Din Dili

TURAN KOÇ

İZ YAYINCILIK

TURAN KOÇ, 1952'de Kayseri'de doğdu. Orta öğrenimini burada tamamladı. 1977'de A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Sanat-edebiyatla ilgili çalışmaları da olan Turan Koç'un yayımlanmış eserleri: **Şiir;** *Kan Gibi Vakte Düşen, Fetret Zamanları, Ara Dönem* **İnceleme;** *Ölümsüzlük Düşüncesi* **Deneme;** *Ceylan Kovalamak* **Çeviri;** *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık* (W. M. Watt'tan), *İslâmi Hareketler ve Modernlik* (Watt'tan), *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* (O. Leaman'dan), *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi* (J. Shaffer'dan), *Varolmanın Boyutları* (W.C. Chittick'ten).

© İz Yayıncılık-Turan Koç.
Bu baskının yayın hakları **İz Yayıncılık Ltd. Şti'ye** aittir. Tanıtım amaçlı kısa alıntılar dışında kısmen veya tamamen izinsiz çoğaltılamaz.

İZ YAYINCILIK: 258
İnceleme-Araştırma: 57
İstanbul, 1998
(1. baskı: 1995)

ISBN 975-355-344-7

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: Hamdı Akyol
baskı, kapak baskısı, cilt: Erkam Matbaacılık. (0212) 506 71 25

İZ YAYINCILIK
Su Terazisi Sokağı. 2/2 Daire.3 Sultanahmet/Istanbul
tel (0212) 518 22 04 - 518 26 57
fax (0212) 518 26 59

http://www.izyayincilik.com
e-mail: bilgi@izyayincilik.com

TURAN KOÇ

DİN DİLİ

İçindekiler

İkinci baskıya önsöz 7

Önsöz 9

Giriş 11

Din dili konusuna genel bir bakış 11

Konunun ele alınışı 27

BİRİNCİ BÖLÜM

Sözün özü

Dinî ifadelerin semantik ve sentaktik özellikleri 33

"Tanrı" kavramı 33

Dinî ifadelerin mantıkî statüsü 49

İddialı dil: Dolaysız anlatım 57

Teşbihî dil 57

Tenzihî dil 59

Temsilî dil 71

Atıf Analojisi (Analogy of Attribution) 79

Nisbet Analojisi (Analogy of Proportionality) 80

Dolaylı anlatım 95
Sembolik dil 95
Mecazî dil 119
Mitolojik söylem ve kıssalar 127
Modeller 137

İKİNCİ BÖLÜM

Sözün gelişi

Doğrulamacı tahliller 147
Mantıkçı pozitivizm ve din dili 147
Doğrulama İlkesi 149
Yanlışlama ilkesi 173
Eskatolojik Doğrulama 179
Dinî tecrübe ve din dili 194

Fonksiyonel ve linguistik tahliller 219
Tutum ve davranışa dayalı (konatif) tahliller 219
Dinî hayatın dili: Kapalı dil 237

Sonuç 265

Kaynaklar 275

İndeks 283

İkinci baskıya önsöz

Bu kitabın konusu olan dinî dil, bir açıdan bakıldığında, bu dili kullanan ve yorumlayan dinamik bir toplumun konuşması olarak karşımıza çıkar. Yani, bu dilin kendine özgü kural ve kıstasları yanında, bir de bunları koruyan ve kollayan aktif bir toplum vardır. Dolayısıyla, din dilinin kural ve kıstaslarını sistematik tutarlılığın tepelerine olduğu kadar yaşayan imanın diline de atıfta bulunarak anlamak ve yorumlamak durumundayız. Çünkü dil, her şeyden önce bir insan eseridir ve insanî ilgi ve etkinliklerimizi ifade eder.

Yakın tarihimizde insanımız, dünyanın bir çok yerinde olduğu gibi katı bir pozitivizm, pragmatizm ve bilimselciliğe dayanan bir dil ve söylemle karşı karşıya geldi. Bu dil ve söylemde nihai ilgi ve etkinliklerimiz, büyük ölçüde gözardı edilmiş durumdadır. İşte böyle bir ortamda, dünyayı ve insanı anlama, algılama, anlamlandırma ve ifade etme konusunda biricik imkânımız olan dil ve din diline ilişkin incelememiz bu konulara uyanan büyük ilgi ve soruların mazharı oldu. 1995 yılında yapılan ilk baskısının tükenmesi ve mevcut talepler karşısında ikin-

ci baskısının yapılması durumu ortaya çıktı. Bundan büyük bir mutluluk duyuyorum.

Kitabın ikinci kez basılması işinde ön ayak olan dostlarım Dr. İlhan Kutluer ve Mustafa Armağan'a karşı sonsuz teşekkür duygularıyla dolu olduğumu burada belirtmek isterim.

Turan Koç
Mayıs 1998, Kayseri

Önsöz

Bilindiği üzere, Batı'da, yirminci yüzyılın başından itibaren dil felsefesi alanında hararetli tartışmalar yapılmıştır. Çağdaş felsefede yapılan bu yeni yorum ve yaklaşımların dinî söylem ve ifadelerin mantıkî statüsü ve geçerliliği konusunda da ilgi çekici soruları ve sonuçları olmuş, dolayısıyla bu bağlamda da ayrıca ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır. Batı felsefe ve ilahiyat çevrelerinde din dilinin mahiyeti ve mantıkî statüsü konusunda böyle kapsamlı ve yararlı araştırmalar yapılmış olmasına rağmen, ülkemizde bu alanda çalışmalar, maalesef, yok denecek kadar azdır. Oysa din ve teoloji ile ilgili bu tür konuların şimdi ülkemizde, hatta gittikçe artarak, çok canlı bir ilgi ve merak konusu olduğu gözlemlenmektedir.

Bu çalışmayı yaparken, amacımız açısından, iki husus daha çok gözönünde bulundurulmuştur:(1) Ülkemizde, başta ilahiyat fakültelerinde din felsefesi, kelam, tasavvuf, İslâm felsefesi... gibi alanlarda araştırma yapanlar olmak üzere, felsefî ve dinî konularda kafa yoranlar açısından din dili ile ilgili felsefî ve teolojik tartışmaların mevcut durumunu ortaya koymak. (2) Din dili ile ilgili temel konu ve kanıtların dil ve din felsefesi bağlamında tartışmasını yapmak.

Kitapta işlenen konular açısından, sözgelimi 'Din Dili ve Dinî Sembolizm' gibi bir konunun seçilerek başlıbaşına ve daha ayrıntılı bir biçimde incelenmesi şüphesiz daha iyi olurdu. Ancak, Türkiye'de bu alandaki literatür kıtlığı gözönünde bulundurularak konunun topluca ele alınmasının daha iyi olacağı yönündeki tercihimiz böyle bir çalışmayla sonuçlandı. Bu bakımdan, incelememiz ağırlıklı olarak, dil felsefesine din dili açısından bir 'giriş' mahiyetinde oldu.

Din dili ile ilgili böyle bir çalışma yapmamda en büyük etken, doktora derslerine devam ettiğim sırada hocam Prof. Dr. Mehmet S. Aydın'ın bu konulardaki ilgi uyandırıcı yorum ve yönlendirmeleri oldu. Bu bakımdan, kendilerine karşı derin bir şükran duygusuyla doluyum.

Yine, kitabın sayfa düzeni ve indeksinin hazırlanmasından basılmasına kadar her türlü yardım ve katkılarını esirgemeyen Rey Yayıncılık yöneticisi dostum Yusuf Yerli'ye, dizgi işini gerçekleştiren sevgili Vedat Önal'a ve düzelti işinde büyük yardımları olan arkadaşım Rifat Yörük'e de sonsuz teşekkürlerim var.

Turan KOÇ
27 Nisan 1995
Kayseri

Giriş

DİN DİLİ KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

Yüzyılımızda "Mantıkçı Pozitivizm" veya daha spesifik şekli içinde "Mantıksal Atomculuk" olarak adlandırılan felsefi akımların etkisi ile din dili anlayışında çok önemli bir kriz ortaya çıkmıştır. A. J. Ayer gibi, tanınmış filozofların mantıkî tahlil yöntemlerini din diline uygulamaları ve bu konuda araştırma ilke ve kıstası olarak bilimsel araştırma ilkelerini kabul etmeleri, dini ifadelerin saçma ve anlamsızlık alanına ait ifadelermiş gibi telakki edilmesi gerektiği şeklinde bir sonucun doğmasına neden olmuştur. 1930-40'lı yıllarda bu alanda başta analitikçi filozoflar arasında olmak üzere, bazı felsefe çevrelerinde hararetli tartışmalar yapılmıştır.

Şüphesiz din konusunda hemen her zaman birtakım tartışmalar, hatta anlaşmazlıklar olagelmiştir. Ama, insanlar eskiden şüphe edilecek bir şey olmadığı konusunda ikna edildiklerinde, dine karşı olumsuz bir tavır takınmayı büyük ölçüde bırakır, bu konuda artık şüphe bile duymazlardı. Modern çağ dediğimiz çağa gelinceye kadar, tartışmalar genellikle hangi dinin üstün olduğu veya tercih edilmesi gerektiği konusunda idi. Özellikle yirmin-

ci yüzyılda olduğu gibi, herhangi bir dine inanmanın akla uygun olup olmadığı veya mantıki temellendirmesinin yapılıp yapılamayacağı konusunda değildi. Günümüzde ise durum, çok daha yeni ve farklı bir boyut kazanmış, daha açık söylemek gerekirse, tartışmalar doğrudan doğruya dinin kendisine yönelmiştir.

Doğrusu geçmişte de, zaman zaman, Tanrı'nın görülmesi, Kur'ân'ın veya İsa'nın yaratılmış olup olmadığı gibi farklı konular ilahiyatın ana problemi olarak öne çıkmıştır; ama yirminci yüzyılın ilk çeyreğine gelinceye kadar bu durum teolojinin bir iç meselesi olarak kalmıştı. Denebilir ki o dönemlerde tartışılan konular teolojinin bir bakıma özel, iç sorunları idi. Fakat bugün teolojinin ana sorunu salt teolojiyi ilgilendiren, bütünüyle kendine dönük bir sorun olmaktan çıkmış, onu çepeçevre kuşatan, varlığını ve statüsünü sorgulayan bir mahiyet almıştır. Bu yepyeni bir durumdur.

Konunun özüne ilişkin, kapsamlı ve çok daha geniş boyutları olan bu durum din diliyle de ilgili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca ifade edecek olursak, mesele, Tanrı hakkında konuşmanın ne tür bir konuşma olduğu, dini ifadelerin başlı başına bilgi unsuru taşıyan ifadeler olup olmadıkları noktasında toplanmaktadır.[1]

Dinî konularda, özellikle çağdaş Batı felsefesi göz önünde bulundurulduğunda bugünlerdeki en yaygın olan tutumun agnostik tutum olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.[2] Bilindiği gibi, agnostik, teizmle ateizm arasında üçüncü bir seçeneğin bulunduğunu kabul eden kimsedir. Klasik şekliyle agnostik, Tanrı'nın varlığını iddia eden teistle, O'nun varlığını inkar eden

1. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London, 1973, s.1; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Uni. Yay., İzmir, 1987 s. 91; W.M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982, s. 117; R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1986, s72; B. Davies *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford Uni. Press, Oxford-New York, 1988, s.1.
2. H.H. Price, *Belief*, George Allen and Unwin Ltd. London-New York, 1969, s. 455.

ateistten farklı olarak, meseleye karar vermek için, yeterli delil ve dayanaklardan yoksun olduğumuz gerekçesiyle yargıyı askıya alır. İslâm düşüncesinde, Allah'ın nihai ve "mutlak" mahiyetinin bilinemeyeceği, Tanrı'yı tanımanın *(marifetullah)* bir keşf ve kalb işi olduğu şeklindeki agnostisizmi bu sözünü ettiğimiz agnostisizmle karıştırmamak gerekir.[3] Ancak, 1920'li yıllardan itibaren agnostisizmin, özellikle Viyana Çevresi'ne bağlı düşünürler arasında büyük ilgi gören "doğrulamacı tahliller"i kendisine ilke edinen yeni ve daha köklü bir şekli savunulmaya başlandı. O güne kadar teist, ateist ve agnostikler genel olarak din dilinin, özel olarak da Tanrı hakkında konuşmanın, yani Tanrı'yı sözkonusu eden ifadelerin, her halükarda anlamlı olduğu şeklindeki ortak bir varsayımı kabul ediyorlardı. Genel mantıkçı pozitivist yaklaşımın bu doğrulamacı tahlil ilkesinden yola çıkan çağdaş agnostiklere göre ise böyle bir varsayımı kabul etmek mümkün değildir. Bunun yerine onlar din dilinin özünü oluşturan, Tanrı hakkındaki ifadelerin boş veya anlamdan yoksun olduğu, daha açık söylemek gerekirse, hakiki ifade (önerme) olmadıklarını öne sürmektedirler. Onlara göre, bu tür ifadeler, tecrübe verileri veya totolojik ifadelerde olduğu gibi, bir zihin işlemi yoluyla doğrulamaya açık olmadıklarından, bize hiçbir şey söylememektedir; hatta bunlar yanlış bile değildir. Bu bakımdan, bu konularda yargıyı askıda bırakmak da, onlara göre, mümkün değildir. Zira yargıyı askıda bırakmayı gerektirecek anlaşılabilir hiçbir önerme yoktur.

Sadece dini önermelerin değil, metafizik, ahlâki ve estetik hükümlerin de bilimsel önermeler gibi deneysel yollardan, veya mantıkî önermeler gibi bir zihin işlemi sonunda doğrulamaya açık olmadıklarından dolayı "anlamsız" oldukları şeklindeki katı tutumda, *doğrulama* ile *anlamlı* olma arasında kurulacak bir özdeşliğin, özellikle bilimde genel yasalar halinde dile getirilen

3. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M. Aydın-M.Dağ, Ankara, 1992, s. 133 vd.

ifadelerin anlamı konusunda ortaya çıkaracağı güçlüklerin gideri-leceği ümidiyle"[4] bir yumuşama olmuştur. Ancak, bu katı tutum terkedilirken bu kez de ilahiyat dışında olgu ve olayları tasvir etmek için kullanılan sözcük ve ifadelerin, ilahiyatta değer telkin etmek ya da durumalışı ifade etmek için kullanıldığını savunan görüşler ortaya çıktı.

Bu mantıkçı pozitivist yaklaşım ve ondan destek bulan çağdaş agnostisizm etkisini ve gücünü bir ölçüde hâlâ korumaktadır.

Bugün Batıda, çağdaş din felsefesi, genel olarak şu üç görüş arasında yapılan tartışmalar şeklindedir: (1) A. Flew ile Kai Nielsen gibi, geleneksel dini akıldışı bir hurafeler yığını olarak gören ve bunun bir esası ve mantıki tutarlılığı olmadığını göstermek için felsefi kanıtlar ileri sürenler; (2) J. Hick, James Ross ve Richard Swinburne gibi, geleneksel dinî inançların -en azından "Tanrı vardır" şeklindeki temel iddianın- rasyonel kanıtlarla isbat edilebileceğini düşünenler ve savunanlar; ve (3) N. Malcolm ile D. Z. Phillips gibi felsefi eleştirinin tasavvurlarının veya dini inancın genel felsefi ya da bilimsel bağlamlar içinde savunulmasının bizi yanlış yola götürdüğünü, zira dini inançların başka alanlardan bağımsız, başlıbaşına bir çerçeveye *(non-realism)* sahip bulunduğunu, dolayısıyla dışarıdan destekleme, temellendirme veya redde açık olmadıklarını ileri sürenler.

Tüm bu tartışmalarda üzerinde en çok durulan konu ise dinî ya da teolojik ifadelerin tahlili olmaktadır. Hatta din felsefesi bir yerde dini ifadelerin dayanaklarının araştırılması olarak görülmektedir.[5] Bu bağlamda ele alınan tartışmaların, ana hatlarıyla; din dilinin mantıkî statüsü, din dilinin harfi harfineliği meselesi, dini bilginin kognitifliği ve imkanı, din dilinin "tasdik", "doğrulama" ve "yanlışlama" ilkeleri açısından değeri, sembolik ve ant-

4. M.Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 92-93.
5. William Alston, "Religious Language", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York-London, 1967, s. 169.

ropomorfik ifadelerin delalet ettikleri şeye tekabüliyetleri gibi konular çerçevesinde cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Bunların yanında, dilin kullanım ve fonksiyonunu esas alan linguistik tahlilleri de anmamız gerekir.

Din dili ile ilgili olarak yapılan tahlil ve tartışmalar öyle bir noktaya gelmiştir ki burada Nietzsche çizgisindeki "Tanrı öldü!..." çığlığını bile anlamamız neredeyse mümkün olmamaktadır. Zira dil açısından bakıldığında, durumun gerçekten böyle olup olmadığını bilmek tartışma götürür bir konu görüntüsüne bürünmüştür. Şimdi iyi eğitim görmüş kişilerde etkili olduğu ölçüde, dindar çevrelerde de o ölçüde rahatsızlık yaratan husus "Tanrı" kelimesinin dahi ölmüş olduğunun iddia edilmesidir.[6]

Bu iddiayı kendisine esas alan yaklaşımlardan en tanınmış olan tutuma göre, Tanrı'nın varlığının sadece mümkün olmadığını değil, hatta "Tanrı vardır" cümlesinin bile anlamsız bir cümle olduğunu kabul etmek gerekir; çünkü Tanrı'nın varlığını doğrulamak veya yanlışlamak mümkün değildir.

İmdi, ister mantıksal deneyciliğin tehditlerini hissetmekten kaynaklanmış olsun, isterse geleneksel dini söylem ve terminolojinin çağdaş bilgi ve tecrübelerimiz ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve ayıklanmasına yönelik ihtiyaçtan doğmuş olsun, din dili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî duyarlığımız ya da yönelişimiz ne olursa olsun, din dili *(religious language)*'nin mahiyeti, mantıkî statüsü, bilgi verici olma özelliği gibi konular üzerinde yeniden düşünmek, din dilinin gerçekte neden sözettiği ve içerdiği hususların neler olduğunu tartışmak önem arzetmektedir. Teoloji, felsefe ve bunlarla ilgili birçok konuda bir dil karmaşası içinde bulunduğumuz olgusu, bu tür konular üzerine eğilmemiz ve din dili üzerine ciddi araştırmalar yapılması gereğini gündeme getirmiştir.

---

6. R.E. Santoni, "Introduction", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968, s. 11 (bundan sonraki atıflarda "Introduction" diye anılacaktır).

Biz bu incelememizde din dilinin ne olduğu, dinî söylemin *(religious discourse)* mahiyeti ve mantıki statüsü gibi konuları felsefi bir bakış açısından araştırmaya çalışacağız. Ancak, asıl tartışmaya geçmeden önce burada bir iki hususa açıklık kazandırmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Bunların başında "din dili" veya "teolojik dil" le anlatılmak istenen şeyin ne olduğu sorusu gelmektedir.

Şunu hemen belirtelim ki "din dili" derken kasdedilen şey, Pali dilinin Theravata Budistleri için, İbranice'nin Yahudiler için veya Arapça'nın Müslümanlar için olduğu anlamda eski veya kutsal dinî dil demek değildir. Yine din dili ilahiyatçılar veya teologlar tarafından ortaya konmuş teknik bir dil anlamına da gelmez. Şiir, müzik, matematik ya da hukuk alanında olduğu gibi, dinî vokabüleriye ait "vahiy", "peygamber", "Muhammed", "İsa", "Vişnu", "Zorunlu varlık", "İlk sebep" ve hatta "Tanrı" gibi sözcüklerin belli bir ifadede kullanılması o ifadenin dini bir ifade olmasını sağlamaz. *Kur'ân, İncil* gibi belli bazı kutsal metinlere atfı içeren ifadeler de, başka birçok dinî ifadeyi dışarıda tutmuş olacaklarından, sadece bu özellikleri dolayısıyla dinî olma hüviyetini kazanamazlar. Bu bakımdan, dinle ilgili konuşma bağlamında yapılmış, "Müslümanlar Hz. Muhammed'in rasûl olduğuna inanırlar", "Hıristiyanlar, İsa'nın ulûhiyetini iddia ederler" ya da "Hz. Muhammed miladi yedinci yüzyılda Mekke'de doğdu" gibi cümleler doğrudan doğruya bildirme kipleri olup, dilin dinî kullanımıyla hiçbir ilgisi olmayan ifadelerdir. Bunlar dinle ilgili antropolojik veya karşılaştırmalı araştırmalarda kullanılan ifadeler olmaktan ileriye gitmezler. Dinî öğretiler birtakım tarihî iddialara dayanırlar; ama mahiyetleri gereği bu iddiaların ötesine uzanırlar. Doğrusu, bir ifadenin dini olması için, onun salt tarihsel ve antropolojik bir ifade olma düzeyini aşıp, inanç bağlamında bir rol oynaması ve kanaate dayanan bir dil olma özelliğini taşıması gerekir. Daha açık söylemek gerekirse, ifadenin, her şeyden ön-

ce, normal bağlamlarda hayata karşı çok kapsamlı ve temel bir tutumu dile getirmesi ve bu durumu çağrıştırıcı özellikte olması; ikinci olarak da bu tutumun nesnesinin bir bağlanma ve teslimiyet nesnesi olması gerekir.[7]

Doğrusu, inanmış bir insan "doğru", "yanlış", "güzel" ve "Tanrı" hakkında konuşurken, sadece, kendisini nasıl hissettiğini tasvir etmiş olmakla kalmaz; aynı zamanda burada onu ikna eden şeye bir atıf ve işarette bulunulmuş olması durumu da sözkonusudur. Bu tür kanaatler, kişisel bir zevk ya da his ve heyecan meselesi olmanın ötesinde, o kanaati meydana getiren şeyin asli mahiyetinin ne olduğuna ilişkin kavrayışın karşı konulmaz bir neticesi olarak ortaya çıkarlar.

Kanaate dayalı dil, bilimsel dilin yaptığı gibi, gerçekliğin sadece bir veçhesine değil, ona topyekün atıfta bulunur. Öte yandan bu dil onu kullananların kişiliklerinde bütünsel olmayan söylemlerden daha derin köklere sahiptir. Kanaate dayalı bir dil konuşan insan, onu bir alet kullanır gibi kullanmaz; kanaatlerine bütünüyle gömülür ve adeta kendi kanaatleri kesilir. Din dili, daha açık söylemek gerekirse yaşayan imanın dili böyle, müminlerin anlayışlarını yöneten ve hayatlarına yönveren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren bir dildir. Bu bakımdan din dilini, empirik dünyaya işaret eden veya tanımlar arasında ilgi kuran (analitik) bir dil değil, bizim nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin dile getirildiği bir dil olarak görmek gerekir. [8]

Ian T. Ramsey ise din dilinin olgu ve olaylar dünyasının katı nesnel gerçekliğinin ötesinde yatan şeye ilişkin bir "mükâşefe" (teolojik durum) uyandırma özelliğine sahip bir dil olduğunu ve

7. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s.3; Peter Donovan, *Religious Language*, Sheldon Press, London, 1985, s.1; Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Hong Kong, 1982, s.2; H.H. Price, Belief, ss. 29-31; Anders Jeffner, *The Study of Religious Language*, SCM Press, Ltd. Bristol, 1972, s.5; Frederick Ferre, *Language, Logic and God*, Chicago, 1987, s. 134.
8. David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1986, s.228; F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 138.

bu şekilde anladığımız şeyin "bizim bütün kişiliğimizi kuşatan bir cevap sağladığını"[9] söyler.

Şüphesiz bu özellikler dinin ve dinî inancın mahiyetinin tam olarak ne olduğunu açıklamak için yeterli değildir ve, açık konuşmak gerekirse, bunlar bir ifadenin dinî olması için gerekli şartlar da değildir. Ama eğer bir ifade böyle bir işlev görmüyorsa, "veya bu şekilde kapsamlı ve çağrıştırıcı ifadeler sisteminin bir parçası değilse, o ifadeyi tam anlamıyla dini ifade olarak nitelendirmek mümkün değildir."[10]

Tanrı'yı bilmenin O'nu sevmek anlamına geldiği veya dindar olmanın, Kierkegaard gibi, "tutkuyla kapılma" olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Dinî ifade veya söylemin bünyesinde bu tür özellikleri de barındırmış olması, imanın salt zihinsel bir ikna olma işi ve kanaat değil, aynı zamanda ahlâki boyuta da sahip varoluşsal bir kanaat olduğu olgusunu ifade eder. Zira hayata ve varoluşumuza anlam verme ile din arasında çok sıkı bir bağlantı vardır. Anahtar terim durumunda olan belli bazı dini terim ve ifadelerin içten dile getirilmesi belli bir kanaate ve hayat tarzına sahip olmak anlamına gelir. Bu hususu anlamaz veya gözardı edecek olursak, dini, dolayısıyla dinî söylemi anlamamız pek mümkün olmaz.

Din dilinin mahiyeti ile ilgili olarak burada en çok üzerinde durulan husus, bu dilin belli bir kanaati açığa vuran dil olmasıdır. Ancak, böyle bir görüş kişinin durumu ve kanaatlerinin ötesindeki "hakiki gerçekliği" gözardı eden bir yaklaşım sergilediğinden, veya bu gerçekliğe atıfta bulunmuş olsa bile, bunu araştırmanın mümkün ve arzu edilir bir şey olarak görülmemesinden dolayı, dinî ifadelerin olgusallığını bir yerde safdışı etmekte ve bizi adeta bir kanaatler karmaşasıyla başbaşa bırakmaktadır.

9. Ian T. Ramsey, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM Press Ltd., London, 1957, ss. 26-29.
10. K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s.2, F. Ferre *Language, Logic and God*, s. 134.

Bu tür kanaate dayalı bir dile mantıki tahlil ve tutarlılık ölçüsünü uygulamak mümkün değildir.[11] Bu bakımdan, din dili ile ilgili olarak salt kanaate dayalı tanımlamayı yeterli görmüyoruz. Bununla birlikte, bu yaklaşım, kişinin konuştuğundan müstağni olduğu "sadece kullanılan " dil ile onun kendisini içten bağlı hissettiği dil arasında bir fark bulunduğunu vurgulaması bakımından önem arzetmektedir.

Din dilinin izahına ilişkin verilen tanımlardan tatmin olmayan R. M. Stare, J. T. C. Smart ve E. L. Allen gibi bazı düşünürler bu dilin asıl kullanımının ve özünün "huşû duygusu" uyandıran bir dil olduğunu, [12] ve onun biricikliğini bu özelliğinin oluşturduğunu savunurlar. Bu tanımları da yukarıdaki tanımlar kümesine sokabiliriz. Bochenski'nin yaklaşımı ise konuyu oldukça farklı bir açıdan ele almaktadır. Ona göre, din dilinin dinî olmayan dilden, onun, söylenen şey lehinde getirilebilecek farklı türden bir nedene atıfta bulunmasıyla ayırdedilme özelliğine sahip olmasıdır.[13] Ancak, bu nedenleri analitik açıdan tarafsız olan öteki nedenlerden ayırdetmemiz çoğu kez mümkün olmadığından, bu tanım da doyurucu olmaktan uzak görünmektedir.

Braithwaite ise din dilini fonksiyonel açıdan tahlile tabi tutarak, onun anlamının kullanılış tarzıyla verildiği görüşünü savunmuştur. Doğrusu, onu böyle bir görüşü kabul etmeye götüren neden teolojik ifadelerin tahlilini empirik araştırma esasına dayandırma çabası olmuştur. Sonuç olarak o, dinî bir iddianın ahlâkî bir iddia olarak kullanıldığı şeklinde indirgemeci bir tutumu benimsemiştir.[14] Şüphesiz dinin ahlâk boyutu da vardır; ama din bütünüyle bir ahlâk sistemi demek değildir. Bu indirgemeci tu-

11. F. Ferre, *a.g.e.*, ss. 138-139.
12. F. Ferre, *a.g.e.*, s. 136.
13. A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, s.7.
14. R.B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968, (bundan sonraki atıflarda bu eser "An Empiricist's" diye anılacaktır).

tumla birlikte anılması gereken bir başka yaklaşım, din ile bilimin farklı diller konuştuklarını, dolayısıyla dinî söylemin mantığını biliminkine indirgemenin imkansız olduğunu söyleyen görüştür. Sözgelimi, bilimsel ifadeler anlamını olgu ve olaylara işaret etmekten aldığı halde, teolojik ifadeler bütünüyle varolan teosentrik bir hayat içinde fonksiyon görürler. Bu görüş dinle bilim arasında bulunduğu varsayılan çatışmayı ortadan kaldırıyor görünse de, dini nesnel gerçeklikten soyutladığı ve onun olgusal ve doğru ifadeler kullanmadığını varsaydığı için kusurlu görünmektedir.

Burada kısaca anlatmaya çalıştığımız tanımlarla birlikte anılması gereken başka bir tanım daha bulunmaktadır. Bu tanıma göre, din dili *Tanrı hakkında konuşmak*'tan ibarettir. Ancak bu açık bir tanım değildir. Her şeyden önce, "Tanrı insanları sever", "Hz. Muhammed O'nun elçisidir" ve "Tanrı'nın gözünde bütün insanlar günahkardır" gibi cümlelerin Tanrı hakkında olduğunu söylemek pek aydınlatıcı görünmemektedir. Gerçi "Tanrı insanları sever" ifadesi Tanrı hakkında olsa bile "Tanrı'nın gözünde tüm insanlar günahkardır" ifadesinin Tanrı hakkında olduğunu söyleyebilir miyiz? Bunu söylememiz bir yerde mümkün olsa bile "Ahmet Tanrı'ya inanır" ifadesi konusunda tereddüt doğmaktadır. Gerçi bizi, birincisinin Tanrı hakkında olduğunu söylemeye iten şey, denebilir ki, ikincisi için de geçerlidir. Ancak, sonraki durumda, Tanrı olmasa bile ifade yine doğru olduğu halde, ilk ifadelerimizden hiçbiri, eğer Tanrı yoksa doğru olmaz. Buna göre, inananların ifade ettiği (inanmayanların etmediği) ifadelerin Tanrı hakkında olduğunu söylemek bu ifadeleri ayırdetmek için yeterli olmamaktadır. Kaldı ki, her dinî dilin teistik bir özellik taşıması durumu da sözkonusu değildir. Öte yandan, inananların kullandığı birçok ifade vardır ki, bunların Tanrı hakkında oldukları biraz zorlama ile ve delalet yoluyla söylenebilir.[15] Nitekim,

15. Terence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, Herder and Herder, New York, 1972, s. 50.

"Salihler kurtulmuştur" veya "Tüm insanlar günahsız olarak doğar" ifadelerinde "Tanrı" sözcüğü geçmemesine rağmen, yine de bunlar İslâm'a aittirler ve dolaylı olarak Tanrı'ya atfı içerirler; dolayısıyla bunların ateistler tarafından tutarlı bir biçimde ifade edilmeleri mümkün görünmemektedir.

Eksiklikleri yanında felsefi değerleri olan bu tanımlar yanında başka tanımlar da ileri sürülmüştür. Bunlar din dilinin çözümlenmesini din adamlarına bırakan tanımla, dinî bir ifadeyi dile getirildiği durum ve ortama atıfta bulunarak değerlendirmeye çalışan tanımlardır. Spesifik teolojik varsayımlara dayanan tüm tanımları bunlardan birinci gruba dahil etmemiz mümkündür. Bu tür tanımların tarafsızlıktan uzak ve, bir yerde, teolojik öğretinin dışına çıkamayan, dolayısıyla genel geçerlilik özelliğinden yoksun olmaları durumu vardır. İkincisinde ise, dinî ifadenin sadece kullanılışına dikkat edildiğinden, veya kullanıldığı ortam göz önünde bulundurulduğundan, bunun da, sırasında, fonksiyonel dil tahlillerinin indirgemeci tutumunu benimsemesi tehlikesi bulunmaktadır.

Biz bu incelememizde ağırlıklı olarak teistik ifadelerin doğru ve anlamlı olup olmadıklarını tartışacağımızdan, öteki tanım ve yaklaşımların önemini kabul etmekle birlikte, daha çok dar anlamda "din dilinin, Tanrı hakkında konuşmak" olduğu şeklindeki tanımı göz önünde bulunduracağız. Konunun felsefi açıdan problem doğuran yönü bize göre budur. Bir yerde Tanrı'ya inanan birinin *(theist)* söylediği ifadenin doğruluğu veya yanlışlığı, eninde sonunda, Tanrı'nın var olduğunu dile getiren ifadenin doğruluğuna dayanır.

Doğrusu, dinî bağlamda söylenmiş ifadeler son derece çeşitlidir. Açık veya gizli ibadet anında yapılan dualar, tevbeler, temenniler; hamd, şükür ve öğüt bağlamında dile getirilmiş ifadeler, kutsal metinlerdeki tarihi kayıtlar ve kıssalar; kerametler, hukuki ve kozmolojik beyanlar, vaazlar ve uyarılar yanında dinî

tecrübe ile ilgili bâtınî tasvirler, dinî davranış ve ahlâk kurallarını dile getiren ifadeler hep din çerçevesinde söylenmiş ifadelerdir. Özünde karmaşık olan bu ifadeler nihai ve evrensel olanın mahiyeti, topyekün teslimiyeti sağlayan ve ikna eden kudretin ne olduğuna ilişkin temel anlayış ilkelerini ve bakış açılarını bildirirler. Din dili ile ilgili felsefi tartışmalar bu alabildiğine farklılık arzeden ifadeler toplamının ancak çok sınırlı bir bölümü üstünde durur. Daha açık söyleyecek olursak, din dilinin konusunu büyük ölçüde Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, Tanrı-insan ve Tanrı - tabiat ilişkisi ile ilgili teolojik ifadeler oluşturur. Çünkü din dili ile ilgili felsefi açıdan ortaya çıkan en önemli problem bu tür teolojik ifadeler konusunda olmaktadır. Ve bu ifadelerin en başında Tanrı'nın var olduğu iddiası gelir.

Burada belirtilmesi gereken bir başka husus, din dili ile teolojik dil arasındaki ayrımdır. "Dinî", bir ifadede (dinî dilde) hayata ve Tanrı'ya karşı çok kapsamlı ve temel bir tutumun dile getirilmesi sözkonusu olduğu halde, "teolojik dilde, "Tanrı hakkında konuşma" *üzerine konuşma* durumu vardır. Başka türlü söyleyecek olursak, dilin dinî kullanılışında birinci şahıs dili esas olduğu halde, teolojik kullanılışında üçüncü şahıs diline geçilmekte, dolayısıyla burada içten katılma yerine, bir yerde, sistemli bir dinî öğretiye dayanan zihinsel kanaat ve yorumlar sözkonusu olmaktadır.[16] Yani inanç cümlelerini aksiyom haline geti-

16. Frederick M.Jelly, "The Relationship Between Symbolic and Literal Language About God", *Naming God*, ed. R.P. Scharlemann, Paragon House, New York, 1985, s. 53 (bundan sonraki atıflarda, "The Relationship" diye anılacaktır); Paul L. Holmre, "The Nature of Religious Propositions", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 234 (bundan sonraki atıflarda "The Nature" diye anılacaktır.); Joseph Bochenski, "The Structure of Religious Discourse", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968, s. 123 (bundan sonraki atıflarda "The Structure" diye anılacaktır); Thomas McPherson, "Positivism and Religion", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 53 (bundan sonraki atıflarda "Positivism" diye anılacaktır).

rerek adeta onlara bir düzen vermiş oluyoruz. Ancak, dinî dil ile "teolojik dil" arasındaki bu fark her dinî ifade için her zaman geçerli olmadığı gibi, incelememizin amacı ve konuya yaklaşımımız bakımından da böyle bir ayırım pek büyük bir sorun doğurmamaktadır. Bu yüzden, "din dili" *(religious language)* tamlamasını hem dinî, hem de teolojik ifadeleri içine alacak şekilde genel anlamda kullandığımızı burada ifade etmek durumundayız.

Din Felsefesinde ağırlığın teolojik ifadelere verilmesinin nedenine gelince; bunun nedeni din felsefesinin genellikle "doğrulanabilirlik", "anlamlılık" ve "değer" meselesi gibi konular üstünde durması olgusunda yatmaktadır. Dinî inanç ve etkinliklerimizin doğru olup olmadığı hususu ise bir yerde gelip onların sözlü izharı olan teolojik ifadeleri kabul etmek için yeterli dayanaklar bulunup bulunmadığı meselesine dönüşmektedir. Bu bakımdan, din felsefesi büyük ölçüde dinî ifadelerin dayanaklarını ve mantıki tutarlılıklarını araştırmak olarak görülmektedir.

Dinî ifadeler hayatımıza nasıl bir yön vermemiz ve olaylar karşısında ne tür bir tavır takınmamız gerektiği konusuyla ilgili olduğu kadar, hatta ondan daha ileride, "durumun" (gerçeğin) ne olduğu konusu ile de ilgilidir. Yani din dilinin mahiyeti ile dinî bilginin anlam ve imkanı meselesi, din dilinin bilgisel yönü gibi çok daha geniş bir meselenin iki ayrı yönünü oluşturur. Din dili ile dinî bilgi arasında -gerçi bu ikisi aynı şey olmasa da- çok sıkı bir bağlantı vardır. Zira "eğer Tanrı hakkındaki konuşmalarımızın bir anlamı olacaksa 'Tanrı' sözcüğünün bir muhtevası olması gerekir."[17] Bu bakımdan, din dilinin imkanı, şartları, mahiyeti ve doğrulanması meselesinin salt tecrübe verilerini ve bilinç durumlarını tahlil ve tasvir etme meselesi olmanın ötesine götürülmesi gerekir. Din dilinin, kognitifliği meselesini sadece tecrübenin doğrudan verilerinin ve bilinç durumlarının bir tas-

17. E.L. Mascall, *Words and Images*, Longmans, Green and Co., London-New York-Toronto, 1957, ss. 1-2; R.E. Santoni, "Introduction", s. 12.

viri olarak görmek bizi bir yerde çıkmaza sokar. Dinle ve özel olarak din diliyle ilgilenmek insan mukadderatının bütün muammasıyla ciddi bir şekilde ilgilenmeyi gerektirir.

Doğrusu, dil sözcükleri kullanarak bir şeyler yapabileceğimiz anlamında bir araç *(tool)* olduğu kadar, birtakım şeyleri dil ile değil, fakat aynı zamanda dil içinde gerçekleştirdiğimiz anlamında da bir "aracı" ve "ortam" *(medium)* dır. Biz bir olgu ya da durumun ifade edilmesi işinde; özür dileme, söz verme ve benzeri etkinliklerin gerçekleştirilmesinde dili kullanırken, yani onu istihdam ederken aynı zamanda bunları dil içinde yaparız. Yine dil özne-nesne ayrımının yapıldığı yerde, yani öznel olanla nesnel olan arasında bulunan bir şey anlamında da aracıdır. Sözcüklerin görülüp işitilen maddi muhtevalarının yanında bir de düşünce muhtevaları vardır. Bir sözcüğü gürültü ya da çiziktirmeden ayırdeden şey onun anlamlı bir işaret olmasıdır. Öyle ki sözcüklerin anlaşılabilir şeyler veya işaretler olması onları nesnelerden çok öznelere yaklaştırır.[18] Bu durum dilin gerçekleri anlatma işinde bir sınır olup olmadığı; başka türlü ifade edecek olursak, olgu ve olaylar söze döküldüklerinde olduklarından (kendilerinden) bir şeyler kaybedip kaybetmeyecekleri sorusunu akla getirmektedir. Bir açıdan bakınca sözcükler ya da dil realiteden daha geridedir. Başka bir açıdan bakınca günlük olağan dünyadan daha gerçek gibi görünen dünyalar yaratabilmektedir. Burada dilin göreceliği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Gerçekte dil olgu ve olayların bildirilmesi, bunların ne olduğunun başkalarına iletilmesi ve sözlü mutabakatların sağlanmasında vazgeçilmez bir araçtır. "Eğer dil bu bildirme ve sözlü iletişim işinde yararlı olacaksa birçok terim ya da işaretlerinin birbiriyle kesin ve güvenilir bir ilişki içinde olmaları gerekir. Dilin unsurları, birlikte çalışma tarzlarında mütemadiyen değişiklik gösterecek olursa, bu

18. R.P. Scharlemann, "Preface", *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987, ss. VII-VIII (bundan sonraki atıflarda, "Preface" diye anılacaktır).

durumda biz kendimizi, 'Alice harikalar ülkesinde', olarak buluruz, [19] yani iletişim imkansız hale gelir.

Dilin, sözcüklerin düzenleniş tarzıyla ilgili sentaktik yönü ile sözcüklerin ne anlama geldiği veya işaret ettiği konusu üstünde duran semantik yönü kadar, dili kullananlarla sözcükler arasındaki ilişki üzerinde duran, yani konuşma bağlamı[20] denilen pragmatik yönü de önemlidir. Bu konular ciddi tahlilleri gerektiren, son derece karmaşık konulardır. Dil ve özel olarak din dili üzerinde yapılacak derli toplu bir çalışma mantıksal çözümlemeler yanında, ona tarihi, toplumsal, psikolojik ve pragmatik açılardan da bakılmasını zorunlu kılmaktadır. Zira dinî iddialara ilişkin tartışmalarda, "anlam", "doğruluk" "bilgi" ve genel olarak "dil" birbiriyle çok karmaşık ilişkisi olan bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu konu ile ilgisi bakımından burada temas edilmesinde yarar gördüğümüz bir başka husus ise doğrudan doğruya ifadelerle ilgilidir. Çünkü "din dili" konusundaki tartışmaların çoğu "ifadeler"le ilgilidir. Bilindiği gibi, ifade ile cümle arasında bir fark bulunmaktadır. Öte yandan ifadeler de kendi arasında birkaç gruba ayrılmaktadır:

Eğer bir cümle durumun şöyle veya böyle olduğunu iddia ediyorsa, ya da doğrulama ve yanlışlamaya açık, bilgi verici bir iddia ise ona "önerme" *(statement)* diyoruz.

Bir şey karşısında bir infial, bir davranış ve tutumu dışa vuruyorsak "ifade" ya da "dile getirme" *(expression)* oluyor ("Şiiri seviyorum" gibi).

Kendisiyle bir şeylerin yapılmasını istediğimiz cümleye, emir" *(prescription)* ve son olarak, bir cümleyi söylemek suretiy-

19. F. Ferre, *Language, Logic and God*, s.8.

20. V. Fomkin-R. Rodman, *An Introduction to Language*, Orlanto, Florida, 1988, s. 227;Frank R. Harrison III, "Language, Knowledge and God," *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987, ss. 15-16 (bundan sonraki atıflarda "Language" diye anılacaktır).

le yeni bir durum meydana getirdiğimiz ifadeye ise "eylem belirtici" *(performative)* ifade diyoruz ("Özür dilerim", "Söz veririm" gibi).

İmdi tüm bu ifade türlerinin farklı fonksiyonları bulunduğu gibi din dilinde de bunların çok büyük bir yeri vardır. Bir cümlenin anlamı ise bu "önerme", "dile getirme", "emir" ve "eylem"e uygun düşen yönü, yani bir yerde nesnel karşılığı olmaktadır.

Bugün dinî ifadelerle ilgili genel olarak iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre, belli bazı dinî ifadeler vardır ki bunlar "önerme" formunda olup bilgi verici *(cognitive)* özelliğe sahiptir. İkinci yaklaşım ise, dinî ifadelerin "dile getirici" ve "eylem bildirimi" ifadeler olduğu görüşünden hareketle, buna karşı çıkmaktadır. Bu görüş ve kuramlar, incelememizin ilerideki bölümlerinde yeri geldikçe ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır. Din dilinin deskriptif, yani olgu iddiasında bulunan yönü, linguistik kurallara dayalı fonksiyonel tahliller, bu arada mecazî ve sembolik ifadelerle modellerin din dili açısından değeri ve bilgi verici olma özellikleri, tartışmaların ağırlık noktasını oluşturacaktır. İfadelerin din dilinde oynadıkları rolün açığa çıkarılmasında bu tür çalışmalar önem arzetmektedir.

Yeri gelmişken burada bir hususu daha belirtmekte yarar görüyoruz. Şüphesiz, *din dili kendine özgü özellikleri olan bir dil* ve söylemdir. Ama bu durum, onun günlük dil, bilim dili, ahlâk ve hukuk dili gibi dillerden bütünüyle bağımsız olduğu anlamına gelmez. Mantık açısından, dinî söylemin durumu doğal bilimlerin söyleminde karşılaştığımız durumu andırır. Yani bir yerde dinî söylemin, o dili kullananın toplam söylemiyle çok sıkı bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla dinî ifade ediş tarzlarını formel mantığın genel ilkeleri içinde görmek gerekir.[21] Gerçi onun bir "özel durum dili" olduğunu savunanlar da yok değil. Ancak bu durum, kendi sırasında birtakım köklü problemleri de berabe-

21. M. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 91-92; R.E. Santoni, "Introduction"; ss. 16-17.

rinde getirmektedir. Bu problemlerin neler olabileceğini ilerideki tartışmalarda göreceğiz.

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak, "din dili" dediğimiz faaliyet; çeşitli bakış açılarından iş gören, belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği ne olarak gördüğümüze ilişkin kavrayışlarımızın belli bir dilde, belli kurallar çerçevesindeki ifadesi olmaktadır. Bu bakımdan din dilinin muhtevasını değerlendirmeye yönelik bir faaliyet, dinî ifadelerin nesnel karşılıkları ve anlamlarının ne olduklarının belirlenmesi kadar, bu dilin kişinin temel tutum ve bakış açısını yansıttığını da gözönünde bulundurmak zorundadır. Bu durum dinî ifadelerin mantıki statüsünü belirlemede önemli bir ipucu sağlayacaktır. Şüphesiz din dilini, toplumsal, tarihî, psikolojik ve fenomenolojik vs. açıdan ele alıp tartışmak mümkündür. Ancak, incelememiz açısından önem arzeden husus dinî ifadelerin, sözgelimi "Eminim ki, ...", "Şüphem yoktur ki, ..." sözlerinde olduğu gibi, konuşanın psikolojik ve sübjektif tutumunu yansıtan yönü değil; onun, "Şüphe yoktur ki, ..", "Kesindir ki, ..." sözleriyle ifade ettiği nesnel ve konuşandan bağımsız olan, yani birtakım şeylerin şöyle veya böyle olduğu şeklinde bir hakikat iddiasında bulunan yönüdür.[22]

KONUNUN ELE ALINIŞI

Daha önce de söylediğimiz gibi, biz bu incelemede din dilini sadece tek Tanrı inancına atıfta bulunan ifadelerin doğruluğu, anlamlılığı ve mantıkî statülerinin belirlenmesi açısından tartışacağımız için, aslında son derece karmaşık ve çok geniş boyutları olan konuyu bir ölçüde sınırlandırmış oluyoruz. Dolayısıyla, din dili ile ilgili, sözgelimi teknik terimlerin gelişimi, kutsal metinlerin çevrilmesi ve yorumlanmasına ilişkin meseleler, din dilinin

22. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 1992,ss. 12-13.

seküler dil ve edebiyatla olan bağlantısı veya bunların birbirine etkisi gibi konulara yeri geldikçe, dolaylı olarak temas etme imkanımız olacaktır. Burada bizi ilgilendiren konu "nihai", "aşkın", "mükemmel", "ezeli ve ebedi" bir varlık olan Tanrı hakkında tutarlı bir şekilde konuşmanın nasıl mümkün olduğu meselesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, bilenle bilinen arasında çok hassas bir köprü olan dilin iyi anlaşılıp açıklanmasını gerekli kılmaktadır. Bu tahlil işinde dili asla aşmamak veya onu "Tanrı hakkında çarpıtıcı bir ayna" olarak[23] görmemek, dolayısıyla ona güvenmek son derece büyük önem arzetmektedir. Ancak, başta dinî tecrübenin muhtevasının dile getirilmesi olmak üzere, müteal bir ulûhiyet hakkındaki vukufumuzu dilin salt linguistik ve mantıkî çözümlemesine dayalı olarak anlatma çabasında fenomenolojik muhtevanın gözden kaçırılması durumu sözkonusu olmaktadır.[24] Bu da bizi dilin sınırları meselesiyle karşı karşıya getirmektedir. İşte bu yüzden teistik ifadelerin mahiyeti, muhtevası ve bilgi verici olup olmadıkları meselesiyle ilgili olarak dilin teşbihî *(anthropomorphic)*, analojik ve sembolik kullanılışlarını esas alan kuramlarla bu konuda olumsuz dili esas alan veya sadece dilin kullanımını göz önünde bulunduran birtakım kurallar geliştirilmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, din dilini harfi harfine, yani sözlük anlamlarıyla mı alacağız; yoksa onu temel anlamının dışında mı yorumlamaya çalışacağız? Tüm bu görüş ve kuramları incelememizin ilerideki bölümlerinde ayrıntılı bir biçimde tartışmaya çalışacağız. Böyle bir tutum dinî bilgi ile elde edilen vukuf ve anlayışların sistematik bir biçimde kavramlaştırma ve dinî ifadeleri daha soyut olan linguistik sisteme çevirme girişimi olarak görülebilir. Yani genel olarak din dilinin, özel

23. K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 10.

24. R.E. Santoni, "Introduction", ss. 28-29; Attas S. Nakib, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, çev. M.E. Kılıç, İstanbul, 1989, s. 16; Calvin Schrag, "Ontology and the Possibility of Religious Knowledge, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, ss. 201-203.

olarak da Tanrı hakkında konuşmanın belli bir plan ve düzene oturtulması.[25] "Dinî dil" göz önünde bulundurulduğunda, değişikliğe uğramış" veya ikinci düzeyden bir etkinlik olan böyle bir tahlil ve düzene koyma işinde biz bir ölçüde ortak tecrübelerimiz konusunda iletişim kurmanın yollarını da elde etmiş oluruz.

Din dilinin mahiyeti, dinî bilginin anlamı ve imkanı, bir yerde bu dilin kısmen veya bütünüyle doğrulanmasının ve yanlışlanmasının mümkün olup olmadığı meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu dilin anlaşılması işinde, felsefenin amacına uygun düşen en iyi yöntemin, çözümleme yöntemi olduğu kanaatindeyiz. Kendi başına ayakta duran deneysel bir konuya sahip olduğumuz yerlerde terkip veya bir araya getirme (sentez) önemli bir yöntem olabilir. Ancak, felsefî ilginin nesnesi hakkındaki yeni anlayış bu yöntemi büyük ölçüde bir kenara itmiştir. Felsefenin görevi ve fonksiyonu dilin anlamını tahlile bağlı kalmak durumundadır.

Biz bu incelememizde elimizden geldiği kadar tarafsızlık ilkesine ve nesnellik ölçülerine bağlı kalmaya çalışacağız. Dolayısıyla tartıştığımız görüş ve kuramlara ilişkin değer koyucu yorumlardan kaçınacağız. Yeri geldikçe belli bir görüşün bir başkası hakkında yaptığı yorumlara ve kullandığı kanıtlara da işaret edilecektir. Ama bunları yaparken herhangi bir konuda peşinen taraf olmaktan veya belli bir görüşü benimsemekten uzak duracağız.

Burada son olarak bir hususa daha değinmek istiyoruz: Din dilinin mahiyetine ilişkin bir tartışmanın Tanrı'nın var olup olmadığı meselesiyle çok sıkı bir ilişkisi bulunduğundan, bir teist için konu son derece egzistansiyel bir boyut arzetmektedir. Tanrı'nın varlığı meselesiyle doğrudan ilgisi olan böyle bir tartışmada onun tarafsız kalması mümkün müdür? Biz mümkün olduğu kanaatindeyiz. Zira, bilindiği gibi, Tanrı'nın varlığının isbat edi-

25. H. Jerry Gill, *The Possibility of Religious Knowledge*, Michigan, 1971, s. 195; Paul L. Holmre, "The Nature", s. 234.

lebileceğini varsaymak O'nun var olduğunu kabul etmektir; buna karşılık, O'nun varlığının kanıtlanamayacağını varsaymak ise O'nun var olmadığını kabul etmek anlamına gelmez. Burada olsa olsa, Tanrı'ya inanmanın desteklenip, temellendirilmesi konusunda bazı sınırlamaların bulunduğu kabul edilmiş olur. Kaldı ki, kanıt ve delillendirmeler, hakkında delil getirilmek istene şeyden bağımsızdır. Bunun, başka alanlarda olduğu gibi, teoloji alanında da geçerli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

Sözün özü

Dinî ifadelerin semantik ve sentaktik özellikleri

"TANRI" KAVRAMI

Dinî söylemin terimleri sözkonusu olduğunda ilgi çekici birçok semantik ve sentaktik problemle karşılaşmaktayız. Ancak, incelememiz açısından, bizi burada asıl ilgilendiren bu terimlerle ilgili sentaktik problemlerdir. Bunların başında da din dilinde hayati bir öneme sahip olan "Tanrı" terimi gelmektedir. Zira, dinî söylemdeki her türlü konuşma şu veya bu şekilde *sermo de Deo*, yani Tanrı hakkında konuşmadır.[1] Tüm iman ifadeleri ya Tanrı'nın bir özelliğini veya O'nunla olan bir ilişkiyi dile getirir. Gerçi, teistik ifadeler mantık açısından belli bireyler hakkında olan öteki ifadelerden farklı olsa da bunların *konusunu* adeta belli bir fert ve kişi gibi düşünmemiz mümkündür. Bu bakımdan, "Tanrı"[2] teriminin sentaktik statüsünün tartışılması son derece büyük bir önem arzetmektedir. Aslında

1. R.P. Scharlemann, "Introduction", *Naming God*, ed. R.P. Scharlemann, Paragon House Publishers, New York, 195, s. VII (bundan sonraki atıflarda "Introduction" diye alınacaktır).
2. Frank R. Harrison, III, "Language", s. 20; Joseph M.O. P. Bochenski, "The Structure", S. 125.

"Tanrı" terimi ile ilgili biri kültürel ve sosyolojik, öteki gramatik olmak üzere iki yönlü bir belirsizlik sözkonusudur. Tanrı'nın şöyle veya böyle olduğuna inanan kimselerin bulunup bulunmaması, farklı din ve toplumlarda farklı ulûhiyet anlayışlarının sözkonusu olması sosyolojik bir konudur. "Tanrı" terimini tartışırken bunların da göz önünde bulundurulmasında yarar vardır. Ancak, konumuz açısından bizi asıl ilgilendiren husus İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kabul ettiği aşkın, ezelî-ebedî, mükemmel, her şeyi yaratan ve her şeyi bilen bir varlığın "sembolü" olan "Tanrı" terimindeki gramatik belirsizliktir. Yani "Tanrı ile kasdedilen ne veya kimdir?"

"Tanrı" terimi, "Apollo eski bir tanrıdır" gibi ifadelerde kullanıldığında, belli bir özelliğe, yani "tanrılık"a işaret eden bir terim; daha doğrusu, bir tanım olarak kullanılmaktadır. Öyle ki bunu birçok varlık için kullanmak mümkün olabildiği gibi, olmayabilir de. Öte yandan, "Tanrı sonsuzdur" gibi bir cümle kullandığımızda, bu terimi belli bir birey (Varlık)' in özel adı olarak kullanmış oluruz. Eğer biz "Tanrı" terimini herhangi bir özelliğe işaret edecek şekilde kullanacak olursak, bu durumda en iyisi onun, şu veya bu şekilde bir tanımını vermektir. Buna karşılık, "Tanrı" terimi özel isim olarak kullanıldığında böyle bir şey sözkonusu olmamaktadır. O *halde yapılması gereken iş Tanrı denen* varlığın ne olduğunu ortaya koymaktır.

Şimdi, "Tanrı insanlara acır" ifadesini ele alalım. Bu ifadenin öznesi olan Tanrı'nın kim veya ne olduğu sorusunun kolayca cevaplandırılamayacağını hissediyoruz. Bu yaklaşıma göre, "böyle bir ifade doğrudan ve indirgenemez bir özellik arzetmektedir."[3] Ahmet'i Mehmet'e tanıştırırken yaptığımız tanım ve tasvirleri Tanrı'nın tanıtılması ve tasvirinde yapamıyoruz. Bu hususta yapabileceğimiz tüm tanım ve tasvirler olağan tanım ve tasvirler-

3. I.M. Crombie, "The Possibility of Theological Statements", *Religious Language and the Problem of Religious Language*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 91 (bundan sonraki atıflarda "Statements" diye anılacaktır.

den son derece büyük bir farklılık arzetmektedir. "Tanrı kimdir?" sorusuna verilebilecek bir cevap, genellikle, "Bizi yaratandır" gibi, Tanrı'nın bir özelliğini dile getirirken, başka bazı belirsizlikleri de beraberinde getiren bir cevap olacaktır.[4]

Bir yerde "Tanrı" teriminin edebi eserlerdeki kahramanlar için kullanılan tabirleri andırdığını söylemek mümkündür. Ancak, böyle bir karşılaştırmanın teolojik ifadelerin mahiyetini aydınlatmayacağını ısrarla ve rahatlıkla söyleyebiliriz. Öte yandan, Tanrı'ya geometrik ifadelerin statüsünü vermek de yanlış ve anlamsız olur.[5] Yine, teşbihî *(anthropomorhpic)* bir Tanrı telakkisini eleştirmek veya böyle bir anlayışın dayanaktan yoksun olduğunu göstermek de son derece kolaydır. Ancak, İslâm ve geleneksel Hıristiyanlığın Tanrısı gibi "teşbihî olmayan" bir Tanrı anlayışı sözkonusu olduğunda bu anlayışı reddetmek kolay olmadığı gibi, [6] hatta mümkün bile değildir. Bununla birlikte, antropomorfik olmayan bu "Tanrı" terimi önümüze ciddi felsefi güçlükler çıkarmaktadır. Tanrı hakkında konuşurken O'nun isim ya da sıfatlarının belli bir anlamda sembolik olduğunu veya analojik bir şekilde ifade edilebileceğini söylememiz mümkün olsa bile, O'nun, doğrudan doğruya kendisine delalet etmek üzere kullanılan "Tanrı" terimini sembolik olarak düşünmek mümkün değildir.[7] O halde, Arapça "Allah", Türkçe "Tanrı" veya İngilizce "God" terimleriyle neyi kasdediyoruz.? [8]

4. Şuarâ suresinin 23-27 ayetlerinde, bu konuda, Hz. Musa ile Firavun arasında geçen bir tartışma anlatılır. Firavun'un, Tanrı'nın mahiyetine ilişkin sorduğu soruya Hz. Musa O'nun fiillerinden yola çıkarak cevap verir. Bunun üzerine Firavun, sorusuna cevap alamadığını ileri sürerek, "Size gönderilen elçiniz bir delidir" (Şuârâ: 27) der. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Gazali, *Mişkatu'l Envâr*, yay. Ebu'l-Ulâ Afifi, Kahire, 1964, s. 68.
5. I.M. Crombie, "Statements", s. 92.
6. K. Nielsen, *a. g. e.*, sh. 19
7. Watt, W. M., *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, çev. T. Koç, İst, 1991, Sh. 79-81.
8. "Allah" kelimesinin etimolojisi için bkz. İ. H. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. S. Hizmetli, Ankara, 191, ss. 254-55; M.H. Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C.I. İstanbul, 1935, s. 26 vd.

"Tanrı" terimi ile ilgili iki anlayış bulunmaktadır: bu terim ya bir isim veya bir tanımdır. Bu terimi kullanan kişi, Tanrı'ya ilişkin bilgiyi tanıma yoluyla elde etmişse o zaman "Tanrı" terimi *isim* olmaktadır; ve "Tanrı" konvansiyonel bir etiket olmanın ötesinde, isimlendirdiği şeye bağlı bir gerçeklik olur. Buna karşılık, kişinin böyle, tanımaya dayanan bir bilgisi yoksa, bu durumda o, "Tanrı" terimini bir tanımın kısaltılması olarak kullanıyor demektir. Paul Ziff "Tanrı"nın dinî söylemdeki cümlelerde kullanıldığı şekliyle, "kendine özgü bir isim" olduğunu söyler. Ancak bu, "Tanrı"nın beli bir söylemde sadece dil içinde bulunan *(intralinguistic)* vasıtalarla takdim edilmesinden dolayı, bizim kendi isimlerimiz gibi bir isim değil' "hükümdar" veya "ilham perisi" gibi bir isimdir. Öyle ki, "Tanrı"yı belli bir söylemde tanıtmanın dil-dışı hiçbir yolu bulunmamaktadır; dolayısıyla bu terimin neye işaret ettiğini göstererek öğretmemiz mükün değildir. Olsa olsa onu dilin kendi imkanlarıyla takdim edebilir ve anlatabiliriz. Buna göre, "Tanrı" bir isim değil, P. Geach'in ifadesiyle, gerçekte "dünyanın yaratıcısı", "alemin yöneticisi" dir. Bu tanımlar anlaşılmadığı sürece "Tanrı"yı anlamak mümkün değildir.[9]

Elmalılı M. H. Yazır'ın izahı konuya biraz daha açıklık getirecek mahiyettedir.[10] Eğer isim önce bir zihni kavram, sonra da o kavram vasıtasıyla gerçek zata verilmiş bir ad ise "özel isim" *(ism-i has)*dir. Zihnî bir kavram olmaksızın, bizzat belli bir gerçekliğe *(zat)* işaret ediyorsa "alem isim" olmaktadır. Öncekinde kelimeden, bilinenin kavramına, kavramdan da gerçekliğe intikal ederiz ve ismi bu kavramla tanımlarız. Sözgelimi; "*Allah* bütün mükemmel sıfatlara sahip bulunan ve varlığı zorunlu olan zatın adıdır" gibi. Sonrakinde ise bizzat olgusal olan gerçekliğe intikal ederiz. Bu durumda, o gerçeklikten hiçbir pay almamışsak "Allah" adından olgusal olarak hiçbir şey anlayamayız. Bizim

9. K.Nielsen, "An Introduction", s. 24.
10. M.H. Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C.I., ss. 21-22.

için isim ile isimlendirilen bir olur. Ama o gerçeklikten herhangi bir şekilde kendimizde bir pay bulabilirsek, yani onu tanıma imkanını elde etmişsek, bu durumda isim ile isbata muhtaç olmayız. Buna karşılık, bu isimden anladığımız bir kavram olur ve bu kavramı da dış dünyadaki bir gerçekliğe delalet için bir aracı olarak kullanacak olursak, o gerçekliği bizzat tanımamış olsak bile, isimden bir şeyler anlamamız mümkündür. Ancak, o şeyin varlığını isbat etmek durumunda kalırız. Buna göre, isim isbattan, yani herhangi bir şeyi tanımadan önce konmuşsa "özel isim", isbattan sonra konmuşsa "alem isim" olur. I. M. Crombie'nin "Tanrı" terimini "özel isim olmayan bir özel isim *(an improper proper name)* olarak tanımlaması da Elmalılı'nın görüşüyle çok büyük bir benzerlik göstermektedir.[11] Ancak Crombie'ye göre, "Tanrı şudur" diyebileceğimiz bir durum asla olamayacağından, bu sözcüğün gösterdiği şeyi tanıyarak bilgi edinmemiz, ve ona tam özel isim dememiz mümkün değildir.

W. Norris Clark ise bir yerde bu iki yaklaşımı uzlaştırmaya çalışır. Ona göre "tanımın göz önünde bulundurduğu şeylerden biri, ancak atıfta bulunulan bir tek şeyle doğrulanabilir olmasından dolayı ('Tanrı" her şeyin tek yaratıcısı anlamına gelir), bu belirli tanımlayıcı terim, ünvanın dolaysız bir şekli ya da özel isim olarak kullanılabilir ve geleneksel olarak kullanılmıştır da.[12]

İmdi, "Tanrı" terimini kullananları bir yerde iki gruba ayırabiliriz: Vahiy alan ve kutsal metinlerin tek kaynağı durumunda olan peygamberlerle, dinî bir dil kullanmakla birlikte dinî bir tecrübe yaşamamış, yani "Tanrı" kelimesinin içine kendi hayatından bir şeyler katmamış olan müminler.

Teistik bir inanca sahip olan ve dinî söylemi kullananlar, peygamberlerin, en azından birkaç kez, bir Tanrı tecrübesi yaşadığını kabul ederler. Böyle bir şey, onların Tanrı'ya ilişkin bilgiyi ta-

11. I.M. Crombie, "Statemments", s. 91.

12. W. Norris Clark, "On Professor Ziff, Niebuhr and Tillich", Hook'un *Religious Experience*'inde, s. 224 (K. Nielsen, "An Introduction", s. 24'ten nakleu).

nıma yoluyla elde ettikleri; dolayısıyla "Tanrı"nın onlar için bir özel isim olduğu anlamına gelir.

Müminlerin bu konudaki durumlarıyla ilgili ise iki farklı anlayış bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre, her mümin her ibadetinde Tanrı ile karşılaşmaktadır. Böyle olunca, "Tanrı" terimi onlar için bir isim olmaktadır. İkinci anlayışa göre ise böyle bir karşılaşma, yani Tanrı tecrübesi yaşamak mümkün değildir. Onlar Tanrı'yı olsa olsa kutsal kitaplarda kendisine atfedilen bazı yüklemler yoluyla bilebilirler. Dolayısıyla bu terimin onlar için bir tanım olması gerekir. Burada şu veya bu şekilde bir dinî tecrübe yaşayan mistik ve mutasavvıflar göz önünde bulundurularak bazı istisnalar yapılmışsa da onlar bu durumu tüm müminler için geçerli görmemektedirler.

"Tanrı" teriminin *ad* mı, yoksa *tanım* mı olduğu konusundaki tartışmalara dinî tecrübe ve fenomenolojik araştırmalar da katılınca mesele daha karmaşık bir durum almaktadır. Her şeyden önce, dinî tecrübeyi mahiyeti gereği, onu yaşayanlara dayanarak anlatmamız mümkün olmamaktadır.

Şimdi, "Tanrı" kavramının nesnel karşılığının belirlenmesinde dil dışı hiçbir dayanağa sahip değilsek, bu takdirde bu terimi sadece uylaşımsal *(conventional)* bir etiket olarak mı kullanıyoruz? Bu terimin işaret veya delalet ettiği şeyle hiçbir dış bağlantısı yok mudur? Bu soruya olumlu cevap verilecek olursa, peşinen kültürel bir göreceliği kabul etmiş olduğumuz gibi, bu terimle kasdedilen şey de toplumların ve hatta kişilerin anlayışlarına bağlı binlerce Tanrı anlayışları arasında sıradan bir kavram olur çıkar. Bu durumun mantıkî sonucu, bizim, başkalarının "Tanrı" dan ne kasdettiğini anlamamızı imkansız kılacağı gibi, ihtida olaylarını da izah edemeyiz. Dinler tarihine baktığımızda şüphesiz aynı din ve mezhep içinde bile farklı Tanrı anlayışlarına tanık oluyoruz. Roma Katolikliği'nin, Tanrı'nın "aşk" olduğunu söylerken, Protestanlığın O'nu daha çok bir "kral" olarak telakki et-

mesini buna örnek gösterebiliriz. Ancak, bu durumu, Tanrı'nın bir özelliğinin aşırı vurgulanması olarak değerlendirmek mümkündür. Bu mezhepler, "aşk" ve "kral" tanımıyla "Tanrı" tanımının özdeş olduğunu kabul etmeyeceklerdir. Bu bakımdan, "Tanrı" teriminin neye işaret ettiği konusunda tutarlı bir tanım, veya bu adla birleşen ne denli doyurucu şartlar demeti ileri sürülürse sürülsün, bunlar bir isim olarak "Tanrı"nın neye işaret ettiği konusunda bir yerde yetersiz kalacaktır.

Tanıma dayalı "Tanrı" terimini bir ölçüde anlaşılır bulabiliriz; ve bir bakıma denebilir ki gereklidir de: Ancak çeşitli "Tanrı" tanımları ve hatta belli bir dinî gelenek içinde değişen Tanrı anlayışları göz önüne getirildiğinde, bu görüş itiraza açık olarak kalmaktadır.[13]

Kanatimizce, Tanrı'dan söz ederken, ne söylediğimizin anlaşılması için "Tanrı" kavramının nesnel karşılığına ilişkin emprik bir dayanağın bulunması gerekir. Kai Nielsen ve onun gibi düşünenlerin bu hususdaki ısrarlarının yerinde olduğunu düşünüyoruz. Mantıki değil, olgusal anlamda zorunlu bir varlığın adı olarak kullanılan "Tanrı", eğer tutarlı bir kavram olarak görülecekse bir ölçüde empirik kıstaslara da cevap verecek nitelikte olması gerekir. Yani, en azından ilke olarak, "aşkın ve dünyadan bütünüyle bağımsız bir varlık" şeklindeki ifadenin doğruluğunun leh ve aleyhinde sayılabilecek bir şeyler söyleyebilmeliyiz. "Tanrı" teriminin anlaşılmasında doyurucu ve bu terimle ilgili şartları bünyesinde barındıran bir tanım gerekli, ama yeterli değildir.

Doğrusu, çok sayıda insan ve teologların büyük bir bölümü Tanrı'nın doğrudan doğruya farkında olunduğu ve "kavrandığı" dinî *(batınî)* tecrübeye çok büyük önem vermektedir. Hatta son tahlilde bunun Tanrı'nın ne olduğunu anlamanın tek yolu olduğu bile söylenmektedir. Bu, İslâm düşüncesinde, özellikle mutasavvıfların ağırlıklı olarak üzerinde durduğu "taklidî" ve "tahkikî

13. K.Nielsen, "An Introduction", s. 20.

iman" ayrımına tekabül eder. "Tanrı" terimi işte bu tecrübe anında karşılaşılan "nihaî varlık"ın, veya daha açık söyleyecek olursak, "nihai varlık" kendisinin bir özelliği olan Zat'ın adı olmaktadır.

Bu tecrübe açısından, Tanrı bütün iç ve dış varoluşumuz boyunca varlığının zorunluluğunu bize gösterir. Elmalılı M. H. Yazır'ın ifadesiyle, "...ruhumuzun derinliklerinde her şeyden önce Allah'ın zatına ilişkin mutlak bir tasdikin olduğu gerçektir. Hatta bizim varlığımızda, bu yüce hakikate birim olacak, basit, öz halinde ve sınırsız bir bağlantımız, bir iç duygumuz vardır. Tanrı konusunda bütün bilgimizin kökü olan bu iç duygu; sonlu duygu, şuur ve akıllarımızın hepsinden daha gerçek ve güçlüdür."[14] Öyle ki, sonunda bize mantıkî zorunluluğa yakın bir güçte, sökülüp atılamaz bir kanaat kalmaktadır. Aynı zamanda, bu şekilde bize akla uygunluğu aramaya iten zorlamada, ve dünyanın kendisinde fiilen bulacağımız herhangi bir anlamda, daha ötelerden devşirilen anlamlılığın ve akla uygunluğun gerekliliğine de işaret vardır. Bu anlamlılığın güvencesi kendi dışından gelmek durumundadır, ve mutlak bir varlığın tanınması uğrunda düşüncelerimizi kendi sınırlarının dışına itmektedir.[15] Bu duygu tüm bunları kuşattığı halde Tanrı'nın varlığını kuşatamamaktadır. Burada O bir realite olarak karşımıza çıkar. Tanrı'yı doğal çevre ya da sonlu herhangi bir gerçekliğin bir parçası olarak düşünemeyiz. O'na bilinçli olarak belli bir sınır vermek "dış dünyadaki eşyalar gibi bir kesilme anına bağlıdır. Mümkün olmayan böyle bir kesilme anında ise bütün şuur ve bütün varoluş *(vücud)* kesilir ve yokolur. Öyle bir kesilme bir şuur açıklığına varmak değil, yokluğa karışmaktır."[16]

---

14. M.H. Yazır Elmalılı, a.g.e., s. 20.
15. H.D. Lewis-C.H. Whiteley, "The Cognitive Factor in Religious Experience:" *A Symposium, Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed, R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, ss 251-52 (bundan sonraki atıflarda bu eser "The Cognitive Factor' diye anılacaktır).
16. Elmalılı, *a.g.e.*, s. 21; H.D. Lewis, "The Cognitive Factor", s. 250.

Crombie'ye göre, "Tanrı" kavramı, "ister istemez belirsiz olarak, tecrübemizdeki başka tecrübe ve bilimsel kuramlarla doldurulması mümkün olmayan belli bazı eksiklikleri dolduran" bir kavramdır. Kendimize ilişkin tecrübemizde olduğu gibi, bize Tanrı fikrini telkin eden tecrübeyi zaman-mekan nesnelerine uygun olan terimlerle nitelendirmek mümkün değildir. Kendimizi ruhi yönü olan bir varlık olarak gördüğümüzü hesaba katacak olursak, pek açık seçik olmasa da, daha mükemmel olan varlıkları, dolayısıyla en mükemmel olan Tanrı'yı kavramamız mümkün olur.[17] Biz bir deneme yazarken, bazen yazdığımız cümlenin söylemek istediğimizi tam veremediğini hissederiz. Ancak, o anda cümlenin doğru şeklinin neye tekabül ettiğini de söyleyemeyiz. İşte bunun gibi' "Tanrı" terimi de olurluluk, gelip geçicilik ve yaratılmışlık duygu ve tecrübelerimizdeki zihnî tatminsizlikleri ve boşlukları dolduran bir anlam refaransına sahip bir terimdir. Daha fazlasını istemek Tanrı'nın bambaşkalığını ve asli gizemliliğini görmezlikten gelmek olur.[18] Başka türlü söyleyecek olursak, Kur'ân'ın ifadesiyle, iman konusu olan Tanrı'yı salt bir bilgi nesnesi olarak görmek olur.

Crombie'ye yöneltilen eleştirilerin başında, onun sonluluk ve olurluluk duygusunun, evren konusunda duygulanımsal" değil de "zihnî bir tatminsizlik" verdiğinden söz etmiş olmasıdır. Burada kategori tecavüzünden kaynaklanan mantıkî bir karışıklık söz konusudur. Duygulanımsal bir ihtiyacı gidermek için önerilen ruhi nitelikli sonsuz Tanrı dildışı gerçeklik hakkında hiçbir bilgi vermiyor. Yani sonsuz bir özel varlık (zat) kavramı çelişkili bir kavramdır.[19] Öte yandan, bu görüşe göre, sonlu/sonsuz, olurlu/zorunlu ve sonradan olma/ezeli kavram çiftlerinden birini anlamak ötekini anlamaksızın mümkün değildir. Bizce bu görüş bazı yönlerden eleştiriye açıktır. Bir kere, eğer yukarıda anı-

17. K. Nielsen, "An Introduction", ss 151-52.
18. *Aynı eser*, s. 157.
19. *Aynı eser*, s. 155.

lan kavram çiftlerinden her ikisini de anlamaksızın birini anlamak mümkün değilse, anlaşılmamış olan bu kavram çiftlerinden birinden yola çıkarak ötekinin anlamsız olduğunu söylemek de anlamsız olur. Bir başka husus ise "sonsuz varlık" kavramının çelişik olduğu görüşüdür. Kanaatimizce, burada "sonsuz" kavramı *matematiğin sonsuzuyla bir tutulmaktadır.* "Sonsuz varlık" kavramı kafa karartıcı özellikte olsa da yine de uygun bir kullanımı olabileceğini savunanlar vardır.[20]

Buradaki sonsuzu doğrusal kavramlar içinde değil, diyalektik bir biçimde düşünebiliriz. Çünkü burada sözü edilen "sonsuz", "sonlu"nun basit bir zıttı değildir; sonluyu oluşturan zıtlığın zıttıdır; eğer öyle olsaydı sonluyla sınırlanmış dolayısıyla sonsuz olmamış olurdu.[21] İkbal'in ifadesiyle, "hakiki sonsuzluk mevcut tüm sonlu yayılımları kuşatmaksızın anlaşılması mümkün olmayan sonsuz yayılım anlamına gelmez. Onun mahiyeti yayılım değil, yoğunluktan ibarettir; dolayısıyla gözümüzü yoğunluğa çevirdiğimizde sonlu "ben"in, her ne kadar *tecrit edilmiş* olmasa da *farklı* olduğunu görürüz." [22]

Doğrusu, bu alemin kendi dışında bir yaratıcısı olduğunu kesin bir biçimde kanıtlamamız mümkün olmasa bile, onun nereden geldiğini hem duygulanımsal, hem de zihnî olarak bize telkin eden bir şey bulunduğunu kabul etmemiz gerekiyor. İşte bu durum, dolaylı yollardan da olsa, bize "Tanrı"nın referans alanını tesbit etmemizi sağlamaktadır.

Bilindiği gibi, özel adlar tanımlanmaz; belli bir birey ya da varlığa ilişkin kesin tasvire isnat edilir. Daha açık şöyleyecek olursak, tasvir bireyler kümesi içinden belli bir bireye işaret eden

---

20. *Aynı eser*, s. 156.
21. R.P. Scharlemann, "Does Saying Make It So? The Language of Instantiation in Buber's I and Thou", *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann – G.E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987, s. 126 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Does Saying Make It So?" diye anılacaktır).
22. M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1977, s. 11.

linguistik bir vasıtadır. Fotoğrafın tasvir açısından gördüğü işlevi özel ad bir bakıma linguistik açıdan görür. Bir yerde her isim bizim gerçeklikle buluşmamızdan doğar. Dolayısıyla adların, gerçekliğin belli bir yer ve zamandaki tezahürüne belli bir insan grubunun verdiği cevabı temsil ettiğini söyleyebiliriz.[23] Öyleyse hiçbir ismi, o ismin doğmasına yolaçan özgün tecrübeye ulaşmamız her zaman mümkün olmasa da, bütünüyle keyfi, yüzeysel ve sübjektif bir tasarruf olarak görmek doğru değildir.

İmdi, herhangi bir şey çok büyük sayıda özelliklere sahip olabildiği gibi, bunlara başkalarının sahip olması da mümkündür. Bir isme ilişkin kesin tasvirin yapılmasında veya ismin neye tekabül ettiğinin belirlenmesinde bireyin sonsuz denebilecek özelliklerinin hepsini saymaya gerek yoktur. Ancak kesin bir tasvir (Tanrı sözkonusu olduğunda tanım) yapmak hiçbir zaman mümkün olmasa bile tutarlı bir tasvir gerekir. Başka türlü söyleyecek olursak, gerçeklik dünyasındaki hiçbir şey çelişki içermez, şeklindeki mantık ve metafizik ilkesine uymamız gerekir.

O halde, Tanrı hakkında yapılacak tanım da bizim için bir anlam ifade edecek şekilde olmalıdır. Eğer Tanrı hakkındaki bir tanımı, dolayısıyla ilahî nitelikleri anlamak durumunda isek, bu niteliklerin özel adın, yani "Tanrı" sözcüğünün kullanıldığı dilin en genel atıfları içinde belirtilmesi gerekir. Böylece özel adın anlaşılması, sözkonusu dilin anlamlı empirik önermelerinde kullanılan empirik yüklemleri anlayacağımız ölçüde güvence altına alınmış olur.[24] Bu arada, günlük ve dindışı bağlamlarda kullanılan nitelemelerle, Tanrı'ya atfedilen nitelemeler arasında belli bir fark olduğunu unutmamak gerekir. Kaldı ki, isim belli bazı şeyleri açığa vururken birçok şeyi de müphem bırakır. İsim, bir yerde gerçekliğin bütün kavrayışlardan kurtulan bölümüne işaret

23. Samuel Rayan, "Naming the Unnamable", *Naming God*, ed. R.P. Scharlemann, Paragon House Publishers, New york, 1985, s.4 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Unnameble" diye anılacaktır).
24. F.R. Harrison, III, "Language", s. 21.

eder, ve onu bir kelime içerisine hapseder. Ama biz mütemadiyen yeni isimler icat ve ilave ederiz. Bu arada gerçeklik ne denli yüce ve ender ise ona verdiğimiz isimler de o ölçüde çok olur.[25] Öte yandan, *isim* kendi sınırlarının ötesine taşma özelliği gösterir. Tanrı sözkonusu olduğunda yapılan iş, bir bakıma, isimlendirilemeyeni isimlendirmektir. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'ya atfedilen isimlerin büyük bir bölümünü O'nun özelliklerinin belirtilmesi, yani bir bakıma Tanrının tanımlanması olarak görmek mümkündür. İslâm düşüncesinde "Allah"ın zat ismi; "rahman", "rahim", "gafur" vs.'nin ise sıfat ismi olarak yorumlanması, bize göre, böyle bir şeyi ifade eder.

Ancak, burada başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Ulûhiyetin, dil aracılığıyla sözün parlak ışığına çekilmesi, yani O'nun belli bir isimle isimlendirilmesi, bir bakıma O'nun sınırlanması anlamına gelir. Çünkü, Cassirer'in ifadesiyle, "sözün bölme, belirleme ve tesbit etme, hatta bundan da geride olmayan bir genelleştirme eğilimi vardır."[26] Özellikle mistisizm bu tür sınırlama ve belirlemelerden memnun olmaz. "Tanrı 'süje' olduğundan, " diyor Kierkegaard ' O'na nesnel bir biçimde yaklaşmak doğru, ve mümkün olmaz."[27] Mistik ve mutasavvıfın arzuladığı, dille ifade edilemeyen, herhangi bir isim verilemeyen Zat (Varlık)'ın ta kendisidir. Yani "ulûhiyeti bütünlüğü içinde kavramak ve bu arada herhangi bir belirli isim ve imajdan kaçınmak."[28] İslâm ve

25. S. Rayan, "unnamable", s.5

26. E. Cassirer, *Language and Myth*, İng. Çev. S.K. Langer, Dover Publications Inc., ?, 1945, s. 73.

27. S. Kierkegaard, "On the Knowledge of God", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington – London, 1968, ss. 227.

