

## BİR PROBLEM ALANI OLARAK METAFİZİK ve METAFİZİKSEL OLMAYAN BİR TEOLOJİNİN İMKANI

**Doç. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

[duzgun@divinity.ankara.edu.tr](mailto:duzgun@divinity.ankara.edu.tr)

*The problem of whether there should be an inter or intra-disciplinary relations among various sciences has for a long time been under discussion. In this context, mostly the relation between Theology and Metaphysics concerns us, accordingly this paper seeks to reflect on exposing it on the one hand, and to separate Theology from Metaphysics both as a method of dealing with problems and as a content. Sensible reasons for separating these two such as their linguistic structure, whether they are informative or existential / ethical, etc. are displayed. Here metaphysics can be seen either as a world view or a philosophical discipline. Surely, its being a world view will be retained, but as a discipline, however legitimate it is, it will be put aside from Theology. By doing so, Theology necessarily is to develop a method and a systematic structure which is easily could be proven to be theological from its language, source, aims and in particular its empirical structure, as Theology must be foot on the ground one in order to correlate for those it tackles.*

*Key words: Metaphysics, Theology, non-metaphysical Theology, linguistics, analytical philosophy.*

\*\*\*

### **Giriş: Metafiziksel Olandan Bahsetme İhtiyacı**

İnsanın bilinçli tecrübesi ve düşüncesi, tecrübe ettiği her bir kesiti karşılaştırma ve aralarındaki zıtlığı farketme yeteneği sayesinde mümkün olmakta, kelimeler ve semboller yaratarak da algılanabilir bütünlerden oluşan sembolik ve düzenli bir evren inşa edebilmektedir. Önündeki alternatifleri değerlendirme, bunlar için kriterler oluşturma ve standartları tanımlama yetisi insana çevresindekileri kontrol gücü vermektedir. Öte yandan, insan insandan bağımsız birer varlık alanına sahip olan ebedi değerlere kaynaklık edememekte, bu konuda hem bilgi hem de güç olarak sınırlı kalmaktadır. İşte bu nokta, insanın bilgi ve iktidar konusunda sınırlarının ötesine dayanmasının ve bu alana referansta bulunmasının zeminini oluşturmaktadır. İnsanın bu sonluluğunun kaynaklık ettiği problemler ve sorular, sonluluk fikrinin

insanda doğurduğu anlam arayışı, vs. onu Tanrı da dahil olmak üzere metafiziksel alan hakkında konuşmaya yöneltmektedir.

O halde, dinsel ve teolojik dilde “metafiziksel alan ve içerdiği unsurlar” nasıl bir işleve sahiptir? Başka bir ifadeyle bu dünyadaki hangi tecrübelerimiz ya da problemler, bu dünya ötesindeki bir gerçeklikten bahsetmemizi gerektirmektedir? Ve böyle bir kıyas (bilinenden hareket ederek bilinmeyene geçiş, istidlal bi’ş-Şahit ale’l-Gayb) neden gerekli görülür? Yine, Tanrı veya bu dünyanın ötesi hakkında konuşmamızı gerekli kılan şey nedir?

Sorular bu şekilde sorulduğunda, gözlemlediğimiz ilk şey, Teolojik dil hakkındaki sorunun katı bir mantıksal sorudan, yarı-tarihsel ve varoluşsal bir forma kaymakta olduğudur.<sup>1</sup> Bu yeni formda amaç, herhangi rasyonel bir zihne Tanrı kavramının gerçekliğini ispatlamak değil, Tanrı kavramının kullanılacağı ve kullanıldığı zaman da bir yandan Tanrısal olana uygun düşecek, diğer yandan da insan tecrübesine anlam katacak bir bağlamı yakalamaktır.

Bu yönde ürettiğimiz bilgi, bir yandan insanın sınırlılığı, sonluluğu, hata ve suç işliyor olmasıyla, diğer yandan da kendisinin, yaşamının ve içinde yaşadığı evrenin önemini ve anlamını sorgulamasıyla başlar. Zira insan kendisinin birçok yönden sınırlı olduğunu tecrübe etmekte ve Tanrı’yı, varlık ve gücünün dayandığı bu sınırdan öteye ait gerçeklik olarak görmektedir. Bu, Tanrı’nın yaratıcı, hakim ve sair mutlak niteliklerin taşıyıcısı olarak görülmesinin tecrübi ve varoluşsal boyutudur. Bu durumda metafizikten bahsetme ihtiyacı bir ispat yöntemi değil, varlığı anlamlandırma çabası olarak görülmelidir.

Fakat insan, hayatının başı ve sonu konusunda yapacak hiçbir şeyinin olmasıyla, sınırlılığını tecrübe etmekle kalmamakta, bunu yorumlama tarzları geliştirmektedir. İnsanın bu egzistansiyel tecrübesinde büyük benzerlikler ve ortak yönler var, ancak bu tecrübeyi ifade edecek dil ve yöntemin yeknesak olmaması daha doğrusu olamaması ve bu tecrübeyi paylaşacak ortak bir dilin ve bunu kontrol edecek kuralların gelişmemiş olması metafiziksel alana ait dil sorunsalını yaratmaktadır.

### 1. Metafizik

Gerçekliğin nihai mahiyetinin ne olduğuyla ilgilenen bir felsefe branşı olarak metafizik, geleneksel olarak, farklı varlık türlerinin nasıl olup da evreni oluşturduğunu sorgulayan ontoloji ve gerçekliğin en genel özelliklerini tanımlayan salt metafizik kısımlarına ayrılmaktadır. Bu genel özellikler bir bütün olarak gerçekliği tanımlarlar ve bu tanımlarıyla da evrene genel karakterini verirler. Metafiziğin verdiği bu özellikler bu aleme özel değil, mümkün tüm alemlere uyarlanacak nitelikler taşıır

<sup>1</sup> Gordon Kaufman, “On the Meaning of God”, *New Theology*, New York 1967, 4, 77.

ve bu yönüyle de metafizik, üst seviyede bir soyutlamadır. Bunun aksine ontoloji bu evren içindeki bölümlenmelerden bahsettiği için insanın tecrübe ettiği fiziksel dünyayla çok daha yakından ilişkilidir.

Aristoteles'in Metafizik'inde ele alınan konular (töz, kozalite, varlığın mahiyeti ve Tanrı'nın varlığı) yüzyıllarca metafizik spekülasyonların içeriğini oluşturdu.<sup>2</sup> Ortaçağ Skolastik filozofları arasında metafizik, düşünen insanın fiziksel dünyadan duyu algılamasının ötesinde kalan dünyaya geçiş yapmasına imkan sağlayan bir bilim anlamında "transphysical science" olarak adlandırılmakta, sonlu algılanabilir varlıkların kozal araştırılması yoluyla Tanrı'nın bilinmesi metafiziğin gayesi olarak ortaya konulmaktaydı.<sup>3</sup>

### 1a. Kant'ın Metafiziğe Getirdiği Yaklaşımında İzlediği Metodoloji

Metafizik konusunda Kant bir kırılmayı gerçekleştirmiştir. Kant'tan önce Metafizik'te, teorileri sadece a priori bilgi temeline oturtma eğilimi hakimdi. Başka bir ifadeyle teoriler, tecrübe edilen gerçeklere referansla elde edilen a posteriori bilginin aksine sadece akıldan çıkarılan a priori bilgiyle kuruluyordu. A priori bilgiden de her şeyiyle doğru olduğu kabul edilen genel önermeler çıkarılıyor, a priori prensiplere dayalı olarak yapılan bu araştırmalar da rasyonalist bir yöntem olarak biliniyordu.

Kant'a göre spekülatif akıl kendi kategorilerinin ve fenomenlerin ötesine gidemezken, pratik akıl Tanrı, hür irade, iyilik hakkında konuşmanın uygun, gerekli ve doğru olduğuna dair yargıların verildiği gerçeklik alanına girer.

Transandantalizm adıyla eleştirel bir felsefe geliştiren Kant'ın araştırmalarında birkaç bakış açısı içiçe girmektedir. Kant'ın felsefesi, nihai gerçekliğe dair kesin bir bilginin elde edilme imkanını yadsıdığı için agnostik; bütün bilgilerimize tecrübenin kaynaklık ettiğini varsaymasıyla empirist; ve bu empirik bilginin yapısal prensiplerinin a priori bir karakter taşıdığını söylemesi yönüyle de rasyonalisttir.

Bu prensipler tecrübeye uyarlandıklarında zorunlu ve evrensel kabul edilirler, zira Kant'a göre zihin arketipel formları ve kategorileri (mekan, zaman, kozalite, cevher ve ilişki) duylara verir ve bu kategoriler, tecrübeyle ortaya çıksalar da, mantıksal olarak tecrübeden öncedir. Bunların mantıksal öncelikleri bu kategorileri

<sup>2</sup> Bkz. Fritz Heinemann, "Metafizik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1997, 137. Aristoteles sadece *ilk felsefeden* söz etmişti. O, ilk felsefeden, deneyden bağımsız, a priori, zorunlu bilme biçimi olarak sözeder. Yani: 1.İlk prensip ve temel nedenlerin bilgisi (prensipler öğretisi), 2.varolan olarak varlık hakkındaki bilgi (O, "varlık" kavramını en genel ve kapsayıcı kavram saydığından, varlık bilgisi, ontolojidir) 3.yetkin öz, ilk töz ve evrenin kendisi hareket etmeyen hareket ettiricisi hakkındaki bilgi (teoloji).

<sup>3</sup> Örnek için bkz. St. Thomas, *The Summa Theologica*, Second and Revised Edition 1920.

ya da yapısal prensipleri transandantal yapar; bütün bunlar hem aktüel hem de imkan olarak tecrübemizi aşar. Bütün tecrübeyi bu ilkeler belirlemesine rağmen, bizzat eşyanın mahiyetini şu ya da bu şekilde etkilemezler. Bu yüzden, bu ilkelerin zorunlu şartları durumunda olduğu bilgi bizzat oldukları gibi eşyanın bir dışavurumunu oluşturan şey olarak düşünülmemelidir.

