

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

İNANÇ ÖNERMELERİNİN BİLİŞSELLİĞİ

Yrd. Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT*

İnanç, belli bir düşünme düzeyini, kanaatini, olası iki durum arasında birinin tercih edilip benimsenmesini bir başka anlatımla obje ile süje arasında kesin bir ilişkinin kurulduğu zihin durumunu ifade eder. İman veya bir başka anlatımla dinî inanç ise inanca nispetle daha spesifik bir kavram olup bireyin Aşkın Varlık'la olan ilişkisini tanımlar. İmanın iman olarak değer kazanabilmesi, obje ile süje arasındaki ilişki konusunda varolması mümkün olası kuşku ve şüphelerin giderilerek olabildiğince objektif bir kesinliğe ulaşılmasını gerektirmektedir. Çünkü iman Sonlu'nun sonsuz karşısında test edildiği bir içsel süreci ifade eder ve duygusal, ahlâkî, tarihsel ve bilişsel içerik kodlarıyla yüklüdür. Bir başka açıdan da, Tanrı'ya olan inanç gözlemleyemediğimiz bir objenin varlığına olan delillendirilmiş inanç olmaktadır.¹ Bu, bir başka anlatımla şunu ima etmektedir ki, özellikle dinî inanç söz konusu olduğunda, inancın objesi olan Aşkın Varlık, ampirik olarak kendisine referansta bulunabileceğimiz veya da bizatihi objeye başvurarak test edip doğrulayabileceğimiz bir varlık değildir. Bu sebeple Ferre'nin dediği gibi², şunu kabul etmemiz gerekiyor ki, inanç önermelerinin bilişsellliği üzerine yapılacak tartışma zor ve çekişmeli olacaktır. Çünkü inanç önermelerinin kognitif imkânını değerlendirirken hangi kriterlerin uygun olduğuyla ilgili bir uzlaşmadan söz etmek mümkün görünmemektedir.

Bilim ile imanın ayrı kulvarlarda ele alınışı ve imanın bilimsel kriterler açısından incelenmesi, sonuçta inanç önermelerinin olgusal gerçekliğe sahip olup-olmadığı, bir gerçeklik bildirip bildirmedikleri ve herhangi bir bilişsel düzeyde tartışılıp tartışılmayacaklarının araştırılmasına yol açmıştır. Biz bu çalışmamızda, inanç önermelerinin doğasını³ tartışarak, herhangi bir gerçeklik düzeyine karşılık gelip gelmediklerini ve ne gibi kognitif imalara sahip olabileceklerini gösterme yolunda bir paradigma geliştirmeye çalışacağız. Ancak yukarıda problemin güçlüğüne yaptığımız vurgu, bu alanda varılacak sonuçların, olgusal bir kesinlik ifade etmekten çok, yaklaşık ve ima edici karakter taşıyacağını gösterir. Belki de yapacağımız tartışmalar, bir sonuç bildirmekten çok, inanç önermelerinin kognitif statüsüne ilişkin bir sorgulama girişiminden ibaret kalacaktır.

Aslında inanç önermelerinin bilişsel olup olmadığı şeklindeki bir tartışma, o önermelerin bir şekilde doğrulanıp doğrulanamayacakları ve

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Lyas, Colin, "The Groundlessness of Religious Belief", The Reason and Religion. ed. Stuart C. Brown, London, 1977, s. 178.

² Ferre, Frederick, *Basic Modern Philosophy*, New York, 1967, s. 371.

³ Zira din ile bilim arasında var olduğu ileri sürülen ikilemin ispatlanması veya elimine edilmesi, tabii olarak kolay bir görev değildir. Bu anlaşmazlık, teşebbüs edilen felsefi tahlilleri çevrelediği zaman, dinî inancın karakter ve yapısı kadar bilimin karakter ve yapısını da dikkate almayı gerektirir. Bununla birlikte din felsefesi alanındaki pek çok çalışma, sanki, karşısında dinî inancın kıyaslanabileceği büyük ölçüde kabul gören bilimsel tartışma standardının tanımı mevcutmuş gibi, bilimin karakterini kesin (take for granted) kabul ediyor görünüyor. bkz. Banner, Michael, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, Oxford, 1990, s. 2.

bunun sonucunda da “*olgusal önermeler*” (**factual claims**) olup olmadıkları yönünde gelişmektedir. Tabii ki burada önerme ile, obje hakkında başkalarına bazı bildirimlerde bulunan ve teklifler getiren anlatımlar kastedilmektedir.⁴ Ancak bizim “*inanç önermeleri*” şeklindeki söz dizimimiz, genel bir anlatım biçimini değil, genel önermeler türü içindeki özel bir cinsi, yani inançla ilişkili olan anlatım bildirimlerini belirlemeye yönelir. Bu durumda bir önermenin inanç önermesi olabilmesi için, inanılması istenen hakkında herhangi bir bildirimde bulunması (Tanrı vardır, âlimdir, kâdirdir vs.) veya da o objeye inanmamızı talep etmesi yeterli gibi görünüyor. Biz bu türden önermeleri, *inanç önermesi* veya *teolojik önermeler* şeklinde isimlendireceğiz.

Aşkın varlığa olan inancımız, ona ilişkin bir takım öndeyilere dayanmaktadır. “*Tanrı'ya inanıyorum*” şeklindeki bir inanç ikrarı, “*Bir Tanrı vardır*”, “*Bu Tanrı diğer objelerden farklıdır*” vs. bir takım ön kabulleri de içermektedir. Bu nedenle bu tarzda formüle edilen bir ikrar, son anlamda Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki farkı bir takım önermelere dayalı olarak ifade ediyor görünüyor.⁵ İslâm inancı söz konusu olduğunda, inananların ilk ve zorunlu dışa vurmaları gereken inanç manifestosu olan “*kelime-i şehadet*”, böyle bir Tanrı'nın var oluşu ve O'nun nihai olarak diğer var olanlardan (O'ndan başka ilâh yok) farklı oluşuna göndermelerde bulunur. Zira, Tanrı zorunlu varlık iken diğerleri olurludur. Yaygın olarak karşılaştığımız diğer nesnelerin var olmadıkları düşünülebilmesine karşılık, Tanrı'nın var olmayışını düşünmek bir teist için çelişkidir. Elbette bir realite olarak inanan birinin, Tanrı'ya, bir başka anlatımla da aşkın olana ilişkin bildirimlerini biçimlendirirken bir güçlüğü sahip olduğu ve bu nedenle de dinî önermelerin herhangi bir bilgi verici forma sahip oluşunu göstermenin asıl problem oluşu konusunda Pozitivist ile uzlaşabiliriz. Ancak aynı güçlüğü karşıt olarak inanmayanların da sahip olduğu unutulmamalıdır.

Teolojilerin Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi tanımlarken geliştiregeldikleri formülasyonlar, bizzat ilişkinin kendisinden çok onun sözlü anlatımlarına, bir diğer ifadesiyle, bir takım önermelere dayanırlar. Yani benim Allah'a olan inancım bir anlamda “Allah vardır, zat, sıfat ve filleriyle biriciktir, eşi ve benzeri yoktur, peygamber göndermiştir, iyi insanları sever, kötülerini cezalandırır” şeklindeki Aşkın varlığa ilişkin önermelerin kesinliğini bilip kabullenmeme dayanır. Bu nedenle benim iman alanında ulaşabildiğim kesinlik bir anlamda kullandığım dilin, Aşkın Olan'ı tanımlarken veya O'na ilişkin kanaatimi ifade ederken başvurduğum yargıların kesinliğiyle doğrudan orantılı olmaktadır. Acaba bu önermeler ne dereceye kadar doğrulanıp rasyonel kuşkulardan arındırılabilir? Kulun Tanrı ile olan ilişkisi içinde bulunduğu psikolojik yoğunluğu da içeren iman eyleminde, acaba benim imanım veya imanımı formüle eden yargılarım ne düzeye kadar doğrulanabilir, bilişsel bir düzeye sahiptir ve son anlamda da anlamlıdır? Acaba bu inanç önermeleri, bilimsel önermelerin doğrulanabilirlik ve bilişsellik testlerine ne dereceye kadar açıktır?

