

TEOLOJİK DİLİN İMKANI ÜZERİNE - Doğrulayıcı Analiz Mantiğı -

Nadim MACİT (*)

ÖZET

Bu makale teolojik dilin imkanı üzerine odaklanır. Önergelerin doğrulanmasını önermelerin olgusal içeriğine bağlayarak, mantıkçı pozitivistler teolojik ifadelerin anlamsızlığını savunurlar. Bu tür bir görüşe göre, empirik alanın konuları, aynı zamanda, bilginin konularıdır. Bu ilke teolojik ifadelerin bilginin dışına çıkarıldığını gösterir.

Gerçekte bu bakış açısı metafizikseldir. Çünkü bizzat bu ilkenin kendisi metafizik argümanlar içerir. Zira yalnızca metafizik alana ilişkin ifadeler değil, aynı zamanda empirik alana ilişkin ifadeler de, salt bu yöntem kullanılarak doğrulanamaz. Üstelik bu bakış açısı dil ve dünya arasında doğrudan bir ilişki kurar. Mantıkçı pozitivistler dil aracılığıyla dünyanın resmini çıkarmayı hedeflerler.

Bununla birlikte, dilin farklı kullanımları, doğrulama ilkesinin sınırlarını aşar. Bu nedenle, bu tür bir yöntemle teolojik dilin anlamsızlığını tanımlamak farklı bir teolojinin tanımlanması ile mümkündür. Hayat ile ilgili dil ve teolojik formların kullanılışı doğrulama ilkesini yanlışlar. O halde, teolojik ifadelerin anlamsızlığına ilişkin görüş bizzat dayandığı argümanlar açısından sorunludur.

Anahtar Kelimeler: Dil, doğruluk, metafizik, mantık, teoloji, doğrulama.

*) Prof. Dr. Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(e-mail: n_macit@yahoo.com)

On The Possibility of Theological Language: The Logic of the Verification Analysis**ABSTRACT**

This article centres on arguments about the possibility of theological language. Connecting the verification of the propositions on the factual content of propositions, the logical positivists defend the meaninglessness of the theological expressions. Such a point of view means that the topics in empirics fields are at the same time the topics of knowledge. This principle shows that the theological expressions are held outside of the knowledge.

In fact this point of view is metaphysical. Because that principle contains the metaphysical arguments in it. Because, not only expressions which belong to metaphysical area, but also expressions in empiric field can't be verified using this method. The reality of the world can not be verified following such a method. Moreover this point of view established a direct connection between language and the world. The logical positivists targets to take picture of the world by language.

However, different uses of the language exceeds the limits of the verification principle. Therefore to defend the meaninglessness of the theological language such a way can be defined as a defining different theology. Both using of language and theological forms concerning with life falsify the verification principle. Therefore the opinion about the meaninglessness of the theological expressions are questionable because of the arguments are based on.

Key Words: *Language, truth, metaphysics, logic, theology, verification.*

Giriş

Teolojik dilin imkânsızlığını temellendirmek isteyen çağdaş dil felsefesinin atomist ve deneyci formu, felsefeyi; sözleri, cümleleri, dili açık kılma etkinliği olarak tanımlar. Felsefe; dilin mantıkî sorgulanması, bir dil eleştirisi olarak anlaşılır ve artık felsefenin rolü, özel bir bilimsel yöntem tarafından görünmez ve evren hakkında bilinmez hakikatları keşfetmek değil, anlamın yeri olan önermelerin mantıkî sorgulanmasını yapmak olur. Wittgenstein'in deyişiyle analitik düşüncede felsefenin amacı; düşüncelerin mantıksal açıklanmasıdır. Felsefe bir öğreti değil, ama etkinliktir. Felsefenin sonucu, felsefi önermeler değil, fakat önermelerin açık kılınmasıdır¹.

Böylesi bir rolü üstlenen atomist ve deneyci felsefi anlayış; dilsel bir ifadenin anlam-ı kabul edilmesinin kriterlerini belirlemeyi amaçlar. Sadece nesneler ve olgular için kurulan önermelerin gerçek olduğu savını ileri süren atomist ve deneyci pozitivistler, bu kriterle uymayan önermeleri anlamsız görürler*. Bu nedenle teolojik önermeleri ya anlamsız olduğunu söyleyerek reddetmişler ya da farklı bir moda indirgeyerek açıklamışlardır. Teolojik önermeler hem analitik hem de deneysel olarak doğrulama ölçütüne uymadığından reddedilince², bu konuda farklı yaklaşımlar da kendini gösterir. Bu süreçte teolojik önermeler ya mitsel evrenin lisani tasviri ya da ahlaki fonksiyonun belirtici formu görülerek açıklanır³. Dini ifadelerin ahlakî fonksiyona sahip olduğu ileri sürülerek; bir cümle hangi amaç için konulmuşsa o amaç için kullanılır, hükmü verilir. Bu düşünceye göre dinlerin asıl amacı ahlaktır ve ahlaklı bir toplum kurmaktır. Bu nedenle ilahi dinlerin ifadeleri ahlakî amaçlı ifadelerdir. Onları ahlâk moduna, yargılarına indirdiğimiz zaman anlayabiliriz.

1) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans: D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, Ltd: London, 1964, 4. 112; bu esere yaptığımız atıflarda Ömer Naci Soykan'ın çevirilerinden yararlandım. İngilizce metin ile Ö. Naci Soykan'ın yapmış olduğu çeviri arasında benim anlayabildiğim kadar bazı farklılıklar var. Bu nedenle Ö. Naci Soykan'ın çevirilerini tercih ettim. Çevirmediği, ancak atıf yapmaya ihtiyaç duyduğum metinleri İngilizce çevirisinden aktarmaya çalıştım. Bkz. Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil : Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kambalçı Yay., İst., 1995. Bu çalışmada, Wittgenstein'in yapıtlarının önemli bir kısmının çevirisi yer almaktadır.; J. J. Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", *New Essays In Philosophical Theology*, Ed: A. Flew, A. Macintyre, London and Beccels, 1969, 12, 13 ;

*) Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Çev: H. Arslan, Paradigma Yay., İst. 241; J. Ellul, sözün düşüşünü gözün zaferi olarak tanımlar ve şöyle bir yorum yapar: Tanrı'nın görsel olarak resmedilmesinin imkânsızlığı, günümüzde kaçınılmaz biçimde, O'nun varlığının imkânsızlığına yol açar. Tanrı öldü, genelde ortaya konan bütün nedenlerin ötesinde, o, görülebilir olmadığı için ölmüştür. Biz apaçık biçimde ve münhasıran görsel boyutta ifşa olan bir görülebilir Tanrı'ya inanabiliriz. Bilimin ve teknolojinin başarılarıyla dinlerin başarısızlıklarını karşılaştırdığımızda, kendimizi hep görsel alana yerleştiririz. Ellul'un bu sözleri her şeyi gözleme ve deneye indiren, diğer bir deyişle anlamı bilimsel bilgi ile sınırlayan, dolayısıyla dilin kullanımını sadece bu alana hasreden pozitivistler, insanı olgular arası düzeneği tanımlayan önermelere hapsederler.

2) Alfred Julie Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev: V. Hacıakiroğlu, Metis Yay., İst., 1984, 67

3) R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, 429 ; Roger Trigg, *Akılçılık Ve Bilim*, Çev: K. Yerci, Sarmal Yay., İst., 1996, 23.

Mantıkçı deneycilik diye anılan bu anlayışın felsefi kökleri epeyce geriye doğru gider. Ancak bu görüşün modern seyri; dinin, bilginin konusu olmadığı ayrımı ile başlar⁴. Kesin bilgiye ulaşmanın ölçütü olarak deneyi-gözlemi temel alan felsefi akımla güçlenir⁵. Sonuçta, felsefenin konusu, dilin mantıkî analizi ile eşitlenir. Daha farklı ilgi ve amaçlara bürünen bu akım; modern dünya görüşünün ortodoksi formunu temsil eder. Geçtiğimiz yüzyılın hem fikri hem de ideolojik⁶ tutumlarının mayalandığı görüş budur. Doğru bilginin elde edilmesinde deney ve gözlemi nihai kriter olarak kullanan entellektüel eğilimin; deneyimlerimizi ve fenomen dünyasını aşan bir bilginin mümkün olmadığı şeklinde belirttiği felsefi tema, din karşıtı düşüncenin moda deyimi olur. Üstelik, eleştirmek bilim karşıtı pozisyona düşmek olduğundan etkili bir sindirme işlevi görür. Çünkü bilgi denildiğinde bunun olgusal dünyaya ait bilimsel bilgi olduğu anlaşılır. Dolayısıyla felsefi ve ideolojik geçerliliği olan bilgi: dünyanın içinde olan bilgidir.

