

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Haydar ARSLAN

DİN DİLİNİN MANTIKÎ STATÜSÜ ÜZERİNE BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Yrd. Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI

ERZURUM - 1997

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTARCT.....	II
Ö N S Ö Z.....	III
KISALTMALAR DİZİNİ.....	IV
G İ R İ Ş.....	1
1. Problemin Ortaya Çıkışı.....	1
2. Din Dilinin İçeriği.....	2
I. B Ö L Ü M.....	5
DİL PROBLEMLERİ.....	5
1.1. Dil Nedir?.....	5
1.1.1. Dilin Kaynağı.....	5
1.1.2. Dilin Yapısı.....	6
1.1.2.1. Konvensiyonalist-Pozitivist Teori.....	6
1.1.2.2. Mekanist Teori.....	8
1.1.2.3. Organist Teori.....	8
1.2 Dilin Mantikî Yönü.....	10
1.2.1. Dil Mantığı.....	10
1.2.2. Dil İle Düşünce Arasındaki İlişki.....	10
1.2.2.1. Bilginin Oluşumu.....	11
1.2.2.2. Bilginin Kaynağı.....	12
1.2.2.2.1. Rasyonalizm.....	12
1.2.2.2.2. Sensüalizm.....	13
1.2.2.2.3. Ampirizm.....	14
1.2.2.2.4. Entüisyonizm.....	14
1.2.2.3 Bilginin Değeri.....	16
1.2.2.3.1. Dogmatizm.....	16
1.2.2.3.2. Septisizm.....	17

1.2.2.3.3. Rölativizm.....	18
1.2.2.3.4. Pozitivizm.....	18
1.2.2.3.5. Pragmatizm.....	19
1.2.2.3.6. Kritisizm.....	20
1.2.3. Dil - Varlık İlişkisi.....	20
1.3. Dilin Kullanım Alanı ve Önemi.....	22
1.4. Dilin Sınırı.....	23
1.5. Dil ve Kavram.....	25
1.5.1. Kavram Nedir?.....	25
1.5.1.1. Konseptüalizm.....	26
1.5.1.2. Nominalizm.....	26
1.5.1.3. Realizm.....	27
1.5.2. Tanrı Kavramı ve Dil.....	27
1.5.2.1. Teizm.....	28
1.5.2.2. Deizm.....	28
1.5.2.3. Panteizm.....	29
1.5.2.4. Ateizm.....	29
1.5.2.5. Agnostisizm.....	30
1.6. Dilin Doğurduğu Anlatım Problemleri.....	30
1.6.1. Benzetmeye Dayalı Dil : Teşbihli Anlatım.....	30
1.6.2. Olumsuzlama Dili : Tenzihli Anlatım.....	32
1.6.3. Benzeşim Dili : Analogik Anlatım.....	33
1.6.3.1. Atıf Analogjisi.....	35
1.6.3.2. Nispet Analogjisi.....	36
1.6.4. Sembolik Dil.....	37
1.6.5. Çağrışım Dili.....	42
1.6.6. Örneklendirme Dili.....	45
1.6.6.1. Örneklendirme ve Özellikleri.....	45
1.6.6.2. İnkarmasyon Doktrini.....	46
1.6.7. Mitolojik Anlatım.....	47

II. B Ö L Ü M.....	50
TANRI HAKKINDA KONUŞMAK.....	50
2.1. Mantıkçı Pozitivizm.....	50
2.2. Doğrulamacı Tahliller ve Din Dili.....	52
2.2.1. Doğrulama İlkesi.....	52
2.2.2. Yanlışlama İlkesi.....	55
2.2.3. Doğrulamacı Tahlillerin Eleştirisi.....	58
2.3. Ameli Hayat ve Din Dili.....	65
2.4. Eskatolojik Doğrulama ve Din Dili.....	67
2.5. Linguistik Tahliller ve Din Dili.....	70
2.5.1. Konatif Tahliller.....	71
2.5.2. Öznel Dinî Hayat Dili.....	75
2.6. Din Dili ve Kognitiflik Sorunu.....	80
III. B Ö L Ü M.....	84
DİN DİLİNİN MANTIKİ STATÜSÜ.....	84
3.1. Anlama Faaliyeti ve Doğru Anlam.....	86
3.1.1. Anlama Faaliyeti.....	86
3.1.2. Çokanlamlılık Sorunu.....	87
3.1.3. Doğru Anlama Ulaşmak.....	88
3.1.4. Doğru Anlam ve Ölçü.....	89
3.2. Yorumlamanın Eleştirisi.....	90
3.3. Mahiyet Eleştirisi.....	91
SONUÇ.....	94
KAYNAKLAR.....	96
ÖZGEÇMİŞ.....	99

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
DİN DİLİNİN MANTIKİ STATÜSÜ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Haydar ARSLAN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI

1997 - SAYFA: 99.

Jüri : Yrd. Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI

.....

.....

Bu çalışmanın konusunu, din dilinin mantikî statüsünün tahlili, din dili ve dil problemleri oluşturmaktadır. Bu konular işlenirken; konuya temel oluşturması bakımından, birinci bölümde genel dil problemleri üzerinde durulmakta ve konuyla ilgili teori ve düşünceler sunulmakta; ikinci bölümde konu daha özelleştirilip, Tanrı hakkındaki konuşma üzerinde yoğunlaşmakta ve son dönem düşünürlerinin konuya bakış açıları gerek açıklama gerekse karşılaştırma şeklinde sunulmakta; üçüncü bölümde ise, din dilinin içerildiği metinlerin doğru anlaşılıp isabetli ve tutarlı değerlendirme yapılabilmesi için gerekli minimum şartlar belirtilmekte ve böylece din dilinin mantikî statüsünün, bir şekilde, belirlenebilmesi imkanı sunulmaktadır.

Konu işlenirken, tüm din dili tartışmalarının kaynağının dil oluşu üzerinde durulup, gerektiğinde dil bilimcilerin görüşleri de sunulmaktadır. Ancak, genel olarak, bu çalışmanın temel eksenini din dilinin olgusalılığı, anlamlılığı, doğrulanabilir/yanlışlanabilirliliği ve dinî tecrübenin din dilindeki yeri gibi konular oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, Wittgenstein, R.M.Hare, J.Hick, R.Swinburne, R.B.Braithwaite, A.J.Ayer, M.Aydın, T.Koç ve diğer düşünürlerin değerli görüşleri sunulmaktadır.

ABSTRACT
MASTER THESIS
A STUDY ON THE LOGICAL STATION OF RELIGIOUS LANGUAGE

Haydar ARSLAN

Supervisor: Yrd. Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI

1997 - PAGE: 99

Jury : Yrd. Doç. Dr. Vahddettin BAŞCI

.....

.....

The subject of this study, analysis of the logical station of religious language. To work of this subject; In the first chapter on the problems of language have been pused in general; In the second chapter, the subject was specialized; and it was to became dense on the speak about God; In the last chapter, the minimum conditions have been appeared so that consistent evaluation of text of religious language has been determined, in the one way.

The main axis of this study has been phenomenon, meaningful or meaningless, verifiable or falsifiable of reeligious language and the station of religious experiment in the religious language. The worthy opinions of Wittgenstein, R.M.Hare, J.Hick, R.Swinburne, R.B. Braitwaite, A.J.Ayer, M.Aydin, T.Koç and other thinkers had been offered as well.

ÖNSÖZ

Dil, bir imkanlar dünyası olarak insan için en vazgeçilmez unsurlardan biridir. Var oluşumuzu ve düşüncemizi ancak onunla somutlaştırabilmekteyiz. Bunun yanında, dilin diğer başarılarının olduğu da bir gerçektir. Ancak, dil aynı zamanda birçok sorunun da kaynağı olmuştur. Bu konu üzerinde, içinde bulunduğumuz yüzyılın başından itibaren, dil felsefesi tarafından pek çok çözümlene girişimi olmuştur. Daha sonra ise, yapılan araştırmaların yönü giderek din diline kaymıştır. Bu doğrultuda, teoloji alanındaki tartışmaların yönü ve şekli de değişmiş, apayrı bir alana taşınmıştır.

Artık, dinî ifadelerin içeriği bir kenara bırakılıp, konusu veya iddiaları dikkate alınmaksızın, dil felsefesi açısından anlamlı olup olmadıkları üzerinde durulmuştur. Böylece, din dilinin mantıkî statüsü ve mahiyeti, dinamik bir konu olarak ortaya konulmuştur.

Ancak, böyle canlı bir konu üzerinde, ülkemizde - birkaç istisna dışında -yeterince çalışma olmadığı görülmektedir. Konunun çekiciliği ve değerli hocamın da teşvikleriyle böyle bir çalışmaya koyulduk. Nevarki, konunun içeriğinin oldukça geniş ve kaynaklarının az oluşu nedeniyle, normalinden çok daha fazla zaman ayırmak gerekti. Bizi mutlu kılan ise, bu sınırlı çalışmamızın, konuya - az da olsa - bir katkı sağlayacağı kanaatidir.

Yalnız ve sıkıntılı olduğum durumlarda, gerek teşvik gerekse yön belirleme ve kaynak temininde, benden yardımlarını esirgemeyen sayın hocam Yrd. Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI'ya teşekkür etmeği bir borç bilirim. Ayrıca konunun yazımı esnasında benimle birlikte sıkıntılara katlanan arkadaşım Ayhan ve diğerlerine minnettar olduğumu belirtmeliyim.

KISALTMALAR DİZİNİ

- a.g.e. : Adı geçen eser.
- A.K.D. ve T.Y.K. : Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurulu.
- A.K.M.Y. : Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Atatürk Ü.İ.F.Y. : Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ar. : Arası.
- A.Ü. : Ankara Üniversitesi.
- A.Ü.İ.F.Y. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- bkz. : Bakınız.
- çev. : Çeviren.
- D.E.Ü.İ.F.D. : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- M.E.B. : Milli Eğitim Bakanlığı.
- neşr. : Neşreden.
- s. : Sayfa.
- vb. : Ve Benzeri.
- vd. : Ve Devamı.
- Yay. : Yayınları.

GİRİŞ

1. PROBLEMİN ORTAYA ÇIKIŞI

Din konusunda, her zaman bir takım tartışmalar olagelmıştır. Ancak, yaşanan zamana göre, bu tartışmalar bir takım farklı mahiyetler arz etmiştir. Biz, bu tartışma şekillerini genel olarak üç ayrı grup altında inceleyebiliriz;

a-Yirminci yüzyıla gelinceye kadar, insanlar, şüphe edilmeyecek bir durum olduğuna ikna edildiklerinde, dine karşı olumsuz bir tavır takınmamıştır. Bu dönemdeki tartışmalar, dinlerin bir rekabeti şeklinde, yani, hangi dinin üstün olduğu veya tercih edilmesi gerektiği konusunda olmuştur.

b-Yirminci yüzyıl ile birlikte tartışmaların yönü, özel bir dine değil, ama genel olarak bir dine inanmanın mantıklı bir temelini olup - olmadığı yani, akla uygunluğu şeklindedir.

c- Özellikle günümüzde, tartışmanın yönü çok farklı bir boyuta varmış ve doğrudan dinin kendisine yönelmiştir.¹

Günümüze gelinceye kadar, din bilimin ana problemleri, Tanrı konusu ve hangi dinlerin ilahi kaynaklı olduğu gibi konulardan oluşmaktadır. Bu durum ve problemler, teolojinin bir iç-meselesi şeklinde devam ede gelmiştir. Ancak, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren², bu problemler teolojinin iç-meselesi olmaktan çıkartılmış, artık, teolojinin ana sorunu kendisini ilgilendiren ve tamamen kendisine dönük bir sorun olmaktan öteye, teolojiyi çepeçevre kuşatan, varlığını ve statüsünü sorgulayan bir şekil almıştır.³

Bu, yepyeni bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, günümüze gelinceye kadar, genel olarak teist ve ateistler, hatta agnostikler, teolojik ifadelerin ve teolojinin kendisi hakkında bir tartışma ortamına girmiş ve onların anlamlı olup-olmadıklarını - bazı istisnalar hariç - sorgulamış değillerdir. Oysa, Wittgenstein'in "görüntü kuramı"nın etkisi ile ortaya çıkan mantıksal atomculuğun ve, "doğrulamacı tahliller" in kullanılması ile, genel mantıkçı pozitivist yaklaşıma bağlı çevreler, "din dili" içerisinde yer alan ifadelerin kendisine karşı tavır almışlardır.⁴

Bu yaklaşımın taraftarları, din dilinin özünü oluşturan Tanrı hakkındaki ifadelerin boş veya " anlamsız " olduklarını, " gerçek önerme " olmadıklarını öne sürmüşlerdir.⁵ Çünkü, onlara göre, bu türden ifadeler, tecrübe verileri veya totolojik ifadelerde olduğu gibi, bir zihin işlemi sonucunda doğrulanmaya açık değillerdir.⁶ Bu sonuç, hiç bir şey söylemedikleri

1 ; Turan Koç, Din Dili, Kayseri, 1995, s. 1.

2 ; Brian Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, New York, 1990, s. 1.

3 ; T. Koç, a.g.e., s. 2.

* Tanrı ile ilgili ifadelerin, anlamsız bir dil oluşturduğu problemini yüz yıl kadar önce Gospel incelemiş, ve bu durumu açıklamak için de, linguistik analizlerin bize yardımcı olabileceğini belirtmiştir. Bu konu için bkz. Alvin Plantinga, God and Other Minds, A Study of the Rational Justification of Belief in God, London, Fourth Printing, 1975, s. 162, 163.

4 ; T. Koç, a.g.e., s. 3.

5 ; A. Jules Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, çev; Vehbi Haçıkadiroğlu, İstanbul, 1984, s. 96, 97.

6 ; B. Davies, a.g.e., s. 2.

anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, bu tür ifadelere doğru veya yanlış denilemez⁷, çünkü "anlamsız" dırlar. Bu " anlamsızlık " yargısı yalnızca dini önermeler için değil, metafizik, ahlaki ve estetik önermeler için de - aynı gerekçeye dayanılarak - uygun görülmüştür. Böylece değinilen şekilde doğrulanamayan bütün önermeler anlamsız kabul edilmiştir.

Sergilenen bu katı tutum, daha sonraları yumuşatılmıştır. Çünkü, böyle bir durumda; "doğrulama" ile "anlamlılık" arasında bir özdeşlik kurulacak olursa, birçok güçlüye göğüs germek gerekecek ve, özellikle de, bilimde genel yasalar haline getirilen ifadelerin anlamlılıkları konusu çözümlenemeyecek bir hal alabilecekti.⁸ Ancak, bu yumuşama, doğrulamacı tahlillerin gücünü ve etkisini azaltmamış; mantıkçı pozitivist yaklaşım, etkisini bugün de - bir ölçüde - korumaya devam etmiştir. Belki de, bu yaklaşımın etkisi ile, günümüz din felsefecileri genel olarak; din dilinin mantıki statüsü, din dilinin harfi harfineliği meselesi, dini bilginin kognitifliği ve imkanı, din dilinin tasdik ,doğrulama ve yanlışlama ilkelleri açısından değeri, sembolik ve antropomorfik ifadelerin konumu gibi hususları ve, dilin kullanım fonksiyonunu esas alan linguistik tahlilleri tartışmaya koyulmuşlardır.⁹

Din felsefecilerinin bu tutumu, bir yerde, doğal bir refleksiyon olarak görülebilir. Çünkü, din dili konusunda yapılan tahlil ve tartışmalar öyle bir hal almıştır ki, artık, Tanrı'nın var olup-olmadığı tamamen ilgi alanının dışına itilmiş, hatta "Tanrı vardır" önermesinin anlamsızlığı da aşılmış ve "Tanrı" kelimesinin dahi anlamsız olduğu ve öldüğü noktasına varılmıştır.¹⁰ Bu yüzden de din dili konusunun incelenmesi gereğinin önemi artmış, ve araştırmalar bu yönde odaklanmıştır denilebilir.

İşte bu yöndeki önemin artmasını takiben, araştırmaların konusu; Dini anlatımda kullanılan ifade şekillerinin (olumsuz dil, analogi gibi), Tanrı hakkında konuşmanın ne tür bir konuşma olduğunun, doğrulamacı ve yanlışlamacı tahlillerin değerlendirilip, eksiklikleri ve yanlışlıklarının ortaya konulması, buna bağlı olarak, yaşatılan dinin kendine özgü dili veya eskatolojik doğrulama gibi alternatiflerin sunulması, ve linguistik tahlillere ağırlık verilmesi gibi yönlerde yoğunlaşmıştır. Biz de araştırmamızda, bu konuları değerlendirip tahlil etmeğe çalışacağız.

2. DİN DİLİNİN İÇERİĞİ

Din dilinin bir problem olarak ortaya çıkışı, denilebilir ki, günümüzün - modern çağ denilen zaman bölümünün - bir ürünüdür. Çünkü, yirminci yüzyıldan önceki zaman diliminde ve sözkonusu edilen yüzyılda teoloji hakkındaki tartışmaların mahiyeti bir başka yöndedir. Bu tartışmalar teolojinin bir iç meselesi durumunda idi. Oysa günümüzde, bu tartışmaların

⁷ ; T. Koç, a.g.e., s.3.

⁸ ; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 1990, s.93.

⁹ ; T. Koç, a.g.e., s.7.

¹⁰ ; T. Koç, a.g.e., s.5.

yönü - bir nevi sıçrama yaparak - teolojinin kendisine yönelmiştir. İşte bu noktada, ortak literatürde yer alan en temel kavramlardan biri olan "din dili" üzerinde durulmaktadır. Çünkü, teolojinin iddiaları değerlendirilmek istendiğinde, onun dile dökülmüş ifadelerinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylece din dili, dilin ayrı bir kullanımı olarak ortaya konulup, din dili kullanımı ve sorgulaması üzerinde durulmuştur.

Buraya gelinceye kadar, bir çok defa "din dili" ifadesini kullandık. Esasen, bu ifadeden ne anlaşıldığı veya ne anlaşılması gerektiği, üzerinde durulması gereken bir konudur.

Biz, din dilini, çok genel olarak, "Tanrı hakkında konuşmaktır" şeklinde tanımlayabiliriz.¹¹ Kimileri, nasıl bir "bilim dili" veya "hukuk dili" varsa, aynı şekilde bir de "din dili"nin olduğunu belirtmiştir.¹² Buna mukabil; Dinin kendine has birçok teknik terimleri olmakla beraber, diğerlerinden bağımsız bir din dilinden bahsetmenin doğru olmayacağını savunanlar da vardır.¹³ Buna gerekçe olarak da, her dinin aynı karakter ve mahiyette olmadığı, hepsinin teist yapıda olmadığı, hatta, tanrı fikrinin bile yer almadığı dillerin de bulunduğu, bundan başka, teist dinlerin bile farklılık arz edebildiği, sözgelisi Kur'an'ın öne sürdüğü anlamda bir teizmin olmadığı; bu nedenlerden dolayı, tüm dinlerde yer alan ifadelerin tanımlama terimi olarak "din dili"nden bahsetmenin bir hata olacağı ve müstakil bir dil - alanının oluşturulamayacağı iddiasına yer verilmektedir.

Ancak, tüm bunlara rağmen, yine de bir "din dili" teriminden bahsedilmekte ve ortak bir ifade olarak kullanılmaktadır. Şunu belirtmeliyiz ki, din dili derken, burada kastedilen şey, Yahudiler için İbranice, Müslümanlar için Arapça gibi kutsal dini dil değildir. İkisi arasında - neredeyse benzerlik yok denecek kadar - önemli farklar vardır.

Kutsal dini dil, her kavim veya her din dil mensubunca kendi dininin dilidir. Örneğin bir kısım Müslümanlara - özellikle de Arap olanlara - göre, Allah'ın yarattığı insana eşyanın isimlerini öğretirken kullandığı dil, ilk insanın kullandığı dil, kabirde sorgu-sual için kullanılan dil, ve Cennet'te kullanılacak olan dil, en kutsal dil olan Arapça'dır.¹⁴ Hatta bununla da kalınmayarak, Allah'ın diğer kavimlere de peygamber gönderdiği ve peygamberlerin onlara, doğal olarak, kendi dillerinde tebliğde bulunduğu gerçeği karşısında bir çıkış yolu da bulunmuş ve denilmiştir ki; Allahu Teala, Cibril'e vahyi Arapça indirir, Cibril de bunu peygambere tercüme eder, ya da peygambere Arapça olarak bildirir ve peygamber de bunu halkına, halkının dili ile tebliği eder. Bu duruma güç kazandırmak üzere de bazı deliller aranmıştır.¹⁵

Arapların bu kavmiyetçi tutumlarına tepki duyan diğer bir ulus da Türklerdir. Onlar da, Türklerin Tanrı'nın yeryüzündeki kılıcı, zalim uluslara

11 ; T. Koç, a.g.e., s.2.

12 ; M. Aydın, a.g.e., s.91.

13 ; M. Aydın, a.g.e., s.92 .

14 ;Düccane Cüendioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, İstanbul, 1995, s.141-143ar.

15 ; D. Cüendioğlu, a.g.e., s.145.

karşı ordusu olduğunu ve bu nedenlerden dolayı, Türkçe'nin de kutsal olduğunu savunma durumunda kalmışlardır.¹⁶

Şimdi, denilebilir ki, kutsal dini dil her ulusun inançlarına göre farklılık arz etmektedir.

Din dili, başka bir deyişle de yaşatılan imanın dili, inananların anlayışlarını yöneten ve onların hayatına yön veren temel bakış açısı ve tutumunu ifade eden bir dildir; empirik dünyaya işaret eden, ya da analitik bir forma sahip olan bir dildir.¹⁷ Din dili tanımları, oldukça farklı şekillerde yapılabilmekle beraber,¹⁸ ki, bazıları da din dilinin biricik özelliğinin "huşu" uyandırması olduğunu söyler¹⁹ - bizim tanımımızın temel olarak yeterli olduğu söylenebilir. Yine de daha kısa bir tanım vermek gerekirse; Tanrı hakkında konuşmaktır, denilebilir.²⁰

Ancak, şu durumu da belirtelim ki; Bazı kutsal kitaplarda yer alan kutsal metinlere atfı içeren konuşmalar, dini olma özelliği taşımazlar. Örneğin "Müslümanlar, Allah'ın eşi ve benzerinin olmadığına inanırlar", "Hıristiyanlar, İsa'nın uluhiyetini iddia ederler" ya da, "Hz. Muhammed 571 yılında Mekke'de doğdu" gibi ifadelerin dini bir mahiyeti yoktur. Bu ifadeler, din ile ilgili antropolojik ifadeler veya karşılaştırma ifadeleridirler. Dini metinlerde bazı tarihsel olaylar yer almış olabilir, ancak bu iddialar tarihi oluşlarının ötesine, inanca uzanırlar. Denilebilir ki, bir ifadenin dini olabilmesi, onun salt tarihsel ve antropolojik bir ifade olmasını aşmış inanç ile ilgili bir rol oynayabilmesi ve kanaata dayanan bir dil olabilmesi gibi özelliklerine bağlıdır.²¹ Yani, burada önemli olan özellik onun hayata karşı kapsamlı bir tutumu dile getirmesi, huşu uyandırması, çağrıştırmacı olması, ifadede yer alan varlığın veya durumun bir bağlanma ve teslimiyet nesnesi olmasıdır. Bu gibi özellikleri taşımayan dil, dini bir dil değildir.

16 ; D. Cündioğlu, a.g.e., s.149 vd.

17 ; T. Koç, a.ge., s.7.

18 ; Mehmet Aydın, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, sayı-1, İzmir, 1983, s.25.

19 ; T. Koç, a.g.e., s.9.

20 ; T. Koç, a.g.e., s.2.

21 ; T. Koç, a.g.e., s.6.

I. B Ö L Ü M

DİL PROBLEMLERİ

1.1. DİL NEDİR ?

Dış dünya ile insan sarasındaki ilişkide, en vazgeçilmez öğelerden biri de dildir. İnsan, önce, var olanları zihninde tasavvur eder, daha sonra da onları dil ile dışarı aktarır. İnsanın, bildiklerini başkalarına aktarabilmesinin yegane aracı dildir. Eğer dil diye bir şey olmasaydı, dolayısıyla birilerine bir şeyler aktarmak mümkün olmasaydı, bilgi birikimi ve gelişimi, başka bir deyişle de, kültür diye bir şeyin varlığı da söz konusu olmazdı.¹ İnsan düşünmesiyle, insanın bütün aktlarının bir ürünü olan düşüncelerini, bilimsel incelemeleri, felsefi araştırmaları, şiir ve edebiyat alanındaki başarıları tespit edip, nesilden nesle aktarılmasını sağlayan dildir.² Öyleyse, denilebilir ki, dile sahip olmak insanı insan yapan özelliştir.

1.1.1. Dilin Kaynağı

Dilin konumu böylece ortaya konulabilir. Ancak, dilin kaynağı (menşei) hakkında farklı görüşler sunulmuştur. Bunlar, dilin ve dolayısıyla sözcüklerin doğal olduğu ve bir anlaşma sonucu oluştuğu şeklinde iki kısımda incelenebilir; Birinci kısımda, sözcüklerle gösterdikleri nesnelere arasında ses açısından tam bir uygunluk bulunduğu ve bu uygunluğun doğal olduğu iddiasının yer aldığı, çok genel olarak, söylenilebilir. İkinci kısımda ise, bir çok ırkın farklı ülkelerde farklı diller konuşup anlaşabildikleri ve dolayısıyla, dilin bir toplumsal anlaşmadan kaynaklandığı iddiası yer alır. Antik Yunan'da bu iki ucun temsilcileri Herakleitos ve Demokritos'tur.³ Herakleitos, tabiatın zıtlar arasındaki uyuma dikkat çeker ve bu uyumun dilde de mevcut olduğunu, yani dilin doğal olduğunu söylerken;⁴ Demokritos, bir çok ülke gezip oralarda dersler alması dolayısıyla, her toplumun farklı diller konuştuğu ve anlaşabildiklerini görüp, dilin bir anlaşmadan kaynaklandığını söyler.⁵

Burada detayına yer vermediğimiz bu eski tartışmalar, belki biraz daha farklı bağlamda, İslam dünyasında da yapılmış ve İslam düşünce ekolleri, genel olarak, iki farklı görüşün de savunmasını yapmıştır.

Nitekim, dilciler ve İslam kelimacıları, bahsettiğimiz gibi, Antik Yunan'da dilin bir uzlaşımın ürünü mü, yoksa doğal ve doğuştan mı olduğu hakkındaki tartışmalara benzer bir şekilde, dilin - özellikle Arapça'nın - ilahi (tevkifi) olup-olmadığı, vahiy ve ilhama dayanıp-dayanmadığı hakkında farklı

¹ ; Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, M.E.B. Yay., İstanbul, 1995, s.42.

² ; Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İstanbul, 1992, s.232.

³ ; Düccane Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, İstanbul, 1995, s.105-115 ar.

⁴ ; D. Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.106.

⁵ ; D. Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.111.

fikirler ortaya koymuşlardır. Dilin tevkifi olduğunu savunanlar, "Allah, Adem'e tüm isimleri öğretti" (Bakara, 31), "Dillerinizin ve renklerinizin farklılığı O'nun ayetlerindedir" (Rum, 22) gibi ayetleri delil olarak göstermişlerdir.⁶

Bu görüşe karşılık, bazıları da - örneğin Mutezili bir filolog olan İbn Cinni-, her ne kadar bu gibi ayetler zahiren dilin kaynağının tevkifi olabileceğine işaret ediyor ise de, aslında dilin toplumsal bir etkinlikten kaynaklandığını ve bir uzlaşma sonucu oluştuğunu, dilin birdenbire meydana çıkmayıp, zamanla oluştuğunu savunmuşlardır. Bakara 31. ayette esas verilmek istenenin de, zannedilenin aksine, Adem'e eşyayı isimlendirebilme yeteneğinin verildiğini ifade ettiği söylenmiştir.⁷

Bu arada, bu iki görüşü, bir yere kadar, uzlaştırıp; anlaşmayı mümkün kılacak kadar bir dil bilgisinin Allah tarafından verilip, geriye kalan dil birimlerinin de zaman içerisinde oluşmuş olabileceği fikri belirtilmiştir. Bu konuda, Gazali'nin tutumunun gayet mantıklı olduğunu⁸ da söylemeliyiz.

Dilin kaynağı hakkında bu ön bilgilerden sonra, şimdi de dil alanı veya başka bir deyişle, dilin varlık-yapısı hakkında ortaya konulan bazı teorilere değinmek uygun olacaktır.

1.1.2. Dilin Yapısı Hakkındaki Teoriler

Dil hakkında, dilin varlık-yapısı hakkında bazı teoriler ileri sürülmüştür. Biz burada, genel karakteristik yapıya sahip olan bir kaç teoriyi belirtmekle yetineceğiz. Diğer teoriler de zaten, şu veya bu şekilde, belirtecek olduklarımızın içine dahil edilebilmektedirler.

1.1.2.1. Konvensiyonalist - Pozitivist Teori

Dilin varlık-yapısı ile ilgili en önemli teorilerden biri "konvensiyonalist-pozitivist" teoridir. Bu teoride dile özel bir varlık niteliği tanınmaz. Konvensiyonalist-pozitivist teoriye göre dil, üzerinde anlaşmaya varılan bir işaretler sisteminden ibarettir.⁹ Bundan dolayı, dildeki sözcükler veya en temel birimler, tıpkı matematikte kullanılan işaretlere denk tutulmaktadır. Dilde kullanmakta olduğumuz sözcükler, anlamlarını bir uzlaşma sonucu ve alışkanlık dolayısıyla kazanırlar.

Örneğin, matematikte kullanılan işaretler veya semboller esasında rasgele oldukları halde, onların ilk kullanımından bugüne kadar ki zaman içerisinde kullanıla kullanıla onlara alışılmış veyahut ta, onlar üzerinde genel bir uzlaşım sağlandığı için, artık bir anlam ifade etmektedirler. Diyelim ki çarpma (x) işareti ilk kullanıldığında, bugünkü (x) işareti değil de, (→) gibi bir işaret olmuş olsaydı ve buna diğer insanlar da alışsaydı, bugün artık (→) işaretini çarpma işleminin sembolü olarak kullanıyor olabilirdik. Bunun gibi,

⁶ ; D. Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.116.

⁷ ; D. Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.117.

⁸ ; Geniş bilgi için bkz. D. Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.118-119.

⁹ ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.244.

özellikle günümüzde kullanılan, sembolik mantık işaretlerine bakıldığında da aynı durum görülecektir. Üstelik, matematiksel işlemlerde kullanılan işaretler daha eskiye dayanıyor iken, sembolik mantıkta kullanılan işaretler çok daha yenidir, ve artık bu işaretlerde uzlaşma sağlanmıştır. Bundan dolayı da bir anlam ifade edebilmektedirler.

Bu konuya canlı bir örnek de, gündelik hayatımızda sıkça karşılaştığımız durumlardan verilebilir;

Her gün sokağa çıktığımızda, "sağa dönülmez", "park etmek yasaktır", "polis merkezi", "hastane" gibi donuk işaretlerle ya da, "kırmızı, sarı, yeşil" renklerde yanıp-sönen canlı işaretlerle karşılaşabilmekteyiz. Bunlardan başka, daha önceleri ortada böyle bir şey yok iken şimdi, minarenin ucunda yeşil bir ışığı uzaktan görebiliriz- ki bu, kutsal bir gecenin yaşandığının işaretidir. İşte bu gibi durumlarda, ne anlatılmak istendiği rahatlıkla anlaşılabilir. Çünkü; Toplum, kullanılan bu işaretlere alışmış ve bu konuda uzlaşma sağlanmıştır. Eğer daha önce görülmemiş bir işaretle karşılaşılırsa, ne denilmek istendiği bilinmeyebilir. Diyelim ki bir Avustralyalı insan, Türkiye'ye gelip ilk defa minarenin ucunda yanan bir ışık görse idi, bunun anlamını nasıl bilebilirdi? O da, bu ülkede yaşayanlar da insan ve zeki oldukları halde, bu işaret ikisi için aynı anlamı ifade etmemektedir.

İşte aynı şekilde, konvensiyonalist-pozitivist teoriye göre, dil de bir işaretler sistemidir.¹⁰ Nasıl matematiksel işlemlerde kullanılan işaretler bir düşünceyi anlatmak için birer "araç" olarak kullanılıyorlar ise, dil de aynı şekilde, düşünceleri anlatmak için kullanılan bir araçtan başka bir şey değildir. Nasıl bir caddenin köşesinde kırmızı ışık yanınca sürücülerin durmasını emrediyor ise, aynı şekilde, bir polis memuru birisine "dur" diye seslendiğinde de dilin aynı işlevi devrede demektir. Dilde kullanılan sözcüklerde olduğu gibi, kullanılan işaretlerde de olay ile aralarında kusursuz bir bağlantı vardır.¹¹

Ancak, bu teoride böyle güzel açıklamalar yapılmasına karşın, düşünme ile dil, görme ile dil arasındaki sıkı bağı görmediği şeklinde bazı eleştiriler yapılmıştır. Denilmektedir ki, düşünme ve görme, hatta bütün bilgi ve duyuşsal aktlar ile dil arasında içten bir bağ vardır. Bu nedenle, dilin taşıyıcısı olan insan, ancak dilin kelimeleriyle birlikte düşünebilir ve düşündüklerini düşünülen düşünceler olarak aktarabilir. Düşünme ve görme ile dil, öteki aktlarla dil, dil ile insan olma arasındaki bağ o derece sıkıdır ki, onlar birbirinden ayrı alanlar olarak görülürse hata edilmiş olunur. Konvensiyonalist teoride ileri sürüldüğü gibi dil, üzerinde uzlaşma ve anlaşmaya varılan bir işaretler sistemi olabilmesi için; dilin, insanla birlikte değil de, matematiksel işaretler veya diğer semboller gibi, insandan sonra veya insanın etkisi ile meydana gelmiş olması gerekirdi. Halbuki dil, insandan sonra ya da onun gayreti ile olup-biten bir varlık-sferi değil, insanla birlikte ortaya çıkan bir varlık-sferidir. Dil ile varlık dünyası arasında sıkı bir ilişki vardır. Özellikle de, düşünmenin dil olmadan var olamayacağı

¹⁰ ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.244.

¹¹ ; John Hick, Philosophy of Religion, London, 1983, s. 80.

düşünülürse ;¹¹ dilin, kullanılan bir "araç" gibi görülmesi ve, her araç değiştirilebildiğine göre, onun değişebilmesi biyo-psişik bir varlık olan insanın genlerinin değiştirilebilmesi kadar mümkün olabilecek bir olaydır.¹²

Yapılan bu gibi eleştirileri uzatmak mümkündür. Ancak bizim için bu kadarı yeterli olacaktır.

1.1.2.2. Mekanist Teori

Dil hakkında ortaya sürülen ve bir noktada konvensiyonalist teoriye katılan - hatta işbirliği yapan - bir diğer teori de "mekanist" teoridir.

Mekanist teori, dili "statik" kılmakta, onu sözcük denilen kalıplardan kurulu bir araç olarak görmektedir.¹³ Bu teoriye göre, nasıl her araç onun işini görebilecek ve yerine geçebilecek bir araç ile değiştirilebiliyor ise, dilde de bu türden bir uygulama yapılabilir. Örneğin, kırılan veya kullanılmayan bir sandalye, masa, otomobil veya anahtar yenileriyle değiştirildiği gibi, dilde kullanılan sözcüklerde de bu işlem yapılabilir.

Ancak, bu görüşün dil için geçerli olabilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü dil bir araç değildir. Dil, bir düşünme ve görme aracı da değildir. Denilebilir ki, düşünme ile dil, görme ile dil, ve dil ile diğer aktlar arasında bir "yapı birliği" vardır. Bunların varlığı birbirini taşıyan ve birbirine dayanan bir varlık biçimidir. Düşünme ve görme, ancak dil ile somut bir sfer oluşturabilir. Ayrıca, dilin oluşu bilim, felsefe, sanat, teknik gibi insan başarılarından, yani düşünme ve görmeden önce ya da sonra gelen bir oluş değildir.¹⁴ Bu yüzden ki, dil alanında yapılan uydurma üretimler başarılı olamamıştır.

Denilebilir ki, bu dar açıklamaları ile mekanist teori, Konvensiyonalist teoriden de başarısız görünmektedir. Şu noktayı da belirtmeliyiz ki, dilimizde bazı yıkımlara yol açan tutumların arkaplanında, adı anılmamakla birlikte, konvensiyonalist-pozitivist teori ile birlikte bir nevi işbirliği yapan mekanist teorinin uygulanması yatmaktadır. Bunun da ne gibi etkileri olduğu, kanaatimizce, artık bilinmektedir.

1.1.2.3. Organist Teori

Dil hakkında, yukarıda belirttiğimiz iki teoriden biraz daha farklı bir mahiyette ortaya atılan bir teori de "organist" teoridir.

Bu teoriye göre, dil bir "organizm"dir. Tıpkı onun gibi gelişir, yaşlanır ve nihayet göçüp gider. Bundan sonra onun yerine yenisi geçer. Ayrıca, nasıl bir bedene bazı hastalıklar bulaşabiliyor ve bu hastalıklarla mücadele edilebiliyorsa, aynı şekilde dile de bazı hastalıklar bulaşabilir ve bu

11 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.244.

12 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.245.

13 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.249.

14 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.249.

hastalığın ortadan kaldırılabilmesi için mücadele edilebilir. Bu tutum, dile bir müdahale imkanı iddiasıdır aynı zamanda.

Böyle bir benzetmenin oldukça kandırıcı olduğu, ancak doğru olmadığı söylenebilir. Esasen bu teoride kullanılan benzetme yanlıştır. Kaldı ki, bu teorinin, dile maddesel ve statik bir şey, bir araç gözü ile bakan mekanist teoriye karşı uyanan bir tepki olduğu da söylenilebilir.¹⁵ Bu bir yana, dilin hiçbir zaman bir organizm olduğu söylenilemez. Çünkü, organizm maddi ve doğal bir varlıktır, ve doğal varlık-alanına aittir. Oysa dil, maddi bir varlık değildir. Bu yüzden, doğal varlık-alanına ait değil, tarihsel varlık-alanına aittir.¹⁶

Bunu söyleyince, dilin bir insan başarısı gibi algılanma ihtimali ortaya çıkabilir. Onun için şu noktanın belirtilmesinde fayda vardır; Tarihsel varlık-alanı, insanın ortaya koyduğu başarılarından, yani insan eylemlerinin tümünden oluşmaktadır ancak, yine tarihsel bir varlık-alanı olan dilin bu etkinliklerden bir ayrıcalığı vardır: Dil, insanın bir başarısı olarak ortaya çıkmış değil, onunla birlikte ortaya çıkmış bir varlık-alanıdır. Denilebilir ki, dil olmadan diğer insan başarılarının olabilmesi imkansızdır. Çünkü, insanın bütün diğer başarılarını, yani tarihsel varlık-alanını saklayan, saptayan ve kuşaktan kuşağa aktarılmasını, böylece de süregelmesi ve gelişmesini sağlayan dildir.

Organist teorinin bir diğer hatası da, içerdiği düşüncelerin dil fenomenine uymamasından kaynaklanır. İddia edildiği gibi, organizm, doğuş, gençlik, yaşlılık ve ölüm gibi dönemlerden geçerken, bu dönemler dile de uygun olsa idi, böyle bir durumun tespit edilmiş olması gerekecektir. Oysa, böyle dönemlerin bir dilde gösterilmesi olanaksızdır. Bir dil, yapıtlarıyla yaşar ve onlar yok olmadıkça dil de ölmez. Ölü denilen dillerde bile düşünce hazinelerinin varlığı söz konusudur. Böyle bir dil, konuşulmuyor olabilir, ancak göçüp gitmez ve statik bir nitelik kazanır. Öyleyse, dil için gençlik-yaşlılık, doğum-ölüm gibi fenomenlerin bir anlamı ve geçerliği yoktur.¹⁷ Bir dile genç veya yaşlı demek ne anlama gelebilir? Kaldı ki, dilin gelişmesi, düşünmenin ve insan başarılarının gelişmesi demek ilen, bir organizm kendi kendisine gelişmektedir.

Netice itibarıyla diyebiliriz ki, bu türden yaklaşımlarla dilin varlık-yapısının açıklanabileceği iddiaları oldukça şüpheli görünmektedir. Nitekim, konvansiyonalist-pozitivist, mekanist ve organist teorilerin başarı sayılabilecek açıklamaları karşısında eleştiriye maruz kalan yönleri daha çok ve daha etkili görünmektedir.

15 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.249.

16 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.250.

17 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.251.

1.2. DİLİN MANTIKİ YÖNÜ

1.2.1. Dil Mantığı

Dil mantığı, önce Aristoteles'te, sonra Stoa'da, adcılık ve yeniden görüngübilimde değişik biçimlerde anlam çözümlemeleriyle ve giderek, ruhbilimciliğe karşı olarak, salt mantık biçiminde (Bolzano, Husserl, vb.de olduğu gibi), ayrıca modern deneycilerde ve çözümlemeci felsefede (Carnap ve Wittgenstein'da olduğu gibi) karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ Amaç, ifadelerin içerdiği duygulanım ve insan ötesine işaret eden unsurları bir kenara bırakıp, daha ziyade olgu ve olaylara dayanan yönlerin, somut durumların incelenmesidir.

Dil mantığının bir de yoruma dayanan yönü ile inceleme alanı oluşturulmuştur. Buna da Hermenötik (Yorumlayıcı) Mantık denilmektedir. Bu mantık; Mantıksal biçim ve bağlantıları kendi başına bir şey olarak değil de, konuşma ve düşünme biçimleri olarak ele almakta ve bu biçimleri konuşmanın canlı durumu içinde, sözlerin somut yorumlanması yoluyla kavramaya çalışmaktadır.

1.2.2. Dil İle Düşünce Arasındaki İlişki

Dil ile düşünme arasında sıkı bir ilişki vardır. Düşünmede yaratıcılık aynı zamanda dilde de yaratıcılığı doğurur. Çünkü, insan bağımsız bir düşünme ve kendi dili ile düşünüp varlık-dünyasına bakmakta, düşündüklerini kendi dili ile aktarmaktadır. Dolayısıyla birincideki önem ikincide kendisini gösterecektir.¹⁹

Dil ile düşünme arasında "içten" bir bağ olduğunu çok önceleri, ilk kez ortaya koyan Platon olmuştur. İnsan, bir şeyi düşündüğü zaman, aynı zamanda onu dil ile hiç bir konuşmaya başvurmadan kendi içinden anlatmaya çalışmaktadır. Dil ile varlık-dünyası arasında bağ kurmak istendiğinde, düşünme ile dil arasındaki bağa dikkat etmek gerekecektir. Aksi taktirde, kelimeler boş birer klişe halinde kalmaya mahkum edilmiş olacaktır.²⁰

Düşünme ve dil arasındaki bu içten bağ dolayısıyla, dilin taşıyıcısı olan insan, ancak dilin kelimeleri ile birlikte düşünebilir, düşündüklerini düşünceler olarak aktarabilir. Düşünmenin var olabilmesi için dilin var olması ön-şarttır.²¹ Çünkü düşünme, ancak varlık dünyasında karşılığı ve bir anlamı olan sözcüklerle olur. Varlık dünyasında var olan bir durum veya düşünülen bir şey anlatılmak istenirse, dildeki olanaklar derhal harekete getirilir.²² Düşünme ve görme, dil ile birlikte oluşan bir fenomendir. Çünkü dilin oluşumu,

18 ; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1994, Beşinci Baskı, s.126.

19 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.237.

20 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.238.

21 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.244.