28. E. Cassirer, *a.g.e*, s. 74. Tevrat'ta şöyle bir ayet vardır: "Beni herhangi bir adla çağıramazsın; ben, ben olanım" (çıkış III, 14). İslâm tasavvufunda Dara Şukuh'un Besmele'yi şöyle çevirdiği rivayet edilir: "İsmi olmayanın adına; hangi isimle çağırırsan o isimle karşında olanın" Bkz. A. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları* çev E. Gürol, İst. 1982, s. 246. Yine, Tasavvufta (özellikle ayinlerde) Allah'ın herhangi bir ismi ile değil de "hû", yani "O" işaret zamiriyle zikredilmesini burada anabiliriz. Aynı şekilde bazı müslümanlar arasında, Allah'ın en büyük ismi olan "ism-

Batı felsefesi geleneği içinde "Tanrı" yerine, sırasıyla "mutlak" ve "absolute" kavramlarının kullanılmış olmasının da benzeri bir kaygıdan kaynaklandığı söylenebilir. Aslında bu kavramlar, Tanrı'nın herhangi bir belirlenimden ve nitelendirmeden uzak olduğu anlamında olumsuz kavramlardır. Dolayısıyla Tanrı'ya olumlu hiçbir isim ve niteliğin atfedilemeyeceğini öngörürler.

Bu durumun, din açısından bakıldığında bazı olumsuz sonuçları olabilir. Her şeyden önce, din kendisini insanlara anlatmak ve yayılıp gelişmek ister. Tanrı'nın ne olduğu dinî tecrübenin bir yerde ele avuca sığmaz dünyasına havale edilecek olursa, belli bir din ve hatta mezhep içinde bile çok farklı uluhiyet anlayışları ortaya çıkabilir. Öyle ki, "Tanrı" teriminin tanım değil, yüzyüze gelinen nihaî varlığın *ismi* olduğu kabul edilirken, O'nun herhangi bir isimle isimlendirilmesinde de isteksiz davranıldığı için, dinin sadece bir temaşa ve tutuma indirgenmesi, dolayısıyla dilsiz kalması durumu sözkonusudur. Elbette bir dinin müntesiplerinin hepsinin "Tanrı" terimine yükledikleri anlamın yüzde yüz özdeş olduğunu söylemek mümkün değil. Ama oldukça yüksek derecede belli bir ortak paydaya sahip olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada "Tanrı"nın bir isim olması yanında aynı zamanda bir tanım olmasının önemi açığa çıkıyor. Çoğu mistik ve mutasavvıfların dinî tecrübelerini belli bir ulûhiyet anlayışına bağlı kalarak mı yaşadıkları yoksa bir dinî tecrübe sonunda belli bir ulûhiyet anlayışına mı geldikleri sorusu burada oldukça önemlidir. Aslında bu empirik olarak cevaplandırılabilecek bir soru olsa da, bize öyle geliyor ki, o tecrübeyi onlar daha çok belli bir cerçevede yaşıyorlar; o tecrübeyi sağlayan şey ise dinin tanımlarıdır. Bu bakımdan, Tanrı'nın belirli niteliklerini

---

i a'zam"ın Kur'ân'da gizli olduğu ve açıkça ifade edilmediğine inanılır. Bu durum, bütün isimlendirme ve nitelendirmelerin O'nun hakkında yetersiz kaldığı görüşünün bir ifadesi olabilir. İbn Arabi'ye göre de mutlak Hakika't isimsizdir. O'nun yegane sıfatı bizatihi varlık olmasıdır, bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M.Aydın – M. Dağ, Ank. 1992, S. 203.

ifade eden ve dinî tecrübede referans alanları olan kavramların tutarlı bir şekilde kullanılması dinin yaptığı ve öngördüğü bir şey olduğu gibi, felsefi açıdan da tutarsız görünmemektedir. Nitekim, söz gelimi, müslümanlar arasında *Allah* kavramı gerek "özel isim" *(ism-i alem)* olarak kullanılsın, gerekse "tanım" *(ism-i has)* olarak kullanılsın, Allah'tan başkası kasdedilmemiştir. Çünkü, Elmalılı'nın ifadesiyle, "O'nun adaşı yoktur."[29]

O halde Tanrı, ve O'nun etkinlikleri hakkında konuşına olarak tanımlanan din dilinde birtakım kural dışına taşan özelliklerin bulunması, bu ifadelerin mantıkî tutarsızlıklarına değil, müminlerin mahiyet bakımından sıradan varlıklardan farklı olan bir varlığın bulunduğuna inandıkları olgusuna tanıklık etmektedir. Tanrı hakkında söylenmesi mümkün ne söylenirse söylensin, o bir gerçeklik olarak düşünülür ve sonlu herhangi bir gerçekliğin herhangi bir parçasıyla özdeşleştirilmekten de kaçınılır. Müminlerin inandığı gibi; Tanrı'nın, âlemle, kavranılması imkansız bir ilişki içinde olan, aşkın bir varlık olduğuna inanmak, gerçek ama işaret edilemez bir konuşma nesnesi olduğuna inanmaktır. Meseleyi bu şekilde ortaya koymak işi halletmez, ama müminlerin neden söz ettiğine açıklık kazandırır.[30]

"Tanrı"dan ne kasdedildiğini birtakım model ve mecazlara dayanarak anlayabileceğimiz de öne sürülmüştür. Bu yaklaşımın "Tanrı" terimine herhangi bir açıklık getireceği şüpheli olduğu bir yana, işi daha karmaşık bir duruma da götürebilir. "Tanrı" ne bir mecaz, ne de bir modeldir. Bu terim gerçi tam açıklığa kavuşturulmasa da bir özel isim olarak fonksiyon görmektedir.

Başka bir yaklaşıma göre, "Tanrı"nın mantığını anlamanın en iyi yolu "ben" in mantığını anlamaktan geçer.[31] Çünkü "Ben" terimi, kalıba tam uymamakla birlikte adeta bir özel isim gibi iş-

29. Elmalılı, *a.g.e.*, ss. 22-24.
30. I.M. Crombie, "The Statements", özellikle, s. 99 vd.; H.D. Lewis, "The Cognitive Factor", s. 250.
31. Jerry H. Gill, *a.g.e.*, s. 210.

lev görmektedir. Dahası, dinî boyutu kavrayışımız bir bakıma kendimizin farkında olmakla sağlanmaktadır. Tecrübemizdeki bu dinî, (yani Tanrı'nın) farkında olma boyutuyla, kendimizin farkında olma boyutu için kullanılan terimler arasında içten ve empirik bir bağlantı noktası vardır. "Hatta bizim varlığımızda", diyor Elmalılı, "bu yüce gerçekliğe birim olacak basit, öz halinde ve sınırsız bir bağlantımız, bir iç duygumuz vardır."[32] Bu bakımdan, kendimizi ifade etmek için kullanılan "ben" terimi uluhiyete işaret etmek için kullanılan "Tanrı" teriminin kullanılmasına önemli bir ipucu sağlamaktadır. 'Allah' ismi bütün duygularımızın, tasavvurlarımızın ilk şartı olan öyle derin ve büyük bir iç duygunun, görülen ve görülmeyenin birleşme noktası olan bir âlılık parıltıda kuşatma olmaksızın gösterdiği O'nun zatına delalet eden bir "özel isim" veya alem isimdir."[33]

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: "Tanrı" teriminin özel isim olduğu konusundaki izahlar ufuk açıcı ve felsefi değeri olan izahlar olmakla birlikte sonuca götürücü olmaktan uzaktır. Şüphesiz, "ben" ya da "kişi" kavramının neye delalet ettiği konusunda da bir takım güçlükler sözkonusudur. Ama bu güçlükler "Tanrı" kavramının belirlenmesinde karşılaştığımız güçlükler kadar çetin değildir. Biz, "ben", "kişi" kavramıyla ne kasdedildiğini tam olarak kavrayamasak bile, en azından, kişi denebilecek herhangi bir şeyin bulunup bulunmadığını sormuyoruz. Buna karşılık, "Tanrı" terimi sözkonusu olduğunda mesele kendiliğinden Tanrı'nın var olup olmadığı meselesine dönüşmektedir. Bize öyle geliyor ki, güçlük bir yerde Tanrı hakkında konuşurken günlük dilden ödünç aldığımız kelimeleri kullanmamızdan kaynaklanmaktadır. Öte yandan, bunun Tanrı hakkında konuşan kimsenin epistemolojik donanımıyla da son derece ilgisi bulunmaktadır. Eğer konuşan kimse "Tanrı" terimini şu veya bu şekilde yaşanmış bir dini tecrübeye dayalı olarak kullanıyorsa bu terim bir

32. Elmalılı, *a.g.e.*, c. I. s. 20.
33. *Aynı eser*, s. 22.

özel isimdir. Eğer "Tanrı" kavramından ve bu kavramın içerdiği hususların tutarlılığından yola çıkarak kullanıyorsa "Tanrı"yı bir tanım olarak kullanıyor demektir. Dahası, tanım'ın da özel isim gibi doğru kullanımları ve dolaylı yollardan olsa bile, empirik dayanakları olabilir. Tıpkı bir çocuğun uzun süre ve hatta baba oluncaya kadar "baba" terimini bir tanım olarak kullanması, sonra da kendi tecrübesine dayalı olarak kullanması gibi.

DİNÎ İFADELERİN MANTIKÎ STATÜSÜ

Din dilinin kendine özgü, bağımsız bir statüsü var mıdır? Bu dille öteki dil birimleri arasında herhangi bir benzerlik ya da başkalık sözkonusu mudur? Din dilinin ayırdedici özellikleri nelerdir? Onu nasıl anlayacağız?

Bu tür sorulara açıklık kazandırmak için dindeki önemli "hakikat iddiaları" ile bu iddialar için gerekli olan bazı şartları, yani din dilinin kognitif yönüyle ilgili hususları tartışmakla işe başlayabiliriz. Çünkü, din dilinin mantıki statüsünü belirlemede en önemli ve öncelikli konuyu, bu dilin doğru veya yanlış olma imkanına sahip bulunup bulunmaması oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi, mantıkta bir önermenin veya kanıtın geçerliliği ile doğruluğu arasında bir ayrım yapılır. Aynı durum dindeki önemli hakikat iddiaları *(truth claims)* için de geçerlidir. Yani dinî hakikat iddialarını tartışırken " dinî bir önermenin hakikat iddiasında bulunup bulunmadığına karar vermek, onun doğru olup olmadığına karar vermekten farklıdır. Birinci durumda önermenin doğru ya da yanlış olup olmadığına bakılırken, ikincisinde hakikat iddiasında bulunan önermenin kurallara uygun olarak ifade edilip edilmediğini araştırıyoruz."[34] Bu ayrım, bütün din dili tartışmalarında sürekli göz önünde bulundurulması

34. A. William Christian, "Truth-Claims in Religion"; *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R. E. Santoni, Bloomington-London, 1968,s. 67 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Truth-Claims" diye anılacaktır).

gereken önemli bir ayrımdır. Ama, önce dinî bir önermenin ne olduğuna açıklık kazandırmakta yarar vardır.

Dinî bir önermeyi, insanlara yöneltilmiş ve içinde doğru veya yanlış olabilme özelliklerine sahip bir iddia barındıran ifade olarak tanımlamak mümkündür. Buna göre dualar, dilekler, temaşacı türden ifadeler, telkinler, tevbeler, itiraflar ve bir tutumu dile getiren sözler bu tanımın dışında kalmaktadır. Gerçi itiraflarda önermeye benzer bir durum sözkonusudur. Ama yine de bunları dört dörtlük bir önerme saymak mümkün değildir. Bunları rahatlıkla dua ya da temaşacı türden ifadeler içinde düşünebiliriz. Çeşitli kıssa ve davranış kalıpları bağlamında söylenmiş uyarı ve paradoksal ifadeler de bu gruba dahildir. Hakikat iddiasında bulunan önermelerin aksine bunlar bizden bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu söylememizi değil, bizim bir şey yapmamızı veya olmamızı salık veren sözlerdir. Ancak, dinî ifadeler sözkonusu olduğunda, onların bu tür özelliklere de sahip olduklarını akılda tutmamızda yarar var.

Dinî bir önerme bizden bir şeyi kabul etmemizi, bir şeye inanmamızı ve o şey hakkında belli bir kanaate sahip olmamızı istiyorsa, durumun şöyle veya böyle olduğu konusunda önemli bir iddiada bulunuyor demektir. Buna göre, dinî bir ifadenin önerme özelliği taşımasının birtakım şartları bulunmaktadır. Bu şartları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Önerme tutarlı bir formüllendirmeye uygun olmalı.

2. Önerme inkara açık olmalıdır. Eğer bir önerme tutarlı bir şekilde yanlışlanamıyorsa dikkate değer bir sonuca sahip değil demektir. Sözgelimi; " Tanrı varlığın dayanağıdır" önermesi iki şekilde anlaşılabilir. (a) "Tanrı varlığın dayanağı değildir" ; bir şey ifade etmez. (b) "Varlığın dayanağı *Tanrı* değildir"; cümleyi bu şekilde anlamak tutarlı bir alternatif imkanını dışarıda tutar.

3. Önerme kendi mantıkî konusuna atıfta bulunmaya izin vermeli, yani herkese açık olan bir anlam içermeli. Aksi halde bir

zihin durumuna işaret etmekten ileri gidemez. Şüphesiz, bazı durumlarda önermenin mantıkî konusu hakkında söylemek istediklerimizi ifade etmek mümkün olmayabilir. Bu durum hiçbir şey söylememekle aynı anlama gelmez. Zira bu, anlamlı bir sessizlik de olabilir.

4. Önerme, konusu ile yüklemi arasındaki bağlantıyı destekleme özelliğine sahip olmalıdır. Bu durum önermenin yüklemini destekleyecek birtakım dayanakların bulunabilmesini, herhangi bir olguyu belli bazı akıl yürütme kurallarına göre delil olarak göstermemizi zorunlu kılar.[35]

Bu saydığımız şartları kendisinde taşıyan veya taşıma imkanına sahip olan dini bir ifade önerme statüsünü kazanmış olur. Burada dikkat edilmesi gereken husus temel dinî önermelerle öğretisel önermeler arasıdaki farktır. Yani önemli hakikat iddialarında bulunabileceğimiz iki türlü önerme sözkonusudur. "İsa mesihtir" veya "Tanrı'nın sıfatları zatının aynıdır " gibi ifadeler öğretisel önermeler (doctrinal proposals)'dir. Bu tür önermelerin olumsuzlarını düşünmek bir çelişki doğurmaz. Dolayısıyla, Tanrı'nın sıfatlarının O'nun zatının aynı veya İsa'nın mesih olduğunu savunmak kadar, bunların tersini de iddia edebiliriz. Buna karşılık, "Tanrı kutsaldır" gibi, temel dinî iddia özelliği taşıyan bir önerme sözkonusu olduğunda, "yüklem, temel dinî anlaşmazlık içinde yer alan mantıkî konu (özne)'lardan her ikisi için de doğru olamaz."[36] Buna göre, eğer "Tanrı kutsaldır" önermesinde yüklem olan "kutsal" sözcüğü ayrıcalıklı bir anlamda kullanılıyorsa, bu hem Tanrı, hem de sözgelimi bir kişi için aynı anlamda doğru olmaz. Bu durum din ve mezhepler arasındaki öğretisel farklılıkların nelerden kaynaklanmış olduğu konusunda bize önemli bir ipucu sağlamaktadır. Ancak, bu gibi konular bizim inceleme alanımızın dışında kalmaktadır.

35. *Aynı eser*, ss. 68-79.
36. *Aynı eser*, s. 75.

Din dilinin mantıkî statüsü sözkonusu olduğunda en önemli problem teolojik ifadelerin muhtevası ve tutarlılıklarıyla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Tanım gereği, tüm teolojik ifadeler Tanrı hakkında olduğuna göre, bu ifadelerin mantıkî konusu (özne)'nun Tanrı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, her ne kadar sıradan kişiler hakkında kullanılan tüm öteki ifadelerden farklı olsa da, teolojik ifadelerin konularını belli bir fert ya da zat olarak düşünmemiz mümkündür.

İmdi, biz günlük dilde kullandığımız "... bizi sever" veya "...bir durum yarattı" gibi yüklemleri teolojik ifadelerde de kullanıyoruz. Bu teolojik ifadelerin yüklemleri bildiğimiz anlamlarıyla mı, yoksa daha farklı ve olağandışı bir anlamda mı kullanılmaktadır? Burada teolojik ifadelerin doğru ve yanlış olmaya açık olgusal önermeler olup olmadığı veya bunların yanlışlanamayacak özellikte oluşlarının göz önünde bulundurulmasından kaynaklanan birbiriyle bağlantılı iki önemli güçlük bulunmaktadır.

Teizm açısından bakıldığında, "Tanrı bizi sever" ve "Tanrı alemi yarattı" gibi ifadeler salt bir anlatım veya dinî tutum ifadesi değil, olgusal önerme statüsüne sahip, gerçeği dile getiren önermelerdir. Fakat bu bağlamda gerçekten ne kasdedildiği tartışmaya açık bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz "Kitap masanın üstündedir" gibi bir cümle kullandığımızda, kitabın bulunabileceği çeşitli konum ve yerlerden bir tanesini seçip sınırlıyoruz. Onun masanın üstünde bulunmasına uygun düşen durumlar olabileceği gibi olmayabilir de. Bir ifadenin olgusal olması demek, onun bu durumlardan birini seçerek, sözkonusu nesnenin şöyle veya böyle olduğunu bildirmesi anlamına gelir. Bu ifadenin belli bir alanı vardır ve mümkün olan bazı durumlar bu alanın dışında kalmaktadır. İşte ifadenin doğruluğu onun çizdiği alan içinde belli bir durumun bulunmasıdır. Teolojik ifadeler sözkonusu olduğunda, teist, "Tanrı alemi yarattı" ve "Tanrı insanları sever" ifadelerinin alanı dışında kalan durumlar ola-

bileceğini kabul etmemektedir. Ancak, deniyor, eğer "Tanrı alemi yarattı" ifadesinin dışarıda bıraktığı mümkün olan hiçbir durum yoksa, böyle bir formüllendirmeden, durumlar arasında bir seçim yapamayacağımız anlamı çıkar; dolayısıyla ifade de olgusal bir ifade olmaktan çıkıp bir dilek, bir davranış ikrarı veya buna benzer bir şey olur.

Şimdi şöyle düşünebiliriz: Bu iddia ya makul başka alternatifler arasında bir seçmede bulunuyor; dolayısıyla bilimsel yönden yanlışlanmaya duyarlı bilimsel bir varsayımdır; veya bir seçmede bulunmuyor, dolayısıyla onun, ne anlama geldiğini kestirmek imkansız olmaktadır. "Tanrı alemi yarattı" ifadesinin olgusal bir önerme olduğunu savunan teist alelâde bir yapıp etmeden sözetmediğine göre, yapılacak iş onun iddiasına açıklık kazandırmaktır.

Kitabın bulunabileceği başka konum ve yerleri hiç görmemiş olsak bile onu kitaplıkta, çantada, masanın altında vs. tasavvur etmemiz mümkündür. "Tanrı alemi yarattı" derken de bilinen unsurlardan yola çıkarak, bu iddia ile uzlaşmaz olan – dünyanın kendi kendine varolması gibi– durumları tasavvur etmemiz mümkündür. Bu durumda bizim iddiamızın dışarıda tuttuğu şey, mantık açısından mümkün bir durum olacaktır. Mantık açısından mümkün görülen bir şey ise ileride bir gün gözlem konusu olabilecek bir şey demektir. O halde, bu görüşe göre, "Tanrı alemi yarattı" ifadesi bilimsel yanlışlamaya açık bir varsayım olacaktır. Yaratılışı dile getiren bu ifade ile son derece genel bir ifade olan "Alem genişlemektedir" ifadesi arasında çok sıkı bir benzerlik bulunmaktadır. Bu ifadenin hiçbir genişlemeyen fiilî alemi dışarıda tutmadığı halde doğru olması sözkonusu ise "Tanrı alemi yarattı" ifadesinin kasdettiği şey de empirik bir şey olacaktır.[37]

Tutarlı bir teolojik ifadeden kasdedilen şey ise, o ifadenin veya onun uzantısı durumunda olan başka bir ifadenin -bu ifadeler için doğru olmanın ne olduğunu anlayabileceğimiz anlamda-

37. I.M. Crombie, "Statements", s. 95-98.

doğru olduğunu kavrayabileceğimiz bir ifadedir.[38] Öyle ki tutarlı bir ifade yanlış olabilir; ancak bu doğru kabul etmemizi anlamlı kılan bir ifadedir. Buna karşılık, tutarsız ifade onu doğru kabul etmenin hiçbir anlam belirtmediği ifadedir. Yani, onun doğru kabul edilmesi anlamsız ve saçma olmaktadır.

İmdi, başka disiplinlerdeki birçok önermede olduğu gibi, bazı teolojik ifadeler de analitik önerme özelliği taşıyabilir. Sözgelimi, "Eğer Tanrı varsa, bu takdirde O insanların tapınmalarına değerdir" ifadesi analitik önerme özelliği taşıyan bir cümledir. Burada önermeyi doğru kılan şey, anlamları cümlede geçen sözcüklerin kendilerinin vermiş olması olgusudur. Böyle bir önermenin doğruluğunu inkar etmek tutarsızlık doğurur. Bununla birlikte, iman ifadesi olan başka birçok önermenin inkarı tutarsızlık ortaya çıkarmaz. Sözgelimi, eğer Tanrı cisimsiz, ezeli-ebedi, hiç bir şeyle kayıtlı olmayan, her şeyi bilen vs. şeklinde anlaşılacak olursa, "Tanrı var değildir" şeklindeki bir iddia tutarsız görünmez. Başka türlü söyleyecek olursak, "Tanrı vardır" önermesi doğruluğunu, salt "Tanrı" ve "vardır" sözcüklerinden almaz. Tanrının varlığı ile bizim ifadelerimiz arasında bir ayrım yapmak durumundayız. Eğer "Tanrı vardır" ifadesi doğruysa, onu doğru kılan şey önermenin başlı başına kedisi değil, nesnel karşılığı, yani "şeylerin nasıl olduğu" hususudur. Bu bakımdan iman ifadesi durumunda olan önermelerin tutarlılığı, onların mantıksal olarak zorunlu bir ifade olmalarından çok, olgusal ifade olmalarından gelir.[39]

Ancak, mesele bu kadar basit değildir. Çağdaş din felsefesi üzerinde en çok tartışma yapılan konu dinî ifadelerin olgusal, dolayısıyla bilgi verici bir dil olup olmadığı sorusudur. Bu soruya olumlu cevap verenler olduğu gibi, olumsuz karşılayanlar ve din dilinin, özellikle teistik ifadelerin bilgi ihtiva eden bir dil olmadı-

38. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 13.

39. Aynı eser, ss. 21-22; M. Aydın 'Ateizm ve Çıkmazları", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: XXIV, Ankara, 1981, s. 200.

ğını ileri sürenler de olmuştur. Teistik ifadelerin mantıkî statülerinin belirlenmesi meselesinde, Mantıkçı Pozitivizmin bu ifadelerin "saçma" ve "anlamsızlık alanına" ait olduğu şeklindeki görüşünden etkilenen bazı düşünürler Viyana Çevresinin pozitivizmi ile sözgelimi Otto'nun rasyonel olmayan "çekirdek"ini birleştirme yoluna gitmişlerdir.[40] Ancak, böyle bir görüş eninde sonunda dini, ifade edilemezlik alanına iten bir görüş olmaktadır. Bu da ifadelerin sözlük anlamlarıyla alınamayacağı ve bunların bilgisel yönlerinin bulunmadığı, dolayısıyla hakikat iddiasıda bulunamayacağı sonucuna varır. Burada mesele din dilinin kognitif yönü ve harfi harfineliği veya başka türlü söyleyecek olursak, sözlük anlamına dayalı bir dil olması ile olmaması arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğu meselesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Şimdi, ifadelerin kognitif yönü dediğimiz hususun harfi harfine *(literal)* bir dili gerekli kılıp kılmadığı sorusuna verilen çeşitli cevaplar, din dilini farklı açılardan ele alıp değerlendirme imkanına sahip olduğumuz gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Din dilinin tartışılmasında, bu dilin kural dışı kalan formel özelliklerinin iyi bilinmesi ve paradoksal yönlerinin göz önünde bulundurulması onu kavramamızda ve mantıkî statüsünü tesbit etmemizde önemli bir katkı sağlayacaktır. Öte yandan, dinî ifadelerin varoluşsal bir ilişkiye, somut bir duruma ve yaşanmış olma olgusuna işaret etmesi sözkonusudur. Burada anlam dinî tecrübede yaşanan ânın indirgenemez doğrudanlığı içinde kavranmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'dan söz ederken, dinî tecrübeyi yaşayanla herhangi bir ilgisi olmayan genel önermeler kurmak dinî tecrübedeki önemli bir unsuru dışarıda tutmak veya özellikle böyle bir konuda dilin sınırları bulunduğunu görmezlikten gelmek olur. Dinî dil, *alışılmışın dışında*[41] olduğu kadar, aynı zamanda güven verici de olan, kognitif sanmanın ötesinde, bir yerde kendisiyle

40. R.E. Santoni, "Introduction", s. 15.
41. I.T. Ramsey, *Religious Language*, ss. 3-38.

özdeşleştiğimiz kanaatlere dayalı, dinî bir durumu açığa vuran bir iman ikrarıdır.[42] Burada genel olarak din dilinin, özel olarak teistik ifadelerin özünde karmaşık olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır. Bunlar nihaî olanın mahiyetine ilişkin iddialarda bulunduğu gibi, en üstün değerin ne olduğunu da anlatırlar. Dinî tecrübe sırasında yüzyüze gelinen şeye işaret ederler. İkna eden, topyekün teslimiyeti sağlayan şeyin ne olduğunu dile getirirler; bu özellikleriyle de bir yerde temel anlayış ilkelerini ve bakış açılarını bildirirler. Dahası tüm bu söylenenleri, âdeta bir dosttan söz ediyormuş gibi Tanrı hakkında söylenmiş masum ifadeler içinde yaparlar.[43] Doğrusu, din dili muhtevayı taşımak için zaman zaman çeşitli dolaylı anlatım şekillerini de kullanır. Dolayısıyla onun bu zikrettiklerimiz dışında başka hususları içermesi ve başka fonksiyonlar görmesi de sözkonusudur. İşte bu durum din dilini sırasında kendi güçlüklerini de içinde taşıyan mecaz, mit, sembolizm ve dilin doğrudan doğruya kulanımı açısından, tartışılmasını ve imkanlarının iyi tasvir edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu farklı yaklaşımların neler olduğu ve içerdikleri hususlar incelemizin ilerideki bölümlerinde, elimizden geldiği ölçüde, ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır.

Ancak konuyu bitirmeden önce din dilinin veya dinî söylemin öteki dil ve söylemlerle olan ilişkisine de burada temas etmek istiyoruz. Mantık açısından bakıldığında, dinî söylem doğal bilimlerin söylemine çok yakın bir benzerlik göstermektedir. Bu iki söylem arasında bir çelişki sözkonusu değildir. İman ikrarı durumunda olan ifadeler, dinî söylemde, deneye dayanan ifadelerin bilimsel söylemde oynadığı role benzer bir rol oynar. Kaldı ki, din dili tabiî bir dilin önceden bulunduğunu zaten kabul etmekte, onun yerine geçmek şöyle dursun bizzat o dili kullanmaktadır.[44]

42. P.L. Holmre, "The Nature", s. 242; H. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, ss. 46 – 59 vd.

43. D.A. Pailin, *a.g.e.*, s. 231.

Bununla birlikte, dini söylemin onu öteki söylemlerden ayıran, kendine özgü özellikleri de yok değildir. Her şeyden önce, dinî söylemde otorite çok olumlu bir rol oynadığından, onun temel varsayımının mantıkî yapısı bilimde karşılaştığımızdan farklıdır. Öte yandan, özellikle çok gelişmiş olduğu durumlarda bilimsel söylemin bir yerde bağımsız bir biçimde kurulduğu, ve günlük söylemi göz önünde bulundurmak zorunda olmadığı halde, dinde durum tamamen tersidir. Birçok nedenden dolayı dinî söylemin, bizim toplam söylememizle çok sıkı bir bağlantısı vardır. Bu bakımdan, "onu aynı konunun dünyevi söyleminden ayırmak ve başlıbaşına mutalâa etmek mümkün değildir."[45]

Bu yüzden biz, her dil birimini ayrı bölmelere hapseden ve dilin gerçekliğe tekabüliyetini, dolayısıyla evrenselliğini reddeden *(non-realist)* Wittgenstein ve D. Z. Phillips gibi fideistlerin görüşlerine katılmıyoruz. Din dilinin, ayırdedici özellikleriyle birlikte günlük dil ve bilim diliyle olduğu kadar ahlâk ve hukuk dili ya da şiirsel söylemle çok sıkı bir ilişkisi olduğunu düşünüyoruz. Doğrusu, din dilini mantıkî ve olgusal bir dil değil, doğrudan doğruya varoluşumuzla ilgili bir takım duyguların ifadesi olarak görmek, onu hayatımıza bağlı bir unsur, dolayısıyla duygu ve ilhamlarımızın bir ifadesi olmanın ötesinde nesnel karşılığı olmayan bir dil olarak görmektir.

44. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. A. Açıkgenç, Ankara, 1987, s. 196; Joseph M.O.P. Bochenski, "The Structure", ss. 122-125; W. Alston, "Religious Language", s. 169.

45. Bochenski,"The Structure", ss. 120-121.

İddialı dil: Dolaysız anlatım

TEŞBİHÎ DİL

Tanrı hakkında teşbîhî *(anthropomorphic)* bir dil kullanılıp kullanılamayacağı konusunda hem İslâm düşünce tarihinde, hem de Hıristiyan ve Yahudî düşünce tarihinde uzun tartışmalar olmuştur.

Allah'ın "el" *(yed)*, "yüz" *(vech)*, "göz" *(ayn)* vs. gibi bir takım zatî nitelikleri ile, "iniş" *(nüzul)* ve "kurulma, kaplama, oturma" *(istiva)* gibi fiilî niteliklerinin Kur'ân'da geçtiğini biliyoruz. Buna benzer nitelemeler öteki teistik dinlerin kutsal kitaplarında da geçmektedir.

İslâm düşünce tarihinde, Selefiye ve ona yakın bir düşünce çizgisine sahip olanlar Allah'ın nitelikleri konusunda Kur'ân ve hadislerde geçen nitelemeleri "teşbih", "teklif", "ta'tîl" ve "tahrif" etmeksizin; yani Allah'ın sıfatlarını yaratıkların niteliklerine benzetmeksizin ve Tanrı hakkında kullandıkları sözcükleri insanlar hakkında kullandıklarıyla aynı anlamda mı yoksa farklı anlamda mı kullandıklarını sorgulamaksızın, öğrendikleri gibi kabul etmişlerdir. Onlar, Allah'ın niteliklerinin nasıl olduğu konusunda yorum yaparak, şu veya bu şekilde bir belirlemeye gitmedikleri

gibi, bunları olumsuzlama veya inkar yoluna da sapmamışlardır. Tanrı hakkında kullanılan terimlerin sözlük anlamlarını bozmaksızın, olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ancak, Tanrı ile O'nun yaratığı olan insan arasındaki sonsuz farkı göz önünde bulundurarak, burada herhangi bir benzetmeye de gitmemişlerdir.

Doğrusu teşbîhî, yani insanî nitelikleri dile getiren bir dil kullanmaksızın, Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir. Tanrı hakkında böyle teşbîhî *(anthropomorphic)* bir dil kullanmak zorunda oluşumuz, bunun mantikî sonucu olarak antropomorfizme kapı aralanacağı endişesi taşıyan bazı düşünür ve ilahiyatçıları, O'nun hakkında ancak olumsuz veya sembolik bir dil kullanabileceğimiz düşüncesine götürmüştür. Şüphesiz olumsuz ve sembolik dil konusunda da ciddi güçlükler vardır. Bunların neler olabileceğini, incelememizin bundan sonraki bölümlerinde ayrıntılı bir biçimde tartışmaya çalışacağız.

Teşbîhî dil sözkonusu olduğunda, önemli olan, kaçınılmaz ve bir yerde haklı nedenlere dayanan antropo*morfizm* ile, böyle bir mecburiyet bulunmayan antropo*sentrizm* arasında bir ayrım yapmaktır.[1] Bilindiği gibi, antroposentrizm insanı merkeze koyan ve onu başka her şeyin ölçüsü kılmaya çalışan bir yaklaşımdır. Tanrı hakkında bu anlamda, yani antroposentrik bir dil kullanmanın ortaya çıkaracağı güçlükler apaçık ortadadır.

Öte yandan, katı bir antropomorfizme saplanıldığında da yine ciddi problemlerle karşılaşırız. Günlük dilden aldığımız terimleri kaba sözlük anlamlarıyla, yani harfi harfine Tanrı'ya atfetmenin savunulacak hiçbir yanı yoktur. Böyle bir dille çizilecek Tanrı tasvirinin İslâm'ın ulûhiyet anlayışıyla değil, olsa olsa eski Yunan Tanrı telakkisi ile bir ilgisi olabilir. Zaten, sözgelimi İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan Mücessime veya Müşebbihe gibi mezheplerin başarılı olamayışları ve ciddi bir düşünce olarak ka-

1. F. Ferre, "In Praise of Anthropomorphism", *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann – G.E.M. Ogutu, Paragon Houese Publishers, New York, 1987, s. 182.

bul edilmeyişleri, katı antropomorfik Tanrı telakkisinin kendi içinde barındırdığı bu zaaflardan dolayıdır. Katı ve kaba teşbihî dil teistik dinlerin Tanrı anlayışını ifade etmede bütünüyle yetersiz ve kusurludur. O bakımdan, bu konuda, ılımlı antropomorfizm diyebileceğiz temsilî dil öğretisi geliştirilmiştir. Biraz önce "kaçınılmaz ve bir yerde haklı nedenlere dayandığını" söylediğimiz ılımlı antropomorfizmi "Temsilî Dil" kısmında ayrıntılı bir biçimde tartışacağımız için, burada antropomorfik dil üzerinde daha fazla durmuyoruz.

TENZİHÎ DİL

Tanrı hakkında teşbihî bir dil kullanabileceğimiz görüşünün tam karşısında tenzihî (olumsuz) dil görüşü bulunmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre, Tanrı "bambaşka" *(muhalefetun lil havâdis)* olduğundan, tabiî ve günlük dilden aldığımız kelimelerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Herhangi bir şeyi tam anlamı ile Tanrı'ya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Bütün güzellikler, bütün haşmet, ululuk ve yükseklikler O sözkonusu olduğunda eksik kalır. En yüce gerçeklik hakkında kullanılan yüklemlerin hiçbiri, bunlar ne kadar iyi ve yüce olursa olsun, sıradan iyi ve yüce şeylerin hiçbir cinsine herhangi bir aidiyeti çağrıştıramaz. O kendi kendisiyle özdeş olan bir varlıktır. O'nun gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında hakkında daha fazla olumlu bir şey söyleyemeyiz. O her şeyin üstünde olduğundan O'nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz. Olsa olsa O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz.

Tanrı'nın ancak olumsuz nitelemelerle *(selbi)* anlatılabileceğini savunan bu aşırı tenzih fikrinin köklerini milat yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon'a kadar geriye götürmük mümkündür.[2] Ama bu görüşün en derli toplu savunucuları

2. Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. S. Hizmetli, Ankara, 1992, s. 430.

Plotinus ile ondan aşırı bir biçimde etkilenmiş olan İbn Sîna ve Musa İbn Meymun olmuştur.[3] Doğrusu, tenzih fikrini Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddeste de buluyoruz. Ancak, bu kutsal kitaplardaki tenzih fikriyle, andığımız filozofların, onu Tanrı hakkında konuşmanın tek yolu olarak görmeleri arasında son derece büyük fark vardır. Kaldı ki, hem Kur'ân, hem de Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'yı olumsuz nitelemelerden çok daha fazla dolumlu nitelemelerle anlatırlar.

Plotinus'a göre, biz "İlk" ve "Bir" hakkında O'nu ifade edebilecek hiçbir bilgi ve kavrama sahip değiliz."Bir"i bilgi ile kavrayamayışımız O'ndan büsbütün boş olduğumuz anlamına gelmez. Biz "Bir"e, "O'nu ifade edebilecek kadar değil, hakkında konuşabilecek kadar nüfuz edebiliriz." Biz O'nun ne olduğunu değil, olsa olsa ne olmadığını söyleyebiliriz.[4] En sonu, "Bir" kendi kendisiyle özdeş bir varlıktır. Bu bakımdan, O'nunla ilgili olarak "Bir" ve "İlk" olmasının dışında bir şey söyleyemeyiz. Bütün yapabileceğimiz, zihnimizi durma noktasına kadar getiren bir şey olduğunu tespit edip sessizliğe çekilmektir. Zihinlerimizin işleyiş biçimindeki saçmalığı göz önüne getirdiğimizde, O'nun hakkında herhangi bir tasavvurda bulunamayacağımız açığa çıkıyor. Akıl için söyleyebileceğimiz nitelikler de içinde olmak üzere, O'nun için hiçbir nitelik ve form söz konusu olmadığından, 'şu şu özellikler O'na aittir' demenin bir anlamı olmaz. Herhangi bir özelliğin O'na ait olması düşünülemeyeceğine göre, en iyisi, 'şu şu özelliklerin ona ait olmadığını' söylemektir.[5]

Aşağılık şeylerden elde ettiğimiz bayağı terimlerle O'nu ifade etmemiz imkansızdır. Çünkü O her şeyin ilkesidir veya O'nun

3. F.Ferre, "In Praise of Antropomorphism", *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House Publihers, New York, 1987, s. 184 (bundan sonraki atıflarda bu eser, "In Praise" diye anılacaktır)
4. Plotinus, *The Enneads*, İng. çev. Stephan MacKenna, Penguin Books, London, V. 3. 14.
5. *Aynı eser*, VI. 8.8; VI. 8. 11.

hiçbir şeyle ilgisi yoktur. O kendinde ve kendisi için var olandır. Biz en yüce Gerçekliğe olsa olsa sadece "İyi" diyebiliriz. Bu da elimizden başka bir şey gelmemesinden dolayıdır.[6]

Plotinus'a göre, "En Yüce " hakkında kullanabileceğimiz hiçbir olumlu ifade O'nun için yeterli olmayacağından, yapabileceğimiz tek şey hakkında herhangi bir ifadede bulunmak, sonra da o ifadenin doğruluğunu inkar etmektir. Bu durum karşımızdaki kişinin zihninde bir fikir, bir izlenim veya bir çağrışım uyandırır, ama onu belli bir düşünceye saplanmaktan da alıkor.[7]

İbni Sina'nın konuya yaklaşımı, zorunlu varlık olan Tanrı'da "varlık" ile "mahiyetin" aynı olduğu görüşüne dayanır.[8] Ona göre, "İlk"in mahiyeti olmadığından, O, yokluk ve öteki niteliklerin olumsuz kılınmasıyla "salt varlık" *(mücerredu'l Vücûd)* olarak bilinir. O'nun cinsi, ayrımı bulunmadığı için tanımı da, kesin kanıtı da yoktur; aksine O herşeyin kesin kanıtıdır, çünkü bir sebebi yoktur. Dolayısıyla O'nunla birleşen hiçbir ilinti olmadığından birleşik değildir.[9] O'nun ilk ve temel niteliği "gerçek" *(innun)* ve "var" *(mevcud)* olmasıdır. Tüm öteki nitelikler bu varlığa ya izafetle ya da olumsuzlama yoluyla belirlenir. O'na cevher demenin O'nun var olduğunu kasdetmenin dışında bir anlamı yoktur. O'na "Bir" dendiğinde de, bununla nicelik ya da sözle bölümlenmenin olumsuz kılındığı veya ortaklığın kaldırıldığı bizatihi varlık *(vücûd)* kastedilir. Bu bakımdan, İlk'e "İlk" denmesi, bu varlığın bütün *(küll)*'e olan izafetinden başka bir anlama

6. *Aynı eser*, VI. 2. 17; ayrıca bkz. Edwyn Bevan, *Symbolism and Belief* (The Gifford Lectures), London-Glasgow, 1962, ss. 15-16; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1967, s. 163.
7. E. Bevan, *Symbolism and Belief*, s. 17.
8. Varlık-mahiyet ayrımı konusunda bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, ss. 8 – 17 vd.; ayrıca, H.Atay, "Önsöz", Delâletu'l-Hâirin, yay., H.Atay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, ss. XXXI-XXII.
9. İbn Sinâ, *Eş-Şifâ (İlahiyet I)*, ed. İ. Mezkur, ...? ss. 347-48-354; İbn Sinâ, "Hudûd", *El Mustalahu'l-Felsefî Inde'l-Arab*, ed. A.E.A'sam, Bağdat, 1986, s. 239.

gelmez. O izafet ve olumsuzluk *(selb)*'tan ibarettir.[10] O'nun salt ve katıksız gerçekliği kabul edildikten sonra, benzerliklerin olumsuz kılınması ve izafetlerin olumlu olarak atfedilmesiyle nitelenebilir.[11] O'nun gerçeklik dışında mahiyeti yoktur. Çünkü zorunlu varlığın, varlığının zorunlu olmasını gerektiren bir mahiyete sahip elması doğru değildir. Kısaca, zorunlu varlık için, zorunlu olmasının dışında hiçbir mahiyet yoktur; bu da O'nun gerçekliği'dir.[12]

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'yı bu şekilde nitelemek O'nun çokluk kabul edemeyeceği gerçeğinin hakkını vermektir. Peki, O'na "gerçek", "cevher", "bir" vs. derken olumlu bir dil kullanmıyor muyuz? İbn Sînâ böyle bir soruya şu cevabı verir: O'na, sözgelimi, "cevher" demekle, sadece varlığı kasdedilmiş olur; zira O belli bir yerde bulunmaktan (konu olmaktan) uzak *(meshûb)* ve münezzehtir. "Bir"dir denildiğinde de söz ve nicelikten soyutlanmış, veya ortak kabul etmekten münezzeh olduğu anlaşılır.[13]

Allah'ın birliği *(Tevhîd)* konusuna son derece önem veren Mutezile, Allah'a hiçbir şeyin benzetilemeyeceğini ifade eden ayetlerden yola çıkarak, sıfatları inkar etti (ta'tîl) veya Allah'ın zatıyla aynı olduğunu savundu. Onların O'na olumlu hiçbir nitelik atfedilemeceği şeklindeki bu yaklaşımlarını da aşırı tenzih görüşü olarak değerlendirmemiz gerekir.[14]

Tanrı hakkında ancak olumsuzlayıcı bir dil kullanabileceğimizi savunun bir başka düşünür ise Musa İbn Meymun'dur. Ona göre, Tanrı'nın, ilk bakışta olumlu niteliklerle nitelenmesi

---

10. İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necat fil-Hikmeti'l-Mantıkıyeti ve't-Tabiiyyeti ve'l-İlahiyyeti*, ed. Macid Fahri, Beyrut, 1985, s. 287 (bundan sonraki atıflarda bu eser sadece *Necat* diye anılacaktır).
11. İbn Sînâ, *Şifa*, s. 354.
12. *Aynı eser*, ss. 344-46
13. *Aynı eser*, s. 367.
14. Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, ss. 67-68; M. Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. E.R. Fığlalı- O. Keskioğlu, İstanbul, 1970, ss. 174-175.

mümkün gibi görünse bile, iyice araştırıldığında bunun imkansız olduğu ortaya çıkar.[15]

Musa İbn Meymun iddiasını iki ayrı kategoriye ait olan şeyler arasında, herhangi şekilde olursa olsun hiçbir nisbet olamayacağı ilkesine dayandırır. Nasıl 100 m. ile karabiberin acılığı arasında herhangi bir nisbet yoksa, aynı şekilde varoluş gerçekliklerinde daha büyüğü düşünülemeyen Tanrı ile yaratıklar arasında da bir nisbet yoktur. Bunlar arasında bir nisbet bulunsaydı, Tanrı'ya ister istemez nisbet ilintisinin bitişmesi gerekirdi. Nisbetlerin tümü ilinti ve Tanrı'da da böyle bir ilinti kesinlikle bulunmuyorsa, bu durumda Tanrı'ya atfedilebilecek niteliklerin olumsuz *(selbî)* nitelikler olması gerekir. Olumsuzlayıcı nitelemeler Tanrı'da çokluk meydana getirmez; dolayısıyla niteliklerin farklılığı O'nun zatında bir değişikliğe yolaçmaz.[16] Bu bakımdan, Tanrı'nın sıfatları bulunduğuna inanmak, bir yerde "tecsim" *(antropomorphism)*'e inanmakla aynı kapıya çıkar. Aslında tersime inanan kimse, bunun akla uygun olduğu için değil, kutsal kitaplardaki ifadeleri sözcük anlamlarıyla aldığı için öyle inanıyor. Vahye dayalı kitaplar Allah'ı birtakım olumlu sıfatlarla nitelediğinden, O'nun sıfatları olduğu sanılmıştır. Dolayısıyla O'nu cisim olmaktan arındırmakta yetersiz kalınmıştır.[17]

Oysa cismâniliği gerektiren her şeyin Tanrı'dan uzaklaştırılması *(nefy)* gerektiği gibi, her türlü infial –çünkü bu Tanrı'da değişmeyi gerektirir– ve herhangi bir şeye benzeme durumunun da ortadan kaldırılması gerekir. Bu durumu bizzat kutsal kitaplar teyit etmektedir.[18] O halde Tanrı ile aramızda herhangi bir nisbet bulunmadığına göre, bir benzerliğin olması, dolayısıyla ortak

15. Musa İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirin*, yay. H. Atay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, cilt I, Ankara 1974, s. 125.
16. *Aynı eser*, s. 126.
17. *Aynı eser*, s. 127.
18. *Aynı eser*, s. 136.

dilde kullandığımız terimlerin O'na atfedilmesi de mümkün değildir.

Buna göre, Tanrı'yı nitelendiren, "vardır", "diridir", "bilendir" vs. gibi niteliklerin anlamlarının bize nisbet edilen anlamlarla aynı anlama gelmeleri sözkonusu olamaz. Tanrı'ya ve başka şeylere "bilgi", " güç" vs. affetmenin, salt ortaklık dışında hiçbir anlam benzerliği yoktur. O'na atfedilen nitelikler, ilinti *(araz)* olmadığına göre, bize atfedilenlerle, sadece isim olmanın dışında herhangi bir ortak anlam ve durumu ifade emeleri mümkün değildir.[19]

Tanrı kendisinde bileşiklik olmayan zorunlu varlık olduğuna göre, O'nun mahiyetini değil, ancak gerçekliğini *(inniyyet)* kavrayabiliriz. O'nun mahiyetine ilişkin bir dış gerçekliği bulunmayınca olumlu niteliklerin olması imkansız olur. Dolayısıyla nitelendirilmesi de olumsuz nitelemelerle olur.[20]

İmdi, Tanrı'nın zatî gerçekliğini kavramak ve idrak etmek için hiçbir çıkış yolu yoksa ve var olduğunu kavramanın dışında hakkında olumlu hiçbir nitelemede bulunmamız mümkün değilse, idrak edenler arasında herhangi bir üstünlük veya daha ileride, Tanrı'dan söz etmenin imkanı kalır mı? Musa İbn Meymun böyle bir soruya olumlu cevap verir. Nitelemenin niteliğindeki her artış, nasıl daha çok özelleşmeyi sağlıyor ve bizim o şeyi kavramamızı kolaylaştırıyorsa, aynı şekilde Tanrı hakkındaki her olumsuz nitelemeyle de O'nu kavrayışımız artar; yani varlığı kavrayışımız olumsuz niteliklerin çokluğu ile doğru orantılı olarak gelişme gösterir. Musa İbn Meymun bunu bir örnekle şöyle izah eder:

Farzedelim ki bir insan gerçekten bir geminin bulunduğunu kabul ediyor, ama "gemi" teriminin neye atfedildiğini bilmemektedir. Sonra bir başka kişiye onun "ilinti olmadığı", üçüncü kişiye "maden olmadığı", dördüncü kişiye "hayvan olmadığı",

19. *Aynı eser*, ss. 137-38.
20. *Aynı eser*, s. 141.

beşinci kişiye "bitki olmadığı", altıncı kişiye "doğal olarak bir araya gelmiş bir cisim olmadığı", yedinci kişiye "kapı gibi yassı bir şey olmadığı", sekizinci kişiye" küre olmadığı", dokuzuncu kişiye "koni olmadığı", ve onuncu kişiye "yuvarlak olmadığı" vs. açıklık kazanıyor. Şimdi, -öncekilerin bildiklerini de bilen- bu sonuncu kişi bu olumsuz niteliklerle geminin ne olduğunu neredeyse bilmek üzeredir. Adeta onu olumlu nitelemelerle çeşitli tahtaların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş, içi boş, uzunca bir tahta cisim şeklinde tasvir eden kimsenin düzeyine gelmiştir. Ve sözü edilen her kişi, kendisinden bir öncekine göre, daha çok bilgi sahibidir. Öyle ki örnekteki ilk kişi salt bir isimden başka bir şey bilmemektedir. İşte olumsuz(layıcı) nitelemelerle Tanrı'nın bilinmesi *(ma'rifet)* ve kavranması *(idrak)* da bu şekilde olur. Kısaca ifade etmek gerekirse, Tanrı'ya olumlu olarak atfedilen bir şeyin, kesin delillerle O'ndan soyutlandığı *(selb)* her durumda, O'na bir basamak daha yaklaşılır. Ama; Tanrı'yı, kendisine herhangi bir yüklemin yüklendiği bir konu olarak düşünmek, sonu riske varan bir anlayış olmasa bile, imanı tehlikeye sokan bir şeydir.[21] Zira Tanrı'nın varlığında hiçbir çokluk yoktur ki bunların bir kısmı bilinsin, bir kısmı bilinmesin. Öyleyse, Tanrı hakkında olumlu nitelikler kullanan kimse salt isimden başka bir şey bilmiyor demektir.[22]

En derli toplu izahını Musa İbn Meymun'da gördüğümüz, Tanrı hakkında ancak olumsuz(layıcı) bir dille konuşabileceğimiz şeklindeki görüşe birkaç açıdan itiraz etmek mümkündür. Her şeyden önce, Tanrı hakkında, O'nun sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşacağımız iddiası şüphe götürür bir iddiadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda açık hiçbir bildirimde bulunmamak demektir. Dolayısıyla Tan-

21. *Aynı eser*, ss. 149.
22. *Aynı eser*, s. 12.

rı'nın salt ne olmadığını söyleyerek O'nu anlayacağımız ve hakkında belirli bir tasavvura ulaşacağımız iddiası her zaman itiraza açıktır.[23] Musa İbn Meymun'un kanıtını rahatlıkla kendi aleyhine kullanabiliriz.

Diyelim ki ben şu dağın ardında bir şeyin bulunduğunu söylüyorum. Bu şeyin ne olabileceği konusunda sizin öne sürdüğünüz her şeye, "Hayır, değil", diyorum. Bu şekilde olumsuzlukları ne kadar artırırsak artıralım, bunların toplamından o şeyin tanımını elde etmek mümkün değildir. Öte yandan, sözgelimi, elimde gizlediğim bir "şeyin" para, yüksük, silgi, düğme vs. olmaması onun anahtar olma ihtimalini artırır; ama aynı zamanda bu durum onun toplu iğne olma ihtimalini de artırır. Bu bakımdan, olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli bir Tanrı tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası, Onu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimaline de aynı güç ve ölçüde açıktır.

Yine Tanrı'nın "kadim" olması O'nu var kılan bir sebebin bulunmadığı; "güçlü" "bilen" ve "bir" olmasının ise, sırasıyla "aciz olmayan", "cahil olmayan"[24] ve "ortağı olmayan"[25] şeklinde anlaşılması gerektiği iddia edilmektedir. Bize öyle geliyor ki böyle bir iddia, salt kanıt hatırına, zorla ayakta tutulmaya çalışılmaktadır. Yukarıda anılan örneklerde olduğu gibi, nihaî cins ve kategoriler sözkonusu olduğunda olumlu bir anlamın çelişiğini söylemek onu ister istemez kendi dışında kalan şeylerden tecrit eder. Dolayısıyla "sonradan olmayan" demek zımmen "ezelidir" anlamına gelir. Öte yandan, Tanrı'nın "Bir" olduğunu ifade etmek için "çok olmadığını" söylemek O'nun bin tane olmadığı anlamına gelebildiği gibi, iki veya üç tane olabileceği anlamına da gelebilir. Kısaca, bir şeyin ne olmadığına ilişkin bilginin onun ne olduğuna ilişkin bilgiden ayırdedilmesi acaba mümkün mü-

23. B. Davies, *An Introduction*, sh. 12
24. Musa İbn Meymun, *a.g.e.*, s. 142.
25. İbn Sînâ, *Şifâ*, s. 367.

dür? İlahî mahiyet hakkında bazı olumlu tasavvurlara sahip olmadıkça bir şeyin onunla bağdaşmayacağını nasıl bilebileceğiz?

Ayrıca bir de şu var: Bu görüşe göre, "Tanrı iyidir" demek O'nun kötü olmadığını söylemektir. Ancak bu, teistin Tanrı hakkında söylemek istediği şeye yeteri kadar açıklık getirmemektedir. Zira, Tanrının iyi olduğunu söylemek O'nun kötü olduğunu söylemekten çok daha fazla şey söylemektir.[26]

Burada üzerinde durulması gereken bir başka husus da şudur: Başta kutsal kitaplar ve peygamberler olmak üzere, Tanrı hakkında konuşan müminler, O'nun hakkında sadece olumsuz bir dille konuşmak istemezler; hatta böyle bir şeyi iyi de karşılamazlar. Onlar Tanrı hakkında söylenen bazı şeylerin kesinlikle doğru olduğunu kabul ederler. Gerçi Tanrı'dan söz ederken, "bambaşka" olan bir varlıktan söz edildiği gerçeğinden yola çıkılarak, Tanrı hakkında söylenen olumlu ifadelerin gerçekte hiç de öyle olmadığı ileri sürülmüştür. Ama bu görüş, Tanrı'nın hiçbir şeyin olamayacağı kadar "iyi", "mükemmel" vs. olduğunu söyleyen birçok sözle tutarsızlık arzetmektedir. Tanrı açısından bu tür kavramların olumsuzunu düşündüğümüzde bir çıkmaza girdiğimizi anlıyoruz.

Yeni Platonculuk ve ondan etkilenen düşünürlerin ileri sürdüğü gibi, Tanrı'nın sadece ve sadece ne olmadığını bilebileceğimizi savunmak suretiyle kavranılamazlığa fazla ağırlık verilecek olursa, sonunda kaçınılmaz olarak agnostisizmden pek de farklı olmayan bir noktaya gelinir. Her türlü nitelendirmenin üstünde ve ötesinde olan salt "Bir" ya da "Mutlak", dinin öngördüğü ve telkin ettiği bir Tanrı olmadığı gibi, böyle bir ulûhiyet anlayışının insan hayatı üzerinde etkili olacağı da pek akla uygun görünmemektedir. Çünkü insan Tanrı'yı tüm niteliklerden soyutlayınca O artık onun için olumsuz bir varlıktan başka bir şey olmaz. Tanrı, O'na inanan biri için niteliksiz bir varlık değildir.[27] Bu ba-

26. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 80.

27. H. Ozcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 80; E. Bevan, a.g.e., s. 276.

kımdan, Tanrı'nın mahiyeti konusunda olumlu, belirleyici yüklemlerin inkarı bir yerde dinin inkarı ile aynı kapıya çıkar. Hatta böyle bir ulûhiyet anlayışını –İslâm düşüncesinde teknik terim olarak "ta'til– ne denli dinin lehinde ve inkar değil gibi görünürse görünsün, çok ince ve gizli bir ateizm, [28] şirkin aslı ve dayandığı dayanak[29] olarak yorumlayanlar bile olmuştur.

Şüphesiz, olumsuz nitelemelere Kur'ân ve İncil'de olduğu gibi peygamberlerin sözlerinde de rastlıyoruz. Ama onların Tanrı hakkında kullandığı olumsuz(layıcı) yüklemler olumlu yüklemlerden çok daha az olduğu gibi, öte yandan bunlar Tanrı'yı herhangi bir eksiklikten arındırma *(tenzih)* ve yüceltme amacını taşımaktadır. "Doğmamıştır ve doğurulmamıştır" (İhlas:3), "Onu uyku tutmaz." (Bakara:255), "Allah insanlara zulmetmez" (Yunus:44) gibi ayetlerde bunu açıkca görmek mümkündür. Kur'ân bu durumu "O'na benzer hiçbir şey yoktur" (Şûra:11) ayetiyle özlü bir biçimde ifade etmiştir. Ama öte yandan, Allah hakkında "esirgeyen", "bağışlayan" ve "bilen" gibi nitelemelerde de bulunmaktadır. Müslüman düşünürler bu gerçekten ilham alarak, "subûtî" ve "selbî" sıfatlar öğretisini geliştirmişlerdir. Şüphesiz, sözcükler herhangi bir şeyi doğrulamak veya tasvir etmek için olumlu bir biçimde kullanıldığı gibi olumsuz olarak da kullanılırlar. Bazen somut bir bağlamın oluşturulması, Tanrı'ya atfedilmesi mümkün (uygun) olmayan şeyin inkar edilmesiyle elde edilir. Zihin bazı kavram ve yüklemlerin uygunluğunu kabul etmeden önce başka bazılarının uygunsuzluğunu kavrayabilir.[30] Bu bakımdan, Tanrı'nın "bambaşka" ve "anlatılamaz" olduğu görüşüne ağırlık veren yorumları, Tanrı hakkında konuşmanın, O'nun

28. L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, İng. çev. G. Eliot, New York, 1957, s. 14 (F. Ferre, 'In Praise", s. 188'den nakleu).
29. Muhammed el-Behiy, *a.g e.*, 213, 52 nci dipnot.
30. Frederick Sontag, "Words of Silence: The Context for God", *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987, s. 136 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Words of Silence" diye anılacaktır).

doğrudan tasvirini veren ifadeler olarak değil, O'nun varlığına ve gerçekliğine işaret eden sözler olarak alınması gerektiğini vurgulayan bir uyarı olarak değerlendirmek de mümkündür.[31] Burada Tanrı hakkındaki yanlış anlamaları önleme çabası olarak olumsuz dili hoş karşılayabiliriz. Ancak, Tanrı hakkında konuşmanın tek yolunun bu olduğu görüşünden hareketle "olumsuz bir teoloji" geliştirmek, dinin tahammül edeceği bir şey olmasa gerektir.

Tanrı'nın "bambaşka" veya "anlatılamaz" oluşunu sözlük anlamıyla alacak olursak teistik anlayışa bütünüyle son vermek durumunda kalırız. Zira bundan, Tanrı'nın bambaşka olduğunu değerlendirebilmek için "Tanrı" ile ne kasdedildiğini dahi bilemeyeceğimiz sonucu çıkar. Öyle olunca da Tanrı hakkında söylediğimiz her şey doğru ve yanlış olabilme ihtimaline birlikte sahip olur; ki bu da bir yerde teolojinin sonu demektir. İleride, "Kapalı Dil" başlığını taşıyan kısımda bu konuyu ayrıntılı bir biçimde tartışmaya çalışacağız. Aslında "tenzihî dil" ile "olumsuz dil" arasında bir ayrım yapmak yararlı olacaktır. Zira, dinin, Tanrı'ya herhangi bir eksikliğin atfedilemeyeceği, O'nun başka hiçbir şeye benzetilemeyeceği görüşünden hareketle ve salt bu bağlamda kullandığı olumsuz dille, O'na olumlu hiçbir niteliğin kesinlikle atfedilemeyeceği görüşünü savunan filozofların olumsuz(layıcı) dili arasında büyük bir fark vardır. Bu gibi filozofların kabul ettiği olumsuz dil Tanrı'yı bir yerde bilinmezlik alanına itmekte ve dini dilsiz bırakmaktadır. Hatta "bambaşka" ve sonsuz olan Tanrı ile sonlu bir varlık olan insan arasındaki sınırsız uçurumun, Tanrı'nın hiçbir şekilde bilinemez olduğunu kabul etmemizi gerektirdiğini söyleyen Kierkegaard, bizi paradoksa kadar getirir. Bu durumda asla bilinemeyen Tanrı bizim O'na atfettiğimiz isimden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Tanrı'yı insan gibi düşünmek için hiçbir mantıki engel kalmaz.[32]

31. D.A. Pailin, *a.g.e.*, s. 141; B. Daivies, *a.g.e.*, s. 9.
32. F. Ferre, "In Praise", s. 185.

Tanrı hakkında olumlu bir dil kullanılıp kullanılamayacağı konusunun iman-bilgi ilişkisi neselesiyle çok sıkı bir bağlantısı vardır. İman bilgiden daha aşağı bir düzeye yerleştirildiğinde veya bunlardan birinin ötekini dışarıda bıraktığı şeklinde anlaşıldığında Tanrı hakkında olumlu bir dil kullanma imkanı kalmamaktadır. Ama imanın bilgi ile birlikte bulunduğu ve onu kuşattığı kabul edildiğinde[33] Tanrı hakkında konuşmak bir ölçüde mümkün olmaktadır. İmanın, özgürlük ve irade ile olan ilgisi göz önünde bulundurulduğunda, onun duygusal istek ve akli güç ile delilin ötesine geçerek belli bir sonucu ısrarla kabul etmesi ve o konuda olumlu bir dil kullanması akla uygun gelmektedir. Nitekim hem İslâm, hem de Hıristiyanlık[34] Tanrı'nın bir bilgi nesnesi olmadığını vurgulamakla birlikte aynı zamanda O'nun bir dereceye kadar bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir. Hatta Rağıb el-İsfahani, "aklın en üstün meyvesinin " Allah bilgisi " *(ma'rifetu'l-lah)* olduğunu söyler. Ona göre Allah'ı bilmek insanın benliğine kazınmıştır.[35] O'nun niteliklerinin bilinmesi ise sonradan kazanılır. Bu da her şeyden önce vahiyle ve en mükemmel varlık olan Tanrı hakkında tutarlı bir teemmül ve tefekkür sonucu elde edilir.

Aslında tek Tanrı inancına dayalı herhangi bir din ve teolojik sistem Tanrı'nın bilinebileceğini ve hakkında olumlu yüklemler kullanabileceğimizi kabul etmek durumundadır. Antropomorfizme *(müşebbihe)* yol açacağı düşüncesiyle suçlanan teşbihî dil, dinî açıdan mutlaka Tanrı'nın sonradan olanlara benzediğini iddia etmediği gibi; mantık açısından da eğer Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz muhtevasından boşaltılmak istenmiyorsa bir yerde kaçınılmaz olmaktadır. Yani insanların teşbihî terimler kullanmaksızın Tanrı'dan söz etmeleri mümkün değildir.[36] Burada in-

33. H.Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 84 vd.
34. E. Bevan, *a.g.e.*, s. 22.
35. Ragıb el-Isfahani, *Ez-zeriati ilâ Mekârimi's-şeriati*, ed. E.. el-Acemi, Kahire, 1987, ss. 199-200.
36. W.M. Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 79; F. Ferre, "In Praise", s. 189.

sanın değer yargıları ve ihtiyaçlarının merkeze alındığı bir izah tarzı olan antroposentrizm ile birtakım insanî niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi demek olan antropomorfizm arasında bir ayrım yapılmasında yarar vardır.[37] Önemli olan, Tanrı hakkındaki teşbihî ifadelerin katı bir antropomorfizmi öngörmemiş olmasıdır. Bundan sonraki kısımda böyle bir imkanı tartışmaya çalışacağız.

TEMSİLÎ DİL

Çok iyi bilindiği gibi, bizim kullandığımız dil tanıdığımız nesne, durum ve olayları anlatmaya uygundur. Sözcükler önce dış dünyaya delalet etmek üzere üretilmişlerdir.[38] Başka bir deyişle, sözcükler gerçek anlamlarını kendi deneyimlerimiz ve ihtiyaçlarımızdan alır ve onlar aracılığı ile gelişir. Dil, insanın deneyimlerine çok sıkı bir biçimde bağlı bulunduğundan, her türlü kullanımda onun kendi geçmişini dile getirmesi kaçınılmazdır. Ancak, eğer dilin kullanımı böyle kaçınılmaz olarak antroposentrik bir çarpıtmayı da beraberinde getiriyorsa dinî söylemde antropomorfizmden kaçınmak nasıl mümkün olacaktır?

Buraya kadar yaptığımız tartışmaların ışığında şöyle bir durum ortaya çıkıyor. Tanrı'nın *varlığı* ve O'nun *hakkında* konuşup konuşamayacağımız hususu problemin iki ayrı yönüne işaret etmektedir; veya daha açık söyleyecek olursak, iki farklı yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımlardan birincisine göre, Tanrı'dan, tipik olarak, adeta tanıyıp bildiğimiz şeylerle karşılaştırılması mümkün bir varlık gibi söz edilmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise, yine tipik olarak, Tanrı'nın bizim deney ve gözlem alanımıza giren şeylerden bütünüyle farklı olduğu söy-

37. A. Van Harvey, *A Handbook of Theological Terms*, Macmillan Publishing Company, New York, 1964, "Antropocentric" ve "Antropomorphism" maddeleri; F. Ferre, "In Praise", s. 184.

38. Gazali, *El Maksadu'l Esnâ fî Esmai'l-Lahi'l-Husnâ*, ed. A. Kabbani, Beyrut,...?, s. 9 (bundan sonraki atıflarda bu eser, *El Maksad* diye anılacaktır); F. M. Jelly, "The Relationship", s. 58; E.L. Mascall, *Words and Images*, s. 101

lenmektedir. Bir yandan Tanrı'nın "aşkın" ve "sonradan olanlara benzemeyen" *(muhalefetun li'l-havâdis)* olduğu konusuna ağırlık verilerek, O'nun *bambaşka* olduğu vurgulanırken, öte yandan, hatta zaman zaman ayrıntıya da inerek, hakkında sıradan şeyler için kullanılan bir dil kullanılmaktadır. Yani O'nun hem "biricik" olduğu söylenmekte, hem de "hikmet sahibi" "esirgeyen", "bağışlayan" biri olduğu ifade edilmektedir. Ancak, Tanrı'nın "biricik" ve "bambaşka" olduğu kabul edilince, O'nun hakkındaki konuşmalarımızın açık seçik ifade edebileceği pek bir şey kalmamaktadır. Çünkü zamandan, mekandan münezzeh olan Tanrı'nın yaratma, konuşma ve bilmesinin bizim sürece bağlı yapıp etmelerimizden köklü bir biçimde farklı olacağı açıktır. Tanrı insanları sever, ama bizim birbirimizi sevdiğimiz gibi değil; Tanrı hikmet sahibidir, ama herhangi bir kişinin hikmet sahibi olduğundan farklıdır.

İşte burada ciddi bir problemle karşı karşıya gelinmektedir. Tanrı'nın bilinen herhangi bir şeyden son derece farklı ve hatta "bambaşka" olduğunu söylediğimizde, O'nun hakkında anlamlı bir biçimde konuşma imkanı ortadan kalkar. O'nun hikmet sahibi olduğu söylenirken, hemen arkasından bunun insanların hikmet sahibi olmasından farklı olduğu ifade edilmektedir. Ancak, kullandığımız dil – eğer o dili anlamak durumundaysak- Tanrı'nın hikmet sahibi olmasının insanların hikmet sahibi olmasıyla bir yerde örtüşmesi gerektiği konusunda bizi zorlamaktadır. Burada âdeta "anlamsızlıkla", "yanlış anlatma" arasında bir çıkmaza düşme söz konusudur. F. Ferre'nin ifadesiyle, "teist tam bir çapraz ateş altındadır."[39] Ya kullandığımız dilin insanî tecrübeden elde edilen anlamına müsaade edilecek, ki bu durumda bu dil, teizmin her şeyden münezzeh olan Tanrısı hakkında olamaz, veya söz konusu tecrübeden boşaltılacaktır, bu durumda da bu dilin ne insan, ne de Tanrı hakkında bir dil ol-

39. F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 68.

ma özelliği kalır. Daha özlü bir biçimde söyleyecek olursak, Tanrı hakkında kullandığımız dilin insanlar için kullandığımız dille ya aynı anlamda (tekanlamlı) veya farklı anlamda (çokanlamlı) oluğunu kabul etmek durumunda kalıyoruz, dolayısıyla kullandığımız dilin ne anlama geldiğini bilmiyoruz. Adeta bundan hiçbir kaçış yolu yok gibi görünüyor. Eğer kullanılan dilin tekanlamlı olduğunu kabul edecek olursak antropormorfizme düşeriz. Çokanlamlı olduğu kabul edilecek olursa, bu kez de dil anlamdan boşaltılacağı için agnostisizme kapı aralanmış olur. Öyleyse ne yapmak gerekiyor? Tanrı hakkında, hem O'nun aşkınlığının hakkını veren, hem de aynı zamanda bizim tecrübemize dayanan bir dil oluşturmak mümkün değil mi? Eğer mümkünse din dilinin kognitif muhtevasının ne olduğunun belirlenmesi gerekmektedir, değilse dilin ilahî gerçeklik hakkında herhangi bir düşünceyi açığa vurma imkanı kalmaz. Bu durumda Tanrı hakkında bilebileceğimiz tek şey, dinî tecrübeyle ilgili his ve heyecanlarımızın bir boyutu olmaktan öteye gitmez. Böylece dilimizdeki, Tanrı'ya ilişkin tek bilgi verici muhteva, bizim O'na karşı nasıl bir duygu beslediğimizin ifadesi olacaktır.[40]

İşte bu noktada dilin teolojik kullanımı ile ilgili mantık açısından güven arzeden bir başka iddialı görüş ortaya çıkmaktadır. Antropomorfizm ile agnostisizme karşı ciddi bir alternatif olarak ileri sürülen bu görüşe göre, tekanlamlılıkla çokanlamlılık arasında bir "kesişme alanı" söz konusudur, ve dilin teolojik kullanımı dayanağını işte bu alanda bulmaktadır. Yani olağan tecrübenin ötesindeki aşkın varlığı anlatmak için, teoloji, bildiğimiz sıradan sözcükleri bir bakıma özel bir biçimde kullanmaktadır. Burada yapılması gereken iş, dilin dinî ve teolojik bir biçimde kullanılışının dinî olmayan kullanılışından nasıl türetildiğini göstermektir. Bunun ilahiyat geleneğindeki yaygın şekli, terimin özgün anlamının Tanrı için kullanılması mümkün olmayan kıs-

40. F.M.Jelly, "The Relationship", s. 52.

mını atmak, geri kalan kısmını ise teolojiye bırakmaktır.[41] Doğrusu, "esirgeyen", "bağışlayan" ve "bilen" gibi nitelikleri Tanrı'ya biz veririz ve O'nu kendi niteliklerimizle nitelendiririz. Tanrı hakkında kullandığımız terimler, zorunlu olarak, gücümüzün yettiği ve ifadelerimizin erişebileceği şeyi dile getirir. Bunun böyle olmasının nedeni terimleri bildiğimiz dünyadan almamızdır. Bu durum ifadede antropomorfizm (teşâbüh)'i gerektirir. O halde, benzerliğin ortadan kaldırılması için bize düşen, bilinen dünyayı çağrıştıran ve ona işaret eden anlamın olumsuz kılınmasıdır.[42] Ama her şeyden önce, Tanrı (İlk) hakkında kullanılan terimlerin, bize göre, üstünlük ve yetkinlik bakımından çevremizdeki en üstün varlıklara işaret eden isimler olması gerekir. Ancak, İlk hakkında kullanılan isimler üstünlük ve yetkinlik bakımından çevremizde bulunan (hatta en üstün) varlıklar için kullanıldıklarında işaret ettikleri şeye işaret etmezler. Tersine bu sözler İlk'in kendi mahiyetine özgü bir yetkinliğe işaret ederler.[43] Daha açık söyleyecek olursak, Tanrı hakkında kullandığımız terimler *(esmâ)* gerçekte O'nun isimleri değil, anlayışlarımızı yükselten *(yukarribu)* sözlerdir. "Zihin", diyor Maturidî, "bu isimlerden, Allah'ın münezzeh olduğu anlamlar anladığından, olumlu bir ifadenin hemen arkasından olumsuz bir ifade gelir."[44] Bu bakımdan, Tanrı hakkında konuşmak olumsuz içinde olumlu ve olumlu içinde olumsuz bir dille olur. İşte dilin bu şekilde kullanılmasına genel olarak analojik dil denmektedir. Yani tenzihî dille teşbihî dil arasında bir "orta durum" dili.

Dilin olumsuz kullanımıyla olumlu kullanımı arasında bir başka anlam düzeyi olduğu iddiasına dayanan anolojik dil, teolojide iki çetin soruya cevap temin eden bir kuram olarak görülmek-

41. W. Alston, *a.g.e.*, s. 170; R.E. Santoni, "Introduction", s. 22; R. Swinburne, *The Coherence of Theism* s. 72.

42. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, ed. F. Huleyf, İstanbul, 1979, s 93.

43. Farabi, *Kitabu Ârâi Ehli'l-Medinet'l-Fadileti*, ed. A.N. Nadir, Beyrut, 1985, s. 59 (bundan sonraki atıflarda bu eser *Medinetu'l-Fadila* diye anılacaktır.)

44. Matüridi, *Kitabu't-Tevhid*, s. s.94.

tedir. Bunlardan birincisi, tecrübelerimize dayalı olarak sonlu şeylerden elde ettiğimiz kavramlarla "aşkın" ve herşeyden münezzeh olan Tanrı hakkında nasıl anlamlı ifadelerde bulunduğumuz sorusudur. İkincisi ise yaratıklardan yola çıkarak Yaratan'ın mahiyeti hakkında nasıl çıkarımda bulunuyoruz; dolayısıyla vahye başvurma ihtiyacı duymayan tabiî teoloji için nasıl dayanak temin ediyoruz sorusudur.[45] Anolojinin bu ikinci kullanımının dille doğrudan bir ilgisi olmadığından burada üzerinde durulmayacaktır.

Genel olarak anoloji, nisbeten iyi bilinen bir nesneden elde edilen bir kavramın nisbeten bilinmeyen bir şeye uygulanmasında kullanılan isnat yöntemi[46] veya benzer türler şeklinde sınıflandırılabilecek varlıklar arasındaki bir bağıntı *(relation)* diye tanımlanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle iki şey arasında ilgili oldukları arka plana göre meydana gelen bir benzeşmedir;[47] veya çok genel anlamda ele alındığında, eski bir kelimeye yeni hüner-ler öğretme sanatıdır.[48] Herhangi bir analojinin dayandığı benzerlik çeşidi benzeyenlerde bulunan soyutlanabilir bir özdeş niteliğe indirgenebilen şeydir. Buna göre, Tanrı hakkındaki ifadeler sözkonusu olduğunda; anoloji birbirinden tamamen farklı olan Tanrı ile sonlu varlıklar arasında, en azından bir tane soyutlanabilir bir özelliğin (varlık benzerliği) ya da bağıntının bulunduğunu kabul etmemizi gerektirir.[49] Analojik dil kuramı birbirinden büsbütün farklı olan bu iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin, *aynen değil ama analojik olarak*, öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılabileceğini savunmakta ve yukarıda sözünü ettiğimiz çıkmazdan kurtulabileceğimizi ileri sürmekte-

45. A. Van Harvey, *a.g.e.*, "Anology" maddesi.
46. Geddes MacGregor, *Dictionary of Religion and Philosophy*, Paragon House Publishers, Newyork, 1989, "Analogy" maddesi.
47. E.L. Mascall, "The Doctrine of Analogy", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 159.
48. Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Clarendon House, Oxford, 1989, s. 64.
49. A. Van Harvey, *a.g.e.*, "Anology" maddesi; F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 69.

dir. Tanrı, her ne kadar bizim için erişilmez ve aşkın olsa da bütünüyle bilinmez değildir. Dolaysıyla Tanrı hakkında kullandığımız terimlerin 'tekanlamlı' olduğunu söylememiz mümkün değildir; ama bunlar "çok anlamlı" da değildir.

Şimdi, İslâm dünyasında Maturîdî ve Fârâbî tarafından ortaya atılan ve Hıristiyan ilahiyatında Thomas Aquinas tarafından daha derli toplu bir şekilde ifade edilmiş olan teolojik dilin temsilî *(analogic)* bir biçimde kullanılış yöntemini biraz daha ayrıntılı olarak incelemeye çalışalım.

Teşhibî dille tenzihî dilin içerdiği çıkmazların neler olabileceğini daha önce görmüştük. Bu iki dilin içerdiği açmazlar göz önüne geterildiğinde anolojik dil Tanrı hakkında konuşma konusunda biraz daha umut vaadedici görünmektedir. Bu görüşe göre, sözcüklerin analojik olarak kullanılması anlam bakımından onun aynı (tekanlamlı) ve farklı (çokanlamlı) kullanımlarının arasında bir yerde olduğu düşünülmektedir.

Çevremizdeki varlıklar için kullandığımız sözcükler arasında, sözkonusu edilen şeye kendi dışındaki herhangi bir şeyle nisbetinden dolayı değil, ona doğrudan doğruya kendisi açısından işaret eden – "mevcut", "bir", "diri" gibi –sözcükler *(isim)* olduğu gibi; kendi dışındaki herhangi bir şeyle olan bağıntısı bakımından işaret eden– "adalet", "cömert" gibi – sözcükler de vardır. İşte çevremizdeki şeylerin yetkinlik ve üstünlüğüne işaret etmek için kullanılan bu sözcüklerin delalet ettiği yetkinlik ve üstünlüğün kendi dışındaki üstünlükle, onun bir parçası olmak gibi bir bağıntısı söz konusudur. Öyle ki bu bağıntı, bu sözcüklerle işaret edilen bütünün bir parçası durumundadır; veya başka türlü söyleyecek olursak, bu üstünlük ve yetkinliğin varlığı başka bir şeye nisbetle olur. İşte bu tür ifadeler Tanrı hakkında kullanıldığında O'nun başka varlıklarla olan nisbetine işaret etmeyi amaçlarız. Burada bize düşen, nisbeti O'nun yetkinliğinden bir parça kılmamaktadır. Bununla sadece, nisbetin zorunlu olarak tâbi oldu-

ğu varlığa ve yetkinliğe ve nisbetin bu varlıkla ortaya çıktığına işaret etmek durumundayız.[50] Çünkü, – en azından belli bir yoruma göre- Tanrı sözkonusu olduğunda O'nun niteliklerini birbirinden ayırmamız mümkün olmadığı gibi, zatından ayırmamız da mümkün değildir. Doğrusu, biz sıradan şeylere atfettiğimiz yüklemleri "... olmak... olmaktır" şeması içinde kullanırız. Sözgelimi "*insan* olmak *akıllı* olmaktır", deriz. Ancak, Tanrı'nın terkip kabul etmesi düşünülemeyeceğinden, "Tanrı olmak olmaktır" şeklindeki bir ifade gramer açısından sağlam bir ifade olsa da, Tanrı'ya yaraşır bir ifade değildir. O'nun hakkında olsa olsa "*Tanrı olmak, olmak demektir*"[51] denebilir. Tanrı herhangi bir özelliğe, onun kendi zatına fazladan eklenmesi şeklinde sahip olamayacağına göre, O'nu salt mükemmellik olarak düşünmemiz gerekmektedir. Öyle ki O söz konusu olduğunda *olmak mükemmel olmaktır*. Çeşitli sözcüklerle işaret edilen çok sayıda niteliği Tanrı *(cevher)*'nın parçalarını oluşturan yetkinlikler olarak düşünmemek gerekir. Tersine bu nitelemelerin *(isim, name)* bölünmez bir tek varlığa işaret etmesi gerekir.[52]

İmdi, "hikmet sahibi" ve "cömert" gibi nitelikler Tanrı'ya atfedildiğinde bu nitelikler yetkinlik ve üstünlük bakımından çevremizde tanık olduğumuz varlıklarda – hatta en üstün varlıklar için kullanıldıklarında bile-işaret ettikleri şeye işaret etmezler.[53] Tersine bu nitelikler Tanrı'nın kendisine özgü bir yetkinliğe işaret ederler. Bu bakımdan, "Tanrı hikmet sahibidir" dendiğinde, bu yüklemin Tanrı'da bulunduğunu söylediği nitelik, sözcüğün bildiğimiz anlamıyla sınırlı kalmayarak, onun ötesine uzanır. Bu niteleme insanları bütünüyle kuşattığı halde Tanrı'ya ancak kısmen delalet eder. Dolayısıyla "hikmet sahibi" nitelemesini Tanrı

50. Fârâbî, *Medinetu'l-Fadıla*, ss. 59-60.
51. Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Uni. of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1982, s. 58.
52. Farâbî, *Medinetu'l-Fadıla*, s. 59; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, ed. A.C. Pegis, New York, 1948, XIII. 5.
53. Farâbî, *Medinetu'l-Fadıla*, s. 59.

ve insanlar hakkında aynı anlamda kullanmamız mümkün değildir. Tabiî tüm öteki sözcük ve nitelemeler de böyledir.[54]

Öte yandan, bu sözcükler Tanrı ve insanlar hakkında bütünüyle farklı anlamlarda (çokanlamlı) da kullanılmazlar. Eğer sözcükleri Tanrı hakkında konuşurken kesinlikle farklı anlamlarda kullanacak olursak, yaratıklar veya insanlar hakkında kullanılan ifadelerden yola çıkarak Tanrı hakkında herhangi bir şey bilmemiz ve söylememiz mümkün olmaz.[55]

Öyleyse Tanrı ve yaratıklar hakkında ancak temsilî *(analogic)* olarak bir şeyler söyleyebiliriz. Birbirinden son derece farklı varlıklar (cinsler) arasında tekanlamlı olarak bir şey söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla, din dili sözkonusu olduğunda, sözcüklerimizi ne salt aynı anlamda, ne de büsbütün farklı anlamda kullanıyoruz demektir. Çünkü biz Tanrı'yı ancak tecrübelerimize dayalı olarak elde ettiğimiz ve yaratıklar hakkında kullanılan bir dille ifade edebiliriz. Bu bakımdan, Tanrı ve yaratıklar hakkında söylenen herhangi bir şey O'nunla yaratıklar arasında var olan belli bir bağıntı *(relation)*'ya göre söylenir. Belli bir niteliğin bu bağıntıya göre olan paylaşılma tarzı büsbütün farklı anlamlılıkla salt tekanlamlılık arasında bulunan orta bir duruma tekabül eder. Çünkü anolojik dilde anlam ne tekanlamlı sözcüklerde olduğu gibi bir ve aynı, ne de çokanlamlı sözcüklerde olduğu gibi çeşitli ve farklıdır. Bu şekilde anolojik olarak kullanılan dil, çeşitli derecelerde bir tek şeye işaret eder.[56]

Bu yoruma göre, belli bir niteliğin analojik dil açısından hangi meşru anlamda Tanrı'ya atfedilebileceğini izah etmek önem arzetmektedir. Teizm sözkonusu olduğunda iki türlü analoji bulunduğu kabul edilmektedir. Şimdi bunların din dili açısından gördükleri fonksiyonu ayrı ayrı incelemeye çalışalım.