Anılan felsefi akım, evrenin matematiksel dile dökümü ile başlayan anlayışın sosyal alana taşınma sürecini simgeleyen bir eğilimin daha net ve somut formudur. Çünkü bu anlayış: *önergelerin doğru bir analizi bize gerçeği verir* kalıbını düşüncenin merkezine taşır. Önergelerin analizini, önce önermeyi parçalara ayırarak veya tekil ve bileşik önermeler ayrımı yaparak yapar. Buna göre basit tekil terimler bir bireyi gösterir. Daha açık deyişle bir adın gösterdiği birey onun anlamıdır. Bileşik terimlerin ise yalnız başlarına anlamları yoktur, bir içerikte anlamları vardır. Buna göre bir önermenin anlamı gösterdiği veya içerdiği şeydir. Bir önerme somut olarak bir şeyi göstermiyorsa o önermenin analizi de mümkün değildir. İ. Turgut'un⁷ deyişiyle, bu felsefi akımın erken döneminde belirleyici düşünce : dış dünyayı oluşturan en son parçalara inmek ve dil kanalıyla bunların arasındaki ilişkiyi bulmaktır.

4) Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev: A. Yardımlı, İst., 1993, 223 ; Kant, analitik ve sentetik yargılar şeklinde bir ayrım yapıyor. Analitik yargılarda, *bekârlar evli değildir*, yargısında olduğu gibi, yüklem öznedeki içerilmiştir. Diğer bir deyişle "evli olmama" kavramı, "bekâr olma" kavramı içindedir. Diğer taraftan sentetik önerme dünya içerikli bilgi sağlar. *Cisimler hareketlidir* önermesinde olduğu gibi. Hareketli kavramı, cisim kavramı içinde değildir, diğer bir deyişle onun tarafından içerilmemiştir. Deneyci tanım bu çift ayrımla sunulacak olursa, tüm a priori doğruluklar analitiktir. Benzer biçimde tüm sentetik doğruluklar gözlemle ulaşılmış a posteriori doğruluklardır. Bu tür doğruluklar hiçbir zaman zorunlu değildir. Ama her zaman tümüyle olumsaldır. Deneyci ve atomist pozitivistler bu noktada Kant'tan ayrılır ve onu eleştirirler. Çünkü o gerçek sentetik a priori yargılar olduğunu öne sürer. Yani dünya hakkındaki bilgi sağlayan böyle önermeler vardır ki, bunların doğruluğu apriori, evrensel ve zorunludur. Geniş bilgi için bkz: John Cottingham, *Akılculuk*, Çev: B. Gözkan, Sarıal Yay., İst. 1995, 89-90

5) Bkz: David Hume, "Miracles", Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, 145, 146; D. Hume, zorunlu bağlantı fikri, idelerin ilişkileri ve olgu durumları, nedensellik gibi konularda akılcılığa ve gayeciliğe, önergelerin bilgi içeriğine ve rasyonel temalciliğe getirdiği eleştirilerle olgucu düşünceye önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

6) Geniş bilgi için bkz: Hüsametdin Arslan, "Pozitivizm : Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İst. 1995

7) İhsan Turgut, B. Russell, L. Wittgenstein : *Mantıksal Atomculuk*, İzmir, 1989, 27

Dilin anlamını analiz etmek: dilin mantıkî yapısını anlamak ve dilin dünyayı nasıl yansıttığını görmek içindir. Mantık, dünyayı anlamamanın öncel bir unsuru olunca, kesin anlama ulaşmak temel amaç olur. Bunun yolu ise: *doğrulama ilkesidir*. Bir önermenin doğruluğu ya duyu tecrübeleriyle sonuç alıcı biçimde doğrulanabilir olması veya totolojik önermelerde olduğu gibi, bir zihin işlemi sonunda doğru kabul edilmesine bağlıdır. Bu ölçüte göre doğrulamayı belirleyen ölçütlerin dışındaki dini, ahlakî ve estetik önermeler anlamsızdır. Dolayısıyla bu yaklaşım bir taraftan akılcılığın temellerini yıkmayı amaçlarken diğer taraftan da teolojik dilin imkânsızlığını savunur⁸. Bunun için de “dünya hakkında bildiğimiz zorunlu doğruluklar deneyle değil, düşünceyle bilinir” savının geçersiz olduğunu göstermek gerekir. Eğer söz konusu doğrulukların zorunlu olmadıklarını ve dünya hakkında doğruluklar olmadığı gösterilirse akılcılığın temellendiği dayanak ortadan kalkacaktır. Eğer bir önermenin geçerliliği deney olgularıyla belirlenir ve bunun dışında kalanların anlamsız olduğu gösterilirse, bu kez de teolojik dilin temellendiği dayanak ortadan kalkacaktır.

Doğrulayıcı analiz mantığına göre dil, bize dış dünyanın yapısını verir. Böyle bir dilde gramer önemli bir rol oynamakla birlikte yeterli değildir. Çünkü gramer açısından doğru olan bir önerme, gerçeklik açısından doğru olmayabilir. Dilde gramerden başka mantıksal bir yapı da vardır. O halde kelimelerin oluşturduğu atomik önermeler dünyayı açıklamak için yeterlidir. Anlamı, bilgisel önermelerle sınırlayan bu yaklaşıma göre dil, esasen, olguları bildirmeye ve sözel uzlaşmaları düzenlemeye yarayan bir araçtır. Farklı terimler ve işaretler arasında sabit ve kesin bir ilişkinin bulunması için anlamın netleşmesi gerekir. Anlamın netleşmesi de doğrulamaya elverişli olan ifadelerin doğrulanması ve bunun dışında kalanları felsefenin konusu yapmaktan çıkarmakla gerçekleşir. Aksi takdirde dilin unsurlarının birbiriyle ilişkileri sürekli değişir ve hiçbir bilgi vermeyen bir dille kendimizi iletişimin imkânsız olduğu bir dünyada buluruz. Öyleyse yapılması gereken şey: hem dilin kullanım kurallarının varlığını hem de olguların bildirilmesi için gerekli uzlaşımları belirleyerek oyunun temel kurallarını açıkça tanımlamaktır.

Daha önce yapılan ayrıma gönderme yapılmakla birlikte deneyci konum anılan ayrımla şöyle ifade edilir: tüm a priori doğruluklar analitiktir; evrensel ve zorunlu olmaları eş-söz olmalarından kaynaklanır. Benzer biçimde tüm sentetik doğruluklar, yani dünya hakkında gerçek bilgi veren önermeler, deneyci filozoflar için gözlemle ulaşılmış a posteriori doğruluklardır; bu tür doğruluklar hiçbir zaman zorunlu değildir, ama her zaman tümüyle olumsuzdur⁹. Nitekim Ayer¹⁰, der ki : bir önermenin geçerliliği içerdiği simgelerin tanımına bağlıysa o analitik, eğer önermenin geçerliliği deney olgularıyla belirleniyorsa o sentetik önermedir.

Analitik önermelerin doğruluğunun veya yanlışlığının tecrübeyle hiçbir ilişkisi yoktur; fakat bu doğruluk ve yanlışlık yargının içerdiği terimleri incelemekle belirlenir. Ana-

8) John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall. Inc. Englewood Cliffs, New jersey, 1983, 95

9) John Cottingham, *Akılcılık*, Çev: B. Gözkan, Sarmal Yay., İst. 1995, 89;

10) A.J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev: V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İst., 1984, 67

litik önermeler, temelleri keyfi ve tarihsel uzlaşımalar olduğundan bilgi verici değildir; kendi tarzlarında anlamlıdır. Onlar, bir olgunun vuku bulduğu iddiası ya da inkârı olarak değil; işaretler arasında değişken karmaşıklığın, ilgi ve ilişkinin simgeleri olarak anlamalıdır. Bir olgunun doğru olduğunu söyleyen sentetik yargının hakikati, analitik yargıların hakikatinin tersine, kurucu sembollerin anlamına bağlı değildir; fakat daha çok, doğru olduğunu iddia ediyormuş gibi görüldüğü, dil-dışı verilere bağlıdır¹¹. Bu nedenle sentetik yargıların doğruluğu ve yanlışlığı, sadece imkânını içerdikleri herhangi bir duyulur tecrübeye başvurarak anlaşılabilir. Öyleyse *bir cümle*nin anlamı, onun *doğrulanma yöntemi*dir. Burada anlam, mantıksal eşdeğerlilik şeklinde anlaşılmalıdır.