22 ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s. 245.

düşünme ve görmeden, yani bilim, felsefe, sanat, teknik gibi insan başarılarından önce veya sonra oluşan bir olgu değildir. Ayrıca, dili bir düşünme aracı olarak da göremeyiz. Düşünme ile dil ve öteki aktlar arasında topyekün bir "yapıbirliği" olup, varlıkları birbirine dayanır ve destekler bir mahiyettedir. Tabiidir ki, düşünme ancak dil ile somut bir sfer oluşturabilir. Düşünme, aynı zamanda daima görüleni, düşünülünü dil ile anlatmaktır.²³

Gerçi, düşüncelerin birer fikir olarak önce zihinde teşekkül edip daha sonra ağızdan çıkarken sözlerden yapılmış kalıplar giydirilerek ifade edildiğini söylemek doğru kabul edilebilir,²² ancak bu, dilin yalnızca bir araç olduğu anlamında görülmemelidir. Dil, her ne kadar bir araç olarak kullanılıyor görünmüş olsa da esasen o, insanla birlikte ortaya çıkan bir varlık-sferidir.²³ Kaldı ki, dili bir araç olarak görmek mümkün olsaydı, onun eskiyen bir sandalye gibi değiştirilmesi veya tamir edilmesi de mümkün olmalıydı. Oysa dili bir yenisi ile değiştirmek mümkün görünmemektedir.

Denilebilir ki, dil ile düşünme atbaşı gitmekte, düşünme eylemi ne kadar canlı olursa, dilde de aynı şekilde bir gelişme olmaktadır. Hatta; dilde bir yoksulluk, fakirlik görülmüşse, bunun sebebinin düşüncedeki kısırlık ve verimsizlik olduğu da söylenebilir.²⁴ Buradan da şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Teknik ve kültür alanındaki gelişmeler, bilgi alanındaki gelişmelere; bilginin gelişimi de düşünce ve dil alanındaki gelişmelere dayanır. Esasen, bilgi dediğimiz şey, düşüncenin bir mahsulünün dil ile ifade edilmesinden ibarettir. Tabii bu konuda cevaplandırılması gereken üç ana soru vardır:

- 1- Bilginin oluşumu nasıldır?
- 2- Bilginin kaynağı nedir?
- 3- Bilginin değeri nedir?

1.2.2.1. Bilginin Oluşumu

Bilgi, düşüncenin ürünüdür. Düşünce bir ağaca benzetilecek olursa, bilgi de o ağacın bir meyvesi durumundadır. Düşünen insan için bilgi; aydınlatıcı bir ışık, felsefe, bilim, teknolojinin gelişmesi için gerçek şart²⁵ ve zihinlerin gıdasıdır.²⁶ Binaenaleyh, bilgi konusuna gerek ilkçağda yaşamış olan düşünürlerce, gerekse İslam düşünce tarihinde önem verilmiştir.

Gerçekten, İslam düşünce tarihine bakıldığında bu önem derhal görülecektir. Bunun temel nedeni, Kur'an ve sünnetin bu konuya verdiği önemdir.²⁷ Örneğin bir ayette "Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer, 9) buyrulurken, bir hadis-i şerifte de " İbadetlerin en hayırlısı ilimdir " ²⁸ denilmektedir. Ayrıca, bilindiği üzere, İslâmiyet'ten önceki zamana

²³ ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.249.

²² ; Hasan Küçük, İslamda ve Batıda Mantık, İstanbul, 1988, s.48.

²³ ; T. Mengüşoğlu, a.g.e. s.244.

²⁴ ; T. Mengüşoğlu, a.g.e., s.251.

²⁵ ; Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, 1993, s.24.

²⁶ ; Nihat Keklik, Felsefe, İstanbul, 1978, s.23.

²⁷ ; Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, Ankara, 1996, s.9.

²⁸ ; Gazali, İhya-i Ulun'id-Din, çev: Ali Arslan, İstanbul, 1993, s.1 / 66.

"cahiliyet çağı" denilirken,²⁹ bizzat K. Kerim'de de bu deyim kullanılmıştır. Hz. Muhammed'e gelen ilk vahyin "oku" olmasından da bilgiye verilen değer anlaşılabilir.³⁰ Bilgi sorununu, filozoflardan başka bir de İslam düşünce tarihinin bir mahsulü olan kelim ilmi³¹ ile uğraşanlar da incelemişlerdir.³²

Bilgi sorununun felsefedeki yerinin incelenmesi MÖ. beşinci asırda yaşayan (Protagoras, Gorgias, Prodicus gibi) sofistlere kadar dayandırmak mümkündür.³³

Bilginin nasıl oluştuğu hakkında ise genel kanaatin, hemen hemen, aynı olduğunu söyleyebiliriz: Bilginin oluşumu için iki temel şart vardır; obje ve süje.³⁴ Bilen varlığa süje, bilinen varlığa da obje denir. Bu ikisi bilginin şartlarıdır. İkisinden herhangi biri olmazsa bilgi meydana gelmez.³⁵ Bilen ve bilinen, terazinin iki kefesi gibidir. Birinde ağırlık (bilin), diğerinde tartılan şey (bilinen) mevcuttur. Bu tartı ve ilişkiden ortaya çıkan denkleşmeye "bilgi" adı verilir.³⁶ Buradan elde edilen bilgi konusunda felsefecilerin önem verdikleri yön,³⁷ bu iki kefenin hangisinin ağır bastığı konusu³⁸ tartışma konusu olmuş ve buna göre değişik görüşler ortaya atılmıştır. Şimdi, bilginin kaynağının ne olduğuna değinmemiz gerekmektedir.

1.2.2.2. Bilginin Kaynağı

Bilginin hangi vasıtalarla ortaya çıktığı, nasıl meydana geldiği, nereden doğduğu gibi sorunlarda, bilgi felsefesinin önemli konuları olarak, düşünürler bahsedilen yönlerden (obje-süje) birine verdiği öneme göre çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Biz bunları başlıca şu dört ana grupta incelemeyi uygun görmekteyiz: Rasyonalizm, Sensualizm, Ampirizm, Entüisyonizm.

1.2.2.2.1. Rasyonalizm

Genel anlamda, aklın varlığını, aklın önceliğini ve üstünlüğünü ve bilginin kaynağı olarak insan zihnini kabul eden görüşe rasyonalizm denir.³⁹ Rasyonalizm, akıl bilgisine dayanan, doğruluğun ölçütünü duylarda değil, düşünmede ve tümdengelimli çıkarımlarda bulur.⁴⁰ Bilginin değeri meselesinde, aklın kanunları aynı zamanda eşyanın da kanunları kabul edildiği için, insan aklının hakikati tanımaya kabiliyetli olduğunu kabul eden

29 ; H. İbrahim Hasan, İslam Tarihi, çev. İ. Yiğit - S. Gümüş, İstanbul, 1987, s.1 / 99.

30 ; N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.211.

31 ; Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, Ankara, 1988, s.5.

32 ; Emrullah Yüksel, Amidi'de Bilgi Teorisi, İstanbul, 1991, s.25.

33 ; E. Yüksel, a.g.e., s.24.

34 ; H. Erdem, a.g.e., s.24.

35 ; N. Keklik, Felsefe, s.101.

36 ; N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.201.

37 ; H. Erdem, a.g.e., s.25.

38 ; N. Keklik, Felsefe, s.102.

39 ; S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara, 1990, s.223.

40 ; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1994, s.184.

bir doktrindir. Bu manada Aristo'nun ilk büyük rasyonalist olduğu söylenilebilir. Çünkü, O da aklın ve eşyanın kanunlarını bir kabul eder. Fakat rasyonalizme bugünkü asıl şeklini veren Hegel'dir. Çünkü O'na göre, aklı olan reeldir, reel olan da aklıdır.⁴¹ Rasyonalist düşünürlerden önemli bazıları ise şunlardır; İlkçağ rasyonalistleri olarak Sokrat, Eflatun, Aristo,⁴² Yeniçağda da Descartes, Spinoza, Leibniz ve Kant söylenilebilir.⁴³

Rasyonalist görüş bakımından bazı filozoflar, duyuların bilgi sahibi olmamızdaki rolünü inkar etmezler.⁴⁴ Ancak, denilir, akıl olmasaydı duyuların verdiği izlenimler ne anlam ifade edebilirdi? Mesela, bir nesneyi görüyorum ve tadına bakıyorum, vb. fakat duyulardan elde edilen tat, koku gibi keyfiyetler nedir? Şayet akıl olmasaydı, bu duyu verileri nasıl bir araya getirilebilir, aralarındaki bağ nasıl kurulabilir? Öyleyse, doğru bilgi ancak akıl sayesinde elde edilir ve hatta bilgilerimizin kaynağı akıldan ibarettir.⁴⁵

Denilebilir ki, diğer görüşlerle de bir çok farklılığı olmakla birlikte, rasyonalizm ampirizme şiddetle karşı durmaktadır.

1.2.2.2. Sensualizm

Sensualizm (duyumculuk), formülünü Locke'un "Daha önce duyularda bulunmayan hiçbir şey anlıkta (zihinde) yoktur" sözünde bulan, bütün bilgilerin yalnızca duyumlardan geldiğini, duyu algılarına dayandığını ileri süren bir doktrindir.⁴⁶

Daha önce Epikürcüler ve Hobbes da duyumcu olarak görülmüş ise de, duyumculuğu felsefi bir sistem haline getiren Condillac olmuştur.⁴⁷ Condillac, görüşünü bir heykel örneği ile açıklar; İçeride her organı tam olup bizim gibi yaşayan, ancak her tarafı mermerle kaplı olduğu için hiç bir duyum alamayan bir heykel insan düşünelim diyor. Bu kaplamanın değişik parçalarını birer birer kaldıracak olursak, heykel insan yavaş yavaş zihni ve manevi hayata kavuşacaktır. İlk defa burnu önündeki parça kaldırılıp bir gül koklatılıp çekilse, o koku artık ilk defa onun hafızasına yerleşecek ve bunu diğer kokularla mukayese edebilecek, beğendiği ve beğenmedikleri olacaktır.⁴⁸ Bu şekilde devam eden Condillac, sonuçta bütün fikirlerimizin duyumlardan kaynaklandığını iddia eder. Ancak, şunu da belirtmeliyiz ki, bu tip duyumculuğa materyalist ampirizm de denilebilir.⁴⁹

Genel olarak duyumculuk bakımından temel görüşün; bilgiler ancak duyumlardan meydana gelir, şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşe göre, ancak beş duyu sayesinde nesnelere bilebiliriz. Başka bir deyişle, süje

41 ; S.H. Bolay, a.g.e., s.224.

42 ; Lütü Öztabağ, Felsefe Dersleri, İstanbul, 1980, s.77-80.

43 ; L. Öztabağ, a.g.e., s.82-88 ar.

44 ; N. Keklik, Felsefe, s.103.

45 ; N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.203.

46 ; B. Akarsu, a.g.e., s.62.

47 ; S.H. Bolay, a.g.e., s.230.

48 ; Mustafa Kök, Yeniçağ Felsefesi Tarihi Dersleri, Erzurum, 1989, s.97.

49 ; S.H. Bolay, a.g.e., s.230.

ile obje arasındaki bağlantıyı sağlayan şey duyulardır. Görmek, koklamak, işitmek, tatmak ve dokunmak imkanı dışında kalan bir şeyler var ise biz onları bilemeyiz.⁵⁰

Ancak bu görüşe, bir çok örnek verilerek, karşı çıkıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri de şöyledir: Biri sıcak diğeri soğuk su dolu iki kaba iki elimizi daldırıp bir süre bekledikten sonra, ılık su dolu bir kaba iki elimizi daldırdığımızda, sıcak sudan çıkan elimiz bu suyu bize soğuk, diğeri elimiz de sıcak olarak algılayıp bilgi verecektir. Öyleyse, duyular yanıltıcı olabilmektedirler, bu yüzden doğru bilginin yegane kaynağı duyular olamaz, denilebilir.⁵¹

1.2.2.2.3. Ampirizm

Bu yaklaşıma göre; Bilginin tek kaynağı deneydir, doğuştan gelen a priori bilgi diye bir şey yoktur ve bütün bilgiler son tahlilde gözlem ve deneye indirgenebilir niteliktedir;⁵² Zihinde, deneyden gelmeyen hiç bir bilgi yoktur. Yeniçağ felsefesinde deneyci bilgi öğretisinin kurucusu Locke'dur. Diğer başlıca temsilcileri ise F. Bacon, D. Hume, J.S.Mill'dir.⁵³

Locke'a göre, insan zihninde doğuştan gelen hiç bir bilgi yoktur, insan zihni "boş bir levha" gibidir. Daha sonra bilgiler bu levhaya şu iki yolla girmektedir;

1- Dışa ait gözlemler: Bunlar, duyu organlarımız aracılığı ile sağlanır.

2- İçimizde, kendi varlığımızla meydana gelen olayların gözlenmesi ki, bu da düşünme ile sağlanır.⁵⁴

Bu özellikleri itibariyle, ampirizm ile rasyonalizm birbirinin tam zıddı gibidir.⁵⁵ Sensualizm ile ampirizm ise birbirini tamamlayan görüşler durumundadır.⁵⁶ Şu kadar ki, sensualizm, ampirizmin ilk şeklini oluşturur. (Bunun ilk örneklerini Demokrit ve Epikür'de görmek mümkündür.)

Ampirizm, bilginin kaynağı problemini yeni bir açıdan ele aldığı için önemlidir. Ancak, "deney"e gereğinden fazla önem verdiği ve aklın birleştirici kuvvetini hiç denecek kadar azalttığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

1.2.2.2.4. Entüisyonizm

Rasyonalizme ve duyumculuğa tam cephe almış olan entüisyonizm, zekadan ve akıldan bağımsız bir bilme gücü olan sezgi ile, doğrudan doğruya ve bölmelere ayırmadan, bütün halinde eşyayı ve özünü

50 ; N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.201.

51 ; N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.202.

52 ; Ö.Demir, M. Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul, 1993, s.87.

53 ; B. Akarsu. a.g.e., s.52.

54 ; L. Öztahağ, a.g.e., s.95.

55 ; L. Öztahağ, a.g.e., s.94.

56 ; N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.202.

* ; Eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. L. Öztahağ, a.g.e., s.99 vd.

bilebileceğimizi ileri sürmektedir.⁵⁷ Bu görüşe göre, istidlal bir yana bırakılıp, "iç-duyu"ya önem verilmelidir. Çünkü, bilgi edinmedeki en güvenilir yol budur.⁵⁸ Dikkat edildiğinde, bu görüş sahipleri bilginin elde edilmesi ve kaynağı olarak ne akli ve ne de duyumu kabul etmezler. Bu yüzden de, rasyonalizme ve duyumculuğa asla güvenmezler. Hakikatin ancak böyle bulunabileceğini kabul eden bu görüş sahibi filozoflardan biri olan, zamanımız Fransız filozofu H. Bergson, bu görüşü felsefi bir sistem haline getiren kişidir.⁵⁹

Entüsyonizmde söz konusu olan sezgi anlayışı, kelimenin normal anlamı yanında, onun daha ötesine işaret eden bir bakışı yansıtır. Günümüze kadar, felsefede çeşitli sezgi anlayışları olmuştur. Aristo'da, Dekart'ta, Kant'taki akli sezgi gibi. Ancak Bergson'un anlayışı daha farklıdır. O'nun sezgi anlayışı, İslam düşünürü Gazali'dekine çok benzer mahiyettedir.⁶⁰ Örneğin, Gazali, mistik sezgi ile diğer tüm dünyevi bilgilerin çok farklı olduğunu ve sezginin üstünlüğünü söyler.⁶¹ Gazali'nin bilgi teorisi de diyebileceğimiz sezgi düşüncesi, O'nun şüpheciliğinin birinci devresinde oluşmuştur.⁶² Şunu da belirtmeliyiz ki, bu türden bir sezgiye genellikle "mistik" denilen insanlar da inanmıştır. Bunun benzer bir şekline de "mükâşefe" denir.⁶³

Ancak, mistiklerin iddia ettiği gibi, böyle bir bilgi edinme yolunun olabileceğine şiddetli eleştiri yöneltenler de vardır. B.Russel'a göre, farklı ve olağanüstü bir aydınlık yaşadığını iddia eden mistik, bunu öyle bir bilgi ile bildiğini iddia eder ki, bunun yanında herhangi bir bilginin bilgisizlik olduğunu söyler. Oysa, bunun yalnızca kendi duygulanımı olmadığını bir delili olmadığı gibi, bu tür bir sezgisel bilgi, akıl ve iradeyi vehmin bataklıklarına götüren kör kılavuzlar da olabilir.⁶⁴

Bergson'un, asrımızda metafizik düşmanı materyalizme ve pozitivistliğe karşı olan, ve onlara büyük bir darbe tesiri uyandıran⁶⁵ bu sezgici görüşüne karşı da eleştiriler olmuştur. Örneğin, "evrim halinde bulunan hayatı anlıyorum" diye düşünen kişi, aslında kendi bilinç hallerinin derinine inip, kendisinin eşya hakkındaki bilinç hallerini analiz etmekten başka bir şey yapıyor değildir, bu bir. İkincisi, herkes kendi sezgilerini ölçü alacak olursa, objektif bir ayırıcı nasıl bulabiliriz ve bu bir tür subjektivizme yol açmaz mı? Öyleyse, sezgi bilgisi "mutlak bilgi" olarak kabul edilemez. Üçüncüsü, elde edilen bir bilginin, doğru/yanlış olduğunu anlama bilmek için kontrol edilmesi gerekir. Oysa, sezgisel bilginin yine sezgi yoluyla kontrol edilebilme imkanı

57 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.77.

58 ; N.Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.203.

59 ; L.Öztabağ, a.g.e., s.102.

60 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.78.

61 ; H.Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Ankara, 1967, s.239 ; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çev: Kasım Turan, İstanbul, 1992, s.225.

62 ; İ.Agah Çubukçu, Gazzali ve Şüphecilik, A.Ü.Yay. no: 188, Ankara, 1989, s.84.

63 ; Gazali, El Munkızu min ed-Dalal, çev: A.Subhi Furat, İstanbul, 1978, s.70 vd.

64 ; Bertrand Russell, Mistiklik ve Mantık, çev: Y.Şerif Kılıçel, İstanbul, 1935, s.10,11.

65 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.77.

yoktur. Bu durumda, belki, akıl yürütme veya başka bir akıl yoluyla kontrol edilmesi gerekecektir. Ancak, bu durumda da sezgi, tek başına "hakikati elde etme" yolu olmaktan çıkacaktır.⁶⁶

Buraya kadar görüldüğü üzere, bilginin kaynağı konusunda çeşitli felsefi görüşler ortaya konulmuştur. Nevarki, hepsi de bir başka görüş tarafından eleştirilmiştir. Öyleyse, bilginin kaynağı, belki de, yalnız başına hiç bir görüşün içerisinde değil, ama hepsinin ortak ya da doğru yönlerinin birleştiği yerde bulunabilir. Hatırlamak gerekirse fil, yalnızca hortum, yalnızca sütun, veyahut ta beyin ya da kulak... değildir; ama hepsinin birden oluşturduğu bir varlık: "fil"dir. Ancak, farklı fikirler elbette olacaktır, insan düşündüğü sürece...

1.2.2.3. Bilginin Değeri

Bilginin kaynağı konusunda olduğu gibi, bilginin değeri konusunda da, filozoflar, değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Bu, bir yerde normal bir durumdur. Çünkü, filozoflar yüksek bir kuleden bir şehri gözetleyen insanlar gibidir. Bu kulenin bir çok penceresi vardır ve her pencereden (=ilim'den) şehrin ancak belli bir kısmı görünmektedir. Fakat en tepede bulunan pencereden bütün şehir görülebilmektedir. İşte bu pencere, felsefe penceresidir.⁶⁷ Ancak, felsefe yalnız bir filozofun faaliyetinden ibaret değildir elbette.

Şimdi, bu konuda ileri sürülen ana fikirleri görelim:

1.2.2.3.1. Dogmatizm

İnsan zihni için, eşyanın ve onun ilk sebebinin objektif bir bilgisinin olabileceği iddiasına, her türlü düşünceden önce kabul ettiği prensipler gereği olarak inanan doktrindir.⁶⁸ Dogmatik filozoflar, akla verilen değeri oldukça arttırmıştır. Fakat dogmatik ünvanı sadece yukarıdaki gibi düşününler için değil, aynı zamanda, bir konuda aşırı derecede ısrar eden (bir bakıma inat eden) kişiler için de kullanılır. Örneğin, şüpheli biri konusu hakkında bu tür bir davranış sergilerse ona "dogmatik septik" denilebilmektedir.⁶⁹

İnsan düşünce tarihindeki en eski düşünüş şekli olan dogmatik düşünüş, ilkçağ Yunan felsefesinin hemen hemen genel karakteridir. İnsan aklına duydukları sonsuz güvenle doğayı incelemeye koyulan ilk fizikçiler, ilk filozoflar, onu belli bir takım esaslara ve değişmez prensiplere göre açıklamaya çalışmışlardır. Doğa ile ve doğaya ait problemlerle meşgul olan ilkçağın dogmatik filozofları "düşünme ve akıl yolu" ile maddenin esasını,

⁶⁶ ; L.Öztabağ, a.g.e., s.104.

⁶⁷ ; N.Keklik, Filozofların Özellikleri, a.g.e., s.100.

⁶⁸ ; S.H.Bolay, a.g.e., s.60.

⁶⁹ ; N.Keklik, Felsefe, s.104.

yapısını araştırmaya koyuldular. Onlar, kesin ve değişmez bilgiler olduğunu veya olabileceğini kabul etmişlerdir. İlk anlamında, burada da belli oranda görüldüğü üzere, dogmatizm; insan bilgisinin mutlak gerçeğe ulaşabileceğini savunan düşünüş şeklidir ki, septisizmin tamamen karşısındadır.⁷⁰ Bu anlamda, Aristo, hararetli bir teorisyen ve inanmış bir dogmatik olarak kabul edilebilir.⁷¹

Ancak, dogmatizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkan septisizmin ve özellikle de Sofistlerin eleştirileri sonucunda, akla dayanan bilgi meselesinde dogmatizm, "mutlak'a erişmek imkanını temine çalışan bir doktrin haline gelmiştir. Eflatun, Aristo, Aziz Toma, Dekart, Spinoza gibi filozoflar akıl ile mutlak hakikate ulaşılabilirliğini kabul eden dogmatik akılcı filozoflar iken, Bergson gibi bazıları ise, sezgi vasıtası ile mutlak'a ulaşılabilirliğini kabul eder ki, bu da dogmatizm olarak kabul edilebilmektedir. Fakat, denilebilir ki, felsefe tarihinin en katı dogmatikleri marksist materyalist dogmatiklerdir. Çünkü, Marks'ın ileri sürdüğü bazı iddiaları değişmez hakikat olarak kabul edip, doğruluğu hakkında en ufak şüpheyi bile kabul etmemişlerdir.⁷²

Ancak dogmatizm, kriticizm ve septisizm gibi görüşler tarafından oldukça eleştirilmiştir.

1.2.2.3.2. Septisizm

Septisizm; Şüpheyi ilke yapmış, her değerden, anlatımdan, öğretiden, inançtan ilkece şüphe duymuş; yöntem olarak (Dekart'ta olduğu gibi), apaçık olan doğruya, kesin bilgiye varmak için sağlam bir dayanak bulana dek bütün bilgilerin şüpheli kabul edilmesi yolunu seçmiştir.⁷³ Ancak, bu tür şüpheciliğe bilimsel şüphecilik denilmektedir ki bu, daha ziyade, faydalı bir araç konumundadır. Dekart'ta⁷⁴ ve Gazali'de⁷⁵ olduğu gibi.

Bilginin değeri konusunda ise, septisizm, insanın kesin bir şekilde bilgi sahibi olabileceğini iddia eden dogmatizme karşı bir meslek olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan septisizm, hiç bir bilginin kesin olamayacağını, aksine, hiç bir zaman şüpheden beri kalamayacağını, bu yüzden asla kesin bilgiye ulaşamayacağını ve hiç bir araştırmacının olumlu/olumsuz bir sonuca bağlanamayacağını ileri sürer.⁷⁶

Septisizmin ilk fikir babaları Sofistlerdir. Ancak, Sofistlerin bu tenkitçi septisizminden sonra, bu görüşü bir sistem haline getiren Pyrrhon olmuştur.⁷⁷ Pyrrhon, kendine göre bir çok delil sunmuştur. Örneğin; Uzakta bulunan bir cisim bize küçük, su içinde bulunan bir çubuk eğri veya kırık görünür. Ya da, her iki elimizi farklı sıcaklıklardaki sularda tutsak, sonra da

⁷⁰ ; L.Öztabağ, a.g.e., s.43.

⁷¹ ; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev: H.Vehbi Eralp, İstanbul, 1993, s.97.

⁷² ; S.H.Bolay, a.g.e., s.61.

⁷³ ; B.Akarsu, a.g.e., s.121.

⁷⁴ ; S.H.Bolay, a.g.e., s.233.

⁷⁵ ; İ.A.Çubukçu, a.g.e., s.84.

⁷⁶ ; S.H.Bolay, a.g.e.,s.232.

⁷⁷ ; A.Weber, a.g.e.,s.97.

ellerimizin ikisini birden ılık su dolu bir kaba soksak, bu durumda; önce sıcak olan elimizden soğuk, soğuk olan elimizden de sıcak duyumu alabiliriz. Pyrrhon, düşünce alanında da durumun aynı olduğunu, bir iddiayı kabul ettirecek kadar, inkar ettirecek kanıtların da var olduğunu kabul etmiştir. Tanrının varlığı konusu da böyledir.⁷⁸

Pyrrhon'dan sonra bu tür fikirleri Timon ve Karneades devam ettirmiş, ancak bu fikirler yaklaşık iki yüzyıl kesintiye uğramıştır. Daha sonra benzer fikirler (=duyumcu septisizm), Aenesideme, Agrippa, Sextus Empirikus tarafından sürdürülmüştür.⁷⁹

Ancak, septisizm bir çok eleştiriye uğramış, "imansızlık felsefesi"⁸⁰ olarak görülmüş, kararsızlık ve ümitsizlik kaynağı olarak değerlendirilmiştir.

1.2.2.3.3. Rölativizm

Dogmatizm ve septisizmin katı ve kendi içinde kesin tutumlarından sonra, nispeten orta yol izlenmiş, rölativizm (=izafiyet, nisbilik) görüşü ortaya konulmuştur.⁸¹

Rölativizm, her türlü bilgi, yasa, ilke ya da açıklama modelinin mutlak olmayıp değişken bir nitelik taşıdığını, bu nedenle de ancak kısmi, zaman içinde değişmeye mahkum, geçici bir değer taşıdığını savunur.⁸² Bu görüşe göre, biz ancak fenomenleri ve onlar arasındaki ilişkileri bilebiliriz. Esasen, dogmatizmin ve rasyonalizmin zıddı olan bu felsefi görüş, kritisizmi, septisizmin farklı bir yönünü, pozitivistliği, agnostisizmi ve fenomenizmi ihtiva etmektedir;⁸³ ancak her hangi birinin onayı şeklinde değil, hepsinin sentezi şeklinde düşünülmalıdır.

İlkçağ sofistlerinden Protagoras, Yeniçağda Hamilton, Hume, Kant, Comte ve diğer pozitivistler, H.Poincare ve Einstein rölativist kabul edilmektedir. Hatta, bir bakıma Berkeley, Schelling, Hegel gibi idealist filozoflar ve zorunsuzluk fikri ile Boutroux'u da rölativist kabul etmek mümkündür.⁸⁴

1.2.2.3.4. Pozitivizm

Tarih süreci itibariyle diğerlerinden sonra gelişen pozitivist görüşü sistemleştiren A.Comte olmuştur.⁸⁵ O'nun, olayları ve açıklamaları metafizikten tamamen kurtarma çabası sonucunda ortaya çıkan pozitivistlik, iki açıdan ele alınabilir:

78 ; L. Özlabağ, a.g.e., s.49.

79 ; L. Özlabağ, a.g.e., s.50.

80 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.233.

81 ; N.Keklik, Felsefe, s.104.

82 ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.150.

83 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.228.

84 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.228.

85 ; L.Özlabağ, a.g.e., s.67.

Birincisi; Ontolojik düzeyde, yalnızca gözlemlenebilen, niceliksel zaman içinde ve duyularla algılanabilen şeylerin varlığının doğrulanabileceği varsayımından hareketle, bütün gerçekliği olgusal gerçeklik kategorisi ile sınırlandırır.

İkincisi ise; Epistemolojik düzlemdeki görüşüdür. Pozitivizme göre, gerçek bilgi ancak duyu organları aracılığıyla elde edilebilir. Dolayısıyla, sezgi, ilham, metafizik kurgu ve olgusal temele dayanmayan, mantıksal çıkarım yolu ile elde edilmeyen bilgiler gerçek ve sağlam bilgi alınına dahil edilemezler.⁸⁶

Sebeplerin bilinemeyeceği iddiası ile teolojik açıklamaları ve metafiziği reddeden pozitivizm, ampirizm ile sosyalizmin bir terkibi durumundadır.⁸⁷ Denilebilir ki, on dokuzuncu yüzyılın bilimsel ve edebi şahsiyetlerinin çoğu pozitivizme bağlıdır.⁸⁸

1.2.2.3.5. Pragmatizm

Bu görüşe göre fikir, duygu, irade, şahsiyet, her türlü bilgi, şuur ve oluşumun kaynağı kendimizi korumak ve yaşamak için yaptığımız faaliyetlerden ibarettir. Bundan dolayı, zeka gibi bilgi ve ilim de genel ve mutlak değil, izafi ve pratik bir değere sahiptir.⁸⁹ Burada kabul edilen esas, eylemin bilgi ve düşünceye ilkece üstünlüğü; aklın esas görevinin, bize şeyleri tanıtmak, onlar hakkında bilgi vermek değil, onlar üzerinde faaliyette bulunmamızı sağlamaktır.⁹⁰

Bilgimizin doğruluk derecesi ve değerinin akıl prensiplerine uygunluğu ile değil, pratik değeri ve etkileri ile ölçülebileceğini; bir fikrin doğruluğunu onun konusuna değil, tecrübeye uyması ile ölçülebileceğini kabul etmesi nedeniyle pragmatizm, bilginin kaynağı ve değeri konusunda rasyonalizmin tersi, yani irrasyonalist bir görüştür. Dogmatizme de karşı olan bu görüş, nominalizmin en güzel örneği durumundadır.⁹¹

Böyle bir pragmatist görüş, Bergson felsefesine, Amerikan pragmatizmini temsil eden E. de Royle felsefesine tatbik edilmiştir.⁹²

Kurucusu Amerikalı bilgin W. James olup, diğer temsilcileri J. Dewey, hümanist pragmatizmiyle İngiltere'de F.C.Schiller olup, Moore, Brown, Mead, Bode, Tuft, Kallen gibi savunucuları bulunan⁹³ pragmatizmin en temel felsefi sloganı "ben faydadan başka bir hakikat tanımıyorum"⁹⁴ sözüdür, denilebilir.

* ; Pozitivizmin etkisi ve doğrulama ilkesi için bkz. II. Bölüm.

86 ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.294.

87 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.214.

88 ; A.Weber, a.g.e., s.404.

89 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.218.

90 ; B.Akarsu, a.g.e., s.151.

91 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.218.

92 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.217.

93 ; L.Öztabağ, a.g.e., s.106.

94 ; L.Öztabağ, a.g.e., s.105.

1.2.2.3.6. Kritisizm

Kritisizm, insan bilgisinin sınırı üzerine felsefe bilinci ve bu bilincin uyanık tutulmasını amaçlar.⁹⁵ Septisizmin ve dogmatizmin karışımı bir sistem olan kritisizm, Kant'ın "Saf Aklın Tenkidi" adlı eseriyle bir metot ve problematik olarak ortaya çıkmıştır.⁹⁶

Bu görüşe göre, eşya ve alem hakkında doğrudan doğruya bir görüş ortaya koymadan önce, bilgimizin kaynaklarını, sınırını ve değerini belirtmek için bilme güçleri tenkit edilmelidir. Böylece, mutlak bilgiyi elde etmenin yolları aranmaktadır. İnsan bilgisinin nasıl oluştuğunu, insanın nasıl ve nereye kadar bilebileceğini idealist ve subjektif bir görüşle ortaya koyan Kant, ilmin konusu olan ve zihnin kalıpları içine girerek bir şekil alan nesnelere, kesin olarak gerçeğinin bilinebileceğini, böylece metafiziğin imkansız olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁷

Kritisizm, akli eleştiriye tabi tutmuş, bilginin kaynaklarının akli bir araştırmasını yaparak duyulabilir tecrübenin verilerini ve doğuştan fikirlerin temin ettiği esasları birleştirmiştir. Böylece, insan bilgisinin ve insanın bilme kabiliyetinin sınırlı olduğunu, ampirizm ile rasyonalizm sahasının dışına çıkamadığını iddia etmiş, böylece kendisinden hemen sonra yeni bir epistemolojinin doğmasına yol açmıştır.⁹⁸

1.2.3. Dil - Varlık İlişki

Başlangıçtan bu yana, insanlar, dil ile varlık arasında nasıl bir ilişki olduğunu merak edegelmiştir. Dünyadaki her nesnenin bir ismi var iken, bu nesnelere ile isimleri arasındaki ilişkinin mahiyeti ne olabilirdi? O nesnelere niçin şu ya da bu ismi taşıyordu, nasıl oldu da o ismi aldı? İsimleri bilindiğinde eşyanın kendisi de bilinmiş olur mu, ya da, nesnelere mahiyetinin bilinmesinde dilden faydalanılabilir mi?⁹⁹ İşte bu gibi sorular değişik şekillerde cevaplandırılarak, sözcüklerle nesnelere arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır.

Varılan sonuçlarda, dildeki sözcükler ile onların gösterdikleri nesnelere ve olgular arasında bir bağlantı olduğuna hep inanılmış ve zaten kimse de bunun aksini iddia etmemiştir. Örneğin, limon sözcüğü ile limon kavramı ve bu kavram ile limonun kendisi arasında bir bağlantı var olmalıdır. Nevarki, bu bağın nasıl bir varlık-tarzına sahiptir, sözcükle kavram ve nesne arasındaki ilişki nasıldır, acaba? Yani, dildeki sözcüklerle delalet ettikleri nesnelere arasındaki bağlantı doğal mıdır, doğuştan mıdır, aralarındaki "gerçek" bir bağ mıdır, yoksa insanlar tarafından mı oluşturulmuştur?

⁹⁵ ; B.Akarsu, a.g.e., s.69.

⁹⁶ ; S.H.Bolay, a.g.e., s.141.

⁹⁷ ; S.H.Bolay, a.g.e., s.142.

⁹⁸ ; S.H.Bolay, a.g.e., s.142,143.

⁹⁹ ; Dücane Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, İstanbul, 1995, s.103.

Bu gibi sorular karşısında, Platon, nesnelere anlaşılabilirliği araştırmasında adların esas alınmasının bizi yanıltacağını; nesnelere, adları olmaksızın da bilinebileceğini, onların bilinebilmesinin en doğal yolunun doğrudan doğruya nesnelere kendilerine başvurmak olduğunu söylerken,¹⁰⁰ Herakleitos ise, kelimelerdeki seslerin, isimlendirilen nesnelere tabiatını doğrudan doğruya gösterdiğini; kelimelerin birbirleri arasındaki bağlantının, dünyadaki görüntüler arasındaki bağlantı konusunda bize bilgi verdiğini iddia eder.¹⁰¹

Bu konuda biraz daha farklı bir açıdan ve kendine özgü bir yolla yaklaşanlar da vardır. T. Mengüşoğlu bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır, denilebilir.

O 'na göre, dilin varlık-alanı, bütün diğer tarihsel varlık-alanından farklıdır. Çünkü, tarihsel varlık-alanı, bilim, sanat, felsefe gibi alanlarda oluşturulan başarılar hep insanın başarıları olduğu halde, dil, bir insan başarısı değil, insanla birlikte meydana gelen, onunla birlikte var olan bir varlık-alanıdır. Bununla birlikte, dil de tarihsel bir varlıktır. Ancak, dil olmadan tarihsel varlık-alanı, insan tarihi diye bir şey olmayacaktır. Dil olmadan, insanlar da hayvanlar gibi, yan yana ama birbirlerinden habersiz yaşayacaklardı.¹⁰² Denilebilir ki, insan, bütün özelliklerini dile ve onun başarılarına borçludur.¹⁰³

Konu bir başka yönden ele alındığında, dil ile bütün varlık-alanları arasında sıkı bir bağ olduğu söylenilebilir. Dil, var olan şeyleri adlandırarak, onların "nelik"lerinin bilinmesine yarar. Dil ile var olan şeyler arasındaki ilişki, dilin temel yapısıyla, özünü, varlık-yapısıyla ilgilidir. Çünkü dil, böyle bir bağlantıyı önceden kurarak oluşturur. Dilin varlık-yapısıyla diğer bütün var olan şeylerin yapısı arasında karşılıklı bir bağ vardır; dilin öğeleri varlığın öğelerini saptar. Örneğin sıfatlar, varlık dünyasındaki nitelikleri ifade eder. İsimlerle birlikte gelen nitelikler, bu taşıyıcı olmanın niteliklerini gösterirler. Dilin varlık-yapısı ile, onun yansıttığı varlığın yapısı arasındaki karşılıklı bağ o kadar yakındır ki, dilde gördüğümüz ve karşılaştığımız her şeyi, varlık dünyasında bir şey karşılar. Bu karşılama aksadığında, dilin yapısında anlatımını bulan düşünce de anlaşılabilir bir hale gelir. Dil ile varlık dünyası arasındaki korelasyon, kelimelerle bir şeyi görmek, bir şeyi düşünmekle sağlanabilir.¹⁰⁴ Kelimelerle birlikte göremeyenler ve kelimelerle düşüneyenler, dil ile varlık dünyası arasında bir bağ kuramazlar. Oysa, dil ile varlık dünyası arasında objektif bir bağ vardır. Burada dikkati çeken özel bir durum daha vardır ki, konunun başından beri anlatılmaya çalışılan dil ile varlık dünyası, dil ile insan aktarı arasındaki bu sıkı ilişki göz önünde bulundurulmadığı içindir ki, bu gün bizim dilimiz korkunç bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Dilimizin sadeleştirilmesi işi, yanlış anlaşılabilir, bir kelime

100 ; D. Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.109.

101 ; D. Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.106.

102 ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.233.

103 ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.234.

104 ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.235.

fabrikasyonu işine dönüştürülmüştür.¹⁰⁵ Şu anda detayına girmedığımız bu mesele, ayrıca bir konu olarak işlenecek kadar geniş ve önemlidir.

1.3. DİLİN KULLANIM ALANI VE ÖNEMİ

Dilin önemi, bir yerde, onun kullanım alanlarıyla ilgilidir. Nerelerde ve nasıl kullanıldığını bilmek, onun önemini bilmektir.

İnsanın, subjektif özünü başkalarına bildirmesi ve iç dünyasını sözlü veya yazılı saptaması, dilin bir kullanım şekli ve en önemli başarılarından biridir. Eğer dilin böyle bir kullanımı olmasaydı, insan kendi subjektif özüne kapanık kalacak ve dışarıya açılma imkanı bulamayacaktı. Bu, dilin birinci şekilde kullanımınıdır.

İkinci kullanım alanı, dilin saptama yapmasıdır. Yalnızca dil düşünülene ve görüleni saptayabilir ve bunu kuşaktan kuşağa aktarabilir. Böylece, insanın bilgi ve deneyimi, bir yandan sonrakilere aktarılırken, bir yandan da eklemelerin devam etmesi ile artmaktadır. Eğer böyle bir kullanım alanı ile dil olmasaydı, her kuşağın bilgi ve sanatı kendisi ile birlikte gömülüp gidecek demektir.¹⁰⁶

Üçüncü kullanım alanı ise, bu ikisinden biraz daha farklı mahiyettedir. Dil ile, insan bir yandan yapıp-ettiklerini, iç dünyasını, niyetlerini olduğu gibi aktarırken, diğer yandan buna ters olarak, insan kendisini dil ile gizler, yaptıklarını ve niyetlerini olduğundan başka şekilde gösterir. Burada söz konusu olan, doğruluk ve yalancılıktır.¹⁰⁷ Bu yüzden, diğer iki kullanım alanından, etik yönü ile farklıdır. Ancak bu konu daha çok "Dil Felsefesi"ni ilgilendirmekte ve burada daha fazla ayrıntıya gerek duyulmamaktadır.

Dilin temel kullanım alanlarını bu şekilde verdikten sonra, yine bununla bağlantılı olarak, onun önemini de belirtmek gerekmektedir.

Dilin önemi; kendisi ile diğer bütün varlık-alanları arasında sıkı bir bağın bulunmasından, yani var olan şeyleri adlandırıp, onların "nelik"lerinin bilinmesini sağlaması ve hatta bizi buna zorlamasından¹⁰⁸ kaynaklanmakla kalmayıp, insan aktarlarının bir ürünü olan düşünce ve duygularını,¹⁰⁹ bilimsel ve felsefi araştırmalarını, şiir, yazı ve diğer alanlardaki başarılarını saptaması ve aktarmasından¹¹⁰ da kaynaklanmaktadır. Bunlara ek olarak dilin önemi, bir de, insan topluluklarını bir arada tutan harç olmasından gelir. Tabii, burada söz konusu olan milli dildir.

Milli dil açısından, dil insanları bir arada tutan şartların en önemlisidir denilebilir. Bir milletin sağlam bir yapıda olmasında dilin önemi büyüktür. Bir yandan fertleri bir arada tutan değerlerin ifade aracı olan dil, diğer taraftan düşünce ile ilgilidir. Birinci durumda, milli dil ile milli bilinç ve milli zihniyet

105 ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.236,237.

106 ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.242.

107 ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.243.

108 ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.235.

109 ; Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s.170.

110 ; T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.232.

arasında sıkı bir bağ var iken, ikinci durumda ise, bilim ve teknolojinin, ve dolayısı ile milletçe gelişip ilerlemede milli dilin büyük bir önemi vardır.¹¹¹ Böyle önemi olan milli dil üzerinde bir takım değişiklikler yoluyla tahribat yapıldığında ise, toplumun fertleri, fikir ve düşüncelerini rahatlıkla ifade edebilme imkanından mahrum bırakılmış olup, kollektif düşünce ve fikir potansiyelinde önemli düşüş olacaktır. Bu yüzden, milletin rahatlıkla ifade edebildiği dilin dışına çıkmak için zorlama yapılmamalıdır.¹¹² Nitekim, Atatürk'ün bu konudaki tavrı ne kadar güzeldir. O, milli dil ile milli bilinç arasındaki ilişkiye işaret etmiş ve " Dilin milli ve zengin olması, milli hissin inkişafında en önemli müessirdir " demiştir.¹¹³

Dilin önemi konusunda üzerinde durulacak bir nokta da, bilim ve tefekkürün ancak onunla ifade edilip varlığını göstermesi ve değer kazanmasında olacaktır. Bilim ve tefekkürün, insanı kendi varlığını tanıyıp ihtiyaçlarını karşılamada sarfettiği faaliyetlerin başında olduğu düşünülürse, dilin önemi ve hizmeti daha iyi anlaşılabilir.

Bundan başka, varlık ile dil arasındaki ilişkiyi hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü, varlık kendisini dilde, dili kullananda ifşa eder. İnsan oluşumuzun belki de en özel yanı, dilimizin oluşudur. Bildiğimiz kadarıyla dil yetisine sahip yegane varlık olan insanoğlu, eğer bu yetisine sahip olmasaydı varlığının farkına nasıl varabilirdi? Çünkü dil, insanın kendisini kendisine anlattığı bir vasıta olmasından öte, aynı zamanda kendisinin kendisine anlatıldığı, ifade edildiği bir araçtır.¹¹⁴

Sonuçta diyebiliriz ki, dilin kullanım alanı, insanın tüm hayatı ve yapıp-ettikleriyle doğru bağlantılı olup, önemi de buna göredir. Bu gün sahip olunan bir kültür, din, teknoloji, sanat ve diğerleri var ise, bu, dil sayesinde. Dilin ayrı bir varlık-tarzı ve varlık-alanı vardır.

1.4. DİLİN SINIRI

Dilin sınırlarını belirlemek oldukça zor bir durumdur. Dil için bazı sınırlar çizilmeye çalışılınca, felsefede şu türden önemli bir sorun ortaya çıkar: Dilde neler ifade edilebilir, neler ifade edilemez?

