

**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**



# **İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**I**

**İZMİR - 1983**

## TANRI HAKKINDA KONUŞMAK : FELSEFİ BİR TAHLİL

Doç. Dr. Mehmet AYDIN

Tanrı hakkında konuşmak, yani Tanrının nasıl bir varlık olduğunu, O'nun evrenle, özellikle de insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu dile getirmek, Kelâm dediğimiz disiplinin temel konusunu oluşturur. Tanrı hakkında konuşmak, başka bir deyişle «teistic» bir takım önermeler kullanmak, «din dili»nin genel çerçevesi içinde hareket etmek demektir. Bu sonuncu tabir, daha geniş kapsamlıdır. Bir dinde Tanrı hakkında konuşmanın sonunda ortaya çıkan ifadelerin yanında başka ifadeler de yer almaktadır. Geniş bir açıdan bakıldığı takdirde her dinî ifadeyi Tanrı ile ilgili bir ifade olarak görmeyebiliriz; çünkü Tanrı inancına yervermeyen — en azından, İslâmiyette veya Yahudilikte olduğu şekliyle yervermeyen — bazı dinler vardır. Sözgelisi, «inek kutsaldır» ifadesi dinîdir, ama teistik değildir. O halde şöyle diyebiliriz: Teistik ifadeler, din dilinin bir bölümünü oluşturur. Şu hususu da hatırla tutmamız yararlı olur; «İlâhî» diye adlandırılan dinlerin kullandığı ifadelerin çok büyük bir kısmı, dolaysız veya dolaylı olarak Tanrıyla ilgilidir. Özellikle bu dinlerde Tanrı hakkında konuşmak kaçınılmazdır, çünkü onların dayandığı «kutsal metinler», Tanrı'nın kendi varlığı hakkında konuşması sonucu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Yani Tanrı hakkında konuşan, bizzat Tanrının kendisidir. Söz konusu metinleri öğrenmek, onları tekrarlamak, onları yorumlayarak başka kelimelerle ifade etmek, bu konuda birtakım iddialar öne sürmek, teistik bir dil kullanmaktan başka bir şey değildir.

Felsefe için önemli olan husus şudur : Teizmin önermeleri için bir «problem» olmaktadır? Acaba bu önermeleri doğrulamak veya yanlışlamak mümkün müdür? Onların doğrulukları veya yanlış olmalarıyla ilgili olarak ne gibi sebepler veya gerekçeler öne sürebiliriz? Başka bir ifadeyle bu önermelerin haklı - gösterilmeleri nasıl mümkün olmaktadır? Aslında bu soruların veya benzerlerinin hiçbiri yeni sayılmaz. Onlar başka bir terminoloji içinde ve başka başka uslüplarla hep sorulagelmıştır.

İslâm düşünce tarihinin çok önemli bir sayfasını oluşturan teşbih, tenzih ve ta'til meselesini - hatta kavgasını - bu arada meşhur «zahiri mânâ», «batini mânâ» tartışmasını hatırlamak, konunun derinlik ve ciddiyetini anlamak için yeterlidir. Bu problemlerin çoğu, sadece dil ve mantık sorusu değil, aynı zamanda bir «ekzistansiyel» sorudur; insanın varoluş şartlarını yakından ilgilendiren bir «ebedi necât» veya «ebedi helâk» sorusudur. Günümüzün analitikçi filozofları sözkonusu problemlere daha çok dil ve mantık açısından bakmaktadırlar. Oysa klâsik İslâm düşünürleri için mesele, bir doğrulama ve anlam meselesinden ziyade dinin hakikatını ve dinî hayatın mahiyetini ilgilendiren bir meseleydi. Böyle bir ayırımı gitmekle dil ve mantık sorularının dinin muhtevası ve hakikatı ile ilgili sorulardan soyutlanabileceğini söylemek istemiyoruz. İleride daha ayrıntılı olarak söyleyeceğimiz gibi, dinin iyice anlaşılması ve yorumlanması için bir değil, birçok yol vardır. Bazı durumlarda tahlilci, ekzistansiyalist ve fenomenolojik yaklaşımların birlikte kullanılması çok daha iyi sonuç verebilir. Temel iddialarının anlaşılması konusunda din, kuru pozitivist yaklaşımdan zarar gördüğü kadar, sırf görüneni tasvir etme anlayışından veya her şeyi bir boğukluk ve bulanıklık havası içinde ele alma alışkanlığından da zarar görmüştür.

Biz burada önce «doğrulama» kavramının ışığında yapılan tahliller üzerinde duracak, daha sonra başka yaklaşım şekillerini dikkate almaya çalışarak Tanrı hakkında konuşurken nasıl bir faaliyet içinde bulunduğumuzu dile getirmeğe gayret edeceğiz. Konuyla ilgili ana soruları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Acaba «din dili» diye bağımsız bir ifade biriminden sözetmemiz ne ölçüde makuldür? Dinî konularda konuşurken kullandığımız kelimelerin büyük bir kısmı, günlük hayatımızda kullandığımız kelimelerdir. Gerçi her dinde bir takım ıstılahların (teknik terimlerin) bulunduğu bir vâkıdır. Fakat onların bulunması ile bir dil birimi ne ölçüde «farklı» olmaktadır? Özel bir dil biriminden sözetmek, özel bir tecrübe sahasından bahsetmek anlamına gelmez mi? Bu sorunun olumlu olarak cevaplandırılması, bizi dar bir «imancılık'a (fideizme)» götürebilir.

b. Din dilinin - eğer böyle bir dil birimi varsa - mantıkî yapısı nedir? Dinî hükümleri öteki hükümlerden, sözgelisi, bilim-

sel hükümlerden, ayıran bir takım özellikler var mıdır? Başka bir deyişle, dini hükümlerin kognitif bir değeri olduğunu veya olmadığını ortaya koymak mümkün müdür?

Öyle görünüyor ki, din dilinin anlamı konusunda tarih boyunca ileri sürülmüş görüşler arasında en aşırı olanları, katı antropomorfizm ile sınırsız sembolizmdir. Birincisi, dilin dış anlamına sarılır. Sözgelisi, eğer Kur'an «Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir» diyorsa, bundan Allah'ın «eli»nin olduğu anlamını çıkarır ve cümleyi deskriptif bir ifade olarak görürüz. Bundan farklı, hatta zaman zaman ona zıt olan aşırı sembolizme göre ise, din dili esas itibariyle semboliktir, dolayısıyla kognitif bir temelden mahrumdur. Bu görüşü «mecâzî anlam» anlayışıyla karıştırmamak gerekir. Mecazî ifadelerde bir çırpıda dile getirilemeyen teksîfi bir mânâ vardır. Onlar çok kere bilgi de veren yarı - deskriptif ifadelerdir. Bu halleriyle onlar, «analojik ifadeler»e daha yakındır. Bilindiği gibi, tarih boyunca belki de en çok taraftarı olan analogi görüşüne göre, din dilinde hem bilgi verme vasfı, hem de kelimeleri lafzî yönleriyle ele almama özelliği vardır.



