

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DİNSEL BİLGİ SORUNU

Felsefi Çözümlerlerin
Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri

WILLIAM T. BLACKSTONE

DİNSEL BİLGİ SORUNU

Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri

WILLIAM T. BLACKSTONE

Kitapta Mantıkçı Fırat Üniversitesi Merkez Kütüphanesi al Çözümleme ve Din, Dinsel İnanç ve Dini Sembolizm üzerine odaklanmaktadır. Ludwig Wittgenstein, Karl Popper ve Karl Popper'in doğrulamacı ve yanlışlamacı tezleri dinsel inançlara uygulanması sonucu ortaya çıkan tartışmalar konu edinilmektedir. Karl Popper'in yanlışlanabilirlik tezini hareket noktası olarak alıp, dini ifadelerle yönelik düşüncelerini bu teze göre temellendiren İngiliz filozofu Antony Flew'in geleneksel dine yönelttiği eleştirilerine ve meydan okumalarına karşı bir grup filozofun dine yönelik ortaya koydukları savunmalar ele alınmakta ve bu savunmaların tutarlı olup olmadığı felsefi yöntemle sorgulanmaktadır. Bilişsellik sorunu, dini sembolizm, analogik yargı, dini tecrübe, bilgi kriteri ve Tanrı'nın varlığının klasik delillerine yönelik eleştiriler kitabın ele aldığı başlıca konulardır.



0105406

255.07.02.01.06.00/13/0105406
200.1/B421D



10.YTL / 10.000.000 TL

ISBN 975-6205-08-3



9 799756 205081

DİNSEL BİLGİ SORUNU

WILLIAM T. BLACKSTONE

200.1
B421D

0105406

DİNSEL BİLGİ SORUNU

FELSEFİ ÇÖZÜMLEMELERİN DİNSEL BİLGİ
SORUNUNA ETKİLERİ

Ata Yayınları
Felsefe - 4

Haziran - 2005

Yazan: William T. Blackstone

Özgün Adı: The Problem of Religious Knowledge
The Impact of Philosophical Analysis On the Question of
Religious Knowledge
© Englewood Cliffs, N. J. United States of America/1963

Dinsel Bilgi Sorunu - Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri

Baskı : Şenyıldız Matbaası
Cilt : Savaş Ciltevi
Kapak Tasarım : Yalçın Yoncalık
İ Düzen : Burhan Maden

ISBN: 975 6205 08 3

<http://www.atacyayinlari.com>
e-mail: bilgi@atacyayinlari.com

ATAÇ YAYINLARI

Çatalçeşme Sk. Defne Han No: 27/12 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0212 528 47 53 Faks: 0212 512 33 78

DİNSEL BİLGİ SORUNU

FELSEFİ ÇÖZÜMLEMELERİN DİNSEL BİLGİ
SORUNUNA ETKİLERİ

William T. Blackstone

İngilizceden Çeviren
Tuncay İmamoğlu

Özgeçmiş

1968'de Erzurum'un Ilıca ilçesinde doğdu. İlköğretimini Ilıca'da ortaöğretimini ise Erzurum'da yaptı. Liseyi müteakiben Selçuk Üniversitesi'nde başladığı lisans eğitimini Atatürk Üniversitesinde tamamladı. 1992 yılında buradan mezun oldu. Daha sonra Milli Eğitim Bakanlığında görev alarak iki il öğretmenlik yaptıktan sonra, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 1995 yılında yüksek lisansını, 2001'de ise doktora çalışmasını tamamladı. Aynı yıl içerisinde Felsefe Tarihi Anabilim Dalında yardımcı doçentlik kadrosuna atandı. Halen aynı görevde bulunmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

İçindekiler

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ	5
YAZARIN ÖNSÖZÜFırat Üniversitesi Merkez Kütüphanesi	7
I. BÖLÜM	
Giriş.....	9
II. BÖLÜM	
Mantıkçı Pozitivizm ve Din.....	13
Metafiziğin Elenmesi	18
Teolojinin Elenmesi	21
Doğrulanabilirlik İlkesinin Statüsü	24
III. BÖLÜM	
Kavramsal Çözümleme ve Din.....	31
IV. BÖLÜM	
Dinsel İnancın Tanımı	47
V. BÖLÜM	
Bilişsellik Sorunu	59
Bilişsel Anlam Sorunu	59
Literal, Literal olmayan ve Paradoksal Dinsel İfadeler	67
Analojik Yargı Öğretisi ve Sembolik Anlama Başvuru	75

VI. BÖLÜM

Sol Kanadın Cevabı	87
Meydan Okuma	87
Bir Tutum (Blik) Olarak Din: Hare ve Hume	91
J. J. C. Smart'ın Din Çözümlemesi	97
Sessizliğe Sığınma Olarak Din: Mcpherson.....	101
Din Teoloji Değildir: R. F. Holland	106
Bir Konatif Din Kuramı: Braithwaite ve Hepburn.....	111
Alasdair MacIntyre'nin Din Çözümlemesi	116

VII. BÖLÜM

Sağ Kanadın Cevabı	127
Basil Mitchell'in Cevabı	128
John Hick'in Cevabı.....	132
I. M. Crombie'nin Cevabı	136

VIII. BÖLÜM

Dinsel Bilgi Sorunu	147
Epistemoloji Sorunu	147
Bilgi Kriteri.....	152
Biçimsel ve Olgusal Bilgi	160
Dini Tecrübeye Başvuru.....	163
Subjektivite ve Dinsel Bilgi; Augustine, Kierkegaard ve Tillich.....	168
Tarihsel Dini İddialar	181
Tanrı'nın Varlığının Klasik Delilleri: Teleolojik, Kozmolojik ve Ontolojik.....	184

IX. BÖLÜM

Sonuç.....	191
İNDEKS	199

Çevirenin Önsözü

19. yüzyılla birlikte Batı dünyasında pozitivistizmin yoğun bir şekilde tartışıldığı bilinmektedir. Auguste Comte'un Pozitivizmin Altın çağı olarak ilan ettiği bu dönemle birlikte din ve metafizik çok ciddi eleştirilere maruz kalmış, her şey bilimsel ilke ve normlara göre açıklanmaya başlanmıştır. Mantıkçı Pozitivizm olarak bilinen akım bu pozitivistizmin 20. yüzyıldaki bir devamı niteliğindedir. "Mantıksal Atomculuk" olarak da adlandırılan bu felsefi akım, metafiziğe ve dine yönelik ağır eleştirilerde bulunarak metafizik ve dinsel önermelerin anlamsız olduğunu ileri sürmüştür. Temsilciliğini Herbert Feigl, Philipp Frank, Moritz Schilick, Rudolph Carnap ve A. J. Ayer gibi filozofların yaptığı bu akıma göre, bir önermenin bilişsel ya da bilgisel bir anlama sahip olup olmadığını belirlemede temel ölçüt doğrulanabilirlik kriteridir. Bu anlamda bir önermenin bilişsel anlamı o önermenin doğrulanabilir olmasına bağlıdır. Bir önerme ya da ifade en azından ilke olarak empirik yoldan doğrulanabilirse anlamlı, aksi takdirde anlamsızdır.

Bu akıma göre dinsel ve metafizik önermeler, deneysel olarak doğrulama kriterine uymadıklarından anlamsızdırlar. Mantıkçı pozitivist filozofların, mantıki tahlil yöntemlerini din diline uygulamaları ve bu konuda araştırma ilke ve ölçütü olarak bilimsel araştırma ilkelerini kabul etmeleri, dini ifadelerin saçma ve anlamsızlık alanına ait ifadelermiş gibi anlaşılması gerektiği şeklinde bir sonucun doğmasına neden olmuştur. 1930-

1940'lı yıllarda bu alanda başta analitikçi filozoflar arasında olmak üzere, bazı felsefe çevrelerinde hararetli tartışmalar yapılmıştır. İşte bu kitap yapılan bu tartışmaların bir kısmını tahlil ve tetkik etmeyi amaç edinmektedir.

Kitapta Mantıkçı Pozitivizm ve Din, Kavramsal Çözümleme ve Din, Dinsel İnancın Anlamı gibi konular incelenmekte, Ludwig Wittgenstein ve Karl Popper gibi filozofların doğrulamacı ve yanlışlamacı tezlerinin dinsel ifadelerle uygulanması sonucu ortaya çıkan tartışmalar konu edinilmektedir. Karl Popper'ın yanlışlanabilirlik tezini hareket noktası olarak alıp, dini ifadelerle yönelik düşüncelerini bu teze göre temellendiren İngiliz filozofu Antony Flew'in geleneksel dine yönelttiği eleştirilere ve meydan okumalarına karşı bir grup filozofun dine yönelik ortaya koydukları savunmalar ele alınmakta ve bu savunmaların tutarlı olup olmadığı felsefi yöntemle sorgulanmaktadır. Bilişsellik sorunu, dini sembolizm, analogik yargı öğretisi, dini tecrübe, bilgi kriteri ve Tanrı'nın varlığının klasik delillerine yönelik eleştiriler kitabın ele aldığı başlıca konulardır.

Kitabın genelde felsefe özelde ise din felsefesiyle ilgilenenler için yararlı olacağı umuduyla...

Tuncay İMAMOĞLU
Erzurum-2005

Yazarın Önsözü

Dinsel bir bakış açısıyla yetişmiş tüm insanlar, dini bilginin olup olmadığı felsefi sorunuyla ilgilenirler. Son zamanlarda bu ilgi büyük bir canlılık kazanmıştır. Bunun nedenleri üzerinde düşünülebilir. Muhakkak ki, insanlığın tamamının nükleer bir felaket tarafından yok edilmekle sürekli tehdit edilmesi bu nedenlerden biridir. Bu tür sonuçlar karşısında bir çokları, doğa ve insanın kaderi ile ilgili, felsefi-dini konuları yeniden düşünmeye odaklanmışlardır. Özellikle felsefeciler ve felsefe öğrencileri arasında teolojik-dini konulara ilginin yeniden canlanmasından sorumlu diğer bir faktör, yeni çözümleme yöntemlerinin gelişmesi ya da 'anlam'ın anlamına yönelik yeni bir yaklaşımın ortaya çıkmasıdır. Pozitivistin, dini ve teolojik iddiaları anlamsız olarak reddetmesinin yetersizlik ve keyfiliği genellikle kabul edilmektedir ve filozoflar, bir dizi yeni yöntemlerle teolojik-dini söylemleri yeniden sorgulamaktadırlar. Deneyimli öğrenciler ve meslekten olmayan eğitimli kişiler arasında, bu yeniden sorgulama konusuna yoğun bir ilgi vardır. Onlar bu çözümleme ve bu çözümlemenin dini inançların mantıki statüsü için ortaya koyduğu göstergeler konusunda şaşırmışlardır.

Bu kitap, bu ilgi ve şaşkınlığı (bu şaşkınlığın çözümünü garanti etmese de) olan kişiler için hazırlanmıştır. O, din felsefesinde yüksek derecede uzmanlaşmış ve teknik bir tez olarak hazırlanmamıştır, ancak, öğrenci ve meslekten olmayan eğitimli kişilerce okunup değerlendirilebilir. Onun iki özel amacı vardır:

Çağdaş felsefedeki gelişmelerin açık bir tablosunu ve bu gelişmelerin din felsefesindeki etkisini sunma; "dini bilgi var mıdır?" sorusunu, sistematik olarak inceleme. Çağdaş felsefe bu sorunun cevaplandırılabilirdiği yapıyı tasarlamada bir referans noktası olarak kullanılır. Alan sınırlamaları, bazı fikirlerin bütünüyle çok kısa incelenmesini zorunlu kılmıştır. Bu kısa oluş, çarpıtma eğilimindedir, ancak, bu tür çarpıklıktan kaçınmaya gayret gösterdik.

Belirli bir dinsel görüş, okuyucuya zorla kabul ettirilemez. Kitap bu konuda tarafsızdır, ancak, bu önemli sorunun cevabı için metodolojik yöntemler üzerinde ısrarla durur ve yazarın elde ettiği kesin sonuçları ortaya koyar. Bu kitabın, din alanındaki felsefi literatürde gerçek bir boşluğu dolduracağı, öğrenci ve meslekten olmayan eğitimli insanların ondan yararlanacağı umulmaktadır. Yine bu kitabın, özellikle dinsel iddiaların bilissel anlamının incelenmesi ve bir çok çağdaş felsefi çözümleyicinin ortaya koyduğu din tanımlarının eleştirel çözümlemeleri konusunda deneyimli felsefecilerin ilgisini çekeceği beklenmektedir.

W. T. B.

I. BÖLÜM

GİRİŞ

Çağdaş felsefe, dil ve anlama yönelik yoğun ilgisiyle önceki felsefelerden ayrılır. Şüphesiz bu ilgi farklı şekillerde olur. Mantıkçı pozitivistler, anlamın anlamını araştırmak ve dili aydınlatmak için bir program sunarken, Wittgenstein'in 'Philosophical Investigations' adlı eserinin etkisi altında kalan mantıkçı çözümleyiciler, farklı bir araştırma ve farklı bir program teklif etmişlerdir. Her iki gelenekte yer alan filozoflar da, etiğin, siyasetin, bilimin, metafiziğin ve estetiğin dili gibi bir çok konuyu çözümlemiş ve aydınlatma girişiminde bulunmuştur. Pozitivistler daha önce, din ve teolojinin büyük ölçüde anlamsız veya kavranamaz olduğunu yazmıştı. Ancak daha sonraki felsefi çözümleyiciler, dinsel kavram ve ifadelerin kullanıldıkları bağlamlardaki fonksiyon ve kullanımları ile ilgili ciddi bir çözümlemeyi vurgulayan yeni ve meydan okuyucu tartışmalar ortaya koymuşlardır. Gerek mantıkçı pozitivistler, gerekse geç Wittgenstein'ı izleyen çözümleyiciler, dinsel söylemdeki sözcüklerin bir çok kullanımının olduğunu kabul etmişlerdir. Çözümleyiciler için sorun, sözcüklerin özel bir kullanımının uygun olup olmadığına karar verme yolunu göstermek ve onların olgusal bir anlama sahip olup olmadıklarını belirtmektir. Bir çok insan, din

dili konusunda onların kullandıkları yöntemlere başvurmuş, ilginç ve çoğu kez de şaşırtıcı sonuçlara ulaşmıştır.

Son zamanlarda dinsel söylemin anlamıyla ilgili sorunlara yoğun ilgi olmasına rağmen, bu sorunların tarihi oldukça eskidir. Tanrı veya dinsel bir obje, deneysel dünyamızdan çıkan kavramlarla betimlendiği için, (örneğin, Eski Ahit'in Tanrı ile ilgili bölümleri) din dili, çoğunlukla antropomorfik olduğunda, onun anlamıyla ilgili herhangi bir sorun yoktur. Tanrı, doğaüstü bir varlık türü olarak düşünülür. Ancak teologlar, Tanrı kavramını 'aşkın' bir kavram olarak- deneysel dünyamızın bütünüyle, ötesinde- geliştirdiklerinde, herhangi bir yüklem Tanrı'ya atfedilip atfedilemeyeceği bir sorun olmuştur. Eğer sıradan yüklemlerimiz, Tanrı'ya atfedilemezlerse, biz Tanrı hakkında nasıl anlamlı konuşabiliriz? Bazı filozof ve teologlar, onun hakkında konuşamayacağımızı, en azından onu tam olarak tanımlayamayacağımızı açıkça ifade etmişlerdir. Yapabileceğimiz tek şey onun ne olmadığını söylemektir.

Tanrı konusundaki bu yaklaşım, teolojik dilin anlamıyla ilgili sayısız sorun doğurmasına rağmen, bir çok din düşünürü bu aşkın Tanrı anlayışını yararlı bulmuştur. Bu anlayış, bilimden gelen saldırılara engel olmuş ve Tanrıyı insan düşüncesinin ötesine yerleştirerek, ona çok daha büyük bir saygınlık kazandırmıştır. Bir çok kişinin kabul ettiği bu aşkın bakış, bize dindeki 'imanla yaşamalıyız' ilkesini öğretmektedir.

Dinin bir iman konusu olduğu, anılmaya, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Ancak bu cevap, çözümleyicinin sorusunu bütünüyle içermeyiz. Çünkü dinsel iddiaların anlamını araştırmada, çözümleyici, gerçekte inanılan şeyin ne olduğunu sormaktadır. Eğer inanç veya inançlar grubunun içeriği açık-seçik değilse, bir kimse bu inanç ya da inançlar grubunu kabul etmeye zorlanabilir mi? Elbetteki hayır. Bir inancın içeriği açık-seçik olmadıkça, imana dayalı olan inancı kabul etmenin de bir çekiciliği yok demektir. Çünkü kabul edilen şey bilinmeyecektir. Bir dinsel inancın anlamını sormak, imana dayalı olan inancı kabul etme sorunundan ya da inancın bilgiyi oluşturup oluştura-

mayacağından mantıksal olarak önce gelmektedir. Bu, felsefi çözümleyicilerin yoğunlukla üzerinde durdukları bir noktadır.

Çağımızın dindar ve Hıristiyan bilim adamları, analitik filozofların dil ve anlamla ilgilerinin (The Christian Scholar'ın editörü Profösör Dirks'in ifadeleriyle) "Sadece bilginler topluluğunun gösterisi için hassas ve tartışmalı şeyler olmadıklarını"⁽¹⁾ kabul etmişlerdir. Bilakis analitik filozofların ele aldığı ve tartıştığı konular, Hıristiyanlık ya da diğer dinlerin mensupları için birincil bir öneme sahiptir. Bu konular, sadece akademik değil, dinsel yaşam için de büyük bir ehemmiyete haizdir. Onlar, "yaşadığımız çağdaki düşünen insanların en derin zihinsel karışıklıklarından bazılarını açığa çıkarırlar".

Dinsel pratikleri yerine getiren sıradan bir mümini, din dili ile ilgili zihinsel karışıklıklar tedirgin etmemesine rağmen, dindar bilim adamları bundan oldukça rahatsızdır. Çok ayrıntılı din anlayışlarıyla onlar, dinsel kavramların objektif anlamı olup olmadığı konusunda, dinsel ifadelerin anlam statüsü hakkında ve onların doğruluk dereceleri hususunda şaşırırlar. Hıristiyan bir bilgin, "Hıristiyan inancının, hayali varsayım eğlencesiyle kendi kendine konuşmanın sonucu olup olmadığını, ya da gerçek olan bir şeyin iddia edilip edilemeyeceğini ve bunun anlamlı bir şekilde düşüncede, ibadette ve bir Hıristiyanın uygulamasında gerçek olarak desteklenip desteklenemeyeceğini"⁽²⁾ bilmek istemektedir.

Analitik filozofların çalışmaları, zorunlu olarak din ve teolojiye karşıt değildir. Şüphesiz pozitivistin çözümlemeleri, dinsel ve teolojik iddiaların tamamen saçma olarak bir kenara atılmasıyla son bulur. Ancak sonraki çözümlemeler, anlamı kullanımla özdeşleştirmede- dini yalnızca keyfi olarak yadsımaz, aynı zamanda bir anlamda dine oldukça uygun da olabilir. Her bir ifadenin kendine has bir mantığının olduğuna işaret eden ve bütün ifadeleri birkaç grup içerisinde kategorize etmekten sakınan

1 J. Edward Dirks, "The Relevance of Contemporary Analytic Philosophy for the Community of christian scholars", The christian scholar, vol. 43 (1960), s. 164.

2 J. Edward Dirks, a.g.e., aynı yer.

çağdaş çözümleyiciler, din ile onun kendi zemininde buluşmaya çalışmaktadırlar. Analitik felsefeyle dini septisizm arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Ancak bu demek değildir ki, dindar müminlerin ve teologların hakkında konuştukları şeyin -yani dinsel kavram ve ifadelerin kullanımlarının- çözülmesi, dinsel inançların bilişsel statüsünü sorgulanamaz bir şekilde destekleyecektir. Ancak sadece bu tür çözümlemeler, dine daha çok dinlenilme şansı verir.

Bu kitapta, din üzerindeki felsefi çözümlemelerin etkisiyle ilgileneceğiz. Bu çözümlemeler, mantıkçı pozitivist gelenekte bulunduğu gibi, geç dönem Wittgenstein ve onun ardıllarının eserlerinde de bulunmaktadır. Pozitivizmin temel öğretilerini, bu akımda meydana gelen değişme ve gelişmeleri, özellikle de bu akımın din üzerindeki etkisini 2. ve 7. bölümlerde ortaya koyacağız. 3. bölümde Wittgenstein, Ryle, Wisdom ve diğerlerinin eserlerindeki kavramsal çözümlemeleri, bu çözümleme yöntemi kabul eden bir çok çağdaş filozofun dinsel söylemle ilgili çözümlemelerini gözden geçirerek bunları, 6. bölümde etraflıca inceleyeceğiz. Bütün bunlardaki amacımız, dinsel bilginin varolup olmadığı konusundaki geleneksel felsefi soruna cevap bulma girişimi olacaktır. Bunu yaparken çalışmamız dört temel aşamayı içerecektir. İlk olarak, 4.bölümde dinsel inançları diğer inanç türlerinden ayırarak ve bir kategoriye göre sınıflandırarak tanımlamaya çalışacağız. İkinci olarak, dinsel inançların bilişsel ya da olgusal bir anlama sahip olup olmadıklarını sorgulayacağız. Bu, 5. bölümdeki bilişsel ya da olgusal anlam için bir test ya da bir dizi kriteri tasarlayan ve doğrulayan; ve sonra da dinsel inançların bu kriterlere ya da testlere uygun olup olmadığını inceleyen bilişsellik sorununun bir tartışmasını içerecektir. Üçüncü olarak, 8. bölümde bilgi kavramını inançlara uygulamada kabul edilebilir bir ölçüt olan epistemoloji sorununu ve bu ölçütlerin doğruluğunu tartışacağız. Dördüncü olarak da yine 8. bölümde dinsel inançların bilgi kriterlerine uygun olup olmadığını soruşturacağız. Bu soruları cevaplandırma, dinsel bilginin varolup olmadığı sorusunu cevaplandırmayla eşdeğerdir.

II. BÖLÜM

MANTIKÇI POZİTİVİZM VE DİN

“Mantıkçı pozitivism” olarak bilinen akımın uzun ve ilginç bir tarihi vardır. Bu akım, Viyana’da felsefe Profesörü olan Moritz Schlick’in öncülüğünü yaptığı “Viyana Çevresi” tartışmalarının dışında gelişmiştir. 1920’lerden beri bu akım birçok değişikliğe uğramış olduğundan, eski anlamıyla çağdaş bir filozofun “pozitivist” olarak adlandırılabilmesi sorgulanabilir. Hatta, Carnap ve Feigl gibi Viyana Çevresi’nin kurucuları bile kendi görüşlerini tanınmayacak ölçüde değiştirmişlerdir. Ancak bu akım, (etik, bilim felsefesi, estetik, din felsefesi, epistemoloji ve metafizik gibi) felsefenin çeşitli alanlarında büyük etki yapmıştır ve onun etkisi bugün bile kendini ılımlı bir tarzda hissettirmektedir. Bu, özellikle din alanında geçerlidir; Din felsefecileri ve teologlar, hâlâ dini iddiaların empirik içeriğinin olmasının ve onların olgusal bir anlama sahip olduğunun gösterilmesi gerektiğinin sıkıntısını yaşamaktadırlar. Bu bölümde, pozitivist akımın temel unsurlarını, geçirdiği evreleri ve teoloji ve din tartışmaları üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Bergmann’ın işaret ettiği gibi, “mantıkçı pozitivist” etiketi, geniş bir ilgi alanına sahip olan, doğru bir cevap veya ona ulaşılacak uygun bir yöntem üzerinde anlaşılamayan filozoflara at-

fedilir⁽³⁾. O zaman, üzerimize aldığımız görevi bir dereceye kadar yanlış temsil etme tehlikesinin olmaması mümkün değildir. Bununla birlikte pozitivistler olarak adlandırılan bu filozofların ele aldığı kesin temel inançlar vardır ve biz bunları açıklamaya çalışacağız.

Mantıkçı pozitivistin iki temel özelliği; "mantıkçı çözümleme" -dilini aydınlatılması- olarak felsefenin kavramsallaştırılması ve metafiziğin anlamsız olarak reddedilmesidir. Bu iki özelliğin birbirleriyle yakın ilişkisi vardır. Çünkü pozitivistin mantıksal çözümleme düşüncesi, onu metafiziksel iddiaların anlamsız olduğu sonucuna götürmüştür. Mantıksal çözümleme ile söylenmek istenen nedir? Carnap bu soruya, "mantıksal çözümlemenin fonksiyonu; bütün bilgiyi, bilimsel ve günlük hayatla ilgili bütün iddiaları tahlil etmek ve bu tür iddiaların anlamlarını ve onlar arasındaki ilişkileri açıklamaktır"⁽⁴⁾. şeklinde cevap verir. Schlick, "bilim, hakikatin, felsefe ise anlamın takipçisi olarak tanımlanmalıdır"⁽⁵⁾ demektedir. Wittgenstein'da 'Tractatus' adlı eserinde bize, "Felsefenin, felsefi önermelerde bir sonuca gidemeyeceğini ancak daha çok onları aydınlatacağını"⁽⁶⁾ söylemektedir. Ancak "önermelerin aydınlatılması", veya "anlamı yakalama" ne demektir? Şunun kabul edilmesi gerekir ki pozitivistin cevabı; Hume'un empirizmi ve olgu ve idea ilişkisi arasında yaptığı ayırımla bağlantılıdır. Hume felsefi kavramın ona ilave edilecek bir ideaya sahip olmadığından kuşkulandığında, ideanın çıkarıldığı izlenimin ne olduğunu sorgulamaktadır. Şayet herhangi bir izlenim ortaya çıkmıyorsa, terimin ta-

-
- 3 Gustav Bergmann, "Logical Positivism", The Metaphysics of Logical Positivism, (New York; Longmans, Green & Co., Inc., 1954), s.1. Bu makale, V. Ferm editörlüğünde A History of Philosophical Systems: (New York: Philosophical Library, Inc. 1950) ss. 471-82'de yeniden basılmıştır.
 - 4 Rudolf Carnap, Philosophy an Logical Syntax (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1935), s.9.
 - 5 Moritz Schlick, "The Future of Philosophy", Gesammelte Aufsätze (Vienna, 1938) s.126.
 - 6 Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, D.F. Pears ve B.F. McGuinness, (London: Rog Hedge & Kegan Paul, 1961), 4,112. Orjinal olarak, Almanca'da Ost Wald'ın Annalen Der Naturphilosophie, 1921'in son sayısında yayınlandı.

mamıyla anlamsız olduğu sonucuna gitmektedir. Bu yöntemden sonra madde ve ruh hakkındaki fikrimizi sorgulamaktadır ve bu katı yöntemin, bütün felsefî tartışmalarda daha fazla kullanılması arzu edilmektedir⁽⁷⁾.

Hume'un bu katı yöntemi, anlamın empirik doğrulama kriterlerini içerir. Onun Schlick tarafından yapılan ilk şekli, "bir önermenin anlamı onun doğrulanması"⁽⁸⁾ ilkesidir. O, "bir önermenin doğrulanabileceği durumları tam olarak gösterebildiğimiz zaman (önergelerin yanlışlığı için de aynı durum geçerlidir) onun anlamını biliriz" diye devam eder. "Bu durumların tasviri, bir ifadenin sadece anlamının netleştirilmesinde geçerli tek yoldur"⁽⁹⁾. Wittgenstein *Tractatus* adlı eserinde şu sözlerle aşağı yukarı aynı şeyi söylemektedir: "Bir önermeyi anlamak, onun doğru olup olmadığı durumun ne olduğunu bilmek demektir"⁽¹⁰⁾. Waismann, "bir ifadenin doğru olup olmadığını belirleme imkanı yoksa o zaman bu ifade tamamen anlamsızdır"⁽¹¹⁾. sonucuna ulaşmaktadır. Schlick bu durumu daha da netleştirir: "Gerçek bir ifade kesin olarak doğrulanabilmelidir"⁽¹²⁾.

Bu doğrulama testinin birçok zorluklar içerdiği açıkça görülmektedir. O, bütün metafiziksel ifadelerin kesinlikle anlamsız olduğunu söylemektedir. Ancak evrensel bilimsel kurallar veya evrensel formun ifadesi ne olacak? Yine onlar kesin olarak doğrulanamadıkları için, anlamsız olarak nitelendirilmek zorundadırlar. Schlick tam olarak bu çıkarımı ortaya koyar. Evrensel bir formun kuralları ya da ifadeleri, sadece bir forma sahip ifadeler hakkında bilgi sunarlar⁽¹³⁾. Onlar, kendi başlarına ger-

7 David Hume, *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. J.M. Keynes ve P. Sraffa (London, Macmillan & Co. Ltd., 1938), s. 11.