Dil ile, dilde bir çok şeyin ifade edilebildiği bir gerçektir ve zaten burada bir sorun da ortaya çıkmamaktadır. Ancak, öyle şeyler vardır ki, dilin dışında kalır ve dilde ifadesini bulamaz. Empirik dünyanın dışında kalan ve önermelere dökemediğimiz şeyler bunlardandır, Wittgenstein'a göre. Bu durumda, önemli nokta, dilin dünyayı temsil etme yapısı ve mistik ve transendental (=aşkın) olan şeylerle ilgilidir.¹¹⁵

Wittgenstein'in "Etik önermelerin olması imkansızdır. Daha yüksek olan hiç bir şeyi önermeler ifade edemez." , "Ahlakın ifade edilemediği

111 ; N. Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s.170.

112 ; Hasan Küçük, a.g.e., s.49.

113 ; N. Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler., s.171.

114 ; N. Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s.171.

115 ; İhsan Turgut, Felsefenin Temel Sorunları, İzmir, 1993, s.89.

açıktır. Çünkü etik, transendentaldir." gibi sözlerine bakıldığında, din, ahlak ve metafizik önermeleri kendi görüntü kuramının bir sonucu olarak dilin dışında bıraktığı görülmektedir.¹¹⁶ O'na göre, doğruluğu veya yanlışlığı gösterilemediği için, görüntü kuramına göre, bu tür önermeler bir şeyin veya durumun görüntüsü olmamaktadır. Yani, "hayat güzeldir", "Tanrı ebedidir ve bilinmez" gibi dinî, ahllakî veya metafizik önermeler ne doğrudur ne de yanlıştır. Çünkü bunlar olgusal veya atomik önermeler değildir.

Var olan doğru/yanlış önermeler dilin sınırları içinde olduğu için dünyanın da sınırları içindedir. Oysa ahlaki, dini ve metafizik önermeler bu dünyanın sınırlarını aşar ve böylece dilin de sınırları dışında kalmış olurlar. Bu yüzden de, atomik önermeler bu yüksek ve mistik alanın görüntüsünü vermezler.¹¹⁷

" Konuşamadığımız şeyler hakkında susmalıyız " derken Wittgenstein, felsefenin - kendisine göre - doğru yöntemini çizmekte ve söylenilebilenle uğraşp onları açıklığa kavuşturmayı, mistik ve transendental, yani söylenemeyenler hakkında ise susmayı önermektedir. Ancak, Wittgenstein dilde böyle bir sınırlama fikrini daha sonra oldukça değiştirip, dilde sınırlamayı tamamen ortadan kaldırmıştır denilebilir.¹¹⁸ Bununla birlikte, O'nun bu ilk tutumunun, yani görüntü kuramının ileride mantıksal atomculuğun¹¹⁹ temelini oluşturacağı söylenebilir.¹²⁰

mantıksal atomculuğun savunucularının, dini, ahlaki ve metafizik ifadelerin dilin ve dünyanın sınırlarını aştığı için onlara (doğru/yanlış şeklinde) bir değer vermenin yanlış olacağını ileri sürmelerine karşın Watt, dil ile realite arasındaki ilgi hususunda yanıldıkları ve yanlış kanaatlere dayandıkları gerekçesi ile itiraz etmektedir.¹²¹

Şu noktayı da gözden kaçırmamak gerekir ki, yapılmaya çalışılan iş, bu türden önermelerin özel bir alanın dışında bırakılmak istenmesidir. Ancak, bu böyle bile olsa, bu sefer bu türden önermeler özel ifadeler halini alacak ve başka bir saha için inceleme konusu teşkil edecektir. Bu ifadelerin - mantıksal atomculuğa göre - bir (doğruluk) değeri olmasa dahi, yine de bunlar, dilde, dil ile ifade edilen ifadelerdir. Yani, burada üzerinde tartışması yapılan ifadeler yine de dil ile ifade edilmişlerdir - ki, eğer böyle olmasa idi, tartışma konusu ne olmuş olacaktı?

Öyle ise denilebilir ki insan, insan zihninin - varlığı/yokluğu veya doğruluğu/yanlışlığı ispatlanamasa dahi - kavrayabildiği her hususu dile dönebilmekte, dil ile ifade edebilmektedir.

116 ; İ. Turgut, a.g.e., s.91.

117 ; S.H.Bolay, a.g.e., 29.

118 ; İ.Turgut, a.g.e., s.92.

119 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.28 ; B. Akarsu, a.g.e., s.200.

120 ; İ.Turgut, a.g.e., s.93.

121 ; W.Montgomery Watt, Günümüzde İslam ve Hristiyanlık, çev: T.Koç, s.47.

1.5. DİL ve KAVRAM

1.5.1. Kavram Nedir ?

Klasik mantıkta kavram tanımlanırken, bir şeyin zihindeki tasavvurudur, denilir.¹²² Başka bir deyişle, var olandır, şeydir, objedir. Kavram var olana delalet eder ve kelime, rakam gibi şeylerle ifade edilir ; bunlara da terim denir. Bu şekilde, terimler kavramlara, kavramlar da var olanlara delalet eder.¹²³ Yalnız, burada kavram ile hayali birbirine karıştırmamaya dikkat edilmelidir.

Kavram, bir varlığın bütün hallerini içine alır, geneldir ve canlandırılmaz. Yani göz önüne getirilemez. Oysa hayal, bir kavramın delalet ettiği, bir varlığın bir halinin zihindeki tasavvurudur. Yani bir hal, bir durum canlandırılıp göz önüne getirilir. Örneğin, at denildiğinde yalnızca bir atın belli bir pozisyonunun göz önüne getirilmesi onun hayali olurken, at kavramının içine bütün atlar girdiği için onun bütün halleri konuya dahil edilir ve bu yüzden canlandırılmaz.¹²⁴

Kavramlar, temsil ettikleri varlıkların özelliklerini taşırlar. Bu bakımdan, somut kavramlar maddi varlıklara delalet ederken, manevi varlıklara delalet eden kavramlara da soyut kavramlar denir. Bu yönünden başka, kavramları daha başka yönlerden de incelemek mümkündür. Örneğin, zihin dışında gerçekliği olan veya olmayan varlıklara göre, gerçek kavram ya da gerçek olmayan kavram; tek bir varlığa veya bir sınıfa delalet etmesi açısından, özel veya genel kavram; varlığın bütününe veya onun bir haline delalet etmesi açısından, birincisel veya ikincisel kavram denilebilmektedir.¹²⁵

Bilgi edinilmesi veya aktarılması ile ilgili olarak, bunun ancak kavramlar arası bağ kurmakla olduğu söylenilebilir. İlk bilgi, tasavvurdan başlatılarak düşünme denen eylemin, önce kavram ve tanımlara sonra da bu kavram ve tanımların birbirine bağlanmasıyla meydana gelir.¹²⁶ Bu bakımdan, bir şeyin kavramı o şeyin bilgisidir. Buna ilaveten, insan, kavramlar arasında bağ kurarak onların daha da belirginleşmesini sağlar.¹²⁷

Buraya kadar klasik mantık açısından baktığımız kavram konusu, felsefi bir terim olarak ise şöyle görülmektedir: Nesnelerin veya olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ortak ad altında toplayan genel bir tasarım; tek bir nesnenin ya da bir nesnelere sınıfının özünü belirleyen, birbirleriyle bağlantılı niteliklerin ya da kendine has özelliklerin bir sözcükte düşünölmüş olan bileşimidir.¹²⁸

122 ; H.Küçük, a.g.e., s.57.

123 ; Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, M.E.B.Yay., İstanbul, 1995, s.116.

124 ; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara, 1986, s.18.

125 ; N. Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s.117.

126 ; D. Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.29.

127 ; N. Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s.117.

128 ; B. Akarsu, a.g.e., s.114.

Kavram konusu üzerinde duran bazı filozof ve düşünürler kendi anlayışları açısından göre, farklı sonuçlara varmışlardır. Şimdi bunların başlıcalarını görelim.

1.5.1.1. Konseptüalizm

Tümellerin kendi başına var olmadığını, bunların düşüncel varlıklar olarak yalnızca bilinç tasarımları olduğunu öne süren görüşe konseptüalizm (=kavramcılık) denilmektedir.¹²⁹ Ancak, bu öğretinin nominalizm ile karıştırılmamasına dikkat edilmelidir. Onun için daha açık bir tanımla kavramcılık; küllilerin ve genel fikirlerin tabiatıyla ilgili olup, nesnelere temsil eden fikirlerin, basit bir isimden, boş bir kavramdan ibaret olmayıp onların ferdi nesnelere ayrı, zihinde gerçek bir varlığa sahip olduğunu, böylece bunların (kavramların) da realitede birer temeli olduğunu kabul eden görüşe denir.¹³⁰

Kavramcılık, nesnelere arasındaki ilişkilerin, kavramlar aracılığı ile ifade edilebilecek şekilde anlamlı bir çerçeveye oturtmak ister.¹³¹ Ancak bu tutum, kavramcılığın ötesinde, kavramsallaştırma çabasıdır denilebilir.

Eflaton ve Aristo'nun devam ettirdiği kavramcı felsefenin kurucusu olarak Sokrat kabul edilmektedir. O'nun savunduğu kavramcılık öğretisi, bazen realizm ile nominalizm arasında orta bir yerde görülmüştür. Ancak bu, doğru kabul edilemez. Çünkü kavramcılık, her iki görüşe de, çok farklı sorunlara cevap vermesi bakımından, karşıdır.¹³²

1.5.1.2. Nominalizm

Bir felsefi görüş olarak, düşüncenin temelini oluşturan soyut kavramların tikel bir gerçekliğin adına karşılık geldiğini ve bu yüzden felsefenin tikel bir gerçekliğe tekabül etmeyen (güzellik, beyazlık, tatlılık vb. gibi) soyut kavramlar ve bunlarla ilgili sorunlarla uğraşması gerektiğini ileri sürer.¹³³

Diğer yandan, ilk defa sofistlerin söz konusu ettiği, Ortaçağda realizm ile büyük mücadele veren bir görüş olarak nominalizm; cinsler ve türler, yani umumi fikirler ve küllilerin, zihinde ve zihin dışında yani, hem zihnimizin mahsulü hem reel olarak, kendiliğinden ve tecrübenin mahsulü olarak mevcut olmadıklarını; birer hayalden, isimden veya kelimedenden ibaret olduklarını ileri sürmektedir. Bu şekilde, bilgimizin objektifliğini reddetmektedir.¹³⁴

129 ; B. Akarsu, a.g.e., s.114.

130 ; S. H. Bolay, a.g.e., s.136.

131 ; Ö. Demir, M. Acar, a.g.e., s.204.

132 ; S. H. Bolay, a.g.e., s.137.

133 ; Ö. Demir, M. Acar, a.g.e., s.17.

134 ; S. H. Bolay, a.g.e., s.189.

Nominalizmin, nesnelere aslı veri, fikirleri ise tali veri olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü, nesnelere fikirlerden önce varlık tanır. Binaenaleyh, bu yüzden olsa gerek, K. Marks, nominalizmin bu açıklamaları ve tanrının tabiata müdahalesinin sınırlı olduğunu kabul etmesi nedeniyle bu görüşü "materyalizmin ortaçağdaki ilk ifadesi" olarak görmüştür.¹³⁵

Adcılık da denen bu görüş, kavramların gerçek varlıklar olduğunu kabul eden kavramcılığa karşıt olarak, tümel kavramların yalnızca nesnelere adları olup başka bir varlık-yapısını kabul etmez.¹³⁶

1.5.1.3. Realizm

Bilgi kuramı açısından, bilen öznedenden bağımsız olarak var olan bir gerçekler evreninin bulunduğunu ve bu gerçekler evreninin bilgisine algı ya da düşünme yolu ile erişilebileceğini kabul eden bir görüş¹³⁷ olan realizm, felsefi bir terim olarak fikirlerin mahiyeti probleminde, umumi fikirlerin veya külli kavramların, kendilerini kavrayan zihin ve ferdi varlıkların dışında onlardan önce gerçek varlığını kabul eder. Eflatun'un ideleri de böyledir.¹³⁸

Bahsedilen ikinci türden realizm, "külliler" in ilk "numune" şeklinde ezeli olarak var olduklarını, bireysel şeylerin de onların geçici birer taklidi olduğunu kabul eder. Anlaşılacağı üzere, realizm idealizmin zıddıdır.

Gerçekçilik (= realizm), insan bilgisinin objektif kıymetini kabul eder. Bu sonucun nedeni, düşünceden ve bilen zihinden müstakil olarak dış alemin ve eşyanın varlığını kabul etmesidir. Bu kabulü, Dekart'ın, bilginin objektif kıymetini Tanrının yanılmaz ve yanılmaz olmasında gördüğü; Leibniz'in, "Ezeli Ahenk" fikriyle idraklerimizin gerçekliğine delil göstermesi de açıkça göstermektedir.¹³⁹

1.5.2. Tanrı Kavramı ve Dil

Bir kavramın başlı başına gerçek olup-olmadığı, yukarıda da ana hatlarıyla görüldüğü gibi, tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Biraz daha farklı bir boyutuyla incelediğimizde, dil ile ifade edilen bir varlığın, o isimden veya kavramdan ayrı/farklı olup-olmadığı, aynı olup-olmadığı sorunuyla karşılaşmaktayız.

İslam düşünce tarihinde, özellikle Allah'ın sıfatları konusunda, bu yönde tartışmalar çok çetin olmuştur. Dil ile varlık arasındaki ilişkinin mahiyeti soruşturulmuş, isim bilinmeden varlığın bilinip-bilinemeyeceği, isim ile varlığın (isimlendirilenin) aynı olup-olmadığı hakkında, birbirine rakip görüşler ortaya konulmuştur. Tabii, bu tartışmalar- ayrı bir önem arz ettiği

¹³⁵ ; S. H. Bolay, a.g.e., s.191.

¹³⁶ ; B. Akarsu, a.g.e., s.18.

¹³⁷ ; B. Akarsu, a.g.e., s.85.

¹³⁸ ; S. H. Bolay, a.g.e., s.227.

¹³⁹ ; S. H. Bolay, a.g.e., s.226.

için - özellikle Allah hakkında olmuştur. Bu konuda temel üç görüşten bahsetmek mümkündür.

İlk görüş; Allah'ın isimlerinin, kendisinin aynı olduğu,

İkincisi; Allah'ın isimlerinin, kendisinin ne aynı ne de gayrı olduğu,

Üçüncüsü; Allah'ın isimleri ve sıfatlarının kendisinin gayrı olduğudur.¹⁴⁰

Biz bunun ayrıntılarına girecek değiliz. Ancak, bizim için buradan çıkarılacak sonuç önemlidir: Bir kavram, dil ile ifade edildiğinde bir tür varlık-tarzına sahip olmaktadır. Ancak, ifade edilmese dahi zihinde potansiyel olarak bulunan bu kavramın varlıktan, temsil ettiği nesneden bağımsız bir gerçekliği olup-olmadığı problemi gerçekten de düşünen insanlar arasında oldukça farklı fikirlere yol açmıştır. Ki, bu bir yerde de inanç meselesi halini almıştır, İslam dünyasında olduğu gibi.

Konuya biraz daha farklı bir düzlemde bakılacak olursa, Tanrı ifadesinin yer aldığı ve bir yerde inancının bulunduğu kavramlara değinmek gerekecektir.

1.5.2.1. Teizm

Teizm, bütün yaratıklardan bağımsız, aşkın ve her şeye gücü yeten, mahlukatı yarattıktan sonra onları başıboş bırakmayan, canlı cansız, hepsini idare eden ve yönlendiren bir Tanrının var olduğunu ileri süren görüştür.¹⁴¹

Aralarında milli tanrı inancı, teslis inancı, tevhit inancı gibi farklılıklar bulunmakla birlikte, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyetin Tanrı inancının bu görüş ile ifade edilebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü bu dinlerde, Tanrı bütün kainatın yaratıcısı, her şeyin sebebi olarak görülmekte ve kullarını başıboş bırakmadığına inanılmaktadır. Esasen bütün ilahi, yani vahye dayanan dinlerin böyle olduğu söylenebilir.

Bu özellikleri ile teizm, deizmin, panteizmin, politeizmin ve doğal olarak ateizmin karşısındadır.¹⁴²

1.5.2.2. Deizm

Dilimize yaradancılık olarak çevrilen deizm, Tanrının evreni yarattıktan sonra onu kendi yasalarına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığını öne süren bir görüştür. Böylece, tanrıya inanılmakla birlikte, belli bir dinin dogmaları ve ilkeleri benimsenmemiş olmaktadır.¹⁴³ Daha açık söylenecek olursa " tabii din" fikrini savunan deizm; her türlü vahyi, ilhamı, dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı, dini ve takdiri inkar ederek sadece akılla idrak edilen bir tanrının varlığını kabul eden bir görüştür. Bu şekildeki bir

¹⁴⁰ ; D.Cüendioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.174,175.

¹⁴¹ ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.351.

¹⁴² ; S.H.Bolay, a.g.e., s.267.

¹⁴³ ; B.Akarsu, a.g.e., s.196.

inançta peygamberlere ve dinlere yer yoktur. Yaranancılık fikrinin savunucularından en önemli isimler, Volt er ve Rousseau'dur.¹⁴⁴

Bu görüş, tanrıtanımazlığa karşı olarak ortaya çıkmış, daha sonra, aydınlanma döneminde kilisenin klasik öğretisini eleştirerek akıl dinini savunanların dayanağı olmuştur.¹⁴⁵

1.5.2.3. Panteizm

Panteizm, kainat ile yaratıcıyı birleştiren, bir ve aynı gören bir fikirdir. Tanrı ile diğer varlıkların iç içe olduğunu, Tanrının diğer varlıklardan aşkın bir yönünün bulunmadığını, tek varlıkların birer tanrı olmadığını, buna karşın, varlığın bir bütün olarak tanrı olduğu ve varlıkların da onun birer açılımı olduğunu kabul eder.¹⁴⁶

İlk defa on sekizinci asırda J.Toland tarafından kullanılmış olan panteizm fikrinde, madde ve ruhun ayrı ayrı varlığa sahip olmadığı, ancak bunun, üstün bir cevherin birer sıfatları ve görünüşleri olduğu savunulur. Bu yüksek prensip, üstün cevher, bir şuur ve hürriyete sahip değildir, gibi görüşlerine de dikkat edildiğinde, panteizmin teizme zıt olduğu, bir yerde ise, deizm ile paralel olduğu görülebilir. Ancak bu genel bir kanaattir. Bunun yanında, deizmin, sudurcu deizm, idealist deizm, tabiatçı deizm gibi çeşitleri de vardır.¹⁴⁷

Panteizm konusu açıldığında, şuna iyice dikkat edilmesi gerekir; Panteizm ile İslam düşünce tarihinde görülen " Vahdet-i Vücut " fikri birbirine karıştırılmamalıdır.¹⁴⁸ Aralarında, bazı benzerlikler olmasına rağmen, çok önemli farklar vardır. Örneğin, panteizmde Tanrı ile alemin karışması (ittihadiye) fikri var iken, vahdeti vücut görüşünde ittihadiyeye ve hulul'a düşülmemesine çok edilir. Zaten, İslam düşünce tarihine bakıldığında da bu (panteizmin eleştirisi) görülmektedir.

1.5.2.4. Ateizm

Buraya kadar gördüğümüz fikirler, şu ya da bu şekilde, bir Tanrının varlığına inanan görüşler iken, ateizmin tam bir "Tanrıyı inkar felsefesi" olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴⁹

Temeli ontolojik materyalizme dayanan ateizm (tanrı tanımazlık), Tanrıyı, ruhu ve hayatı inkar ederken; alemin meydana gelişinin, tesadüflerin birtakım kombinezonları sonucu olduğunu iddia eder. Her şeyi tabiat güçlerinin tesadüfleri ile açıklar. Esasen, İlkçağ Yunan düşüncesinden itibaren görülen ateizm fikri, daha ziyade, on sekizinci yüzyıldan sonra diğer

¹⁴⁴ ; S.H.Bolay, a.g.e., s.49.

¹⁴⁵ ; B.Akarsu, a.g.e., s.196.

¹⁴⁶ ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.285.

¹⁴⁷ ; S.H.Bolay, a.g.e., s.201.

¹⁴⁸ ; S.H.Bolay, a.g.e., s.202.

* ; Panteizmin eleştirisi için bkz. F.Ahet Hilmi, İslam Tarihi, İstanbul, 1979, s.575-585.

¹⁴⁹ ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.38.

yüzyıllarda da ortak gelişme gösteren, daha doğrusu moda haline gelen bir görüştür. Ülkemizde de bu tip görüşlerin, tanzimattan sonra, aydınların en önemli özelliği haline geldiği söylenebilir.¹⁵⁰ Ancak, şunu da söylemeliyiz ki, son yıllarda görülen önemli toplumsal çöküntüler ve sarsıntılar neticesinde genel olarak dine karşı meylin arttığı görülmektedir. Bu sonuç, A.B.D., Hindistan ve Türkiye baz alınarak yapılan araştırmalarda açıkça görülmektedir.¹⁵¹

1.5.2.5. Agnostisizm

Agnostisizm (bilinemezlik), sonsuz, ilk sebepler, cevher, eşya ve olayların son gayesi gibi insanötesi hakikatlerin insan zihni tarafından asla bilinemeyeceğini, ve bu şekilde, metafiziğin bilinemez olduğunu savunan görüştür. Dolayısıyla, insan için objektif bir bilginin varlığını reddetmiş olmaktadır.¹⁵²

Bilinemezci görüş, metafizik tezleri ve böyle bir konuda ileri sürülmüş herhangi bir görüşü açıkça reddetmez; ancak, tespit etmenin imkansız olduğunu, çünkü bilgimizin bu tür bir problemi çözmeye yeterli olmadığını ileri sürer. Bu görüşü ilk defa ortaya koyan Huxley olmuştur.

Agnostik tutum, "Tanrı vardır" ve "Tanrı yoktur" gibi iki tutumun ortasında bir üçüncü alternatif olarak görünmektedir. Ancak bu tutum her iki yöndeki fikir için de yanlış bir fikir, hatta bazen "anlamsız"¹⁵³ olarak görülmektedir. Örneğin, teizm açısından bir değer taşımaması bakımından, Tanrıyı reddetmek (ateizm) ile Tanrının var mı yok mu olduğuna karar vermemek arasında bir fark yoktur. Çünkü, bir şey ya vardır ya yoktur, bunların arasında üçüncü bir şık yoktur (K.Mantık'ta olduğu gibi).

1.6. DİLİN DOĞURDUĞU ANLATIM PROBLEMLERİ

1.6.1. Benzetmeye Dayanan Dil : Teşbihli Anlatım

Teşbihli anlatım, insanî nitelikleri dile getiren bir şekil olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde yaşamakta olan büyük ilahi dinlerin (Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslamiyet) mensupları, kendi içlerinde, Tanrı hakkında böyle bir dilin kullanılıp-kullanılmayacağı konusunda uzun tartışmalara girmişlerdir. Bu tartışmaların kaynağı da; kutsal kitaplarda bir çok kez Tanrının "el", "yüz", "göz" gibi zatî nitelikleri ve "iniş", "kaplama", "oturma" gibi fiilî niteliklerine yer veren ifadelerin bulunmasıdır.¹⁵⁴

İslam düşünce tarihinde Selefiye ve ona yakın çizgide olanlar, Allah'ın bu gibi özellikleri konusunda; Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatlarını

150 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.26,27.

151 ; A. Abdullah Masdusi, Yaşayan Dünya Dinleri, çev: Mesud Sadak, İstanbul, 1981, s.29,30.

152 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.3.

153 ; A.Jules Ayer, Dil,Doğruluk ve Mantık, çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1984, s.112.

154 ; Turan Koç, Din Dili, Kayseri, 1995, s.49.

yaratıklarınkine benzetmekten sakınmışlar, aynı veya farklı anlamda kullanılıp-kullanılmadığı hakkında yorum yapmaktan uzak durmuşlar, onları oldukları gibi kabul etmişlerdir.¹⁵⁵

Örneğin "Allah'ın eli sizin elinizin üzerindedir" ayeti (ve buna benzer diğer ayetler) için Selef, ne lügat manasına hamletmiş, ne tefsir ne de tevil etmiştir.¹⁵⁶ Bu ayeti de diğer bu türden olmayan ayetler gibi, Allah'ın inzal ettiğine iman edip başka bir şey (tefsir, tevil gibi) ile mükellef olmadıklarını söylemişlerdir. Çünkü, tefsir veya tevil yapıldığında farklı anlamlar yüklenebilir, aslı ile farklılaşmasından; sözlük manası verildiğinde ise teşbih ifade edeceğinden korkmuşlardır.¹⁵⁷ Tabii, onların bu tavırlarını çok yerinde ve mantıklı bulanlar olagelmiştir.¹⁵⁸

Esasen, insanî nitelikleri dile getiren bir dil kullanmaksızın Tanrı hakkında konuşmanın imkansız olduğu söylenebilir.¹⁵⁹ Ancak, şurası da dikkate alınmak zorundadır ki, kullanılan dil katı bir antropomorfizm¹⁶⁰ den uzaklaşmış ve ılımlı bir hale gelmiş olan temsili dil şeklinden daha öteye gitmemelidir. Yoksa, antropomorfizme kapı aralayan ve hatta davetiye çıkaran bir dil elbette sakıncalı görülecektir.¹⁶¹ Bu tehlikeyi gören bazı düşünürler, Tanrı hakkında ancak olumsuz veya sembolik bir dil kullanabileceğimiz fikrine varmışlar, bazıları da tenzih ile teşbih arasında dengeli bir yol önermişlerdir.¹⁶²

Benzetmeye dayalı dilin içerdiği tehlikeler, onun teistik dinlerin Tanrı anlayışını ifade etmede başarısız kalması ve uygun olmaması sonucuna vardırırmıştır. Dikkat edilirse, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan Mücessime veya Müşebbihe gibi mezheplerin başarılı olamamalarının ardında yatan sebebin, katı antropomorfik Tanrı düşüncesinin içinde bulunan zaaflardan kaynaklandığı görülecektir.¹⁶³ Öyleyse yapılacak ilk işin, bu katı antropomorfik dili yumuşatıp bir yere kadar temsili dile yaklaştırmak ve antropomorfizm ile antroposentrizm¹⁶⁴ arasındaki farkı gözden kaçırmamak olduğu söylenebilir. Çünkü antroposentrizm, temelde Tanrıyı zorunlu olarak insana yaklaştırmak gibi bir iddiaya sahip değil, buna karşın, evrendeki bütün varlıkların ve bu varlıklar arasındaki ilişkilerin, insanın bilgi ve eğilimleri doğrultusunda kavranması ve değerlendirilmesini teklif eder.

155 ; Yunus Kaya, *Kelam'a Giriş*, Atatürk Ü. İ. F.Y., Erzurum, 1988, s.38.

156 ; Y.Kaya, a.g.e., s.39.

157 ; Y.Kaya, a.g.e., s.39.

158 ; W.Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s.57.

159 ; T.Koç, a.g.e., s.49.

160 ; Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul, 1993, 2. Baskı, s.31; S.Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1990, 5. Baskı, s.21.

161 ; T.Koç, a.g.e., s.50.

162 ; W.Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev: M. Aydın, Ankara, 1982 s.116.

163 ; T.Koç, a.g.e., s.50.

164 ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.32.

1.6.2. Olumsuzlama Dili : Tenzihli Anlatım

Tenzihli dil görüşü, Tanrı hakkında teşbihli bir dil kullanılabileceği görüşünün tam karşısında yer alır.¹⁶⁵ Bu görüşün temel dayanağı "O'nun misli gibi (O'na benzer) hiç bir şey yoktur. O, görendir, işitendir." (Şûra,11) ayetine dayanır. Bu misli olmayış, zat ve sıfatlar yönündendir.¹⁶⁶ Bu noktadan hareketle şöyle bir sonuca varılır: Tanrı, "Yaratıklara hiç benzemeyen (muhafeftün lil havadis¹⁶⁷)" olduğuna göre, gündelik doğal dilden alınan hiç bir kelime ile O'nun hakkında olumlu bir hüküm ifade edilemez,¹⁶⁸ O'nu anlatan hiç bir cümle kurulamaz. Kullanılan kelimeler ne kadar yüce olursa olsunlar, yine de "Gerçek Yüce"yi tanım ve tariften çok uzak kalırlar. Bu türden kelimelerle O'nun ne olduğunu değil, olsa olsa, O'nun ne olmadığını söylemek mümkündür.

Esasen bu fikrin ilk köklerini milâdın ilk yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon'a kadar götürülenler de vardır. Ancak, bu görüşün en derli toplu savunucularından Pilotinus ve ondan etkilenmiş olan İbni Sina ve Musa İbn Meymun olduğunu savunanlar da vardır.¹⁶⁹

Musa İbn Meymun'a göre, normal durumlarda nitelemenin niteliğindeki her artış nasıl daha çok özelleşmeyi sağlıyor ve o şeyi kavramamızı kolaylaştırıyorsa, Tanrı hakkındaki her olumsuz nitelemeyle de O'nu kavrayışımız artar.¹⁷⁰ Zihinlerimizin işleyiş şekli ve temellendirme biçimi göz önüne getirildiğinde, O'nun hakkında herhangi bir tasavvurda bulunamayacağımız da anlaşılmaktadır.¹⁷¹ Bu doğrultuda, O'nun için hiç bir nitelik ve form söz konusu olmayacağına göre, şu şu özellikler O'na aittir demenin de bir anlamı olmaz.¹⁷² Yani, O'na her hangi bir özellik atfedilememektedir. Öyleyse, en iyisi, şu şu özellikler O'na ait değildir demek olsa gerektir.

Nevarki, bu noktada, konu oldukça tartışma götürür duruma girmiştir. Tanrı hakkında, O'nun ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa varılabileceği iddiası şüphe götürür durumdadır. Çünkü, bu durumda hiç bir açık bildirimde bulunulmamakta ve - Musa İbn Meymun'un kullandığı - delil de rahatlıkla bu iddianın aleyhine hükmedebilmektedir.¹⁷³ Örneğin, elimdeki bir şeyin para, yüksük, silgi,vb. olmaması onun anahtar olması ihtimalini artırır, ama aynı zamanda onun bir toplu iğne olma ihtimalini de artırır. Öyleyse, olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli bir Tanrı tasavvuruna

165 ; T.Koç, a.g.e., s.52.

166 ; Ö.Nasuhî Bilmen, Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri, İstanbul, ?, s.VII /3227.

167 ; Emrullah Yüksel, Kelâm Dersleri, Atatürk Ü.İ.F.Y., Erzurum, 1986, s.19.

168 ; T.Koç, a.g.e., s.52.

169 ; T.Koç, a.g.e., s.52.

170 ; T.Koç, a.g.e., s.57.

171 ; Mübahat Türker-Küyel, Farabi'ye Atfedilen Küçük Bir Eser, A.K.D. ve T.Y.K., A.K.M.Y., sayı:34, Farabi Külliyesi, sayı:4, Ankara, 1990, s.11,16,61.

172 ; T.Koç, a.g.e., s.53.

173 ; T.Koç, a.g.e., s.58.

ulaşılabileceği iddiası, O'nun tamamen kaybedileceği iddiasıyla aynı güç ve ölçüde kabul edilmelidir.¹⁷⁴ Başka bir açıdan da, zaten Tanrının "sonradan olmayan" olduğunu söylemek, "ezelidir" anlamına gelmez mi? Ayrıca, Tanrının "çok olmadığı"ni söylemek her zaman O'nun "bir" olduğunu söylemek anlamına gelmeyebilir. Nitekim çok'a göre iki veya üç de çok değildir. Öyleyse, bir şeyin ne olmadığını söylemek onun ne olduğunu söylemek ile (verdiği bilgi açısından) tamamen ayırt edilebilir durumda mıdır?

Bir başka açıdan, bazen bir şeyin ne olmadığını söylemek, onun ne olduğunu tam karşılamayabilir. Diyelim ki, "Tanrı kötü değildir" dediniz. Acaba bu, "Tanrı iyidir" in ifade ettiği anlamı tam olarak karşılayabilmekte midir? Kaldı ki, Tanrı kötü değildir demek, "... siz bu dünyada görülen kötülöklere ve acılara bakmayınız. Aslında O, kötü değildir." anlamını da, yani O'nu koruma ve kollamaya yönelik bir söz anlamını pekala taşıyabilir. Peki, bu tam olarak "Tanrı iyidir" sözünün anlamını vermekte midir?

Buraya kadar gelinen nokta bir sonuca bağlanacak olursa, denilebilir ki; Olumsuz (tenzihli) dil, Tanrı hakkındaki yanlış anlamaları önlemeye çalışması bakımından hoş karşılanabilir. Ancak, olumsuz dil, bu noktayı aşır ta Tanrı hakkında konuşmanın yegane yolunun kendisi olduğunu iddia ederse, o zaman - yapılan itirazlar doğrultusunda - denilebilir ki bu tavır, dinin tahammül edebileceği bir durum olmaktan uzaktır.¹⁷⁵ Çünkü, Tanrı inancına dayalı her hangi bir - teistik - din, Tanrının bilinebileceği ve O'nun hakkında olumlu yüklemeler kullanabileceğimizi kabul eder durumdadır.¹⁷⁶ Kaldı ki, bizzat böyle dinlerin kutsal kitaplarında Tanrı hakkında olumlu yüklemelerin kullanıldığı olumlu hükümler mevcuttur.

"Şu göklerin ve yerin orduları Allah'ındır. Allah azizdir, hakimdir." (Fetih,7) Bu ayetin yorumunu yapan ünlü İslam bilginleri de aynı şekilde olumlu yargılar ile açıklama yapmışır.¹⁷⁷

1.6.3. Benzeşim Dili : Analojik Anlatım

İnsan olarak, kullandığımız dil, tanıdığımız nesne ve olayları anlatmaya uygundur. Sözcükler esas olarak ve öncelikli şekilde, dış dünyaya delalet etmek üzere üretilmiştir.¹⁷⁸ Bu yüzden dilin kullanımı ister istemez antroposentrik (=insanın değer yargıları ve ihtiyaçlarının merkez alındığı) bir çarpıtmayı da beraberinde getirmektedir. Böyle bir durumda da, dinî söylem açısından, antropomorfizm tehlikesi belirir.

İşte, problem de bu noktada ortaya çıkmaktadır; Tanrı, bilinen herhangi bir şeyden farklıdır. Oysa, kullandığımız dil, bizim bildiğimiz nesne, olay...lara uygun olarak ortaya çıkmıştır. Öyleyse, O'nun hakkında anlamlı

174 ; T.Koç, a.g.e., s.59.

175 ; T.Koç, a.g.e., s.62.

176 ; T.Koç, a.g.e., s.63.

177 ; Ö.N.Bilmen, a.g.e., s.VII/3412.

178 ; T.Koç, a.g.e., s.65.

bir biçimde konuşma imkanı yok demektir. Bu böyle olmakla birlikte, dinî (kutsal) metinler bizim onları anlamamız için vardır. Öyleyse, örneğin "Tanrı hikmet sahibidir" denildiğinde, Tanrının hikmet sahibi oluşunun, bir yerde, insanların hikmet sahibi oluşu ile örtüşmesi gerekir. İşte tam bu demde "inanın kişi tam bir çapraz ateş arasında kalmaktadır."¹⁷⁹

Böyle bir durumda; Ya kullandığımız dilin insanî tecrübeden elde edilen anlamına müsaade edilecek, ya da, bu tecrübeden boşaltılacaktır. Fakat; Birinci durumdaki dil, her şeyden münezzehe olan teizmin tanrısı hakkında mümkün olamaz, ikinci durumdaki dilin de ne insan ne de Tanrı hakkında olması ihtimali bulunmayacaktır. Yani, kullanılan dil tek anlamlı (Tanrı ve insan için ortak anlamda) kabul edilirse antropomorfizme düşme tehlikesi belirir; Çok anlamlı (Tanrı için ayrı anlamda ve insan için ayrı anlamda) kabul edilirse, o zaman da dil anlamdan boşaltılmış ve agnostisizme¹⁸⁰ kapı aralanmış olacaktır.¹⁸¹

İşte bu konumda, antropomorfizm ile agnostisizme karşı ciddi bir alternatif olarak "analojik"¹⁸² dil" fikri ortaya konulmaktadır;

Bu görüşe göre, tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasında bir kesişme noktası vardır. İşte bu nokta teolojik dilin dayanağı durumundadır. Aşkın varlığı anlatmak için teoloji, bilinen sıradan sözcükleri özel bir biçimde kullanır. Mesela, "esirgeyen", "bağışlayan" gibi nitelikleri Tanrı için kullandığımızda, O'nu kendi niteliklerimizle nitelemiş oluruz. Çünkü kullandığımız terimler bildiğimiz dünyadan alınmıştır. Böyle bir durumda antropomorfizme düşülmüş gibi bir görüntü oluşabilir. Onun için de benzerliğin ortadan kaldırılması gerekir. Buradaki benzerlik, bilinen dünyayı çağrıştıran anlamın olumsuz kılınması ile aşılabilir. Bu doğrultuda, Tanrı hakkında konuşmak, olumsuz içinde olumlu, olumlu içinde olumsuzluk imkanı veren bir dil ile mümkün olabilir. İşte, "analojik dil" denilen bu sistem, tenzihli (olumsuz) dil ile teşbihli (benzetmeye dayalı) dil arasında orta bir yol sunmaktadır.¹⁸³

Dinde kullanılan analogide, aralarındaki belli bir tür ilişkiden dolayı, bir şey/anlamın bir başkasına yüklenmesi söz konusudur.¹⁸⁴ Böyle bir problemten haberdar olan büyük skolastik düşünürlerden biri de Aquinas'tır. O, bu probleme çözüm amacıyla "Durum Analojisi"ni geliştirmiştir.¹⁸⁵

Tanrı hakkındaki ifadelerde, Tanrı ile yaratıklar arasında en azından bir tane soyutlanabilir bir özellik veya bağlantı vardır. Daha önce sözünü ettiğimiz (çapraz ateş altında kalma) çıkmazından, analogik dil kuramına göre kurtuluş imkanı vardır; Birbirinden tamamen farklı olan sonlu varlıklar ile Tanrıdan her hangi biri için kullanılan terimler, ikisi içinde aynı değil ama

179 ; T.Koç, a.g.e., s.65.

180 ; S.H.Bolay, a.g.e., s.3 ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e.,s.57.

181 ; T.Koç, a.g.e.,s.66.

182 ; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1994, Beşinci Baskı, s.32 .

183 ; T.Koç, a.g.e., s.68.

184 ; H.D.Lewis, Philosophy of Religion, London, 1973, Fourth Printing, s.215.

185 ; J. Hick, Philosophy of Religion, s.27.

analojik olarak, diğer varlıklarla ilgili olarak da kullanılabilir.¹⁸⁶ Aquinas'ın da kullandığı bir örnek ile konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmak mümkün olabilecektir:

Sözgelisi "iyi" kelimesini ele alalım. "İyi" kelimesi Tanrı ve yaratığı için kullanılmış ise, (ikisi için) eşdeğerde veya eşanlamda kullanılmış değildir. Çünkü, Tanrının iyiliği insanlarınki gibi fiilî değildir. Ayrıca, bir sıfat olarak "iyi" Tanrıda ve insanda eşanlamli kullanılmamaktadır (kaldı ki, tamamen farklı ve rakip anlamlar içermektedir).¹⁸⁷ Kutsal iyilik ve insanın iyiliği arasındaki bağlantı (ilişki), Tanrının beşeriyeti yarattığı gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Burada kullanılan "iyi" kelimesi, yaratan ve yaratık için, ne eşdeğerli olarak ne de farklı olarak kullanılmıştır. Ancak analojik olarak kullanılmıştır. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için insandan daha aşağı bir hayat - tarzı süren bir varlık "aşağı-yukarı" bir analogi olarak düşünülüp ona göre bir örnek verilebilir:

Şöyle ki; "Sadık" deyimi bazen bir kişi için, bazen de bir evcil köpek için kullanılır. Bir köpeğin, davranışlarında sergilediği belli bir özellik, ve bir kişideki değişmez bağlılığı, yahut ta insan varlığındaki sadıklık diye bir durumu bilmemizden dolayı, insan ve köpeğin davranışlarındaki bir benzerliğe dayanarak "sadık" kelimesini köpek içinde kullanırız. Ancak, burada "sadık" sözcüğünü iki varlık için eşanlamli kullanıyor değiliz. Biz bu kelimeyi, sadıklık diye isimlendirdiğimiz, insan düzeyine benzer bir özelliğin köpeğin bilinci düzeyinde de olduğuna işaret etmek amacıyla, analojik olarak kullanmaktayız.¹⁸⁸ İnsan sadıklığıyla köpeğinki, bir insan ile köpeğin farklılığı kadar, çok geniş kapsamlı olarak farklılık arz eder. Doğru veya normatif sadıklık, bizim kendi kendimize direkt olarak bildiğimiz, ve köpeğin donuk ve kusurlu sadıklığının analoji vasıtasıyla bilinmesi durumundan ibarettir. Tabii şurayı da belirtmeliyiz ki, insandan Tanrıya yükselen statü - belki - buna benzer ama, bunun çok daha ötesinde bir durumdur.

Teizm açısından, veya dindeki kullanımı açısından, analoginin iki temel kullanım şekli bahsetmek mümkündür.¹⁸⁹ Atıf analogisi (analogy of attribution) ve nispet analogisi (analogy of proportion).

1.6.3.1. Atıf Analogisi

Atıf analogisi fikrine göre, çeşitli yönleriyle çeşitli farklılıklar arz eden, ancak bir şekilde benzer iki şey arasında bir ilişki kurulur. Tanrı ile bir yaratığın söz konusu benzerliğinde analoji, yaratıcı kozalite ilişkisine dayanır. Tanrı ile yaratıklar arasında, yaratıkların Tanrının bir eseri ve etkisi açısından ilişki veya bağ kurulabilir. Örneğin, hem Tanrı için hem de bir kişi için "iyi" ve "varlık" olarak bahsedilebilir. Burada kullanılan iyi ve varlık

186 ; T.Koç, a.g.e., s.69.

187 ; J.Hick, a.g.e., s.77.

188 ; J.Hick, a.g.e., s.78.

189 ; H.D.Lewis, a.g.e., s.215.

kelimeleri muhtevalarını, yaratıkların iyi ve varlık olmalarının bilinmesi dolayısı ile tecrübemizden almıştır.¹⁹⁰ Şunu da ilave etmek gerekir ki, yaratıklar fiilen fakat sonlu bir şekilde iyidir. Oysa Tanrı, yaratıkların ve onlara ait olan her şeyin var edicisidir. Bu durumda, Tanrı için "iyi" yüklemi, O'nun iyilik meydana getirme durumunu ifade eder.¹⁹¹ Zaten atıf analojisinde, farklı benzeyenler arasında soyutlanabilir ortak özelliğin "gerçek anlamda" fiilen yalnızca birisine atfedilmesi söz konusudur.

Ancak, atıf analojisinde de bazı zorluklar söz konusu olabilmektedir. Mesela, Tanrının yarattığı dünyada (veya insanlarda) kötülüğün bulunması, Tanrının kendisinde de bir nevi kötülüğün bulunmuş olmasını - atıf analojisindeki kullanım doğrultusunda - gerektirebilmesi gibi.¹⁹² Atıf analojisinde kullanılan atıfta böyle bir hata çıkabilmesinin, farklı durum veya düşüncelerin, varlıkların belli bir çeşidinde uzlaştırılmak istenmesinden kaynaklanıyor olabilir.¹⁹³

Bu son durumda sezilen böyle bir eksiklik anından itibaren, artık geriye kalan söz hakkını "Nispet Analjisi"ne vermek doğru olacaktır.