İçinde yaşadığımız yüzyılın ilk yarısında özellikle Viyana Çevresine bağlı düşünürler arasında «doğrulamacı tahliller» büyük bir ilgi görmeye başladı. Bu, genel mantıkçı pozitivist yaklaşımın öngördüğü felsefe problemlerini çözme metodunun ayrılmaz bir parçası durumundaydı. Mantıkçı pozitvizmin her felsefe araştırmacısınca iyice bilinen temel «doğrulama ilkesi» (principle of verification) şöyledir: Bir hükmün doğrulanması, ya tecrübenin verileri aracılığı ile, ya da - totolojik nitelikteki hükümlerde olduğu gibi - bir zihin işlemi sonunda mümkün olur. Bu yollardan biri veya ötekisi ile doğrulanamayan hükümler anlamsızdır. Söz konusu ilkeyi din diline en radikal biçimde uygulayanların başında A. J. Ayer gelmektedir. Ayer, İngiltere'de mantıkçı pozitvizmin bir zamanlar el kitabı haline gelen *Dil, Hakikat ve Mantık*<sup>1</sup> adlı eserinde sadece dini önermelerin değil, metafizik, ahlâkî ve estetik hükümlerin de yukarıdaki ilkeye göre doğrulanamayacağını, dolayısıyla onların «anlamsız» olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Ayer'e göre bir cümlenin anlamı, onun doğrulanma yöntemine bağlıdır. Ayer, öyle görü-

(1) A. J. Ayer, *Language Truth and Logic*, London, 2. ed., 1946. s. 102 vd.

nüyor ki, bu katı tutumundan daha sonra vazgeçti ve daha ılımlı bir tutum izledi. Bu yeni tutuma göre, bir önerme her zaman empirik yolla doğrulanma imkânına sahip olmayabilir. Bu durumda onu anlamsız saymak doğru olmaz. Eğer empirik veriler, önermenin konusuyla şu veya bu anlamda ilgili ise, onun için anlamlı olma imkânı açık demektir. Aslında böyle bir yumuşamaya «doğrulanma» ile «anlamlı olma» arasında kurulacak bir özdeşliğin, özellikle bilimde genel yasalar halinde dile getirilen ifadelerin anlamı konusunda ortaya çıkaracağı güçlüklerin giderilebileceği ümidiyle gidilmişti. Eğer anlamlı olmak, doğrulanmaya bağlı ise bu ifadelerin bir kısmını anlamsız saymak gerekir ki, bu, bilimsel düşüncenin işleyiş biçimine ters düşer.

Ayer'in tahlilleri, Moore ve Russell'in başlattığı tenkitçi tutumun güç kazanmasına ve zaten iyiden iyiye zayıflamış olan Mutlak İdealizmin daha çok gözden düşmesine yol açmıştır. Mutlak kavramının yara alması, Hıristiyan Batı dünyasında, belli ölçüde de olsa, din için zararlı olmuştur. Gerçi İdealizmin «Mutlak»ı ile dinin Tanrısı bir ve aynı değildi. Ama yine de T. H. Green, E. H. Bradley ve B. Bosanquet gibi idealist geleneğe bağlı düşünürlerle çağdaşları olan ilâhiyatçılar arasında ortak bir zemin vardı. İdealist geleneğe - bu geleneğin hangi türüne olursa olsun - bağlı olan bir düşünür, «Tanrı vardır» veya «Tanrı evreni yarattı» şeklindeki bir hükmü, anlamsız, yahut «sözde-hüküm» sayamazdı. Oysa mantıkçı pozitivistin güç kazanmasıyla bu ortak noktaların büyük bir kısmı kayboldu. Birkaç yıl önce ölen tanınmış İngiliz filozofu G. Ryle'in dediği gibi, yüzyılımızın ilk yarısında felsefe ile ilâhiyat küs vaziyette idiler. Bu dönemde bazı felsefe çevreleri dini konulara ilgi duyan mensuplarının zihni yeteneklerine şüpheyle bakmaktaydılar<sup>2</sup>.

Yine İngiliz idealist düşünürleri, geniş bir alana yayılan ateizmle ve on dokuzuncu yüzyılın bilim alanındaki başarılarını çok kere kendi lehinde yorumlayan materyalizmle mücadele ettiği için dolaylı yolla da olsa dine hizmet etmekteydiler.

Mantıkçı pozitivism geleneksel İngiliz tecrübeciliğine çok şey borçlu olmakla birlikte bu felsefe anlayışının din karşısındaki lehte - veya en azından tarafsız - tutumunu dikkate almamıştı. Geleneksel İngiliz tecrübeciliğinin babası sayılan J.

(2) Bkz. Bryan Magee (ed.) *Modern British Philosophy*, London, 1971, s.

Locke, tutarsız olma pahasına, genel epistemolojisinden ayrılarak dini bilgiye imkân tanımıştı. O, Tanrının varlığına inanmayanların sözlerine bile inanılmıyacağını öne sürmekteydi<sup>3</sup>. Hatırlanacağı gibi, G. Berkeley bir din adamıydı. Tecrübeciliğin şüphecilik noktasına kadar gitmesine sebep olan D. Hume, ateizmi kesinlikle reddetmiş, felsefe tarihi de çok meşhur olan eleştirisini vahye dayalı inanca değil, rasyonel teolojinin inatla öne sürdüğü kanıtlamalarına - özellikle de teleolojik delile - yöneltmişti<sup>4</sup>.

Mantıkçı pozitivistin tutumu ise tamamiyle farklıydı. Bu akıma mensup olan bazı filozoflar, dinin lehinde olmak bir yana, dinin aleyhinde olmayı bile garip karşıyorlardı. Öyle ya, hiçbir anlam ifade etmeyen sözde iddialara dayalı bir sistemin aleyhinde bile bulunulamazdı.

Ne var ki, mantıkçı pozitivistin bu yıkıcı etkisi pek uzun sürmedi. Bunun sebeplerine geçmeden önce doğrulamacı tahlillerle yakından ilgili olan bir başka kavram üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Bu, «yanlışlama» (falsification) kavramıdır. Kavramı felsefe tartışmalarında ön plâna çıkaran K. Popper olmuştur<sup>5</sup>. Popper, gerek Marksizmin, gerekse Freudculuğun hemen her olayı açıklayacak türden evrensel teoriler oldukları iddialarından fikri açıdan rahatsız olmuş ve böyle bir özelliğin - eğer onlar gerçekten sözkonusu görüşlerde var ise - hiç de meziyyet olmadığını göstermeye gayret etmişti. Ona göre, ortaya çıkan her olgu ve olayı açıklayacak güçte olduğunu öne süren bir teori, aslında fazla bir şey söylemiyor demektir. Mantık açısından bakıldığında, olumlu bir iddia, kendi zıttını dışarıda tutar. Dolayısıyla o, kendi söylediğinin zıttını öne süren bir önermeyi reddeden bir iddiaya denk olacaktır. Sözgeçisi, «Ahmet öğrencidir» önermesi, «Ahmet'in öğrenci olmaması sözkonusu değildir» önermesiyle aynı kapıya çıkar. O halde herhangi bir iddianın neyi inkâr ettiğini (yanlış saydığını) belirleyebilirsek, onun neyi tasdik ettiğini bulmak için yerinde bir adım atmış oluruz. Görüldüğü gibi, burada ağırlık, bir önermeyi nelerin doğrulayabileceğinden çok, ne gibi şeylerin onun yan-

(3) Bkz. K. Ward, *Ethics and Christianity*, London, 1970, s. 19.

(4) R. Wolheim (ed.) *Hume on Religion*, Fontana, 1963 «Introduction» kısmı, s. 29.

(5) Bkz.: J. Macquarry, *God - Talk*, London, 1967, s. 108.

lılığını gösterebileceği üzerine kaydırılmıştır. Bu ağırlık noktası değişikliği, özellikle çok genel nitelikte olan bilimsel yasaların tartışılmasında önemli yararlar sağlamıştır.