⁴ Christian, Willam A., “*Truth Claims In Religion*”, Religious Language and The Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968, s. 67.

⁵ Prior, A. N., “*Can Religion be Discussed?*”, New Essays in Philosophical Theology, ed.

⁶ Antony Flew and Alasdair MacIntyre, The Macmillian Company, New York, 1970, s. 3.

Dini uygulayıcıların vazettikleri âmentüler ve diğer cümle gruplarının durumu da bundan farklı değildir. Akîdenin en istekli bağımlıları bile bilmektedir ki, cümlelerin gerçek iddia oluşlarını kabul etme birini dindar yapmak için yeterli bir bilişsel niteleme değildir. Dahası da, bazılarının cümlelere olumlu olarak, diğerlerinin de olumsuz olarak karşılık vermelerini kolaylaştıran kişiler arası farklılık, cümlelerin görünüşteki gerçek işlevlerine katkıda bulunuyor görünmüyorlar. Bu nedenle, hem dinî ilgi/*iman* hem de bir dereceye kadar ilgisizlik/*küfür* için kognitif açıdan bazı ciddi sorunlar bulunmaktadır.⁶ Belki de dindarlık, cümlelerin değil, öncelikle kişilerin bir niteliğidir. Bu açıdan da dinî imanı kognitif inanca kıyaslamak yanlış sonuçlar da verebilir.⁷ Dinî bir imanın gerçekleşebilmesinde önemli olan, inanılan nesneye ilişkin anlatımların bilişsel bir temele dayanıp dayanmadığı değildir. Hattâ herhangi bir rasyonel araştırmada bulunmaksızın meydana gelen bir inancın/*mukallidin imanı* dinî iman olarak değer kazanıp kazanmayacağı şeklindeki teorik tartışmada, önemli bir çoğunluğun böyle bir imanın geçerliliğinden yana tavır belirlemeleri, dinî iman oluşumunda varoluşsal olanın bilişsellik değil, içsel bir kabulün/*tasdik*in gerçekleşmesi oluşuna tanıklık etmektedir. Elbette ki bu tarz bir formülasyon, müminin iman tecrübesindeki olası kognitif içerikleri dışlamamaktadır.

Ampirik önermelere uygulanan kriterler açısından test edilebilen kognitif bir cümle içindeki inanç eyleminin dinî inançla özdeş oluşunu ileri sürmek kolay görünmüyor. Bilişi, tecrübeyi aşan bir Obje'yi kapsayacak biçimdeki genişletme girişimleri, bir dinî içeriği bir cümleye takdim ve inanç eylemini, dinî eylem görünümü bir cümle gibi yapmanın yüzeysel hakkına sahip olabilir. Ancak bir başka açıdan da bunun teolojik bir hurafe olduğu da ilefi sürülebilir. Örneğin "*Tanrı dünyayı yarattı*" formundaki bir önermeyi ele alalım. Buradaki güçlüğü belirlemek gerekirse, anlaşılabilir alternatifler açısından seçilen her bir iddia ve benzerleri bilimsel yanlışlamaya bağlı olan kozmolojik hipotezdir ve bu durumda onun ne anlama geldiğini söylemek kolay görünmemektedir. Çünkü bu önermeyi açıklayabilecek bir örnek duruma sahip değiliz. Bu durumda "*Tanrı dünyayı yarattı*" önermesinin dışında kalan örnek durumlar imgesel/*tahayyülî* örnekler olmaktadır. Tanrı dünyayı yarattı, önermesinin dışladığı şey, gerçek obje ve önermeleri ele alıp onların olduklarından başka şekilde tertiplendiğini varsayarak hayalî olarak oluşturulmuş olası durumlar setinden ibaret olmaktadır. "*Kedi sedirdedir*" önermesi bana bilgi verir, çünkü o, kedinin sedirin haricinde başka bir yerde bulunuşuyla uyum halinde değildir. Ancak aynı anlamda birinci önermenin bilişsel olup olmadığı tartışılabilir. Çünkü onun referansını belirlemek ikincisi kadar kolay görünmüyor.

Bu konudaki temel problem de, inanç önermeleri söz konusu olduğunda, Tanrı'nın işaret edilebilir bir şeyle tanımlanamaması nedeniyle, teolojik bir söylemde bulunduğumuzda, hakkında konuştuğumuz şeyin olumlu bir anlaşımına erişebileceğimiz kapsamı belirlemenin ve buradan hareketle de bu konudaki anlatımların anlamlılığını göstermenin taşıdığı güçlüklerdir. Zira inançla ilgili yargılarımızda, konuşmamızın ne konuda olduğunu ve ne gibi bir bildirimde bulunduğunu bilemediğimiz bir anlamın var oluşu söz konusudur. Burada ısrar edilen, bu anlamın tanımlanması

⁶ Holmere, "The Nature of Religious Propositions", s. 235.

⁷ Holmere, "The Nature of Religious Propositions", s. 237.

yönünde olmaktadır.⁸ Bu nedenle inananlar, konuştukları şeylerin makul bir kullanıma sahip olduğunu göstermeye çalışırlar. İnançlarını ifade ederlerken kullandıkları dilin, en azından bir gerçeklik dünyasına referansta bulunduğunu göstermek isterler.

Tanrı hakkında kullandığımız ifadeler her zaman anlaşılır olacaksa, bu durumda "**Tanrı sözcüğünün içerikleri olmalı**" şeklinde bir iddiada bulunurken, dinî bilgi sorunu ile din dili arasındaki ilişkinin samimiyetine şahitlik edilmektedir.⁹ Din dilinin bilişselliği ile ben, bütün içerikleriyle din dilinin (örneğin, ibadetler, inançlar, teolojik ifadeler) topyekün veya kısmen yanlış veya doğru olabileme yeteneğinde olup olamayacağı şeklindeki temel sorunu kastediyorum. Acaba bu bağlamda inançla ilgili bildirimler, bilişsel midir? şeklindeki bir problemi belirlemede, diğer genel türdeki önermelere uygulanan bilişsellik kriterinden hareket edilmesi eksik olacağı gibi, onlarla literal anlamda özdeşleştirilmesi de yanlıştır. İnanç önermelerinin bilişselliğine ilişkin prosedürün, bilimsel hipotezlerin temel kriterlerini aşan bir görünüm sergilemesi, bir çeşit kuralsızlık anlamına gelmemektedir. Elbette ki, hiç kimse kuralları kabul etmek zorunda değildir, ancak o, yalnızca bu kurallar açısından anlamlı sözcükleri kullanmaya devam edecekse, örneğin "doğru", "yanlış", "geçerli", "delil", "olasılık", "bilgi" vs. o zaman onun fiilî olarak oynadığı oyun, bilgi elde etmede hile yapılan türdendir. Satranç oynayıp da Şah'ı bir defada tek hareket ettirmek yerine iki adım ilerletmek, satranç oynamak değil, satrançta hile yapmaktır. Uygun olmayan, gevşek, kararsız bir tarzdaki düşünce oyunu; mantıksız bir tarzdaki tartışma oyunu ve sorumsuz bir tarzdaki inanç oyunu, mantıklı, sorumlu, tutarlı olanından daha komik ve daha kolay olabilir.¹⁰ Ancak bir teolog, temel iddialarının anlamlılığını sürdürürken, eğer aynı terimlere başvuruyorsa, oyunu doğru oynaması ve en azından bilişsellik ölçütünü ilkesel olarak yerine getirebilmesi gerekmektedir.