Bu bilgi eşyaıyla, bunlar insanın algılarına kendilerini açtıkları ya da duyularla algılandıkları kadar ilgilenir. Kant'ın, tecrübenin sınırları içinde insan bilgisinin sınırlarını belirleme çabası ve insan bilgisinin tecrübenin ötesindeki nihai gerçeklik alanına nüfuz etmede insan zihninin yetersizliğini ispatlamaya çalışması onun felsefesinin omurgasını oluşturur. *Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargının Eleştirisi* adlı çalışmalarında din ve bilimi iki seviyeli bir dünya içinde uzlaştırmaya çalışır, duyularla algılanmamasına rağmen akılla kavranan numen alemi ve duyularla algılanan ve maddi araştırmalara nesne olan fenomen alemi. Tanrı, özgürlük, insanın ölümsüzlüğü ve numenal gerçekliklerin bilimsel bilgiyle değil ahlaki bir imanla anlaşılabilceğini ileri sürmüştür.

Bilimin sürekli gelişmesiyle “Bir bilim olarak metafiziğin nasıl mümkün olduğu”nu araştıran Kant'ı bu yöne, metafiziğin düşünürler arasında yarattığı tartışma ve gelinen noktada uğradığı değer yitimi sevk etmiş olabilir. Kant, hep bir “bilim” olma savıyla varlık gösteren Metafiziği, bütünüyle bilimsel bir sorgulama alanına çekerek, sorunu kökünden çözmeyi amaçlamıştır. “Eğer metafizik bir bilim ise, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değil ise, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O halde, ister bizim ister bilgisizliğimiz kanıtılsın, bu iddialı bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varmak gerekir?”<sup>4</sup> Metafizik, Kant'ın yaptığı bu zorlu sınavdan geçer ve “*sentetik a priori yargılar*”dan oluşan bir bilim olarak kabul görür.<sup>5</sup> Kant'ın ulaştığı bu sentetik a priori yargılar, tecrübe edilenlerden istidlal yoluyla metafiziksel alemle ilgili elde edilen bilgidir. Doğrudan tecrübe edilemediği için a prioridir, ancak a priori tamamen rasyonaliteyi ifade ettiği için Kant buna tam a priori anlamını vermemekte, tecrübi bir temeli olduğunu vurgulamak için sentetik a priori olarak nitelendirmekte, tecrübi bir metafizikten bahsetmektedir.

Kant'ın, metafiziği sorgulaması “eleştirel” niteliktedir ve şu açıdan önemlidir: Bu sorgulama metafiziğin, salt ontolojik çerçevede kalan bir araştırma alanı diye anlaşıldığı durumdaki nesne belirsizliği ve bir bakıma bundan kaynaklanan felsefe-teoloji içiçeliği konusunda açıklığa ve aydınlanmaya yol açmıştır. Kant'ın metafizi

<sup>4</sup> I. Kant, *Prolegomena*, Çev. İ.Kuçuradi-Y.Örnek, Ankara: Hacettepe Üniv. Yay. 1983, 3-4.

<sup>5</sup> Age, 20.

sorgulayan sorusu her Şeyden önce, insan aklının a priori imkanıyla ilgilidir. Yani metafiziğin sorgulandığı alan onun, hangi tür varlıkları araştırdığıyla değil, ne tür bir bilme etkinliğine bağlı olduğuyla ilgilidir.

### 1b. Çağdaş Düşüncede Metafiziksel Teoriler

Çağımız, metafiziğin kavgalı bir tartışma ortamının konusu oluşuna tanıklık etmiştir. Bu ortamda bazan metafiziğin değeri korunmak istenmiş, bazan bütünüyle değersiz sayılarak insanın bilme etkinliğinin dışında tutulmaya, metafiziğin bulaştığı bilgisel ürünler, ondan arındırılmaya çalışılmıştır.

Bu anlayışın yanında başka bir yönelimin, metafiziğe daha ılımlı yaklaşarak onu, ne en tepeye koyacak kadar yüce ne de insan bilgisinin dışına atılması gereken ölçüde değersiz bulunduğunu görürüz. Bu bakış açasına göre metafiziğin insanın bilgi ortaya koyma etkinliğinde bir yeri ve kendince bir işlevi vardır (A.Whitehead'in düşüncesinde olduğu gibi).

Metafizikle ilgili tartışmalar çerçevesinde üç temel akımın bu dönemde çatıştığını görürüz.

“*Metafizik nedir?*” sorusunu, felefe araştırmalarının çıkış noktası yapan ve böyle bir sorgulamayı çağımız için neredeyse zorunlu gören M. Heidegger, bu soruya şu yanıtı verir: “Metafizik, insanlık tarihinde çok uzun sürmüş bir düşünüş biçimidir. Bir düşünüş biçimi olarak yapısı gereği, insanın hakikatin (varlığın) aydınlanmasına çıkmasını ve orada durmasını engelleyici nitelikte olduğundan felefe tarihinde hep verimsiz bir düşünüş olmuştur. Dolayısıyla insanın bu “verimsiz” düşünüşü aşması gerekir. Buna yapmak insanın aydınlanmasının gerekli koşuludur.”<sup>6</sup>

Metafiziğin bilim alanı dışına itilmesi karşısında Whitehead, her bilimsel önermenin aslında metafiziksel bir evrene işaret ettiğini belirtir ve deneye dayalı bilimlerde de metafizik kavramlara başvurmak gerektiği görüşünü ileri sürer. Whitehead'e göre metafizik, deneyin açıklanmasında sistemli tasarımılama gücüdür ve bilime aykırı bir yanı yoktur. Gerçi bu tasarımılama gücüyle varılan genellemeler deneyden elde edilemezler ama deneyle yanlışlanamazlar da.<sup>7</sup> Bu bakış açasına göre metafizik olmadan deney hakkında kapsayıcı bir yorum ve insanın kuramsal ve pratik etkinliği üzerine bütüncül bir yönelme mümkün değildir.

<sup>6</sup> Bkz. M.Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çev. Yusuf Örneğ, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991; ayrıca bkz. Yusuf Örneğ, “Martin Heidegger'de Metafizik Problemi”, *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1991, 40.

<sup>7</sup> Bkz. A.N.Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1978.

David Hume’le başlayan Metafiziği reddetme teşebbüslerindeki son aşamalardan biri, analitik metotlarla desteklenen linguistik felsefedir. Bu yaklaşımda, epistemolojik çerçevede metafiziğin bir değer yitimine uğratıldığını görürüz. Bu değer yitimine, özellikle, onun –eğer bir bilgi alanıysa- nesnesinin ne olacağı konusundaki eleştiri ve tartışmalar yol açmıştır. Felsefe tartışmalarının büyük ölçüde epistemolojik bir zeminde yapıldığı onsekizinci yüzyılda metafizikle ilgili önemli bir değerlendirmeyi Hume yapmıştır. Hume, “bulanık ve karışık akıl yürütmelerin adı olan bir sözcük” saydığı metafiziğe ilişkin tartışmaları yararsız bulmuş ve sona erdirmek istemiştir.<sup>8</sup> Bu *karşı tavır*, “içinde olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler”in bulunmadığı kitabın, içinde safsatadan ve kuruntudan başka bir şey olmadığını söyleyerek ateşe atılmasını önermesiyle zirveye çıkar.<sup>9</sup>

Bu yaklaşım, yeni pozitivizm, linguistik tecrübecilik ya da analitik pozitivizm olarak da adlandırılmaktadır. Linguistik analiz temelinde bir metottur, oysa pozitivizm bir bilgi teorisidir. Bahsettiğimiz bu yaklaşımda da esas olan doğrulama ilkesidir. Linguistik felsefenin metafiziksel ifadeleri analizi ve pozitivizmin metafiziğin epistemolojik eleştirisinin birleşmesi potansiyel bir karşı birlik oluşturmaktadır. Somut savunusunu Viyana Çevresi’nin yaptığı bu yaklaşıma göre, metafizik, deneyle doğrulanabilir olanın ötesinde kalana ilişkin önermelerdir. Bu tür önermeler bilgi olma savıyla dile getirilirler, ama deneyle doğrulanabilirlikleri sözkonusu olmadığından bilgi değildirlir. Öyleyse bunlar bilimin ve felsefenin dışında tutulmalıdır.<sup>10</sup> Başka bir ifadeyle, doğrulama teorisine göre, bir önerme sadece ve sadece formal (“nitelik ya da sayılara dair soyut akıl yürütme”, modern matematik ve mantığın modları) veya tecrübi doğrulamaya (varlık ve olaylara ilişkin tecrübi akıl yürütme) imkan sağladığı zaman anlamlı sayılabilir. Bu yüzden “Kangal büyük bir köpektir”, “bazı elmalar kırmızıdır” gibi önermeler doğru önermelerdir. Ama “hiç bir şey yok olmaz” ya da “Kadir-i Mutlak bir Tanrı vardır”, “devlet, ilahi olanın yeryüzündeki imajıdır” (Hegel) gibi önermelerin bir anlamı yoktur. Mantıksal atomculuğu savunanlar anlamsızlığa indirgedikleri bu önermelerin sadece duygusal bir önem taşıdıklarını kabul ederler. Böyle bir öneme sahip olmalarını sağlamanın uygun yolu da şiirdir. Mantıksal pozitivistlerden R. Carnap, bu bağlamda Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ünü metafiziksel uzanımları olan bu tür bir örnek olarak takdim eder.

<sup>8</sup> BKz. D.Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. O. Aruoba, Ankara: Hacettepe Üni. Fels. Böl. Yay., 1976.

<sup>9</sup> Age.

<sup>10</sup> Bkz. H.Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kit., İstanbul 1986.