1.6.3.2. Nispet Analjisi

Atıf analjisinden farklı olarak, Nispet analjisinde doğrudan bir ilişki söz konusu olacaktır. Bahsedilen varlıkların her ikisi de, benzerliğe mecazi olarak değil, sözlük anlamıyla, ama kendi mahiyetleri nispetinde sahip olurlar.¹⁹⁴ Yani nispet analjisinde söz konusu benzerlik, tarafların her ikisinde de bulunmakta, ancak benzerlik, benzeyenlerin kendi tabiatları tarafından belirlenmektedir. Esasen bu analjide, belli bir özelliğin benzeyenler tarafından fiilen paylaşılması değil, sonuçların paylaşılması söz konusudur.

Teolojik söylemde bu analji şöylece açıklanabilir;

Tanrıya yüklem yapılan bir özellik, Tanrının kendi mahiyetine yaraşır biçimde O'na ait olmakla birlikte, yaratıklarına yüklem yapılan bir özellik olarak da onların kendi tabiatlarına yaraşır bir biçimde onlara da aittir. Böylece, Tanrıya atfedilen bir özellik, insanlara atfedilenden ne tamamen alakasız bir özellik, ne de tam tekabül eden bir özellik durumuna düşmez. İşte bu durumun, tam anlamıyla, tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasındaki orta ve ideal bir yol olduğu savunulmuştur.¹⁹⁵

Bilindiği gibi temsil, bir şekilde bir şeyin kendisine bakıyormuşçasına misalini tasvir etmek, veyahut ta başka bir açıdan, benzerini getirmek, örnek vermek, göz önüne dikmek ... demektir.¹⁹⁶ K.Kerim'de bunun örneklerine rastlamak mümkündür; "Bu iki zümrenin durumu, kör ve sağır ile işiten ve

190 ; T.Koç a.g.e., s.73.

191 ; T.Koç a.g.e., s.74.

192 ; H.D.Lewis, a.g.e., s.216.

193 ; H.D.Lewis, a.g.e., s.217.

194 ; T.Koç, a.g.e., s.74.

195 ; T.Koç, a.g.e., s.75.

196 ; Veli Ulutürk, Kur'an'da Temsili Anlatım, İstanbul, 1995, s.10.

gören gibidir. Bunların hali bir olur mu?..." (Hûd, 24). Burada mümin ile kafirin durumu tasvir edilmektedir. mümin gören ve işitene, kafir ise kör ve sağıra benzetilmektedir.¹⁹⁷

Bu tip temsilî anlatıma bir çok kutsal metinde rastlanabilmektedir. Kullanılan analogi bazen aynı ontolojik düzlemde yer alan varlıklar için, bazen de farklı düzlemdeki varlıklar (Allah ve insan gibi) için olabilir.

Analojik dil konusunu genel bir açıdan şöylece değerlendirmek mümkündür: İyilik, sevgi, hikmet gibi Tanrının mükemmel özelliklerini, biz özümüzle direkt olarak biliriz. Bunun için, Tanrı iyidir dediğimiz zaman iyilik, insan olarak kendimizdekine benzer bir şekilde, sınırsız mükemmel Varlık'ın bir özelliği durumundadır. Bu iyilik, insanda donuk ve sınırlı bir şekilde bulunurken, Tanrının mükemmelliği oranında ve O'na yakışır tam bir iyiliktir. Ancak, Aquinas, bu "tam iyilik" in bizim tarafımızdan nasıl bilinebileceği sorusuna bilinemeyeceği cevabını vermektedir.¹⁹⁸

Bu şekilde kullanılan analogi doktrini, Tanrının mükemmelliğinin somut karakterini detaylı olarak açıklama gayreti ve iddiasında değildir. Fakat amaç, yalnızca temel ilişki açısından insan ve Tanrı hakkında kullanılan bir kelimenin farklı anlamlarının arasındaki bağı/ilişkiyi göstermektir. Denilebilir ki analogi, sınırsız kutsal tabiatı tarif ve keşf etmek için bir alet değil; bu noktada varlığı kabul edilen, var olan İlah'ın kendisi hakkında kullanılan terimlerdeki bir şeklin açıklığa kavuşturulması için vardır. Analogi doktrini, agnostisizm üzerinde bir saçağı olmaksızın, kutsal bir varlığın gizemli bir anlamına kaçmaksızın Tanrı hakkında belli sınırlı ifadeler için bir çatı, bir iskelet sağlamaktadır.¹⁹⁹

Başka bir açıdan bakıldığında da, bir bakıma Tanrı hakkında olumlu bir dil kullanılabileceğini kabul etmekle, olumsuz (tenzihi) dilden daha üstün duruma geçmiştir denilebilir.²⁰⁰

1.6.4. Sembolik Dil

Sembolik dil savunucuları, dilin tecrübeden daha sınırlı olduğuna, dil ile tecrübe arasında tam bir örtüşme olmadığına dayanarak yola çıkmışlardır. Buradan hareketle de, dilin ifade edemediği bazı gerçeklerin başka türlü kavranabileceği üzerinde dururlar. Denilmektedir ki, Tanrı hakkında insana yönelik bir dil kullanıldığında da bu türden bir (sembolik) dil kullanmak gerekir.²⁰¹ Dikkat edildiğinde, Tanrı'ya karşı yalvarış, teveccüh ve tapınmaların sembolik bir özellik taşıdığı görülebilmektedir. Hatta, bizzat "dilinin kendisi bir semboldür" denilebilir.²⁰²

197 ; V. Ulutürk, a.g.e., s.52.

198 ; J. Hick, a.g.e., s.78.

199 ; J. Hick, a.g.e., s.79.

200 ; T. Koç, a.g.e., s.80.

201 ; T. Koç, a.g.e., s.89.

202 ; Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s.42 .

Sembolik dil denince elbette ilk anlaşılan, aslî olmayan dil olduğudur. Bir nesneye sembolik bir ad verildiğinde, bu, adı ilk kez alan nesne ile aralarında olan bir takım benzerliklere dayanılarak yapılan bir olaydır.²⁰³

Örneğin "karpuz lamba", şekil olarak tarladaki karpuzu andırdığından dolayı böyle adlandırılmıştır. Basit madde/kavramlarda durum böyle iken, soyut kavramlar ve karmaşık kalıplar söz konusu olduğunda sembolik dilden kaçışın olmadığı söylenilebilir. Dikkat edildiğinde zihinsel sorunların tartışıldığı durumlarda kullanılan terimlerin büyük bir kısmının sembolik olduğu görülecektir. Halk diline gelince; bu alanda kullanılan deyimlerin çoğunun sembolik mahiyette olduğunun çoğu kez farkına bile varılmaz. Varılan bu noktada denilebilir ki, sembolik (veya bazen de mecazi) deyimler, olgu ve olaylarda gerçekten bulunan kalıplara işaret etmek için kullanılmaktadır.²⁰⁴ Şurası da belirtilmelidir ki, geleneksel sembollerde, sembol ile sembolize edilen arasında, geleneğe dayanan ilişki dışında hiç bir benzeyiş ve andırış bulunmaz.²⁰⁵ Ayrıca kullandığımız sembol, onun ilk anlamını da yok etmeyen bir bağlam ile, yepyeni bir yöne doğru bizim tasavvurumuzun en iyi şekilde belirginleşmesine ve yeni durumun kavranabilmesine yardımcı olur.²⁰⁶

Burada, sembolik dil ile temsili dilin biri birine karıştırılmamasına dikkat edilmelidir. Temelde temsili dil, Tanrı hakkında kullanılan terimlerin tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasında özel bir alanda bulunması gerektiğini savunur. Bu tutum ise, sembolik dile göre anlamsızdır. Çünkü, bir şey kendi dışındaki bir gerçekliği temsil ediyorsa, ya da onun yerine geçiyorsa, sembol sayılmalıdır.²⁰⁷ Sembolik dil savunucuları, dini ifadelerin oturmuş, donuk, sabit, herkes için genel geçerli olan bir anlama sahip olmadığını, daha ziyade, canlı, dinamik ve çağrıştırmacı özelliğe sahip ifadeler olduğunu iddia etmektedirler.²⁰⁸ Ancak, böyle bir tutuma aşırı sembolik dil anlayışı denilebilir. Buna göre, Tanrı hakkında kullanılan ifadelerin amacı, belli bir hayat tarzı ve belli bir duyarlık tarzı oluşturmaktır. İşte bu son noktaya dikkat ettiğimizde, sembolik dilin anlam alanının gerçekçi ve temsili dil alanının tam karşısında olduğunu görebiliriz.

Din dili konusunda sembolik ifadelerin yeri ve mahiyeti hakkında önemli açıklamaları olan Paul Tillich, konuya girerken, öncelikle sembol ile işaret arasındaki farka deyinir. O'na göre, gerçeğin sembolleştirilmesinde iç bağlantıdan dolayı, kendiliğinden kurulmuş ve kendiliğinden kabul edilmiş değildir semboller. Bilakis, "bireysel ve kollektif şuurdan çıkmış" ve belli bir hayat tarzı ve sürecine sahip olmuşlardır. Bir sembol, "olmazsa bize kapalı olan gerçek düzlemlerini açar."²⁰⁹

203 ; W. M. Watt, Günümüzde İslam ve Hristyanlık, s.47.

204 ; W. M. Watt, Günümüzde İslam ve Hristyanlık, s.48.

205 ; W. M. Watt, Günümüzde İslam ve Hristyanlık, s.49.

206 ; H.D.Lewis, Our Experience of God, London, 1974, s.238.

207 ; T.Koç, a.g.e., s.91.

208 ; T.Koç, a.g.e., s.90.

209 ; J.Hick, a.g.e., s.80.

Sembolik kelimelerin bu tür kullanımında farklı bir düzleme kaydığını savunan Tillich'in görüşüne bir benzerlik de H.D.Lewis'ta görülebilir. Lewis'a göre, kelimelerin kullanıldıkları bağlamda merkez anlamı ve tasavvurundan uzaklaşarak başka bir yöne kaymaları mümkün olabilir.²¹⁰ Örneğin, "Kuzunun kanı", "Tanrı'nın Kuzusu", "İyi Çoban"²¹¹ gibi dini ifadeler kullanıldığında, gerçek kan, tüm diğerleri gibi bir kuzu (koyunun yavrusu), dağda sürüsünü güden herhangi bir çoban mı anlaşılır? Bu örneklerle Lewis, kelimelerin nasıl başka bir düzleme kaydıklarını göstermek ister.

Kant'tan günümüze kadar bir çok düşünür, insan ruhunun işleyişinde dikkat çeken bir yöntem olarak sembolleştirme üzerinde durmuş iken, bunun dinî alanda da geçerli olmamasının çok nadir bir durum olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.²¹² Bazı dinî inançların da yalnızca sembolik dil ile anlatımı mümkün olabilmektedir. "Son" hakkında "eninde sonunda ilgili" varlığın durumu hakkındaki dinî inanç yalnızca sembolik dil ile ifade edilebilir der, Tillich. Bundan sonra da, "Dynamics of Faith" adlı eserinde şöyle devam eder:

" Eninde sonunda bizimle ilgili ne varsa, Tanrı dediğimiz ya da demediğimiz herşey sembolik bir anlama sahiptir. O, işaret ettiği şeye katılmakla beraber, kendi kendisinin ötesine de işaret eder. Başka hiç bir tarzda inanç kendisiyle böylesine uyumlu olamaz. İnancın dili sembolik dildir."²¹³

İnancın dilinin sembolik olduğu bir genelleme olarak kabul edilebilir. Belli bir sembolizm içermeyen dinî tezahürlerin toplamı, ne tür bir şekil ve biçimde olursa olsun, belli bir sembolizm içerenlerin yekünü yanında çok az bir miktar tutar, denilebilir.²¹⁴ Tillich'e göre, kelimenin tam anlamıyla, sembolik ifadesi olmayan yalnızca ve yalnızca bir durum vardır ki, o da; kendi kendiliğinden var olan, dinin Tanrı diye isimlendirdiği son gerçek hakkında kullanılan ifadelerdir. Bunun dışındaki "Tanrı sonsuzdur, iyidir, diridir, zattır, yaratandır, kullarını sever" gibi bütün ifadelerin hepsi semboliktir.²¹⁵

Bu noktada, Tillich'in bu türden görüşlerinin, analogi doktrinine karşı bir alternatif olarak sunduğu ve içerisinde "katılma" teorisinin de bulunduğu bir sembolik görüş olarak başarılı olduğu söylenebilir. O, bir sembolün, işaret ettiği şeye gerçekten de katıldığını belirmiştir. Yine de, ne yazık ki, bu öğretisinin tam bir açıklamasını ortaya koymamıştır.

Dinî ifadelerde bir çok sembolik söylemin olduğu kabul edilebilir. Ancak, din açısından bakıldığında, her sembolün dinsel olduğunu söylemek doğru kabul edilmeyecektir. Dinsel sembolün bulunduğu bir ifade, insanı

210 ; H.D.Lewis, a.g.e., s.234.

211 ; Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, Vahiy 12,13, İstanbul, 1969, s.266 vd.

212 ; Sadık Kılıç, İslam'da Sembolik Dil, İstanbul, 1995, s.58.

213 ; J.Hick, a.g.e., s.80.

214 ; S.Kılıç, a.g.e., s.58.

215 ; J.Hick, a.g.e., s.80.

* ; Tillich'in bu öğretiyi tam olarak açıklamamış olmasından dolayı, kalan açık noktalara felsefi yönden nasıl ve ne gibi itiraz ve eleştiriler yapılabildiği hakkında geniş bilgi için bkz. J.Hick, a.g.e., s.81 vd.

daha yüksek, tabiatüstü veya hayatının bağlı bulunduğu ilahi güçlerle temasa getirebilen bir ifadedir.²¹⁶ Biz, bir sembolün dinî olup olmadığının, o sembolün kendi fonksiyon ve kullanımı tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz.²¹⁷ Yani, kullanılan sembol dindarda mânen, kutsal ile karşılaşma duygusu ve huşusu uyandırıyor ise, ona dinî sembol demek mümkündür. Tabii ki, bu çok genel bir ifade durumunda kalmıştır. Esasen dinî sembol ile dinî olmayan sembol arasındaki farklar belirtilmeksizin konuya açıklık getirmek zor olacaktır.

Ancak, dinî sembolik söylem ile dinî olmayan sembolik söylem arasındaki farklılıkları belirtmeden önce, denilebilir ki, ikincisinde olması gereken tüm özellikler - bazı gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra - birincisinde de olması gereken özelliklerdir. Bu bakımdan, öncelikle dinî olmayan sembolde bulunması gereken temel özelliklerin neler olduğunun belirtilmesinde yarar görmekteyiz. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

a- Sembol, işaretten farklı olmalıdır. Sembol, mahiyeti gereği, temsil ettiği şeyin yerine geçer; işaret ise kendisinin ötesinde başka bir şeyi gösterir. Ayrıca, işaret bir yönsendirme aracı iken, sembol bir düşünce ve anlayışa tekabül eder.

b - Semboller, başka türlü iken bize kapalı olan gerçeğin yeni bir düzeyi/düzlemini açar. Çünkü semboller, hayatın bize takdim ettiğinden daha fazlasını, bizim için açığa çıkarır. Her sembol ile, bir bakıma, yeni bir keşif yapıldığını söylemek hata olmasa gerek.²¹⁸

Sembollerin bu temel - dinî sembollerde de bulunması gereken - özellikleri belirlendikten sonra, dinî sembolik söylemin farkına deyinebiliriz.²¹⁹

1 - En başta söylenmesi gereken, dinî sembollerin başka semboller ile değiştirilemez ve bilimsel eleştirilerle ortadan kaldırılamaz olduğudur. Örneğin, Kâbe Müslümanlara göre hürriyetin, bağımsızlık ve kurtuluşluğun tek gerçek simgesidir.²²⁰ Veyahut ta, Hacer-i Esved örneğine bakıldığında, onun Allah'ın yeryüzündeki - simgeleşmiş - eli²²¹ olduğu anlaşılacaktır. Başka bir örnek de Kitab-ı Mukaddes'ten verilebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi "Kuzu", İsa için değişmez bir sembol durumundadır. Bu gibi örneklerde görülen sembollerin başka semboller ile değiştirilmesi söz konusu bile edilmemektedir.

2 - Buna benzer bir fark da şudur; diğer dinî olmayan ifade/önergelerin, meşru bir sembolizmi dile getirdiği sürece, temel dile çevrilmeleri mümkün olduğu halde, dinî sembolik önermelerin sözlük anlamına dayalı temel dildeki önermeler şekline çevrilmesi mümkün değildir.

216 ; S.Kılıç, a.g.e., s.50.

217 ; T. Koç, a.g.e., s.91.

218 ; T. Koç, a.g.e., s.92,93.

219 ; T. Koç, a.g.e., s.95.

220 ; S.Kılıç, a.g.e., s.72.

221 ; S.Kılıç, a.g.e., s.73.

Örneğin, Hz. Muhammed "Namaz dinin direğidir"²²² dediğinde, buradaki önermeyi sözlük anlamına dayalı bir önerme olarak almak, veya o hale getirme/çevirmeye çalışmak ne derece doğru bir iş olacaktır? Burada, verilmek istenen mesaja (namazın önemine) inananların dikkatini çekmek için sembolizmden yararlanıldığı apaçık bir durumdur.²²³ Yoksa, kullanılan "direk" kelimesi sözlük anlamına dayanılarak o şekilde bir önerme kurulacak olursa varılacak noktanın çok kısır ve esas özde yatan anlamdan çok uzak olacağı bir duruma varılacaktır.

3 - Dinî olmayan sembolizmde, sembol ile temsil olunan şey arasındaki ilişki bir "anlam ilişkisi" olduğu halde, dinî sembolizmde bu ilişki "çağrışım"dan ibarettir.²²⁴

Bunun böyle olduğunu, yani dinî konularda sembolik dilin tasvir edici veya başka şekillerden birisi değil, daha ziyade, telkin edici ve çağrıştırmacı bir şekli olduğunu belirten Watt'ın görüşünü²²⁵ destekleyen ve konuya daha açıklık getirebilecek bir örnek vermek yararlı olacaktır.

Mesela, Hacc ibadeti esnasında; Kâbe'nin önünde, Safa ve Merve adlı iki kaya arasında yedi defa koşulmaktadır. Rivayete göre, Hz. İbrahim'in karısı Hacer, susamış bebeğine (İsmail'e) su bulabilmek için bu iki nokta arasında yedi defa koşmuştur. Burada çağrıştırılan anlam annenin sevgisi dolayısıyla, Allah'ın kullarına olan sevgisidir. İşte bu sevginin sembolize edilmiş halidir o koşuşma.²²⁶ Yoksa, bir tasvir edilme veya başka bir şekli durum söz konusu değildir. Sadece bir telkin, veyahut çağrıştırma durumu vardır.

Dinî sembol ile dinî olmayan sembol arasındaki farklar böylece sıralandıktan sonra, şimdi de dinî sembollerin fonksiyonu hakkında Randall'ın görüşlerini²²⁷ sunmakta yarar görmekteyiz.

O'na göre, dinî sembollerin dörtlü bir fonksiyonu vardır;

Birincisi; Dinî semboller insanların hislerini uyandırır ve fiilleri konusunda insanı harekete geçirir. Ayrıca, insanın doğru olduğuna inandığı şeylerdeki pratiğe yönelik kararlarına destek de verebilir.

İkincisi; Ortak eylemlere teşvik eder ve böylece oluşan ortak tepkiler vasıtasıyla onun sembollerine bağlar.

Üçüncüsü; Kelimelerin kullanımıyla dilin anlatamadığı tecrübenin özelliklerini ifade edebilecek kabiliyettedirler.

Dördüncüsü; "Nur düzeni" veya "Kutsal" diye isimlendirilen bir dünyanın görüntüsü hakkındaki insan tecrübesini açıklama ve ona teşvik etmede yardımcı olur ve akla getirir.²²⁸ Yani anlatımı kolaylaştırır, Kutsal'a yönlendirir ve bahsedilen şeyin çağrışımını yaptırır.

222 ; İmam Nevevî, Riyaz'üs-Salihîn Tercüme ve Şerhi, çev: İhsan Özkes, İstanbul, 1991, s.280.

223 ; S.Kılıç, a.g.e., s.223.

224 ; T.Koç, a.g.e., s.95.

225 ; W.M.Watt, Günümüzde İslam ve Hristiyanlık, s.47.

226 ; S.Kılıç, a.g.e., s.230.

227 ; J.H.Randall, Jr., The Role of Knowledge in Western Religion, Boston, 1958.

228 ; J.Hick, a.g.e., s.84.

Ancak, şunu da belirtelim ki, Randall, dinî ifadelerin - ister sembolik olsun ister olmasın - kognitif olmadığı ve yalnızca sembolik şekli ve değeri olduğu kanaatindedir.

Dinî ifadelerin tahlillerinde kolaylık olması veyahut ta bazı zorlukların aşılabilmesi için dolaylı veya dolaysız anlatım şekilleri kullanımına müracaat edilmiştir. Dinî sembolik söylem ya da diğer dolaylı dinî söylemleri kullanma zorunluluğunun hissedilmesi çeşitli nedenlerden kaynaklanmıştır.* Biz şu kadarını söylemeliyiz ki, dolaylı anlatımla - burada sembolik dil ile - din dilinden bahsedilirken, eğer ölçülü ve yerinde kullanılırsa, bize başka türlü olduğu takdirde hiç ihtimal verilmeyen imkanları sağlayabilir (resim, müzik ve sanatta olduğu gibi), ve Tanrıyla ilgili kavrayışımızı açabilir, arttırabilir.²²⁹

Nevarki, Tanrı hakkında konuşmanın tek ve kaçınılmaz yolunun sembolik dil olduğu iddia edilirse, bu durumda dinin asî yanı dile getirilemez hale düşer ve bu da - dindar açısından - dinin en önemli yönünden vazgeçmek anlamına gelir.²³⁰ Bundan başka, konu sanki yalnızca felsefî bir temele oturtulmuş olacağından, iş, artık içinden çıkılmaz güçlükleri de beraberinde getirecektir.²³¹ Öyleyse, böyle bir durumda sergilenilecek en doğru tutum, sembolik dil ile dinî söylemin bazı yönlerinin daha açıklık kazanabileceği, ama her şeyi çözmeye iddiasında olmadığı olsa gerek.

Konuyu sonuca bağlarken, şu iki noktanın da belirtilmesini yararlı görmekteyiz.²³²

İlk olarak; Sembolik dil, çağrıştırmacılığı ve tasvir ediciliği yüzünden, sembolik olmayan dile aktarılmak istenirse, bunun karşılığını bulmak oldukça zor - ve belki de imkansız - olacaktır. Denilebilir ki, sembolik dil, mutlak gerçekliğin belli özelliklerini anlatmada genellikle en iyi ve bazen de tek yoldur.

İkinci olarak; Sembolik dil ile elde edilen Tanrı bilgisinin belki bazı eksiklikleri olabilir. Ancak, pratik hayatta bize yol-gösterici olarak yeterli olduğu söylenebilir. Bu, bir çok yönüyle, umut kırıcı veya beklentileri suya düşürücü bir sonuç olarak görülebilirse de, pratik olarak bütünüyle tatmin edici bir şekilde "kendimizi var oluşumuzun nihaî şartlarına bağlama"yı mümkün kılabilir.

1.6.5. Çağrışım Dili

Din dilinde dolaylı anlatım şekillerinden biri de "çağrışım dili" (mecazlı dil)dir. Normal kullanımıyla mecaz, anlaşılması güç olan sırların ve gerçeklerin, ehli olmayanlara anlatılabilmesinin güzel bir yoludur.²³³ Din dili anlatım şekillerinden biri olarak çağrışım dili, temsilî dile ve kinayeye bazı

* ; Bu nedenlerin neler olduğu hakkında geniş bilgi için bkz. T.Koç, a.g.e., s.101 vd.

229 ; T.Koç, a.g.e., s.100.

230 ; T.Koç, a.g.e., s.111.

231 ; T.Koç, a.g.e., s.101.

232 ; W.M.Watt, Günümüzde İslam ve Hristyanlık, s.57.

233 ; W.M.Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s.118.

yönleriyle benzemekle beraber, bunlardan önemli bir kaç özelliği ile ayrılmaktadır.²³⁴ Bilindiği üzere kinaye, söz konusu olan terimin hem temel anlamına, hem de mecazî anlamına tekabül eden bir fonksiyona sahiptir ve daha ziyade, temsilî dili andırır. Sembolik dildeki ifade ise, daha çok, dilsel olmayan unsurlara dayanmaktadır. Oysa mecaz, dilsel (linguistik) unsurlar içerisinde kalınarak yapılan bir dolaylı ifade tarzıdır, ve bu yönüyle de diğerlerinden ayrılır. Mecazda, cümlelerin sözlük anlamına dayanmayan bir takım yorumlar yapılmak zorunluluğu hissedilir.

Mecazın daha derli toplu bir tanımı için, temel anlamıyla alınmasında herhangi bir engel bulunan sözün, başka bir anlamda anlaşılmasıdır denilebilir.²³⁵ Mecazın mahiyeti ise onun özünü teşkil eder. Fakat asıl sorun, mecazın dinî ifadelerle uygulanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Mecaz, şiir dilinde ya da bilimsel dilde olduğu gibi kullanıldığında fazlaca güçlük arz etmez. Örneğin "terin kulağı vardır"²³⁶ veya "gece kocaman bir canavardı" gibi ifadelerin esasen sözlük anlamlarında olmadıkları bilinir. Burada, ifadelerin sözlük anlamları sonuna kadar zorlanır, ama bir sonuç alınamayınca, başka bir yoruma geçmek için hayal gücü zorlanır ve bir çıkış bulunur. Bu gibi anlatımlarda pek bir zorlukla karşılaşılmaz - veya zorluk olsa bile fazla bir sorun oluşturmaz. Ancak, dinî ifadelerle gelince, özellikle günümüzde bir çok insan, mecaz ile gerçek-olmama arasındaki münasebete dayanarak, "Tanrı" kelimesinin de mecaz olduğuna inanmaktadır.²³⁷ Bu da Tanrının inkar edilmesine götüren - yegane olmasa da - bir sebeptir.

Gerçi, dindar bir kişi de dinî ifadelerdeki antropomorfik bazı ifadelerin gerçek-olmayan bir unsurunu içine aldığı kabul etmek zorunda kalır (Allah'ın elinin et, kan, kemik ve sinirden meydana geldiğini kabul etmemek gibi), ancak dindar, bu tür bir anlatımın, insan duyguları ile algılanamayan bir gerçek hakkında müspet bilgi vermek için kullanılan bir (mecazlı) şekil olduğunu ve böyle bir ifadenin olmasından dolayı mecazlı ifadenin gerçek-olmama ile aynı sayılmayacağını bilir.²³⁸ Bu tutumuyla da inanmayandan ayrılır.

Dinî alanda mecaz, başka türlü söylenemeyecek olanı söyleme imkanı verir. Mecazlı söylem, indirgenemez oluşu, mecazlı birimin sözcükten daha büyük oluşu gibi yönleriyle kendine has bir önem alanı oluşturur. Bu önem alanı, mecazlı dil ile ilgili üç farklı görüşün²³⁹ üçüncüsünde göze çarpmaktadır. Bu, mecazlı şekilde söylenen bir ifadenin başka hiç bir yolla yeterince ifade edilemeyeceğini iddia eden artırıcı bir görüştür; Mecazı meydana getiren parçalar yepyeni ve biricik bir anlam oluştururlar. İşte bu anlam, kayba uğratılmaksızın, başka hiç bir yolla ifade edilemez.²⁴⁰ Din dili

234 ; T.Koç, a.g.e., s.114.

235 ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.240.

236 ; T.Koç, a.g.e., s.114.

237 ; W.M.Watt, Moren Dünyada İslam Vahyi, s.118.

238 ; W.M.Watt, Moren Dünyada İslam Vahyi, s.119.

239 ; T.Koç, a.g.e., s.117.

240 ; T.Koç, a.g.e., s.118.

açısından önemli olan görüş de işte burada bulunmaktadır. Çünkü, dini mecazların indirgenemez türden olduğu bu görüşte savunulmaktadır.

Ancak bu anlatım şekli de tıpkı sembolik dil gibi bazı eleştirilere açık durumdadır. Eğer bir cümle, indirgenemez bir türden mecaz ihtiva ediyorsa, bu durumda o cümle kognitif anlamdan yoksun demektir. Bu da, onun hakikî bir iddia ileri sürmediği anlamına gelir.²⁴¹ Oysa, örneğin Müslümanlarca, dinin bir çok hükmü - ahlaki olmakla birlikte - bilgi verici içeriğe sahiptir.²⁴² Veyahut ta denilebilir ki, doğal veya fiziksel çevre ve olayları aşan konularda da bilgi elde edilmesi - en azından bazıları tarafından - mümkün görüldüğüne göre,²⁴³ bu türden aşkın varlık veya olayların içerildiği ifadeler kognitif mahiyettedirler. Öyleyse mecazlı dilin, en azından, dinin bütün anlatımı üzerine olamayacağını söyleyebiliriz.

Ayrıca, "Tanrı alemi yarattı" gibi cümleler, mecazlı (veya sembolik) ifadeler olarak görülecek olursa, temel anlamıyla alınmış ve arkasında hiç bir olgu bulundurmamış durumda bırakılmış, ve buna ilaveten, iddianın gücü iyice azaltılmış olur.²⁴⁴

Günümüzde yaşamakta olan büyük semavî dinlerin kutsal kitapları (Kur'an, İncil, Tevrat) mecazlı bir özellik içermektedir. Ancak, bununla beraber bu kitapların, tümüyle mecazlı (veya sembolik) bir dil kullandığını söylemek mümkün değildir. Evet, bazen ifade edilmek isteneni en güzel anlatmanın yolu mecaz olabilir ve bu yönüyle de sözlük anlamına dayalı kelimelerle yapılan anlatımdan daha başarılı kabul edilebilir. Ayrıca, dolaylı dilin bu anlatım şekli ile yeni bilgiler elde etmenin de yolu açılabilir. Ancak şurası da göz önüne alınmalıdır ki, mecaz, dilin kesinlik arz etmeyen bir anlatım şeklidir.²⁴⁵ Bu yüzden de bazı sakıncalar içerebilir. Sözgelimi, Hıristiyan geleneksel inancında Tanrıya "Baba" denilerek, bir babanın çocuklarına olan sevgisine atıfta bulunulmakta ve böylece, bir çağrışım ile, Tanrının kullarına olan sevgisi ve merhâmeti anlatılmaktadır. Beki bunun, böyle bir konuyu anlatmanın en iyi yolu olduğu söylenilebilir. Ayrıca, buradaki niyetin iyi amaçlı olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak tüm bu iyi yönleri ve değerlendirmelerine rağmen, Tanrıya "Baba" denilince, aynı zamanda O 'nun erkek olduğu da kabul edilmiş gibidir. Bu ise oldukça sakıncalı bir sonuç olacaktır. Öyleyse mecazlı anlatımın, bir çok yönüyle olumlu olmakla birlikte, bazı önemli sakıncalarının da bulunduğunu gözden kaçırmamak gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, mecazlı dili bağımsız bir üst dil ve tüm din dilinin yegane kullanım şekli olarak görmek mümkün değildir. Eğer öyle kabul edilecek olunursa, aslında yapılan iş, dini dilsiz bırakmakla eş değer olacaktır.²⁴⁶ Ama, mecazlı ifadelerin, kesin temel dilin yapamadığı bir çok

241 ; T.Koç, a.g.e., s. 119.

242 ; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 1990, s.101.

243 ; Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Ankara, 1994, s.20.

244 ; T.Koç, a.g.e., s.119.

245 ; T.Koç, a.g.e., s.121.

246 ; T.Koç, a.g.e., s.122.

işlevi yerine getirdiği, ve bu yönüyle de din dili konusunda katı doğrulamacı yaklaşımların bazı eleştirilerine cevap verebilecek işleve sahip olduğunu söylemek hata olmasa gerek.

1.6.6. Örneklendirme Dili

Istilahî manada mesel, halkın kabulünü görüp, aralarında yayılmış, bünyesinde düzen ve hikmet taşıyan kinayeli ve teşbihe dayalı sözler demektir. Bir nevi, bizdeki ata sözü işlevi görürler. Ancak bunun yanında, çeşitli manalara da gelebilmektedirler.

1.6.6.1. Örneklendirme ve Özellikleri

Örneklendirme dilinin (mesellerin) belirtilmesi gereken bazı önemli özellikleri şunlardır; a - Kısa ve vecîzdirlir. b - Benzetme ve bazen de kinaye ifade ederler. c - Geniş manalara gelmekte ve zenginlik arz etmektedirler. d - Halk arasında yayılmışlardır.²⁴⁷

Ayrıca meseller, herkes tarafından anlaşılabilir yapıdadırlar. Bu sayede, onların manaları gözle görülür hale gelir. Mesellerde manalar müşahhas hale geldiği için, insan zihinsel duygulardan da faydalanır, bundan dolayı da meseller, insan zihninde çok iyi tesir bırakırlar.²⁴⁸

Mesellerin tesiri ve öneminin büyüklüğünü Kur'an ayetlerinden de anlamak mümkündür. Örneğin, "Allah öğüt alsınlar diye onlara böyle meseller irad eder." (İbrahim, 25), "Andolsun ki biz, bu Kur'an'da, belki öğüt alırlar diye her temsili anlattık" (Zümer, 27) gibi ayetler, bu gerçeği ifade eder türden ayetlerdir.

Bizzat Allah'ın kendisi meseller vermektedir. Biz de, Kur'an'da kullanılan bazı mesel çeşitlerini vermeyi uygun gördük:

a - Bazı ayetler, sonradan Müslümanlar arasında meşhur olmuş, bir nevi ata sözü haline dönmüşlerdir. "Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer,9) ayetinin halk arasında da -ayet olduğu bilinerek veya bilinmeyerek - kullanıldığı bilinmektedir.²⁴⁹ Burada bir ayetin nasıl yaygınlaşıp bir atasözü haline geldiği açıktır.

b - Kur'an'ın bazı ayetlerinin anlamı, tüm insanlığın kullandığı ortak anlamları içermektedir. Örneğin, "Facir ve kafirden başkasını doğurmazlar" (Nuh,27) ayetini, "yılından ancak yılan doğar" anlamında kabul etmek mümkündür. "Ey iman edenler! Öyle şeylerden sual etmeyiniz ki, eğer size açıklanırsa, sizi müessir eder. Ve siz Kur'an'ın nüzul ettiği sırada sorarsanız onlar size açılır. Allah Teala onlardan af buyurmuştur. Allah gafûrdur, halîmdir." (Maide, 101) ayetinin, halkımızın arasında yaygınlaşmış bir ata sözü olan "üzümünü ye, bağına sorma" ile aynı şeyi ifade ettiği kabul

²⁴⁷ ; V.Ulutürk, a.g.e., s.13 .

²⁴⁸ ; V.Ulutürk, a.g.e., s.16.

²⁴⁹ ; V.Ulutürk, a.g.e., s.25.

edilmektedir.²⁵⁰ Bu ayetin yorumu (tefsiri), tam olarak bu anlama gelmese de, buna benzer bir yödedir.²⁵¹

c - Tezkîr, va'z, teşvik, men, ibret alma ve tasvir etmek hususlarında, Kur'an'da, atasözü manasındaki mesellerden farklı olarak, "gizli" ve "açık" mesel türleri bulunur. Bir fikir veya soyut bir kavramı iyi ve doğru kavratmak için kullanılmıştır bu tür meseller.²⁵² Konunun anlaşılabilmesi için oluşturulmuş bazı örnek veya benzetmelerin yapıldığı mesel çeşididir.

İslam kültüründe meseller böyle önemli bir yer işgal ederken, Hıristiyan kültüründe de böyle bir durumun bulunmayacağını düşünmek hata olurdu. Nitekim mesellerin bunca çeşitliliği ve etkinliğine güvenilerek, bu tür anlatım şekli, din dili ifadelerinin anlamını çözmek için kullanılmak ve baz alınmak istenmiştir;

1.6.6.2. İnkarnasyon Doktrini

Bu yöndeki teşebbüslere bir örnek olarak Ian Crombie'nin anlam problemini çözmek amacıyla geliştirdiği "İnkarnasyon" doktrini söyleyebiliriz.²⁵³

Bu doktrin, Hz. İsa'da olduğu gibi, sınırlı insan hayatında mümkün olanlara dayanarak, bundan daha ötedeki ahlakî sıfatların (metafizik sıfatlar hariç) Tanrı için nasıl olabileceğini anlayabileceğimizi ileri sürer. Burada, Tanrının (iyilik, sevgi, hikmet gibi) ahlakî sıfatları ile, (sonsuzluk, sınırsızlık gibi) metafizik sıfatlarının birbirinden farklı tutulduğu göz önüne alınmalıdır.

İnkarnasyon doktrini, "Tanrı iyidir", "Tanrı, yarattığı insanları sever" gibi iddiaların ne anlama geldiğini anlamak için, Hz. İsa'nın hayatının (ki, İsa'da Tanrının ahlakî sıfatlarının toplandığı kabul edilmektedir) bir örnek olarak uygun ve yeterli olduğu savunulur. Yani, Tanrının insana yakın sıfatları İsa'da toplanmış ve İsa'nın insanlarla olan ilişkilerinde somut olarak tarif edildiği durumlarda belirtilmiştir. Ayrıca, bu doktrin şu iddiayı da içermektedir; Hz. İsa'nın ruhen kör ve bedenen hasta olanlara karşı şefkat ve merhameti, Tanrının onlara merhameti; O'nun günahları bağışlaması da, Tanrının bağışlamasıdır.²⁵⁴ Çünkü Tanrının, İsa'nın şahsında cisimlendiği baştan kabul edilmiştir.²⁵⁵

Böylece, Hz.İsa'nın hayatında görülen meseller baz/temel kriter alınarak - Hz.İsa'nın, tanrısal ahlakî sıfatları kendisinde topladığı da göz önüne alınarak ,- genel olarak tüm temel teolojik ifadelerin ne anlama geldiğinin çözümüne bir yol sunulmaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki, bu görüşün temelinde, Hz.İsa'nın Yeni Ahit 'te belirtilen hayatını (n mesellerini),

²⁵⁰ ; V.Ulutürk, a.g.e., s.33.

²⁵¹ ; Ö.Nasuhî Bilmen, a.g.e.,s.830,831.

²⁵² ; V.Ulutürk, a.g.e.,s.34.

* ; İnkarnasyon (Incarnation) ; Hz. İsa'nın insan şeklinde vücut bulup dünyaya gelişi; bkz. Redhouse Sözlüğü, Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1994, 21. baskı, s.492-493.

²⁵³ ; J.Hick, a.g.e., s.34.

²⁵⁴ ; J.Hick, a.g.e., s.82.

²⁵⁵ ; A.Rıza Bayzan, Hristiyan Kabulleri, İcmal Dergisi, sayı:164, s.32.

Tanrı hakkındaki ifadeler için esas dayanak ve ölçü yapma gayretinin yattığı görülmektedir. Nevarki, böyle bir tutumun her kesimden inanç sahibi insanlar için genel-geçerli bir ölçü olabileceği iddiası oldukça şüpheli görünmektedir.

" Öyle hareket et ki, senin hareketlerinin yasası, aynı zamanda başkalarının hareketleri için de bir ilke ve yasa olsun " (Kant)²⁵⁶

1.6.7. Mitolojik Anlatım

Buraya kadar anlatılan dinî söylem şekillerinden başka, kendine has bir önem alanı arz eden diğer bir dinî söylem de mitolojik anlatımdır. "Mit" terimi bilimsel literatür ve teolojik literatürde çok farklı şekillerde kullanılabilir. Felsefî bir terim olarak mit (myth); Bir toplumun, kendi geçmişi veya eski kahramanları hakkında nesilden nesle büyük bir övgü ile anlatarak aktardığı olağan dışı öykü ve inanç,²⁵⁷ ya da başka bir tanım ile, tanrılar, kahramanlar, önceki çağların olayları üzerine anlatılanlar, masallar, öyküler diye tanımlanabilir.²⁵⁸ Ayrıca, mitlerin ortak dilde, gerçekle ilgisi olmayan hikaye ve kıssalara işaret etmek amacıyla kullanıldığı da söylenebilir.²⁵⁹

Bazı mitler tabiatüstü ve kutsal varlıklarla ilgilenirken, bir söz ve sanat olarak görülebilen mitler de vardır. Bazıları da mit'i, bir inancı ifade eden ve sistemleştiren, ahlakı koruyan ve bu anlamda kurallar koyan, ayinlerin etkisini sağlamlaştıran kıssalar olarak açıklamışlardır.

Bu gibi tanım ve özellikleri dikkate aldığımızda, sanki, mitler masallar ve menkıbelerden ayırdedilemez konumdadır. Bu tip anlatımlarda, anlatılanın doğruluğu üzerinde durulmaktadır. Oysa dinî ve ahlakî açıdan bir işlevi yerine getirebilmesi açısından, anlatılanın doğruluğu ile dinî önem arz edip bir takım davranışlara teşvik etmesi arasında doğru orantı olduğu söylenebilir. Ayrıca, denilebilir ki, mitlerin en önemli özelliği, semboller ile sembolize edilenlerin birbirinden ayırdedilmemesidir.²⁶⁰ Bu noktadan hareketle, mit ile sembol arasındaki önemli bir farkı şöylece belirtebiliriz; Sembol, statik ve donuk bir mahiyet arz ettiği halde, mitler, içerisinde barındırdığı olay ve entrikalardan dolayı daha canlı ve dinamiklerdir. Bu bakımdan mitlere "hareketli sembolizm" demek de mümkündür.²⁶¹ Fakat neticede, mitler canlı ve dinamik hikayeler olduklarına göre, onlara bir ölçü koymak, doğruluğunu ölçülemek ne derecede mümkün olabilir?

Mitlere, bildiğimiz doğruluk ve standartlık ölçülerinin hiç birini tam olarak uygulamak mümkün görünmemektedir. Onlar, dünyamızda olup-bitenleri başka bir gerçeklik alanına aktararak , yepyeni anlamlar kazanırlar.

²⁵⁶ ; Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İstanbul, 1992, s.265.

²⁵⁷ ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.239.

²⁵⁸ ; B.Akarsu, a.g.e., s.163.

²⁵⁹ ; T.Koç, a.g.e., s.123.

²⁶⁰ ; T.Koç, a.g.e., s.124.

²⁶¹ ; T.Koç, a.g.e., s.125.

Oysa, bizim onlara uygulamak istediğimiz, uygulayabileceğimiz standartlık ölçüleri bizim kendi gerçeklik alanımıza aittir. İşte bu yüzden onların denetimi - tarafsız bir şekilde - mümkün olamamaktadır. Ancak yine de bazı yakalayabildiğimiz yönleri hakkında değerlendirme yapabilme imkanına sahibiz.

Buraya kadar gelinen noktaya göre, mitlere bir kaç yönüyle itiraz yöneltmek mümkündür. Kabul edilen böyle bir eğilime göre, bilinen doğruluk ve standartlık ölçülerine uymayan her söylem mitoloji olarak görülmektedir. Oysa, bilindiği üzere, sırf sanat kaygısı ile oluşturulan Yunan mitolojileri de vardır ve bunlar gerçeği yansıtmayan, düzmece ve sözde kalan söylemlerdir. Bundan başka, insan arzu ve içgüdülerinin dolaylı anlatımı olan mitolojiler de vardır. Ayrıca, çok tanrılı dinlerin de kendilerine has mitolojileri vardır. Burada, tek Tanrılı dinlerde anlatılan kıssaların, çok tanrılı dinlerde anlatılan mitlerden ayırılmasına dikkat edilmelidir.²⁶² Bu tip kıssalar ile bu tip mitolojilerin, çarpıcı, anlatımı etkili, çağrıştırmacı oluşu gibi ortak yönleri vardır. Ancak bunların vermek istedikleri mesaj ve amaçları arasında oldukça fark bulunmaktadır.