Bir obje konusundaki bildirimlerin, olgusal anlamda bir önermefactual claims olabilmesi için, kendi kendisiyle uyumlu bir formülasyona sahip olması, obje konusundaki herhangi bir anlaşmazlığı anlamlı hale getirebilmesi, kendi nesnesine mantıksal referansta bulunmaya imkân vermesi ve konusuna yönelik tahmin yapabilmeyi destekleyebilmesi gerekmektedir.¹¹ Şimdi burada önemli olan, bir inanç önermesinin bu koşulları hangi oranda karşılayabildiğidir.

Bilimsel bilgi alanındaki gelişmelerle, özellikle de mantıkçı pozitivist akımların, bilimsel alanda söz sahibi oluşlarını takip eden zamanda, doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik bilimsel bir iddianın ayırıcı nitelikleri olarak görülmeye başlanmıştır. Bilimsel teorilere uygulanan katı doğrulamacı analizlerin, din alanına çekilmesiyle, anlamlılık ve doğrulanabilirlik, yalnızca duyular alanına hasredilmiş, ve böylesine bir indirgemeciliğin doğal sonucu olarak da ampirik doğrulamaya açık olmayan

⁸ Crombie, I. M., "The Possibility of Theological Statements", Religious Language and The Problem of Religious Knowledge, ed. By Ronald Santoni, Bloomington, 1968, s. 79.

⁹ Santoni, Ronald E., "Introduction", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968, s. 12.

¹⁰ Ducasse, C. J., "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968, s. 288.

¹¹ Christian, "Truth Claims in Religion", s. 69.

metafizik önermeler doğrulanamaz ve hattâ anlamsız ve bu özellikleri nedeniyle de her çeşit kognitif içerikten yoksun oluşları iddia edilmiştir. Örneğin analitik düşüncenin güçlü taraftarlarından (bir anlamda ilk temsilcilerinden) biri olan Ayer, olgusal alanı aşmaya kalkmanın verimsizliğinin, bizzat dilin gerçek anlamını belirleyen kurallarca belirlenebileceğini savunmaktadır.¹² Bu teziyle Ayer, bir teologu aşkın bir alanda söz söylemesi nedeniyle değil, dili kurlsız bir biçimde kullanmakla suçlar. Artık her hangi bir alandaki önermelerin kognitif geçerlilikleri, mantıksal geçerlilikten çok, ampirik geçerlilik üzerine kurulur duruma gelmiştir.¹³ Bir önermenin anlamlı olduğunu veya onun gerçek ve kognitif bir anlama sahip olduğunu söylemek, onun ilke olarak doğrulanabilirliğini veya en azından insan tecrübesine başvuruyla “mümkün” oluşunu söyleyebilmekten ibaret olmaktadır. Onun gerçeklik ve yanlışlığı muhtemelen gözlemlenebilecek bir fark oluşturmuyorsa, bu durumda önerme kognitif açıdan anlamsızdır, o olgusal bir iddia oluşturmaz.¹⁴ Zira Ayer, metafizik bir tümceyi gerçekte bir önerme anlatmayı amaçlayan ancak ne totoloji ne de deneysel bir varsayım anlatamayan cümleler kategorisine katmaktadır.¹⁵ Bir başka deyişle, teolojik bir bildirim, ampirik önermeler türünden bir önerme biçimine transfer edemiyorsak, bu bakış açısından kognitif bir içeriğe sahip oluşunu da ileri süremeyiz.

Şimdi “Tanrı evreni yarattı” şeklindeki bir önermenin – doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik açısından- doğruluğunu veya yanlışlığını gösterebilmek hayli problemlidir. Eğer onun doğruluğu kesin olarak ortaya konamazsa, önermenin bir bilişsellik düzeyine ya da anlama sahip olduğu da tartışılabilir duruma gelmektedir. Bir inanç önermesine, onun anlaşılabilirliği gösterilmeden inanılmaz. O yalnızca onu doğrulayan veya yanlışlayan kuralların anlaşımıyla anlaşılabilir.

Gerçeklik değeri testine açık ve bilişsel bir karakter taşıdığına inanılan başlıca üç tür önerme bulunmaktadır.¹⁶

1. Ampirik gerçekliğin özel problemleri hakkındaki bildirimler. Bu tarzdaki önermelerin konusu bizzat olgular alanıdır, objesine başvurarak doğrulayabilmek mümkündür. Zira ampirik bilgi, bize bir konuda somut bilgi veya gerçekliğin nedensel açıklamasını verir. Kendi sembolik ifadesinin ötesinde herhangi bir referansta bulunmayan formal bilgiyle karşılaştırıldığında, ampirik bilgi gerçekliğe referansta bulunur; o bize içinde yaşadığımız çevre hakkında bir şeyler söyler. Onun pek çok insan için maddi bilgi oluşunun nedeni de budur. Bu bilgi test edilebilir. Onlar sürekli bazı iddiaların eliminasyonunu, daha kesin diğer iddialar ve yeni bilgilerin ilâvesiyle gözden geçirir. Bu test süreci açıktır; yani onlar herhangi bir sınıf insan, izleyici, doktor, aydın kimseye özgü değildirler. Herhangi biri eğer

¹² Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1990, s. 15-16.

¹³ Chrag, Calvin O., “*Ontology and The possibility of Religious Knowledge*”, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968, s. 202.

¹⁴ Hick, John, *The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1983, s. 95.

¹⁵ Ayer, A. J., *Language...*, s. 24.12

¹⁶ Braithwaite, “*An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief*”, *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong 1991, s. 73-74.

uygun işlemi yapabilirse, kendini memnun edecek bu testleri başarabilir. Testin bu açıklığı herkes için ortak olan bilgiye götürür.¹⁷

2. Mantığın ve matematiğin mantıksal açıdan zorunlu ifadeleri. Matematiksel ve mantıksal önermelerin ampirik açıdan çürütülemeyişinin nedeni, bunların deneysel dünya üzerinde hiçbir savlamada bulunmayıp, yalnızca simgeleri belli biçimde kullanına kararımızı saptamaları nedeniyle olmaktadır.¹⁸

3. Olgusal alanla ilgili olmayıp, ampirik bir bildirimde bulunmadığı için ne doğrulanabilen ve ne de yanlışlanabilen bir forma sahip olmayan bildirimlerdir. Bir cümle, kendisini oluşturan terimlerin anlamından dolayı doğru olduğunda totoloji olarak tanımlanmaktadır. Örneğin "bütün kediler kediciler" veya "kızkardeşim, benimle aynı kandan olan bir bayandır" cümlesi analitik olarak doğrudur. Ancak bu bildirimlerde yüklem, özne ile ilgili bir bilgi vermemektedir.¹⁹ Totolojiler, temelleri keyfi veya tarihsel uzlaşmalar olduğundan, bilgi verici değildir, ancak kendi sistemleri içinde anlamlıdır.