8 Schlick, *age*, s.181.

9 *age*., s.127.

10 *Tractatus*, 4.024.

11 F. Waismann, *Erkenntnis*, cilt 1(1930), s. 229. *The Logic of Scientific Discovery*(New York, Basic Books, Inc, 1959) adlı eserinde Karl Popper alıntılanmıştır, s.40; Bu kitap 1931'de *Logik der Forschung* adıyla yayınlanmıştır

12 M. Schlick, *Naturwissenschaften*, Cild 19 (1931) s. 150; Karl Popper tarafından aynı sayfada alıntılanmıştır.

13 Schlick, aynı yer; Popper'den naklen, *age*., s.37.

çekte anlamlı ifadeler değildirler. Evrensel konulara "önemli saçmalık" olarak bakılmaktadır. Carnap ve diğerleri, tabiat kanunları veya hipotezlerle ilgili bu görüşü kabul etmezler. Carnap "Testability and Meaning"de "confirmation" sözcüğünü "verification" sözcüğü yerine kullanmaktadır⁽¹⁴⁾. Reichenbach, bilimsel iddiaların bütün yapısının doğrulanabilirlik ilkesi altında anlamsız olarak düşünülmesi gerektiğine özellikle işaret ederek, bir ifadenin başkası yerine kullanılmasına katkıda bulunmuştur⁽¹⁵⁾. "Kesin doğrulama" yerine kullanılan "doğrulanabilirlik", bu kendi kendini aptallaştıran sonuçlardan kaçındı. Gerçekte doğrulanabilirlik ihtiyacı hem tam bir doğrulama hem de edimsel doğrulama (tam olmayan doğrulama) üzerinde değil, sadece doğrulanabilirliğin imkanı üzerinde ısrar eder. Popper'in "yanlışlanabilirlik" kuramı, Carnap'ın "doğrulanabilirlik" kuramına oldukça yakındır⁽¹⁶⁾. Bir önermeyi yanlışlama yöntemi, onu doğrulama yöntemine benzerdir. Çünkü (eğer doğruysa) başka bir önermeyi doğrulayan önerme (eğer yanlışsa) onu yanlışlayacaktır. Hipotezleri yanlışlayabileceğimiz iddiası mantıksal olarak hipotezlerin doğrulanabilir olduğunu söylemeye ussal olarak yakındır⁽¹⁷⁾.

Doğrulama kuramı konusunda benzer bir değişiklik, Ayer tarafından "Language, Truth and Logic" adlı eserinde ifade edilmiştir⁽¹⁸⁾. Ayer, doğrulama ilkesinin yalnızca "zayıf" anlamı şekillendirdiğinde ısrar ederek doğrulanabilirliğin "zayıf" ve "güçlü" anlamı arasında ayırım yapmıştır. "Güçlü" anlam kesin doğruluğa varmakta iken, "zayıf" anlam, ortaya konulan iddia ile uygunluk arzeden empirik bir gözlemi şart koşmaktadır.

Gerçekte Ayer, daha sonra doğrulanabilirliğin "zayıf" ve "güçlü" anlamının arasındaki ayırımın kesin bir ayırım olmadığını kabul etmiştir. "Güçlü" anlam, mantıksal olarak imkansız-

14 Philosophy of Science, cilt 3, (1936) ve cild 4 (1937)

15 Philosophy of Science, cilt 3 (1936), s. 125.

16 Popper, age.

17 John Passmore, "Logical Positivism (I), "The Australasian Journal of Psychology and Philosophy, Cild 21 (1943), s. 87.

18 A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2. Baskı (London: Victor Gollancz Ltd. 1946), ss.9 ve 37.

dır, çünkü empirik bir önerme her zaman daha çok deneyim testine ihtiyaç duyan bir önerme olarak tanımlanır.

Reichenbach'la birlikte Ayer, doğrulanabilirlik ilkesinin nitelik ve açıklamalarını ortaya koymuştur. Ayer, pratikte doğrulanabilirlikle, prensipte doğrulanabilirlik arasında ayırım yaparken⁽¹⁹⁾ Reichenbach, doğrulanması mümkün olmayan teknişel, fiziksel ve mantıksal olan üç tür arasında ayırıma gitmiştir⁽²⁰⁾. Her iki filozof da tekniksel, fiziksel ya da pratik nedenlerle birçok önermenin doğrulanamayacağını, ancak onların kesinlikle anlamlı olduğunu kabul etmektedir. Ayer, ayın diğeri yüzünde dağların olduğu önermesini örnek olarak verir. Biz, bu önermeyi doğrulamada uygun gözlemler yapmak için fiziksel ya da pratik araçlara sahip değiliz. Fakat önermeyi doğrulayacak veya yanlışlayacak gözlemlerin ne olduğunu biliyoruz; yani, önerme prensipte doğrulanabilir. Mantıksal olarak onun doğrulanması mümkündür. Bununla birlikte mantıksal olarak mümkün bir doğrulamayı engelleyen başka önermeler vardır. Onlar prensipte doğrulanamazlar. Ayer, F. H. Bradley'den şu örneği nakletmektedir: "Mutlak kendi kendine yeterli olmasa bile, evrim ve gelişmeye katkıda bulunacaktır"⁽²¹⁾. Hatta, bir kimşenin, Mutlak'ın evrim ya da gelişmeye iştirak edip etmediğini belirlemesine imkan veren bir gözlem düşünülemez. Böyle bir deneyime mantıksal olarak engel olunur. Bu tür ifadelerin literal olgusal anlamı yoktur. Bununla birlikte onlar coşkusal bir anlama sahip olabilirler ya da bir kimşenin hissetme tarzını ifade ederler.

Ancak değışik formunda bile doğrulama ilkesi, matematik, geometri ve mantığın anlamsızlığını dışarıda bırakmaktadır. Çünkü bu alandaki önermelerin hiçbirisi, mümkün bir tecrübeye referansla doğrulanamaz. Bu yüzden pozitivistler empirik olarak doğrulanabilir önermeler ile analitik veya a priori önermeler arasında bir ayırım yapmışlardır. Sonrakiler, tanımla veya bir

19 A. ge, s. 36.

20 H. Reichenbach, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and The Structure of Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press; 1938).

21 Ayer, age, s.36

dizi aksiyon, postulat veya öncülün değeriyle hakikat olurlar. "Eşit açılı üçgenlerin hepsi eşkenarlıdır" önermesi bir analitik gerçeklik örneğidir. Bu önerme gözlemle doğrulanamaz. O, öklit geometrisinin yapısal değeriyle doğrulanır. Daha sonra Ayer, anlam kriterini yeniden biçimlendirir, çünkü bir ifade, eğer onun ifade ettiği önerme hem analitik hem de empirik olarak doğrulanabilirse literal anlama sahiptir⁽²²⁾. Feigl, bilişsel anlamın iki türü olan biçimsel, mantıksal-aritmetik anlam ve olgusal ya da empirik anlam arasında ayırım yaparak aynı ustalığı gösterir. O, gerçekte "olgusal anlama yönelik mantıksal-matematiksel hata yapılarak birçok epistemolojik problemin belirsizleştiğinde"⁽²³⁾ ısrar eder. Bu iki bilişsel anlam türü arasındaki ayırım ve birçok dilin bilişsel olmayan anlam ya da fonksiyonunu tanıma, düzensizlik ve "yanlış ifade"yi açıklayacaktır. "Birçok metafizik problem ve onların çözümleri, yalnızca coşkusal içerik veya biçimsel olarak doğru gramatik bir yapıya sahip olan ifadelerde olgusal anlamın varolduğu yanlış varsayıma dayanmaktadır"⁽²⁴⁾. Filozof, karmaşık ifadeler üzerinde sürekli gözlemde bulunmalıdır; bu ifadeler bir dilin sözdizimsel kurallarını gerçekte ihmal etmektedirler ve yine onlar, prensipte doğrulanamayan fakat gramatik veya sözdizimsel olarak doğru ifadelerdir. Ve yine bu ifadeler kesin bir anlama sahip görünürler, ancak gerçekte onlar yalnızca coşkusal anlama sahiptirler. "Anlam"ın anlamını bu şekilde gündeme getiren pozitivistler, metafiziği eleme yoluna gitmişlerdi

Metafiziğin Elenmesi

Metafiziği elimine eden pozitivistin ulaştığı sonuç, mantıksal olarak, onun anlam ifadesinden ve ne analitik ne de empirik olarak doğrulanabilen metafizik iddiaları hakkındaki çözümlemesinden çıkmaktadır. Pozitivistler metafiziği, büyük ölçüde gerçekliğin duyusal dünyadan başka bir şey olduğunu iddia

22 Aynı eser, s. 9.

23 H. Feigl, "Logical Empiricism", Twentieth Century Philosophy, ed. D.D. Runes (New York: Philosophical Library. Inc., 1943), s. 379.

24 Aynı yer.

eden bir tür transandantalizmle özdeşleştirmişlerdir ve metafizikçi filozof bu transandant dünyanın bilgisini bize sunabilir. Pozitivistin metafizikçiye cevabı, tecrübe sınırlarını aşan bir gerçekliğe referans olan hiçbir ifadenin literal bir anlama sahip olamayacağı şeklindedir⁽²⁵⁾. Metafizik, bizim bir ifadenin olgusal bir problemle ilgili gerçek bir önermeyi ifade edip edemeyeceğimizi test etmeyi sağlayan kriteri biçimlendirerek ve bu ifadelere düşünceye onu doğrulamakta başarısız kalacağına işaret edilerek elenir⁽²⁶⁾.

Pozitivist, filozofun bir bilim adamı olmadığını iddia etmektedir. O bize, evren hakkında bir bilgi sağlamaz. Felsefeyi üstün bir bilim türüyle özdeşleştiren ve "felsefenin, özel bilimlerin konusu dışına uzanan tecrübenin ayrıntılı özellikleriyle ilgilenmekle, bilimlerden yalnızca sınırlarıyla değil, özüyle de farklı olduğunu"⁽²⁷⁾ iddia eden bu düşünürler, karmaşa ve saçmalığa neden olan kimselerdir. Gerçek felsefe, bu saçmalığı ortadan kaldırır ve açıklığı sunar. Wittgenstein'ın ifade ettiği gibi, "Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: "Söylenabilir olan- dan, yani doğa bilimi ifadelerinden -yani felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden- başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğaötesi bir şey söylemeye kalkıştığında, ona, ifadelerindeki belirli imlere hiçbir işlem bağlamamış olduğunu göstermek"⁽²⁸⁾.

Böyle bir ispat için temel araç anlamın empirik doğrulanabilirlik kriteridir. Bu yalnızca bir araç değildir. Ayrıca felsefi karışıklık, dilimizin yapısı hakkındaki bir çözümlemeyle giderilebilir. Gerçekte Wittgenstein "önermelerin birçoğunun ve filozofların problemlerinin dilimizin mantığını anlamadaki hatamızdan kaynaklandığını"⁽²⁹⁾ iddia etmektedir. Aynı şekilde Ayer, felsefeye ait yapay problemlerin "ifadenin gramatik yapısının,

25 Ayer, aynı eser, s. 34.

26 Aynı eser, s.35.

27 S. Alexander, Space, Time and Deity, Introduction, s.4, John Passmore tarafından "Logical Pozitivism (II)", adlı makalesine alıntılanmıştır, The Australasian Journal of Psychology and Philosophy Cild 22 (1944), s.129.

28 Tractatus, 6.53.

29 Tractatus, 4.003.

anlamın güvenilir bir rehberi olarak alınmasının sonucu olduğunu⁽³⁰⁾ iddia etmektedir. Biz, "yüzeysel gramer" in altında kalmalı ve "dilimizin mantığını" anlamaya çalışmalıyız. Yoksa geleneksel olarak tartışılan birçok felsefi konu "hayali" problemler olarak görünür. Örneğin, süregelen realist-idealist tartışmasını ele alalım: Bu tartışma iki açıdan hayali görünebilir. Carnap'ın ifadeleriyle birincisi, biz kanguruların varlığı veya gerçekliği iddiasından algısal önermeleri çıkarabilirken; fiziksel dünyanın gerçekliği iddiasından bunu yapmamız mümkün değildir, o ayrıca fiziksel dünyanın gerçek olmadığı karşıt iddiasından da çıkarılamaz. Bu yüzden her iki önermede empirik içeriğe sahip değildir -onlar kesinlikle anlamsızdır⁽³¹⁾.

İkinci olarak, özne ve yüklemın gramatik biçimini kullanarak İngilizce'de nesneleri tasvir etmemizden dolayı biz, nesnenin kendisi ve algılanabilir özellikleri arasında bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu sanıyoruz⁽³²⁾. Gerçekte Ayer, sözde töz probleminin ve realist-idealist kavgasının "varoluşsal önermelerin çözümü ile ilgili bir tartışmaya" ve böylece tamamıyla "çözümlenebilen mantıksal bir probleme" indirgenebileceğini iddia eder⁽³³⁾.

Bu tür "mantıksal problemlerin" çözümüne yönelik olarak Ayer tarafından önerilen yöntem, "kullanımdaki tanımlamaları" formüle etmektir. O, bunu şu şekilde ifade eder: "Kullanımdaki bir simgeyi onun başka bir simgenin eşanlamlısı olduğunu söyleyerek değil de, onun içinde anlamlı olarak çıktığı ifadelerin, tanımlananın kendini de, onun hiçbir eşanlamlısını da içermeyen eşdeğer ifadelere nasıl çevrilebildiğini göstererek yaparız"⁽³⁴⁾.

Kullanımda bu tür tanımlar "dilimizdeki ifadelerin belirli türlerini eksik anlamamızdan kaynaklanan karışıklıkları giderir"⁽³⁵⁾. Ayer, bu yönteme örnek olarak Russell'ın 'tanımlar ku-

30 Ayer, aynı eser, s. 51.

31 R. Carnap, age, s.20.

32 Ayer, age, s.42.

33 Aynı eser, s.40.

34 Aynı eser, s.60.

35 Aynı eser, s. 62.

ramı'nu gösterir. Russell "şöyle ve şöyle" biçimindeki ifadeleri, kullanımda artık belirsiz olmadıklarından dolayı bir tanımlama içine sokar. "Yuvarlak-kare varolamaz" önermesi, "hiç birşey hem yuvarlak hem kare olamaz" önermesine eşdeğerdir. Yuvarlak-karenin varlığı ile ilgili sözde problem, dönüştürmekle gide-rilebilir. En azından üzerinde konuştuğumuzda yuvarlak-kare-nin varolması gerektiğini varsayan bazı filozoflar, hakkında her-hangi bir deneyime sahip olmadığımız metafiziğe meylederler. Kullanımdaki tanımlama teknikleri bizi, dilin "yüzeysel grame-ri"ne götürür, onun mantıksal karmaşıklığını açığa çıkarır ve bi-zi dünya hakkında yanlış varsayımlara gitmekten alıkoyar. Ev-reysel gerçekliği, sayıların gerçekliğini, diğer zihinlerin gerçek-liğini, ahlaktaki sübjektif-objektif tartışmasını ve rasyonalist-empirist çekişmesini içeren felsefi ya da metafiziksel problemler kümesi, dilin analizi ve aydınlatılmasıyla çözüme kavuşturula-bilir. Bu tür çözümlemeler, anlamın empirik doğrulanabilirlik kriterinin, kullanımdaki tanımlama tekniğinin ve diğer yöntem-lerin uygulanmasını içermektedir⁽³⁶⁾. Pozitivistin felsefi çözüm-lemesinin sonucu, metafiziğin elenmesidir. Yalnızca tümevarım-sal metafizik bunun dışındadır; metafiziğin bu türü, "bilimin tehlikeli, gayretli, itibar edilemez uç noktası"⁽³⁷⁾ olarak nitelen-dirilir.

Teolojinin Elenmesi

Pozitivist, metafiziksel iddiaların "kötü gramer" veya biliş-sel anlamsız olarak elendiği gibi aynı şekilde, teolojik iddiaların da elenebileceğini iddia eder; çünkü teoloji bir tür metafiziktir. Bilişsel anlama sahip olmada dini veya teolojik ifadeler (totolo-jik olarak doğru olmaları durumunda) ya analitik ya a priori, ya da (bu tür iddiaların prensipte doğrulanabilirliğinin gösterile-bilmesi durumunda) empirik önermeler olmalıdırlar. Dinler kendi iddialarını totolojiler olarak ifade etmezler. Bu tür iddi-alar deneysel olamazlar, çünkü anlam itibariyle onlar, deneysel

36 Aynı eser, s.24.

37 Feigl, age, s.729.

dünyanın ötesinde olan aşkın bir varlık hakkındaki ifadelerdir. Ayer'in ifade ettiği gibi "... 'Tanrı' kavramı, metafiziksel bir kavramdır. Eğer 'Tanrı' metafiziksel bir kavramsa o zaman Tanrının varolması ihtimal dahilinde bile olamaz. Çünkü 'Tanrı vardır' demek, ne doğru ne de yanlış olabilen metafiziksel bir söylem ortaya koymaktır"⁽³⁸⁾. Böylece pozitivist, Tanrı hakkındaki dinsel iddiaların kesinlikle bilişsel anlama sahip olmadığı sonucunu çıkarır. Onlar yalnızca coşkusal anlama sahiptirler.

Ayer, dinsel söylemlerle ilgili pozitivist görüşün -bu görüş, Tanrının doğasıyla ilgili bütün ifadelerin saçma olduğunu iddia eder- ateist ya da agnostik görüşle karıştırılmaması gerektiğinde ısrar etmektedir. "Çünkü bir agnostikğin özelliği, bir Tanrının varoluşunun, inanmak ya da inanmamak için yeterli neden bulunmayan bir ihtimal olduğunu; ateistin özelliği ise, bir Tanrının varolmayışının en azından bir ihtimal olduğunu ileri sürmektir"⁽³⁹⁾. Pozitivistin durumu, ne agnostizm ne de ateizmle uyudur. Çünkü birincisi dini ifadelerin saçma olduğunu iddia ederken ikincisi bu tür ifadelerin anlamlı olduğunu fakat ya (ateizmin ifade ettiği gibi) yanlış ya da agnostisizmin ifade ettiği gibi onların ne doğru ne de yanlış olduklarını bilemeyeceğimizi söylemektedir. Ayer, ne agnostik ne de ateist tarafından önerilen dinsel bir rahatlık teklif etmektedir. Yalnızca teklif edilen "rahatlık" şudur: Teolog "dünya hakkında hiç birşey söylemediği için, o yanlış birşey ya da yeterli dayanakları bulunmayan bir şey söylemekle haklı olarak suçlanamaz"⁽⁴⁰⁾. Bu, gerçekte hem ateist hem de agnostikten çok daha temel bir noktada pozitivist eleştirinin, dinin kökünü kazıdığını söyleme şeklidir.

Bazen teologlar dinsel iddialarını, edimsel yada muhtemel tecrübelerle ilişkilendirirler. Pozitivist bunu onaylar ve Tanrı ya da dinsel bir objenin doğal ya da gözlemlenebilir fenomenle özdeşleştirildiği bu durumlarda dinsel söylemin bilişsel olarak anlamlı olduğunu kabul eder. Ayer buna şu örneği vermektedir: "...Birisi bana gök gürlemesi olayının 'Yahova kızgındır' öner-

38 Ayer, age, s.115.

39 Aynı yer,

40 aynı eser, s. 118.

mesinin doğruluğunu ispatlamak için tek başına hem zorunlu hem de yeterli olduğunu söylerse ben onun kullanmış olduğu sözcüklerle, "Yahova kızgındır" ifadesinin "gök gürlüyor"la eşdeğer olduğu sonucuna varabilirim"⁽⁴¹⁾. Bu şekilde yorumlanan bu iddia empirik bir anlama sahiptir. Ancak şu bir gerçektir ki "gelişmiş dinlerde" Tanrı, doğal bir fenomenle özdeşleştirilemez. O, dünyayı kontrol eder ancak, aşkındır, bu yüzden de onun varlığı ya da sıfatlarıyla ilgili iddia doğal fenomen olayına ya da doğadaki düzen iddiasına indirgenemez. Ancak, dinsel iddialar böyle bir anlama indirgenemezse o zaman onlar zorunlu olarak anlamsızdır. Çünkü "... özsel nitelikleri deneysel olmayan bir kişi fikri, hiç de anlaşılabilir bir fikir değildir"⁽⁴²⁾.

Ayer'in, teistin demek istediği şeyin, doğal ya da gözlemlenebilir bir fenomenin oluşu iddiasının ötesine gittiği yönündeki söyleminde haklı olduğunu düşünüyorum. Bu "başka bir şey" nedir? Dindar tarafından verilen cevap, dinsel iddiaların olgusal içeriğinin, mistik deneyim ya da dinsel vizyonlar aracılığıyla bilineceğidir. Tanrı mistik bir sezgiyle bilinir ve insani kavramlarla nitelendirilemez. Burada pozitivistin cevabı iki türdür: Birincisi, o, empirik bir gerçekliğin tümdengelsel bir yöntem yanında tamamen sezgisel yöntemlerle de keşfedilebileceğini kabul etmektedir. Ancak, ikinci olarak o, kendisine ulaşılan bir önerme her ne ifade ederse etsin onun mutlaka empirik olarak doğrulanması gerektiğinde ısrar etmektedir. Bu yüzden Ayer şöyle söylemektedir: "Mistiğin, kendi özel yöntemleriyle hakikati bulabileceğini a priori olarak inkar etmiyoruz. O buluşların, bizim deneysel gözlemlerimizle çürütüldüğünü ya da doğrulandığını görmek için, o bulguları oluşturan önermelerin neler olduğunu ıstirmek istiyoruz. Ancak mistik, deneysel olarak doğrulanabilen önermeler üretmek şöyle dursun, anlaşılabilir her hangi bir önerme üretecek durumda değildir"⁽⁴³⁾. Mistikler

41 Aynı yer.

42 Aynı yer,

43 Aynı yer,

ve kitaplarını sezgisel olarak bildikleri iddialarla dolduran bu filozoflar, sadece psikanaliste veri sağladılar⁽⁴⁴⁾.

Doğrulanabilirlik İlkesinin Statüsü

Birçok filozof ve teolog, pozitivistin metafizik ve teoloji çözümlemesini şiddetle eleştirmişlerdir. Şunun ifade edilmesi gerekir ki, pozitivistin metafiziksel ve teolojik ifadelerin bilişsel anlamsız olduğu sonucu, anlamın yeterli bir ölçütü olarak, empirik doğrulanabilirlik kriterinin kabulünden çıkmaktadır. Profesör Lazerowitz'in ifade ettiği gibi:

"Onun (Ayer'in) delili, "saçma"nın yeni bir kullanımı için hem açıklama hem de doğrulamayı tersyüz etmektedir. Çünkü saçmanın yeni kullanımı bir kanıt formu içinde ifade edildiği için o, diğerlerinin yanında onun yapmış olduğu şeyi etkili bir şekilde gizlemektedir. Bu yüzden onun çıkarımı dilbilimsel bir yeniliğe dönüşmektedir: Bu yenilik bize "saçmalık ifade eden cümlelerin", ne a priori ne de empirik bir önermeyi ifade eden bir "gösterge cümlesiyle" aynı anlama geldiği varsayımına göre, bize saçmalığın pozitivist bir kullanımının olduğunu sunmaktadır."⁽⁴⁵⁾

Bizzat Ayer'in kendisi "Language, Truth and Logic" adlı eserinin ikinci baskısında metafizik ve teoloji ile ilgili kendi eleştirisinin totolojik doğasını kabul etmektedir. Şayet anlamla ilgili başka bir kriter kabul edilirse ve bir cümle böyle bir kriteri uyarsa, şüphesiz, "understanding" kelimesinin uygun bir kullanımı anlaşılmış olacaktır⁽⁴⁶⁾. Bu, onun "metafizik saçmadır" çıkarımının, anlamın farklı bir kriterden çıkmadığını söylemekle aynıdır. Esas nokta pozitivistin anlam anlayışının kabul edilebilirliği hakkındadır. Bu yüzden filozof ve teologlara, "Doğrulama ilkesinin kendi mantıki statüsü nedir?", "Bu ilke niçin kabul edilmelidir?" soruları yöneltilmektedir. Birçokları bütün teoloji ve metafizik hakkında örtülü iddialar ile ilgilenmişlerdir. Bu id-

44 Age, s.118.

45 M. Lazerowitz, "The Pozitivist Use of Nonsense", in *Mind*, Vol, 55 (1946), s.254.

46 Ayer, age, s.16.

dia teolog ve metafizikçilerin söylediği şey hakkındaki dikkatli bir çalışma ile ispatlanamaz. Örneğin, Crombie, Ayer'i "bir yemekte bütün teolojik ifadeleri anlamsız olarak oburca yiyen"⁽⁴⁷⁾ bir kurt gibi göstermektedir ve Passmore, sadece metafizikçi Carnap'ın ayrıntılı olarak eleştirdiği kişinin Heidegger olduğunu ve daha da ötesi Thales, Bradley ve diğer metafizikçilerin kendi inançları, ifadeleri ve tecrübeleri arasındaki bütün bağlantıları kesmeyi kabul etmeyeceklerini ifade etmektedir⁽⁴⁸⁾. Pozitivistlerin bizzat kendileri, daha sonraki yazılarında, teolog ve metafizikçiler hakkında daha doğru tutumun, onların kullandıkları her bir ifadeyi tam ve dikkatli bir şekilde incelemekten geçtiğini kabul etmişler ve hatta metafizikçinin söylemiş olduğu şeyi daha açık bir dilde çevirme girişiminde bulunmuşlardır. "Saçma" hakkındaki aceleci bir hüküm, empirik kuramın gelişmesine bir yardım değil, engeldir⁽⁴⁹⁾.

Doğrulama ilkesinin bizzat kendisinin statüsü nedir? Bazı eleştirmenler, onun analitik ya da empirik bir ifade olup olmadığını sorgulayarak ilkenin kendisine başvurmuşlardır. Pozitivistler bu ilkenin empirik bir hipotez olarak düşünülmesi gerektiğini açıkça inkar etmişlerdir⁽⁵⁰⁾. Onlar analitik bir hakikat olarak bu ilkeyle ilgilenmekten de memnun değildirler. İlke, herhangi bir çeşit "iddia" değildir. Bazı eleştirmenler, empirik doğrulama kriterinin bizzat kendisinin bilişsel olarak anlamsız olduğunu açık bir çıkarım olarak ortaya koymuşlar ve onun sadece çöşkusal ifadeye sahip olduğunu belirtmişlerdir. Ayer'in kendisi, ilkeyi keyfi olmayan bir tanımlama olarak kabul etmeyi istemektedir. "Language, Truth and Logic" adlı eserinin ikinci baskısında o, açıkça ortak kullanımdaki "anlam"ın başka anlamlarının olduğu ihtimaline açık kapı bırakır ve şöyle der: "Farklı bir anlam kriteri kabul etmek herkes için açıktır ve bu yüzden herkes kelime anlamının yaygın olarak kullanıldığı yol-

47 I.M. Crombie, "The Possibility of Theological Statements", in Faith and Logic, editor Basil Mitchell (London: George Allen & Unwin, Ltd; 1957) s.77.

48 J. Passmore, "Logical Positivism (II)", age, ss.141-142.

49 A.g.e. s.149.

50 Ayer, age, s.16.

lardan birine çok daha uygun olabilen alternatif bir tanımlamayı ortaya koyabilir⁽⁵¹⁾. “Ancak ifadeler doğrulama ilkesine uygun iseler, onlar hem bilimsel hipotezler hem de her zaman anlaşılabilen sağduyusal ifadelerdeki anlam içerisinde anlaşılabilirler⁽⁵²⁾. Önerilen şey şudur: Şayet bilimsel ifadelerle ya da sağduyusal ifadelerle ilgilenilirse o zaman doğrulanabilirlik tezini benimsemek faydalı olacaktır. Stevenson, bu konuya şu sözleriyle parmak basmaktadır:

“Metafiziğin, “saçmalığın” yerini tutmasından ve bilimin de sadece bu övücü başlığı kabul edecek olmasından dolayı anlamı dar bir şekilde mi tanımlamamız gerekir? Bizim terminolojimiz bilimi güçlü bir ışık; metafiziği ise zayıf bir ışık içerisinde mi gösterecek? Kısaca anlamın bu ikna edici tanımını mı kabul edeceğiz?⁽⁵³⁾

Stevenson’un bu soruya cevabı şudur: Şayet o, “bilimdeki ifadelerin kullanımı ile onların metafizikteki kullanımı arasındaki temel farklılıklara” dikkatimizi çeken bir yöntem olarak kullanılırsa o zaman pozitivistin tezi “sadece ısı değil aynı zamanda ışık” da saçacaktır. Metafiziğe müracaat edilerek ‘saçma’ kelimesinin ‘sakıncalı,coşkusal anlamını’ kullanmaksızın bu yapılabildiği gibi, gerek bilimin gerekse metafiziğin doğası dikkatli bir şekilde incelenerek de bu yapılabilir.