Bununla ulaşılmak istenen sonuç: sahte sorunları ilgi alanımızdan çıkarmaktır. Elbette ki bunun yolu: fenomenal dünyayı aşan bir gerçek üzere bilgisi olduğunu savunan bir teoloğa önermelerin hangi öncüllerden çıkarıldığını sormaktır. Onun da duyuların gerçeğinden yola çıkması gerekir. Eğer öyleyse, onu, bir aşkın gerçek anlayışına hangi geçerli akletme süreci götürebilir? Oysa tecrübi önermelerden hareketle tecrübe üstü bir alana çıkılamaz. Bu kesindir. Ancak, sadece yöntemin eleştirisi ile teolojik yargılar çürütülemez. Ayrıca yöntemi kapsayan fiili bildirimlerin tabiatının eleştirilmesi gerekir. İşte bu esasa bağlı olarak teolojik dil, doğrulayıcı analiz tarafından ağır biçimde eleştirilir ve bu düşüncenin bir sınır çekme olduğu vurgulanır. Ve sınır şöyle ifade edilir: mümkün duyudeneyi sınırlarını aşmaya kalkmanın verimsizliği, insan zihninin gerçekteki yapısıyla ilgili psikolojik bir varsayımdan değil, dilin gerçek anlamını belirleyen kuraldan çıkarılacaktır¹². Bu kural ise yalnızca bir tümcenin bir olgusal durum üzerine gerçek bir önerme anlatıp anlatmadığını denememize imkân verecek ölçütü düzenlemek ve ele aldığımız tümcelerin bu ölçütü karşılayamadığını göstermektir.

Böyle bir mantıktan hareket eden mantıkçı ve deneyci pozitivistler, teolojik dili, yepyeni bir bakış açısıyla eleştirdiler. Dil analizine dayalı bu akım: linguistik anlamı felsefenin asıl konusu yapıp, anlamlı olmayı belli ve açık kriterlere bağlar. Anılan esasa bağlı olarak yapılan eleştiri doğrudan dinin temeline yönelik olduğundan daha önceki din karşıtı fikirlerden oldukça farklıdır. Bu, ilk olarak, her dini bilginin imkânını kaybetmesi anlamına gelir; bundan başka artık kimse, dini hakikatleri tanımayı ve hatta onlara inanmayı umamaz; dilsiz bir din soyut kavramları asla dile getiremediği için, dini inançlar varlıklarını nasıl sürdüreceklerdir? İkinci olarak din dilini anlamsız görmek, yapılan bütün ibadetlerin ve yakarışların oyun olduğu anlamına gelir. Daha da önemlisi ilahi kitabın bildirilemez olduğu gösterilmiş olur. Çünkü Tanrı'dan geldiğine inanılan dini ifadelerin anlamsız olduğuna yönelik felsefi temellendirme dinin ontik temelinin yıkmak anlamına gelir.

Modern mantık veya linguistik dönemeçlerin din karşıtı formu çağdaş düşüncenin en ilgi çekici konularındandır. Bazen doğrudan bazen de farkında olmadan düşünce dilimi-

11) Geniş bilgi için bkz: A. J. Ayer, 65-71

12) A. J. Ayer, 15

zi ve ilgilerimizi şekillendirir. Ülkemizde Kur'an'ın farklı alanlara ait ifadelerini lafızmana denkliğinde ele alan veya özellikle kozmolojik boyuttaki olgusal ifadelerinin bir dile getirme olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Kur'an'ın her hangi bir alanda bir teori sunmadığı hususu ile Kur'an'ın olgusal ifadelerini bir dile getirme olarak görmek ayrı ayrı şeylerdir ve böylesi bir iddia oldukça sorunludur. Çünkü bunun ucu uzatıldığı zaman Kur'an'ın içi boşaltılmış olur. Keza Kur'an'ı anlamının dilsel çözümlemenden ve bu dilin içinden konuşmaktan ibaret olduğunu ileri süren tez de aynı şekilde sorunludur. Meselenin bu boyutu ülkemizde din felsefecileri¹³ tarafından teolojik bağlamda önemli ölçüde tartışılmaktadır. Anılan tartışma doğrudan dinin referanslarına ve temel esaslarına yönelik olduğu halde kelimcilerin ilgisini çekmemektedir. Teolojik açıdan modern dünyada din ve dini inançlar konusunda yapılan tartışmaların içeriği ile ülkemizde yapılan tartışmaların içeriği arasında önemli bir mesafe, hatta bir farklılık bulunmaktadır.

I. Teolojik Dili Elemanın Mantikî Kodu: Doğrulama

Dini bilginin imkânı üzerine yapılan tartışmada, insan zihninin mümkün olanın sınırlarını aşp bilgi edinmeye giriştiğinde çelişkiye düşeceği görüşü ile teoloji zan altına alınır. Fakat bu önermede, teolojik dilin imkânsızlığı bir mantık konusu olarak değil de bir olgu konusu olarak görülür. Teolojik dilin elenmesini mantığın konusu gören deneyci ve atomist pozitivistler, *dünyanın bilimsel kavranışı*, şeklinde bir deyişle her şeyin deneysel olarak veri olmasıyla ilgili en basit ifadelerle indirgemenin imkânını savundular. Hatta bunu felsefelerinin amacı yaptılar. Sonuç olarak onların manifestosu; *bilimsel dünya kavramının teolojiyi reddediyor olduğunu somut biçimde ifade etmektedir*¹⁴. Böyle bir mantıktan yola çıkıldığında ulaşılabilecek sonuç; teolojik bir ifade neyin tecrübe edileceği bir ifadeye indirgenemediği için Tanrı'nın var olduğu ve bunun anlamdan yoksun olduğu ileri sürülerek reddetmek olacaktır.

Atomistlerin önemli bir siması olan Bertrand Russel¹⁵; anlayabileceğimiz her önermenin tümüyle bilgisini edindiğimiz oluşturuçu öğelerden kurulması gerektiğini ileri sürer. Burada geçen oluşturuçu öğeler duyuşal deneyimde verilen unsurlardır. Bir önermenin anlamını deneysel doğrulama ile eşitlemek, doğruluğu deney alanı ile sınırlandırmak anlamına gelir. Çünkü bu mantığa göre, duyu verileri, dünya hakkındaki bilgimizin üzerine inşa edildiği yapı taşlarıdır. Dolayısıyla dış dünyanın her hangi bir betimlenişi, gerçekte fiziğin tüm yapısı, deneyde verilen verilerden yola çıkılarak geliştirilmiş bir inşalar kümesi olarak çözümlenebilir. Öyleyse burada söz konusu edilen husus: *felsefeyi bilimsel dile dökmek ve bu dille teolojik ifadeleri elemektir*.

Görünüşteki olgu bildirimlerinin gerçekliğini denemede kullanılan ölçüt: doğrulanabilirlik ölçütüdür. Bu ilke, bir tümcenin olgusal olarak anlamlı olduğunun kabul edilme-

13) Bkz. Mehmed Aydın, *Alemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İst. 2001; Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995; Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı*, Etüd Yay., Samsun, 2000.

14) Bertrand Russell, *Theory of Knowledge*, Roudledge: London and New York, 1992, 17.

15) Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford, 1960, 12, 51.

si, yalnızca ve yalnızca bu tümceyi ifade eden kişinin, tümcenin nasıl doğrulanacağını bilmesiyle olur. Bir önermenin doğrulanabilir olarak kabul edilmesi için, onun doğruluğunu ya da yanlışlığını dolaysız bir biçimde ortaya koyan gözlem önermeleri olması gerekir. Doğrulamak için hiçbir girişimde bulunmadığımız, hatta az bir çaba sarfedip doğruladığımız önermeler olduğu gibi, olgusal durumlarla ilgili olup doğrulayamadığımız önermeler de vardır. Bunun nedeni, yalnızca, kendimizi ilgili gözlemlerin yapılabileceği duruma yerleştirmek için gerekli yolları bulamamış olmamızdır. Bu tip önermeler fiili olarak olmazsa bile ilke olarak doğrulanabilir niteliktedir ve buna göre de anlamlıdır. Anlamlılık ölçütü olarak kesin doğrulanabilirliği kabul etmenin sorunlu olduğunu gören Ayer¹⁶, bu ölçütü ek kriterlerle sınırlar. Çünkü *bir cisim ısıtıldığında genişler* önermesi sonlu sayıda gözlemlerle doğrulanamaz. Eğer bu kabul edilmezse mantıkî olarak genel yasa önermeleri ve tarihi bildirimleri de teolojik önermeler kapsamına almak gerekir.