Şimdi inançla ilgili bildirim ifade eden önermeler, bu üç kategoriden birisine problemsiz bir şekilde dahil edilebilecek midir? Bu olabilirse, onların bilişsellikleri ve de anlamlılıkları sorunu çözülecek ve gerçeklik-değerleri ampirik ifadelere veya matematiksel ifadelere uygun metotlarla test edilebilecektir. Yukarıda değinilen pozitivist doğrulama biçiminde, kognitif içeriğe sahip olan önerme türleri, ampirik olarak doğrulanabilen veya da totolojilere hasredilmektedir. Hiçbir metafizik önermenin bu koşullardan birisini, bu anlamıyla karışladığını söyleyebilmek zor görünüyor. Bu durumda metafizik önermeler bilişsel içeriğe sahip değildir ve son olarak da anlamsız oldukları iddia edilmektedir.²⁰ Bu doğrulamacı ilkenin imaları, Tanrı'ya olan inancı da tahrip etmektedir. Artık Tanrı kelimesiyle, tecrübe ötesi bir şey ima edilmektedir. Kelime hem fiziksel hem de fiziksel olandan soyutlanmış ruhanî varlığa referansından kasıtlı olarak yoksun kılınarak, ona yeni bir anlam verilmediği gibi, taşıması olası anlamlardan da yoksun bırakılmaktadır.²¹ Bütün bilişsel içerik ve anlamlılıktan yoksun olmakla birlikte Ayer, bunların ancak duygu ifade edebileceği kanaatindedir. Sonraları, Russell de bu teze katılarak, sadece duygu ifade ettiği takdirde, din ve bilim arasında hiçbir çatışmanın yaşanmayacağı tezini savunacaktır.²² Paul Tillich ise inanç önermelerinin hiçbir olgusal içeriğe veya bir başka anlatımla bilimsel hipotezlerin anlatımında kullanılan hiçbir doğrudan anlatım biçimine başvurularak anlatılamayacağını ve bu nedenle inanç önermelerinin en uygun anlatım biçiminin dolaylı bir anlatım biçimi olan "sembolik anlatım" modeli olabileceğini önermektedir ve bu, bir öneriyle de kalmamakta, inanç önermelerinin tek olası anlatım biçimi olarak sembolleri görece kadar da bu tezini ilerletmektedir.²³

¹⁷ Schmidt, "Factual Knowledge ...", s. 216.

¹⁸ Holmere, "The Nature of Religious Propositions", s. 239.

¹⁹ Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 1999, s. 12.

²⁰ Ayer, A. J. *Religion, Truth and Logic*, ...

²¹ Davies, Brian, *Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1993, s. 1.

²² Russell, Bertrand, *Din ve Bilim*, çev. Hilmi Yavuz, İstanbul, 1997, s. 6.

²³ Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper&Row Publishers, New York, 1957, s. 41.

Ancak yukarıda değinilen tezlerin, yanlış oluşları söylenememekle birlikte birer aşırı genelleme oldukları söylenebilir. Çünkü bir önermenin farklı sistemler içinde, farklı bilişsellik düzeylerine sahip olabilmesi de mümkün görünüyor.²⁴ Bir olgucu/*pozitivist* için anlamsız ve saçma olan şey, bir Yahudî, Hristiyan ve Müslüman için anlamlı ve açıklanabilir bir düzleme sahip olabilir. Çünkü din dilinin bilişsel olmayışıyla ilgili bütün karşı çıkışlara rağmen, Yahudî, Hristiyan ve Müslüman geleneği kendi temel iddialarının gerçeklik karakterine sahip oluşunu her zaman varsaymıştır. Bu nedenle dinde en ayırıcı şeyi bir çeşit deneyim olarak gören Rudolf Otto, bu tecrübenin büsbütün başka olanın farkında olma tecrübesi olduğunu ifade eder. Otto, dili, dille açıklanamayanı anlatmak için kullanır. Siz, *kutsal* kavramını tatmin edici biçimde tanımlayamadığınız gibi, başkalarına onun ne olduğunu tatmin edici bir biçimde açıklayamazsınız. Otto aslında aşırı derecede rasyonel bir tarzda rasyonel olmayandan söz ediyordu. Fakat O, rasyonalitenin dine yetecek kadar iyi olmadığını düşünüyordu. O, dinin zirvesinde olanın, kavramlaştırmayı bertaraf eden bir çeşit irrasyonel unsur içerdiğini, anlatmaya çalışıyordu.²⁵ Daha da anlamlısı, O'nun bu açıklaması, dinde her çeşit anlaşım düzeyini bertaraf eden ve kavramlaştırılamayan bir anlamın bulunuşunu kabul etmesi açısından da önemlidir.

Zira, inançla ilgili iddiaların ampirik olarak doğrulanabilir bir boyutu bulunmaması, onların hiçbir biçimde doğrulanamayacağı veya hiçbir bilişsel niteliğe sahip olmadıkları anlamına da gelmeyebilir. Çünkü, bir başka açıdan doğrulanabilme imkânı bulunabilir. İnanç bildirimlerinin, eskatolojik ve psikolojik bazı doğrulama biçimleriyle test edilebileceği önerilebilir. Ancak başvurulacak biçim hangisi olursa olsun, önermelerin kesinliğini ve bilişselliğini gösterebilmede karşımıza çıkan merkez terim “doğrulama” terimi olmaktadır ve bu açıdan da doğrulama teriminin ne anlama geldiği önem taşımaktadır. “*Doğrulama, bir önermenin doğruluğuyla ilgili rasyonel kuşkuların temellerini dışlamayı*” önerir.²⁶ Doğrulama kavramının merkez noktası, bazı önermelerin doğruluğuyla ilgili belirsizlik ve bilinmezliği ortadan kaldırmaktır. P'nin doğrulanabilir oluşu, P'nin doğru oluşuna açıklık kazandıran bir şeyin meydana gelişi anlamına gelir.²⁷ Bir soru, onunla ilgili rasyonel şüpheyi artık yer olmaması için ortaya atılır. Rasyonel, fakat bütün doğrulama durumları için genel özellik, rasyonel şüphenin dayanağının yok edilmesiyle ilgili doğruluğun belirlenmesidir. Böyle dayanakların elimine edildiği yerlerde biz haklı olarak doğrulamanın gerçekleştiğini iddia ederiz.

Aslında doğrulama kavramının bu şekilde formüle edilmesi, en azından bazı bakış açılarını dışta bırakan dar kapsamlı bir tanımlamadır. Çünkü gerçekte doğrulama, mantıksal-psikolojik bir süreçtir. Bir jeologun “*yeryüzü 15 milyon yıldır buzla kaplıdır*” şeklindeki bir önermesi, bu buz çağında bütün insanlar ölmüş olacağından, böyle bir olayı gözleyecek, onun tahminini haklı çıkaracak bir tanık olmayacaktır. Bu durumda onun ne

²⁴ Bir sistem içinde uygulanan doğrulama ve anlamlılık kriteri bir başka sistemdekinden farklılık gösterebilir. Manevî ilimlerin temellendirilmesine ilişkin beşerî girişimler, bunun açık bir kanıtı olarak gösterilebilir.

²⁵ a. e., s. 136.

²⁶ Schmidt, “*Factual Knowledge ...*”, s. 223.

²⁷ Hick, John, “*Theology and Verification*”, Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald Santoni, Bloomington. 1968, s. 362.

doğrulandığını ne de yanlışlandığını iddia edemeyiz. Aslında “doğrulama” alanı ve onun bağları bize bu şekilde konuşma imkânı verebilecek genişliktedir.²⁸ Örneğin P’nin doğrulandığını söylerken, bu, birinin onu doğruladığını söylemek anlamına gelmektedir. Bu nedenle doğrulama ilk önce, insan bilincinde meydana gelen bir olayın adıdır ve özü gereği de ampirik olmayan bir süreçtir. O, verilen bir önerme veya önermeler setinin doğru olduğunu belirleme şeklindeki bir tecrübeye gönderme yapar. Bu bağlamda da doğrulamanın gerçekleşebilmesi için mantıksal ve psikolojik koşulların gerçekleşebilmesi gereklidir. Bir başka anlatımla da bizzat doğrulamanın kendisi de ampirik olmayan bir süreci gerektirmektedir. Bu durumda bilişsellik tek ölçütü olarak ampirik doğrulamayı gören tez, son anlamda kendisini de kognitif içerikten yoksun bırakıyor görünüyor. Zira Raphael Demos’un belirttiği gibi²⁹ fiziksel obje yalnızca şimdi ve burada işleyebilen bir şeydir, ancak bir zihin şimdinin dışına çıkarak hafıza aracılığıyla geçmişe uzanır. Ve gerçekte her yerde kasıtlı ve anlamlı herhangi bir şeyi düşünür. Bu sebeple psikolojik süreç, daha kapsamlı ve aşkın bir boyuta sahiptir.