Bunu, K.Kerim gibi, tek Tanrılı dinlerin kitaplarında görmek mümkündür. Örneğin, En'am-25'te "... Onlar bütün mucizeleri görseler de inanmazlar. Hatta o küfredenler sana geldikleri zaman, seninle çekişerek; 'Bu Kur'an eskilerin masallarından başka bir şey değildir' derler." Enfal-31'de de "Onlar ayetlerimiz okunurken; 'Duyduk duyduk. İstersek biz de buna benzer sözler söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir' derler." Bunlar gibi ayetler göz önüne alındığında, - özellikle de bunu belirten ayetlerin yer aldığı dine inanılıyor ise - Allah'ın kudretinin anlatıldığı kıssalar kesinlikle mitlerle bir tutulamaz, mit olarak kabul edilemezler. Diğer bir önemli bir fark da, bilgi verici yöndür. Kur'an, kendi ifadelerinin bilgi verici özelliğine çok önem vermektedir.²⁶³ O, kendi anlattığı kıssaların gerçeğe tekabül ettiğini ısrarla savunmaktadır. "Şimdi, onların kıssalarını sana gerçek olarak anlatalım..." (Kehf-13) ayetinde olduğu gibi.

O halde söylenebilecek son söz, mitlerin fonksiyonu ve mahiyetinin kendisine has olduğu, kıssalarınkinin ise, onlardan oldukça farklı olduğu gerçeğidir. Bu arada, kıssaların fonksiyonunun sevgiye dayanan bir ahlak siyaseti oluşturulması ve bunun yaşanmasının temin edilmesi olmayıp;²⁶⁴ onların - dolaylı olarak - dini ahlaka indirgenemeyeceğini, çünkü dinin ne salt bir ahlak sistemi ne de bazı meseller eşliğinde geliştirilen bir yaşama siyaseti olmadığını da²⁶⁵ belirtmek gereklidir. Yoksa, böyle bir indirgemeci yaklaşımın doğuracağı sakıncaları göğüslemek kolay olmayacaktır.

Mitlerin, monoteist dinlerin kutsal kitaplarında anlatılan kıssalar ile aynı olduğu, artık, kabul edilemez görünmektedir. Yukarıda verilen Kur'an ayetleri bunu perçinlemiş olsa gerektir. Ayrıca diğer ilahi dinlerin mensupları

²⁶² ; T.Koç, a.g.e., s.129.

²⁶³ ; T.Koç, a.g.e., s.130.

²⁶⁴ ; T.Koç, a.g.e., s.132.

²⁶⁵ ; M.Aydın a.g.e.,s.101.

da, kendi kutsal kitaplarına dayanarak, bunu böylece kabul edeceklerdir, çünkü esasen, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet aynı aile ağacına mensupturlar.²⁶⁶



²⁶⁶ ; A.Abdullah Masdusi, Yaşayan Dünya Dinleri çev. Mesud Sadak, İstanbul, 1981, s.28.

II. B Ö L Ü M

TANRI HAKKINDA KONUŞMAK

Teolojinin en temel konularından biri olan Tanrı hakkında konuşmak, tenzih, teşbih, ta'lil vb. konuların tartışılmasına yol açmıştır. İlahiyatla ilgili olmasına rağmen, bu konuda ilahiyat söyleyeceklerini söylemiş ve artık sırayı din felsefesi almıştır. Hatta denilebilir ki, din felsefesinin günümüzdeki en canlı konusu, Tanrı hakkında konuşmanın ne tür bir konuşma olduğu sorusudur.²⁶⁷

Tanrı hakkında konuşma konusu üzerinde söylenenleri şöylece sıralamak mümkündür:

- A - Doğrulama ilkesi ve din dili
- B - Amelî hayat ve din dili
- C - Eskatolojik doğrulama ve din dili
- D - Linguistik tahliller ve din dili

Din dili konusunda açıklayıcı ve çözümlayici oldukları iddia edilen görüşleri daha önce incelemiştik. Onların, her ne kadar din dilinin mahiyeti hususunda felsefi ve teolojik açıdan, önemli açıklama ve katkıları olsa da, köklü bir çözüm getiremediği söylenebilir. Bu konu artık, "Mantıkçı Pozitivizm"²⁶⁸ adı verilen bir akım tarafından, başka bir açıdan ele alınmıştır. Bu görüşte, teizmin Tanrı hakkındaki iddialarının bilgi verici olmadığı, bazı ilkeler açısından öne sürülmüştür.²⁶⁹ Bu fikri ortaya atanlar, "Viyana Çevresi"²⁷⁰ düşünürlerinin oluşturduğu "Mantıksal Deneycilik"²⁷¹ adı verilen felsefe okulu mensuplarıdır. Bu görüşün esas içeriğini detaylı olarak vermeden önce, mantıkçı pozitivizm hakkında bilgi vermek gerekmektedir.

2.1. Mantıkçı Pozitivizm

Bu görüşün temel amacının, felsefenin esas görevinin doğrudan eşyaya yönelmek olduğu, ancak bunu herhangi bir şekilde kavramak olmadığı şeklinde söyleyebiliriz.²⁷² Yapılması gerekenin yalnızca, bilim, ahlak, sanat, din gibi çeşitli insanî etkinlikler tarafından sunulan önermelerin anlamlılık durumunu ortaya çıkarmak olduğu söylenmektedir. Bunun için de, kendilerine göre bir ölçü ortaya koymuşlardır. Bu ölçüye göre; Formel mantığın önermeleri gibi analitik (= İçeriksiz) olanlar ile (örneğin, "bütün kocalar evli insanlardır" gibi), bilimlerin önermeleri gibi sentetik (= içerikli olan) önermeler (örneğin, "dünya bir gezegendir" gibi) dışında kalan bütün

²⁶⁷ ; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 1990, s.91.

²⁶⁸ ; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1994, s.200.

²⁶⁹ ; Turan Koç, Din Dili, Kayseri, 1995, s.145.

²⁷⁰ ; S.Hayri Bolay, Felsefi doktrinler Sözlüğü, Ankara, 1990, s.299 ; Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Ankara, 1994, s.20.

²⁷¹ ; B.Akarsu, a.g.e., s.37.

²⁷² ; A.Arslan, a.g.e., s.37.

önergeler anlamsızdır.²⁷³ Daha doğrusu, bazı açılardan (çağırıştırıcı, canlandırıcı vb.) anlamlı oldukları kabul edilse bile, kognitiflik açısından anlamsız ve değersizdirler.²⁷⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere, bu görüş mensuplarına göre anlamlılığın ölçüsü doğrulanabilirliktir.

Onların esas amacının, felsefeyi tüm metafizik unsurlardan arındırmak, ve bir bakıma, felsefede devrim yapmak olduğu söylenebilir.²⁷⁵ Bu işi yapabilmek için de, felsefenin temel aracının mantık olduğunu kabul edip, onu kullanmışlardır. Haddizatında, "mantıkçı pozitivism" adının da bundan dolayı verildiği söylenebilir.

Viyana Çevresi düşünürlerinin kullandığı "Doğrulama İlkesi"ne daha sonra geniş yer verilecektir. Ancak, şu kadarını söyleyebiliriz: Bu ilkeye göre, bir iddianın doğruluğu, ya duyu tecrübeleri ile doğrulanabilir olmasına ya da, totolojik önermelerde olduğu gibi, zihinsel bir işlem sonucunda doğrulanabilmesine bağlıdır. Bu şekildeki bir doğrulama ilkesine uymayan bütün metafiziksel, ahlaksal, dinsel ve estetik önermeler anlamsız ve saçma olarak değerlendirilmektedir.²⁷⁶

İlk bakışta amacın, felsefeyi biraz daha bilimselleştirmek veya özelleştirmek olduğu düşünülebilir. Ancak şurasını da görmek gerekir ki, günümüzde teizme en büyük saldırı "Tanrı vardır" ve "Tanrı yoktur" ifadelerinin, denk olarak, anlamsız olduğunu söyleyen kimselerden gelmektedir.²⁷⁷ Hatta, bu durum öyle bir hal almıştır ki, artık önemli olan sorun, hakikatin ne olduğu değil dinî ifadelerin anlam sorunudur. Öyle görünmektedir ki, artık yirminci yüzyıl felsefesi (ve özellikle de "linguistik felsefesi") nin belli bazı yorumlamalarının, dinî söylem çeşidini anlambilim (= semantik) açısından saçma ve hatalı olduğunu gösterdiği kanaati baskındır.²⁷⁸

Zaten öteden beri Hıristiyan teizminin temel bazı kavramları üzerinde, pek de şeffaf olmadıkları ve kapalı göründükleri gibi hususlarda yapılmakta olan bazı tartışmaları olduğu inkar olunamaz. (Örneğin, Tanrı hakkındaki konuşmaların görünüşte anlamsız olduğu problemini yaklaşık yüz yıl kadar önce Gospel incelemiştir.)²⁷⁹ Burada merak konusu olan husus, tam olarak, çağdaş "linguistik" filozoflarının nasıl olup ta bu eski problemi yeni ve keskin bir tarzda gündeme getirdikleridir. Tartışmaların çoğu, teolojik söylem çeşidinin doğrulanabilmesi veya yanlışlanabilmesi konusundaki problemlerle ilgilenmiştir.²⁸⁰

273 ; Brian Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, New York, 1990, s.2.

274 ; A.Arslan, a.g.e., s.38.

275 ; T.Koç, a.g.e., s.143.

276 ; John Hick, The Existence of God, London, 1963, s.217 ; A.Jules Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, 1984, s.113 ; T.Koç, a.g.e., s.147.

277 ; Alvin Plantinga, God and Other Minds, A Study of the Rational Justification of Belief in God, London, 1975, s.156.

278 ; A. Plantinga, a.g.e., s.157.

279 ; A. Plantinga, a.g.e., s.162.

280 ; A. Plantinga, a.g.e., s.157.

Mantıkçı pozitivism hakkında söylenebilecek bu görüşlerden sonra, onun esas bel kemiğini teşkil eden doğrulama ilkesi hakkında bilgi sunulması gerekmektedir - ki, bu yapılmaksızın konu aydınlığa kavuşmuş olmayacaktır.

2.2. Doğrulamacı Tahliller ve Din Dini

2.2.1. Doğrulama İlkesi

Konuya girerken, genel olarak diyebiliriz ki, bu ilke en katı şekilde Alfred Jules Ayer tarafından uygulanmış ve savunulmuştur. O, "Dil Doğruluk ve Mantık" adlı eserinde, dinî önermelerle birlikte metafizik, ahlakî ve estetik hükümlerin de bu ilkeye göre doğrulanamayacağını ve dolayısıyla "anlamsız" olduklarını ileri sürmüştür. Ancak, Ayer, daha sonra bu katı tutumundan vazgeçip daha ılımlı bir tutum sergilemiştir.²⁸¹ Böylece, bir önerme her zaman empirik yolla doğrulanma imkanına sahip olmayabilir ve bu yüzden ona anlamsızlık yüklenemez; eğer empirik veriler önermenin konusuyla şu veya bu şekilde ilgili ise, onun için anlamlı olabilme kapısı açık demektir sonucuna varmıştır.²⁸² Aslında Ayer'in böyle bir yumuşama yoluna gitmesinin nedeni, kimilerine göre, "doğrulanma" ile "anlamlı olma" arasında bir özdeşlik kurulduğu takdirde, bilimin genel yasalarının karşılaşıcağı güçlüklerin sezilmesi sayesinde olmuştur. Böylece bilimsel düşünce yöntemi kurtarılmak istenmiştir.²⁸³

Şimdi, doğrulama ilkesinin gelişimi ve içeriğine değinmek gerekmektedir. Daha henüz başlangıçta, dinin olgularından, önermelerinden ya da diğer etki ve baskılarından kurtuluşa zemin hazırlamak için, her metafizik olgunun temeli sayılan "Tanrı" sözcüğünün deney ötesi bir şeye işaret ettiği²⁸⁴, fiziki bir varlığa işaret etmediği iddiası ortaya atılmıştır. Yani "Tanrı" sözcüğü metafizik bir olguya işaret eden bir terimdir ve bu yüzden Tanrının varlığı ihtimal dahiline bile alınmak istenmemektedir. Çünkü, denilir, "Tanrı vardır" demek ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen bir ifade kullanmak demektir. Tanrının mahiyetinin anlatılmasını bizzat teistin kendisi imkansız görmektedir.²⁸⁵ Öyleyse, Tanrı hakkında kullanılan ifadeler, bilinmeyi bildirmeye bir teşebbüs durumundadır, dolayısıyla da ortaya konulan ifadeler anlamsız olacaklardır.²⁸⁶

281 ; B.Davies, a.g.e., s.6.

282 ; M. Aydın, a.g.e., s.92.

283 ; M. Aydın, a.g.e., s.93.

284 ; B.Davies, a.g.e., s.3.

285 ; İbni Sina, Şifa, İlahiyat II. cilt, neşr; İbrahim Madkour Kahire, 1961, s.345; Mübahat Türker-Küyel, Farabi'ye Atfedilen Küçük Bir Eser, A.K. D. ve T.Y.K., A.K.M.Y., sayı: 34, Farabi Külliyesi, sayı: 4, Ankara, 1990, s.11-60; Hayrani Altuntaş, İbni Sina Metafiziği, A.Ü. İ. F.Y. no: 193, Ankara, 1992, s.60.

286 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.111.

Bu türden sonuçlarda, belki, tanrıtanımazlık ya da bilinemezcilik (= agnostisizm²⁸⁷)'in etkisi yattığı düşünülebilir. Ancak, bu tür bir iddiaya Ayer'in bizzat kendisi şöyle cevap vermektedir: "Dinsel savlamalar üzerindeki bu görüşü, tanrıtanımazların veya bilinmezcinin kabul ettikleri görüşlerle karıştırmamak önemlidir"²⁸⁸. Çünkü, der Ayer, bir bilinmezcinin öz niteliği, Tanrının varlığına inanmak veya inanmamak için yeterli nedenin bulunmadığını kabul etmek iken, tanrıtanımazların öz niteliği ise, bir tanrının bulunmadığını - en azından bir ihtimal olarak - kabul etmektir. Oysa, Tanrının doğasıyla ilgili söylemlerin anlamsız olduğunu savunmak, temelde, bu iki görüşle uyuşmaz. Tanrının var olduğunu iddia eden bir görüş nasıl "anlamsız" diye nitelendirilebiliyor ise, aynı şekilde, bunun zıddını savunan (ateist) görüş de bu hükmü taşımak zorundadır. Çünkü, ikisi de bir iddia olmak ve iddiasını ispat edememek/etmek açısından denk ağırlıktadır. Bilinmezci ise, "Tanrı vardır"ya da "Tanrı yoktur" iddialarından birinin doğru olduğunu; ancak, hangisinin doğru olduğunun kesin olarak belli olmadığına inanıp; bu önermelerden birinin doğru olabileceğini kabul ettiği için, her halükârda anlamsız bir ifadeye takılacaktır.²⁸⁹ Böylece Ayer, kendi görüşünün bu ikisinden nasıl farklı olduğunu - biraz da onları küçümseyerek - ortaya koyduğunu ve onlarıelediğini savunur.

Ayer, teistik dinlerin aşkın ve deneyüstü özellikleri olan Tanrım sının - anlamlı bir gerçek olarak - kabul edilmesinin mümkün olmadığını iddia eder. Çünkü, temel nitelikleri deneysel olmayan bir "zat" kavramı anlaşılır bir kavram değildir. Dolayısıyla, bir özel ad gibi kullanım söz konusu olabilir. Böyle bir durumda da, kullanılan bu - özel ad gibi - kelimenin içinde bulunduğu önerme, deneysel yollardan biri ile doğrulanmadığı sürece, herhangi bir şeye işaret etmiyor demektir. Zaten, Tanrının yüklemelerinin neler olduğunun araştırılmasını takiben, "Tanrı"nın, bu anlamda, gerçek bir ad olmayıp, içi boş bir addan ibaret olduğu sonucuna varılacaktır.²⁹⁰

O, Tanrının var olmadığını - veya en azından bu türden iddiaların yanlışlığını - ispat için, doğrulama ilkelerini çok iyi kullanıyor görünmektedir. Ayer'e göre, Tanrı, analitik yollardan biriyle ispatlanamaz. Böyle olabilmesi için, bizi Tanrının varlığına götüren öncüllerin doğruluğunun araştırılması ve kesinlik kazanması gerekir. Tümdengelimde sonuç, öncüllerde - en azından anlam olarak - bulunmak zorundadır.²⁹¹ Bu yüzden, öncüllerde bulunabilecek bir belirsizlik, sonuca da yansiyacaktır. Eğer kesin bir sonuç alınmak isteniyorsa, a priori önermeler kullanılmak zorundadır. Çünkü, mantık açısından, kesinlik arz eden önermeler yalnızca a priori önermelerdir; a priori bilgi, "zorunlu" ve "tümel geçerliliği" olan bilgidir.²⁹² Tanrının varlığı ispat edilmek isteniyorsa; O'nun için bu türden a priori önermeler ile ispat

287 ; bkz. S.Hayri Bolay, a.g.e., s.3; Ö.Demir, M. Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul, 1993, 2. baskı, s.57; B.Akarsu, a.g.e., s.37.

288 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.111.

289 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.112.

290 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.113.

291 ; Necati Öner, Klasik Mantık, A.Ü.İ.F.Y., no: 173, Ankara, 1986, 5. baskı, s.107.

292 ; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1990, s.396.

yolu kapalıdır. Çünkü, bu türden önermeler, kesinliklerini totoloji oluşlarından alırlar. Bu yüzden de Tanrının varlığı lehinde delil olarak kullanılamazlar. Denilebilir ki, O'nun varlığını ispat yolu yalnızca bu değildir. O zaman da, başka bir şekilde, Tanrının varlığı deneysel yollardan birinden gidilerek ispat edilmeye çalışılabilir. Eğer bu yoldan gidilerek varlığı ispat edilebilecek bir Tanrı olsa idi, O'nun varlığını savunan önerme de deneysel bir varsayım olacağından, başka türlerden çıkaramayacağımız bazı deneysel önermeleri bundan çıkarabilmemiz gerekecekti. Ancak böyle bir şey imkansızdır. Bu yüzden de bu türden bir çaba da hüsrarla noktalanacaktır.²⁹³ Ayer'in bu açıklamalarından da anlaşılacağı gibi, doğrulamacı tahlillerin ağırlık ve atıfları bilimsel izahın mahiyetine dayandırılmaktadır.²⁹⁴ Ancak, bilimsel izahın ne derece yeterli olduğu da ayrı bir sorundur.²⁹⁵

Varılan bu noktada, denilebilir ki, Tanrının varlığını reddetmekle kalmayan Ayer, O'nun varlığı meselesini ortadan kaldırmak için, O'nun hakkında konuşmanın ne kadar anlamsız olduğunu izah etmeye çalışmaktadır.²⁹⁶ Bundan sonra da, önemli açıklamalarını şöyle sürdürür:

Bir çok defa, Tanrının doğasının insan kavrayışını aşan bir gizem olduğu,²⁹⁷ çünkü O'nun mahiyetinin insaninkinden çok farklı olduğu söylenmektedir.²⁹⁸ Fakat, bir şeyin insan zihnini aştığını söylemek, o şeyin anlaşılmaz olduğunu söylemektir. Anlaşılmaz olan ise, anlamlı olarak tanımlanamaz, tasvir edilemez ve anlatılamaz.²⁹⁹ Öyleyse, Tanrı hakkındaki ifadelerin "anlamsız" olduğunu söylemek, esasen, şaşırtıcı bir sonuç değil, çok doğal bir sonuç olmalıdır.

Varılan bu sonuçtan sonra, Tanrının bir akıl nesnesi değil, bir iman nesnesi olduğu söylenirse; böyle bir durumda, O'nun varlığının ispatlanamayacağı ve sadece inanç yönüyle ele alınabilecek bir konu olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Bu böylece kabul edildiğinde Tanrı, tamamen gizemsel bir inanç nesnesi durumunda olacak ve bu yüzden de, aklın anlayabileceği terimlerle tanımlanamayacaktır sonucu çıkacaktır. Oysa, Tanrının anlaşılabilir terimlerle tanımlanamadığı kabul edilirse, bir cümlenin hem anlamlı olup hem Tanrıdan söz etmesinin imkansız olduğunun da kabul edilmesi gerekecektir. Yani, Tanrı bir gizem durumunda kalacaktır. Bir gizemci (imancı), kendi imanının nesnesinin betimlenemez bir şey olduğunu kabul ediyorsa, O'nu betimlediği zaman anlamsız konuştuğunu da kabul etmek zorundadır.³⁰⁰

Bu sonuca bakıldığında, yapılan bu açıklamaların "Tanrı" olgusunu - ve aynı zamanda metafizik olgusunu da - felsefî bir problem olarak ortadan kaldırmaya yönelik olduğu görülebilmektedir. Doğrulamacı tahlillerle, konuya

293 ;A.J.Ayer, a.g.e., s.113.

294 ; T.Koç, a.g.e., s.147.

295 ; B.Davies, a.g.e., s.4,5.

296 ; T.Koç, a.g.e.,s.148.

297 ; Emrullah Yüksel, Kalam Dersleri, Atatürk Ü.İ.F.Y., Erzurum, 1986, s.1.

298 ; M. Türker-Küyel, a.g.e., s.11 ; İ.Sina, a.g.e.,s.345,346.

299 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.114.

300 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.115.

bilimsel bilgi³⁰¹ açısından bakılmakta, dinî ifadelerin bilgi verici olmadıkları ve dolayısıyla dinsel iman konusu bir başka zemine aktarılmaktadır. Yani din, salt duygulanım ve iç-tutumaya dayanan bir alana itilmekte ve bilim, dinsel imanın "saçmalıkları"ndan kurtarılmış kabul edilmektedir.³⁰²

Anlamlılığın ölçüsü doğrulanmak kılındığında, bazıları bunun dinî tecrübe ile mümkün olduğunu söyleyecek olursa onun da cevabı hazırdır. Tanrı ile bir şekilde temas sağladığını söyleyen kimse, sadece bir dinsel coşku tecrübesi değil de, bu coşkunun nesnesi olarak bir aşkın varlığın da bulunduğunu söylediğinde onun gerçek bir varlıktan bahsettiğini söylemek için hangi dayanağı kullandığı belli değildir. Böyle bir durumda, böyle bir tecrübe yaşadığını söyleyen kimse, elbette dilediği gibi inanabilir, ancak, bu "özel bilgi"sini deneysel olarak doğrulanabilir önermeler biçiminde kurmadıkça, ona sadece kendisini aldattığı konusunda güvenebiliriz.³⁰³ Bunun ötesinde söylenebilecek olan, bu tür tecrübe yaşadığını söyleyenlerin durumunun, artık bizim ilgi alanımızdan çıkıp, ruhbilim açısından ilginç vakalar olduğudur.³⁰⁴

Bu tip doğrulamacı tahlillerin, ya da genel olarak mantıkçı pozitivistlerin, dinî ifadelerin ve dinî tecrübenin ifadelerinin olgusal olabileceğini ve anlamlılığını reddedip, bunların a priori şeklinde mümkün olmadıkları gibi iddiaları, denilebilir ki, geniş yankı bulmuş ve elbette ki eleştirisiz ve cevapsız kalmamıştır. Ancak bu konuya ileride değinmeyi uygun görmekteyiz. Şimdi, bu konu ile yakın ilgisi bulunan bir diğer ilke üzerinde durmak uygun olacaktır.

2.2.2. Yanlışlama İlkesi

Doğrulamacı tahlillerle birlikte düşünülmesi gereken bir ilke daha vardır ki, "yanlışlama ilkesi" adı verilen bu görüşü, felsefi tartışmalara ilk sokan Karl Raimund Popper olmuştur³⁰⁵ Popper, her şeyi, her olayı açıklayabilecek güçte evrensel kuramlar olarak ortaya çıkarılan Marksizm ve Freudçuluğa karşı çıkmış, her olayı açıklayacak güçte olduğu ileri sürülen bir teoremin aslında pek bir şey söylemediğini belirtmiştir. Mantık açısından bakıldığında, olumlu bir iddianın kendi zıddını dışarıda tutması gerektiği görülecektir. Bu yüzden, evrensel diye sunulan bu iddialar, kendi zıddını dışarıda tutmadıklarından, zıddını ileri süren herhangi bir iddiaya denk kalırlar.³⁰⁶

Bu durumu, M.Aydın'ın verdiği şu örnek güzel açıklamaktadır: "Ahmet öğrencidir" önermesi, "Ahmet'in öğrenci olmaması söz konusu değildir" önermesi ile aynı kapıya çıkar.³⁰⁷ Buna göre, biz, herhangi bir iddianın neyi

301 ; B.Akarsu, a.g.e., s.36 ; Ö.Demir, M.Acar, a.g.e., s.55.

302 ; T.Koç, a.g.e., s.152.

303 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.116.

304 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.117.

305 ; Sadettin Merdin, Tanrı'ya Koşan Fizik, İstanbul, 1995, s.42 ; M.Aydın, a.g.e., s.94.

306 ; T.Koç, a.g.e., s.169.

307 ; M.Aydın, a.g.e., s.94.

yanlışladığını, inkar ettiğini belirleyebilirsek, onun neyi tasdik ettiğini de bulabiliriz.³⁰⁸ Buradaki önemli durum, bir önermeyi nelerin doğrulayabileceği değil, nelerin onun yanlışlığını gösterebileceğidir.

Popper, pozitivistlerin doğrulama ilkesine karşı yanlışlanabilirlik ilkesini getirerek, ibrenin yeniden sağa-sola oynamasını sağlamıştır. Esasında O'na göre, bilimin özelliği, doğrulanabilir olmak değil, yanlışlanabilir olmaktır. Buna örnek olarak da Einstein'in, hangi olgular teorimi yanlışlar ya da çürütür diye düşündüğünü gösterdi. (Bilindiği üzere, genel rölativite teorisi, ışığın büyük gök cisimlerinin yanından geçerken sapması gerektiğini, bu gözlemin yapılması durumunda teorinin yanlışlanmış kabul edileceğini belirtir. Nitekim, 1919 yılında bu gözlem yapılmıştır.)

K.Popper; "Bir teorinin doğruluğu, onun yanlışlanabilirlik özelliğinden kaynaklanır" demiştir.³⁰⁹ Bu, bir teorinin kolayca terk edilmemesi ve devamlı geçerli olabilmesi için gereklidir. Bir örnekle konumuz daha açıklık kazanacaktır:

Pek çoğumuz, suyun 100 derecede kaynadığını bilimsel bir yasa olarak öğrenmişizdir. Oysa, herhangi bir durum gerektirdiğinde, suyun kapalı kaplarda 100 derecede kaynamadığını görürüz. Burada, ilk defa, bilimsel yasa zannettiğimiz şeyin öyle olmadığını anlarız. İlk önermemizi biraz daha daraltarak "su, açık kaplarda 100 derecede kaynar" demeliydik. Ancak, iş bu kadarıyla bitmez. Bu ikinci önermeyi nelerin yanlışlayabileceğini araştırmamız gerekir. Mesela, yüksek yerlerde deneyimizi tekrarlayıp suyun 100 derecede kaynamadığını görünce, bu sefer önermemizi "su, deniz seviyesindeki atmosfer basıncında, açık kaplarda 100 derecede kaynar" şekline çevirmemiz gerekecektir. Ve, bu böylece devam eder.³¹⁰

Esasen, bir teorinin yanlışlanabilir oluşu onu zayıflatmaz, bilakis onu daha da güçlendirir. Buna paralel olarak, yeni teori arayışlarımız sürer gider ve bilgimiz de o oranda artar. Yukarıdaki örneği göz önüne getirecek olursak; Yanlışlama yolunu seçmeyip, suyun 100 derecede kaynadığını - mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi - destekleyici örnekler biriktirerek doğrulamaya kalkışsa idik, belki yüzlerce örnek bulabilirdik. Ancak, yine de önermemizin doğruluğunu göstermiş olamazdık. Çünkü, ilk önermemizin yanlışlığından - bir çok doğrulayıcı örnek bulduğumuz için - şüphe bile etmeyecektik.

Konumuza şöyle bir örnek daha verebiliriz:

Diyelim ki, İngiltere'deki şairler gözlemlendi ve hepsinin beyaz olduğu görüldü. Böylece biz, buna dayanarak, "tüm şairler beyazdır" şeklinde bir hipotez kurabilirdik. Üstelik bunu destekleyici bir çok delil de sunabiliriz. Geçmişteki ve günümüzdeki şairlere bakarak, gelecekte de şairlerin beyaz olacağı sonucuna varabiliriz. Ancak, istediğimiz kadar doğrulayıcı deliller sunmuş olalım, yine de bir gün İngiltere'de zenci bir şairin olmayacağını, ya da daha genel olarak başka yerlerde zenci şairlerin olmadığını nasıl garanti

308 ; S.Merdin, s.g.e., s.42.

309 ; S.Merdin, s.g.e., s.43.

310 ; S.Merdin, s.g.e., s.43.

edebiliriz?³¹¹ Yapılabilecek onca doğrulamaya rağmen, ortaya çıkabilecek bir yanlışlayıcı örnek bizim hipotezimizi çürütebilecektir. Öyle ise, hipotez biraz daha sınırlandırılmalı ve örneğin, "İngiltere'nin şu şu bölgelerinde, şu zamana kadar ve şu şartlar altında yapılan gözlemlere göre, bütün şairler beyazdır" vb. şekilde oluşturulmalıydı.

Karl Raimonud Popper'in tenkitlerinden sonra, mantıkçı pozitivistlerin sarsıldığı söylenebilir. Bundan sonra, pozitivistler, "kanıtlandı, ispat edildi" ifadeleri yerine, "test edildi" gibi Popperci yaklaşımı yansıtan ifadeleri kullanmaya yönelmişlerdir.³¹²

Çok genel nitelikte olan bilimsel yasaların tartışılmasında önemli katkılar sağlamış olan bu tutum, A.Flew tarafından, dinî önermelerle ilgili, zaten oldukça "hararetili"³¹³ olarak devam eden tartışmalara getirildi.³¹⁴ Böylece doğrulamacı tahlillerin vermiş olduğu rahatsızlığa bir de bu durum eklenmiş oldu. Flew ve Onun gibi düşünönlere göre, bir hüküm hiçbir şeyi inkar etmiyor ve dışarıda bırakmıyorsa, aslında onun doğruladığı bir şey de yoktur.³¹⁵ Bu yüzden, böyle bir ifade kognitif değildir.

Mesela; "Tanrı beni seviyor" diyen bir mümini hiçbir şey inancından vazgeçiremez. Böyle bir mümin, ister bolluk ve nimet içinde mutlu bir hayat sürsün, isterse çeşitli bela ve musibetlere gark olsun, her halükârda, durumu kendi lehine yorumlamak için bir "hikmet" bulup ona dayanacaktır.³¹⁶ İşte böyle bir durumda, Flew'e göre, dinî ifadeler her türlü delil ile uzlaşabilmekte ve hiçbir delili aleyhine yorumlamamakta olduğundan, yanlışlanabilmesi imkansız kılınmaktadır. Dolayısıyla da "anlamsız" durumunda kalmaktadırlar.³¹⁷

Bir örnek daha vermek mümkündür: Bazı insanlara, dindar olanların Tanrıya bağlılık ya da güvenlerini nasıl akla uydurup, akılla bağdaştırdıkları, çoğu kez, garip ve anlaşılmaz gelmiştir. Bize bazen denilir ki, Tanrı, bir babanın çocuğunu sevdiği gibi bizi sever. Böylece te'min edilimiz. Fakat bazen, bir çocuğun çaresiz bir hastalıktan ölürken onun dünyadaki babasının yardım etmek için çırpırırken, Kutsal Baba (Tanrı)nın bir çıkış yolu vermediğini görürüz. Bu durumda bize şöyle denilir: "Tanrının sevgisi insanlarınki gibi değildir" veya "O'nun sevgisi - mahiyeti gibi - idrak edilemez bir sevgidir." Biz, yeniden te'min edilimiz. Fakat bu sefer, şöyle bir soru akla gelebilir: "Tanrının bizi sevdiğinin anlaşılır bir garantisi, veyahut ta aksi iddiaya karşı garantisi var mıdır, var ise, nedir?" Veya bir başka şekilde şöyle de denilebilir: "Tanrının bizi sevmediği veya var olmadığını iddia edip, mantıklı ve geçerli olabilecek sözlere karşı, yoksa, yalnızca kandırmaya yönelik geçersiz bir iddia mıdır sizin Tanrının var olduğunu, sevdiği vb. iddialarınız?" Tabii bu burada bitmez ve Flew de şöyle bir temel soruyu

311 ; Richard Swinburne, The Concept of Miracle, London, 1970, s.23.

312 ; S.Merdin, a.g.e., s.44.

313 ; M.Aydın, a.g.e., s.94.

314 ; J.Hick, a.g.e., s.224 ; B.Davies, a.g.e., s.3.

315 ; B.Davies, a.g.e., s.3 ; M.Aydın, a.g.e., s.95.

316 ; B.Davies, a.g.e., s.4 ; M.Aydın, a.g.e., s.94.

317 ; T.Koç, a.g.e., s.170.

ortaya getirir: "Sizin açınızdan, Tanrının sevgisini veya var olduğunu reddetmeyi gerektiren zorunlu olgu/olay nedir?"³¹⁸ Anlaşılacağı üzere böyle bir konuda, kanımızca, her iki taraf açısından da net bir sonuca ulaşılabilmesi çok uzak görünmektedir. Fakat burada verilmek istenen mesajı, yanlışıma ilkesi açısından, gözden kaçırmamak gerekmektedir; Dinî iddialar, yanlışılanabilme ihtimalini dışarıda bırakması dolayısıyla, zıddını savlayan bir iddiaya denk düşer ve "anlamsızlık" etiketinden kurtulamaz.

Denilebilir ki, doğrulama ve yanlışıma kavramlarına bağlı olarak yapılan bu türden tahliller bir takım güçlükler yol açmıştır ancak, bu güçlüklerin kaynağı, kendisine okların yöneldiği konu değil, belki de, bu tahlillerin gözden kaçırdığı bazı noktalar olabilir.³¹⁹ Doğrulamacı ve yanlışılamacı tahliller, teizmin önermelerinin gerek konu gerekse yüklem bakımından farklı olduklarını belirtmesi dolayısıyla yararlı olmuş ve dinî konularda daha dikkatli konuşma ve yazmanın gerekli olduğunu hatırlatmıştır denilebilir. Mesela "Tanrı X'i sever" önermesi ile "Ali X'i sever" önermeleri şekil bakımından aynı olmasına rağmen, statüleri açısından farklıdırlar. İkinci önermedeki özne gösterilebilen bir varlık iken, birinci önermedeki özne (Tanrı) böyle değildir. Yine, ikinci önermedeki "sevgi"nin anlamı bilinmemekte iken, birincideki sevginin nasıl bir sevgi olduğu bilinmemektedir.³²⁰ Mantıkçı pozitivistlere göre, buradaki dinî önerme iki bilinmeyenli bir denklem durumundadır. Çünkü Tanrı mahiyeti itibariyle bilinmeyen bir varlıktır, O'nun yapıp-etmeleri - sevmek gibi - bizimkilerden tamamen farklıdır. Öyleyse, bu kavramlar yüklem yapılarak kullanıldığında ne anlatılmak istendiği bilinemez, üstelik böyle olması da doğaldır.³²¹

Varılan bu noktada, bir takım güçlüklerin bulunduğunu kabul etmek gerekecektir. Ancak, önemli olan durum şudur; Bu güçlüklerin bulunduğunu kabul etsek bile teizmin önermelerini anlamsız saymak ne derecede mantıklı olur? Şimdi, bu gibi soruların cevabını ve genel olarak doğrulamacı tahlillerin ortaya çıkardığı sonuçlar için sunulan çözüm tekliflerini görelim.

2.2.3. Doğrulamacı Tahlillerin Eleştirisi

Bunca sorunlardan sonra, doğrulamacı ve yanlışılamacı tahlillerin sonuçlarının değerlendirilmesi ihtiyacı görülmektedir. Buna ilk olarak, son noktadan başlayacak olursak, soruların soruya şöylece açıklama getirebiliriz:

a - Mantıkçı pozitivistler, bilimsel önermelere uygulanabilen tahlilleri dinî önermelere de uygulamaya kalkışmışlardır. Bu ise yanlış sonuçlara götürmüştür. Mesela Kur'an, Allah-insan ilişkisini incelerken "bilgi"den değil, "gayba iman"dan bahseder. Öyleyse, Kur'an ayetlerini tahlil ederken, mantıkçı pozitivistlerinkinden farklı bir yol takip etmek gerekecektir.³²²

³¹⁸ ; J.Hick, a.g.e., s.227 ; A.Plantinga, a.g.e., s.160.

³¹⁹ ; M.Aydın, a.g.e., s.95.

³²⁰ ; T.Koç, a.g.e., s.172.

³²¹ ; M.Aydın, a.g.e., s.95.

³²² ; M.Aydın, a.g.e., s.96.

İnanmış bir insan, "Tanrı insanları sever" dinî önermesine, şahit olduğu acı ve tatlı olayları ayrı ayrı toplayıp da tatlı olayların çok olduğuna bakarak, yani empirik bir sonuçlamayla inanmış değildir. Bu, bir orantı hesabı sonucu değil, bir inanıştır.

b - Doğrulamacı tahliller, sadece bilimsel açıklamayı kabul edip, başka şekillere şans tanımaması itibariyle, tecrübî açıdan dar bir anlayışı savunuyor görünmektedir. Oysa bilimsel açıklama, geniş açıklama faaliyetinin sadece bir parçasıdır. Örneğin, "hayatın nihai gayesi nedir?" gibi sorulara bilimsel bir açıklama getirmek mümkün değil diye, bu sorunun makul bir cevabının olamayacağı sonucuna varılamaz.

c - Doğrulamacı tahliller, "Tanrı insanları ve onların bütün fiillerini yaratır" gibi ifadelerin, insanın sorumluluğunu ortadan kaldırması ve dinen insanların sorumlu tutulmasını hatırlatarak, dinî ifadelerin geniş ölçüde paradoksal olduğunu iddia eder. Burada, ilk önce şu hususu gözden kaçırmamak gerekir: Paradoksal ifadeler illa da çelişkili ve anlamsız demek değildir. Esasen, paradokslar günlük dilin yetersizliğinden ve dolayısıyla farklılıkların dilde bulunup ifade edilemeyeşinden kaynaklanmaktadır. Dikkat edilirse, analogik ve sembolik anlatımlarda paradoksal ifadelerin önemli bir yer tuttuğu görülecektir. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, bir paradoks tam olarak kavranılamayabilir ama, yine de onun anlatmak istediği şey hakkında bir fikir edinilebilir. Örneğin "O evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır; O her şeyi bilir" (Hadid,3) ayeti tam olarak anlaşılıp tahlil edilemeyebilir, ancak yine de Allah'ın nasıl bir varlık olduğu hakkında bazı fikirler verebilir ve tasavvurumuzu genişletebilir.³²³

Başka bir örnek de İslam düşünce tarihinden verilebilir; Allah'ın sıfatları konusunda, bazıları "sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayridir"³²⁴ ifadesini kullanmışlardır (ki, bu tavrın en mantıklı yol olduğunu söyleyenler de vardır.)³²⁵ Burada kullanılan cümlede bir paradoksun yattığı söylenebilir. Ancak, böyle olması onu anlamsız kılmaz, kaldı ki bu durumun meydana gelmesinin nedeni, Tanrı hakkında konuşurken - başka bir dil olmadığı için - gündelik dile müracaat edilmesi ve günlük dilin de yetersiz kalmasıdır.³²⁶ Bu tür ifadelerin içeriği tam olarak anlaşılmasa da, yine de bir şeyler anlattığı inkar edilemez bir gerçektir.

Mükemmel varlık olan Tanrıdan bahsedebilmek için mükemmel bir dile ihtiyaç vardır. Oysa, insan mükemmel bir varlık değildir ki kullanacağı dil de mükemmel olsun. Öyleyse böyle bir durumda, paradokslara düşmekten kaçış yok gibidir. Evet, insan mükemmel bir varlık değildir. Ancak yine de, mükemmelliği az-çok tasavvur edebilmektedir İşte bu "az-çok tasavvur", dinî hükümlere bir anlam verebilmek için yeterli olabiliyor.³²⁷ Bu kadarıyla, Tanrı

323 ; M.Aydın, a.g.e., s.9.

324 ; E.Yüksel, a.g.e., s.23.

325 ; W.Montgomery Watt, Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, çev: T.Koç, İstanbul, 1991, s.57.

326 ; M.Aydın, a.g.e., s.97.

327 ; M.Aydın, a.g.e., s.98.

hakkında kullanılan yüklem anlamsız olduğu iddiası pek de genel bir haklılık arz etmemektedir denilebilir.

2. Esasen, ifadelerde kullanılan "Tanrı" kavramı ile "doğrulanmak" imkanı arasında çeşitli farklar vardır.³²⁸ Doğrulama kavramının esas özü, kanaatimizce, bilgi eksikliğini ortadan kaldırmak, veyahut ta bazı önermelerin doruluğu hakkındaki kesinliktir. Mesela, P (bir teori, hipotez, veya iddia olabilir) doğrulanmıştır demek, bazı olay ve olguların P'yi geçerli (doğru) kıldığı anlamına gelir. P ile ilgili akılcı bir şüpheye yer kalmamıştır artık. Yani, öyle bir olgunun varlığı ortaya konulur ki, onun sayesinde P'nin gerçekliği onaylanır.

Ancak, şunu da gözden kaçırmamak gerekir; Salt dil ile veya olaylara dayanan durumların tahlilindeki "doğruluk" mantıksal bir kavram iken; bir yönüyle insan varlığının da katıldığı teolojik önermelerin konumunun salt mantıksal olmaktan ziyade, mantıksal-psikolojik olduğu söylenilebilir.³²⁹ "Doğruluk" değil de, "doğrulama" kavramının içeriğine, doğruluk deneyinin de, yani kişisel bazda insan varlığının da katılmış olmasından dolayı, bu türden doğrulama mantıksal-psikolojik bir olaydır.³³⁰

Doğrulama, sık sık, bir hükmün doğrulanması olarak kullanılır. Ancak, akli bir şüphenin ortadan kaldırılması olarak doğrulama, bir hükmün geçerli kılınmasında kesin ve tek yol değildir.³³¹ Ayrıca, doğrulama için gerek duyulan bir doğrulama deneyi de olacaktır. Böyle bir deney için de bazı şartlar gerekecektir. Burada sorun şudur: Bu türden şartlar, acaba ne kadar yerine getirilebilmektedir; bu şartlar ne dereceye kadar kişiselleşmekte, yani şartların tam ve uygun olduğu sonucu ne derecede yoruma bağlı olarak doğru diye kabul edilmekte ve başka şartlara da ihtiyaç duyulmadığı sonucuna nasıl varılmaktadır? İşte bu soruların cevapları tatmin edici bir şekilde verilmedikçe, bu şartlar yerine getirilmedikçe, yapılan doğrulamanın sonucuna kesin gözüyle bakılamayacağı açıktır.³³²

Çok genel olarak denilebilir ki, doğrulama ve yanlışlama, "yandaki odada bir masa vardır" gibi bir önermeyi test etmede simetrik olarak bağlantılıdır. Örneğin, özel şartlar altında A ortaya çıkmış ise hipotez doğrudur, B ortaya çıkmış ise hipotez yanlıştır vb. Masa örneğindeki gibi bir durum söz konusu olduğunda, doğrulama deneyi görme ve dokunma deneyidir.³³³ Bu gibi, durumlarda, doğrulama da yanlışlama da mümkündür. Ancak öyle durumlar vardır ki, bu şekilde bir aceleci doğrulama veya yanlışlama mümkün olmayabilir. "Ölümden sonra bir hayat vardır" gibi teolojik bir iddia bu türdendir. Böyle bir durumda, bu iddiayı yanlışlamak mümkün değildir. Çünkü, eğer bu iddia yanlış ise, daha sonra (yaşayıp da)

328 ; S.M.Cahn, *Philosophy of Religion*, New York, 1970, s.164.

329 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.165.

330 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.166.

331 ; B.Davies, a.g.e., s.4.

332 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.167.