Din felsefesi konusundaki yayınlarıyla dikkati çeken A. Flew, yanlışlama kavramını dinî önermelerle ilgili zaten oldukça hararetli bir şekilde devam eden tartışmalara getirdi. «Söz-gelişi», diyor Flew; «Tanrı beni seviyor» diyen bir mü'minî hiçbir şey inancından vazgeçiremez. Acaba onun öne sürdüğü iddianın yanlış olduğunu gösteren herhangi bir olgu veya olay bulunabilir mi? Nimet ve iyilik içinde yüzse de, çeşitli belâlara uğrasa da mü'min aynı inancını devam ettirebilir. Yani her iki olayda da bir «hikmet» görebilir. A. Flew bundan şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: Teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehlerinde yorumlamakta ve onları kendilerini doğrulayan - veya en azından yanlışlamayan - veriler olarak görmektedirler. Oysa Flew ve onun gibi düşünenlere göre, bir hüküm hiçbir şeyi inkâr etmiyor, dışarıda tutmuyorsa, doğruladığı bir şey de yok demektir. Bu da onun kognitif bir içerikten yoksun olduğu anlamına gelir. O, mevcut bilgilerimize yeni bir şey katmaz.

Doğrulama ve yanlışlama kavramlarına bağlı olarak yapılan tahlillerin önemli bazı noktaları gözden kaçırdığı ve dolayısıyla bir takım güçlüklerle yol açtığı ortadadır. Söz konusu tahliller, teizmin önermelerinin gerek konu, gerek yüklem bakımından farklı olduklarına dikkat çekmekle yararlı olmuş, dinî konularda daha dikkatli konuşma ve yazmanın gerekli olduğunu vurgulamışlardır. Sözel geliş, «Tanrı X'i sever» önermesi ile, «Ali X'i sever» önermesi şekil bakımından aynıdır. Fakat her iki cümlenin statüsü birbirinden farklıdır. İkinci cümlede özne gösterilebilen bir varlık olduğu halde Tanrı böyle bir varlık değildir. Yine ikinci cümlede geçen «sevgi»nin ne anlama geldiğini bilmekteyiz. Mantıkçı pozitivisteye göre, buradaki teistik önerme, iki bilinmeyenli bir denklem gibidir. Çünkü biz-zat teistin kendisi Tanrıyı «mahiyeti itibariyle bilinmeyen bir Varlık» olarak tanımlamaktadır. Yine o her türlü ilâhî fiilin -sevmek dahil- bizim yapıp etmelerimizden tam anlamıyla farklı olduğuna inanır. «Tanrı bilir, meydana getirir, v.s.; ama O'nun bilmesi, yapması, v.s. bizimkine benzemez» şeklindeki ifadeleri teistin ağzından sık sık duymaktayız. Genellikle o, «sonsuz bilgi», «sonsuz kudret» v.s.'den söz eder; fakat kendisi bu kavramların mahiyetini bilmez. Bu durumda, sözkonusu kavramla-

rın yüklem olarak kullanıldığı önermelerle neyi anlatmak istediğini bilmemesi de gâyet tabiidir.

Ortada bir takım güçlüklerin olduğu kesin. Zaten bütün büyük dinlerde birbirinden oldukça farklı ilâhiyat sistemlerinin varlığı da bu güçlüklerin mevcudiyetinin en açık kanıtıdır. Önemli olan soru şudur: Bütün güçlüklerle rağmen, teizmin önermelerini anlamsız saymak ne ölçüde mantıkîdir? Mantikî olmadığını birkaç açıdan ele almamız mümkündür.

1. Mantıkçı pozitivistlerin işledikleri en önemli hata, öyle görünüyor ki, birçok dinî hükümlere bilimsel önermelere uygulanabilen tahlilleri uygulamış olmalarıdır. Bunun iki büyük sebebi vardır. İlk olarak, bu felsefe akımına dahil düşünürlerin önemli bir bölümü bilimden felsefeye gelmiştir. Dolayısıyla onların gözünde «model» önerme, bilimsel bir önermedir. İkinci olarak, ilâhiyat sahasıyla meşgul olanların büyük bir kısmı, din dilini ait olduğu çerçevenin dışına taşımış ve öylece kullanmışlardır. Eğer onların bu yaptıkları doğru ise, din dilinin mantık ve bilim açısından bir eleştiriye tabi tutulması, haklılık kazanır. Başka bir deyişle, bilim ve mantığın önermelerine uyguladığımız eleştirme, çözümleme doğrulama v.s. usullerini dinî hükümler için de uygularız. Mantık ve bilim tek yanlı olarak kullanılamaz: Onların vardıkları sonuçlar dinin lehinde ise alınır, değilse reddedilir, diyemeyiz. Bunu bir örnekle açıklamaya çalışalım. Sözgelisi, Kur'ân, Allah'ın varlığı ile ilgili âyetlerinde mantıktaki anlamda bir isbat metodu kullanmaz. Yine Kur'ân, Allah-insan ilişkisinden söz ederken «bilgiden» değil, «gayba imân» (yu'minûne bi'l-ğayb) dan bahseder. O halde, Kur'ânın âyetlerini tahlil ederken farklı bir yol takip etmek gerekir. Ama biri kalkar da Kur'ânın zikr ettiği «Fil olayı»nı (105. Sure) ele alır ve burada adından bahsedilen Ebâbil kuşlarının attığı «sert taşları» bir tür «bomba» şeklinde yorumlarsa, olayın geçtiği yerde radyasyon artıklarını bulmak için araştırmaya koyulan birini gördüğünde hayret etmemesi gerekir.

Aslında, inanmış bir insan, «Tanrı insanları sever» şeklindeki dinî bir ifadeyi empirik bir sonuçlama olarak ele almaz. Yani o, şâhid olduğu acı ve tatlı olayları ayrı ayrı toplayarak iyiliğin fazla olduğuna dikkat edip böyle bir sonuca varmış değildir. Konu, bir nisbet meselesi olmaktan uzaktır. Kaldı ki,

aynı ifade, farklı dinlere mensup olanlar için farklı anlamlara gelebilir. Flew, hiçbir olay, «Tanrı X'i sever» önermesini yanlışlayamaz (inanın açısından) diyor. Oysa bir müslüman şöyle düşünebilir :

X zâlimdir ;

Allah Kur'anda «zâlimleri sevmediğini» söyler,

O halde zulüm devam ettiği müddetçe Allah X'i sevmez. Denebilir ki, ilâhî sevgi, bir anlamda ilâhî adâletle ilgilidir. «Tanrı insanları sever» demek, Tanrı onlara zulmetmez, onları bağışlar, v.s. demektir. Öyle görünüyor ki, «Allah zâlimleri sevmez» cümlesi, «Tanrı insanları sever» cümlesinin dışında kalıyor. Yani açık seçik bir zulüm olayının görülmesi, zâlimi «Tanrı beni sever» demekten alıkoymak için yeterlidir.