---

54. T. Aquinas, *Summa Theologica*, XIII.6.

55. *Aynı yer.*

56. *Aynı yer*; ayrıca bkz. E.L. Mascall, "The Doctrine of Analogy", ss. 156-58; B. Davies, *a.g.e.*, s. 10-11; R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, ss. 75-76.

Atıf Analojisi (Analogy of Attribution)

Bu analoji türüne göre, birçok bakımdan birbirinden alabildiğine farklı olan benzer iki şey arasında bir ilişki kurulur. Böyle bir analojide benzeyenlerden biri asıl kabul edilir. Bu bakımdan, benzeyenlere atfedilen herhangi bir yüklem, ilke olarak ve fiilen asıl benzeyene ait olduğu halde ötekine nisbî ya da türemiş bir anlamda isnat edilir. Başka türlü söyleyecek olursak, yüklem, benzerlerden ikinci durumda olana sadece bir bağıntı ya da çıkarım yoluyla yüklenir. Böylece, sözgelimi Süleyman ve simasını 'sağlıklı' olarak nitelendirme yoluna gideriz. Aslında *sağlık* resmen ve fiilen Süleyman'ın niteliğidir, dolayısıyla onun siması ile sağlığı arasında bir ilişki sözkonusu olduğu için veya onun bir işareti sayılmasından ötürü, sima "sağlıklı" olarak nitelendirilmiştir. Atıf anolojisinin teolojik kullanımı da bu kural içinde çalışır. Benzeyen olarak Tanrı ile bir yaratığın sözkonusu olduğu bu kullanımda *analojinin dayandığı ilişki yaratıcı kozalite ilişkisidir*. Yani yaratıkların, Tanrı ile O'nun bir eseri ve etkisi olarak ilişkisi kurulmaktadır. Nitekim biz hem Tanrı, hem de Süleyman hakkında, bunların "iyi" ve "varlık" olduklarını söylüyoruz. Ancak, bu arada "iyi" ve "varlık" kelimelerinin muhtevalarını yaratıkların "iyi ve "varlık" olduklarına ilişkin tecrübemizden aldıklarını unutmuyoruz. Atıf analojisi açısından bakıldığında, eğer Tanrı yaratıklarında "iyilik" ve "varlık" meydana getiriyorsa, O'nun şu veya bu şekilde bir iyilik ve varlık sahibi olması gereken biri olduğunu söylemiş oluyoruz. Elbette bununla, yaratıklarda sınırlı bir tarzda bulunan yetkinliklerin *fiilen* ve *gerçekten* Tanrı'da da bulunduğu kastedilmemektedir. Bu tür bir analoji ile bu niteliklere, Süleyman ile siması arasında kurulan ilişkiden farklı olarak, Tanrı'nın da sahip olması gerektiği söylenmemektedir. Atıf analojisi, Tanrı'nın fiilen yetkinliklere sahip olmasını dışarıda tutmamaktadır. Fakat bu yetkinlikleri bizahiti doğrudan doğruya O'na atfetmemektedir. Asli benzeyenle ikinci sıradan benzeyende bulunan

yetkinlik bunlar arasındaki ilişkinin tarzına dayanmaktadır. Dolayısıyla, eğer bu ilişki sonraki benzeyenin önceki (aslî) benzeyenin *sebebi* olması şeklinde ise, sonraki adına öncekinden aklî bir çıkarım sonucu elde edilen yetkinlik gerçeğe tekabül etmeyen bir analoji olmaktan ileriye gidemez. Yaratıklar fiilen, fakat sonlu bir biçimde iyidir. Tanrı ise yaratıkların ve onların sahip olduğu şeylerin varedicisidir. Buna göre, Tanrı'ya atfedilen "iyi" yüklemi, O'nun iyilik meydana getirme imkanına sahip olduğundan daha fazla bir anlam ifade etmez.[57] İşte bu noktada nisbet analojisi, tabir caizse, imdada yetişmektedir.

Nisbet Analojisi (Analogy of Proportionality)

Atıf analojisinde farklı benzeyenler arasındaki soyutlanabilir ortak özelliğin *gerçek anlamda*, fiilen yalnız birine atfedilmesi sözkonusu idi. Nisbet analojisinde ise doğrudan bir ilişki vardır. Yani burada, sözkonusu edilen varlıkların her ikisi de benzerliğe mecazi değil sözlük anlamıyla, ama kendi mahiyetleri nisbetinde sahip olurlar. Bu analoji bir yerde mecazı andırır. Nisbet analojisinde aynı özelliğin farklı benzeyenler tarafından fiilen paylaşılması değil, sadece sonuçların benzerliği sözkonusudur. Sözgelimi, aslanın öteki hayvanlar karşısındaki durumu bir kralın tebaası karşısındaki durumunu andırdığı için ona hayvanların kralı denmiştir. Hiç kimse aslanda resmen bir krallık bulunduğunu iddia etmemektedir. Yine, Tanrı'nın 'gazaplı' olduğu söylenmektedir. Çünkü O'nun verdiği cezalarla olan ilgisi, bir insanın başkasına yaptığı işkencelerle olan ilgisine benzemektedir. Fakat hiç kimse Tanrı'da fiilen kızgınlık bulunduğunu söylememektedir. Kısaca ifade edecek olursak, nisbet analojisi sözü edilen benzerliğin taraflardan her ikisinde de fiilen bulunduğunu fakat

57. E.L. Mascall, "The Doctrine of Analogy", s. 159-60; Thomas Aquinas, *a.g.e.*, XIII.5; Van A. Harvey, *a.g.e*, "Analogy" maddesi; F. Ferre, *Language, Logic and God*, s.70; B. Davies, *a.g.e.*, s.11.

benzerliğin benzeyenlerin kendi tabiatları tarafından belirlendiğini söylemektedir.

Nisbet analojisinin teolojik söyleme uygulanması şu şekilde olmaktadır: Tanrı'ya yüklem kılınan bir nitelik (terim) Tanrı'nın mahiyetine yaraşır bir şekilde O'na ait olduğu gibi, aynı şekilde yaratıklarına yüklem kılınan bir nitelik de onların kendi tabiatlarına uygun düşecek şekilde kendilerine aittir. Dolaysıyla Tanrı'ya atfedilen niteliğin insanlara atfedilen nitelikten ne büsbütün ilgisizliği, ne de bire bir tekabüliyeti sözkonusudur. Burada tekanlamlılıkla çokanlamlılık arasında bir ortayol bulunmaktadır. Nisbet analojisinin söylemek istediği şeye açıklık kazandırmak için konuyu Mascall'ın verdiği örneği ele alarak[58] anlatmaya çalışalım.

Diyelim ki benzerlik "hayat" kavramına (nitelik) dayandırılmaktadır ve bu tekanlamlı bir kavram değildir. Buna göre lahana, fil, insan ve Tanrı fiilen, yani kelimenin sözlük anlamıyla *diridirler*. Ancak, lahana, fil ve insan hayata kendilerine yaraşır bir biçimde sahip oldukları gibi, yüce ve bizim kavrayışımızın ötesinde bulunan Tanrı da kendi başına var olan bir varlığa yaraşır bir şekile sahip olmaktadır. Bu durum metametiksel denebilecek şöyle bir şekille izah edilir, ki nisbet analojisi adını da doğrusu buradan alır.

$$\frac{\text{Lahananın hayatı}}{\text{Lahananın özü}} = \frac{\text{Filin hayatı}}{\text{Filin özü}} = \frac{\text{İnsanın hayatı}}{\text{İnsanın özü}} = \frac{\text{Tanrı'nın hayatı}}{\text{Tanrının özü}}$$

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus eşitliği gösteren işaretin harfî harfine alınmamasıdır. Çünkü lahananın hayatının onun özü tarafından belirlenmesi, tıpkı insanın hayatının kendi özünce belirlendiği şekilde belirlenmemektedir. Buradaki varlıkların her birinin özü kendilerine yaraşacak şekilde bir hayat tanzim eder.

Şimdi nisbet anolojisine göre, hayatı insana ve Tanrı'ya atfettiğimizde denklem şu şekilde ortaya konuyor:

58. E.L. Mascall, "The Doctrine of Analogy", ss. 161-62.

$$\frac{\text{İnsanın hayatı}}{\text{İnsanın özü}} = \frac{\text{Tanrı'nın hayatı}}{\text{Tanrı'nın özü}}$$

Burada eşit işaretinin, nisbetin yüzde yüz özdeş olduğunu göstermediği konusunda herhangi bir rahatsızlık duyulmamakla birlikte, formülün, hayatın hangi anlamda Tanrı'ya yüklem kılındığını söylemediği şeklinde bir itiraz yükselmektedir. Zira Tanrı'nın ne özü, ne de hayatı bizce bilinmektedir, [59] ve problem iki bilinmeyenli bir denklem olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla çözümü de mümkün görünmediğinden yine agnoztizisme kapı aralanmaktadır.

Böyle bir itiraz karşısında analojiyi,

$$\frac{\text{yaratık}}{\text{varlığı}} = \frac{\text{İlk sebep}}{\text{varlığı}}$$

şeklinde kurarak burada gerçekte sadece dördüncü terimin bilinmediğini ileri süren çok sayıda skolastik düşünür olmuştur. Bu düşünürlere göre, biz "sonlu", "benzer" ve "yaratıkların sebebi" durumunda olan varlık kavramlarına sahibiz. Ancak ilk sebebin sadece varoluş tarzını bilmiyoruz. Kısaca söylemek gerekirse, analojik yoldan elde edilen bu bilgide müsbet olan şey Tanrı ile yaratıklar arasındaki bu nisbet ortaklığıdır. Yani, sonlu ile "sonsuz" arasında bir nisbet bulunması imkansız olsa da bunlarda birbirine benzer nisbetlerin bulunması mümkündür.[60]

Mascall açısından bakıldığında, atıf analojisi ile nisbet analojisini birlikte alacak olursak, gerçi harfi harfine olmasa da, din dilinin bilgisel yönünün korunması mümkün görünüyor. Analojik söylem bize bu imkanı vermektedir.

Dili analojik bir şekilde kullanmanın teolojik söylemde karşılaşılan çıkmazlara çözüm bulduğu kabul edilebilir. Ancak, ano-

59. Rafael Demos-C.J. Ducasse, "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 276.

60. E.L. Mascall, "The Doctrine of Analogy", s. 166; F.Ferre, *Language, Logic and God*, s. 71.

loji iyi tahlil edilecek olursa bunun da birtakım kusurları olduğu görülecektir. Anolojik dilin hakkını gereği gibi verebilmek için içerdiği kusurların tanınmasında yarar olduğunu düşünüyoruz.

Önce atıf anolojisinin içerdiği güçlüklerin neler olduğunu görmeye çalışalım: Bu analoji benzeyenler arasındaki büyük (hatta aşılmaz görünen) farklılığı ilk bakışta ortadan kaldırıyor veya küçültüyor görünmektedir. Ancak, atıf analojisi, nisbet analojisinden farklı olarak, benzeyenlerden sadece birinin *fiilî* özelliğinden başkasıyla ilgilenmediğinden, sağlam mantıkî temele oturduğunu söylemek zordur. İki benzer arasındaki ilişki salt sebep-sonuç ilişkisine dayandırılarak benzeyenlerden aslî olanın niteliği ikinci benzeyene mantıkî çıkarım yoluyla yüklenmektedir. Yani ikinci durumdaki benzeyene atfedilen nitelik gücünü bu ikincinin aslî benzeyenin veya onun sahip olduğu niteliğin sebebi olmasından almaktadır. Sözgelimi dağ gezisine "sağlıklı" denmesi, gezinin fiilen sağlık niteliğine sahip olmasından değil, bizde, literal anlamda bir sağlığa sebep olmasından dolayıdır. İşte bu durum, benzerlerden birinin gerçek niteliği hakkında bilgisiz kalmamıza neden olmaktadır. Bu da Tanrı'nın hakiki mahiyeti hakkında önceden kabul ettiklerimize veya bildiklerimize yeni, hemen hemen hiçbir şey eklememektedir. Burada söylenmek istenen sadece şudur: Eğer Tanrı yaratıklarına iyilik ve varlık verebilecek durumda olması gerekiyorsa, O'nun şu veya bu şekilde zorunlu olan bir iyilik ve varlığa sahip olması durumu söz konusudur. Bu, sıradan varlıklarda fiilen bulunan bir niteliğin Tanrı'ya bir değer olarak atfedilmesinden başka bir şeyi içermez.

Bize öyle geliyor ki, atıf anolojisi, Tanrı'nın sahip olduğu niteliklere işaret ederken, O'na atfettiği sözcüklere fazla bilgi (!) yüklüyor. Öte yandan F. Ferre'nin de işaret ettiği gibi, bu analoji bir yerde zararlı olabilecek ölçüde aşırı müsamahakardır. Zira bu analoji hiçbir kontrol kabul etmediğinden Tanrı'ya *gereğinden fazla bir sürü şeyin* atfedilmesine izin vermektedir.[61]

61. *Aynı eser*, s. 74.

Nisbet analojisine gelince, onun en büyük çıkmazı benzeyenler arasındaki aldatıcı nisbeti gerçekmiş gibi kabul etmesidir. Mascall'ın verdiği örneği göz önünde bulunduracak olursak, nisbetin iki tarafındaki terimler arasına hiçbir aşamada eşit işaretinin konması mümkün görünmemektedir. Zira lahananın "hayatı" ile insanın "hayatı" arasında bunların kendi mahiyetlerine yaraşan hayatı nasıl belirledikleri hesaba katılacak olursa, çok büyük bir fark vardır. Eşit işaretinin nisbet eşitliğini gösterdiğini kabul etsek bile, taraflardaki terimlerin neyi gösterdiği kapalı kalmaktadır. Her şeyden önce, lahana ve insana yüklem kılınan "hayat" tekanlamlı olarak alınmamaktadır. Öte yandan, nisbet analojisine göre, Tanrı'nın hayatı hakkında bu analojinin vaadettiği bilgiyi edinme imkanımız bulunmamaktadır. İnsanın mahiyeti ve ona uygun düşen hayatın ne olduğu konusunda belli bir fikre sahip olsak bile, Tanrı'nın mahiyetini anlamaya çalıştığımızda boçalamaya başlıyoruz, ve sıradan sözcüklerin Tanrı hakkında kullanıldıklarında ne anlama geldiklerini belirlemede güçlük çekiyoruz. Tanrı'nın mahiyeti yaratıklardan bütünüyle farklı olduğuna göre, insanla Tanrı arasında kurulan nisbet denkleminde, eşitleme güven verici olmadığı için, Tanrı tarafındaki terimler çokanlamlı olarak kalmaktadır. Yani onlara istediğimiz anlamı yüklemekte bir bakıma özgür oluyoruz. Bundan, terimlerin anlamını aydınlatacak olan nisbetin, vaadettiği sonucu vermediği ortaya çıkar. Kısaca ifade edecek olursak, nisbet hem belirsiz kalıyor, hem de iki taraf arasında kapanmaz bir uçurum bulunduğuna işaret ediyor.

Peki, bu analojinin anlayışımıza getirdiği olumlu hiçbir şey yok mudur? Biz böyle bir soruya olumlu cevap vermekten yanayız. Ancak, analojide özelliklere ağırlık vermek yerine, onu salt bir andırma olarak yorumlamak daha doğru gibi görünmektedir. Katı bir analoji anlayışından kaçınarak, sözgelimi Tanrı'nın hikmetini bizim bilgeliğimizden farklı olarak, sınırlanmamış, hatasız, her şeyin nihaî takdiri gibi, daha yumuşak bir yaklaşım

içinde yorumlamak,[62] her şeye rağmen, O'na olumlu nitelikleri atfetmemize imkan tanıyacağı gibi, imanın özgür yapısı ile de uyuşacaktır.

Günlük dilde ve sıradan şeyler için kullandığımız sözcükleri salt nisbet ya da atıf analojisine dayanarak Tanrı hakkında anlamlı bir biçimde kullanmamız zordur. Yalnız nisbet analojisine veya yalnız atıf analojisine dayanmak bizi sağlıklı bir sonuca götürmekte yeterli olmayacağı gibi, hatta bunların birlikte düşünülmesi de başlı başına doyurucu olmayabilir. Doğrusu, Tanrı'nın varlığı lehinde kullanılan kanıtların her birinin gördüğü belli bir fonksiyon vardır. Bunlar bir birikim sağlayacak şekilde birlikte düşünüldüğünde analojik dilin söyleyebileceği önemli ve anlamlı şeyler olabilir diye düşünüyoruz. Yani Tanrı hakkında konuşma Tanrı'nın varlığı lehindeki öteki delil ve temellendirmelerden bütünüyle bağımsız değildir.[63]

Analojik dil, bir bakıma farklı anlamda bile olsa, Tanrı hakkında olumlu bir dil kullanabileceğimizi kabul etmekle olumsuz dile üstünlük sağlamaktadır. Doğrusu, bir şeyi inkar etmekle o şey hakkında olumlu bir dil kullanmak arasında büyük bir fark vardır. Tanrı hakkında söylemek istediğimiz her şeyi söyleyemeyebiliriz. Ancak, O'nun hakkında olumsuz teolojinin diliyle söyleyeceklerimizden çok daha fazlasını söyleyebiliriz.[64] "Birlik", "mükemmellik" gibi sözcükler uygun dinî durumu çağrıştırmak için teolojik dil hakkında önemli bir iddiada bulunur. Yani bunların her biri Tanrı hakkında önemli bir iddiaya sahiptirler. Tanrı hakkında konuşurken her önümüze gelen kelimeyi kullanmayışımızı da buna eklemek gerekir. Tanrı hakkında belli bazı terimleri bunların olağan günlük kullanımlarımızdaki dayanakla-

62. D.A. Pailin, *a.g.e.*, ss. 141-42; R. Domes, "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful", s. 278.

63. R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1989, ss. 13-14, özellikle dipnot; B. Davies, *a.g.e.*, s. 14.

64. I T Ramsey, *Religious Language*, ss. 58-59; ayrıca bkz. J.H. Gill, *a.g.e.*, s. 204-205.

rıyla bazı ilişkileri olacak şekilde kullanmamız, Maturidî'nin dediği gibi, anlayışımızın yükseltilmesinde önemli bir işlev gördüğü gibi, öte yandan gereklidir de. Bu bakımdan, din ve teolojinin, sıradan sözcükleri bir yere kadar bildiğimiz anlamlarıyla kullandığı görüşü çoğu ilahiyatçılar tarafından büyük bir kabul görmüştür. Eğer böyle olmasaydı, teolojinin iddiaları lehinde delillere sahip olmak şöyle dursun, bu iddiaları anlamamız bile mümkün olmazdı. Ancak, böyle bir kanıt R. Swinburne'in ifade ettiği gibi, eğer teoloji sözcüklere yeni anlamlar veriyorsa, ona düşen görev, teolojinin yeni anlamlı sözcükler ihdas edemeyeceği değil, bu anlamların neler olduğunu semantik ve sentatik kurallara dayanarak göstermektir.[65] Çünkü analoji yöntemi bu sentaktik ve semantik kuralların bir dereceye kadar gevşetilmesinden ibarettir. Yani bir nesnenin A olduğunu söylemek tamı tamına, onun A olmayan nesnelerin standard durumları gibi değil, A nesnelerinin standard durumlarına benzediğini söylemektir. İşte bunun gibi, Tanrı'nın sevgisi, hikmeti vs.'den söz ederken sadece, O'nda insanlarınkine benzer bir sevgi ve hikmet olduğunu söylüyoruz.

Nihayet analoji yöntemi, Tanrı ile ilgili bazı hususi hakikatleri O'nun varlığına ve mükemmelliğine ilişkin köklü bir sezgiden çıkarma yolu[66] olarak karşımıza çıkıyor. Ancak bu yöntem, temelde neyi bildiğimiz konusunda, imanın sıcaklığı ve canlılığı gibi, bize birtakım kanaatler verse de, kesin konuşma imkanını vermemektedir.

Doğrusu, Tanrı ve insan *hikmet sahibidir* derken, elbette bu iki varlıktaki hikmetin aynı olduğunu söylemiyoruz. Tanrı'nın hikmet sahibi olduğunu söylememiz, O'nun yarattıklarının sonlu ve sınırlı hikmetine sahip olduğu anlamına gelmez. "Hikmet", "irade" ve "bilgi" gibi kavramlar Tanrı sözkonusu olduğunda

65. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 79-85 vd.
66. H.D. Lewis, "The Cognitive Factor", s. 254.

başlıbaşına ve kayıtsız şartsız olarak düşünülür. Zira bu tür kavramlar formel olarak herhangi bir sınır ve eksiklik içermez. Bu kavramlar, yaratıklar sözkonusu olduğunda içerdiği eksiklikleri ortadan kaldırdıktan sonra, en mükemmel derecesiyle Tanrı'ya affedilir.[67] Tanrı'nın herhangi bir nisbet ve mukayese kabul etmeyen anlamda "büyük" ve "mükemmel olduğu[68] düşünüldüğünden, O'na atfedilen yüklemlerde bu anlayış her zaman gözetilmek durumundadır. Teist sıradan tecrübe dünyamızdan alınan sözcükleri büsbütün farklı ve olağanüstü bir plana taşırken, o, bu sözcükleri sıradan özelliklere delalet edecek şekilde kullansa da, Tanrı'ya ilişkin özelliklerin alışılmadık bir düzen ve yetkinlikte tezahür ettiği iddiasında bulunmaktadır. Tanrı güçlü bir zat *(person)*'tır; fakat olağan yollardan tanıdığımız herhangi bir kişiden çok daha güçlü bir zattır. O'nun gücü mükemmel bir iyilikle birleşmiştir; insanların bedenleri olduğu halde O'nun yoktur vs. Öyle ki, tanıdığımız dünyanın özelliklerini postulat olarak koymak suretiyle, hiç aşina olmadığımız düzenlemeler içindeki hiç tanımadığımız bir dünyayı kavrayabileceğimiz iddiası akla ters düşen bir iddia değildir. O halde eski kelimelere, önceki anlamlarını da çağrıştıracak şekilde yeni anlamlar verebiliriz, [69] ki bir bakıma analojinin yapmak istediği de budur. Bilim adamı da, sözgelimi atomların kütlesinden, çapından ve yükünden söz ederken aynı analojik yöntemi kullanmaktadır.

"Tanrı hikmet sahibidir" ve "Ahmet hikmet sahibidir" cümlelerinin aynı anlamda kullanıldığını söylemek, zorunlu olarak, Tanrı'nın hikmetinin Ahmet'inkinden farklı olmadığı anlamına gelmez. Tıpkı benim 70 kg gelmemle yazı masamın 70 kg gelmesinin birbirinden farklı olduğu gibi (ben etten ve kandanım, bi-

67. J.D. Scotus, *Opus Oxeniense*, I. Kıs. III. q.i. İng. çev. A. Wolter, *Duns Scotus: Philosophical Writings*'te, London, 1962, s. 25 (R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 73'ten naklen).

68. Gazali, *Mişkâtu'l-Envâr*, s. 56.

69. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, ss. 51-54.

raz az yeyince kilo düşmem mümkün). Bu bakımdan, başka türlü olduğu varsayılmadıkça veya açıkça belirtilmedikçe teolojik alanda kullanılan sözcüklerin dünyevi anlamlarıyla kullanıldığını varsaymak durumundayız. Burada akla ters düşen bir durum yoktur. Doğrusu teizmin tüm izah şekilleri, onun dili olağan anlamıyla kullandığı varsayıldığında tutarlılık kazanır. "Tanrı mükemmeldir" gibi bir cümlede, mükemmelliği Tanrı'ya yaraşır bir tarzda anladıktan sonra, bu terimin olağan anlamıyla kullanıldığını söylemekte bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz. Yani bu ifade Tanrı hakında kullanıldığında, tutarlılığını, günlük dille birebir bir tekabüliyet içinde kalarak değil, onu aşarak elde eder. Bu da sözcüklerin analojik bir biçimde kullanılması demektir. Bir yerde sözcüklerin sıradan anlamlarında bir değişiklik yapmak ve onlara esneklik kazandırmak durumundayız. Ancak, anlamlar ne kadar çok sündürülür veya esnetilirse, din dilinin bilgi verme gücü de o ölçüde azalacaktır. Bu bakımdan, Tanrı hakkındaki her türlü konuşmanın analojik olduğunu söylemek, sonunda hiçbir şey söylemediğimiz ihtimaline kapı aralamaktadır. Bu yüzden sözcüklerin, aksi söylenmedikçe, olağan anlamlarıyla kullanıldığını kabul etmeliyiz.

Burada en büyük güçlük Tanrı'ya ilişkin atıflara açıklık kazandırmak veya referansların tesbit edilmesidir. Tanrı'ya ilişkin referansı O'na kelimelerin sözlük anlamıyla işaret ederek veya tasvirler yaparak tesbit etmemiz mümkün değildir. Zira O'nun "biricik" veya zaman ve mekandan münezzeh olduğunu da söylüyoruz. Bu konuda insanların salt materyalistik terimlerle tahlili mümkün olmayan niteliklerini gözönünde bulundurmak suretiyle neye işaret ettiğimiz konusunda belli bir fikre ya da kanaate ulaşmamız mümkündür. Sevme, güvenme vs. gibi, mekandan nisbeten bağımsız olan niteliklerimizi gözönünde bulundurarak mekandan münezzeh olan varlık hakkında, yani belirli bir yönde kavranabilir olmanın ötesinde bulunana ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma anlamlılığını buradan

elde eder.[70] Bu bakımdan, Tanrı hakkındaki tüm ifadelerin yanlış ya da geçersiz olduğu görüşüne katılamıyoruz.

Her şeyden önce, eğer Tanrı hakkındaki tüm ifadeler yanlışsa, daha önce söylediğimiz gibi, bundan, O'nun hakkındaki tüm ifadelerin aynı zamanda doğru da oldukları sonucu çıkar. Zira bu yaklaşıma göre, Tanrı hakkındaki her ifade bir yerde, O'na ilişkin her ifadenin olumsuz kılınması, dolayısıyla doğru ifade olmuş olur. Tanrı hakkındaki her ifadenin yanlış ya da olumsuz olduğu görüşü kendi kendisiyle çelişen bir görüştür. Öte yandan, Tanrı hakkındaki her ifadenin ne doğru, ne de yanlış olduğu görüşü de bizi O'nun hakkında konuşmanın anlamsız olduğu sonucuna götürür. Bu bakımdan, din dili konusunda sağlıklı ve güvenilir olan görüşün, Tanrı hakkında bazı anlamlı ve doğru ifadelerde bulunabileceğimizi kabul eden görüş olduğunu kabul ediyoruz.

Bu açıdan bakıldığında, temsilî dil görüşü ilahiyat alanında daha vaadedici ve iddialı görünmektedir. Aynı sözcüklerin her zaman aynı anlamı taşıdıkları, bazı durumlarda ise anlamsız bir biçimde kullanıldıkları, ve Tanrı hakkında konuşurken bilinen anlamlarının dışına çıktıkları görüşünü kabul etmek güçtür. Yani analojik dilin önüne çıkarılan engeller üstesinden gelinemeyecek engeller değildir. Tanrı hakkında konuşurken, sözcüklerin ne aynı (tekanlamlı), ne de farklı (çokanlamlı) bir biçimde kullanılmış olması olgusundan böyle bir konuşmanın anlamsız olduğu sonucu çıkmaz. Aynı sözcüğün farklı ve hatta aynı şeylere ne aynı, ne de farklı anlamda kullanılabileceği iddiası lehinde söylenebilecek çok şey vardır. Yıllardan beri görmediğimiz bir dostumuzla karşılaştığımızda, onun "hâlâ aynı" veya "ne kadar değişmiş" olduğunu dile getiren ifadelerimiz, birbirini bütünüyle dışarıda tutan ifadeler değildir. Dilin farklı şeylere aynı anlamda kullanabileceği görüşünün doğruluğunu ise Wittgenstein'in

70. *Aynı eser*, ss. 82-83.

verdiği bir örnekle gözönüne sermek mümkündür. "Sözgelimi oyun dediğimiz durumları düşünün," diyor Wittgenstein, "Tavla, iskambil, olimpiyat oyunları vs. gibi oyun adı verilen bir sürü durumu göz önüne getirdiğimizde, bunlar arasında ortak olan bir şeyin bulunması değil; benzerlikler, ilişkiler ve tüm bunların oluşturduğu bir dizi şeyin bulunduğunu görürüz. Tüm bu oyunların birinde bulunup da ötekinde bulunmayan veya bunlar arasında birbirine tekabül edip etmediklerini söyleyebileceğimiz birçok şey vardır. Bu arada, oyuncular arasında her zaman kazanıp kaybetme mi, yoksa bir yarışın mı sözkonusu olduğunu da hesaba katmak gerekir."[71] Bundan açıkca ortaya çıkan şey, bir sözcüğün farklı ama birbiriyle ilgisi bulunan anlamlarda kullanılabileceği gerçeğidir. İnsan ve Tanrı hakkında kullanılan "hikmet sahibi", "iyi", "bilen" vs. sözcüklerinin de bu tür bir benzerlik ya da ilişkiler ağına dayanması mümkündür.

Doğrusu, Tanrı diye bir varlığın bulunduğunu, ama kavramlarımızın hiçbirinin O'na atfedilemeyeceğini söylemek sonunda katıksız bir sekptisizme varan görüştür. Bunu, kavramlarımızdan hiçbirinin Tanrı'ya isnat edilemeyeceğini iddia etmek, O'nun bu kavramlarla ifade edilen özelliklerden yoksun olduğunu söylemek değil, Tanrı'nın bu tür özelliklere sahip olduğunu iddia ve inkar eden anlamlı bir ifadede bulunmadığımız şeklinde cevaplandırmak durumu değiştirmez.[72]

Teşbihî dilin kötü görülmesinin arkasında yatan ruhi motifler, "takip edilemeyecek bir mantıkî öğreti şekline sokulduğunda "bunun nasıl bir şekil alacağını ve hatta din hakkında kötüye kullanılıp kullanılamayacağını önceden kestirmenin güçlüğünden kaynaklanmaktadır.[73] Olumsuz dil kabul edilecek olursa, Tanrı'ya niçin bazı isimlerin atfedilmesinin ötekilere göre daha

71. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, İng. çev. G.E. Anscombe, Oxford, 1972, par. 66
72. G. Gutting, *a.g.e.*, s. 50-51.
73. F. Ferre, "In Praise", s. 185.

doğru olduğunu izah etmek imkansız hale gelir. "Mükemmel", "hikmet sahibi" ve "bilen" gibi terimlerin, büyütülerek de olsa Tanrı'ya isnadı şüphesiz antroporfizme kaçar. Ancak, bunlar katı sözlük anlamlarıyla alınmadığı gibi, öte yandan O'na kötü ve değersiz sayılacak şeyler isnat eden kaba antropomorftizm de değildir. Tersine bunlar "O'na benzer hiçbir şey yoktur" (Şûrâ:11) ve "Beni kime benzeteceksiniz ki ben ona müsavi olayım" (Tevrat, İşaya 40:25) gibi ayetler de göz önünde bulundurularak özenle seçilmiş ve müminler tarafından güvenle kullanılan kavramlardır. "Dil konusunda", diyor Gazali, "tam bir uzak görüşlülüğe ve keskin zekaya sahip olanlara göre, bu tür konular o kadar önemli değildir. O bunların anlamlarını bedihî olarak anlar".[74] Bu tür olumlu bir kıstas olmazsa o zaman Tanrı'ya istediğiniz her şeyi atfetmeniz mümkün olur.

Eğer din, dindar kimselere herhangi bir şey ifade etmek durumundaysa, ibadet edilen varlığın linguistik temsilin ötesinde olmaması gerekir. Bunun için dindar topluluğun tanıdığı en yüce ve değerli özelliklere müracaat edilmelidir. Yine, ilahiyatçı ve filozoflar açısından bakıldığında da, "Tanrı" kavramının, kuramsal olarak önem arzedebilmesi için, Tanrı'nın tüm öteki şeylerle – ilgisiz olduğunu da göz önünde bulundurmak koşuluyla- şu veya bu şekilde bir ilgisinin olması gerekir. " Bu, Tanrı'yı daha az kutsal veya daha az azametli kılmaz. Aksine, kutsallığa ilişkin olumlu tasdiki, ve olumlu huşû uyandıran öteki özelliklerin O'na özgü kılınmasını mümkün kılar."[75]

Genel olarak İslâm düşüncesinde kendimize ilişkin bazı bilgilerden yola çıkarak Allah'ın bazı sıfatlarının bilinebileceği kabul edilmiştir. Bu konuda onlar Müşebbihe ve Mücessime'nin eski mensuplarının yaptığı şekilde, Allah'a atfedilen niteliklerin söz-

74. Gazâli, *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Haz. İ.A. Çubukçu-H.Atay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1962, s. 55.
75. F. Ferre, "In Praise", s. 191.

lük anlamlarıyla alınmasına karşı oldukları gibi, İbn Sînâ ve Mutezile'nin savunduğu gibi, O'nun tüm niteliklerden soyutlanması gerektiği şeklindeki görüşe de hoş bakmamışlardır. Gazali, Allah'ı tanıma konusunda, bu görüşlerden "birincisinin *kusurlu,* ötekinin ise *kapalı*" olduğunu ifade ederken, [76] İbn Arabi de, salt "tenzih" kabul edildiğinde Allah'ın "kayıtlanmış" *(mukayyed)* olacağını, "teşbih" kabul edildiğinde ise "sınırlanmış" olacağını, doğru yolun teşbihle tenzih arasını bulmak olduğunu söylemiştir.[77] Aslında İslâmın, iman esaslarının açık, basit ve rasyonel olduğunu vurgulaması, Allah'a imanın batınî türden bir sıçrama değil, empirik ve epistemolojik birtakım dayanakları olduğu olgusunu kabul etmesinde yatar.[78]

Ayrıca şu hususun belirtilmesinde de yarar var: Temsilî dil öğretisi ve benzerlerinin amacı Tanrı hakkında düşünme ve konuşmanın mümkün olduğunu kanıtlamak değil, birtakım açmazları olduğu söylenen böyle bir faaliyetin nasıl mümkün olduğunu izah etmektir. Öte yandan, şu da bir gerçektir ki, Tanrı hakkındaki bilgi veya düşünce O'nun hakkında konuşmaktan önce gelir. Tanrı hakkında herhangi bir şey bilmemiz mümkün olmasaydı O'nun hakkında konuşma imkanımız da kalmazdı. Bu durum, daha önce de temas ettiğimiz gibi, Tanrı'nın varlığı lehinde kullanılan, dinî tecrübe ve benzeri öteki bilgi edinme yollarıyla sıkı bir bağlantısı olan konudur.

O halde, Tanrı hakkında konuşmak için şu veya bu şekilde bir teşbihî dil kullanmamız kaçınılmaz olmaktadır. Bu dilin söy-

---

76. Gazali, *El-Maksad,* s. 32-33.

77. İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem,* ed. E.A. Afifi, Beyrut, 1980, s. 70; ayrıca bkz., A.E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi,* çev. M. Dağ, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 36; Gazâli, *el-İktisad,* ss. 72-73; İ.H. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam,* s. 258.

78. Marcia Hermansen, "The God Concept Among Muslims", *God: Experience or Origine,* ed. Aintonio T. de Nicolas-Evanghelos Moutsopoulos, Paragon Housi Publihers, New York, 1985, s. 134; H. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman,* özellikle s. 84 vd.

lemek istediği şey konusunda ne kadar ısrarlı olunursa o ölçüde antropomorfizme düşme ihtimali artmakta, dolayısıyla iddiaları üzerinde ne kadar az ısrarlı olunur ve anlam serbest bırakılırsa konuşmanın içi o kadar boşaltılmaktadır. Öyleyse mesele antropomorfizmi bütünüyle atmak değil, doğru ve yanlış antropomorfizm arasında bir ayrım yapmaktır.

Dolaylı anlatım

SEMBOLİK DİL

Din dilinin mahiyeti konusunda ileri sürülmüş başka bir iddialı görüş de sembolik dil anlayışıdır. Sembolik dili savunanların kalkış noktası, genel olarak dille tecrübe arasında tam bir örtüşmenin olmadığı gerçeğine dayanır; yani dilin sınırları tecrübenin son sınırları demek değildir.[1] Dolayısıyla dille ifadesi imkansız olan veya, başka türlü söyleyecek olursak, dilin erişemediği hakikatlerin, başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, teoloji alanında da nesnel, soğuk ve katı gerçekliğe dayanan veya en azından onu çağrıştıran bir dil yerine, bireye de hakkını veren, sıcak ve sezgiye dayalı esnek bir dil bu imkanı bize verebilir. Tanrı'nın mahiyeti ve O'na karşı yapılan ayin ve ibadetlerin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkansızdır. Bu bakımdan, Tanrı'ya karşı olan teveccüh, tavır ve tapınmalarımız nasıl sembolik bir özellik arzediyorsa, O'nun hakkın-

1. Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge, Massachusetts, Harward Uni. Press, Massachusetts, 1963, s. 265.

da, insanlara yönelik olarak kullandığımız dil de aynı şekilde sembolik olmak durumundadır.

İlk bakışta temsilî dil öğretisine benzeyen sembolik dil anlayışı aslında ondan oldukça farklıdır. Her şeyden önce temsilî dil, Tanrı hakkında kullanılan terimlerin, tekanlamlılıkla çokanlamlılık arasında mutlaka bir referans alanının bulunması gerektiği konusunda ısrar ettiği halde, aşırı şekliyle sembolik dil böyle bir şeyi anlamsız bulur. Öte yandan, sembolik dili savunanlar dinî ifadelerin durağan, oturmuş ve herkes için genel geçerliliği olan bir anlama sahip olmaktan çok canlı, devingen ve daha çok çağrıştırıcı özelliğe sahip ifadeler olduğunu söylemektedirler. Bu aşırı sembolik dil anlayışına göre, Tanrı hakkında kullanılan ifadeler arzu edilir belli bir hayat ve duyarlılık tarzını oluşturmaya yönelik ifadeler olarak görülmektedir. Bu bakımdan, sembolik dilin anlam alanının gerçekçi ve temsilî dilin anlam alanının tam karşısında, zaman zaman onunla asimetrik bir yerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Sözgelimi, Nuh ve Tufan kıssasını, gerçekçi ya da analojik dil, tarihî ve olgusal çerçevesine oturtmaya çalışırken, sembolik dil bunu, fiilen vuku bulmuş tarihî bir olay olarak değil, fakat dinî bakımdan önem arzeden bazı hususların sembolik bir takdim şekli olarak görmek suretiyle, başka bir anlam düzeyine nakleder.

Aslında sembolizmin gayesi, bir yerde sembolize edilen şeyin önemini artırmaktır.[2] Doğrusu, sembollerin insan hayatında son derece büyük bir yeri ve anlamı vardır. Sembollerin görüntüleri zaman zaman değişse bile ruhun realitesinden hiçbir zaman kaybolmazlar.[3] İletişim dil sembolizmine dayanır. Biz bilinçli ya da bilinçsiz olarak bu semboller içinde ve onlar aracılığıyla faaliyet gösteririz. Bir yerde dil ya da dile tekabül eden işaretler olmaksı-

---

2. Arnold Whittick, *Symbols, Signs and Their Meaning and Uses in Design*, London, 1971, s. 130.
3. Mircea Eliade, *Images and Symbols*, İng. çev. P. Mariet, Princeton Uni. Press, Princeton, New Jersey, 1991, s. 16.

zın düşünmenin olması da imkansızdır. Öyle ki E. Cassirer insanı "sembol yapan hayvan" *(animal symbolicum)* olarak tanımlamaktadır.[4] Bu bakımdan, sembolik ifadenin dinde büyük bir yeri vardır. Ancak, sembolizmin, din açısından önem arzeden bu olumlu yönleri yanında, en azından bunlar kadar olumsuz olan daha başka hususları içerdiği de bir gerçektir. Bunların neler olabileceği sembol ve sembolizmin ne olduğunun ayrıntılı bir biçimde tartışılmasını gerektirmektedir.

Genel olarak tüm işaret, alâmet, nişan ve belirtilerle kasdedilen şeyleri içine alan sembol, geniş anlamda ele alındığında; kendi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şey olarak tanımlanmaktadır.[5] Yani, bir şey kendi dışındaki bir gerçekliği temsil ediyorsa veya onun yerine geçiyorsa sembol sayılmaktadır.[6] Doğrusu, sembol, sembolün kullanılışı ve sembolizm konusunda antropologlar, edebiyat eleştirmenleri, psikologlar, sanat tarihçileri, ilahiyatçılar ve filozoflar tarafından öylesine farklı tanımlar yapılmış ve öylesine sofistike kuramlar geliştirilmiştir ki bunları birbiriyle bağdaştırmak neredeyse mümkün değildir.

Din açısından bakıldığında, bir sembolün dinî olup olmadığını belirlemenin bizatihi sembollerin araştırılmasıyla elde edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki bir sembolün dinî olup olmadığı, onun fonksiyonuna ve kullanılışına bağlıdır. Bir sembol, içinde nihâi ilgiyi barındırıyorsa, buna dinî denebileceğini söyleyenler olduğu gibi; onu, kişinin kutsalla karşılaşmadaki huşû duygusunu ifade etme biçimi olarak görenler de vardır.[7]

Biz, dinî sembolizmin; teistik bir ifadenin nesnel karşılığının gerçek dünyada olduğunu kabul eden ve dilin kuramsal, sanatsal

4. Van A. Harvey, *a.g.e.*, "Symbol" maddesi.
5. G. Mac Gregor, *a.g.e.*, "Symbol" maddesi.
6. E. Bevan, *a.g.e.*, sh. 244.
7. Van A. Harvey, *a.g.e.*, "Symbol" maddesi

ve değerle ilgili unsurlarını birleştiren oldukça etkili bir[8] tarzı şeklindeki tanımını incelememiz açısından yeterli görüyoruz. Bir yerde semboller bir kimse ya da grup için, belli bir anlam ya da anlamlar taşıyan bir tasvir, bir ifade, veya herhangi bir şey olarak ortaya çıkmaktadırlar; dolayısıyla bunların anlam ve değerleri fonksiyon icra ettiği toplum, çevre ya da kültürel bağlamlarla bir yerde sınırlı kalmak durumundır. Sembol, tekabül ettiği şeyi kesin bir andırışla değil, müphem bir ima, arizî ya da konvansiyonel bir ilişki içinde temsil eder.[9]

Şimdi, ileride söyleyeceklerimizin daha iyi anlaşılması için sembolün temel özelliklerinin neler olduğunu ve dinî sembollerin öteki tür sembollerden hangi bakımlardan ayrıldıklarını biraz daha yakından görmeye çalışalım.

Her şeyden önce, sembolle işareti birbirinden ayırmak gerekmektedir. Semboller, mahiyetleri gereği temsil ettikleri şeyin yerine geçtikleri halde, işaretler kendilerinin ötesinde başka bir şeyi gösterirler. Sözgelimi, herhangi bir trafik işareti taşıt ve yayaların belirli yer ve zamanlarda nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösterir. Kavşaklardaki kırmızı ışıkla araba ya da yayaların durması arasında aslî hiçbir bağlantı yoktur. Bunlar anlamlarını ulusal ve /veya uluslararası uylaşımlar yoluyla elde eder. Bu yüzden, bunları çeşitli maksat ve anlaşmalarımıza uygun düşecek şekilde değiştirmemiz mümkündür. Buna karşılık, semboller temsil ettikleri gerçekliğe katılırlar; dolayısıyla isteğe bağlı olarak değiştirilmeleri kolay kolay mümkün değildir.[10] İşaret, kendisine uyularak hareket edilen bir yönlendirme aracı olduğu halde, semboller bir düşünce ve anlayışa tekabül eden bir şeydir. Her-

8. A. Jeffner, *a.g.e.*, s. 60; Van A. Harvey, *a.g.e.*, "Symbol" maddesi.
9. A. Whittick, *Symbols*, s. 6.
10. Paul Tillich, "Symbols of Faith", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 136; ayrıca bkz. Jacques Waadenburge, "Symbolic Aspect of Myth", *Myth, Symbol and Reality*, ed. A.M. Olson, Uni. of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1980, s. 42 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Symbolic Aspect" diye anılacaktır).

hangi bir şey kendi ruhunu açığa vurunca sembol olarak tecrübe edilir.[11] Bu bakımdan işaretle nesnesi arasındaki ilişki çok basittir, ve çoğu kez bunlar birebir bir tekabüliyet içindedirler. Oysa semboller temsil ettikleri şeyin vekili değil, onun tasavvuruyla bütünleşen çok daha karmaşık ve köklü vasıtalardır.[12] Bu yüzden sembol, herhangi bir işaret, ses, jest veya bir imajdan daha fazla bir şey veya telkin ettiği tasavvurla birlikte bunlardan herhangi birisidir.[13] Başka türlü söyleyecek olursak, sıradan bir işaretin gördüğü işte özne, işaret ve nesne olarak üç öge bulunduğu halde, sembolde bu, özne, sembol, tasavvur ve nesne olmak üzere dörde çıkmaktadır. Dolayısıyla sembolleri gerçek dışı ve salt bir yanılsama tezahürleri olarak görmek doğru olmaz. Bunları sembolize ettikleri şeyle olan içsel ve karşılıklı referansları bağlamında anlamamız mümkündür. Aksi takdirde, dış dünyada karşılığı olmayan sadece zihnî bir tutum ya da ruh hali olarak kalmaları sözkonusudur, [14] ki bu ihtimal de yok değildir.

Sembollerin ikinci özelliği, gerçekliğin, başka türlü bize kapalı kalan düzeylerini açmasıdır. Çünkü sembol genel olarak hayatın ve tabiatın takdim ettiğinden daha fazla olan bir şeyi açığa vurur. Her türlü sanat ve edebiyattaki sembolik anlatımlar, hakikatın başka yollardan elde edilmesi mümkün olmayan boyut ve unsurlarını bize açma girişimi olarak görülebilir.[15] Öte yandan, sembol, ruhumuzun, gerçekliğin bu boyut ve unsurlarına tekabül eden yönlerini de açığa çıkarır. Aynı zamanda bu durum sembolün, ruhun bir inşası olarak ortaya çıktığını gösterir.[16] Do-

11. Francis X. D'sa, "The Language of God and the God of Language: Relation Between God, Human Beings, World and Language in St. John", *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann-Gilbert E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987, s. 36.
12. Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, ss. 57-63.
13. Ralph M. Eaton, *Symbolism and Truth: An Introduction to the Theory of Knowledge*, New York, 1925, s. 149.
14. S.N. Attas, *a.g.e.*, s. 19.
15. P. Tillich, "Symbols of Faith", s. 137.
16. Aynı yer; M. Eliade, *Images and Symbols*, s. 177.

layısıyla, biz sembollerle bir bakıma kendimizi keşfederiz. Aynı şekilde dille ifade edilen sembolü, mecazdan da ayırmak gerekir. Mecaz çoğunlukla aynı linguistik yapının iki boyutunu bir araya getirdiği halde, sembol linguistik boyutla linguistik olmayan boyutu bir araya getirir. İşte, sembollerde böyle iki farklı gerçekliğin bulunmuş olması olgusu, onlarda bir kapalılık ve bulanıklığın bulunduğu anlamına gelir. Bu bakımdan, sembolün anlaşılması onunla doğrudan bir ilginin bulunması veya onun tarafından kuşatılmış bulunmakla doğru orantılıdır. Sözlü sembolik anlatımın karşısında duran en büyük engel, semantik düzeyde vuku bulan ve kendisini hakiki gerçeklik olarak empoze eden şeye ilişkin tecrübenin semantik olmayan bir düzende, yani bildiğimiz dil kalıpları içinde ifade edilmesidir, veya en azından bu tecrübenin çağrıştırılmasıdır. Bu semantik olmayan düzen, sembolik tecrübede, belli bir şekilde düşünme adına, güçlü bir biçimde kendisini gösterir. Ama bu durumun, "içgüdü", "ruhî durum" ve "aşkın olanın açılması" gibi, en azından üç farklı çizgide kendisini hissettirmesi sözkonusudur. Bu üç durum, birbiriyle çok sıkı bir biçimde bağlantılı kalarak, bilincin ötesine uzanan bir etkiye sahip olurlar.[17] Bu durum, sembolik dilin, tecrübe edilene ilişkin günlük hayat dışındaki ifadesi olması anlamına gelir. İşte onun, bütün canlılığına rağmen, mantık açısından kapalı ve donuk kalmasının nedeni budur.

Sembollerin bir başka özelliği isteğe bağlı olarak meydana getirilemez olmalarıdır. "Bunlar birey ve toplumda farkında olunmadan doğarlar ve varlığımızın bilinçsiz boyutu tarafından kabul edilmeden de herhangi bir fonksiyon icra etmezler".[18] Özellikle toplumsal bir işlevi olan sembollerin belli bir toplumda ortaya çıkışları, o toplum tarafından farkında olunmadan meydana getirilmeleri veya en azından, benimsenmeleri yoluyla olur.

17. W. Waadenburge, "Symbolic Aspect", s. 43, W.T. Stace, *Time and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion*, New Jersey, 1952, s.91.
18. P. Tillich, "Symbols of Faith," 137.

Bizi nihaî olarak ilgilendiren şeye ilişkin etkili bir farkında oluş belli bir kültür ya da toplumda adeta kendiliğinden tezahür eder. Bu bakımdan, birey ve toplum semboller karşısında edilgen bir durumdadır. Bunlar, insanlar arzu ettiği için veya sipariş üzerine ortaya çıkmazlar. Tersine, uygun ortamlarda canlı varlıklar gibi doğar ve gelişirler; ama ortam değişip de toplumdan bir karşılık bulamadıkları zaman ölüp giderler; dolayısıyla kalıcı ve genel geçer olduklarını söylemek mümkün değildir.

Sembollerin burada anlatmaya çalıştığımız temel özellikleri, gerekli değişikliklerin yapılması şartıyla, dinî sembolik söylem için de geçerlidir. Bununla birlikte, dinî sembollerin onları öteki tür sembollerden ayıran, önemli bazı özellikleri de yok değildir. Her şeyden önce, dinî sembolleri başka sembollerle değiştirmek mümkün olmadığı gibi, bilimsel eleştirilerle ortadan kaldırmak da imkansızdır.[19] Keza, dinî sembolik önermeleri, sözlük anlamına dayalı temel önermelere çevirmek imkansız olduğu halde, bu tür dinî olmayan önermeleri, meşru bir sembolizmi dile getirdikleri sürece, temel dile çevirmek mümkündür. Çünkü dinî sembolik önerme dinî bir tecrübeye tekabül etmektedir.[20]

Öte yandan, dindışı sembolizmde sembolle temsil ettiği şey arasındaki ilişki bir "anlam" ilişkisi olduğu halde, dinî sembolizmde bu bir "çağrışımdır". Daha açık bir söyleyişle, bu anlamda din dili, bir tecrübe ve yaşantı anlamına gelmez, yaşantıyı çağrıştırır.[21] Hatta bir yerde, aşkın olanı ifade etmeye çalışan sembolizm paradoksal bir özellik arzeder. Bunu dindışı söylem düzeyinde kavramak mümkün değildir.[22] Bu açıdan bakıldığında temsil ettikleri şeye tekabüliyetleri bakımından sembolleri ikiye ayırmak mümkündür:

---

19. *Aynı eser*, s. 144.
20. W.T. Stace, *Time and Eternity*, S. 91.
21. Aynı yer.
22. M.Eliade, *Images and Symbols*, s. 3.

a) Arkasını görebileceğimiz semboller: Bunlar bir şeyi başka dil ve terimlerle daha açık bir biçimde kavrayabileceğimiz şekilde temsil eden sembollerdir.

b) Arkasını göremediğimiz semboller: Tanrı hakkında kullanılan her türlü sembolik ifade ve tanımı bu gruba sokabiliriz.[23]

Dinde bu iki tür sembolün de yeri olmakla birlikte, bizi asıl ilgilendiren ikinci tür sembollerdir. Doğrusu, dinde sembolik ifadelerle anlatılmak istenen, nasıl bir tecrübe yaşadığımız veya tecrübenin muhtevası değildir. Asıl anlatılmak istenen şey bu tecrübenin işaret ettiği, yani tecrübe alanının dışında kalan şeyler hakkında bilgi vermektir. Teoloji, Tanrı hakkında kesin kavramlara ulaşmaya çalışmasına rağmen, bunu bir türlü gerçekleştirememiştir. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu konudaki hemen her türlü yaklaşımında ciddi engellerle karşılaşmıştır. Bu durum bazı düşünür ve ilahiyatçıları, Tanrı hakkında konuşmanın sembolik mahiyette olması gerektiği sonucuna götürmüştür. Buna göre, anlatılmak istenenin doğrudan doğruya duyulara ve hayale takdim şekli olan dolaylı anlatım dışında Tanrı'dan söz etmenin imkanı yoktur. Zira Tanrı sonlu gerçeklik dünyasını bütünüyle aştığından, hiçbir sonlu gerçek O'nu doğrudan ve kendisine yaraşır bir biçimde dile getiremez. Başka türlü ifade edecek olursak, "Tanrı kendi adını aşar."[24] Bu bakımdan, bizi nihaî olarak ilgilendiren, sembolik bir anlama sahiptir ve o şekilde ifade edilmek durumundadır. Nihaî ilgi durumu olarak anlaşılan imanın sembollerden başka dili yoktur.[25] Çünkü din dilinin en önemli fonksiyonu dinî tecrübeyi çağrıştırmaktır. Bu bakımdan, bir kavramın sembolik bir hakikate sahip olduğunu söylemek,

---

23. E Bevan, *a.g.e.*, ss. 227-28.
24. P. Tillich, "Symbols of Faith", s. 138.
25. *Aynı eser*, ss. 136-39.
26. *Aynı eser*, 139.
27. *Aynı eser*, s. 140.

hayal edilmesi mümkün olmayan Tanrı'nın, yaşanan tecrübeye en uygun cevap olduğu kanaatine işaret eder. Din dilinin sembolik ve imajlara dayalı olarak kullanılması tüm kavramlaştırmalara karşı direnen *şeyi göstermek*, yani duyurmak içindir. Nihaî bir ilgi olan imanın temel sembolü ise Tanrı'dır. P. Tillich, burada "Tanrı, Tanrı'nın sembolü olmuyor mu?" diye bir soru sormak yanlıştır" diyor. Ona göre, Tanrı anlayışında iki ögenin birbirinden ayırdedilmesi gerekir: Doğrudan doğruya yaşanan *nihaîlik unsuru*, ki bu sembolik değildir; ve somutluk unsuru. İşte sıradan tecrübelerimizden alınarak Tanrı'ya atfedilen sembolik unsur bu olmaktadır.[26] Tanrı'ya, "her şeye gücü yeten" şeklinde bir atıfta bulunmak, güce ilişkin insanî tecrübemizi, kendi sonsuz ilgimizin içeriğini sembolize etmek için kullandığımız anlamına gelir; fakat böyle bir şey, istediğini istediği gibi yapan o en yüce varlık hakkında herhangi bir tanım ve tasvirde bulunmak anlamına gelmez. Tanrı'nın tüm öteki nitelik ve eylemleri için, aynı şey sözkonusudur.[27] Bu şekilde kullanılan dolaylı dil, nüfuz edilemeyeni bize açtığı gibi, bunu onun doğrudan değerine herhangi bir zarar vermeksizin yapar.[28] Çünkü ulûhiyetin kavranmasını ve takdirini kavramlar ve kategorilere dayalı akıl yürütmeyle bulmamız mümkün değildir. Kavramlarla çalışan akıl doğal düzeni kavrayan bir bilinç tarzıdır. Ancak, doğal düzende değer basamağı bulunmamaktadır. İlahî düzeni kavrayan bilinç tarzı ise sezgidir. Sezgiye en uygun düşen dil ise dolaylı anlatım olan sembolik dildir.

İşte bu yüzden, imaj ve sembolleri somut terimlere dönüştürmek anlamsızlık olur. Bunların gerçekliğe atıfta bulundukları doğru olmakla birlikte, temsil etmeye çalıştıkları gerçekliği somut atıflara indirgemek mümkün değildir. Çünkü imaj ve semboller yapıları gereği *çokdeğerlidirler*,[29] ve sembolize ettikleri şey-

28. M.Eliade, *Images and Symbols*, s. 17; F Sontag, "Words of Silence", s. 133.
29. M.Eliade, *Images and Symbols*, ss. 14-15.

le aralarında ontolojik bir bağ vardır. Semboller yerine geçtikleri şeyin gerçekliğine katıldıklarından dolayı, nihaî olanı, yani Tanrı'yı, sadece semboller yoluyla ifade edebiliriz. Hatta daha ileride, sözcüklerin ve tanımlamaların sınırlamalarından kurtulmak ve zihnin serbestçe hareket etmesine yardımcı olmak için " düşüncenin altına sessizlik yerleştirmemiz gerekir."[30] Çünkü sessizlik bizi sözcüklere bağımlı kalmaktan kurtararak, tecrübenin daha geniş alanlarıyla tanıştırır.

Tanrı hakkında konuşurken kontrollü kullanılan sözcüklerin bizi bir yere kadar aydınlattığını söyleyebiliriz. Ama burada bir sonuca ulaşmamız asla mümkün olmamaktadır. Son tahlilde Tanrı "isimsiz" olarak kalmaktadır. Başlı başına hiçbir sembolün her zaman, veya değişikliğe uğratılmaksızın O'na atfedilmesi diye bir şey olamaz. Tanrı'yı nitelendirmek için ne kadar sözcük kullanırsak kullanalım O'nu anlayışımıza yaklaştıramıyoruz. Bu konuda *dil*'e düşen, anlayışımızı yükseltmekten başka bir şey değildir. O halde dil, kendisinin ve doğrudan algıladığımız nesnelerin ötesine işaret edecek şekilde kullanılmalıdır. Ne var ki, sembolik dil kullanarak, Tanrı'nın bizim için gerçek hale geldiği bağlamları aydınlatmak veya keşfetmek de bize O'nun hakkında tam bir bilgi kazandırmaktan uzaktır.[31]

O halde, Tanrı bizim tasavvurumuzun ötesinde bulunuyorsa, O'nun hakkında ya dolaylı yollardan konuşmamız veya sessizliği kabul etmemiz gerekiyor. Sessizlik, Tanrı'nın kavranılmasında dilin bütünüyle uygunsuz olduğunun farkında olmaya delalet eder. Yani dil, ancak kendi yetersizliklerinin düzeltilmesi için kullanılabilir.

Doğrusu aşırı sembolizme göre, *nihaî olan unsurun* sembolik ifadesi bütün insanlık tarihi boyunca, alabildiğine değişiklik göstermiştir. Çünkü bizim kavramsal ve linguistik çerçevemiz, far-

30. E. Sontag, "Words of Silence", S. 143.
31. *Aynı eser*, s. 136.

kında olduğumuz, ama ifade etmekten aciz kaldığımız tecrübelerimizin çeşitli boyut ve unsurlarına uyum sağlamak için mütemadiyen değişime uğrar. Hatta Tanrı'ya ilişkin bilgimiz, kültürlerden etkilenmemize bağlı olarak sürekli yeniden yapılanır. Ama Tanrı'nın sırrı'nı tüketmek asla mümkün değildir. Biz Tanrı hakkındaki işaret ve sembollerin belli bir yer ve zamanda bize verebileceklerinden çok daha fazlasını bilebiliriz. Bu bakımdan, nihaî ilgiyi temsil eden şu veya bu şeklin *(figure)* bulunup bulunmadığını sormak anlamsızdır. Asıl mesele, inancın sayısız sembollerinden hangisinin kendi anlamına en uygun düştüğünü tesbit etmektir. Daha açık bir deyişle, "hangi nihaîlik sembolünün, nihaî olanı, putperestçe unsurlar karıştırmadan ifade ettigini" ortaya koymaktır.[32] Tillich'e göre, asıl mesele "Tanrı'nın varlığı" değil, budur. Bu ise sözcüklerin imkansız bir terkibinden ibarettir. Yoksa Tanrı, insanın nihaî ilgisinin nihaî "nesne"si olarak başka herhangi bir bedihîlik ve kesinlikten, hatta insanın kendisinden bile, daha kesindir.

İman denen olgu ise, işte bu nihaî ilgiler tarafından zaptedilme durumudur; yani kayıtsız şartsız tecrübe edilene ilişkin nihaî ilgi. "Zatî Tanrı" sembolü bu imanın aslî sembolüdür; çünkü varoluşsal bir ilişki kişi-kişiye olan bir ilişkidir. Başka türlü söyleyecek olursak, Tillich'e göre, insanın kişisel olandan daha aşağıda bulunan herhangi bir şeye nihaî anlamda ilgi duyması düşünülemez. Ancak bu, zatî (kişisel) Tanrı'nın bir kişi olduğu anlamına değil, daha çok, kişisel olan her şeyin dayanağı olduğu anlamına gelir. Yani, Tanrı kişisel olmanın ontolojik gücünü kendisinde barındıran bir varlıktır. O bir kişi değil, ama kişiden aşağı bir şey de değildir.[33] Bu yüzden, nihaî varlığa duyulan nihaî il-

32. P. Tillich, "Symbols of Faith", s. 140; William L. Power, "Our Experience and Knowledge of God", *God: Experience or Origine*, ed. A.T. de Nicolas-E. Moutsopoulos, Paragon House Publishers, New York, 1985, s. 152 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Our Experience' diye anılacaktır).

33. R.E. Santoni "Introduction", s. 20.

gi (iman)'nin dili sembolik olmak durumundadır. Harfi harfine kullanılan bir dil bu nihaî ilgiyi ifadede son derece yetersiz, daha da ileride zararlıdır.

Öyle anlaşılıyor ki sembolik dil sözkonusu olduğunda birbirinden farklı üç aşırı uç bulunmaktadır. Birincisi, tabiatı salt katı gerçeklik olarak anlamamızı telkin eden dil. Buna göre evren ve ondaki herhangi bir şey kendi dışındaki bir şeye delalet eden bir işaret ya da sembol değil, başlıbaşına kendisi nihaî gerçekliktir.[34]

İkincisi, gerçekliği sembolik olarak yorumlamada, aşırı ruhileştirmeye giden görüştür. Buna göre, sembolik bir ifadenin nesnel karşılığını ruhî durum ve tutumların dışında aramak anlamsızlık olur. Dolayısıyla, sembolik dil, başka türlü anlatılamaz olan herhangi bir duyuş, tecrübe ve tutumun dolaylı anlatımı olmaktadır. Burada sembolün temsil ettiği şeye değil, veya ondan daha çok ruhî yaşantıya ağırlık verilmektedir.

Sembolizmin üçüncü aşırı şekli ise dinî sembolleri olağan ve tabiî dünyadan bütünüyle tecrit ederek soyut bir dünya takdim etmeye çalışan görüştür. Bu durumda mevcut dinî sembollerin anlaşılması durumu ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla belli bir sembolik ifadenin anlamının yeniden keşfi ya da yorumu diye bir şey sözkonusu değildir.

Din dili sözkonusu olduğunda, dolaylı anlatım (burada sembolik dil) ölçülü ve yerinde kullanılacak olursa, şiir, resim ve müzikte olduğu gibi, bize yeni ve umulmadık ifade imkanları sağlar ve aşkın olana ilişkin kavrayışımızı açar. Bu ılımlı ölçüler içinde sembolik dilin meşru ve yararlı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun örneklerine Kur'ân ve İncil'de olduğu gibi, peygamberlerle çeşitli sufi ve mistiklerin sözlerinde de karşılaşıyoruz. Sözgelimi, İhlas suresinin ikinci ayetinde Allah'ın *samed* olduğu bildirilir. Yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, fırtınalara karşı etkilen-

34. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 161; J. Waadenburge, "Symbolic Aspect", s. 4; Van A. Harvey, *a.g.e.*, "Symbol" maddesi.

meden dimdik ayakta duran bir kaya ya da kayalık demek olan *samed* her şeyden müstağni ve her yaratığın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir bir sığınak ve dayanak anlamında, sembolik olarak, Allah'a atfedilmiştir. Tanrı'nın (İsa) "kaya" olduğu şeklindeki aynı dolaylı anlatım İncil'de de geçmektedir. Ancak, sembolik dili Tanrı hakkında konuşmanın tek ve kaçınılmaz yolu olarak görerek, bunu felsefi bir temele oturtmaya çalışmak, içinden çıkılmaz güçlükleri beraberinde getiren bir yaklaşım olur.

Tanrı hakkında dolaylı bir dil kullanma zorunluluğunu hissedenlerin niçin bu yola başvurdukları konusunda üç hususu zikretmemiz mümkündür. Bunlar, antropomorfizmden kaçınma çabası, Tanrı hakkında konuşurken sözlük anlamıyla kullanılan sözcüklerin yanlış anlaşılacağı veya anlamı daraltacağı endişesi ve kutsal kitaplarda kullanılan bazı ifadelerin sözlük anlamlarıyla alındığında birtakım güçlüklerle karşılaşıldığı olgusudur. Ancak, ilk bakışta haklı nedenlere dayanan bu anlatım şeklinin, içerdiği hususlar bakımından eleştiriye ve itiraza açık bazı yönleri bulunmaktadır. Şimdi bunların neler olabileceğini sırasıyla görmeye çalışalım.

Tanrı hakkında konuşurken antropomorfizme düşme korkusu bazı ilahiyatçılarda öylesine etkili olmuştur ki, bunlar, Tanrı'nın insanî olan her şeyden son derece uzak olduğunu göstermek için adeta ellerinden gelen hiçbir şeyi esirgememişlerdir. Öyle ki sonuç, bu ilahiyatçıların Tanrı hakkında kulandıkları dilin gizli veya açık herhangi bir anlamlı muhtevası olup olmadığı kuşkusunu ortaya çıkarmıştır. Aslında, onları bir yere kadar mazur ve hatta haklı görmek gerekir. Sözlük anlamına dayalı insanî niteliklerle yapılan Tanrı tanım ve tasvirleri çok kaba ve ilkel bir şeydir. Ancak, bu gibi safdilliliklere cevap vermenin en iyi yolunun tüm teşbihî yaklaşımlardan sonuna dek kaçınmak olduğu şüphe götürür bir şeydir.[35] Çünkü böyle bir anlayış, ilahî varlığın

35. D.A. Pailin, *a.g.e.*, s. 143.

sahip olduğu "hikmet", "takdir etme", "irade" vs. hakkında anlamlı herhangi bir şey söylemeyi imkansız duruma sokar. Eğer Tanrı hakkında bir şeyler söyleyeceksek bildiğimiz en yüksek varoluş tarzı olan insana özgü bazı nitelikleri, en azından yükselterek, O'na atfetmek durumundayız. İşaret edeceğimiz daha yüksek olan başka hiçbir şey bulunmadığından, bize düşen, uygun ve gerekçelendirilmiş bir teşbihî dil kullanmaktır. Çünkü biz ancak bu şekilde, anlayabileceğimiz en yüksek niteliklere göre, Tanrı'nın mahiyeti hakkında bir anlayış elde etme imkanına sahibiz."Bizi nihaî olarak ilgilendiren hakkında söylediğimiz her şeyin sembolik bir anlamı bulunduğu veya kısaca "inancın dilinin semboller dili" olduğu[36] konusunda ısrar eden P. Tillich inancın nesnesi ya da nihaî anlamda ilgilendiğimiz şeyin sembolik olmayan ve tekanlama gelecek şekilde "kişisel" Tanrı olduğunu da söylemektedir.[37] Ancak onun, nihaî ilginin nesnesi hakkında kullandığı bu kesin ifade, inancın dilinin sembolik olduğu konusundaki genel tutumuyla çelişmektedir. Tanrı'ya "kişisel" niteliğini sembolik olmayan bir şekilde verebileceğimizi kabul eden Tillich'in, "hikmet sahibi" gibi bir terimi sembolik olmayan bir şekilde atfedemeyeceğimiz konusundaki ısrarını anlamak mümkün değildir.

Gerçekte, insanlık tarihinde, Tanrı hakkındaki tüm doğru düşünmeye yönelik çabaları, O'na ilişkin tasavvurların sembolik karakterinden kurtulma ve sembolün gerisinde bizatihî ne olduğunu kavrama çabası olarak görebiliriz.[38] Bu bakımdan, ilkel düşünce düzeyinden 20. yy. felsefî anlayışına gelinceye kadar Tanrı hakkındaki düşüncede herhangi bir ilerleme olmussa, bu, tasavvurların sembolik imajdan arındırılmasından ibaret olmuştur. Günümüzde hiçbir teistin, ilkel insan gibi, antropomorfik bir

36. P. Tillich, "Symbols of Faith", ss. 138-39.
37. P. Tillich, *Systematic Theology*, 2. The Uni. of Chicago Press, Chicago, 1957, s. 244 (R.E. Santoni, "Introduction", s. 20'den naklen).
38. E. Bevan, *a.g.e.*, s. 263.

Tanrı anlayışına sahip olduğunu söyleyemeyiz. Yani günümüz insanının düşüncesi, Tanrı'yı gökte oturan bir insan şeklinde düşünen ilkel insanın düşüncesinden daha az semboliktir. Elbette bu, Tanrı hakkındaki her türlü sembolün, bir gün kesin anlam ve kavrayışlarla yer değiştireceğini söylemek değildir. İnsanın ulaşabileceği herhangi bir Tanrı anlayışı ve O'nun hakkında kullandığı dil bir yere kadar yine de sembolik olmak durumundadır. Çünkü sembolün yerine konacak herhangi bir felsefi formül, sembol kadar da doğru olmayabilir.[39] Ama katıksız bir sembolizmi kabul etmenin mantikî sonucu, Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi kabul etmekle bir yerde aynıdır.

Bu konunun başında, büyük ölçüde temsilî dil kuramına benzediğini söylediğimiz sembolik dil kuramı, görüldüğü gibi, ondan son derece farklıdır. Analojik dil öğretisi, geleneksel olarak Tanrı hakkında konuşmanın sağlıklı bir şekli olarak kabul edildiği ve takdir topladığı halde sembolik dil hatalı ve yanlış bulunmuştur. Hatta E. Bevan sembolizmin, "gerçekte olsa olsa gizli bir agnostisizm olduğunu"[40] söylerken W. T. Stace, bunun "güçsüz bir zihin belirtisi"[41] olduğunu, iddia etmişlerdir. Stace'a göre, aslında sembolizm kökleri materyalizme dayanan ve materyalistik düzeyin üzerine çıkamayanlar tarafından icat ve telkin edilen bir görüştür.

E. Bevan ile Stace'in sembolizme yönelttikleri bu ağır suçlamanın onun her çeşidi için geçerli olduğunu söylemek zordur. Ama, din dilini yalnız insanî özlemleri tatmin etmek için yararlı fonksiyon gören ve arzu edilir bir hayat ve duyarlılık tarzının geliştirilmesine hizmet eden bir araç veya ahlâkî ideallerin, tutumların ve değerlerin sembolik takdimi olarak gören[42] aşırı sembo-

39. E. Bevan, *a.g.e.*, s. 263.
40. *Aynı eser*, s. 276.
41. W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, s.12
42. Bu görüş en derli toplu şekliyle G.Santaya'na tarafından öne sürülmüş ve daha sonra da , R. B. Braithwaite tarafından savunulmuştur. Santayana'ya göre, her di-

list anlayış sözkonusu olduğunda kesinlikle doğru olduğuna inanıyoruz. Çünkü bu anlayışa göre, dinî ifadelerin, düşgücü dışında hiçbir nesnel karşılığı bulunmamaktadır.

Tanrı hakkında sembolik bir dil kullanmaya gidilmesinin ikinci nedeni, sıradan şeyleri ifade etmek için kullandığımız sözcüklerin yetersizliğinin görülememesi, dolayısıyla aşırı somutlaştırmaya kaçılacağı endişesidir. Bu görüşe göre, bizim zihnimiz Tanrı hakkında bizi birtakım kavramlarla düşünmeye zorlasa da elde edeceğimiz kavramlardan hiçbiri konusuna uygun düşmeyecektir. Dolayısıyla Tanrı hakkındaki tüm ifadelerimiz yanlış olmak durumundadır.

Ancak, Tanrı hakkında yalnız dolaylı yollardan, yani sembolik bir biçimde konuşmak mümkünse, bu konuşmanın, *ne hakkında* konuşulduğunu gösterecek ve, şu veya bu şekilde, sözlük anlamına dayalı, en azından bir cümleye eşlik etmesi gerekmektedir. Bu tür bir dayanağımız olmazsa, "Tanrı" ile neye işaret ettiğimizi belirleyemeyeceğimiz gibi, O'nun hakkındaki dolaylı anlatımların nasıl yorumlanması gerektiğini takdir etmekten de yoksun kalırız. Eğer Tanrı, gerçek anlamda "hikmet sahibi", "her şeye gücü yeten ve bilen" değilse O'nun bu tür niteliklere hangi anlamda sahip olduğunu nasıl belirleyeceğiz? Doğrusu, bu kavramların gerçek anlamda alınmalarının yanlış olduğu kabul edilince, sembolik olan ifadelerin gelişigüzel seçtiğimiz öteki kavramlardan hangi anlamda daha az yanlış olduklarını söyleme olanağımız da kalmaz. Dolayısıyla, eğer Tanrı hakkında dolaysız olarak, en azından bir tek ifadenin imkan dahilinde olması gerekiyorsa, birden fazla olması da mümkündür.[43] Burada sembolün biraz doğru, biraz yanlış birşeyler içerdiğini söylemek sorunu

---

nî öğreti, ahlâkî veya değerle ilgili bir anlayış ile bunun şiirsel dile dökülmesinden ibaret olan iki unsur içerir. Buna göre, bu dünyanın yüce bir Tanrı'nın eseri olduğunu söylemek, ondaki her şeyin potansiyel olarak insan hayatının zenginleştirilmesi için kullanılabilir olduğunu söylemektir.

43. W.T. Stace, *Time and Eternity*, ss. 92-93; D.A. Pailin, *a.g.e.*, s. 143.

çözmez. Çünkü bu durumda daha doğru, dolayısıyla daha az yanlış olan, anlatmaya çalıştığımız şey açısından daha *yeterli* olacaktır. Ancak, böyle bir şeyi kabul ettiğimiz andan itibaren, bu yeterli olan sembolün kavramsal parçalara ayrılabileceğini de kabul etmiş oluruz. Bu da çözümleme yoluyla elde ettiğimiz bazı kavramların Tanrı hakkında, başka bazılarına göre daha uygun ya da doğru olduğu anlamına gelir.[44] O halde, en yüksek varoluş basamağına tekabül eden zihin ve zat (kişi) gibi belli bazı sembol veya kavramların Tanrı hakkında kullanılmasının hiç de yanlış olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Öte yandan, Tanrı hakkında, sözlük anlamına hiç yervermeyen sembolik ifadelerin bir araya getirilmesi, eğer neye atıfta bulunduğumuzu belirleyememişsek, bizim için hiçbir anlam ifade etmez. Tanrı'nın aslî mahiyetinin kavranamaz olduğunu kabul etmekle birlikte, kısmen sözlük anlamına dayanan atıfların O'na ilişkin en dolaysız ifadeleri elde etme girişimi olarak belli bir yeri ve önemi olduğunu kabul etmek durumundayız. Aslında sembolik yorumu, dinî söylemin sadece bir parçası olarak alabiliriz. Zira, eğer sembolik ifadelerin, Tanrı'nın hakikatine ilişkin bazı şeyleri sembolize ettiğini kabul etmek durumunda isek, bunların neler olabileceğini şu veya bu şekilde söyleyebiliyoruz demektir. Böyle bir belirlemeyi sonsuzca geriye gitme *(teselsül)* pahasına sembolik terimlerle yapmamız mümkün değildir. Burada anlamlı ifadeler birikimine sahip olmamız mümkün değildir. Zira bir sözcüğün mecazî ve sembolik bir biçimde kulanıldığını kabul etmek, çoğu kez söylenen şeyin kasdedilmediğini kabul etmekle aynı kapıya çıkar.[45]

Yine, P. Tillich'ın anladığı türden bir sembolizmi farklı şekillerde yorumlamak da mümkündür. Her şeyden önce, Tillich'in

---

44. W.T. Stace, *Time and Eternity*, S. 93.

45. Paul Edwards, "Being-Itself and Irreducible Metaphors", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington – London, 1968, s. 147 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Being-Itself" diye anılacaktır).

sembolik olmayan dile indirgenemeyen dolaylı ifadelerini, P. Edwards gibi anlamsız saymak zorunda olmasak bile,[46] bunların doğruluklarından veya neyi kasdettiklerinden emin olamıyoruz. Öte yandan, onun sembolik dil anlayışında, panteistik veya hatta su katılmamış seküler yorumları dışarıda tutacak hiçbir sınırlama yoktur. Hiçbir deskriptif muhteva verilmediğinden, Tanrı sadece *nihaî bir ilgi odağı* olarak kalmaktadır. Doğrusu Tillich'in teolojisi, veya ona benzer herhangi bir teoloji, "teoloji karşıtı kanıtlardan emindir, ...ancak bu, başka herhangi bir şeyle uzlalaşabilme pahasına olmaktadır."[47] Nitekim "Bir kimsenin nihaî ilgisi, sözgelimi 'para', 'başarı' veya 'millet' ise sembolik dil kullanmadan, bunu doğrudan doğruya söylemek mümkün değil midir? Nihaî ilginin içeriğinin 'Tanrı' olarak adlandırıldığı durumlarda sadece sembol alanında kalmıyor muyuz?" sorularına karşı, "Tilhich'in; "kayıtsız şartsız ilgi konusu olan her şey tanrılaştırılır"[48] şeklindeki cevabı böyle bir yoruma haklılık kazandırmaktadır.

Sembol veya sembolik ifadeyi gizli, ama hissedilir şekilde fiilî olan bir şeye ilişkin kapalı bir anlam veya şifre olarak görmek gerekir. Zihin böyle bir şeyin farkına vardığında anlamın algılanmasından söz edilebilir. Bu durum genel olarak algılama (tanıma)'dan başlayarak, sözkonusu olan şeyin farklı bir ışık altına konulmasına veya ona ilişkin bir takım nüansların açığa çıkarılmasına kadar varır.[49] Ama çoğu durumlarda bu iş pasif olur. Eğer sembolik dil (veya genel olarak sembol) başka türlü nüfuz edilemeyen bir şeyin kavranmasını mümkün kılıyorsa, onun yararlı bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Buna karşılık düşüncemiz kilitlendiği ve sadece önündeki sözcüğe takılı kaldığı zaman

46. *Aynı eser*, ss 149-150.
47. Thor S. Grödal, "Language and Ontology: The Ontological Structure Within the Biblical Language About God", *Naming God*, ed. R.P. Scharlemann, Paragon House Publishers, New York, 1985, s. 15 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Language and Ontology" diye anılacaktır.)
48. P. Tillich, *Symbols of Faith*, s. 13.
49. J. Waadenburge, "Symbolic Aspect", s. 44.

sembolün uygunluğundan söz etmemiz mümkün değildir. Öte yandan, hemen hemen hiçbir sembol, herkesi her zaman aynı şekilde etkilemez.[50] Bu durum sembollerin kültürel bağlam ve kişisel tecrübelerle çok sıkı bir ilişkisi olduğunu gösterir.

Tanrı'nın isim ve niteliklerini sembolik yönden ifade etmeye çalışırken karşılaşılabilecek en büyük güçlük bizim olağan çevremizden elde ettiğimiz sembolün aşkın olana tekabül ettiği kabul edilen şeyle karıştırılması tehlikesidir. Bu bakımdan, Tanrı'nın aşkınlığına uygun düşecek sembolik bir ifadenin bulunmasına son derece özen gösterilmesi gerekmektedir.