Pozitivist, metafiziği elemeyi amaç edinmesine rağmen, onun yapmış olduğu şeyin bizzat kendisinin kılık değiştirmiş bir metafizik olduğu söylenerek de eleştirilmektedir. Şüphesiz pozitivist yaptığı bütün şeylerin mantıksal çözümleme ve dilin aydınlatılması olduğunu iddia etmektedir. Pozitivistin, çözümlemeyi düşündüğü önermeler, Passmore’un da işaret ettiği gibi;

“Yanlış çıkarımlara, sahte sorulara ve saçma varsayımlara götüren önermelerdir. Ve bunu, çözümleyicinin, çıkarımların yanlış olduğuna, soruların sahte olduğuna, varsayımların saçma olduğuna karar vererek başlaması gerektiği takip eder: Ay-

51 Aynı yer.

52 Aynı yer.

53 Charles Stevenson, “Persuasive Definitions”, in *Mind*, cild. 47 (1938), s. 339.

rıntılı olarak ortaya koymak için o, ontolojik kanıtların geçerliliğini tartışmalı, "mevcut varlıkların" olmadığını göstermeli, fiziksel dünya hakkında konuşmanın saçma olduğunu belirtmelidir. Bir başka ifadeyle, onun yüzyüze geldiği problemler tamamen geleneksel felsefenin cevap vermeye çalıştığı problemlerdir. O, onlara bir cevap buluncaya kadar, çözümleyici, dilimizin nasıl aydınlatılacağını bilemez"⁽⁵⁴⁾.

Passmore, pozitivistin sadece bir çözümleyici ya da aydınlatıcı olmadığını belirtiyor. O, "anlam uğraşısı" olarak felsefe ile "gerçeklik uğraşısı" olarak bilim arasında net bir çizgi ortaya koyamamıştır. Çünkü anlamları yakalamak gerçeği yakalamak demektir". O, geleneksel felsefe problemlerinden de kaçınamamıştır⁽⁵⁵⁾. Onun bizzat kendisi çözümü için referans noktası olarak kullandığı mantıkçı atomizmin⁽⁵⁶⁾ metafiziği olan metafiziksel bir pozisyon çizmektedir.

Daha sonraları doğrulama kriteri öylesine değiştirilmiştir ki, o artık metafizikçiye dövmek için kullanılan bir sopa olarak düşünülmez. Feigl, bir önermenin gözlemlenebilir sonuçlar imae ettiği müddetçe anlamlı olduğunu belirtmektedir; onun bizzat kendisinin, gözlemlenebilir bir şeyi iddia etmesi gerekmez. Bilim adamı kuramsal yapıları kullanmalıdır ve bu yapılar, gözlemde yalnızca birkaç yerde saptanmalıdır. "Kuramların bilişsel içeriği, gözlemsel ifadelerle dönüştürülemez"⁽⁵⁷⁾. Metafizikçinin ihtiyaç duyduğu daha geniş kapı nedir? Aynı şekilde Hempel "çoğu bilimsel hipotezin, herhangi bir gözlemsel ifadeyi imayla bile iddia edemeyeceğini" ifade etmekte ve şuna işaret etmektedir:

.....Son dönem empirizm ve süreççilik tarafından ifade edildiği anlamıyla bilişsel anlam, teolojik bir sistemi biçimlendiren

54 John Passmore, "Logical Positivism (II)", age, s.136.

55 Aynı yer.

56 Bkz. John Wisdom, "Metaphysics and Verification", in *Mind*, Cild 47, (1938); G. Bergman, age, ve J.O. Urmson, *Philosophical Analysis, Its Development Between the Two World Wars* (New York; Oxford University Press, 1956)

57 H. Feigl, "Philosophical Embarrassments of Psychology", *American Psychologist*, cild 14, No:3(1959), s.127.

ifadelere, belki de daha çok bir bütün olarak bu tür sistemlere en iyi şekilde atfedilebilir. . . Yine biz, bir sistemdeki bilişsel anlamın bir derece meselesi olduğunu anlamak zorunda kalacağız: Anlam sistemleri, çoğunlukla kuramsal yapılara dayanan formülasyona sahip kuramlar aracılığıyla, bütünüyle gözlemsel terimleri içeren mantık dışı kelimelerden empirik bulgulara dayanan sistemlere kadar farklılık arzeder”(58).

Hempel’a göre bilişsel anlam en iyi şekilde sistemlere uygulanır ve bilişsel anlam bir derece meselesidir. Farklı sistemleri değerlendirmenin en az keyfi ve en yararlı yolu, şu özelliklere referansla olur: a) “Kuramların biçimlendirildiği açıklık ve seçiklik . . .” b) “Sistematik, yani, gözlemlenebilir fenomene nazaran sistemlerin açıklayıcı ve öngörüsül gücü.” c) “teorik sistemin biçimsel basitliği” d) “bir dereceye kadar deneysel bir kanıtla saptanmış kuramlar”(59). Hempel’in kastettiği şey, “çoğu geleneksel metafiziğin ve spekülâtif felsefenin; kozmolojiye, biyolojiye ya da tarihe yönelik yaklaşımının pratik olarak bütün bu sayılanları göstermekte yetersiz kalacağıdır”(60).

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Hempel, metafiziği ya da “spekülâtif felsefi yaklaşımları” dogmatik olarak reddetmiyor. Hatta metafiziksel ve teolojik kuramlar ya da sistemler, çoğu bilimsel kuramlar gibi, önerilen kriteri doğrulamasalar da bir bilişsel anlam derecesine sahip olacaklardır. Hempel’in yeniden biçimlendirdiği pozitivizm, herhangi bir özel kullanımı reddetmeksizin dilin bilimsel, metafiziksel, politik vb. kullanımları arasındaki farklılıklara yoğun bir vurguyu ifade etmektedir. Stevenson’un ifadesiyle Hempel’in yaklaşımı, ısıdan çok ışık saçmaktadır. O, dilin kullanımının zengin çeşitliliğini tanımaya götürmekte -geç dönem Wittgenstein ve Oxford düşüncesinin benimsediği anlamın kullanım olduğu ilkesiyle durdurulan- ve bütün ifadeleri birkaç kategori içerisine yerleştirme girişiminden kaçınmaktadır.

58 Carl G. Hempel, “The Concept of Cognitive Significance”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Cild 80 (1951) s. 74. İzinle yeniden basılmıştır.

59 Aynı yer.

60 Aynı yer.

Bu yüzden mantıkçı pozitivism, 1920'lerden buyana uzun bir süreç geçirmiştir. Bu gelenekteki filozoflar artık metafizik, teoloji ve dini reddetmiyorlar. Onlar hâlâ, metafiziksel ve teolojik ifadelerin bilişsel anlama sahip olup olmadığı konusunda ilgilenebilirler. Bir çoğu hâlâ bu tür ifadelerin hiçbir öngörüşel değeri olmadığını ve onların gerçekte olgu durumlarıyla uygunluk arz etmediğini bu yüzden de onların edimsel anlamdan yoksun olduklarını iddia etmektedirler. Şu anda din ve teolojiye meydan okuyan bu pozitivist form, yanlışlanabilirlik ilkesinde bulunmaktadır. Biz, yanlışlanabilirlik ilkesini ilk defa biçimlendiren Popper olduğuna işaret ettik. Çağdaş din eleştirmeni bu ilkeye, dinsel olanı sorgulayarak başvurur. Bu meydan okuma, orijinali Profesör Wisdom tarafından ifade edilen, Antony Flew'in alegorik bir açıklamasında en iyi şekilde anlatılmıştır:

Bir zamanlar iki kaşif ormanda bir alan buldular. Bu alanda birçok çiçek ve yabancı ot yetişiyordu. Kaşiflerden biri "bir bahçıvan, bu alana bakıyor olmalı" dedi, diğeri "bahçıvan yoktur" diyerek bunu reddetti. Bunun üzerine onlar çadırlarını kurdular ve beklemeye koyuldular. Hiçbir bahçıvan görülmedi. "Fakat belki o görünmez bir bahçıvandır". Bu yüzden onlar dikenli tel den oluşan bir çit yaptılar. Onu tazılarla beklediler. (Çünkü onlar H. G. Wells'in görünmez olduğu halde nasıl hem koklanılan hem de dokunulan "görünmez adam"ını hatırladılar.) Fakat hiçbir çılgık, davetsiz misafirin şoka uğradığını göstermedi. Görünmez bir tırmanıcıyı ele verecek hiçbir çit hareketi olmadı. Tazılar da asla bağırmadılar. İnanan hala ikna olmadı. "Fakat belki de elektrik şoklarına karşı duyarsız, fiziksel varlığı olmayan görünmez, sesi ve kokusu olmayan, sevdiği bahçesine bakmak için gizlice gelen bir bahçıvan vardır." Sonunda kuşkucu, "sizin bu orijinal iddianızı sürdürme gerekçeniz nedir? Sizin görünmez, fiziksel varlığı olmayan, tamamıyla ele geçmez bahçıvan olarak adlandırdığınız şeyin kurgusal bir bahçıvandan ya da hiçbir bahçıvan olmamasından farkı nedir?"⁽⁶¹⁾ şeklinde itiraz ederek üzüntüsünü belirtmiştir.

61 A. Flew, "Theology and Falsification", in *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew ve A. MacIntyre (New York: The Macmillan Company, 1955), s. 96.

(Hem imana sahip olanlar hem de olmayanlar açısından) bu meydan okumaya verilen cevaplar, farklı ve son derece ilginçtir. Biz bu cevapları, yedinci ve sekizinci bölümlerde detaylı olarak inceleyeceğiz.

III. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇÖZÜMLEME VE DİN

Çağdaş Anglo-Saxon Felsefe üzerindeki en büyük etkinin, Ludwig Wittgenstein'in etkisi olduğu kabul edilen bir gerçektir. Bu etki büyük oranda onun, geç dönem çalışması olan *Philosophische Untersuchungen* ya da 'philosophical Investigations'⁽⁶²⁾ adlı yapının bir sonucudur. Wittgenstein'in ilk dönem çalışması olan *Tractatus Logicus Philosophicus*' adlı eseri, onun daha sonra bütünüyle reddettiği bir durumu yansıtmaktadır. *Tractatus*'da Wittgenstein, Bertrand Russell'in etkisi altında, mantıksal olarak mükemmel bir dil formüle etmeye çalışmıştır. Muğlak ve belirsiz sembolleri içeren ve sembollerin saçma bileşimlerine imkan veren ölağan dilimiz yanlıştır. Filozofun görevi, belirsizlik ve yanlışlıklardan arındırılmış ideal bir dil oluşturmaktır. Bu ideal dil, hem Wittgenstein hem de Russell'in benimsediği, bütünüyle mantıkçı atomizm olarak bilinen felsefi düşüncenin bir bölümüydü. Gerçekte bu durum genellikle 'anlamın resim kuramı' olarak tanımlanır. Wittgenstein bize, bir resimdeki unsurlarla, onun resmettiği objenin ya da sahnenin unsurları arasında bir tür uygunluğun varolduğunu söylemektedir. Ayrıca resim, dünyadaki nesnelerin düzenini veya yapısını

62 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, İngilizce çeviri, G.E.M. Anscombe, (Oxford: Basil Blackwell and Mott, Ltd. 1953).

yansıtır. Şimdi, "olguların durumu (şeylerin durumu) nesnelerin (şeylerin) bir bileşimidir... Nesnelerin karşılıklı-biçimlenmesi, olgu durumlarını (olgu bağlamını) (atomal gerçekleri) oluşturur"⁽⁶³⁾. Dünyadaki atomal gerçeklerin yerini tutan, bu gerçekleri resmeden atomal önermelerdir. Atomal ya da basit önermeler, belirli bir tarzda birleştirilen ya da kurulan isimlerden meydana gelmiştir. Önermenin yapısının doğru olabilmesi için, atomal gerçeklerin yapısını ya da dünyadaki olgu durumlarını resmetmesi gerekir. Bir dilin önermeleri ya atomal gerçekleri resmeden atomal önermelerdir, ya da atomal önermelerin gerçek-fonksiyonel bileşimleridir. Bütün anlamlı söylemler, son çözümlemede, atomal önermelerden ve onların belirlenen ilişkilerinden çıkarılabilir. Öyleyse dil, anlamsızlığa indirgenemez (Bu dönemde Wittgenstein, gerçek bir pozitivisttir. Çünkü Urmson'un da işaret ettiği gibi "doğrulama ilkesi, metafizikteki atomal hipotezlerin bir sonucu olarak saptanabilir..."⁽⁶⁴⁾). Bu ideal dili biçimlendirmede Wittgenstein, filozofun işinin dünya hakkındaki ifadelerin doğruluğu veya yanlışlığıyla olmadığına ısrar etmektedir. Filozofun işi sadece çözümleme, aydınlatma ve anlamlı bir söylem için zorunlu olan şeyi ayrıntılarıyla tanımlamadır.

'Philosophical Investigations'da Wittgenstein, filozofun görevinin olağan dili doğrulamak veya düzene koymak olduğu görüşünü reddetmektedir. Gerçekte, Tractatus da bile, onun düşüncesinde bir karışıklık olduğu görülmektedir. Çünkü o, fırsat buldukça "olağan dilimizin bütün önermelerinin, tam oldukları gibi, mükemmel bir mantıksal düzen içerisinde olduklarını"⁽⁶⁵⁾ ifade eder. Bununla birlikte O, 'Philosophical Investigations'da olağan dilin, ideal bir dil içerisinde yeniden şekillenmeye ihtiyaç duyduğu anlayışını yadsır. O, gerçekte 'Tractatus'da 'ciddi hatalar'ın olduğunu, bu hatalar arasında anlamın resim kuramının, dil konusundaki atomist anlayışın ve bir dilin mantıksal hesaplamalar konusunda apaçık bir yapıya sahip olması gerektiği

63 Tractatus, 2.01; 2.0272.

64 J. O. Urmson, Philosophical Analysis, IV, 54, s.109.

65 Tractatus, 5.5563.

anlayışının bulunduğunu ifade etmektedir. Dilin, resmetme veya isimlendirmeden çok daha başka bir fonksiyonu vardır. Onun bir çok fonksiyonu ya da kullanımı bulunmaktadır. Bu çok yönlü fonksiyonları veya kullanımları betimlemek filozofun görevidir. Gerçekte felsefi problemler, dikkatsizliğin ve dilin kötüye kullanılmasının sonucunda ortaya çıkarlar. Wittgenstein bizi, anlam fikrini, kullanma fikriyle yer değiştirmeye çağırır. “Anlam” sözcüğünü kullandığımız durumların geniş bir sınıfı için -hepsi için olmasa da- bu sözcük şu şekilde tanımlanabilir: “Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır”⁽⁶⁶⁾. Bu yer değiştirme başarıldığında, biz anlaşabilir ve felsefi karışıkların kaynaklarından kaçınabiliriz, çünkü bu tür karışıklıklar; kullanımı, bağlamı veya sözcüklerimize anlam veren ‘dil oyunu’nu bilmemenin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bir ifadenin anlamının edimsel bir dil oyununda onun kullanılması olduğunu bilmemekten dolayı, görünüşte açık olan ifadelerin (“onun büyük bir acı içinde olduğunu biliyorum” gibi) nasıl anlaşılabilirceği konusunda şaşırabiliriz. Wittgenstein bize sadece hatırlatmaktadır ki, olağan dil oyunlarımızda bu tür sözcükleri nasıl kullanacağımızı bilmiyoruz. Filozoflar, dilimizi doğal bağlamından ve ona anlamını veren kullanımından uzaklaştırdıkları için şaşırmışlar ve bu yüzden kendi kendilerini kavramsal karışıklıklar içine sokmuşlardır. Bu tür kötü kullanımlar ortaya çıktığında Wittgenstein sorar: “Ancak bu sözcükler şimdi ne için kullanılırlar? onların uygulanacakları dil-oyunu kayıptır”⁽⁶⁷⁾. Bu kavramsal karışıklıklar ayrıca, Wittgenstein’in ifadelerin ‘yüzeysel grameri’ olarak adlandırdığı şey tarafından yanıltılmanın da sonucudurlar. Yüzeysel gramer, bir kimsenin, dilin çok kompleks ve sayısız kullanımlarını gözden kaçırmasına, hatta dilin bütün kullanımlarını tek bir modele (Wittgenstein’in bizat kendisi *Tractatus*’da buna teşebbüs etmiştir) indirgemeye çalışmasına neden olur. Filozoflar belirli kavram veya ifadeler (‘iyi’ ‘gerçek’ ‘katı’ ve ‘doğru’ gibi) hakkında şaşırdıklarında, Wittgenstein onlara, kendi kendilerine şunu sormalarını önerir:

66 *Philosophical Investigations*, s.20 e.

67 *A.g.e.*, s.44 e.

"Bu sözcüğün (örneğin 'iyi'nin) anlamını nasıl öğrendik? Ne tür örneklerden? Hangi dil oyunlarında?"⁽⁶⁸⁾

Wittgenstein'a göre felsefi problemler, dilbiliminden ya da kavramsal karışıklıktan meydana gelir. Bu tür problemler "dil tatile gittiğinde"⁽⁶⁹⁾ ortaya çıkar. "Bizi meşgul eden bu karışıklıklar, dil, tıpkı işlemeyen bir makineye benzediğinde ortaya çıkar, makine işlerken değil"⁽⁷⁰⁾.

Felsefi konuşma, dil araçlarının işlevsiz hale gelmesidir. Bu, bir makinadan bağlantısı kesilmiş tekerleğin fonksiyonsuz bir şekilde dönmesi gibidir. Felsefi problemler nasıl çözülürler? Wittgenstein; bizim, kavramların ve onların rol veya fonksiyonlarının farklılıklarını tanımlamamızı önermektedir. Problematik kavramlar, normal olarak fonksiyonlarını icra ettikleri şartlar içerisinde takdim edilmeli ve onların kullanımları ve diğer kavramlarla olan ilişkileri betimlenmelidir. Wittgenstein'a göre felsefe, kavramsal veya linguistik karışıklıkların dışına çıkmaya öncülük eden bir tür terapidir. "Bu yüzden araştırmamız dilbilgisel bir araştırmadır. Bu tür bir araştırma, yanlış anlamaları gidererek, problemimize ışık tutar. Sözcüklerin kullanımıyla ilgili olan yanlış anlamalara, başka şeyler içinden, dilin farklı bölge-lerindeki ifade biçimleri arasındaki bir takım benzerlikler neden olmuştur"⁽⁷¹⁾. Filozof yalnızca dilimizin işlevlerini betimlemeye gereksinim duyar ve bizim bu işlevleri tanımamıza yardımcı olur. Geleneksel filozofları uğraştıran problemler, "yeni bilgi vererek değil, bizim her zaman bildiğimiz şeyi düzene koyarak çözülürler. Felsefe, zekamızın dil aracılığıyla büyülenmesine karşı bir savaştır"⁽⁷²⁾.

Wittgenstein, 'philosophical Investigations'da birçok felsefi problem için, kavram çözümlemesi yöntemine başvurmuştur. Bu yöntem, Cambridge'de felsefe profesörü olan, Wittgenstein'in ardılı, John Wisdom tarafından (biraz değişiklikle birlikte)

68 A.g.e., s.36 e.

69 A.g.e., s.19 e.

70 A.g.e., s.51 e.

71 A.g.e., s.43 e.

72 A.g.e., s.47 e.

sürdürülmüştür. Bu yöntem ayrıca, yeni bir takım değişikliklerle birlikte, Gilbert Ryle, John Austin, H.L.A. Hart, P.F. Strawson, S. Hampshire, R.M. Hare, İsiyah Berling, S.E. Toulmin ve P. Nowel-Smith gibi, bir grup Oxford filozofu tarafından da devam ettirilmiştir. Kavram çözümlemesi, ya da sık bilinen adıyla 'linguistik çözümleme', İngiltere'de etkili bir felsefe şekli olmuştur. Onun etkisi başka yerlerde de, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde çok büyük olmuştur.

Wisdom, Wittgenstein'in felsefe anlayışını terapetik (tedavi edici) çözümleme olarak kabul eder. Gerçekte o, felsefi problemlerin veya 'kaygılar'ın psikopatik durumlarla ilgilenen psikonalist'in kullandığı tekniklere benzer bir teknikle çözüleceğini ileri sürmektedir. Tıpkı bir nevrozlunun durumunda olduğu gibi, şaşkın filozofa, şaşkınlığının nedenlerini tanıması için yol gösterilmelidir. Filozof, karışık gerginlik durumundan "üzerinde düşündüğü soru veya ifadenin tümünü bütünüyle tanımlayarak kurtulabilir. Bunu tanımlamış olduğunda, örneğin felsefi bir sorunu, diğer bütün sorunlara nazaran, dil haritası içerisine yerleştirmiş ve o zaman kendi sorularına cevap vermiştir... Her felsefi soru yarım yamalak sorulduğunda kendi kendisine cevap verir, tam olarak sorulduğunda da kendi kendisine cevap verir"⁽⁷³⁾. Metafiziksel zorluklar, ne söyleyeceğimizi bilemediğimiz durumlarla karşı karşıya geldiğimizde ortaya çıkarlar. Bu durumlar olağan dilimizin yeterli görülmediği durumlardır. Filozofun yapması gereken şey, bizim bir şekilde konuşmamızı sağlayacak ve başka bir şekilde konuşmamıza öncülük edecek hususiyetlere işaret ederek, bu durumu tanımlamaktır. Kullandığımız dil tarzını ve gerçekte, pozitivistin doğrulama ilkesini kapsayan felsefi önermelerin niçin linguistik öneriler olduğunu hatırlamalıyız. Wisdom'un benimsediği böyle öneriler (örneğin 'bilmek', "doğru", "iyi". "anamlı" gibi sözcükleri belirli tarzlarda kullanma önerileri) düşüncemizi aydınlatabilirler. Bu öneriler bazı pozitivistlerin anladıkları gibi, mutlak anlamda doğru

73 John Wisdom, *Other Minds* (Oxford: B.H. Blackwell, Ltd., 1952), s.3. n1.; Ayrıca bkz, *Philosophy and Psycho-Analysis* (Oxford: Basil Blackwell and Mott, Ltd, 1953).

veya yanlış olarak düşünülmemelidir. Gerçekte uç noktada, linguistik önerilerden ziyade mutlak veya kesin gerçekler olarak alınan bu felsefi ifadelerin bizzat kendileri karışıktır ve bizi karışıklığa sürükler. Onlara, tecrübeyi aydınlatma ve açıklamada faydalı (veya faydasız) değerler olarak bakılmalıdır. Burada Wisdom, Wittgenstein'den biraz farklı gözükmemektedir. Wisdom bize şöyle demektedir: "Wittgenstein onları (felsefi karışıklıklar) çoğu kez sadece linguistik karışıklığın semptomları olarak gösterir. Ben onları ayrıca, linguistik etkinin semptomları olarak göstermeyi arzuluyorum"⁽⁷⁴⁾.

Filozofların kuramları, "gündelik dilin gizlediği benzerlik ve farklılıkları açığa çıkaran bir terminolojiye imada bulundukları veya dikkat çektiklerinde", aydınlatıcı ve linguistik olarak etkileyici olurlar.

Biraz değişikliklerle birlikte, Wittgenstein'in felsefe anlayışını kabul eden diğer filozoflardan birisi olan Oxfordlu Gilbert Ryle özel bir ilgiyi hak eder. Onunla, Wittenstein'in düşüncesi arasındaki eğilim "The Concept of Mind" adlı eserinde açıkça görülmektedir. Rayle, bu eserinde "Mekanizmadaki hayalet dogmasını" zihin kavramını çözümleyerek ve ayrıntılarıyla çizerek kötü ruhlardan kurtarmaya çalışmaktadır⁽⁷⁵⁾. Fakat Ryle ile Wittgenstein arasındaki benzerlik ve farklılıklar belki de en iyi şekilde Ryle'nin "Systematically Misleading Expressions" adlı yazısında görülmektedir. Burada o şöyle der:

"Felsefi olmayan bir söylemde ortaya çıkan bir çok ifade vardır. Onlar, onları kullanan, duyan veya okuyanlar tarafından mükemmel derecede açık bir şekilde anlaşılmasına rağmen, yine de olgu durumlarına uymayan bir tarzdaki dilbilgisel ya da sentetik şekiller içerisinde ifade edilirler. Bu tür ifadeler yeniden formüle edilebilirler, onlar felsefi olmayan bir söylem için değil, felsefe için, kaydedilen gerçeklere uygun sentetik forma sahip ifadeler içerisinde yeniden formüle edilebilirler"⁽⁷⁶⁾.

74 "Philosophical Perplexity", Philosophy and Psycho-Analysis, s.41.

75 G. Ryle, The Concept of Mind (London: Hutchinson and CO. Publishers, Ltd., 1949).

76 Logic and Language (ed. A. Co. N. Flew), (Oxford, 1951), s.14; ilk kez Aristoteli-an Society Proceeding'in 32. cildinde yayınlanmıştır (1931-32).

"Etobur inek varolamaz" cümlesini ele alalım. Bu, var olmayacağı söylenen belirli bir tür hakkındaki bir cümle olarak gözüktür ve o (bazı filozofların ellerinde) et yiyen inekler bir anlamda gerçek olmalı veya onların varolmadığını söylemek anlaşılabilir olacaktır şeklindeki bir varsayıma da yol gösterebilir. Onların mevcut varlığı olmalı. Ryle 'et obur inek varolamaz' cümlesinin "hiçbir şey hem inek hem otobur olamaz" şeklinde yeniden formüle edilmesini önermektedir. O zaman mevcut bir varlık alemine başvurmaya gidilmez. Aynı formülleştirme "yarı-ontolojik ifadeler" (Mr. Pickwick bir hayaldir ya da Mr. Pickwick bir hayalidir) yarı-platonik ifadeler (renk uzamı içerir) ve diğer "yarı-betimlemeler"le de başarılmalıdır. Dilbilgisel olarak bu ifade türleri bir kimseye yanlış fikir verebilirler, çünkü onlar normalde özneyüklem formuna sahip olmasına rağmen, bu form gerçekte onların kaydettiği olgu durumlarına uygun değildir..."

Bu önceki makalede Ryle'nin felsefe anlayışının iki fonksiyon icra ettiğini belirtmek gerekir:

1. Yanlış fikir veren ifadeleri, sistematik olarak aydınlatma ve bu ifadelerde kök salmış felsefi anlamsızlıkları gösterme.

2. Olgulara uygun olması için, dili yeniden formüle etme. Urmson'un da açıkça belirttiği gibi, ikincisi mantıkçı atomistlerin öğretilerine benzerdir⁽⁷⁷⁾. Daha sonra Ryle bu ikinci anlayışı reddetmiş gözükmektedir. Filozof, yanlışla götüren dili yeniden formüle eder, fakat olgu formlarına müracaat etmez. Yanlış fikir veren ifadeler, olguların şekline müracaat edilmeksizin sezilebilirler. Bu tür ifadeler literal olarak alındığında antinomilere ve yanlış muhakemelere düşülür.

Ryle'nin felsefi çözümlemelerinde kullandığı temel anlam kuramı, Wittgensteinci 'anlam kullanımı' kuramıdır. Bütün sözcükler, uygun isimlerin ifade ettikleri gibi, aynı tarzda ifade edilmelidirler varsayımı⁽⁷⁸⁾, bir çok felsefi karışıklığın kaynağıdır.

77 J.O Urmson, a.g.e., s.165.

78 Bkz. G. Ryle, "Theory of Meaning, British Philosophy in the Mid-Century, ed. C.A. Mace (London: George Allen and Unwin Ltd. 1957).