Doğrulamacı tahliller, tecrübî açıdan dar bir anlayışı savunuyor görünmektedirler. Sözgelisi, bu tahlillerde «açıklama», «tasavvur etme» ve benzeri kavramların sınırı çok dar tutulmuştur. Bilimsel açıklama, geniş açıklama faaliyetinin sadece bir parçasıdır. Meselâ, «hayatın nihâi gâyesi nedir?» sorusuna bilimsel bir açıklama getirmek mümkün görünmemektedir, fakat, bu, soruya makul bir açıklama bulunamayacağı anlamına gelmez. Bugün «empirisizm» denince bile birbiriyle ilgili, ama yine de az çok farklı şeyler akla gelmektedir. «Verilerle keşkes doğrulanma»yı esas alan «dar açılı» bir tecrübeciliğin yanı sıra, bir de geniş açılı bir tecrübecilik vardır. Meselâ, J. Locke, beş duyunun getirdiği verilere bağlı bir epistemoloji geliştirmesine rağmen, bir «iç-duyum» (inner sense)'un varlığını kabul etmeyi empirik çerçevenin dışına çıkarmak olarak kabul etmemekteydi<sup>6</sup>.

Aynı darlık, analitik açıdan da müşâhede edilmektedir. Sözgelisi, J. N. Findley'e göre, «zorunlu varlık» kavramı - ki teizmin temel kanıtlamalarından biri olan Ontolojik Delil'in temeli sayılır - «yuvarlak kare» sözü kadar çelişkili sayar. Çünkü, der Findley, «varolan» ile «zorlu olan»ı bir araya getiremeyiz. Kendi başlarına ele alındığında her birinin bir anlamı vardır, ama ikisi bir araya geldiğinde mantıkî bir «saçmalık» doğar. Zira varolanın veya varolması muhtemel olanın ileride yok olabile-

(6) A.E., s. 232.

ceğini düşünmek bizi mantıki bir çelişkiye düşürmez<sup>7</sup>. Findley'in bu görüşüne şöyle cevap verilebilir: Tanrının varlığında zorunluluk ile varolma, sonradan bir araya gelmiyor. «Tanrı zorunlu olarak vardır» demek, O'nun yokluğu düşünülemez demektir. Findley, Tanrı sözkonusu olduğu zaman kullanılan «zorunlu» terimi ile mantıktaki önermeler için kullandığımız «zorunlu»yu birbirine karıştırmaktadır. Tanrının zorunluluğu, O'nun sınırlanmış ve belirlenmiş şartlardan bağımsız olduğu, yok edilemeyeceği, v.s. anlamlarına gelir. Bu, mantıki çıkarıma ait olan zorunluluk ile aynı şey değildir. «Zorunlu varlık» Tanrıya atfedilen bir özellik olup Tanrı hakkında öne sürülen önermelere ait bir özellik değildir.

Tanrının varlığı, günlük dilde kullandığımız anlamda empirik bir konuda da değildir. Empirik bir araştırmada obje bulunmayabilir. Yani objenin varlığının zorunlu olması düşünülemez. Oysa inancın «mantığı» bizi böyle düşünmekten meneder. Din dilinin iç-yeterliliğinin bir gereği olarak mü'min, «Tanrı olmayabilir de» diyemez. Tanrıya inanma, bir varsayımaya inanmaya benzemez. O halde, «pazarlıklı iman», iman değildir: «Şimdilik inanıyorum; eğer Tanrı yoksa ölümden sonra kaybedeceğim bir şey de yok demektir. Ölüm varlığımın nihâi noktası olabilir. Fakat eğer Tanrı varsa kazanan ben olurum» demek, inancın mantığını anlamamak demektir.

Doğrulamacı tahlillerle gün ışığına çıkan bir başka konu da din dilinin geniş ölçüde paradoksal olduğu iddiasıdır. Mesele, bazılarına göre, Tanrıyı «insanları ve onların bütün fiillerini yaratan» bir Varlık olarak kabul etmekle insanın sorumlu olduğunu söylemek - ki bu ve benzeri ifadeler bazı kutsal metinlerde görülmektedir - paradoksaldir. Öncelikle şu hususun belirtilmesi gerekir: Paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili veya anlamsız olması gerekmez. Paradokslar, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyişinden kaynaklanıyor. Analogik ve sembolik ifadelerin önemli bir kısmının paradoksal olması bundan dolayıdır. Bir paradoksu tam olarak kavrayamayabiliriz; ama bu, onların anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olami-

(7) J.N.Findley, «Can God's Existence Be Disproved», New Essays in Philosophical Theology (Eds. A. Flew and A. MacIntyre) London, 1955 s. 100 vd.

yacağımız anlamına gelmez. Meselâ Kurân Allah'ı tasvir ederken «O evveldir, âhirdir, zahirdir ve bâtıdır; O her şeyi bilir» (57, 3.) buyurur. Bu ifadeyi tam olarak anlamak ve tahlil etmek kolay değildir. Ama yine de o, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, O'nun bilgisinin ve kudretinin sonsuzluğu hakkındaki tasavvurumuzu genişlettiğini söyleyebiliriz. Özellikle tasavvuf literatürümüzde bu âyetin baş köşeyi işgal etmesi, bir tesadüf değildir.

Yine bazı İslâm düşünürleri, Allah'ın sıfatları konusunda «onlar ilâhî Zat ile ne aynıdır, ne de O'ndan gayridir» diyerek en azından ilk bakışta paradoksal görünen bir ifadeyi çok sık kullanmışlardır. Burada günlük dilin yetersiz kalışı Tanrı hakkında konuşurken alışlagelmemiş bir ifadenin kullanılmasına yol açıyor. Biz, bu ve benzeri ifadeleri tam olarak anlayamıyoruz. Onu ilk kullanan veya kullananların da tam olarak anladıkları şüphelidir. Son iki cümlede kullanılan «tam» kelimesine dikkat çekmemiz yararlı olur. Doğrulamacı tahlillere ciddi eleştiriler yönelten I. M. Crombie'nin haklı olarak işaret ettiği gibi<sup>8</sup>, tasavvur etmenin birçok dereceleri vardır. Sözgelışı, kâğıda geçirdiğimiz bir cümlenin arzu ettiğimiz bir anlamı dile getirmekte yetersiz kaldığını görmemize rağmen onu daha iyi bir şekilde yazmayı o anda başaramıyabiliriz. Arzu edilen manâyı bir başkası dile getirecek olsa, «işte söylemek istediğim bu idi» demekten çok kere kendimizi alamayız. Bu demektir ki, tam olarak tasavvur edemediğimiz bir şey, büsbütün tasavvur alanımızın dışında kalmıyor.

Başka bir örnek verelim: Kur'ân Allah'ı anlatırken zaman zaman analogik bir çerçeve içinde tafdil sıygasını kullanmaktadır: «Allah hükmedenlerin en hâkimi değil midir?» (95,6) «Yaratılanların en güzeli Allah ne uludur! (23, 14). Bu ve benzeri âyetlerin anlamları bir müslüman için pek o kadar kapalı değildir. O, kendisinin «hükmeden» bir varlık olduğunu bilmektedir. Yine o, hüküm verirken zorlandığını, bilgi yetersizliğinden dolayı yanıldığını da bilmektedir. Böyle bir farkında oluş hâlinde yola çıkarak her tür veri ve bilgiye sahip olduğu için «yanılmadan hükmeden bir varlık» fikrine ulaşmak insan için mümkün olmaktadır. «Kendisinden daha mükemmeli tasavvur

(8) «The Possibility of Theological Statements», Faith and Logic ed. B. Mitchell, London, 1957, s. 56 vd.

edilemiyen varlık» fikrinden yola çıkan Ontolojik Delil'in temelinde de böyle bir düşünce tarzı yatıyor olabilir. Yetkinlik fikrini telkin eden, insanın kendisinde ve çevresinde gördüğü eksikliklerdir. Kur'anda yer alan «Hz. İbrahim'in ikna edilmiş olanlardan olmak için bir düşünce ve arayışa koyulması» ile ilgili kıssada (6,75) bunu görmekteyiz. İnsan mükemmel olmadığı halde mükemmelliği az çok tasavvur edebilmektedir. Ve işte bu «az çok tasavvur», dini hükümlere bir anlam verebilmek için yeterli olmaktadır. O halde mantıkçı pozitivistlerin «Tanrı hakkında kullanılan yüklemelerin anlamı yoktur» demeleri uygun düşmemektedir. Burada bir kaç kez kullandığımız «az çok» kelimesini, doğrulamacı tahlillerin göremedikleri bir noktaya işaret etmek için kullanıyoruz; yoksa «Tanrıyı görüyormuşcasına» inanan bir mü'minin dini tecrübesini anlatmak için değil.