Bu filozoflardan matematiğin kesin önermelerinden fazlasıyla etkilenen B. Russel dünyanın yapısını yansıtabilecek ideal mantıksal bir dil geliştirmeyi hedeflemişti. Russell'a göre kompleks önermeler atomik önermeler denen en küçük parçalarına kadar çözümlenebilirler. Bu önermeler, evrenin de nihai temel unsurları olan atomik hakikatlere işaret ederler. Dilin bu mantıksal analizine dayanan metafiziksel bakış açısı ve anlamlı önermelerin hakikatlere tekabül etmesi gerektiği iddiası Russell'ın mantıksal atomculuğu olarak bilinen şeydir. Russell'in dilin yapısıyla ilgilenmesi onu, önermelerin *gramatik yapısı* ve *mantıksal formu* arasında ayırma gitmeye yöneltmiştir. Mesela John uzundur ve John iyidir, önermeleri aynı gramatik yapıya fakat farklı mantıksal formlara sahiptir. Bu ikisi arasındaki farkı görememe, John'un iyilik niteliğinin, onun uzunluk karakteriyle aynı olduğu gibi bir hataya götürecektir. Bu da felsefedeki karışıklıkların baş sorumlularındandır.

Felsefenin görevinin "dil tenkidi" ve düşüncelerin netliğe kavuşturulması olduğunu söyleyen Wittgenstein, Russell'in mantıksal atomculuğunu yansıtabilecek şekilde şunu iddia ediyordu: Dünya nihai olarak basit gerçeklerden mürekkeptir ve dilin görevi de bu basit gerçekleri resmetmektir.<sup>11</sup> Anlamlı olmak için, dünya hakkında kurduğumuz cümleler resmedilebilen basit hakikatlere benzer bir yapıya sahip olacak şekilde linguistic ifadeler indirgenebilecek cümleler olmalıdır. Wittgenstein ilk dönemlerinde sadece hakikatleri resmeden önermeleri –bilimsel önermeleri- bir gerçekliğe tekabül edecek şekilde anlamlı saymıştı. Metafiziksel, teolojik ve ahlaki cümleler tekabül ettiği gerçeklik alanı açısından anlamsız sayılmıştı.

Russell ve Wittgenstein'i takip eden Moritz Schlick ve Rudolf Carnap analitik ve linguistic felsefenin tarihinde önemli bir bölüm açtılar. Bu pozitivistlere göre felsefenin görevi anlamın netliğe kavuşturulmasıydı, yeni hakikatlerin keşfi değildi (bu bilim adamlarının görevidir) ya da hakikatin kapsamlı bir anlatımını vermek de değildir (geleneksel metafiziğin yanlış bir şekilde yapmaya kalkıştığı gibi).

Pozitivistler anlamlı iddiaları iki sınıfa ayırmışlardır: analitik önermeler ve empirik önermeler. Mantık ve matematiğin önermelerini içeren analitik önermeler cümleyi oluşturan terimlerin tamamının anlamlarına bağlı olarak doğruluk ve yanlışlık testinden geçirilebilecek ifadelerdir.  $2+2=4$  eder, önermesi birincisine örnek olarak verilebilir. Anlamlı önermelerin ikinci türü dünya hakkında en azından prensipte duyu tecrübesiyle doğrulanabilen ifadeleri içerir. Gerçekte bu tür önermelerin anlamı bunların doğrulanmasının empirik metoduyla özdeşleştirilmektedir. Anlamın bu şekilde doğrulanma teorisi, pozitivistlere göre, bilimsel teorilerin anlamlı ve

<sup>11</sup> Bkz. *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921)

hakikate uygun, metafiziksel ve teolojik olanların ise gerçek karşılıkları olmayan boş teoriler olduğunu gösterecektir.<sup>12</sup>

Mantıkçı pozitivistlerin bu doğrulama teorisine en ciddi eleştiri Karl Popper'dan geldi.<sup>13</sup> Ona göre, her olgu ve olayı açıklayacak güçte olduğunu öne süren bir teori aslında fazla bir şey söylemiyor demektir. Bu sözleriyle Popper psikolojizm, naturalizm, induksiyonizm ve mantıksal atomculuğa karşı çıkmış oluyordu. Bu teorilerdeki doğrulama ilkesi yerine, Popper yanlışlama denilen bir metodoloji yerleştirmeye çalıştı. Karl Popper'in verdiği anlamıyla yanlışlama; bilimin doğrulanamayan, sınırsız eleştiriye maruz kalmış abartılı tahminlerle geliştiğini varsaymaktadır ve bilimin her türlü önermeyi kendileri de yanlışlanabilen bilimsel kriterlerle doğrulamaya çalışması yanlıştı. Sadece gözlemediğimiz olaylarla çatışma kapasitesine sahip hipotezlerin bilimsel sayılmasına izin verilmektedir. "Altın hidroklorik asit içinde çözülür" ifadesi (yanlış olmasına rağmen) bilimseldir. "Bazı homeopathic ilaçlar işe yarar" ifadesi ise, kendi başına alındığında, (doğru olma ihtimali olmasına rağmen) bilimsel değildir. Birincisi bilimseldir, zira eğer dediğimiz doğru çıkmazsa bunu kaldırıp bir kenara koyarız; ikincisi bilimsel değildir, zira bu yanlış bile olsa, bununla çatışan gözleme dayalı bir haberle karşılaştırana dek bunu kaldırıp bir kenara atamayız. Yanlışlanamayan teoriler, uninstall seçeneği olmayan bilgisayar programları gibidir, sadece bilgisayarın beyninde yer kaplarlar. Yanlışlanabilen teoriler ise dünya hakkında söyleyebileceklerimi iyice zenginleştirirken yanlış olanı kontrol etme imkanımızı da artırmaktadır. Bilimsel teorilerle ilgili yapabileceğimiz tek şey yeni teoriler geliştirmek, mevcut hatalarını da ortadan kaldırmaktır ki bu yaptığımız da, başarılı olsa bile, hipotetiktir.\*

Bu noktada Wittgenstein'in ikinci dönemi sahne almaktadır. *Tractatus*'ta daha önce söylediklerinin büyük bir bölümünü reddeden filozof, *Philosophical Investigations*'da (1953); linguistik analiz yöntemiyle önermelerin sadece hakikatleri resmetmekle kalmayıp bunun ötesinde daha fazla şey yaptığını ortaya koymaya çalışır. Filozof dil oyunları kavramını bu dönemde geliştirir. Bilim adamı, şair, teolog, örneğin farklı dil oyunları içinde bulurlar kendilerini. Dahası bir önermenin

<sup>12</sup> Bkz.. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover 1952.

<sup>13</sup> Detay için bkz. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 1934.

\* Analitik ve linguistik hareket içindeki ilave katkılar Gilbert Ryle, John Austin ve P.F. Strawson ve W.V. Quine tarafından yapılmıştır. Ryle'ye göre felsefenin görevi mantıksal olarak doğru olan formlar içinde sistematik olarak bizi yanlış yöne götüren ifadeleri yeniden formüle etmektir. Ryle özellikle varlığı olmayan objelerin varlığını ileri süren gramatik formu içeren ifadelerle ilgilenmiştir. Quine dil ve ontoloji arasındaki ilişkiyi tartışmakta ve dil sistemlerinin kendilerini kullananları belli şeylerin varlığına bağlama eğilimi gösterdiklerini iddia etmektedir. Ona göre şu şekilde değilde bu şekilde konuşmanın doğruluğu tamamen pragmatik olmaktan kaynaklanmaktadır.



anlamı kendi konteksi içinde anlaşılmalıdır, başka bir ifadeyle bu önermenin kendisinin de bir parçası olduğu dil oyununun kendi kuralları içinde algılanmaya ve anlaşılmaya çalışılmalıdır. Felsefe linguistik, karışıklıkların doğurduğu problemleri çözmek için vardır ve bu tür problemlerin çözümünde anahtar normal dil analizi ve dilin uygun bir şekilde kullanımından geçer. Bu yaklaşımında Wittgstein, dili, çeşitli caddeleri, sokakları, eski ve yeni binalarıyla birşehre benzetir. Dili bir veya birkaç kalıba indirgemenin suniliğinden sözeder. Kurallara dikkat etmek kaydıyla dil, – tıpkı herhangi bir oyunda olduğu gibi – çeşitli şekillerde kullanılır. İşte dilin anlamı, kullanımından çıkarılmalıdır.

Böylece metafizik bilimde ve felsefede istenmeyen, “bilimselliğın” karşısında hiçbir değeri olmayan boş bir kuruntu sayılmış, metafiziğın, yaklaşık ikibin yıldan beri felsefede kendine bir yer edinme çabası da, onu bütünüyle bilgi dışına atan bir anlayışın karşısında büyük bir gerileme göstermiştir.

Metafiziğın bu şekilde dışlanmasının karşısında H. Bergson’u görürüz. Bergson metafiziği, mutlak olana ulaşmada başvurulacak bir bilme yolu olarak felsefenin merkezine koyar.<sup>14</sup>

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı pozitivistizmin sahneyi terketmesiyle metafiziğın yeniden sahneye çıkmasına şahit olmuştur. Tabii ki geri dönen, yüzyılın başlarında kovulmuş olan metafizikle aynı şey değildir.<sup>15</sup>

Mantıkçı pozitivistlerin, bir anlam ifade etmedikleri ve fonksiyonel olmadıkları, başka bir ifadeyle, tekabül edecekleri bir gerçeklik alanı bulunmadığı gerekçeyle metafiziksel önermelere getirdikleri eleştiriler, metafiziği kırılğan bir zemine taşımıştır. Teolojinin yüzyıllarca metafizikle birlikte ele alınmış olması, Teoloji’yi de bu kırılğanlığa ortak etmiştir. Oysa, dil analizi yöntemiyle metafiziksel önermelere getirilen eleştirilerin, teolojik önermelere uygulanması, başka sorunlar doğuracak olsa da, aynı sakıncaları doğurmayacaktır. Zira, Teolojik önermeler salt zihinsel ve a priori önermeler olmanın ötesinde, kişinin kişisel dünyasında bir anlama sahiptir ve en azından bu dünya içinde tecrübidir. Ve bu yönleriyle sözkonusu önermeler ontik ve egzistansiyel bir yapı taşırlar. Teolojik önermelerin bu yapısından hareketle ve aşağıda detayıyla vereceğımız düzey farkı sebebiyle Teoloji’nin Metafizikten bağımsız olarak ele alınması zorunludur.