Ryle'nin önerisi, Wittgenstein'in önerisi gibi şöyledir: Filozof, dilin değişik işlevlerinin ve ifadelerin icra ettikleri değişik rollerin ayrıntılı bir tanımını vererek, terapist gibi hareket eder. Ancak bu felsefi terapi, ne sözlük, ne de filoloji ile özdeşleştirilebilir. Filozof, bir sözcük derleyicisi değildir, Ryle bütünüyle, bazı Oxford filozoflarının yaptıkları şeyde filozofun olağan dille ilgisini yanlış yorumladıklarıyla ilgilenmektedir. Ryle, bunu doğrulamak için son bir makalesinde, "gündelik kullanım" ve "gündelik kullanım" arasında bir ayrım yapar⁽⁷⁹⁾. O, bu iki şeyi özdeşleştirmenin, felsefi bir havlama olduğunu iddi eder. Filozofun ilgisi kullanıma değil, kullanımadır. Yaygın olana başvurma felsefi olarak riskli olmanın yanında, manasızdır da. İstenen şey, belki de mantık kurallarının özüdür. Bir ifadenin kullanımının genelde geçerli olması, olasıdır; fakat onun böyle olup olmaması felsefi olmayan bir meraktır. İş çözümlemesi genel gözlem değildir⁽⁸⁰⁾. Felsefe, kavramların 'informel mantığı, kavramsal çözümleme ya da mantıksal coğrafyalaştırma ile ilgilenir. Bu, Flew'in, felsefe "yapı ve deyim yönünden İngilizce'den çok farklı olan diğer dillerin varlığını az hesaba katar... Fakat ortaya çıkan metafiziksel karışıklığın üstesinden gelemeyen onlara eşit davranır"⁽⁸¹⁾ iddiasını göz önünde bulundurur. Xenakis'in ifadeleriyle, filozof linguistik işlerle ya da ifadelerin icra ettikleri rollerle ilgilenir. Bu roller 'uluslararası fenomenler'dir. Oysa bu işleri yapan ifadeler uluslararası değildir⁽⁸²⁾. Böylece olağan dil filozofu 'gerçek' ya da 'iyi' ile ilgilendiği zaman, bu kavramların icra ettikleri işlerle ilgilenmektedir. 'İyi' kavramının icra ettiği rolle uğraştığında, o, aynı zamanda bon ya da agathon'ın icra ettiği rol ile ilgilenmektedir. Felsefi çözümleyici, bir kavramın kötü bir kullanımına işaret etmede -kötü kullanım, paradoks, şaşkınlık ve karışıklığa neden olur- dilbilgisel bir kötü kullanma

79 G. Ryle, "Ordinary Language", *Philosophical Review*, vol. 62, (1953).

80 G. Ryle, a.g.m., s.177.

81 A.G.N. Flew, "Philosophy and Language", *Essays in Conceptual Analysis*, ed. A.G.N. Flew (London: Macmillan and Co. Ltd., 1956), s.4; Bu makale ilk kez *Philosophical Quarterly*'nin 5.cildinde (1955) yayınlanmıştır.

82 J. Xenakis, "Ordinary-Language Philosophy", *Synthese*, vol. II (1959); Ayrıca bkz, P. Strawson, "On Referring", *Mind*, vol. 59 (1950).

hakkında değil, mantıksal bir kötü kullanma hakkında konuşmaktadır. Flew'in işaret ettiği gibi "şikayet edilen şey gramer noksanlığı değil... Fakat anlaşılabilirlik ya da anlam yokluğudur..."(83)

Ryle ve olağan dil filozofları, bir kavramın mantığının nasıl keşfedileceği konusunda her zaman açık değildirler. Tahmin edileceği üzere, bütün yapılması gereken bakmaktır. -Fakat dilin 'yüzeysel grameri'nin ötesine bakılmalıdır. Bir eleştirimen buna şu şekilde işaret eder: "Bu olağan ifadelerin mantıksal özelliklerine gerekli dikkat gösterilmedi. Bu mantıksal özelliklere yeniden bakın. Bu tamamıyla olağan dili olgunlaştırmaya yönelik bir çağrıdır"(84). Wittgenstein, Ryle ve başkasının yerine koyma yöntemini kullanan diğer filozofları anlıyoruz. Wittgenstein şöyle demektedir: "onların bazıları, bir ifade biçimini diğeri yerine geçirmekle kaldırılabilir; bu bizim ifade biçimlerimizin bir çözümlemesi olarak adlandırılabilir, çünkü bu süreç, bazen bir şeyi ayırma sürecine benzer"(85). Biz Ryle'nin de etobur inekler hakkındaki örnekte bu yöntemi kullandığını gördük.

Olağan dilin mantığını öğrenmek ve paradigma durum tartışması olarak bilinen felsefi karışıklıkları çözmek için, Wittgenstein ve diğer felsefi çözümleyiciler başka bir yöntem kullandılar. Wittgenstein bize şu örneği verir. Paris'teki standart metrenin uzunluğu ile ilgili bazı sorular soruluyor. Bazıları sanıyor ki, bu veya şu metal parçasının uzunluğunu sorabilirmizden dolayı, standart metrenin uzunluğunu da sorabiliriz. Bu saçmadır, çünkü 'uzunluk' standart metreye karşı ölçülebilen bir şey anlamına gelir. Standart metre "kendisiyle karşılaştırmanın yapıldığı" bir şeydir, belirli dil oluşumundaki bir paradigmadır(86). Standart-metrenin uzunluğunu sormaya benzer olan felsefi karışıklıklar, dil-oyunlarındaki paradigmaları görme-mekle ortaya çıkarlar. Flew, dilin mantığına ulaşmada bütün işlerin anahtarı, paradigma durum tartışmasına galip gelmede

83 Flew, a.g.e., s.12.

84 M. Weitz, "Oxford Philosophy", Philosophical Review, Vol., 62, (1953), s.229.

85 Philosophical Investigations, s.43 e.

86 Philosophical Investigations, s.25 e.

yatmaktadır diyerek, yöntemi şu örnekle betimlemektedir. “anlamı, paradigma durumlarına referansla öğrenilebilen bir sözcük varsa, o zaman hiçbir argüman, bütünüyle durumların olmadığını ispat edemeyecektir. Nitekim, herhangi bir sosyal baskı altında kalmadan; evlenmek istediği kızla evlenen bir adamın durumunda olduğu gibi, kendi özgürlüğünün anlamının bu tür paradigmalara referansla öğrenebileceğinden dolayı onun eylemlerinin özgür olmadığını söylemek doğru olamaz”⁽⁸⁷⁾. Özgür istenç-determinizmi konusu, gerçekte kavramların yanlış kullanımına bağlı olan sahte bir problemdir ve bu problemi mantıksal çözümleme (paradigma durumlarına dikkat çeken) çözecektir. Bu tür durumlarla uğraşmak bize “bir eylemin hem önceden tahmin edilebilir olduğunu, hem de onu yapan failin, kendi özgür iradesiyle gerçekleştiğini söylemenin, aykırı bir şey olmadığını”⁽⁸⁸⁾ göstermektedir.

Mantıksal çözümlemelerin, ayrıca ahlaki kavramların objektifliği veya subjektifliği konusundaki geleneksel tartışmaları çözdüğü kabul edilmektedir. Bir çok geleneksel filozof, bir sözcüğün anlamlı olması için isimlendirilmesi veya betimlenmesi gerekir şeklindeki anlam kuramıyla büyülenmiştir. Ahlak felsefesinde, Nowell Smith’in adlandırdığı gibi bu ‘mantıksal dogma’⁽⁸⁹⁾ ya da profesör Austin’in adlandırdığı gibi “betimsel yanlışlık”⁽⁹⁰⁾, pozitivistlerin, ‘ahlaki kavramlar sahte-kavramlardır ve anlamsızdır’ şeklindeki iddialarını, Moor’un ve ahlaki sezgiciliği savunan filozofların iddialarını içeren felsefi karışıklıkları doğurur. Dilbilgisi ile yanlışla yönlendirilmemeliyiz -gerçekte ‘iyi’ dilbilgisel bir yüklem olarak kullanılır- iyi ‘sarıya’ benzer bir niteliği göstermedir gibi. Yapmamız gereken şey, edimsel linguistik kullanımımızı dikkatle gözden geçirmek ve değer sözcüklerinin nasıl fonksiyon icra ettiklerini görmektir. Bunu yaptığımız zaman, Nowell-Smith’in de işaret ettiği gibi, değer sözcüklerinin bir çok fonksiyona sahip olmalarını anlarız. Onlar se-

87 Flew, a.g.e., s.19.

88 Flew, a.g.e., s.13.

89 P.H. Nowell-Smith, *Ethics* (London: Unwin Brothers Ltd., 1954), s.61-62.

90 “Other Minds”, *Logic and Language*, s.146.

çimleri veya kararları ifade ederler. Bu roller veya kullanımlar, betimsel sözcüklerin rol ya da kullanımlarından oldukça farklıdır. Öyleyse "iyi" (ya da doğru) sözcüğü neyi temsil eder? sorusu yersiz bir sorudur. Çünkü bu kavramlar, çoğu kez gönderme yapmak için kullanılmazlar. Onların anlamları, isimlendir-meninkinden farklı fonksiyonlar üzerine temellenmiştir. Hatta, değer yargılarını destekleyen nedenlerin yöntemi, betimleme yargılarını destekleyen nedenlerin yöntemi, betimlemelerle ilişkili olan nedenlerin yönteminden farklıdır ve biz dedüktif yöntemi, tek yöntem olarak kabul etme yanlışlığına düşmemeliyiz⁽⁹¹⁾. Değer dili ve etiksel usamlama kendilerine özgü mantığa sahiptir ve Analitik Filozof, iddia edilen bu mantığı bize hatırlatarak, sık sık etikle birleştirilen sahte-problemleri (subjektif-objektif tartışması) çözer.

Analitik Filozoflar, gerçekte, onları çözmeye düşüncesiyle dikkatlerini geleneksel felsefi problemlere yöneltmişlerdir. Profesör Strawson, gerçeklik kavramı üzerindeki muammayı çözümlenmiştir. Bu muamma, doğrunun fonksiyonu betimleyici olmalıdır şeklindeki varsayımda (Torki, Carnap ve diğerlerinin yaptıkları) kökleşmiştir. Yani "bir ifadenin doğru olduğunu söylemek, belirli bir dilin -ilk ifadenin yapıldığı- bir cümlesi hakkında bir ifade ortaya koymak demektir"⁽⁹²⁾. Strawson kabul etmektedir ki, 'cümlecik doğrudur' cümlelere uygulanmaz; çünkü o herhangi bir şeye ait değildir. Doğruluk, sembollerin bir özelliği değildir; çünkü o bir özellik değildir"⁽⁹³⁾. Doğrunun fonksiyonu, 'teyit etme'dir, betimleme değil. Doğrunun fonksiyonu, bir soruya cevap verildiğinde, 'evet'in fonksiyonu gibidir.

Profesör Findlay zaman problemi için⁽⁹⁴⁾, Profesör Edwards ve diğerleri tüme varım için⁽⁹⁵⁾, Profesör Paul, algı problemi ve

91 S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), s.82.

92 P. Strawson, "Truth" *Analysis*, vol. 9 (1948-49); *Philosophy and Analysis*'de yeniden yayınlandı, ed. Margaret Macdonald (New York: Philosophical Library, 1955), s.261.

93 A.g.e., s.262.

94 "Time, a Treatment of Some Puzzles", *Logic and Language* ed. A. Flew (Oxford: Basil Blackwell and Mott, Ltd., 1951).

95 "Russell's Doubts About Induction", a.g.e. (içinde)

duyu ölçüm kuramı için⁽⁹⁶⁾, Profesör Hart Hukuk Felsefesindeki çeşitli konular için⁽⁹⁷⁾, Profesör Austin bilgi kuramı için⁽⁹⁸⁾, Profesör Mackdonald, Prof Weldon ve Profesör Berlin, siyasal kuramdaki problemler için⁽⁹⁹⁾ çözümleme tekniğine başvurmuşlardır. Bir çokları, bu çözümleme sonuçlarının oldukça yararlı olduğunu kabul etmiştir. Gerçekte analitik teknik, bir çok felsefi tartışmaların halledilmesini olası kılmıştır. Diğer bazıları, çözümleyiciler tarafından kullanılan tekniklere güçlü eleştiriler yönelterek daha şüpheli davranmışlardır⁽¹⁰⁰⁾. Paradigma durum yönteminin sınırlamaları üzerinde spesifik olarak bazı yorumlar yapılmıştır⁽¹⁰¹⁾. Yine felsefenin dilbilgisi, filoloji ya da sözlüğe indirgenmesi üzerinde yorumlar olmuştur. Biz bu kitapta analitik felsefenin bir değerlendirmesini yapmıyoruz. Böyle bir konu, uzun ve zor bir çalışma olacaktır. Biz burada sadece, analitik felsefenin temel unsurlarını betimlemek istiyoruz. Bu kolay olmuyor. Çünkü çoğu çözümleyici belirli temel öğretileri savunan bir okul içerisinde gruplaştırmak istemiyor. Bir çok çözümleyicinin kullandıkları tekniklerde ve ulaştıkları sonuçlarda farklı olmaları sorun değildir. Yine de, çağdaş felsefi çözümleyiciler arasında büyük bir birliktelik vardır.

Bu ortak noktalar, Urmson'un "iki yeni slogan" olarak adlandırdığı şey de açıkça görülmektedir. Bunlar:

1. Anlamı sorma, kullanımı sor
2. Her ifade kendi mantığına sahiptir⁽¹⁰²⁾.

96 "Is There a problem About Sense-Data?" a.g.e., (içinde)

97 "The Ascription of Responsibility and Rights", a.g.e., (içinde); ve "Natural Rights", *Philosophical Review*, Vol. 64 (1955).

98 "Other Minds", *Logic and Language*, ikinci seri (Oxford: Blackwell, 1953).

99 "The Language of Political Theory" *Logic and Language*, İlk Seriler (Oxford: 1951); T.D. Weldon, *The vocabulary of Politics* (London: C. Nichols and Co., Ltd., 1953); I. Berlin, "Equality", *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 56 (1955-56).

100 Bkz. Ernest Gellner, *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a study in ideology* (London: Wictor Gollancz Ltd., 1959).

101 Bkz. A. Flew, "Philosophy and Language" *Essays in conception Analysis*, s.20; Robert Richman, "On The Argument of Paradigm Case", *The Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 1(1961).

102 Urmson, a.g.e., s.179.

Çoğu çağdaş çözümleyici, bütünü ile olmasa da, anlamı tam ve yeterli olarak gören pozitivist'in anlam anlayışını reddeder. Pozitivistler belirli ifade türlerini saçma, anlamsız ya da bütünüyle çokusul olarak görmede tamamıyla keyfi davranmışlardır. Talep edilen çok daha verimli bir yaklaşım, kullanımların, fonksiyonların ve dilin maksatlarının ciddi bir tahlilini yapmaktır, çünkü dil, değişik fonksiyonları icra etmek için kullanılmaktadır. Her ifade kendi mantığına sahiptir sloganı, bu farklı fonksiyonları dikkatli bir şekilde gözden geçirmede etkilidir. Bu vesileyle, mantıkçı atomistlerin düştükleri, dilin temel fonksiyonunun gerçekliği resmetme olduğu hatasından kaçınılır. O ayrıca, farklı kullanım ya da temelde farklı tarzlardaki kanıtlarla desteklenebilen farklı fonksiyonlara sahip kavram veya ifadeleri destekleyici kanıtların ve tasarlanan durumların farkındalığı, ifade türünün mantığının farkındalığıdır.

Bundan başka, dünyayı kendi temel kesin bileşimlerine bir indirgeme olarak, çözümleme anlayışı, çoğunlukla terkedilmiştir⁽¹⁰³⁾.

Genellikle bir tür indirgeme çabasıyla birleştirilen, bir ideal dil formasyonu fikri bütünüyle reddedilir. Çoğunlukla Carnap'ın "In Der Logische Aufbau derment" adlı eserinde ya da Bertrand Russell'in yaptığı gibi sembolik bir sistem ya da suni bir dil oluşturma çabası, kavramların ve kullanıldıkları bağlamdaki ifadelerin 'informal mantığı' lehine reddedilir. Formel ve informel mantık arasındaki ayrım, bu gün büyük oranda kabul edilmiştir. Onun kabul görmesinden de Profesör Strawson sorumludur⁽¹⁰⁴⁾. Çağdaş çözümleyiciler, felsefi aydınlatmanın, dönüştürme veya başkasının yerine kullanma yönteminden başka vasıtalarla da yapılabileceğini vurgularlar. Bu yöntem reddedilmez, fakat paradigma durum yöntemi gibi diğer teknikler üzerinde önemle durulur.

103 Urmson, a.g.e., s.186.

104 P. Strawson, Introduction to Logical Theory (London: Methuen and Co. Ltd. 1952); "On Referring", a.g.e.

Öyleyse, çağdaş felsefi çözümleyicilerde ortak bazı unsurlar vardır. Bu çözümleyicilerin yöntemlerine bir çok tartışma alanında başvurulduğunu gösterdik. Bununla birlikte son zamanlarda felsefi çözümleyiciler dikkatlerini din diline yöneltmişlerdir. Sadece pozitivistler, din ve teolojiyi bir bütün olarak terk etmiş ve onları bilinmeyen bir alana yerleştirmişlerdir. Bununla birlikte çağdaş çözümleyiciler ise, teolojik kavramları ve dinsel söylemleri ayrıntılı olarak inceleyeceklerdir. Dinsel söylem gerçekte bir çok insanı şaşkınlığa uğratır. Çözümleme çabası, bizleri bu şaşkınlıklardan kurtarır ve bizim dinsel dili anlamamıza yardımcı olur. Dinsel ifadeleri, eşdeğer ifadelere dönüştürme -başka bir şeyin yerine kullanma yöntemi- ye yönelik bir düzenleme çabası olmamıştır. Çoğunlukla, dinsel söylemin bütün bağlamları ayrıntılı bir şekilde incelenerek, dinsel iddiaların anlaşılmasına yönelik vurgular olmuştur. Bu şekilde, dinsel söylemlerin fonksiyonu, dinsel söylemlerin değişik türleri, dinsel söylem için gerekli olan spesifik durumlar, bu söylemleri kanıtlamak için getirilen nedenlerin türü ve onları kanıtlama tarzı ön plana çıkarılmıştır. Bütün bu faktörlerin farkında olma, dinsel söylemin 'mantığı'nın farkında olmayla eş değerdir.

Stephen Toulmin'ın bir yorumu, modern çözümleyicinin dine karşı tutumunu belki en iyi şekilde betimlemektedir. O şöyle söyler:

"Biz, dinsel argümanların, geleceğin bütün bilgisini -kendi anlamında bilimle yarışarak- sağlama iddiasında olduğunu varsayarsak, onlara, bilimsel açıklamalara uygun mantıksal kriter olarak başvurma girişiminde bulunmada haklı olabiliriz ve bunu yaptığımızda da, "Tanrı'nın doğasıyla ilgili bütün söylemlerin saçma" (Ayer) ya da 'dinin bir ilüzyon olduğu (Freud) çıkarımı için bir takım gerekçelere sahip oluruz. Eğer dinin, bilim ve ahlakla yarışmaktan başka fonksiyonlarının olduğunu aklımızdan çıkarmazsak, bütün dinsel argümanları reddetmenin, ciddi mantıksal yanlışlıklar yapmak demek olduğunu anlayacağız. Mecazi ifadeleri literal olarak almak veya sayılarla ilgili mate-

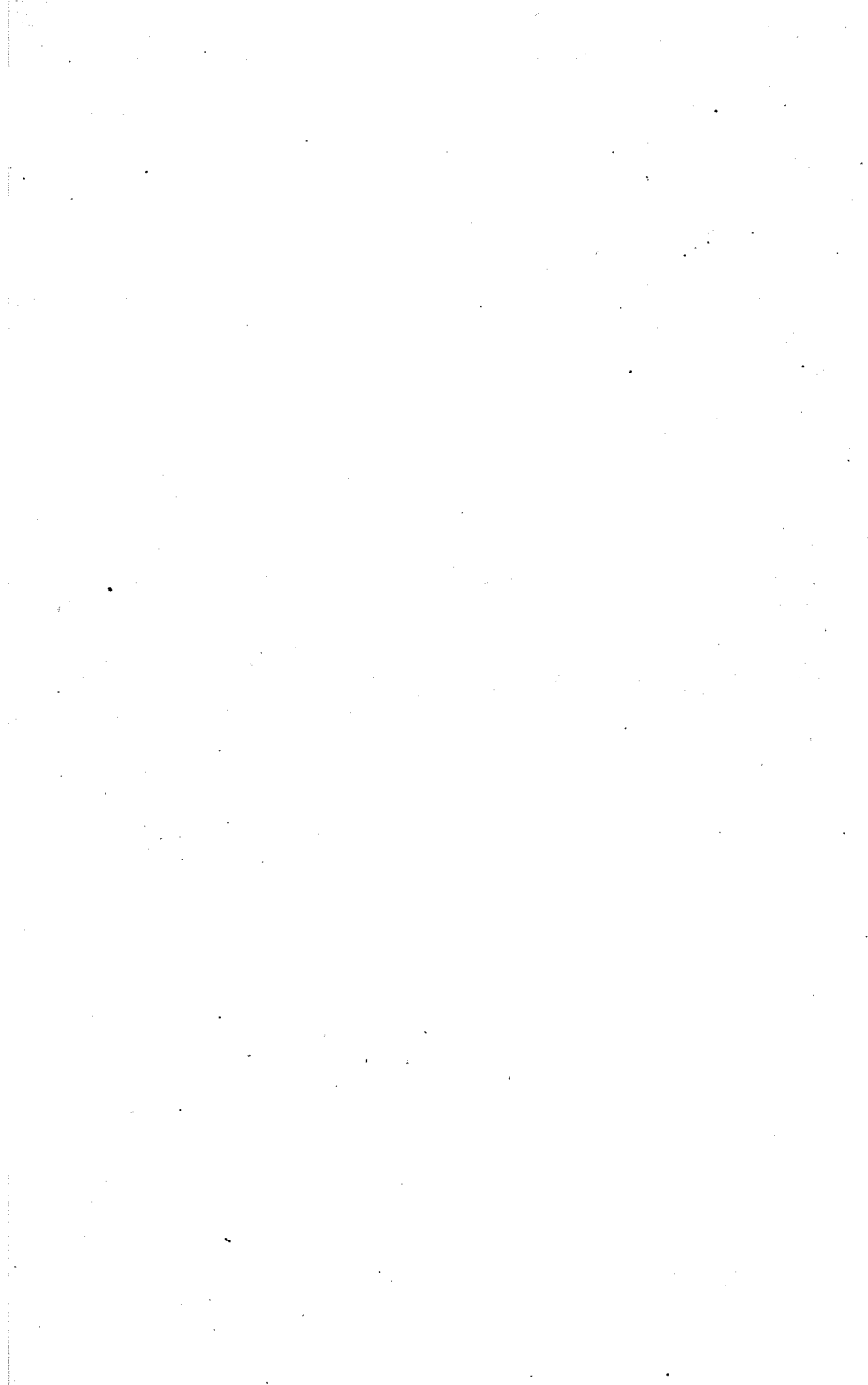
matiksel kavramın derin dinsel bir anlama sahip olduğunu varsaymak büyük bir hatadır”(105).

Sık sık ‘linguistik çözümleme’ olarak nitelendirilen, yukarıda betimlediğimiz felsefe yapma yöntemi, günümüzde teoloji ve dine yönelik ilginin yeniden canlanmasından kısmen sorumludur (bazıları onu, modern felsefenin en büyük başarılarından birisi olarak görmüşlerdir)⁽¹⁰⁶⁾. Hook’un ifadeleriyle Felsefi çözümleyiciler “Hem teolojik kullanımı aydınlatmak hem de onun özerkliğini bilim adamları ve naturalistlerden gelen sert eleştirilere karşı korumak için bir yöntem geliştirdiler. Konuşacak herkes için geçerli olarak peşinen belirlenmiş tek bir dil oyunu yoktur...”⁽¹⁰⁷⁾. Bu Toulmin’in bizim yapmamızı önerdiği şeydir. Bir çok kimse buna yönelmekte, bazıları şüpheyle yaklaşmakta, diğer bazıları ise inanmaktadır. Bu çözümleyiciler, dinsel söylemin mantığıyla ilgili başka ve farklı sonuçlar öne sürmüşlerdir. Sanıyorum, onların tamamı, bu kompleks söylem tipine bir ışık tutmuştur. Biz, daha sonraki iki bölümde, din dili ile yoğunlukla uğraşan önemli bir çok felsefi çözümleyicinin uğraşlarını bazı ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

105 S. Toulmin, a.g.e., s.212-213.

106 W.B. Gallie, “The Function of Philosophical Aesthetics” *Aesthetics and Language*, ed. W. Elton (Oxford: Basil Blackwell and Mott, Ltd. 1954), s.22.

107 Sidney Hook, “Preface”, s.XII-XIII, *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press, 1961).



IV. BÖLÜM

DİNSEL İNANCIN TANIMI

Dinsel ifade ya da inançların sınırlarını, bu sınırlar tam olarak net olmasa bile, belirleyebilmemiz gerektiğini daha önce ifade etmiştik. Bu tür sınırlara sahip olunarak, dinsel ifade veya inançlar diğer ifade veya inanç türlerinden ayırt edilebilir. Bu konuyu işleme mantıksal olarak dinsel inançların bilişsel anlama sahip olup olmadıklarına ve onların bilgiyi oluşturup oluşturmadıklarına karar vermeden önce gelmektedir. Öyleyse bir ifade ya da inancı dinsel yapan şeyin ne olduğu ile işe başlayabiliriz.

E.D. Klemke son bir makalesinde Hristiyanlıktan başka dinlerin de var olduklarını kabul etmesine rağmen, Hristiyanlıkta bulunan dinsel ifadelerden faydalanacağını belirtmektedir⁽¹⁰⁸⁾. O bu ifadeleri türlerine göre sınıflandırmakta ve onların doğru olup olmadıklarını sorgulamaktadır. "Tanrı'nın ismini boş yere anmayacaksın" ya da "Birbirinizi seviniz" gibi emir veya öğütler dinsel olarak betimlenirler. "Merhamet ve sükunet babamız Tanrı ve Lord İsa Mesih'tendir" gibi kutsamalar dinsel

108 E.D.Klemke, "Are Religious Statements Meaningful?", The Journal of Religion, vol.41 (1960).

olarak kabul edilirler. Yine, "Yardımlım nereden gelir?" gibi sorular ve daha başkaları dinsel olarak betimlenirler. Bir şeyi ispat eder gözükten bir çok ifade de dinsel olarak tanımlanır. Klemke'nin aktardığı "Lord benim önderimdir", "İman dağları titretilir" cümleleri buna örnek oluşturur. Bu dinsel ifadeler literal olarak açıklanamazlar.

Diğer bazı dinsel ifadeler edimsel olarak çok iddialıdır ve literal olarak açıklanabilirler. Bunlar, "Çoğu Hıristiyan dua eder" ya da "X Havarilerin inanç esaslarına inanır" gibi betimleyici dinsel ifadeleri içerirler. Diğer dinsel ifadeler ise açıklayıcıdır ve doğrulukları sınanabilir. Örneğin "X deki yağmurun yokluğu, insanların günahkarlıkları yüzündendir" gibi. Bazı dinsel ifadeler, Klemke'nin söylediği gibi tarihsel iddialardır. "İsa Beytül-lahm'da doğdu", "Havari Paul hapsedildi", ve "İsa felçlileri anında iyileştirdi" gibi. Bazı dinsel ifadeler ise otobiyografik ifadelerdir. Örneğin, "İsa'nın benim için öldüğüne inanıyorum". "Tanrı vardır", "İsa Tanrı'nın oğludur", ve "Tanrı bizi sever" gibi. Son bir grup dinsel ifadeler ise Klemke'e göre, en karmaşık grubu oluşturmaktadır. Bu ifadeler çok iddialıdır ancak onlar betimleyici, açıklayıcı, tarihsel ya da otobiyografik olarak adlandırılan dinsel ifadeler gibi sınanamazlar. Bunların sınanabilirliği olmamasına rağmen dindar bir insan onların doğru olduklarında ısrar etmektedir.