Özellikle dinî tecrübede sözkonusu olduğu şekilde, ifade edilemez veya dilden daha güçlü olan bir şeyin (Tanrı) farkına varıldığında bazıları o anda artık dilin yapacağı pek bir şey kalmadığını kabul etmektedir. Orada dilin nihaî olmadığı anlaşılır ve sessizlik tercih edilir. Böylece kendi sözcüklerimizin çemberine hapsolmaktan kurtulmuş oluruz.[51] Çünkü kayıtsız ve şartsız olanın düşüncenin bir nesnesi olarak tesbit edilmesi mümkün değildir. Böyle olacak olursa, Tanrı sonlu zaman-mekan kategorilerine yerleştirilmiş olacağından kayıtsız ve şartsız olma statüsü yitirilmiş olur. Oysa şartsız olan, kendisini her bir bireyin nihaî ilgisi aracılığıyla izhar eder. Tanrı var oluşumuzun derinliğine aittir ve orada tecelli eder. O, varolmanın dayanağıdır. O'nu sessizlik içinde kavradığımızda, ima edilen şey, her şeyi denetimi altında tutan gerçeklik olmaktadır. Ama Tanrı, *hakkında konuşmaya başlandığında,* yani O'nu kendisine karşı durum alabileceğimiz bir düşünce nesnesi olarak gördüğümüzde, kendisine karşı kayıtsız kalabileceğimiz bir noktayı seçtiğimizde varoluşun kaynağıyla olan bağlarımız bütünüyle kesilmiş olur. "Çünkü her hakkında konuşma" hakkında konuşulandan bağımsız bir bakış açısını gerektirir. Ancak, Tanrı'dan ayrı ve bağımsız bir bakış açı-

50. E. Sontag, "Words of Silence", s. 135.
51. *Aynı eser,* s. 144.

si bulmak mümkün değildir; bu yüzden, Tanrı, kendisinden, konuşan kimsenin somut varoluşsal durumunu dikkate almadan da doğru olan genel önermelerle veya evrensel doğrularla söz edilmesine izin vermez"[52]

Burada iki önemli husus üzerinde durulmaktadır:

a) Varoluşumuzun dayanağı, içten merbut olduğumuz ve bizi zorlayan bir şeyin varlığı, b) kesinlikle belirsiz olan bu şey hakkında güvenilir bir konuşma yapamayacağımız gerçeği.[53]

Böyle bir görüş sonunda bizi iki seçenekle başbaşa bırakmaktadır: Tanrı hakkında konuşurken ya kendimizi dile getirmiş oluyoruz, veya hiçbir şey söyleyemeyiz; dolayısıyla susmamız gerekir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, böyle bir anlayış, Tanrı'nın bilgisel muhtevası olduğunu kabul ettiğinden, A. J. Ayer'in dini önermelerin anlamsız olduğu şeklindeki görüşünden farklıdır. Burada konuşmanın anlamsızlığından çok yetersizliği üzerinde durulmaktadır. Yani, nihaî varlığın bizatihî ne anlama geldiği konusunda nesnel bir kıstas vermenin, ve hakkında ortak bir dille konuşmanın imkansız olduğu vurgulanmaktadır.

Ancak böyle bir görüşün, din açısından çok büyük olumsuz sonuçları vardır. Her şeyden önce, dini dilsiz bırakmaktadır. Öte yandan, Tanrı'nın varlığını ve gerçekliğini bireyin nihaî ilgisi ölçüsünde gerçek kabul ettiğinden, "Tanrı" kavramına her türlü yoruma uygun düşecek ve her çeşit görüşle bağdaşabilecek bir esneklik vermektedir. Böylece ulûhiyet anlayışı, kişinin kendi hayatında bile çok farklı şekillerde tezahür edebilecek bir izafilik olarak kabul edilmektedir. Ancak, böyle bir anlayış, insanların Tanrı hakkında söylenmiş özlü sözlerin kuşaktan kuşağa nasıl

52. R. Bultmann, "What Sense is There to Speak of God", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, ss. 16-7; ayrıca bkz. T. Koç. "Yunus Emre'nin Şiirlerine Din Dili Açısından Bir Yaklaşım", *Kayıtlar*", sayı, 20, İstanbul, 1992, ss. 20-26.

53. R. Bultman, "What Sense is There to speak of God", s. 193.

aktarıldığını ve anlamlı bulunduğunu ve akideyi oluşturan temel dinî önermeleri anladıklarını izah edememektedir.

Son olarak, bazılarının Tanrı hakkında dolaylı yollardan konuşma konusuna aşırı önem vermeleri, kutsal kitaplardaki veya geleneksel bazı temel dinî iddiaların sözlük anlamlarıyla alındıklarında büyük sorunlarla karşılaşılmış olmasıdır. Bize öyle geliyor ki, temel dinî iddialarla ilgili birtakım köklü eleştirilere cevap vermeye çalışırken, aynı mahiyette, hatta ondan daha da problemli bir dil tercih edilmektedir. Üstelik, bu sembolik anlatım şekli, yapılan eleştirilere karşı bir cevap özelliğine sahip olduğundan, son tahlilde, dinî bir tutumdan çok zihnî bir durumalışı yansıtmaktadır. Şüphesiz, birtakım dinî ifadelerin sözlük anlamlarıyla alınmaması gerektiği önceleri de biliniyordu. Bu uğurda, temsilî dil öğretisi gibi çeşitli izah şekilleri denenmiş ve büyük ölçüde kabul de görmüştür. Ancak bu aşırı sembolist öğretilerin takdim ettiği dil, terimlerin sözlük anlamlarına hiç itibar etmediğinden, Tanrı hakkında nihaî ilgiyi dile getirmenin dışında hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi veya kullandığımız dilin ruhî bir durumalışın inşası olduğu şeklinde bir sonuca ulaşmaktadır. Aslında yapılması gereken iş Tanrı hakkında yapılmış konuşmaların tahlili ve bunların yeniden değerlendirilmesidir.

Bilindiği gibi, sözlü dinî sembollerin araştırılmasında metinle uğraşmak durumundayız. Burada önem ve öncelik arzeden husus metnin dolayısız, yani sözlük anlamını yakalamaya çalışmaktır. Arkasından da o metnin sosyo-kültürel bağlamının belirlenmesi gelir. Daha sonra ise sistemli bir biçimde aynı sembolün farklı vechelerinin ortaya çıkarılması önem arzeder. Doğrusu, sembolik ifade nesnel karşılığı olan bir dinî tecrübenin ifadesi olabileceği gibi, farkında olunmayan arzu ve içgüdülerin bir yansımasını da içerebilir. Bu bakımdan, sembolik dilin dinî fonksiyonu hayalden ontolojik gerçekliğe geçmekte yatar.[54] Yani

54. J. Waadenburge, "Symbolic Aspect", s. 4.

sembolik bir ifade, temelde gerçek olarak düşünülen bir şeyin ifadesidir. Kutsal kitaplardaki ifadeler veya birtakım sufi ve mistiklerin sözleri, böyle Tanrı'nın varlığını ve birliğini dile getiren temel bir dinî iddianın yedeğinde anlaşılmış, anlamlı bulunmuş ve kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Eğer bu dinî semboller bütünüyle toplumsal ve kültürel bağlama bağlı bulunmuş olsalardı, kuşaktan kuşağa aktarılmaları mümkün olmazdı. Demek ki bunlarda birey ve topluma bağlı olmayan evrensel bir anlam da bulunmaktadır. Bu durum, sembolik ifadelerin birey ya da toplumun hayatına sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte onunla özdeş olmayan, kendi hayatlarına sahip oldukları anlamına gelir. Bu bakımdan, geleneksel sembolleri anlamsız bularak reddetmek yerine, onları iyi bir çözümlemeye tabi tutarak, evrensel anlamlarının belirlenmesi yoluna gidilmelidir.

Sembolik ifadeleri yorumlarken karşılaşılabilecek en önemli sorun, bunların karşısında tarafsız ve doğrudan doğruya bir gözlemci gibi kalınamayıştır. Çünkü varlık ya da anlam "bakış açısıyla ilgili bir şeydir."[55] Yani hem sembolün, hem de onu yorumlayanın bir ufku vardır. Önemli olan sembolün ufkunu kendi ufkumuzun içine hapsetmemek ve onun bilinmeyen anlam ve kendi dışımızdaki gerçekliğe ilişkin açtığı imkanları iyi okumaktır.

Buraya kadar yaptığımız tartışmalardan açıkça anlaşılacağı üzere, aşırı sembolist görüş dinin aslî yanının dile getirilemez olduğu, dolayısıyla Tanrı hakkında konuşamayacağımızı vurgulamaktadır. Böyle bir görüşü kabul etmek, özellikle dindarlar açısından bakıldığında, dinin en önemli yönünden vazgeçmek olur. Her şeyden önce, dilin kaybedilmesi, dine ilişkin tüm vukuf ve bilgi verici iddiaların kaybedilmesiyle aynı kapıya çıkar. Din dilsiz kalınca dinî hakikatlerin bilinmesi diye bir şey de ortadan kal-

55. A.M. Olson, "Introduction", *Myth, Symbol and Reality*, ed. A.M. Olson, Uni. of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1980, s.4 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Introduction" diye anılacaktır).

kar. Hatta bunlara inanmak bile mümkün olmaz. Sözgelimi soyut iman ilkelerini formüllendirmek ve bunları başkalarına iletmek kesinlikle mümkün olmaz. Oysa bir dinin kabul ve tasdik edilmesini istediği öğreti ve inanç önermeleri, o din için hayatî önemi haiz olan konulardır. Yine, dil olmaksızın, ortak kavramlara dikkat kesilmeye, cemaat tarafından kabullenilmeye ve paylaşılmaya dayanan toplu ibadetler de ortadan kalkmak durumunda kalır. Dil olmayınca; ilahiler, vaazlar ve hatta kutsal kitaplar bile gereksiz hale gelir. Bu arada din, başkalarına anlatılamayacağı ve anlaşılamayacağı için, tüm dinî konuşmalar ve ihtida olayları son bulacaktır. Dolayısıyla, organize din yapısal bir değişime uğrayacak, hatta silinip gidecektir. Dahası, böyle bir durumda "gizli" ve "kişiye özgü" bir dine sahip olmak bile mümkün değildir. Temel dinî ifade ve önermelerin izafi ya da sembolik olduklarını, inancın nesnesinin sadece nihaî ilgi, veya Tanrı olduğunu ileri sürmek suretiyle, dinlerin teolojik sistemlerini aradan çıkararak dinsiz bir iman birliğine gitmek epistemolojik açıdan imkansız görünmektedir. Çünkü hiçbir dini herhangi bir formüllendirme aracı olmaksızın zaptetmek ve korumak mümkün değildir. Sözsüz yapılan gizli dualar mübhem ve şekilsiz duygulanımlar olmaktan ileri gitmeyecektir.[56]

Öte yandan, dinî sembolik ifadeleri; toplumsal ve artistik sembollerle birlikte, temsil edici ve bilgi verici olmayan semboller grubuna dahil ederek, bunların kendi dışındaki bir gerçekliğe işaret ve atıfta bulunmadıklarını, dinî sembollerin asıl fonksiyonlarının haşyet duygusu, kozmik bağımlılık, ruhî durum vs. uyandırmak suretiyle, insan zihnini belli bir yönde etkiledikleri iddiası da eleştiriye açıktır. Bu görüşe göre, dünyanın öteki vechelerinin bizde uyandırdığı duyguları nasıl estetik bir dille ifade ediyorsak, bu tür duyguları ifade etmek için de dinî bir dil geliş-

56. F. Ferre, Language, *Logic and God*, ss. 36-37; H. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 3.

tirilmiştir. "Bu görüş", diyor J. Hick, "bazı bakımlardan dinî naturalizmin cezbedici bir şeklidir. Dinin, insan hayatının önemli bir yönü olarak olumlu bir değerlendirmesini yaptığından dolayı dinîdir; ancak aşkın hiçbir unsur taşımadığından ötürü de naturalistik bir yaklaşımdır."[57]

Görüldüğü gibi, bir dolaylı anlatım şekli olan sembolik dil kuramı salt kendi sembolik fonksiyonlarına ağırlık verdiği sürece, dinî ifadelerin anlamı ve nesnel karşılığı ile ilgili güvenilir bir dayanak ortaya koyamamaktadır. Tanrı hakkında konuşurken sembolik dille ne kasdedildiği, verilen ince yorum ve açıklamalara rağmen, kapalı kalmaktan kurtulamamaktadır. Şüphesiz müminlerin Tanrı hakkındaki konuşmalarını onların dinî duygu ve duyarlılıklarından, ahlâkî ideallerinden ayrı düşünmek doğru değildir. Tanrı'ya inanan biri, O'nun hakkındaki her türlü konuşmasında bir yerde kendi ruhî durumunu ve dünyayı algılayışını da yansıtır. Ancak, eğer onlar söyledikleri sözlerin doğruluğuna inanmıyorlarsa, Tanrı hakkında sembolik bir dil kullandıkları hiç de açık olmaz. Başka türlü söyleyecek olursak, eğer ben bu alemin Tanrı'nın eseri olduğuna inanmıyorsam, "Tanrı gökleri ve yeri yarattı" demekle bir güvenlik duygusunu dile getirdiğimi söylemenin bir anlamı olmaz. Yani, ben inanmaya inanmaya, niçin söylediğim bir iddiaya uyan tutum ve davranış kompleksine gireyim ki!

Açıkça görülüyor ki, sembolik dil Tanrı hakkında konuşma konusunda çok ciddi zaaflarla malüldür. Ilımlı ve gerektiği kadar kullanılan sembolik dilin, din açısından önemli yararları olduğuna inanmakla birlikte, bunun Tanrı hakkında konuşmanın tek ve güvenilir yolu olduğuna kesinlikle katılmıyoruz.

57. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s.5.

MECAZÎ DİL

Din dilinde çok önemli bir yeri olan dolaylı anlatım şekillerinden biri de *mecazî* dildir. İlk bakışta sembolik dil, kinaye ve temsilî dile oldukça benzeyen mecazî dilin bunlardan ayrılan önemli yönleri vardır. Her şeyden önce; kinaye belli bir terimin hem temel anlamına, yani sözcüğün ilk vazolunduğu nesnel karşılığına, hem de mecazî anlamına tekabül edecek şekilde kullanılması[58] demek olduğundan daha çok temsilî dili andırır. Sembolik dilde ifade, imkanlarını daha çok dilsel olmayan unsurlara dayandırır. Mecaz ise dilsel (linguistik) sınırlar içinde kalınarak yapılan bir dolaylı ifade tarzı olması bakımından, bir dereceye kadar onlardan ayrılmaktadır. Şimdi mecazın ayırdedici özelliklerinin neler olduğunu ve ifade gücünü incelemeye çalışalım.

Bazen belli bir fikrin başkalarına aktarılması için semantik kuralların kırılması yoluna gidilir. "Kuşkularımız haindir" veya "Yerin kulağı vardır" gibi cümleleri göz önüne getirecek olursak, bunların kural dışı oldukları kolayca görülecektir. Cümleler bir anlamda kapalıdır. Ancak ifadelerin sözlük anlamları öylesine ihtimal dışıdır ki başka bir yoruma geçmek için hayal gücümüzü zorlamak durumunda kalıyoruz; yani anlamı neredeyse sonuna kadar sündürüyoruz. Bu sündürme çıkarım yoluyla veya herhangi benzerliğe dayanılarak elde edilmiş semantik özelliklere dayanır. İşte cümlenin sözlük anlamına dayanmayan bu tür yorumlarına mecaz adı verilmektedir.[59] Daha derli toplu bir tanım vermek gerekirse, bir sözün temel anlamı ile alınmasını imkansız kılan bir engelden dolayı başka bir anlamda anlaşılmasına mecaz denir.[60] Başka açıdan mecaz, "Birçok gözlem biriminin

---

58. Tahirü'l Mevlevi, *Edebiyat Lugati*, İstanbul, 1973, "Kinaye" maddesi; M.Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*: Belagat, İstanbul, 199, s. 134.
59. V. Fromkin-R.Rodman, *An Introduction to Language*, Orlanto, Florida, 19. S. 235
60. Tahirü'l Mevlevi, *a.g.e.*, "Mecaz" maddesi; M.K. Bilgegil, *a.g.e.*, s.130; ayrıca bkz. Aristoteles, *Poetika*, Çev. İ. Tunalı, İstanbul, 1963, s. 14576.

düzene koyucu bir tek imajda terkibi"[61] olarak tanımlanmaktadır. Buna göre mecaz, karmaşık bir fikrin çözümlemeye dayanan ya da soyut bir ifade ile değil, nesnel bir ilişkinin âni algılanışıyla ifadesi olmaktadır. Ancak, burada mecazın bir imaj süreci ya da zihnî bir akt olarak düşünülmesi, onun dildeki tezahürünü ikinci dereceye atmaktadır. Zira mecaz bir algı, bir terkip ya da zihnî bir akt değil, doğrudan doğruya bir konuşma şeklidir."[62] Doğrusu, mecazı edebiyatçılar "görü" *(vision)* ve "imaj" terimleriyle karşılarken, felsefi kanada mensup olanlar "paradigma", "analoji" ve "model" terimleri ile karşılamak eğilimindedirler. Bütün bu yaklaşımları karşılayan bir tanım vermek mümkün değildir. Bu bakımdan mecazın; "bir şeyden söz ederken başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzı" şeklindeki tanımının hem öteki disiplinlere uygun düşen, hem de teoloji ve din felsefesinin amacı bakımından yeterli ve yararlı bir tanım olduğunu düşünüyoruz.

Mecaz, bir şeyi başka bir şeyi anıştıracak veya telkin edecek şekilde dile getirmek olduğundan, mecazî dil bir yerde sözcüklerin sıradan bilgisine dayansa bile, bunu salt sözcük anlamlarının bir fonksiyonu veya iki konunun etkileşimi olarak görmek doğru değildir. Atıf ve isnatlar tecrit edilmiş bir durumda tek tek sözcüklerle yapılmış bir şey değil, konuşanın belirli bir vesile ile bir şeyi dile getirmek için yaptığı bir iştir. Mecazî kullanımda dayanağı, sözcüklerin bütün semantik özellikleri ile konuşanların sahip olduğu birleştirici güç sağlar. Ama dilin mecazî kullanımını, onun en yüksek yaratıcılığı olarak görmek gerekir.

Başka alanlarda olduğu gibi, dinî alanda da, başka türlü söylenemeyecek olanı söyleme sanatı olarak mecaz önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu bakımdan, din dilini felsefi yönden izah ederken mecazî söylem şekillerini de hesaba katmak gerekmektedir.

---

61. I.M. Soskice, *Metaphor and Relgious Language*, s.16.
62. *Aynı eser*, s. 16.

Aslında söylenemez olanı söylemeye çalışmak bilinemez olanı bilmeye çalışmak gibi paradoks bir durum arzetmektedir. Dinî konular sözkonusu olduğunda bu paradoks olma durumu kendisini daha çok hissettirmektedir. İşte bundan dolayı, mecazî dilin, Tanrı hakkında konuşmanın önemli bir aracı olduğunu savunanlar olmuştur. Elbette mecazî dil genel olarak din dili, özel olarak ta Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olan tek şekli değildir. Ancak, güçlü bir mecaz başka yollardan da tanınabilecek yönlerin ifade edilmesini değil, yeni yorum kategorileri öne sürmesi, yeni durum ve model ilişkileri varsayması bakımından önemli bir ifade aracı olmaktadır.[63] Zira öteki tür söz sanatlarının görevi bir yerde dildeki boşlukları doldurmak olduğu halde, mecaz yeni boşluklar da yaratabilir.[64] Mecazî söylemin en önemli özelliği bir yerde onun indirgenemez oluşunda yatar. Bu bakımdan mecaz ihtiva eden birimin sözcükten daha büyük olma durumu söz konusudur. Yani bunların anlatım güçlerinde bir değişiklik yapmaksızın mecazî olmayan dolaysız cümleler içinde yeniden kurulmaları imkansızdır.[65] Model, sembol ve analoji ile bunlara dayalı söylemler linguistik olmayan bir şey içerdiklerinden mecazî dilden farklıdırlar.[66] Sözgelimi ilkbaharda açan lalelerin yeniden doğuşun mecazî ifadesi olduğunu söylemek yanlıştır.

Çünkü laleler linguistik bir ifade değildir. Bunlar olsa olsa yeniden doğuşun bir sembolü veya bu konuda bir analoji olabilirler. Yine mecaz; teşbih, allegori ve hicivden de farklıdır. Teşbih daha çok karşılaştırmaya dayanır, dolayısıyla güç ve etki bakımından mecazdan geridedir. Allegori ve hiciv ise bütünüyle linguistik bir özelliğe sahiptir; ama bir çok durumda cümlede kullanımın ötesine uzandıkları veya ifadeyi daralttık-

63. *Aynı eser*, s.62.
64. *Aynı yer.*
65. A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, s. 72; J. M. Soskice, *a.g.e.* s, 23.
66. *Aynı eser*, s. 55.

ları için, ya da bir şeyden başka bir şey kılığında söz ettiklerinden mecazdan ayrılırlar.[67]

Bunlar içinde mecaza en yakın olanı dilsel olmayan unsurlarından arınmış olan modeldir. Sözgelimi, Hıristiyanlıktaki "baba"nın sevgisinin "çocukları ile" olan ilgisinden söz etmek "babalık" modeline dayanarak mecazî bir biçimde konuşmak demektir.[68]

Aslında mecazî dille ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır: a) Mecazı, sözlük anlamıyla söylenebilecek olan bir şeyi süslü ve tumturaklı bir şekilde söylemek olarak gören görüş. İkame kuramı da denen bu görüşe göre, mecaz bir tür süslemeden başka bir şey değildir; dolayısıyla bilgi verici olma özelliği de yoktur. b) Mecazın sadece özel bir muhtevası olduğunu değil, herhangi bir muhtevası olduğunu kabul etmeyen duygulanımcı görüş. Bu görüş, ikameci görüş gibi, mecazın bilgisel bir muhtevası olduğunu reddetmekle birlikte, duygulanımsal bir girdiye sahip olduğunu kabul eder. Bu kuramın duygulanımcı dinî ifade ve duygulanımcı ahlâk kuramı ile çok sıkı bir benzerliği vardır. Çağrışımcı duygusal ifadeler bilgi verici olmak bakımından eksik olsalar da güçlü bir duygulanımsal anlam kazanırlar. Ancak kognitif muhtevadan boşaltılmış "duygulanımsal anlam" konusunda doyurucu bir şey söylenememektedir. Doğrusu, duygulanımsal girdiyi onu yönlendiren bir muhteva olmaksızın anlamak mümkün değildir. Daha açık bir biçimde söylenecek olursa, aynı terimin standart olmayan kullanımı nasıl oluyor da zıt duygulanım girdisine sahip olabiliyor? Sözgelimi, "keskin" terimini ele alalım. Bu terimin "keskin bir rüzgar" ifadesindeki yanlış kullanımını niçin olumsuz bir duygulanımcı kullanım olarak görüyoruz da "keskin bir zeka" ifadesindeki kullanımını olumlu bir kullanım olarak görüyoruz?[69] Mecazî dili salt bir duygulanım aracı olarak görmek bu tür eleştirileri karşılıksız bırakmak demektir. c) Me-

67. Aynı yer.
68. Aynı yer.
69. *Aynı eser*, ss. 25-27.

cazî dille söylenenin başka hiçbir yolla yeterli bir biçimde ifade edilemeyeceğini iddia eden artırımcı (incremental) görüş. Bu görüşe göre, mecazı meydana getiren parçalar öyle yeni ve biricik bir anlam örgüsü oluştururlar ki bu anlamı hiçbir kayba uğratmaksızın başka yollarla aktarmak mümkün değildir. Bununla birlikte anılması gereken bir başka kuram da sezgici mecaz kuramıdır. Özellikle egzistansiyel kanat arasında yaygın olan bu görüş, tüm gizemli ve değer ifade eden konuşmaları mecaz altında toplamaktadır, ve mecazın dilin kognitif kurallarının üzerinde olduğunu ileri sürer. Bu görüş mecazın biricik fonksiyonunun sözcüklerin standart sözlük anlamlarının yok edilmesi olduğunu kabul etmektedir. Ama bu, mecazın anlamını sözlük anlamından bütünüyle kopardığı için her türlü yoruma açık, dolayısıyla pek güven vermeyen bir kuram olarak görünmektedir.[70]

Bu son görüşe göre, mecazın ayırdedici özelliği dilin sadece süslenmesi değil, gerçekliğin yeniden tasviri için dayanak sağlamak anlamında bir *referansa* sahip olmasıdır. Bu bakımdan, mecazlar başka dil şekillerinde olmayan bir biçimde gerçekliğin mahiyetine ilişkin şeffaf bir geçit sağlarlar.[71] Mecazî ya da dolaylı ifade emprik gerçekliğin sadece yeni vechelerini görmemize yardım etmez, aynı zamanda bu dünyaya ilişkin bilgilerimizi de düzene sokarak onun deney ötesi gerçeklikle ilişkisinin farkına varmamızı sağlarlar.[72]

Dini mecazların indirgenemez türden mecazlar olduğunu savunan üçüncü görüş din dili açısından önem arzettiği için bunun üzerinde biraz fazla durmak istiyoruz.

Mecazların temel özelliğinin indirgenemez olduğu iddiasını şiddetli bir biçimde eleştirenlerin başında P. Edwards gelmekte-

70. *Aynı eser*, ss. 31-32; A. Jeffner, *a.g.e.*, ss. 46-47; Jerry H.Gill, *a.g.e.*, ss. 116-159.
71. Alan M. Olson, "Myth, Symbol and Metaphorical Truth,", *Myth, Symbol and Reality*, ed. A.M. Olson, Notre Dame – London, 1980, s. 101.
72. A. Jeffner, *a.g.e.*, s. 53.
73. P. Edvards, "Being-Itself", s. 149.

dir. P. Edwards 'a göre, mecazî söylem problemin bu şekilde çözüleceğini sananlara çok çekici gelmiştir. Ancak, bir sözcüğün mecazî bir biçimde kullanıldığının söylenmesi söylenen şeyin kastedilmediğini kabul etmekle aynı kapıya çıkar. Doğrusu, sözcüklerin mecazî olarak kullanıldığı çoğu durumlarda, sözün kullanıldığı bağlam o anda ne kastedildiğine açıklık kazandırır. Böyle durumlarda mecazî ifadeleri sözlük diline çevirmemiz mümkündür. Ama eğer "Bir cümle indirgenemez türden bir mecazı ihtiva ediyorsa bundan hemen çıkan sonuç cümlenin kognitif anlamdan yoksun olduğu, makul olmadığı, dolaysıyla hakiki bir iddia ileri sürmekten uzak bulunduğudur... Mecazın indirgenemez türden olduğunu söylemek gerçekte yeni hiçbir anlam elde edilemeyeceğini söylemektir."[73] Kısaca, bu tür mecazî ifadeler anlamsız olduklarından, sözlük anlamlarıyla dile getirilmiş anlamlı ifadeler birikimine sahip olmamız mümkün olmamaktadır.[74] Mecazî bir cümlenin açıklanmasına yönelik herhangi bir izah yine mecazî ve sembolik olarak kalmaktadır. "Tanrı alemi yarattı" ve "Tanrı ölüleri diriltecek" gibi cümleler mecazî ve sembolik ifadeler olarak görülecek olursa temel anlamıyla alınmamış bu sözlerin arkasında hiçbir olgu bulunmadığı açığa çıkar, [75] veya en azından, iddianın gücü iyice zayıflar.

Görüldüğü gibi, mecazî dil de en azından sembolik dil kadar eleştiriye açıktır. Salt söze dayalı bir anlatım biçimi olarak anlayışımızı yükseltmekle birlikte bizi kesin bir anlama ulaştırmamaktadır. Şüphesiz Kur'ân ve İncil gibi kutsal kitapların dili metafiziksel bir dil olmaktan çok sembolik ve mecazî bir özellik taşır. Ama bu durum bu kitapların bütünüyle sembolik veya mecazî bir dil kullandığı anlamına gelmez. Mecaz ve imaja dayalı dilin tasvir ve tanıma dayanan dille tüketilemeyen veya bu dillere çevrilemeyen epistemolojik bir özelliği vardır. Kognitif olanla olmayan me-

74. *Aynı eser*, s. 150.
75. K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 54.

cazın arasını ayıracak kesin bir formülün bulanamamış olması bu tür bir ayırımın yapılamayacağı anlamına gelmez. Mecaza dayalı vukuf, çoğu kez insanın, tecrübenin çok boyutlu ve bağlamsal yapısına ilişkin farkında oluş ve ona verdiği cevabın bir fonksiyonu olarak ortaya çıkar. Belli bir mecazın doğruluğu, içinde bulunulan bağlam, konuşanın kastı ve farkında oluş düzeyleri arasındaki karşılıklı ilişki esasına dayalı olarak çözümlenmek durumundadır.[76] Ancak, bu dile rasyonalistik açıdan bakınca ne kastettiğini açık bir biçimde anlamamız mümkün olmamaktadır.

Doğrusu, mecazî dilin başka alanlarda olduğu gibi, teoloji alanında da getirdiği olumlu şeyler vardır. Sözgelimi bunlar temel dinî ifadelerin ortaya çıkardığı problemlerin anlaşılmasında önemli bir ipucu sağlayabilir. Mecazî dilin, insanların duygularını etkileme ve hayal güçlerini genişletme gibi önemli bir gücü vardır. Din dilinin belli bir yere kadar yaptığı da budur. Onun şiirselliği ve sembolizmi kendisine köklü ve yüce duygular uyandırma gücü verir. Bu bir yerde din dilinin salt zihnî ve metafiziksel bir dil olmadığı anlamına gelir. Çünkü din dili çok ince ve anlaşılması son derece güç konularda insanın en derin tecrübe ve infiallerine tercüman olacak şekilde konuşur.

İmdi, başlıbaşına mecazî olmanın bilgi verici olmaya engel teşkil etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta kimi zaman mecazî dil, anlatılmak istenen bir konuyu onun sözlük anlamına dayalı kelimelerle anlatılmasından daha iyi gözönüne serebilir. Dolaylı dilin bu çağrıştırıcı ve telkin edici özelliği bize yeni bilgi imkanları sunabilir.

Ancak, mecazın, dilin kesin olmayan bir kullanımı olduğunu unutmamak gerekir. Gerçi bir şeyi başka bir şey olarak gören mecazî düşünme ve dilin insanın düşünce ve dilinin önemli bir vechesini oluşturduğunu[77] kabul etsek bile, bu dilin, Tanrı hakkında konuşurken bize açık ve güven verici bir anlam sağlama-

76. Jerry H. Gill, *a.g.e.*, s. 160.
77. D.A. Pailin, *a.g.e.*, s. 234.

dığını da kabul etmek durumundayız. Sözgelimi, geleneksel Hıristiyanlık'ta "babalık" modelinin Tanrı'nın çocuklarına olan sevgisini anlatmanın en iyi mecazî ifadesi olduğu söylenmektedir.[78] Ancak, böyle bir mecaz erkek bir Tanrı imajını çağrıştırmış olmasından dolayı son derece kusurludur. Bu durum, bir yerde mecazların rasyonel düşüncenin denetiminden kurtulabildiği, dolayısıyla kültürel ve duygulanımsal unsurları dışa vurduğu anlamına da gelebilir.

Mecazların indirgenemezliğinden onların anlamsız oldukları sonucu çıkmaz. İndirgenemezlikle anlamsızlığı bir tutamayız. Eğer mecazî bir ifade, anlamı yakalama çabalarına karşı sonuna kadar direniyorsa, eğer anlamı hiçbir şekilde uzatamıyor veya ona herhangi bir açıklık kazandıramıyorsak bunun anlamsız olduğunu söylemekte haklıyız. Ama "Biz insana şahdamarından daha yakınız" (Kaf.16) gibi bir ifadenin anlamını sündürerek veya genişleterek anlamamız mümkündür. Böyle bir ifadeyi temel dile çevrilemediği için anlamsız sayamayız. "Bıçak sızısı" veya "ayrılık acısı" gibi bir ifadeyi temel dile indirgeyemediğimiz halde nasıl anlamlı sayıyorsak "Allah insana şahdamarından daha yakındır" ifadesini de anlamlı saymak durumundayız. Bunun, en azından dinî tecrübe açısından bakıldığında, yaratılmış olanın yaratanın karşısındaki durumunu ortaya koyma, güven verme ve O'nun başka türlü anlatılmasının imkansız olduğunu kavrama gibi çok etkili bir telkinde bulunma gücü vardır. I. M. Crombie'nin verdiği örneği hatırlayacak olursak, bu tür dinî ifadelerin – "Oidipus kompleksi" gibi başka alanlara ait sözlerle karşılaştırıldığında- ne hakkında olduklarını nasıl kullanıldıklarını gözlemlemek suretiyle kavrarız.[79] Gerçi bu son görüş de kendi sırasında eleştiriye açıktır. Ama özellikle dinî mecazî ifadelerin anlaşılmasında önemli bir ipucu sağladığını kabul etmek gerekir.

78. J. M. Soskis, *a.g.e.*, s.55; D.A. Pailin, *a.g.e.*, S. 234.
79. I.M. Crombie, "Statements", s. 9.

Teolojik ifadelerin paradoksa kaçan yönlerinin bulunması, bunların anlamsız olarak telakki edilmelerini gerektirmez. Tersine bu ifadeler, bizim olağan tecrübemiz dahilinde bulunmayan Tanrı'nın mahiyetini kavrayışımıza katkıda bulunan ifadeler olarak görülmelidir. Bu tür ifadelerin, Tanrı'nin işaret edebilecek herhangi bir şeyle özdeşleştirilemeyeceğini vurgulamak açısından önemli bir fonksiyonu vardır.[80] Kısaca ifade edecek olursak, mecazî teolojik ifadelerin ne hakkında olduklarının ortaya konması, bunların anlamlı ifadeler olarak kabul edilmesinin ilk basamağını oluşturur; dolayısıyla bir yerde bunlar Tanrı hakkındaki sözleri katı sözlük anlamlarıyla almanın tehlikelerine işaret ederler. Mecazî ifadeler, kesin temel dilin yapamadığını yapmaları bakımından son derece önemlidir. Bu yönüyle bunlar din dili konusundaki katı doğrulamacı yaklaşımların birtakım eleştirilerine cevap verebilir. Dolayısıyla buraya kadar mecazî dilin teolojik ifade olarak olumlu bir dil olduğunu kabul ediyoruz. Ancak, mecazî ve dolaylı anlatımın konuştuğumuz ortak dilden bütünüyle bağımsız bir üst dil olduğunu ve tüm din dilinin mecazî olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Zira böyle bir görüş de dini dilsiz bırakmakla aynı kapıya çıkar.

MİTOLOJİK SÖYLEM VE KISSALAR

Sembol, istiare ve imaja dayalı dil yanında dinî bir söylem olarak önem arzeden bir başka dolaylı anlatım şekli de mitolojik anlatımlardır. Ortak dilde, gerçekle ilgisi olmayan hikaye ve kıssalara işaret etmek için kullanılan "mit" terimi hem çağdaş bilimsel literatürde, hem de teolojik literatürde çok farklı şekillerde kullanıldığından, bu konudaki herhangi bir tanım büyük ölçüde bakış açılarını yansıtan bir tanım olarak görülmektedir. Mit'in hayâlî hikayelere tekabül eden bir anlatım tarzı olduğu şeklindeki tanım felsefe ve antropoloji açısından çok geniş ve gevşek bir ta-

80. *Aynı eser*, s. 6.

nımdır. Bununla birlikte filozof ve antropologların mitleri muhtevalarına dayanarak tasnif etme ve tanımlama çabaları pek aydınlatıcı olmaktan uzaktır. Zira tüm mitlerin sadece tabiat üstü ve kutsal varlıklarla veya tabiattaki olaylarla ilgilendiğini söylemek mümkün değildir. Mit'i bir söz ve sanat olarak da görebiliriz. Bu durumda onun gerçekliğini kendi içinde aramamız gerekir. Öte yandan, tüm mitlerin soyut bir hakikatin hayalî temsilleri olduğu da doğru değildir. Bu hususları gözönünde bulunduran bazı araştırmacılar mitleri kültürel veya toplumsal işlevlerine göre tanımlama yoluna gitmişlerdir.[81]

Antropolog Bronislav Malinowski'nin tanımı böyle bir görüşü yansıtmaktadır. O; miti "inancı ifade eden ve sistemleştiren, ahlâkı koruyan ve bu konuda kurallar koyan ve ayinlerin etkisini pekiştiren bir kıssa[82] olarak tanımlamaktadır. Bu özellikleri gözönüne getirildiğinde mit'leri menkıbe ve masallardan ayırt etmemiz mümkündür. Ancak böyle bir mit anlayışı kıssanın doğruluğuna ilişkin hiçbir hususa işaret etmemektedir. Hikayenin ahlâkî ve dinî açıdan önemli olması veya işlev görmesi için onun doğru ve gerçek olması gerekir. Mite ilişkin böyle bir anlayışa karşı yöneltilebilecek en köklü eleştiri, bunun, miti bir insanın ruhî durumu ve yatkınlıklarının bir ifadesi olarak görmüş olmasıdır. E. Cassirer'in; mit'i "dünyayı bilim öncesi bir zihniyetle algılama ve onun hakkında belli bir tarzda konuşma"[83] şeklindeki tanımını da buna dahil edebiliriz. Rudolf Bultman ise mit'i, realitedeki, efsanelerin anlattığı şekilde nesnelleşemeyen güçleri nesnelleştirmeye yönelik ilkel eğilime işaret edecek şekilde, ekzistansiyel bir yorumla, özel bir anlamda tanımlamıştır.[84] Mit ve mitolojik söylemi bu şekilde anlamakla sözlük anlamına dayalı yorumların

81. Van A. Harvey, *A Handbook of Theological Terms*, "Myth" maddesi; A. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1989, "Önsoz".
82. Van A. Hervay, *a.g.e.*, "Myth" maddesi.
83. Aynı yer.
84. Aynı yer.

karşılaşabileceği güçlüklerden kurtulmuş oluruz. Ancak, bu kez de mitin ne kastettiği anlatanın veya dinleyenin ruhî durumuna bağlı bir belirsizlik içinde kalmaya mahkum olmaktadır.

Böyle bir yaklaşıma karşı çıkanlar, ne kadar kapsamlı olursa o kadar az kusurlu olacağı düşüncesinden hareketle, miti doğru (inanılabilir) olan ya da olmayan "yaratılışa ilişkin" kutsal bir öykü[85] olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımın en büyük eksikliği ise kendi ilkesidir; yani, aşırı genellemeye kaçmış olmasıdır.

Bu eksikliğine rağmen incelememizde, öteki tanımları da gözönünde bulundurmakla birlikte, daha çok bu tanımı esas alacağız ve tartışmalarımızı İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik dinlerin dolaylı anlatım şekli olan dinî kıssalar açısından yapacağız.

Anlatım açısından mitlerin en önemli özelliği, sembolleri sembolize ettikleri şeylerden bilinçli bir şekilde ayırt etmemiş olmalarıdır. Mitik bilinçte öznel olanla, nesnel olan arasında kesin bir ayırım bulunmaz. Bu bakımdan, mit ile sembolün gerçekliğe nüfuzları birbirinden farklıdır ve verdikleri cevaplar da iyi tanımlanmış sorulara verilen cevaplar değildir. Aralarındaki en belirgin fark; sembol statik bir mahiyet arzettiği halde mitin, olay ve entrikalarından dolayı, daha dinamik ve canlı olmasıdır. Bu bakımdan, mite "hareketli sembolizm" bile demek mümkündür.[86] Daha çok ilk dönemlerde yaşamış olan bazı insan veya toplumların dinî tecrübesinin bir ifadesi olan mitoloji dramatik, çağrıştırıcı ve çarpıcı bir hikaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar gerçekliğin algılanmasını, dinî ve metafiziksel fikirlerin aktarılmasını hayâlî ve tasvirî hikaye kalıpları içinde sunan sözlü anlatım şekilleridir. Mitler düzmece ve hayalî olan şeylere işaret etmeleri yanında, felsefi soyutlamalar ve dinî önermelerle ifade edilemeyecek kadar karmaşık ve derin olan gerçeklikleri anlatma aracı olarak da işlev görürler. Bu bakımdan, bunları "çok güçlü bir fenomen olarak hissedilen,

85. Aynı yer; Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, İstanbul, 1993, s. 13.
86. J. Waadenburge, "Symbolic Aspect", ss. 54-63.

ama bütünüyle zaptedilemeyen gerçekliğin özümsendiği ve sindirildiği bir form"[87] olarak anlamak da mümkündür. Söyleyeceklerini mantıkî söylemin açık seçikliği içinde değil; puslu, esnek ve insanın varoluş şartlarını kucaklayan bir zeminde dile getirirler. Mitler güç ve sıcaklıklarını bir yerde bu özelliklerine borçludurlar. Onlarda çözümlemeci düşünmenin parçalamadığı bir bütünlük ve doğrudan doğruya olma durumu vardır. Toplumun başlangıcı, sonu, değerleri, kısaca bütün mukeddaratı mitlerde dile gelir.

Mitik söylemin gerçekliğe tekabüliyetine gelince; yukarıda mite ilişkin tanımları verirken gördüğümüz gibi, çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Carl Jung ve R. Bultman gibi düşünürlere göre, miti en geniş anlamı ile yararlı bir düzmece olarak görmek gerekir. Jung miti, iç ruhî dramın yansıtılması ve kollektif bilinç altının bir ürünü olarak görür. Buna göre, mit doğrudan doğruya insanın tecrübesiyle ilgili, unsurlarını bireysel rüyalarda takdim eden kollektif bir rüya olmaktadır. Yani biz sezgisel olarak tanınan mitolojik formlar ve evrensel kalıplar içinde rüya görürüz.[88] R. Bultman'ın mitin nesnel karşılığı konusundaki yaklaşımı ise daha aşırıdır. Ona göre, mitin gerçek gayesi dünyanın nesnel bir tasvirini vermek değil; fakat insanın içinde yaşadığı dünyada kendisine ilişkin anlayışının ifadesidir. Bu bakımdan mitleri kozmolojik olarak değil, antropolojik olarak veya daha ileride ekzistansiyel bir ifade tarzı olarak yorumlamak gerekir. Kısaca, mit insanın dünyası, kendi etkinlik ve acılarının dayanağı ve sınırı olarak tecrübe ettiğini sandığı güç ve varlıkların kendi duyguları, düşleri ve yeterliliklerini dile getiren terimlerle ifadesinden başka bir şey değildir.[89]

---

87. *Aynı eser*, s. 58.
88. Viggo Mortensen, "Myth, Religion and Experience on the Agenda of Theology", *God: Experience Or Origin*, ed. A.T. de Nicolas-E. Moutsopoulos, Paragon House Publishess, New York, 1985, s. 40 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Myth" diye anılacaktır).
89. R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, New York, 1961, s.10 (J.H. Gill, *The Possibility of Religious Belief*, s. 41'den naklen).

Bu yaklaşıma göre, sözgelimi Adem'in yeryüzüne inişi ve Hz. İsa'nın bakireden doğmasını dile getiren "mitler" bütünüyle kaldırıp atılmıyor. Bu tür mitler bizi şu ya da bu şekilde bir kavrayışa götürmektedir. Ancak, bunların modern ve mitik olmayan bir şekilde yeniden yorumlanması durumu sözkonusudur. Burada, gözönünde bulundurulması gereken en önemli husus, mitin nedensel özelliklere sahip olduğudur. Bu durum onun ilkel bir bilim olduğunu gösterir.[90] Öyleyse yapılacak iş, onu modern bilime uymayan yönlerinden arındırmak ve ruhî durumumuzdaki izdüşümlerini bulmaya çalışmaktadır.

R. M. Hare ile R. B. Braithwaite de buna benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Hare'e göre, dinî kıssalar (ve ifadeler) olgusal yönden boştur; ancak bunları bütünüyle anlamsız olarak değerlendirmek yanlış olur. Doğrusu, kıssalar anlamlılıklarını kendisinin *bliks* dediği "köklü bir tutum"dan alırlar. Bu tutum yapmacık değil, ona sahip olan için son derece anlamlı ve önemli olan, yani onun hayat tarzını oluşturan ve tecrübesini kendilerine dayanarak yorumladığı ilkelere işaret eder.[91] Burada kognitif unsurlardan çok varoluşsal unsurların ağır bastığı bir yaşama siyaseti sözkonusudur. Dolaysıyla dinî kıssaların (genel anlamda dinî ifadelerin) doğrulukları ve anlamlılıkları, bunların bu ifadeleri kullananların hayatlarında oynadıkları rol ya da fonksiyonlarda ortaya çıkar.[92]

Braithwaite dinî kıssa ve mitlerin temelde bir eylem siyasetine bağlanma deklarasyonları, bir hayat tarzına teslimiyetin dile getirilişi olarak görülmesi gerektiğini savunur. Bunları, genelde ahlâkî hükümler ihtiva eden sözlü anlatımlar olarak görmek gerekir. Dolaysıyla ifade edilebilen, ama bir iddia olarak ileri sürülemeyen bu ahlâk ve yaşama siyasetinin ait olduğu çerçeveden soyutlanarak anlaşılması mümkün değildir. Mitolojik söylem,

90. V. Mortensen, "Myth", s. 38.
91. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.100; P. Donovan, *Religious Language*, s.25.
92. M.Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 100-101.

insana nasıl bir hayat tarzını seçmesi gerektiği konusunda bazı ipuçları verir, psikolojik destek sağlar ve ona seçtiği hayat tarzını yaşamasında yardımcı olur. Bu bakımdan, bunların sözlük anlamında doğru olmaları gerekmez. Ona göre, bir kıssayı anlamanın en iyi yolu, onun, en temel anlamı ile, yani vermek istediği ahlâkî mesajla anlaşılmasıdır.[93]

Ancak, son zamanlardaki araştırmalar mit ve dinî kıssaların mahiyetine ilişkin daha aydınlatıcı izahlar getirmiştir. Bu izahlara göre, Kur'ân ve İncil gibi kutsal kitaplarda anlatılan kıssalar, büyük ölçüde varoluşa ilişkin anonim bir anlayışı sergilemektedir. Buna göre, bu kıssalar fiilen vuku bulmuş olayların hikayesi olmuş oluyor. Dolayısıyla bunları, Bultmann'ın görüşünden farklı olarak, ilkel bilimden daha fazla bir şeyleri içerdiği şeklinde görmek gerekmektedir.

O halde kıssaları, dinin vermek istediği mesajı iletmenin güçlü bir dolaylı anlatım şekli olarak görebiliriz. Bu kıssalarda, insanın kendi tecrübesinin farklı bir yorumu bulunduğu kadar, onun bağımlılık duygusunu pekiştiren, belli bir hayat tarzını yansıtan unsurlar da vardır. Ama daha ileride bunların gerçeğe tekabül etmeleri sözkonusudur. Zira, salt düzmeceye *(fiction)* dayanan hayalî hikayelerin insanın hayatını belirlediğini söylememiz mümkün değildir. Bu kıssalar ve bunların ortaya koyduğu imajlarla bize gerçeğe tekabül eden önemli bir mesaj verilmektedir.

Doğrusu, dinî vukufla ilgili tek iletişim şeklinin soyut öğretisel önermelerle olduğunu söyleyemeyiz. Din, tarihî olayları anlatırken aynı zamanda bu olayların ötesinde yatan şeyin mahiyetine nüfuz etmeyi sağlamak için, imaj yüklü kıssa ve mesellerden yararlanmıştır. Denebilir ki bunun en büyük nedeni dolaylı anlatım şekilleri arasında hikayenin çok önemli bir yere sahip olmasıdır. Sözgelimi, benim kim olduğum, benim hayat hikayemin anlatılmasıyla daha iyi ortaya konur. Dahası, hikayeler ger-

93. Aynı yer.

çeklerin zamana bağlı temel düzeni ile olgu ve olayların karşılıklı bağlantılarının tanınmasına imkan sağladıklarından dolayı da önem arzederler. Elbette bunların, fiilî durumun ne olduğuna ilişkin, yüzde yüz kesinlik ifade eden sözlü anlatımlar olarak görülmesi doğru olmaz. Bunların, doğrudan doğruya algılayamadığımız şeylere ilişkin dolaylı kavrayış sağlayan bir araç olarak görülmesi de mümkündür.[94]

Dolaylı anlatım şekli olan mitoloji ve kıssalarda, sembollerde olduğu gibi, dolaysız gerçekliğin askıya alındığı iması bulunsa ve ondan çok uzakta gibi görünse de yine de onunla ilgilidir. Mitik kıssalarda her türlü şeyden sözetmek mümkün olduğundan, çeşitli tecrübe katlarındaki gerçekliğin dile getirilmesi ve böylece insanın birtakım gizli yönleri ve boyutlarının keşfedilip hissedilmesi mümkün olur. Bu kıssalar, eğer sembolik ise, doğru ve gerçek olan bir şeye işaret ettikleri anlamında sembolik mahiyettedirler. Yani kıssaların her bir unsuru belli bir dereceye kadar semboliktir. Öyle ki, bu unsurların belli bir bütün oluşturacak şekilde bir araya gelmesi ona yeni bir sembolik anlam verir. Çünkü, mitik kıssada sergilenen konunun kendisi, büyük sonuçlar ve içerdiği önemli hususlar bulunan bir olay olarak temsil edilen gerçeklik veya hakikate işaret eder. Böylece bu kıssalar aracılığıyla dünya ve hayatın gerçek mahiyeti ile görülmesi ya da algılanması sağlanmış olur.[95]

Waadenburg'a göre, mitik kıssaların temel özelliklerinden biri, belli bir derin hakikatin hikaye şeklinde anlatılmasını sağlamaktır. Burada kıssa gerçekliğin evrensel mahiyetine ilişkin ilham edici bir karakter kazanır. Bu bakımdan, doğru olan hikayenin bizzat ayrıntıları değil, vermek istediği derin anlamlardır. Mitler yeryüzünde olup bitenleri başka bir gerçeklik alanına aktarırlar ve burada artık başka bir anlam kazanırlar.[96] Dolaysıyla

94. D.A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, s. 234.
95. J. Waadenburge, "Symbolic Aspect", s. 53.
96. Aynı yer.

bildiğimiz doğruluk ve standartlık ölçütlerinin hiçbirinin bunlara tam olarak uygulanması imkanı bulunmamaktadır.

Bu görüşlere yöneltilebilecek itirazlara gelince; dinî bir ifade şekli olan mit ve kıssalarla ilgili olarak yukarıda özetlemeye çalıştığımız yaklaşımları olduğu gibi kabul etmek güçtür. Her şeyden önce bu yaklaşımlar standart doğruluk ölçütlerine uymayan her türlü hikayeyi mitoloji olarak yorumlama eğilimindedir. Oysa bunlar arasında, Yunan mitoloji geleneğinde olduğu gibi, sırf sanat kaygısıyla oluşturulmuş düzmece ve amacı sözde biten mitolojiler bulunduğu gibi, insan arzu ve içgüdülerinin dolaylı anlatımı olan mitolojiler de vardır. Yine, çok tanrılı din ve kültür bağlamında oluşturulmuş ve öyle bir kültürü yansıtan mitlerle tek Tanrı inancını esas alan ve onu yansıtan dinî kıssalar arasında bir ayırım yapılması şarttır. Hikayeye dayalı bir dil olarak, bunlar arasında etkili, çağrıştırıcı, çarpıcı ve güçlü bir anlatım tarzı olmak bakımından birtakım ortak yönler bulunabilir. Hatta bir yere kadar bunların insanın ruhî durum, dürtü ve ahlâkî boyutunu yansıttıklarını da kabul edebiliriz. Ancak, bu durum, bunların hepsinin amaç ve vermek istedikleri mesaj bakımından aynı olduğunu göstermez. Nitekim, Kur'ân ve İncil'de geçen tufan kıssası ile İsa'nın bakireden doğduğunu anlatan kıssanın tarihî bir olaya tekabül edebileceğini söylemekte mantık açısından hiçbir çelişki yoktur. Bunları bu şekilde kabul etmek, ruhî durum ve ahlâkî talebin dolaylı anlatımları olduklarını kabul etmekten hem din, hem de mantık açısından daha kolaydır. Elbette bu, tüm kıssaların zahirî anlamlarıyla alınması gerektiği anlamına gelmez. Sözgelimi Adem ile Havva'nın cennetten kovulmalarını anlatan kıssayı tarihî olay gibi yorumlamak bizi mantık açısından tutarsızlığa düşürebileceği gibi, din açısından da olumsuz sonuçlara götürebilir. Burada yanlış olan tutum tüm kıssaların bilgi verici olmaktan uzak oldukları, dolayısıyla bunların gördükleri fonskiyon açısından değerlendirilmeleri gerektiği şeklindeki ısrardır.

Burada hatırlatılmasında yarar olan son derece önemli bir husus da şudur: Bizzat Kur'ân'ın birçok ayetinde (En'am 25; En'fal 31, Nahl 24 vb.) özellikle mucize, dolayısıyla Allah'ın kudretiyle bağlantı kurularak anlattığı kıssalara mitoloji *(üstûre)* denilmesine şiddetle karşı çıkıldığı görülmektedir. Kur'ân, anlattığı kıssaların *en güzel* (Yusuf:3) ve *gerçek* olduğunu (Kehf: 13) vurgulamaktadır. Burada dikkat çekici olan, Kur'ânın bir sözlü anlatım şekli olan kıssa.(öykü)'nın *ifade gücü* ve *güzelliğini* öne çıkarırken, aynı zamanda anlattıklarının *gerçeğe tekabüliyeti* konusunda ısrarlı olmasıdır. Yani, masal ve mitolojiler ne denli güzel bir söz formu içinde takdim edilirse edilsin, gerçeği dile getirmedikleri için reddedilmektedirler. Bu durum, Kur'ân'ın, ifadelerinin bilgi verici olma özelliklerine ne kadar çok değer verdiğini göstermektedir.

İmdi, mitoloji ile ilgili çağdaş ekzistansiyalist yoruma dönecek olursak, bu tür bir yaklaşımın dinî kıssaları gerçeğe tekabül etmeyen, dolayısıyla herhangi bir kognitif iz ve ima taşımayan anlatımlar olarak yorumladığı görülmektedir. Buna göre, Tanrı hakkında konuşmanın hiçbir anlamı olmadığı gibi vahiy ya da teoloji konusunda herhangi bir kavramsal tasavvura da gerek yoktur. Tanrı ile sadece karşılaşılır ve bir tecrübe konusu olarak varlığı hissedilir.[97]

R. Bultmann ve Tillich'e göre, mitleri nesnel karşılıkları bizim tecrübemizde bulunan ama sözlük diline çevrilmesi imkansız olan dolaylı anlatım araçları olarak görmek gerekir. "Mit'e yöneltilen en ağır eleştiri", diyor Tillich, "Onu yorumlamaya çalışmaktır."[98] Son tahlilde Mit'in parçalanması ve harfi harfine alınması konusunda kesin bir tutum takınacak olan rasyonel eleştiri değil, bizzat dinî eleştiri olacaktır. Zira iman, eğer sembollerini harfi harfine alacak olursa, putperestleşir.[99]

97. J.H. Gill, *a.g.e.*, s.40.
98. P. Tillich, "Symbols of Faith", s. 142.
99. *Aynı eser*, ss. 142-143; ayrıca bkz. A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, s. 61.

Şüphesiz böyle bir yaklaşım Tanrı'nın olmadığını söylemiyor. Burada söylenmek istenen dolaylı anlatım olan mit ve kıssaların insanın Tanrı hakkındaki deneysel dünyasına ilişkin belirli bir *gestalt* açığa çıkarmakla birlikte, bunu başka türlü anlama ve ifade etmenin imkansız olduğudur. Ancak, bu görüş Tanrı hakkında bir şeyler söylemekten oldukça farklı şeydir. Zira din salt bir tutum ve zihin hali değildir. Onun için, sembolik dil konusunda getirdiğimiz eleştirilerin, hemen hemen aynısı ile, böyle bir görüş için de geçerli olduğuna inanıyoruz.

Öte yandan, kıssaların fonksiyonunun sevgi dolu bir hayat ve ahlâk siyasetinin oluşturulması ve öyle bir hayat yaşamamızı sağlamak olduğunu iddia eden Braithwaite'e de katılmak mümkün değildir. Kur'ân'ın (ve İncil, Tevrat gibi kitapların) anlattığı kıssaların elbette böyle bir fonksiyonu da vardır. Ancak Braithwaite kıssaların veya bunlara ilişkin teemmül ve tefekkürün insanın gizli yeteneklerini geliştirebileceğini pek hesaba katmamış görünüyor. Hatta o, Price'in dediği gibi, ruhî yeteneklerle ahlâkî olanlar arasında bir ayırım yapmamaktadır.[100] Öyle ki, geliştirildiklerinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili teistik iddiaların doğruluk veya yanlışlığına ilişkin bir *delil* bulmamızı sağlayacak gizli ipuçlarının bulunabileceğini hesaba katmamaktadır. Onun teistik dünya görüşü, insan hayatına ait olgu ve olayları görmek gibi, bütünüyle içkin bir dünya görüşü olarak kalmaktadır. Braithwaite'in görüşü kabul edilecek olursa, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını neredeyse sadece bir hikaye olarak görmek gerekecektir. Oysa bir teist için bu hikayelerin doğru olması ve gerçeği yansıtması başka hiçbir şeyin olamayacağı kadar önem arzetmektedir.

Burada bu kıssaların dinî söylemde sahip oldukları statü başka bir dil birimine çevrilmeye çalışılmaktadır; yani daha açık bir biçimde söyleyecek olursak, din ahlâka indirgenmek istenmektedir. Oysa din, M. Aydın'ın dediği gibi, ne salt bir ahlâk sistemi,

100. H. H. Price, *Belief*, s. 479.

ne de birtakım meseller eşliğinde getirilen bir yaşama siyasetidir. Konfüçyanizm dışarıda tutulacak olursa, bütünüyle ahlâkî davranış kalıplarına indirgenebilecek hemen hemen hiçbir yüksek din yoktur. Tüm bu yüksek dinler aynı zamanda metafiziksel ve kozmolojik iddialarda da bulunmaktadır, ve teistin ahlâkî davranışla ilgili bir tavsiyesi Tanrı'nın var olduğunu söyleyen metafizik iddiadan bağımsız değildir. Yine sözgelimi İslâmiyetin, evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili kozmolojik iddialarını, bu iddialarla ahlâk arasında bir ilişki kurmamız mümkün olsa bile, ahlâkî hükümlere indirgeyemeyiz. Mümin, yaratma olayını tam olarak anlayamasa bile bunu gerçek bir hadise olarak anlamakta ve değerlendirmektedir. Dolayısıyla o kıssalarda anlatılan olayları bilgi verici ve gerçek olaylar olarak görmektedir.[101]

Din dilinin olgusal bir dil olduğunu göstermek veya doğrulamacı tahlillerin yetersizliğini ortaya koymak ve onların eleştirilerinden kurtulmak için ortaya atılan bu tür konatif tahliller din dilinin anlaşılması açısından elbette yararlı olmuştur. Ama kıssaları, kognitif temelden yoksun bir dolaylı anlatım aracı olarak görmek suretiyle, onları sadece fonksiyonları açısından değerlendirmek dinin bütünlüğüne ve evrenselliğine indirilmiş en büyük bir darbe olur.

MODELLER

İlk bakışta anolojik dile benzeyen modeller, bizzat "model" teriminden de anlaşılacağı üzere, daha çok dil dışı unsurlara dayandıklarından, ondan ayrılır. Bu özelliklerinden yola çıkarak modelleri din dilinin dolaylı anlatım şekilleri içinde inceleyeceğiz.

Bilindiği gibi, dinî farkında oluşa, din dışı kognitif farkında oluşlar aracılık ettiğinden, din dilinin yapısı iki katlı olmak du-

101. M. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 99-101; J.L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1988, s. 224.

rumundadır. Öyle ki, böyle bir dil bizim olağan tecrübe ve dil kullanımlarımızdan ödünç alınmış terim ve ifadeler kullanır. Bu durum, dinî boyutun farkında olma olgusunun her zaman dolaylı yollardan olduğu anlamına gelir. Öte yandan, ortak dilden alınmış bu terimlerin teolojik kullanımları bilinen kalıplara uymaz. Din dilinin bu özelliği, dinî boyutun farkında oluşun, asla, ona aracılık eden öteki farkında oluş durumlarına indirgenemeyeceği, dolayısıyla onlara bağlı kalınarak izah edilemeyeceğini gösterir. Genel dile dayanmaksızın dinî söylemi gerçekleştirmemiz mümkün değildir. Dinî farkında oluşun bu dolaylı olma özelliği, hatta aslî dinî tecrübenin yaşandığı durumlarda bile, kendisine özgü bir dil imkanını ortadan kaldırmaktadır. Öyle olunca, ortak dile eşlik eden ve onunla belli bir yere kadar örtüşen bir dil kullanmaksızın Tanrı hakkında konuşmak mümkün olmamaktadır.

Anolojik dili incelerken gördüğümüz gibi, dilin hem anlamlılık (olgusallık), hem de aşkınlığın hakkını verecek şekilde kullanılmasına birtakım itirazlar yöneltilmişti. İşte, modellerin, kısmen de olsa, bu itirazlara belli bir cevap sağladığı iddia edilmektedir. Bunun nasıl olduğunu ve gücünü daha iyi anlayabilmek için önce modelden ne anlaşıldığını görmeye çalışalım.

Kur'ânda geçen, "Allah hakimlerin en hayırlısıdır" (Yunus: 109; Yusuf: 80) ayeti modelden ne kastedildiği konusunda iyi bir örnek olabilir. Burada Allah'a atfedilen "hakimlik" vasfı ile bizim olağan tecrübemiz içinde tanıyıp bildiğimiz "hakimlik" arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Şimdi, tecrübemize dayalı olarak bildiğimiz "hakimlik" kavramının içinde "gücü yetme", "bir şeye hakim olma", "hüküm verme", " haklı ile haksızı ayırdetme", "hikmet sahibi olma" vs. anlamları vardır. İşte, "hakimlik" kavramı tüm bu anlamlarıyla birlikte, Allah'ın *hakimlik* niteliğine bir *model* olmaktadır. Allahın hakimlik niteliği bizim kavrayışımızın üstünde olmakla birlikte, anlayışımızı yükselten bu tür

modellerle O'nun "hakim" olmasının ne anlama gelebileceğini, gerekli değişiklikleri de yaparak, tasavvur etme imkanına kavuşmuş oluyoruz. Buna göre, teistik model de, "dinî bir tahayyül *(imagery)* olarak, onu kabul edenlerce, kuramsal tarafındaki kognitif gariplik ve bağlantısızlık tehdidini karşılamak için olduğu kadar, değerle ilgili tarafındaki keyfilik tehdidinin de üstesinden gelmek için fonksiyon icra eden bir çeşit sembolizm"[102] olarak tanımlanmaktadır. Ancak, bu teistik modelleri tasvir edici değil, temsil edici modeller olarak anlamak gerekir. Bunlar sadece, gerçekliğin bazı yönlerini değil, bütünle parça ve sözkonusu gerçekliğin belirli yönüyle insan tecrübesi arasındaki foksiyonel ve yapısal ilişkileri bir araya getirir ve aydınlatırlar. Bunlar kesin bir tasvir olmaktan çok mecazî özelliği ağır basan izah tarzlarıdır. Dolayısıyla hem fen bilimleri, hem de sosyal bilimlerde kullanılan bu tür modellerin doğrulanması, dış gerçekliğin unsurları arasındaki bire bir bir tekabüliyete dayanmaz. Temsil edici modellerin doğrulanması, geçmiş ve şu andaki tecrübeyi düzene koyması, bütünleştirmesi, aydınlatması ve aynı zamanda gelecekteki tecrübeleri tahmin etmeye imkan sağlamasında yatar. Temsilî modeller, açıklamaya çalıştıkları şeyle farklılıkla birlikte benzerlik ilişkisini açığa çıkararak, bizde bir vukuf meydana getirirler. Bu durum, böyle bir doğrulamanın pragmatik ve tecrübeyle ilgili bir doğrulama olduğunu gösterir; dolayısıyla her zaman için bir belirsizlik sözkonusudur.[103] Bilimde kullanılan yüksek düzeyli modeller gibi, teolojik söylemin modelleri de temsilî *(analogic)*tir. Öte yandan, teolojik modeller nihaî ve zatî gerçekliği, yani Tanrı'nın mahiyetini kavramamız için ortaya konulduğundan, ister istemez daha da karmaşık ve esnek bir özelliğe sahiptirler. Bu bakımdan, modeller Tanrı hakkında kullanıldıklarında bunların hangi anlamda anlaşılmaları gerektiğini ve bize

102. F. Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion*, London, 1968, s. 395 (J.M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, s. 104'ten nakleden).

103. J.H. Gill, *a.g.e*, s. 191; D.A. Pailin, *a.g.e.*, 232.

neyi vermek istediklerini belirlemek için genellikle bir niteleyici ile birlikte kullanılırlar. Yani Tanrı, sadece yaratan değil, "yoktan" (yok iken) yaratandır. Sadece hikmet sahibi değil, "sonsuz" hikmet sahibidir. Tanrı'nın "hakim" olması sıradan hakimlerin hakimliğine tıpatıp benzemez. Dolayısıyla bu modelleri gerçek ve tecrübelerimize tekabül eden anlamlarıyla almamız Tanrı'yı yanlış anlamamıza yol açar. Bu bakımdan, modellerin uygulanabilirlik sınırlarını göstermek ve kavrayışımızı belirli bir yöne sevketmek için modeller kadar kayıt ve şartlara da gereksinimimiz vardır. R. Swinburne'un deyişiyle, semantik ve sentaktik kurallarda adeta değişiklik yapılmaktadır. Bu tür kayıt ve şartlı modellere uygun kavrayış süreciyle sonunda öyle bir noktaya gelinir ki "maksat hâsıl olur"; bir "keşif", bir "aydınlanma" vuku bulur ve bunun sayesinde topyekun bir "teslimiyet" ortaya çıkar. Ancak, bu terimler Tanrı hakkında model olarak kullanılırken karşılaştırma anlamında bir yüksekliğe değil, anlayışımızı genişleten bir mükemmeliğe işaret etmektedir.[104]

Temsilî modeller doğrudan doğruya kavrayamadığımız şey hakkında konuşma imkanı sağlamalarına rağmen her zaman için bunların yanlış anlaşılma durumu sözkonusudur. Bu belirsizlik durumu teoloji alanında kullanılan modellerin farklı şekillerde yorumlanmasına neden olmuştur. Bunlardan biri, teistik modellerin gerçek atıflarının belli türden insanî tecrübeler olduğu, dolayısıyla herhangi bir aşkın durum ya da ilişkiler olmadığını söyleyen görüştür. Buna göre, modellerin referansları müminlerin yaşadığı belli türden bazı tecrübelerin ötesine geçmemektedir. Bunların referansları olsa olsa müminin yaşadığı köklü iman ve güven tecrübesidir. Ancak, teistik modellerin atıfta bulunduğu şeyin, müminin köklü iman ve güven tecrübesi olduğunu söylemek atıf sorununun çözümünde pek doyurucu görünmemektedir. Şüphesiz ekzistansiyalist bir çizgi içinde kalarak, "Tanrı",

104. Aynı yer; R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 2.

"gerçeklik" ve "insan" gibi terimleri yeniden yorumlamak suretiyle, bir model olarak bunların kognitif kullanımından vazgeçmek mümkündür ve tutarlı bir yaklaşımdır. Ancak, bu yaklaşım bilimde kullanılan modellerle paralellik kurmak adına yapılıyorsa, bu, neye iman edildiğini, veya kime güvenildiğini açıklamaktan aciz kalacağı için, ister istemez tutarsızlığa düşmek olur. Bu bakımdan, eğer teistik modellerin bilimde kullanılan modellerle bir karşılaştırması yapılacaksa, bunun ilahiyat alanında kullanılan modellerin belirsiz de olsa, atıfta bulunduğu bir dış gerçeklik olduğunu iddia eden görüşle yapılması gerekir. Bu ikinci görüşe göre, teistik model ve mecazlar bizim Tanrı hakkındaki düşüncemize kılavuzluk etmekte ve belli bir anlamda tasvir edici ve açıklayıcı özellikler taşımaktadır.

İslâm ve geleneksel Hıristiyanlık, Tanrı hakkında kullanılan "hikmet sahibi", "her şeyin hakimi", "her şeyi bilen" ve "yaratan" gibi modelleri salt değer koyucu veya beşeri tecrübeyi dile getiren anlatımlar olarak görmez. Bu kavramlar biraz dolaylı bir biçimde de olsa, mahiyetini bütünüyle kavrayamadığımız, salt insanî durum ve ilişkilerden daha fazla bir şeye atıfta bulunurlar. Kısaca ifade edecek olursak, hem İslâm hem de Hıristiyanlık bu konuda gerçekçi olagelmişlerdir. Burada mesele, dinde model olarak kullanılan bazı kavram ve ifadelerin bilimde kullanılan modellerde olduğu gibi bilgi verici olup olmadığı noktasında toplanmaktadır. Buna karar vermeden önce, dinî alanda kullanılan modellerin, bilimde kullanılan modellerden hangi noktalarda ayrıldıklarına ilişkin, ekzistansiyalist tutumu benimseyenlerin üzerinde durduğu, bazı hususların gözden geçirilmesinde yarar vardır:

Her şeyden önce, deniyor, bilimde kullanılan modeller bir kuramı açıklamak ve bir şemaya sokmak için yansıtıcı mahhiyette kullanıldıkları, yani nedensel mekanizmayı izah etmek için kullanıldıkları halde, dinî modeller kuramlara ya da izahlara yer

vermezler; fakat dinleyicide bir cevap uyandırma, konuyu ona güçlü bir biçimde takdim etme hizmeti görürler. Dolayısıyla, bilimsel modeller soyut ve nesnelleştirici olurken, din dilinin modelleri kişisel bir özellik taşır. Öyle ki, bilimin modelleri kesin, ve sonuçları, tasvir ettikleri teori tarafından sıkı bir biçimde kabule zorlanırken, din dilinin modelleri belirsiz, iddialı olmaktan uzak (non-assertive) ve hep birtakım nitelemelerle birlikte bulunur. Son olarak, bilimsel düşüncede modelin kurama hizmeti telafi edilebilir bir deneme yanılma süreci şeklinde olurken, dinde salt kuramla mukayese edilebilir hiçbir geri çekilme sözkonusu değildir. Çünkü din dilinde kullanılan tüm modeller bir imajlar çemberi gibi kapanıktır.[105]

İki farklı alandaki model kullanımıyla ilgili bu "varsayıma dayalı farklılıklar"[106] temelde iki hususa ağırlık vermektedir. Birincisi, bilimde kullanılan modeller yapısal ve nedensel bir biçimde izah edici olduğu halde dinî alanda kullanılanlar çağrıştırıcı ve etkileyicidir. İkincisi ise, bilimin modelleri, birgün, herhangi bir kuram ya da matematiksel formüllendirmeyle değiştirilebilecek bir özellik taşıdığı halde, din dilinin modelleri değiştirilemez veya olgusal olmayan aynı nitelikte bir modelle değiştirilebilecek yapıdadır. Öyleyse, dinî gerçekliği savunan birinin, bu iki alanda kullanılan modellerin karşılaştırılmasından elde edeceği pek bir şey yoktur. Öyle ki Tanrı'nın aşkın olması ve insan aklı ve dilinin sınırlı bulunmasından dolayı bu model ve mecazların izah edici olmaları mümkün değildir. Bunların olsa olsa etkileyici fonksiyonları olabilir.

Doğrusu, din dilindeki herhangi bir model duygulanımsal ve ahlâkî bir cevap uyandırabilir. Ancak bu durum modelin bilgi verici ve izah edici hiçbir işlev görmediği anlamına gelmez. Hatta durumun bunun tam tersi olduğunu, yani modelin izah edici

105. I.M. Soskice, *a.g.e.*, s. 107.
106. *Aynı eser*, s. 10.

ve bilgi verici görülmesinden dolayı etkileyici ve ahlâkî tutum uyarıcı olduğunu söylemek akla daha yatkın görünmektedir. "İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor?" (Kıyame: 36) veya "Allah hakimlerin en hayırlısıdır" (Yunus: 109) ayetleri etkileyicilik güçlerini Tanrı hakkında bir çeşit 'tasvir' öne sürmesinden dolayı almaktadırlar. Bu bakımdan biz Soskice'in dinî modeller konusundaki yaklaşımının daha doyurucu olduğu kanaatindeyiz. "Tanım gereği", diyor Soskice, "tüm şekil üstü *(paramorphic)* modeller, model kaynak ile model konu arasında izah edici bir çerçeve ortaya koyarlar. Buna göre, din dilindeki herhangi bir modeli gözden geçirmeden önce, diyebiliriz ki, eğer bunlar gerçekten paramorfik modellerse yapısal ve izah edici özellikte oldukları iddiasını taşımaları gerekir. Değilse bunlara model deme hakkına sahip değiliz. Bu durumda dinî model fikrini bütünüyle bir kenara bırakmamız daha iyi olacaktır. Dolayısıyla, eğer teistik tefekkürde, meşru olarak, model denebilecek yapılar bulunduğunu iddia ediyorsak, bunları izah edici olma özelliği *(purport)* taşıdıkları şeklinde almamız ve anlamamız gerekir."[107] Sözün kısası, eğer bir müslüman kul olma bilincini taşıyor ve kulluğa yaraşır bir şekilde ahlâki davranış sergiliyorsa, bu, "Rab" (efendi, eğitici, sahip, düzene sokan, çekip çeviren vs. anlamına) modelinin, kendisine izah edici bir şeyler vermiş olmasındandır. Eğer bu "Rab" kavramı bir model olarak izah edici herhangi bir şey taşımazsa müminde ahlâki bir cevap uyandırmaz.

Ancak, dinî modelleri bir realite tasviri olarak almak doğru değildir. Bunlar kişisel yönü ağır basan izahlarda bulunurlar. O bakımdan, bunların bilgi verici olma özelliğini, belirsiz olmakla birlikte, öteki izah tarzlarına göre ilave bir şey getirmekle, kesin bilgiye yakın bir kanaat oluşturmalarında aramak gerekir. Din dilinin kesinlikle fonksiyonel olduğu ya da insanın sadece iç hayatına ilişkin ifadeler kullandığı şeklindeki görüşe katılmak ola-

107. *Aynı eser*, s. 109.

bildiğince çok sayıda insanın, belirli dinî model ve ifadeleri bilgi verici bulmadıkları halde, yüzyıllardır niçin anlamlı buldukları-na bir izah getirmeden bırakmak demektir. Teistik bir inanca sahip olanlar, dinde kullanılan modelleri, onları güzel buldukları veya insanın durumunu anlatmanın kaçınılmaz araçları olduğu için değil, aşkın olana ilişkin izah edici bir şey ortaya koydukları için anlamlı bulmaktadırlar.

İKİNCİ BÖLÜM

Sözün gelişi

Doğrulamacı tahliller

MANTIKÇI POZİTİVİZM VE DİN DİLİ

Bundan önceki bölümde gördüğümüz gibi, din dili konusunda öne sürülmüş çeşitli izah tarzlarının birtakım güçlükleri bulunmaktadır. Yaklaşımlardan hiçbiri, din dilinin mahiyetine ilişkin felsefi ve teolojik yönden önemli açıklamalarda bulunmakla birlikte, köklü bir çözüm getirememiştir. 1920'lerden itibaren konu başka bir açıdan ele alınmış ve teizmin Tanrı'nın gerçekliğine ilişkin idialarının tasvir edici, yani bilgi verici olup olmadıkları "mantıkçı pozitivizm" *(logical positivism)*in öngördüğü ilkeler açısından tartışılmıştır.

"Mantıksal deneycilik" *(logical empricism)* olarak da bilinen bu felsefe okulu, Viyana Çevresi düşünürlerinin ortaya atıp savunduğu, siyasal yönleri de olan bir hareketin adıdır. Çoğunluğu bilimden gelme olan bu filozoflar* deneysel delillerle sınırlı bir anlayışa bağlı kalarak, felsefeyi tüm metafizik unsarlardan,

---

Viyana Çevresi filozofları derken, Viyana Üniversitesi'nde, Moritz Schlick adlı yazarın çevresinde toplanmış olan bir grup düşünür kasdedilmektedir. Bu grupta Otto Neurath, Frederich Waisman, Rudolf Carnap, Philip Frank, Hans Reichenbach ve Herbert Feigl gibi düşünürler bulunuyordu.

dolayısıyla dinden arındırmaya çalışmışlardır. Çünkü geleneksel metafizikşel iddialar dinî iddialar içeriyordu. Bunlar, doğal bilimlere ilişkin pozitivistik bir anlayışa göre kurulmuş olan bir yöntemle felsefede reform yapmak istiyorlardı. Bu işi gerçekleştirmede felsefenin temel aracının mantık olduğu kabul edildi. "Mantıkçı pozitivizm" adı da zaten onların mantığa ve bilime verdikleri bu önemin bir ifadesidir. Her türlü geleneksel düşünme biçimlerine karşı çıkıyorlar, yeni mantık ve yeni bilimle felsefeyi yeniden kurmak istiyorlardı. Bu yöntemin anlam ölçütlerine indirgenemeyen tüm önermeler anlamsız ve saçma, dolayısıyla atılması gereken iddialar olarak kabul edildi.

Viyana Çevresi düşünürlerinin kabul ettiği katı doğrulama ilkesi *(principle of verification)*'ne göre, bir önerme ya da iddianın doğruluğu, ya duyu tecrübeleriyle sonuç alıcı bir biçimde doğrulanabilir olması veya totolojik önermelerde olduğu gibi, bir zihin işlemi sonunda doğru kabul edilmesine bağlıdır. Buna göre, katı doğrulama ilkesine uymayan tüm metafiziksel, dinî, ahlâkî ve estetik önermeler anlamsız ve saçma olarak kabul/redd ediliyordu. Çünkü bu tür önermeler deneysel yollardan izah edilmeye çalışıldıklarında doğrulanmaya açık olmadıkları görülmektedir.[1]

Russell ile Wittgenstein'in çalışmalarından da yararlanmış olan Viyana Çevresi'nin doğrudan veya dolaylı olarak en büyük etkisi İngilizce konuşan dünyanın felsefesinde olmuştur. Mantıkçı pozitivizmin ilkelerini İngiltere'de derli toplu bir biçimde ilk savunan ve yorumlayan A. J. Ayer'dir. Onun *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı kitabı bu konuda son derece etkili olmuş ve üzerinde uzun süre tartışmalar yapılmıştır.

---

1. Bryan Magee, "Mantıkçı pozitivizm ve Kalıtı: A.Ayer ile Söyleşi", çev. A. Oksal, *Yeni Düşün Adamları*, İstanbul, 1979, ss. 169-176; G. MacGregor, *Dictionary of Religion and Philosophy*, "Logical Positivsm" ve "Vienna Circle" maddeleri; M.Aydın, *Din Felsefesi*, s. 92; İhsan Turgut, *B. Russell, L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk*, İzmir, 1989, ss. 73-76.

Aslında doğrulama ilkesinin tarihini İngiliz deneyci felsefesi içinde oldukça gerilere götürmek mümkündür. Ancak, konunun bu yönü bizi burada ilgilendirmemektedir. Bizim için önemli olan, tüm bu ilkeyi savunanların, ilkenin içerdiği hususların Tanrı'ya olan inancı çürüttüğü şeklindeki iddialarıdır. Şimdi bu iddiaların neler olduğu ve din dili açısından içerdiği hususların tartışılmasına geçmek istiyoruz.