<sup>14</sup> Bkz. H.Bergson, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

<sup>15</sup> Bkz. Sauer, *Metaphysik*, Göttingen: Muster Schmidt Verlag, 1971.

## 2. Teoloji-Metafizik İlişkisi

Ortaçağ boyunca filozoflar metafizikle teoloji arasında bir ayırımı gitmemiş, tam tersine kullandıkları literatür itibariyle bu iki alanın birbirine karışmasına meydan vermişlerdir. Örneğin Kindi Metafiziği, gerçek olan her şeyin ilk sebebi olan İlk Hakikat'in ilmi olarak tanımlamakta; Farabi, el ilm u'l-İlahi olarak adlandırmakta ve alanına da alemin imkanı, sonsuzluk, zaman ve an, hareket ve mekan, zat ve vücud, Allah ve sıfatları, nefis ve aklı sokmaktaydı. İbn Sina bu konuda daha duyarlı bir ayırımı gitmiş, Allah'ın metafiziğin konusu olup olamayacağına dair sorduğu soruya şu cevabı vermişti:

“Bu iki yönden ele alınabilir: Birincisi Allah'ın varlığı, ikincisi sıfatları açısından. Gerçek şu ki Allah'ın bir cismi yoktur, maddeden ve akledilir şekillerden aridir. Tabiatın konusu hareket ve durgunluğa tabi cisim, matematiğin konusu da soyut ölçülerdir; tıpkı Aristoteles'de olduğu üzere metafiziğin konusu da, Varlık olması itibariyle Varlık ve zaruri olarak onunla beraber olandır. Öyle ise varlığın türleri, arazları, teklik ve çokluğu, güç ve eylemi, cüzi ve külliliği, zarureti ve mümkünlüğü gibi şeyler metafiziğin konusunu oluştururlar.”<sup>16</sup>

Peki, Aristoteles'in İlk Felsefe kavramı içerisinde ele aldığı konular sıralamasında gündeme gelen Metafizik nasıl oldu da teolojik alanla iç içe girdi?

Bu soru doğrultusunda bakıldığında, Aristoteles'in “ilk felsefe”sinin kapsadığı konuların sıraya konmasında fizik konularından sonra gelenler anlamında kullanılmış olan metafiziğin, giderek “doğa ötesi şeylere ilişkin” anlamına gelmeye başladığı görülür. Terimin anlamındaki bu farklılaşma, “sonra” (*meta*) sözcüğünün ilk kullanılışından farklı olarak “öte” (*trans*) anlamına; “fizik konuları” (*physica*) sözcüğünün “doğa” (*physis*) anlamına dönüşmesiyle oluşmuştur. Böylece Aristoteles'in, konusunu en genel anlamıyla “varlık olmak bakımından varlık” ve varlığa “özü gereği ait olan ana nitelikler”<sup>17</sup> diye belirlediği “ilk felsefe”ye verilen “metafizik” adı, uğradığı anlam değişikliğiyle ontolojiden teolojiye doğru bir yönelim içine girmiştir.

Metafiziğin bu yöne sokulmasında Aristoteles ve Platon'u Ortaçağ'a taşıyan kişi durumundaki Plotinus'un etkisi büyüktür. Plotinus'un varolanın yapısını, “Bir” den taşmayla (*Emanation*) yukarıdan aşağıya doğru inerek ve “düşmeye” uğrayarak oluşmuş “akıl” (*nous*), “ruh” ve “doğa” olarak açıklayan öğretisi,<sup>18</sup> varlık sıralamasında doğada varolanların varlıkça alt düzeyde kaldığını; buna karşılık doğada varolanlardan daha üstün ve doğadan ayrı varlıkların bulunduğu düşüncesini getirmiştir..

<sup>16</sup> İbn Sina, *Şifa, İlahiyat*, I, 6.

<sup>17</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üni. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1985.

<sup>18</sup> Bkz. Plotinos, *Enneades*, Tr. By Stephan MacKenna and B.S. Page, Chicago, 1952.

İşte metafiziğin, “doğaüstü” varlıkları araştıran alan diye anlaşılmasının ve teolojiyle içiçe girmesinin başlangıcı buradadır. Buna bağlı olarak metafizik, doğanın üstünde, onu aşan varlıklara ilişkin soru soran bir alan olmuş ve değerce de üstün sayılmıştır.<sup>19</sup>

Bu metafiziksel-kozmozolojik dualizm Tanrı’sal alanla ilgili büyük bir problem yaratmıştır. Böyle bir düalizmden hareket edildiğinde, hakikatin “dünyevi” ve “se-mavi”, başka bir ifadeyle “tecrübe edebildiğimiz ve bir anlamda kontrolümüz altında olan” ve “tecrübe edemediğimiz yani bilgimize doğrudan açık olmayan” şeklinde düalist bir epistemoloji anlayışına ulaşılmış, buna bağlı olarak, algılayamadığımız dünya, tecrübe ettiğimizden dala anlamlı kabul edilmiştir. Teistik yaklaşımlar da bilinmeyene, bilinene karşıt olmak üzere, sürekli daha üstün bir değer atfetme yoluna gitmişlerdir.

Metafiziğin teolojiyle ayrı tutulmasıyla birlikte neredeyse içiçe geçtiği Ortaçağ’dan sonra Metafiziğin geçerliliğini korumasıyla birlikte bir içerik ve amaç değişikliğine uğratıldığını görüyoruz. Bu değişimi gerçekleştirenlerin başında F. Bacon gelir. Bacon metafiziği, “ilk felsefe”den ayırıp ona fiziğin yanında doğa bilimi olarak yer vermiştir. Ona göre fizik, “madde ve hareket nedeni”ni araştırırken metafizik de “form ve amaç nedeni”ni araştıran bir doğa bilimidir.<sup>20</sup> Bacon’un getirdiği yorum, metafiziğin alanını “doğa üstü” veya “doğa ötesi” varlıkların ya da “varolanın ötesi”nin araştırılmasıyla ilgili değildir. Metafiziği bu şekilde bir doğa bilimi saymak bir bakıma onu teolojiyle olan iieliğinden ayırıp farklı bir yere koyma eğilimi gösterir.

Descartes, Tanrı’nın ve ruhun özünün bilinmesini “İlk Felsefe”nin kapsamında incelemekle metafizikle teoloji arasındaki ilişkiyi yeniden canlandırmıştır.<sup>21</sup> Ama Descartes’ta farklı olan şudur: Tanrı, daha önceki düşünürlerin kabul ettiği gibi şeylerin varlık nedeni değil, bilgi nedenidir.

Böylece ontolojiye ilişkin araştırmalarla ortaya çıkıp giderek teolojinin kapsamına girmiş bulunan metafiziğe, onun bir bilgi alanı olmasını onaylatabilmek için bir nesne bulma çabası içinde yavaş yavaş epistemolojik bir alana doğru gidildiği görülür. Onyedinci yüzyıl düşüncesi, metafiziğin epistemolojik sorunlar çerçevesinde irdelenişini başlatmıştır.

### 3. Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkanı

<sup>19</sup> Bkz. Sevgi İyi, “Niçin Metafizik Sorunu”, *Felsefe Tartışmaları*, 14. Kitap, İstanbul 1993.

<sup>20</sup> Bkz. F. Bacon, *The Advancement of Learning*, London: Oxford Un. Press, 1951.

<sup>21</sup> Bkz. Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, Maarif Matb., 1942.

Metafiziksel düşünce çerçevesinde, insanın dünyanın yapısal prensipleriyle birlikte bu yapısal prensiplerin temeline koyduğu Tanrı hakkında da düşünce üretmekten geri kalmadığını biliyoruz. Bu belki zorunlu bir üretimdi. Ancak, İnsanın algı alanını aşan konularda yaptığı hatalarda bir düzeltmeye giden vahiy, acaba bu metafiziksel spekülasyonlarda aynı yöntemi takip etmemiş midir? Öyle görünüyor ki bu düzeltme hem argümantasyon tarzında, başka bir ifadeyle metafizikten bahsederken kullanılan mantıksal yapıda, hem de önermelerde başka bir deyişle anlam analizine imkan veren içerikte kendini göstermiştir.

Mesela, Aristoteles'in İlk Felsefe içerisinde andığı ve fizik ötesi olarak Orta Çağ'a taşınan alemle ilgili olarak üretilen düşüncede Aristoteles'in tek değerli (monolojik) mantığı kullanılacaksa bu durumda teolojik dilin paradoksal ifadeleri birer çelişik önerme olarak karşımıza çıkacaktır. Örneğin Allah teolojik dilde hem Zahir hem Batın olarak isimlendirilmektedir. Bu hem din dilinin kendi mantığı içinde hem de diyalojik mantık anlayışında bir anlama sahiptir. O halde vahyin kedin-den önceki bir metodolojik kullanımı ve bunun yardımıyla elde edilen verileri düzeltmesi, bir anlamda teolojinin metafiziğin hem yönteminden hem de verilerinden bağımsızlaştırılması demektir.