Bu nedenle Ayer, doğrulama ilkesini sınırlayan ilk kriteri şöyle ifade eder: gerçekte, totolojiden başka hiçbir önermenin, bir mümkün varsayımdan başka bir şey olamayacağı, bizim savımız olacaktır. O halde sadece bir takım gözlemler ile önermenin doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili soru geriye kalır. Ele alınan bir önermenin anlamsızlığı sonucuna, ancak bu sorunun cevabının olumsuz olması durumunda varabiliriz¹⁷. Önermenin doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili sorular, felsefenin teolojiden ayrılmasını gerçekleştirmek için yeterli görülmektedir. Çünkü hiçbir deneyle ilgili olmayan bir önerme deneysel bir varsayım değildir ve bu yüzden de olgusal bir içeriği yoktur. Bu, bir önermenin anlamsız olduğunu gösteren bir ölçüt olmasına karşın teolojik önermelerin anlamsızlığı sadece bununla ilgili görülmez. Ayrıca teolojik önermeler a priori önermeler de sayılmazlar. Buna göre, bir teolojik önerme, gerçek bir önerme anlatmayı amaçlayan, fakat gerçekte ne bir totoloji ne de bir deneysel varsayım anlatan bir tümce olarak tanımlanmaktadır.

Bu ilkeyi teolojik dile uygulayan Ayer, varlık kavramının teolojik durumunu göstermekle işe başlar. Varlık üzerine hiçbir kavranabilir deneyin bize cevaplama imkânı vermediği fikrini doğrulamak için şöyle der: I. *Kurbanlar vardır*, II. *Kurbanlar acı çeker*, önermelerinin ikisi de bir adı izleyen geçişsiz eylemden oluşur ve bunların dilbilgisi açısından aynı görüntüde oluşları olgusu, onların aynı mantıkî tipte olduğu kabülüne götürür. Görüldüğü gibi kurbanlar acı çeker, önermesinde belli bir türün üyelerine belli bir

16) A. J. Ayer, 16-17; Ayer başlangıçta, her şeyin, deneyimin bütünsel yapısına katılmış olmakla gerçeklik kazandığı görüşünden hareketle, felsefenin bilimsel yöntemin başarısı üzerine kurulması gerektiğini ileri sürdü. Kesin bilimsel dil oluşturmak için deneyden çıkarılan bilginin mantıkî önermelerle ifade edilmesi, diğer bir deyişle doğrulanması bir ilke olarak sunuldu. Fakat böyle bir genellenmenin imkânsızlığı görülünce, daha esnek bir doğrulama ilkesinin savunulması, metafiziğe bulaşmamak için şart koşuldu. Bu darlaştırma, metafiziğe karşı aynı bakışın sürdürülmesinde bir değişikliğe neden olmadı. Çünkü böyle düşünülmesinin nedeni, metafiziğe bulaşmamak olarak gösterildi. Metafizik önermeler için Ayer şu yargıda bulunur: bir metafizik önerme, gerçekte ne bir totolojiyi ne de deneysel bir hipotezi ifade eder.

17) A. J. Ayer, 19.

yüklem verilmiştir; kimi kez, aynı şeyin kurbanlar vardır gibi önermeler için de doğru olduğu kabul edilmiştir. Durum gerçekten böyle olsaydı, kurbanların varoluşu üzerinde de kurbanların acı çekmeleri üzerinde düşünüldüğü gibi düşünülebilirdi. Oysa varoluş bir yüklem değildir. Çünkü biz bir şeye yüklem verdiğimizde, onun varolduğunu da örtük olarak bildirmiş oluruz: öyle ki eğer varoluş bir yüklem olsaydı, bütün olumlu varoluşsal önermeler totoloji olurdu, bütün olumsuz varoluşsal önermeler de iç çelişkili olurdu, oysa durum böyle değildir. O halde varlık üzerine, varoluşun bir yüklem olduğunun kabulüne dayanan soruları ortaya atanlar, dilbilimi anlam sınırları dışında da izleme yanlışını yapmış olurlar¹⁸. Dolayısıyla varoluşu bulunmayan gerçek varlıklar savı, bir önermenin dilbilgisel öznesi olabilen her sözcük ya da deyme karşılık olarak, bir yerlerde bir gerçek varlığın bulunması gerektiği boş inancın sonucu olarak görülmektedir.

Ayer'e göre *Tanrı vardır*, önermesi mantıkî kesinlikte olacaksa a priori önerme olmak zorundadır. Çünkü mantıkî kesinlik ifade edenler sadece bunlardır. Fakat Tanrı'nın varolduğu inancı a priori bir önermeden çıkarılamaz. Çünkü a priori önermeler kesinliklerini eşsöz olmalarından almaktadır. Bir diğer taraftan Tanrı'nın varolduğunu belirten önermenin bir deneysel varsayım olması gerekir. Böyle bir durumda ondan ve öteki deneysel varsayımlardan, yalnızca öteki varsayımlardan çıkarılamayan kimi deneye dayanan önermelerin çıkarılmasının mümkün olması gerekir. Fakat olguda bu mümkün değildir¹⁹. Teologlar şöyle bir mantıktan hareket ederek derler ki: *Tanrı vardır* yargısı, belli sayıdaki gerçek ve gerçekleşebilir tecrübelerle uyuşur. *Tanrı vardır* ifadesi evrendeki olgulara atfı yapılarak temellendirilmeye çalışılır. Fakat onlar, böyle davranmakla *Tanrı vardır* ifadesinin anlamını olgusal düzlemde geçerli olan ve gözlemlenen fenomenlere indirgerler. Ne var ki teologların zihnindeki Tanrı bu tür önermelerle ifade edilemez.

Doğadaki düzenliliğe atfı yaparak Tanrı vardır yargısını temellendirmek teolojik dilde oldukça yaygın bir görüştür ve doğadaki bir tür düzenlilik Tanrı'nın kanıtı sayılmaktadır. Fakat eğer Tanrı vardır, tümcesi belli tipten olayların belli bir sıra içinde ortaya çıkmalarının ötesinde bir şey gerektirmiyorsa tanrının varoluşunun savlanması, yalnızca, doğada gerekli düzenliliğin varolduğunu savlamakla eş anlamlı olacaktır. Bu durumda *Tanrı vardır* ifadesi Tanrı tabiatındaki düzendir anlamına gelecektir. Oysa hiçbir teolog bunu söylemez. O Tanrı'dan söz ederken belli deneysel görünüşlerle bilinebilen, fakat doğal olarak bu görüntülerin terimleri içinde tanımlanamayan aşkın bir varlıktan söz ettiğini ifade eder. Bu durumda tanrı terimi metafizik terimdir. Eğer tanrı metafizik terimse, bir tanrının varlığı mümkün değildir. Çünkü Tanrı vardır, demek ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik konuşma yapmaktır. Aynı ölçüde göre, bir aşkın Tanrı'nın doğasını betimlemek amacındaki hiçbir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz²⁰.

Doğrulayıcı analiz mantığında anlamlı olmak mantıkî bir terimdir. Bir önermenin ilke olarak doğrulanabilir olması demek, doğrulanmasının mantıkî olarak mümkün olma-

18) A. J. Ayer, 25.

19) A. J. Ayer, 110.

20) A. J. Ayer, 111.

sı anlamını taşır. İzlediği yöntem, zorunluluğu ve varoluşu, doğrulayıcı analiz bakış açı-
larında birleştiren, mantıksal ilişkinin kurulmasına dayanır. Gerçeği incelemek için uy-
gun tek dil, sentetik önermeleri kullanan dildir. Fakat sentetik önermeler az veya çok bir
ihtimal içerir. Bir varoluş olgusuyla ilgili bir önermenin, ne kadar çok muhtemel olursa
olsun, sonraki bir tecrübeyle yanlışlanabilmesi her zaman mümkündür. Bunun anlamı
şudur: varoluş hakkındaki bu önerme, zorunlu bir önerme değildir. Gördüğümüz gibi zo-
runluluk, tecrübeyle soruşturmanın her imkânına karşı garanti olarak, sadece analitik
önermelerde bulunur; fakat böyle önermelerin varoluş konusunda söyleyebilecekleri
hiçbir şey yoktur; onlar yalnız dilin kullanımına dair kararlarımızı dikte ederler. Zorun-
luluk ve varoluş mantıksal olarak birbiriyile uyuşmayan kavramlardır. Nasıl ki yuvarlak
ve kare terimleri, anlamlarını, doğru biçimde kullanıldıkları zaman kazanırlarsa, zorun-
lu ve varoluş kavramları da kendilerine özgü bağlamda açıklanırlar; fakat zorunlu ve va-
roluşu birleştiren ifade yuvarlak-kare kadar saçmadır. Öyleyse böyle bir zorunlu varlık
var değildir ve gerçekte onun hiçbir anlamı yoktur²¹. Dolayısıyla Tanrı vardır, önerme-
sini doğrulamanın mantıkî imkânı yoktur ve ilke olarak bile doğrulanabilirliği düşünüle-
mez; çünkü bu önermenin doğrulanması için gerekli olan gözlemin teorik olarak bilin-
mesi mümkün değildir.