Doğrulama İlkesi

Viyana Çevresi filozoflarından Carnap, "Tanrı" sözünün deney ötesi bir şeye işaret eden metafiziksel bir kullanım olduğunu kabul eder. Ona göre, bu sözcük "fizikî bir varlığa veya fizikî bir varlıkta içkin bulunan ruhî bir varlığa işaret etmekten soyutlanmış bulunduğundan, anlamsız hale gelmiştir.[2] Bu görüşün hemen hemen aynı üslup ve kelimelerle A. J. Ayer tarafından da ifade edildiğini görüyoruz. Ayer'e göre, Tanrı'nın aşkın bir varlık olduğu kabul edildiğinde, O metafiziksel bir alana ait olur. Bu durumda "Tanrı" metafiziksel bir terim olduğundan, "Tanrı'nın var olması ihtimal dahilinde bile değildir, demektir. Çünkü, 'Tanrı vardır' demek ne doğru, ne de yanlış olabilen metafiziksel bir ifade kullanmaktır. Bu kıstasa göre aşkın bir Tanrı'nın mahiyetini anlatmaya yönelik hiçbir cümlenin sözlük (harfî) anlamı olamaz.[3]

Ayer, dinî iddialarla ilgili bu görüşün ateist ve agnostiklerin görüşleriyle karıştırılmaması gerektiği konusunda ısrar eder. Bilinemezcinin temel vasfı Tanrı'nın varlığına inanmak için de, inanmamak için de nedenler bulunduğunu kabul etmek olduğu halde, ateistin temel özelliği hiçbir Tanrı'nın bulunmamasının

2. Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", *Logical Positivism*, ed. A.J. Ayer, 1959, s. 63 (B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s.3'ten naklen).
3. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, 1952, s. 115.

en azından ihtimal dahilinde olduğunu kabul etmesidir. Oysa Mantıkçı Pozitivizm'in doğrulama ilkesine göre, Tanrı hakkındaki tüm ifadeler anlamsız ve saçmadır. Dolayısıyla bu iki görüşle özdeş olması şöyle dursun, onlarla uzlaşması bile mümkün değildir. "Zira, eğer Tanrı'nın varlığını öne süren bir iddia anlamsızsa, ateistin, O'nun yokluğunu dile getiren iddiası da aynı şekilde anlamsız olur. Doğrusu, anlamlı bir şekilde çelişki ifade eden önermeler yalnız anlamlı önermelerdir.[4]

Bilinemezcinin *(agnostic)* Tanrı'nın var veya yok olduğu konusundaki müteredditutumu ise, aşkın bir Tanrı'nın var veya yok olduğu sorusunun gerçek bir soru olduğunu inkar etmez. Onun söylemek istediği, bunların hangisinin doğru olduğunu belirleyecek kesin bir dayanaktan yoksun bulunduğumuzdan, yargıyı askıya almak gerektiğidir. Ancak, "Aşkın bir Tanrı vardır" cümlesi gibi "Aşkın bir Tanrı yoktur" cümlesi de anlamsızdır.[5]

Ayer'e göre, teistik dinlerin, aşkın ve deneyüstü nitelikleri olan Tanrı'sını kabul etmek mümkün değildir. Çünkü, asli nitelikleri deneysel olmayan bir zat *(person)* kavramı anlaşılır bir kavram değildir. Bir özel ad gibi kullanılan bu sözcüğü ihtiva eden bir önerme deneysel yollardan doğrulanmadığı sürece, herhangi bir şeye işaret etmesi sözkonusu olamaz. Doğrusu, Tanrı'nın niteliklerinin neler olduğu araştırıldığında "Tanrı" teriminin boş bir isimden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Dolaysıyla teistin Tanrı hakkında konuşmasının harfî hiçbir anlamı bulunmamaktadır.[6]

Tanrı'nın var olmadığını isbat etmek için, Ayer doğrulama ilkesinin her iki şıkkını da çok katı bir biçimde kullanır. Bu ilkelerden birincisine göre, Tanrıyı analitik yollardan kanıtlamak mümkün değildir. Bunu anlamak için, her şeyden önce, bizi

4. Aynı yer.
5. *Aynı eser*, s. 116.
6. *Aynı eser*, ss. 116-117.

Tanrı'nın varlığına götüren öncüllerin doğruluğunun araştırılması gerekir. Tanrı'nın varlığına ilişkin sonuç kesinlikle doğru olmak durumundaysa, önce öncüllerin doğru olması zorunludur. Tümden gelimli bir kanıtta sonucun öncüllerde bulunması gerektiğinden, öncüller için sözkonusu olabilecek herhangi bir belirsizlik ister istemez sonuç için de geçerli olacaktır. Bilindiği gibi, mantık açısından kesinlik arzeden önermeler yalnız *a priori* önermelerdir. Ancak, Tanrı'nın varlığını *a priori* önermelere dayanarak kanıtlamak mümkün değildir. Bu tür önermelerin kesinliklerinin totoloji oluşlarından geldiği göz önünde bulundurulacak olursa bundan, Tanrı'nın varlığı lehinde bir sonuç elde edilemeyeceği kolayca görülecektir. Öte yandan, Tanrı'nın varlığının deneysel yollardan giderek kanıtlanması da imkansızdır. "Zira, eğer böyle bir Tanrı'nın varlığı ihtimal dahilinde bulunsaydı, O'nun var olduğunu iddia eden önerme deneysel bir varsayım olurdu. Bu durumda bundan ve öteki deneysel varsayımlardan, yalnız başka varsayımlardan elde edilemeyen bazı deneysel önermeleri çıkarmamız mümkün olurdu, ama bu gerçekten imkansızdır.[7]

Bu arada Ayer, "rasyonel tümevarım yöntemiyle olduğu kadar katıksız sezgisel yollarla da sentetik bir hakikatin keşfedilebileceğini' inkar etmez.[8] Ancak o, dinî tecrübe yaşayan bir mutasavvıf ya da mistiğin mükâşefelerini ihtiva eden önermelerin deneysel yollardan doğrulanabileceğine ihtimal vermez. Mistik, olsa olsa kendi dinî heyecanlarını tecrübe etmektedir. Hatta ona göre, mistiğin deneysel yollardan doğrulanabilecek önermeler ortaya koyması şöyle dursun, akla uygun herhangi bir ifadede bulunması bile mümkün değildir. Dolayısıyla onun bilgisini geçerli kılacak deneysel bir imkandan yoksun oluşu, bâtinî sezgisinin bilgi verici muhtevadan yoksun olduğu anlamına gelir. Bu-

7. *Aynı eser*, s. 115.
8. *Aynı eser*, s. 118.

rada Tanrı'nın mahiyetinin insan anlayışını aşan bir sır olduğunu söylemek meseleyi çözmez. Zira, bir şeyin insan aklını aştığını söylemek, Ayer'e göre, onun anlaşılmaz olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkar. Keza, Tanrı'nın anlaşılabilir terimlerle tanımlanmasının imkansız olduğunun kabul edilmesi demek, bir cümlenin hem anlamlı, hem de Tanrı hakkında olmasının imkansızlığını kabul etmek demektir.

Açıkça görüleceği üzere, doğrulamacı tahlil ağırlık ve atıflarını bilimsel izahın mahiyetine dayandırmaktadır. Bilindiği gibi, bilimsel izahın üç temel özelliği vardır. Birincisi, bilimsel izah yönteminin, başta, önceden kestirilebilirlik unsurunu veya öngörülen izahı ilke olarak doğruluyabilen veya yanlışlayabilen bir tecrübenin belirlenebilmesini gerekli kılmasıdır. İkincisi, belli bir kuramın, gerçekten izah edici olacaksa, yaygınlaştırılabilir veya genelleştirilebilir nitelikte olması gerekir. Üçüncüsü ise, izah edilen olgu ve olayları bir birlik içinde yasa altında toplayabilmesidir.[9] Dolaysıyla eğer dilin olgu ve olaylar dünyasıyla bir ilgisi varsa burada sentetik önermeler sözkonusu demektir. Ancak, bu tür önermeler hiçbir zaman *zorunluluğu* değil, daha çok veya daha az bir *ihtimaliyet* derecesini dile getirirler. Bu durum, herhangi bir olguya ilişkin ifadenin ihtimaliyet derecesi ne olursa olsun, ileride gerçekleşebilecek olan bir deneyle bunun yanlışlığının ortaya konabileceği anlamına gelir. Yani deneyimle şu veya bu şekilde ilgili olan önermeler, ister istemez, yüzde yüz kesinlikten uzaktır. Deneyle yanlışlığı gösterilemeyecek olan tek zorunluluk analitik önermeler için sözkonusudur. Ne var ki bu tür ifadelerin de varlıkla bir ilgisi yoktur. Kısaca söylemek gerekirse, "zorunluluk"la "varlık" mantık açısından birbiriyle bağdaşmaz kavramlardır.

Dikkat edilecek olursa, Ayer Tanrı'nın varlığını sadece inkar etmekle kalmamakta; o, Tanrı'nın varlığı meselesini bütünüyle

9. F. Ferre, *Language, Logic and God*, ss. 22-24; R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 22 vd.

saf dışı etmeye çalışmaktadır. Tanrı'nın varlığının bilgi konusu olabileceği konusunda ve teistik ifadelerin desteklenmesi çerçevesinde yaratılış, kozmik sürecin düzenliliği, dinî tecrübe ve hatta mucizelerden, doğrulamacı tahlile göre, bir delil ve dayanak elde etmek mümkün değildir.

Bu konuda Kai Nielsen de Ayer gibi düşünür. Ona göre, "Tanrı gökleri ve yeri yarattı" gibi belli bir olguyu açıklamaya çalışan bir iddia doğruluk şartlarından yoksundur. Bu tür bir iddia ileri süren kimselerin, belli bir hayat tarzına katılmanın dışında, bu gibi iddiaların nasıl doğrulanacağını veya yanlışlanacağını, ilke olarak dahi, belirlemeleri ve bilmeleri mümkün değildir. Tanrı'nın varlığı ve dünyayı yaratmasının bir olgu olduğu ileri sürülmekle birlikte, O'nu teşhis etmenin imkansız olduğu ve bedensiz olarak faaliyet gösterdiği kabul ediliyor. "Burada", diyor K. Nielsen, "kişi" ve "eylem" öylesine tuhaf bir biçimde bir araya getiriliyor ki, bunlarla ne kastedildiğini anlamak bile mümkün olmamaktadır.[10]

"Tanrı" derken ne kastedildiğini bir takım modeller ve "tasvirlerle" anlatmanın da büyük güçlükleri vardır. Sözgelimi, bir kimseye balığın ne olduğunu nalatmak için ona bir balık resmi gösterilebilir. Burada hem balığın, hem de balık resminin ne olduğunu anlamak için karşılaştırma yapabileceğimiz durumlar mevcuttur. Ancak, Tanrı sözkonusu olduğunda, O'nun "resmi" getirilmekle birlikte, kendisi hiçbir zaman hazır olmuyor. Bu bakımdan, eğer x'in neyi tasvir ettiği söylenemiyorsa bunun .....'nın resmi olduğunu söyleme imkanı da kalmaz.[11]

Doğrusu, Mantıkçı Pozitivizm'in bu yaklaşımına benzer bir yaklaşımı, İngiliz deneyci felsefesi geleneği içinde Hume'a kadar geriye götürmek mümkündür. Hume'un, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* adlı kitabının, Ayer'in de naklettiği son pargrafında şöyle denmektedir."Elimize sözgelimi, teoloji veya skolastik

10. K.Nielsen, *a.g.e.*, ss. 84-87.
11. *Aynı eser*, s.53.

metafizik konusunda yazılmış bir eseri aldığımızda, hemen şunu soralım: 'Bu eser nicelik veya sayıya ilişkin soyut bir akıl yürütmeyi mi içeriyor? Hayır. Olgu ve varlıkla ilgili deneysel akıl yürütmeyi mi içeriyor? Hayır. Öyleyse at ateşe, gitsin. Çünkü bu safsata ve kuruntudan başka bir şey içermiyor demektir."[12]

Ancak, Hume bunları, doğru bir akıl yürütmede bulunabilmek için araştırma alanının sınırlanması gerektiğini vurgulamak için söylüyordu.[13] O hiçbir zaman, uyulması gerektiğini savunduğu bu yöntemden, mantıkçı pozitivistlerin çıkardığı aşırı ve din açısından tehlikeli sonuçları çıkarmamıştır. Kaldı ki o, ilahiyat alanında da deney ve aklın büyük yeri olmakla birlikte yine de "en iyi ve sağlam temelin iman ve vahiy" olduğunu[14] kabul eder. Deneyciliği şüphecilik noktasına kadar götürmesine rağmen, "ateizmi kesinlikle reddetmiş; felsefe tarihinde çok meşhur olan eleştirisini vahye dayalı inanca değil, rasyonel teolojinin inatla öne sürdüğü kanıtlamalarına, özelikle de teleolojik delile yönelmişti."[15]

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak, katı doğrulama ilkesine göre, tashihi mümkün olmayan hiçbir önerme hem kesin, hem de bir şey iddia ediyor olamaz. Dolayısıyla, eğer "Tanrı vardır" önermesi anlamlı, ama takviye ve tashih edilmesi imkansız bir ifade olarak kabul edilecek olursa, bu durumda o önerme ya iddialı ve olurlu; veya zorunlu olarak doğru, ama iddiasız bir önerme olarak kabul edilmek durumundadır. Teistik inanç açısından bu şıkların her ikisini de kabul etmek mümkün değlidir. Öyleyse "Tanrı vardır" önermesi anlamsız ve boş bir ifade olmaktan ileriye gidememektedir.

---

12. D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. S. Evrim, M.E.B. yay., İstanbul, 1986, s. 251.
13. *Aynı eser*, ss. 246-47.
14. *Aynı eser*, s. 250.
15. M.Aydın, *Din Felsefesi*, s. 93.

Ancak Ayer, daha sonra bu katı tutumundan vazgeçerek belli bir yumuşamaya gitmiştir.[16] Katı doğrulama ilkesine göre, bir iddianın doğru olabilmesi için onun duyu verileriyle sonuç alıcı bir biçimde doğrulanabilir olması şartı aranırken, ılımlı şeklinde bir ifadenin doğru ve anlamlı olabilmesi için onun duyu tecrübesi ile şu veya bu şekilde sadece bir ilgisinin bulunması yeterli görülmektedir. Bu ılımlı doğrulama yöntemine göre, her zaman deneysel yollardan doğrulanamayan bir ifadeyi anlamsız saymak doğru değildir. Aslında, bir anlam kıstası olarak katı doğrulama ilkesinden vazgeçilmesinin en büyük nedeni, açıkça anlamlı olduğu ve doğrulamacılar tarafından da böyle kabul edildiği halde çok sayıda ifadenin bu ilkeye tam olarak uyulduğunda anlamsız sayılması gerekeceği endişesidir. Yani "doğrulanma" ile "anlamlı olma" arasında bir özdeşlik kurulduğunda, özellikle bilimde genel yasalar olarak dile getirilen ifadeler konusunda birtakım güçlükler ortaya çıkıyordu. Öyle ki "anlamlı olmak" kesinlikle doğrulanabilir olmaya bağlı kılındığında bilimin kullandığı ifadelerin bir kısmını anlamsız saymak gerekmektedir. Yani tüm evrensel ifadelerin açıkça olgusal bir anlamı olduğu halde, bu ilkeye tam olarak uyulduğunda bunlar anlamsız oluyor. Sözgelimi, "Tüm A'lar B'dir" kalıbındaki bir ifadede A'lar açık bir sınıfa delalet ettiğinden, böyle bir ifadeyi sonuç alıcı bir biçimde doğrulamak mümkün görünmemektedir. Bilimin, genel yasaları dile getiren çoğu ifadeleri bu kalıptadır. Bunları anlamsız sayma durumunda kalıyoruz. Bu, bilimsel düşüncenin işleyiş biçimine ters düşer.[17]

Kabul etmek gerekir ki doğrulama ilkesini savunanların anlamlı ifadeleri salt totolojik önermelerle deneysel yollardan doğrulanabilir olan önermelere inhisar ettirmeleri teistik dil bağlamında yapılmış hakikat ve bilgi iddialarına karşı olduğu kadar

16. Aynı eser, s. 92; T. Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, ss. 66-67; E.L. Mascal, *Words and Images*, s.4.
17. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 93; R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 23.

bazı bilimsel iddialara karşı da aşırı ve aceleci bir tutumu sergilemektedir. Aslında biraz keyfî olan bu tutum, din dilinin kognitifliği açısından önem arzettiği kadar, meseleye başka cevaplar verilebileceği şeklinde başka bir tehdit imkanı da taşımaktadır. Katı doğrulamacı yaklaşım, kabul ettiği yöntemle test edilemeyen ve onun dışında kalan "anlamlı", "doğru" ve bilgi taşıdığından emin olduğumuz iddiaları bütünüyle saf dışı etmektedir. Öyle ki, böyle bir yöntem ve yaklaşım, var olsa bile, belli bir şeyin varlığını tanımaktan bizi alıkoymaktadır. Dolayısıyla akla uygun olmayan bir kuram olmaktan öteye gidemez.

Doğrulamacı tahlillerde, meseleye bilimsel bilgi açısından bakıldığından, dinî ifadelerin hiç de bilgi verici olmadıkları, dolayısıyla dinî imanın "bilimsel inanç" anlamında bir inanma olmadığı söylenmektedir. Böyle bir yaklaşıma göre, din salt tutum ve duygulanıma dayanan bir alana ait kılınarak bilme dinî imanın "saçmalıklarından" korunmuş olmaktadır. Buna göre, bilginin sınırlarından hareket eden doğrulamacılar dinî ifadelerin bilgi verici önerme değil, fakat bir takım kanaat ve tutumların ifadesi olduğunu iddia ederek, dinden kognitif unsurları tamamen çıkarmak istemektedirler.

Buna benzer yaklaşımların dinî ve teistik inancı savunan bazı düşünürler tarafından da desteklendiğini daha önce görmüştük (Bkz., özellikle sembolik ve mecazî dil konusunun işlendiği kısımlar). Böyle bir yaklaşımı benimsemenin, mantıkçı pozitivistlerin tehditlerine olduğu kadar, genel olarak dini küçümseyen iyi eğitim görmüş kimselere karşı dini savunma kaygısından kaynaklandığı söylenebilir. Burada savunma olarak şöyle bir iddia geliştirilmektedir: Eğer *iman* sadece doğru önermelerin bir tasdiki olarak kabul edilecek olursa, bu durumda dinî yaşayışta son derece önemli olan birçok husus dışarıda tutulmuş olacaktır. Dinî hakikatın bilgi verici olması gerektiği üzerinde ısrar etmek onun sadece bir tasdik olma yönüne önem vermek olur.

Oysa bu, din için hayatî önemi olan öteki özellikleri gözardı eden bir çeşit entellektüalizmden başka bir şey olmaz.

İşte bu ve benzeri endişelerden hareket eden birtakım dindar düşünürler dindeki kognitif unsuru bütünüyle inkar etme aşırılığına gitmişlerdir. Böylece onlar "imanı" *(faith)*, inanma sürecinde zihnî bir bilme ve kavrama aşamasına tekabül eden "inanç" *(belief)*tan[18] bütünüyle soyutlayarak onu güven, itimat, tevekkül ve aşkla özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir. Pascal, Kierkegaard ve bunların izinden gidenler, sonlunun sonsuzla hiçbir ilgisinin bulunmadığı şeklinde özetlenebilecek olağanüstü saçmalıktan büyük bir gurur ve memnunluk duymaktadırlar. Sözgelimi, Mcpherson şöyle demektedir: "...dinî iddiaları "saçma" olarak yaftalamak dine karşı değildir. Bunu, din adına dini yanlış anlayanlara yapılmış bir saldırı olarak yorumlamak mümkündür. Bu, din konusunda doğru olana geri dönüş olarak yorumlanabilir. Otto, *The Idea of Holy*'de, dindeki aklîleştirme bulutu altında kaybolma tehlikesi geçirmekte olan aslî unsuru keşfettiğine kendisini inandırmıştır. Dinde aslî olan şey, onun rasyonel olmayan tarafıdır.. Yanı söze dökülemeyen yanı."[19]

Bu yaklaşımlardan birincisinde zihnî tutarlılığa, ikincisinde ise imanın kişinin bir niteliği olduğuna ağırlık verilmektedir. Öyle ya da böyle her iki yaklaşımda da imanın ve dinî ifadelerin bilgi verici olma özelliği inkar edilmektedir.

Ancak, dinde kognitif bir unsur bulunmadığını kabul etmek dinî ifadelerin, biraz "hususi" yollardan da olsa, bilgi verici oldukları gerçeğini inkar etmek olur. İnanca yol açmak uğruna kabul edilen bu yaklaşım tatmin edici olmaktan uzaktır; zira imanın bir *şeye* iman olması gerekir. Yeteri kadar kavranılamayan bir şeye inanıldığında bunun muhtevasını belirlemek bir sürü pürüzler ortaya çıkarır. İman kesin delile dayalı bir kabullenme

18. H. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 46 vd.
19. F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 36

olmasa da hiç anlaşılamayan bir şeye inanma da değildir. Kavranılamaz bir şeye inanmakla inanmamak arasındaki farkı belirlemek bir yerde mümkün olmayabilir. Aynı şey Hare'in *blik*'i için de söz konusudur. Çünkü "doğru" ve "yanlış" *blik* ile "sağlıklı" ve "sağlıklı olmayan" *blik* arasını ayırmada ciddi birtakım güçlükler bulunmaktadır. Burada uygun olan, dinî ifadelerin bilinen ve katı doğrulama ilkesinin kabul ettiği sınırlı anlamda bilgi verici olduklarını inkar etmektir.[20] Zira, en azından, çok büyük sayıda ilahiyatcı ve filozof bunların bilgi verici olduğunu kabul etmektedirler. Bir yerde dinî imanın kognitif inanca benzemediğini ve onu aştığını kabul etmekle birlikte yine de bilgiye dayandığını ve içinde bilgi verici unsurlar barındırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. "İman" "inançtaki" bilgisel ve zihnî unsurları da içinde barındırmakla birlikte sevkedici bir güç halinde kendisini hissetirmesi, insanın hayat ve davranışlarına yön vermesi bakımından ondan daha geniş ve kapsamlıdır. Öyle ki, hem "inanç", hem de "iman" temelde düşünmeye, dolayısıyla bilmeye dayanmaktadır. Tanrı tanımları varlıkta sadece nihaî olana işaret etmez. Tanım gereği "Tanrı" tapınmanın en uygun, en yeterli nesnesidir; dolayısıyla "kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık" olarak düşünülmektedir. Buna göre, "Tanrı nedir?" sorusuna tutarlı bir cevap verilip belli bir Tanrı tasavvuruna varılmadan "iman" basamağına ulaşmak pek mümkün görünmemektedir.[21]

Ancak şu da var ki, dinî iddiaların kognitif olduğunu kabul etmekle hemen iman aşamasına gelinmeyebilir. Bunları doğru kabul etmek başlı başına dindarlığı gerektirmez. Fakat dindarlık için bir yerde bunların gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Yani, Tanrı'nın hakikatine ilişkin bilgi bizatihî dinî değildir. Bunu söylerken temel dinî iddiaların aynı zamanda kognitif olduklarını gözden kaçırmamak gerekir. Dinî iddiaların yaptığı olgusal atıf-

20. P.L. Holmre, "The Nature", s. 237.
21. H. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, ss. 74-80 vd.

lar her ne kadar aklî bir temele dayansa da bir ölçüde kapalı bir bilimsellik arzetmektedirler. Bilimsel inançtan buraya geçmek imanın sevkedici gücü içinde bilinenlerin doğru yorumu ve bunların ileriye taşınmasıyla mümkün olur[22] Öyle ki iman bilgiye dayalı, yani kognitif muhtevaya sahip olmakla birlikte onu aşan bir tastik olmaktadır. Hick'in yorumuyla, iman önermeleri kabul değil tecrübenin topyekün bir yorumudur.[23] Yani Tanrı'nın varlığını delillendirilmiş önermelere dayalı olarak kabul edecek olursak iman, yani insanın özgürlüğü de tehlikeye girer. İmanın "doğru inanca", bilginin ise "doğrulanmış doğru inanca" dayandığı göz önünde bulundurulacak olursa bilgi ile iman arasında bir karşıtlık ve birbirini dışarıda bırakma durumu değil, bunları birlikte ve hatta iman daha geniş olacak şekilde, birbirinin içinde düşünmek gerektiği ortaya çıkar. Şimdi bu kısa tahlil ışığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Mantıkçı pozitivistler anlamlı söylemin şartlarını belirleyen dar ve katı doğrulama ilkelerini *a priori* olarak koyma yoluna gitmişlerdir. Ancak, doğruluma ilkesinin mantıkî statüsü ile ilgili köklü problemler bulunmaktadır. Bu ilkenin analitik anlamda doğru olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir. Zira, eğer bu temel dile *(literal)* dayalı anlamlılığın belli bir tanımını sağlıyorsa, başkalarının da başka tanımlar bulma hakları saklı demektir. Öte yandan, bu ilkenin bizzat kendisi empirik yollardan doğrulanma iddiasında bulunamaz. "Anlamlı olmak deneysel yollardan doğrulanabilirliği gerektirir", şeklindeki bir ifade *sentetik a priori* bir önermedir. Ancak, bunun doğruluğunu *sentetik a priori* diye bir şey olacağını kabul etmeyen Ayer için savunmak kolay değildir. Yani o çok büyük sayıda ifadeyi anlamlılık adına inceleyerek ilkeye uyanların anlamlı, uymayanların anlamsız olduğu sonucuna varmamıştır.[24] Doğrulama ilkesinin tüm anlamlı ifadeler için öngördü-

22. *Aynı eser*, ss. 82-83; P.L. Holmre, *a.g.e.*, ss. 240-42.
23. T. Penelhum, *a.g.e.*, ss. 17-18.
24. E.L. Mascall, *Words and Images*, s. 7.

ğü anlamlılık kıstasını aynı anlamda kendisine uygulamak mümkün değildir. Zira, herhangi bir ifadenin ya söz kurallarına dayanarak, bir zihin işlemi sonunda; veya olgusal, yani mümkün olan bir duyu tecrübesine işaret eden ona eş bir ifade ile belirlenebileceği şeklindeki ifade, bir olgu iddiasında bulunuyor görünse bile, bir tanım veya bir kullanım kuralı ortaya koymamaktadır. Doğrulama ilkesinin kendisi analitik olmadığına göre, ilke olarak dahi hiçbir duyu tecrübesinin bu görevi yerine getirebileceği düşünülemez, "Doğrusu", diyor. F. Ferre, "başlıbaşına duyu tecrübesi "analitik" ile "sentetik" arasındaki temel mantikî ayrımı tanıyamaz bile. O halde doğrulama ilkesine göre, ilkenin kendisi de sözlük anlamından yoksundur."[25] Hem analitik, hem de empirik açıdan sıkıntı yaratan bu durum, ilke lehinde bir istisna olarak kabul ediliyorsa bu istisnanın başka doğrulama yolları için de kabul edilmesi gerekir.[26]

Öyle görünüyor ki Mantıkçı Pozitivizm'in en büyük çıkmazı dar ve tıkız anlamda bir kognitif tecrübe anlayışını kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum bir yerde dilin fonksiyon görebileceği sınırlı bir alan bulunduğu görüşüne dayanır. Doğrulamacı tahlil, ilkeleri bakımından net, dobra dobra ve uzlaşmaz bir tutum sergilemektedir. Ancak, bu ilkeler bağımsız ve kendi kendine yeterli olduğu iddiasını taşıyan doğrulamacı tahlillerin etki alanı ve geçerliliğine sınırlar koyacak felsefi eleştirilere açıktır.

Her şeyden önce, mantıkçı pozitivistler "olgu" kavramına son derece önem verdiklerine göre, bu kavramın daha geniş ve kapsamlı bir tahlilini yapmaları gerekirdi. Dilin normal kullanımı içinde empirik olgular kadar mantıksal, matematiksel ve hatta ahlâkî ve estetik olgulardan da söz edebiliriz. Ama doğrulamacı tahlil "olgu" ve "olgusal"ın anlamını sadece deneysel vokabu-

25. F.Ferre, *Language, Logic and God*, s. 54.
26. D.A. Pailin, *a.g.e.* s. 221; I.T. Ramsey, *Religious Language*, s. 12.

lerimizle ilgili bağlamlara sıkıştırmaktadır. Doğrusu, bu düşünürlerin kasdettiği empirik olguların mümkün olan tek olgu türü olduğu ve dinî iddiaların tecrübe konusu olan olgulara atıfta bulunmaktan uzak oldukları isbat edilmedikçe, onları yararsız ve anlamsız sayarak bir tarafa bırakmak fiilen ve mantıken doğru değildir.[27] Sözgelimi, Tanrı hakkındaki bütün bilgimizin, O'na ilişkin dolaysız bir farkında oluştan geldiğini değil, birtakım duyu verilerine ve doğruluğundan emin olduğumuz kanaatlere dayandığını söylemek daha doğrudur. Oysa katı doğrulamacı tutum bu tür bir farkında oluş imkanını "olgusal" olmamn dışında tutmaktadır. Bu durum, mantıkçı pozitivizmin "olgu" ya da "tecrübe" kavramını oldukça belirsiz bir biçimde kullandığını göstermektedir.

Kaldı ki, meseleye açık fikirlilikle yaklaşan her filozof anlamlılığın temel kıstasının "doğrulanabilirlik" değil " anlaşılabilirlik" olduğunu kabul etmektedir. Yani herhangi bir ifadenin anlamlı olup olmadığını bilmek için onu anlama imkanının bulunup bulunmadığına bakılmalıdır. Şüphesiz böyle bir ifade totolojidir. "Ama onun gücü de zaten burada yatmaktadır. Zira, anlamlılık temel bir nosyondur; başka bir şeye dayanarak anlatılamaz."[28] Bu durum, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, katı doğrulamacı tutumda belli bir yumuşamaya yolaçmış ve anlamlılık ölçüsü geniş tutularak doğrulanma imkanına sahip her ifadenin anlamlı kabul edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ancak, bu durum doğrulama ilkesini savunanların teolojiye karşı olan yaklaşımlarında pek bir değişiklik meydana getirmemiştir.

Toparlayacak olursak, Mantıkçı Pozitivizm'in din dilinin olgusallığı meselesine yaklaşımına karşı belli başlı üç eleştiri bulunmaktadır, ve bu eleştirilerden hiçbiri idealizme teslimiyet olmadığı gibi, bunlar "Tanrı vardır" önermesini salt mantıkî öncüller-

27. F.Ferre, *Language, logic an God*, s. 43.
28. E.L. Mascaal, *Words and Images*, s. 30.

den çıkarmaya da teşebbüs etmemektedir. Bu eleştirilerden birincisi, bizzat duyu tecrübesinin duyu-nesneleri tecrübesinden daha fazla bir şeyden ibaret olabileceğidir. İkinci eleştiri, tecrübenin duyu tecrübesinden daha fazla bir şey olabileceği ve üçüncüsü ise, dille ifade edilemeyen tecrübelerin olabileceği veya bu tür tecrübelerin çok özel bir takım ifadelerle dile getirilebileceğidir.[29] Bu eleştiriler, dinî ifadelerin olgusal olabileceğini ve anlamlılıklarını bu özelliklerinden dolayı kazanacaklarının *a priori* olarak reddedilemeyeceğini ve reddetilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Mantıkçı pozitivistlerle veya genel olarak ateistlerle teistler arasındaki tartışmaya konu olan olguların bildiğimiz anlamdaki olgular olmadığını söyleyen J. Wisdom sözkonusu bu olguların teolojik tartışmada daha ince bir anlam ve ayrıntıya işaret ettiğini kabul eder. Ona göre, olguların bir "dikkat yöneltme" *(attention directing)* işlevi vardır ki bu durum onları belirlenmiş sananlarca çoğu kez görmezlikten gelinmektedir. Öyle ki "Tanrı'ya *(gods)* inanmak akla uygun mudur?" sorusunun birden fazla kaynağı vardır. İlahî bir zihne inanmanın mantığını tam anlamıyla kavramak için "hayvani ve insanî zihinlere inanmanın mantığının gözden geçirilmesi gerekir. Yani, ilahî bir zihne inanmanın akla uygunluğu meselesi, doğadaki olguların insanî zihinlere ilişkin iddialarımızı desteklediği şekilde, onda ilahî zihne ilişkin iddialarımızı destekleyen olgu ve olaylar bulunup bulunmadığı meselesi haline gelmektedir. "Olgulara ilişkin 'bir farklılık, bir keşif', 'bir açılma' gibi ifadeler", diyor Wisdom, "birçok şeyi kapsar. Keşifler sadece Christopher Columbus ve Pasteur tarafından değil, aynı zamanda Tolstoy, Dostoyevski ve Freud tarafından da yapılmıştır. Eşya ve olgular bize sadece mikroskoplu bilim adamları tarafından değil, aynı zamanda peygamberler, şairler ve ressamlar tarafından da açılır."[30]

---

29. *Aynı eser*, ss. 30-31.

30. John Wisdom, "Gods", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 300.

Bundan sonra Wisdom "bahçe meseli" diye bilinen şu meseli anlatır.[31] El değmemiş bir korulukta gezen iki kişi adeta bakım görmüş gibi, bahçeyi andıran bir yere gelirler. Burasını bu hale getiren bir bahçıvanın olup olmadığı araştırılır. Ama hiçbir iz ve belirtiye rastlanmaz. Bu kişilerden biri buraya görünmeyen birinin sürekli gelip bakımını yaptığı, öteki ise böyle bir şeyin olamayacağını söyler. Böyle, görünmeyen bir şeyin varlığına inanan kişi, bu düzenli kısma ne kadar dikkatli bakılırsa o kadar doğrulama elde edileceğine inanırken, öteki bu konuda sürekli itiraz eder. Sonunda tüm olgular ve muhtemel olgular üzerinde anlaşıldığı halde, biri görünmez bir bahçıvanın varlığına inandığını söylerken, öteki inanmadığını söyler. Bulgular ve elde ettikleri deliller bakımından sözleri farklılık göstermeye başlar. Ancak, bu aşamada ve bu bağlamda bahçıvan varsayımının deneysel olması da son bulur. Bundan sonra Wisdom tartışmayı başka bir örnek üzerinde sürdürür. Burada bahçenin yerini resim veya bir doğal manzara alır. Birisi "mükemmel...", "olağanüstü bir şey.." derken, öteki hiç de öyle düşünmediğini, yani güzelliği görmediğini söyler. Bu durumu Wisdom, teistin ateisti körlükle suçlarken, ateistin de teisti orada olmayanı görmekle itham etmesine benzetir. Öyle ki burada birinin ötekinin göremediği şeyi görmesi diye bir durum sözkonusu değildir. Farklılık bir anlamda olgu ve olaylar açısından olmamaktadır. Dolayısıyla sorunun, tartışmacılardan birinin, ötekinin göremediği şeyi görmesiyle çözümlenmesi mümkün olmadığı gibi, mesele, birinin resmi farklı bir ışık altında görmesi de değildir.

Wisdom buradan şu kanaate varmaktadır: Tanrı'nın var olup olmadığı konusundaki farklı yaklaşımlar bilimsel tartışmadan çok bizim duygularımızı içermektedir. Bu bakımdan, tıpkı herhangi bir resimde güzellik bulunup bulunmadığı konusundaki farklı yaklaşımı andırmaktadır.

---

31. *Aynı eser*, s. 300-305.

Peki, burada resmin güzelliği ile ilgili söylenebilecekler sadece bundan mı ibarettir? Ondaki güzelliği birtakım bağlantı kurma teknikleriyle gösterme olanağı yok mudur? Wisdom olabileceğini kabul eder.[32] Sözgelimi körlüğün giderilmesi, onu görmekten yoksun olan tutumun teşvik edilmesi, uygun olmayan tepkinin azaltılması veya resmin çizgilerinin takip edilmesi; bunların birbiriyle olan ilişkilerinin özel bir şekilde tekrar edilmesi suretiyle bunu başarmak mümkündür. Ayrıca, tutumumuzu haklı çıkarmak (doğrulamak) ve görmeyen kişinin tutumunu değiştirmek için başka şeyler de yapılabilir. Resmin güzelliği, tıpkı bir kanıtın değerinin onun yanına başka kanıtlar konarak açığa çıkarılması ve ortaya konulmasında olduğu gibi, yanına başka resimler koymak suretiyle de gösterilebilir.

Burada yanlışlanamaz karakterin keşfedilmesi ve vurgulanması üzerine A. Flew, bahçe meselini dinî söylemin mantığına uygulayarak,[33] bu dilin yanlışlanamaz olduğunu, dolayısıyla deneye dayanmadığını savunur. Ancak, Wisdom meselini, dinî söylemin mantığının deneysel değilse ne olabileceğini öğrenmek için bir başlangıç noktası olarak kullanır. Bir yerde teistle ateist arasındaki farkın büyük bir çoğunluğunu bir duygu meselesi olarak görmek mümkündür. Ancak bütün farkın sadece duygulardan ibaret olduğunu, dolayısıyla dinî ifadelerin kognitif olmadığını sanmak katıksız bir çarpıtma olur. Aksine,

"... tartışmacılar bilimsel bir olgu konusuyla veya duyu ötesi, bilim ötesi ve metafiziksel bir olguyla ilgileniyorlarmış gibi konuşsalar da, yine de leh ve aleyhte nedenler ileri sürülebilecek bir konu ile ilgilenmektedirler; bunlar fosillerle ilgili bir alan araştır-

---

32. *Aynı eser*, s. 305.

33. A. Flew, "Theology and Falsification: A Symposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 315 vd. (bundan sonraki atıflarda bu eser "Theology and Falsification" diye anılacaktır).

ması ya da suçlular üzerinde yapılan deneylerde olduğu gibi isabetli nedenler olmasa da."[34]

Wisdom buradan dinî ve teolojik söylemin fonksiyonununun olgulardaki kalıplara bir *dikkat çekme* olduğu sonucuna varır. O bu konuda I. Ramsey'in "ayrıntı gözü" ile "iman gözü"nü hatırlatır bir şekilde, bir kalıbın *(pattern)* tüm ayrıntıları gözünüzün önünde olduğu halde yine de kalıbı göremeyebileceğimizi iddia eder. Ancak, dinî ifadeleri salt bir tutumun dile getirilmesi olarak görmez; ve katı doğrulamacı yaklaşımlara karşı gelir. Öyleyse teolojik iddiaların salt deneye dayalı bilimin mantığına açık olmamasından dolayı, *"hemen, bu konuda hiçbir doğru ve yanlış,* akla uygunluk ya da aykırılık, uygunluk veya uygunsuzluk ve bir karara varmak için hiçbir prosedür *bulunmadığını sanmamamız gerektiği gibi, hatta bu prosedürün asla yeni olguların bir keşfi olamayacağını da sanmamalıyız."*[35]

Buradan şöyle bir yargıya varıyoruz: Mesele, mantıkî ya da empirik önermelere dayanan bilginin beşeri tecrübenin tamamını içine alıp almadığı veya daha geniş bir tecrübe yorumuna dayanan bir izahı gerekli kılan olgu ve gerçeklikler bulunup bulunmadığı noktasında toplanmaktadır. Eğer anlamlı konuşma ve bilgi alanını, bilimsel deneyciliğin ve mantıksal çözümlemenin belirlediğini kabul edecek olursak, bu durumda bilgi salt mantıksal ve deneysel olan bilgiye indirgenerek alanı "korkunç" bir biçimde daraltılmış olmaktadır. Doğrusu, bilgi salt mantıksal ve bu dar anlamdaki deneysel olandan daha fazlasını ihtiva eder. Deneysel olmaktan çok deneyimsel, yani geniş anlamda tecrübe ve yaşantıya dayanan ve katı deneycinin doğrulama tahlillerinin dışında tuttuğu başka benlerin *(other minds)* bilgisi, estetik gerçeklik bilgisi ve dinî hakikatlerin bilgisini de bilgi olarak kabul etmek durumundayız. "Dahası, pozitivistin mantıkî ve empirik

34. J. Wisdom, "Gods", s. 302.
35. *Aynı eser,* ss. 304-305.

ifadeler açısından düşündüğü anlam kıstasının kendisi de, bir gerçeklik görüşü veya varlık kuramı öngörür ki, mantıkî yüklemler ve deneysel çözümlemeler onun içinde mümkün bir tecrübe tarzı haline gelebilir ve anlamlı ile anlamsız metafiziksel renge bürünmüş bir ayrım temeline dayanarak değerlendirilebilir. Anlamın anlamı nedir? Eğer dinî ifadeler anlamsızsa kimin için anlamsızdır? Bu tür ifadelerin anlamsız olması için hangi tecrübe yapısı gerekmektedir? Bunlar empiristin kaçınamadığı ontolojik sorulardır."[36]

Eğer deneysel ve olgusal bilgi ile sadece deneysel araştırmayı, herkese açık test edilebilirliliği ve tekrara açık olmayı kasdedecek olursak, olağan dışı bir özel tecrübeye dayanan dinî iddiaları sırf açık test işlemine boyun eğmediklerinden dolayı bilimsel bilgi adını almaya hak kazanamadıkları söylenebilir. Ama bu durumda bilgi alanımızı aşırı bir biçimde dar ve tıkız tutmuş oluruz.

Burada üzerinde durulması gereken bir başka husus, olgusal (bilimsel) bilginin ihtimalî olduğu halde, dinî iddiaların kesin bilgiler olarak takdim edildiği, dolaysıyla yoruma ve değişmeye açık olmadığı görüşüdür.[37] Oysa bu görüş, birinci bölümde yaptığımız tartışmalardan anlaşılacağı üzere, doğruyu yansıtmaktan uzaktır. Bilimde belli bir sistem ya da kuramın desteklenmesi açısından çeşitli görüşlerin kabul veya reddedilmesine benzer şekilde, dinde de birtakım öğretisel ve teolojik yorumların bulunduğunu hatırlatmak yeterli olacaktır. Teistin kesin olduğunda ısrar ettiği şey Tanrı'nın belli bir şekil ve imaj içinde kavranması değil "var" olduğu ve niteliklerinin kendisine yaraşır tarzda anlaşılması gerektiğidir.

Paul F. Schmidt dinî iddaların formel ya da empirik bilginin özelliklerine sahip bulunmamasını, bilimsel iddialar geliştirirken

36. C. Schrag, "Ontology", s. 203.

37. Paul F. Schmidt, "Factual Knowledge and Religious Claims", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, ss. 218-19.

bir kayıtsızlık durumu sözkonusu olduğu halde dinî iddialarda bir teslimiyetin bulunmuş olması gerçeğine dayandırır. Ona göre, dinî iddialar somut bir bildiride bulunarak nedensel izahlar yapma özelliğine sahip görünüyorlar. Ancak, bu bildirimler sonuca ulaşıcı değil, genel bir özelliği vurgulamaktadırlar. O burada şöyle bir sonuca ulaşır: Eğer dinî iddia olgu konularına ilişkin ise, bu durumda o bilinen bilimlerden birinin alanıyla ilgili demektir; dolayısıyla ona uygun düşen test etme yöntemine boyun eğmesi gerekir. Yok, eğer iddianın bilinen bilimlerden herhangi birinin alanına girmediği ileri sürülecek olursa, bu durumda bu, yeni empirik gerçekler alanını anlatan kıstaslar bulununcaya ve ifadenin nasıl test edileceği belirleninceye kadar kabul edilmez. Bu ikinci iddianın saf dışı edilmesi mümkün görünmekle birlikte, ikna edici bir biçimde ortaya konamamıştır.[38]

Schmidt dinî iddiaların formel ya da olgusal bilginin özelliklerine sahip olmamasının asla dinin yanlış olduğunu isbat edemeyeceğini kabul etmesine rağmen, bir yerde onun hâlâ katı doğrulamacı tutuma bağlı kalması, bilgi ve olgusal olanın alanını dar tutmasına yolaçmaktadır. Yani deneysel bilginin keyfi bir özelliğine baş vurarak[39] dinî iddiaları deneysel bilgi alanının dışına itiyor.

Aslında doğrulamadan kastedilen belli bir ifadenin doğruluğuna ilişkin bilgisizlik ya da belirsizliğin ortadan kaldırılmasıdır. Öyle ki bir kuram, varsayım veya bir iddianın doğrulanabileceğini söylemek, öyle bir şey vuku bulur ki o iddia ya da varsayımın doğru olduğuna açıklık kazandırır demektir. Bir mesele, onunla ilgili her türlü rasyonel şüphe ortadan kaldırıldığında belirginlik kazanmış ve çözülmüş olur. Şüpheye yolaçan tüm dayanaklar ortadan kaldırıldığında doğrulama gerçekleşmiş olur.

Bu tanıma göre, doğrulamanın mantikî bir kavram olduğu kadar, aynı zamanda psikolojik bir kavram olduğu ortaya çık-

38. *Aynı yer.*
39. R.E. Santoni, "Introduction", s. 26.

maktadır. Yani herhangi bir şeyin, bir doğrulayan olmaksızın doğrulanması mümkün değildir. Öyleyse doğrulama temelde insanın bilincinde meydana gelen bir olayın adı olmaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak, doğrulama belli bir önermenin doğruluğunu tahkik etme tecrübesine işaret etmektedir, ki bu yönüyle o psikolojik bir kavramdır. Ancak herhangi bir tecrübeye belli bir şeyin doğrulanması denemeyeceğine göre, onun mantıkî bir kavram olması da gerekir. Doğrulanmanın meydana gelebilmesi için hem mantikî, hem de psikolojik şartlar bir arada bulunmalıdır. Şimdi, burada olgusal özelliği olan ifadeler sözkonusu edildiğine göre, bunun mantıkî kanıtlama ya da temellendirmeyle bir tutulmaması gerekir. Doğrusu, olgu ve olaylarla ilgili hakikatler mantık açısından zorunluluk arzetmezler. Dolayısıyla olgusal ifadelerin çelişikliği asla bir kendi kendisiyle çelişme değildir. Öyle ki salt mantıkî hata imkanının bulunması tecrübenin doğruluğu konusunda rasyonel şüphe için bir dayanak oluşturmaz. Öyle olmuş olsaydı hiçbir deneysel ifadenin doğrulanması mümkün olmazdı; dolayısıyla empirik doğrulama kavramı da yararsız ve anlamsız bir şey olurdu.[40]

Mantıksal deneycilik, gerçekte klasik anlamda felsefi bir hareket olmaktan çok, bilimsel bilgiye uygulanabilen anlam kıstasları ve yöntemlerinin tahliline ve bunların aydınlatılmasına çalışmıştır. Onların üzerinde durduğu olgusal konularla ilgili olan empirik ifadeler, mantıkî tutarlılıkları dolayısıyla değil, bir çeşit deneysel doğrulama sayesinde anlamlılık kazanır. Ancak, bunların zıttını iddia etmek zorunlu olarak bir çelişki içermez. Çünkü ifadenin doğruluğu mantıkî geçerliliğe değil, empirik geçerliliğe dayanır. J. L. Evans'ın dediği gibi, belli bir cümlenin doğrulanabilir olduğunu söylemek, onun anlamlılığına ilişkin bir şey söylemek değil, sadece onu empirik bir ifade olarak nitelendirmektir.[41] Dola-

40. J. Hick, "Theology and Verification", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, ss. 362-367.
41. F.Ferre, *Language, Logic and God*, s. 63.

yısıyla, eğer doğrulama ilkesi cümleyle ilgilenemiyorsa, bu durumda bir ifadenin ya analitik veya bütünüyle anlamsız olacağı şeklinde bir sonuç çıkarmaya hakkı yok demektir. Öyleyse, mantıkçı pozitivistler tarafından söylenen böyle bir cümle empirik olamaz. Bir cümlenin anlamlı olup olmaması onun olgusal olup olmamasından son derece bağımsızdır. Bir cümlenin anlamı olgusal ya da tecrübeyle ilgili olmasına dayanarak değil, dilin kullanılışı ve fonksiyonlarına dayanarak anlaşılmak durumundadır. Elbette dil bir tecrübeye veya algılanabilir herhangi bir olaya işaret eder; ama onun fonksiyonu her zaman bundan ibarettir diye bir şey sözkonusu olamaz. Anlam konusunda fonksiyonel tahlille ilgili daha kapsamlı felsefi izah ve uygulamalar bize yeni boyutlar kazandıracaktır. "Dil tatile çıktığı zaman", diyor Wittgenstein, "felsefi problemler doğar."[42] Yani anlamlılık sözkonusu olduğunda dilin kullanımı son derece büyük önem arzetmektedir.

Buna göre, anlamlılıkla doğrulanabilirliğin özdeş olması şöyle dursun, bunların bütünüyle farklı şeyler olduklarını söylemek bile mümkündür. Anlamlılığın sınırlarını önceden belirleyen bu yaklaşım felsefi düşünmenin kabul edeceği bir şey değildir. Felsefenin böyle bir işlevi olduğu kanaati, bizzat mantıkçı pozitivistlerin en çok karşı çıktıkları bir yaklaşımdır.[43] Onlar felsefenin bir çözümleme etkinliği olduğunu söylemelerine rağmen, koydukları ilkeye önce kendileri uymamaktadır. Dolayısıyla teolojik ifadelerin anlamlılığını dar ve katı bir doğrulama ilkesine dayanarak peşinen reddetmek her zaman için eleştiriye açıktır.

Her şeyden önce, "eğer bir cümle doğrulanmaya veya yanlışlanmaya açıksa, ancak o zaman olgusal bir ifade olarak kullanıldığı" iddiasında iki ayrı husus birbirine karıştırılmaktadır. Bu iki husus birbirinden ayırdedilerek tahlil edilecek olursa, temel teolojik iddiaların olgusal ifadelerin mantıkî statüsüne sahip olduğunu inkar etmek için sağlam bir dayanak bulunmadığı görülecektir.

42. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 38.
43. F.Ferre, *Language, Logic and God*, s. 61.

Bu hususlardan birincisine göre, ılımlı doğrulama ilkesi açısından bir olgu ifadesinin, o ifadeyi test etmeyi engelleyen bir *dil kuralının bulunmaması* gerektiği anlamında doğrulanabilir olmak durumunda olduğu iddiasıdır. Yani bizim bir ifadeyi fiilen test edip edemeyeceğimiz pek önemli değildir. Onun ilke olarak test edilebilir olması yeterlidir. Bizden istenen, ifadenin doğrulanması için hiçbir mantıkî engelin bulunmamasıdır. "Adam öldürmek kötüdür, " gibi bir cümle olgusal bir ifade değil, ahlâkî bir yargıdır. Bu ifadenin antropolojik araştırmalarla doğrulanması (test edilmesi) gerektiğini söylemek, bununla ne kasdedildiğini anlamamak demektir. Dolayısıyla bir ifadenin doğrulanması için hiçbir *mantıkî* engel yoksa *fiilî* bir engelin bulunması önemli değildir.[44]

İkinci husus, bir ifadeyi tam olarak anlayabilmek için onun nasıl doğrulanacağının bilinmesi gerekir. Sözgelimi, bir kimsenin kuzu kızartma yiyip yemediğini nasıl test edeceğimiz konusunda hiçbir fikrimiz yoksa, kuzu kızartma yemenin ne anlama geldiğini bilemeyiz. Bu durum ifadenin mantıkî statüsüyle değil, "iletişim değeri" ile ilgilidir.[45]

Buna göre, dinî ifadeler sözkonusu olduğunda onların doğru anlaşılmaları için test edilmelerini engelleyecek, inanç ilkeleri dışında, hiçbir dil kuralı bulunmamaktadır. Bizim tecrübemiz sınırlı olduğu için bu konuda kesin karar veremeyiz. Öyleyse dinî ifadelere olgusal ifadeler demek için hiçbir engel yoktur. Konusu (öznesi) "Tanrı"olan bir ifadenin iletişim değeri, konusu başka bir özel isim olan aynı ifadenin iletişim değerine sahiptir. Ancak, böyle bir ifadenin kesin bir biçimde doğrulanması elbette kolay olmayacaktır. Birinci anlamda doğrulanabilir olmaları on-

44. I.M. Crombie, "Theology and Falsification: *A Symposium*", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington – London, s. 327 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Theology and Falsification" diye anılacaktır).

45. Aynı yer.

ların olgusal anlamlarını güvence altına almak için yeterlidir. Bunları doğrulama imkanını öte dünyada elde edebileceğimizi söyleyebiliriz.[46]

İmdi, Schlick, Carnap ve Ayer olgusal bir ifadenin doğrulanmasından söz ederken ilke olarak doğrulanmayı kastetmektedirler. İlke olarak doğrulanabilirlik ise düşünürlere göre *mantıkî imkan* anlamına gelmektedir.[47] Ancak, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, olgusal imkanla mantıkî imkan birbirinden farklı şeylerdir. Burada neyin doğrulama veya yanlışlama sayılabileceğini belirleyememiz olgusal bir belirleyememedir. Eğer mantıkî imkansızlıktan sözedilecek olursa, Tanrı'nın var olabileceği kesinlikle düşünülemez anlamına gelir. Ancak, ilke olarak doğrulanabilirlik kabul edildiğine göre, bunları doğrulamanın mantık açısından imkansız olduğunu söylemek tutarsızlık arzetmektedir. Bu tür ifadeler için delil aramak anlamlı olduğundan bunlar ilke olarak doğrulanabilirler demektir; dolayısıyla olgusal bir anlam ve muhtevaya sahiptirler.

Kai Nielsen, antropomorfik olmayan bir Tanrı hakkında konuşmayı doğrulamanın önünde ciddi engeller bulunduğuna inanır. O, analitik ifadelerden farklı olarak, dinî ifadeleri doğrulamanın mantıkî imkana sahip bulunduğunu[48] safdışı etmek istemez. Ancak, diye sürdürür iddiasını, "Sonsuz bir varlık vardır"veya "Zamandan mekandan münezzeh bir Tanrı alemi yönetmektedir" gibi ifadeler düşünülünce bunları doğrulama/yanlışlama mantıkî imkana açık olarak görülemez. Çünkü tenzihî anlamda kullanıldığında "sonsuz varlığı" gözlemlemek mantıkî anlamda mümkün değildir. Dolayısıyla, eğer "Tanrı" kavramının atıfta bulunduğu şeyi deneysel terimlerle belirleme imkanı yoksa, Tanrı hakkında konuşma, ilke olarak, doğrulanmaya açık değildir.[49]

46. *Aynı eser*, ss. 328-29.
47. K.Nielsen, *a.g.e.*, s. 168.
48. Aynı yer.
49. *Aynı eser*, s. 169.

Kai Nielsen'in bu yaklaşımına, bu durumda "fotonlar vardır" veya "herkeste Oedipus kompleksi vardır" ifadelerinin de olgusal anlamdan yoksun olduklarını kabul etmek durumunda kaldığı, bunları farklı değerlendirdiğinde tutarsızlık göstermiş olacağı şeklinde bir itiraz yöneltildiğinde, Quine'in "Dış dünya hakkındaki ifadelerimizin bağımsız değil, birleşik bir yapı olarak duyu tecrübesinin karşısına çıktığını"[50] hatırlatır. Ona göre, bu tür ifadeleri anlamamız için bunların belli bir kuram içinde nasıl fonksiyon gördüklerine bakmamız gerekir. Bunları sistemden soyutlayarak başlı başına doğrulamaya çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Bunlar, ancak bütün bir kavramsal sistemin parçası olarak ele alındığında test edilebilirler.

Bize öyle geliyor ki Nielsen'in söz konusu ifadeler lehinde öne sürdüğü gerekçeyi, hatta daha güçlü bir biçimde dinî ifadeler lehinde kullanmak mümkündür. Din dışı bağlamda kullanılan ifadelerin doğruluk ve anlamlılıklarını ait oldukları sistem ya da teoriden almaları bir yerde dinî ifadeler için de geçerlidir. Hatta bir açıdan, herhangi bir sistem ya da teoriyi, alemin topyekün algılanışı içinde, tıpkı bir ifadenin bir sistem içinde algılanışı gibi algılamak mümkündür. Eğer bir ifade anlamını daha kapsamlı olan bir sistem bağlamında kazanıyorsa, kainata karşı bütüncül bir bakış açısını yansıtan dinî ifadelerin de bu bütüncül bakış açısı içinde anlaşılması son derece yerinde olacaktır. Burada itiraz olarak, bilimde alt sisteme ait herhangi bir iddianın yanlışlığı ortaya konunca bilimin bundan bütün olarak etkilendiği, oysa dinde böyle bir şeyin imandan vazgeçmek anlamına gelebileceği ileri sürülebilir. Ancak buna da itiraz etmek mümkündür. Sözgelimi İslâm düşünce tarihinde daha ilk dönemlerden itibaren farklı kelamî *(teolojik)* sistem ve yorumların geliştirilmiş olması bunun için güzel bir örnektir. Üstelik burada Tanrı'nın varlığına inanmaktan vazgeçme diye bir şöy sözkonusu değildir.

50. *Aynı eser*, s. 173.

Bu imanın, bilimsel inançta olduğu gibi kayıtsızlık içinde değil, pazarlıksız olması, onu dile getiren ifadelerin olgusallıktan yoksun olduğu anlamına gelmez.

Yanlışlama ilkesi

Doğrulamacı tahlillerle birlikte düşünülmesi gereken *yanlışlama ilkesini* felsefi tartışmalarda ön plana çıkaran Karl Popper olmuştur. Marksizmle Freudçuluğun hemen hemen her olayı açıklayacak güçte evrensel kuramlar olduğu iddiasına karşı çıkan Popper, böyle bir şeyin onlar adına hiç de meziyet olmadığını göstermeye çalışmıştır. Ona göre, her olgu ve olayı açıklayacak güçte olduğunu öne süren bir teori aslında fazla bir şey söylemiyor demektir. Mantık açısından bakıldığında, olumlu bir iddia kendi zıttını dışarıda tutar. Dolayısıyla, o kendi söylediğinin zıttını öne süren bir önermeyi reddeden bir iddiaya denk olacaktır. Söz gelişi "Ahmet öğrencidir" önermesi "Ahmet'in öğrenci olmaması söz konusu değildir" önermesi ile aynı kapıya çıkar. O halde, herhangi bir iddianın neyi inkar ettiğini (yanlış saydığını) belirleyebilirsek onun neyi tasdik ettiğini bulmak için yerinde bir adım atmış oluruz."[51] Burada ağırlık bir iddiayı nelerin doğrulayabileceğinden çok ne gibi şeylerin yanlışlayabileceğine kaydırılmıştır.

A. Flew, yanlışlama ilkesini dinî iddiaların olgusal ve bilgi verici olmadıklarını göstermek için din felsefesi ile ilgili tartışmalara taşıdı. Flew'un dinî iddialara ilişkin, en azından doğrulamacı tahliller kadar rahatsız eden, tehdidini şu şekilde özetlemek mümkündür:[52] Bir iddianın hakiki bir iddia olabilmesi için bir şeyin şöyle veya böyle olduğunu belirtmesi gerekir. Aynı şekilde eğer bir izah, izah olacaksa, niçin *başka bir şeyin* değil de bu belirli *şeyin* vukû bulduğunu izah etmelidir. Fakat müminler sade-

51. M. Aydın , *Din Felsefesi*, s. 94; ayrıca bkz. F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 16.
52. A. Flew, "Theology and Falsification", ss. 317-24; ayrıca bkz. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s.94; D.A. Pailin, *a.g.e.*, ss. 223-24.

ce herhangi bir şeyin vuku bulduğunu değil, kendi teolojik iddia ve izahlarının aleyhine olabilecek anlaşılabilir herhangi bir şeyin vukû bulabileceğini kabul etmiyorlar. Sözgelimi, onlar ister nimet ve bolluk içinde mutlu bir hayat sürsünler, isterse çeşitli bela ve acılar içinde kıvransınlar, her iki durumda da bir hikmet görmekte ve durumu kendi lehlerinde yorumlamaktadırlar. Doğrusu, durumun şöye şöyle olduğunu söylemek, zorunlu olarak durumun şöyle şöyle olmadığını inkar etmekle eşdeğerdedir. Herhangi bir ifadeyi anlamanın bir yolu da onu kendi doğruluğu ile uzlaşmaz veya karşı gördüğü şeyi anlamaya çalışmakdır. Zira, eğer ifade gerçek bir iddia ise bu, ister istemez, o iddianın olumsuzunun inkarına eşit olacaktır. Bir iddianın olumsuzlanmasının anlamını bilmek hemen hemen o iddianın anlamını bilmektir. Dolayısıyla belli bir ifadenin yanlış saydığı hiçbir şey yoksa onun iddia ettiği bir şey de yoktur. Böyle olunca o gerçek bir iddia olmaktan uzaktır.

Buna göre, Flew'un dinî iddialar karşısındaki yaklaşımının özü şu olmaktadır. Dinî ifadeler, her türlü delille uzlaşabildiklerinden, hiçbir delilin aleyhlerine sayılmasına müsaade etmeyen, dolaysıyla yanlışlanmaları imkansız olan sözde-ifadelerdir.

Doğrulama ilkesine göre, başta "Tanrı vardır" ifadesi olmak üzere, " Tanrı insanları sever" gibi belli başlı temel dinî ifadeler, sadece doğrulanmalarının mümkün olmamasından dolayı anlamsız sayılıyordu. Yanlışlama ilkesinde ise, bu tür dinî ifadelerden, hiçbir duyu tecrübesinin onlara karşı gelmemesinden dolayı şüphe edilmektedir.

Doğrusunu söylemek gerekirse; Flew, dinî ifadelerin yanlışlanamayacaklarını veya anlamsız ve saçma olduklarını dogmatik bir biçimde idida etmez; fakat bu konuda şüphelerini dile getirir. O bu tür ifadelerin zaman zaman şiirsel anlamlar ve imaja dayalı çağrıştırıcı özellikler taşıyabileceğini kabul eder. Onun ağırlıklı olarak üzerinde durduğu husus sözkonusu iddiaların doğrulu-

ğuna inanan birinin, o iddaların aleyhine olabilecek hiçbir durumu kabul etmemesidir. Buna dayanarak bu ifadelerin olgusal olmadıkları sonucuna varır. Öte yandan, o, yazısında açıkça duyu tecrübelerine dayalı yanlış çıkarmadan söz etmez; fakat J. Wisdom'un "bahçe meseli"ni örnek verdiğine göre, böyle bir yanlışlamayı kasdetmiş olduğu akla uygun görünmektedir.[53]

Şimdi, yanlışlama ilkesinin öngördüğü sonuçlara birkaç açıdan itiraz etmek mümkündür. Bunlar arasında önemli gördüğümüz için önce R. Swinburne'un öne sürdüğü itirazı ele almak istiyoruz.[54] Bu ilkeye göre, bir ifadenin olgusal olması için, ilke olarak, bir gözlem ifadesi tarafından yanlışlanabilir olması gerekmektedir. Eğer bir ifadenin yanlışlanabilir olduğunu düşünmek anlamlı ise o ifade ilke olarak yanlışlanabilir bir ifade demektir. Sözgelimi, "Tüm A'lar B'dir", şeklindeki temel bir önerme B olmayan bir A bulunduğunda yanlışlanmış olur. Dolayısıyla, eğer B olmayan A gözlemlenebilir türden bir şeyse, "Tüm A'lar B'dir" önermesi olgusal bir ifadeyle yanlışlanmış olacaktır. "Tüm yılanlar tek başlıdır " ifadesi iki başlı bir yılan görüldüğünde yanlışlanmış olur. Ancak, her ne kadar çok sayıda tümel önerme bu kıstasa göre, olgusal olarak anlamlı olmaya delalet etse de, açık sınıfa ait bir üyeye ilişkin iddiada bulunan önermeler etmez. Bilindiği gibi, varlıkla ilgili önerme *(existantiel statement)* şu veya bu zamanda "iki başlı bir yılan vardır, vardı veya olacak" gibi belli bir şeyin varlığını iddia eden bir önermedir. Bu tür ifadeleri hiçbir gözlem yanlış çıkaramaz. Ne kadar çok gözlem yapılsa ve sonunda başarısız kalınsa, görmediğimiz bir yerlerde veya ileride bir gün doğacak olan iki başlı bir yılan bulunabilir. Tüm bunlara rağmen yine de bu tür varlıkla ilgili ifadeler olgusaldır. Zira böyle bir şeyin kesinlikle olamayacağını ileri sürmek hem doğal olarak, hem de akıl açısından mümkün değildir. Öyle

53. B. Davies, *a.g.e.*, s. 4; P. Donovan, *a.g.e.*, s. 20.
54. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, ss. 23-24.

olunca, salt yanlışlanamama durumu bir ifadenin anlamsız sayılması için yeterli bir şart olamaz. Kaldı ki bir ifadenin anlamlı kılınmasını, bütünüyle onun test edilme şekillerine dayandırmak şu hususu gözardı etmek olur. Bir ifadede belli bir anlam yoksa, test edilecek, yani ne tür şeylerin ona uygun düşüp düşmediğini gösterecek hiçbir şey yok demektir. Başka türlü söylemek gerekirse, test edilebilirlik belli bir anlaşılabilirlik derecesini öngörür. Dolayısıyla eğer bir araştırma yapacaksak bulacağımız ipuçlarının neye ipucu olacağı konusunda bazı fikirlere sahip olmamız gerekir.

Aynı şekilde, "Tanrı insanları sever" iddiasını doğrulayan veya buna karşı gelen bir delil aramaya kalktığımızda "Tanrı" ve "sever" sözcükleriyle ne kastedildiğini bilmemiz gerekir. Tanrı ve O'nun dünya ve insanlarla olan ilişkisi hakkında hiçbir tasavvurumuz yoksa, doğrusu neyi araştırdığımız da bilinmiyor demektir.[55]

Teolojik ifadeler bu yaklaşıma göre, yanlışlanmaya uygun, ama sonuç alıcı bir biçimde yanlışlanmaları mümkün olmayan ifadelerdir. Dünyadaki kötülük, acı ve ızdıraplar gibi bazı olayların teolojik iddiaların yanlışlanmasına vesile kılınmasından dolayı teistler için ciddi bir problem olduğu doğrudur. Ancak, dindar kişinin sahip olduğu iman tavrını kendisine aşılayan delil ve dayanaklar öylesine sağlamdır ki o inancından asla vazgeçmez. İmanın hakiki yapısı, teolojik iddiaların, "eğer tecrübe bunlara karşı çıkarsa terkedilmesi gereken varsayımlar" olarak alınmasını önler. Doğrusu, dünyada acı ve felaketlerin bulunmasının Tanrı'nın insanları sevdiği iddiasına karşı delil olduğunu kabul etsek bile bunun kesin bir karşı delil olamayacağını Flew'un kendisi de kabul edecektir.[56]

---

55. P. Donovan, *a.g.e.*, s. 23.

56. Basil Mitchell, "Theology and Falsification: A. Symposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, ss. 321-22.

Basil Mitchell, bu konuda şöyle bir örnek verir. Diyelim ki bir gece düşman taraftan birisiyle iyi bir dostluk geliştirmiş bir direnişçi tanıyoruz. Direnişçi, onun kötü bir adam olmadığı, aksine kesinlikle kendilerini desteklediğine ilişkin tam bir kanaate varıyor. Direnişçi, karşıt delillere rağmen (düşman safında direnişçilere ateş ettiğinin görülmesi vs.gibi) kanaatini asla değiştirmiyor. Zira, her şeyden önce, onun kanaati, edindiği izlenime dayanmaktadır; yani kendisini teslim etme konusunda birtakım nedenlere sahiptir. "Ben", diyor B. Mitchell, "teolojik ifadelerin olgusal iddia olması gerektiği konusunda Flew'la anlaşsam da direnişçinin düşman hakkındaki kanaatinin bir izah olduğunu söylemek istemiyorum. Bu kanaat yabancının davranışını izah ediyor ve anlamlandırıyor."[57] Burada "Tanrı bizi sever" ifadesi "Düşman bize çalışıyor" ifadesini andırmaktadır. Müminin Tanrı hakkındaki iddiaları, tecrübe bu iddialar aleyhine bir şey gösterir göstermez vazgeçilmesi gereken iddialar değildir. Her ne kadar onlar bu iddialarını kabul etmek için yeteri kadar dayanakları bulunduğunu kabul etseler de, bu iddialar deneysel yanlışlamaya duyarlı geçici varsayımlar öne sürmezler. İnananlar tecrübelerini bunlara dayanarak yorumlarlar, ve bunların aleyhine olabilecek hiçbir şeye kesinlikle müsaade etmezler.

Ne var ki Mitchel'in "düşman" meseli konuyu açık, dolaysız ve anlaşılır bir biçimde ortaya koymuş olmasına rağmen yine de birtakım itirazlara açıktır. Düşmanın direnişçilere niçin açık bir destek vermediğini anlamamız kolaydır: Divan-ı harbe verilmekten korkuyor vs... Ancak, düşmanın yerinde Tanrı olduğunu varsayacak olursak, burada "Yardım etmek istiyor, ama elinden gelmiyor!" diyemeyiz. Zira Tanrı'nın her şeye gücü yeter, her şeyi bilir vs. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Mitchel'in "düşman meseli" son derece uyarıcı ve ilgi çekici olmasına rağmen, yanlışlama ilkesinin iddialarını bütünüyle geçersiz kılmaktan uzaktır. Bir

57. *Aynı eser*, s.323.

analoji olarak müminin tavrındaki kesinliği iyi temsil etmekle birlikte, Tanrı'ya ilişkin temsil gücü zayıf kalmaktadır.

Doğrusu, inancın "mantığını" bilim ve mantığın önermelerine uygulanan eleştirme, çözümleme ve doğrulama ya da yanlışlama ilkelerinin bir ölçüde ötesine taşıyarak değerlendirmek daha doğrudur. Çünkü, sözgelimi Kur'ân 'açısından bakıldığında, Allah'la insan arasındaki ilişkiyi salt kognitif bir ilişkiye indirgemek doğru değildir. Kur'ân'da bilgiden çok, "gayba iman" (Bakara: 3) vurgulanır. Gerçekte mümin "Tanrı insanları sever" şeklindeki bir ifadeyi mantıkî ve deneysel temellendirmelere dayalı olarak elde edilmiş bir sonuç olarak görmez. "Yani o, şahit olduğu acı ve tatlı olayları ayrı ayrı toplayarak iyiligin fazla olduğuna dikkat edip böyle bir sonuca varmış değildir. Konu, bir nisbet meselesi olmaktan uzaktır."[58] Kaldı ki sözkonusu ifade farklı dinlere mensup olanlar açısından farklı boyutlarda da anlaşılabilir. Bu bakımdan, müminin sergilediği bu tutumu, Swinburne ve B. Mitchel'in, gücünü "ilke olarak yanlışlanabilir" olmaktan alan tutumdan, din ve dindar adına daha ileride görmek gerekir. Flew, inanan açısından hiçbir olayın, "Tanrı insanları sever" önermesini yanlış kılamayacağını söylemektedir. Oysa M. Aydın'ın dediği gibi, " bir müslüman şöyle düşünebilir:

X Zalimdir

Allah Kur'ân'da 'Zalimleri sevmediğini' söyler.

O halde zulüm devam ettiği müddetçe Allah X'i sevmez.

Denebilir ki ilahî sevgi bir anlamda ilahî adaletle ilgilidir. 'Tanrı insanları sever' demek Tanrı onlara zulmetmez, onları bağışlar vs. demektir. Öyle görünüyor ki, 'Allah zalimleri sevmez' cümlesi 'Tanrı insanları sever' cümlesinin dışında kalıyor. Yani açık ve seçik bir zulüm olayının görülmesi, zalimi 'Tanrı beni sever' demekten alıkoyması için yeterlidir"[59] Buna benzer bir tutu-

58. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 96.
59. *Aynı eser*, s. 96.

mun geleneksel akideye bağlı Hıristiyanlar ve çoğu ilahiyatçı düşünürler için de geçerli olduğunu söylemek gerekir.[60]

Burada dikkat çekici olan bir başka husus da şudur: Sözgelimi müslümanlar Allah hakkında "Hikmetinden sual olunmaz" derken, yanlışlama ilkesinin söylemek istediği tutumu sergiler görünmektedirler. Ama acı ve felaketlerin Tanrı'nın varlığı aleyhine yorumlanması, onlar açısından bakıldığında, delilin gücüne değil, iman zaafına işaret eder. Çünkü Allah gizli *(bâtın)* olduğu kadar açık *(zâhir)*'tır da. Hiçbir bela, hiçbir kötülük imanın anlamsız veya hatta irrasyonel olduğu görüşüne kapı aralamaz. Daha açık söyleyecek olursak, iman rasyonel-irrasyonel bölünmesine tabi tutulmaz. Olumsuz gibi görünen şeyler en sonu Allah'ın hikmetine havale edilir.

Bu bakımdan, inanan insan olumsuz delilleri görmeme temayülü gösterir. O, bazı olayların iddiasına karşı *gibi* olduğunu kabul etmekle birlikte, bu durum onun inanç ve iddiasından çekilmesi için sebep olamaz. İddialarına karşı sonuca götürücü bir delil bulunamayacağı ve tüm bunların bir "hikmete mebni" olduğu güveni içinde yaşar. Hatta, B. Mitchel'in kabul ettiği gibi, öyle tecrübelere sahip olur ki, bunlar inançlarının kesinliği konusunda sağlam bir dayanak oluştururlar.

Eskatolojik Doğrulama

Doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin öngördüğü sonuçlara yöneltilen itirazları kendi arasında tahlil ve taksim edecek olursak, şu alternatiflerle karşılaşıyoruz. Dinî ifadeler doğrulanmaya ve yanlışlanmaya uygun, ancak sonuç alıcı bir biçimde doğrulanamayan veya yanlışlanamayan ifadelerdir. R. Swinburne'le B. Mitchel'in *ilke olarak* doğrulanabilir ve yanlışlanabilirliği kabul eden yaklaşımlarını bu kategoride düşünebiliriz. Bunun yanında

60. A. Flew "Theology and Falsification", s. 325; F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 51.

dinî ifadelerin hem *ilke olarak*, hem de *pratikte* doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olduğunu kabul eden düşünürler de vardır. Yanlış anlamıyorsam, M. Aydın'ın yaklaşımını bu ketagori içinde düşünmek mümkündür. Bir de bu tür ifadelerin bu dünyada ilke olarak yanlışlanabilir olduğunu, ama öte dünyada kesin olarak yanlışlanabileceğini kabul eden görüş bulunmaktadır. J. Hick ile I. Crombie bu tutumun önde gelen temsilcileri arasındadır.

Aslında bu görüşleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak ve aralarında hiçbir bağlantı bulunmadığını düşünmek yanlış olur. Bölümlemeyi, incelemede kolaylık sağlamak ve sağlıklı akıl yürütebilmek için bir yerde kanıt hatırına yapıyoruz. Başka türlü söyleyecek olursak, yanlışlamayı erteleyen eskatolojik doğrulamayı rahatlıkla, ilke olarak doğrulanabilirliği veya yanlışlanabilirliliği kabul eden görüş içinde düşünebiliriz. Öte yandan, pratikte yanlışlanabilirliği savunan görüşün, ilke olarak yanlışlanabilirliliği benimseyen görüşe hiç değer vermediğini söylemek de mümkün değildir. Sözgelimi Kur'ân bu dünyada *âyet* ve *işaretlere* dikkat çekerken, öte dünyada her şeyin gözler önüne serileceğini vurgulamaktadır. Şimdi bu kısa açıklamadan sonra eskatolojik doğrulamanın ne söylemek istediğini incelemeye geçmek istiyoruz.

Crombie bir sempozyumda yaptığı konuşmada şöyle diyor:

"Tanrı'nın merhametli olduğu iddiasına karşı gelecek herhangi bir şey var mı? Evet, acı çekme. Bu iddiaya kesinlikle karşı gelecek bir şey var mı? Hayır, diye cevap veriyoruz; çünkü doğrudur. Herhangi bir şey bu iddiaya kesinlikle karşı gelebilir mi? Evet, eğer acı çekme kesin bir biçimde ebedi olarak çaresiz olsaydı. Peki, bu konuda önemli bir deneyde bulunmamız mümkün mü? Hayır, çünkü bütün tabloyu asla göremeyiz."[61] Burada en azından iki şey bizden gizli kalmaktadır. Acı çeken kimsenin içinde nelerin olup bittiği ve öte dünyada neler olacağı.

61. I.M. Crombie, 'Theology and Falsification", s. 327.

Crombie, dinî ifadelere ilişkin öne sürülen eleştirilere cevap olarak, önce bu tür ifadelerin referans alanlarını belirlemeye çalışır. O, teolojik yüklemler için seçilen kelimelerin bazı bakımlardan uygun oldukları için seçildiklerini, ilahî etkinliğin sonlu ve sınırlı olaylar kümesiyle özdeş olduğu kabul edilmese bile, ilahî inayet ve lütufa ilişkin ifadelerin "en azından psikolojinin konusuyla çakışan konular olduğunun" kabul edilebileceğini ileri sürer. Ona göre, ilahî sevgi acıdan muaf görülmeyebilir. Dolayısıyla "insanların acı çekmesi Tanrı'nın onları sevdiğini söyleyen öğretiyi geçersiz kılmaz".[62] Tanrı'nın sevgisi ile insanların acı çekmesi arasında sadece görünüşte uzlaşmazlık vardır. Doğrusu, insanları teolojik ifadeler kurmaya icbar eden şey ulûhiyet anlayışıdır. "Tanrı" kavramı zaman ve mekanın dışında, hatta öyle ki bir bakıma zaman ve mekanın kendisine dayandığı bir kavramdır. Tanrı'nın böyle bir varlık olduğu düşünüldüğünde, O'nun hakkında konuşmak, ister istemez, teolojik ifadelerin sahip olduğu formel statüye sahip olmak durumundadır. Normal yollardan O'na işaret etmek mümkün değildir. Zira işaret etmek, içinde bazı niteliklerin tezahür ettiği belli bir zaman mekan bölgesini seçmek demektir.[63]

Zaman-mekan dışında bir varlık hakkında konuşmanın imkanı konusuna gelince; Crombie, inanan insanların Tanrı'dan söz ederken neden söz ettiklerini bildiklerini söyler. O, Tanrı hakkında konuşmanın, eski inançlara dayanan antropormorfik bir telakki olduğu görüşünü reddederek teolojik dilin gerçekliği konusunda "zaman-mekan dışında olan varlığa bir anlam atfetmeye hazır oluşun bu iddiadan daha köklü ve daha saygıya değer bir temeli bulunduğunu"[64] göstermeye çalışır.

Ulûhiyet kavramı, Crombie'ye göre, bir anlamda boş bir kavramdır. Ama bu, aynı zamanda tecrübemizdeki belli bazı boş-

62. *Aynı eser*, s. 328, ayrıca, aynı yazarın "Statements", s. 101.
63. *Aynı eser*, s. 104.
64. *Aynı eser*, s. 105.

lukları dolduran bir kavramdır. Öyle bir boşluk ki bunu başka bir tecrübe ya da bilimsel kuramla doldurmak mümkün değildir. Kavramın müsbet muhtevasına gelince, bu, sadece ne olmadığını bildiğimiz bir şey fikridir.[65] O, bu fikri şu şekilde yorumlar:

Zaman-mekan dışında bir varlık fikrini kabule yatkın oluşumuzun başlıca nedeni, kendimizi zaman-mekana bağlı bir nesne olarak görmek istemeyişimizdir. İnsanı, nesnelere atfedilen kavramlarla tasvir ve tarif etmek mümkün değildir. İnsanı ruh-beden bütünlüğü içinde görmek doğru olmakla birlikte ikilik bakî kalmakta ve tecrübemizin ayırdedici bir özelliğini oluşturmaktadır. Biz zaman-mekan dışında bir varlık olmadığımız gibi, ruh da değiliz. Fakat kendimizle ilgili tecrübelerimizin bir kısmı ancak fizikî olmayan kavramlarla dile getirilebilmektedir. Elbette bundan, bizim bir ruh olduğumuz sonucu çıkmaz; ama bu bizim zaman-mekana bağlı olmayan bir varlık kavramını kavramamızı sağlamaktadır. "Ruh," diyor Crombie, "bizim mantıksal bilincimizi hiçe sayan, veya bize hiçbir çıkış yolu bırakmayan bir kavram değildir; dolaysıyla bizim 'ruh'un anlamını bilmeyişimiz mutlak değildir. Bu bakımdan, Tanrı'yı bir ruh olarak anladığımızı söylemek iddiamızı oldukça yüksek tutmaktır. Fakat tabiatımızın ikiliğinden dolayı ve maddi dünyayı tasvir ederken kullanmak ihtiyacını hissettiğimiz bazı kavramları kendimize atfetmek mümkün olduğundan, teolojik ifadelerin formel özellikleri, Tanrı'nın bir ruh olduğu izlenimi verirken, Tanrı olmanın nasıl bir şey olduğunu anlama konusunda bizi aciz bırakmaktadır. Fakat bunların bu ifadelerin referans alanlarına ilişkin herhangi bir duyuş, seziş ve işaret vermediklerini söylemek mümkün değildir. Bu bir kavram değildir; kavrayamadığımız bir şeyin imkanına ilişkin bir imadır. Ama belli bir yön ve yere oturan kavram ve anlayışın dışına düşmektedir".[66]

65. *Aynı eser*, s. 106.
66. *Aynı eser*, ss. 107-108.

Crombie'nin burada söylemek istediği dinî ifadelerin bu dünyada en azından ilke olarak doğrulanabilen olgusal ifadeler olduğudur. Bu ifadeleri bütün tabloyu göremediğimiz için bu dünyada sonuç alıcı bir biçimde doğrulamak mümkün olmayabilir. Ama öte dünyada böyle bir doğrulama olacaktır.

Eskatolojik doğrulama dendiğinde, doğrusu, akla ilk gelen isim J. Hick'tir. O, aşkın teizmin mantık açısından doğru veya yanlış olabilen iddialarda bulunduğu konusu üzerinde ısrarla durur.[67] Bu bakımdan, ona göre, dinî ifadeler doğru olma iddiasında bulunurken, kaçınılmaz olarak, yanlış olma riskini de göze almak durumundadır. J. Hick, Mantıkçı Pozitivizmin doğrulama ilkesinde önemli bir hakikat payı bulunduğunu kabul eder. Öte yandan, A. Flew'un yanlışlanabilirliğe meydan okuyuşunun da farkındadır. Ama o, bu kavramlara açıklık kazandırmanın gerekli olduğuna inanır ve doğrulama ile yanlışlamanın her zaman simetrik bir ilişki içinde olmadıklarını ve Tanrı'nın varlığının ilke olarak doğrulanabilir olduğunu göstermeye çalışır.