Ancak şunu belirtmeyi de yararlı görüyoruz ki, dinî iddiaları ampirik/bilimsel iddialar türünden görmeyi mümkün kılacak bir bakış açısı varsa, bu daha çok ciddiye alınmalıdır. Bilimsel hipotezler özel örneklerden basit genellemeler olarak bilinirler. O zaman, doğrudan gözlemlenebilecek özel örnekler olmadan, genel teolojik bir önerme anlaşılamayacaktır. Ancak ileri bir bilim, kendi doğal tarihsel sürecinin ötesinde ilerlemektedir. O, yüksek derecede soyutlama kavramının açıklayıcı hipotezini kullanmaktadır. Bu teorik kavramlar, farklı derecedeki genel hipotezleri içeren bir sistem içinde işgal ettikleri yer ile bir anlam kazanırlar. Bu yüzden Tanrı’nın doğrudan gözlemlenemeyeceğini söylemek için açıklayıcı bir hipoteze dahil olacak ampirik bir kavram olarak Tanrı’yı görme görüşünün hiçbir geçerli eleştirisi yoktur. Çünkü, en azından genel hipotezler, daha genel anlamlardan çıkarılan gözlemlenebilir gerçekliklerin genelleştirilmesidir. Dünyayı yaratıp koruyan bir Tanrı’nın var oluşu şeklindeki bir önermeyi açıklayıcı bilimsel hipotezler olarak kabul etmenin geçerli hiçbir itirazı yoktur.³⁰ Ancak, bir teolojik önermeler setinin, ampirik *olguların* bilimsel açıklamaları olarak görülmesi, bizzat deney ile reddedilmelidir.

Mantıksal açıdan zorunlu oluşları nedeniyle “doğal teoloji”nin bildirimlerinin Matematik ve Mantığın bildirimlerine benzerlik gösterdiği görüşü hiçbir varlık iddiasında bulunmayan bir sonuca sahip olacaktır. Mantıksal açıdan zorunlu önermelerin statüsü tam olarak ne olursa olsun, Hume ve Kant sonuç olarak onların temel olarak varsayımsal olduklarını göstermişlerdir. $2 + 3 = 5$ tarzındaki bir önerme, dünyada herhangi bir şeyin var oluşu iddiasında bulunmamaktadır. Bu nedenle, bu varsayımsal önermelerin doğruluğunu bu dünyadaki herhangi bir olgu tarafından değil, bizzatî düşüncelerimizde kullandığımız sayısal rakamlar kullanımımız yoluyla doğrulanabilir, şeklindeki mantıksal pozitivist tez, gerçeklik dünyasından Matematik ve Mantığı sökü� atan Kant’ı da gerilerde bırakır.

²⁸ Hick, “*Theology and Verification*”, s. 363.

²⁹ Demos, Raphael, “*Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful*”, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni. Bloomington. 1968. s. 273.

³⁰ Braithwaite, “*An Empiricist’s View ...*”, s. 74.

Bu, teolojik önermelerin matematiğin varsayımsal önermelerinin zorunlu oluşu biçiminde mantıksal açıdan zorunlu olarak görülebilme olasılığını dışlar.³¹

Şimdi bir oyun düşününüz: Bir oyuncu dışarı çıkar, kalanlar bir nesne seçerler. İçeri girdiğinde, içerdekiler bazı ipuçları verirler ve o da ipuçlarından hareket ederek kararlaştırılan objenin ne olduğunu belirlemeye çalışır. Söz konusu obje, eğer Tanrı ise, bu bildirimlerinde teistler kesinlikle bir oyun oynamıyorlar. Tanrı gizlice isimlendirilmiş alışıldık bir nesne değildir. Faşizm karşıtı İtalyanlar'ın Mussolini'den söz etmek için "Mr. Smith"i kullandıkları gibi, Tanrı insanların uzlaşısı ile belirlenmiş bir varlık değildir. Bu nedenle olağan dildeki önerilerin konularını belirleme ve referanslarını tayin etmede başvuru kriterlerin, Tanrı hakkındaki önermeler için tutarlı bir biçimde kullanılabileceğini kimse bekleyemez.³² Ancak, *çeyrek* kavramını ele alalım. Ben "*çeyrek*"in ne olduğunu bilmiyorum, bütün bilebildiğim onun bir zaman ölçüsü birimi olduğudur. Şimdi varsayalım ki *çeyrek* hakkında konuşan insanları dinliyorum. Oldukça çabuk keşfedebildiğim şey, onun dans ve kertenkele olmadığıdır. Ancak çizilen bu tablo tamamen karamsar bir tablo değildir. Evet tam olarak neden söz edildiğini bilemesem de, artık genel anlamda neden söz edildiğini bilebilmekteyim. Artık *çeyrek* hakkında araştırmam gerektiğinde, kütüphanenin hangi raflarına bakmam gerektiğini bilebiliyorum. Bir başka deyişle, bu konudaki bildirimler, bana tam bir bilişsellik ve anlaşılabilirlik düzeyi sağlamıyor, ancak belli bir boyutta bilişsellik sunabilmektedir.

Aynı durumu, Tanrı'dan söz ederken başvuru olumsuz/negatif *dil*'de de görmek mümkündür. Klâsik teoloji, Tanrı'nın cisim, cevher, araz vs. olmadığına ilişkin negatif anlatım örnekleriyle doludur. Bir başka açıdan, Tanrı'nın ne olduğunu açıklayan bir takım önermelere başvurulmaktadır. Bu önermeler görünüşte ampirik açıdan doğrulanamayan, Tanrı hakkında bilgi verici önermeler formunda görülmeyebilir. Ancak yukarıda *çeyrek* örneğinde olduğu gibi, bir anlamda Tanrı hakkında "*bir farkında oluş düzeyi*" oluşturmakta ve O'nun ne ve nasıl bir varlık olduğuyla ilgili belli düzeyde bilgi sunmaktadırlar.

Şimdi, eğer şu ana kadar yürüttüğümüz argümanlar doğru ise, ampirizmin olası tek bilişsellik kriteri oluşuna olan güven sarsılmış gibi görünüyor. Belki de daha önemlisi bunun bir karşıt tezi olarak, onun tek başına insan tecrübe alanını tüketemeyeceğine olan güvenin artmasıdır. Eğer bu sağlanabilirse, belki bir sonraki aşamada, beşerî tecrübenin daha genel bir yorumunu ve açıklanışını isteyen ampirik ve bilimsel olmayan gerçeklik bilgisinin bulunabileceğini belli bir düzeyde tartışabilmek mümkün görünüyor. Calvin Chrag'in ifadesiyle, "*bilimsel ampirizm ve mantıksal analizin tek başına anlamlı bilgi ve tartışma alanını oluşturduğu iddia edilirse, o zaman biz, bilginin mantıksal ve tecrübe alanına en saldırgan bir indirgenişine tanıklık etmiş olacağız*".³³ Bilgi gerçekte mantıksal ve tecrübe olanı gerektirir, bu İslâm kelâmının bütün klâsik yorumcularınca da onaylanan bir olgudur, ancak o, gerçekte çok daha fazlasını gerektirir. Onun

³¹ Braithwaite, "An Empiricist's View...", s. 75.

³² Crombie, "The Possibility of Theological Statements", s. 102.

³³ Chrag, "Ontology and The Possibility of Religious Knowledge", s. 202.

kapsamı, diğer kişilerin bilgisini, estetik gerçeklik bilgisini, dinî gerçekliklerin bilgisini ihtiva eder.