Çalışmanın içeriği, Aristotelyen mantığın neden bazı İslam alimleri (örneğin İbn Teymiye) tarafından reddedildiğini detaylandırmaya izin vermez. Ancak şu kadarını söylemek mümkündür: Aristoteles'in beş tümeli ve on kategorisinin tikel varlıklara dayanması ve varlıktan ziyade varolan/somut varlıklara tekabül etmesi teolojik olandan, vahyin yönlendirdiği şekliyle bahsetmeyi engelliyordu. "Kilise bütün Aristo mantığını değil de, sadece Kategoriler, Önermeler ve I. Analitiklerin 7. bölümüne kadar olan mantık konularına izin veriyor, bundan sonrakilere ise sınırlama koyuyordu".<sup>22</sup> Aristoteles'in İkinci Analitikler'den sonraki kısmının bu eserlerin ilk tercüme edildiği dil olan Süryanice'nin eğitim dili olduğu Hıristiyan medreselerinde okutulmasının yasaklanmış olması da, somut ve soyut kategori anlayışına dayalı bir izah tercihine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yine Aristoteles'in şartlı önermelere hiçbir değer atfetmemesi, Kutsal Kitaplarda yer alan şartlı önerme modundaki ifadeleri de tartışılabilir hale getirebilmekteydi.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> İsmail Köz, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, sayı: 30 (Ankara, 1999) 97.

<sup>23</sup> Örneğin, Kelam'da büyük önem taşıyan *Temanu' Delili*: "Yerde ve gökte Allah'tan başkası olsaydı bu ikisi bozulup giderdi" (Enbiya 21: 22) "Hiçbir ortak yönleri ve karakterleri olmayan her ikisi aynı anda aynı faile ait olamayan iki sınıf arasındaki mantıki ilişkiyi göstermek için kullanılan bu önerme şartlı bir önermedir ve Aristotelyen mantık formuna göre anlamsız sayılmak durumunda kalacaktır.

Çağımızda Kelamcılarını metafiziksel olmayan bir Teoloji geliştirme teşebbüsüne iten temel etken ise, linguistik felsefenin metafiziğe getirdiğı eleştirilerdir. Bu eleştiriler epistemolijik temele dayandığı için, dinsel doktrinin epistemolojik önemi ve değeri yeni bir Teolojinin öncelikli hedefi olarak benimsenmiştir. Geliştirilmeye çalışılan bu Teoloji bir anlamda *Linguistik Teoloji* formatını taşımaktadır.

Teologlar arasında, metafiziksel olmayan ya da metafizik karşıtlığı yapan bir pozitivistimin, teolojiyi metafiziğin elişi ya da hizmetçisi olmaktan kurtaracağını savunanlar mevcuttur. Metafiziksel teolojinin ölümünün, vahiy, iman ve tarih gibi canlı alanlarda din dilinin kendini daha iyi göstermesine ve aktif olmasına zemin hazırlayacağını söylerler ve bunu da ya (1) felsefenin içerik yönünden ilişkisini reddederek ya da (2) linguistik tecrübeciliğinin değişik formlarını benimseyerek yapmaya çalışırlar.

Felsefenin Teolojiyle içeriksel hiçbir bağının olmamasını savunanların başında Karl Barth gelmektedir. Barth felsefeyi meşru bir insan teşebbüsü olarak görmekte, ancak İncilin dogmatik yapısıyla ilgili söyleyecek bir şeyi olmadığını ifade ederek, Metafizik'in Teoloji'yi yabancı kategorilerle aldattığını iddia etmektedir. Barth'ın bu metafizik-karşıtı teolojisi "*teolojik pozitivism*" olarak adlandırılmaktadır.<sup>24</sup>

Linguistik tecrübecilik yöntemini benimseyen ve kendilerine felsefi kelamcılar adını veren bazı kelamcılar ise, felsefi yaklaşımı benimsedikten sonra, Barth'ın aksine felsefenin teoloji üzerinde maddi etkisi olduğunu kabul ederler. Bu yaklaşımı üç ana başlık altında irdelemek mümkündür:

---

Yine bu noktada Bağdat'ta Ebu Bişr Matta b. Yunus (ö.940) ve Ebu Saîd es-Sırafi (ö.979) arasında Yunan mantığı konusundaki meşhur tartışmayı hatırlatmada yarar var. Ebu Bişr bu tartışmada Aristo mantığının evrensel geçerliliğini savunurken, Ebu Saîd mantığın kültüre ve kültürün ifade aracı durumundaki dile özel olduğunu ve dolayısıyla Yunan dilinden hiç de aşağı olmayan Arap dilinin yapısına uygun bir mantığın geliştirilmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Ebu Saîd böylece Arap dilinin yapısıyla organik bir ilişkisi bulunan mantığın, köken sağladığı bilgiyi de geçerli ve yetkin kılacağını savunmaktaydı. Bkz. M.Mehdi, "Language and Logic in Classical Islam", G.E. von Grunebaum (ed.) *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, 1970, ss.51-83 içinde. Bu tartışma Ebu Hayyan et-Tevhidî'nin *Kitabu 'l-İmtâ'* ve *'l-Muânese* (tahk. A. Emin ve A. Zeyn) adlı eserinin 8. bölümünde yer almaktadır. Bkz. Paul L. Heck, "Orientalism and Post-Modernism, A note on Studying Islam With Muslims", *Islamochristiana*, c.26 Roma, 2000.

<sup>24</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, I, 1, terc. G.T.Thomson ve H. Knight (Edinburgh, 1956), 141-2; Dietrich Bonhoeffer ise Barth'ın bu yaklaşımını '*vahiy pozitivismi*' şeklinde adlandırmaktadır. Bkz. D.Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, terc. R.H. Fuller (Londra, 1953), 148.

### 3a. Farklı Dünya Görüşleri Teorisi

Richard Hare'e göre, inanan bir insan, bir takım boş ve anlamsız hükümlere bağlanmış olmaz. O, her şeyden önce, belli ve köklü bir tutum (blik) içinde olan bir kimsedir. Bu tutum, yapma bir tutum değil, ona son derece anlamlı ve önemli görünen bir tutumdur; bir "zihin halidir". İnananla inanmayı birbirinden ayıran, işte bu tutumun varlığıdır. Egzistansiyel unsurların ağır bastığı bu yaşama siyasetinde sıradan doğrulama ve yanlışlama faaliyetinin katedeceği fazla bir mesafe yoktur.<sup>25</sup>

Hare, herkesin bir dünya görüşüne (blik) sahip olduğunu ve hiç kimsenin dünya görüşünün diğerininkinden daha geçerli olmadığını ileri sürer. Hare, geliştirdiği bu teoride, din dilinin geçerliliğini ispatlamaya çalışır ve sadece dini inançların değil, bütün dünya görüşlerinin doğrulama ve yanlışlama konusunda aynı sıkıntıları yaşadığı varsayımına dayanır.<sup>26</sup>

### 3b. Kutsal Dilin Otoritesi

MacIntyre'ye göre felsefenin bütün görevi teolojik dilde görülen çelişkileri keşiftir. Teolojinin görevi de bu çelişkilerin sadece görünürde olduğunu, gerçekte hiçbir çelişkinin bulunmadığını linguistik yöntemleri kullanarak ispattır.

MacIntyre'ye göre, Teoloji'nin metne yaklaşımında dilin bir otoritesi vardır. Teolojide itaatimizi gerektiren bir otoriteye sahip olduğu için, Tanrı'nın beyanına inanırız. Bu, Tanrı'ya rasyonel bir açıklama ve delil yardımıyla yaklaşmanın mantıksal olmadığı anlamına gelir. Buradaki tek yaklaşım aracı kişisel güvendir, bu güveni yaşamımız için nihai bir otorite kabul ederiz ve tabiatı icabı yargılanamaz olan nihai bir kriteri benimseriz. Bu kriter de Tanrı'nın kendisidir. Böylece felsefe ve teoloji farklı alanlarda çalışırlar.<sup>27</sup>

Ancak bu durumda, bir dinin mensupları, kendi ruhsal tecrübelerine ve bağlandıkları dinin kutsal metninin otoritesine dayanarak, dinlerinin evrensel kabul görmesini başkalarından talep edebilirler mi? Dinsel görüşler, Natural Teoloji'ler başka bir ifadeyle insanın İlahi olan hakkında ürettikleri metafiziksel spekülasyonlar sebebiyle birbirinden farklılık gösterirler. Bu durumda, bu kabulleri ve bunları kabul yönünde yapılan çağrılarını hangi temele dayalı olarak yargılayacağız?

<sup>25</sup> Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniv. İ.F.Dergisi*, I, 1983, 37.

<sup>26</sup> James W. Woelfel, "Non-Metaphysical Christian Philosophy", *New Theology*: 2, USA 1966, 53.

<sup>27</sup> Alasdair MacIntyre, *Metaphysical Beliefs*, Londra 1957, 85.

### 3c. Teolojik Dilin Farklılığı

Metafiziksel ve metafiziksel olmayan yaklaşım arasında ara bir yaklaşımı Ian Ramsey'de görürüz. Ramsey linguistik kampta yer alır ve din dilini analizde çok tekniktir. Belki de linguistik problemlere fazla dalması onu metafiziksel bir yöne yönelmiştir. Ramsey din dilinin garipliğini, farklılığını ön plana çıkarır.<sup>28</sup>

Ona göre, din dili, dini tecrübenin farklılığına uygun olarak farklı olmalıdır.

Bağlılığı ateşleyen bir farkındalık dinsel bir tecrübenin temel özelliğidir. Bu farkındalık ya da ayırda varma da algıya bağlıdır, daha fazla algı, daha fazla farkındalık demektir.

Ramsey'e göre iki tür bağlılık veya teslimiyet/kab l vardır:

1. Matematiksel veya kişisel olmayan kabuller ve teslimiyetler: geometrik aksiyomların kabul .
2. Kişisel veya yarı kişisel olan kabuller ve teslimiyetler: sevilen birisine bağlılık gibi.

Dinsel bağlılık bütün evrene total bir bağlılık olduğu için hem birinci hem de ikinci türü içinde barındırır. Dinsel durumlar da o halde empirik durumlardır. Ve bu empirik durumlar içinde dil, dinsel farkındalığımızı ortaya çıkarmak ve evrene total bir bağlılık, teslimiyet göstermek için kullanılır. Bu farklı durumlarda kullanılan kelimeler de, görme ve tepki de bulunma da farklı bir mantığa sahiptir.