J. Hick'e göre, doğrulama kavramının özünü belli bir önermenin doğruluğuna ilişkin bilgisizlik ya da belirsizliğin ortadan kaldırılması oluşturur. Öyle ki 'X doğrulanır' demek (bu X ister bir kuram, isterse bir varsayım, bir tahmin veya doğrudan doğruya bir idda olsun), öyle bir şey vuku bulur ki X'in doğru olduğuna açıklık kazandırır, demektir". Böylece, onunla ilgili rasyonel şüpheye yer kalmayınca problem çözülmüş olur. "Doğrusu", diyor J. Hick, "rasyonel şüpheye yol açan dayanakların dışarıda tutulma yolları konusuna göre değişir. Ama tüm doğrulama durumları için ortak olan özellik rasyonel şüpheye yol açan dayanakların giderilmesiyle doğruluğa kesinlik kazandırmaktır. Bu tür dayanakların ortadan kaldırıldığı yerde biz haklı olarak doğrula(n)manın gerçekleştiğinden söz ederiz."[68]

67. J. Hick, "Theology and Verification", ss. 365-66; aynı yazarın, *God and The Universe of Faiths*, s. 15.
68. J. Hick, "Theology an Verification", ss. 362-53.

Daha önce de geçtiği gibi, Hick'e göre, doğrulama salt mantıkî bir kavram olmaktan çok mantıkî-psikolojik bir kavramdır. Bu bakımdan, bir doğrulayan olmaksızın X'in doğrulanmış olması imkansızdır. Bu demektir ki doğrulama insan bilincinde yer bulan bir olayın adıdır; ve zorunlu olmasa da genellikle bir tahminin doğrulanması olarak anlaşılır.. Eğer önermelerin doğrulanabilirliği ile, onların olgusal anlama sahip olup olmadıklarının kıstası araştırılıyorsa, bu durumda önceden kestirme kavramı merkezi bir yer tutar. Yani, "eğer bir önerme doğrulanma veya yanlışlanması mümkün olan tahminleri içeriyor veya intac ediyorsa onun bir iddia olarak temel özelliği bu yolla güvence altına alınmış olur".[69]

Bu tür tahminler genellikle şartlı olur. Ayın bize görünmeyen yüzüne ilişkin tahminler buna örnek gösterilebilir. İmkan bulunur da oraya gidilecek olursa, tahminlerin doğru veya yanlış olduğu ortaya çıkar. "Ölümden sonra, insanın başka türlü bir hayatı olacaktır" iddiası da, böyle, tahmine dayanan bir iddiadır. Bunu metafizik bir problem olarak değil, empirik bir problem olarak ele almak mümkündür. İddianın doğrulanmasını mantık açısından imkansız kılan hiçbir şey yoktur.[70] İddiaya karşı çıkan birine "Ölünceye kadar sabret, göreceksin" denebilir. Bununla birlikte, gelecekte olacağı iddia edilen bu tür bir tecrübeye teizmin lehinde bir delil olarak başvurmak, Hick'e göre, mümkün olmayabilir. Teist ile ateistin gelecek dünyada farklı olaylar vuku bulacağı beklentisi içinde olmadıkları göz önünde bulundurulacak olursa, gelişi güzel bir öte dünya hayatı eskatolojik doğrulama için yeterli olmayabilir. Yani, zorunlu olarak, Tanrı'nın yokluğu ile açıkça uzlaşmaz olan durumlar bulunmayabilir. Bir ateistin bunları, tıpkı yer çekimi diye bir şey bilmeyen bir kimsenin, ağaçtan düşen elmayı yer çekiminin kanıtı

69. *Aynı eser*, s. 364.
70. *Aynı eser*, s. 365 vd.; ayrıca, M.Aydın, *Din Felsefesi*, s. 102.

olarak kullanamaması gibi, sadece şaşırtıcı doğal olaylar olarak alması mümkündür.[71]

Her şeye rağmen, Hick, ölüm sonrası bir tecrübenin teizmin doğrulanması lehinde bir hizmet görebileceği kanaatindedir. Ona göre, ölüm öncesi ve sonrası durum, yetişkinlik dönemini bekleyen ve sonra geriye, çocukluk günlerine bakan bir çocuğun durumunu andırır. Çocuk, her ne kadar "yetişkin olma"nın ne tür bir şey olduğunu somut bir biçimde kavrayamasa bile, "yetişkin olma" kavramına sahiptir ve bunu çeşitli bağlamlarda doğru kullanır. Bu arada o, yetişkinliğe ulaşınca ona ulaştığını bilir. İleride beklediği şeyin tam olarak ne olduğunu geçmişte bilememiş olsa bile yetişkin hayatı yaşama tecrübesini tanıyabilir.[72] O halde öte dünyada da buna benzer bir şey olacağını düşünmek mümkündür.

Bu noktada J. Hick doğrulanabilir bir tahminin şartlı olabileceği ilkesine dayanır. "Bitişik odada bir masa vardır" önermesi, biri bitişik odaya girerse orada bir masa olduğunu görecektir, şeklinde bir tahmini gerektirir; ama hiç kimse odaya girmesi için zorlanmaz. "Tanrı vardır" önermesinin intaç ettiği, insanî tecrübeyle ilgili tahminler de, bu şartları yerine getirmeleri için insanların zorlanmadığı şartlı tahminler olabilir. Hick, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu açısından ilahiyatta bunun son derece önemli olduğunu vurgular. Dolayısıyla ona göre, ölüm sonrası doğrulamaya ilişkin öyle bir şart olabilir ki, onun bu dünyada kendisini izhar ediş tarzına zorlanmaksızın bir cevap vermekle bir dereceye kadar zaten Tanrı'nın farkında olmuş oluruz. "Öyle ki.. teizmin doğrulanması, sadece, bizim iman dediğimiz dinî takdir tarzıyla, şu anda Tanrı'nın farkında olanlar tarafından tecrübe edilebilecektir.. Dolayısıyla bunun sonucu, sadece teistik inanca sahip kimse inancının doğrulandığını görecektir. Yani

71. *Aynı eser*, s. 102; J. Hick, "Theology ant Verification", ss. 369-75.
72. *Aynı eser*, ss. 376-77.

doğrulanma, inanmayan için gerçekleşmeyebilecektir".[73] Hick yazısını bitirirken, bu durumun Yeni Ahit'in üslubuna da uygun olduğunu bildirir.

Öte dünyada olacak bir tecrübe şeklinin, doğrulama ilkesinin kabul ettiği olgusal anlam kıstasını karşıladığını söyleyebiliriz. Orada bilinçli bir varoluş olacaktır. Onun eskatolojik (öte dünya tecrübesine dayanan) doğrulama ilkesine göre, orada neler olacağı beklentisinde inananla inanmayan birbirinden ayrılmamakla birlikte, teistler tarihin belli bir amaca ulaştığı beklentileriyle, en sonu ateistlerden ayrılırlar. Burada ölüm sonrası kişisel varoluş ve böyle bir tecrübeye dayalı doğrulama tutarsızlık arzetmemektedir. Dolayısıyla, teistik ifadelerin anlamlı olduğu iddiası doğrulanabilir demektir. Buna karşılık, yanlışlama ilkesinin bu şartı yerine getirmesi mümkün olmayabilir. Zira eğer ölümden sonra bilinçli bir varoluş olmayacaksa, olmadığını yanlış çıkarma imkanına da sahip olamayacağız demektir.[74]

Doğrusu, eskatolojik doğrulamanın dinde son derece büyük bir yeri olduğunu kabul etmek gerekir. J. Hick'in bu durumu vurgulaması da o ölçüde yerindedir. Ancak, onun yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşüne başka açıdan itiraz etmek mümkündür. Her şeyden önce o, doğrulamanın ister inansın, ister inanmasın herkese açık olamayacağını, "sadece şu anda Tanrı'nın farkında olanlar tarafından tecrübe edilebileceğini" öngörmektedir. Hatta tartışmasının sonunda, görüşünün Yeni Ahit'le ilgisi bulunduğunu ve "sonsuz" Tanrı tecrübesinin imkansızlığının İsa'nın aracılığı ile aşılacağını"[75] belirttiğine göre, bu doğrula(n)ma işinin sadece hıristiyanlar için sözkonusu olacağını kabul etmektedir. Penelhum'un iddia ettiği gibi, burada Tanrı'nın varlığını iddia eden için bu iddianın doğrulanmaması gibi bir so-

73. *Aynı eser*, s. 380.

74. *Aynı eser*, s. 366; M.Aydın, *Din Felsefesi*, s. 103; T. Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 1991, s. 213 vd.

75. J. Hick, "Theology and Verification", s. 376.

nuç da çıkmaktadır. Zira iman esaslarının inanan kişiye doğrulanabileceğini söylemek, onun bunları daha önce hiç bilmediği anlamına da gelebilir.[76] Oysa burada doğrulanmanın ağırlığı ve önceliği inanmayanlar açısından ortaya çıkmaktadır. İnanan zaten bu dünyada da bir yerde bunun doğrulanabilir olduğunu kabul etmektedir. "Tanrı vardır" önermesinin doğru olduğunu bu dünyada inkar eden öte dünyada da edebilecekse, teistin bu dünyadaki sıkıntılı durumu orada da sürecek demektir; veya bu dünyada İsa'yı öldürmeye çalışan öte dünyada da onu tanımayacaktır . Dolaysıyla bu dünyada iman konusu olan şeyin öte dünyada "bilgi" konusu olması tam gerçekleşmeyecek demektir.

Oysa Kur'ân açısından bakıldığında, durum bunun tamamen tersi olacaktır. Öte dünyada, ister inansın ister inanmasın, herkes oradaki durumu "kesin olarak görecek" (Tekâsür: 7), bu konudaki yargılarının doğru veya yanlış olduğunu anlayacaktır. İnanmayanlara: "Yalanlayıp durdurduğunuz işte budur" (Mutafifin: 17) denecek; veya onlar "Keşke bu hayatım için önceden bir şeyler yapsaymışım" diyeceklerdir (Fecr: 24), Yani bu dünyada iman konusu olan şeyler hem inanan, hem de inanmayan için öte dünyada bilgi konusu olacaktır.[77]

Hick, bu dünyada önce inanmazken sonra inanan niçin ve hangi nedenlere dayanarak daha sonra Tanrı'nın varlığını kabul ediyorsa, en azından böyle bir durumun öte dünyada ateist için de sözkonusu olabileceğini söyleyebilirdi. Ne var ki o böyle bir şey söylememektedir. Eğer durumda bir değişiklik olmazsa bu dünyada agnostik olan hâlâ agnostik kalmaya devam edecek demektir. Burada o, doğrulama konusundaki bu özel tecrübenin nasıl alenileştirilebileceğini göstermede başarısız kalmakla ve doğrulamanın bilim ve felsefedeki kullanımından uzaklaşmakla itham edilebilir. Özellikle öte dünyaya ilişkin iddiaların Tan-

76. T. Penelhum, *a.g.e.*, s. 86.

77. H.Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1993, s. 152; M.Aydın, *Din Felsefesi*, s. 103.

rı'nın varlığı lehinde bir delil olarak kullanılabileceği isbatı gereken bir problem olarak kalmaktadır.[78] Dar anlamda bir doğrulamacılığı kabul etmeden bunun açık seçik bir biçimde ortaya konulduğunu söylemek mümkün değildir. Ateistlerden de ölümsüzlüğe inananlar bulunduğu gözönüne getirilecek olursa, Crombie ve özellikle J. Hick'in teolojik bir kavramı açıklamak için teolojik olmayan bir kavramı kullandıkları[79] şeklinde bir itiraz yöneltmek mümkündür. Yani ölümden sonraki hayatın varlığına inanmakla Tanrı'nın varlığına inanmak arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Dolayısıyla eskatolojik doğrulama ilgi çekici olmaktan uzak görünmektedir. Zira bu yaklaşım, gelişigüzel bir öte dünya hayatı düşüncesiyle rahatlıkla bağdaşabildiği halde Tanrı'nın varlığına delalet eden olgusal bir ifadenin şartlarını yerine getirememektedir. Yine, "öte dünya hayatı vardır" gibi bir cümlenin bu dünyada bir nesnel karşılığı olmadığından problem isbat edilmiş sayılmaktadır; dolayısıyla problem çözülmeden kalmış olmaktadır.[80]

Yaptığımız bu tahliller ışığında doğrulama ilkesinin birtakım ciddi problemleri olduğu görülmektedir.

Her şeyden önce, doğrulama ilkesi deneysel açıdan çok sınırlı bir alana oturtulmaktadır. Bu tahlil yönteminde "açıklama" ve "tasavvur etme" gibi kavamların alanları çok dar tutulmaktadır. "Bilimsel açıklama, açıklama faaliyetinin sadece bir parçasıdır. Mesela 'Hayatın gayesi nedir?' sorusuna bilimsel bir açıklama getirmek mümkün görünmemektedir. Fakat bu soruya makul bir cevap bulunamayacağı anlamına gelmez."[81] Böyle bir soruya "kişisel izah" denen başka açıklama yöntemleriyle veya geniş açılı bir deneycilikle daha doyurucu bir cevap vermek mümkündür. Doğrulama ilkesi, teolojik, ahlâkî, estetik ve empirik olmayan

78. R.E. Santoni, "Introduction", s. 37.
79. K.Nielsen, *a.g.e.*, s. 162; H.H. Price, *Belief*, ss. 470-71; T. Penelhum, *a.g.e.*, s. 81.
80. A. Jeffner, *a.g.e.*, s. 107.
81. M.Aydın, *Din Felsefesi*, s. 96.

öteki diller de içinde olmak üzere, bütün ifade şekillerini yargılayacak konumda bir ilke değildir. Bu bakımdan, "doğrulanabilir olmakla" "anlamlı olmak" arasında bir özdeşlik olmadığını bir daha vurgulamak durumundayız. Çünkü bütünüyle kavranılamaz olanı bütünüyle anlamsız saymak kesinlikle doğru, hatta mümkün değildir.

Doğrusu, bir önerme için gerekli olan kuramsal kavranabilirlik derecesi bir yerde onunla kastedilen fonksiyona dayanır. Sözgelimi, elektrikle ilgili, deneysel açıdan deskriptif önermeler bile içinde kavranılamazlık unsurları barındırabilmektedir. Ama bunlar hem bilim adamları, hem de sıradan insanlar tarafından anlamlı bir biçimde kullanılmaktadırlar. Teolojik ifadelerin mantıkî kullanımının da bir dereceye kadar kuramsal olduğunu söyleyebilirz. Ama bu bir tek fonksiyonun teolojik söylemin bütün kullanımlarını tüketmesi diye bir şey sözkonusu olamaz. Dolayısıyla, "eğer teolojik iddiaların salt kuramsal bir inanç olmaktan daha fazla kullanımları da varsa, denebilir ki kuramsal kavranılamazlığın yüksek bir derecesi bile bu tür dilin anlamlı kullanımıyla bağdaşabilir."[82] Bu durumun ne ölçüde böyle olduğunu dilin fonksiyonel kullanımını tartışırken ayrıntılı bir biçimde görmeye çalışacağız.

Yeri gelmişken, burada bir hususun aydınlatılmasında yarar görüyoruz. Bazı düşünürler; dinî inançla bilimsel inanç arasında çok yakın bir benzerlik görerek, "dinî inancın tabiatın tek biçimliliğine olan inançtan daha fazla iman olmadığını"[83] iddia etmektedirler. Bu görüşe göre sadece delilin ötesine geçme anlamında değil, en azından belli bir yere kadar, delile karşı gelmelerinde de her ikisi de iman olgusudur. Dinde anlamlılık sağduyuya dayalı bir biçimde, hayatın belli bir istikrar düzeyine ulaşması ve birtakım başarılara imkan tanıması şeklinde anlaşılır. Böyle

82. F.Ferre, *Language, Logic, and God*, s. 57.
83. Rafael Demos-C.J. Ducasse, "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful", s. 269.

bir inanç için duyular delil sağlamaz. Aynı şekilde bilim adamının tabiatın kendi kasdettiği anlamda anlamlı olduğu inancı da bundan geri kalır bir şey değildir.[84] Öte yandan, dinde delilin hiçbir rolü olmadığı şeklindeki bu yaklaşımın bir benzeri, din ile bilimi birbirinden bütünüyle ayırarak bilgiyi salt bilimsel bilgi olarak anlayanlar tarafından sergilenmektedir. Ancak bilimsel inançla dinî iman arasında fark olmadığı görüşünü doğru kabul etmek mümkün değildir. Her şeyden önce, Tanrı'nın varlığı günlük dilde kullandığımız anlamda empirik bir konu değildir. Ama imanın, ne olursa olsun hiçbir delile dayanmadığını kabul etmek imanla değil imanın karikatürüyle ilgilenmekten başka bir şey olmaz. Gerçi böyle bu görüşü savunan ilahiyatçı ve mistikler yok değildir. Yine de bize öyle geliyor ki, doğru olan, imanı mümkün delillere oturan, ama onları aşan bir kesin kanaat olarak görmektir.

Dinî ifadeler konusundaki karışıklığın, dinî bir imkanla ilgili bilgi üzerinde ısrar etmekle, imanın kognitif sanı (bilimsel inanç) ile karıştırıldığı; imanın kognitif olmayan vechesi üzerinde ısrar etmekle de dinî önermelerin bilgi verici olmayan ifadeler olarak görüldüğünden kaynaklandığı şeklindeki bir görüş[85] konunun aydınlatılması ve tartışma alanın genişletilmesinde oldukça yararlı olmuştur. Böyle bir yaklaşımın bizce en büyük eksikliği, kognitif olan unsurla kognitif olmayan unsuru aynı güç ve değerde görmek istemesidir. Oysa imanın, dolayısıyla dinî ifadelerin bilgi verici olma özelliğine daha fazla ağırlık verilecek olursa, onun fonksiyonel özelliklerini izah etmek de o ölçüde tutarlı ve güçlü olacaktır.

Buraya kadar yaptığımız tartışmalardan şu sonuca varıyoruz: Bir ifade deneysel yollardan şüphe götürmez bir biçimde doğrulanabilir veya yanlışlanabilirse ancak o zaman anlamlı ve olgusal

84. *Aynı eser*, ss. 270-71.
85. P.L. Holmer, "The Nature", s. 243.

olduğunu savunan görüş doğru kabul edilemez. "Tüm insanlar hayatlarının bir bölümünü uykuda geçirirler" ifadesi, hayatında uyku nedir hiç bilmeyen bir insanla karşılaşmamız her zaman imkan ve ihtimal dahilinde olduğu sürece kesin bir sonucu bildirmez. Öyleyse, olgusal ifadelerin anlamlı oldukları konusunda kıstas olarak sonuç alıcı doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirliğe baş vurmak yanlıştır. Doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin, mantıkçı pozitivistlerin ulaştıkları sonucun savunulmasında kesin bir kanıt olarak kullanılamayacağı açıkça ortadadır. Dinî ifadeler, bilimsel ifadeler gibi, dünyanın sadece belli bir bölümüne atıfta bulunan spesifik ifadeler değildir. Bunların atıf alanları alabildiğine geniştir ve daha ileride aşkın olanla ilgilidir. Öyle ki Tanrı'ya inancı, şu değil de bu inancın beklentisinden bütünüyle ayıran güçlü engeller bulunmaktadır. Dolayısıyla, inanan, ne kadar hassas olursa olsun, test edilebilir tahminlerle bir bağlantısı bulunduğu sürece, dinî ifadelerin kesinlikle doğrulanamaz olduklarını düşünmek yanlış olacaktır.[86]

Dil felsefesi konusundaki yeni yorumlar açısından bakıldığında da din dilinin olgusallığı lehine kaydedilebilecek önemli izahlar olduğu görülmektedir. Sözgelimi geleneksel yorum, dili, gerçeklikle kişiler arasında, bunları mantıkî olarak birbirinden ayrı tutacak şekilde, bağımsız bir varlık olarak görüyordu. Buna karşılık Austin, dili, konuşanın kendisini gerçekliğe yansıttığı ve böylece onu değiştirdiği bir aracı olarak görmektedir. Austin'in yaklaşımından, dilin kullanımlarının mahiyetçe çok boyutlu olduğu sonucu çıkmaktadır. Daha açık söyleyecek olursak, dil sadece duygular *hakkında* konuşmak için değil, duyguları *ifade etmek* için de kullanılmaktadır. Buna göre, kognitif-kognitif olmayan yargılar şeklindeki standart ve çıkmaza sokan ayırımlar geçerli değildir. Bir ifade kognitif olan ve olmayan güçlere aynı anda sahip olur. Dolayısıyla yargıları olgusal ve değersel diye

86. W. Alston, "Religious Language", s. 171.

ayırarak bunların birbirini dışarıda bıraktığını söylemenin bir anlamı yoktur.[87]

Kognitiflik kavramı bu şekilde genişletilince, çağdaş felsefi ve teolojik düşünce adına yeni bir epistemolojik dayanak elde edilmiş olmaktadır. Dille ilgili bu daha geniş ve daha esnek kognitiflik anlayışı, tecrübeyi çok boyutlu olarak görme imkanına ve bu arada bilgi ve doğruluk hakkında daha kapsamlı bir yorumun geliştirilebileceğine işaret etmektedir. Bu durum ise, sırasında, dinî bilgi ve hakikat imkanına ilişkin daha başka dayanaklar bulunabileceğini gösteririr.[88]

Doğrulama ve yanlışlama ilkeleri karşısında verilen bu tür cevaplar Tanrı'nın varlığı hakkındaki iddiaların bazı özelliklerini açığa çıkarmaktadır. Dinî ifadeler, her ne kadar olgusal bir iddiada bulunsalar da, bunlar, mantık açısından, dünyadaki gerçeklikler hakkındaki iddialarımızdan hem doğrulamada kullanılan delil türü, hem doğruluklarını onaylayacak olan beklenti türü, hem de inananların teslimiyet derecesi bakımından farklıdırlar. Sözgelimi, C. Hartshorne ve N. Malcolm Tanrı'nın varlığı hakkındaki iddiaların "zorunlu" bir mahiyet arzettiklerini söylerler. Hartshorne'a göre, bu "tür iddialar sadece, fiilen var olan her şeyin dayanağının ne olduğuna değil, fakat fiilî olma imkanı bulunan herhangi bir şeyin dayanağına da işaret ederler. Böyle olunca teizm için deneysel doğrulama aramak, veya vukû bulduklarında temel teistik iddiaları yanlışlayacak olan durumları belirlemeye çalışmak mantık açısından yanlış olur.[89] Tanrı her şeyin dayanağı olduğuna göre, O'nun, olan ve olması mümkün herşeyle bağdaşabilir olması gerekir. Öyleyse doğrulamacı ve yanlışlamacı yaklaşımlar, Tanrı hakkındaki iddiaların özel statüsünü tanımamaktan kaynaklanmaktadır. Bu iddialar kapsamları bakımından evrensel ve nihaidirler. Teizm meselesi topyekün ger-

87. J.H. Gill, *The Possibility of Religious Knowledge*, ss. 112-13.
88. *Aynı eser*, s. 114.
89. D.A. Pailin, *a.g.e.*, s. 225.

çekliğin nihaî olarak anlamlı mı, yoksa saçma mı olduğu konusunda eninde sonunda metafiziksel bir mesele olarak kalmaktadır. Dolayısıyla dinî ifadelerin mantıkî statüsünü de buna göre değerlendirmek gerekir.

Sonuç olarak şunu söylemek istiyoruz: Doğrulama ilkesinin, duyu tecrübelerinden daha fazla tecrübe türleri bulunduğunu kabul etmek şartıyla algılanabilir-anlaşılabilir olgu ve olaylara atıfta bulunan dil (veya ifadeler)'in olgusal anlamda bilgi verici olup olmadıklarının belirlenmesinde kullanılabilir yararlı bir kural olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, doğrulamacı tahlil yöntemi, teizmin önermelerinin hem konu, hem de yüklem bakımından, öteki ifadelerden farklı olduğuna dikkat çekmekle sırasında din açısından da yararlı olabilecek işler yapmıştır. Bilindiği gibi, din dili analitik kurallar, yani teolojik söylemin nasıl kullanılması gerektiğini belirleyen ilkeler çerçevesinde kullanılan bir dil olduğu kadar insanî tecrübe ile de doğrulanabilen olgusal bir dildir. Din dilinin olgusal bir dil olduğunu kabul etmenin beraberinde getireceği (öğretilerin, ilke olarak, ileride tecrübelerle çelişebileceği veya değiştirilmeye tabi tutulacağı v.s.) bazı riskler vardır. Ama, David Cox'un ifade ettiği gibi, [90] bunun her şeyden önce sağlayacağı bazı avantajlar da sözkonusudur. İnsanî tecrübeye kök salmış bir dil doğrulamacı tahlil karşısında zaaf göstermeyecek, dolayısıyla teoloji güç kazanacaktır. Bu arada teolojik dilin hayatla bağlantılı olduğu gösterilerek, dinin insan tecrübesiyle ilgisi bulunmadığı suçlamasına cevap verilmiş olacaktır. Ve son olarak din diline ilk gördüğü fonksiyon yeniden kazandırılmış olacaktır. Burada asıl önemli olan doğrulamacı tahlilin kabul ettiği dar ve tıkız bir dil ve tecrübe anlayışının dışına çıkmaktır.

90. F.Ferre, *Language, Logic and God*, s. 38.

DİNÎ TECRÜBE VE DİN DİLİ

Bu bölümde dinî söylem konusunda oldukça yaygınlık kazanmış bir yaklaşımı ele alacağız. Felsefi çevrelerde "buluşma mantığı" olarak adlandırılan bu yaklaşım din dilini dinî tecrübeye dayandıran, yani Tanrı ile karşılaşmayı (buluşma, ittisal) esas alan bir yaklaşımdır.

Daha önce gördüğümüz gibi, analoji mantığına göre, Tanrı hakkında konuşmak için böyle bir tecrübeye gerek yoktur. Kullandığı dil açısından "itaat mantığı" da denen bir başka yaklaşım ise, en azından kuramsal olarak, başlı başına insanî tecrübeye dayanmaktan kaçınmaktadır. Bu sonuncu yaklaşım, imanın bir tecrübe veya yaşantı değil, insanın bütün tecrübelerine hükmeden ve onları dönüşüme uğratan ilahî bir mecburiyet olduğu konusunda ısrar eder. Teistik dille ilgili burada tartışmasını yapacağımız üçüncü yaklaşıma göre ise "Tanrı ile buluşma" olarak adlandırabileceğimiz dinî tecrübe, teolojik dil ve söylemin anlaşılması için son derece büyük bir önem arzetmektedir. Hatta bu görüşe göre, tecrübeye dayanmayan teolojik bir dil anlamdan yoksun kalacağı gibi, doğruluk iddiasıyla da bir ilgisi bulunamaz. Bu açıdan bakıldığında, dinî tecrübe delili, dolayısıyla dinî tecrübeyi esas alan teistik dil, sözgelimi kozmolojik ve teleolojik delillerden ve onların söyleminden hem şekil, hem de muhteva bakımından farklıdır. Özellikle bu son iki delil dışımızdaki dünyadan yola çıkarak Tanrı'nın varlığı fikrine ulaşmaya çalıştıkları halde dinî tecrübe delili inanan bir varlık olan insandan yola çıkmaktadır.[91] Yani bir insanın dinî tecrübe geçirebilmesi için daha işin başında onun mümin olma "zorunluluğu" vardır. Dolayısıyla kullanacağı dil de ona göre farklı olacaktır.

Doğrusu, din dili Tanrı hakkıdaki salt evrensel ya da metafizik karakterde olan iddialardan ibaret değildir. Tanrı, sadece hakkında konuşulan bir fikir değil, insanların kendisiyle karşılaş-

91. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 67.

tığı (vuslata erdiği), her bakımdan yüce bir gerçekliktir. O'nu üçüncü şahıs dili ve terimleriyle yeterince anlatmak mümkün değildir. "O doğrudan, en yakın ve mütemadiyen muhatap olduğumuz, ifade edilemeyen ama hitap edilen bir Sen'dir.[92] Kur'ân'ın ifadesiyle, insana "Şahdamarından daha yakın" (Kaf:16) olan bir varlıktır.

İnanan insan ibadet anında veya dinî tecrübe sırasında, ilişki kurulması mümkün olan herhangi türden başka bir gerçeklikten köklü bir biçimde farklı olan bir *Gerçeklikle kendine özgü bir biçimde* ilişki içinde olmanın farkına varır; çünkü O kendini dindışı olandan tamamen farklı bir şekilde gösterir. Tanrı ile olan bu kişisel karşılaşma *(ittisal)* hesaba katılmadan "Tanrı" teriminin açıklanması konusunda ne söylersek söyleyelim, burada dinî tecrübeyi esas alan teolojik geleneğe göre, hayati olan bir şey ifade edilmemiş olarak kalacaktır. Kutsal *(numinous)* kendisini her zaman "doğal" gerçekliklerden bütünüyle farklı bir gerçeklik olarak gösterdiğinden, dil, *tremendum* veya *mysterium facinas*'ı doğal alana ait terimlerle ifade edemez. Bu konuda kullandığımız doğal dünyadan alınmış analojik dil en sonu bir imada bulunmaktan öteye gidemez.[93] Oysa Tanrı ile olan kişisel buluşma hesaba katılacak olursa, O'nun hakkında kullandığımız dilin anlamı konusunda üstesinden gelinemeyecek hiçbir sorun kalmayacaktır. Tanrı ile ilişki kurmanın *(ittisal)* tek yolu ise *batınî tecrübe* ile olur. Ama bu tecrübe O'nu anlatılması imkansız bir birlik içinde duyurur. Tanrı batınî tecrübe ile doğrudan doğruya kavranır. Ancak, Tanrı'nın varlığına ilişkin mutlak birlikte hiçbir ayrım bulunmadığından, ve hakkında kullanabileceğimiz herhangi bir ifade şunu değil de bunu yüklem kılmadığından, O'nun hakkındaki hiçbir ifade doğru olmaz. Dille yapabileceğimiz tek şey, insanları, buluşmanın biricik yolu olan *tecrübeye* yö-

92. Will Herberg, *The Writings of Martin Buber*, New York, 1958, s. 58.
93. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, 1992 s. VIII.

neltmektir.[94] Tanrı'yı objektif bir yol takip ederek insanların görüşüne sunmak ve anlatmak mümkün değildir. Burada önemli olan söz değil yaşantı, yani tecrübedir. Bu bakımdan tartışmamızı "dinî tecrübe", tabirini tahlil ederek sürdürmek istiyoruz.

"Dinî yaşantı" sözüyle de karşılayabileceğimiz "dinî tecrübe" ifadesini dar veya geniş anlamda kullanmak mümkündür. Geniş anlamda kullanıldığında bu söz insanların ilahî varlıkla ilgilenirken –O'na ibadet ve dua ederken, O'nun üzerinde teemmül ve tefekkürde bulunurken, veya rızasını kazanmaya çalışırken– sahip oldukları bütün tecrübeleri ifade edebilir. Bu anlamda dinî tecrübe Tanrı'ya karşı duyulan saygı, korku, güven, sevgi v.s. duygu ve tutumunu dile getirir. Geniş anlamda "dinî hayat" olarak karşılayabileceğimiz[95] bu tecrübe bizi burada fazla ilgilendirmemektedir.

Bizi asıl ilgilendiren, öteki seküler tecrübelerden farklı, özel ve ayırdedici niteliklere sahip olan dar anlamdaki *tecrübedir*. Burada "dinî tecrübe" sözü ile kasdedilen, sûfilerin "zevk", "vecd" gibi sözcüklerle anlatmak istedikleri "tasavvufî hal ya da şiddetli dinî hayattır.[96] Geniş anlamdaki *dinî tecrübe* veya *hayat*'ta bu özellikler pek görünmeyebilir. Doğrusu bir duygunun veya bir tavrın ilahî varlığa yöneltilmiş olması olgusu başlıbaşına ona ayırdedici bir özellik kazandırmaz. Elbette buradaki farklılığın, bir derece farklılığı olması son derece mümkündür. Başka türlü söyleyecek olursak, "dinî tecrübe" tabiri taklit derecesindeki dinî hayattan başlayarak her türlü dinî duygu, düşünce, tutum vs. yi içine alacak şekilde, anlam bakımından geniş kapsamlı olarak kullanılabilir. Önemli olan, tecrübenin istisnaî bir özellik arzeden ve onu öteki seküler tecrübeden ayıran dinî bir bağlamda vukû bulmuş olmasıdır. Bu tecrübenin özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

---

94. W. Alston, "Religious Language", s.173.
95. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 66.
96. Aynı yer.

Birincisi; bu tecrübe, tecrübeyi yaşayan kişinin sıradan tecrübe alanının dışında kalan bir güç tarafından kavranması, kuşatılması ve zaptedilmesi olarak görünmektedir. Tecrübeyi yaşayanın kendi kişiliği veya maddi çevresinin olağan güçlerinden bütünüyle farklı olan bir şey onu tutar ve ona –bir duygu, zihnî bir tutum ya da bir çözüm şeklinde– bir kanaat aşılar. Etki ansızın ve umulmadık bir şekilde gelebildiği gibi uzun bir mücadele ve mükâşefe sonunda da gelebilir; ama her halükarda yabancı ve âşina olunmamış bir güç hissedilir.

İkincisi, bu tür tecrübeler, bunları yaşayan kimseye belli bir hakikati ilham eden kanaat tecrübeleridir. Böyle bir tecrübeyi yaşayan kişi, bir şey hakkında hiç şüphe götürmeyecek tarzda ve bütün hayatında şüpheleri giderecek bir biçimde emin olmaya başlar.

Üçüncüsü, dinî tecrübe sırasında hissedilen hayret, zevk, şükür ve umutsuzluk gibi teessür ve infialler (duygulanımlar) derin ve yoğundur. Dinî tecrübe zaptedicidir.. Basit ve yalınkat bir biçimde yaşanmaz; bütün dikkati ve bütün kişiliği tutar.

Dördüncüsü, dinî tecrübe etkilidir. Sadece yaşandığı anda değil, kişinin daha sonraki düşünce, duygu, tutum ve davranışları üzerinde de büyük bir etkiye sahiptir. Şüphesiz, günlük dinî duygu, tecrübe ve tutumlar da önemlidir, ama bu anlamdaki dini tecrübe ender yaşanan bir durumdur.

Özetleyecek olursak, bu anlamdaki dinî tecrübenin en önemli özelliği, onun, şu veya bu şeyin doğru olduğu konusunda kesin bir kanaat aşılamasıdır. Aynı zamanda bu tecrübe son derece tatmin edici ve başlıbaşına arzu edilir bir özelliğe sahip olduğu gibi, bunun yanında iyi davranışa irşat ve mutlu kılma gibi özellikler de taşır.[97]

97. C.H. Whiteley-H.D. Lewis, "The Cognitive Factor in Religious Experience: A Symposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, ss. 258-59 (bundan sonraki atıflarda bu eser "The Cognitive Factor" diye anılacaktır.

Başka bir açıdan bakıldığında dinî tecrübe ile ilgili olarak şu özellikleri tesbit edebiliyoruz:

1- Dinî tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız ve uzun süre devam etmeyen, âni bir tecrübedir.

2- Bilinen psikolojik yöntemlerle tahlili mümkün olmayan bir bütünlük arzeder.

3- Bu tecrübede Tanrı ile "buluşma" *(vusûl)* sözkonusudur. Bu durum zaman zaman "birleşme" *(ittihad)* "yakınlaşma" *(kurb)* ve hatta "kaynaşma" *(hulûl)* terimleriyle anlatılmaya çalışılmıştır. (Bu terimlerle ilgili teolojik tartışmalar bizi burada ilgilendirmediği için üzerinde durmuyoruz.)

4- Yaşanan bir dinî tecrübeyi başkasına aktarmak ve tam olarak açıklamak mümkün değildir.

5- Dinî tecrübenin bir başka özelliği de onun "kişiye özgü" olmasıdır.[98]

Dinî tecrübe konusunda burada önemle belirtilmesi gereken husus, bu tecrübenin mahiyeti ve özellikleri hakkında söylenen şeylerin onu yaşayan mistik ya da mutasavvıfın ifadelerine dayanıyor olmasıdır. Doğrusu, onların bu konudaki sözleri geçirdikleri tecrübenin bir yorumu olmaktan öteye gitmez. Dolayısıyla bu konuda yazılıp çizilenler büyük ölçüde tecrübenin bizzat kendisi ile değil, onun yorumlarıyla ilgili olmaktadır.

Yine, dinî tecrübe sözkonusu olduğunda şöyle bir soru ile karşılaşıyoruz: Acaba, Tanrı'nın varlığını iddia eden dogmayı daha önceden kabul etmemiş olsaydık, bu sözünü ettiğimiz tecrübeyi yaşamamız mümkün olur muydu? Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte yaygın ve hakim görüş, bunun Tanrı'nın varlığını dile getiren önerme ile bağlantısının bulunduğu şeklindedir. Burada kognitif unsur, yani ilahî varlığa ilişkin bir çeşit farkında oluş dinî tecrübenin parçası olarak kabul edil-

98. M. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 71-72; M. Iqbal, *a.g.e.*, ss. 18-20.

mektedir. Öyle olunca bir insanın dinî tecrübe geçirebilmesi için onun Tanrı'nın varlığına zaten inanmış olması gerekmektedir. Başka türlü söyleyecek olursak, dinî tecrübeyi yaşayan kişinin tecrübesinin halihazırda kavranacak bir *şeyin* bulunduğu şeklindeki kanaatiyle doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. Dinî tecrübe, olsa olsa bu kanaatin gelişmesini sağlamaktadır. Öte yandan, dinî tecrübe kognitif muhtevadan yoksun olmamakla birlikte, duygu yönü ağır basan bir tecrübedir.

İmdi, dinî tecrübe geçiren kişinin ne kavradığına ilişkin anlayışı, bir ölçüde de olsa onun daha önceki kanaatleri tarafından belirleniyorsa, dinî tecrübenin verilerini (delillerini) Tanrı'nın mahiyetine ilişkin herhangi bir izah şekli olarak kullanmak mümkün olur mu? Yine, bu konu ile ilgili bir başka güçlük de şudur. Tanrı'nın, belirli bir tecrübenin konusu olduğunu söylemek, tecrübeyi yaşayan kişinin, O'nun var olduğu kanaatini taşıdığını söylemekten daha fazla bir şey olsa da[99] -zira Tanrı hakkında O'nun var olmasının ötesinde bir şeyler söylemek durumunda isek, O'nun varlığını bize duyuracak bazı tecrübeleri yaşamamız gerekir- sonsuz bir Tanrı'nın sınırlı insanî tecrübenin konusu olmasında birtakım güçlükler bulunmaktadır.

Buluşma mantığını savunanlar birinci soruya, yani teizmin objektif referansının isbat edilmiş kabul edildiği suçlamasına karşı fazla itiraz etmemekle birlikte, şartların başka bir alternatife yer bırakmadığı konusunda ısrar ediyorlar. Buna göre, "buluşma", ben'in kendisini başka bir bağımsız "Sen'le apaçık karşı karşıya bulduğu anlardaki tecrübeye işaret eder; dolayısıyla burada objektif referans verinin parçası durumundadır. Buluşma duygusu öylesine mahrem ve gerçeklik duygusu öylesine ağır basmaktadır ki onu tasvir etmek için tecrübeyi kendi nesnel kaynağından ayırmaya imkan tanıyacak bir dilin bile seçilmiş olması, tecrübenin biricikliğinin ve "kendi kendisini doğrular" mahiyette oluşunun çar-

99. C.H. Whiteley, "The Cognitive Factor", s. 263.

pıtılmasına yolaçar."[100] Bu bakımdan, tecrübeyi ifade etmenin en iyi yolu, analitik açıdan, "karşılaşılan"ın bağımsız bir "Sen" olmasını gerekli kılan dildir. Bu "Sen" olarak adlandırılan öteki zatî (kişisel) varlığa ilişkin buluşma yoluyla elde edilen bilgi bilinen ben kadar, bilen beni de içerir. Böyle bir bilme sözkonusu iki taraf arasında olan dolaysız bir ilişki meselesidir. Burada buluşma söz konusu olduğuna göre, Tanrı hakkındaki bilgimiz de kendimizi O'na açabildiğimiz ve ilahî varlığa aktif bir biçimde yaklaşabildiğimiz sürece elde edebileceğimiz bir bilgi olacaktır. Dolayısıyla dinî tecrübenin konusu hakkında kullanılan dil, bir yerde, subjektifliğin yüce bir deneyiminin dışa vurumu olmak durumundadır. Bu durum Tanrı hakkındaki otantik konuşmada kişisel özelliğin ağır bastığı anlamına gelir. Bu bakımdan Tanrı hakkındaki iddiaların doğrulanması, çoğu kez başka bir kişi hakkındaki iddiaların doğrulanması şekliyle mukayese edilmiştir.[101] Yani burada kişisel ve doğrudan doğruya bir alışveriş sözkonusu olmaktadır. İnanan insanlar Tanrı hakkında konuşurlarken, *karşılaştıklarını* düşündükleri ve varlığı öteki -sıradan- kişilerin esrarengizliğinin yüce bir örneğini teşkil eden ilahî gerçeklik hakkında konuşmaktadırlar. Durum böyle olunca, Tanrı hakkındaki dilin mantık ve muhtevasına ilişkin bilinen şeyin kişisel karakterini ve bu bilmedeki kişisel bağlılığı göz önünde bulundurmayan yorumlar, teistik dilin mahiyetine ilişkin önemli bir unsuru anlamaktan aciz kalacaktır. Dahası, ilahî boyutun dinî tecrübe sırasındaki keşfi salt bir boşluk içinde değil, algısal, kavramsal, ahlâkî ve kişisel boyutlarla içiçe geçmiş bir biçimde ortaya çıkar. Bu *mükâşefe*'yi dile getirmeye çalıştığımızda sadece kendimiz ve kendi tecrübelerimiz hakkında değil, sözkonusu *buluşma*'dan dolayı varlığından kesin bir biçimde farkında olduğumuz bir varlık hakkında konuşmuş oluruz; yani tecrübe anında biz nisbeten pasif olurken, kendisini aktif bir biçimde bize açan ve bildiren şeyden söz ederiz.[102] Doğrusu, mantıkî ve empirik

100. F. Ferre, *Language, Logic and God*, ss. 94-95.
101. D.A. Pailin, *a.g.e.*, ss. 22-27; J.H.Gill, *a.g.e.*, s .183.

bilginin insan tecrübesinin tamamını tüketmesi diye bir şey sözkonusu değildir. İşte din dili, dolaysız varlığımız içinde kendini takdim eden bu tecrübe verilerini dile getiren bir dil olmaktadır.[103] Dolayısıyla bu dilin ve kullandığı terimlerin ne anlama geldiğini kısmen de olsa öğrenebilmek için dinî tecrübe geçirmek önemli bir imkan sağlayacaktır. "Metodolojik işlemlerle, yani mantıkî ve epistemolojik araştırmalarla oyalanmak, keşfetmeye çalıştığımız verileri açacak yerde örtebilir."[104] Dinî tecrübede bilinçle konusu kopmaz bir biçimde birbiriyle bağlantılıdır. Dil bu durumu ifade edemediği için çeşitli psikolojileştirme eğilimlerine gidilmiştir. Yapılacak iş, bilincin çeşitli tecrübe tarzlarındaki farklılışmasını izah eden yapısal belirleyicileri açıklamak ve anlatmaktır.

Dinî tecrübeye dayalı dil konusunda R. Bultmann'ın görüşü bütünüyle "olumsuz" diyebileceğimiz bir özellik arzeder. O'na göre, aşk *hakkında* konuşmak ne kadar az anlam ifade ederse, Tanrı hakkında konuşmak da o kadar az anlam ifade eder. Gerçekte bizatihî bir aşk etkinliği olmadıkça aşk hakkında konuşmak mümkün değildir. Aşk, hakkında konuşulabilecek bir durum değil, bir hayat şartı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla eğer gerçek bir ilişki meydana gelmişse bunu dışarıdan gözlemlemek mümkün değildir. Tıpkı bunun gibi, "Tanrı hakkında bilimsel önermelerle, yani evrensel doğrular içinde kalarak konuşmak da kesin anlamlarını genel kabulde bulan, konuşanın somut durumundan bağımsız olan önermelerle konuşmaktan başka bir şey değildir. Fakat konuşmacı işte tam böyle bir şeyi yaptığında kendisini varoluşunun fiilî gerçekliğinin dışına, dolayısıyla Tanrı'dan uzağa atmış olur; ve bu yüzden de Tanrı'dan son derece farklı olan bir şeyden söz etmeye başlar."[105]

---

102. Aynı yer.
103. C. Schrag, "Ontology", s. 203.
104. *Aynı eser*, ss. 203-204.
105. Rudolf Bultmann, "What Sense is There to Speak of God?", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 187 (bundan sonraki atıflarda bu eser "What Sense" diye anılacaktır).

Peki, bu durumda kendimizi mi dile getirmiş oluyoruz? Kendimizden söz etmemiz, Bultmann'a göre, insanî olanı dile getirmemiz demektir. Öte yandan, Tanrı söz konusu olduğunda "bambaşkalık" meselesi ortaya çıkmaktadır. Burada susmak zorunda kalmaz mıyız?

İki ihtimal var: Kendi varoluşumuz dışında kaldığımız her konuşmada Tanrı'dan sözetme kesinlikle ortadan kalkıyor. Öte yandan, şu da bir gerçektir ki tüm konuşmalarımız asla Tanrı'dan sözetme olmamaktadır. Zira konuşma sadece insanlara ait ve onlardan gelmektedir. Doğrusu her yaşanan tecrübe ve bâtinî hayatın dile getirilişi insandan sözetmek olacaktır.[106] Tanrı hakkında konuşabilmemiz için, O'nun dışında, bağımsız bir bakış açısına sahip olmamız gerekir. Bu mümkün olmadığına göre, O'nun hakkında konuşmamız da kesinlikle mümkün değildir. O'nu varoluşumuzun dolaysızlığı içinde duyar ve bunu sessizce yaşarız. O'na ancak imanla sahip olabiliriz.

R. Bultmann'ın görüşünde hakikat payı olmakla birlikte onu sonuna kadar savunmak mümkün değildir. Böyle bir görüş dinî tecrübenin gerçekleşmesinde, en azından bir başlangıç noktası olarak, son derece büyük önemi olan teistik iddiaların kognitif değerine hiç yer bırakmadığı için, dinî tecrübe imkanına da kapıyı kapatmaktadır. Yani bir yerde dinî tecrübenin varoluş şartını, ortadan kaldırmaktadır. Bu konu incelememizin ilerideki kısımlarında daha geniş bir biçimde tartışılacaktır. Ancak yeri gelmişken bir hususun ayrıca belirtilmesinde yarar görüyoruz.

Dinî tecrübeyi ve dille yapılabilecek tek şeyin insanları bu tecrübeye yöneltmek olduğunu savunanlar zaman zaman din dilinin sembolik olduğunu söylemektedirler. Bu görüşün, tecrübelerin takdiminin sembolik olduğunu savunan görüşten ayırdedilmesi gerekir. Bu ikinci anlamda sembol, sembolik dili tartışırken de gördüğümüz gibi, bir şeyin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Oy-

106. *Aynı eser*, s. 189.

sa burada dinî tecrübeye dayalı teolojik ifadelerin neyi sembolize ettiğine pek açıklık getirilmemektedir. Doğrusu, burada sembol sözcüğünü kullanmanın gerekli olup olmadığı bile tartışmalıdır. Sembolik olduğu söylenen bu tür ifadelerin ilahî gerçekliğe "işaret", "ima" ya da "delalet" ettiği söylenmekle birlikte, gerçek anlamlarıyla alınmaması gerektiği konusunda da ısrar edilmektedir. Dinî tecrübe farklı derecelerde yaşandığı için, veya başka türlü söyleyecek olursak, mutasavvıf sürekli bir bilinç durumundan başka bir bilinç durumuna geçtiği için ifadeleri de değişmektedir. M. Lings'in ifadesiyle, "tasavvufta *nazariye, tecrübeye* tekabül etmektedir, dolayısıyla onu, yani nazariyeyi bir yorum olarak değerlendirmek doğru değildir."[107] Dilin sınırları, yoğun bir biçimde yaşanan dinî tecrübenin olduğu gibi aktarılmasına imkan tanımamaktadır. İşte, tasavvuf edebiyatımızda sıkça rastlanan "Tatmayan bilmez" sözünün anlatmaya çalıştığı şey bu durumdur. Bu bakımdan dinî tecrübeyi dile getiren hemen hemen tüm ifadeler bir yerde yorumlanmadan kalmaktadır.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı üzere, din dili konusunda kişisel tecrübenin önemi üzerinde duran "buluşma mantığının" birtakım itirazlara açık yönleri bulunmaktadır. Bu yaklaşım, kişisel tecrübeye ağırlık vermekle çok olumlu sonuçlar ortaya koyduğu kabul edilmekle birlikte, teolojik söylemin anlamlılığını yeterli bir şekilde yorumlamaktaki ciddi eksikliklerinden dolayı eleştirilmektedir. Yaklaşımın bel kemiğini oluşturan "buluşma" *(vuslat, ittisal)* beraberinde bir takım güçlükler getirmekte ve kullanılan sembollerin dinî tecrübe aleyhinde yorumlanma imkanı teist için talihsiz neticeler doğurmaktadır.

Her şeyden önce, tecrübe ile ilgili olarak kullanılan dil ve sembollerin "tecrübeye uygunluğunun" gerçek ölçüsünün ne olabileceği sorulmaktadır. Bu konuda, deniyor, bizi keyfilikten alıkoyacak hiçbir haricî kıstas elde etmek mümkün değildir. Kullanılan

107.M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 71.

dil ve terminolojide (sembollerde) bir *iç ölçüye* uyulması gerekirken, bunun yerine adeta bir *dış ölçü* var kabul edilerek halk arasında zaten kullanılan, güçlü bir eğilim ve ilgiyi çağrıştıran semboller kullanılmaktadır. Tanrı hakkında kullanılan, "rahmet", "adalet" ve "hikmet" gibi sembollerin (yetersizliklerine rağmen) tercih edilme nedeni olarak, bunların dinî bilinç tarafından uygun bulunduğunu söylemek doyurucu bir çözüm getirmemektedir. Böyle bir durumda zaten mevcut bulunan ve olumlu çağrışımları olan bir dil kullanılmaktadır. Belli bazı sembollere, günlük konuşmada olumlu bir biçimde kullanıldıklarından dolayı bağlanan duygulanımsal onaylama, halkın bu terimleri teolojik söylemde kullanmasında güçlü bir etken olsa bile, başlıbaşına rasyonel hiçbir gerekçesi yoktur. Teolojik dildeki sembollerin bu tür bir duyguya dayanılarak uygun olup olmadığına hükmedildiğinin ortaya konması "buluşma mantığına" karşı beslenen şüphenin haklı çıkarılmasına yol açacaktır. "Hikmet, düşünce, düzen, bilgi; biz bunları haklı olarak O'na atfederiz, çünkü", diyor Hume, "bunlar insanlar arasında şerefli sözcüklerdir."[108]

İkinci eleştiri, bizzat "buluşmayı" yaşayanlara yöneltilmektedir. Dinî tecrübe geçirenler, Tanrı'dan sözederken sık sık "Sen", "Zat" gibi sözcükler kullanmak suretiyle, insanlarla karşılaşmakla Tanrı ile karşılaşmak arasında bir analoji kuruyorlar. Böyle bir analoji kurulmamış olsaydı Tanrı'nın "Zat" ya da "Kişi" olduğunu kabul etmek için hiçbir linguistik dayanak elde edilemeyecekti. Ancak, bu analojinin sağlam bir biçimde kurulduğu ortaya konamamaktadır. "Tanrı" ile kasdedilen şeyi belli bazı insanî tecrübelere atıfta bulunmak suretiyle tüketmek mümkün değildir. Eğer öyle olsaydı "Tanrı hakkındaki ifadeler insanî tecrübeler hakkındaki ifadelere eşit olur ve –tanım gereği– Tanrı'nın varlığından, bu tür tecrübeleri yaşayan insanın varlığından önce sö-

108. D. Hume, *On Religion*, ed. R. Wollheim, London-Glasgow, 1968, ss. 114-15; F. Ferre, *Language, Logic and God*, ss. 101-102.

zetmek saçma olurdu. "Tanrı"nın tanımının temelde insanın tecrübelerini içerdiği kabul edilir; ama geleneksel teizm daima bundan daha tam olan bir tanımda ısrar edecektir. Dolayısıyla, daha fazlası'na ihtiyaç duyulur duyulmaz, sözde buluşma-tecrübesi'nin sebebi ya da kaynağı olan varlıkla ilgili metafizik bir problemle karşılaşırız. Bu şekilde buluşma mantığı, ustalıkla, teolojik terimlerin anlamını izaha yönelik açık teşebbüsten, dinî tecrübeden hareketle Tanrı'nın varlığını isbata çalışan gizli bir kanıta kayar."[109] Kaldı ki "karşılaşma" ya da "buluşma"da zaman zaman illüzyonlar da sözkonusu olabilmektedir. Tecrübenin çoğu zaman kişisel bir yorumla birleşmiş salt subjektif bir duygulanım eseri olmadığı konusunda bize güvence verecek sağlam bir dayanak bulunmamaktadır. Kişilerarası karşılaşmada nasıl yanılma ve yanlış anlamalar sözkonusu oluyorsa Tanrı ile "buluşma" tecrübesinde de bizi yanılmalardan alıkoyacak bir engel yoktur. Dolayısıyla dinî tecrübe Tanrıya ilişkin teolojik bilgi ve dil iddiasını kesin bir biçimde desteklemekten uzak kalmaktadır.

Dinî tecrübeye yöneltilen eleştirilerden üçüncüsü ise böyle bir tecrübeyi teste tabi tutmanın imkansız olmasıdır. "Buluşma mantığı" böyle bağımsız bir testi safdışı ettiğinden, gerçek "buluşma" ile aşırı duyguların hayâlî ürünleri arasını ayıracak vasıtalara başvurmamız mümkün olmamaktadır. A. J. Ayer alaylı bir biçimde "Teist", diyor, "tecrübelerin kognitif tecrübeler olduğuna inanabilir, ancak bilgisini deneysel yollardan doğrulanabilir önermeler haline sokmadıkça kendisini aldattığından emin olabiliriz."[110] Ayer ve onun gibi düşünenlere göre, mistik, ruyetini anlatırken, bize dış dünya (Tanrı) hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. O olsa olsa bize kendi durumu hakkında dolaylı bir bilgi vermektedir. Bu bakımdan, mistik sezgiler, hem bu tür tecrübelere dayanan ifadelerin olgusal açıdan anlamlı bir ifadenin özellikleri-

109. *Aynı eser*, ss. 102-103.
110. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, 1952, s. 120.

ni sergileyememesi yüzünden, hem de "batınî" tecrübeyi herhangi bir tecrübeden istenenlerden istisna etmek için hiçbir dayanak bulunmadığından dolayı, "tabiatüstü varlık" hakkında anlamlı bir konuşma sağlayamamaktadır. Anlamlı bir önermenin, doğrulamacı tahlile göre, onun test edilmesine yönelik bir imkanı bize sağlaması gerekir. Ama dinî tecrübeye dayalı olgusal bir muhteva taşıdığı ileri sürülen ifadeler bu kıstası karşılayamamaktadır.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşıldığı gibi, dinî tecrübeye (buluşma mantığı) dayanan bilgi ve dil iddiası aleyhine delil getirmek mümkündür. Bunlar kesin bir formüllendirme olmamakla birlikte dinî tecrübeye başvurmada karşılaşılan güçlükleri göstermesi bakımından önemlidir. Bu güçlüklerin neler olabileceğini biraz daha açık bir biçimde şöyle sıralayabiliriz.

a) Gerçek bir şeyi *görme* veya onunla *karşılaşma* şeklinde güçlü ve *olağanüstü* tecrübelere sahip olduğunu söyleyen insanlar bulunmaktadır. Ancak bu tecrübelerin sözkonusu kişilerin dışındaki bir şeyle ilgisi yoktur.

b) Dinî tecrübe sayesinde Tanrı hakkında bilgi sahibi olduklarını söyleyenler bilgi ile yanılsama *(illusion)* arasını ayırabileceğimiz bir yöntem ortaya koyamamaktadırlar. Birçok ilahiyatçı ve filozof aldatıcı tecrübe ile gerçek dinî tecrübe arasında kesin bir sınır çizgisi bulunduğunu söylüyorlar. Ancak bu sınır çizgisinin ne olduğunu hakiki bir dinî tecrübe geçirmemiş olanlara anlatmak mümkün olmamaktadır. Öte yandan, farklı olağanüstü tecrübelerin arasını ayıracak herhangi bir kıstas ortaya koymaya çalışmak da pek işe yaramamaktadır. Burada "yaşa ve gör" yöntemi iş görmemektedir. Çünkü dinî tecrübe dinden dine, kültürden kültüre değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla Tanrı hakkındaki dinî tecrübeye dayalı iddiaları genel bir hüküm olarak değerlendirmek mümkün değildir.

c) Dış dünya ile ilgili herhangi bir bilgi iddiasını münhasıran olağan dışı tecrübeye dayandırmak doğru değildir. Dinî tecrübe

bütünüyle özeldir. Dolayısıyla, bilimsel açıdan bu konuda nesnel bir değerlendirme yapılamaz.

d) Dinî tecrübenin karakter üzerinde olumlu etkiler bırakması ve bu tecrübenin manevi hazzını duyanların onu şiddetle ve sürekli arzu etmeleri de eleştiriye açıktır. Bir şeyin işe yaraması ile doğru olması arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmaması ve insanın hoş olmayan bir çok şeyleri de arzu edebilmesi olgusu böyle bir savunmayı geçersiz kılmakta veya en azından zayıflatmaktadır.

e) Zaman zaman, Tanrı'ya teslim olmadıkça veya bir iman adamı olmadıkça bu tür tecrübe geçirmenin mümkün olmayacağı veya bu tecrübelerin anlaşılamayacağı söylenmektedir. Din, ona kayıtsız kalındığında anlaşılabilecek bir şey değildir. "Ancak", diyor K. Nielsen, "eğer dinin kesinliğini bu şekilde bir bağlılıktan elde etmeye çalışacak olursak, Tanrı'yı psikolojik bir gerçekliğe indirgemiş oluruz. "Kaldı ki, dini sadece imanlı kişilerin anlayabileceği hususu da şüphelidir."[111] Bunun tersini, yani dinin ancak inancın iddialarına bağlı olmayanlar tarafından anlaşılabileceğini savunmak da aynı ölçüde güçlü bir iddiadır.

Şimdi bu eleştiriler karşısında verilen veya verebilecek cevapların neler olduğunu görmeye çalışalım.

Dinî tecrübeye dayalı bilgi ve dile yöneltilen eleştirilerin başında bu tecrübenin çok özel bir bilgi sağladığı; dolayısıyla bundan herkese açık genel hükümler çıkarmanın imkansız olduğu iddiası gelmektedir. Bu iddiaya, hemen hemen her çeşit tecrübenin özel olduğu ve yorumlayıcı bir unsur içerdiği şeklinde cevap verilebilir. Psikolojide geçen 'ördek-tavşan' örneğinde olduğu gibi, görme ile ilgili "...olarak görme"nin, "...olarak işitmek", "... olarak tatmak" vs. şeklinde başka tecrübeler için de sözkonusu olması pekala mümkündür. Dolayısıyla, hayatımızdaki olaylara veya insanlık tarihine ilişkin topyekün tecrübeden "... olarak tecrübe etmek" şeklinde söz edebiliriz. Burada da aynı yorumlayıcı

111. K. Nielsen, a.g.e., ss. 14-15.

unsur bulunmaktadır ve hayatımızdaki her çeşit tecrübede böyle bir şey söz konusudur. Bizim tecrübe etme tarzımız kesin bir biçimde belirlenmiş değildir. J. Hick'in ifadesiyle " Tanımak ya da teşhis etmek bir kavram sayesinde... *olarak tecrübe etmektir;* ve bizim kavramlarımız, hayatlarına belli bir linguistik çevrede sahip olan sosyal ürünlerdir."[112] Tüm algılarımız nasıl duyu organlarımızın bize bildirdiklerinin ötesine giden bir anlamlılığa sahipse, Tanrı'yı da böyle topyekûn bir tecrübe bütünlüğünü aşan bir anlamlılık içinde idrak ederiz.

Aynı şekilde, F. Ferre de bütün tecrübede yorumlayıcı bir unsur bulunduğunu kabul eder. Ona göre, zekanın yaratıcı gücünün kavramların oluşmasıyla sıkı bir bağlantısı vardır. Hick'te olduğu gibi Ferre'de de bu yorumlayıcı ya da yaratıcı unsur her türlü bilme ve tecrübede bulunduğu için bir süreklilik söz konusudur. O, metafizik bir sistemin bir çeşit yeni olgunun, yani metafiziksel olgunun işe dahil edilmesini istediğini kabul eder. Şöyle diyor Ferre; "o halde metafiziksel 'olgulardan' sözettiğimizde, bunların zihnin yaratıcı gücünden bağımsız olarak 'verildiğini' sanmamalıyız. Tersine, metafiziğin 'olguları' büyük ölçüde zihnin kavramsal faaliyetine bağlıdır. Ben metafiziğin faaliyetinin kavramsal bir sentez olduğunu söylüyorum. Metafiziksel bir sistem, 'olgulardan' çıkarılan kavramsal bir model temeline göre tüm 'olgulara' tutarlılık sağlamak için düzenlenmiş bir kavramsal yapıdır. Bu yüzden, 'metafiziksel bir olgu' sistem içinde anahtar rol oynayan bir kavramdır, onsuz bütün sistem çöker."[113] Öte yandan, o, tecrübemizi "aydınlatmak" için farklı derecelerde metafiziksel sistemler bulunabileceğini düşünür, ve buna "tecrübeye uygulanabilirlik" adını verir. Buna göre, "doğru ya da mü-

112.J. Hick, *A John Hick Reader,* ed. P. Badham, Hong Kong, 1990, s. 38; W.L. Power, "Our Experience", ss. 143-47; Antonie Vergote, "Experience of Divine, Experience of God", *God: Experience or Origine,* ed. A.T.'de Nicolas-E. Moutsopoulos, Paragon House Publishers, New York, 1985, ss. 79-80 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Experience of Divine" diye anılacaktır).

113.F.Ferre, *Language, Logic and God,* s. 161.

kemmel bir metafiziksel sistem mümkün tüm tecrübelere uygulanabilen sistemdir.[114]

Ancak, bu açıklamalar tam doyurucu olmaktan uzaktır. Doğrusu, belirsiz bir nesneye ilişkin *gestaltlardan* bazısı nesnenin ihtiva ettiği empirik unsurların organizasyonundan daha fazla bir şeydir. *Gestalt*'ı, bütünüyle farklı türden bir etkene sahip empirik unsurları sağlamaksızın tecrübe etmek imkansızdır. Böyle bir Gestalt bazıları tarafından uygun bulunabilir. Ancak, bu kanıtın, Tanrı'yı tanımadaki güçlüklerimizi tüm tecrübelerdeki benzer güçlüklere müracaat ederek açıklıyor olması ve, Hick açısından bakıldığında, bir şeyi tavşan olarak görmekle bir olayı Tanrı'nın faaliyeti olarak görmek arasındaki farkı görmezlikten gelmesi, onun en büyük zaafını oluşturmaktadır.[115] Tanrı'nın faaliyeti salt bir kavram değil, ontolojik bir kategoriyi, yani Tanrı'nın varlığını ön plana çıkarmaktadır. Önemli olan Tanrı hakkındaki cümlelerin gerçek dünyada nesnel karşılığı olan *ifadeler* olmasıdır.

Kanaatimizce, buradaki güçlük, tecrübeye dayalı dinî ifadelerin, " tam şunu demek istiyor" diyebileceğimiz bir anlama sahip olmamalarından kaynaklanıyor. Ancak, bu durum teolojik ifadelerin hiçbir kullanımı olmadığı anlamına gelmez. Dinî ifadelerin gerçekten güç anlaşılırlığı Crombie'nin ifadesiyle "Onların kullanımına ait tanımın bir bölümünü oluşturur."[116] Bu durum tüm teolojik ifadelerin şu veya bu şekilde Tanrı hakkında olması ve Tanrı'nın ise sınırlı ve sonlu zaman-mekan dünyasının bir parçası olmaması olgusunun bir neticesi ya da ifadesidir. Teolojik ifadeler "elektron" ya da "Oidipus kompleksi" gibi başka alanlara ait sözlerle karşılaştırıldığında, bunların ne hakkında olduklarını, nasıl kullanıldıklarını gözlemek sureteyle kavramak mümkündür.

114. Aynı yer.
115. A. Jeffner, *a.g.e.*, s. 118.
116. I.M. Crombie, "Statements", s. 90.

Yine, dinî tecrübeye dayalı iddiaların ne dedüktif, ne de endüktif bir desteği bulunmadığı, yani batınî tecrübenin herhangi bir açık test etme işleminden yoksun olduğu, dolayısıyla asla varlığı kanıtlamadığı itirazına karşı "buluşma (tecrübe)'nın" kendi kendine doğrulayıcı olduğu söylenebilir. Yani, böyle bir tecrübe tahmin edici güç veya test etme işleminden yoksun bulunmasına ve duygu yönü ağır basan bir tecrübe olmasına rağmen, ontolojik iddialar için bir temel sağlayabilecek güçte olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Dinî tecrübe ile kazanılan duygu ve kavrayışı onu yaşamayanlara layıkıyla anlatmak mümkün değildir. Yine de bir anlam duygusu olarak dinî tecrübe en sahih şeklinde salt duygulanımdan daha fazla bir şeydir. "Anlam duygusu" bilgiye yakındır ve gerçekten orada olan bir şeyle tanışıklık kesbetmeye benzer; salt öznel değil, nesnel bir kavrayışı andırır".[117] Ancak, zihnî kavramlarla dile getirilmeye kalkışıldığında yeteri kadar kognitif değildir. Bir yerde dinî tecrübe doğruluğunu kendi içinde taşıyan bir tecrübedir, dolaysıyla onun doğruluğunu temellendirmek için bir dış desteğe ihtiyaç yoktur.[118] "Bu öyle bir kesinliktir ki varoluşun anlamı fiilen yaşanan somutlukta elde edilir. Bilfiil yaşanan somutlukta elde edilen ve bize açılan bu anlam herhangi bir analitik ya da sentetik araştırma ile veya yaşanan somutluk üstünde teemmül ve tefekkürde bulunarak elde edileceği anlamına gelmez. Anlam bizzat yaşanan eylemde ve ...ânın irca edilemez dolaysızlığında tecrübe edilmek durumundadır."[119] Doğrulamacı tahlilin, "tecrübe" değil, "önerme" üzerinde durmasını ve "aktarılamazlığın" safdışı edilmesi gerektiği şeklindeki meydan okuyuşunu renk tecrübesi sözkonusu olduğunda da yine böyle bir "anlatılamazlık" ve "aktarılamazlık" bulunduğunu

117. E. Bevan, *a.g.e.*, s. 254.
118. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 73; Iqbal, *a.g.e*, s. 26.
119. M. Buber, "Meaning and Encounter," *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni; Bloomington-London, 1968, s. 182 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Meaning and Encounter" diye anılacaktır.)

söyleyerek savuşturmak mümkündür. Ancak burada dinî tecrübenin "aktarılamazlığının", renge ilişkin "aktarılamazlık"la kıyaslamanın ortaya çıkacağı riski göze almak gerekir. Çünkü böyle bir şey teolojik dilin subjektif tecrübeden daha fazlasıyla ilgilenmesini tehdit etmektedir.

Asıl problem, sayesinde dinî bilginin ontik bir imkan halini aldığı, tecrübemizin yapısal ve ontolojik belirleyicilerinin ortaya konulmasıdır. Bilme meselesi varlık meselesinden ayrılmaz bir özellik arzettiğine göre, hususi bir bilgi türünün kaynakları, yöntemleri ve kıstasları bilgimizi mümkün kılan şartlar hakkında ontolojik bir anlayışı öngörür.[120]

Ancak her dinî ifade, tecrübeyle elde edilen anlamın hakkını tam olarak vermekten uzaktır. Bu bakımdan, "tüm dinî ifadeler", diyor M. Buber "yaşanan ve elde edilenin sadece bir imasıdır."[121] Din dili ile dinî tecrübe arasındaki ilişkiyi müzikle onun bizde uyandırdığı duygular arasında olan ilişki ile mukayese ederek anlatmak mümkündür. Mistik *(bâtınî)* sezgiye, ve dinî tecrübe ile elde ettiğimiz şeye tam kavramsal bir ifade kazandırmamız mümkün değildir. Çünkü kavramlar sınırlıdır ve sınır koyucu özelliktedir. Kavramlaştırma bölme ve birleştirme demektir. Tanrı hakkında böyle bir şeyi düşünemeyiz.[122]

Peki; ulûhiyet konusunda hiçbir kavram mümkün değilse, ve biz ister istemez kavramlarla düşünmek durumunda isek bundan, kaçınılmaz olarak, Tanrı hakkında düşünür ve konuşurken O'na yaraşmayan kavramlara başvuracağımız sonucu çıkmaz mı? Başka türlü söyleyecek olursak, Tanrı hakkında niçin şu değil de bu kavramı kullanıyoruz? Tanrı niçin "zalim" değil de "merhametli" dir? Stace gibi bazı düşünürlere göre, ilahî ve ebedî âna katılma ve bunun yüceliğini duyma olarak görülen "haki-

120. C. Schrag, "Ontology", s. 201.
121. M. Buber, "Meaning and Encounter", s. 182
122. W.T. Stace, *Time and Eternity*, s. 92; R. Demos, "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful", ss. 281-82.

katı", tabiî düzeni olduğu kadar ilahî düzeni de hesaba katan" dinî ve ahlâkî sevgi ile keşfetmek mümkündür. Bu bakımdan, bütünüyle doğal düzene bağlı delillerden yola çıkmak ahlâkî sezgilerimizi doğrulamakta birtakım ciddi güçlükterle karşılaşacaktır.[123] Doğrusu, iman ilahî varlığı kavrayışımızın temel bir tarzı, "sahih Tanrı tecrübemizdeki kognitif unsurdur."[124] Öyle ki beraberinde gelen tüm duygusal ve etkileyici konatif unsurlar bütünüyle buna dayanır. İman, Tanrı hakkındaki hakiki tecrübemizin zımnî bir boyutu ve bilgisidir. Bu iman ve nesnesi hakkında teemmül ve tefekkürde bulunmak, zımnî (gizli) olanın bir dereceye kadar açık hale getirilmesidir. Bizim Tanrı'ya dair bilgi ve ifadelerimiz *tanımaya* dayalı bir özellik arzettiği gibi, aynı zamanda Tanrı'yı kavrayışımız da kültürümüzün ve/veya dinî geleneğimizin mirası olan işaret ve sembollerle şartlandırılmış bir şekildedir. Dolayısıyla, Tanrı hakkındaki bilgimiz vasıtalı bir doğrudanlık olmaktadır. Dinî tecrübeyi "Nihaî Gerçeklik" hakkındaki kognitif, konatif ve duygulanımsal anlayış ve O'na verilen bir cevap olarak görmek mümkündür. Bu anlayış ve cevap bir yerde belli bir din veya dinî bakış açısı tarafından biçimlendirilmektedir.[125]

Bu bölümün başında söylediğimizi burada bir daha tekrarlamamız gerekiyor: Zaten iman eden bir kişi, yaşadığı yoğun dini tecrübe sonunda inandığı şeyin daha çok bilincine (yakîn derecesi) varıyor. Öyleyse dinî tecrübenin en büyük özelliği, bize şu veya bu şeyin doğru olduğu *kanaatini kesin bir biçimde* aşılamış olmasıdır. Bu durum ister istemez, dinî tecrübeyi doğrulayan ve nihayet geçerli kılan şeyin bizzat dinin kendisi veya dinî öğretiler olduğunu göstermektedir.

Bu gerçek ise bizi, başka bir güçlükle karşı karşıya getirmektedir. Teistik, naturalistik veya monistik türden dinî tecrübe

123. W.T. Stace, *Time and Eternity*, s. 110.
124. W.L. Power, "Our Experience", s. 145.
125. *Aynı eser*, ss. 147-52; R.E. Santoni, "Introduction", ss. 28-29.

ve/veya yorumlar arasında bir fark bulunuyorsa ve dinî tecrübe dinden dine, kültürden kültüre değişiklik gösteriyorsa, bu durumda dinî tecrübeyi ve ona dayalı ifadeleri teizmin lehinde kullanmamız nasıl mümkün olacaktır? Bu konuda, W. T. Stace, dini *tecrübe* ile onun *yorumu* arasında bir ayırım yapılması gerektiğini savunur. Ona göre, tecrübe aynıdır; fakat yorumlar farklıdır. Mistik ya da mutasavvıf ilahî olanla "karşılaştığını", O'nunla "buluştuğunu" hisseder; ancak 'onu' yorumlarken kullandığı semboller ve ifadeler kültüre bağlı olarak farklılık gösterir.[126] Böyle bir izaha göre, yorumların farklılık göstermesi büyük bir problem çıkarmamaktadır. Yapılan yorumları ve farklı ifadeleri birbiriyle uzlaştırmak bir yerde mümkün olabilir. Fakat aynı zamanda tecrübenin de farklı olduğu öne sürülmektedir. Mistiklerin dinî tecrübeleri kadar teemmül ve tefekkürlerinin de onları "eski şişelere" yeni muhtevalar koymaya itmesi, onların zaman zaman din tahripçileri olarak görülmesine bile neden olmuştur.[127] Bu durum, salt tecrübeye dayalı ifadelerin, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hakkında güvenilir bir ifade olarak alınamayacağını gösterir.

Kanaatimizce, dinî iddialara katı olgusal muhteva koymaya çalışmak ve Tanrı hakkında konuşmayı salt dinî tecrübeye dayandırmak bu tecrübenin önem ve ağırlığını ortadan kaldırmaktadır. Zira bu tür tecrübeleri çok çeşitli naturalistik bakış açılarından yorumlamak mümkündür. Ancak, dinî tecrübeye dayanan dil ve ifadelerin bize sonuç alıcı bir şey verememesi dinî tecrübeyi esas alan kanıtın bütünüyle geçersiz olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki bazı ilahiyatçı ve düşünürler dinde deneyi reddederek, her türlü deneme ve test etmeyi dinî inancın dışına atma-

126. M. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 73-74.

127. Emilie Zum Brunn, "The Pirimacy of Experince in Spiritual Life and The Problem of Its Interpretatian", *God: Experience or Origin?*, ed. A.T. de Nicolas-E. Moutsopoulos, Paragon House, New York, 1985, s.9 (bundan sonraki atıflarda bu eser "The Primacy of Experience" diye anılacaktır); M. Aydın, *Din Felsefesi* s. 74.

ya çalışmaktadırlar. Yani, insan, bu anlayışa göre, denemek ve test etmek için inanç sahibi olmaz. Bu konuda en sağlıklı yaklaşımın R. Swinburne'ün, kanıtların birikim sağlayan gücünden yararlanan yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz.[128] Öyle ki, sözgelimi ontolojik kanıtın eksik bıraktığı yeri kozmolojik kanıt, kozmolojik kanıtın eksik bıraktığı yeri ise dinî tecrübeye dayanan kanıt doldurabilir. Başka türlü söyleyecek olursak, dinî tecrübenin durumu Tanrı'nın varlığı lehinde kullanılan öteki kanıtlarla güçlendirilmiş olur. Dolayısıyla dinî tecrübe ve ona dayanan dil, "Tanrı" kavramının akla uygunluğunu ortaya koymaya çalışan kavramsal veya linguistik çerçeve ile ilişkilendirilerek takviye edilmiş olur. Kanıtların birbirini görecek ve birbirini destekleyecek şekilde ortaya konması, sırasında, dinî tecrübeye dayanan dilin nesnel karşılığını belirlememizi mümkün kılacaktır.

Ancak, daha önce de işaret edildiği üzere, her tecrübede yoruma dayalı bir unsur bulunur. Bu unsur bizim semiotik, linguistik, toplumsal ve tarihsel bağlamlarımızla sıkı bir ilişki içindedir. Tecrübe ile (veya tecrübeden) elde edilen her şey daima bir kavramsal ve linguistik çerçeveye dayanarak alınır, anlaşılır, tanımlanır ve yorumlanır. Kısaca ifade edecek olursak kültürlenmemiz, gerçeklik hakkındaki bilincimizi veya onu tanıyışımızı şartlandırır.[129] Bununla birlikte, "buluşma mantığı"nı esas alan bir dili kullananlar, kullandıkları dilin sözlük anlamlarıyla alınmaması gerektiği konusunda bizi uyaracaklardır. Bu durum, dinî tecrübeye dayanan bir dil kullananlar için hem bir tatminsizlik, hem de avantajlar sağlar. Avantajın, durumun ortaya çıkaracağı esneklikte yattığını söyleyebiliriz. Yani, çok mahrem bir şekilde geçirilen tecrübeyi sembolize ederken, mistik büyük bir alçakgönüllülük içindedir. Böyle bir tecrübeyi dili sözlük anlamlarıyla kullanarak anlatmak imkansızdır. İşte tam bu noktada, "buluşma mantığının" kurtulamadığı kesinlikten uzak oluş ve

128. R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 14.
129. W.L. Power, "Our Experience", s. 152.

paradoks gibi dezavantajlarla karşı karşıya geliyoruz. Bunların ikisinden de kaçınmak mümkün görünmemektedir. Dinî tecrübeyi esas alan yaklaşıma göre, hem konuşanı, hem de dinleyeni tecrübenin kaynağına yöneltmekle bu güçlüğün bir ölçüde üstesinden gelinebilir. " Teolojik dil, " deniyor, nihaî olarak, ancak dinî tecrübenin elde edilmesinin bir vasıtası olarak savunulabilir. Böylece, onun kaynaklandığı ve bizi götürdüğü "buluşma" dile getirilemez doğrudanlığı içinde tecrübe edilince, teolojik sembollerin kesinlikten uzak oluşu unutulur."[130] Aynı şekilde farklı sembollere bağlı olarak ortaya çıkan sözel paradokslar da yorumlanmış olur.

Aslında, tüm dinî düşünce ve ifadelerde paradoksal unsurların bulunması, Tanrı'nın bizim herhangi bir insanî söz ve kategorilerimiz içinde kavranmasının imkansız olmasından dolayıdır. Tanrı ancak dolaysız bir ilişki içinde bilinebilir. Doğrusu, hangi söz veya sözcük olursa olsun, gösterdiği şeyi nesnelleştirme ve bölümleme özelliği taşımasından dolayı bu konuda yetersiz kalacaktır. Bazen karşılaştığımız şey, bizim sıradan nesnellik kategorilerimizin gücünün ötesinde olabilir. Böyle bir durumda gerçekten objektif davranabilmek için o şeye *uygun düşen* bir davranış göstermemiz gerekir. Uygun olan davranış ise "sıradan" nesnelliğin yetersiz olan kıstaslarını uygulamaktan vazgeçmektir. Lewis'in ifadesiyle, Tanrı'nın, aşkınlığını ne ölçüde takdir edersek, seküler tecrübelerimizde bulduklarımıza dayanan spekülasyonlarla Tanrı hakkında sağlıklı bilgi edinemeyeceğimiz de o ölçüde açıklık kazanacaktır. Bu bakımdan, Tanrı hakkında bilgi edinmek için özel dinî tecrübeden yararlanmamız gerekmektedir.[131]

Önemli olan, dinî tecrübeye dayalı dili, salt metafizik ya da psikolojik tasvirler olarak görmemektir. Dinî tecrübeye dayalı ifadeler daha çok mecazî ve sembolik dile yakındır. İnsan her-

130. F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 98.
131. H.D. Lewis, "The Cognitive Factor", s. 255.

hangi bir tecrübe alanında, eski kategorilere pek uymayan yeni bir ilişki kavradığında bu durumu *(mükâşefeyi)* anlatmak için ya yepyeni bir sözcük kullanır veya ortak dilden bazı sözcükler alır. Bu yeni ya da ortak dilden alınan sözcükler tecrübe edilen durumun ifadesi olarak kendi mantıklarını da birlikte getirirler. Ancak, her türlü tecrübede olduğu gibi dinî tecrübeyi dile getiren ifadeleri de bütünüyle açıklığa kavuşturmak hemen hemen imkansızdır. "Din", diyor İkbal, "ne tabiatın izahını sebep-sonuç ilişkisi içinde arayan bir fizik, ne de kimyadır. O, insanın bütünüyle başka alanlardaki tecrübelerini, yani dinî tecrübeyi yorumlamayı amaçlar; bu tecrübenin verileri başka herhangi bir bilimin verilerine indirgenemez."[132]

Burada şu açığa çıkıyor: dil ve ifadelerimiz kadar, bunların ifade edemediği veya dilin tüketemediği tecrübelerimiz ve bu tecrübelerimizin başka bir ifadesi olan "sessizlik" de son derece önemlidir. Eğer dünya ve kendi gerçekliğimiz birtakım sözcük ve formüllerle tüketilebiliyorsa sessizlik önemli değildir. Ama bizim, sözcüklerin ifade edemediği, dilin sınırları dışında kalan çok daha derin bir gerçekliğimiz ve varoluşumuz varsa, bu durum ancak sessizliğin kullanılmasıyla sezdirilebilir. Sessizlik; sözcüklerden, kavramlardan, sembollerden ve formüllerden daha fazla bir şey olarak, dilin zihin üstündeki sultasını kırar ve bizim iç ve dış gerçekliği tecrübe etmemize izin verir.

Ne var ki din dilsiz edemez. İlahiler, vaazlar, kelam kitapları ve bizzat Kur'ân hep söz ve ifadelerle doludur. Dinin bu söze dökülmüş, yani kavramlaşmış kısmı son derece önemlidir. Ama Kur'ân'da sıkça geçen "Görmüyorlar mı?", "Bakmıyorlar mı?" veya "Şuurunda değiller.." gibi ifadeleri gözönüne getirecek olursak, dil ötesinde tecrübe etme ve bilincine varmanın (tecrübe sonunda yakîn'i elde etmenin) de büyük bir önemi olduğu görülecektir.