Klemke daha sonra emirleri, öğütleri, kutsamaları, soruları ve itirafları içeren cümlelerin literal olarak alınamayacağını; betimlemeler, açıklamalar, tarihsel ifadeler, otobiyografik ifadeler ve iddialı cümlelerin olacağını, ancak bunların sınanamayacaklarını ileri sürmektedir. Klemke'nin bütün bu farklı cümle tiplerini kapsayan dinsel ifadeler sınıflamasında haklı olduğunu düşünmekteyim. Ancak böyle bir sınıflama, dinsel ifadeleri diğer ifade türlerinden ayırmak için bize bir kriter sağlamamaktadır. Profesör Klemke böyle bir kriterle ilgilenmiyor, ancak onun dinsel olarak isimlendirdiği bir çok cümle, belirli nedenlerden dolayı dinsel olarak adlandıramayacağı açıktır. 'İsa'nın Beytül-lahm'da doğması' dinsel bir inanç ya da ifade midir? Onun dinsel olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Bunun bir dinin büyük

şahsiyetiyle ilgili tarihsel bir iddia olduğu doğrudur, ancak bir çok bağlamlarda o, dinsel bir fonksiyon icra edemez. Bir cümle- nin tarihsel olması -bir dinin merkezi şahsiyeti ya da bir özelli- ği ile ilgili olsa bile- bu cümleyi dinsel yapmaz. Dinsel olmayan bir cümle de bu fonksiyonu icra edebilir. Ayrıca, bir dinle ilgili gerçekleri betimlemesine rağmen, "Bir çok Hıristiyan dua eder" cümlesi gibi betimleyici ifadeler, spesifik olarak dinsel diye dü- şünülemezler. Dinsel olmayan ifadeler de kesinlikle bu fonksi- yonu yerine getirebilir. Benzer şeyler, emirler ya da öğütler için de geçerlidir. Örneğin "Birbirinizi seviniz" ifadesine spesifik olarak dinsel diye bakılamaz.

Bizim amacımız, bir ifadenin betimleyici, açıklayıcı, tarih- sel, otobiyografik ya da öğütsel olmasının, onu dinsel bir cümle yapmadığını göstermektir. Ta ki bu cümleler, dinsel bir sınıflan- dırmaya tabi tutulsalar bile... Bizim ihtiyaç duyduğumuz şey, betimleyici, açıklayıcı, tarihsel, otobiyografik ya da öğütsel diye nitelendirilen dinsel cümleleri, dinsel olmayan cümlelerden ayırt etmede kullanılabilecek bir sınama ya da kriterdir.

Böyle bir kriteri bulabilir miyiz? Bazı din filozoflarının akti- viteleri, bunu bulabileceğimizi göstermektedir. Gerçekte bazı fi- lozoflar, 'dinsel' ya da 'din' kavramının, bir varlık türüne işaret ettiğini düşünmüş gözükmektedirler. Onlar devamlı olarak di- nin özünü soruştururlar ve bu özü kuşatacak bir tanım ararlar. Ancak Wittgenstein'ın etkisi altındaki çağdaş felsefi çözümleyi- ciler, bir terimin anlamı olarak, bir özü araştırmayı bize tavsiye etmektedirler. Bir sözcüğün anlamının bir obje, varlık ya da öz olduğu ve her sözcüğe uygun olan bir anlamın var olduğu an- layışı, felsefenin bütün alanlarındaki yanlış kavramlardan so- rumludur. O Platon'a, ideaların ya da formların 'insan' ve 'ada- let' gibi terimlere anlam kattığını söyletmesi gibi, ahlaki kuram- cıyı da doğal olmayan özellikler ve mevcut varlıklar hakkında konuşTUR.

Bir terim ya da cümlecğin anlamının sadece kullanımının, fonksiyonunun veya onun dildeki rolünün gözlemlenerek bulu- nabileceği kabul edilmektedir.

Öyleyse, 'din' yada 'dinsel' teriminin işaret ettiği hiçbir özün bulunmadığı düşüncesini kabul ettiğimizi varsayalım. Ve yine, bir terimin anlamının, terimin dildeki rolü, fonksiyonu ya da kullanımı olduğunu söyleyen Wittgensteinci pozisyonu benimsemişimizi varsayalım. Bu anlam düşüncesinde, 'dinsel' terimi, sonsuza, değişmez varlığa ya da öze işaret etmemesine rağmen, yine de, anlama yönelik bu yaklaşım bize dinsel olarak gösterilen cümlelerin icra ettiği karakteristik rol ya da fonksiyona dayanarak, din ya da dinsel bir tanım verebilir. Öyleyse biz, belirli bir inanç ya da cümlelerin dinsel olup olmadığını sına ya da bunun için herhangi bir ölçüt olarak inanç ya da cümlelerin, dil ve insanların yaşantılarında icra ettiği belirli bir rol ya da fonksiyonu olduğunu öneriyoruz. Bu rol ya da fonksiyon, 'dinsel' teriminin kullanımı ile inançlar tetkik edilerek araştırılabilir.

Bir dinsel inancın özelliği olarak düşündüğümüz rol veya fonksiyonu açıkça ifade edeceğiz. Eğer bir inanç, bir bağlanma objesi (ya da objeleri) olma koşuluyla fonksiyon icra ediyorsa ve kendisine kapsamlı bir yöneliş durumu varsa o zaman o dinseldir. 'Dinsel inanç' cümlecği için bu kriter, bazı filozoflar tarafından önerilmiştir. Charles Morris, "Signs, Language and Behavior" adlı eserinde buna işaret etmektedir: "Karmaşık olan insan benliği yönelme ihtiyacı duyduğu bazı durumlara sahiptir, ve dinin önemi, onun bu ihtiyacı karşılama teşebbüsünde yatmaktadır"⁽¹⁰⁹⁾. Profesör Morris, tam bir yöneliş durumu için bu gereksinimin, özel bir söylem türünün formülasyonuna ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Bu ihtiyaçlar, tam bir yöneliş durumunun ihtiyaçlarından ziyade, diğer ortak dil uzmanlıklarına gereksinim duyarlar. Profesör Morris, bu ortak dil uzmanlıklarının her birini bir "söylem türü" olarak adlandırır. O, insan benliğinin yöneliş ihtiyacı duyduğu söylem türünü önermekte ve bu ihtiyacın yerine getirilmesinin dinsel bir söylem olduğunu ifade etmektedir.

109 Charles Morris, Signs, Language and Behavior (Englewood Cliffs, N.J. Prentice-hall, Inc, 1947), s.148.

Profesör Morris'in anlayışına benzer bir din ve dinsel söylem anlayışı, Erich Fromm tarafından da ileri sürülmüştür. Fromm, dini "bir topluluğun bireylerince paylaşılan ve bireyle-re belli bir yöneliş, belli bir bağlanma amacı kazandıran herhangi bir düşünce ve eylem sistemi"⁽¹¹⁰⁾ olarak tanımlar.

Şüphesiz dinsel bir ifadenin anlamı, daima belirli bir yöneliş ve bağlanma objesini şart koşan şeyle ilişkilidir. Bu rolü icra eden obje ya da objeleri ve bu obje ile ilgili ifadeleri dinsel yapan şey, o objenin 'doğaüstü', 'Tanrı', 'Hareket etmeyen hareket ettirici' olarak isimlendirilmesi, ya da bu ifadelerin, bu tür sözcüklere gönderme yapması değildir. Onu dinsel yapan şey, daha çok bu obje ve bu obje ile ilgili ifadelerin Fromm'un adlandırdığı gibi, bir yöneliş durumuna ve bir bağlanma objesine işaret etmesi ya da Morris'in işaret ettiği gibi tam bir yöneliş durumunu sağlayan bir fonksiyon icra etmesidir. Bir obje- Tanrı, doğaüstü, ya da hareket etmeyen hareket ettirici- ve bu obje ile ilgili ifade ya da inançların bu fonksiyonu icra etmesi zorunlu olarak doğru değildir ve bu yüzden de bu obje ve bu obje ile ilgili ifade ya da inançlar zorunlu olarak dinsel değildirler. Sadece 'Tanrı' gibi belirli spesifik sözcükleri içermesinden dolayı dinsel olmayan ifadelere William Kennick tarafından açıkça işaret edilmiştir⁽¹¹¹⁾. Kennick, anlatıldığı gibi Thales'in ' her şeyin tanrılarla dolu olduğunu' söylediğini, Aristoteles'in 'theos' ve 'theoi' sözcüklerini içeren bir çok ifade kullandığını, ancak bu ifadelerin dinsel bir anlama sahip olmadıklarına işaret etmektedir. Aristo'nun ilk hareket ettiricinin varlığı için ileri sürmüş olduğu kanıtlar gibi, Tanrı hakkında ileri sürülen çoğu ifadeler muhtemel bilimsel ifadelerdir. Öyleyse 'Tanrı', ' Hareket etmeyen Hareket ettirici', 'İsa', 'Yaratma' ve 'ruh' gibi sözcükleri içeren ifadelerin; dinsel sözcüklerden herhangi biri bu ifadeler içinde yer alsa da, zorunlu olarak dinsel oldukları söylenemez. Biz bir ifade ya da inancın, tam bir yöneliş durumunu ve bağlanma obje-

110 Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven: Yale University Pres, 1950), s.21.

111 William Kennick, "The Language of Religion" *Philosophical Review*; vol.65 (Jenuery, 1956).

si ya da objelerini sağlayan bir rol ya da fonksiyon icra etmesi durumunda dinsel olabileceğini ileri sürüyoruz.

Kennick, 'dinsel ifade' nin tanımı ile ilgili iki noktaya işaret etmektedir. İlk olarak o ileri sürmektedir ki, dinsel ifadeler, onlarla ilgili ya da onlara işaret eden farklı objelerin doğalarıyla diğer ifade türlerinden ayırt edilebilir. Hem St. Thomas, hem de Aristo 'daha yüksek' ve 'daha alçak' bilimler hakkında konuşmaktadır. Birincisi, daha yüksek ve daha yüce olan objelerle ilgilenir. Değer yargıları ve bu değer yargılarının doğrulanma problemlerini içeren bu ayırmadan başka muhtemelen daha yüksek ve daha alçak arasındaki ayırım, dinsel olmayanın ne olduğuna karşıt olarak, dinsel olanın ne olduğu sorusuna gereksinim duymaktadır. Bir ifade ya da inancın dinsel olması, daha yüksek ve daha yüce bir obje ile ilgili analitik bir yöntemle yapılır. Kennick haklı olarak işaret etmektedir ki, dinsel olanı, dinsel olmayandan ayırma vasıtası olarak, daha yüksek ve daha alçak objeler arasındaki bu ayırım, "zorluğu dinsel sözcüklerden, dinsel objelere atar ve biz haklı olarak doğal olan dinsel objelerin (ya da varlıkların) var olup olmadığını sorabiliriz"⁽¹¹²⁾. Bir objenin dinsel olabilmesi için tam bir yöneliş durumu ve bağlanma amacı sağlaması gerekir. Böyle olmayan bir obje zorunlu olarak dinsel olamaz. Bir obje bu fonksiyonu icra ediyorsa dinsel olabilir. Bir kere daha yüksek ve daha alçak objeler arasında ayırım yapıldığını ve önceki (daha yüksek) ile ilgili olarak belirli ifade ya da inançların kabul edildiğini varsayarsak, o obje ve onun hakkındaki ifade ya da inançların dinsel olduğuna dair yüksek bir olasılık vardır. Bu, daha yüksek ve daha yüce bir obje ve onun hakkındaki ifade ya da inançlar da tam bir teslimiye-tin bulunmasından ve bunların tam bir yöneliş durumu ve bağlanma amacı sağlamasından dolayı böyledir.

İkinci olarak Kennick, dinsel ifadeleri dinsel olmayan ifadelerden ayırmak için önerilen bir başka kritere işaret etmektedir. Bu kriter, dinsel olmayan ifadelerin literal, dinsel ifadelerin ise analogik olduklarını belirten bir kriterdir. Biz, analogik doğrula-

ma öğretisiyle yüz yüze gelen sorunları gelecek bölümde etraf-
lıca tartışacağız. Burada Kennick ile hem fikir olarak bir tek nok-
tayı açıklamak istiyoruz ki, analogi, dinsel ifadeleri dinsel olma-
yan ifadelerden ayırmak için zorunlu ve uygun bir durum ola-
rak yeterli değildir. Bir çok dinsel ifade analogik olarak zikredil-
se de, bu durum dinsel olmayan bir çok ifade için de geçerlidir.

Dinsel ifadeleri dinsel olmayan ifadelerden ayırmak için
Profesör Kennick'in kullandığı kriter, Profesör Morris ve Erich
Fromm'un kullandıkları kriterle uyushmaktadır.Örneğin o şöyle
demektedir: "Bir tutumun dinselliği, ağırlığı ve orantısına göre-
dir. Şayet o, hayati olarak görülürse ve bütün bunlardan başka,
bir insanın ya da toplumun hayatında şartlandırıcı, belirleyici,
kapsamlı bir rol icra ederse, o zaman biz böyle bir tutum ya da
tutumlar grubunu 'dinsel' olarak adlandırabiliriz"⁽¹¹³⁾. Bir inanç
belirli bir yönelme durumu ve bağlanma objesi ya da objeleri
sağlardan anladığımız şey, tam olarak budur.

Öyleyse şunu itiraf etmemiz gerekir ki, bir ifadenin dinsel-
liği ile ilgili olarak yaptığımız test, bir çok inanç ve ifadelerin
dinsel olarak görünmesine yol açar. Eğer Marksizmin, Naziz-
min, Faşizmin ya da Demokrasinin ilkeleri yukarıda betimlenen
fonksiyonu icra ediyorsa, onlar da dinsel olarak düşünülecek-
lerdir. Bu da demektir ki, dinsel olana uygun belirli kesin inanç-
lar ve dinsel olana kesinlikle uymayan başka inançlar yoktur.
Örneğin, İsa'nın tarihsel bir kişilik olarak varlığı, bir kimsenin
hayatında tam bir yöneliş durumu ve bağlanma amacı sağlama-
yabilir ve bu yüzden de dinsel bir inanç olmayabilir. Ancak bu
inanç, başka bir insanın hayatında bu fonksiyonu icra edebilir
ve bu yüzden de o kimse için dinsel bir inanç olabilir. Öte yan-
dan bazı insanlar determinizme inancın dinsel olana zıt olduğu-
nu düşünseler de, determinizme inanç dinsel olana aykırı değıl-
dir. Spinoza'nın hayatında rol oynayan determinizme inanç, on-
da tam bir yöneliş durumu ortaya çıkarmıştır ve bu yüzden de
determinizme inanç, Spinoza için dinsel bir inançtır.

Dinselin, dinsel inancın ya da kullanmakta olduğumuz dinsel ifadenin geniş tanımının bir çok avantajı vardır. İlk olarak o, küçük bir spesifik grubunkilerin dışındaki inançları, keyfi bir şekilde dinsel olarak görmeye engel olan dinle ilgili dar ve geleneksel bakış açısına meydan vermez. Dinle ilgili bu dar düşünce, ehliyetsiz insanların koruyuculuğunda sıkça kendini göstermektedir. William Christian'ın işaret ettiği gibi onlar, dinin ikna edici bir tanımını genel olanına karşıt olarak ifade ederler⁽¹¹⁴⁾. Bu tür şeylerin belirli bir dinsel inancın kabul edilmesi için yapıldığı oldukça açıktır.

Dinin ikna edici tanımıyla ilgili çok daha spesifik bir örnek Albert C. Knudson'un tanımıdır. Knudson, "Tanrısız din" ifadesinin, kendi kendisiyle çelişen bir ifade olduğunu ileri sürmektedir. "İlahi inayete inançtan vazgeçmek dinsel inancın en içteki kalesini yıkmaya götürür"⁽¹¹⁵⁾. Knudson, teizmin belirli bir şeklini savunmaktadır. Onun sözleri, naturalist hümanizm hakkındaki bir tartışma bağlamında, naturalistik hümanizmin dinsel bir pozisyonda olma olasılığını yadsımaktadır. Bu tür ikna edici tanımlar, aydınlatmaya katkı sağlamazlar. Gerçekte onlar büyük bir karışıklığın olmasına meydan verirler. Dinin ikna edici tanımlarıyla ilgili diğer örnekler Marksistler, Freudyenler ve bazı pozitivistler tarafından ileri sürülen örneklerdir. Dinsel inançları doğaüstü inançlarla özdeşleştirerek ve bütün doğaüstü inançları sadece 'çoşkusal ifadeler', 'arzuların göstergeleri', ya da burjuvaya yardımcı olan 'afyonlar' olarak kategorize ederek din ya da dinsel inançlar ele alınmıştır⁽¹¹⁶⁾.

Şüphesiz bizim itirazımız, "dinsel inanç" ve "doğa üstüne inanç" cümlelerinin hiç de eşdeğer olmadıklarına yöneliktir. İkincisi arasıra dinsel inanç sınıfı içerisinde mütelaa edilse de... Dahası, din ya da dinsel inançla ilgili bu tür sığ anlayışlar din savunmasında istenen sonucu ortaya çıkarmış değildir. Bi-

114 William A.Christian, "Some Varieties of Religious Belief", In Review of Metaphysics, vol.4 (1950), s.597.

115 Albert C. Knudson, Basic Issues In Christian Thought, (nashville, Tenn. ağa-beyngdon-Cokesbury Pres, 1950), s.28.

116 William A. Christian, a.g.e. s.598.

zim, din hakkındaki ya da dinsel olana temel teşkil eden kesin inançların olduğunu yadsıyan dinsel ifadeler (örneğin bir aşkın Tanrı'ya inanç) ve yine dinsel olanla uyuşmayan diğer inançlar hakkındaki anlayışımız sınırsız tartışma ve sorunları giderme sanısından kaçınma avantajına sahiptir.

Dinin sığ ve ikna edici tanımının katı dezavantajı, etiğe ait kuramla benzerlik kurularak daha açık bir şekilde gösterilebilir. Etiksel kuramın tarihinde, etiğe ait verilen bir tanımlamanın sadece bir dizi normatif ahlak inançlarıyla ilgili bir fikir olduğu görülür. Örneğin, Jeremy Bentham şöyle demektedir: "Yarar ilkesine uygun olan bir eylemle ilgili olarak her zaman ya o eylemin yapılması gereken bir şey ya da en azından yapılamaz bir şey olmadığı söylenebilir... 'gereklilik', 'doğru', 'yanlış' ve buna benzer sözcükler bu şekilde yorumlandıklarında bir anlama sahiptirler. Başka türlü yorumlandıklarında onların hiçbir anlamı yoktur"(117).

Bu pasajın anlamı şudur: Bentham'ın yarar ilkesine yönelik kararı, burada onun 'gereklilik', 'doğru' vb. normatif terimlerinin yararlılığın dışında hiçbir şey ifade etmedikleri tezini ileri sürmesine neden olmuştur. Onun tezi bizim yapmamız gereken şey hakkında bir tez değil, ahlaki terimlerin anlamı hakkında bir tezdır. Ancak onun normatif etikteki pozisyonunun - ki biz bütün insanların mutluluğu ve iyiliğini artırmak için eylemde bulunmalıyız - etikle ilgili tanımlaması için temel ya da kaynak olduğu açıktır. Onun etikle ilgili tanımı ve diğer tanımlamaları gözardı etmesi, faydacılıkla ilgili normatif etik anlayışları kabul etmesinin bir sonucudur. O böylece bir eylemin ahlaki olması için yararlılık ilkesine uyması gerektiğini belirterek ahlaki olanı tanımlamıştır.

Bununla birlikte ahlaki olanla ilgili bir tanımlama ya da ahlaki olanın anlamını göz önünde bulundurma, bir kimsenin ahlaki değerlerinin bir yansıması olmaz. Ahlaki olan, ya da 'gerek-

117 Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (London, 1789): Bu eser *Ethical Theories*'in bir bölümünde yeniden basıldı. Ed. A. I. Meldon, ikinci baskı, (Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc., 1955), s. 344.

lilik' ve 'doğru' gibi terimler, ahlaki olarak yansız bir tarzda kullanım ve fonksiyona dayanarak tanımlanabilir. Bu tür kavramlarla ilgili olarak ahlaki bir tarafsızlık, bu terimlerin kullanıldığı söylemin özellik ve fonksiyonlarının bir çözümlemesinin sonucu olacaktır. Özellik ve fonksiyonlar, kullanımın tahlil edilmesiyle saptanırlar. Bu yüzden Nowel - Smith ahlaki kavramların anlamının, onların icra ettikleri kullanım ya da fonksiyonlara göre hesaba katılmasını önermektedir. Wittgenstein'ı takiben o, "x sözcüğü neyi ifade eder?" sorusunu şu iki soru yerine kullanır: "x sözcüğü hangi iş için kullanılır?" ve "bu sözcüğü hangi şartlar altında o iş için kullanmak uygundur?"⁽¹¹⁸⁾. Belirli sözcük ve sıfatlar 'mantıksal bir davranış'ın bir çok farklılığını sergiler ve Nowel-Smith onu, sözcük ve sıfatların sahip olduğu birkaç farklı kullanımı birbirinden ayırt edebilmek için zorunlu görür. 'İyi', ya da 'doğru' gibi bir sıfat, onun kullanım ya da rolüne bağlı olarak farklı durumlardaki farklı şeyleri ifade edebilir ve bu kullanım ya da rol, iyi ya da doğrunun yalnızca kullanıldığı bağlam tahlil edilerek anlaşılabilir. Nowel-Smith'inki gibi bir çözümlemeden çıkarılan sonuçlar, Nietzsche, Kant, Mill, St Paul ve Hitler'in normatif etik kavramlarına eşit derecede tatbik edilecektir ve bunlar, belirli bir normatif etiğin bir yansıması olmayacaktır.

Biz, etik kavramlarının kullanım ve fonksiyona dayanarak ahlaki olan yansız bir tarz içerisinde tanımlanabileceğini ifade ettiğimiz gibi, ayrıca 'din' ya da 'dinsel inanç' sözcüklerinin yine kullanım ve fonksiyona dayanarak tanımlanabileceğini (bu tanımlama bir kimsenin şahsına ait dinsel görüşlerinin tanımlanması olmayan bir tarzdır) de ileri sürüyoruz. Bu tür bir 'din' ya da 'dinsel ifade' anlayışı bizim savunusunu yaptığımız bir şeydir. 'Din' ve 'dinsel' terimlerinin kullanıldığı bir söylemin detaylı bir çözümlemesine girmeksizin (konu bizim şu anki faaliyet alanımızın ötesindedir) diyoruz ki, şayet bir inanç ya da ifade tam bir yöneliş durumu ve bir bağlanma objesi ya da objeleri sağlamakta ise o zaman bu inanç ya da ifade dinseldir.

Din' ya da 'dinsel ifade'nin bu şekildeki anlamını göz önünde bulundurma, bir kimsenin kendi dinsel görüşlerinin bir yansıması olmayan anlamda bütün dinsel inançlara karşı yansız bir tutumdur.

Şimdi ulaştığımız sonuçları özetleyebiliriz. Biz, bir dinsel inanç ya da ifadeyi karakteristik kullanıma ya da icra ettiği fonksiyona dayanarak, diğer inanç ya da ifade türlerinden ayırt edebiliriz. Buna göre biz, bir dinsel inanç, ya da ifadenin icra ettiği karakteristik kullanımının ya da fonksiyonun, tam bir yöneliş durumu ve bir bağlanma objesi (ya da objeleri) sağlayan şey olduğunu ileri sürüyoruz. Dinsel inançlar, bir insanın, bir grubun ya da bir kültürün hayatında kapsamlı bir rol oynayan inançlar olarak düşünülmektedirler. Bunlar, bir insanın, bir grubun ya da bir kültürün tutum ve reaksiyonlarının çoğusunu tayin etmektedirler. Bu kapsamlı fonksiyonu icra eden inançlar çeşitlidir ve çağdan çağa, yerden yere, kültürden kültüre değişiklik arz eder. Açıkçası, bu kapsamlı fonksiyona yakın olan bir çok sınır durumları, inanç durumları olacaktır. Ancak onları dinsel ya da dinsel olmayan diye sınıflandırmak zordur. Ayrıca bir durumda bu fonksiyonu icra eden inançlar, başka bir durumda etmezler. Bu gerçek, bizim kullanım ve fonksiyona dayanarak, yaptığımız 'dinsel inanç' tanımlamamızın ve 'din' ya da 'dinsel inanç' terimleriyle gösterilen bir özün var olduğunu yadsımamızın bir sonucudur. Bununla birlikte dinsel inançları diğer inanç türlerinden ayırt edebilecek kabaca bir kritere sahibiz. Bu, 'dinsel inanç' ya da 'dinsel ifade' için zihinde var olan önsel bir kriterdir. Dinsel inançların anlamlı ya da doğru olup olmadıkları bu kriterle sorgulanabilir.

V. BÖLÜM

BİLİŞSELLİK SORUNU

Bilişsel Anlam Sorunu:

Şimdiye kadar, spesifik dinsel inançlara karşı tarafsız olan bir 'dinsel' ya da 'dinsel inanç' tanımını tartıştık. Şimdi dikkatimizi dinsel ifadelerin bilişsel olup olmadığı sorunu üzerinde yoğunlaştıralım. Bu sorunun, dinsel ifade ya da iddiaların bilgiyi oluşturup oluşturmadığı sorunundan önce geldiğine daha önce işaret etmiştik.

Çağdaş filozofların bir çoğu, dinsel söylemlerin, (özellikle, aşkın bir tanrının doğası ve varlığı hakkındaki iddialar) coşkunun bilişsel olmayan ifadeleri olduklarını ileri sürmüşlerdir⁽¹¹⁹⁾. Bu söylemlerin, doğru ya da yanlış olabilen herhangi bir şey iddia etmedikleri tartışılır. Dinsel iddiaları ortaya atan kişilerin davranış ve reaksiyonları, bu kişilerin (her zaman olmasa da çoğunlukla) kendi söylemlerini bilişsel olarak tasarladıklarını gösterdiği için, bu tartışma oldukça paradoksal görünmektedir. Dinleyici tarafından anlaşılan dinsel söylemler ışığında, coşkunun tartışması da paradoksaldır. Ayrıca dinsel dil, bilişsel söylemin bütün karakteristik konuşma tarzlarının kullanımını hesaba katar. Yani, dinsel söylemin bilişsel yorumunu⁽¹²⁰⁾ -özel-

119 Örneğin bkz, A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (London, 1946).

120 Peter Glasen "The Cognitivity of Moral Judgements", *Mind*, vol.66, no.269 (January, 1959); Glasen, Ahlaki yargıların bilişsel yorumunu destekleyen benzer linguistik kanıtlardan sözeder.

likle Tanrı'yla ilgili ifade ya da iddiaların bilişsel bir yorumu-destekleyen önemli linguistik kanıtlar vardır.

Birincisi; Tanrı hakkındaki bir dinsel söylem, bilişsel olarak bilinen diğer ifadeler gibi, bildiri cümlelerinin formunu alır. Dinsel söylemlerin bilişsel olduklarının ilk bakışta kanıtı bu değil midir? Yani, bu dinsel iddialar sadece coşku, emir ya da nida ifadeleriye, niçin emir ya da nida formunu almıyorlar?

Dinsel söylemleri belirten formun, dilimizin bir kazası olması mümkündür, ancak bu tür söylemlerin diğer dillerdeki bildiri formunu almaları olası değildir. Elbetteki onlar bu formu almalarından dolayı anlamsız olarak bir kenara bırakılamaz. Pozitivist, bizim, dilimizin yüzeysel grameriyle aldatıldığını sıkça işaret etmektedir. Örneğin, "John eve gidiyor" cümlesi çoğunlukla tasvir değil, emir için kullanılır. Yine de dinsel söylemlerin çoğu kez bildiri formu alması, bu söylemlerin bilişsel bir yorumu için geçerli bir kanıttır. Şayet onlar, sadece coşku, emir ya da nida ifadeleri olarak yorumlanırlarsa elbetteki detaylı bir açıklamaya gereksinim duyulur.

Tanrı'yla ilgili iddiaların bilişsel olduklarına dair ikinci bir linguistik kanıt dinsel sorulara bakarak ulaşılabilmektedir. "Tanrı gerçekten adil bir tanrı mıdır?" gibi sorular, konuşanın, doğru ya da yanlış olabilen bir cevap aradığını göstermektedir. Tanrı'yla ilgili iddialar tamamiyle coşkusal söylemlerse, o zaman bu tür sorular uygun olmayacaktır.