333 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.168.

bu iddianın yanlış olduğunu söyleyebilme imkanı yoktur. Buna karşılık, bu iddianın doğru olduğunu söyleyen birine "bunu doğrula" denildiğinde, "bu mümkündür ancak, acele etme, bekle, öl ve gör" şeklinde cevap verilebilir.³³⁴

Tabii, böyle bir cevap/durumun doğrulama sayılıp-sayılmayacağı sorun olabilir. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, gerçeklerle ilgili önermelerden başka, doğrulama, mantıksal olarak zorunlu hakikatin söylemi değildir. Yani, doğrulama ile mantikî kabul/red arasında içten ve zorunlu bir bağ yoktur. Bazı olaylardaki aklî şüpheyi dışarıda bırakmak ile, bir hata (yanlışlık) veya illüzyonun mantıksal imkanının dışarıda bırakılması (böyle bir ihtimale imkan vermemek) birbirine denk değildir. Bazı olayları içeren hakikatler için mantıksal zorunluluk yoktur. Onların tersi, asla kendisiyle zıt düşmez. Aynı zamanda, hayatın salt mantıksal imkanı, kendi tecrübemizin doğruluğunu desteklediği gibi bir durumda, aklî bir şüpheye zemin oluşturmaz.³³⁵ Yani, olaylara dayanan bir önermenin doğrulanması, mantıksal ruhsata denk değildir.

3. Doğrulama ilkesinin, kendisinden başka, kullanım sahasına da bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Mantıkçı pozitivizm tarafından kabul edilen bilimsel ifadelerin doğrulanması prensibi, daha sonradan bütün ifadeler için kullanılacak şekilde genişletilmiştir.³³⁶ Hatta bundan, dinî ifadelerden başka, ahlakî, metafizik ve estetik ifadeler de nasibini almıştır denilebilir.³³⁷ Ancak, Eddington'a göre, doğrulama prensibi yalnızca bilimsel ifadelerin anlamlılığını test etmede kullanılabilir. Diğer alanlarda yetkisizdir. Bunlarla bağlantılı olarak, mantıkçı pozitivizmin katı doğrulamacı prensibinin dinî ifadelerle uygulanması konusunda, R.B.Braithwaite şu noktalara temas eder:³³⁸

Bu türden genel doğrulamacı prensip, temek olarak şu soru üzerinde durur: "Tanrı dünyayı yarattı" gibi dinî bir ifade doğru mudur, yanlış mıdır? Fakat, acaba böyle bir cevap nasıl alınabilir? Böyle bir dinî ifadenin doğru mu, yanlış mı olduğunu belirleyecek yeterlikte hiç bir şey yok iken, nasıl olup da doğru veya yanlış şeklinde bir hüküm verilecektir? Sonra da, bu sonuca göre, böyle bir ifade hakkında "anlamsız" veya tersi bir karar verilmektedir.³³⁹

Buraya kadar genel açıklamasını verdiğimiz bu görüşün gelişimini ve doğruluk-testinin hangi tür ifadelerle uygulanabileceğini de sunmaya çalışalım:

Hatırlanacağı üzere, orijinali mantıkçı pozitivistler tarafından ortaya konulan doğrulama prensibi, her hangi bir ifadenin anlamlılığının ancak kendisi tarafından ortaya konulabileceğini iddia etmiştir.³⁴⁰ Bu doğrultuda, tanrısal bir şahsiyetin dünyayı yarattığı şeklindeki dinsel inanç ifadesinin

334 ; M.Aydın, a.g.e., s.102 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.169.

335 ; M.Aydın, a.g.e., s.170.

336 ; A.S.Eddington, The Philosophy of Physical Science, London, 1939, s.189.

337 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.96-117 ar.

338 ; R.B.Braithwaite, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief, Cambridge, 1995.

339 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.141.

340 ; J.Hick, a.g.e., s.230.

doğruluğu veya yanlışlığı incelenmek istenmişti. Fakat buradaki problem, acaba böyle bir ifadenin doğrumu - yanlış mı olduğunun nasıl açıklığa kavuşturulacağıdır.

"Tanrı dünyayı yaratmıştır" ifadesinin doğruluk-değerini anlamak için, böyle bir ifadenin doğruluk-değerini test edebilecek özel bir incelemeye ihtiyaç duyulacaktır. Ancak, böyle bir ifadeye bu testin uygulanabileceği biraz şüpheli görünmektedir. Çünkü, bu türden bir doğruluk-değeri testine, genel olarak, ancak şu türden üç sınıf ifade cevap verebilir;

- a - Deneysel gerçeklerin özel kanunları hakkındaki ifadeler,
- b - Bilimsel hipotezler ve diğer genel deneysel ifadeler,
- c - Mantık ve Matematiğin mantıksal zorunlu ifadeler,

Eğer sorun bu üç sınıf ifadede olursa, onların anlamlılık problemi çözülebilir. Çünkü, onların doğruluk-değerleri matematiksel ifadelere veya deneysel ifadelere uygun genel veya özel metotlar tarafından test edilebilir durumdadır. İşte, dinî ifadeler, bu üç sınıftan herhangi birisine dahil edilebilir ise, sorun ortadan kalkar, anlamlı olup-olmadıklarını - belki de - test edebiliriz. Braithwaite bu konudaki görüşünü hemen açıklar: "Bana öyle geliyor ki, normalde kullandığımız gibi dinî ifadeler, bu üç sınıftan herhangi bir yerde değildir."³⁴¹ Şimdi, bu ifadelerin değerlendirilmesini ve dinî ifadelere neden yer kalmadığını görelim:

a - İlk grupta yer alan belirli deneysel gerçekler, direkt gözlemlerle, bir olay veya bir şey ile diğerleri arasındaki ilişki açısından test edilebilirler.³⁴² Ancak, Tanrının varlığı parçalardan meydana gelmemiş olup, kendiliğinden bütün ve tam olduğundan, veyahut ta denilebilir ki, diğer her şey O'nda toplandığından,³⁴³ O'nun varlığı direkt olarak gözlemlenemez ve test edilemez. O halde, birinci grup ifadelerde yer almaz dinî ifadeler.³⁴⁴

b - İkinci grupta yer alan bilimsel hipotezler, belli özel örneklerden hareketle yapılan basit genellemelerdir. Genel deneysel ifadeler, direkt bazı bireysel olayların gözlemlenmesinden ibarettir.³⁴⁵ Buna karşılık, Tanrı hakkındaki özel ifadelerden - herhangi bir şekilde - Tanrı sonucuna ulaşılamayacağı gibi, bireysel deneylerde olduğu gibi direkt bir gözlem de söz konusu olamamaktadır. Deneysel gerçekler, hipotezleri denetleyip kontrol edebileceği halde, Tanrının dünyayı yarattığı gibi bir ifadenin tecrübeler veya deneysel ve bilimsel gerçeklerle denetlenebilmesi söz konusu değildir. Kaldı ki, "Tanrısal bir zat var iken böyle ise, eğer Tanrı var olmasaydı şimdiki dünyada nasıl bir farklılık olacaktı?" sorusuna cevap verilmedikçe, Tanrının varlığı, empirik anlamlı bir veri olamaz.³⁴⁶ Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, bazılarına göre, doğal ve fiziksel dünya ve

341 ; J.Hick, a.g.e., s.231.

342 ; Richard Swinburne, The Concept of Miracle, London, 1970, s.3,23.

343 ; İ.Sina, a.g.e., s.343,347,348.

344 ; J.Hick, a.g.e., s.232.

345 ; R.Swinburne, a.g.e., s.24,25.

346 ; J.Hick, a.g.e., s.232.

olayları aşan konularda bilgi elde etmek mümkün değildir.³⁴⁷ Sonuç olarak, dinî ifadeler, bu grup ifadeler arasında da yer almaz.

c - Üçüncü grupta yer alan mantıksal ve matematiksel zorunlu ifadeler, varlık hakkındaki iddialar değil, hipotetik (= varsayıma dayalı)³⁴⁸ yargılardır. Onlar, dünya ile ilgili mantıksal gerçekler hakkında değil, düşüncemizde yer alan sayısal semboller hakkında ve bunlara yöneliktir. Teolojik ifadeler, bu türden, gerçek dünya ile ilgili olmayan ifadeler kategorisinde yer almaz. Daha ziyade, reel dünya ile ilgili ifadelerdir. Dolayısıyla, mantıksal zorunluk ve matematiksel gerçekler hakkında yapıldığı gibi, onlara da böyle bir doğruluk-testi uygulaması mümkün görünmemektedir. Ayrıca, şunu da belirtmek zorundayız: Mantıksal ve matematiksel zorunluk³⁴⁹ ile, "zorunlu varlık"³⁵⁰ olarak Tanrının varlığında yer verilen "zorunluk" aynı kategoriye dahil edilemez ve dolayısı ile de, aynı teste tabi tutulamaz.³⁵¹

Bu değerlendirmeleri, genel olarak bir sonuca bağlayacak olursak; bahsedilen dinî ifadeler, bu üç sınıftan herhangi birine dahil edilemediğine göre, öyleyse, onlar hakkında kullanılabilen herhangi bir doğrulama yöntemi dinî ifadeler hakkında kullanılamaz.³⁵² Böyle bir sonuç çıkmış iken, acaba bu yöntemlerden biri ile dinî ifadeler doğrulanamıyor diye, bu durumda, bu türden teolojik önermeler gerçekten de "anlamsız" ve "saçma" mı sayılmalıdır? Kaldı ki, doğruluğu ispatlanamayan ifadeler yalnızca dinî ifadeler değil, ahlakî, estetik ve diğer metafizik ifadeler de bu türdendir. Tabii, onlar bu tür ifadelere de aynı etiketi yapıştırmakta bir sakınca görmeyebilirler. Ancak, bunun ne derecede objektif bir tavır olduğu şüpheli görünmektedir. Kaldı ki, "tüm insanlar ölümlüdür" gibi evrensel ifadeler diye kabul edilenlerin de kesin bir tarzda doğrulanması - tüm insanların öldüğü görülünceye kadar - mümkün değildir.³⁵³

4. Doğrulama ve yanıtlama ilkelerine, başka bir yönden eleştiri yönelten I.M.Crombie'nin görüşlerini sunmak da yararlı olacaktır.

O, konuya şöyle girmektedir; "Tanrı merhametlidir" iddiası karşısında bir delil sunulabilir mi? Bu soruya iki türlü cevap vermek mümkündür. İlk olarak, hayır, bunu hiçbir şey yalanlayamaz. Çünkü doğrudur, hakikat budur denilebilir. İkinci olarak, evet, çevremizde bir çok acı çeken insan vardır. Öyleyse, Tanrının merhametli olduğu iddiası yanlıştır denilebilir. Demek ki, bakış açısına göre, bazı olaylar bu iddiayı doğrular görünmekte iken, bazı

347 ; A.Arslan, a.g.e., s.20 ; M.Türker-Küyel, a.g.e., s.11.

348 ; B.Akarsu, a.g.e., s.118,192.

349 ; B.Akarsu, a.g.e., s.204.

350 ; Zorunlu Varlık (= Vacibul Vücut) için bkz. İ.Sina, a.g.e., s.345 ; H.Altıntaş, a.g.e., s.51 vd. ; H.Ömer Özden, İslam Felsefesi Tarihi, Atatürk Ü.İ.F.Y., Erzurum, 1990, s.26,39.

351 ; J.Hick, a.g.e., s.234.

352 ; J.Hick, a.g.e., s.235.

353 ;B.Davies, a.g.e., s.4,5.

olaylar da yanlışlar görülmektedir. O halde denilebilir ki, "Tanrı merhametlidir" önermesi, kesin bir tarzda test edilememektedir.³⁵⁴

Ancak, mantıkçı pozitivistlere göre, doğruluğu veya yanlışlığı test edilemeyen bir ifade, (anlamlı) ifade olamaz. Böyle bir durumda, getirilen bu şarta karşı; mantıksal çözümler dil üzerinde olmaktadır, fakat böyle bir ifadede dilin kesin bir rolü yoktur ki doğruluğu/yanlışlığının kanıtı aransın. Öyle bir durumda, ancak inancın bir rolü olabilir denilebilir.³⁵⁵

Bu yüzden de, bahsedilen önermeye inanan birisini, kimse yanlışlama yoluna giderek inancından döndüremeyeceği gibi, inanmayan bir kimseye karşı da, kimse bu iddiayı ispatlayıp da ikna edemez.³⁵⁶ Bu durumda çare, belki de, bu tahlillerin kesin bir sonuç veremeyeceğini; verse bile, bu sonuçlarla başkalarının inanç alanına müdahale edilemeyeceğini ve bu tip dinî ifadelerin, kişisel inanç konusu olduğunu kabul etmektir, denilebilir.

Buraya kadar yapılan değerlendirme ve eleştirilerde, genel olarak doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin bazen içeriğine, bazen de kullanımına yönelik karşıt görüşler sunulmuştur. Esasen, bir çoğunun temelinde yatan görüş, doğrulanamamak veya ispatlanamamak ile anlamsızlığın özdeşleştirilemeyeceği, doğruluk ile gerçeklik³⁵⁷ ve doğruluk ile anlamlılık³⁵⁸ arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir.

Şimdi, son bir değerlendirme daha vererek, konumuzu tamamlayabiliriz.

5. İlk Sebep olan Tanrı,³⁵⁹ her türlü sıfatın ve (cins, tür gibi) sınıflandırmanın dışında ve üzerindedir.³⁶⁰ Her şey sebepleri ile tavsif edilir, ancak O'nun bir sebebi yoktur. Bu yüzden de; O, duyum, tevehhüm, tefekkür, akıl ve dil konusu olamaz; usavurma ile elde edilen normal bilgi ile bilinemez.³⁶¹

Buradan hareketle, Tanrı hakkındaki bilgi ve konuşmalara dayalı önermelerin, doğrulama veya yanlışlama ilkeleri değerlendirmeleri sonucuna göre anlamlı/anlamsız kılınmak istenmesi faaliyetleri, yersiz ve yetkisiz bir faaliyet olarak görülebilir. Çünkü, doğrulama ve yanlışlama ilkeleri, temel olarak, usavurma ile elde edilen bilgilere dayanmakta ve bu doğrultuda bir sonuç beklemektedirler. Ancak, Tanrı, her türlü tevehhüm ve usavurma ile yapılarak elde edilen bilgilerle kavranılamaz durumda kabul edildiğine göre, bu durumda, usavurma ile elde edilen bilgilere dayanılarak, O'nun hakkındaki ifade ve önermelerin anlamlılığı nasıl ölçülebilecektir?

354 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.134.

355 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.135.

356 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.134.

357 ; A.Arslan, a.g.e., s.22.

358 ; A.Arslan, a.g.e., s.23.

359 ; M.Türker-Küyel, a.g.e., s.60 ; İ.Sina, a.g.e., s.343 ; H.Aluntaş, a.g.e., s.61 ; H.Ö.Özden, a.g.e., s.25.

360 ; H.Aluntaş, a.g.e., s.65.

361 ; M.Türker-Küyel, a.g.e., s.11,61.

İncelenmek istenen herhangi bir şey, sıfatları dolayısı ile bilinir. Tanrının kendisinden ayrı sıfatları yok - eğer olsaydı, Tanrı, Birliği'ni kaybederdi³⁶² - olduğuna göre; O, normal bilgi konusu olamaz.³⁶³ Öyleyse, denilebilir ki, normal bilgi ile O'nun hakkındaki önermelere - sırf doğrulanamıyor diye - anlamsızlık atfetmek, en az, kendisine anlamsızlık atfedilen o önerme kadar anlamsız olacaktır.

Tanrının kendisi İlk Sebep, İlk Prensipl olup,³⁶⁴ O'nun bir sebebi ve sıfatları olmadığına göre, Tanrı tavsif edilemez ve dil O'nu anlatamaz. Çünkü; tavsif keyfiyeti dil ile; dil, akıl ile; akıl, tefekkür ile; tefekkür, tevehhüm ile; tevehhüm ise, duyularla olur.³⁶⁵ Halbuki, İlk Sebep olan Tanrı, bu şekilde bilinemez. Yani O, dil konusu değildir. Ancak, doğrulamacı ve yanlışlamacı tahlillerde dil vazgeçilmez unsurdur. Bu durumda, bu iki konunun sahaları farklı olup, biri ile diğeri hakkında - "anlamsız" gibi - hükümler verilemez, denilebilir.

Buraya kadar, din dili ve doğrulamacı tahliller arasında, karşılıklı eleştiri ve savunmalara yer verildi. Bu tip değerlendirmelerin net bir sonuca bağlanılamayacağını söylemek, kanaatimizce, bir kehanet olmayacaktır. Çünkü; insan, var oldukça ve düşünmeye devam ettikçe, farklı sonuç ve kanaatlere ulaşılacağı kesindir ki, bir yerde de, bunun insanı insan yapan unsur olduğu söylenilebilir.

Ancak, bu tür tahliller ile teolojinin sarsıldığı ve ortadan kalkacağını düşünenler yanılıyor olsalar gerektir. Çünkü; yapılan araştırmalar³⁶⁶ göstermiştir ki; din üzerindeki bir çok baskı ve kontrolün artmasına rağmen, çağdaş hayatta din, "mutlak" bir söz sahibi olmamakla beraber, yine de büyük bir kuvvet olarak varlığını devam ettirmiştir. Üstelik din, yine de, bir kurtarıcı vasıfla hizmet yapmaktadır. Yöneltilen bütün eleştirilere rağmen, (A.B.D., Hindistan ve Türkiye baz alınarak) genelde tüm dünyada, dinin gücü ve otoritesi artarak devam etmektedir.³⁶⁷ Öyleyse, din dili hakkındaki tüm eleştirilere rağmen yinede insanlar Tanrı hakkında bir şeyler konuşup anlaşabildiklerine göre, bu konuda "anlamalı" konuşma imkanı var demektir.³⁶⁸

2.3. Amelî Hayat ve Din Dili

Önceki konumuzda görüldüğü üzere, doğrulamacı tahlillere yöneltilen eleştiriler birbirini takip etmiştir. İşte, şimdi üzerinde duracak olduğumuz bu görüş de, doğrulamacı yaklaşımın yetersizliğini ortaya koymak üzere sunulan başka bir açıklamadır. Bu fikrin özünü, din dilinin başka dil birimlerine irca etmek olduğu söylenilebilir.

362 ; M.Türker-Küyel, a.g.e., s.16.

363 ; M.Türker-Küyel, a.g.e., s.12 ; A.Arslan, a.g.e., s.20.

364 ; H.Altınbaş, a.g.e., s.61.

365 ; M.Türker-Küyel, a.g.e., s.60.

366 ; A.Abdullah Masdusi, Yaşayan Dünya Dinleri, çev: Mesud Sadak, İstanbul, 1981.

367 ; A.A. Masdusi, a.g.e., s.29,30.

368 ; B.Davies, a.g.e., s.7,8.

Doğrulamacı tahlillerin ortaya çıkardığı güçlüklerin üstesinden gelmek için, dinî hükümler, ahlakî hükümlere geri götürülmek istenmiştir. Demek istediğimize şöyle bir örnek verecek olursak, daha iyi açıklık getirebiliriz:

Biz, Türkçe'mizde sık kullanılan "Allah Kerimdir" deyişi nasıl anlarız acaba? ; "Allah Kerimdir." Bunun anlamını bilmek için, hangi ortam ve durumda, hangi olay üzerine söylendiğini bilmek gerekir. Bu söz ile; bazen "bir işin sonunun iyi olacağını beklediğimizi", bazen de (bir haksızlık gördüğümüzde) "kötülüğün, kimsenin yanına kar kalmayacağını" anlatmak istemiş olabiliriz. Bu ifadeye, bu türden anlamalar yüklemek elbette yanlış olmayabilir. Ancak, asıl sorun, cümlelerin anlamının sadece bu veya bunlardan ibaret olduğunun söylenmesi ile ortaya çıkar.³⁶⁹

Eğer "Allah Kerimdir" gibi bir ifadenin anlamı, salt ahlakî bir tutuma indirgenecek olursa, o zaman ifadede yer alan bazı unsurların durumu, konumu tehlikeye düşebilir. Örneğin, yukarıdaki ifadenin bu şekilde ahlakî kullanım yönünün oluşabilmesi için, öncelikle, bu ifadede yer alan "Allah"a, O'nun var olduğuna ve "Kerim" olduğuna inanılması gerekmektedir. Durum böyle iken, bu gibi ifadelerin anlamının yalnızca ahlakî bir tutuma dönüştürülmesinin eleştirilmesi, doğal bir durum olacaktır.

Konuya verilebilecek bir çok örnekten bir kaçını daha sunabiliriz:

"Abdestten maksat temizliktir", "din demek, zaten ahlak demektir", "oruçtan maksat, aç olanın halinden anlamaktır." Bu türden ifadelere de sıkça rastlanılabilmektedir. Şimdi, burada verilmek istenen mesaj anlaşılmakta ve bir yere kadar da haklı görülmektedir. Ancak, bahsedilen ibadetler sadece bundan ibaret bir anlama sahiptir veya amaç sadece insanı ahlaklı olmaya yönelmektir vb. gibi iddialara katılmak oldukça güç görünmektedir. Olayın bu yönü bir yana, kullanılan bu gibi ifadeleri, bir çok kez, "ben zaten ahlaklıyım; temizim; cömerdim" şeklindeki sözlerin takip ettiği de görülmektedir. Bu gibi sözlerin, arka planda yatan amacı belirtmede oldukça sübjektif bir tutum sergilemekte olduğunu söyleyebiliriz.

Analitik felsefe çevresinde "konatif çözümleme" adı verilen bu yaklaşımın, zayıflıkları gözden kaçırılmamak kaydıyla, din dilinin anlaşılabilirliği ve yorumlanmasında, "dar"³⁷⁰ doğrulamacı tahlillerden daha elverişli olduğu söylenilebilir.

Dinî hükümlerin çoğunu ahlakî hükümler olarak görenlerin başında R.Braithwaite gelmektedir. O'na göre dinî hükümler, bilimsel, matematiksel ve mantıksal hükümlerden farklıdır. Dinî hükümler, ait oldukları çevreden soyutlanarak tek başına anlaşılabilirler. O, dinî bir hükmü anlamak için, bir veya birkaç ilkenin yeterli olmadığı ve bütün sistemin fonksiyonunun görülebilmesi gerektiğini söylemektedir.³⁷¹ Böylece dinî bir ifade, asıl geldiği ortam, esas bağlam ve kullanım amacına göre, ancak salt mantıksal

³⁶⁹ ; M.Aydın, a.g.e., s.99.

* ; Konatif çözümleme; Din dilinin, pratik hayatındaki fonksiyonuna bakarak yapılan yorumlamalara denir.

³⁷⁰ ; T.Koç, a.g.e., s.156,161.

³⁷¹ ; M.Aydın, a.g.e., s.100.

önergelerden farklı olarak yorumlanma imkanına kavuşturulmak istenmektedir.

Böyle bir yöntemin, din diline önemli katkılar sağlayabileceği söylenebilir. Bununla beraber, şunu bilmekte fayda vardır ki, din, ne sadece bir tutum ve zihin halinden ibarettir, ne de bazı meseller ile desteklenen bir yaşama siyasetidir. Dinî ifadelerde kozmolojik iddialara da rastlamak mümkündür. Örneğin, "Allah, insanı pıhtılaşmış kandan yarattı" (Alak,2) gibi bazı ayetlerde, en azından ilk bakışta, direkt ahlak ile ilgili olmayan kozmolojik bir iddia bulunmaktadır. Belki, bu ayetin yorumu ve teviline girilecek olursa, ahlak ile uzak da olsa bir bağ kurulabilir. Ancak, mümin için, burada ağır basan yönün bilgi verici, yani kognitif oluşu rahatlıkla söylenilebilir.³⁷²

Fakat, doğrulamacı tahlillerin hücumlarından korumak için, din dilini bir ahlak dili haline dönüştürmek istenirse, bahsettiğimiz - önemli bir yön olan - bilgi vericilik ortadan kaldırılmış olacak ve din, sadece bir tutum ve yaşama siyaseti haline gelecektir. Bu yüzden konatif tahlillerin, din dilinin anlaşılmasına önemli katkıları olmasına karşılık, dinî ifadelerin kognitif temelini bir yana itmesi dolayısıyla, dinin bütünlüğünü ortaya koymak veya korumaktan uzak göründüğünü söylemek mümkündür.

2.4. Eskatolojik Doğrulama ve Din Dili

Dini ifadelerin doğrulanabilirliği ya da yanlışlanabilirliği konusunda, doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin öngördüğü sonuçlara karşı tutumları şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1 - Dinî ifadeler, "ilke olarak" doğrulanabilir ve yanlışlanabilir durumdadır. R.Swinburne ve B.Mitchel'in bu görüşte olduğunu söylemek mümkündür.

2 - Dinî ifadeler, hem "ilke olarak" hem de "pratik olarak" doğrulanabilir ve yanlışlanabilir durumdadır. M.Aydın'ı bu görüşte kabul edebiliriz.

3 - Dinî ifadeler, bu dünyada ilke olarak yanlışlanabilir durumda olmakla birlikte, öbür dünyada kesin olarak yanlışlanabilirler. J.Hick ve I.Crombie'yi bu tutum içinde görebiliriz.³⁷³

Bu ön bilgilerden sonra, genel karakter olarak eskatolojik doğrulama, doğrulamacı tahlillerden kaynaklanan güçlüklerin üstesinden gelmek, yahutta en azından bazı dinî hükümlerin başka yollarla da çözümlenebileceğini göstermek amacıyla kullanılan bir yöntemdir.³⁷⁴

³⁷² ; M.Aydın, a.g.e., s.101.

³⁷³ ; T.Koç, a.g.e., s.176.

³⁷⁴ ; M.Aydın, a.g.e., s.101.

Eskatolojik doğrulama dendiğinde, akla ilk gelenin J.Hick olduğunun³⁷⁵ kabul edildiğini düşünürsek, O'nun konuyla ilgili görüşlerine değinmemiz gerekmektedir.

J.Hick, ilk önce, kutsal varlığın prensipte doğrulanabilir olduğunu savunur.³⁷⁶ O, bir ifadenin gerçek bir anlama (factual meaning) sahip olabilmesi için, içerdiği hükmün doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olması gerektiğini kabul eder.³⁷⁷ Bunun yanında, Tanrının varlığının yanlışlanabileceğini kabul etmez ama, doğrulama ve yanlışlamanın, bu bağlamda, asimetrik ilişkili olduğunu ve Tanrının varlığının, hiç olmazsa, prensipte doğrulanabilir olduğunun mücadelesini verir. Tabii, doğrulamanın şimdiki bu hayatımızda değil, eskatolojik olarak, gelecekte olacak (ikinci) hayatımızda olabileceğini de ekler iddiasına.³⁷⁸

Hick'e göre, doğrulamanın özü, bir önermenin doğruluğuna ilişkin şüphenin ya da bu konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesinden ibarettir. Buna göre, bazı temel dinî önermelerin tecrübî yolla doğrulanabilmesi mümkündür. Örneğin "ölümden sonra insanın başka türlü bir hayatı olacaktır" iddiasını, metafizik oluşundan başka, empirik bir problem olarak ele almak mümkündür. Bu iddia, mantıken doğrulanabilme imkanı içindedir. Böyle bir iddiaya karşı çıkan birisine "öl ve gör" yahut "ölünceye kadar sabret, göreceksin" denilebilir. Elbette bu görüşe itirazlar yapılabilir. Ancak, böyle bir imkanın göz önüne serilmesi amaçlanmıştır burada.³⁷⁹

Esasen Hick'in temel savı, şu an bu dünyada bizim için iman konusu olan bir şey, öteki dünyada - eğer var olacak ise - bir bilgi konusu olacaktır. Böyle bir doğrulamanın karşısına, aynı şekilde bir yanlışlama konulamaz. Çünkü, öbür dünya hayatı yaşanmayacak ise, zaten hiç kimse var olup da benim bütün inandıklarım bir hayal ürünümüş deme imkanına sahip olamayacaktır.³⁸⁰

J.Hick, böyle bir doğrulamayı yalnızca inanan kişiler için söz konusu ederken, "Yalanlayıp durduğunuz işte budur denecektir" (Mutaffifin,17) ayetiyle Kur'an, bunun herkes için mümkün olacağını belirtmektedir. Ayrıca, önemli bir fark daha vardır. O da, Kur'an'ın, Hick'in empirik doğrulamayı yalnızca ahret hayatında mümkün görmesine karşın, bu dünyada da bazen empirik doğrulamanın - Hz.İbrahim'e ölümlerin nasıl dirilttiğinin gösterilmesi gibi -³⁸¹ olabileceğini belirtmesidir.

Teizm açısından öne sürülen eskatolojik doğrulama fikri, ölümden sonra süren bir hayatta öncekilerin anlaşılabilmesi fikrinin mümkün olması kaydıyla, makul ve mantıklı görünmektedir. C.I.Lewis, ölümsüzlük hipotezinin "bizim gelecek tecrübemiz hakkında bir hipotez" olduğunu ve bizim bu

375 ; T.Koç, a.g.e., s.179.

376 ; John Hick, Theology and Verification, London, 1960, s.12.

377 ; J. Hick, a.g.e., s.14.

378 ; J. Hick, a.g.e., s.27.

379 ; M.Aydın, a.g.e., s.102.

380 ; M.Aydın, a.g.e., s.103.

381 ; Seyyid Kutub, Fî Zilal-il Kur'an, çev: S.Uçan, V.İnce, İstanbul, 1989, s.480 ; Yunus Kaya, İlm-i Kelam, Erzurum, 1988, s.58 vd.

anlayışımızı neyin doğrulayacağı hakkında bir eksik noktanın da kalmayacağını söyler. Morris Schlik de bu görüşe katılır ve ilave eder:

"Şunu da belirtmeliyiz ki ölümsüzlük, bu anlamda, 'ölümden sonra yeniden yaşamak' tan ziyade, 'hayatın asla sona ermemesidir' şeklinde izah edilecek olursa, bu durumda ölümsüzlük, 'metafizik bir problem' değil, mantıkî olarak doğrulanabilirliği dolayısıyla empirik bir problemdir. Şöyle bir söz ile de doğrulama yoluna gidilebilir: 'ölünceye kadar bekle' "

Tabii, bu açıklamalara şöyle bir itiraz yapılabilir: Ruh ile beden arasındaki geleneksel fark, bu açıklamayı asla kabul etmez. Örneğin A.Flew, "Bir kişi kendi cenaze törenini görebilir mi?" diye sormaktadır.³⁸² Ancak insanda ruh ile beden bir arada bulunması "bir makinanın içindeki hareketlilik (can)" gibi bir kavram değildir. İnsan psiko-fiziksel bir varlıktır; bedeninin durumu ruhunu, ruhunun durumu da bedenini bir şekilde davranmaya iter. Bu durumda, burada "ölümden sonra hayat" fikri için empirik bir anlamlandırma daha uygun düşecektir.

Hıristiyan geleneksel inancının belirgin önderlerinden, İncil müfessiri Paul'a göre bedeninin yeniden dirilmesi şöyledir: İnsan ölünce, kutsal varlığı ile bedensel varlığı ayrılır. Yüce güç sahibi Tanrı ise, onun bedenini yeniden yaşatır, canlandırır. Ancak, bu beden, önceden ölmüş olan fiziksel beden değil, ölen bedende bulunan karakteristik mizacın şekillendiği ve içinde oturduğu çevre şartlarının da korunduğu bir ortamda ölümsüzlüğe sahip olan "ruhsal beden"dir.³⁸³

Bu noktada, İslam inanç geleneğinde de böyle bir fikrin bulunduğu, ancak genel kanaatin, bunun tersine, dirilişin hem bedenen hem de ruhen olacağı şeklinde olduğunu belirtmeliyiz.³⁸⁴

Bununla birlikte, diyelim ki gerçekten yukarıdaki gibi, beden ölmüş ve ruhsal bir beden yeni bir şekil ve ortam içinde devam etmiş olsun; yine de , bu yeni durumda bile bir ateistin "evet, Tanrı varmış!" demesini gerektirecek hiç bir delil bulunamayacaktır. Bu nedenle, teolojik iddiaların ölümden sonra doğrulamasının olacağı garantisine bazılarına şüpheli görülebilmektedir.³⁸⁵

Doğrulama, inanç bazında kişisel kabullere dayandığına göre, şimdi burada yapmamız gereken son iş de, onun dinî bağlamdaki durumunun ötesinde, mantıksal durumunun tahlilidir:

İki kişi düşünelim ki, başka hiç bir alternatifi olmayan, sıkıntı ve meşakkat dolu bir yolda gidiyorlar. Daha önce bu yoldan gidip kendisinden orada neler bulunduğunu öğrenebileceğimiz hiç bir kimse de yoktur. Artık yolun sonu olabilecek son bir köşe dönemeci kalmıştır. Yolculardan biri, Kutsal bir şehre ziyarete gittiğini ve bu kadar sıkıntılı ve meşakkatli bir yolun, verilen bu sabır imtihanından sonra, kendisini çok güzel bir duruma ulaştıracağını ve oranın Kral'ının kendisine güzel şeyler ve karşılama töreni hazırladığını, nihayet oraya ulaşmak üzere olduğunu düşünmektedir. Diğer

³⁸² ; Steven M.Cahn, *Philosophy of Religion*, New York, 1970, s.173.

³⁸³ ; S.M.Cahn, a.g.e., s.174.

³⁸⁴ ; Y.Kaya, a.g.e., s.73-78.

³⁸⁵ ; S.M.Cahn, a.g.e., s.179,180.

yolcu ise, bunların hiç birisine inanmıyor ve kendisinin, bu kaçınılmaz ve zorunlu yolda gayesizce dolaştığını düşünmektedir.³⁸⁶

Bu örnekte, inanan kişi kendi inancını destekleyen şeyler aramakta ve öylece de inanmakta, kabul etmekte iken, diğeri de kendi inançsızlığına aynı şekilde uygulama yapmaktadır. Fakat, esasen buradaki faraziye, ne doğrulamanın esas yapısı tarafından desteklenmiştir, ne de bir dinin (örneğin Hıristiyanlık) kendi kaynakları tarafından açık-seçik olarak kabul edilmiş, anlamlandırılmıştır.³⁸⁷

Daha önce de belirttiğimiz gibi, doğrulanabilecek bir hüküm şarta bağlı olmalıdır. Mesela, "yan odada bir masa var" önermesi şartlı bir hüküm içerir; Eğer birisi yan odaya gider ve içeri girerse onu görecektir vb. Fakat bu, yan odaya girmeyi mecbur kılmaz. "Tanrı vardır", "ahret vardır" gibi bir önerme de bu türden, şarta bağlı bir önerme olabilir ve insanı ("öl ve gör" gibi) bir şartın içinde bulunmaya mecbur etmez.³⁸⁸ Öyleyse, bu önerme de diğer empirik önermelerle aynı değerdedir ve aynı kriterlere cevap verebilir.

Yapılan tüm değerlendirmelere karşın, Hick, eskatolojik doğrulama fikrinin kusursuz olduğunu ve teizmin önermelerinin gerçek anlamlı olarak karakterinin oluşturulup belirlenebilmesi konusunda bu görüşe karşı alternatif bir tutarlı görüşün bulunmadığını; ayrıca bu fikrin bir inanç konusu olmayıp, Tanrının dinî bir kavram olarak gerçeklere dayanan işlevinin belirlenmesi temeline oturtulmuş bir konu olduğunu iddia etmektedir.³⁸⁹ Tabii bu arada, Tanrı kavramının olaylara dayanan yönü (gerçekliğe tekabüliyeti) üzerinde kurulup, doğrulamanın buna dayandırılmasına ve ikinci bir hayatta bunun mümkün olacağı iddiasının mantıki temellendirilmesi şekline Kai Neilsen'in kayda değer itirazları olduğunu da belirtmeliyiz.

2.5. Linguistik Tahliller ve Din Dili

Dilin kullanım ve fonksiyonunu esas alan linguistik tahlillerin amacı, doğrulamacı tahlillerin dinî hükümlere uygulanışının yanlışlığını göstermektir. Dilin kullanım ve fonksiyonunu inceleyen düşünürler, din ile uzlaşan veya ona ters düşen bir dünya görüşü geliştirmek çabasında olan diğer düşünürlerden tamamen ayrılmakta ve hatta onların bu tutumunu "felsefi olmayan" bir tavır olarak değerlendirmektedirler.

Linguistik tahlilcilerin çoğu, anlamlı olmak ile doğrulanabilirliğin her zaman aynı şey olmadığı görüşündedirler. Onlar, bir hükmün nasıl doğrulanacağına bakmanın değil, nasıl ve niçin kullanıldığına ve ne gibi fonksiyonlar icra ettiğine bakmanın gerekli olduğunu söylemektedirler.

³⁸⁶ ; S.M.Cahn, a.g.e., s.172.

³⁸⁷ ; S.M.Cahn, a.g.e., s.184.

³⁸⁸ ; S.M.Cahn, a.g.e., s.185.

³⁸⁹ ; S.M.Cahn, a.g.e., s.187.

* ; Bu itirazlar için bkz. S.M.Cahn, a.g.e., s.191-200 ar.

Yapılan bir doğrulama, o hususta olabilecek yegane doğrulama çeşidi olmayabilir, onlara göre.³⁹⁰

Ancak, şunu da belirtmeliyiz ki, tüm karşı çıkış ve delillendirmelere rağmen, mantıkçı pozitivistin tehditleri büsbütün ortadan kaldırılmış değildir. Bu durumdan rahatsız olan bazı düşünürler, denilebilir ki, yeni bir mevzi açmışlardır. Farklı şekillerde oluşan bu tepkileri, iki ana başlık altında toplayabiliriz:

2.5.1. Konatif Tahliller

Konatif tahlilleri incelerken, farklı kutupları ya da birbirinden en azından bazı önemli farklılığı olanları ayrı ayrı incelemekte yarar vardır.

1. Doğrulamacı tahlillerin din diline olan hücumlarının zayıf, yetersiz ve yersiz olduğunu göstermek isteyenlerden biri olan R.M.Hare, inancı "blik" olarak gören yaklaşımıyla dikkate değerdir. O'na göre blik, bir izahca varsayılan ama içinde kozmolojik bir iddia bulundurmayan, dünyaya karşı takınılan köklü bir tutumdur.³⁹¹ İşte bu tutum, inanan ile inanmayı birbirinden ayıran en önemli unsurdur. İnanan insanın ifade etmeye çalıştığı şey (dini ifadeler), kendisine gayet anlamlı gelen bu köklü tutumun sergilenmesi, bir zihin ve ruh durumunun dışa vurumudur. Bu yüzden de doğrulamacı ve yanlışlamacı tahliller, varoluşsal unsurların böylesine ağır bastığı bu köklü tutum karşısında pek bir şey yapacak durumda değildir.³⁹²

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, bir iç tutum ve zihin hali durumu olan blik'le herhangi bir şey iddia edilmediği hususunda Flew ile aynı görüşü paylaşan Hare, imanın sevk ve telkin edici gücünü vurgulaması açısından haklı görülebilirse de, onu sadece bir "içi tutum"a indirgemesinden dolayı oldukça tenkide uğradığı ve uğrayacağı da bir gerçektir.

Örneğin Yahudilik, Hıristiyanlık ve özellikle de İslamiyet'in dinî ifadelerini, Tanrı ve dünya hakkında bir iddia olarak değil de, bir iç tutumun ifadesi olarak görmek ve öylece yorumlamak, denilebilir ki, tamamen hata olur. Ayrıca, tarih şunu da göstermiştir ki, dinî ifadeler, insanlık tarihi boyunca oldukça önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Öyle ise, bu fonksiyonlar bir iç tutumun sonucunda meydana gelebileceğine göre, geriye kalan doğrudur.³⁹³

Hare ile hemen hemen aynı yaklaşım açısıyla din diline bakan H.A.Hodges'e göre, dil ile bakış açısı birbirinden ayrılır. Hodges, "bakış açıları"nın, bizim temel varsayımlarımıza ya da eşyanın mahiyeti hakkındaki ön-kabullerimize ve görme biçimlerimize işaret ettiğini düşünmektedir.³⁹⁴

390 ; M.Aydın, a.g.e., s.104.

* ; Tutum ve davranışa dayalı açıklama şekline denir.

391 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.211.

392 ; T.Koç, a.g.e., s.217.

393 ; T.Koç, a.g.e., s.220.

394 ; T.Koç, a.g.e., s.221.

Onun için, bunların kognitif yönleri olduğu kadar, değer koyucu ve irade ile ilgili yönleri de vardır. İşte dil de, bu bakış açısının ifadesinden ibarettir. Bu demektir ki ,biz bütün konuşmalarımızda belli bir bakış açısını yansıtmış oluyoruz.

Esasen söylenmek istenen, yahut ta varılmak istenen nokta şudur: Teolojik dil, empirik dünyaya işaret eden bir dil olmayacağı gibi, analitik, yani tanımlar arasında ilgi kuran bir dil de değildir. O, köklü bir kanaata dayalı bir iç tutumun ifadesidir. Kısacası, din dili, bir alet kullanır gibi yerleştirilmiş bir dil değil, köklü bir tutumun yansımasıdır. Bu yüzden de, böyle bir dil söz konusu olduğunda, doğrulamacı ve yanlışlamacı tutumlar geçerliğini yitirir ve devre dışı kalır.

Hare, Hodges ve benzerlerinin anlayışına göre din dili, konuşan kişinin tutum ve yatkınlıklarından başka bir gerçekliğe işaret etmemektedir. Ancak, eğer böyle bir tutum kabullenilecek olursa, inanılmaz bir "kanaat gerçekleri"³⁹⁵ ve bir yerde de subjektivizm kargaşası ile karşılaşılması bir sürpriz olmayacaktır. Çünkü, bu mahiyette kabul edilen bir dil için uygulanılabilecek bir tutarlılık kıstası bulunamayacaktır. Böylece her kanaat kendi kıstasına göre davranacak; bütün bilgi, bütün olgu, nihayetinde herkesin kendi yatkınlık ve tutumuna işaret etmekten ileriye gidemeyen bir seslenişten ibaret kalacaktır.

Ancak, Hare ve benzerlerinin, dinî söylemdeki köklü tutum üzerinde ısrarla durmaları ve konuşanın müstağni oldukları dil ile, kendilerini içten bağlı hissettikleri dil arasında ayırım yapmaları, belki de, takdirle karşılanabilir. Nevarki, Tanrı, yaratma, kainat, düzen ve benzeri konularda konuşmanın bir iç tutumun önemini vurgulayan ifadelerle aynı statüde görülmesini kabul etmek pek mümkün görünmemektedir.

2. R.B.Braithwaite'in bir makalesinden³⁹⁶ elde edinilen bilgilerde, doğrulamacı tahlillerin itirazlarına verilen bir başka cevap yer almaktadır. Buna göre, Braithwaite, dinî ifadelerin anlamını empirik doğrulama ve yanlışlama incelemelerinde olan zeminlerden başka bir zeminde arayan bir yaklaşım sergilemiştir. O'na göre, dinî söylemde rastlanılan dinî iddialar ahlakî birer iddia olarak kullanılmıştır. Burada, din dilinin pratik hayattaki fonksiyonu dikkate alınmakta ve, konatif önermesiz bir ahlak şekli olarak olaya yaklaşılmaktadır.

Braithwaite, inanan bir insanın davranışlarının ardında yatan nedenin, dinî dogmalara inanmak olduğunu söylemenin büyük bir hata olacağını ve doğrusunun; dinî kanaat olarak bilinen şeyi oluşturan davranışa yönelik niyetin olduğunu söyler. Yani, ahlakî bir iddia, aslında iddiada bulunan şahsın belli bir şekilde eylemde bulunduğu/bulunacağını ifade eder; dolayısıyla, bu şahıs, aslında önerme denilebilecek bir iddia ileri

³⁹⁵ ; T.Koç, a.g.e., s.222.