Başka her tecrübenin reddi, insan tecrübesinin yalnızca duyulur tecrübeye tüketilişi anlamına gelecektir ki bu reel olandan uzaktır. Her şeyden önce, ampirik doğrulama biçiminin temel vurgu biçimi olan olgusal alan kavramı, kapsamlı bir analize imkân vermemektedir. Teolojik anlatımların bilişsellikten uzak oluşunu ileri sürerken dayandıkları, ampirik doğrulama biçiminin temel referansı olan “ampirik” veya “olgusal” alan kavramları, bu doğrulama biçimlerinin önemli çıkmazlarından birini oluşturmaktadır.³⁴ Ampirik alanın nereden başlayıp nerede bittiğini tam olarak bilmek mümkün görünmüyor. Halbuki, yukarıda başlıca bilişsellik kriteri olarak kendisine başat rol biçilen, “olgu” teriminin çeşitli kullanımlarına yer verilmemesi, önemli bir çıkmazdır. Ampirik olgular kadar, mantıksal, matematiksel olgulardan söz edilebildiği gibi, teolojik bir takım olgulardan da eşit şekilde söz edilebilmesi mümkündür. Genelgeçer bazı yaptırımlar belirleyen pozitivist tahlillerin böylesine kapalı terimlerle tanımlama yapması genelgeçerliliğine gölge düşürmektedir. Şimdi burada, olguların yalnızca deneysel olgulardan ibaret olduğu savını gerçekten göstermedikçe, teolojik bildirimlerin olgusal olanla ilişkisinin olmadığı ve bu nedenle de bilişsel olmadığı kanıtlanamaz. Zira, teolojik anlatımların da bir başka şekilde olgularla, daha açık konuşmak gerekirse metafizik olgularla ilgili olduğu tezi de eşit şekilde ileri sürülebilir. O halde, bu anlamda bir doğrulama bütüncül olmaktan çok beşerî tecrübenin önemli bir kısmını es geçmektedir. Eğer başvuru olan doğrulama biçiminin kapsamlı oluşu ileri sürülecekse, alanı aşkın tecrübeyi de kapsayacak şekilde genişletilmelidir.

Ampirik önermeler veya bir başka deyişle bilişselliğin yalnızca duyusal alanla sınırlandırılması veya aşkın gerçeklik kategorileri dışlanarak gerçekliğin duyu alanının sınırlı kapsamına indirgenişi, bilimsel anlamda bir indirgemeciliktir ve mantığın tanım teorisinin bir kuralı olan “Tanımın kapsamlı olması” kuralı ile çelişmektedir, yani bilişselliğin bu tarzda tanımlanışı, mantıksal açıdan bir çelişki ve anlamsızlık ifade etmektedir. Çünkü bu tarz bir bilişsellik ve son olarak da bilgi tanımı, duyusal alanın dışında kalan metafizik gerçeklikler alanını ve özellikle de Tanrısal alanı ve onun beşerî dildeki anlatımına ilişkin bildirimlerimizi dışarıda bırakmaktadır. Gerçeklik yalnızca bilimsel olgusal olanların bildirdiğinden ibaret olmadığına göre, bu durumda gerçekliği tam ve kapsamlı bir biçimde tanımlayabilecek başka antenler aranmalıdır. Çünkü ampirik bilgi bilen-bilinen/süje-obje düalizmini, tecrübenin bir göreliliğini, dünyanın soyutlaştırılışını ve doğa ile gerçeklik arasındaki uçurumu önerirler.³⁵ Bu aslında “ampirik olabilmek” kavramının anlamının da bir sınırlandırılışı anlamına gelebilir. Çünkü ampirik bilgi, işlevsel tanımlamaları yapabilen olaylar ve nesnelerle ilgilenirler ve bazı durumlarda ise, mantıksal-matematiksel ilişkilerle işlevsel olarak obje ve olaylarla ilişkide bulunan gözlemlenemeyen olaylar ve nesnelerle de ilgilenilebilirler. Bir önermenin kögnitif olup olmadığını belirlemede, ampirik doğrulamadan hareket

³⁴ Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, s. 57.

³⁵ Schmidt, Paul F., “*Factual Knowledge and Religious Claims*”, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni. Bloomington. 1968. s. 214.

edilmesi gerekiyorsa, biraz değiştirilmiş bir doğrulama ilkesine başvurulması da mümkün görünüyor. Çünkü deneysel bir varsayımdan beklenen, onun gerçekten kesin olarak doğrulanabilir oluşu değil, olabilir bir duyudeneyinin, onun doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemeye ilgili olmasıdır.

Şu ana kadar yürüttüğümüz tartışmalar zemininde, ampirik doğrulama biçiminin tek doğrulama biçimi olarak takdim eden hipotezin sınırlılık ve eksikliklerinin biraz daha belirginleştiğini söyleyebiliriz. Zira,

1. Gerçeklik yalnızca ampirik gerçeklikle sınırlı olmayıp, onun ötesinde onu aşan bir takım gerçeklik kategorileri bulunmaktadır. Bu nedenle gerçeklik söz konusu olduğunda, teolojik anlatımları da kapsayan pek çok anlatım biçimleri söz konusu olabilmektedir.

2. Biz gerçekliği özetleyen genel anlatımlar, hipotezlere ait olan soyut anlatımlar ve bazen de gözlemlenemez olay ve objelerin anlatımıyla ilgili teoriler bulabiliriz.

3. Ampirik araştırma metotları konusunda genel veya özel prosedural anlatım biçimleri bulunmaktadır.

4. Bilimler içinde tahmin ve organizasyonlar için araç olarak hizmet veren mantıksal ve matematiksel anlatımlara sahibiz.

Bu işlevsel tanımlar, araştırmacının, bazı olay ve objeleri gözlemlenebilir davranışlar aracılığıyla tanımlamak için ne yapmaları gerektiğini söylerler. Bu bakır mıdır? Onun atom ağırlığı nedir? Ahmet Erzurum'a gitti mi? Biz bu sorulara az veya çok, mahiyet, dış dünya, fenomen veya duyusal veri gibi şaşırtıcı metafizik terimler kullanmaksızın kesin olarak cevap verebiliriz. Buradan hareketle de, ampirik bir bilgi sisteminde kullanılan anlatım biçimlerine, onların dinî bilgi sorunuyla ilişkilerini sorgulayıcı bir gözle yaklaşma imkânı sağlayabilirler.

Tanrı'dan söz ederken çoğu kere literal bir anlatıma başvurma imkânsızlığı, bir başka biçimde analogik, metaforik ve sembolik anlatım biçimlerini doğurmuştur. Bu temel beşerî girişimin amacı, Tanrı hakkında makul bir biçimde konuşmanın mümkün olup olmadığını belirlemek değil, daha çok, her zaman için Tanrı hakkında nasıl konuştuğumuzu açıklama ve bu gerçekte ne yaptığımızı önermektir. Örneğin, E. L. Mascall'ın önerisi, "*sıfatlar analogisi*" ile "*oranlar analogisi*"ni birleştirerek, harfî harfine olmasa da, din dilinin bilişselliğini ve anlamlılığını korumaktır. İnsan zihni, Tanrı'nın özünü kavrayamamasına karşılık, -ki öz Tanrı'da varlığa özdeşir- ve bu nedenle, Tanrı hakkındaki bütün doğrulamalarda açık ve varoluşsal bir unsur, Tanrı hakkında literal olmayan, kognitif analogik müzakereleri mümkün hale getirir.³⁶

Son söylediklerimiz, aslında inanç bildirimlerinin de bir çeşit olgusal (metafizik bir olgu) karşılığı olduğu ve her teolojik önermede belli düzeyde bilişsel bir anlamın bulunabileceği yönünde imalar taşımaktadır. Ancak bunu yaparken, şu iki genelleştirmeden kaçınılmalıdır. Biri, dinsel imanın kognitif inançla karıştırılması ve böylece dinî inancın olgusal bilgiyle özdeşleştirilmesi: Dinî cümleler bilişseldir ancak bu açıdan dinî değillerdir. Bilişsel olarak cümleler, bir dinsel yaşam ve inancın imkânını tanımladığından, bu cümleler tarafsız kognitif eylemlerdir.