132. M. Iqbal, *a.g.e.*, s. 25.

Ancak, iman ve ifadelerimizde kişisel tecrübelerimizin, özellikle ender yaşanan dinî tecrübenin yeri ve önemi ne kadar büyük olursa olsun, bu tür tecrübeye dayanan ifadeleri bir yerde genel tecrübeye dayanan ifadelerle bağdaştırmak durumundayız. Dinî inançlarımızda bu anlamdaki bir kişisel tecrübenin ağırlıklı bir yer tutması, onu genel tecrübe verileriyle ve kavramsal çözümlemelerle tutarlı hale getirmekten bizi muaf tutmaz. Bu bakımdan, dinî tecrübeye dayanan dil ve delillendirmeyi, daima öteki teistik kanıtlarla birlikte değerlendirmek çok daha yerinde bir davranış olacaktır. Başka türlü söyleyecek olursak, dinî tecrübeye dayanan bir dil veya delil belirli bir anlam çerçevesine sahip olabilmesi için, öteki deliller ve hatta temel teistik iddialara atıfta bulunmak durumundadır.

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak, şunu söylemek istiyoruz: Mistik ya da mutasavvıfın genel dünya görüşüyle kişisel dinî tecrübesini dile getirişi arasında kesinlikle bir ilişki vardır. Hatta bu ilişkide tecrübeyi geçiren kişinin genel dünya görüşünün, geçirdiği tecrübeden önce geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Sözgelimi, bir mutasavvıfın geçirdiği ve dile getirdiği tecrübenin sağlıklı bir biçimde yorumlanmasında teistik dini bağlam son derece büyük bir önem arzetmektedir. Onun sürekli *yolda oluşunu* ve katettiği mesafeleri ancak böyle bir dinî bağlam içinde takip edebiliriz. Dolayısıyla onun sembolik olduğunu söylediği dinî ifadelerin, başıboş ya da aşırı sembolik ifadeler olmaktan çok, anlam haritaları az çok belli olan analojik ifadeler olarak görmemiz kolaylaşır. Bu bakımdan, tecrübeye dayanan ifadeleri temel teistik iddialar olarak görmek güçtür. Ama bunlar, temel teistik iddialara yeni bir boyut ve güç kazandırmaları bakımından son derece önemlidir.

Fonksiyonel ve linguistik tahliller

Doğrulamacı yaklaşımları tartışırken gördüğümüz gibi, yapılan tüm izah ve yorumlara rağmen, Mantıkçı Pozitivizmin tehdidi bütünüyle ortadan kaldırılamamıştır. Doğrulamacı tahlillerle A. Flew'un dayandığı temellerin gücünden rahatsız olan Braithwaite ve R. M. Hare gibi bazı düşünürler, deyim yerindeyse, biraz mevzi değiştirme yoluna giderler. Şimdi bu düşünürlerin görüşlerini incelemeye çalışalım.

TUTUM VE DAVRANIŞA DAYALI (KONATİF) TAHLİLLER

I

Doğrulamacı tahlillerin yetersizliğini göstermek veya tehditlerini karşılamak için öne sürülen görüşlerden biri R. M. Hare tarafından ortaya atılan, inancı "blik" olarak gören yaklaşımdır. Hare'e göre, blik bir izah tarafından varsayılan, ama içinde herhangi bir kozmolojik iddia barındırmayan, dünyaya karşı takınılmış köklü bir tutumdan ibarettir.

İşte, inananla inanmayanı birbirinden ayıran bu tutumdur. İnanan insanın ifade etmeye çalıştığı şey kendisine son derece

anlamlı gelen bu köklü tutumun sergilenmesi, bir zihin ve ruh durumunun dışa vurumudur.[1] Onun ifadeleri, yani dinî ifadeler, öldürülme korkusu içinde yaşayan bir aysar tarafından dile getirilen ifadelerin mantığını paylaşır. Bu bakımdan, varoluşsal unsuruların ağır bastığı bu köklü tutum karşısında sıradan doğrulama ve yanlışlama faaliyetinin yapacağı pek birşey yoktur. Ancak, mahiyeti gereği, bu tutuma sonuna kadar güvenmek de doğru olmaz.

Hare'in ne demek istediğini biraz daha ayrıntısıyla anlatmaya çalışalım: Hare, inanan insanın tutumunu tüm Donluların kendisini öldürmeye çalıştıkları kuşkusu içinde yaşayan bir aysar (*lunatic*)'ın tutumuna benzetir.[2] Bütün karşıt delillere ve böyle bir şey olmadığı konusunda kendisini ikna etme çabalarına rağmen, o kanaatinden asla vazgeçmez. Öldürüleceğine öylesine inanmıştır ki, hiçbir delil işe yaramamaktadır. Müminin durumu Hare'e göre, böyle bir adamın durumunu andırmaktadır, ve konuşmasının mantığı da onun konuşmasının mantığını paylaşır. Olgu ve olayları görüş ve değerlendirişimizde, davranış siyasetimizle çok sıkı bir ilişkisi olan tavrımızın son derece büyük bir önemi vardır. Flew ve benzerlerinin hatası, bu tür bir konuşmayı bilim adamlarının kullandığı bir çeşit izah olarak görmeleridir. Bunları eşyaya ilişkin tasvirî ifadeler olarak görmek yanlıştır. Tanrı hakkında konuşmak, yorum ilkeleri teistlerin dünyayı görme ve algılama biçimlerine ayarlanmış bir ifade şeklidir. Hiçbir olay mümini bu ilkeleri terketmeye zorlayamaz. Doğrusu, bir iç tutum (blik) olmaksızın hiçbir izahta bulunmak mümkün değildir; çünkü biz neyin izah olup olmadığına bu *iç tutumumuzla* karar veririz. "Farzedelim ki", diyor Hare, "biz vukû bulan her şeyin salt tesadüfe bağlı olarak vukû bulduğunu kabul ediyoruz. Bu, şüphesiz

1. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 100.
2. R.M. Hare, "Theology and Falsification: A Symposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 318.

bir iddia olmayacaktır. Zira vukû bulan veya bulmayan her şeye uygulanabilir niteliktedir, dolayısıyla çelişki arzetmektedir. Ama, eğer bu inanca sahip olmuş olsaydık herhangi bir şeyi açıklamamız, tahmin etmemiz veya planlamamız kesinlikle mümkün olmazdı. Öyle ki, normal inançlardan farklı olan bir şeyi iddia etmemiz sözkonusu olmasa da yine de aramızda büyük bir fark bulunmaktadır. İşte Tanrı'ya gerçekten inananla gerçekten inanmayan arasındaki fark burada yatmaktadır."[3] Hare bu cümlesinin arkasından Wisdom'ın bahçe meselini gündeme getirerek, bahçeyi keşfedenlerin bahçe konusunda pek bir kaygı taşımadıklarını ve bahçıvana ilgi göstermelerine rağmen bu ilgilerinin köklü bir ilgi olmadığını hatırlatır. Bu bakımdan, ona göre, blikle herhangi bir şeyin iddia edildiğini reddetmekte Flew haklıdır; ancak, onun (köklü tutum) bir iddianın fonksiyon görmesi gibi fonksiyon gördüğünü sanmakta yanılmıştır. Olağan *iç tutumlar*, olgu ve olayların geçmişte olduğu gibi gelecekte de düzenli bir biçimde vukû bulmaya devam edecekleri şeklindeki varsayımlarımız gibi tüm teori ve uygulamalarımız için psikolojik varsayımlardan ibarettir. Teolojik ifadeler yüce bir birlik arzederler. Bliklerimiz iddia değildir diye herhangi bir blike (zihin haline) sahip olmamızı önemsiz saymak doğru değildir. Blik bir iddida olmasa bile ona sahip olmak çok önemlidir.[4]

Hare'in, imanın sevk ve telkin edici gücü konusundaki ısrarı yerinde olmakla birlikte onu salt bir "iç tutum" ve"zihin hali" ne indirgemesini kabul etmek mümkün değildir. B. Mitchel'in direnişçisi ile Hare'in aysarını karşılaştıracak olursak, direnişçi kendi kanaatlerinin lehinde sayılabilecek bir sürü nedenlere sahip olduğu halde Hare'in aysarı herhangi bir şeyin kendi tutumuna karşı olabileceğini kabul etmemektedir. Yine, direnişçi, düşmanın iyi birisi olduğu kanaatine kendisini teslim ederken belli bir

3. *Aynı eser*, s. 320.
4. *Aynı eser*, s. 319.

nedene sahiptir. Oysa aysar Donlular hakkındaki köklü tutumu lehinde hiçbir nedene sahip değildir. Böyle bir yaklaşımın dinî ifadeler için öngördüğü karşılık onların bir iddia olamayacağıdır. Başka türlü söyleyecek olursak, dinî ifadeler olgusaldır; ama bunlar zihnî ve ruhî tutumumuzun dile getirilmesinden öteye gidemezler.

Ancak, İslâm'ın –hatta Hıristiyanlık ile Yahudiliği de katmak gerekir– dinî ifadelerini Tanrı ve dünya hakkında bir iddia değil, bir iç tutumun dile getirilmesi ve dışa vurumu olarak görmek İslâm'ı bütünüyle yanlış yorumlamak olur. Böyle bir şey hemen hemen hiçbir müslümanın kabul edeceği bir şey değildir. Öte yandan, eğer dinî ifadeler bir iç tutumun dile getirilmesi olmuş olsaydı, bu ifadelerin tarih boyunca icra ettikleri çeşitli fonksiyonları icra etmesi mümkün olmazdı. Dinin yayılması, ihtida olayları, çeşitli teolojik yorumlar ve vaazları izah etmek imkansızlaşır ve hatta bunların hiçbir değeri kalmaz. A. Flew'un dediği gibi, "Eğer Tanrı böyle buyurduğu için mecbursunuz" ifadesi mecbursunuz'dan başka bir şey ileri sürmüyorsa bu durumda bu cümle gerçekten hiçbir neden göstermemiş olur."[5] Tek Tanrı inancına dayalı bir dini, salt his ve heyecan ya da ahlâkî tutum ve yaşama siyasetine dayalı olarak yorumlamak, o his ve heyecanı veya davranış siyasetini haklı kılan *iman* unsurunu gözardı etmek olur. His ve heyecanlar, iç tutumlar gerçeklik konusunda uzun süre desteklenmek için objektif bir inanç ve kanaat isterler.[6]

Gerçi Hare, dinî söylemin, önemli bir ahlâkî muhtevaya sahip olmakla birlikte, bu boyutun, teolojik ifadelerin *ayırdedici* özelliği olmadığını kabul eder. Ona göre, ahlâk yargıları dinî inançtan doğarlar, onu oluşturmazlar. O halde teolojik iddiaların ayırdedici özellikleri inanç muhtevasına sahip olmalarıdır. Ancak, bunu bir teistin anladığı muhteva ile bir tutmamak gere-

5. A. Flew, "Theology and Falsification", s. 325.
6. F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 128.

kir. "Din dilini bir bütün olarak ele alacak olursak, " diyor Hare, "özellikle ahlâkî demek için fazla olgusaldır ve yine sıradan anlamda olgusal demek için de aşırı bir biçimde bizim davranışımızla bağlantılıdır".[7] Teolojik ifadelerin yarı olgusal fonksiyonu, teizmin kaynaklandığı ve ortaya çıkardığı tavır alış türü dolayısıyla, sözgelimi estetik dil gibi, tüm öteki değer koyucu söylemlerden ayrılır.

Hare burada, P. Tillich'ın "nihaî ilgi" dediği, yani bizim için son derece önemli olan şeye ağırlık vermektedir. Ona göre, din bir yerde bizim için olağanüstü ilgi çekici olan şeyle bir tutulmaktadır. Şöyle diyor Hare: " Dinî söylemin ilgilendiği olgular, dua ettiğimiz zaman vukû bulan şey gibi, bütünüyle sıradan empirik olgulardır. Fakat, bunlara tabiat üstü olaylar demek için teşvik ve tahrik ediliriz; çünkü bütün hayat tarzımız onların çevresinde organize edilir. Bunların bizim için, eğer ateist olmuş olsaydık sahip olmayacakları bir değeri, ilgisi ve önemi vardır."[8] Hare'e göre, hiçbir olgu ve olay, zihinlerimizin ayırdedici gücü olmaksızın veya yatkınlıklarımızdan bağımsız olarak bilinemez. Dinî tavır, mantık açısından herhangi bir olguya takaddüm etmek durumundadır. Zira, dünyaya karşı belli bir tavır takınmayan bir kişi için olgu ile illüzyon arasında hiçbir fark yoktur. Her türlü olgu ve olayın ne olduğuna veya olmadığına bu tavır ya da görme biçimine dayanarak karar veririz.

Din dili konusunda H. A. Hodges'in de aşağı yukarı Hare ile aynı yaklaşım içinde olduğunu görüyoruz. Dille bakış açısını birbirinden ayıran Hodges'a göre, "bakış açıları" bizim temel varsayımlarımıza veya eşyanın mahiyetine ilişkin kayıtsız şartsız ön kabullerimize ve görme biçimlerimize işaret ederler. Bunların bilgi verici yönleri olduğu kadar, değer koyucu ve irade ile ilgili

---

7. R.M. Hare, "Religion and Morals", *Faith and Logic: Oxford Essays in Philosophical Theology*, ed. B. Mitchel, London, 1957, s. 189 (F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 130'den naklen).
8. *Aynı eser*, s. 189-90.

yönleri de vardır. Dil ise bu bakış açısının ifadesidir. Yani, biz her türlü konuşmamızda belli bir bakış açısını yansıtmış oluruz. Bakış açıları bizim hayat karşısındaki topyekün tavır alışımızın bir ifadesi olsa da, nihaî değildirler.[9]

Buna göre, teolojik dil ne empirik dünyaya işaret eden bir dil, ne de tanımlar arasında ilgi kuran analitik bir dildir. O köklü bir kanaate dayalı bir iç tutumun ifadesi olmaktan ileriye gitmez. Kanaate dayalı dilin gerçekliğe atıfta bulunduğu kabul edilmekle birlikte bunun doğru olup olmadığı konusunda sağlamasını yapmak mümkün değildir. Bu dil, bilimlerin gösteren dili gibi gerçekliğin sadece belli bir vechesine değil, ona bütün olarak atıfta bulunur. Kısaca söylemek gerekirse, din dili bir alet kullanır gibi istihdam edilmiş bir dil değil, köklü bir tutumun yansımasıdır. Bu dil sözkonusu olduğunda doğrulama ve yanlışlama geçerliliğini yitiriyor, yani mantık ve deney, tabir caizse, devre dışı kalıyor.

Açıkça görüleceği üzere, Hare ve benzerlerinin din dili anlayışları konuşan kişinin tutum ve yatkınlığının ötesinde bir gerçekliğe işaret etmeyen bir anlayışı sergilemektedir. Bu görüş kabul edilecek olursa, giriş bölümünde de işaret ettiğimiz gibi, inanılmaz bir "kanaat gerçekleri" kargaşasıyla karşılaşmak durumunda kalıyoruz. Çünkü, böyle bir dil için mantıkî tutarlılık kıstasını uygulamak mümkün değildir. Bütün bilgi, olgu ve olayları aşan tavır ve yatkınlıklara dayandırılmaktadır. Olgu denen şey en sonu, bizim nihaî ilgi, yatkınlık ve tutumumuzdan başka bir şeye işaret etmemektedir.

Sonuç olarak, denebilir ki Hare ve benzerlerinin, dinî söylemdeki köklü tutum üzerinde ısrarla durmaları ve konuşanın müstağni olduğu dille, kendilerini içten merbut hissettikleri dil arasında ayırım yapmaları pek yadırganacak bir şey değildir. Hatta, bunu takdirle karşılamak bile mümkündür. Ancak, Tan-

9. D.A. Pailin, *a.g.e.*, s. 230.

rı, yaratma, ilahî düzen vs. hakkında konuşmanın bir iç tutumun (blik) önemini vurgulayan ifadelerle aynı statüyü paylaştıkları görüşünü kabul etmek, mümkün değildir.

II

Braithwaite'in *Bir Empiristin Dini İnancın Mahiyeti Hakkındaki Görüşü*[10] adlı makalesinde doğrulamacı tahlillerin itirazına verilmiş bir başka cevapla karşılaşıyoruz. Braithwaite bu makalede dinî ifadelerin anlamını, empirik doğrulama ve yanlışlama dışındaki zeminlerde arayan bir yaklaşım sergiler. Herhangi bir iddianın anlamını, Wittgenstein gibi, onun kullanılış şeklinin belirlediğini kabul eden Braithwaite, dinî iddiaların dinî söylemde ahlâkî bir iddia olarak kullanıldığını savunur. Din dilinin pratik hayattaki fonksiyonunu dikkate alan bu yaklaşımı o, "Duygulanımcı" *(emotive)* olmaktan çok "davranışla ilgili" *(conative)* önermesiz bir ahlâk şekli[11] olarak tanımlar. Buna göre, ahlâkî bir iddia aslında iddiada bulunan kişinin belirli bir şekilde eylemde bulunmasını ifade eder; dolayısıyla o kimse herhangi bir iddia (önerme) ileri sürmememekte, tersine bir onaylama duygusunu veya bir eylem politikasına bağlı bulunduğunu izhar etmektedir. Ona göre, "inanan insanın belli bir şekilde hareket etmesinin sebebinin dinin doğmalarına inanmak olduğunu söylemek, atı arabanın önüne koşmak kadar yanlış bir şeydir; doğrusu dinî kanaat olarak bilinen şeyi oluşturan davranışa yönelik niyettir."[12]

Bu görüşe göre, dinî iddialar açıkça ahlâk iddialarına indirgenmiş olmaktadır. Ancak, eğer dinî bir iddia belli bir siyaseti yürütme niyetinin dışa vurulması ise bu hangi siyaseti ifade etmektedir? Dinî bir ifade, ahlâk ifadelerinde olduğu gibi, başlı başına bir siyasete işaret etmez. Öyleyse iddiada bulunan kişi söz-

10. R.B. Braithwaite, "An Empiricst's", ss. 333-347.
11. *Aynı eser*, ss. 333-34.
12. *Aynı eser*, s. 336.

konusu siyasetin ne olduğunu nasıl biliyor; dolayısıyla eğer o bu siyasetin ne olduğunu bilmiyorsa, siyaset yürütmeye nasıl niyetlenebilir? Braithwaite'in bu tür sorulara verdiği cevap şudur: "Eğer dinî bir iddia aynı dinî sistemin çok büyük sayıdaki iddialarının bir temsilcisi olarak görülürse, belli bir iddianın örnek temsilcisi olduğu iddialar kümesi iddiada bulunan tarafından belli bir hayat tarzını açıkça belirlediği şeklinde alınır. Artık empirist bir filozof için, öteki dinî ifadelerden soyutlanmış bir dinî ifadenin kullanılışını izah etmek gerekmez. Tıpkı, bilimsel bir varsayımın öteki bilimsel varsayımlardan ayrı olarak bir anlam vermesi gerekmediği gibi.[13] Kısaca söyleyecek olursak, dinî iddiaların kullanılışları bir ahlâk ilkeleri manzumesi içinde cereyan eder. Dinî iddialarla dile getirilen niyetlerin, dolayısıyla ifadelerin anlamlarının ne olduğu iddia sahibine sorular yönelterek veya onun davranışları gözlemlenerek bulunur.

Öte yandan, dinin telkin ettiği davranış siyaseti, belli kıssa ve hikayeler eşliğinde ahlâkî tutumu pekiştirecek bir ilahi aşk içinde olur. Bu tutum sadece dış değil, iç davranışlarla da ilgilidir. Başlıbaşına hikaye dinî bir dil demek değildir. Psikolojik açıdan etkili olan hikayelerin, insanın bu hikayelerle bütünleşmiş bir yaşama siyasetine kendini teslimiyeti ile bir araya gelmesi hakiki teolojik dili oluşturur.[14]

Hikayeden kasıt, Braithwaite'e göre, empirik teste açık bir önerme veya önermeler kümesidir. Bunlar dindar insan tarafından dinin telkin ettiği hayat tarzını takip etme bağlamında düşünülürler. Bu bakımdan, dinî bir iddia salt ahlâkî bir iddiada bulunmayan önermesel bir unsura sahiptir. Zira bu bir niyete olduğu kadar bir hikayeye de işaret etmektedir. Ancak iddia sahibinin hikayede sözkonusu edilen entrikanın doğruluğuna inanması zorunlu değildir; zorunlu olan hikayenin düşüncede

13. *Aynı yer.*
14. *Aynı eser*, ss. 338-39.

barındırılmasıdır. Yani hikayenin bir anlamı bulunduğuna inanılması yeterlidir.[15]

Doğrusu Braithwaite, yaklaşımının hem empiristin olgusal anlam kıstasını, hem de inanan insanın inancının ciddiye alınması ihtiyacını karşıladığını iddia edse de bunu din ve hatta akıl açısından kabul etmek mümkün değildir. Dinî inanç ve ifadelerin genellikle bir ahlâk siyasetine teslimiyeti yansıttığı elbette doğrudur. Hatta din böyle bir şeyi gerekli de görür. Ama öyle sanıyorum ki hiçbir teist dinin veya dinî söylemin sırasıyla salt bir ahlâk siyasetine veya başka bir dil birimine indirgenmesine razı olmaz ve bunu doğru bulmaz. "Din", diyor M. Aydın, "mesela, İslâmiyet ahlâkla, hiç değilse ilk bakışta, doğrudan doğruya ilgili olmayan birtakım kozmolojik iddialar öne sürmektedir. Evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili ayetler bu cümledendir. Onlar ile ahlâk arasında bir münasebet görebiliriz, fakat onları ahlâkî hükümlere indirgeyemeyiz. Mesela, 'Allah insanı pıhtılaşmış kandan yarattı.' (Alak: 2) ayetinin Yaratana bağlılık, minnet ve şükran duygusu içinde bulunma vs. ile ilgisi olduğu, yani ahlâkî bir özellik taşıdığı açıktır. Fakat, geniş kapsamlı bir iddia olarak karşımızda duran ayetin bize söylediği bundan ibaret değildir. Mümin yaratma hadisesini tam olarak anlayamamasına rağmen, gerçek bir olay olarak görmektedir."[16]

Braithwaite, dinî ifadelerin katı doğrulama ilkesinin isteklerini karşılayamayacağını kabul ederek, bu ifadeleri ahlâk alanına ait ifadeler olarak görme yoluna gitmiştir. Çünkü, mantıkçı pozitivistler, dinî ifadeler karşısında gösterdikleri katı tutumu ahlâk ifadeleri karşısında pek gösterememektedirler. Ahlâk ifadeleri davranışlara kılavuzluk etmekte işe yaradıklarına göre şu veya bu şekilde anlamları var demektir. Braithwaite "anlam" kıstasını salt olgusal doğrulama için kullanılandan daha geniş kullanımları

15. *Aynı eser*, ss. 340-42.
16. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 101.

içine alacak şekilde yorumlamakla bir bakıma 1930'lardan sonraki ılımlı Mantıkçı Pozitivistleri takip etmiş olmaktadır. O, herhangi bir ifadenin anlamının onun kullanılış tarzı ile verildiğini kabul etmekle, "doğrulama ilkesi" yerine "kullanım" ilkesini ikame etmektedir. Ama, bu tutumla Mantıkçı Emprizmin ruhundan hiçbir ayrılma görülmemektedir. Onun yazısında, dinî ifadelerin metafizik ve kozmolojik iddialarda bulunduğuna ilişkin hiçbir işaret ve ima yoktur. Onun yaptığı sadece ahlâkî ifadelerin imtiyazlı alanına çekilmek olmuştur. Katı doğrulama ilkesine karşı çıkması, bu ilkenin ahlâkî ifadeleri de anlamsız ve saçma saymasından dolayıdır. Böylece Braithwaite bulduğu bu yeni zeminde, kıssaların ve bunların içerdiği ifadelerin dinî söylemde sahip oldukları statüyü ahlâkî ifadeler düzeyine indirgemekten hiç sıkıntı duymaz.[17]

Braithwaite dinî iddiaların sadece ahlâkî iddialar değil çeşitli kıssalar eşliğinde düşünülmüş ahlâkî çözümler olduğunu savunur. Ancak, böyle bir görüşün beraberinde getirdiği birtakım sıkıntıları vardır. Zira, dinler de aynı ahlâkî davranışları tavsiye ediyorlarsa, veya başka türlü söyleyecek olursak, bir müslümana, bir hıristiyana veya bir budiste aynı hayat tarzını tavsiye etmek mümkün oluyorsa ve dinî bir iddiada bulunan kişi hikayenin doğruluğuna inanmak zorunda değilse, bu durumda bir müslümanı hıristiyan ve budist olmaktan alıkoyan şeyin ne olduğunu nasıl belirleyeceğiz?[18] Öte yandan, eğer din sadece öngörülen bir hayat tarzını takip meselesi ise ve kıssalar bu konuda alınan kararı güçlendirmekten başka bir işe yaramıyorsa, bu durumda din kişinin kendisine özgü idaelleri ve hayallerine dayandırılmış subjektif bir şey olmaz mı? Nesnel hiçbir dayanak yoksa, ihtida olaylarını nasıl açıklayacağız; veya inanan insan inandığı dini nasıl savunacaktır? Din hakkındaki tartışmaların bir otobiyografi de-

17. J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* ss. 224.
18. E.L. Mascall, *Words and Images*, ss. 51-62.

ğişikliğinden daha fazla bir şey olması gerekmez mi? Dahası, sözgelimi tıpkı bir müslüman gibi yaşadığı halde inanç boyutu eksik olan bir kişinin aynı dili kullandığını söyleyebilir miyiz?

Braihtwaite'ın bu tür sorulara "bizim toplumsal bir hayvan olduğumuz", dolayısıyla belli bir hayat tarzının "aynı hayat tarzını sürdürmek isteyen başka bir kimseye de uygun olabileceği", "yararlı olduğu ortaya konabilen bir malumatın hemen hemen her ahlâk tarafından kabul edilebileceği" ve "temel isteklerde bir uyuşma varsa otobiyografinin başkasına pekala etkide bulunabileceği[19] şeklindeki cevabını yeterli ve doyurcu bulamıyoruz. Onun ilkesine göre, hikayelerin doğruluğuna inanmak söz konusu olmadığından, bu kişinin aynı anda birçok dine bağlanması için hiçbir neden yoktur. Böyle olunca da bir insanın herhangi bir dine bağlanması bir zevk ve subjektif bir seçim olmaktan ileriye gitmemektedir.

Sırası gelmişken burada bir hususun hatırlatılmasında yarar görüyoruz. Braithwaite'in ilkesine yöneltilen bu itirazlardan, hakikatin çok sayıda olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Böyle bir görüşün içerdiği hususların Braithwaite ve benzerlerinin benimsediği yaklaşımın içerdiği hususlardan çok daha ciddi ve tartışma götürür sonuçları olabilir. Bu konu başlıbaşına ele alınmayı gerektirecek ölçüde geniş olduğundan burada sadece konunun önemine işaret etmekle ve böyle bir iddia için itirazımızın saklı olduğunu belirtmekle yetiniyoruz. Bizi incelememiz açısından daha çok ilgilendiren Braithwaite'in yaklaşımının içerdiği sonuçlardır.

Braithwaite'in teizm adına yaptığı, denebilir ki "kökten duyumcu bir açıdan hareket edildiğinde ne yapılabilirse aynısını yapmak olmuştur."[20] Burada esas alınan bakış açısı naturalistik bir izah tarzına dayanmaktadır.[21] Onun söylediklerini mantıki

19. R.B. Braithwaite, "An Empiricist's", s. 346.
20. E.L. Mascall, *Words and Images*, s. 61.
21. P. Donovan, *Religious Language*, s. 30.

sonucuna götürecek olursak, dinin, içinde Tanrı'ya inancın bulunmadığı salt bir ahlâk ve yaşama siyaseti olarak algılandığı görülür. Bu yaşama siyasetinde aşkın olan Tanrı'ya pek yer yoktur. Daha önce de söylediğimiz gibi (bkz. kıssalar, sonlara doğru) bir müminin ahlâkî tutum ve tavsiyelerini Tanrı'nın var olduğu iddiasından ayırmak mümkün değildir. Belli bir hayat tarzının (burada dinî hayatın) hem çekici, hem de ahlâka uygun olması için dinî inancın yalnız his ve heyecanlara hitap eden hayalî olaylara, yani kıssalara değil olgusal iddialara dayanması gerekir.[22]

Gerçi Braithwaite bir yerde kıssalardan kazanacağımız şeylerin bulunduğunu düşünüyor görünüyor. Ama bu, temelde bir fiksiyon, yani düzmece olan sıradan roman ve hikaye, olgu ve olaylara ne kadar işaret ederse dinî hikayeler de o kadar işaret eder anlamındadır. Oyunlar, romanlar, masallar, bilim kurgu türü eserlerin çevremizde olup bitenlerle ilgili pek dikkat etmediğimiz özellikleri görmemize yardımcı oldukları gibi, dinî hikayelerin de benzeri bir fonksiyon gösterdiği kabul edilmektedir. Ancak, bu tür izahlardan inanan bir insanın tatmin olabileceğini düşünmek zordur. Braithwaite için dinî kıssa ve ifadelerin olgusal olması onların özel bir biçimde kullanılmalarından başka anlama gelmemektedir.

İman ikrarı, salt bir huşû ya da hayırseverlik davranışına indirgenemez. Çünkü, sözgelimi İslâm'daki ibadetin mahiyetini bütünüyle insanın ne yaptığına, ne duyduğuna ve söylediğine dayanarak anlatmak mümkün değildir. İbadeti Tanrı olmaksızın salt bir şiir, bir gizemlilik, bir hayret ve haşyet duygusu olarak anlamak son derece yanlıştır. İslâm ve Hıristiyanlık gibi dinlerde öyle olgusal inançlar vardır ki bunlar tüm dinî etkinliklerin dayanağı olmak anlamında bu dinlerin temelini oluştururlar.[23] Bunları dile getiren ifadelere temel teolojik ifadeler (amentü)

22. J. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1973, s. 83.
23. I.M. Crombie, "Statements", ss. 84-85.

denmektedir. İşte bu amentüye herhangi bir atıfta bulunmayan bu yaşama siyasetini bir teistin tabul etmesi düşünülemez.

III

Doğrulamacı tahlillerin dar ve tıkızlığını, onun dinî söylemde rastlanan bazı paradoksal ifadeler karşısındaki tutumunda da görüyoruz. Sözgelimi, her şeyin Tanrı'nın gücü ve iradesiyle olduğunu kabul ederken, aynı zamanda insanın özgür ve sorumlu olduğunu söylemek *paradoksal* bir ifadede bulunmaktır. Mantıkçı pozitivistler bu tür paradoksal ifadeleri "zorunlu olarak" yanlış sayarak, *çelişki* ile bir tutmaktadırlar. Alemi vareden ve varlıkta tutan aşkın bir varlığın bulunduğuna inanan müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudiler, diye iddia ediyor Nielsen, "zaman-mekan üstü, böyle bir zatın dünyada vukû bulan şeylerle nasıl bağdaştırabileceğini göstermelidirler.."[24] Ona göre, Tanrı hakkında konuşmanın özellikleri göz önüne getirildiğinde, bunların bir sır hakkında olduğu görülür. "Tanrı" kavramının, müminlerin inandıklarının aksine, bilgi verici bir kavram olduğunu çelişkiye düşmeksizin kabul etmek mümkün değildir.

Her şeyden önce şu hususu belirtmek gerekmektedir: İfadelerin paradoksal olmasıyla çelişik olmaları ayrı ayrı şeylerdir; dolayısıyla paradoksal ifadelerin kesinlikle çelişik ve anlamsız olduklarını söylemek büyük bir hata olur. Paradokslar genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların derli toplu bir biçimde ifade edilemeyişlerinden ve hatta bizzat dilin sınırlarından kaynaklanır. Anolojik ve sembolik ifadelerin önemli bir kısmının paradoksa kaçmasının nedeni de budur. Doğrusu paradoksal bir ifadenin tam olarak kavranması mümkün olmayabilir. Ama bu durum onların anlatmak istedikleri şey hakkında hiçbir fikre sahip olamayacağımız anlamına gelmez.[25] Öyleyse dinî ifadelerin

24. K. Nielsen, *a.g.e.*, s. 149.
25. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 97.

paradoksal özellikler taşımalarını onların anlamlı olmasının mümkün olamayacağı şeklinde değerlendirmemek gerekir.

Birtakım dinî ifadelerin paradoks olarak görünmeleri bir yerde bunların bizim olağan tecrübemiz dahilinde olan bir şey hakkında olmadıklarını gösterir. Dolaysıyla I. M. Crombie'nin dediği gibi, "bu konuda birşeyler öğrenmek dinin mahiyeti konusunda birşeyler öğrenmek demektir."[26] Sözgelimi Kur'ân, Allah'ın hem ilk, hem son, hem açık, hem gizli olduğunu (Hadid: 3) söylemektedir. Bu ayeti tam olarak anlamak ve tahlil etmek mümkün olmamakla birlikte onun paradoksal özelliğinin sağladığı derin teolojik formüllendirme ve köklü bir vukuf lehinde, ortaya çıkardığı fırsatlar sayesinde, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu konusunda anlayışımızda bir genişleme olmaktadır. Onun, işaret edilebilecek herhangi bir şeyle özdeşleştirilemeyeceğini öğrenmek burada olsa olsa bir ilk adımı oluşturacaktır.

Teolojik paradokslar devam eden düşünceyi teşvik ve tahrik ettiği gibi terminolojinin arınmasına da katkıda bulunurlar.[27] Paradoksal teolojik ifadelerin ne hakkında olduklarının ve o konuda nasıl bir bilgi vermeye çalıştıklarının ortaya konması onların anlamlı olduklarını göstermek için yeterlidir. Çünkü bir sözün anlamlı bir ifade olabilmesi, onun ne hakkında olduğu ve ne gibi bir iddiada bulunulduğunu belirleyen kurallara uymasıyla doğru orantılıdır.[28] Bu bakımdan, doğrulamacı tahlilin paradoksal dinî ifadelerde anlamsızlıktan ve mantıkî çelişkiden başka bir şey bulunmadığı şeklindeki katı aceleci tutumunu kabul etmek mümkün görünmemektedir. Paradoksal ifadelerin ciddi bir tahlili onlarda -kısmen de olsa- bir anlam bulunduğunu gösterecektir. "Doğrulamacı tahlilin", diyor Ferre, "paradoksun arkasına nüfuz etmeye yönelik herhangi bir prosedürü tanıyacak donanı-

26. I.M. Crombie, "Statements", s. 85.
27. F. Ferre, *Language, Logic and God*, ss. 46-47.
28. I.M. Crombie, "Statements", s. 86.

mı yoktur."[29] Burada onun başka bir sınırlamasıyla karşı karşıya geliyoruz. Yani doğrulamacı tahlilin hem olgusal iddia ve izahları ele alışında, hem de dilin analitik vechelerine yaklaşımında mantıkî sınırlamalar bulunduğu görülmektedir. Öte yandan, paradoksların dilin kullanımıyla da çok yakından ilgisi bulunmaktadır. Onları kullanıldıkları bağlamın ve ait oldukları alanın dışına taşıyarak çağdaş teknolojik vokabulerinin dar kalıpları içinde anlamaya çalışmak felsefi tahlil yönteminin kabul edeceği bir yaklaşım değildir.

Bu arada, Mantıkçı Pozitivizmin teolojik ifadeler konusundaki bu tutumunu olumlu karşılayan bazı hıristiyan düşünürler bulunduğunu kaydetmeden geçmek istemiyoruz.[30] Bu düşünürlere göre, Hıristiyanlığa ait inançlar arasında saçmalıklar *(absurdities)* bulunması memnunlukla karşılanacak bir şeydir. Ancak, onlar bu durumun "saçma" değil "paradoks" olarak görülmesinin daha doğru olacağını söylüyorlar. Bu yaklaşımı benimseyenlerin üzerinde en çok durdukları konu, dilin sadece belirli şeylerle ilgilenmek için meydana getirilmediği hususudur. Hıristiyanlığın hakikatleri gibi öyle şeyler vardır ki bunları bildiğimiz dille ve bu dilin kalıpları içinde kalarak anlatmak mümkün değildir. Aslında pozitivist filozofları din düşmanı olarak görmek, onların saldırdıkları şeyin dinin vazgeçilmez yönü olduğunu sanmaktan kaynaklanmaktadır. Oysa, mantıkçı pozitivistlerin, teologların ifade etmeye çalıştıkları şeyin saçmalığını göstermek suretiyle dine hizmet ettiklerini söylemek daha doğrudur. Yani, onlar (R. Otto gibi) dinin ifade edilemeyen bir alana ait olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Teolojik ifadelerin, gerçi şiir, bilim ve metafizikte kullanılan ifadelere benzese de, kendilerine özgü bir anlamları vardır. Bu bakımdan, "Mantıkçı Pozitivistler teolojinin düşmanı olabilirler, ama onlar dinin dostudurlar".[31] Çünkü din

29. F. Ferre, *Language, Logic and God*, s. 48
30. T. McPherson, "Positivism and Religion", s. 52 vd.
31. *Aynı eser*, s. 63.

söylenemeyen alana aittir, dolayısıyla teolojide bir sürü saçmalıkların bulunmasına şaşmamak gerekir." Bu tür saçmalıklar, ifade edilemez tecrübeleri söze dökmenin ve Tanrı hakkında birşeyler söylemeye çalışmanın doğal sonucudur. Doğrusu, dinî iddiaları saçma olarak nitelemek dine karşı olmayı gerektirmemektedir. Bunu din adına dine yanlış anlam verenlere yapılmış bir saldırı olarak görmek mümkündür. Kısaca, böyle bir yaklaşım dinin özüne geri dönüş olarak da yorumlanabilir.[32]

MacPhersone'un bu yaklaşımının aslında çok gerilere giden bir tarihi vardır. Sözgelimi Augustine "anlaşılmaz (absürd) olduğu için inanıyorum" diyordu. Bu konuda onun, mantıkçı pozitivistlerin eleştirilerini dine değil sadece teolojiye yöneltmiş olduğu şeklindeki görüşüne katılamıyoruz. Teoloji bir bakıma dinin dilidir. Eğer teoloji ortadan kalkacak olursa dinin evrenselliği ve kendini ifade imkanı da ortadan kalkar. Din kendisini ifade etmek için her zaman kavramlara ihtiyaç duyacaktır. Bu tür bir yaklaşıma yöneltilebilecek eleştirileri daha önce zikrettiğimiz için (Bkz. özellikle Sembolik Dil'in son kısımları) burada bir daha tekrar etmeye gerek görmüyoruz. Ancak, şu kadarını söyleyelim ki Mantıkçı Pozitivizmin dini değil sadece teolojik sistemi eleştirdiği tezi teolojik sistemlerin de birbirini eleştirdikleri göz önüne getirildiğinde boşlukta kalmaktadır. Doğrusu hiçbir ifade imkanı bulamayan bir dinin eleştirilmesi şöyle dursun, var olup olmadığı da şüphe götürür birşey olur. Eleştiri ister istemez teolojik sisteme de yöneltilmek durumundadır.

Öte yandan, Otto'nun dinde *irrasyonel* unsurun önemini vurgulamasıyla *saçma*'nın din adına sevinilecek bir şey olduğunu birbirine karıştırmanın doğru olmadığı ortadadır. Otto, dinde tek yönlü yapılmış akılcı ve entellektualist yorumların etkisi altında kaybolma tehlikesi geçiren aslî ve özü oluşturan yöne dik-

32. *Aynı eser*, s. 62.
33. *Aynı eser*, s. 3.

kat çekmek istemektedir. Dinde asıl olan, ona göre bu rasyonel olmayan ve kavramlaştırılamayan taraftır.[33] Sözgelimi huşû ve hürmet duygusu söze dökülemeyen bir şey. Ama bu, dinî şuurun nesnesi hakkında kesinlikle hiçbir şey söylenemez demekse, dinin *(Mysticism)* sessizliğe gömülmekten başka yapacağı birşey yok demektir.[34] O halde, paradoksu saçma ile bir tutmak ve bundan din adına olumlu bir sonuç çıkarmak dini savunmak değil, onu inkara götürebilecek bir yaklaşımdır.

IV

Ian Ramsey, dinî söylemin biricik özelliğinin onun mantık açısından "tuhaf oluşunda" *(oddness)* yattığını kabul eder. Din dilinin bu tuhaflığı, ona göre, sonunda "dinî durumun" ortaya çıkmasına ve topyekün bir teslimiyetin sağlanmasına hizmet eder. Bu "dini durumun" özelliğini, insanın, gayr-i şahsî gibi görünen yerde birden şahsî olanı yakalaması olarak tanımlar. Yabancı bir bağlamdan, yani başka bir konuşma âleminden alınan bir kelime, gerçekte mantıkî açıdan yetersiz olmakla birlikte "buzların erimesine", "jetonun düşmesine" ve "ışığın parlamasına" neden olabilir. Öyle ki, bir kaç saniye önce "ben ve (cansız) o" şeklinde gayr-ı şahsîliğin sözkonusu olduğu yerde ansızın bir "ben-sen" ilişkisi şeklinde kişisel bir karşılaşma *gestalt*'ı ortaya çıkar.[35]

Bu 'gestalt'ın ortaya çıkmasında Tanrı hakkında kullanılan "hikmet sahibi", "iyi" ve "sebep" gibi, model kavramlara, sırasıyla "sonsuzca", "mükemmel" ve "ilk" gibi nitelikler eklenmek suretiyle, sıradan ve alışılmış anlamlar yerinden oynatılarak veya olumsuz kılınarak, düşünmenin belli bir yöne kanalize edilmesi önemli bir rol oynar. Böylece, deneysel bir temele oturan konuşma şekli derin ve aşkın olanın ifade edilmesine imkan sağlar. Bu

34. R. Otto, *The Idea of Holy*, s. 2.
35. I.T. Ramsey, *Religious Language*, s. 23-37 vd.

durum tıpkı alt yazısı olmayan karikatürlere bir alt yazı bulma işlemine benzer. Çeşitli şekillerde nitelendirilmiş model ve kıssalar gerçeklerin yanına, onların hizasına konarak kastedilen anlamın kavranması sağlanır. Bu bakımdan, dinî ifadelerin tuhaflığını onların bir zaafı olarak değerlendirmemek gerekir. Dinî iddialar şekil bakımından sıradan ifadelere benzerler. Ancak, dinî ifadeleri salt o şekilde almak onların ayırdedici özelliklerini ve doğmasına yol açtıkları kavrayış ve teslimiyet durumlarıyla olan özel bağlantılarını gözardı etmek olur. Burada bilimsel dille bütünüyle açılamayan ve açıklanamayan şeye karşı kişisel bir teslimiyet sözkonusudur.

Ramsey, teolojik dilin "dinî durum"un meydana getirilmesinde üç ayrı fonksiyon gördüğünü kabul eder. Bunlardan birincisi, teolojik konuşma, jeton düşünceye ve bunun sonunda dini, bu tecrübe ve teslimiyet cevabı elde edilinceye kadar olumsuzlamak, olumsuzlamak, olumsuzlamak... üzere kurulur. İkincisi, ilahî "birlik" veya "mükemmellik" gibi kavramlara buzlar "çözülünceye" kadar asimtotik olarak yaklaşmak suretiyle nihaî teslimiyet meydana getirilmeye çalışılır. Ve üçüncüsü, bu teolojik dille "dinî bir durum" meydana getirilir.[36]

Ramsey, meydana getirilen bu "dinî durum"un bir çeşit sübjektivizme yol açacağı suçlamasını kabul etmese de, bu suçlamalarda büyük bir haklılık payı olduğu kanaatindeyiz. Her şeyden önce, salt bir mükâşefeye benzer tecrübenin meydana gelmesi başlıbaşına herhangi bir şeyin fiilen kavranmasına kılavuz olamaz. Bir keşif veya âni aydınlanma bir bilgi ya da vukufa eşlik edebileceği gibi edemeyebilir de. Ramsey'in, "ortalığın aydınlandığı" ve "buzların çözüldüğü"nü söylediği durumlarda yanlış ve sübjektif bir kanaati nesnelleştirmemiz de söz konusu olabilir.[37] Öte yandan, Tanrı'nın kavranılmasını mütemadiyen bir olum-

36. F. Ferre, *Language Logic and God*, s. 140.
37. P. Donovan, *Religious Language*, s. 35.

suzlama sürecinin sonuna bırakmak, olumsuz dili işlerken sözkonusu ettiğimiz çıkmazlara götürür bizi. Ve yine dinî ifadeler ve kıssalar için önerdiği empirik dayanak da, Braithwaite'inki gibi, psikolojik ağırlıklı görünmektedir. Dolayısıyla din dilinin aslî mahiyeti ve fonksiyonu konusunda Ramsey'in söyledikleri eleştiriye duyarlı olmaktan kurtulamamaktadır.

DİNÎ HAYATIN DİLİ: KAPALI DİL

Doğrulama ilkesinin dinî hüküm ve ifadelere uygulanışının büyük bir felsefi tartışmaya neden olduğunu daha önce görmüştük. Bu görüşün yanlışlığını göstermek açısından öne sürülen felsefi yaklaşımlardan biri de dilin *kullanım ve fonksiyonunu* esas alan *linguistik çözümlemelerdir.* Felsefi ve kavramsal çözümleme anlayışına bağlı olan filozoflar dinle uzlaşan veya ona ters düşen bir dünya görüşü geliştirme çabasına girişmezler. Hatta onlara göre, böyle bir anlayışı felsefi olmayan bir anlayış olarak değerlendirmek gerekir. Filozofa düşen iş birtakım kavramsal çözümlemelere giderek ne kasdedildiğini ortaya koymaktır.

Linguistik çözümlemeyi esas alan son dönem düşünürlerinden bazılarının temel çıkış noktaları anlamlı olma ile doğrulanabilirliğin her zaman özdeş olmadığı düşüncesidir. Hatta bu yazarlardan bazıları "dinî" ya da "teolojik iddiaların" önerme oluşturduğunu inkar ederler. "Tanrı insanları sever", "Allah kerimdir" gibi temel teistik iddialar veya öğretisel cümleler, dinî ifadeler arasında merkezi bir yer işgal ettiğine göre, bu durumda bu yaklaşım bu tür iddiaların bir ifade ortaya koymadığı, yani olgusal bir şeyi dile getirmediği iddiasını içermektedir. Bu tutumu benimseyen yazarlara göre, öğretisel cümleler de içinde olmak üzere, tüm dinî iddialar ya belirli bir şekilde yaşama niyetini (siyasetini) dili getirmekte, ve belli bir hayat tarzını onaylama tutumunun izharı, böyle bir durumalışın "ifadesi" olmakta veya olgu ve olayların nasıl olduklarıyla ilgisi olmayan başka bir şeyi dı-

şa vurmaktadır. Böyle düşünen yazarlar içinde en açık olanı R. B. Braithwaite'tir. Bu yazarın, dinî iddiaları belirli bir yaşama siyasetine ve genel ahlâk ilkesine indirgeyen yaklaşımını daha önce (bkz. s. 223 vd.) tartıştığımız için yeri geldikçe – yönelteceğimiz eleştirileri saklı tutmak kaydıyla – burada tekrar ele almıyoruz.

Temel teistik iddiaların veya öğretisel cümlelerin, en azından evrensel anlamda, herkese açık bir iddiada bulunmadığını söyleyenlerden bazıları ise "Wittgensteincı fideizm" *(Wittigensteinian fideism)* ya da "kavramsal görecelik" *(conceptual relativism)* denen bir görüşe sahip olan düşünürlerdir. Bu görüşü savunan düşünürlerin başında D. Z. Phillips, P. Ziff ve N. Malcolm gibi isimler gelmektedir. Biz incelememizin bu bölümünde Wittgensteincı bir düşünme çizgisini takip eden bu yazarların görüşlerini tartışmaya çalışacağız.

"Fonksiyonel çözümleme" anlayışının güç kazanmasında ve bunun din diline uygulanmasında Wittgenstein'in çok büyük etkisi olmuştur. Bilindiği gibi Wittgenstein'in ilk eseri olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta daha çok Mantıkçı Pozitivizm çizgisinde ve o yaklaşımı destekleyen görüşler geliştirilmişti. *Tractatus*'un temel yaklaşımı olan "tasvir teorisi" dili bir "resim" gibi ele alıyor ve anlamın bu şekilde belirlenmesi gerektiği konusunda ısrar ediyordu. Bu yaklaşıma göre, Tanrı, hakkında konuşulamayan bir "varlık" olduğundan, kitabın yedinci önermesi olan son cümle "üzerinde konuşulamayanlar hakkında susmak gerekir"[38] şeklinde bitiyordu. Öyleyse, filozof din konusunda konuşmak zorunda olmadığı gibi, bu konuda şüphe içinde olması da gerekmez. Zira cevap verilemeyen bir şeye ilişkin soru sorulamaz. Soru sorulabiliyorsa, cevaplandırılması da *mümkündür*. Şüphecilik çürütülemez değildir; ancak soru sorulamayacak yerde şüpheye kapılmak açıkça anlamsızdır. Çünkü şüphe, ancak

38. L.Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, İng. Çev. D.F. Pears-B.F. Mc Guinness, London, 1988, Önerme, 7.

bir cevabın olduğu yerde olabilir; soru ancak cevabın bulunduğu, dolayısıyla cevap da ancak *ifadeye dökülebilen* yerde olabilir.[39] Buna göre, dinde (Tanrı hakkında) ne isbatın, ne de şüphenin bir yeri vardır.

Ancak, Wittgenstein felsefi kariyerinin ikinci döneminde başka bir anlam kuramı geliştirdi. Bu yeni anlam kuramına göre, onun dinî ifadeler konusundaki görüşleri, bu konudaki önceki görüşleriyle zımnî birtakım benzerlikleri içerse de büyük bir değişiklik göstermektedir. Bu yeni görüşünü geliştirdiği *Philosophical Investigations* adlı kitabında Wittgenstein dili, "insanı şaşırtacak denli küçük sokakları, alanları, eski ve yeni evleri ve çeşitli dönemlerde ilaveler yapılmış binaları ile dümdüz uzayıp giden sokakları ve tekdüze evleri olan, birçok uydu kentlerle kuşatılmış eski bir şehire benzetir."[40] Dolayısıyla dili, savaştaki emir ve raporlar gibi, bir veya birkaç kalıba indirgemek mümkün değildir. Bunun yerine, belli bir konuşma türünü kullanmak diye tanımlanabilecek olan adeta sonsuz sayıda "dil oyunu" bulunduğunu kabul etmek gerekir. Üstelik bu çokluk sabit ve değişmez bir şey de değildir. Tabir caizse, yeni dil türleri ve dil oyunları meydana gelir; ve ötekiler işe yaramaz, dolayısıyla kullanılamaz duruma düşerler. "Aşağıdaki örneklerde verilen ve başka yerlerdeki", diyor Wittgenstein, "dil oyununun çokluğunu düşünelim:

Emirler vermek ve bunları yerine getirmek;

Bir nesnenin görüntüsünü tasvir etmek, veya onun ölçülerini vermek;

Bir tasvirle bir nesne inşa etmek (bir resim);

Bir olayı anlatmak;

Bir olayı yorumlamak,

Bir varsayımı oluşturmak ve test etmek;

---

39. *Aynı eser*, önerme 6.5.6.5.1.
40. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s.1. 18.

Bir deneyin sonuçlarını tablolar ve şemalarla sunmak;
Bir hikaye uydurmak ve onu okumak;
Oyun oynamak;
Şaka yapmak; şakayı anlatmak
Bir dilden bir dile çeviri yapmak; v.s..[41]

Filozofa düşen iş bu dil oyununun araştırılmasıdır. Dil oyununun araştırılması, konuşma türüyle ilgili farklı ifadelerin nasıl ve ne zaman, yani hangi ortamlarda ve hangi cümlelere veya durumlara cevap olarak ifade edildiğinin araştırılması anlamına gelir. Wittgenstein'a göre, bir ifadeyi anlamanın en iyi yolu bu ifadenin nasıl kullanıldığını bilmek kadar, aynı zamanda bu ifadenin, ona inananların hayatları üzerinde ne tür bir etkide bulunduğunu anlamaktan geçer. Çünkü dil kalıplaşmış ve değişmez bir şey değildir. Kısaca ifade edecek olursak, dil anlamını "kullanım" dan alır. "Dil", diyor Wittgenstein, "tatile çıktığı zaman felsefi sorunlar doğar."[42] Wittgenstein'a göre, dinî bir ifadeyi anlamak mümkündür; ancak bunun için, o ifadenin atıfta bulunduğu dine inanmak, başka bir deyişle ona içerden bakmak gerekir. Bir dil oyunundaki geçişler (bir ifadeden başka bir ifadeye geçiş) veya bizim bir dil oyununa katılmamız ya da ondan çıkmamız (yani bizim tecrübeden dile, dilden tecrübeye gelmemiz) dilsel olmayan "geçiş kuralları" aracılığıyla olur. Tecrübe ve eylemler gibi, dilsel olmayan bu hususlarla linguistik ifadeler arasındaki karşılıklı ilişkiyi anlamadan bir dil oyununu anlamak imkansızdır.[43]

Wittgenstein; " ''Tanrı' sözcüğü", diyor, "hemen hemen ilk öğrenilen sözcüktür: tasvirler, ilmihaller vs. Ancak, karınca resimlerinden elde ettiğim sonuçlarla değil. (Resmin neyi tasvir ettiği) bana gösterilmez."[44] Ona göre, "Tanrı" sözcüğü bir zatı

41. *Aynı eser*, s. 1. 23.
42. *Aynı eser*, s. 1. 38.
43. G. Gutting, a.g.e., s. 2.
44. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations: On Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell-Oxford, 1978, s. 59.

temsil eden bir sözcük gibi kullanılmasına rağmen bu sözcüğün ne anlama geldiğini anlayıp anlamadığı sorusuna vereceği cevabın "Evet ve hayır" olacağını söyler. Biz değişik şekillerde ortaya konan soruları anlar ve cevaplandırabiliriz. Çünkü "inanma"nın dinî bağlamlar sözkonusu olduğunda alışılmadık bir kullanılışı vardır. Bu bakımdan, "dinî ifadeler sırf hakkında söylendikleri şey bakımından farklı olmazlar. Büsbütün farklı bağlantılar onları dinî inanç içine sokar".[45] Sözgelimi, eğer bir kimse "Ben kıyamet ününe inanıyorum" derse, böyle bir bağlamda *inanma*, "sanma", "kanaat ya da fikrine sahip olma", "farzetme" veya " deliline sahip olma"nın değil, *iman*'ın yaptığı işi görür. Bu konuda deneme türünden olan veya olabilecek (olağan durumlarda olduğu gibi) hiçbir şey yoktur. Yine burada *inanmayı*, genel olarak "bilme" kelimesini kullandığımız anlamda kullanmayız.[46] Tanrı'ya inanma, ona göre, bizim test edebileceğimiz veya test etmenin yollarını bulabileceğimiz bir şeye inanma olamaz. İman sözkonusu olduğunda biz bir varsayım veya yüksek ihtimaliyet derecesinden söz etmediğimiz gibi, bilgiden de söz etmeyiz. Dini söylemde, "Şöyle şöyle şeylerin vukû bulacağına inanıyorum" gibi ifadeler kullanırız. Ama bunları bilimde kullandığımızdan farklı kullanırız.[47]

Doğrusu, inanan insanların, bizimle çeliştikleri anlamında belli bazı durumlarda yanlış akıl yürüttüklerini söyleyebilirsiniz. Başka bazı durumlarda, hiç düşünmediklerini veya bütünüyle farklı bir akıl yürütmede bulunduklarını da söyleyebilirsiniz. Bunların, bizim yaptığımız gibi, aptalca "gaf" yaptıklarını söylemekle sorun çözülmüş olmaz. Çünkü bir şeyin "gaf" olup olmaması belli bir sistem içinde olur. Tıpkı belli bir oyundaki "gaf"ın bir başka oyun için geçerli olmaması gibi. Burada izahın ne olduğunu, nasıl yapıldığını, ondan ne çıkarıldığını anlamak ve

45. *Aynı eser*, s. 58.
46. *Aynı eser*, ss. 59-60
47. *Aynı eser*, s. 57; I.T. Ramsey, *Religious Language*, s.97.

onun başka hangi şartlarda yapıldığını kavramak için bütün *(sum)*'ü görmek gerekir.[48]

Durum böyle olunca, sözgelimi dirilişe inanan bir kimse karşısında bizim böyle bir şeye inanmamamız, bizim ona zıt düşen bir şeye inandığımız veya böyle bir şeyin olmayacağı anlamına (en azından her zaman) gelmez. Öte yandan, o kimse ile çelişmemiz de sözkonusu değildir. Asıl çelişki burada bir çelişki olduğunu söylemektir. Ne onun aksine inandığımızı, ne de böyle bir şeyin vukû bulacağını varsaymak için hiçbir neden bulunmadığını söylememiz mümkündür. Mesele, bizim ona yakın herhangi bir yerde bulunup bulunmamamız meselesi değildir. Mesele bizim bütünüyle farklı bir kulvarda (düzlemde) bulunmamız meselesidir. Burada kasdedilen bütünüyle farklı bir şeydir.[49]

Tıpkı Kierkegaard gibi, Wittgenstein için de müminin, inanç lehinde güvenilir bir delil istemesi bile sözkonusu değildir. Ona göre, "eğer delil olsaydı, bu durum gerçekten bütün işi mahvederdi."[50] O yüzden, dinî inancın akla uygun olduğunu göstermeye çalışmak, yani imanı bilimsel inançlarla eşdeğerde tutmak ve dini bilimle aynı düzlemde ele almak yersiz ve yanlış bir yaklaşımdır. İslâm ve Hıristiyanlık gibi dinlerin tarihî yönleri olmakla birlikte, bu dinler için sözkonusu olan tarihî iddialar salt "tarihî" iddialar olarak ele alınmaz. Çünkü sıradan tarihî olaylar için gerekli olan şüphe bunlar için geçerli değildir. "Burada dilin, konuşanın söylediği veya yaptığı başka şeylerle bağlantısı olan kendine özgü, "tuhaf"[51] bir kullanımı vardır. Din dilini değerlendirirken sözkonusu olan bu farklı bağlamın kesinlikle gözönünde bulundurulması gerekir.

Doğrulamacı tahlilleri tartışırken gördüğümüz gibi, mantıkçı pozitivistler anlamlı bir konuşmanın kıstaslarını önceden be-

48. *Aynı eser*, ss. 58-62.
49. *Aynı eser*, s. 53.
50. J.L. Mackie, *a.g.e.*, s. 218; ayrıca bkz. G. Gutting, *a.g.e.*, s. 25.
51. I.T. Ramsey, *Religious Language*, ss. 49-99-151.

lirlemek istiyorlardı. Felsefi kariyerinin birinci döneminde bu görüşü paylaşan Wittgenstein ikinci döneminde buna kökten karşı çıkar. Çünkü bu yaklaşım dilin fiilen kullanılış durumlarıyla ilgili çeşitlilik ve inceliklerin hakkını veremiyordu. Wittgenstein'a göre, sözcüklerin fonksiyonları bir takım kutusundaki, sözgelimi çekiç, pense, testere, tornavida, mastar, yapışkan, yapışkan kutusu, çiviler, vidalar gibi nesnelerin fonksiyonları kadar farklılık gösterir. Gerçi konuşulan dilde ve yazı dilinde, karşılaştığımız sözcükler bize tek biçimli bir görüntü sergilerler. Ama, özellikle felsefe yaparken, bunların "kullanılışları" *(application)* öyle açık seçik bir biçimde takdim edilmez.[52] Öyleyse, dille ne söylendiğini anlamak istiyorsak, söylenen şeyi önceden belirlenmiş kategorik şemaya oturtarak anlamak yerine, onun "kullanılışına" bakmamız gerekir. Başka türlü söyleyecek olursak, bir sözün ne demek istediğini anlamak için, o sözün söylendiği bağlamı (ortamı), onun başka sözlerle olan bağlantısını, söylenme amacını, söyleyen kişinin muhatabından beklediği cevabı, o sözün gerekçelendirilmesi için öne sürülen nedenleri vs. keşfetmeye çalışmalıyız.

Aslında Wittgenstein'ın doğrudan doğruya dini kendisine konu edinen çok az yazısı vardır. Onun *Philosophical Investigations* ve özel olarak *Lectures*'da üzerinde durduğu husus, başka dil oyunları gibi, din dilinin de belli bir konuşma türünü kullanmak olduğunu ve çok çeşitli dil oyunları bulunduğunu vurgulamak olmuştur. O, bir dil oyununun ne zaman bittiği, ötekinin ne zaman veya nerede başladığı konusunda hiçbir kural ortaya koymadığı gibi, bu dil oyunları arasında hiçbir mantıkî bağ bulunmadığını da söylememiştir.[53] Onun yukarıda alıntıladığımız dil oyunu örneklerine bakacak olursak, böyle bir bağlantının bulunduğunu söylemek bir yerde mümkündür. Sözge-

52. L.Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. I.11.
53. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 9.

limi bir olaya ilişkin verilen bir "rapor" bilimsel bir "varsayıma" ters düşebilir.

Ancak, D. Z. Phillips, P. Ziff ve N. Malcolm gibi düşünürler, Wittgenstein'in ikinci dönem düşüncelerinden yola çıkarak din dili konusunda çok katı bir "özel durum dili" anlayışı geliştirmişlerdir. Bunlardan D. Z. Phillips, *Religious Beliefs and Language Games*[54] adlı makalesinde "dinî inancın kendine özgü bir dil oyunu olduğunu" 'başka dil oyunu ve anlam düzlemleriyle hiçbir kesişim alanı bulunmayan, onlardan soyutlanmış ve kendi kendine yeterli bir anlam referansına sahip bulunduğunu savunur. Bunun tersini savunmak, ona göre, dinî doğruların başka anlam düzlemlerine dayanarak isbat edileceğini savunmak olur ki dine asıl ters düşecek olan yaklaşım budur.[55] Dinî ifade ve iddiaların başka dil oyunlarında kullanılan ifadelerle çelişiklik göstermesi diye bir şey sözkonusu olamaz. Eğer iki kişi birbiri ile çelişkiye düşüyorsa bunların ortak bir anlayışa sahip olduklarını veya aynı dil oyununu oynadıklarını söyleyebiliriz. "Ancak", diyor Phillips, "bir kimse elin topa değmesinin faul olduğunu, bir başkası olmadığını söylüyorsa ne yapacağız? Bunlar birbiriyle çelişkiye mi düşüyorlar? Eğer bu iki kişi aynı oyunu oynuyor ve aynı kurallara atıfta bulunuyorlarsa elbette çelişki içindeler; ancak eğer oyun farklı ise böyle bir şey sözkonusu değildir."[56]

Phillips'e göre, dinî dil oyunu başka herhangi bir dil oyunuyla mantıksal hiçbir bağlantısı bulunmayan, dindar kişilerin kendilerini kaptırdığı bir faaliyettir. Bu bakımdan, dinî dil oyunu başka herhangi bir dil oyunuyla örtüşebilen, onlarla ortak bir anlam referansına sahip bir iddia ihtiva etmez. Dinî ifadelerle ne denmek istendiğini anlamak için onların ne zaman ve nerede ifade edildiklerini ve ifade ediliş amaçlarını araştırmamız gerekir.

---

54. D. Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell, Oxford Uni. Press, Hong Kong, 1986, ss. 121-142.
55. *Aynı eser*, s. 123.
56. *Aynı eser*, s. 126.

Dinî ifadelerin anlamını tarih ve bilim gibi başka disiplinlerin kıstaslarını kullanarak belirlememiz mümkün değildir. "Dinî kavramların anlamlı olmasının ölçüsünü bizzat dinin içinde aramak durumundayız."[57] Öyleyse din dilini anlamak için onun öğrenildiği ve kullanıldığı durumları bilmemiz gerekmektedir. Onu tam anlamıyla değerlendirebilmek ancak kendi dünyası içinde, yani dinî geleneğe sahip olan bir cemaat ya da toplumun takip ettiği davranış ve hayat tarzı içinde, orada oynadığı fonksiyonu iyi anlamaktan geçer. Din dilindeki ifadeler bir oyundaki davranış ve hareketler gibi, bağlama dayalı ifadelerdir. Dolayısıyla dinî kavramların anlamlılığına ilişkin kıstasların akla uygunluk, anlamlılık ve doğruluk ölçülerinin bizzat dinin kendi içinde aranması gerekir.

"Gerçekçi olmayanlar" *(non-realists)* da denen Wittgensteincı fideistlerden W. D. Hudson'a göre, "dinî inanç ancak içerden anlaşılabilir. Dolayısıyla bu inanç dışarıdan yöneltilen tutarsızlık, anlaşılmazlık, irrasyonellik veya nesnel gerçekliğe uymama suçlamalarından muaftır; çünkü herhangi başka bir söylem dünyası gibi, din, tutarlılık, anlaşılırlık, rasyonellik ve gerçeklik konusundaki belirleyici kıstaslarını kendisi koyar".[58] P. Ziff'ın ifadesiyle, "dinî kavramların anlaşılabilmesi için onların ait olduğu hayat tarzının yaşanması gerekir."[59] Tanrı hakkındaki konuşmanın kendi canlı bağlamlarında anlaşılmasına yönelik duyarlı bir yaklaşım, onun kendine yaraşan bir düzen içinde işleyen bir mantığı bulunduğunu görecektir. Dogmalar ve doktrinleri bir fikir ve varsayım olarak görmemelidir. Onların bütünüyle farklı bir mantığı ve ifadede kökten farklı bir rolü vardır. Filozofun burada yapabileceği tek şey, onu eleştirmek ve tutarsız olduğunu

57. D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, London, 1965, S. 10 (R. Swinburne, *The Chorence of Theism*, s. 90 dan naklen); ayrıca bkz., J.M. Coughlan, "Wittgenstein, Language and Religious Belief", *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House Publishers New York, 1987, s. 152.

58. P. Donovan, *a.g.e.*, s. 92.

59. M. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 105-106.

söylemek değil, bu rol ve mantığın ne olduğunu belirlemeye çalışmaktır. Moore ve Wittgenstein'ın yaklaşımıyla, herhangi bir birinci dereceden konuşmanın pekala yerinde olduğu, asıl yapılması gerekenin ikinci dereceden, yani konuşma hakkındaki konuşmaların yolaçtığı kavram karışıklıklarının giderilmesi ve dil hastalıklarının tedavisi olduğunu kabul etmektir.

Peter Winch bu yaklaşımı ikinci dönem Wittgensteinci bir çerçevede şu şekilde temellendirmeye çalışır: Mantık, formel bir düzen kuramı olarak, toplumsal hayat tarzları içinde bulunan düzen şekillerini sistemli bir biçimde sergilemek durumundadır. Çünkü o yorumlanmış bir mantık, yani yorumlanmış bir hesaplamadır. Burada söylenmesi mümkün olan ve olmayan şeyler ya da neyin neden çıktığı toplumsal hayat tarzında gömülü olan anlaşılabilirlik normları tarafından dikte edilir. Bu da en sonu mantıkî tasdik kıstaslarını belirler. Durum böyle olunca mantığın kıstaslarını hayat tarzlarına uygulamamız yanlış olur. Bilim ile din bu hayat tarzlarından sadece ikisidir. Ve her birimin kendine özgü anlaşılabilirlik kıstasları sözkonusudur. Dolayısıyla, bir davranışın mantıklı veya mantıksız olması sadece biri içinde doğru olur, ikisinde birden değil.[60] Hayat tarzıyla dil öylesine sıkı bir biçimde birbirine karışmıştır ki herhangi bir dil, ancak o hayat tarzına bağlı olanın bakış açısından anlaşılabilir.

Öyleyse, bir inancı (burada dinî inancı) doğrulamaya yönelik bir sorunun, içinde araştırma yaptığımız ve birtakım yargılarda bulunduğumuz, bize sınırlar sağlayan bir sistem içinde sorulması gerekir. Belli bir sistemin empoze ettiği sınırlar ise o sistemin "çerçeve ilkeleri" *(framework principles)* tarafından belirlenir. "Varsayımlar", diyor N. Malcolm, "bir sistem içinde öne sürülür veya onlara meydan okunur".[61] Bunun anlamı; doğrulama, delil arama, gerekçelendirme ya da yanlışlama ancak belli bir sistem

60. K. Nielsen, *a.g.e.*, s. 82.
61. G. Gutting, *a.g.e.*, s. 29.

içinde olabilir, demektir. Öte yandan Malcolm'a göre, belli bir sistemin çerçeve ilkelerini (önermelerini) teste tabi tutmak veya birtakım delillerle temellendirmeye gitmek mümkün değildir. Sözgelimi, "Bildiğimiz fiziksel nesneler yok olmaz" ifadesinin çerçeve ilkesi, tabiatta sürekliliğin bulunduğu ilkesidir. Bir sistem, belli bir topluluk tarafından, belli bir inancı doğrulamak için kullanıldığında sistem ile onun çerçeve ilkeleri, o topluluğun dil oyunu için kural koyucu bir özellik gösterir. Yani, herhangi bir dil oyununun içerdiği doğrulama işlemlerinin, birtakım çerçeve ilkelerin kabulune dayandırılması şarttır.

İmdi, bu görüşleri dinî inanca uygulayacak olursak, temel iman esaslarının dinî dil oyunu için çerçeve ilkeler olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Bu, gerçek dışı veya bâtıl inanç diye bir şeyin bulunmadığı anlamına gelmez. Dinî dil oyunları da, bilimsel düşünce sistemlerinde olduğu gibi, herhangi bir görüşü desteklemek veya çürütmek için kullanılabilecek çeşitli doğrulama kıstaslarına sahiptir. Bilimsel sistemlerde olduğu gibi dinî bir sistemde de tartışma ve kanıt vardır. Her iki sistemde de tabiatın sırlarına vakıf olma konusunda ortaya konmuş birtakım ilerlemeler ya da geri kalışlar sözkonusudur. Ama her türlü izah, eleştiri ve doğrulama, sistemin kendi çerçevesi içinde olmaktadır. Bununla dinî inançların rasyonel değerlendirmeye karşı özel bir muafiyete sahip olduğu kasdedilmiyor. Burada söylenmek istenen şey, herhangi bir doğrulama girişiminin, kendileri bizzat dayanaksız olan çerçeve ilke ve önermelere dayandırılmasının gerekli olduğudur. Yani çerçevenin kendisi konusunda rasyonel bir doğrulamaya gitmek mümkün olmamaktadır. Bunları temelsiz ve dayaksız olarak kabul etmek durumundayız.

Buraya kadar yaptığımız tartışmaların ışığında dinî inanç ve iddialarla ilgili bu Wittgensteinci yaklaşımı şu birkaç madde içinde özetlememiz mümkündür: (i) Dilin formları hayatın formlarıdır. Ve ilk bilgi ya da veri olarak alınması gereken şeyler hayatın

bu formlarıdır. Dolayısıyla, dinî söylemi ancak içeriden inceleyebiliriz; bunlara dış anlam ve doğruluk kıstaslarını uygulamamız mümkün değildir. (ii) Dinî ifadelerin anlamı ifade edildiği bağlam (sistem) içinde bulunmaktadır. Çünkü kendine özgü bir hayat tarzı demek olan farklı söylemlerin kendilerine özgü bir mantığı vardır. Dolayısıyla epistemolojik açıdan tüm doğrulama çalışmalarının o sistemin çerçeve ilkelerine dayandırılması gerekir. (iii) Öyleyse din dilinin yapısının, çerçeve ilkeleri de göz önünde bulundurularak, kullanıldığı bağlam ve gördüğü fonksiyona göre araştırılıp çözümlenmesi gerekir. (iv) İnanmayanlar inananları, dinî dil oyununun dil içi hareketlerinin nasıl yapıldığını bilme anlamında anlayabilirler. Ama onlar, inananların kendi tecrübelerini ihtiva eden kavramlara sahip olma anlamında, inananları anlayamazlar; çünkü onlar inananların kendi kazanımları olan dinî tecrübelere sahip değildir. Bu bakımdan, kendi içinde bir bütün olan hayat tarzı eleştiriye tabi tutulamaz. Yani herhangi bir hayat tarzını eleştirmek için dışarıda bir Arşimet noktasına sahip değiliz; zira belli bir hayat tarzının anlaşılırlık, gerçeklik ve rasyonellik konusunda kendi kıstasları vardır. (v) Ve son olarak, Tanrı'nın varlığına inanmak için hiçbir dayanak bulunmadığını söyleyen olumsuz iddialarla, O'nun varlığına inanmak için sağlam dayanaklar bulunduğunu dile getiren iddialar, hemen hemen her zaman, birbiriyle çelişmez. Dolayısıyla dinî konularda skeptisizmin anlamsız olduğunu kabul etmek gerekir.

Din dili ile ilgili olarak, Wittgenstein'in son dönem düşüncesinden hareketle geliştirilen bu yaklaşım din dilinin daha başka boyutları olduğunu göstermesi bakımından son derece yararlı olmuştur. Her şeyden önce bu yaklaşım, dilin çok çeşitli fonksiyonları olduğunu, ifadelerin boşlukta bulunmadığını ve anlamlarını boşlukta kazanmadıklarını göstermiş, onların anlamlarını belli bazı maksatlar için kullanılmalarından dolayı kazandıkları olgusuna dikkat çekmiştir. Bu durum, mantıkçı pozitivistlerin ifadeleri, niçin, nerede ve kim tarafından kullanıldığına bakmaksızın,

olgusal ve değer bildiren ifadeler şeklindeki sınıflandırmalarının yetersiz ve hatta yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Bu yaklaşıma göre, bir ifadenin anlamını onun kullanılışından elde etmemiz gerektiği savunulmaktadır. Yani anlam bir *temsil* fonksiyonu değil, bir *kullanım* fonksiyonu olarak anlaşılmaktadır. Çünkü bir ifadenin farklı kullanılışına bağlı olarak çok farklı anlamları olabilmektedir. Anlam, dilin "arkasında duran" bir şey olmadığı gibi, onun işaret ettiği veya hatta zihnî nesneler de değildir. Belli bir ifadenin anlamı onun hangi amaçla ve nasıl söylendiğinde yatar. Biz gerçekliğin mahiyeti ile tecrübe yoluyla ilgi kurarız ve tecrübeye de dil aracılık eder. Böyle olunca, hem tecrübenin, hem de gerçekliğin özellikleri dilin çeşitli kullanılış ve fonksiyonlarında yansıtılıyor demektir. Dil bir mantık temeline dayanmaz, çünkü böyle bir form yoktur. Aksine çok çeşitli ve tarihî açıdan mümkün olan dil formları vardır. Filozofun görevi bu mantığı anlamak ve gözönüne sermektir. *Pricipia Mathematica*'da bulunan türden ideal bir dile dayanarak yorumlamak veya onu tercih ettiğimiz başka türlü bir söylemin mantığına indirgemeye çalışarak çarpıtmak değil...Din felsefesi yaparken meta-teoloji için farklı bir program kabul etmek durumundayız. Öyle ki...bu dinî terim ve ifadelerin mantığını belirlemek onların fiili kullanılışlarını kabul etmekten ibarettir; onlara yabancı bir mantığı zorla giydirmek değil."[62] O halde dilde, altta duran mantıkî bir form aramaya ve onun deskriptif bir dil olduğunu kanıtlamaya çalışmadan, onun kullanılışına ve kullanıldığı bağlama bakmalıyız.

İmdi, bu söylenenlerde kesinlikle bir doğruluk payı vardır. Antropologlar bir kültüre katılmadan onu yeterince anlayamayacağımız konusunda bizi uyarıyorlar. Kavramları ve ifadeleri, hayatın akışı içinde gördükleri işlevlerini kavramaksızın, gereği gibi kavramak mümkün değildir. Eğer herhangi bir ifadenin di-

62. G.E. Hughes, "Martins Religious Belief", *Australasian Journal of Philosophy*, Cilt 40 (1962), ss. 241-15 (K. Nilesen a.g.e., s. 68'den nakleu).

le getirirldiği kültürel bağlama hiçbir katılımımız yoksa, dinî hayat ve tecrübeyi içerden gözlemleyebilecek hiçbir imkana sahip değilsek, veya özel hiçbir dinî tecrübe geçirmemişsek, dinî ifadeleri anlamamız imkansız olmasa bile son derece güçleşecektir. Bu bakımdan, fonksiyonel yaklaşım, dinî bir ifadeyi genel din dili yapısı içinde veya ifade edildiği bağlam ve gördüğü fonksiyona göre değerlendirmekle indirgeyici ve soyutlayıcı yaklaşımların ortaya çıkardığı güçlüklerin önemli bir kısmını ortadan kaldırmaktadır.[63] Fonksiyonel tahlillerin din diline uygulanması bu dilin daha iyi anlaşılmasında çok büyük imkanlar sağlamıştır. Konuya en azından bu açıdan da yaklaşmanın dinî ifadelerin (kutsal metinlerin) daha iyi anlaşılıp yorumlanması hususunda getireceği büyük yararlar vardır. Bizim tefsir geleneğinde, ayetleri bağlamlarını *(siyak-sibak)* ve "iniş nedenlerini *(esbab-ı nüzul)* de gözeterek yorumlamanın ne kadar büyük önemi olduğunu hepimiz biliyoruz.

Ancak, konuya salt bu açıdan yaklaşmanın önünde birtakım ciddi güçlükler vardır. Açıkça, dinî ifadeleri başka bir anlam düzeyine kaydırmaya (yerleştirmeye) yönelik böyle bir yaklaşım, "dinî inançlara sözlük anlamlarıyla meydan okunduğu ve dinin bunları aslî zeminde karşılamasının çok güç veya imkansız olduğu yerlerde, birtakım fedakarlıklarda bulunarak, onlara yeni bir düzen verme çalışması olarak ortaya çıkmaktadır."[64] Yani, dinî iddia ve ifadeler, harfi harfine ve herkese açık olgusal anlamlarıyla alındığında karşılaşabileceği eleştirilerden kurtulmak için başka bir düzleme çekilmek istenmektedir. Bu düzlemde Tanrı'nın gerçekliğini herhangi bir nesnenin gerçekliği gibi anlamak ve Tanrı hakkında konuşmayı bir şeye işaret eden dil olarak değerlendirmek, yanlış kabul edilmektedir. Yani bu konuşma düzleminde "Tanrı vardır" veya "Allah kerimdir" gibi ifadeler işaret

63. M.Aydın, *Din Felsefesi*, s. 105.
64. J.L. Mackie, *a.g.e.*, s. 222.

edici bir tarzda kullanılıyor görünse de aslında bir inancın dile getirilmesinden öteye gitmeyen ifadelerdir. Ancak, din konusunda böyle bir anlayışa sahip olmak K. Nielsen'in dediği gibi, şu iddia ile pekâlâ bağdaşabilir: "Tanrı" kavramı, hayatın sıkıntısı ve ağırlığından kaçma isteğimizden kaynaklanan karışık düşüncelerimizin yaratmasından başka bir şey değildir."[65]

Din dilinin dinî hayatla birleşmiş ayrı bir dil oyunu, bir "özel durum dili" *(idiosyncratic)* olduğunu savunan bu Wittgensteincı yöntem, onun herkese açık bir dil olmadığını kabul ettiği ve rasyonel açıdan eleştirilmesini önlediği için fideist bir anlayış olmakla suçlanmıştır. Gerçekten, Türkçemizde "açık toplum", "kapalı toplum" ya da "kapalı medeniyetler" tamlamalarında olduğu gibi, "kapalı dil" tamlamasıyla tanımlayabileceğimiz bu anlayışın din diline uygulanması, din adına bir takım olumsuzluklar getirmektedir. Din dilini anlamak için onun ait olduğu hayat tarzının içerden tanınması ve yaşanması gerektiği konusunda ısrar etmekte fazla bir sakınca yoktur. Hatta böyle bir şeyin gerekli olduğunu bile söyleyebiliriz.. Ancak, anlamak ve bilmek için, dilin ait olduğu hayat tarzına inanmanın ve onu yaşamanın şart olduğu söylenecek olursa ciddi felsefî problemlerle karşı karşıya geliriz. Zira, eğer din dilinin başka dillerle hiçbir kesişim alanı bulunmayan, kendi içine kapalı bir dil olduğunu savunacak olursak, "bu takdirde karşılaştırmalı dinler tarihi, genel din sosyolojisi veya psikolojisi yapmak mümkün olmadığı gibi, ihtida ve irtidat olaylarını açıklamak da mümkün olmaz."[66] Bu durumda herhangi bir dinî hayatın dışında kalanların din hakkında hiçbir şey söyleyememeleri gerekir. Oysa bu yaklaşım, sözgelimi önce belli bir dine bağlı iken sonra o dinden ayrılan (irtidat eden) kimselerin durumunu izah edemediği gibi, onların daha önceki dinleri hakkında konuşma haklarını ellerinden almak gibi, ger-

65. K.Nielsen, *a.g.e.*, s. 66.
66. M.Aydın, *Din Felsefesi*, s. 106.

çeğe ters düşen bir şeyi kabul etmek olur. Bir hayat yaşanmadıkça ona ait olan bir ifadenin anlaşılamayacağı iddiası çok aşırı bir iddia olarak kalmaktadır.