³⁹⁶ ; R.B.Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 1955 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.140-164 ar.

sürmemekte, tam aksine, bir onaylama duygusunu yahut ta bağlı bulunduğu bir eylemin politikasını açığa vurmaktadır.³⁹⁷

Bu görüşe dikkat edildiğinde, dinî iddiaların ahlakî iddialara indirildiği gözden kaçmamaktadır. Braithwaite'in böyle bir tutum sergilemesinin arkaplanı şöylece tasvir olunabilir: Dinî ifadeler, katı doğrulamacı tahlillerin karşısında yenik düşmüş gibi bir durumda görülmekte ve bu yüzden dinî ifadeler alanı, ahlakî ifade alanlarından biri kılınmak istenmektedir. Çünkü, mantıkçı pozitivistler dinî ifadelerle karşı çok katı bir tutum sergiledikleri halde, bunu ahlakî ifadeler karşısında pek yapamamışlardır. Yani, ahlakî ifadelerin şu veya bu şekilde bir anlamı var denilebilmektedir. Burada yapılan, anlamlı olma kıstasının "doğrulama ilkesi" yerine, "kullanım" ilkesi olarak kabulüdür. Böylece, ahlakî ifadelerin imtiyazlı alanına sığırılmış olmaktadır. Ancak, bu tutumla mantıkçı empirizmin ruhuna bağlılık devam etmektedir. Braithwaite'in amacının, bu yaklaşımla hem empiristlerin olgusal anlatım kıstasını hem de inanan insanın inancının ciddiye alınması ihtiyacını karşılamak olduğu söylenebilir.³⁹⁸

Ancak, bu tutum, "olgusal anlam" kıstasının gereğini yeterince karşılayamadığı gibi, dinî söylemin "ciddiyet" ve "bütünlük" yönünü de karşılayamamaktadır. Dinî inanç ve ifadeler, genellikle belli bir ahlak siyasetinin takibini istemektedir. Bu doğrudur, ancak, dinî söylem tamamıyla bir ahlak siyasetine veya başka bir dil birimine indirgenemez. Bu konuda M.Aydın, dinin, özellikle de İslamiyet'in, en azından ilk bakışta, doğrudan doğruya ahlakla ilgili olmayan bazı kozmolojik iddialar ileri sürdüğünü söylemekte ve buna "Allah insanı pıhtılaştırmış kandan yarattı" (Alak,2) ayetini örnek vermektedir. Daha sonra da bu ayet üzerinde şöyle görüş belirtmektedir:

"(Bu örnekteki) ayetin, Yaradana bağlılık, minnet ve şükran duygusu içinde bulunma vs. ile ilgisi olduğu, yani ahlakî bir özellik taşıdığı açıktır. Fakat, geniş kapsamlı bir iddia olarak karşımızda duran bu ayetin bize söylediği bundan ibaret değildir. Mümin, yaratma hadisesini tam olarak anlayamasa da, bunu gerçek bir olay olarak görmektedir"³⁹⁹. Demek ki mümin, ahlakî ödevleriyle beraber bu ayeti de kognitif, yani bilgi verici olarak değerlendirmektedir.

Şimdi, Braithwaite'in teizm adına yaptığına, "kökten duyumcu bir açıdan hareket edildiğinde ne yapılabilirse aynısını yapmak olmuştur" gözüyle bakılabilir. Buradaki durum, naturalistik bir izah tarzına dayanmaktadır. O'nun söylediklerinin mantıkî sonucu bizi, dinin sadece bir ahlak sistemi olduğu, dinde Tanrıya inancın bulunmadığı gibi bir noktaya götürecektir. Elbette ki bu sonuç oldukça iddialı olur ve - yukarıda değinildiği gibi - bir çok itirazı göğüslemesi gerekir.

397 ; T.Koç, a.g.e., s.223.

398 ; T.Koç, a.g.e., s.225.

399 ; M.Aydın, a.g.e., s.101.

3. "Her şeyin, Tanrının gücü ve iradesiyle olduğu kabul edilirken, aynı zamanda insan özgür ve sorumlu görülüyor" gibi dinî söylemde rastlanılan bazı paradoksal ifadeler karşısında, doğrulamacı tahlillerin tavrına da değinmemiz gerekmektedir. Çünkü, mantıkçı pozitivistler bu tür paradoksal ifadeleri "zorunlu olarak" yanlış kabul etmekte ve "çelişki" olarak görmektedirler. Özellikle Kai Neilsen, bu tür ifadelerin çelişki olmadığını nasıl izah edilebileceği üzerinde ısrar eder ve böyle zaman-mekan üstü bir varlık ile dünya hayatı ve insan eylemleri arasındaki ilişkinin nasıl bir mantığa oturtulabileceğini sorar.

Şu noktayı gözden kaçırmamak gerekir; Bir ifadenin paradoksal olması ile çelişik olması apayrı şeylerdir. Paradoksal ifadelerin, her zaman, çelişik ifadeler olduğunu iddia etmek hata olur.⁴⁰⁰ Bazı ifadelerin - analogik ve sembolik ifadelerde olduğu gibi - paradoksal olarak görünmesinin sebebinin, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların derli toplu şekilde ifade edilmeyişinden, ve hatta dilin kendi sınırlılığından kaynaklandığı söylenebilir. Kaldı ki, paradoksal bir ifade tam olarak anlaşılabilir, ama yine de onların anlattıkları şey hakkında bir fikir sahibi olunabilir. "O, evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır; O her şeyi bilir" (Hadid,3) ayetini burada örnek verebiliriz. Bu ayetteki ifade, belki tam olarak anlaşılabilir ve paradoks olarak görülebilir, ancak bunu işiten bir mümin, yine de, Allah'ın nasıl bir varlık - mesela, kudreti ve bilgisinin sonsuzluğu gibi - olduğu hakkında bir fikre sahip olabilir.⁴⁰¹

Öyleyse, dinî söylemdeki bazı paradoksal ifadelerin, anlamlı olma imkanının ortadan kaldırılması ve çelişkili olduklarının söylenmesi hata olarak görülebilir. Bu ifadelerin anlamlı olma imkanı her zaman mevcuttur.

Teolojik paradokslar, devam eden düşünce ve tasavvuru teşvik ve tahrik de ederler. Paradoksal teolojik ifadelerin ne hakkında olduğu ve o hususta hangi/nasıl bilgi/yi vermeye çalıştığını ortaya koymak - en azından bu yöndeki bir faaliyet -, onların anlamlı olduğunu göstermeye yeterlidir denilebilir.⁴⁰² Öyleyse, katı doğrulamacı tahlillerin bu konudaki aceleci tutumu kabullenilebilir görünmektedir.

4. Bunca itiraz ve cevaplara - belki de sıkıcı veya yetersiz bulunmuş olabilirler ki - bir yenisi daha eklenerek, topyekün bir teslimiyetin oluşması ve bir "dinî durum"un ortaya çıkması amacıyla, dinin biricik özelliğinin, I.Ramsey tarafından onun mantık açısından "tuhaf oluşu"nda yattığı ileri sürülmüştür. Mantık açısından yetersiz bulunsa bile, başka bir konuşma aleminden alınan bir kelime bir anda "buzların erimesi"ne yahut "jetonun düşmesi"ne neden ve yardımcı olabilir. Bu, öyle bir sonuç doğurabilir ki, kişinin az önce "ben ve o (cansız)" diye düşündüğü ve gayri şahsi bir ilişki bulunan durumda, birden "ben ve sen" ilişkisi şeklinde şahsî bir karşılaşma meydana gelebilir.

400 ; T.Koç, a.g.e., s.229.

401 ; M.Aydın, a.g.e., s.97.

402 ; T.Koç, a.g.e., s.230.

Veyahut ta, ne olduğu tam anlaşılamayan bir karikatür için bir alt yazı bulunması gibi bir durum meydana gelebilir.⁴⁰³

Bu açıklama ve örnekleri bir noktada yoğunlaştıracak olursak, teolojik dilin "dinî durum"un meydana gelişinde Ramsey'e göre, üç ayrı fonksiyonu vardır: İlk olarak, jeton düşünceye ve sonunda dinî tecrübe ile teslimiyet cevabı alınincaya kadar, teolojik konuşma, olumsuzlamak, olumsuzlamak, olumsuzlamak üzere kurulur. İkinci olarak, ilahî "birlik", "mükemmellik" gibi kavramlara karşı buzlar çözülünceye kadar, asimtotik olarak yaklaşmak suretiyle nihai teslimiyet meydana getirilmeye çalışılır. Son olarak da, bu teolojik dil ile "dinî bir durum" meydana getirilir.⁴⁰⁴ Buna örnek olarak da Gazali'nin El-Munkız adlı eserinde, sarhoşun sarhoşluğunu tarif edebilme olayını gösterebiliriz.

Ancak, meydana getirilen bu dinî durum'un bir subjektivizme yol açtığı, ya da açacağı yönünde görüşler ileri sürülebilir, üstelik haklılık oranı da oldukça yüksek olabilir. Bahsedilen dinî tecrübe, yani salt bir mükâşefe, başlı başına bir şeyin fiilen kavranmasına yeterli olamayacağı gibi, böyle şahsi bir mükâşefenin kişiyi vardıracağı nokta, subjektif bir kanaatin nesnelleştirilmesi de olabilir. Nitekim bu konuya B.Russell'in de itirazları olmuştur.⁴⁰⁵ Ayrıca, Tanrının kavranılmasının, izlenilen bir olumsuzlama sürecinin sonucuna bırakılmasından kaynaklanabilecek bazı sorunlar da olacaktır (bkz. "Olumsuzlama Dili" konusu). Dinî ifadeler ve kıssalar için Ramsey'in önerdiği empirik dayanak da, daha ziyade, psikolojik ağırlıklı görünmektedir, Braithwaite'de olduğu gibi. Öyleyse, din dilinin temel mahiyeti ve fonksiyonu hususunda, Ramsey'in görüşleri de eleştiriden kurtulamamış durumda kalmaktadır.⁴⁰⁶

2.5.2. Öznel Dinî Hayat Dili

Daha önce de belirttiğimiz gibi, dinî ifadeler, doğrulama ilkesinin uygulanmasıyla büyük felsefî tartışmalar meydana gelmiştir. Bazıları bu durum karşısında, dinî ifadelerin anlamlılığı, değeri ve geçerliğini göstermeye girişmekte, bazıları ise - felsefî ve kavramsal çözümleme anlayışına bağlı olanlar - din ile uzlaşan ya da ona ters düşen bir dünya görüşü geliştirmeyi felsefî olmayan bir anlayış olarak görmekte iken; kimileri - linguistik çözümlemeyi esas alan son dönem düşünürleri - de, temel çıkış noktası olarak, anlamlı olma ile doğrulanabilirliğin her zaman özdeş olmadığını kabul etmiştir. Bunlardan bazılarına göre de "dinî iddialar" önerme oluşturmazlar.

Örneğin, "Allah kerimdir" gibi teistik bir ifade, olgusal bir şeyi dile getirmediği için önerme oluşturmaz. Bu tutum savunucularına göre - daha önce değinildiği gibi Braithwaite bunlardan biridir,- öğretisel olanlar da dahil

403 ; T.Koç, a.g.e., s.233.

404 ; T.Koç, a.g.e., s.234.

405 ; B.Russell, Mistiklik ve Mantık, çev: Y.Şerif Kılıçel, İstanbul, 1935, s.10,11.

406 ; T.Koç, a.g.e., s.235.

olmak üzere tüm dinî iddialar, ya belli bir yaşama siyasetini dile getirmektedir, ya da belli bir hayat tarzını onaylama tutumunu sergilemekte, bunu ifade etmekte veya olayların oluş şekliyle direkt bir ilgisi olmayan başka bir şeyi dışa vurmaktadırlar.⁴⁰⁷

"Kavramsal gerçeklik" ya da "Wittgensteinci fideizm" denilen bir görüşe sahip olan düşünürler ise, öğretisel cümleler de dahil olmak üzere, temel teistik iddiaların, evrensen anlamda herkese açık bir iddia olmadığını savunurlar. D.Z.Phillips, P.Ziff ve N.Malcom'u burada örnek gösterebiliriz. Esasen, fonksiyonel çözümlene anlayışının bu denli güç kazanması ve bunun din diline uygulanmasında, belki de, en büyük etkiyi yapan şahsın Wittgenstein olduğu söylenebilir.⁴⁰⁸

Witgenstein, Tractatus'ta belirttiği "tasvir teorisi" ile, dili bir "resim" gibi ele almakta ve anlamın belirlenebilmesinde buna göre değer biçmektedir. Tanrı, hakkında konuşulamayan bir "varlık" olarak görülmekte ve kitabın son önermesinde de "üzerinde konuşulamayanlar hakkında susmak gerekir" denilmektedir. Nevarki, O'nun bu tutumu daha sonra değişecek ve *Phylosophical Investigations* isimli kitabında, dil, savaştaki emir ve yasaklar gibi birkaç basit kalıba indirilemez, bunun yerine, belli bir konuşma türünü kullanmak diye tanımlanabilecek olan, adeta sonsuz sayıda "dil oyunu"ndan oluştuğu şekliyle kabul edilir. Üstelik bu dil oyunları sabit ve değişmez değildir, yenileri meydana gelince ötekiler atıl hale dönüşür, Witgenstein'a göre.⁴⁰⁹ İşte, filozofa düşen, bu dil oyununu araştırmak, yani konuşma türüyle ilgili değişik ifadelerin nasıl, ne zaman, nerede, hangi ortamlarda ve hangi cümle ya da durumlara karşı cevap olarak ifade edildiğinin soruşturulmasıdır.

Witgenstein, dinî bir ifadenin anlaşılabilirliğini, ancak bunun olabilmesi için o dine inanılması gerektiğini, yoksa kendi dil oyunumuzdaki geçişlerle buradaki duruma ulaşmak ya da kavramak söz konusu olamaz, kanaatindedir. Ayrıca O, inanmak ile sanmak, ihtimal vermek, bilmek ve düşünmenin birbirinden tamamen farklı olduğunu; buradaki inanmanın iman etmek olduğunu belirtir. Dinî olaylar hakkında, "şöyle şöyle olacağına inanıyorum" demek, bilimde kullanıldığı gibi bir anlam ifade etmez. Dinî bir olay veya Tanrıya inanmak için bazı testlere veya delillere ihtiyaç yoktur. Witgenstein da Kierkegaard gibi, müminin inancı lehinde güvenilir bir delil istemeyeceği kanaatindedir. O'na göre, zaten gerçekten bir delil olsaydı, durum iman açısından mahvolmak olurdu. İmanı, bilimsel inançlarla eşdeğer tutmak, ya da dinî inancın akla uygunluğunu göstermek hata olurdu. Din dili değerlendirilirken, din dilinin, konuşanın söylediği ya da yaptıklarıyla bağlantısı olan - I.T.Ramsey'in de dediği gibi - kendine özgü "tuhaf" bir bağlantısı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.⁴¹⁰

407 ; T.Koç, a.g.e., s.236.

408 ; T.Koç, a.g.e., s.237.

409 ; T.Koç, a.g.e., s.238.

410 ; T.Koç, a.g.e., s.241.

Oysa, doğrulamacı tahliller eleştirilirken, mantıkçı pozitivistlerin, anlamlı bir konuşmanın kriterini belirledikleri görülmüştü.⁴¹¹ Wittgenstein'in ikinci döneminde⁴¹² buna karşı çıktığı görülmektedir. O'na göre, bir sözün ne demek istediğini anlamak için, - D.Cündioğlu'nun da belirttiği gibi -⁴¹³ o sözün bağlamı (söylendiği ortamı), diğer sözlerle bağlantısı, söyleme amacı, muhataptan beklenen cevabı, sözün gerçekleştirilmesindeki nedenleri anlamaya, keşfetmeye çalışmak gerekir.

Şunu da belirtmekte yarar var: Wittgenstein'in bu ikinci dönem düşünceleri, bazılarının - D.Z.Phillips, P.Ziff ve N.Malcom gibi düşünürlerin - çıkış noktasını oluşturmuş ve din dili konusunda çok katı bir "özel durum dili" anlayışı oluşturmalarına yol açmıştır.⁴¹⁴

Dinî inanç ve iddialarla ilgili, Wittgensteinci yaklaşımı şöylece belirleyebiliriz:

a - Dilin formları hayatın formlarıdır. Öyleyse, din dili incelenecekse, dinî hayatın formları veri olarak alınmalı ve dinî söylem içeriden incelenmelidir. Bunlara dış anlam ve doğruluk kıstasları uygulanamaz.

b - Kendine özgü bir hayat tarzı demek olan farklı söylemlerin kendine özgü bir mantığı olduğundan, dinî ifadelerin anlamı ifade edildiği bağlam içinde bulunmaktadır. Öyleyse epistemolojik açıdan yapılacak tüm doğrulama çalışmaları, o sistemin çerçeve ilkelerine dayandırılmalıdır. Yapılacak çözümlenmeler bu esasa göre yapılmalıdır.

c - Herhangi bir hayat tarzını eleştirmek için merkezî bir Arşimet noktası bulunmadığından, inanmayanlar inananların hayat tarzını eleştiremezler. İnanmayanlar, inananları dinî dil oyununun iç hareketliliği konusunda belki anlayabilirler, ama inananların kendi tecrübelerini ihtiva eden kavramlara sahip olma anlamında anlayamazlar. Çünkü onlar, inananların kendi kazanımları olan dinî tecrübelerle sahip değillerdir. Öyleyse, bir eleştiriye de hakları olamaz.

d - Dinî konularda septisizmin anlamsız olduğu kabul edilmelidir. Çünkü, dikkat edildiğinde, Tanrının varlığına inanmak için hiçbir dayanak bulunmadığını söyleyen olumsuz iddialar ile, O'nun varlığına inanmak için sağlam dayanaklar bulunduğunu iddia eden görüşler, denilebilir ki, hemen hemen hiçbir zaman birbiriyle çelişmez. Çelişme yok ise, orada septisizmin de işi yoktur.⁴¹⁵

Din dili ile ilgili olarak bu Wittgensteinci düşünceler, anlamı bir "temsil" fonksiyonu olarak değil, bir "kullanım" fonksiyonu olarak değerlendirir. Bu durumda, mantıkçı pozitivistlerin ifadeleri nerede, ne zaman, kim ve ne için kullanıldığına bakmaksızın, olgusal ve değer bildiren ifadeler olarak sınıflandırmalarının yersiz ve yanlış olduğu ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Bir ifadenin anlamının, onun kullanılışından elde

411 ; bkz. II. Bölüm, Mantıkçı Pozitivizm ve Doğrulama İlkesi konusu.

412 ; M.Aydın, a.g.e., s.

413 ; Dücane Cündioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, İstanbul, 1995, s.78-115 ar.

414 ; T.Koç, a.g.e., s.243 vd.

415 ; T.Koç, a.g.e., s.247.

Oysa, doğrulamacı tahliller eleştirilirken, mantıkçı pozitivistlerin, anlamlı bir konuşmanın kriterini belirledikleri görülmüştü.⁴¹¹ Wittgenstein'in ikinci döneminde⁴¹² buna karşı çıktığı görülmektedir. O'na göre, bir sözün ne demek istediğini anlamak için, - D.Cüendioğlu'nun da belirttiği gibi -⁴¹³ o sözün bağlamı (söylendiği ortamı), diğer sözlerle bağlantısı, söyleme amacı, muhataptan beklenen cevabı, sözün gerçekleştirilmesindeki nedenleri anlamaya, keşfetmeye çalışmak gerekir.

Şunu da belirtmekte yarar var: Wittgenstein'in bu ikinci dönem düşünceleri, bazılarının - D.Z.Phillips, P.Ziff ve N.Malcom gibi düşünürlerin - çıkış noktasını oluşturmuş ve din dili konusunda çok katı bir "özel durum dili" anlayışı oluşturmalarına yol açmıştır.⁴¹⁴

Dinî inanç ve iddialarla ilgili, Wittgensteinci yaklaşımı şöylece belirleyebiliriz:

a - Dilin formları hayatın formlarıdır. Öyleyse, din dili incelenecekse, dinî hayatın formları veri olarak alınmalı ve dinî söylem içeriden incelenmelidir. Bunlara dış anlam ve doğruluk kıstasları uygulanamaz.

b - Kendine özgü bir hayat tarzı demek olan farklı söylemlerin kendine özgü bir mantığı olduğundan, dinî ifadelerin anlamı ifade edildiği bağlam içinde bulunmaktadır. Öyleyse epistemolojik açıdan yapılacak tüm doğrulama çalışmaları, o sistemin çerçeve ilkelerine dayandırılmalıdır. Yapılacak çözümlenmeler bu esasa göre yapılmalıdır.

c - Herhangi bir hayat tarzını eleştirmek için merkezî bir Arşimet noktası bulunmadığından, inanmayanlar inananların hayat tarzını eleştiremezler. İnanmayanlar, inananları dinî dil oyununun iç hareketliliği konusunda belki anlayabilirler, ama inananların kendi tecrübelerini ihtiva eden kavramlara sahip olma anlamında anlayamazlar. Çünkü onlar, inananların kendi kazanımları olan dinî tecrübelerle sahip değillerdir. Öyleyse, bir eleştiriye de hakları olamaz.

d - Dinî konularda septisizmin anlamsız olduğu kabul edilmelidir. Çünkü, dikkat edildiğinde, Tanrının varlığına inanmak için hiçbir dayanak bulunmadığını söyleyen olumsuz iddialar ile, O'nun varlığına inanmak için sağlam dayanaklar bulunduğunu iddia eden görüşler, denilebilir ki, hemen hemen hiçbir zaman birbiriyle çelişmez. Çelişme yok ise, orada septisizmin de işi yoktur.⁴¹⁵

Din dili ile ilgili olarak bu Wittgensteinci düşünceler, anlamı bir "temsil" fonksiyonu olarak değil, bir "kullanım" fonksiyonu olarak değerlendirir. Bu durumda, mantıkçı pozitivistlerin ifadeleri nerede, ne zaman, kim ve ne için kullanıldığına bakmaksızın, olgusal ve değer bildiren ifadeler olarak sınıflandırmalarının yersiz ve yanlış olduğu ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Bir ifadenin anlamının, onun kullanılışından elde

411 ; bkz. II. Bölüm, Mantıkçı Pozitivizm ve Doğrulama İlkesi konusu.

412 ; M.Aydın, a.g.e., s.

413 ; Dücane Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, İstanbul, 1995, s.78-115 ar.

414 ; T.Koç, a.g.e., s.243 vd.

415 ; T.Koç, a.g.e., s.247.

edilebileceği üzerinde durulmaktadır. Bu gibi veriler ile şu noktaya ulaşılabilir: Dilde alt alta duran mantikî bir form aramak veya deskriptif bir dil olduğunu ispatlamaya çalışmak yanlış olur; Ne olduğu anlaşılacak isteniyorsa, onun kullanılmasına ve kullanıldığı ortama (bağlamına) bakmak gerekir.⁴¹⁶

İndirgeyici ve soyutlayıcı yaklaşımların ortaya çıkardığı güçlükler göz önüne getirildiğinde, fonksiyonel yaklaşım, dinî bir ifadeyi genel dil yapısı içinde veya ifade edildiği bağlam içinde değerlendirmesiyle bir çok güçlüğü ortadan kaldırmış, din dilinin anlaşılmasında çok büyük imkanlar sağlamıştır.⁴¹⁷ Ancak, konuya salt bu açıdan yaklaşmanın karşısında ciddi güçlükler bulunmaktadır. Burada yapılan, dinî ifadeler harfi harfine alındığında karşılaşılabilecek güçlükler ve eleştirilerden kurtulmak için başka bir düzleme çekilmektir (Braithwaite'ın dinî ifadeleri ahlakî alanın imtiyazlı sahasına çekmek istemesi gibi.) Örneğin, "Tanrı vardır" ifadesi işaret edici bir tarzda kullanılıyor görünse de, esasen bir inancın dile getirilmesinden ibarettir, denilmektedir. Nevarki, din konusunda böyle bir anlayış, K.Neilsen'e göre, pekala "Tanrı" kavramı hayatın sıkıntısından kaçma eğilimimizden kaynaklanan karmaşık düşüncelerimizin bir ürünüdür, görüşü ile bağdaşabilir.⁴¹⁸

Dinî ifadelerin anlaşılması için, o hayat tarzının içeriden anlaşılması gereğine hak verilebilir. Ancak, din dilini anlamak için dilin ait olduğu hayat tarzına inanmanın ve yaşamının gerekli olduğunu savunmak, ciddi felsefî problemler doğurabilir. Eğer din dilinin kendine özgü ve kapalı bir alanı olduğu ve diğer dillerle hiç bir kesişim noktası olmadığı savunulursa, ihtida, irtidat, karşılaştırmalı dinler tarihi vs. incelemesi ve bu olayların açıklanması nasıl mümkün olacaktır?⁴¹⁹ Bir hayat tarzının yaşanmadıkça ona ait bir ifadenin anlaşılamayacağı iddiası çok aşırı bir iddia olmaktan öteye gidemeyecektir.⁴²⁰ Şurası da belirtilmelidir ki, dinî ifadeler, sadece özel tecrübelerle işaret etmiş olsaydı, aynı dili konuşan iki mümin bile bulunamazdı. İnanan insanlar birbirleriyle bazı konularda tartışabiliyorlarsa, din dili "kapalı" bir dil değil, herkese "açık" bir dildir.⁴²¹ Eğer kavramsal görecelik kabul edilecek olursa, bu her şeyin sonu demektir. Yok, bir inanç sistemi akla uygunluk, doğruluk, olgusalılık gibi bazı kıstasları kendine has etmiş ve inananları açısından "açık", diğerleri için "kapalı" ise, bu durumda nasıl oluyor da bir mümin ile bir septik arasında - en azından tartışma konusundaki - anlaşmayı sağlayan temel ilkeler bulunabiliyor ve konuşan taraflar birbirinin neden bahsettiğini anlayabiliyor? Yoksa, "din, üyeler için bağlı bulunduğu bir dernek" midir?⁴²²

416 ; T.Koç, a.g.e., s.248.

417 ; M.Aydın, a.g.e., s.105.

418 ; T:Koç, a.g.e., s.250.

419 ; M.Aydın, a.g.e., s.106.

420 ; T.Koç a.g.e., s.251.

421 ; T.Koç, a.g.e., s.255.

422 ; T.Koç, a.g.e., s.256.

Öyleyse, din dilini diğer dillerden tamamen ayırıp soyutlamamak doğrusu olsa gerek. Zaten Kur'an ve İncil'e bakıldığında, insan olarak, konuşan olarak inanan ile inanmayan arasında somut bir farkın bulunmadığı görülebilir. Kaldı ki, K.Kerim bir çok ayetinde inanmayanlara da seslenir ve davet eder. Eğer bu, anlaşılamayacak bir mesaj idiyse, neden verilsin ki? Ve üstelik kendisinin çok veciz, çok anlaşılır ve kolay olduğunu iddia etmişken.

Bu açıklamalardan sonra, Wittgensteinci fideizme yapılabilecek itirazları şöylece özetleyebiliriz:

a- Dinî ifadeleri, inanmayan bir kimsenin anlamayacağını söylemek hata olur. Diğer dil birimleri gibi, din dili de herkese açık bir kurallar bütünü içerisinde ifade edilmiştir; o, bir özel durum dili değildir.

b- Dolayısıyla, dinî kavramların kullanılışı ile ilgili kuralları öğrenen birinin - inanmayan biri olsa bile - inanların kullandığı dili büyük ölçüde anlaması mümkündür. İnanan ile inanmayanın anlaşamayacağı nokta, olsa olsa, bu kavramlara tekabül eden şeylerin varlığı hakkında olabilir.⁴²³

Sonuç olarak, mümin, Braithwaite'in belirttiği gibi kendisini bir "davranış siyaseti"ne verdiği, yahut ta Wittgenstein'in belirttiği gibi belli bir hayat tarzına tercüman olan bir "dil oyunu" oynamaktadır görüşleri, belki bir yere kadar doğru ve anlaşılır kabul edilebilir. Ancak, bu tahliller bir sonuca bağlandığında, bir bütün olan dinin mahiyetini yanlış takdim etmişlerdir denilebilir. Daha önce de değinildiği gibi, din dilini kendi alanı dışına taşıyan indirgemeci tahliller nasıl yanlış kabul edilmiş idiyse, din dilini diğer dil alanlarından soyutlayıp, kendine has ve içine kapalı bir "özel durum dili" olarak anlamak da aynı şekilde yanlış ve kusurludur diyebiliriz.⁴²⁴ Çünkü, esasen din dili kendine yeterli ve bağımsız bir söylem değil, doğal dilin kural ve kategorilerini paylaşan, kavramlarından faydalanan bir söylemdir. Nitekim, dinî anlatımda dilden kaynaklanan problemleri incelerken, I.M.Crombie şu türden açıklamalar yapmaktadır:

Aşkın varlığı ifade eden veya bu türden kelimeler kullanıldığında bir takım problemler ortaya çıkmaktadır. Belki de, problem bizzat bahsedilen şeylerden çıkmıyor da, kullanılan kelimelerin normal durumlarda kullanılan dile ait olmasından kaynaklanıyor olabilir. Fakat bir yerde, bu türden aşkın şey ve durumları anlatabilmek, dinî inancımızı belirlemek için, - tüm bu sorunlara rağmen yine de - kullanılmakta olan dilden münasip bazı kelimeleri ödünç almak zorunluluğu vardır.⁴²⁵ Biz, her zaman için bir kelimenin bütün kullanıldığı manaları bilemeyiz. Diyelim ki, bir kelimeyi biz Tanrı hakkında özel bir anlamda kullanmış olsak bile, başkası için o kelimenin genel anlamı her zaman geçerliğini korur.⁴²⁶

Bu konuyu biraz daha açabiliriz:

Allah ile peygamberi arasında yapılan konuşmalarda (vahiy), her ne kadar insanlar arası iletişimde kullanılan kelimeler seçilmiş ise de, kullanılan

423 ; T.Koç, a.g.e., s.259.

424 ; T.Koç, a.g.e., s.263.

425 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.125.

426 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.131.

kelimeler gündelik dilde taşıdıkları anlamların ötesine geçebilir. Okumak, söylemek, konuşmak gibi ilahî anlatım ile gündelik dilin benzeştiği kullanımların yanında; indirdi, vahyetti gibi gündelik dildeki anlamlarının ötesine uzanan kullanımlar da vardır.⁴²⁷ Ancak, yine onlar da gündelik dilden alınmış kelimelerdir. Öyleyse neden bu kadar anlam farklılaşması olabilmektedir diye sorulabilir. Diyebiliriz ki, yapı itibariyle aynı olan bu kelimelerin, gündelik dildeki anlamlarından daha farklı bir anlam kazanmalarının sebebi; Allah ile insan arasındaki konuşmanın, bilinen anlamıyla bir konuşma olmamasıdır. Çünkü, bu konuşma aynı ontolojik düzlemde meydana gelmemektedir. Nitekim, İzutsu bu konuya şöyle bir açıklama getirmiştir:

Allah ile insanlar arasındaki konuşma, yukarıdan aşağıya; insanların kendi arasındaki konuşma ise yatay bir şekilde olur, çünkü insanlar aynı ontolojik düzlemde yer alırlar.⁴²⁸ Öyle ise, Tanrı düşüncesi hakkında kullanılan bir kelimenin imajının, bizim kendimiz için olandan farklı olması doğal bir durumdur.⁴²⁹

Şimdi, din dilinin başka dil birimlerine kapalı ve bağımsız bir dil olmadığını böylece gördükten sonra, son olarak diyebiliriz ki, din dilinin anlaşılabilirliğini yalnız kendi kıstasları içinde aramak yerine, bununla birlikte, tutarsızlık ya da çelişki gibi görünen ifade ve durumları, doğal dil de dahil edilmek suretiyle bu bağlam ve kurallar içinde çözmeye, aşmaya çalışmak en doğru tavır olacaktır.

2.6. Din Dilinde Kognitiflik Sorunu

Bir dilin kognitif kullanımı, bir gerçeğin bulunduğu öne sürüldüğünde veya iddia edilen bir gerçeklik yalanlandığında ortaya çıkar.⁴³⁰ Mesela, Türkiye'nin nüfusu yetmiş milyondur, bugün hava soğuktur, iki kere iki dört eder gibi ifadeler kognitif (bilgi verici)dir. Kognitif cümleler ya doğrudur ya da yanlıştır. Bilindiği gibi bütün cümleler doğru veya yanlış şeklinde değildir. Örneğin; bir küfür, bir komut, bir rica için doğru veya yanlış ölçüsü kullanılamaz. Bu tür cümleler, insanların duygularını ifade, eylemlerinin yönünü belirleme vb. fonksiyonlara sahip olup, kognitif değildirler. Zaten bu tür cümleler üzerinde bir problem yoktur. Asıl sorun, "Tanrı insanları sever" gibi teolojik cümlelerin kognitif olup-olmadıkları hakkında ortaya çıkmaktadır.

"Tanrı insanları sever" gibi bir ifadenin yalnız kognitif değil, aynı zamanda da doğru olduğuna inanan müminlerin olduğu tarihi bir gerçektir. Zorunlu olarak değilse de, şu an için doğal olarak, gerçekler ile dinî gerçekler arasındaki fark, bilim yoluyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Müminler, gerçekler ile dinî gerçeklerin aynı hakikatlerden ibaret olduğunu

427 ; Düccane Cündioğlu, Sözlün Özü, İstanbul, 1996, s.59.

428 ; Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev: Süleyman Ateş, Ankara, ?, s.146.

429 ; S.M.Cahn, a.g.e., s.132.

430 ; J.Hick, a.g.e., s.83.

kabul ederler. Nevarki, günümüzde ortaya atılan ve sayıları da giderek artan bir kısım teorilerin, din diline karşı muameleleri, onun kognitif olmadığı yönündedir ki, R.H.Randall'ın "Batı Dininde Bilginin Rolü" adlı eserinde bu konuda örnekler bulmak mümkündür.⁴³¹

Din dilinin kognitif olmadığını savunanlara bir örnek de R.B.Braithwaite'dır.⁴³² O'na göre, dinî iddialar esas olarak ahlakî bir fonksiyon icra ederler. Ahlakî iddiaların amacı, belli bir siyasi davranış şekline konuşanın bağlılığını ifade etmek; bu şekildeki bir davranışı, başkalarına da beğendirmektir. Daha önceki konumuzda da gördüğümüz gibi, Braithwaite'a göre, aynı şekilde, dinî ifadelerin amacı da belli bir hayat tarzını, davranış siyasetini beğendirmektir. Bu yönüyle de, iki farklı din - örneğin Hıristiyanlık ve Budizm - hayat için belli bir siyaseti beğendirmek çabası açısından farklı dinler midir? Belki hikayeleri, ayinleri ve mucizeleri farklılık gösterebilir ancak, ifadelerin hedefi açısından o iki (veya daha çok) dinin birbirinden farklı olmadığı kabul edilebilir. Braithwaite, bu açıklamalarından sonra, dinî hikayeler ile dinî hayat tarzı arasındaki bağlantının "psikolojik ve amaçsal birlik" olduğunu belirtir ve şunları söyler, "Nature of Religious Belief" (Dinî İncanın Doğası) adlı eserinde:

"Bana göre dinî bir iddia, belli bir iddianın değil, belli hikayelerin açık ve kesin ifadeleri ile beraber, tek bir ahlak olmasına uygun genel bir prensip altında sınıflandırılabilir belli bir davranış politikasının dışına taşmaya yönelik bir niyetin iddiasıdır."⁴³³

Bu açıklamalardan sonra, şu türden bazı sorunlar ortaya çıkabilir:

a - Braithwaite, dinî ifadelerin, gerçekte, dindar kimselerin kullandığı tarzdan farklı bir şekilde fonksiyonu olduğu kanaatinde. Örneğin Hıristiyanlıkta kabul edilmiş şekliyle Tanrı, hayali hikayelerde olanlara benzer bir karaktere sahip gibidir, bu görüşün sonucuna göre.

b - O, ahlakî iddiaların yalnızca konuşanın niyetini belli ettiğini söylemektedir. Bunu izah edebilmek için de; "yalan söylemek yanlıştır" demek, "ben asla yalan söylememeliyim" demektir örneğini verir. Eğer durum böyle olursa, şöyle ince bir çelişki ortaya çıkabilir: "Yalan söylememeliyim (= yalan söylemek yanlıştır), ama bir yalan söyledim."⁴³⁴ Yani, kişi hem niyetinin yalan söylememek olduğunu, hem de bir yalan söylediğini belirtmiş olmakla, birinci sözünüyle ikincisi arasında çelişkiye düşmektedir.

c - Braithwaite, teorisini destekleyebilecek hikayelerden hareketle istediği noktaya varmaya çalışmaktadır. Burada, O'na itiraz edilebilecek iki yön vardır:

c.1. Bir savı istediğimiz kadar doğrulayıcı örneklerle destekleyelim, bir tane yanlışlayıcı örnek ortaya çıkarsa, bizim savımız çürütülmüş olur.

431 ; J.Hick, a.g.e., s.83.

432 ; J.Hick, a.g.e., s.87.

433 ; J.Hick, a.g.e., s.88.

434 ; J.Hick, a.g.e., s.89.

* ; Bu konu için bkz. Yanlışama İlkesi, 2.2.2.

c.2. Braithwaite'in kendi görüşüne göre, "Tanrı kullarını sever" gibi ifadeler hikaye teşkil etmezler. O'na göre bu tür dinî ifadeler, yalnızca dinî ifadelerin yüzeysel bir çeşidi konumundadır. Yani Braithwaite, çok direkt ve ayırdedici olarak Tanrıya işaret eden dinî ifadelere bir yer bulmakta başarısız görünmektedir. Oysa bu tür ifadeler, denilebilir ki, insanları Tanrıya yönelten ve dinî inanç içerisinde çok önemli bir yeri olan ifadelerdir. İşte bu çok önemli inanç ifadeleri, analiz edilmemiş bir durumda kalmıştır.⁴³⁵

d - Tanrı hakkındaki inançların, kişilerin davranışlarının psikolojik alt-sebeplerinden oluşması da düşünülerek, pratik davranışlarla ilgili olduğu iddia edilmiştir. Ancak, bu konuda şöyle bir görüş de ileri sürülebilir - ki, İsa'nın ahlakî öğretisinin özelliğine uygun olan da budur - ; Böyle bir inancın ahlakî önemi, onun hem çekici ve hem de akılcı bir hayat tarzı sunmasından kaynaklanmıştır. Yani, kişinin davranışlarının arkasında, psikolojik durumun varlığı inkar edilmemekte ve fakat, bunun böyle olması inancın değerini düşürmemektedir. Çünkü, bu inancın önemi, kişinin onu çekici ve akılcı bulması sonucunda oluşur.

Yeri gelmişken, ahlakî ifadelerin anlamı, anlatmak istedikleri ve değeri ile kognitifliği konusunda, aşağı yukarı, A.J.Ayer'in de Braithwaite'in görüşlerinin benzerine sahip olduğunu hatırlatmalıyız. Ayer'e göre de etik terimler, duyguları anlatmaları ile birlikte, esasen duygu uyandırmak ve eyleme yöneltmek için kullanılırlar. Etik (ahlaksal) yargıların nesnel geçerlikleri olmadığından, duyguların anlatımları olup, doğruluk ve yanlışlık ölçüsüne girmezler.⁴³⁶ Dolayısıyla, bu türden olan kavramların çözümlenmesi de mümkün olmaz.⁴³⁷ Öyleyse, yapılması gereken iş bunun itirafıdır. Ayer'in bu ifadeleri bize, O'nun din dili ifadelerinin kognitif olmadığını düşündüğü göstermektedir. Yani Ayer, din dilinin anlamlılığını reddettiği gibi, dinî ifadelerin kognitifliğini de reddeder.⁴³⁸ Tabii O, bu iddialarını hep, Tanrı hakkında anlamlı bir konuşmanın olamayacağına dayandırmaktadır.

Ancak, kutsal kitapların, Tanrı tarafından insanlara iletilmiş bilgilerin toplamından oluştuğu kabul edilebilir. İletim ise bir bilgi akımıdır ve bilgi türlerine göre farklı iletim yolları vardır. Buradaki iletim şekli de vahiydir. Düzensiz bilgi, din, bilim, felsefe, sanat vb. bilgi türleridir. Bunların hepsinin iletim yolları farklıdır.⁴³⁹ Fakat bunlardan birinin (dinin) iletim şekli diğerlerinden oldukça farklı olduğu gerekçesiyle anlam dışı ve bilgi içeriğinden yoksun bırakılamaz kanaatimizce.

Din dilinin kognitif olduğu görüşünü savunanlardan önemli biri de, W.M.Watt'tır. O, din dilinin "diyagramatik" olduğunu vurgulamaktadır. O'na göre, gerek iddialar gerekse bu iddialarda kullanılan fikirler veya terimler, yani kısaca din dili, bir çok bakımdan bir diyagrama veya haritaya benzer. Bu benzerlik, hem diyagramın gerçek olmayan unsurlardan, hem de müspet

435 ; J.Hick, a.g.e., s.89.

436 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.103.

437 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.107.

438 ; A.J.Ayer, a.g.e., s.114.

439 ; Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s.47.

bilgi veriyor olmasından ileri gelir. Din dili, insana alemin mahiyeti hakkında yeterli bir bilgi vermekte ve insanın hayatını iyi bir şekilde devam ettirmesini mümkün kılmaktadır, Watt'a göre⁴⁴⁰. Burada - bazı noktalarda itiraz edilebilir ancak - bizim için önemli husus, O'nun din dilinin insana müspet bir bilgi verdiği görüşüdür.

Tabii, bu konuda M.Aydın'ın da değerli görüşleri olduğunu belirtmeliyiz. Daha önce, "Allah insanı pıhtılaşmış kandan yarattı" (Alak,2) ve "O, evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır. O her şeyi bilir" (Hadid,3) ayetleri üzerinde, bir vesile ile, açıklama yapmış idi. Bu açıklamalardan da çıkarabilecek olduğumuz gibi, O, din dilinin - tüm diğer yönleri ile birlikte aynı zamanda - kognitif olduğu kanaatindedir.

440 ; M.Aydın, a.g.e., s.97,101.

III . B Ö L Ü M

DİN DİLİNİN MANTIKİ STATÜSÜ

Diyebiliriz ki, din dili konusundaki tartışmaların çoğu “ifadeler” ile ilgilidir. Bu yüzden, önce ifadeleri bazı bölümlere ayırıp tanımlamalıyız:

a- Önerme; Bir cümle veya bir ifade, durumun şöyle ya da böyle olduğunu iddia ediyor ve doğrulama ve yanlışlamaya açık, bilgi verici bir iddia ise, bu bir önermedir.

b- Dile getirme (ifade); Bir şey karşısındaki duygu, davranış ve tutum dile getiriliyor ise, bu bir dile getirmedir. “Şiiri seviyorum” gibi.

c- Emir; Söylenildiğinde, muhatabın bir şey yapması/yapmaması isteniyor ise, bu bir emirdir.

d- Eylem belirtici ifade; Söylenildiğinde, yeni bir durum meydana getiriyor ise, bu bir eylem belirtici ifadedir. “Söz veririm” gibi.⁴⁴¹

Dinî ifadelerle ilgili olarak da, iki farklı yaklaşım bulunmaktadır: Birincisine göre; Belli bazı dinî ifadeler “önerme” formunda ve kognitif özelliktedir. İkincisine göre ise, dinî ifadelerin kognitif yönü yoktur; dile getirici ve eylem bildirici ifadelerdir.⁴⁴²

Bu temel bilgilerden sonra, konuyla ilgili bazı temel sorulara bakabiliriz:

Din dilinin kendine özgü, bağımsız bir statüsü var mıdır? Din dilinin ayırtedici özellikleri nelerdir? Öteki dil bilimleri ile benzerliği ya da farklılığı var mıdır?

Din dilinin mantıki statüsünün belirlenebilmesinde öncelikli konu, bu dilin doğru ya da yanlış olma imkanına sahip olup-olmadığı olduğundan, yukarıdaki sorulara açıklık kazandırmak için din dilinin kognitif yönünün ortaya konulması gerekiyor idi (ki, biz bunu ilgili bölümde yaptık). Şimdi, şu soruya cevap vermek ivedilik kazanmış durumdadır; Dinî bir önerme nedir acaba?