Ancak dinsel bir söylemin doğru ya da yanlış cevaplara gereksinim duyan soruları içermesi, dinsel söylemlerin bilişsel olduklarını kanıtlar mı? Hayır. O, onların bilişsel olarak tasarlandıklarını gösterir. Ancak dinsel söylemin coşkusal yorumu doğrulanacaksa dille ilgili bu gerçeklik için bazı açıklamaların yapılması gerekmektedir.

Tanrı'yla ilgili ifadelerin bilişsel yorumunu destekleyen üçüncü bir gerçek, dinsel söylemlerin sık sık 'bilmek' ya da 'inanmak' gibi bilişsel bir fiilin objesi olarak dolaylı anlatılan bir söylem içinde gözükmesidir. Örneğin, 'Tanrı'nın adil bir Tanrı olduğunu biliyorum' ya da Tanrı'nın adil bir Tanrı olduğuna

‘inanıyorum’ gibi yargılar oldukça sık ifade edilmektedir. Burada dinsel söylemlere bilişselin objeleri olarak işaret edilmektedir. Bu, şunun oldukça açık bir kanıtıdır: Sıradan insanlar dinsel söylemler ürettiklerinde, onlar bilişsel bir şey söyleme eğilimindedirler. Ancak bu söylemlerin coşkusal yorumu doğruysa, o zaman onlar bilişsel anlam taşıyamazlar. ‘Adil bir Tanrı’nın varlığına inanıyorum’ gibi söylemlere ‘emir ya da his ifade eden şeyler olarak bakılmalıdır. Bu tür söylemler üreten sade bir insanın gerçekte bilinebilen herhangi bir şey söylemediği gösterilmelidir. Elbetteki bu, bu tür dinsel iddialar ortaya çıktığında, bilişsel bir şey söyleme eğiliminde olan dindar bir insana paradoksal görünecektir.

Dinsel tartışma ile ilgili bilişsel yorumun dördüncü kanıtı, ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ gibi kıymet takdir eden terimlere, dinsel söylemler için başvurulmasıdır. Nitekim biz, ‘Tanrı’yı aşkın olarak düşünmek bir hatadır’ ya da ‘Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı doğrudur’ diyen insanların varlığına tanık oluyoruz. Bu, sıradan bir tartışmada bu tür dinsel söylemlere bilişsel anlam taşıyan şeyler olarak bakılmasının açık bir göstergesidir. Tekrar edersek, şayet coşkusal bakış doğruysa o zaman sıradan bir dinsel tartışmada hem kendisine hitap edilenin hem de hitap edenin niçin kendi sözlerini bilişsel olarak tasarlama eğiliminde oldukları açıklanmalıdır. Coşkucu, dinsel bir tartışma için her iki tarafın da inançta değil fakat düşüncede anlaşmazlık içerisinde olduklarını göstermelidir.

Dinsel dilin yukarıda sıralanan dört özelliği ve onun kullanımı, dinsel söylemin, inançta anlaşmazlık içeren tartışmalarla ilgili bütün konuşma tarzlarını kullandığını göstermektedir. Bu yüzden de bu söylem bilişsel olarak gözüktür. Coşkusal yorumla ilgili bir hüküm, dinsel söylem hakkındaki bu gerçekleri tevil etmeyi ister. Coşkucu göstermelidir ki, insanlar dinsel söylemdeki bilişsel iddiaları yapma eğiliminde olmalarına rağmen, böyle yapıyormuş gibi anlaşılmaktadırlar ve dinsel söylemde bilişsel söylemin bütün konuşma tarzları kullanılmasına rağmen gerçekte yapılan şey, bir tutumun ifadesidir ve belki de karşıt bir tutumu değiştirme girişimidir.

Dinsel söylemin coşkusal yorumu hangi durumlarda doğrulanabilir? Genellikle bu dinsel söylemler için doğrulama ilkesi, bilişsel ifadelerin ne tür olabileceklerini belirten belirli bir bilişsel anlam kriteridir. Gördük ki, aşkın bir Tanrı ile ilgili iddialar hususunda bilişselci olmayanlar genellikle görüşlerini anlamın empirik doğrulama kriteri üzerine dayandırmışlardır. Onlar, empirik ya da şartlı ve analitik ya da zorunlu önermeler diye iki çeşit bilişsel ifadenin olduğunu ileri sürmektedirler. Tanrı hakkındaki dinsel söylemler, analitik ya da totolojik olarak ifade edilemeyeceklerinden ve yine prensipte doğrulanabilecek empirik bir bilgi anlamında şartlı olarak gözükemeyeceklerinden dolayı, dinsel söylemlerin gerçekte coşkusal söylemler olması gerektiği kabul edilmektedir. Onlar, belirli davranış türlerini ifade ederler, ancak bilişsel değildirler.

Bununla birlikte gördük ki, dinsel iddialara yönelik bu yaklaşım tarzı -yani doğrulanabilirlik kriterinden elde edilen, dinsel ve teolojik ifadelerin bilişsel anlamsızlığı olan bu çıkarım- şu an genel pozitivist ve empirist gelenekte yer alan kişiler tarafından bile, genellikle keyfi ve yetersiz olarak kabul edilmektedir. Gerçekte, her bir iddianın ayrıntıları üzerinde dikkatli bir çözümleme yapmadan, dinsel, teolojik ve metafiziksel ifadeleri anlamsız diye bir kenara atmak, gerçek anlamıyla, metodolojik bir yaklaşım olarak empirizm akımına karşıt bir prosedür diye kabul edilmektedir.

Öyleyse, dinsel ifadelerin bilişsel ya da empirik bir anlama sahip olup olmadıklarını hangi durumlarda soruşturabiliriz? Dilin kullanımına ve kullanıcılarına bakarak ve bir şeyi ifade etmek için, konuşmacılar tarafından ortak kullanılan ve bir anlam ifade eden söylem türlerini tesbit ederek buna karar verebilir miyiz? Bunu yaptığımızda -yani dinsel dilin kullanımı ve kullanıcılarına baktığımızda- görüyoruz ki, Tanrı'yla ilgili iddialar, doğru ya da yanlış bir şeyi iddia etmek için, konuşmacılar tarafından tasarlanmış söylem sınıfı içine girmektedirler. Onlar konuşmacılar tarafından doğru ya da yanlış bir şeyi gösteren şeyler olarak tasarlandıkları gibi, onları işitenler tarafından da bu şekilde anlaşılmaktadırlar. Bu söylemlerin çoğu, konuşmacı ta-

rafından sadece coşku ya da buyruk ifadeleri olarak tasarlanmadıkları gibi, onları dinleyenler tarafından da böyle anlaşılmazlar. Bu, yukarıda ifade edilen dört kanıt türüyle gösterilir.

Ancak, dilden hareket eden bu kanıt, dinsel söylemlerin bilişsel olduklarını ispatlayabilir mi? Kesinlikle o, dinsel söylemlerin çoğu kez bilişsel olarak tasarlandıklarını kanıtlar. Onların bu şekilde tasarlanmaları, ilk bakışta onların bilişsel olduklarının kanıtıdır, ancak bu bilgiler zorunlu ve yeterli kanıt değildirler. Bir şeyi bilişsel olarak söylemek tasarlanabilir, ancak gerçekte bu hiçbir şey ifade etmez. Çünkü bu, bir kimsenin bir ifadeyi bilişsel olarak tasarlamasıyla, bilişsel ifade arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığı bir durumdur. Yine bir kimsenin, bir şeyi iddia eden olarak anlaşılmasıyla, o kimsenin bir şey iddia etmesi arasında zorunlu bir ilişki de yoktur. İddialı olmayan ya da gerçek anlamından uzaklaştırılmış ifadelerden, hem kendisine hitap edilen hem de hitap eden, psikolojik olarak haz duymaktadır. Bu yüzden yukarıda anlatılan şey, dinsel söylemlerin bilişselliğini kanıtlamaz.

Bizim, belirli bir dinsel söylemin bilişsel diye tasarlanmasına karşıt olarak, gerçekte onun bilişsel olup olmadığını sınaama aracına ihtiyacımız vardır. Bu da ancak bir ifadenin bilişsel bir ölçüte ya da kritere uyup uymadığı araştırılarak yapılabilir. Bu ölçütün ya da kriterin kendisi tamamiyle empirik vasıtalarla araştırılamaz. Herhangi bir kriter ya da bilişsel anlamla ilgili kriterler grubu, bir norm olarak işlev görür ve bu testi sağlamak için tasarlanır. Böyle bir kriteri doğrulamak en azından kısmen de olsa, bir normu doğrulamak demektir. Bilişsellik, yönünü o şeylerin yüzeyine çevirmiş bir şey değildir. O sadece araştırılarak tespit edilebilir. Yani bilişsellik konusu sadece betimleyici bir konu değildir. "Bilişsel olarak anlamlı" ifadesi kısmen normatiftir ve belirli bir söylemin bilişsel olarak anlamlı olduğu yargısı, etikte varolan bir değer yargısına çokça benzemektedir. Bu, bizim bir yargıya doğru ya da yanlışla ilgili bir şey olarak bakmamızı sağlamaktadır. Biz ona bu şekilde bakmalıyız. Çünkü o, bilişsellik için kabul edilen bir ölçüte ya da norma uymaktadır.

Bilişsellikle ilgili bu ölçüt ya da norm, etikteki bir ilkeyi doğrulamada ortaya çıkan şeylere benzer zorluklarla karşı karşıya gelmektedir. Doğrulama, nedenleri destekleyen bir şeye gereksinim duymaktadır. Ancak, belirli bir kriteri ya da bilişsel anlam için kriterler grubunu kabul etmenin iyi bir nedeni nedir? Belirli bir bilişsel anlam kriteri, metafiziği eler ve filozofların ilgisini, kriter olarak kabul edilmede iyi bir neden olan çok daha önemli bir şeye yöneltir mi? Bazı düşünürlere göre kesinlikle hayır! Bilişsel bir anlam kriteri, "bilimsel bilginin yapısı ve temelleri ile ilgili bir genel kuramsal anlatım için çatı sağlar mı?"⁽¹²¹⁾ Kriter kabul etmede bu, iyi bir neden midir? Bir çok düşünür özellikle de teolog, -bir kriter, dinsel anlam ve dinsel bilginin imkanını hesaba katmıyorsa- bunun, böyle bir kriteri kabul etmede iyi bir neden olmadığını ileri sürmüşlerdir. Daha önceki pozitivistlerin çoğu, benzer bir yaklaşımla, radikal sonuçlar içeren kendilerine ait önceki bilişsellik kriterlerini reddetmişlerdir. Anlamın empirik doğrulanabilirlik kriterini desteklemede önerilen nedenler kesinlikle pragmatiktir. Eğer bilişsel anlam kriteri kabul edilirse, iyi ve arzu edilebilir olan ya da arzu edilemez diye düşünülen belirli sonuçların çoğalacağına işaret edilmektedir. Böyle bir kriteri kabul etme sorununa tamamen empirik ya da kesin ilkeler ışığında çözülebilen bir şey olarak bakılamaz⁽¹²²⁾. Çünkü, bir bilişsellik kriterini seçme sorunu, ne empirik olarak çözüme kavuşturulabilir bir sorun, ne de mantıksal olarak zoraki bir sonuçtur. O, daha çok, dindar bir savunucunun , pozitivistin kriterini reddedebileceği pragmatik zeminlerde çözülebilecek bir sorundur. Pozitivist'e göre o, sadece kriter kabul edilmede iyi bir neden olarak görülen şeyin, kendisi için iyi bir neden olmadığını göstermektedir.

Hempel'in bilişsel anlam sorununa yaklaşımı, empirik gelecekteki yaklaşımların belki de en az keyfi ve en liberal olanıdır.

121 Carl G. Hempel, "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Semantics and Philosophy of Language*, ed. Leonard Linsky (Urbana:University of Illinois Pres, 1952), s.182.

122 Bkz, Ayer, a.g.e., s.16; Ayer; Eving ve Stace'nin anlamın empirik doğrulanabilirlik kriterini yanlışlıkla empirik bir hipotez olarak yorumladıklarına işaret etmektedir.

Gördük ki, o, "bilişsel anlam" kavramına 'sistemler' için başvurmayı tercih ediyor ve farklı sistemlerin, farklı bilişsel anlam derecelerine sahip olduklarını ifade ediyor. Bu dereceler, dört kriterle uygun bir sistemi oluşturan ifade ya da kavram ölçütüyle belirlenmektedir. Bunlar: 1) Kuramın açıklık ve seçikliği, 2) Bilişimsel basitlik, 3) Gözlemlenebilir bir fenomene nazaran sistemin açıklayıcı ve öngörüsül gücü, 4) Kuramın deneysel kanıtla saptandığı ölçüt⁽¹²³⁾. Hempel, "spekülatif felsefi yaklaşımların" -ki bunlara sanırım metafizik ve teoloji de dahildir-bu testleri göstermede zayıf kalacaklarını iddia etmektedir. Onlar düşük derecede bir bilişsel anlama sahiptirler.

Şimdi, şüphesiz dindar bir savunucu, Hempel'in önerdiği bilişsel anlam kriterini reddedebilir. Ancak, onun bizzat kendisi, gizli ya da açık bir şekilde kendi sahip olduğu bir kriterle müracaat etmek zorundadır. Hempel'in, dinsel ya da teolojik sistemlere yönelik kriterine detaylı bir başvuru girişiminin olmadığını bilmeme rağmen, açıktır ki, dinsel iddiaların kesin statülerini savunan bir çok teolog, bu gibi kriterlere başvurmuşlardır. Onlar, teolojik kavram ve ifadelerin, gözlemlenebilir fenomenlere nazaran, açıklayıcı ve öngörüsül güce sahip olduklarını ve dahası, bu tür ifadelerin deneysel kanıtla doğrulandıklarını iddia etmektedirler. Bir çok çağdaş din düşünürünün, gerçeğe dayalı anlamlılık için kabul ettiği daha liberal ve ılımlı olan test, yanlışlanabilirlik testidir. Bu test, bir bilginin öne sürülen olgusal bir iddiayla uyuşmadığına ihtiyaç duymaktadır. Eğer bir bilgi, belirli bir ifade ile zıtlık arz ediyorsa, o zaman en azından bu ifadenin referans noktası bir yere kadar düzene koyulabilir. Bu durumda, hem konuşan, hem de duyan, bir dereceye kadar, ifadelerin ne hakkında olduğunu ve ortaya atılan iddianın içeriğini bilebilir ya da anlayabilir. Böyle bir test, daha önceki doğrulanabilirlik kriterinin keyfiliğine sahip değildir. Bu yaklaşım, teolojik ve metafiziksel iddiaların toptan bir reddinden ziyade, bu iddiaların spesifik bir çözümlemesini ifade eder. Burada sadece, bir bilginin belirli bir iddia ile uyuşmadığına ihtiyaç duyulmaktadır.

Geç dönem Wittgenstein ve bilişsellik sorunuyla ilişkisi olan Oxford felsefesiyle ilgili olarak bazı açıklamaların yapılması gerekir. Gördük ki, bu felsefe akımının iki temel sloganı bulunmaktadır: "Anlamı sorma, kullanımı sor" ve "Her ifade kendi mantığına sahiptir." Bu sloganlar, bizim, kavram ve ifadelerin farklı kullanımlara, farklı işlevselliklere ve rollere sahip olduklarını anlamamız için oluşturulmuşlardır. Dinsel ifadelerin mantığı, bilimsel ifadelerin mantığından farklıdır.

Dinin, "bilim ve ahlakla yarışmaktan çok daha farklı fonksiyonları vardır..." Bizim dinsel söylem ve iddialarla ilgili şaşkınlığımız, dinsel ifadelerin, kullanıldıkları bağlamlardaki bütün farklılıklarını dikkatli bir şekilde gözden geçirmekle giderilebilir, onlar kendi rollerini bir bağlam içerisinde icra etmektedirler.

Şimdi anlama yönelik bu yaklaşım insanı bir takım keyfiliklerden sakındırtmada ayırt edici bir avantaja sahiptir ve o, bütün ifadeleri birkaç a priori kategoriye uydurma girişimidir. Ancak, o, dinsel ifadelerin bilişsel anlama sahip olup olmadığı sorusu için kendi kendine bir çözüm değildir. Şüphesiz, ifade ve kavramlar; betimleyici, yargılayıcı, temsil edici ve etkileyici gibi bir çok fonksiyon icra etmektedirler. Ancak bu belirtildikten sonra, dinsel ya da teolojik ifadelerle icra edilen şeyin ne olduğu sorulmalıdır. Eğer din, bilimle yarışamazsa ne yapar? Dinsel söylemle ilgili şaşkınlık, dinsel söylemin olguları değil, ancak uygulamaları ifade ettiğini saptamakla giderilebilir. Ancak, buna karar vermek için, bilişsel anlamla ilgili bazı kriter gruplarının, dinsel söyleme uyarlanması ve uygulanması gerekmektedir. Biz, en ılımlı testin, yanlışlanabilirlik testi olduğunu belirtmiştik. Bu test gerçekte olgusal anlam için bir testtir, ancak biz ondan kabaca bilişsellik testi olarak sözedeceğiz. Çünkü bilişsel anlam türü, dinsel söylemlerin biçimsel değil, gerçeğe dayalı olduklarını iddia etmektedir⁽¹²⁴⁾.

124 Biçimsel ve olgusal bilgi arasındaki ayrım ile ilgili bir tartışma için 7. bölüme bakınız.

Literal, Literal olmayan ve Paradoksal olan Dinsel İfadeler

Yukarıda belirttiğimiz bilişsellik kriterine uyan bir çok dinsel ifadenin ya da inancın olduğunu kabul etmekteyiz. Örneğin, 'İsa Nasıra'da yaşadı ve çalıştı', ve 'İsa çarmıha gerildi' gibi inançlar, bir çok insana göre dinsel olarak isimlendirdiğimiz bir fonksiyon icra etmektedir. Konuşan ve duyan bir kimse, bu ifadelerin ne ile ilgili olduklarını ve ortaya atılan iddiaların derecesini bilir ya da anlar. Ayrıca bu ifadeler, bir bilgi kriterine uygun da olabilir. Marxist'in diyalektik materyalizme inancı ve ideal komünizmin nihai sonucu, hem betimsel hem de öngörüsül olarak ifade edilir. (Kesin normatif bir öğreti ya da metafiziksel bir tez olarak yorumlanabilse de) O kesinlikle dinsel bir fonksiyon icra eder. Bu yorumlamada Marxist'in iddiası, bir bilgi iddiası olarak tartışılabilir olmasına rağmen, kesinlikle bilişsel bir anlama sahiptir. Üstün ırk inancı da dinsel bir fonksiyon icra etmektedir. Ve o, bizim bilişsellik kriterimize uygun olduğundan böyle yorumlanabilir. Hz. Muhammed'in peygamberliği deneyimlediğine ve Mekke'de bir misyonu yerine getirdiğine inanç, bir dinsel inançtır. Bu inanç, bilişsellik kriterimize uygundur ve peygamberlik ifadesiyle ilgili belirli bazı çözümlemeler bilgiyi oluşturabilir.

Dinsel diye işaret ettiğimiz fonksiyonu icra eden diğer inançlar, "yağmur yağmaması, insanların günahkarlıkları yüzündendir" gibi açıklamaları içermektedir. Bu tür açıklayıcı hipotezler, kesinlikle sınanabilir. "İsa geri gelecektir" gibi dinsel bir fonksiyonu icra eden öngörüsül ifadeler, belirli bir kriterler grubuna göre sınanabilir ve bu yüzden de onlar bilişseldir. Önemli ölçüde bir yönelme durumu ve bağlanma objesi ya da objeleri sağlamayla ilişkili olan diğer ifadeler, kesin otobiyografik ifadelerdir. Örneğin, "Ben kesin olarak eminim ki, Tanrı adildir" ifadesi, belirli bir yöneliş tarzına ve bağlanma objesine karşı kesin bir inanç durumunu yansıtmaktadır. Böyle ifadeler, şüphesiz, otobiyografik bilgiye referansla sınanabilir. Biz sadece, belirli bir insanın olumlu bir davranışa sahip olup olmadığını

görmeye gereksinim duyarız ve bu tür gerçekleri anlamak için kriterler vardır. O zaman ifade bilişsel olarak düşünülecek ve bilgi oluşturabilecektir.

Şüphesiz, bilişsel ya da iddiaya ait olmayıp dinsel olarak adlandırılan fonksiyonu icra eden ifadeler de vardır. "Vah bana, ben kötü bir adamım" gibi itiraflar, "Merhamet ve barış, baba-muz Tanrı'dandır" gibi şükran ifadeleri, "Tanrı bana merhamet etsin" gibi dualar ve "Tanrı'nın ismini boş yere ağzına almaya-caksın" gibi emirler; bütün bu cümleler, kullanıldıkları bağlam-larda, tam bir yöneliş durumu ya da bir bağlanma objesi ile ilgi-li duyguların ifadesidirler ve bu yüzden de dinsel bir fonksiyon icra ederler. Ancak bu cümleler, doğru ya da yanlış iddialar ola-rak tasarlanmamışlardır. Belirli bir dine mensup çoğu insan, bu cümleler için, doğruluk ya da yanlışlık testine müracaat etmeyi oldukça yakışksız bir şey diye düşünecektir.

Şu halde bilişsel olarak tasarlanan dinsel ifadeler olduğu gi-bi, bilişsel olmayanlar da bulunmaktadır. Şimdiye kadar öngö-rüsel, betimleyici, tarihsel, açıklayıcı ve otobiyografik olarak ni-telendirdiğimiz bilişsel dinsel ifadeleri gösterdik. Bu ifadeler, felsefi çözümleyici için şahsi problemler olarak gözükmedir-ler.

Gerçekte, bütünüyle temel dinsel ifadeler (Tanrı vardır, İsa Tanrı'nın oğludur, ölümden sonra hayat vardır ve Tanrı dünya-yı yarattı gibi) olabilir ve onlar çoğu kez, öngörüsel, betimleyici, tarihsel, açıklayıcı ya da otobiyografik olarak yorumlanır. Bu-nunla birlikte, başka durumlarda bu temel dinsel iddialar, öngö-rüsel, betimleyici, tarihsel, açıklayıcı ya da otobiyografik iddi-alar için belirtilen doğrulama ya da yanlışlama kodlarına uy-mazlar. Bu şekildeki temel dini iddialar, ciddi problemlere ne-den olurlar.

"Tanrı vardır" ifadesini düşünelim. Bazen bu ifade evrende-ki doğa kanunlarının sabit olduğunu iddia eden bir ifade olarak alınır; başka durumlarda bu ifade, evrenin bir düzenleyicisinin varolduğunun ya da varolan her şeyin bir ilk nedeninin bulun-duğunun bir iddiası olarak anlaşılır. "Tanrı vardır" ifadesinin

bu farklı açıklamalarını sınamakla ilgili bir bilgi vardır. Nitekim doğal teolog⁽¹²⁵⁾ empirik düzen kanıtına, doğadaki sebep ve sonuç ilişkisine ve deneyimle bulduğu Tanrı fikrine işaret etmektedir. Bu tür bir kanıtın, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir delil teşkil etmediği, genel olarak kabul edilmektedir. Teleolojik kanıt, Hume'un ifade ettiği bütün zorluklarla karşı karşıya gelmektedir. Kozmolojik ve ontolojik kanıtlar da bir çok zorluklar içermektedir. Bununla birlikte, doğal teolog tarafından ifade edilen bu çeşit bir bilgi, Tanrı'nın varlığının bilgisi ile ilgili iddiayı doğrulamamasına rağmen, bu bilgiye başvurulduğunda, "Tanrı vardır" ifadesi, şüphesiz bilişsel diye sınıflandırılabilir. Bilgi, bir bilgi iddiası için yetersiz olsa bile, bu ifade kendi doğruluğuyla ya da yanlışlığıyla ilgili bir malumata sahiptir.

"Tanrı vardır" ifadesinin anlamı ile ilgili başka bir açıklama daha vardır ki, bu bazen etkin tanrı anlayışı olarak tanımlanmaktadır. Bu ifadenin bilişselliği ile ilgili herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Tanrı, değerlerin kaynağı ve "yaratıcı olgu türü" olarak düşünülür. O aşkın değil, diğer zamansal olgular arasında işlev gören bir olgudur. Tanrı bir olgular düzeni ya da örnek bir sistemdir. Şunu itiraf etmeliyiz ki, Wieman ve diğer din-dar operasyonalistlerin⁽¹²⁶⁾ Tanrı ile özdeşleşen bu sürecin doğası ya da olguların örneği hakkında çok daha açık olmaları gerekir. Dünyadaki anlamın ve değerlerin gelişimi olarak Tanrı'dan söz eden Wieman, özellikle açık değildir. Bununla birlikte 'gelişme' ve 'değer' kavramlarının anlamları bazen kısmen anlaşılabilir ve "Tanrı vardır" ya da "Dünyada anlam ve değerlerin bir gelişimi vardır" iddiasının doğruluğu ile ilişkili kanıtın türü, tanınır bir tarzda belirlenebilir. Bu kanıt, değer taşıyan şeyler diye tasvir edilen olguların varlığıdır. Buradaki, etkin tanımları verilebilen bir Tanrı anlayışıdır. Uygun bir şekilde açıklandığında böyle bir yaklaşım bir çok pozitivist'e hoş görünecek olmasına rağmen

125 Teolojik ifadeleri dinsel ifadelerle özdeşleştirmek istemiyorum. Birinciler bazen dinsel olabilmelerine rağmen, her zaman dinsel değildirler.

126 Bkz, H.N.Wieman ve W.M.Horton, *The Growth of religion* (Chicago: Willet, Clark co., 1938); H.N.Wieman, "Can God be perceived?", *Journal of religion*, vol.23 (1943).

men, şüphesiz o, bir tanrı anlayışına ya da tanrı bilgisine yönelik alışılmış bir yaklaşım değildir. Benim kanaatime göre Wieman'ın durumu, kılık değiştirmiş bir naturalizm çeşididir.

Tanrı vardır iddiası, çoğu kez Tanrı ile doğrudan ve vasıtasız yüz yüze gelme ya da O'nu deneyimlemeye dayandırılmaktadır. Bu kanıt genellikle, 'dini tecrübe' kanıtı olarak bilinmektedir. Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olan dini tecrübeye yönelik tipik itiraz, bu tür bir deneyimin yanılma olabileceği, böyle bir bilginin öznel arasında sınanamayacağı ve Tanrı'nın deneyimlenmesinin hiçbir zaman bilinmeyeceğidir. Bununla birlikte, "Tanrı vardır" ifadesiyle ilgili bazı malumatlar olduğu için, dini tecrübeye baş vuranlar tarafından açıklandığı gibi, şayet ifadenin anlamı belirli bir deneyime sahip olan otobiyografik iddia olarak yorumlanırsa, o zaman ifade, bilişsel diye düşünülebilir.

"Tanrı vardır" ifadesi çoğu kez bilişsel ve doğru olarak ifade edilir. Ancak, doğal teolog tarafından zikredilen empirik bilgiyle dini tecrübe bilgisinin, ifadenin doğruluk ya da yanlışlığı ile ilişkili olduğu yadsınır. Örneğin, Kutsal Kitap'la ilgilenen teolog'un 'Tanrı' kavramını kullanmasının, doğal teolog'un kullanımından çok farklı olduğunda ısrar eden Barth taraftarları, dünyanın bilgisinden ve insan tecrübesinden hareketle Tanrı'ya bir gidiş yolu olmadığını iddia etmektedirler. John Smith⁽¹²⁷⁾ bunu "Süreksizlik Tezi" diye isimlendirir ve hali hazırdaki çoğu Protestan teologunun, gerek kozmoz, gerekse insan tecrübesinden hareketle Tanrı'ya yönelik rasyonel bir yolun olamayacağını ifade ettiklerine işaret eder. Barth ve ardılları, bizim, Tanrı'yı, doğal objelerin deneyimi ya da akıl yoluyla değil, ancak Tanrı'nın kendisini bilinir kılmak istediği bir eylemle (kendini vahyettiği bir eylem) bileceğimizi ileri sürmektedir. Barth ve yeni Protestan teolojisine göre biz, Tanrı bilgisine O'nun kendisini İsa Mesih'de vahyetmesiyle sahip oluruz. İsa, Tanrı'nın tek ve gerçek vahyini simgeler. Şu halde Barth taraftarları, Tanrı'nın varlığı

127 John Smith, "The Present Status of Natural Theology", *Journal of Philosophy*, vol.55, no:22 (October 23, 1958), s.926.