Ramsey'e göre din dilinin farklı bir mantığı vardır. Din dilindeki bu linguistik farklılığı 'Ben' zamirinin kullanımında görebiliriz. Ramsey 'Ben' zamirinin 'Tanrı' kelimesinin anlaşılıp yorumlanması için uygun bir model olduğunu söyler. Solipsizmin mantıksal ilkel bir metafizik yaklaşım olduğunu söyleyen Ramsey, metafiziksel bir teoloji kurmak için bu Kartezyen başlangıç noktasına dayanır. "Ben varım" ifadesi, ister objektif (kişisel olmayan), isterse sübjektif (kişisel) olsun bütün linguistik kullanımlarımız için kaçınılmaz bir konteks sağlar.

'Ben' zamirinin her birimize tamamen ne anlam ifade ettiğini söylemek için önce gözlem/tecrübe dilinden başlarız ama daha sonra 'Ben'in i ini dolduran her Şeyin g zlemlediğimizden ibaret olmadığını anlar ve onu ortaya koymaya çalışırız. Aynı Şeyi Tanrı için de yaparız. Teolojinin temel problemi, bu tecrübi/g zlemlenebilene ait dili kısmen bu tecrübeyi aşana birebir uyacak ve uygun düşecek Şekilde nasıl kullanacağımızla ilgilidir.

<sup>28</sup> James W. Woelfel, agm., 57; Detay için bkz. Ian Ramsey, *Religious Language*, Londra 1957 ve *Prospects for Metaphysics*, ed., Londra 1961.

Ramsey'in bu yaklaşımı, *Mantıksal Tecrübecilik* olarak adlandırılmaktadır. Ancak, *Mantıksal Tecrübeciliğin* Teolojiyi metafizik özlerden yoksun bir şekilde 'kuru lafızlar' haline dönüştürdüğü yönünde eleştiriler yapılmaktadır.<sup>29</sup>

#### 4. Analitik Felsefe ve Teoloji

Metafizik ve Teoloji arasında bir ayırma imkan verdiği varsayılarak analitik felsefeye daha farklı yaklaşımlar sergileyenler de olmuştur. Bunların başında William F. Zuurdeeg gelmektedir.

Analitik felsefenin teoloji için avantaj ve dezavantajlarını ele alan William F. Zuurdeeg<sup>30</sup> ilk avantaj olarak bilim, felsefe ve aksiyoloji (değer kuramı) arasında yapılan çağdaş ayırımın getirdiği netliği görür.<sup>31</sup> Zira düşünce tarihi her zaman bu üç alanın birbirine karıştığı bulanık bir ortama şahitlik etmiştir. Güneş sistemine dair soruların yanında insani değerlere dair sorular da aralarında bir ayırım yapılmadan filozoflar tarafından cevaplanmıştır. Bacon ve Descartes'la modern felsefenin antik felsefeden ayrılmaya başlamasını takip eden bilimsel devrimle ve arkasından da bu iki alanın, bilim ve felsefenin ayrılmasını doğurdu. Yirminci yüzyıl felsefesi de felsefe ve aksiyoloji arasında benzer bir ayırımı getirdi Zira analitik filozoflar estetik, etik ve din dilini gerçekliğe tekabül etmeyen ve duygusallığın hakim olduğu bir alan olarak tasnif etmişlerdir.

Bu yeni yaklaşım Zuurdeeg'e göre teolojinin lehinedir, zira bu durum teolojik dili felsefi problemlerden kurtarmaktadır, bu da teolojiye *otonom* bir alan açmaktadır.

Felsefeye bu yaklaşımın *ikinci avantajı* şudur:

Felsefenin dinsel ve ahlaki dili bir kenara bırakması gerektiği yönündeki analitik iddia, metafiziksel veya teolojik sistemleri kurmanın ya da onları haklı çıkarmanın felsefenin işi olmadığı gibi bir sonucu doğurur.<sup>32</sup>

Analitik felsefenin ilk dezavantajı, Zuurdeeg'e göre, tüm dillerin anlam ve doğruluğuyla ilgili olarak yaptığı teşebbüslerde mantıksal analizleri kullanmasıdır. Ona göre matematikte ve tecrübi bilimlerde mantıksal analiz uygundur, ancak şiir, ahlak ve din dillerinde bu hiç de uygun değildir. Ahlak ve din mahiyetleri icabı

<sup>29</sup> James W. Woelfel, *agm*.

<sup>30</sup> "Implications of Analytical Philosophy for Theology", *The Journal of Bible and Religion*, July 1961, 206.

<sup>31</sup> Jerry H Gill, "Talk about Religious talk: Various Approaches to the Nature of Religious Language" *New Theology*:4 , 99.

<sup>32</sup> Age, 206.



egzistansiyeldirler (veya başka bir yerde ifade ettiği şekliyle “iknaidirler”<sup>33</sup>) ve dolayısıyla matematik ve bilim gibi aynı tür analize tabi tutulamazlar. Zuurdeeg’in bu ifadesi bu iki alana ait dilin a-logical olduğu dolayısıyla bu alanlarla ilgili dile ve kullanımına ait kuralların da konulamayacağı gibi tartışmalı bir sonuca götürür.

Zuurdeeg’in analitik yaklaşıma dair ikinci eleştirisi, egzistansiyel felsefenin meydan okumalarına cevap verememiş olmasıdır. Egzistansiyel felsefe rasyonel olmayan varlıklar arasındaki ilişkiyi ele alır, ve analitik felsefe bu rasyonel olmayan varlıkların (insanın temel ilişkileri) yorumunda hiçbir şey yapamamaktadır.

Zuurdeeg’in konumunu değerlendirirken en az üç temel soru sorulmalıdır: Teoloji ve din dilleri otonom olarak görülecekse ve böylece mantıksal analiz ve değerlendirmeden bağımsız duracaksa, bunların anlamlarını belirlemede hangi kriterler kullanılacaktır? Zuurdeeg çoğu dinsel kavramın dinsel kullanımını belirleyen kuralların olmadığını söyler. Ama bizim dinsel olarak düşünmemize ve konuşmamıza imkan sağlayan, bu kuralların ve kullanımların dolaylı olarak öğrenilmesidir.

Zuurdeeg kişisel ve dinsel tecrübelerin tabiatları icabı rasyonel olmadıkları için rasyonel analize tabi tutulamayacaklarını iddia eder. Ancak bu ifade karmaşıya yaratır. Temel hakikatler, haller ve ilişkiler ne rasyoneldir ne de irrasyonel, bunlar sadece oldukları gibidirler. Ancak insanların bu tür entiteler hakkında konuşması ve bunları tanımlaması için bazı kurallar koyması, aksi taktirde bunların iletişime konu olamaması sebebiyle anlamsız diye hüküm giymesi gerekir. Zuurdeeg ve diğerleri sanki mantıksal analizin dışında bir başka analiz daha varmış gibi davranmaktadırlar. Maalesef varsaydıkları bu analizin nasıl yürüdüğünü asla gösterememektedirler. Gerçekte dilin kullanıldığı böyle bir süreç zorunlu olarak mantığı içerecektir. Öyle görünüyor ki “mantıksal olmayan analiz” anlamdan mahrum bir analiz olacaktır.

İkinci olarak, ve aynı paralelde bir başka sorun şudur: öyle görünüyor ki genel olarak tecrübeyi ve genelde de vahyi değerlendirmede mantığı kullanma korkusu, mantığın mahiyetini yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır. Mantığın kanunları özü itibarıyla sembollerin kullanımını düzenleyen kurallar bütünüdür ve bunlar vasıtasıyla ki semboller iletişimde etkili hale gelebilirler.

Din dilinde netlik peşinde olmanın bir anlamı yoktur demek, gerçekte din dilinin iletişim kurma gibi bir hedefi olmadığını, dolayısıyla bir dil de olmadığını söylemektir.

Üçüncü olarak, ileri sürülen bu otonomi din dilinin iddialarını yargılama ve değerlendime aracı olarak mantıksal kriterlerin reddedilmesini de gerektirir. Bu

<sup>33</sup> Bkz. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion* (Abingdon Press, 1961).

teologların tavırları Hıristiyanlığın temel kavramlarının açıklanamayacak bir forma büründürülmüş olmasıyla yakından ilgilidir.

Hükümleri değerlendirmenin tabii ki tek kriteri mantık değildir, ama bir kriterdir ve bunun din dilinde bir kenara bırakılması doğru değildir.

## 5. Teolojik Dil ve Metafiziksel Dil Farklılığı

### 5a. Ebedi cevherlerle değil, olayların diliyle konuşan Tanrı

Bizim teolojik dille ilgili modern problemimiz, bu dünyanın ötesi ve içerdikleri hakkında anlamlı ve makul hükümler koyamayacağımız iddiasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada yine insanın sınırlılığı gündeme gelmektedir. Sınırlı oluşunu kendisi tecrübe eden insanın, tecrübe edilemez hakkında kurduğu teolojik içerikli hükümlere ne kadar güven duyabiliriz? İnsanın teolojik terimler kullanmasının tecrübe temeli eğer insanın sonluluğu ise, o halde sonluluk gerçeği de kullanılan bu dille ilişkilendirilmelidir. Bu bizi şu noktaya getirecektir: Daha önce kurulan kozmolojik dualizmin yerini tecrübe(ler) ve bunların sınırlı oluşu dualizmi alacaktır. Böylece teolojik argümantasyonumuzun alanı da farklılaşacak, varılacak yargılar herkes için bir anlam ifade edebilecektir. Kozmolojik dualizm metafiziksel önermelere zemin hazırlarken, tecrübe dualizm teolojik önermelere zemin hazırlar.

İman ve bunun entelektüel yorumu ve diyalektiğini içeren teolojide, insanın Tanrıyla doğrudan karşılaşması sözkonusudur, filozofun yorumunun çok etkin, tanımlayıcı ve belirleyici olduğu metafizikte ise böyle değildir.