Burada Kur'anın ulûhiyet anlayışı ile ilgili bir başka hususa dikkat çekerek tartışma konusu ettiğimiz probleme biraz daha açıklık getirmeye çalışalım. Kur'an, insanların Tanrı yerine koyarak taptıkları varlıkları (sözgelişi putların) özelliklerini teker teker anlatarak insanları Tanrının nasıl bir Varlık olduğu fikrine ulaştırmak istiyor. O, insanın «kendi eliyle yaptığına nasıl tapabildiğine» hayret eder; bu şekildeki bir varlığın insana ne gibi bir yarar veya zarar getireceğini sorar (37, 95). Yukarıda atıfta bulunduğumuz Hz. İbrahim kıssasında gelip geçici (ufûl eden) varlıkların Tanrı olmaya lâyık olamayacakları hatırlatılır. Bu ve benzeri âyetler, o halde Tanrıyı nasıl tasavvur etmeliyiz?» sorusuna ait cevap veya cevaplarla ilgili bir takım ipuçları veriyor. Kanaatimizce, bir tür soyutlama işlemine veya «selbi» yola başvurarak mahiyeti itibariyle tam anlamıyla tasavvur edilemiyen»i sınırlı ölçüde de olsa tasavvur etmeye çalışmak, Descartes'in Ontolojik delilinde başvurulan temel fikirten - sonluluk düşüncesinden sonsuz varlık düşüncesine gidilemeyeceği görüşünden - daha sağlam olsa gerektir.



Doğrulamacı tahlillerin yetersizliğini ortaya koymak için başka açıklama şekillerine de başvurulmuştur. Bunların başında din dilinin başka dil birimlerine geri götürülmesi (irca edilmesi) çabası gelmektedir. Bazıları, dini hükümlerin büyük bir kısmını ahlâki hükümlere geri götürmek suretiyle doğrulamacı tahlillerin sebep olduğu güçlüklerin üstesinden gelmeye çalış-

mışlardır. Bunu Türkçemizde sık kullanılan bir deyişi örnek vererek açıklamaya çalışalım. Biz «Allah kerimdir» sözü ile bâzan «bir işin sonunun iyi olacağını ümid ettiğimizi», bazan da (eğer haksız bir fiile şahid olunduktan sonra söylenmiş ise) «kötülüğün kimsenin yanına kalmayacağını» anlatmak isteriz. Şimdi sözkonusu ifadeyle bunları anlattığımızı söylemekten rahatsız olmak için hiçbir sebep yoktur. Güçlük, cümlelerin anlamının sadece bundan ibaret olduğunun söylenmesiyle doğmaktadır. Yukarıda söylediğimiz anlamların doğması için öncelikle Allah adını verdiğimiz bir Varlık'a ve Onun kerim olduğuna (yani bir özelliğine) inanılması gerekir<sup>9</sup>. Bugün bazı inananmayan kimselerin de bu cümleyi kullanıyor olması, ifadenin teolojik muhtevasına bir zarar getirmez.

Analitik felsefe çevresinde din dilinin pratik hayattaki fonksiyonuna bakılarak yapılan bu şekildeki çözümleme yaklaşımına «konatif çözümleme» adı verilmektedir. Lâtinceden gelen «conative» kelimesi, bir işe teşebbüs etmek, bir işi yapmayı üstlenmek gibi anlamlara gelmektedir<sup>10</sup>. Dar doğrulamacı tahlillere nazaran konatif tahliller - zayıflıkları gözden kaçırılmadığı takdirde - din dilinin anlaşılması ve yorumlanması için daha çok ışık tutmaktadır. Bunun neden böyle olduğu üzerinde biraz sonra duracağız.

Dini hükümlerin çoğunun ahlâkî hükümler olarak görülüp değerlendirilmesi gerektiğini en açık bir dille öne süren R. B. Braithwaite olmuştur. O, «Bir Tecrübecinin Dinin Mahiyeti Hakkındaki Görüşü»<sup>11</sup> adlı bir yazısında dini hükümlerin gerek

(9) Bu basite götürücü tutum, bilhassa dinin ve ibadetin özünü kavrayamamış olan bazı insanlarda oldukça sathî bir düzeyde ortaya çıkmaktadır. Aslında felsefi bir yazıya giremeyecek çapta ve nitelikte olmalarına rağmen, günlük dilimizde çok sık duyulduğu için burada bir kaç örnek vermek yerinde olacaktır. «Din demek, zaten ahlâk demektir.» «Abdestten maksat temizliktir.» «Oruçtan maksat, aç olanın halinden anlamaktır.» «Zekâttan maksat, cümertliktir.» Bu cümleleri çok kere »ben zaten ahlâklı (veya temiz, cömert v.s.) bir insanım» sözü takip eder. Şüphesiz sözkonusu ibadetlerde bütün bunlar vardır, ama ibadetler bunlardan ibaret değildir.

(10) F. Ferré Basic Modern Philosophy of Religion, London, 1967, s. 353 vd.

(11) An Empiricist's View of the Nature of Religion. Cambridge, 1955. Bu

bilimsel önermelerden, gerekse mantık ve matematiğin hükümlerinden farklı olduğu görüşünü tekrarlıyor ve dini hükümlerin tek başına, dolayısıyla ait oldukları çerçeveden soyutlanarak anlaşılmayacağını söylüyordu. Ona göre, dinde bir veya birkaç ilkenin değil, bütün sistemin nasıl fonksiyon gördüğünü görmek gerekir.

Braithwaite, dini hükümlerin sıradan ahlâkî hükümlerden farklı olarak bir takım «hikâyeler»in veya «meseller»in eşliğinde sunulduğunu söyler. Bu meseller, insanlara nasıl bir hayat tarzını seçmeleri konusunda bazı ipuçları verir. Bu ipuçlarının değerlendirilip değerlendirilmemesi, insana düşer. Başka bir deyişle, dini inancın özünü sübjektif iradeye dayanan bir seçim oluşturur. Adı geçen hikâyelerin lafzi anlamda doğru olmaları gerekmez. Bu durumda onlara empirik bir kanıt-lama yönteminin uygulanmasına da gerek kalmaz. Önemli olan, onların iletmek istedikleri ahlâkî mesajdır.

Benzer bir yaklaşımı R.M. Hare'in de savunduğunu görmekteyiz<sup>13</sup>. Hare'e göre, inanan bir insan, bir takım boş ve anlamsız hükümlere bağlanmış olmuyor. 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 hâlidir». İnananla inanmayanı birbirinden ayıran, işte bu tutumun varlığıdır. Ekzistansiyel unsurların ağır bastığı bu yaşama siyâsetinde sıradan doğrulu-ma ve yanlışlama faaliyetinin katedeceği fazla bir mesafe yoktur<sup>14</sup>.