Herhangi bir ifadeyi anlamak için dile yansıyan kültürel boyutları göz önünde bulundurmak ve hatta bunlardan başlamak zorunda olsak bile orada takılıp kalmamamız gerekir. Herhangi bir metodolojinin durumunda olduğu gibi, temel teşkil eden bazı öğretisel varsayımlar vardır; ki bunların kabulu belli bir kültürel bakış ya da dinî görüşün önceden kabul edilmiş olmasına dayanmaz.

Doğrusu, linguistik etkinlik dediğimiz şey bizim en karmaşık ve en önemli etkinliklerimizden birine işaret eder. Farklı dil kullanımlarının bizim algılayışımız, değerlendirmede bulunuşumuz ve çevremize gösterdiğimiz tepkide büyük ölçüde etkili olduğu bilinmektedir. Biz, neyin bir karar, neden bir onaylama; şu veya bu şey lehinde bir kanıt olarak kabul edilmesi gerektiğini belli bir dil içinde takdir ve kabul ediyoruz. Bizim başka kişiler ve toplumla olan ilişkilerimiz epeyce bir yere kadar linguistik uygulamalar tarafından şekillendirilir. Hatta neyin doğru ya da yanlış, gerçek ya da sahte sayılması gerektiği büyük ölçüde belli bir linguistik etkinlik içinde ortaya çıkar. Ancak bu durum, başka dil alanlarının (oyunlarının) bize hiç açık olmadığı, onların bize bütünüyle kapalı olduğu anlamına gelmez. Böyle olmuş olsaydı, K. Nielsen'in dediği gibi, bundan hiçbir hayat tarzını eleştiremeyeceğimizi kabul etmek zorunda olduğumuz sonucu çıkardı.[67] Doğrusu, alışkanlıkla elde edilen birtakım bilgileri veya hayat tarzını tutarsız veya irrasyonel olarak reddetmek her zaman mümkündür. Dolayısıyla bu hayatımız hakkında her zaman felsefi eleştiriler yöneltebileceğimiz anlamına gelir.

Bu açıdan bakınca, dinî iddiaları anlamanın özel bir iç aydınlanma yoluyla veya inananların hayatına katılmakla elde edilebileceği görüşünü kabul etmek mümkün görünmemektedir. Ma-

67. K.Nielsen, *a.g.e.*, s. 111.

cıntyre'ın dediği gibi, özel iç inayet ya da aydınlanma ne olursa olsun, "bir ifade koddan çözülemediğinde insana anlamsız gelir; ama eğer ifadenin şifresi çözülürse *(decode)* herkese anlamlı gelecektir; yeter ki şifrenin anahtarı elde edilsin ve çeviri için geçit bulunsun."[68] Kaldı ki, çoğu teolojik ve dinî ifadeler için böyle bir şifre çözme sorunu da yoktur. Dinî ifadelerin çoğu hem inanan, hem de inanmayan için anlamları aynı derecede açık olan ve bilinen sözcüklerden meydana gelmiş ifadelerdir. "Kur'ân dili" veya "din dili"nden söz etmek Kur'ân'ın Arapça, İncil'in İbranice olduğuna engel teşkil etmez. Öyleyse her hangi bir dinî iddiayı anlamak için, özel bir dinî tecrübe geçirmek veya inananların hayatını içeriden gözlemlemek şart değildir. Zira "Dünyayı Tanrı yarattı" gibi bir sözü, anlam ve sentaks kurallarına uyulduğu takdirde, anlamamız son derece kolaylaşır. Böyle bir ifadeyi anlamak için o ifadenin ait olduğu hayat tarzını yaşamamız gerekmez. "Tanrı dünyayı yarattı" sözünü anlamak için mutlaka bu sözün ait olduğu hayat tarzına bağlı olmamız gerektiği iddiası bizi aşırı bir konvansiyonalizme götüreceği gibi, öte yandan böyle bir iddia, ilahiyatçıların, bu sözün anlamı konusunda hiç anlaşamayacakları anlamına gelir ki, böyle bir şeyi kabul etmek mümkün değildir.

Wittgenstein'ın ikinci dönem görüşleri son derece önemli olmasına rağmen, din diline uygulandığında içerdiği hususlar bakımından bazı olumsuz sonuçların doğmasına yolaçmaktadır. Her şeyden önce, bu, yeni bir dinî skeptisizm şeklinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İkinci olarak, bu anlam skeptisizmi "Wittgensteinci fideizm" denen görüşle özdeşleştirilmek istenmiştir.

İmdi, dinin ne olduğu konusunda felsefi yanlış anlamadan kaynaklanan öteki skeptisizm şekilleri karşısında ne tür bir güce

68. A. MacIntyre, "Is Religious Language so Idiosyncratic That We Can Hope For No Philosophical Account of It", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968, s. 48 (bundan sonraki atıflarda bu eser "Idiosyncratic" diye anılacaktır.)

sahip bulunursa bulunsun, Wittgensteincı fiderizm en sonu dinle (teizm) pek ilgisi olmayan bir savunma şekli olarak kalmaktadır.[69] Yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız hususlar gözönünde bulundurulacak olursa, Wittgensteincı fideizmle eşdeğerde görülen anlam skeptesizminin İslâm ve Hıristiyanlık gibi dinler için ciddi bir entellektüel meydan okuma şekli olduğu açıkça görülecektir. Çünkü dinî ifadeler konusunda "kognitivist olmayan" böyle bir yaklaşım din dilinin objektif bir tahlilini sunmak yerine onun kullanılışını gözönünde bulundurmamızı tavsiye ediyor. Kognitivist olmayan bir kuram ise tasvir edici değil, değişiklik yanlısıdır. J. Hick'in ifadesiyle, "bunlar yaşayan dinî toplulukların konuşması olarak, din dilinin anlamına ilişkin izahlar olmayıp, gelecekte ona verilmesi gereken anlamlara ilişkin tekliflerdir".[70]

Yukarıda, bir kültürü en iyi anlama ve yorumlama şeklinin ona içeriden bakmak olduğunu söyleyen antropolojik yaklaşımın önemine değinmiştik. Antropolojik araştırmaların ortaya koyduğu önemli sonuçlardan biri de, insanlığın farklı bölümleri arasında kültürel ayrılıklar olmakla birlikte, insan zihninin her yerde bir ve aynı olduğu ve aynı verilere sahip bulunduğunu göstermek olmuştur.[71] Oysa herhangi bir ifadeyi ait olduğu hayat tarzı içinde oynadığı rol açısından değerlendirmemizi isteyen Wittgensteincı fideizme göre, kendilerine özgü dil şekilleriyle birçok farklı hayat şekli bulunmaktadır. "Tanrı" ve bu kavramla bağlantısı bulunan tüm ifadeler bu farklı hayat tarzlarında farklı şekillerde kullanılmaktadır. Hayat tarzlarının farklı olduğu yerlerde bu ifadeleri anlamak ve onaylamak veya bir ifadenin ötekinden daha akla yatkın olduğunu kabul etmek için hiçbir rasyonel dayanak bulunmamaktadır. Burada yapabileceğimiz tek şey, o hayat tarzı içinde bir dil oyunu oynamaktan ibarettir. Bu dil o

69. T. Penelhum, *a.g.e.*, ss. 2-5.
70. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 8.
71. Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Ş. Sürer-S.Erkanlı, İstan, 196, s. 31.

hayat tarzı dışında kalan herkese kapalıdır. Dolayısıyla o hayat tarzına ait olan ifadeleri ancak o dünyaya olan teslimiyetimiz ölçüsünde anlayabiliriz. Başka türlü söyleyecek olursak, belli bir hayat tarzına ait olan ifadeler kendi teslimiyetimizin bir dile getirilişi olmaktan ileriye gitmez.

Yaptığımız bu açıklamalar ışığında din dilinin hiçbir felsefi izah bulamayacağımız, herkese açık olmayan bir "özel durum dili" olduğunu kabul etmek hemen hemen imkansızdır. Zira dinî ibarelerde yer alan öyle ifadeler vardır ki bunların çok büyük bir çoğunluğu anlamlarını dinî olmayan bağlamlardaki kullanımlarından alır. Sözgelimi, dinî ifadelerde geçen "övmek", "sevmek", "saygı göstermek" vs. gibi sözcüklerin anlamları günlük dildeki anlamlarıyla büyük ölçüde örtüşür. Din bu tür kavram ve ifadelere yeni ve batınî bir anlam da vermez. Bunun böyle olduğunu ilahiyatçıların, dinî bir şeyden söz ederken, belli bazı özel ifadelerin kullanılması gerektiği konusundaki ısrarlarından anlamak mümkündür. Hatta bizzat Wittgenstein'ın *Philosophical Investigations* I.256 ve devamında verdiği izahlara bakacak olursak, teolojik ifadelerin özel (iç) tecrübelere işaret eden özel anlamları olduğu görüşü, hiçbir ifadenin anlamını bu şekilde almadığı gerçeği ile safdışı edilmiştir. Onun, *Investigations*'un daha ilk paragrafında Augustine'den aktardığı; "Böylece, sözcükleri çeşitli cümlelerde tekrar tekrar yerli yerinde kullanıldıklarını işittikçe yavaş yavaş bunların ne tür şeyleri gösterdiğini öğrendim; ve bu işaretleri telaffuz etmesini öğrendikten sonra da onları kendi arzularımı ifade etmek için kullandım"[72] cümlesi bir yerde bu gerçeği dile getirmektedir. Doğrusu, "özel tecrübelerimizi tanınacak, teşhis edilecek ve tarihi verilecek şekilde adlandırmak kurallara göre kullanılan sözcükler ortaya koymakla olur."[73] Kural ise herkese açık, öğretilebilen ve öğrenilebilen bir şeydir. Bu kural-

72. Agustine, *The Confessions of St. Augustine*, İng. çev. Rex Warner, New York, 1963, I.8.

73. A. MacIntyre, "Idiosyncratic", s. 49.

lara göre kullandığımız sözcükler bizim birbirimizle anlaşmamızı sağlayan indekslerdir. Wittgenstein söz gelimi "diş ağrısı" gibi bir "acı duyumu"nu kendi kendimize adlandıramayacağımızı; böyle bir şeyi yapmış olsak bile bunun anlamını başkalarına anlatamayacağımızı iddia eder.[74] Ona göre, çektiğimiz acı konusunda "acı" ve "duyum" sözcüklerini bile kullanamayız; çünkü bu sözcükler de nihayet genel dile ait sözcüklerdir. O halde geçirdiğimiz tecrübelere uygun sözcükler üretmemiz diye bir şey sözkonusu olamaz. Önce başkalarına ait olan sözcükleri öğreniyoruz; sonra da bunların uygulanışını kendi tecrübemizle birleştiriyoruz; veya başka türlü söyleyecek olursak, "sözcük" dediğimiz kaplara biraz da kendi tecrübelerimizden birşeyler dolduruyoruz. Dil bir anlamda tecrübeden önce hátta tecrübeye şekil veren bir şeydir. Bu durum başka herhangi bir dil kadar din dili için de geçerlidir. Eğer tersi olsaydı, insanların ve özel olarak inananların geçirdikleri tecrübeleri tartışmaları mümkün olmazdı. Gerçekten dinî ifadeler sadece özel tecrübelere işaret etmiş olsa ve bu tecrübelerin anlamları bu atıflarla tüketilmiş olsaydı, bu takdirde aynı dili konuşan iki mümin bile bulmamız mümkün olmazdı. Eğer müminler dinî konularda birbiriyle konuşuyor ve tartışabiliyorlarsa, bunun nedeni din dilinin "kapalı" bir dil değil, herkese "açık" bir dil olmasıdır. Tersine, eğer "kavramsal görecelik" kabul edilecek olursa tüm tartışma ve kanıtlamalara son vermiş oluruz. Başka bir deyişle, eğer akla uygunluk, doğrulama ve olgusallık kıstasları sadece bir inanç sisteminin içinde geçerli ise, bu durumda inanan ile skeptik arasında anlaşmayı sağlayan veya tartışmaya zemin teşkil eden dayanaklar da ortadan kalkar. Bu durumda da din Donovan'ın söylediği gibi "sadece üyeler için bir dernek durumuna düşer.[75] Öyleyse din dilini öteki dil ve söylemlerden bütünüyle ayırmak doğru değildir. Kur'ân ve İn-

74. L. Wittgenstein, *Investigations*, I. 257-261 vd.
75. P. Donovan, *a.g.e.*, s. 93.

cil'e baktığımızda, bunların, inananla inanmayan arasında somut ve köklü bir fark bulunmadığını kabul ettikleri görülecektir.

Burada bu konu ile ilgili olarak özellikle belirtilmesi gereken bir başka husus da şudur: Zaman zaman bazı mutasavvıf ve mistikler, özellikle dinî tecrübe sözkonusu olduğunda, Tanrı hakkında konuşmanın hemen hemen imkansız olduğunu, kısacası dinin "ifade edilemeyen"le ilgili bir şey olduğunu söylüyorlar. Hatta Kierkegaard gibi bazı mistik ilahiyatçılar, "dinî ifadelerin saçma olduğu" iddiasını bir tehdit olarak görmek şöyle dursun, bundan memnunluk bile duyuyorlar.

Ancak, biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, dinî ifadelerin çoğu anlamakta hiç güçlük çekmeyeceğimiz ifadelerdir ve bunlar günlük ortak dilimizle büyük ölçüde örtüşürler. İnananlar ve ilahiyatçılar ise dinî bir ifade ile genellikle bir iddiada bulunur veya bir şeyi inkar ederler. Fakat, eğer dinî ifadelerin saçma olduğunu kabul edecek olursak bu durumda ne iddia, ne de inkar olabilir. MacIntyre'ın dediği gibi; "Her şeyin saçma olduğu yerde herhangi türden bir saçma da öteki kadar iyidir."[76] Bu açıdan bakıldığında, kendi ilahiyatını korumak uğruna dinî iddiaların "saçma" olduğu görüşünden memnunluk duymak kadar saçma bir şey olamaz. Bir ilahiyatçı kendi dinini veya dinî öğretisini korumak istiyorsa, konuşmalarının "saçma" olarak bir tarafa itilemeyeceği iddiasında bulunabilmesi için, bilinen sözcükleri bilinen anlamlarıyla kullanması gerekir.

Öyle anlaşılıyor ki Wittgenstein'in *Tractatus*'un sonunda söylediği, "Gerçekten dile getirilemez olan şeyler vardır. Bunlar kendilerini belli ederler. Gizemli olanlar bunlardır[77] ve "üzerinde konuşulamayanlar hakkında susmak gerekir"[78] gibi görüşlerini kendilerine çıkış noktası olarak alan D. Z. Phillips gibi bazı yazarlar aşırı ve din açısıdan olumsuz sonuçlara ulaşmışlardır.

76. A. MacIntyre, "Idiosyncratic", s. 50.
77. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6522.
78. *Aynı eser*, 7.

Phillips'e göre, "Tanrı" hakkında konuşmak belli bir ferde, bir nesneye işaret etmez. Burada olsa olsa bir " inayet duygusundan" söz edilebilir. "Mümin", diyor D. Z. Phillips, " her yeni günü, beceriyi, fırsatı vs. Tanrı vergisi bir şey olarak görür. Bu lütuf karşısında mümin diz çöker. 'Tanrı' hakkında konuşmak bu tepkide anlam bulur. Yine hamd ve senâda bulunmak Tanrı denen bir şeye *(object)* işaret etmez. Tersine Tanrı'ya tapınma dediğimiz şey, bu hamd ve ululamanın dile getirilmesi *(expression)*dir.[79]

Açıkça görüleceği üzere, burada inancı olgusal bir şey olarak değil, salt bir güven ve dayanma olarak anlamamızı mümkün kılacak bir dayanak bulunmamaktadır. Zira "güven" ve "dayanma" güvenilecek ve dayanılacak bir şeyi gerektirir. Hamd ve senâ edilecek bir şey yoksa, hamd ya da güvenin dile getirilmesinin bir anlamı kalmaz. Müminlerin böyle bir durumda sadece kendi kafalarında olan bir şeyi, kendi özel duygulanımlarını dile getirdiklerini söylemek onları ve Tanrı hakkındaki konuşmalarını kökten yanlış anlamak ve yanlış yorumlamak olur. Böyle bir şeyi kabul etmek, en sonu, kılık değiştirmiş bir ateizme varır. Kavramsal bir tahlilden yola çıkarak, "eğer birtakım anlayış ve bakış açılarına tekabül eden bir nesne bulunsaydı bu dinin Tanrısı olmazdı; zira varlığı doğrulanabilen bir şey Tanrı olamaz" yaklaşımı pek tutarlı görünmemektedir. Mesele, J. I. Mackie'nin de ifade ettiği gibi, "Tanrı hakkındaki ifadelerin doğrulanıp doğrulanamayacağı değil, bunların doğru olup olmadığıdır."[80]

Phillips'in din dili izahı Wittgenstein'ın farklı dil kullanımlarına ilişkin alabildiğine geniş duyarlılığını yansıtan, bir yerde, kendi içinde tutarlı bir izahtır. Onun, dinî ifadelerin, dünyanın dinî anlamıyla ilgili olduğu, bunların başka dil oyunları ve anlam düzlemleriyle karıştırılmaması gerektiği konusundaki uyarılarını bü-

79. D.Z. Phillips, *Religion Without Explanation*, Oxford, 1976, ss. 147-9 (J.L. Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 227'den naklen).
80. *Aynı eser*, s. 229.

tünüyle gözardı etmek mümkün değildir. Ancak İslâm ve Hıristiyanlık gibi dinlere müntesip olan müminlerin, din dilini, Phillips'in kasdettiği anlamda kullandıklarını sanmak büyük bir yanılgı olur. Dinî dil kullanan teistler, alemi Tanrı'nın yarattığı şeklindeki bir tasdiki O'nun varlığını öngören kesin bir önerme olarak görmüşlerdir. Sadece maddenin var olduğuna, veya böyle bir iddianın doğruluğuna inanmaya başladıklarında imanlarından vazgeçtikleri olgusunda bunun böyle olduğunu görebiliriz. Phillips'in yaklaşımı inanan insanların kullandıkları söz ve ifadeleri niçin o şekilde kullanmak durumunda olduklarını izah edememektedir.

Yaptığımız bu tahlillerin ışığında Wittgensteinci fideizme şu iki noktada itiraz edilebileceğini düşünüyoruz: Birincisi, dinî kavramların kullanıldığı örnek ve ifadeleri inançsız birinin anlayamayacağını söylemek mümkün değildir. Herhangi bir dil gibi din dili de herkese açık bir kurallar bütünü içinde ifade edildiğine göre, onun başkalarına kapalı bir özel durum dili olduğunu söylemek tutarlı görünmemektedir. Dolayısıyla, ve ikinci olarak, inanmayan birinin dinî kavramların kullanılmasıyla ilgili kuralları öğrenmek suretiyle inananın kullandığı dili anlaması büyük ölçüde mümkün olabilir. Denebilir ki inananla inanmayanın anlaşamayacakları tek şey, olsa olsa, bu kavramlara tekabül eden şeylerin (nesnelerin) varlığı hakkında olacaktır.

Aynı şekilde N. Malcolm'un görüşü de iki yönden eleştirilmektedir. Bilidiği gibi, Malcolm doğrulamayı, belli bir sistem içinde ve o sistemin "çerçeve ilkeleri"ne dayandırıyordu. Ancak, doğrulamanın, bizzat kendileri apaçık olmayan önermelerde son bulması veya onlara dayandırılması her zaman itiraza açık bir görüştür. Zira burada düzeltilemeyen *(incorrigible)* temellere dayanan bir bilginin izahını vermede aşılmaz güçlüklerle karşılaşılacaktır. Öte yandan salt doğrulama işleminin kendisi temelsiz inançlara ihtiyaç duyduğundan ve dinin ise doğrulama yöntemi içermesinden dolayı, sözgelimi "Tanrı insanları sever" gibi, te-

mel dinî önermelerin, dayanaksız olarak, layıkıyla inanıldığı sonucunu çıkaramayız. Zira belli bir dil oyununundaki belli bir doğrulama şekli; daha güvenilir bir doğrulanma yöntemini gerektirebilir. Malcolm'un önerdiği "çerçeve ilkeler"in kendilerinden daha güvenilir bir doğrulama yöntemine ihtiyaç duymayacak kadar sağlam ve özerk olmadığı ortadadır.[81]

Malcolm, filozof olarak hayat tarzını doğrulamaya yeltenmemiz, sadece bir dil oyununun -nasıl- oynandığına işaret edebileceğimiz konusunda ısrar eder. Burada felsefeye düşen olup biteni *olduğu gibi* görmeye çalışmaktır.

Malcolm'un bu görüşünde büyük bir hakikat payı olduğunu söyleyebiliriz. Belli bazı hayat tarzları için böyle bir şey gerçekten doğru olabilir. Ancak, eğer söz ve ifadelerin kullanılışında kendine özgü bir hayat tarzı takdim ediliyorsa bunu eleştirme hakkımız her zaman olacaktır. Kaldı ki, hayat tarzı ile ona ait olduğu iddia edilen ifade arasında her zaman birebir bir örtüşme de olmayabilir. Din içi mezhep tartışmalarını veya birimimizi daha büyük tutacak olursak, özünde teist olan İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki farklı hayat tarzlarını buna örnek gösterebiliriz. Gerçi bu dinlerin ilânihaye birbiriyle uzlaşmaz dinler olduklarını söylemek çok güçtür. Yine de aralarında tartışma konusu olacak çok şey vardır.

Wittgenstein'ın "tasvir", "teşbih" ve "saçma" konusundaki görüşleri Wittgensteinci fideistler tarafından, dinî söylemin kendine özgülüğünü gösterdiğinin kanıtı olarak yorumlanmaktadır. Bu düşünürlere göre, din dili başka bir konuşma türüne indirgenmemeli; kendi özel mantığı ve kendi terimleri içinde anlaşılmalıdır. Çünkü din dili denen faaliyet de herhangi başka bir dil formu, hayat tarzı ve insanî iletişim sistemi kadar mükemmel bir sistemdir.

Bu tür bir yaklaşım, birinci dereceden dinî ifadeleri (teolojik tartışmaları değil) kendi canlı bağlamları içinde anlamamızı tel-

81. G. Gutting, *a.g.e.*, ss. 31-32.

kin etmesi bakımından son derece yararlıdır. Bu durum, Tanrı hakkında konuşmayı başka bir konuşma türüne indirgeme veya böyle bir konuşma için başka bir mantıkî form ve statü arama konusunda bizi uyarır. Ancak, bundan hayat şekillerinin özerkliği ve eleştirilemezliği gibi bir sonuç çıkarmak, bir daha gözden geçirilmeyi gerektiren bir iddia olur. Dolayısıyla temel teistik ifadelerin, normal empirik ifadelerin belirlendiği gibi belirlenmesi gereken empirik önermeler olmadığı görüşü de eleştiriye açıktır. Wittgenstein'a göre, eğer böyle olmuş olsaydı, ateist ya da bilim adamı ile mümin arasında doğrudan bir çatışma olurdu. Dinî inançların bilime veya bilimin dinî inançlara karşıt olduğunu sanmak birtakım zihin karışıklıklarına yolaçar.[82]

Bunu doğru kabul edecek olursak, daha önce söylediğimiz, ihtida ve irtidat olaylarını izah etmek, din sosyolojisi ile ilgili araştırmalar vs. yapmak imkansız hale gelir. Tüm müminlerin veya daha özel olarak ilahiyatçıların inanç ve ifadelerini teste tâbi tutulamaz olarak gördükleri doğru değildir. İfade ile kabul edilmiş hayat tarzları arasında hiçbir geçiş bulunmadığını kabul etmek inananların inanmayanlara karşı hiçbir iddiada bulunamayacaklarını kabul etmek anlamına gelir. Oysa, sözgelimi Kur'ân insanlara, "Ey akıl sahipleri...düşünmüyor musunuz?", "Akletmiyor musunuz?" gibi, inanan-inanmayan ayrımı yapmadan hitap etmektedir. Dinî ifadelerle, başka dil alanına ait ifadeler arasında herhangi bir bağlantı bulunmadığı kabul edilecek olursa, dinin kendini ifadede kullandığı en büyük aracı elinden alınmış olur. Elbette Tanrı hakkındaki bir konuşmayı, teolojik ve dinî olmayan ifadelerle bir tutmak doğru değildir. Tanrı hakkında konuşmak Ahmet, Mehmet ya da Ozon tabakası hakkında konuşmaktan çok farklıdır. Ancak din dilinin bu kendine özgü ve ayırdedici özelliklerini vurgulamak için, onu olgusal bir dil olmaktan çıkararak, başka hiçbir dille ortak yönleri olmayan özel

82. L.Wittgenstein, *Lectures*, s.53; ayrıca bkz. Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, İstanbul, 1984, s. 21 vd

bir dil oyunu ya da tutum ifade eden, tavır oluşturan ve davranışa kılavuzluk eden bir araç olduğunu düşünmek onun fonksiyonlarını eksik değerlendirmek olur. Dilin tasvir edici ve olgusal bir araç olarak görüldüğünde karşılaşılan güçlükler, onun bu yönünü bütünüyle inkar etmek için yeterli bir sebep oluşturmaz. "Tanrı hakkında konuşma", diyor K. Nielsen, "büyücülük hakkında konuşma gibi, belki de saçma ve irrasyonel değildir; belki de Tanrı'nın gerçekliğine ilişkin anlaşılır bir kavram vardır; ve belki de Tanrı vardır. Ancak Tanrı hakkında konuşmayı içinde barındıran bir hayat tarzı bulunduğu olgusu bu tür sorular sormamızı engellemez..."[83]

Doğrusu, iman iddialarımızı nasıl doğrulayacağımıza ilişkin bilgi, iddiada kullanılan doğal dile ilişkin bilgiye ait olmayan unsurlar da içerir. Yani dil, basit totolojileri dışarıda tutacak olursak, iddia edilen inançlar hakkında bize bilgi sağlamaz; o sadece kendileriyle inancımızı oluşturduğumuz çeşitli doğrulama yöntemlerini kullanır. Ama bu yöntemlerin özü dilden kaynaklanmaz. "Dolayısıyla doğal dilin, Tanrı'nın varlığına olan iman iddiasının doğrulanmasına katkısı bir şema ile sınırlı kalmak durumundadır. Yani, doğrulama yöntemi olarak nitelenmesi için bir kurallar sisteminin yerine getirmek zorunda olduğu şartların genel bir özelleştirilmesi *(specification)*dir. Bu tür bir yöntemin özüne, ayrı kabul edilebilecek belli bir akıl yürütme tarafından katkıda bulunulur; genellikle bilim ve hukuk gibi, insan hayatının belli bazı ana unsurları tarafından. Din de aynı şekilde Tanrı'ya ilişkin iddia ve inançlara uygulanan özel bir akıl yürütme sağlayan bir hayat şeklidir."[84] Burada "Tanrı" ile ne kasdedildiğini dilden öğrenmediğimiz, veya dilin burada çok az rolü olduğu ortaya çıkar.

---

83. K.Nielsen, *a.g.e.*, s. 92.

84. Asa Kasher, "What Effect Does Language as a Medium Have on Knowledge of God in a Sense None", *God in Language*, ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House Publisiers, New York, 1987, ss. 8-9.

Din diline kültürel görecelik açısından bakıldığında ortaya çıkan sonuçlardan biri de şudur: Tanrı hakkında ya herkes doğru söylüyor veya herkes bir yanlış içindedir; zira nesnel doğru veya yanlış diye bir şey sözkonusu değildir.

Braithwaite'in, dinî öğretisel cümlelerin niçin belirli empirik olgulara, bilimsel varsayımlara ya da mantık ve matematiğin doğrularına ilişkin önermeler değil de davranış belirten niyetler öne sürdükleri iddiası ve bunun altında yatan nedenler ile Wittgenstein'ın *inanmayı* "sanma", "kanaat" ya da "fikrine sahip olma" ve "bilme"den farklı tutan yaklaşımı ve onu bu fikre götüren nedenler arasında büyük bir benzerlik sözkonusudur. Bu bakımdan, bunlardan birine yöneltilen bir eleştiri bir yerde öteki için de geçerlidir.

Gerçekte onları böyle bir görüşü benimsemeye iten şey dinî iddiaların yanlışlanamaz türden iddialar olduğu kanaatidir. Yani bilimsel iddialar deneyle çürütülebildiği halde dinî iddialar böyle değildir. Oysa sözgelimi Swinburne'un şu itirazı son derece yerindedir: Eğer "reddedilebilirlik" le sonuca götürücü bir biçimde "yanlışlanabilirlik" kasdediliyorsa bu durumda bilim konusunda hatalı bir görüş kabul ediliyor demektir. Öyle ki bilimsel varsayımlar da reddedilebilir ve sonuna kadar yanlışlanabilir varsayımlar değildir.[85]

Sonuç olarak şunu söylemek istiyoruz: Müminin; Braithwaite'in kasdettiği anlamda kendini bir "davranış siyasetine" verdiği veya Wittgenstein'ın söylediği anlamda belli bir hayat tarzına tercüman olan bir dil oyunu oynadığı görüşü genelde anlaşılır ve bir yere kadar doğrudur da. Ama, son tahlilde, bunların dinin mahiyetini yanlış takdim ettiklerini söyleyebiliriz. Bir Wittgensteinci için din, hayatımıza aslî düzeyde yön veren bir inançlar sistemi olarak bir hayat tarzını ifade eder. Bunu yerinde bir görüş olarak onaylayabiliriz. Ancak, bizim davranış ve tercihlerimi-

85. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 88.

zi belirleyen dinî teslimiyetin gücü hesaba katılacak olursa, bu görüşün İslâm ve Hıristiyanlık gibi, büyük dünya dinlerinin rolünü çarpıttığını söyleyebiliriz. Bu dinler bizim temel hayat form ve tarzlarımızdan ibaret değildirler; tersine onları eleştirir ve dönüştürürler. Bizi yeni bir hayat tarzına çağırlar. Sözgelimi İslâm salt bir yaşama tarzından ibaret olsaydı, onun mesajını alan müşrik Mekke toplumunun kendisini eleştirerek, yeni bir hayat tarzını oluşturması imkansız olurdu. Dahası böyle bir mesajı alamaması gerekirdi.

Onun için diyoruz ki din dilini kendi alanı dışına taşıyarak değerlendirmeye çalışan indirgemeci yaklaşımlar ne ölçüde yanlış ve tutarsızsa, onu başka dil alanlarıdan tecrit ederek, kendi içine kapalı bir özel durum dili olarak anlamak ve yorumlamak da o ölçüde kusurlu ve tutarsızdır. Çünkü din dili dediğimiz etkinlik (söylem) kendi kendine yeten, bağımsız bir söylem değil; doğal dilin kural ve kategorilerini paylaşan, kavramlarından yararlanan ve onun sentaksını içeren bir söylemdir. Öyleyse tutarsızlıklar ve çelişkiler bu kurallar içinde giderilmeye çalışılmalıdır. Dinî söylemin kendine özgü bir dil, veya bir hayat tarzının ifadesi olduğunu, dolayısıyla anlaşılabilirlik kıstaslarının kendi içinde bulunduğunu kanıtlamak mümkün değildir.

Sonuç

Buraya kadar yaptığımız tartışmalardan, çok kalın çizgilerle belirtecek olursak, şöyle bir netice ortaya çıkıyor: Din dili konusundaki tartışmaların çağdaş din felsefesinde nesnelci veya bilgiye dayalı yoruma ağırlık veren teolojik pozitivizm ile, öznelci ya da değere dayalı yorumlara ağırlık veren teolojik varoluşçuluk arasındaki ikili gerilimden büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Bu iki vurgulama tarzı arasındaki farklılıkları kalın çizgilerle belirlemek kolay olmasa da din konusunda böyle iki farklı yaklaşım olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Mantıkçı Pozitivistlerle varoluşçu kanada mensup olanlar din dili konusunda her türlü rasyonalist yaklaşımdan tatminsizlik ve hatta rahatsızlık duyarken, ikinci dönem Wittegensteinci yaklaşımdan hareketle, onu ait olduğu dil ve kültür bağlamında ele alıp değerlendirmek gerektiğini savunanlar da olmuştur. Bu sonrakilere göre, dini ve din dilini başka alanlara taşımaksızın, kendi dünyası içinde anlayıp açıklayacak olursak, Mantıkçı Pozitivizmin tehditlerinden rahatsızlık duymaya gerek kalmaz.

İfadelerin olgusallığı ve deneyime dayanması gerektiği konusuna ağırlık veren Braithwaite ve Hare gibi bazı filozoflar ise din

dilini ait olduğu alanın dışına taşıyarak, onun ahlâkî ifadelerle bir tutulması veya bir zihin durumunun dışa vurumu olarak görülmesi gerektiği şeklinde, indirgemeci bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Tüm bu yorum ve yaklaşımlar karşısında din dilinin hem olgusallığının, hem de varoluşsal ve değerle ilgili yönünün hakkını vermeye çalışan düşünürler de olmuştur. J. Hick ve R. Swinburne gibi filozoflar geleneksel teizmin temel dinî ifadelerinin olgusallık, doğrulanabilirlik ve anlamlılık açısından savunulabileceğini göstermeye çalışmışlardır.

Yapılan tartışmalarda önemli ve öncelikli konuyu din dilinin olgusallığı, anlamlılık doğrulanabilirlik, yanlışlanabilirlik ve dinî tecrübenin din dilindeki yeri gibi konular oluşturmaktadır.

İncelememizin gerek birinci gerekse ikinci bölümünde tartıştığımız iddialı görüşlerin felsefi açıdan önemli yorum ve yaklaşımları olmakla birlikte ciddi eksiklikleri veya aşırılıkları olduğu görülmektedir. Din dili konusundaki bu aşırı ve yanlış tutumları kaba antropomorfizmi benimsemek, aşırı sembolizme kaçmak, katı bir doğrulamacı tutuma bağlanmak, din dilini ait olduğu alanın dışına taşımak veya onu bir özel durum dili olarak görmek ve öyle değerlendirmek şeklinde özetleyebiliriz.

Başka alanlarda olduğu gibi, dinî iddialar sözkonusu olduğunda da *delille kanıt* arasını ayırmak son derece önemlidir. Bilindiği gibi, *delil* belli bir sonucu isbatlamaya götüren bir şey, yani sonuç adına kanıtlara ağırlık kazandıran bir ipucudur. Buna karşılık *kanıt*, yalnızca bir sonuç ortaya koyma girişimi değildir. Kanıt belli bir sonuç adına başarılı bir isbat denemesidir. Genel olarak, eğer temel dinî iddiaların doğruluğu konusunda hiçbir kanıt yoksa bunları savunmanın boşuna olduğu kabul edilmektedir. Oysa durum bütünüyle bunun tersidir. Bir kanıt veya karşıt kanıt bulunduğu zaman başka bir kanıta gerek kalmaz. Dinî iddiaların doğruluğu açık bir soru olarak kaldığı sürece kanıtlama sürebilir. Bu konuda varılmak istenen sonuç lehinde kullanı-

labilecek, dünyanın ve hayatın her türlü özelliklerinden yararlanılacak ve bunlar karşıt kanıtlarla karşılaştırılacaktır.

Şu var ki inanan insanlar genellikle olumsuz delilleri görmeme özelliği ve yatkınlığına sahiptirler. Başka bir ifadeyle, inananın bilinçli bir eğilimi vardır; bu bakımdan olumsuz delil hemen onu iddiasından vazgeçmeye zorlamaz. Bazı olayların iddiasına karşı *gibi* göründüğünü kabul eder; ama iddialarına sonuca götürücü bir biçimde karşı gelebilecek hiçbir şey bulunmadığı inancı ve umudu içinde yaşar. Elbette onun bu inancı lehinde delilleri de olabilir. Yani öyle tecrübelere sahip olur ki bunlar kendisini inancının doğruluğu konusunda kesinlikle ikna eder. Zaten iman doğrulanamadığı halde doğruluğu üzerinde ısrar edilen bir "doğru inançtır". Eğer bunun doğrulanması mümkün olsaydı, o zaman *iman* değil *bilgi* olurdu. Başka bir ifadeyle, eğer imanın gücü delille sınırlı tutulacak olursa inanma özgürlüğüne sınır konulmuş olur. Burada imanın delile yüzde yüz bağlı olmaması onun rasyonel olmadığı anlamına gelmez.

Yine, din dilinin mümkün olup olmadığı meselesinin, onun olgusal olup olmadığı meselesinden ayırdedilmesi gerekir. "Olgusallıkla", yani durumun ne olduğu ile, "anlamlılık", yani olguların ne anlama geldiği meseleleri birbirinden bütünüyle ayrı konulardır. Son tahlilde din dilinin olgusal olup olmadığı meselesini, bir yerde herkes kendisi cevaplandırmak durumundadır. Kaldı ki, din dilinin (teolojik dilin) atıfta bulunduğunu iddia ettiği "olgular"ın türü deneysel bilimlerin kastetdiği olgularla aynı türden değildir. Bu "olguları" dile getiren cümleleri doğrulayacak veya yanlışlayacak dolaysız hiçbir yöntemin olmadığı görülüyor. Doğal bilimlerin yaygınlaştırılabilirlik, özelleştirilebilirlik ve düzenlilik gerektiren izah edici mantığını dinî iddialarda sözkonusu olan "olgular"a uygulamak pek mümkün olmamaktadır. Dinî iddialarda sözkonusu olan kavramsal sentez mümkün olan tüm tecrübelere tekabül edecek boyutlarda ortaya çıkmaktadır.

Dinî ya da teolojik dil de, tüm öteki söylem şekilleri gibi, dil kullanan ve yorumlayan aktif bir toplumun konuşmasıdır. Bu dilin ayırdedici özelliklerini oluşturan belirli sentaktik kural ve kıstasları olduğu gibi bunları koruyan ve kollayan aktif insanların oluşturduğu bir de toplum vardır. Sistematik teolojik söylemde, öteki dedüktif sistemlerin aksiyom ve postulatlarına benzer şekilde işlev gören bu belirli kuralları doğrudan doğruya sistematik tutarlılığın isteklerine dayandırmak doğru değildir. Çünkü sistematik teolojinin aksiyomları yaşayan inancın dili tarafından belirlenir. Bu bakımdan, din dili konusunda, bu dilin, onu kullanan ve dinleyenler açısından gördüğü fonksiyonları iyice anlayıp açıklığa kavuşturmaksızın teizmi anlamak hemen hemen mümkün değildir. Burada bu dilin, (konuşmanın) yöneltildiği insanlar üzerindeki etkisi ile kullanıldığı bağlamın tahlili son derece önemlidir.

Doğrusu, dilin kategorileri kavramlarımızı kalıba sokar; dilde kullanılan sözcükler bizde çeşitli tepkiler, duygular ve cevaplar doğurur. Öte yandan, dil bir insan eseridir; dolayısıyla insanî ilgi ve etkinliklerdeki kaynağı dışında anlaşılması mümkün değildir. Dilin sözcükleri, sembolleri ve kategorileri bir çırpıda "verilmiş" bir şey değildir; bunlar yaşanmış bir tecrübeden doğar ve insanın bugün geldiği yerde tabiî bir tarihi vardır. Bu bakımdan teizmin mantığının çok katlı yapısını gereği gibi takdir edebilmek için, dinî ve teolojik söylem konusundaki tartışmayı daha geniş bir linguistik anlam anlayışı içinde ele almak durumundayız. Bu bağlamda dinî bir ifade, delalete hizmet eden söz ve sesler, yani bizzat dil faktörü (sentaktik); dili kullanan veya yorumlayan fail faktörü (interpretik) ve işaret edilen "şey" faktörü yani sözlü delalete konu olan muhteva (semantik) açısından enine boyuna tartışılmayı gerektirir.

Tanrı hakkında şu veya bu şekilde bilgi verici ve kabul görmüş bir konuşmanın yokluğu hem dinî topluluk içindeki hem de din-

lerarasındaki diyalogun bütünüyle tahrip edilmesine yolaçar. İnanma ve ibadet tarzına temel teşkil edecek ve bunları yönlendirecek belli bir *âmentü*'ye ilişkin kognitif muhteva olmazsa, sahih bir iman birliği imkanı ortadan kalkar. Zira dil ve tecrübelerimizi paylaşamazsak, din ve teolojik geleneğimizin temsilcisi olarak bir şeyler söylememiz ve başkalarıyla iletişim kurmamız sona erer. Bu iletişim ve diyalog içinde en uygun ve sağlıklı yolun sağduyuya dayalı harfi dil ve söylem olduğunu söyleyebiliriz. Çok dikkatli ve ayrıntıları gözetilerek kullanılmış analojik dil bize bu imkanı sağlar görünmektedir. Zira mecaz ve sembollerimizi birbirimize anlamlı kılmanın bunun dışında geçerli bir yolunun olmadığı ortaya çıkıyor. Dinî söylemimizi çok farklı bir kapalı dil oyunu kabul edecek olursak, tüm iç vukuf ve kavramlarımızı paylaşmamız imkansızlaşır; sonunda da böyle bir anlayış ve açıklığa ilişkin karşılıklı zenginleştirmeyi tecrübe etmemiz imkansızlaşır.

Elbette bu, kelimelerin sözlük anlamlarını gözeten analojik dilin Tanrı hakkında konuşmanın tercih edilmesi gereken tek mümkün şekli olduğu anlamına gelmez. Tanrı hakkındaki her türlü konuşmanın uygun olduğu yer ve durumlar olabilir. Bu konuşma şekillerinin hepsi de linguistik açıdan bütün olarak bizim dinî tutum, tecrübe ve kavrayışlarımıza işaret eder. Önemli olan bunları belirli bir biçimde birleştirerek Tanrı hakkında dengeli bir dil kullanmaktır.

Dinî sembolik söyleyişin de topyekun kişiliklerimizden kaynaklanan ve bilgi verici olduğu kadar duygu ve davranışlarla ilgili boyutu da olan çağrıştırıcı bir güce sahip olduğu açıkça ortadadır. Bu dil varoluşsal olarak yorumlandığında, yani otantik insanî varoluşun anlamına uygulandığında son derece güçlü görünmektedir. Sembolik dilin dinin gerekli gördüğü teslimiyet ve değerler konusunda çok etkili ve motive edici bir gücü vardır. Tanrı hakkındaki anlayışımız ve din dili açısından, sembolik söylemin sağladığı imkanları görmezlikten gelir ve işe yaramaz

diye atacak olursak tüm tapınmalarımız ve Tanrı'ya yönelişlerimiz içi boş bir halde dönüşür ve dinî hayatımız, F. M. Jelly'nin ifadesiyle "sterilize edilmiş bir entellektüalizme indirgenmiş olma riskine uğrar." Ancak, ulûhiyete yaklaşımımız bütünüyle sembolik olur ve Tanrı hakkındaki konuşmamızda başka türlü bir dile yer verilmeyecek olursa, bu kez de dinî kavrayış ve varoşumuzda başka olumsuz etkiler ortaya çıkar. Tanrı hakkındaki konuşmamızda kısmen de olsa günlük tecrübelerimizle doğrudan ilgisi olan bir dil kullanmak durumundayız. Bu dünyanın gerçeklerinden uzaklaşmış bir fantaziler dünyasında kaybolmamamız için dinî duygu, tutum, dil ve davranışlarımıza belli bir kognitif unsurun kılavuzluk etmesi zorunludur. Tanrı hakkındaki konuşmada sembolik ile sözlük anlamına dayalı dil arasında bir denge oluşturulması gereği ortaya çıkmaktadır. Zira biri olmaksızın öteki kaçınılmaz olarak aşırılığa düşmektedir. Sözlük anlamına hiç dayanmayan bir dil bir çeşit agnostisizme, hatta ateizme götürebilir. Öte yandan sembolik ve mecazî söyleme hiç yer vermeyen, katı sözlük anlamına dayalı bir dil de kaba bir antropomorfizme yolaçabilir. Analoji öğretisi bu iki aşırı kutup arasında orta bir yol olarak görünmektedir.

Doğrusu, dinî iddia, öneri ve telkinler bize bilgi verici bir şey taşıyacaksa bunların tecrübeyle belli bazı bağlantılarının olması şarttır. Olgu ve olayları anlayışımızın derecesi büyük ölçüde uygun sözcüklere ilişkin bilgimize bağlıdır. Sözcüklerin yerli yerinde kullanılmasının herhangi bir konunun anlaşılmasında çok büyük yararı vardır. Uygun ve doğru sözcüklerin kullanılmadığı durumlarda anlamlılık boyutu bütünüyle kaçırılabilir. Öte yandan, sözcüklerin yeni ve alışılmadık bir biçimde bir araya getirilmesi daha önce dikkat edilmemiş yeni anlam ve boyutların yakalanmasını sağlayabilir. Zira dolaylı ve imalı bir dil temel teistik iddialara ters düşmeyen yeni yorumlarda bulunma imkanı sağladığı gibi, bizim daha derin tecrübelerimizin dile getirilmesine katkıda bulunabilir. Burada önem ve öncelik ar-

zeden husus bunların salt kendi his ve heyecanlarımızı dile getirmemiş olmasıdır.

Din dilinin belli bir açıdan ele alınması ve o açıdan gördüğü işlevlerin anlaşılıp açıklanması akademik soyutlamalar açısından son derece önemlidir. Başka dil birimlerinde olduğu gibi, din dilinin de belli bir boyutunun başlı başına ele alınması çok yararlı hatta bir yerde gereklidir de. Ama, bu dili bir bütün olarak değerlendirmeye kalktığımızda, her anlam boyutunun hakkını gözeten bütüncül ve tutarlı bir yoruma gitmek durumundayız. Dinî ve teolojik söylem çok boyutlu bir mantık sergilediğinden, tutarlı ve doyurucu bir teolojik dil teorisi, başlı başına yetersiz ve soyut kalacak olan bu geçerli görüşlerin birleştirilmesinden ibaret bir teori olacaktır. Bu konuda analoji, itaat mantığı ve sentaktik çözümlemelerden öğreneceğimiz şeyler olduğu gibi, linguistik ve hatta doğrulamacı tahlillerden de öğreneceğimiz şeyler vardır. Burada unutulmaması gereken husus canlı imanın dili, yani dinî dil ile akademik telolojik söylem arasında bir fark bulunduğunu unutmamaktır. Zira bu iki söylemin bağlı olduğu sentaktik ve semantik kurallar, hatta karşılıklı ilişki içinde oldukları zaman bile, birbirinden ayrılır.

Dinler, insan hayatında karşılaşılan ve tecrübe edilen alabildiğine geniş bir dünyayı kendileriyle anlamlandırdığımız inanç ve davranış sistemleridir. Din dili (veya herhangi bir dinî geleneğin dili) o din açısından anlamlı görülen olgu ve olayların açıklanmasında ve yorumlanmasında kullanılan başlıca araçtır. Elbette bütün yorumlama sadece dille olmaz. İnanan insanlar yorumlamak istedikleri şeyleri çeşitli tepkilerle, ayin ve ibadetlerle veya başka davranış şekilleriyle de ifade edebilirler. Ama sözlü yorum ve anlatım şekli, özellikle İslâm gibi gelişmiş ve evrensel bir din sözkonusu olduğunda daha önemlidir.

Şüphesiz dinler yoruma açıktır; ama bu durum dinlerin (özellikle teistik dinlerin) iman esaslarının hiçbir nesnel karşılığı

ve doğruluğu olmadığı anlamına gelmez. Zaman zaman, kaypak bir zemine oturarak ve öznelliğe ve göreceliğe kayacağı endişesiyle yoruma karşı gelindiği olmuştur. Doğrusu, dinî iddialar nesnel olarak doğru ise, bunların sadece yorum değil, deskriptif olmaları da gerekmektedir. Yani, eğer dinî iddialar bize bir şey söylemek durumundaysa, sözcüklerle tecrübe arasında belli bir bağlantının bulunması ve ifadelerin olgusal içeriklerinin olması gerekir. Ancak bu bağlantı ince ve ima yollu bir bağlantı olarak görünmektedir. Başka bir deyişle sözcüklerle ifade edilmek istenen şeyler arasında bire bir örtüşme sözkonusu değildir.

Bir bütün olarak dili, dolayısıyla din dilini salt formel mantık açısından yaklaşarak tam bir şekilde anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Gerçi insanlardan ayrı, onların ihtiyaç, gaye ve cevaplarından bağımsız bir dil düşünmek mümkün görünmese de dili salt insanî davranışlara dayanarak incelemek doğru değildir. Çünkü bu açıdan bakıldığında dilin sentaktik boyutunda bir istikrar elde edemeyiz. Aynı şekilde dile salt semantik açısından yaklaşmak da onun mahiyeti ve kullanımına ilişkin bazı hususları görmemize engel olur.

Din dili konusunda karışıklığa yol açan nedenlerin başında bu dilin anlam durumuyla ilgili üç boyutun hakkını verememek ve bunları ayırdememek gibi nedenler gelmektedir. Bazı yorumcular sadece semantik boyuta ağırlık vererek sanki dinî ve teolojik söylem salt dedüktif mantıkî sistemden başka bir şey değilmiş gibi, onu mantıkî sonuçları bakımından değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Bazı düşünürler, sistem ve atıflar teolojik dilin hayatî bir parçası değilmiş gibi, sadece dili kullananla ilgili *(interpretic)* yönleri üzerinde durmuşlardır. Braithwaite, Hare ve Wittgenstein gibi düşünürlerin indirgemeci yaklaşımlarını rahatlıkla bu kümeye dahil edebiliriz. Mantıkçı pozitivizm çizgisindeki başka bazı filozoflar ise dilin sadece atıf ve anlamlılık gibi boyutuna ağırlık vererek, din dilinin öteki iki boyutunu görmeme gibi bir hatayı işlenmişlerdir.

Dinî inanç gerçekliğe ilişkin tecrübelerimizin çeşitli unsur ve boyutlarının topyekun bütünlüğünü ve bunların eninde sonunda uzlaşacağını öngören bir anlayış verir. Merkezinde böyle bir anlayış bulunan iddiaları ifade etmek için din dilinin çok karmaşık bir yapı sergilemesi ve yerine göre dolaylı anlatım yollarına başvurması şaşırtıcı gelmemelidir. Doğru ve sağlıklı olan yaklaşım, münferit yorum ve çözümlemelerin ulaştığı sonuçları inkar etmek değil, bunlardan yararlanmak, kendi ölçülerinde yol gösterici olduklarını ve birtakım ipuçları sağladıklarını kabul etmek ve en sonu aralarında bir uzlaşma imkanını aramaktır. Zira, dille inançlarımızı ifade etme veya olgu ve olaylara ilişkin birtakım iddialarda bulunmanın yanında soru sorma, dilekte bulunma, duygularımızı dile getirme; telkin, teşvik ve tekit etme vs. gibi daha bir sürü şeyler yaparız. Kullanılmadıklarında birbirine çok sıkı benzerlik gösteren söz, sözcük ya da cümleler kullanıldıklarında veya kullanıma bağlı olarak çok daha farklı boyut ve anlam kazanabilirler. Öyleyse din dilinde, dilin kullanımının da çok büyük bir yeri vardır. Yine indirgenemez türden mecazların da din dilindeki yeri oldukça önemlidir. Bu tür mecazlar bizim derin dinî tecrübelerimize tekabül eden ve onları açan önemli ifşalarda bulunabilir.

Günlük dilden aldığımız kelimelerle anlatıldığında, "ben" in asla tüketilemediği, yani ifade edilmeden kalan şeylerin bulunduğu nasıl doğruysa, aynı şey Tanrı hakkında konuşma için de doğrudur. Dinî söylem, şiirsel söylem gibi, biçimsel kavramlaştırmanın gerektirdiği şeyi aşar, dolayısıyla bu diller bir bakıma kendi kendilerini tamamlayan dillerdir.

Öyle anlaşılıyor ki teolojinin bu konudaki ana sorunu; günlük, yani ortak ve olağan dilin, nasıl onu aşacak şekilde kullanıldığı ve değiştirildiği sorusunu açıklığa kavuşturmaktır. Yani bu dilin hangi durumlarda ve nasıl geçerli olduğunu ortaya koymak.

İnsanî tecrübe sözkonusu olduğunda, bu tecrübede fiziksel, kişisel, ahlâkî ve dinî olmak üzere hemen hemen hepsi de aynı

anda olan dört yorumlayıcı unsurun bulunduğuna dikkat etmek yararlı olacaktır. Bu boyutlardan her birini başlıbaşına ele almak ve birini ötekinden ayırarak tartışmak çeşitli sorunlar doğurabilmektedir. Bu bakımdan, din dili ve dinî bilgi konusunu, bu boyutların birbiri ile olan ilişkilerini göz önünde bulunduracak şekilde ele almak durumundayız. Din dilini dinî bilgiden ayrı tutmamız mümkün olmadığına göre, dinî bilgi lehinde olumlu katkıları olan kozmolojik, ontolojik ve dinî tecrübeye dayanan delil, dayanak ve kanıtlamaların da din dilinin imkânı ve nasıl gerçekleştiği konusunda önemli hizmetleri olacağı açıktır.

Öte yandan, dilin sınırları olduğunu da unutmamak gerekir. Biz ifade edebildiğimizden fazla şeyler bildiğimiz, veya çok daha fazla şeyler duyup hissettiğimiz doğru olduğuna göre, sınırlı bir şekilde ifade edilmiş olan dinî ifade ve önermelerin sürekli gelişen ve yeni boyutlar kazanan tecrübelerimiz açısından yeniden yorumlanması kaçınılmaz olacaktır. Dinî bilgi ve dilin tecrübeyle sıkı bir ilişki içinde olması, bu dil ve bilginin bütünüyle izafî ve öznel olduğu anlamına gelmez. Bu durum teolojik ifadelerin her zaman için eleştiriye, daha iyi kavrayış ve sezişe açık olduğu anlamına gelir.

Kaynaklar

Affifi, A.E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1975.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Konularıyla Dilbilim III*, Türk Dil Kurumu yay., Ankara, 1982.

Allen, Diognes, "Motives, Rationales and Religious Beliefs", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R. E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.

Alston, William, "Religious Language", *Encyclopedia of Philosopy*, ed. P. Edwards, New York-London 1967.

Aristoteles, *Poetika*, çev. İ. Tunalı, İstanbul, 1963.

Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul, 1992.

Atay, Hüseyin, *Fârâbi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974.

— "Önsöz", *Delaletü'l-Hairin, Yay.*, H. Atay, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974.

Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslâmi Düşüncenin Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, 1989.

Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, İng. çev. R. Warner, New York, 1968.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1987.

— "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt I, Manisa, 1983.
— "Ateizm ve Çıkmazları", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XXIV, Ankara, 1981.
— "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde 'Uluhiyet' Kavramı", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslâm İlimleri Enstitüsü Yay., Sayı: IV, Ankara, 1980.
Ayer, A.J., *Language, Truth And Logic*, New York, 1952.
el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1992.
Bevan, Edwyn, *Sembolism and Belief* (The Gifford Lectures), Collins, The Fontana Library, London-Glasgow, 1962.
Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belagat*, İstanbul, 1989.
Bochenski, Joseph M.O.P., "The Structure of Religious Discourse", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.
Braithwaite, R.B., "An Empricist's View of the Nature of Religious Belief", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.
Brunn, Emilie Zum, "The Primacy Of Experience in Spiritual Life and The Problem Of Its Interpretation", *God: Experience or Origin?*, ed, Antonio T. de Nicolas-Evanghelos Moutsopoulos, Paragon House, New York, 1985.
Buber, Martin, "Meaning and Encounter", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed, R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.
—*The Writings of Martin Buber, ed. W. Herberg*, New York, 1958.
Bultmann, Rudolf, "What Sense is There to Speak of God?" *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.
Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, İng. Çev. Susanne K. Langer, Dover Publictions Inc., 1945.
Christian, A. William, "Truth-Claims in Religion", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.
Coughlan, Michael J., "Wittgenstein, Language and Religious Belief", *God In Language*, ed. Robert P. Scharlemann-Gilbert E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987.
Crombie, I. M., "The Possibility of Theological Statements", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Blomington-London, 1968.

— "Theology and Falsification", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* ed. R.E. Santoni.

Devies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion,* Oxford Uni. Press, Oxford-New York, 1988.

Demos, Rafael-Ducasse, C.J., "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* ed, R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.

Donovan, Peter, *Religious Language,* Sheldon Press, London, 1985.

D'sa, Francis X, "The Language of God and the God of Language: The Relation Between God, Human Beings, World and Language in St. John", *God in Language,* ed. Robert P. Scharlemann-Gilbert E. M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987.

Ducasse, C.J.-Demos, R., "Are Religious Dogmas – Cognitive and Meaningful", *Religuous Language and the Problem of Religious Knowledge,* ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.

Eaton, Ralph Monroe, *Symbolism and Truth: An Introduction to the Theory of Knowledge,* Dover Publications Inc., New York, 1925.

Ebu-Zehra, M.A., *İslâmda Siyasi ve İktisadi Mezhepler Tarihi,* Çev. E.R.Fığlalı-O. Keskioğlu, İstanbul, 1970.

Edwards, Paul, "Being-Itself and Irreducible Metaphors", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.

Eliade, Mircea, *Images and Symbols,* İng. Çev. Philip Mairet, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1991.

— *Mitlerin Özellikleri,* Çev. Sema Rıfat, İstanbul, 1993.

— *Kutsal ve Dindışı,* Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, 1982.

Fârâbî, *Kitabu Arai Ehli'l-Medinet'i-Fâdileti,* Yay. A.N. Nadir, Beyrut, 1985.

Elmalılı, M. H. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* C. I. İst. 1935.

Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü,* İstanbul, 1989.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1987.

— *İslâm,* çev. M. Aydın-M. Dağ, Ankara 1992.

Ferre, Frederick, *Language, Logic and God,* Midway Reprint edition, Chicago, 1987.

—"In Praise of Antropomorphism", *God In Language,* ed, Robert P. Scharlemann-Gilbert E. M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987.

Flew, Antony, "Theology and Falsification: A Symposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.

Fromkin, V.-Rodman, R., *An Introduction to Language*, Orlanto, Florida, 1988.

Gadamer, Hans-Georg, "Religious and Poetical Speaking", *Myth, Symbol and Reality*, ed, Alan M. Olson, Uni. of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1980.

Gazali, *Mişkatu'l-Envar*, Yay. Abu'l-Ala Afifi, Kahire, 1964.

— *El-İktisad Fi'l-İ'tikad*, Hz. İ.A. Çubukçu-H. Atay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1962.

— *El-Maksudu'l-Esna fi Şerhi Esmai'l-Lahi'l-Husna*, Yay., Ahmed Kabbani, Beyrut, ...?

Gill, Jerry H., *The Possibility of Religious Knowledge*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1971.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1967.

Grödal, Thor Steiner, "Language and Ontology: The Ontological Structure Within the Biblical Language About God", *Naming God*, ed. Robert P. Scharlemann, Paragon House, New York, 1985.

Gutting, Gary, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Uni. Of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1982.

Hare, R.M. "Theology and Falsification: A Symposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.

Harrison, Frank R. III, "Language, Knowledge and God", *God in Language*, ed. Robert P. Scharlemann-Gilbert E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987.

Harvey, Van A., *A Handbook of Theological Terms*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York.

Heberg, Will, *The Writings of Martin Buber*, New York, 1958.

Hermansen, Marcia, "The God Concept Among Muslims", *God: Experience or Origin*. ed. Antonio T. de Nicolas-Evanghelos Moutsopoulos, Paragon House, New York, 1985.

Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London, 1973.

— *Philosophy of Religion*, İkinci Basım, Prentice-Hall, Inc. New Jersey, 1973.

— *A John Hick Reader*, ed. P. Badham, Hong Kong, 1990.

— "Theology and Verification", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.

Holmre, Paul L., "The Nature of Religious Propositions", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Selmin Evrim, M.E.B. yay, İst. 1986.

— *On Religion*, ed. R. Wolheim, London-Glasbgow, 1968.

Işık, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1967.

İbnu'l-Arabi, *Fususu'l-Hikem*, yay. Ebu'l-Ala Afifi Beyrut, 1980.

İbn Sîna, *Kitabu'n-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantıkıyyeti ve't-tabi'iyyeti ve'l-İlahiyyeti*, ed. Macid Fahri, Beyrut, 1985.

— *Eş-Şifa (İlahiyat I)*, ed. İbrahim Mezkur.....?

"Hudûd". *el-Mustalahu'l L-Felsefi Inde'l-Arab*, Haz. A.E. A'sam, Bağdat, 1985.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1977.

İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. S.Hizmetli, Ankara, 1981.

Jeffner, Anders, *The Study of Religious Language*, SCM Press Ltd., Bristol, 1972.

Jelly, Frederick M., "The Relationship Between Symbolic and Literal Language About God", *Naming God*, ed. Robert P.Scharlemann, Paragon House, New York, 1985.

Kasher, Asa, "What Effect Does Language as a Medium Have on Knowledge of God in a Sense None", *God in Language*, ed. Robert P. Scharlemann-Gilbert E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987.

Keller, Carl A., "Mysticism: Some Methodological Remarks", *God: Experience or Origin*, ed. Antonio T. de Nicolas-Evanghelos Moutsopoulos, Paragon House, New York, 1985.

Kierkegaard, S., "On the Knowledge of God", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, İstanbul. 1984.

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 1991.

— "Yunus Emre'nin Şiirlerine Din Dili Açısından Bir Yaklaşım", *Kayıtlar*, Sayı: 20. 1992.

Langer, Susanne K., *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge, Massachusetts, Harward Uni. Press, Massachusetts, 1963.

Lewis, H.D.-Whiteley, C.H., "The Cognitive Factor in Religious Experience: A Symposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

MacGregor, Geddes, *Dictionary of Religion and Philosophy*, Paragon House, New York, 1989.

MacIntyre, Alasdair, "Is Religious Language so Idiosyncratic That We Can Hope For No Philosophical Account of It", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

Mackie, J.L., *The Miracle of Theism: Arguments For and Against The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

Maggee, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, Haz. M. Tunçay, M.E.B. İstanbul, 1979.

Mascall, E.L., *Words and Images*, Longmans, Green and Co., London-New York-Toronto, 1957.

— "The Doctrine ot Analogy", *Religius Language and The Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, yay.: F.Huleyf, İstanbul, 1979.

Mcpherson, Thomas, "Positivism and Religion", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

Mitchell, Basil, "Theology and Falsification: A Symposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

Mortensen, Viggo, "Myth, Religion and Experience on the Agenda of Theology", *God: Experience or Origin*, ed. A.T. de Nicolas-E. Moutsopoulos, Paragon House, New York, 1985.

Musa, İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, yay., Hüseyin Atay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Neilsen, Kai, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Hong Kong, 1982.

Olson, Alan M., "Introduction", *Myth, Symbol and Reality*, ed. A.M. Olson, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1980.

— "Myth, Symbol and Metaphorical Truth", *Myth, Symbol and Reality*, ed. A.M. Olson, Univesity of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1980.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Oxford Uni. Press, New York, 1958.

Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1992.

— *Maturidi'de Bilgi Problemi*, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1993.

Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1986.

Pagis, Anton C., "Introduction", *Introduction to Saint Thomas Aquinas*, ed. A.C. Pegis, New York, 1948.

Penelhum, Terence, *Problems of Religious Knowledge,* Herder and Herder, New York, 1972.

Phillips, D.Z. "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion,* ed. B. Mitchell, Oxford Uni. Press, Hong Kong, 1986.

Plotinus, *The Enneads,* İng. Çev. Stephan MacKenna, Penguin Books, London, 1991.

Power, William L., "Our Experience and Knowledge of God", *God: Experience or Origin.* ed. A.T. de Nicolas-E. Moutsopoulos, Paragon House, New York, 1985.

Price, H.H., *Belief,* London, George Allen and Unwin Ltd. New York, Humanities Press, 1969.

Ragıb el-Isfahani, *Ez-Zeriatu ila Mekârimi'ş-Şeriati,* yay. A.Y. el-Acemi, Kahire, 1987.

Ramsey, Ian T., *Religious, Language: An Empirical Placing of Theological Phrases,* SCM Press Ldt. London, 1957.

Rayan, Samuel, "Naming the Unnamable", *Naming God,* ed. R.P. Scharlemann, Paragon House, New York, 1985.

Santoni, Ronald F. "Introduction", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge.* ed. R.E. Santoni, Indiana Uni. Press, Bloomington-London, 1968.

Scharlemann, R.P., "Introduction", *Naming God,* ed. R.P. Scharlemann, Paragon House, New York, 1985.

— "Preface", *God in Language,* ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House, Publishers, New York, 1987.

— "Does Saying Make It So? The Language of Instantiantion in Buber's I and Thout," *God in Language,* ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House Publishers, New York, 1987.

Schimidt, Paul F., "Factual Knowledge and Religious Claims", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları,* çev. E. Gürol, İstanbul, 1982.

Shrag, Calvin, "Ontology and the Possibility of Religious Knowledge", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* ed. R.E. Santoni, Bloomington-London, 1968.

Sontag, Frederick, "Words of Slience: The Context for God", *God in Language,* ed. R.P. Scharlemann-G.E.M. Ogutu, Paragon House, New York, 1987.

Soskice, Janet Martin, *Metaphor and Religious Language,* Clarendon Press, Oxford, 1989.

Stace, W.T., *Time and Eternity: An Essay in the Philosopy of Religion*, New Jersey, 1952.
— *A Critical History of Greek Philosophy*, London, 1967.
Strauss, C.L., *Mit ve Anlam*, Çev. Ş. Süer-S. Erkanlı, İstanbul, 1986.
Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
— *The Eistence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
Tahirü'l-Mevlevi, *Edebiyat Lugatı*, İstanbul, 1973.
Thomas Aquinas, *Introduction to St. Thomas Aquinas: Summa Theologica*, ed. A.C. Pegis, New York, 1948.
Tillich, Paul, "Symbols of Faith", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E.Santoni, Bloomington-London, 1968.
Turgut, İhsan, *B. Russell, L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk*, İzmir, 1989.
Vergote, Antonie, "Experience of the Divine, Experience of God", *God: Experience or Origin*, ed. A.T. de Nicolas-E. Moutsopoulos, Paragon House Publishers, New York, 1985.
Waardenburge, Jacques, "Symbolic Aspect of Myth", *Myth, Symbol and Reality*, ed. A.M. Olson, Uni. of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1980.
Watt, W.M., *Modern Dünyada İslâm Valyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982.
— *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* Çev. Turan Koç, İstanbul, 1991.
Whiteley, C.H.-Lewis, H.D., "The Cognitive Factor in Religious Experience: A Symoposium", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R. E. Santoni, Bloomington-London, 1968.
Whittick, Arnold, *Symbols: Signs and Their Meaning and Uses in Design*, London, 1971.
Wisdom, John, "Gods", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, R.E. Santoni, Indiana Univesity Press, Blooomington-London, 1968.
Wittgenstein, L., *Lectures and Conversations: On Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell-Oxford, 1978.
— *Tractatus Logico-Philosophicus*, İng. çev. D.F. Pears-B.F. Mcguinness, London, 1988.
— *Philosophical Investigations*, İng. Çev. G.E.M. Anscombe, Oxford, 1972.

İndeks

Hz. Adem, 131, 134
agnostisizm, 12-14, 67, 73, 109, 149, 150, 187, 270
ahlâk dili, 26, 56
alem isim, 36, 37, 46, 47
Allah, 13, 35, 36, 40, 44, 46, 47, 57, 62, 63, 68, 70, 74, 91, 92, 106, 107, 126, 135, 138, 143, 178, 179, 227, 232, 237, 250
Allen, 12, 19
anlamlılık, 23, 27, 40, 73, 78, 80, 81, 88, 96, 131, 138, 159, 162, 168, 169, 189, 203, 208, 245, 266, 267, 270, 272
analoji, 28, 35, 74, 78, 79-89, 120, 121, 128, 204, 270, 271
analoji mantığı, 82, 194
analojik (temsilî), 76, 78, 82, 88, 96, 109, 195, 217
antropomorfizm, 14, 35, 58, 59, 63, 70, 71, 73, 74, 91, 93, 107, 108, 171, 266, 270
antroposentrizm, 58, 71
Apollo, 34
aracı (dil), 24, 37
araç (dil), 24,
atıf analojisi, 79, 80, 82, 83, 85
St. Augustine, 234, 255
Austin, J. L., 191
Aydın, M., 10, 136, 178, 180, 227
Ayer, AJ., 11, 114, 148, 155, 158, 171, 205
ayrıntı gözü, 165

bambaşka, 41, 50, 67-70, 72, 202
başka benler (*other minds*), 105
ben, 42, 46, 47, 235, 273
Bevan, 109
bilim dili, 17, 26, 56, 236
birleşme (*ittihad*), 198
blik (köklü iç tutum), 131, 156, 219-221, 223
Bochenski, 19
Braithwaite, 19, 131, 136, 213, 225, 230, 237, 238, 263, 265, 272

Buber, M., 211
Bultman, R., 128, 130, 132, 135, 201, 202
buluşma (*ittisal, vuslat*), 194, 195, 198-200, 203-205, 210, 215
buluşma mantığı, 194, 199, 203-206, 214

Carnap, R., 149, 171
Cassirer, E., 44, 97, 128
Christopher Colombus, 162,
Clark, W.N., 37
Cox, D., 193
Corombie, I.M., 37, 126, 180, 232
cümle, 15, 16, 25, 26, 34, 36, 41, 49, 51, 53, 59, 87, 88, 110, 119, 121, 124, 149, 152, 168, 170, 178,

çelişik ifade, 42, 66, 168, 231, 244
çerçeve ilkeler, 246-248, 259, 260

delil-kanıt, 50, 65, 70, 85, 86, 136, 147, 153, 154, 157, 159, 163, 171, 176, 179, 184, 188
dil oyunu, 239-245, 247, 248, 251, 254, 260, 262, 263, 268
dile getirme, 17, 18, 21, 22, 25, 26, 28, 33, 52, 74, 115, 120, 155, 200, 202, 237, 255, 271, 273
din dili-teolojik dil, 7, 9-29, 33, 46, 48, 53-56, 73, 78, 82, 88, 89, 101, 102, 109, 120, 121, 123, 125, 137, 142, 143, 147, 149, 156, 161, 191, 193, 194, 201-203, 224, 237, 238, 243, 245, 248, 250-261, 264-267, 271-274
dinî bağlam, 21, 217, 241
dinî bilgi, 23, 28, 29, 192, 211, 274
dinî durum, 85, 235, 236
dinî önerme-öğretisel önerme, 50, 113, 129, 190, 260
dinî tecrübe, 21, 28, 38, 45, 46, 54, 73, 92, 102, 113, 115, 126, 129, 138, 151, 153, 194-217, 248, 250, 253, 257, 266, 273, 274
doğrulama (ilkesi), 14, 148-150, 154-160, 169, 170, 183, 186, 188, 227, 228,
doğrulamacı tahlil, 13, 137, 151, 153, 160, 161, 165, 173, 206, 225, 232, 271
dolaylı anlatım, 55, 102, 103, 106, 107, 110, 118, 119, 126, 128, 129, 132, 134-137, 273
Donovan, P., 256
Dostoyevski, 162
düzmece (*fiction*), 129, 130, 132, 134, 230

Edwars, P., 112, 123, 124
Elmalılı, M. H. Yazır, 36, 37, 40, 46, 47
emir, 25, 26
Evans, J.L., 168
eylem belirtici, 26
eylem siyaseti, 131

Fârâbî, 76
Ferre, F., 72, 83, 160, 208, 232

Flew, A., 14, 164, 173, 174, 176-178, 183, 219-222
fonksiyonel çözümleme, 238
Freud, S., 162, 173
Freudculuk, 173

Gazâlî, 91, 92
Geach, P., 36
günlük dil, 26, 47, 51, 56, 58, 59, 85, 88, 190, 231, 255, 273

hakikat iddiası, 27, 48-50, 54
Hare, R.M., 131, 156, 219-224, 265, 272
harfî dil, 269
Hartshorne, C., 192
Hz. Havva, 134
Hıristiyanlık, 16, 34, 35, 70, 76, 124, 129, 141, 179, 186, 222, 230, 233, 242, 254, 260
Hick.J., 14, 118, 159, 180, 183-188, 208, 209, 253, 266
Hodges, H.A., 223
Hudson, W.D., 245
hukuk dili, 26, 56
huşû duygusu, 19, 91, 97, 230, 233

İbn Arabî, 92
İbn Sînâ, 60, 62, 92
ifade, 25, 237, 257
ikbal, M., 42, 216
iman (inanç), 7, 17, 18, 33, 40, 41, 53, 55, 70, 85, 86, 92, 102, 103, 105, 106, 117, 135, 140, 156, 159, 172, 173, 176, 178, 179, 185, 187, 19, 190, 194, 202, 207, 212, 221, 222, 241, 242, 247, 259, 267, 271
iman gözü, 165
iman ifadesi, 217, 262
iman ikrarı, 55, 230
İncil, 16, 68, 106, 107, 122, 132, 134, 253, 257
irrasyonel, 179, 234, 245, 252, 262
Hz. İsa, 12, 16, 50, 107, 131, 134, 186, 187
isim-tanım, 35, 39, 43, 48, 59, 64, 65, 69, 74, 76, 77, 102, 150
İslâm, 9, 13, 21, 34, 35, 39, 44, 57, 58, 68, 70, 76, 91, 92, 129, 137, 141, 172, 222, 227, 230, 242, 254, 259, 260, 264, 271
işaret-sembol, 24, 25, 29, 34, 36, 38-43, 46, 47, 50, 54, 55, 69, 74-84, 97, 99-106, 110
itaat mantığı, 194, 271

Jelly, F.M., 270
Jung, C., 130

kalıp (*pattern*), 49, 100, 129, 130, 137, 155, 233, 240
kanaate dayalı dil, 16-19
kanıt (bkz. delil)
kapalı dil, 69, 112, 251, 253, 256, 264, 269
karşılama (*itisal*), 67, 139, 219, 224, 250
kaynaşma (*hulul*), 198
kıssa, 21, 49, 94, 127-137, 226, 228, 230, 236, 237

Kierkegaard, S., 18, 44, 69, 157, 242, 257
"kişi, 47, 153, 198, 204
Kitab-ı Mukaddes, 60
Konfüçyanizm, 137
konuşma bağlamı, 16, 25
konvensiyonalizm, 36, 98, 253
kullanım (dil), 15, 16-19, 28, 71, 73, 75, 120, 122, 125, 138, 160, 169, 189, 191, 233
Kur'an, 10, 16, 41, 57, 60, 68, 106, 124, 132, 134-136, 138, 178, 180, 187, 195, 216, 232, 253, 256, 261
kutsal, 16, 21, 27, 37, 38, 50, 57, 60, 63, 67, 91, 97, 107, 115-117, 124, 128, 129, 132, 195, 250
kültürel görecelik, 38, 263

Lewis, H.D., 215
Lings, M., 203

MacIntyre, A., 257
Mackie, J.L., 258
Malcolm, N., 14, 102, 138, 244, 246, 247, 259, 260
Malinovski, B., 128
mantıksal atomculuk, 11
Mantıkçı Pozitivizm (deneycilik), 11, 13, 14, 54, 147, 148, 150, 153, 154, 156, 159-162, 169, 183, 191, 219, 227, 228, 231, 233, 234, 238, 242, 248, 265, 272
marifetu'l-lah, 13
Mascall, E. L., 81, 82, 84
Maturidî, 74, 76, 86
Mcpherson, T., 157
mecaz, 26, 46, 55, 80
mecazî dil, 80, 111, 119-127, 139, 156, 215, 270
Mekke, 16, 264
mistisizm, 38, 44, 45, 106, 116, 151, 190, 205, 211, 213, 217, 257
mit ve mitoloji, 55, 127-136
mitolojik söylem, 127, 128, 131
Mitchell, 177-179, 221
model, 46, 120-122, 126, 137-144, 153, 208
Moore, G.E., 246
muhalefetin li'l-havâdis, 59, 72
Hz. Muhammed, 16, 20
Musa ibn Meymûn, 60, 62-66
Mutezile, 62, 92
mutlak, 13, 40, 45, 67
Mücessime, 58, 91
mükâşefe, 71, 151, 197, 200, 216
Müşebbihe, 58, 70, 91
mysterium faciras, 195, 235

Nielsen, K., 14, 39, 153, 171, 172, 207, 231, 251, 252, 262
Nietzsche, 15
nihaî Olan (Varlık), 45, 55, 104-106, 108, 112, 114
nisbet analojisi, 75, 80, 85
Hz. Nuh, 96

olgu(sal), 18, 20, 36, 39, 56, 96, 131, 137, 138, 142, 154, 158, 160, 162, 166

olgusal ifade (önerme), 51, 53
olumsuz dil, 28, 69, 85, 90, 237
ortam (dil), 24, 101, 243
Otto, R., 54, 157, 233, 234

öğretisel önerme-dinî önerme, 50, 132, 166, 237, 238, 252
önerme, 13, 25, 26
özel durum dili, 26, 244, 251, 255, 259, 264, 266
özel isim, 34, 36-38, 46, 48, 170

paradoksal ifadeler, 49, 54, 69, 101, 121, 127, 215, 231-235
Pascal, 157
Penelhum, T., 186
Phillips, D.Z., 14, 56, 238, 244, 257-259
Philon, 59
Plotinus, 60, 61
Popper, K., 173
pragmatik yön, 25, 139
Price, H.H., 136

Quine, 172

"Rab", 143
Ragıb el-İsfehânî, 70
Ramsey, I.T., 17, 165, 235-237
Roma Katolikliği, 38
Ross, J, 14
Russell, B., 148

saçma, 11, 53, 54, 60, 148, 150, 156, 157, 174, 193, 205, 228, 233-235, 257, 260, 262
Schlick, M., 171
Schmidt, P.F., 166, 167
seküler dil, 28, 112
Selefiye, 57
semantik yön, 25
sıfat ismi (Tanrı'nın), 44
Smart, J.T.C., 19
Sonsuz varlık, 42, 171
Soskice, J.M., 143
Stace, W.T., 109, 201, 203
Stare, R.M., 19
Swinburne, R., 14, 86, 140, 175, 178, 179, 214, 263, 266

tahkikî iman, 39
taklidî iman, 39
tanım (bkz. isim-tanım)
"Tanrı", 14-16, 20-22, 33-54
tasvir teorisi, 238
ta'til, 68
tekanlamlılık, 73, 76, 78, 81, 84, 89, 90, 108
temsilî dil, 59, 76, 78, 89, 92, 96, 109, 115, 119
tenzihî dil, 59, 74, 76
teolojik dil (bkz. din dili)
teolojik (dinî) durum, 16, 17
teolojik pozitivizm, 265
teolojik varoluşçuluk, 265
tersim, 63
teşbihî dil, 28, 35, 59, 70, 74, 92, 108
Tevrat, 91, 136
Thomas Aquinas, 76
Tillich, P., 103, 105, 108, 111, 112, 135, 223

Tolstoy, 162
tremendum, 195
tufan kıssası, 96, 134
tuhaf dil, 242

şiirsel söylem, 56, 125, 174, 273

vahiy, 16, 37, 70, 135, 154
Vişnu, 16
Viyana çevresi, 13, 54, 147, 149

Waadenburg, J., 133
Winch, P., 246
Wisdom, J., 162, 165, 175, 221
Wittgenstein, L., 56, 89, 90, 148, 169, 225, 239, 240, 242, 243-248, 253, 257-265
Wittgensteinci Fiedeizm, 238, 254, 255

Yahudulik, 34, 129, 222, 260,
yaklaşma (*kurb*), 44, 236
yakîn, 212, 216
yanlışlama (ilkesi), 14, 15, 25, 52, 173-183, 185, 191
yaşama siyaseti, 131, 137, 222, 226, 230, 231, 238
Yeni Ahit, 186,
Yeni Platonculuk, 67

Zat, 40, 41, 44, 62, 63, 87, 150
zat ismi (Tanrı'nın), 36, 40, 44
zatî (kişisel) Tanrı, 105
Ziff, P., 36, 238, 244, 245
Zorunlu Varlık, 16, 61, 62, 64

DİN DİLİ

Turan KOÇ

Dinî bağlamda söylenmiş ifadeler son derece çeşitlidir. Açık veya gizli ibadet anında yapılan dualar, tevbeler, temenniler, hamd, şükür ve öğüt bağlamında dile getirilmiş ifadeler, kutsal metinlerdeki tarihî kayıtlar ve kıssalar; kerametler, hukukî ve kozmolojik beyanlar, vaazlar ve uyarılar yanında dinî tecrübe ile ilgili batınî tasvirler, dinî davranış ve ahlâk kurallarını dile getiren ifadeler hep din çerçevesinde söylenmiş ifadelerdir. Özünde karmaşık olan bu ifadeler nihaî ve evrensel olanın mahiyeti, topyekün teslimiyeti sağlayan ve ikna eden kudretin ne olduğuna ilişkin temel anlayış ilkelerini ve bakış açılarını bildirirler. Din dili ile ilgili felsefî tartışmalar bu alabildiğine farklılık arzeden ifadeler toplamının ancak çok sınırlı bir bölümü üstünde durur. Daha açık söylenecek olursa, din dilinin konusunu büyük ölçüde Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, Tanrı-insan ve Tanrı-tabiat ilişkisi ile ilgili teolojik ifadeler oluşturur. Doç. Dr. Turan Koç'un elinizdeki bu eseri sözkonusu ifadeleri bilimsel bir mercek altına almakta ve ülkemizde din felsefesi alanındaki araştırmalara önemli bir katkı sağlamaktadır.

İZ YAYINCILIK

ISBN 975-355-344-7

9 789753 553445

İNCELEME-ARAŞTIRMA DİZİSİ