³⁶ Santoni, "Introduction", s. 22.

Diğeri ise, teolojik bir önermenin bilişselliğinde ısrar ederek, böyle bir anlatımda yakalanan kognitif imalara dayalı bir genelleştirmeye gidilmesidir. Tanrı fikrinin bilişsel anlamı, uzun süren insan tecrübesi tarafından arıtılmış olarak, etik ve mantıksal olasılıklar tarafından verilmektedir. Yahudî ve Hristiyanlar birincisini (etik olasılıklar), bazı Yunanlılar ikincisini (mantıksal olasılıklar) benimserken, batılı teologların çoğu, Tanrı'nın sıfatlarıyla var olan varlık, bir gerçeklik olarak bilinebileceğinde ısrar ederek ikisini de birleştirmektedirler.³⁷ Bundan dolayı benim burada önerdiğim şey şudur: Dinî cümlelerin bilişsel içerikleri olabildikleri kadar sınırlandırılarak kabul edilebilirler. Bir insanın Tanrı oluşunu (İsa) veya âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını söylemek kognitif bir şey söylemektir, ancak bu cümleler analiz edildiğinde, diğer şeyler arasında bir çeşit olasılıktan söz eder ve öyle anlaşılabilirler. Bu, ilâhî iddialar için bilişsel temel oluşturan olasılıkların nitelikleridir.³⁸ Daha teknik nedenlerle, gösterilebilir ki, dinsel bir cümlelerin bilişsel anlam boyutu, onun isimlendirdiği veya betimlediği olasılığın özgüllük ve spesifikliğine bağlıdır.³⁹ Bu çeşit ifadelerin hiçbir epistemolojik varyantı yoktur. Dinsel cümleler tarihsel olayların bilişselliği olabilir ve aynı zamanda onlar yeni muhtemel bir yenin bilinişi için fırsat olabilir. Ancak dinî iman eylemi, ne olasılığın tanımlanması gerçeğine inanmak ne de tarihsel iddialara inanmaktır. Belki böyle bir inanç eylemi, dinsel iman için gerekli bir koşuldur ancak o, bizzat dinî değildir. Bu neden bu konudaki aşırı bir genelleştirme, dinî inancın muhtevasını zorlayabilir.

«Dinî iddiaların doğrulanabilirliği ya da bilişselliği ile ilgili önerilen bir çıkış yolu, Hare'nin "*bliks*" kavramıdır. Bu teze göre, dinsel inançların aleyhinde kesinlikle hiçbir şeyin kabul edilemeyeceği savunulmaktadır. Bu nedenle onlar uygun şekilde doğru ve yanlış önermeler diye sınıflanamaz. O zaman onlar nedir? İşte cevap onların kendisine özgü *blik* oluşlarıdır. Çünkü bir *blik*, birinin tecrübesinin doğrulanamaz ve yanlışlanamaz oluşudur. Örneğin düşünün ki bir deli, bir kolejdeki profesörlerin hepsinin kendisini öldüreceğine inanmaktadır. Ona, bunun böyle olmadığını göstermek için bir sürü iyi kalpli ve nazik profesörler takdim edilse de, boşuna. O onların dostça tavırları içinde bile düşmanlık görmektedir. Çünkü o bir *blik*'e sahiptir.⁴⁰ Görünüşte oldukça karmaşık gibi gelen *bliks*ler, kendileri gerçek iddia olmamalarına karşılık, dinî önermelerin düşüncede bir rol oynadığı tezine götürür. Onlar bizim en içten davranışlarımızı görme yoludurlar. Ancak Hare'nin bu kavramı meşruluk açısından birbirinden oldukça farklı parçaları bir araya toplama durumunu ayırmada başarısız oluşu nedeniyle meşruluk eleştirilmiştir. Çünkü bir teistin, Hare'nin "*blik*"lerindeki "*deli*" ile bir benzerliği yoktur ve Tanrı ile ilgili yukarıdakine benzer bir fobi de taşımamaktadır»

Din dili, kognitif bir araştırmaya katkıda da bulunabilir, kendisi böyle bir araştırmacının aynı kurallarına açık olmak zorunda da değildir. Tanrı'yı kozmik düzenleyici olarak düşünmek, dikkatimizi şeyler arasındaki ilişkiye çekerek ve evrenin her bir parçasındaki anlaşılabilir ilkeleri aramaya bizi teşvik ederek, gözlemlerimize yön ve biçim verebilir. Aynı şekilde Tanrı'yı

³⁷ Holmere, "The Nature of Religious Propositions". s. 244.

³⁸ Holmere, "The Nature of Religious Propositions". s. 244.

³⁹ Holmere, "The Nature of Religious Propositions". s. 245.

⁴⁰ Hick, *The Philosophy of Religion*, s. 98.

en üstün varlık olarak düşünme, birliğin zorunlu bir anlamını araştırmamıza verebilir ve bizim daha önce "tutarlılık ideali" dediğimiz şeye doğru bizi gayrete getiren bütün açıklamalarımız karşısında önemli bir istek koyar karşımıza.⁴¹

Doğrulama ilkesinin adının bile geçmediği anlamlı bir dille karşı karşıya gelmek de mümkündür. Örneğin dilin buyurucu, gerçekleştirici, soruşturucu işlevlerinin yanında, başka anlamlı boyutlarıyla da karşılaşmak mümkündür. Örneğin "sizi karı-koca ilân ediyorum" sözüne karşı bir doğrulama aramak saçmadır. Dil burada bilgi vermek için değil etki etmek için kullanılmaktadır. Dilin soran kullanımı da hiçbir bilgi vermez, ancak anlamsız da değildir. Tümüyle anlaşılamayan bir önerme, zorunlu olarak anlamsız değildir. Bir önermenin teorik anlaşılabilirlik düzeyi ona yüklenen fonksiyona bağlıdır.

Teolojik anlatımların referanslarını belirlemenin de güçlüğüne kabul etmek durumundayız. Çünkü bilişselliğin önemli bir ölçütü olarak da, onun birinin, yalnızca önerinin ne önerdiğini bilmesi değil, başkalarının da onun ne konuştuğunu öğrenebilmesi, bir başka deyişle referansının açık oluşu anlamında bir şey olmasıdır. Referans diğerlerine de hakkında konuşulana bildirebilmelidir. Bu koşul, M, F'dir şeklinde bir öneriyi gerektiriyor. Ancak M hakkında onun F olduğunu söylemenin ötesinde ilâve bilgiye de sahip olunmalı ve bu ilâve bilgi bir çeşit bilgi olmalıdır.⁴² Bu temel inanç önermelerinin mantıksal konusunun referans gösterilebilir oluşu anlamına gelebilmektedir. Onlar Peri masalları, mitolojik veya şiirde önerilen şeyler gibi öneriler değildir. Fark şudur ki, mitler ve semboller, ciddi dinî tartışmalarda kullanıldığında, bir şeye işaret etmek anlamına gelir. Önemli olan soru, şiirsel gerçeğe yapılan iddialardan başka gerçek iddiaların dinî müzakerelerde bulunup bulunmayacağıdır. Tek gerekli koşulu, referansta bulunabilme imkânı olan gerçek iddialar olmasıdır. Tabii ki Allah isminin aynı anlam ve referansa sahip sinonimi yok, "yerin göğün yaratıcısı" gibi bir betimleyici bir nesneye de sahip değildir.