Tanrı'nın zatının insan zihnini aşan bir gizem olduğu söylenerek teolojik dilin olgu-
sal muhtevası mistik sezgiler, keşifler ve bazı özel tecrübelerle atf yapılarak açıklanmak
istenmiştir. Doğrulayıcı analiz mantığına göre her şeyden önce bir şeyin insan zihnini aş-
tığını söylemek, onun anlaşılmaz olduğunu söylemektir. Anlaşılmaz olan da, anlamlı
olarak tanımlanamaz²². Böyle bir zaafiyeti aşmak için sorunu mistik tecrübeye taşımak
ta meseleyi çözmez. Çünkü mistik sezgi, tabiatüstü varlık konusunda anlamlı bir söylem
meydana getiremez. Böyle bir tecrübeye dayalı önermeler, olgusal anlamı olan bir yar-
gının niteliklerine sahip değildir. Çünkü sentetik bir önermenin anlamlı kabul edilmesi
için, doğrulayıcı analiz, bu önermeden, kendisini tam olarak doğrulayacak tecrübeye im-
kân vermesini ister. Fakat, mistik sezgiden hareketle, olgusal içeriğe sahip olmayı çok
isteyen bir yargı bu isteği karşılamaz. Ve Ayer sözlerini şöyle sürdürür: mistiğin, kendi
özel yöntemleriyle hakikatleri keşfedebileceğini a priori inkâr etmiyoruz. Mistiğin keşif-
lerinin deneysel gözlemlerimizle doğrulanıp doğrulanmadıklarını görmek için, hangi
önermelerle ifade edildiklerini bilmek istiyoruz. Fakat mistik, deneysel ve doğrulanabi-
lir önermeler sunmak şöyle dursun, düşünülür hiçbir önerme ileri süremez²³.

Mümkün tecrübeyi aşan Tanrı hakkında, kişisel duyum veya toplu algı vizyonların-
dan hareketle istidlal yapmaktayız. Bu çıkarım: Ay'ın görünen yüzünden hareketle gö-
rünmeyen yüzünü veya algıladığımız dumandan hareketle görünmeyen ateşi çıkarmamız
kadar meşru değil midir? Doğrulayıcı analiz mantığı bu soruya da olumlu cevap vermez.

21) J. F. Findlay, "Can God's Existence be Disproved" 54, 60, 61.

22) A. J. Ayer, 114.

23) A. J. Ayer, 113.

Tabiat alanında görünür fenomenlerden hareketle görünmez olguları çıkarma, ilk bakışta, dini keşiflerden hareketle tabiatüstü realitelerin çıkarımına mantıkî bir örnek verir gibidir; fakat gerçekte her iki durumun mantıkî satatüsü kökten farklıdır. Görünürden hareketle görünmez olanı meşru olarak çıkarmamızın nedeni, onları birbirine bağlayacak deneysel nedenlere önceden sahip olduğumuza inanmamızdır: dumanın hareketle ateşi çıkarmadan önce, dumanın yükseldiğini gördük. Bir görünmeden hareketle tanrısal olanı çıkarabilmek için, duman ve ateşin birbirine bağlanmasında olduğu gibi, her ikisi arasındaki bağlantıyı tecrübe etmemiz gerekirdi. Fakat keşif tecrübesinden başka tecrübeye sahip değiliz. Ve gerçekte Tanrı'nın tecrübesine, keşfin neden olduğunu ileri sürbilmek için gereken Tanrı tecrübesine sahip olsaydık, belki keşfin bize Tanrı'yı göstermesine artık ihtiyacımız olmayacaktı²⁴.

Görünenden görünmeyi istidlal etmek bilimsel değildir, çünkü; bilimsel yöntem, kesinlik ögesini veya en azından ilke olarak önerilen açıklamayı kabul etmek ya da reddetmek için elverişli herhangi bir tecrübenin yapılmasını gerektirir. Görünenin tecrübesi mümkün olmakla birlikte buradan yapılan sıçrama ile görünmeyen vardır denildiğinde, varolduğu söylenenin tecrübesi, daha doğrusu ikisi arasındaki ilişkiyi tecrübe etmek mümkün değildir. Oysa bir şeyin bilimsel olabilmesi için bu zorunludur. Bunun dışına düşen bilimsel değildir. Buna ek olarak kesin ve olgusal bir anlamı olabilen her açıklamanın içeriği sınırlı olmalıdır. Eğer bir yöntem kendini bilimsel olarak adlandırıyorsa kaplamı, yani sınırları olması gerekir. Kaplamı olmayan, sözde bir açıklama, gerçek bir açıklama değildir; sadece hususi bir fenomene yapıştırılmış bir etikettir. Bu nedenle teolojik dil bir etiketten ibarettir. Çünkü kaplamı, sınırları belli değildir. Son olarak bir açıklamanın bilimsel olması için açıklanan fenomenin tek biçimli bir çerçevede, bir kanunda yeniden ele alınması mümkün olmalıdır. Bilinen ve bilinmeyen arasındaki benzerlikten hareket eden bir açıklama nasıl ve niçin sorularına cevap veremez.

O halde doğrulayıcı analiz açısından tabiatüstü, hiçbir olgusal anlama sahip değildir. Dolayısıyla bilimsel de değildir. Hatta onunla ilgili hiçbir özgün tecrübe mümkün değildir ve tabiatüstüne ait olma iddiasındaki her tecrübenin bizzat tecrübenin anlamını aşan olgusal bir anlamı desteklemekte yetersiz olduğu ortaya çıkar. Doğrulayıcı analiz için teolojik açıklama, sınırsız bir genelleme iddiasıdır; kaplamı yoktur ve bu açıklamadan genel kanunlar elde edilemez; bundan dolayı dışlanması gerekir²⁵. Buna göre Tanrı'nın varlığı ve ahiret hayatı ve benzeri teolojik konular aynı özelliği taşıdıklarından dolayı elenmeleri gerekir. Çünkü teolojik söylem, varoluş yargıları içerir. Salt benzerlikten hareket ettiğinden dolayı çelişkileri barındırır ve zorunlu olarak hataya düşer. Halbuki çelişkili dil, mantıksal bir imkânı ifade etmeye elverişli değildir.

John Hick'in de gösterdiği gibi teolojik dilin ikili yetersizliği barındırdığı görüşünü temellendirmek için atomistler kötülük problemini seçer ve çelişkiyi şöyle dile getirirler: bu antik a priori temelde, eşit derecede önemli, üç teolojik yargıyı uzlaştırmaktan

24) Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, Çev: Z. Özcan, Alfa Yay., İst., 1999, 27.

25) F. Ferre, 33-34.

ibaret bir mantık problemidir. Bu problem sadece, bu üç yargı birlikte doğrulandıkları zaman ortaya konur; bu, hiçbir teistin reddetmediği durumdur: Üç yargı şunlardır: I. *Tanrı her şeye kadirdir*; II. *Tanrı tamamen iyidir*; III. *Kötülük vardır*. Bu önermelerin ilişkisini garanti altına alan hemen hemen mantıksal üç diğer kuralı gerektirir. I. *İyilik kötülüğün karşıtıdır*; II. *İyi bir realite, gücü oranında, daima kötülüğü dışta bırakır*; III. *Kadir-i Mutlak bir varlığın yapabildiği şeye bir sınır yoktur*²⁶. Bu öncüllerden herhangi birini inkâr etmek kuşkusuz kötülük probleminden kaçmak anlamına gelir.

Kötülük probleminin ikili formuna başvuru olarak teolojik dil şöyle elenir: Tanrı'nın mutlak kudretini inkâr etmek, bir teist için mümkün değildir. Tanrı'nın bütünüyle iyi olduğunu inkâr etmek bir teist için zaten düşünülemez. Kötülüğün varolduğunu inkâr etmek ise tecrübeyle çeliştiği için savunulamaz. Böylece teist iki ihtimali dışta bırakır, üçüncü ihtimale yönelir ve çözümü, kötülüğün varolmadığı ve bunun kötü anlaşılmış iyilik olduğunu savunur²⁷. Bu durum teistin hem bilinen hem de bilinmeyen arasında kendini sürekli olarak inanmaya hazır tutması anlamına gelir. Olguyla ilgili bir içeriği olan bir önerme bilgi verebilir. Ancak böyle bir önerme üzerinde doğru ve yanlış hükmünde bulunulabilir. Dini ifadelerin olgusal içeriği olmadığından anlamsızdırlar, bunlara dayanarak bir çıkarım yapılamaz.