İmanda ve teolojide Tanrı zamansız ve zamandışı cevherler kanalıyla iş yapmaz, olayların diliyle konuşur ve kendini doğrudan olaylarda gösterir.

Dinlerin Tanrı öğretileri pratik ve pragmatik amaçlıdır. Hiçbir din Tanrı'sından ilgisiz bir şekilde, bir etki ve fonksiyona tekabül etmeyecek şekilde bahsetmez. Teolojik dilin amacı hiçbir şekilde sadece Tanrı hakkında bilgi vermek olamaz. Bu anlamda dinler enformatif değildirler. Tersine mensuplarından Tanrıyı sevmelerini, ona ibadet etmelerini, ona güvenmelerini isterler ve bu aktların her birinin de tekabül ettiği pratik bir alan vardır. Bu yüzden Tanrı kelimesi nötr olarak descriptif değildir. Aksine bağlılığı ateşleyen ve nihai endişelerimizi dindirmede sürekli atf alanları açtığımız bir referans dünyasıdır.

Bu noktada Tanrı'nın zatını ve zatını tanımlayan sıfatların değil, Allah-alem arasındaki ilişkide fonksiyonel olan ve insan yaşamının her alanında aktif olan isimlerinin teemmül konusu yapılması gerekir. Bu anlamda insanlar, aç olanları doyurmak suretiyle Allah'ın Razık ismini, başkalarına güven vererek Mü'min ismini, insanları tutsak eden bütün maddi-manevi bağlardan onları kurtararak Özgürlüğe kavuşturan ismini, vs. tecelli ettirmelidirler. Metafizikten çok farklı olarak Teoloji,

ayağı yere basmayan tartışmalardan, bu tür pragmatik (içinde yaşadığımız hayatla birebir ilişkili) yaklaşımlara kayacaktır.

Teolojik önermeler pragmatik bir gaye güderler. Bu önermelerin öncelikli gayesi;

1. Duyguları harekete geçirmek ve insanı eyleme yöneltmektir; bu suretle bu önermeler insanın doğru olduğuna inandıkları şeye pratik bir bağlılık göstermelerini sağlar.

2. Birlikte hareket etmeye teşvik etmek ve böylece bu teolojik önermelere bağlı ortak bir cevap kanalıyla toplumsal bir bilinç yaratmaktır.

3. Dilin normal kullanımıyla açıklanamayan tecrübi yaşantılar için ortak bir dil kullanımının yolunu açmaktır.

Kelam'ın şu bilgi tanımı teoloji ile metafizik arasında olması gereken ayırımın ipucunu da vermektedir. Bilgi "ilimle nitelenen kişinin sağlam ve mükemmel bir fiile sahip olmasını sağlayan şeydir".<sup>34</sup> Bu tanım, teolojik bilginin eyleme dönük olmasına zemin hazırlayan ve böyle bir motivasyonu teolojik üretimin temelini koyan bir yaklaşımı sergiler.

Tanrı'yı yücelerdeki bir varlık, özel bir varlık, *ens realissimum* gibi klasik terminolojinin terimleriyle tanımlayacak olursak, eleştirdiğimiz klasik metafiziğin Tanrı tanımlamalarına geri dönmüş oluruz. Tanrı kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi dikkate alınarak, yarattığı insanlardaki yetkinlikler, eksiklikler, kaygılar ve daha birçok özellik gözönüne alınarak yorumlanmalıdır. Hem dış alem tecrübesinden (empirik yaklaşımdan) hem de egzistansiyel temelli anlam arayışlarından uzak olarak Tanrı hakkında a priori yargılarda bulunmak en azından Teoloji için eksik bir yaklaşım olur. Klasik Kelam'ın bilgi teorisini akıl (a priori yargılar), tecrübe (beş duyu) ve doğru haber olarak belirlemesi son derece isabetli bir yaklaşımdı. Ancak teorisini oluştururken bilgi kaynakları arasında bir hiyerarşi kurmazken, bilgi kaynaklarının sağladığı veriler arasında böyle bir hiyerarşi koydu. Doğru bir haberi bir kenara bırakırsak, tecrübeye karşı a priori yargılara öncelik verdi ve tecrübeyi a priori hükümlerimizin ispatı ve doğruluğunun sağlanması için aracı bir konuma indirdi. Eşyanın hakikatinin varlığını (septiklere karşı tecrübi verilerin birer bilgi kaynağı olabileceğini) ispat ederken, bununla sadece Tanrı'nın varlığına gitmeyi, eşyayı bir sağlama aracı olarak kullanmayı hedeflemişlerdir. Bu yaklaşımda epistemoloji, aslında ontoloji kılığına büründürülmüş bir bilgi felsefesi özelliği taşıyordu. Zira eşyanın hakikatine inanmak, eşyaya dayalı emprist ve realist bir felsefe geliştirmeyi de gerektirirdi.

Descartes'in gerçekteştirdiği ispat yöntemi de teorinin bu noktasına çarpıyordu. Descartes'in ispat yönteminde; düşünen insan → Tanrı → eşya (kozmoz) →

<sup>34</sup> Bağdadi, *Usül u 'd-Din*, İstanbul 1928, 5.

maddi ben, şeklindeki dörtlü yolda Tanrı, gerçek ve değişmez bilgi kaynağımız olan eşyanın güvenilirliğini sağlayan, onun bizi yanıltamaz bir kaynak olmasına imkan veren bir sağlama aracı konumuna indirgediği için eleştirilmiştir. Teolojiler ve Ortaçağ metafiziğinin yaptığı ise bunun tersiydi. Eşya sadece bir araçtı ve kozmolojik düalizm çerçevesinde a priori bilgilerimizin alanıyla karşılaştırıldığında daha aşağı bir seviyede bulunuyordu.

Burada konuyu irdeleme tarzımızın Tanrı'yı ispat gibi bir hedef taşımadığını tekrar vurgulamak isterim. Zira Tanrı'nın Vacib u'l-Vücut olduğu hem Teolojinin hem de Metafiziğin bir önkabulüdür. Bir şeyin zorunlu olarak varolduğunu söylemek ise onun varlığına dair bilgimizin yalnızca indüktif ve deneysel olamayacağını, a priori yargıların da egzistansiyel kaygıların da, burada rol alması gerektiğini ifade eder.

### **5b. Teolojik dilin egzistansiyel yapısı**

Metafiziğin kullandığı dilin dışında Teoloji, egzistansiyel bir dil kullanır. Egzistansiyel Teoloji'ye göre Teolojik dil ne empirik dünyaya işaret eden bir dil, ne de tanımlar arasında ilgi kuran analitik bir dildir. O köklü bir kanaate dayalı bir iç tutumun ifadesidir.

Din dili egzistansiyeldir, zira, Tanrı hakkında konuşma, içine bizim de katıldığımız bir süreçten bahsetmektir. Bunun için Tanrı hakkında konuşma nötr, spekülatif bir eylem olmanın ötesinde içinde olumluluk taşır. İnsan, yalnız düşünen, hüküm veren bir varlık olarak değil, duyan, anlayan ve ardından yaşayan bir varlık olarak gözönünde tutulmalıdır. Bu tutum, din dilini kognitifliğin ötesine geçirir.

Burada en büyük güçlük Tanrı'ya ilişkin atıflara açıklık kazandırmak veya referansların tesbit edilmesidir. Tanrı'ya ilişkin referansı O'na kelimelerin sözlük anlamıyla işaret ederek veya tasvirler yaparak tesbit etmemiz mümkün değildir. Zira O'nun "biricik" veya zaman ve mekandan münezzehe olduğunu da söylüyoruz. Zaman ve mekandan münezzehe olmanın, zaman ve mekânın birlikteliğinin oluşturduğu boyutu algılayan zihnin algıladığı ve oluşturduğu kavramlar ve terimlerle ifadelendirilmesi nasıl mümkün olacaktır? Bu isimlendirmede referans noktası, insanda varolan ve zaman ve mekânı bağımlılığın en az düzeyde bulunduğu soyut nitelikler olabilir.

Bu konuda insanların salt maddi terimlerle tahlili mümkün olmayan niteliklerini gözönünde bulundurmaları suretiyle neye işaret ettiğimiz konusunda belli bir fikre ya da kanaate ulaşmamız mümkündür. Sevme, güvenme gibi mekandan nisbeten bağımsız niteliklerimizi gözönünde bulundurarak mekandan münezzehe olan varlık

hakkında, yani belirli bir yönde kavranabilir olanın ötesinde bulunana ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma, anlamlılığını buradan elde eder.<sup>35</sup>

Konuştuğumuz dilin yapısı, dünyayı algılama tarzımız üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir (Sapir-Whorf hipotezi). Bu da linguistik rölativite demektir. Bu linguistik rölativite hipotezi, farklı dil arkaplanına sahip insanların kendi dillerinin yapılarının onlara sağladığı birbirinden tamamen farklı tecrübeler sebebiyle ayrı dünyalarda yaşadıklarını ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Örneğin Eskimo dilinde, Inuit, farklı kar türlerini gösterecek bir çok kelime mevcuttur. Linguistik rölativitenin kabullerine göre Inuitçe konuşanlar farklı kar türleri arasındaki fiziksel farklılıkları orijinal olarak algılamış olmalıdırlar ki bunları ifade edecek kavram çeşitliliğine sahipler. Başka bir dilde sadece elinizdeki kar sözcüğüyle farklı kar niteliklerini göstermek mümkün olamayacaktır. Biraz aşırıya taşındığında bu teori bizi, kendi dilimizin tutsakları olduğumuzu kabule zorlayacaktır. Kendi dillerinin tutsakları olan insanların, Tanrı hakkında doğru bilgi üretme, sağlam bir bakış açısına sahip olma ihtimali nedir?