Dinî bir önerme, insanlara yöneltilmiş, doğru ya da yanlış olabilecek bir önermedir. Tabii, dilekler, telkinler, tövbeler vb. ifadeler bu tanımın dışında kalmaktadır.⁴⁴³ Ancak, dinî bir ifadenin “önerme” sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gereklidir. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

1- Önerme, tutarlı bir formüllendirmeye uygun olmalıdır.

2- Önerme, inkara açık olmalıdır. Dikkate değer bir sonuca sahip olabilmesi için yanlışlanmaya da açık olmalıdır.

3- Önerme, herkese açık olan bir anlam içermeli, kendi konusuna atıfta bulunulmasına imkan vermelidir. Yoksa, bir zihin durumunun ifadesi olmaktan öteye gidemez

441 ; Turan Koç, Din Dili, Kayseri, 1995, s.16.

442 ; T. Koç, a.g.e., s.17.

443 ; T. Koç, a.g.e., s.39.

4- Önerme, konusu ile yüklemi arasındaki bağlantıyı destekleyebilmelidir. Aksi takdirde, her hangi bir olguyu, belli bir takım akıl yürütme kurallarına göre delil olarak göstermek mümkün olmaz.⁴⁴⁴

Burada, temel dinî ve doktrinel (öğretisel) önermeler arasındaki farkın anlaşılmasına dikkat edilmelidir. Örneğin, "İsa Mesih'tir" gibi öğretisel bir önermenin olumsuzunu düşünmek bir çelişki doğurmaz. Oysa, "Tanrı kutsaldır" gibi bir temel dinî iddia taşıyan önerme söz konusu olduğunda, yüklem, mantıkî konu olabilecek bir başkası ve "Tanrı" için aynı şekilde doğru olamaz. Yani, burada yüklem olan "kutsal" sözcüğü ayrıcalıklı bir anlamda kullanıldığında hem Tanrı, hem de bir başkası (herhangi birisi) için aynı anlamda doğru olamaz.⁴⁴⁵

Din dilinin mantıkî statüsü incelenirken, en önemli problem, mantıkî konusu (öznesi) Tanrı olan ifadelerin muhtevası ve tutarlılıkları ile ilgilidir. Buradan, her ne kadar günlük ifadelerden farklı olsa da, teolojik ifadelerin konularını belli bir zat ya da fert olarak düşünebileceğimiz ortaya çıkar. Bu durumda ise, problemi şöylece ortaya koyabiliriz:

"X bizi sever" gibi gündelik dilde kullanılan ifadelerin yüklemeleri teolojik ifadelerde de kullanılmaktadır. Şimdi, bu türden ifadelerin teolojik yüklemeleri, bildiğimiz anlamlarıyla mı, yoksa farklı ve olağan dışı anlamlarıyla mı kullanılmaktadır? Bu durumda, birbiriyle bağlantılı iki önemli soru bulunmaktadır:

Birincisi; Burada, teolojik ifadeler, doğru ve yanlış olmaya açık, olgusal önermeler midir?

İkincisi de; Bunların yanlışlanamayacak önermeler olduğu fikri doğru mudur?

"Tanrı bizi sever" ifadesi, teolojik açıdan bir dinî tutum ifadesi değil, olgusal bir önerme ve gerçeğin dile getirilmesidir. Tabii, burada ne kastedildiği tartışmaya açık bir konudur. "Kalem cebimdedir" dediğimizde, her hangi diğer mümkün durumlardan birisini seçip, diğerlerini dışarıda tutmuş oluyuz. Bu ifadenin doğruluğu, onun çizdiği alan içinde belli bir durumun bulunması olacaktır. Oysa, teistik bir ifade ile "Tanrı alemi yarattı" denildiğinde, bunun dışında kalabilecek başka durumların olduğu reddedilmektedir. Bu durumda şöyle denilebilmektedir: Bu ifadenin dışarıda bıraktığı hiç bir mümkün durum yok ise, demek ki, durumlar arasında bir seçim yapamayacağız. Dolayısıyla bu ifade, olgusal bir ifade değildir; Ancak bir dilek, bir davranış ikrarı veya bu türden bir şey olabilir.⁴⁴⁶

Eğer "Tanrı alemi yarattı" ifadesinin diğer mümkün alternatiflerini dışarıda bıraktığını söyleyerek bunun olgusal bir ifade olduğu savunulmak istenirse, şöyle bir açıklık getirmek mümkün olabilir: "Tanrı alemi yarattı" iddiasıyla uzlaşmaz olan durumları düşünebilmek mümkündür. Örneğin, dünyanın kendi kendine var olmuş olması gibi. Böylece bizim iddiamız, mantıken mümkün olan bir durumu dışarıda bırakmış olmakta; ileride, belki

444 ; T. Koç, a.g.e., s.40.

445 ; T. Koç, a.g.e., s.41.

446 ; T. Koç, a.g.e., s.42.

gözlem konusu olabilmesi de mümkün olabilmekte ve dolayısıyla; "Tanrı alemi yarattı" ifadesi bilimsel yanlışlamaya açık olan bir varsayım haline gelmiştir, denilebilir.⁴⁴⁷

Din diline, mantık açısından bakıldığında, dinî söylem ile doğal bilimlerin söylemi arasında yakın bir benzerlik olduğu görülebilir. Aralarında bir çelişki söz konusu değildir. Bilimsel söylemde, deneye dayanan ifadeler hangi rolü oynamakta ise, iman ikrarı durumdaki ifadeler de dinî söylemde aynı rolü oynamaktadır.⁴⁴⁸ Bununla birlikte, dinî söylemi ötekilerinden ayıran kendine özgü özellikleri de vardır. Örneğin, dinî söylemde otorite çok önemli bir rol oynamakta ve onun temel varsayımının mantikî yapısı - mesela bilimdekinden - çok farklıdır.

Wittgenstein ve D.Z.Phillips gibi bazı fideist düşünürler, her dil birimini ayrı bölmelere koymuş, dilin gerçekliğe tekabül yetini ve dolayısıyla dilin evrenselliğini reddetmişlerdir. Oysa din dilinin, kendine has özellikleriyle birlikte, günlük dil, bilim dili, ahlâkî dil, hukuk dili ya da şiirsel dil ile çok sıkı bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Din dilinin mantıksal ve olgusal olmayıp, doğrudan var oluşumuzla ilgili bir takım duyguların ifadesi ve hayata bağlı bir unsur olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁴⁹

Bu sorunlardan başka, genel olarak her hangi bir ifadenin, ama özellikle de din dilinin doğru anlaşılabilmesi çok önemlidir. Bu yapılmadığında, herkes kendi sübjektif yaklaşımına göre, bir ifadeyi anlayıp değerlendirme ve buna bağlı olarak, haksız ve yersiz eleştirilerde bulunabilme yolunu tutabilmektedir. Bunun örneklerini çalışmamızın geçmiş bölümlerinde de gördük. Onun için, bir ifadeyi anlama faaliyetinin, mümkün olduğunca objektif bir çerçeveye oturtulması gerekir.

3.1. Anlama Faaliyeti ve Doğru Anlam

3.1.1. Anlama Faaliyeti

Anlama faaliyeti, anlatımın anlatılanı, anlamanın da anlaşılana oluşturduğu faaliyet sürecine denir. Daha sonra, anlamak isteyen özne, anlama faaliyetinin yegane öznesi olur ve yorumlayan durumuna geçer. Böylece anlatılan, öznel kılınmış, yani anlaşılana ve yorumlanana haline getirilmiş olur. Bu ise, anlama faaliyetinin daha başlangıçta öznel olduğunu demektir. Öyleyse, öznel kılınmış bu anlam, doğru anlam olamaz.⁴⁵⁰

Din dilinde de, anlatan'ın söyledikleri anlayan tarafından, genellikle, öznelleştirilmekte ve anlayan anlamak istediğini anlamaktadır.

Böyle bir anlama faaliyeti sonucunda, anlamın doğruluğu bir kenara bırakılmakta ve onun özneliği savunulmaktadır. Nitekim, Kur'an ayetlerinin her bir ayetinde, her harfinde "binlerce anlam" olduğu iddia edilmekte ve;

⁴⁴⁷ ; T. Koç, a.g.e., s.43.

⁴⁴⁸ ; T. Koç, a.g.e., s.46.

⁴⁴⁹ ; T. Koç, a.g.e., s.47.

⁴⁵⁰ ; Dücane Cündioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, İstanbul, 1995, s.27.

"Sofistik" bir anlam özgürlüğüne, hatta yorum özgürlüğüne meşruiyet arama girişimlerine geçilmektedir.⁴⁵¹ Bu durumda ise, anlamın doğruluğu söz konusu dahi edilmez. "Çünkü, tek bir anlam ifade etmemek, hiç bir anlam ifade etmemektir." (Aristoteles)⁴⁵²

Bu tip yaklaşımlar bazen çok ilginç sonuçlar doğurmakta ve artık Kur'an'ın ne söylediğinin hiç bir önemi kalmamaktadır. Çünkü anlam, artık O'nun söylediği şey olmaktan çıkmakta ve sadece muhatabın istediği şeyden söz ediyor olmaktadır. Tefsir Tarihi incelendiğinde, bu tip hatalara rastlanabildiği söylenebilir.⁴⁵³

Kutsal bir metinde söylenen şey, anlatılan yerine anlaşılın olarak kabul edilmiş ise, artık yapılan yorumlar grameri aşar ve hatta onu iptal eder. Dolayısı ile hiç bir gramatik araştırma ve inceleme, bu yapılandıktan sonra, gerçek anlamı yeniden kuramaz ve kurtaramaz. Anlam, sadece gramere bağlı olan, gramerden çıkan şey değil; aynı zamanda grameri de kendisine bağlayan, içine giren bir şeydir.⁴⁵⁴ Hal böyle olunca, bundan sonra anlamı kurtarmak mümkün olmayabilir.

Şimdi, bu ve benzeri düşünceler dikkate alındığında, geriye sadece bir iş kalmaktadır; Söz konusu kutsal metnin orijinalini konuşturmak.

Anlamı öznelştirmenin en hassas, en zayıf yönü, anlamın bir tür değişime uğratılarak her muhatabın kendine göre bir anlam çıkarması, yani "bir anlam" değil, "anlamlar"ın söz konusu olmasıdır. Oysa doğru "anlam", söyleyenin söylenene söylediği, yani anlatmak istediği (şey) olmalıdır.⁴⁵⁵

Söylenen bir sözün anlamlı olması, ancak her bir muhataba aynı anlamı vermesiyle mümkün olabilir. Eğer bu olmuyorsa, yani her bir muhatap farklı bir anlam çıkarıyorsa, o söylenen şeyin bir anlam vermediği yahut anlam vermekte başarısız olduğu söylenebilir.⁴⁵⁶

Öteden beri Kur'an ayetleri hakkında bahsettiğimiz tutum (her bir harfinde binlerce anlam olduğu) savunucuları, şu noktada yanılıyor olsalar gerek; Bir ayetin farklı şekillerde anlaşılabilmesi, onun, farklı anlamlar iletilmek üzere vaz'edildiğini göstermez. Burada ortaya çıkan farklılık, anlaşılmalıdır; anlatılmalıdır değil. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki, bir söz birden fazla şekillerde anlaşılıyorsa bu, onun bir çok doğru anlamının bulunduğu anlamına gelmez; Bilakis - bir sözün birden çok anlamı olabilir, gerçekte, bir tane "doğru anlam"ı vardır.⁴⁵⁷

3.1.2. Çok Anlamlılık Sorunu

Çok anlamlı bir kelime, birden çok, farklı cümlelerde kullanılıyorsa, her kullanımda sadece kullanıldığı o yeni durum için, özel ve tek bir anlam verir. Cümle içinde çok anlamlı bir kelimenin, bütün anlamları o kelimeye boca

451 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.28.

452 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.36.

453 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.28.

454 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.33.

455 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.35.

456 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.37.

457 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.38.

edilerek cümle anlaşılacak istenirse, böyle bir durumda, "çok anlamlılık" anlamsızlık haline dönüşür. Bir kelime, çok anlamlı olmasına, bir cümlede kullanılmadan önce özgür ve çok yönlü olmasına rağmen, eğer bir cümlede kullanılmış ise, artık onu kullanan onu zincirlemiş veya tabiri caizse, kaderini - o cümle için - çizmiş demektir. Onun için, o kelimenin bütün anlamları dökülerek anlam bulunamaz. Öyleyse doğru anlamı bulmak için, ona şeklini veren kimsenin ne kastettiği, muradının ne olduğu anlaşılmalı çalışılmalıdır.⁴⁵⁸ Ayrıca, anlam tek tek sözcüklerde aranmamalı, sözcüklerden oluşmuş terkiplerde ve sözün bütününde aranmalıdır. Söz bütünlüğü ise, sözcüklerle diğer sözcükler, cümlelerle diğer cümleler, paragraflarla diğer paragraflar ve hatta, söylemin kendisi ile içinde yer aldığı durum ve şartların arasında bulunan tüm doku ile olan ilişkide bulunur.⁴⁵⁹

3.1.3. Doğru Anlama Ulaşmak

Dinî bir metinde ne anlatılmak istendiğini sağlıklı bir şekilde anlamak ve yorumlayabilmek için, yalnız bir bölümün değil, yukarıda belirtildiği üzere, bir bütünün incelenmesi gerekir. Bu inceleme işlemi için de, aşağıdaki faaliyetlerin yapılması, soruların cevaplanması gerekir:

a - Metnin kendisi ne söylüyor?

Burada, dikkatler söylenen şeye çekilmekle beraber, söylenen şeyin muhataba orijinal lafızlarıyla ulaşılmış olması önem arz etmektedir. Metin orijinal haliyle aktarılabilir ki, söylenen şey ile ne kastedildiği dolaylı muhataplarca bilinebilir, anlamın doğruluğundan emin olunabilir.⁴⁶⁰

b - Metin bunu niçin söylüyor?

Sözün maksadı ve muradının daha iyi anlaşılabilmesi için, niçin söylendiği sorulmalıdır. Örneğin, Kur'an'daki "ve'staînû bis-sabri ve's-salâti" (Bakara,45) ayeti söz konusu olmuş olsa ve bize burada ne söylendiği sorulsa, "bizden, sabır ve salât ile yardım dilememiz isteniyor" diyebiliriz. Peki bu niçin söyleniliyor diye sorulduğunda ise, "çünkü, ..." diyerek cevap verebiliriz. Böylece anlam, muhatabın zihninde pekişmek üzere gelişir.⁴⁶¹ Ancak, anlamın pekişmesi için, sorulması gereken bazı sorular daha vardır.

c - Metin bunu kime söylüyor?

Yukarıdaki ayeti örnek alacak olursak, bu metin bunu (sabır ve salât ile yardım dilenmesini) kimden istiyor, diye sormak gerekir. Yazılı veya sözlü her ifadenin bir muhatabı olması gerekir ki, zaten söylenen sözü anlamlı kılan, onu anlamlandırmaya çalışan da budur. Burada esas önemli nokta, ilk muhatabın tespit edilmesidir. Gerçek bam teli budur. Böylece, söylenen sözün söylenme sebebi de bulunabilir. Çünkü, söylenenin söylenilene hitap

⁴⁵⁸ ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.66.

⁴⁵⁹ ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.76.

⁴⁶⁰ ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.80.

⁴⁶¹ ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.82.

etmesinin bir sebebi olmak zorundadır.⁴⁶² Doğru anlam da, işte burada, yani ilk muhatap için ortaya çıkan anlamda yatmaktadır.

d - Bir metnin (ki, bizim konumuzu ilgilendiren dinî olandır) anlaşılıp yorumlanmasıyla doğru anlama ulaşılabilmesi için, sorulması gereken bir soru da, nerede ve ne zaman söylendiğidir.

Her sözün, bir muhatapı olduğu gibi, bir de meydana geliş yeri ve zamanı vardır. Bir sözün muhatap için anlamlı olabilmesi için, bir zaman ve mekan içinde olması gerekir.⁴⁶³ Doğru anlam ancak onun söylendiği durum ve şartlar içinde yattığına göre, bu sorunun cevaplanması büyük önem arz eder.

Zaman, anlamın en kuvvetli bağıdır. Bu bağından kurtuldu mu bir kere, artık anlam özgürdür; onu isteyen istediği gibi, kendi hamuru olarak yoğurup şekillendirir.

e - Metin bunu nasıl söylüyor?

Şimdiye kadar sorduğumuz dört soru önemli olmakla beraber, daha da önemli olan soru "nasıl söylendiği"dir. Çünkü, diğer sorular söyleneni aşan ve söylenenin çevresindeki cevapları aramaya yönelik iken, bu soru, söylemin bizzat kendisini, dilini bilmeye yöneliktir.

Bu inceleme sorusu Kur'an için söz konusu edilecek olsaydı, Kur'an'da geçen kıssalar, meseller, mecazlar, istiareler, kinayeler, teşbihler, temsiller, tekrarlar gibi edebî sanatlar gündeme gelirdi. Bunların nasıl kullanıldığı bilirse, maksadın nasıl ifade edildiği de bilinebilir. Örneğin, mecaz sanatının Kur'an'daki kullanımını bilmeyen bir okuyucu tarafından acaba "Her insanın kuşunu boynuna doladık" (İsra, 13) ayetinden "Her insanın kısmetini takdir ettik" anlamına ulaşılabilir miydi?⁴⁶⁴

Sonuç olarak; Dinî bir metni anlama ve yorumlama faaliyetinin, onun üslubunu ve anlamının sosyo-psikolojik tüm unsurlarının ortaya konulması gerekir. Ayrıca, ilk muhatap için geçerli anlam da tespit edilmelidir. Eğer bu yapılmazsa, o metinden hareketle, onu ilgilendiremeyen hususlara çareler veya mesajlar aranmaya kalkışılabilir.⁴⁶⁵ Oysa, en doğru anlam, onun ilk söylendiği ortamda ve ilk muhatap için geçerli olan anlamda yatmaktadır.

3.1.4. Doğru Anlam ve Ölçü

Bir dinî metnin yorumuna geçerlilik kazandırmak için, bazı ilkelerin tespiti çok önemlidir. Çünkü, "okura özgürlük tanıma" adına, metnin bildirdiği mesajın saptırılması veya sahibinin kastını unutturulabilmesi mümkün olmaktadır. Kur'an ayetlerinin bu türden yorumunun yapıldığı buna bir örnektir. Eğer bazı ilkeler tespit edilmezse, herkesin kendi heva ve hevesine göre yorum getirmesi kaçınılmaz bir sonuç olacaktır.

462 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.89.

463 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.94.

464 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.115,116.

465 ; D.Cüendioğlu, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, s.126.

Bir metin üzerinde "mahiyet" çözümlemesine uygun şekildeki "anlama"nın iki ilkesi vardır: Birincisi, metnin ait olduğu dizgenin (dil, lisan); ikincisi de, metni irad edenin kastının bilinmesidir.⁴⁶⁶

Diyelim ki, İncil üzerinde bir çözümlene veya yorum yapılmak isteniyor olsun. Bu durumda, önce Latince'ye uygunluğun gözetilmesi, sonra da Tanrının kastına uygunluğun gözetilmesi ve gösterilmesi esas olacaktır.

Dilsel bir metni anlamaya yönelik kimselerin, o metnin mahiyeti hakkında apaçık bir görüşe ulaşabilmeleri, ancak "dil ile varlık", "isim ile müsemma" arasındaki ilişkinin doğru biçimde belirlenmesi ile mümkün olur. Bundan başkası düşünülemez. Çünkü, dilsel bir metni anlamamanın araçları, kendi mahiyetine uygun olmak zorundadır. Dildeki gerçeklik ile dil-dışı gerçeklik, gereği gibi ayırdedilemez de özdeşleştirilir ise, içinden çıkılmaz sorunlar ortaya çıkar; Hem metin, hem de metnin atıfta bulunduğu dünya, doğru olarak anlaşılabilir hale gelir.⁴⁶⁷ Belki, günümüzde "inanın" ile iman ettiği kitap arasındaki mesafenin, bugün, iyice açılmasının arkaplanındaki nedenin bu ve bunun gibi sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir.

3.2. Yorumlamanın Eleştirisi

Eleştirinin sıhhatli olabilmesi için, bir yorum eleştirisi, "metnin yorumları" yerine, öncelikle "metne ilişkin tasavvurlar"ı hedeflemesi gerekir. Şayet tasavvurlarımız doğru olmazsa, yargı bildiren önermelerimiz de doğru olmayacaktır. Öyleyse, bu cümleleri, bu cümleleri oluşturan kelime ve kavramları sorgulamalı ve temize çıkmayan hiçbir kavramın, yargılar aracılığıyla kendilerini kabule zorlamasına izin verilmemelidir.⁴⁶⁸

Esasen, yorumlama yapan kimsenin, metne yönelirken zihninde onunla ilişkili birtakım tasavvurlarla işe başladığı, bu tasavvurlara uygun karşılıklar bulmak amacıyla metne yöneldiği söylenebilir. Böyle bir durumda ise, bir kimsenin bir metin hakkındaki yorumlarının, sonuçta, o kimsenin o metin hakkındaki tasavvurlarının meyvesi olduğunu fark etmek gerekir. Böyle bir yoruma yapılacak bir eleştiri, böyle bir tasavvuru ve sonucu fark edemezse, sağlıklı bir değerlendirme yapamayacaktır.

Bilindiği üzere, düşünme eylemi, önce nesnelerin zihinde karşılıklarını bulmaları, tasavvur edilmeleri, sonra da bu tasavvurların değişik şekillerde birbirlerine bağlanmasıyla gerçekleşir. İşte anlama faaliyeti de, önce metin hakkındaki ön-kabullerle başlayıp, sonra bunların "yorum" adıyla tutarlı birliklere dönüşmesiyle oluşur. Bu sürecin sonunda da anlam oluşur.⁴⁶⁹ Bu nedenle, yapılacak bir eleştiri, yorumlayıcının/okuyucunun yorum, rapor ve - en önemlisi de - tasavvurlarını sorgulamalıdır. Eleştirinin, bir çözümlene (analiz) değeri taşıması için, yargıları ve yargıların oluşturduğu söylemi bilfiil

466 ; D.Cüendioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, İstanbul, 1995, s.9.

467 ; D.Cüendioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.12.

468 ; D.Cüendioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.31.

469 ; D.Cüendioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.33.

çözümleyebilmesi gerekir. Eleştirinin var-oluş şartı, çözümlemenin ortada (var) oluşudur.⁴⁷⁰

Eleştirinin işi, muhatabın kutsal bir metin hakkındaki ön-kabulünün bilinmesiyle başlar. Eğer muhatap metne dışarıdan veya hasmane bakan birisi ise, onun yorumlarının tutarsız olduğu yönler derhal reddedilebilmekte iken; muhatap dinî olan o metni tümüyle kabullenmiş birisi ise - "eleştiri"nin zor işi de buradadır -, bazı tutarsız görünen yorumları reddedilirken neye dayanmak gerekecektir? İslam düşünce tarihinde, bu ikinci türden örneklerle rahatlıkla rastlanılabilir.

O halde, böyle bir durumda ortaya çıkan sorun, belki, şöylece çözümlenebilir: Karşılaşılan bu sorun, itikadî - metnin tamamına inanmak veya inanmamakla ilgili - olmaktan ziyade, metodolojik bir sorundur. Metnin yorumlarının, o yorumlara eşlik eden tasavvurlara uygun olarak ortaya konulduğu, soyut bir imancı kabullenişe değil, tersine, kabullenişin ötesindeki kavrayışa vurgu yapılmış olmaktadır.⁴⁷¹

3.3. Mahiyet Eleştirisi

"Dinî bir metni anlamak" ne demektir, neyi anlamaktır? Bunu cevaplandırmak için, önce yorumun eleştirisi veya analizi yapılmalıdır ki, bu daha önce yapıldı. Gelmiş olduğumuz bu noktada, "Dinî bir metni anlamak demek, bir dili, dilde, dil ile ifade edilmiş bir sözü anlamak demektir" şeklinde bir önerme ile cevap vererek mahiyet çözümlemesine geçebiliriz.

Bu önerme, iki temel unsurdan oluşmaktadır: a - Dinî bir metni anlamak, b - Bir dili, dilde, dil ile ifade edilmiş bir metni anlamak. İkinci kısım, birinci kısmı (konuyu) açıklamak üzere ona yüklem olmaktadır. Dolayısıyla bu önerme, bilgimizi çoğaltan, genişleten değil, açıklayan bir yargı öne sürmektedir. Yani "analitik" bir önermedir.⁴⁷² Çünkü, önermenin yüklemi, önermenin konusunda zorunlu olarak düşünülmektedir.

Şimdi, konuyu daha özelleştirerek açıklamaya çalışalım;

Kur'an'ı anlamak demek, bir dili (= lisanı), dilde, dil ile ifade edilmiş bir sözü (= kelamı) anlamak demektir. Buradaki yargının analitik olduğunu biliyoruz. Artık, Kur'an'ı anlamak neyi anlamaktır sorusuna verilen cevabın, kavramsal bir çözümmeden ibaret ve şöyle olması gerekecektir:

a- "Bir lisanı, bir kelamı anlamak" şeklindeki bir ifade, "Kur'an'ı anlamak" ibaresinin içinde zaten mevcuttur. Yani yüklem, konuda zorunlu olarak düşünülmektedir.

b- Önermenin kuruluşunda, yüklem, konuda sadece apriori (kavramsal) olarak elde edilmiş ve çözümlenmek suretiyle konunun bünyesindeki unsurlar açığa çıkarılmıştır.

c- Önermenin değillemesi çelişiktir. Yani eldeki önerme, çelişkiye düşülmeksizin değillememez. Çünkü "Kur'an" kavramının kendisi, kendisininin

470 ; D.Cüendioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.32.

471 ; D.Cüendioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, s.39.

472 ; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1990, s.397.

bir "dilsel metin" olduğunu, dışarıdan bir delile gerek kalmaksızın, îma etmiştir. Bu yüzden, önerme değillenmeye kalkışıldığında, konu ile yüklem çelişir.⁴⁷³ Bu, doğrudan çıkarıma uygun bir izahtır.

Şimdi, önermemizi daha açık bir ifade kalıbına dökelim: "X'i anlamak, Y'yi anlamaktır." Burada "anlamak" iki defa kullanıldığından dolayı, bu önermede ortaya çıkan yargı "anlamak" sözcüğünden hareketle değil, anlamanın nesnesinden hareketle bir değer ifade eder ancak. Çünkü burada vurgulanan, öncelikle, anlamanın konusudur. Demek ki "anlama" burada bir dile, dilde, dil ile ifade edilmiş bir söze yöneliktir. Yani "anlama," artık, dilsel bir ifadeye indirgenmiştir. Bu sonucu şu şekilde formüle edebiliriz: Kur'an = Lisan + Kelam. Böyle yapılıncaya, anlamanın nesnesi, anlamanın mahiyetini de keyfiyetini de belirlemekte; bu ifadenin ne tür bir çaba olduğunun açıklık kazanmasını sağlamaktadır.⁴⁷⁴

Farklılık olabilir mi diye biz, X'in yerine Kur'an'ı, Y'nin yerine de doğa sözcüğünü koyalım. Bu sefer, "Kur'an'ı anlamak, doğayı anlamaktır" şeklinde bir önerme üretmiş olurduk. Tabii olarak bu önermede "anlamak" sözcüğü "Kur'an" ile "doğa" sözcükleri tarafından farklı biçimlerde belirlenmiş olacaktır. Bu durumda ise, yargının kendisi de değişip, "Kur'an'ı anlamak, doğayı anlamak (gibidir)" şeklinde teşbihe dönüşürdü. Çünkü doğayı anlamak mecazlı bir anlatımdır. Esasen, Kur'an ile doğa'nın varlık-biçimleri, varlık-sferleri, anlam bildirme biçimleri farklıdır. Dolayısıyla, bu farklı iki dili anlamanın şekli ve araçları da farklıdır.⁴⁷⁵

Anlamanın şekli ve doğasını, araçlarını belirleyen şey, - burada - hiç kuşkusuz, anlamanın konusudur, nesnesidir. Kur'an'ı anlamak neyi anlamaktır sorusu da, buna uygun olarak, hem anlaşılacak metin hem de metnin belirlemiş olduğu faaliyetin (anlamanın) doğasının açığa çıkarılmasını hedeflemiştir. Bu açıdan, sorunun cevabında, Kur'an sözcüğünün yerine konulacak her bir yeni sözcük, anlama'nın yapısını değiştirmemeli, aksine, açıklatıcı ve açımplatıcı olmalıdır.

Bizim önermemize göre, Kur'an sözcüğü yerine lisan (dil) ve kelamı (söz) koyduğumuzda, zorunlu olarak, anlama faaliyetinin araçlarını ve biçimini, anlamak istediğimiz "şey" ile aramızdaki ilişkinin türünü - üstelik kavramın dışına çıkmaya lüzum kalmadan - tayin etmiş oluruz. Halbuki, Kur'an yerine doğa, evren... sözcükleri konulduğunda, hem anlamanın araçları hem de bu faaliyetin biçimi değişir. Bu tür cevaplar ve yöntemler, ancak Kur'an'ı anlamanın hasılasından sorulduğunda geçerli olabilir; ancak, bizzat Kur'an'ı anlamanın kendisinden sorulduğunda asla geçerli olamaz.⁴⁷⁶

Öyleyse, dinî bir metnin anlaşılmasında izlenen yolun ve mahiyetinin sorgusu, o metinden başka olabileceğinden öte, o metne hasmane veya zit yorumların yapılamaması için, yapılması gereken belki de en önemli

473 ; D.Cüendioğlu, Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an, s.51.

474 ; D.Cüendioğlu, Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an, s.53.

475 ; D.Cüendioğlu, Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an, s.54.

* ; Kur'an, Arap diliyle nazil olması dolayısı ile lisan'ı, Allah'ın sözü olması dolayısı ile de kelam'ı içerir.

476 ; D.Cüendioğlu, Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an, s.55.

sorgudur. Yukarıda verdiğimiz örnekte - Kur'an'a uygulanan yöntem - bunun en açık bir örneğidir.



SONUÇ

Din dili tartışmalarının kaynağı, bir yerde, dilidir. Dil, bir imkanlar dünyası, insanı insan yapan en önemli bir unsurdur. Ancak dil ile düşünceler, bilimsel ve felsefî araştırmalar, şiir ve yazı alanındaki başarılar saptanarak kuşaktan kuşağa aktarılabilir. Yani dil her etkinliğin temelinde yer alır. Nevarki, bu gibi başarılar ve imkanları bize sunan dil, aynı zamanda da bazı problemlerin kaynağı olmaktadır. Dil ile bir şeyler anlatılmakta, ancak her zaman anlaşılın anlatılan olmamaktadır. Anlatılan kendi mesajını iletmeye çalışırken, anlayan konumunda bulunan, bazen kendi imkanları veya sübjektif düşünceleri doğrultusunda anlamaktadır. İnsan, içinde bulunduğu durum ve ortamdaki kopamadığı için, kendi imkanları bir çok kez onu bir şekilde anlamaya ve davranmaya yöneltmektedir.

Dilin normal kullanımında bu gibi sorunlarla karşılaşılabilmesi yanında, özellikle din dilinde, bu sorunlara bir de dilin sınırlılığının eklenmesi, durumu daha da çetrefilli bir hale sokar. Çünkü, din dili ifadelerinde yer alan sözcükler, insanın gündelik dilde kullandıkları arasından alınmakta, ama onun ötesine işaret etmektedir. Böylece, din dili anlatımında, anlaşılabilmesi için bilinmesi elzem olan durumları, ortamı, kullanımı ve bağlamı yeterince bilemeyenler, gündelik dilden alınan bu kelimelere takılmakta, kendi kullandıkları anlamları ona yüklemekte - çünkü diğer bağlamlar bilinmemektedir - ve bir çok sorundan dem vurmaktadırlar.

Bu tavır bir yana, bir de din dilini tecrübe veya olgusalıktan uzak, yalnızca dil çözümlenmeleri ile anlamaya - veya anlamsızlandırmaya - çalışanlar bulunmaktadır.

Tabii, bunun gibi yaklaşımları çoğaltmak mümkündür. Ancak şu kadarını söylemek durumundayız ki, din dili hususunda yapılan tartışmalar, din dilinin olgusalılığı, anlamlılığı, doğrulanabilir/yanlışlanabilirliği ve dinî tecrübenin din dilindeki yeri gibi konular üzerinde olmuştur. Örneğin, İkinci dönem Witgesteinci yaklaşım, din dilini başka alanlardan soyutlayarak, kendi ait olduğu bağlamda değerlendirmiş; böylece mantıkçı pozitivistin bu alanda etkisiz kalacağını göstermeye çalışmıştır. Bu tutumdan farklı bir şekilde, R.M.Hare ve R.B.Braithwaite gibi düşünürler de, din dilini ait olduğu alanın dışına taşımış, onu bir zihin durumunun ifadesinden ibaret ve ahlakî ifadelerle eşdeğer görmüşlerdir. Ancak, R.Swinburne ve J.Hick gibi düşünürler daha farklı - veya daha tutarlı - bir tutum sergilemişlerdir. Onlar, din dilini hem olgusal hem de varoluşsal bir ifade biçimi olarak görmüşler; temel dinî ifadeleri olgusalılık, doğrulanabilirlik ve anlamlılık açılarından savunmuşlardır.

Dinî ifadelerdeki anlatım şekillerini birbirinden farklı şekillerde ve bazen de rakip şekillerde açıklamaya çalışanların yanında; bunlardan farklı bir yön ve zeminde olgusalılık, anlamlılık ve doğrulanabilirlik gibi açılardan da çözüm getirmeye çalışanlar olmuştur. Ancak, din dili tartışmalarına getirilen çözümler, her ne kadar önemli katkılar sağlamış ise de, bir çok eksiklik ve fazlalıkları olmuştur. Örneğin, kaba antropomorfizme sapsmak, aşırı

sembolizme kaçmak, tavizsiz, katı bir doğrulamacı tavra yapışmak, din dilini ait olduğu alanın dışına taşımak veya onu bir özel durum dili haline getirmek gibi tutumları söyleyebiliriz.

Bunların yanında, din dilini bilgi verici içeriğinden yoksun kabul etmek isteyenlerin bulunduğu da bir gerçektir. Din dili, kendisine inanmayanlar kabul etmese de, inananları kanaatince, kendilerine bir şeyler bildirmeye ve önemli hakikatleri anlatmaya çalışan bilgi yüklü bir dildir. Bu şekilde kabul edilen bir dil ve bu dil üzerinde anlaşılabilirlik konuşabilme imkanı ortadan kaldırdığı taktirde, aynı dinî topluluk ve farklı dinî topluluklar arasındaki diyalog tamamen ortadan kaldırılmış olur. Bu, aynı zamanda, aynı dinî topluluk içerisinde yer alan insanlar arasındaki doğru bir iman birliğini ortadan kaldırmak olur. Tabii bu, konuya bu şekilde bakanlar açısından böyle olur. Yoksa, böyle bir iman birliği oluşturmuş insanların içinde olduğu realiteden hiç bir şeyi eksiltmeyecektir. Çünkü iman etmiş birini, herhangi bir eleştiri veya aleyhte bir delil kendi davasından döndürememektedir. İman eden kişi, bazı olayların kendi inancı ve iddiasına karşı gibi görüldüğünü, ancak onların da makul birer açıklamasının - bunu kendisi şu anda bilemese dahi - mümkün olduğunu söyleyecektir. Buna ek olarak, başka bir delile ihtiyaç bulunmadığı, çünkü "iman"ın "bilgi"den çok farklı olduğu, esas olanın gayba iman olduğu söylenebileceklerden biridir.

Bu gibi savunmaların yapılması da doğaldır. Çünkü, din dediğimiz sistem, insan hayatında karşılaşılan ve tecrübe edilen geniş bir dünyayı kendi varlığıyla anlamlandırır. Zaten bu bakımdan da, din dili, o din açısından anlamlı görülen olgu ve olayların açıklanması ve yorumlanmasında kullanılan en önemli araçtır. Tabii, bu yorum yapılırken, başka dil birimlerinde de olduğu gibi, din dilinin belli bir boyutunun başlı başına ele alınması gerekmektedir. Ancak, bu dili bir bütün olarak değerlendirmek istediğimizde, diğer bütün anlam boyutlarının da hakkı gözetilerek tutarlı ve bütüncül bir yorumlama yapılmalıdır.

Tanrı hakkında konuşma için, bazı durumlarda özel dil birimlerinin kullanılmasına ihtiyaç duyulabilmektedir. Yani, belli bir dilin (örneğin analogik dil) tercih edilmesi gereken durumlar olabilir. Ancak bunun yanında, Tanrı hakkındaki her türlü konuşmanın uygun düşebileceği durumlar da olabilir. Böyle durumlarda, bu konuşma şekillerinin hepsi de, lüingüistik açıdan bütün olarak bizim dinî tutum, tecrübe ve davranışlarımıza işaret eder. Ancak biz son olarak şunu söyleyebiliriz: Tanrı hakkında konuşmak için, çok farklı konuşma şekilleri olabilir; Ancak önemli olan, bunları uygun ve belli bir biçimde birleştirerek Tanrı hakkında dengeli bir dil kullanmak, gerektiği yerde gereken dil birimine müracaat etmektir.

KAYNAKLAR

- AKARSU, Bedia; Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1994
- ALTINTAŞ, Hayrani; İbni Sina Metafiziği, A.Ü.İ.F.Yay. No: 193, Ankara, 1993
- ARSLAN, Ahmet; Felsefeye Giriş, Ankara, 1994
- AYDIN, Mehmet; Din Felsefesi, İzmir, 1990
- ◆ Dokuz Eylül Ü.İ.F.Dergisi, sayı - 1, İzmir, 1983
- AYER, A.Jules; Dil, Doğruluk ve Mantık, çev: V.Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1984
- BİLMEN, Ö.Nasuhi; K.Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi ve Tefsiri, İstanbul, ?
- BOLAY, S.Hayri; Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara, 1990
- BRAITHWAITE, R.B.; an Empricist's View of the Nature of Religious Belief, Cambridge, 1955
- BAYRAKDAR, Mehmet; İslam Felsefesine Giriş, Ankara, 1988
- BAYZAN, A.Rıza; İcmal Dergisi, sayı - 164, 1997
- CAHN, Steven M; Philosophy of Religion, New York, 1970
- CÜNDİOĞLU, Düccane; Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, İstanbul, 1995
- ◆ Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, İstanbul, 1995
 - ◆ Sözün Özü, İstanbul, 1995
- ÇUBUKÇU, İ.Agah; Gazali ve Şüphencilik, A.Ü.İ.F.Yay., no-188, Ankara, 1989
- DAVIES, Brian; An Introduction to the Philosophy of Religion, New York, 1990
- DEMİR, Ö.-ACAR, M.; Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul, 1993
- EDDINGTON, A.S.; The Philosophy of Physical Science, London, 1939
- ERDEM, Hüsameddin; İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, 1993
- FAHRİ, Macit; İslam Felsefesi Tarihi, çev: K. Turhan, İstanbul, 1992
- GAZALİ; El Munkızu min-ed-Dalal, çev: A.S.Furat, İstanbul, 1978
- ◆ İhya-i Ulum'id-Din, çev: A.Arslan, İstanbul, 1993
- HASAN, İ.Hasan; İslam Tarihi, çev: İ.Yiğit - S.Gümüüş, İstanbul, 1987
- HICK, John; Philosophy of Religion, London, 1983
- ◆ "Theology and Verification", Theology Today, 17, pp.12-31, London, 1960

- ◆ The Existence of God, London, 1963
- HİLMİ, F.Ahmet; İslam Tarihi İstanbul, 1979
- İ. SİNA; Şifa, İlahiyat - II.cilt, nşr: İ.Madkour, Kahire, 1961
- IZUTSU, Toshihiko; Kur'an'da Allah ve İnsan, çev: S.Ateş, Ankara, ?
- KAYA, Yunus; Kelama Giriş, Erzurum, ?
 - ◆ Kelam İlmî, Erzurum, 1988
- KEKLİK, Nihat; Felsefe, İstanbul, 1978
 - ◆ Felsefenin İlkeleri, İ.Ü.Ed.F.Yay., no-3484, Ankara, 1996
 - ◆ Filizofların Özellikleri, İstanbul, 1983
- KILIÇ, Sadık; İslam'da Sembolik Dil, İstanbul, 1995
- KOÇ, Turan; Din Dili, Kayseri, 1995
- KÖK, Mustafa; Yeniçağ Felsefesi Tarihi Dersleri, Erzurum, 1989
- KUTUB, Muhammed; Çağdaş Fikir Akımları - III, İstanbul, 1989
- KUTUB, Seyyid; Fî Zilal-il Kur'an, çev: S.Uçan - V.İnce, İstanbul, 1989
- KÜÇÜK, Hasan; İslamda ve Batıda Mantık, Marmara Ü.İ.F.Vakfı Yay., no-21, İstanbul, 1988
- KÜYEL, M.Türker; Farabi'ye Atfedilen Küçük Bir Eser, Atatürk Kül. Dil ve Tar. Yük. Kur., Atatürk Kül.Mer.Yay., sayı-34, Farabi Külliyesi, sayı-4, Ankara, 1990
- LEWIS, H.D.; Our Experience of God, London, 1974
 - ◆ Philosophy of Religion, London, 1973
- MASDUSİ, A.Abdullah; Yaşayan Dünya Dünya Dilleri, çev: M.Sadak, İstanbul, 1981
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin; Felsefeye Giriş, İstanbul, 1992
- MERDİN, Sadettin; Tanrıya Koşan Fizik, İstanbul, 1995
- İ. NEYEVİ; Riyazü's - Salihin Tercüme ve Şerhi, çev: İ.Özkes, İstanbul, 1995
- ÖNER, Necati; Klasik Mantık, A.Ü.İ.F.Yay., no-173, Ankara, 1986
 - ◆ Felsefe Yolunda Düşünceler, M.E.B.Yay., no-2817, İstanbul, 1995
- ÖZDEN, H.Ömer; İslam Felsefesi Tarihi, Erzurum, 1990

- ÖZTABAĞ, Lütfi; Felsefe Dersleri, İstanbul, 1980
- PLANTINGA, Alvin; God and Other Minds, New York, 1975
- RANDALL, J.H.; The Role of Knowledge in Western Religion, Boston, 1958
- REDHOUSE; Redhouse Yayınevi, İstanbul, 1994
- RUSSELL, Bertrand; Mistiklik ve Mantık, çev: Y.Şerif Kılıçel, İstanbul, 1935
- SWINBURNE, Richard; The Concept of Miracle, London, 1970
- TURGUT, İhsan; Felsefenin Temel Sorunları, İzmir, 1993
- ULUTÜRK, Veli; Kur'an'da Temsilî Anlatım, İstanbul, 1995
- ÜLKEN, H.Ziya; İslam Felsefesi, Ankara, 1967
- WEBER, Alfred; Felsefe Tarihi, çev: H.Vehbi Eralp, İstanbul, 1993
- WATT, W.Montgomery; Modern Dünyada İslam Vahyi, çev: M.Aydın, Ankara, 1982
- ◆ Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, çev: T.Koç, İstanbul, 1991
- YÜKSEL, Emrullah; Kelam Dersleri, Erzurum, 1986
- ◆ Amidî'de Bilgi Teorisi, İstanbul, 1991

ÖZGEÇMİŞ

1970 yılında Bayburt'un Çamlıköz Köyü'nde doğdu. İlkokulu burada bitirdikten sonra ailesiyle birlikte Eskişehir'e göç etti. Ortaokul ve liseyi burada bitirdi. Daha sonra Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandı. 1992'de mezun olunca, aynı yıl M.E.B.'nda görev aldı. İki sene Eskişehir'de görev yaptıktan sonra, Yüksek Lisans öğrenimi gerekçesiyle Erzurum'a tayini çıktı. 1995 yılından beri burada öğretmenlik görevine devam etmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır.