II. Doğrulayıcı Analiz Mantığının Elenmesi

Doğrulama ilkesine bağlı olarak dini ifadelerin ve hükümlerin anlamsız olduğuna ilişkin görüş oldukça açık ve uzlaşmasızdır. Fakat doğrulayıcı analizin bizzat kendisinin doğrulanamaz olduğu ileri sürülerek anlamsız olduğu söylenebilir. Çünkü bağımsız ve evrensel sistem olma iddiası taşıdığı ölçüde, ilkeleri, onun içeriğini sınırlayan ciddi itirazlara yol açar. Bunlardan bazılarını burada sıralamaya çalışalım;

II.1. Mantıkçı pozitivistlerin teolojik dili eleme programları oldukça etkili oldu. Ama sonuçta doğrulayıcı analiz, akılcıların karşı saldırısı sonucunda değil, kendi iç çelişkileri ve güçlükleri yüzünden zayıfladı. Çünkü olgulara dayalı bir yargının doğrulanması bu yargının mantıksal gösterimi ile aynı değildir. Doğrulama fikrinin esas özü rasyonel şüphenin giderilmesidir. Bir *p* önermesinin doğrulanması *p* önermesinin doğru olduğunu açığa çıkaran bir şeylerin oluştuğu anlamına gelir. Bir takım özel fiili, doğrulamanın önceden gerektirdiği şey gibi icra etmek veya birisini kesin bir konuma yerleştirmek bazen gereklidir. Sözgelimi birisi yan odada masa var önermesini yan odaya giderek doğrulayabilir. Bununla birlikte hiç kimsenin bunu yapmaya zorlanamayacağı not edilmelidir. Belirli doğrulanabilir bir önerme, geçmişte ve gelecekte birisi tarafından doğrulanacağı şeklinde seyretmez. Belli bir önermeyi doğrulayan bir kısım insanlar şarta bağlı faktörlerin tüm tavırlarına dayanırlar²⁸. Oysa hayat formu, sınırlı ve özel doğrulama yöntemi ni aşar. Çünkü hayat düz mantığın düzeneği değildir.

26) John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall. Inc. Englewood Cliffs, New jersey, 1983, 40-41.

27) F. Ferre, 35.

28) J. Hick, 100.

Bir önermenin prensipte yanlış olması değil, doğru olması mümkündür. Sözelimi pi sayısının desimal belirlenmesinde üç ardıl yedi vardır, önermesini düşünün. Fazla zaman geçmeden pi sayısının değeri sonuçlandı; fakat bu sonuç üç temel yedi serisini içermiyordu. Her zaman için doğru olarak kalacak şey, şimdiye kadar kimsenin hesaplamalarında ulaşamayan üç yedilinin bir noktada var olduğudur. Buna göre bir önerme doğru ise bir gün doğrulanabilir, fakat yanlış ise hiçbir zaman yanlışlanamaz²⁹. Bu nedenle diyebiliriz ki iç çelişkilerin en belirginini: mantıkçı pozitivistlerin kabul ettiği olgu kavramının sınırlarının belli olmamasıdır. Nerede başlayıp nerede bittiği belli olmadığı için, bu sınırı bilmek pek kolay değildir. Bu analizin, olgusal anlama hakim bir rol verdiği halde, olgu kelimesinin mümkün çeşitli kullanımlarına yeterince dikkat etmemesi şaşırtıcıdır.

Dilin geçerli kurallarının kullanımını zorlamadan, deneysel olgular kadar, matematik olgulardan, mantikî olgulardan, hatta ahlakî olgulardan söz edebiliriz. Fakat doğrulayıcı analiz, terimin anlamını sadece deney alanına indirger. Fakat bilimin uğraştığı bir çok nesnenin doğrudan deneyde verilmediği durumlarda doğrulama nasıl mümkün olacaktır? Noktalar, anlar, atomlar doğrudan bilgisini edinebileceğimizi öne süreceğimiz şeyler değildir. Öyle görünüyor ki doğrulayıcı analiz, olgusalın kaplamasını, gerçek veya mümkün duyulur tecrübeye bağlı yargılar serisi ile sınırladığı zaman, yalnız teknik bir terimi tanımlamaz; şöyle bir değer yargısını da söylemeden işin içine katar: olgu, önemli bir gerçekliktir ve olgusal anlamı olmayan şey pek de önemli değildir. Sonuç olarak ahlakçının veya teoloğun yargılarının olgusal bir içeriği yoksa, onlara önem vermemiz güçtür. Fakat olgusal kelimesinin bu şekilde kullanılması, şüphesiz yanlış bir tutumdur. Çünkü bilimsel bilginin konusu olan bir çok şeyde aynı durumdadır. Bu duruma göre, olguların yalnız deneysel olgulardan ibaret olduğunu gerçekten göstermedikçe, teolojik iddiaların deneysel olgularla ilişkisinin olmadığını kanıtlamayız; onları fiilen faydasız, önemsiz veya anlamsız diye reddetmeyiz³⁰.

II.2. Doğrulama ilkesi kendi içinde çelişkilidir. Eğer ilkenin, anlamlı teriminin normal olarak nasıl kullanıldığı hakkında deneyci bir ön sav olduğu varsayılırsa, bu, açıkça yanlış gözükmemektedir; çünkü alışılmış kullanım, anlamlı terimini gözlemle doğrulanabilen tümcelerle sınırlandırmıyor. Sonunda bir çok olgucu, ilkenin olgusal bir sav değil, bir tür tavsiye olduğunda birleştirdi. Üstelik bu düşünce reddettiğini yeniden üretmiştir. Çünkü bizzat kendisi idealist bir öğretiler³¹. Daha da önemli olan husus: doğrulama ilkesi önermenin şekline uygulanmaktadır. Bu din dilini ait olduğu anlam evreninin dışına taşımak ve kullanmak anlamına gelir. J. Hick'in³² deyişiyle Tanrı'nın varlığı ile ilgili soru varolmanın tek bir anlamı kastedilerek sorulmaktadır. Acaba varolmanın tek bir anla-

29) J. Hick, 100.

30) J. Cottingham, 110-111; F. Ferre, 57-58.

31) J. Cottingham, 116.

32) J. Hick, 105.

mi mi vardır ki herkes aynı anlamda sorsun. Sözelimi uçan balık var mıdır? -*I'in karekökü var mıdır? Frued'ci süper ego var mıdır? Tanrı var mıdır?* gibi sorular farklıdır, farklı durumda sorulabilir. Uçan balığın varolup olmadığını sormak, dünya okyanusunda organik hayatın kesin bir formunun bulunup bulunmadığını sormaktır. Diğer bir taraftan - *I'in karekökünün varolup olmadığını sormak bir yerlerdeki materyal objenin kesin türünü sormak değildir, fakat matematiğin aksiyomları ile ilgili bir soru ortaya at- maktır. Süper egonun varolup olmadığını sormak, birisinin fiziğin yapısının Freud'çu resmini kabul edip etmediğini sormaktır ve bu çok çeşitli düşüncenin geçerli olduğu bir yerde verilen karardır. Tanrı'nın varolup olmadığını sormak- neyi? sormaktır. Fiziksel bir objenin olup olmadığını sormak değildir kesinlikle. Ya da matematiksel durumda ol- duğu gibi, linguistik yargılar hakkında soru sormak mıdır? Veya psikolojik durumda ol- duğu gibi çok çeşitlendirilmiş düşüncenin büyük birikiminin ve hatta bir bütün olarak bi- zim deneyimimizin karakteri hakkında soru sormak gibi midir? Bunların hiçbirisi değildir. Bu önermeyi, bu şekilde okumak iddianın kendi iç mantığını yıkar.*

II.3. Anlamı olgular arası ilişki ve gözlemle sınırlayan bu ilke dinin varlık ve insan görüşü yanında oldukça dar ve sığdır. Sözelimi Kur'an Allah'ın varlığından ve birliğin- den bahsederken mantıksal anlamda bir ispat metodu kullanmaz. Yine Kur'an Allah-in- san ilişkisinden söz ederken algı aktının içine ait bir nesneyi bilmeye değil, gaybe ima- na çağırır. Tabii göstegelere yapılan atıflar ise bilimsel önermeler değil, insan bilincini harekete geçirmeye yöneliktir. Bu nedenle dini ifadeler, bilimsel önermeler gibi okuna- mazlar. Kaldı ki bilimsel önermeler bile bu ilke ile doğrulanamazlar. Misal olarak *tüpün içindeki sıvı kırmızıya dönüşüyor* önermesi doğrulanabilir. Fakat su normal atmosfer ba- sınıcında yüz derecede kaynar önermesi nasıl doğrulanabilir? Çünkü bu önerme biçim iti- bariyle sınırlanmamış evrensel bir genelleme olduğundan, sonlu sayıda gözlem onun doğruluğunu kesin olarak ortaya koyamaz. Bilimin kuramsal açıklama düzeylerine gel- diğimizde, hiçbir şekilde doğrudan gözlenebilir olmayan yapılar ve nesnelerle karşılaşı- yoruz. Atomlar, moleküller, elektronlar, fotonlar ve benzerleri son derece karmaşık ku- ramsal inşalardır.