Doğrulamacı tahlillere nazaran daha geniş bir açıdan din dili problemine yaklaşan bu görüşü burada enine boyuna ele almamız mümkün değildir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, din, ne sadece bir tutum veya zihin hâlinden ibarettir, ne de bazı meseller eşliğinde dile getirilen bir yaşama siyâsetidir. Din, meselâ İslâmiyet, ahlâkla, hiç değilse ilk bakışta, doğru-

---

yazıda dile getirilen görüşlere yakın diğer bazı görüşler için ayrıca bkz. R.W. Hepburn, *Christianity and Paradox*, London, 1958, 11. Bölüm. P.F. Schmidt, *Religious Knowledge*, Glencoe, III, The Free Press, 1961.

(12) Özellikle bu sonuncu görüşün eleştirisi için bkz. W.W. Bartley, III, *Morality and Religion*, London, 1971, s. 22 vd.

(13) R.M. Hare, «Religion and Morals», *Faith and Logic*, s. 179 vd.

(14) *New Essays in Philosophical Theology*, s. 109 vd.

dan doğruya ilgili olmayan bir takım kozmolojik iddialar öne sürmektedir. Evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili âyetler bu cümledendir. Onlar ile ahlâk arasında bir münasebet görebiliriz; fakat onları ahlâki hükümlere indirgeyemeyiz. Meselâ, «Allah insanı pıhtılaşmış kandan yarattı» (Alak, 2) âyetinin Yaradan'a bağlılık, minnet ve şükran duygusu içinde bulunma, v.s. ile ilgisi olduğu, yani ahlâki bir özellik taşıdığı açıktır. Fakat geniş kapsamlı bir iddia olarak karşımızda duran âyetin bize söylediği bundan ibaret değildir. Mü'min, yaratma hâdisesini, tam olarak anlayamamasına rağmen, gerçek bir olay olarak görmektedir. «Yaratma» fikrini esas alan görüşün bugün bile «tesadüfcülük» veya «evrimcilik» görüşüyle mücadele içinde olmasının sebebi budur. Başka bir deyişle, mü'min, söz konusu âyeti bilgi veren, dolayısıyla, kognitif bir muhtevaya sahip olan bir iddia olarak görmekte ve değerlendirmektedir. Dinin gâyesi, sadece ahlâki görevin yerine getirilmesini teşvikten ibaret değildir. Tanrının gerçekten varolmadığına inanan bir kimse- nin Tanrıyı ahlâki değerlerin temeli sayması elbette düşünülemez. Öyle ise dinî tecrübeyi - dolayısıyla din dilini - başka bir beşerî tecrübeye indirgemek, dinin evrenselliğini ve otonomluğunu yıkar; sonunda da onu, A.C. Ewing'in dediği gibi, psikolojik bir «teknik» durumuna düşürür. İndirgemeci yaklaşımlar, şüpheliğin bütünüyle yıkamadığı dinin olsa olsa çok küçük bir kısmını kurtarır<sup>15</sup>. Sözün özü, dinî iddiaların kognitif temelini bir yana iten bazı konatif tahliller, din dilinin anlaşılmasına önemli ölçüde yardımcı olmalarına rağmen, sonunda dinin bütünlüğünü ortaya koymaktan uzak kalmaktadırlar.



Doğrulamacı tahlillerin ortaya çıkardığı güçlüklerin üstesinden gelmek, ve en azından dinî hükümlerin bir kısmının daha başka bir yolla çözümlenebileceğini göstermek için başvuru- lan bir yaklaşım daha vardır ki, buna kısaca «eskatolojik doğrulama» (eschatological verification) adı verilir. John Hick, İnanç ve Bilgi (Faith and Knowledge) adlı eserinin bir bölümünü «inanç ve doğrulama» konusuna ayırmış bulunuyor. Hick'e göre, doğrulamanın özünü bir önermenin doğruluğuna ilişkin şüphenin veya o konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesi oluş-

(15) A.C. Ewing, «Religious Assertions in the Light of Contemporary Philosophy», Philosophy, Vol. 32, 1957, s. 211.

turur. «P doğrulandı» ('P' burada bir teoriyi veya herhangi bir iddiayı gösteriyor olsun) demek, «bir şey ortaya çıktı ve P'nin doğru olduğunu gösterdi» demektir.<sup>16</sup> Doğrulamanın, diyor Hick, hem mantıkî, hem de psikolojik bir yanı vardır. Bazı temel dini önermelerin tecrübi yolla doğrulanabileceğini öne sürmek mümkündür. Sözgelî, «ölümden sonra insanın başka türlü bir hayatı olacaktır» iddiasını ele alalım. Bu, metafizik bir problem olarak değil de empirik bir problem olarak ele alınabilir. İddianın doğrulanmasını mantiken imkânsız kılan herhangi bir şey gösterilemez. Bu durumda inanan bir kimse, iddiaya karşı çıkan ve doğrulama üzerinde ısrar eden birine «ölünceye kadar sabret», yahut kısaca «öl ve gör!» diyebilir<sup>17</sup>. Ayrıca Tanrıya ilgili hükümlerin bir kısmı, meselâ O'nun var olduğu, adâletli olduğu, v.s. öteki dünyada doğrulanma imkânına sahip olacaktır. Gerçi Hick'e göre geliş güzel bir ölüm sonrası hayat, eskatolojik doğrulama için yeterli olmayabilir. Çünkü böyle bir hayat, tabii bir fenomenden başka bir şey olmayabilir. Doğrulamanın gerçekleşebilmesi için âhiret hayatının varlığına inanmak ve böyle bir hayatın teklif ettiği hayat tarzını yaşamak icab eder. Meselâ bu şekilde bir inanca sahip olmadan ölen bir ateist, ölümden sonra yaşadığını farkedince, bunu anlayamadığı karmaşık bir olay olarak değerlendirip şahid olduğu «yeni çevre»nin hiç de olaganüstü olmadığını ve dolayısıyla Tanrı tarafından verilmediğini söyleyebilir<sup>18</sup>. Tıpkı yer çekimi hakkında hiçbir fikre sahip olmayan bir kimsenin ağaçtan düştüğünü gördüğü bir elmayı çekim kuvvetinin varlığı için bir kanıt olarak değerlendirememesi gibi. Hick, bunu sadece muhtemel bir görüş olarak öne sürüyor ve uzun uzun tartışmıyor<sup>19</sup>. Öyle görünüyor ki, Hick'in ana iddiası, bu dünyada iken iman konusu olan bir şeyin öteki dünyada bir bilgi konusu olacağı görüşüne dayan-

(16) J. Hick, *Faith and Knowledge*, N.Y., 1957, s. 169—170.

(17) Bkz. M. Schilick, «Meaning and Verification», *Philosophical Review*, 1936. Bu yazı Feigl ve Sellars tarafından yayınlanan *Reading in Philosophical Analysis* (N.Y. 1949 - s. 142 vd.) eserde tekrar yayımlanmıştır. C. I. Lewis de aynı eserde yer alan «Experience and Meaning» adlı yazısında (s. 160) şöyle der: Ölümsüzlük iddiası, bizim gelecekte vuku bulacak bir tecrübemizle ilgili bir varsayımdır.

(18) *Faith and Verification*, s. 186.

(19) A.E., s. 192 vd. Krş. K. Nielsen, «The Eschatological Verification», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 9. 1953.

maktadır. Öteki dünya hayatı, yeni tecrübelerle sahne olacak ve bunlar mü'minin inanç önermelerini doğrulayacaktır.