ğını ve doğasını doğrulama bilgisi olarak (İsa'nın varlığı ve doğası) bir anlamda empirik bilgiye baş vurmaktadırlar. Bu yüzden Barth taraftarlarının ve doğrulama bilgisi olarak Tanrı'nın kendisini İsa'da vahyettiğine işaret edenlerin formüle ettikleri gibi, "Tanrı vardır" ifadesinin bilişselliğini kabul etmemiz gerekmektedir. Ancak sorun, gerçekte bir vahyi, sahte olanından ayırt etmeyi test eden bir yöntemin varolup olmadığı ya da İsa'nın, Tanrı'nın doğası ya da varlığını açığa vurduğu düşüncesinin sınanıp sınanmamasıdır. Sorun, "Tanrı vardır" ifadesinin bilgi için kabul edilebilir bir kriterle uyup uymamasıdır. (Ancak, analojik yargı öğretisinin, İsa'nın doğası aracılığıyla, Tanrı'nın doğasının bilinmesi için bir araç olarak kullanılması nedeniyle, Tanrı'nın doğası hakkındaki ifadelerin bilişselliği ile ilgili ciddi problemlerin yeniden ortaya çıkacağını göreceğiz)

Ancak, İsa Tanrı'nın vahyidir düşüncesi, İsa Tanrı'dır şeklinde yorumlanırsa, o zaman bu iddianın bilişsel anlamıyla ilgili ciddi problemler ortaya çıkar. Bazı ünlü dindar düşünürler, Enkarnasyon öğretisiyle diğer bazı ana dinsel ifadelerin, paradoksal olduklarını iddia etmektedirler. Emil Brunner ve Soren Kierkegaard'ın böyle olduklarını düşünüyorum. Brunner'in paradoksla kastettiği şey, galiba "mantıksal tutarsızlıktır". O "mantıksal tutarsızlığın kendine özgü niteliği, gerçek inanç yargılarının tümüne yapışıktır"⁽¹²⁸⁾ demektedir. "Normal bir insan, bu dinsel iddialardaki kusuru anlar" çünkü "onlar, Tanrı'nın kendisini kavranamaz olarak açığa vurduğu sırlardır"⁽¹²⁹⁾. Hiç şüphesiz normal bir insanın bu ifadelerde kusur bulması anlaşılabilir, çünkü gerçekten içsel olarak aykırı ifadeler anlamlı değildir. "X bir durumdur" ve "X bir durum değildir" şeklindeki ifadeler ya da aynı kişi ya da şeye ait birbirine zıt yüklemeleri içeren ifadeler bilgi vermezler ya da gerçekleri ifade etmezler. P.F. Strawson'un belirttiği gibi, "kendi kendisiyle çelişme, bir şeyi yazma ve sonra da onu silme gibidir. Bir çelişki, kendi kendisi-

128 H. Emil Brunner, *Philosophy of Religion from the Stand Point of Protestant Theology* (2. baskı) (London: Jaines Clarke and Co., Ltd., 1958), s.55.

129 A.g.e., s.96.

ni geçersiz kılar ve hiçbir şey vermez"⁽¹³⁰⁾. Dilin bu şekildeki kullanımı, dilin eğitici bir fonksiyon icra ettiğini uman bir kimse için tahammül edilemez bir şeydir. Paradoksal ifadeler, dilin aydınlatıcı bir şekilde kullanımı için temel olan bir koşulu ihlal etmektedir. Ancak, dinsel bir söylemde, paradoksal ifadelerin varlığını savunanlar, bu ifadelerin eğitici bir fonksiyon icra ettiklerini ve onlara inanılması gerektiğini ileri sürmektedirler.

Şimdi, gerçekte paradoksal olmayan ifadeler hariç, yukarıdaki anlamda paradoksal gözüken dinsel ifadelerle ilgili ciddi sorunlar yoktur. Biz dili, söylem alanlarında, görünüşte paradoksal olan bir tarzda sıkça kullanırız. Ancak bu ifadeler paradoksal olmayan bir tarzda formüle edilebilirler. Örneğin biri size bir şeyden hoşlanıp hoşlanmadığınızı sorsa, "iyi hoşlandım ya da hoşlanmadım" şeklinde cevap verebilirsiniz. Ve yine iyiyi mükemmel derecede ifade edebilirsiniz⁽¹³¹⁾ Bu ifadenin sadece yüzeysel paradoksal bir görünüşü vardır. Dinsel olarak fonksiyon icra eden bir çok ifade de içten tutarsız olan yüzeysel bir görünüşe sahiptir. Onlar, paradoksal olmayan bir tarzda ifade edilebilirler. Örneğin, "Her kim kendi hayatını kurtaracak olursa onu kaybeder" iddiası, aykırı gözüktür. Çünkü, genellikle 'kurtarmak' kavramı, 'kaybetmek' kavramının ifade ettiği şeyi yadsımaktadır. Bununla birlikte, ifadenin anlamlı ve paradoksal olmayan açıklaması şudur: Bir kimsenin kendi hayatıyla zihnini meşgul etmesi, hayatının ahlaki karakterini kaybetmede, diğer sonuçları bir kenara bırakması demektir⁽¹³²⁾. "Sonsuz dağlar yayılır ve sonsuz tepeler ufukta kaybolur" cümlesi de, eğer bir kimse sonsuz bir gerçekliği değiştirilemez olarak düşünürse paradoksaldır. Bu cümlenin anlamlı ve paradoksal olmayan açıklaması şudur: Bazı insanların, sonsuz olduklarına inandıkları dağlar bile değişecektir⁽¹³³⁾.

130 P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952), s.3.

131 A.g.e.

132 B.F. Kimpel, *Language and Religion* (New York: Philosophical Library, Inc., 1957), s.113.

133 A.g.e., s.116.

Öyleyse, paradoksal olmayan bir dilde açıklanan ve ifade edilen cümleler hariç, içten tutarsız gibi görünen dinsel ifadelerle ilgili ciddi bir sorun yoktur. Bununla birlikte, içten tutarsız olarak görünmekle kalmayıp, aynı zamanda paradoksal olmayan bir dilde de yeniden formüle edilemeyen dinsel iddialar vardır. Brunner'in de işaret ettiği gibi, bu çeşit ifadeler, "düzelmaz derecede paradoksal"dır. Kierkegaard, böyle ifadeleri "mutlak paradokslar" olarak adlandırmaktadır.

Bir örnek verelim: Brunner'in, gerçek adıyla tarihe giriş diye nitelendirdiği "Enkarnasyonla ilgili konuşma tarihe giremez, çünkü o sonsuzdur"⁽¹³⁴⁾ cümlesi, düzelmez derece de paradoksaldır. O, sonsuz olan ve tarihe giremeyen bir şeyin, gerçekte tarihe girdiğini iddia ettiği için, kendi kendisiyle çelişmektedir. Brunner'e göre bu iddia, paradoksal olmayan bir ifade içerisinde yeniden formüle edilemez. Böyle olunca o zaman, iddiaya inanma sorunu ya da iddianın doğruluğu ya da yanlışlığı sorunu ortaya bile çıkamaz. Çünkü o, inanılabilir hiçbir şey ifade etmemektedir. Bir çelişki kendi kendisini geçersiz kılar ve geriye hiçbir şey bırakmaz. Bu tür ifadelerin iddialar oldukları konuşulamaz bile.

Aynı sorun, Kierkegaard'ın sözünü ettiği "Mutlak Paradoks" da da olmaktadır. "...Tanrı'nın varlığa katılması, doğması, gelişmesi vb şeyler"⁽¹³⁵⁾ dindar bir müminin kabul edeceği bir paradokstur. İtiraf edildiği gibi iddia, içsel olarak tutarsızdır. Çünkü Tanrı, sonsuz ve değişmez bir gerçeklik olarak tanımlanır. Tanrı'nın insan şeklinde olması ve gelişmesi uygun değildir. Şu halde, görülüyor ki, cümle bütünüyle hiçbir şey ifade etmemektedir. İnanma ya da inanmama sorunu ortaya çıkmamaktadır. Çünkü cümle, dilin aydınlatıcı kullanımı için temel bir şartı ihlal etmektedir. Paradoksal olmayan bir şekilde ifade edilebilen cümleler hariç, paradoksalmış gibi gözükken cümlelerin aksine, bu dinsel ifade, Kierkegaard'a göre, bir "mutlak paradoks"tur.

134 Emil Brunner, *The Mediator, A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith* (Philadelphia: Westminster Press, 1957), s.107.

135 Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David Swenson, ed. Walter Lowrie (Princeton; Princeton University Press, 1941). İkinci baskı, 1944, s.188.

Kierkegaard ve Brunner gibi, söylemde tutarlılığa gerek duymayan ve bu tutarlılığın olmamasından hiçbir rahatsızlık duymayan kişiler bulmak tedirgin edicidir. İçsel tutarlılığın, dilin anlaşılabilirliği ve aydınlatıcı kullanımı için temel bir şart olduğunu iddia eden bize göre ise, bu tür bir paradoksal dil, tahammül edilemez bir şeydir. Dilin sadece bu tür kullanımı, başkaları için bir şey ifade ediyor gözükse de, bizim bir çoğumuz için hiçbir şey ifade etmemektedir. Bana göre, bu tür paradoksal cümlelerin ne doğru ne de yanlış oldukları söylenebilir. Çünkü onların bilişsel anlamı yoktur. Çoğumuz, "kahvaltıdan önce üç imkansız şey"e inanan prensesin örneğini taklit edemeyiz. Bununla birlikte, kendi kendisini çürütme, inançları içermediğinden, Enkarnasyon'un bir yorumunu sunmanın imkanı açık bırakılmalıdır.

Brunner, bir filozofun ya da içsel tutarlılık şartında ve akla tam güvende ısrar edenin, gururlanma günahını işlediğini ileri sürmektedir. Bu suçlama şüphesiz sorgulanabilir. Tanrı bizim kendi kendisiyle çelişen şeylere inanmamızı ister şeklindeki düşünce gerçekten gülünç görünmektedir. Bir filozofun işaret ettiği gibi, "O, Tanrı adına konuşmak için bir şeyi aydınlatmaz ve mesaj anlaşılmaz olduğunda (paradoksal dinsel ifadelerin durumunda olduğu gibi) filozof kurnazca, bu anlaşılmazlığın, Tanrısız orijinalliğin değil, onu uyduran teologların sersemliklerinin bir göstergesi olduğundan kuşkulandır"(136).

Şimdiye kadar gördük ki, doğal teologların, dindar operasyonistlerin, dini tecrübeye baş vuranların ve İsa aracılığıyla vahye müracaat edenlerin kullandıkları gibi, "Tanrı vardır" şeklindeki dinsel ifadenin doğrulanması ya da yanlışlanması ile ilgili mantıklı ve edimsel malumatlar vardır ve bu yüzden de ifade, gerçek anlamı olan bir ifade olarak düşünülmelidir. Benzer şey, "Tanrı bizi sever", "Tanrı dünyayı yarattı", "Ruh bedeninin ölümünden sonra yaşamaya devam eder" vb. ifadeler için de önerilmelidir. Böyle durumlardaki ifadeler bilişsel olarak adlandı-

rılmalıdır. Düzelmaz derecede paradoksal (içsel olarak tutarsız) olan dinsel ifadelerin ise bilişsel olarak adlandırılmayacağını ortaya koyduk.

Analojik Yargı Öğretisi ve Sembolik Anlama Başvurma:

Gördük ki, dinsel ifade türleri; bilişsel olmayan ifadeleri (şükran ifadeleri, emirler ve öğütler), bilişsel olan ve literal olarak kabul edilen ifadeleri (tarihsel, betimleyici, öngörüselsel, doğrulayıcı, açıklayıcı ve otobiyografik ifadeler) ve bilişsel oldukları belirtilen, ancak literal olarak yorumlanamayan ya da açık empirik hipotezler olarak kabul edilmeyen ifadeleri içermektedir. Bu sonuçlar, analojik ifadeler olarak düşünülecek ve onlarda kullanılan kavramlara da literal değil, analojik anlama sahip kavramlar olarak bakılacaktır.

Analojiye bu başvuru, Flew'in "binlerce niteliğin ölümü"⁽¹³⁷⁾ dediği ölen dinsel iddialarla ilgili konuştuğunda, onun referansta bulunduğu belirleyici araçlardan bir tanesidir. Biz şimdi analojik yargı öğretisinin, literal olmayan ifadeler hariç; bilişsel olarak nitelendirilen bu dinsel ifadelerin üstesinden gelip gelemeyeceğini soruşturacağız. Bu öğreti sadece tarihsel (St.Thomas ve Skolastisizm) bir öneme haiz değildir, o, dinsel ifadelerin bilişselliklerini muhafaza etmek için, bir çok çağdaş filozof ve teologun kullandığı araçları da oluşturmaktadır. Bu yüzden de bizim ilginizi çekmektedir⁽¹³⁸⁾. Analojik yargı öğretisini ilk önce, en açık ve en iyi tartışılan formu içerisinde bulduğumuz gibi sunacağız. Sonra da bu öğretinin, tasarlanan fonksiyonu, yani, dinsel ifadelerin bilişselliklerini zihinde tutarken, hem tek anlamlı hem de çok anlamlı yüklemde sakınma fonksiyonunu icra edemeyeceğini tartışacağız⁽¹³⁹⁾.

137 Altıncı bölüme bkz.

138 Örneğin bkz, Raphael Demos, "Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful"? Academic Freedom, Logic and Religion, ed. Morton White, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953).

139 Skolastikler, tek anlamlı yüklemle bir kavramın hem x hem de y ye uygulanmasını anlarlar. Kavramın anlamı her iki durumda da aynıdır. İki anlamlı yüklemde ise, iki farklı anlamdaki iki obje için kavrama baş vurulur.

"Existence and Analogy" adlı eserinde E.L.Mascall, bize tanıttığı analogik yargı öğretisinin en açık şeklini vermektedir. O, atıf analogisiyle nisbet analogisini sıkı bir şekilde birbirine bağlayarak, onlar arasında bir birlik oluşturup, bize, Tanrı ve dünya arasında analogik bir ilişkinin düşünülmesi gerektiğini söylemektedir. O bu birlikteliğin bir takım araçlar sunduğunu ifade etmektedir. Bu araçlarla, Tanrı'yla ilgili dinsel ifadelerin bilişsel anlamı gösterilebilir.

Mascall, atıf analogisi ve nisbet analogisini birleştiren analogik yargı öğretisini açıklarken, Gilson ile aynı kanaati taşımaktadır. Bu iki düşünür için de analogi öğretisi, ilahi özle ilgili kavramları şekillendirmemize izin vermez. Ancak ilahi varlığı teyit etmemizi sağlar. Yine Tanrısal nitelikleri sonlu varlıkların nitelikleriyle karşılaştırmamıza olanak vermez, O'nu sonlu düzenden çıkarılan kavramlarla sadece betimleyerek, varlığını ispatlamamıza olanak tanır. Mascall; St Thomas'ın analogiye yaklaşımını Gilson'un ifadelerinden biriyle beğeniyle aktarır:

"Şüphesiz St. Thomas bize, belirli bir Tanrı bilgisini verir ve biz St. Thomas'ın kendi kendisini büyük ölçüde çürüttüğünü kabul etmedikçe, verdiği Tanrı bilgisinin, Tanrı'nın özünü herhangi bir şekilde taşımadığını sanmak zorunda kalırız... Tanrı'nın her etkisi, onun nedenine benzerdir. Bu etki ile ilgili ortaya koyduğumuz anlayış, bizim için, hiçbir şekilde eksikliğini duyduğumuz Tanrı kavramına dönüştürülemez, ancak olumlu yargımızla, bu etkinin yerini tutacak mükemmelliği gösteren uygun bir ismi Tanrı'ya atfedebiliriz. Böyle bir yöntem takip etmek, Tanrı'yı yaratıklara benzer olarak düşünmek değildir. Her etki kendi nedenine benzediğinden o, kendisini, yaratıklar Tanrı'ya benzerdir kesinliği üzerinde temellendirmektedir"⁽¹⁴⁰⁾.

Mascall'a göre, analogi öğretisi, bizim, Tanrı'ya, yarattığı dünyanın etkilerine benzer mükemmellikler atfetmemize olanak sağlar. O bizim, Tanrı'nın iyilik ya da kızgınlığını anlamamıza imkan vermez. Çünkü Tanrı'nın özü ile ilgili hiçbir kavram,

140 E.L.Mascall, *Existence and Analogy* (London:Longmans, Green and Co., Ltd., 1949), s.118.

sonlu bir zihin tarafından oluşturulamaz. Analoginin anlamı, sonlu varlıklardaki öz ve varoluşun birbirinden ayrı olmasından ortaya çıkan varlığın olasılığını tanıyarak anlaşılacaktır. Oysa Tanrı'daki öz ve varlık özdeşdir. Örneğin, 'hem insan hem de Tanrı iyidir' ifadesinde, farklı analogilerde varolan aynı özelliğin biçimsel bir ortaklığı yoktur. Daha doğrusu Tanrı, iyi bir varlık olarak betimlenir, çünkü, kendi iyiliği ile olan ilişkisi, iyi bir insanın kendi iyiliğini taşıma ilişkisine benzerdir. Bu, iyiliğin biçimsel olarak Tanrı'da bulunacağı anlamına gelmez. Mascall'ın ifade ettiği gibi, söylenmek istenen şey, tartışılan benzerliğin (iyilik gibi), analogilerin her birinde, analoginin bizzat kendi doğasıyla belirlenen bir tarzda bulunmasıdır. Gerçekte bu, nisbet analogisinin söylediği şeydir. Bununla birlikte Mascall tarafından,

Sonlu varlığın iyiliği

Tanrı'nın iyiliği

Sonlu varlık

Tanrı

Şeklinde formülleştirilen nisbet analogisi (Tanrı'nın iyiliği Tanrı'ya göre olduğu gibi, sonlu varlıkların iyiliği de sonlu varlıklara göredir şeklindeki görüş), "sadece kavramsal düzende değil, varlık düzeninde de sonlu varlığın ancak Tanrı'ya bağımlı olarak varolabileceğini iddia eden atıf analogisi ile birlikte bulunur"⁽¹⁴¹⁾. "İyi" yüklemi, biçimsel ve uygun olarak benzeşenlerden sadece birine, yani, sonlu varlığa; "nisbeten ve türevsel olarak" yüklemi ise diğerine, yani, Tanrı'ya aittir. "Nisbeten ve türevsel olarak"la söylenmek istenen şey, Tanrı ve yaratılmış bir şeyle ilgili olan benzerliklerin belirli bir durumda olmasıdır. Analoginin dayanağı olan bağlantı, yaratıcı kozalitedir. Böylece, Tanrı ve belirli bir insanın her ikisinin de iyi olduğunu söylersek, "iyi" sözcüğünün içeriği, yaratıkların iyiliği ile ilgili deneyimimizden çıkarılır. Ve biz, her ne durumda olursa olsun, Tanrı'nın iyiliğinin, yaratıklarında iyilik meydana getirmek için zorunlu olduğundan başka bir şey söylemiyoruz⁽¹⁴²⁾. Atıf analogi-

141 A.g.e., s. 120.

142 A.g.e., s. 102.

si ve nisbet analojisinin bileşik kullanımı, bizim, Tanrı'nın iyiliği, kızgınlığı ve diğer sıfatlarıyla ilgili bir kavrama sahip olmamızı sağlamaz. O sadece bu nitelik ya da mükemmelliklerin, her ne olursa olsunlar, Tanrı'nın varlığıyla özdeş olduklarını söylememize olanak verir. Bununla birlikte, analogik yargı öğretisi, Tanrı'ya yetersiz kavramları atfettikleri müddetçe, bütün iddialarımızı, "büyük ölçüde yetersiz bulurken, Tanrı'nın mükemmelliklerini belirttikleri müddetçe onları bütünüyle yeterli görmektedir"⁽¹⁴³⁾.

Yukarıda anlattığımız şeylerin, Mascall'ın analogi öğretisinin tam ve doğru bir özeti olduğunu düşünüyorum. Ancak, bazı nedenlerden dolayı bu analogik yargı öğretisi, tasarlanan işi yapamayacaktır. Tasarlanan bu iş, teolojik ifadelerin, bilişsel anlam taşıdıklarına olanak verirken, aynı zamanda da, tek anlamlı yüklemde de sakındırmaktadır. Biz bunun doğruluğu ile ilgili olarak birkaç neden ileri süreceğiz. Bu eleştirel sözler, yalnızca Mascall'ın durumuna değil, analogik yargı öğretisini kullanan başkalarına yönelik de olacaktır.

İddia edildiği gibi analogik yargı öğretisi bizim, "mükemmelliği gösteren bir ismi Tanrı'ya atfetmemize imkan verir". Tanrı'nın yaratma etkilerinin yerini tutar ya da Mascall'ın işaret ettiği gibi, "Tanrı hakkındaki bütün iddialarımız... Tanrı'nın mükemmelliklerini ifade ettikleri müddetçe tamamiyle yeterlidirler." Ancak Tanrı'ya bir mükemmellik atfetmek ne demektir? Bu mükemmelliklerin neler olabilecekleri hakkında bir anlayışa sahip değiliz. Tanrı'ya atfedildiğinde iyilik kavramına sahip olmamak, insanın iyiliğinin insana ait olduğu gibi, Tanrı'nın iyiliğinin de Tanrı'ya ait olduğunu söylemek aydınlatıcı mıdır? Yine, Tanrı'ya atfedildiğinde, kızgınlık kavramına sahip olmak, kızgınlığı Tanrı'ya atfetmek, bu kavramla Tanrı'nın, verdiği cezalarla ilişkisinin, kızgın bir insanın verdiği zararlarla benzer olduğunu söylemek aydınlatıcı mıdır? Bu yöntem, aşkın bir Tanrı'yla ilgili ifadelerin bilişsel anlama sahip olmalarına imkan tanır mı? Sanmıyoruz. Bu tür ifadeler, ancak, Tanrı hakkında li-

teral bir bilgiye sahip olursak aydınlatıcı olabilirler. Yani, Tanrı (ya da başka herhangi bir obje) ile ilgili bir şey analogik olarak bilinecekse, o zaman Tanrı'yla (ya da başka bir objeyle) ilgili bir şey literal olarak da bilinmelidir. Örneğin, insanın iyiliği insana göre olduğu gibi, Tanrı'nın iyiliği de Tanrı'ya göredir iddiası, Tanrı hakkında analogik olmayan bir şey, yani, Tanrı'ya atfedildiğinde iyiliğin anlamı hakkında bir şey bilmemiz nedeniyle, insan için anlamlıdır. Gerçekten görülecektir ki, Tanrı'yla ilgili analogik olmayan bir bilgi, Tanrı'ya atfedilmesi uygun olan belirli analogileri bilmek için zorunludur.

Bu itiraz, bir başka şekilde ifade edilebilir. Analoginin daha anlamlı bir kullanımı, deneyimimizin belirli bir özelliğini yakalaması ve deneyimimizin edimsel olarak gösterdiğinden çok daha fazlasıyla, bu deneyimin daha yüksek derecesini talep etmesidir. Böylece anlam kesin olmasa da, yine de, şu an sahip olduklarından çok daha fazla ahlaki iyiliğin yüksek bir derecesine ulaşan insanlar hakkında konuşmak oldukça anlamlıdır. Ancak, analoginin dinsel söylemlerdeki kullanımı, deneyimimizde bulunan şeylerin derecesindeki farklılıklardan çok daha fazlasına ihtiyaç duymaktadır. Analoginin dinsel kullanımı, insan deneyiminde olduğu ifade edilen niteliğin, Tanrı'nın bir niteliği olarak sunulması halinde esas itibarıyla farklı olacağına gereksinim duyar. Nitelik sadece derece itibarıyla farklı değildir. Çünkü Tanrı bu niteliklere mutlak ve sınırsız bir anlamda sahiptir. Tanrı "sonsuz iyi" ve "sonsuz bilge"dir. Bu dinsel söylemler, deneyimimizde bulunan bir niteliğin daha yüksek bir derecesi için bir hareket olarak düşünülen analoginin kullanımının tamamıyla ötesindedir. Çünkü bu nitelikler Tanrı'ya yüklem olduklarında biz, mutlak ve sınırsız bir şey hakkında konuşuyoruz. Tanrı'nın sonsuz iyilik ve sonsuz bilgelik niteliklerine sahip olması anlam taşımaz. Çünkü, insanın iyilik ve bilgisi ile Tanrı'nın iyilik ve bilgisi arasındaki fark, derece farkı değil, tür farkıdır. Bu "sonsuz" nitelikler, anlamlı bir kavrayış için gereksinim duyulan deneysel temele sahip değildirler.

Teolog'un analogik yargı öğretisini kullanımında anlaşılabilir bir sorun daha vardır. Tanrı hakkında literal bir şey bilinmiyor-

sa, o zaman, başka bir analogiyi açıklamak için bir başka analogiye baş vurmak gerekli olur. Paul Hayner, bunun tam olarak St. Thomas'a ait bir durum olduğuna işaret etmektedir. St. Thomas, bir etkinin Tanrı'ya benzediğinin söylenebilmesinin ancak analogiye göre olabileceğini ileri sürmektedir⁽¹⁴⁴⁾. Benzerlik nosyonunun kendisine analogik olarak bakılmalıdır. Örneğin, Tanrı'nın iyiliğinin, insanın iyiliğine benzediğini söyleyebiliriz. Ancak bu, iyiliğin sadece Tanrı'ya atfedildiğinde analogik olarak düşünülmesi gereken bir durumdur. Bu, analogik açıklamaların eksikliği imiş gibi görünmektedir. Eğer bu doğruysa, teolojik ifadelerin anlamını tespit eden bir araç olarak analogiye başvuru, önemini kaybedecektir.

Analogik yargı öğretisine güvenen bazı teologlar için bir sorun daha vardır. Bilinemez aşkın bir varlığa atfedilen iyilik ya da kızgınlık gibi bilinemez nitelikler hakkında uygun bir şekilde konuşulamaz. Bu, Tanrı'nın doğasının basit ve mücerret olarak düşünülmesinden dolayı böyledir. Tanrı'nın varlığı ve O'na yüklenen nitelikler, Tanrı'nın özüyle özdeş varlıklar olarak düşünülürler. Ancak, Tanrı'yla ilişkileri yoksa, o zaman nitelik ilişkisi de ortadan kalkar. Ya da nitelik ilişkisinin kendisinin analogik olarak düşünülmesi gerekir mi? Şayet böyle olursa, Teolog, bilinmez bir nitelik ilişkisini kullanarak, bilinmez bir varlığa bilinmez nitelikler atfeden nahoş bir pozisyona düşer. "Bilinmeyen bulut" bütünüyle bir sistir.

Analogik yargıya yönelik itirazlarımız, aşağıdaki şekilde de ifade edilebilir: "İyilik" gibi yüklem, Tanrı'ya atfedildiklerinde, onların anlamları öylesine aşınır ki, onlar artık hiçbir anlama sahip değilmiş gibi görünürler. Tanrı'nın iyiliği ve insanın iyiliğinin derecede farklı olduğu söylenir ve bunun; iddia edilen şeyin bilinmesi için, teolojik ifadelerle empirik bir zemin ve bilişsel bir anlam türü verdiği sanılır. Ayrıca, Tanrı'nın iyiliği ile insanın iyiliği arasındaki bu derece farkının her ne ifade ederse etsin, sonsuz olduğu belirtilir. Bu niteliğin gücü, "Tanrı iyidir" ifade-

144 Paul Hayner, "Analogical Prediction", *Journal of Philosophy*, vol.IX, (September 25, 1958), s.857.

sini mümkün bir olayla uygun hale getirir. Taki, hiçbir kanıt, yalanlayamaz. Ancak, durum bu olursa, biz onun hiçbir şey ifade etmediğini söyleyebilir miyiz? “İyi” yüklemine Tanrı’ya atfedilmesi, Tanrı’nın varlığıyla uygunluk arz edecektir ve sonuçta, Tanrı’ya atfedilen “iyi” yükleminden bütünüyle hiçbir şey çıkmayacaktır.

Yukarıdaki nedenlerden dolayı, analogik yargı öğretisinin, Mascall’ın arzu ettiği fonksiyonu icra ettiğini, yani aşkın bir varlıkla ilgili ifadelere bilişsel anlam verdiğini düşünmüyoruz. O Tanrı’yla ilgili ifadelerin, yanlışlanabilirlik testine uymasına imkan vermez.