II.4. Mistiğin dili, bize dış dünya hakkında bilgi vermez görüşü bir yere kadar doğ- rudur. Ancak Tanrı'dan söz eden teolog dış dünyayı açıklamaz ve onun asıl amacı, biz- zat dış dünyadan bahsetmek değil, dış dünyanın ötesindeki başka bir şeyden söz etmek- tir, şeklindeki açıklama iki açıdan rahatlıkla eleştirilebilir. Birincisi doğrulayıcı analizin istediği gibi, dilin, bilimsel olgudan başka her olguya başvurmasını mümkün kılarak te- olojik dil anlayışı geliştirmek mümkündür. Bilimin nesnel, kesin bir bilgi değil de, dü- zeltilen bilgi olduğu fikri, zaten böyle bir şeyi gerekli kılar. Ve bu dini ifadelerin olgusal içerikli olduklarını inkâr etmeyi gerektirmez. İkincisi dini tecrübenin öznel ve yetersiz- liğine yapılan gönderme açısından eleştirilebilir. Çünkü sadece dini tecrübe değil, her tecrübe öznelidir. Zihnin kategorileri içinde olan zihnin kendisidir ve bu bütün değerleri zihinle özdeşleştirmedir. Böyle bir görüş bir taraftan tabii fenomenleri bir taraftan da mantıkî kategorileri Tanrı'nın yerine koymuş olur ki, varlığı ve insanı bu ikili şeyle izah

etmek mümkün değildir. Bu insanı insanla izah eden eş-sözdür. Üstelik dini tecrübeyi tanıyan insanın dine karşı duyduğu bağlılık ve aldığı zevk konusudur. Müşahade ve mükâşefe yolunu tercih eden sufilerin bir çoğunun yaşamlarında görülen sadelik ve berraklık bunun göstergesidir. Mevlana, Yunus Emre ve benzeri kişilerin hayata ve insana karşı tutumlarını hiçbir mantıkî kriter yok sayamaz..

II.5:Doğrulamacı tahliller, tecrübi açıdan dar açığı savunmaktadırlar. Açıklama, anlama ve tasavvur etme ve benzeri kavramların sınırı çok dar tutulmuştur. Bilimsel açıklama, yaşam biçimlerinin formlarından birisidir. Bu formu genişletmek kendini tüketmek anlamına gelir. Kendi sınırlarını aşan her şey başkalaşır. Bilimsel doğrulama kendi sınırını aştığı zaman bilim olmaktan çıkar spekülasyona dönüşür. Bilim dili de dahil olmak üzere, dil, gözlemle doğrudan doğruya ve birebir karşılıklı olarak sınanamaz; tek tek her tümce için ona uyan, düzenli ve onun doğruluğunu ya da yanlışlığını kesin olarak ortaya koyacak gözlem ya da gözlemler kümesi belirlemek mümkün değildir. Bundan çıkan sonuç: eğer doğrudan gözlemin ötesine geçen önermeyi metafizikî olarak nitelendirirsek, tabii bilimlerin dilini de metafizikî saymamız gerekir³³. Bu nedenle bilimsel ilkeler adına dini inançla alay etmek ve yahut din adına bilimsel bir açıklamaya hücum etmek anlamsızdır.Bu tür çatışmaların nedenini, her şeyden önce bilimsel açıklama ve dini açıklama mantıklarını birebir ve kesin sınırlarla ayırmanın güçlüğünde aramak gerekir. Ülkemizde yaşayan deprem hadisesi buna iyi bir örnektir. Tarafsız ve nesnel bilginin öznelere, dini tarihin hiçbir döneminde yaşanmamış ihtilafa düştüler. Çünkü düşünce evrenimizde bilim düzeltilen bilgi değil, bizzat tabii olguları birebir tanımlayan veya olguları aynen yansıtan bir yöntem olarak görülmektedir.

II.6.Teolojik dilin paradoksal olduğu konusu ileri sürelererek paradokslar üzerinde doğrulama yapmanın imkânsız olduğu söylenmektedir. Uyuşmazlığı örtmek için teologların hem evet hem de hayır dedikleri görüşü düz mantık açısından ikna edicidir. Fakat, gerçek, bazen paradoksların arasındadır. Paradoks bazen aydınlatıcı ve yararlıdır. Paradoks, dilsel kavrayışın belirtisidir. Bir paradoksu en iyi anlama biçimi, onu incelemeyi reddetmek değil; ciddiye almaktır. Teolojik paradokslar tefekkürü kamçılatabilir ve daha kesin terminoloji araştırmasına izin verebilir. Sözelimi iyiliğin ve kötülüğün zıtlığı aşağı yukarı mantıksal kuraldır. Kötülük probleminde kaynaklanan paradokslar, bu zıtlık kuralına göre formüle edilir; fakat o, dikkatini sadece paradoksa verdiği için teolojik söylem çerçevesinde iyilik ve kötülüğün ne anlama geldiğini görmeye çalışmaz. İyilik ve kötülüğün mantıksal açıdan karşıt olması kuralı, teolojik söylemde bir sorun yapılmayacak kadar önemsizdir. Teolojik bakış açısından sokaktaki adamın kötü dediği her şeye kötü denmez. Aynı şekilde iyilik sadece kötü gibi görünen her şeyin zıddı değildir. Bu iyi ve kötü kelimelerinin anlamlarının açık olmadığı anlamına gelmez. Bunun anlamı daha çok şudur: teolojik söylem çerçevesinde iyi ve kötü kelimelerinin neyi belirttiği açık olsa da, düz anlamlarını tanımak her zaman mümkün değildir. Sözelimi teolojik dilde

33) J. Cottingham, 117.

zevkin daima iyi, ıstırap ve hastalığın da her zaman kötü olmadığını kabul etmek olgusu, ahlaki duyarlılığı güçlendirebilir.

II.7. Kant, teistik delillerin eleştirisini yaparken teolojik önermeler konusunda şöyle der: *Tanrı Kadirdir* önermesi Tanrı ve kadirlik objelerine sahip olan iki kavramı içerir. “dır” eki hiçbir yeni yüklem eklemes. Fakat sadece yüklem özne ile olan ilişkisinde yüklemi önerir. Eğer, Tanrı öznesini tüm yüklemeleri ile birlikte alır ve dersek ki: Tanrı’dır, Tanrı vardır, Tanrı kavramına yeni bir yüklem katmış olmayız. Fakat özneyi kendi içinde tüm yüklemeleriyle veya onu benim kavramımla ilişkili olan bir obje olarak öneririz. Her ikisinin de içeriği bir ve aynı olmalıdır. Sadece neyin mümkün olduğunu açıklayan kavrama- o dur- tanımı vasıtasıyla hiçbir şey eklenmez Diğer bir deyişle gerçek mümkün olandan fazlasını içermez³⁴. Bu izah bağlamında Tanrı’nın varoluşunun mantıki imkânsızlığını kanıtlama teşebbüsü açıkça hatalıdır. Çünkü zorunlu kelimesinin iki anlamı karıştırılmakta ve teiste yüklenen hatanın bir benzeri aynı tarzda tersinden işlenmektedir.

Tanrı’ya metafizik olarak uygulanan zorunlu kelimesi, modern mantıkta önermeleri niteleyen zorunlu ile aynı anlamda değildir. Tanrı’nın varoluşunun zorunluluğu, mantıksal zorunlulukla aynı düzende değildir. İnananlar için, Tanrı’nın varoluşunun zorunluluğu, O’nun mutlak aktüelliği, her zaman varolması, yok edilememesi ve bağımsızlığı, hiç sınırlanmaması demektir. Zorunluluk, Tanrı konusundaki iddialarımızın bir özelliği değil; Tanrı’nın bir sıfatıdır³⁵. Varoluş terimi, mantıksal sıfat olan zorunlu terimiyle nitelemes. Üstelik Tanrı’nın varlığına inanan kişinin bunu nasıl anlamlandırdığı önemlidir. J. Hick’in³⁶ deyişiyle doğrulayıcı analistler, Tanrı vardır, önermesini konuşmacının kendi hislerine, sıfatlarına ve empirik dünyanın karakterine meylederek açıklarlar. Oysa bir teist, Tanrı’nın varlığını yalnızca bir tanım veya linguistik kullanımdan daha çok bir gerçekliğin varlığı olarak görür ve gerçek terimini kullanır. Ve Tanrı’nın gerçek ve gerçeklik olduğunu söyler.