Bu çeşit bir doğrulamamanın karşısına aynı mahiyette bir yanlışlama fikrini koymak mümkün değildir. İnsan ölümden sonra ya yaşayacaktır, ya da yaşamayacaktır. İkinci alternatif söz konusu ise, insan, «o halde bütün inandıklarım yanlış ve hayal ürünüymiş» demek imkânına sahip olmayacaktır.

Eskatolojik doğrulamamanın din için büyük bir önem arzettiği inkâr edilemez. Kur'ânda da bu konu üzerinde ısrarla durulduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi, puta tapan Arapların en çok itiraz ettiği konu, ölümden sonra hayatın devam ettiğini öne süren âyetler idi. Onlar, şöyle diyorlardı:

«Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır» (45,24) Kur'ân, onların bu inançlarının temelsiz olduğunu ortaya koymak için çeşitli deliller getirir. Öteki dünya hayatı, Kur'âna göre, işitilerek, görülerek, tadılarak, mutlu olunarak veya acı çekilerek yaşanan bir hayattır. İnanmayanlara «yalanlayıp durduğunuz işte budur denecektir». (83,18) İnanmayan orada dünya hayatını bütün ayrıntıları ile hatırlayacak ve «keşki bu hayatım için önceden bir şey yapsaymışım» (89,25) diyecektir.

Bu âyetlere işâret etmemizin asıl sebebi şudur: Hick'in doğrulamayı sadece inananlar için mümkün görmesi Kur'ânın doğrulama anlayışına uymuyor. Dünyada yaşayıp bir kişilik kazanmış olan herkes, inanç konusundaki hükümlerinin doğru veya yanlış olduğunu öteki dünyada görecektir ve artık «inaniyorum ki...» demeyecektir: çünkü her şey «gözle kesin olarak görülecektir». (krş. 102,7). Kaldı ki, Kur'ân, empirik doğrulamamanın, son derece nadir olsa da, bu dünyada da mümkün olacağını kabul etmektedir. Meselâ, Hz. İbrahim'in «Rabbim ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster» demesi ve Allah'ın da bu isteğe bir yeniden yaratma olayı ile mukabele etmesi (2,260) dini bir hükmün daha dünyada iken empirik yolla doğrulanabileceği imkânın açık olduğunu (şüphesiz sadece Tanrı bunu yapabilir) gösteren ender doğrulama olaylarından biridir. Yeri gelmişken şu hususa da işâret etmeden geçemeyeceğiz: Mucizelerle ilgili kutsal metinlerden anlıyoruz ki din alanında empirik doğrulama, özellikle inancın mahiyetinin tam olarak anlaşılacağı insanlığın çocukluk dönemlerinde ısrarla istenmiştir. Ama Kur'ân empirik doğrulamaya dayanan bir iman hayatını tasvip etmemektedir, çün-

kü bu durumda asıl önemli olan «gayba iman» esasi zedelenmektedir. Hz. Muhammed'in tebliğinin bu tür doğrulamalarla desteklenme cihetine gidilmeyişi, tabiat - üstü doğrulamaların İslâm'da itibar görmeyişinin bir işareti sayılabilir. Başka bir deyişle, evrende olup bitenleri Yaratacı Kudret'in varlığına «işâret» (âyet) sayan Kur'ân, mantıkçı pozitivistin istediği mânâda bir doğrulamayı gereksiz ve bir bakıma «ilkel» (çok eski devirlere ait) bir talep saymaktadır.



Doğrulamacı tahlillerin dini hükümlere uygulanışının yanlışlığını göstermek açısından öne sürülen bir başka felsefi yol da dilin kullanım ve fonksiyonunu esas alan linguistik çözümlerdir. Bilindiği gibi, bu tür bir felsefi tahlil anlayışına bağlı olan filozoflar, idealist filozoflardan farklı olarak dinle uzlaşan veya ona ters düşen bir dünya görüşü geliştirmek gibi bir çaba göstermemekte ve hatta böyle bir anlayışı «felsefi - olmayan» bir tutum olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre, filozofun ana görevi, yeni bir bilgi getirmek değil, bir takım çözümlere başvurarak yeni bir anlayış ve kavrayış - tartışma konusuna bir açıklık - getirmektir.

Linguistik tahlilcilerin büyük bir kısmı, anlamlı olma ile doğrulanmanın her zaman özdeş olmadığı düşüncesinden hareket ederler. Onlara göre bir hükmün nasıl doğrulanacağına değil, nasıl ve niçin kullanıldığına, kullanıldığı yerde ne gibi bir fonksiyon gördüğüne bakmamız gerekir. Doğrulama kavramına göre yapılan doğrulama, yegâne doğrulama çeşidi değildir. Aksini düşünmek, insanın yalnız inanç hayatının değil, ahlâkî, estetik v.s., tecrübelerinin açıklanmasında son derece dar bir çerçevede hareket etmeğe mahkûm olmak anlamına gelir.

«Fonksiyonel tahlil» anlayışının güç kazanmasında özellikle L. Wittgenstein'in çok büyük etkisi olmuştur. Bilindiği gibi, bu filozofun ilk eseri olan *Tractatus Logico - Philosophicus*'da daha ziyade mantıkçı pozitivistin işine yarayan bir takım görüşler geliştirilmişti. Eserin ana görüşlerinden biri olan dilin bir «resim» gibi ele alınması ve anlamının bu yolla belirlenmeğe çalışılması, Tanrıyı «hakkında konuşulamayan» bir varlık durumuna getiriyordu<sup>20</sup>. Filozof din konusunda konuşmak zorunda değildir. Hatta bu konuda şüpheli bir tavır takınmak bile gereksizdir. Çünkü, *Tractatus*'a göre, şüphenin olabilmesi için bir so-

runun, sorunun olabilmesi için bir cevabın olması gerekir. Bu da ancak söylenebilecek (hakkında konuşulabilecek) bir şeyin olduğu yerde mümkün olur<sup>21</sup>. Bu görüşten hareket edilince, dinde ne isbatın ne de şüphenin yeri kalır.

Wittgestein, felsefi kariyerinin ikinci döneminde yukarıdaki görüşünden vazgeçti; bu değişikliğe bağlı olarak da yeni bir anlam nazariyesi geliştirdi. Bu dönemin felsefi ürünü, düşünürün *Felsefi Araştırmalar (Philosophical Investigations)* adlı eseridir<sup>22</sup>. Burada Wittgestein, dili, çeşitli caddeleri, sokakları, eski ve yeni binaları ihtiva eden bir şehire benzetir. Onu bir veya birkaç kalıba indirmenin sun'iliğinden sözeder. Wittgestein'in kendi deyimiyle, bir değil birçok «dil oyunu» (language game) vardır<sup>23</sup>. Başka bir deyişle dil, kurallara dikkat etmek şartıyla - tıpkı her hangi bir oyunda olduğu gibi - çeşitli şekillerde kullanılır. İşte dilin anlamını kullanımından çıkarmamız gerekir.