Teolojik ifadelerin benzerlikleri onların referanslarını belirlemeye de yardım edebilir, ancak burada teist rahat değildir. Eğer biri ona böyle ifadelerin hangi konuda kullanıldığını ve o konuda gerçeğe ulaşmanın nasıl başarılabilirliğini gösterebilirse, eleştirici, teolojik dilin geçerliliğine ikna edilebilir. Biz öncelikle, eleştirmenden teolojik ifadelerin formel özelliklerini zihninde temel negatif ipucu olarak taşımasını ve sonrada teolojik ifadeleri kullanan insanları dinlemesini isteyebiliriz. Zira biz, teolojik ifadelerle diğer çeşit ifadeler arasında geçerli gibi görünen ilişkilerin gözlemlenmesinden çıkarılabilecek, onların referanslarıyla ilgili önemli bir imadan bahsedebiliriz. Biz ilâhî aşkı insanların aşklarının herhangi bir çeşidiyle ilâhî yaratmayı insan yapıp-etmeleriyle özdeş saymamamıza rağmen, teolojik öndeyilerde kullanmak için seçilen sözcükler bir uygunluktan dolayı seçilmişlerdir. İlâhî varlık kavramı, kuşkusuz teolojik önermelerin referanslarını belirleyebilmenin vazgeçilmez bir postulatı gibi görünüyor. Elbette ki ilâhî olanın doğrulanması kadar, onunla ilgili konuşma biçimlerimizi de belli bir anlam çerçevesine oturtabilmek zor gibi

⁴¹ Ferre, Frederick, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York, 1967, s. 366.

⁴² Christian, "Truth Claims in Religion", s. 76.

görünüyor, ancak böyle bir anlayış düzeyi tecrübemizdeki belli boşlukları doldurabilecek olan bir tamamlama kavramı olacaktır.

Kuşkusuz, bir önermenin bilgi verici olup olmaması, beşer tecrübesi ve anlayış yetisi açısından olmaktadır. Bu nedenle beşer tecrübesindeki aşkın referanslara başvurmak ve onları tanımlamadaki beşerî tecrübe içinde gelişegelmiş konuşma biçimleri ile Tanrı hakkındaki konuşma biçimleri arasında bir paralellik kurmak, bu alanda önemli bir mesafe kat etmeye yardımcı olabilir gibi görünüyor. Çünkü biz bir insanı, elektronik makine veya sandalyeyi tanımladığımız gibi tanımlayamayız. Aşk, duygu, ümit gibi kavramlar, insan tecrübesinin yeterli bir tanımlaması için ihtiyaç duyulan ilâve kavramların hepsinden nisbî bir biçimde bağımsız kavramlar setini gerektirmektedir.⁴³ Elbette ki aşkı veya ümidi tanımlarken, zorunlu olarak geçici, bir başka deyişle beşerî dildeki terminolojiyi kullanmak zorundayız. Ancak yine de şunu kabul etmek zorundayız ki, çoğumuz onları tam olarak tanımlamada kendimizi rahat hissetmiyoruz. Bu tarz bir kabulün, daha öte bir iması şudur ki, bizzat kendi tecrübemizin bir kısmında, fiziksel olmayan kavramlar setini kullanmak zorunda kalıyoruz. Ancak bu kabul, Tanrı hakkında belli bir anlayış düzeyi sağlasa da, onun neye benzediği konusunda iddialı bir fikre götürmeyecektir.

Teolojik söylem de dahil, dinî söylemde kullandığımız ifadelerin çoğunluğu, anlamlarını hariçte ve din-dışı/*profan* bağlamlarından almaktadırlar. Aslında problemin içinde teslimiyetçi bir davranış moduyla, inanan için teolojik bildirimlerin bilişselliği bulunmadığı şeklinde bir yaklaşım izlenebilir. Ancak eğer dinî ifadeler, yalnızca bazı insanların hoşlanacağı veya en azından bazı insanların tanıyabileceği iç tecrübelerle gönderme yapıyorsa, bu durumda bu bildirimlerin şifreleri deşifre edilmelidir.⁴⁴ İki mümin, kendi müşterek veya müşterek olmayan tecrübelerini tartışabiliyor ya da teolojik bir bildirimde bulunduğunda, onun için bir bilgi verici moda sahiptir.

Ancak bizim inanç önermelerinin de kognitif bir içeriğe sahip olabileceği şeklindeki kabulümüz, onların bilimsel önerilerle eşit kategoride değerlendirilmesi anlamına gelmemektedir. Biz bununla her ne kadar ampirik önermelerin doğrulanabilirlik ve bilişsellik kriterlerini karşılamasa da, işlevsel, gayrete getirici ve diğer açılardan ele alındığında da kendi sistemi içinde teolojik önerlerinin de belli oranda bilişsel olabileceğini tartışıyoruz. Teolojik dili bilimsel bir açıklama gibi yorumlamanın imkânsızlığı, öyle görünüyor ki, akla uygun ve meşru başka bir açıklama tarzının bulunmasına engel değildir. Doğrulamacı tahlillerin pek çok konuda önemli hizmetleri olmuştur; ancak onu her dilin anlamı konusunda karar veren tek yargıç diye düşünmek, mantıksal statüsü konusuna yanılmak anlamına gelebilir.

Ancak burada, belki de son olarak yapılması gerekli olabilecek bir uyarı, inanç önermelerinin formel ve gerçek bilginin kriterlerini karşılamamasının, onların kabul edilemezlik nedeni olamayacağı şeklinde olacaktır. Elbette ki dinî inancın kapsamı deneysel metotlarla test edilip

⁴³ Crombie, s. 107.

⁴⁴ Maclyntre, Alasdair, "Is Religious Language so Idiosyncratic that We Can Hope for No Philosophical Account of It", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968, s. 49.

doğrulanabilir bir alanı içermez. Ancak o bilgiye dayalı bir tasdik olarak bilişsel öğeleri barındırmaktadır ve kognitif bir muhtevaya sahiptir. En azından teolojik bildirimlerin konusunun belli bir düzeyde ampirik genellemeler ve ahlâkî yargılarla örtüştüğü gösterilebilir. Ancak dinî inanç anlatımlarını da içerecek bir bilgi yalnızca ampirik bir bilgi değil, aynı zamanda doğal, tarihsel, sosyal anlam kodlarıyla yüklü, gündelik bilgiden estetik değerler bilgisine kadar ve oradan da felsefî bilgiye kadar uzanan oldukça kapsamlı bir bilgi kuramı içerisinde kendine yer bulabilecektir.

KAYNAKLAR

Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1990.

Banner, Michael, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, Oxford, 1990.

Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong, 1991.

Chrag, Calvin O., "Ontology and The Possibility of Religious Knowledge", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Christian, Willam A., "Truth Claims In Religion", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Crombie, I. M., "The Possibility of Theological Statements", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Davies, Brian, *Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1993.

Demos, Raphael, "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Ducasse, C. J., "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Ed.by Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Ferre, Frederick, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York, 1967.

Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 1999.

Hick, John, "Theology and Verification", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Hick, John, *The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc. New Jersey, 1983.

Lyas, Colin, "The Groundlessness of Religious Belief", *The Reason and Religion*, ed. Stuart C. Brown, London, 1977.

Maclyntre, Alasdair, "Is Religious Language so Idiosyncratic that We Can Hope for No Philosophical Account of It", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Prior, A. N., "*Can Religion be Discussed?*", New Essays in Philosophical Theology, ed. Antony Flew and Alasdair Maclyntre, The Macmillian Company, New York, 1970.

Russell, Bertrand, *Din ve Bilim*, çev. Hilmi Yavuz, İstanbul, 1997.

Santoni, Ronald E., "*Introduction*", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. by Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Schmidt, Paul F., "*Factual Knowledge and Religious Claims*", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald Santoni, Bloomington, 1968.

Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper&Row Publishers, New York, 1957.