Varlık ve zorunluk kavramları açısından Tanrı’nın varlığını imkânsız görenlerin tezlerini G. E. Hughes³⁷ şöyle cevaplandırır: yan odada yuvarlak bir kare vardır, önermesi ontolojik delili reddetmekle açıklanabilir. Ancak burada gösterilmesi gereken şey zorunlu varlığın tasarımı bulunan bir çeşidin reddidir. Eğer tercih ederseniz x vardır, önermesi zorunlu bir önermedir. Findlay, bunun üzerinde durmamaktadır. Onun bu argümana sunduğu şey tüm zorunlu önermelerin eşsöz olduğu ve hiçbir eşsözün varolamayacağı tartışmasıdır. Eğer bu husus tümüyle açıklandıysa, eğer bunun sadece mantık ve matematik zorunlu önermelerini ele almak için açıklandığı kesinse, bizim burada elimiz-

34) I. Kant, Immanuel Kant, “Critique of The Theistic Proofs” Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc, New Jersey, 1964, 150.

35) A. C. A. Rainer, “Can God’s Existence be Disproved”; 68 .

36) J. Hick, 105.

37) G. E. Hughes, “Can God’s Existence be Disproved?”, 64-65.

de olan şey kullanışlı fakat sınırlandırılmış kendi kendini aşan tekniğin kendini doğrulamak için hiçbir şey yapamayan bir faraziye ile alakalı bir hikâye olduğudur. Bu argüman, sadece totolojik önermelerin zorunlu olduğu avantajına sahiptir. Oysa burada açıklanması gereken şey: Tanrı'yı zorunlu bir varlık olarak tanımlamanın Tanrı vardır 'ı bir totoloji olarak görülmesini içermeyeceği gerçeğidir. Eğer mavi, x tanımlamasının bir parçası ise x mavidir, totoloji olacaktır. Fakat iyi bilindiği gibi varoluş bir yüklem değildir ve nesne burada farklıdır. X vardır, zorunlu bir önerme değilse x varlığı Tanrı olarak adlandırılmaz. Üstelik her teist Tanrı hakkında bundan fazla şeyler kasteder. O Tanrı'nın kesin sıfatlara sahip olduğuna inanır. Bu sıfatlara sahip olmayan hiçbir zatın Tanrı olarak adlandırılmasını kabul etmez.

II.8. İmanın mantikî sınırı yoktur ki bu sınırın ötesine geçtiğinde akıl dışı olsun. Üstelik doğrulamanın özü rasyonel şüphenin giderilmesidir. Aslında sorun, bir önermenin veya bir inancın diğerlerinden yalıtılmış olarak anlaşılabilmesi ve doğruluk ya da yanlışlığın yine diğer önermelerden yalıtılarak ortaya konulabileceği fikrinden kaynaklanmaktadır. Oysa dünyayla karşı karşıya gelen sadece tek bir önerme değil, inanç ve kuramların toplu dizgesidir. Deneyim, bir çok alanın sınır çizgilerinde geçerlidir. Yoksa hiç kimse hayata belli bir ilmi disiplinin varsayımlarından bakmıyor. Varlığı ve hayatı bilim diline çevirmek, insanın hayatla olan bağlantısını katı sınırlar içine sığdırmak anlamına gelir.

II.9. Teizmin önermeleri gerek konu, gerek yüklem bakımından farklıdır. Sözgelimi *Tanrı X'i sever* önermesi ile *Ali X'i sever*, önermesi şekil bakımından aynıdır. Fakat her iki cümlelerin statüsü birbirinden farklıdır. Bu önermelerin her ikisine bilimsel önermelere uygulanan doğrulama kriterini uygulamak farklı statüde olan ifadeleri ve kullanım amaçlarını birbirine karıştırmak anlamına gelir. Çünkü inanmış bir insan Tanrı insanları sever şeklindeki dini bir ifadeyi empirik bir sonuçlama olarak ele almaz. Yani o, şahid olduğu acı ve tatlı olayları ayrı ayrı toplayarak iyiliğin fazla olduğuna dikkat edip böyle bir sonuca varmış değildir. Konu bir nisbet meselesi olmaktan uzaktır. Kaldı ki aynı ifade farklı dinlere mensup olanlar için farklı anlamlara gelebilir. Bir müslüman teolog bunu şöyle yorumlayabilir: X zalimdir; Allah, Kur'an'da zalimleri sevmediğini söyler. O halde zulüm devam ettiği müddetçe Allah X'i sevmez. Denilebilir ki ilahi sevgi bir anlamda ilahi adaletle ilgilidir. Ve Tanrı insanları sever, demek, Tanrı onlara zulmetmez, onları bağışlar demektir. Bu durumda Allah zalimleri sevmez cümlesi Tanrı insanları sever cümlesinin dışında kalır. Yani açık seçik bir zulüm olayının görülmesi zalimi, Tanrı beni sever demekten alıkoymak için yeterlidir³⁸.

II.10. Doğrulama ilkesinin sınırlı içeriği şunu açıklamaya izin verir: anlamın bu özel kriterine indirgenemeyen pek çok linguistik kullanım vardır. Bu kullanımların akla uygunluğuna değer biçme söz konusu olduğunda, doğrulayıcı analizin buna gücü yetmez. Doğrulayıcı analizin kendini yalnız doğrulama ilkesiyle sınırlaması, bu analizi, dilin ma-

38) Mehmed S. Aydın, *Alemde Allah'a*, Ufuk Yay., İst., 2001, 17.

hiyetinin ve fonksiyonunun, üzücü biçimde, sınırlı olduğu anlayışına götürür. Bundan dolayı onun a priori dogmalarının kapsamı sınırlıdır. Doğrulayıcı analiz, alaycı biçimde, dayandığını iddia ettiği, son derece deneysel yöntemlere bağlı kalarak teolojik düşünceleri eleyemez. Çünkü doğrulayıcı analiz, dilin ilk fonksiyonunun bilgi vermek olduğunu düşünür. Ona göre bilgi açısından anlamlı iki önerme vardır: analitik önerme, sentetik önerme. Böyle olmayan her önermenin ancak coşkusal değeri vardır. Bu ne kadar anlamlıdır? Bir buyruğun veya bir sorunun anlamdan yoksun olduğunu ileri sürmek sorunun olmadığı bir dünya tasarlamaktır. Yemek hazırdır, yağmur yağıyor gibi önermeler cinsin doğrudan olgusal bilgisini taşıyan önermelerdir³⁹. Ancak dilin buyurucu kullanımlarının bir anlamı vardır - istediğimiz şeye ulaşmak için onları başarıyla kullanabiliriz- ve bununla birlikte doğrulama ilkesi onlara uygulanmaz. Kapıyı açın, bunu kanıtlayın, emrinin doğrulanması mümkün değil, ancak bunlar anlamsız da değil. Dilin çok farklı kullanımı, doğrulayıcı analizin yetersizliğini gösteren önemli bir argümandır.

II.11. Dilin edinilmesini bir tür uyarı-tepkiye bağlamak ta sorunludur. Çünkü bir çocuğun dil öğrenmesi ve o dili kullanması ile gerek aile gerekse toplum ortamında ona sunulanlar arasında bir denge söz konusu değildir. Her hangi bir dil mütevazı bir şekilde öğrenildikten sonra her gün hem bir çok yeni tümceleri yorumlayabilir ve kendimiz üretebiliriz. İnsana verilen konuşma yeteneği, belli şeyleri tekrar etme değil, üretme ve kurmadır. Kelime üretmek ve hayatı kelimelerle kurmak insana özgü bir durumdur. Kur'an "Allah, Adem'e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklerle sunup: 'haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin' dedi." (Bakara, 2/31) O halde din, belli bir dille inzal edilir, fakat tarihi ufkun etkinlik alanında sürekli olarak olgusal alanın, bilimsel dille çözülüşü ve insanın rasyonelleşmesi ile dinin insan hayatından çıkacağı tezi; reddettiğini yeniden üretmektedir.

39) F. Ferre, 74-75.