Burada daha geniş olarak açıklama imkânına sahip olmadığımız bu görüşün din diline uygulanması, konuya büyük bir rahatlık getirmiştir. Bu yaklaşım, dinî bir ifadeyi genel din dili yapısı içinde ele aldığı için - eski bir deyimle siyak ve sibâkına göre değerlendirdiği için - indirgeyici ve soyutlayıcı yaklaşımların ortaya çıkardığı tehlikelerin önemli bir kısmını önlemektedir. Yukarıda verdiğimiz bir örneği tekrar hatırlayalım: «Allah kerimdir» ifadesini dil oyunu görüşü açısından ele alan bir düşünür, «acaba hangi olay bu hükmü doğrular?» diye sormaz. Söz konusu ifadenin nerede, hangi durumlarda kullanıldığını belirlemeye çalışır. Meseleyi bu tarzda ele alı, özellikle kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında çok yararlı olmaktadır. İslâm dünyasında Kur'an âyetlerinin «iniş sebepleri» (esbâb-ı nuzûl) üzerinde durmanın ne kadar önemli olduğunu hepimiz bilmekteyiz.

Linguistik tahlillerin nasıl yapıldığını ele almak konumuzun dışında kalmaktadır. Bu hususta çeşitli uygulamaların olduğunu görmekteyiz. Bütün bu uygulamalara karşı çıkan ve bu yaklaşımı yeterince «felsefi» bulmayan düşünürler yok değildir. Bazı-

(20) Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*, London, 1922, s. 189: «Whereof one cannot speak, thereon one must be silent.»

(21) A.E., 6.51.

(22) *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

(23) A.E., Özellikle Sec. 23.

larına göre Wittgensteinci metod, din dilini ayrı bir «dil oyunu» şeklinde öne sürmekle dinin rasyonel açıdan eleştirisini önlemiş ve fideist bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. Gerçekten de Wittgestein'in görüşünü hareket noktası olarak alıp bir tür fideizm geliştiren bazı çağdaş düşünürler yok değildir. Meselâ, P. Ziff, dini kavramların anlaşılabilmesi için onların ait olduğu hayat tarzının yaşanması gerektiğini söyler<sup>24</sup>. Buraya kadar iyi. Fakat bu görüşü biraz daha ileri götürür «anlamak - ve bilmek için inanmak şarttır» diyecek olursak, aşırı bir tutumun doğmasına yol açarız. Bu takdirde karşılaştırmalı dinler tarihi, genel din sosyolojisi veya psikolojisi yapmak mümkün olmadığı gibi ihtida ve irtidat olaylarını açıklamak da mümkün olmaz. K. Nielsen'in dediği gibi, o zaman her hangi bir dini hayatın dışında kalanların o konuda bir tek söz söylememeleri gerekir ' Oysa dinler tarihindeki gelişmeler hiç de böyle olmamıştır. Bir hıristiyan, sözgelişi, kendi din dünyası içinde yaşarken bir başka dini öğrenip anlayabilmekte ve hatta bu anlayış, sonunda onu bir din değişikliğine götürebilmektedir.

Fideist tutum sakıncaları ne kadar çoksa, bunun karşısında yer alan ve konumuzun başında kısaca dokunduğumuz «din dilini ait olduğu çerçevenin dışında düşünmek» - meselâ, bazı dini hükümleri bilimsel hükümler şeklinde görmek ve değerlendirmek - anlayışı da aynı şekilde sakıncalarla doludur. Sözgelişi, Kur'ânda yer alan peygamberlerle ilgili kıssaları sadece tarihi açıdan ele almak sathî bir bakış tarzını benimsemek olur. Biraz derine gidildiğinde o kıssaların bir hayat felsefesini dile getirdiği görülür. Kıssaların «tarihiliği» onlarla anlatılmak istenen hayat tarzına, onlardan çıkarılacak «dersler»e oranla bir vasıta-dır.



**Sonuç :** Din dilinin anlaşılması, tahlil edilmesi ve yorumlanması oldukça karmaşık bir meseledir. Bu iş için burada üzerinde durduğumuz tahlil tarzlarından birinin veya ötekini yeterli olamayacağı ortadadır. Dil ve mantık açısından yapılan tahlillerin fenomenolojik ve ekzistansiyalist tahlillerle beslenip desteklenmesi şarttır. Gerek analitik felsefe, gerek daha çok Kıta Avrupasında gördüğümüz fenomenolojik ve varoluşçu bakış tarzları - bu arada özellikle Amerikada uzun süre revaçta olan

(24) P. Ziff, «About God», Religious Experience and Truth, (ed.) S. Hook, N.Y. U.P. 1961, s. 195 vd.

Pragmatist yaklaşım - din felsefesi alanına büyük bir canlılık getirmiştir. Ne yazık ki, felsefe tarihinde atılan her «yeni» adım gibi, bu teşebbüsler de büyük ölçüde daha önce atılan adımlara göre şekil ve muhteva kazanmak zorunda kaldıkları için hep sınırlı olmuşlardır. Analitik felsefenin iddialarının gerisinde İngiliz İdealizminin aşırı tutumu, Kierkegaard'ın varoluşçu yönelişlerinin gerisinde ise, Hegel'in toptancılığı yatar. Yani yeni adımlar, eski adımlara birer tepki olarak - veya büyük çapta tepki olarak - doğmuştur. Her tepki faaliyetinde az çok bir sınırlılığın ve hatta «bozulma»nın olduğu bir gerçektir. Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığı zaman bu durumu tabii karşılamak gerekir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki, din ne sadece teori, ne sadece duygu, ne de sadece sosyal dayanışma ve kaynaşma meselesidir. Onda teori kadar ve hatta teoriden de çok pratik önemlidir. Bütün bu - ve saymayı gerekli bulmadığımız daha birçok özellikleri - dikkate almayan dar açılı bir tahlil işlemi, bütünlüğün bozulmasına sebep olmaktadır.

Dini düşüncenin geniş muhtevalı tahlillere - lojik, ekzistansiyalist, pragmatist, v.s. - daima ihtiyacı vardır. Şunu hemen belirtelim ki, büyük dinlerden, her birinin bu tahliller karşısındaki durumu birbirinden farklı olabilmektedir. Sözgelisi, ister mantıkî, ister ekzistansiyalist açıdan olsun, Hıristiyanlıktaki Tanrı kavramının tahlili ile İslâm'daki Allah mefhumunun tahlili birbirinden oldukça farklı unsurları ihtiva edecektir. Müslüman felsefeciler, ya da İslâmı tahlil ve tenkit konusu edinen her hangi bir araştırmacı, Batı düşüncesi - veya düşünce sistemleri - içinde yapılan çalışmalardan yararlanmayı düşünürken bu noktaya dikkat etmek zorundadırlar. Aynı durum sosyal bilimler (din sosyolojisi, din psikolojisi, v.s.) alanı için de sözkonusudur. Meselâ, kanaatimizce Hıristiyanlığın teslis, enkarnasyon v.s. kavramları, bizzat hıristiyan düşünürlerin kendi ifadelerine göre, «esrarengiz» kavramlardır. Şimdi böyle bir noktadan hareket edildiği takdirde, Batıdaki fideist veya büyük ölçüde irrasyonalist bir görünüm arzeden varoluşçu fikirlerin niçin rağbet gördüğünü anlamak kolaylaşır. Felsefenin birçok metafizik ve epistemolojik konularından farklı olarak, din felsefesinde filozofun üzerinde düşündüğü malzeme çok daha büyük önem arz etmektedir. Filozof, ancak iyi bildiği tanıdığı - bir din hakkında felsefe yapabilir, Batı felsefe dünyasında din konusunda kaleme alınan eserlerin büyük ölçüde mevzii kalması bundan dolaydır. Bu söylediklerimiz, dinler arasında ortak bazı konuların bulunduğu gerçeğine bir zarar getirmez.