Öte yandan bizim dilsel ifadelerimizin dışında hayata dair bakış açılarımız vardır. “Bakış açıları” bizim temel varsayımlarımıza veya eşyanın mahiyetine ilişkin kayıtsız şartsız önkabullerimize ve görme biçimlerimize işaret ederler. Bunların bilgi verici yönleri olduğu kadar değer koyucu ve irade ile ilgili yönleri de vardır. Dil ise bu bakış açısının ifadesidir. Yani biz her türlü konuşmamızda belli bir bakış açısını yansıtmış oluruz. Ancak, bakış açıları bizim hayat karşısındaki topyekun tavır alışımızın bir ifadesi olsa da nihai değildir. O halde kendi içimizde de sürekli bir rölativite vardır. Bunu Tanrı hakkında konuşmanın temeli yapmak ne kadar tutarlılık olacaktır?

Şüphesiz, Tanrı kelimesinin bir anlamı varsa, bunun ne olduğunu söyleyebilmeli, farklı kelime ve cümle kombinezonlarıyla tanımlayabilmeliyiz ve bu yüzden de bu cümlelerimizi kontrol eden ve Tanrı’ya yaptığımız atıfların uygunluğunu sağlayan bazı prensipler bulmalıyız.

Peki dilin uygunluğunu denetleyen prensipler nelerdir? Tanrı hakkında düşünen kişi, Tanrı hakkında kullanılan ve kişisellik ifade eden kelimelerin literal olmadığını bilir. “Gökteki Babamız” ifadesini kullanırken bunun fiziksel babalık olmadığını bilir. Ama gökteki yeğenimiz dense buna da itiraz eder. O halde bu iki kullarımdan hangisinin makul olduğuna karar veren mekanizma nasıl işlemektedir?

<sup>35</sup> R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, 1993 51-54.

<sup>36</sup> Bkz. E.Sapir, *Language: An Introduction to the Study of Speech* (1921) New York: Harcourt, Brace, and Co.; “Culture, genuine and spurious” *American Journal of Sociology* 29:401-429.

Buna verilen bir cevap, Tanrı'ya atfettiğimiz isim ve sıfatların uygunluğunu kontrol eden unsurun, antropolojik ve ahlaki boyutlarıyla insan düşüncesi olduğudur. Bu, bütünüyle sübjektifliği de gerektirmez. Zira objektiflik paradigmasını temel alan matematiksel bilimlere bile insan teşebbüsü olarak algılanabilir. Ki burada insanın önermeleri sıradan tecrübelerinin verilerinden çıkarılan sonuçlardır ya da birer inşadır. Ve insanın bu çıkarımları ne kadar teknik olursa olsun tanımlanabilir olma özelliğine sahiptir. Ancak dinsel bir inancın objesi olarak Tanrı ve bilimsel bir kabul arasındaki büyük fark şudur: İkincisi hakkındaki varsayımlarımız, (1) benzer konuşma kurallarıyla kontrol edilirler ve başka araştırmacılarca da anlaşılabilirler, (2) bazı deneysel sonuçlara mantıksal adımlarla destekli gidilir ve (3) bu sonuçlar öyle bir tanımlanır ki bunların lehinde ve aleyhinde olabilecek tanımlamaları ve delilleri hemen farkedebiliriz. Tanrı'nın varlığını olumlayan (ya da olumsuzlayan) varsayımlarımızda böyle bir özellik içerilemeyecektir.

### 6. Teolojik Gerçeklik ve Tanrı'ya Dair Bilgimiz

Teizmin sunacağı bir Tanrı doktrini şu konularda net olmalıdır? İlk olarak "Tanrı" kelimesi, gözlemlenebilir (ya da teorik olarak gözlemlenebilir olan) evreni oluşturan realitelerin toplamından başka bir şeye veya kimseye işaret etmeli veya daha iyi ifadesiyle böyle bir kimseyi isimlendirmeli midir? Bunun cevabı şüphesiz, evettir. Ancak Zorunlu Varlık olan Tanrı'ya dair bilimsel çıkarımlarımızın, diğer varlıklar hakkındaki çıkarımlarımızdan farklı olması da bu iki varlık kategorisi arasındaki farkın gerekliliği kadar gereklidir. Zira, Tanrı diye isimlendirdiğimiz varlık, sadece diğer varlıklardan ve gerçekliklerden farklı değildir, varlıkta ve gerçeklikte de farklıdır. Tanrı kelimesini kullanmak ve başkalarının da anlamlı bir şekilde kullandığını bilmek, dünyanın gerçekliğinin, dünyadaki gerçekliklerle tüketilmediğini ve "orada", "bunun ötesinde", "başka bir seviyede" vb. mantıksal (tecrübi değil) semboller "gerçeklik" kavramına adil davranmamız gerekirse kaçınılmaz olarak karşımıza çıkacaktır.

İkinci olarak, vahiy geleneği içindeki bir mümin, Tanrı kendisini dünyaya açtığı için, Tanrı hakkında bilginin imkanına inanacaktır. Tanrı her zaman Yaratıcı ve Vahyedici olarak bizimle ilişkilidir ve her yeredir. Bu sebeple evren her zaman potansiyel sembollerle donatılır ve bu semboller, Tanrı hakkındaki bilgimizi alevlendirir. Tanrı gerçek olduğundan ve gerçekle ilişki kurduğu için, illüzyonlar ve kurgulamalarda değil, objektif realitede bulunabilir.

Bu durumda, Tanrısal olana dair bilgi elde etmemize zemin oluşturan anahtar kavramlar, "yaratma" ve "vahiy"dir. Yaratma sembolü bir hakikat olarak, Tanrı'nın dışındaki gerçekliklerin varlığının nihai olarak Tanrı'ya bağımlı olduğu varsayımına dayanır. Bu yüzden bu "başka" gerçekliklerin kendi gerçekliklerinde Tanrı'yı yansıtabilecekleri veya Tanrı hakkında çıkarımlarda bulunmanın veya O'nun hakkında

konuşmanın aracı olarak kullanılabilirleri anlaşılabilir bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Vahiy sembolünde, Tanrı kendisini dünyayla öyle ilişkilendirir ki kendisine dair bilgi istidlali ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hale gelir.

### SONUÇ

İnsanın dış dünyayı algılamasına ve buna bağlı olarak da bilgi sahibi olmasına, başka bir ifadeyle süje ve obje ayırımına dayanan epistemolojik yaklaşımın, Descartes'tan Mantıkçı Pozitivistlere uzanan bir süreçte tartışıldığını görüyoruz. İnsanın algısından uzak olduğu için yargılama alanından da uzak olması istenen "kendinde şeyler" (noumena)'i insanın a priori bilgi alanından çıkarıp, tecrübeyle hakkında konuşulabilecek sentetik önermeler alanına alan Kant, metafiziksel önermelerin imkanını olumlarken, D. Hume'la aynı paralelde seyreden Mantıkçı Pozitivistler'de bu önermelerin anlamlarının tamamen kaybolduğunu gözlemlemekteyiz.

Metafiziğin, insan teşebbüsü bir epistemolojik üretim olduğu için, Tanrısal alanla ilgili konuşmanın yöntemi olarak kullanılması uygun değildir. Zira dil, nesnesini tanımlama, kategorize etme ve sonuç olarak ona tahakküm etme eğilimindedir. Adem (insan prototipi)in eşyayı isimlendirmesinden kasıt da budur. İnsanın bilgisi-ne konu edildiği zaman Tanrısal olan da, bilginin nesnesine dönüştürülmesi sebebiyle aynı akibeti paylaşacaktır. Bu sebeple insan, algısı dışında kalan alanla ilgili konuşurken Ortaçağ boyunca birbirine karıştırılan iki alan, Teoloji ve Metafizik, arasında bir ayırım yapmak durumundadır. Bu hem metodolojik hem de içerik yönünden yapılması gereken bir ayırım olacaktır. Teolojik önermeler, Tanrı'dan salt, kendinde bir varlık olarak değil de, insanla ve insanın yaşadığı evrenle ilişkisini kurarak bahsededeği için, fonksiyonel bir yapı kazanacak ve mantıksal analiz neticesinde kullanılan dil formlarına uymadığı için anlamsız ve ilgimizi tecrübe alanının dışına taşıdığı için de yararsız sayılarak bir kenara itilme riskinden kurtulacaktır.

Yine teolojik önermeler, R.Bultmann'ın deyimini ödünç alırsak, varoluşsal bir yorumlama (*existential interpretation*)nın sonucunda ortaya çıktığı için, hayat, ölüm, acı gibi yaşamın üzerinde durduğu değerlerin tamamına kaynaklık edemese bile, tamamını yaşayan durumunda bulunan insanın, hayatı boyunca tecrübe ettiği bütün bu değerleri anlamlandırmasında, bunların kendisine dayattıklarıyla başa çıkmasında büyük bir fonksiyona sahiptir.

İnsan aynı şeyi birkaç kez tecrübe ettiğinde, bu tecrübe ettiğinin kendisinden bağımsız olarak, kendi kuralları içinde objektif bir gerçekliğe sahip olduğuna ve dolayısıyla da gerçekliğine hükmeder. Bu empirik veya tecrübi doğrulama sürecidir. Bunun dışında kalanları da sübjektif olarak niteler. Bu sübjektif olana dair tecrübenin kavramsallaştırılması ve hakkında ortak bir dil ve bu dili denetleyecek kuralların oluşturulması, objektif olarak adlandırılan alana kıyasla daha zordur. Bu da dini

tecrübe ve din dili problemini doğurmaktadır. Biz çalışmamızda, Teoloji ve Metafizik arasında ayırma gitmek suretiyle, tecrübe eden, yaşayan ve tecrübe etme, anlama, yorumlama gibi aktları tamamen kendi ontolojik yapısının bir parçası olan insanın, yine bu ontolojik yapısı gereği teolojik önermeler kurduğunu ve kurulan bu önermelerin bu ontik ve egzistansiyel özelliği sebebiyle aslında bütün insanlar tarafından tecrübe edilebilir ve açıklanabilir önermeler olduğunu dolayısıyla da anlamlı bir referans evrenine sahip bulduklarını ortaya koymaya çalıştık.