Günümüzün bazı düşünürleri (W.T. Stace ve Paul Tillich), dinsel ifadelerin objektif anlama sahip olduklarını, fakat onların anlam ve gerçekliklerinin sembolik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sembolik anlama baş vuru, bana göre, analogik yargı öğretisinin basit bir şeklidir. Analoji öğretisi gibi o da dinsel ifadelerin literal olarak alınmasını yadsımaktadır. Bununla birlikte sorun, belirli bir dinsel ifadenin anlamını açık olarak belirtmeye kadar uzanır. Biz, analogik dinsel ifadelerin açık anlamlarını saptamanın zorluklarını aşağı yukarı görmüş bulunmaktayız. Bu aynı zorluklar, dinsel ifadelerin anlamının sembolik olduğu anlayışıyla da ortaya çıkmaktadır.

Profesör Tillich’in fikirlerini ayrıntılı olarak ortaya koymaksızın (bu bizim araştırmamızın dışında bir konudur.) ve bu yüzden de basitleştirme tehlikesine düşmeksizin, O’nun, dinsel dil düşüncesindeki bu zorluklara işaret edelim. Onun tezine göre, dinsel inancın içeriği, literal ya da empirik olarak değil, sembolik olarak doğrudur. Tillich’e göre Tanrı, her düşüncenin ötesinde, “mutlak aşkın”dır. Dini sembollerle ilgili olarak o, “sembol hiçbir zaman obje olmayan bir objeye işaret eder. Dini semboller aşkınlığı simgelerler, fakat aşkını içkin yapmazlar. Onlar, Tanrı’yı empirik dünyanın bir parçası yapmazlar”⁽¹⁴⁵⁾ demektedir.

145 Paul Tillich, “The Religious Symbol”, *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, (New York, 1961), s.303.

Bir anlamda dinsel semboller, "dindar bir bireyin sadece subjektif katekterini değil", "aşkınlığı simgelerler". Onlar objektif empirik referansa değil, objektif referansa sahiptirler. Onların anlamı literal da değildir. Tanrı'yla ilgili literal olan ifade, "Tanrı kendisi için varlıktır" ifadesidir; bundan başka her şeyin sembolik kavramlarla ifade edilmesi gerekir.

Tillich'in düşüncesi karşısına en az iki sorun çıkmaktadır. Birincisi, Tanrı hakkındaki sembolik olmayan -"Tanrı kendisi için varlıktır"- ifadenin belirsizliği ile ilgilidir. "Kendisi için varlık" ya da "mutlak aşkın", tanımsal bir ifade midir? Onun anlamı nedir? Tillich'in bizzat kendisi, onun anlamının varlık kavramıyla özdeşleştirilmemesi gerektiği hususunda bizi uyarmaktadır. Yalnızca belirli şeyler varolurlar ve Tanrı belirli bir şeye indirgenemez. Ancak o, bu ifadenin anlamıyla ilgilenen felsefi çözümleyiciye yardım etmez. Çünkü, "dır"(is) ya da "varlık"(being), bir şeyin belirli varlığını ifade etmiyorsa, o zaman ne ifade etmektedir? O, "varlık" ya da "dır"ın, bir mantıksal fonksiyonlar, referanssız kullanımlar, ya da fonksiyonlar çeşitliliği ile ilgili bir sözcük olduğunu bilmektedir. Ancak bu fonksiyonlara işaret etmek, Tillich'e yardımcı olmaz. Tillich'den aldığımız tek ipucu, "Tanrı kendisi için varlıktır" ifadesinin anlamına, her hangi bir şey söylediğimizde, söylemek istediğimiz şeyin ne olduğu hakkında düşünerek sahip olunur şeklindeki ipucudur. Bu, bir eleştirmene şu soruyu sordurtur: "Hayali at ve Eyfel kulesinin ortaklaşa sahip olduğu şeyin Tanrı olduğunu anlamamız gerekir mi"(146).

İkincisi ve belki de çok daha önemli olanı da şudur: Bütün varlıkların temeli ve kendisi için varlık olarak Tanrı, "bir varlık türünü diğerinden ayıran bütün farklılıkların ötesindedir"(147). Tanrı, "öz ve varoluş arasındaki ayrımın ötesindedir"(148). Kendisi için varlık hakkında sembolik olmayan hiçbir şey söyleye-

146 J.M. Hinton, *Tillich's theology of Culture, Mind*, (July, 1960), s.424 -426.

147 William P. Alston, "Tillich's Conception of a Religious Symbol", ed. Sidney Hook, a.g.e., s.17.

148 Paul Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", ed. Sidney Hook, a.g.e., s.8.

meyiz. Alston'un ifadeleriyle, bu varlık durumu, "sembolize edilen kendisi için varlığın görünümüyle ilgili gerçekliğe dayanılarak yargılanamaz" Bu tür bir görünümü tayin edemeyiz. Sembolik söylem, dinsel söylemin temel ve gerçekte tek türüdür⁽¹⁴⁹⁾. Bu, gerçekte "kendisi için varlık"ın ya da Tanrı'nın idrak edilebilir bir tanımlamasının olmadığı anlamına gelir.

Örneğin, Tanrı ya da "kendisi için varlık"ın, her şeyi bilen olarak nitelendirildiğini varsayalım. O her şeyi bilir. Şimdi, bu ifadenin metaforik ya da sembolik olduğu tartışılabilir. "Bilgi" kavramı, Tanrı hakkındaki konuşmada kullanılır, ancak sembolik olarak. Çünkü, Tanrı'nın bilgisi mükemmeldir, insan bilgisini çokça aşar. Tanrı'nın bilgisi, insanların bilgisi gibi aynı türdendir, ancak o, çok daha yüksek bir derecededir. Bu yüzden, yukarıda kullanılan "her şeyi bilen" kavramının, Tanrı'ya atfedildiğinde anlaşılabilir bir kullanımı vardır. O bize bir şey bildirir. Ancak, onun antropomorfik bir kullanımı olduğuna da dikkat edelim.

Tanrı'yla ilgili sembollerin bu mümkün kullanımı, Tillich için açık mıdır? Kesinlikle hayır. Profesör Clark'ın sözleriyle Tillich, "Tanrı her şeyi bilir" iddiasındaki olumsuz bir ögenin, Tanrı'nın aşkın bilgisi nedeniyle olduğunu söylemek ister gibidir. Çünkü o, bilginin başlangıcıdır. "Tanrı her şeyi bilir" iddiasındaki olumlu öge ise, Tanrı bilmeyi kapsar -ancak kendisinin bilmesini değil, bizim bilmemizi- olmasındandır. Bu, sadece bilgede kabul edilen ya da reddedilen şeyin ne olduğunu bize bütünüyle söylemede değil, aynı zamanda bu öğeleri sembolik olarak ifade etmede de başarısız kalmaktadır. Çünkü "başlangıç", "aşma" ve "kapsama" kavramları, tamamıyla mekansal metaforlardır. Onlar mekansal metaforlar olmasa da en azından ilişkilerdir ve Tillich'e göre, "Tanrı'nın kudsiyeti, Tanrı'yla ilişkide, bizim sonlu ilişkilerin tamamını bir kenara bırakmamızı ve sözcüğün kategorik anlamıyla, ilişki olmayan bir ilişki içine girmemizi gerektirmektedir." Bu yüzden ilişkiler, literal olarak Tanrı'ya atfedilemez. Tanrı, bütün ilişkilerin dayanağı olduğu için,

ilişkiler de kendisi için varlıkta kaybolurlar. Bu, "geceleyin bütün inekler siyahtır"ın bir tekrarı değil midir?"⁽¹⁵⁰⁾

Profesör Clark'ın çıkarımına göre, Tillich bizi, tarif edilemez bir Tanrı'yla baş başa bırakır ve "kutsal sessizlik için bir inziva-ya zorlar". Alston da benzer bir sonuca ulaşır. O şunu ifade eder: Tillich'e göre, "dinsel inançla ilgili kabuller, bilim ve sağduyu ile denenmiş olan kanunlara dayanılarak eleştiri konusu edilemezler". Onlar gerçekte, herhangi bir eleştiri türünden tamamıyla uzaktırlar. Bu, "kutsal sessizliği" sürdürmeye denk değil midir? Onun sembolik anlamı belirtilmediği müddetçe, sembolik olarak doğru olacağı söylenebilir. Çünkü, Tillich'in gösterdiği gibi, dinsel ifadelerin sembolik anlamı denilen şey, akla uygun bir şekilde açıklanamaz. Bu yüzden onun sembolik anlama yönelik yaklaşımının, bu tür ifadelerin bilişsel anlama sahip oldukları tezini desteklemediği çıkarımını yapmamız gerekmektedir.

Sadece dinsel deneyime sahip olunarak bu dinsel ifadelerin sembolik anlamının farkına varılabileceği bazen iddia edilir. Tillich bazen bunu iddia eder görünmektedir. Bu, W.T.Stace tarafından da açıkça kabul edilmiştir. W.T. Stace iddia etmektedir ki, "Tanrı hakkındaki sembolik bir önerme, Tanrı hakkındaki literal olan bir başka önermenin yerini tutmaz. O, mistik deneyimin bizzat kendisinin yerini tutar ve onu yansıtır"⁽¹⁵¹⁾. Yine o işaret etmektedir ki, "mistik aydınlatma anında, bütünüyle karşı konulamaz bir duyu ya da inanç hissi vardır. Bunun, insan zihninin muktedir olduğu en güçlü, en zorlayıcı ve en kuvvetli deneyimi olduğu söylenir... Ruh bütünüyle emin olur. Ne hakkında emin olunur? Bir önerme hakkında mı?...İnancın bizzat kendisi dışında hiçbir şey ruhu ikna edemez"⁽¹⁵²⁾.

Bireylerin, dinsel ya da mistik olarak nitelendirilen deneyimlere sahip oldukları inkar edilemez. Ancak sorun şudur: 1) Mistik ya da dinsel deneyim bilgi olarak nitelendirilebilir mi? 2)

150 Bowman L. Clarke, "God and the Symbolic in Tillich", *Anglican Theological Review* (July 1961), s.308.

151 W. T. Stace, *Time and Eternity* (Princeton, 1952), s.65.

152 A.g.e., s.121.

Mistik ya da dinsel deneyimle ortaya çıkan önermelerin subjektif referans dışına ya da objektif anlama sahip oldukları düşünülebilir mi? Şayet ifade edilen önerme, deneyimi yaşayan kişinin psikolojik durumu için otobiyografik bir referans olarak yorumlanırsa, o zaman söylem, herhangi bir problem teşkil etmez. Ancak, önermenin, konuşan için, dışsal bir varlığın ya da kendisi için varlığın doğası ve varlığı hakkında bir iddia olarak öneme sahip olduğu ileri sürülürse, o zaman iddianın yapısı ve derecesi aydınlatılmalıdır. Bununla birlikte konuşanın dışındaki bir varlığın ya da özün doğası ve varlığı hakkında bir iddia olarak önermenin objektif öneme sahip olduğu ileri sürülürse, o zaman iddianın doğası ve derecesi aydınlatılmalıdır. Bu yapılmamıştır. Gerçekte bu dinsel deneyimleri yapan bir çok insan, onun yapılamadığını kabul etmiştir. Böyle bir durum, bizi, bu tür söylemlerin başka bir tür anlama sahip olmalarına rağmen, bilişsel anlama sahip olmadığı sonucuyla baş başa bırakıyor. Şimdi dinsel söylemlerin bir çok çağdaş çözümlemesinin tahlilini yapalım.

VI. BÖLÜM

SOL KANADIN CEVABI

Meydan Okuma

Gördük ki pozitivism, şu anki durumuyla çok ılımlı bir şekil almıştır. Eski doğrulama ilkesinin kendi kendisini aşındıran sonuçları açıkça görülmüştür. Ben mantıkçı pozitivist olarak nitelendirilebilen hiçbir çağdaş filozof tanımıyorum. Pozitivizmin hayatta kalan ılımlı şekillerinden birisi, bildiğim kadarıyla ilk kez Karl Popper⁽¹⁵³⁾ tarafından biçimlendirilen yanlışlanabilirlik ilkesinde bulunmaktadır. Popper, yanlışlanabilirlikten bir "sınır kriteri" olarak söz eder. Bu kriter, deneysel bilim alanına ait ifadeleri, metafiziksel ifadelerden, mantık ve matematikten ayırt etmeye imkan verir. Kaba ve basit şekliyle o, bir önermenin deneyle çürütülme imkanı varsa, onun deneysel bir içeriğe sahip olduğunu bildirir. Önermenin doğrulanması gerekmez. O sınanabilir olmalıdır, ancak "olumsuz bir anlamda"; bir bilgi onunla aykırı düşmelidir. Gerçekte, "bir önermenin deneysel içeriği, onun yanlışlanabilirlik derecesiyle artar: Bir önerme ne kadar çok yasaklarsa, deneyim dünyası hakkında o kadar çok şey bildirir"⁽¹⁵⁴⁾. Bir önerme hiçbir şey yasaklamıyor, her şeyle

153 The Logic of Scientific Discovery (New York, 1959); 1934'de ilk önce Almanca olarak 'Logik der Forschung' adıyla yayınlanmıştır.

154 A.g.e., s.119.

uyumlu oluyorsa; o hiçbir şey ifade etmez. Onun empirik bir içeriği yoktur.

Popper, yanlışlanabilirlik kriterini, bir anlam kriteri olarak sunma konusunda dikkatli davranır. "Yanlışlanabilirlik, bütünüyle anlamlı iki önerme arasında bir ayırım yapar: Yanlışlanabilen ve yanlışlanamayan. Yanlışlanabilirlik, anlamlı dil içinde bir sınır çeker, dışında değil"⁽¹⁵⁵⁾. Bununla birlikte, Popper'ın kriteri, empirik anlamlılık için bir sınamadır. Başka anlam türleri de vardır. Popper bunları ortadan kaldırmaz. Ancak bir önerme yanlışlanamıyorsa, o zaman empirik bir içeriğe sahip değildir.

Popper'ın yanlışlanabilirlik kriterinin etkisi bu gün apaçaktır. Gerçekte bir çok çağdaş din filozofu, pozitivistin bu ılımlı şekline bağlanmıştır. Onun ılımlılığı ve dogmatizden uzaklığı, pozitivistin bu şekliyle Hristiyanlık arasında uyum olduğunu göstermek isteyen bir çok Hristiyan düşünür çekici gelmiştir. Antony Flew, 'New Essays'de yanlışlanabilirlik çekişmesini biçimlendirmiştir. Onun meydan okuması farklı cevapları aydınlatır. O şöyle yazar:

"Diyelim ki, bir insanın açığa vurduğu bir söylemin ifade ettiği şey hakkında kuşkulandık, ya da onun gerçekte hiç bir şey iddia edip etmediği konusunda çok daha köklü bir septisizme düştük. Onun söylemini anlamaya çalışmanın yollarından birisi, bu kimsenin söyleminin gerçekliği ile uyuşmayan ya da söyleminin aleyhinde olarak düşüneceği şeyi bulmaya çalışmaktır"⁽¹⁵⁶⁾.

Hiçbir şey, ileri sürülen bir önermenin gerçekliği ile uyuşmuyorsa, Flew'e göre böyle bir önerme hiçbir şey iddia etmez. Flew, daha hususi olarak dindarane bir niyetle sorar: "Tanrı'nın sevgisini ya da varlığını reddetmenizi sağlayanın ne olması gerekir ya da ne olmuştur"⁽¹⁵⁷⁾. Tanrı sevgisiyle ilgili olarak varsayalım ki bir kimse "bize, Tanrı'nın, çocuklarını seven bir baba

155 A.g.e., s.40; bkz dipnot.

156 New Essays, s.98.

157 A.g.e., s.99.

gibi bizleri sevdiğini söylemektedir. Güvenimiz tazelenir. Ancak daha sonra, çaresiz gırtlak kanserinden ölen bir çocuk görürüz. Dünyadaki babası bütün imkanlarıyla yardım etme arzusu içerisinde düşer, ancak onun ilahi babası, kanserle ilgili hiçbir açık işaret göstermez. Bazı nitelendirmeler yapılır-Tanrı'nın sevgisi "sadece insani bir sevgi gibi değildir" ya da o "anlaşılmaz bir sevgidir"- ve biz, bu tür acıların, "Tanrı bizi bir baba gibi sever" iddiasının gerçekliği ile uyumlu olduğunu anlarız...Güvenimiz yeniden tazelenir. Ancak daha sonra belki de sorarız. Tanrı sevgisine bu güven nedir, gerçekte ona karşı bu açık garanti nedir? Bu şey sadece cezbedici değil, aynı zamanda "Tanrı bizi sevmiyor" dememize de imkan vermelidir"(158).

Flew'in görüşüne göre, "Tanrı bizi sever" cümlesi, çoğunlukla gelecekte olması mümkün bir deneyim ya da olaylar serisiyle uygun hale getirilir. Ve o hiçbir şeyi inkar etmediği için, hiçbir şey de iddia etmez. Flew (ve diğerleri)in kanısına göre, bir çok dinsel iddia "binlerce niteliğin ölümünü ister". Bu, dinsel iddiaları herhangi bir şey ya da verilerle uyumlu hale getirmekle yapılır.Onlar yanlışlanamazlar ve bu yüzden de onların empirik bir içeriği yoktur.

Biz, yanlışlanabilirlik kriterinden, dine yaklaşım için Flew'in meydan okuması olarak söz edeceğiz. Bir çok din filozofunun, dini, pozitivizmin bu ılımlı şekliyle uyumlu yapmaya teşebbüs ederek, Flew'in meydan okumasına cevap verdiklerine işaret etmiştik. Ancak, dini, yanlışlanabilirlik testi ile uzlaştırmaya yönelik bu girişim, din ve dinsel dille ilgili temelde farklı iki çözümlemeye öncülük etmiştir. Bir grup filozof, "onun kendi ilkelerinde tamamıyla galip olduğunu" kabul ederek Flew'in meydan okumasına cevap vermiştir.Dinsel ifadeler, yanlışlanabilirlik kriteriyle sınıdıklarıyla bile anlamsızdırlar. Bu yüzden onlar, dini muhafaza etmek için farklı ilke değiştirme teknikleri sunarlar. Bu belirli bir çağdaş filozoflar grubu tarafından teklif edilen çeşitli çözümlemeler, biraz farklı olsa da, bilişsel ya da empirik içerikten yoksun dinsel ifadeler hakkında genel sonuç-

lara sahiptirler. Bu grup içerisinde dahil olanlar, R.M.Hare, J.J. C. Smart, R.F. Holland, Thomas Mcpherson, R.B. Braithwaite, Ronald Hapburn ve Alasdair Macintyre gibi düşünürlerdir. John Passmore, bu grubun üyelerinden birisi olan Mcpherson'ın "Hristiyan pozitivizminin sol kanadı"nın oluşturucusu olduğundan sözeder. O, Mcpherson'a bu kavramı atfeder, çünkü Mcpherson, pozitivistin, dinin saçma olduğu hususunda haklı olduğunu ileri sürmektedir. Mcpherson, dinsel iddiaların saçma olduğu ile ilgili bu yaklaşımın din karşıtlığı demek olamadığını iddia etmektedir. O, "din hakkındaki hakikate bir dönüştür." Bu grubu bütünüyle "sol kanadın cevabı" diye nitelendirmek yanlış olmayacaktır, çünkü bunların tamamı, dinsel önermelerin yanlışlanamazlığını ya da empirik içerikten yoksun olduğunu vurgulamaktadır. Yine de onların tamamı bir anlamda dini muhafaza etmek istemektedirler.

Yanlışlanabilirliğin meydan okumasına cevap veren bu filozoflar, üstü kapalı bir şekilde yanlışlanabilirlik ilkesini, olgusal anlam için bir test olarak kabul etmektedirler. Ancak, onların cevapları, Witgensteinci anlam tanımıyla ilgili kabullerinde kökleşmiştir. Onlar, değişik tarzlarda, bizim, dinsel ifade ya da dinsel kavramların kullanım ya da fonksiyonlarını dikkatli bir şekilde tetkik etmemizi gerektiren 'kavramsal çözümleme' sistemi içerisinde faaliyet göstermektedir. Yanlışlanabilirlik testi, olgusal ya da empirik anlamı bildiren dilin kullanımı ya da fonksiyonu için bir testtir. Ancak dilin, özellikle de dinsel dilin bir çok kullanımı ya da fonksiyonu vardır. Biz gerçekte bu grubun çoğunun; olgusal anlamla iletişim kurmanın, dinsel söylemin başlıca bir fonksiyonu olmadığını ileri sürdüklerini görmekteyiz. Meydan okumaya yönelik bu çözümleyicilerin her birisinin verdikleri cevap, sadece Flew'inkine karşı değil, dinsel söylemin mantığının ne olduğunu göstermeye karşı da bir meydan okumadır.

Teolojik ifadelerin anlamlılığı ile ilgilenen bir diğer grup filozof da, Flew'in meydan okumasıyla katı bir tutum içinde buluşmaya çalışmaktadırlar. Onlar, dini muhafaza etmek için, ilkelere değiştirmeye girişmezler, ya da dinsel söylemin mantığının,

olgusal bilgiyle iletişim kurmaktan çok daha başka bir şey olduğunu ifade etmezler. Onlar Flew'in kendi ilkelerinde tamamıyla galip olduğunu da kabul etmezler. Onlar, olgusal iddialar olarak teolojik ifadelerin bir savunusunu yaparlar, yanlışlanabilirlik ilkesinde faaliyet göstermeyi kabul ederler. Bu gruba dahil olan filozoflar; I.M. Crombie, Basil Mitchell ve John Hick'dir. Bu grup, "sağ kanadın cevabı" olarak sınıflandırılabilir.

Bu ve bundan sonraki bölüme, sağ ve sol kanadın her ikisinin de düşüncesinin ele alındığı entelektüel bir gezinti olarak bakılabilir. Bu bölümde sol kanadı inceleyeceğiz.

Bir "Tutum"(Blik) Olarak Din: Hare ve Hume

R.M.Hare'in ünlü 'tutum' din teorisi, Flew'in meydan okumasına karşı sol kanadın bir cevabıdır⁽¹⁵⁹⁾. Hare, Flew'in, sınırlarını kendisinin çizdiği ilkelerde, kendi durumunu yansıttığını ve galibiyetini ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Hare, ilkelere değiştirerek ve dinsel ya da teolojik önermelerin gerçekte iddialar olmadıklarını ve bu yüzden de ne doğrulanabilirliğe ne de yanlışlanabilirliğe sahip olduklarını tartışarak, dini savunmaya çalışmaktadır.

Hare, kendi durumunu ortaya koymaya -din, dünya hakkında bir grup iddia değil, dünyaya karşı bir tutum ya da davranıştır- bütün öğretim üyelerinin, kendisini öldürmek istediğine inanan akıl hastası bir öğrenci hakkında allegorik bir hikayeyi naklederek başlar. Bu hasta öğrenci, ne kadar ılımlı ve kibar öğretim üyeleriyle karşılaşırса karşılaşsın, cevap aynıdır. "Evet ama bu onun sadece şeytani bir hilekarlığıdır; onun gerçekten bana karşı bütün bir zamanki komplosu, diğerleri gibidir..."⁽¹⁶⁰⁾. Üniversite öğrencisi, öğretim üyeleri hakkındaki tezinin aleyhine olan hiçbir genel durumun olmadığını kabul edecektir. Bu onun tezini yanlışlanamaz yapar ve bu yüzden de onun tezi bir

159 R. M. Hare, "Theology and Falsification", New Essays in Philosophical Theology, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre (New York, 1955).

160 A.g.e., s. 100.

şey iddia eder görünmesine rağmen, gerçekte hiçbir şey iddia etmez. O tamamıyla anlamsızdır.

Bununla birlikte tutumların iddia olmamalarına rağmen, dünyaya karşı daha kapsamlı davranış olduklarını ifade etmek önemlidir. Hare'e göre, bazı tutumlar doğru ya da makul; diğerleri yanlış ya da anlamsızdır. Bütün insanların tutumları vardır ve doğru olanlara sahip olmak önemlidir. Açıkça Hare, dindar bir insanın tutumunun doğru olduğunu kabul etmektedir. Galiba bizim, akıl hastasının öğretim üyelerinin kendisini öldürmeye niyetli olduklarına inanması gibi, dinsel tutuma yanlışlanamaz olarak bakmamız gerekir. Ancak dindar bir insanın tutumu doğruyken, akıl hastasının tutumu yanlıştır.

Bazı tutumların doğru ya da makul, diğerlerinin ise anlamsız ya da yanlış olduğunu söylemenin ne anlam ifade ettiğini sorgulayabiliriz. Şüphesiz, akıl hastasının öğretim üyeleri hakkındaki tutumunda saplantılı bir vehim altında olduğunu ve öğretim üyelerine karşı yanlış bir tutum sergilediğini söyleriz. Çünkü o, öğretim üyelerinin davranışıyla ilgili tüm kanıtlara rağmen kendi düşüncesini doğru kabul etmektedir. Öğretim üyeleri hakkında bizim sahip olduğumuz makul ya da doğru tutumlar, öğretim üyelerinin davranışının bizim anlayışımızın aleyhine olmasına imkan verir ve biz, öğretim üyelerinin, öğrencilere karşı komplo durumunu desteklemeyen bir kanıt ispatlarız. Üniversite öğrencisinin, öğretim üyeleri hakkındaki bir saplantıdan acı çekiyor olduğu iddiasının bizzat kendisi, sadece öğretim üyelerinin komplocu oldukları teziyle ilişkili bir kanıt değil, aynı zamanda, öğretim üyelerinin öğrencilere karşı komplo kurmadıklarını gösteren bir kanıt varsayımına dayanmaktadır. Elbette ki bu, öğretim üyeleri hakkındaki hem makul hem de anlamsız tutumların yanlışlanabilir oldukları anlamına gelecektir ve bu yüzden de onlar gerçekte iddiadırlar. Bana göre, Hare'in doğru ve yanlış tutumlar arasındaki ayrımı bu sonuca götürmektedir. Bu sonucun da onun için kabul edilemez olduğu apaçıktır. Çünkü o, 'tutum'(blik) kavramını özellikle bir kanıt ya da kanıtlarla uyuşan inançlar hakkında konuşmak için ortaya atmıştır. Hare, gerçekte her iki yöneme de sahip olmak

ister. O, tutumlar hakkında yanlışlanamaz olarak konuşmak ister. Ancak o, aynı zamanda doğru ya da güvenilir, anlamsız ya da yanlış tutumlar hakkında da konuşmak istemektedir. Ancak, tutumlar yanlışlanamazlarsa, o zaman hiçbir olgu durumu ya da kanıt, farklı tutumları karşılaştırmayı hesaba katamaz. Ve bu, onu, doğru ve yanlış tutumlar arasında ayırım yapma hakkından mahrum etmektedir.

Bu yüzden doğru tutumlar, tutumlar olarak ortaya çıkmış gözükmezler, onlar yanlışlanabilir iddialardır. Onun güvenilirlikle ilgili örneği de, öğretim üyeleri hakkındaki tutumla ilgili elde ettiğimiz aynı sonuçlara maruz kalmaktadır. Hare'in, dine bir tutum olarak yaklaşması ve ilke değiştirerek dinle Flew'in çözümlerini uzlaştırma girişimi başarısızdır. Çünkü o, doğru bir tutum nosyonu önerdiği müddetçe, itiraf edildiği gibi, Flew'in galip olduğu ilkelere yeniden döner.

Biz, Hare'in tutum nosyonu ile ilgili olarak Hume'a yaptığı referansa dikkatimizi daha fazla verirsek, Hare için bu daha iyi olabilir. O şuna işaret eder: "Bizim dünyayla bütün ilişkimizin, dünyayla ilgili tutumlarımıza bağlı olduğunu ve dünyayla ilgili tutumlar arasındaki farklılıkların, dünyada olan şeylerin gözlemlenmesiyle çözülemeyeceğini bize öğreten Hume'dir"⁽¹⁶¹⁾. Tutumlar ya da Hume'nin ifadesiyle "doğal inançlar" kendi kendilerine kesin çıkarımlar değildir, aksine onlar, kesin çıkarım ve açıklamanın ortaya çıktığı çatı içerisinde dünyaya karşı yaygın tutumlardır. Hume'a göre bu doğal inançlar, doğruluk ya da yanlışlığın empirik alanına girmezler. Hare'in işaret ettiği gibi, "...dünyaya karşı belirli bir tutum sergilemeyen insan için gerçek ve illizyon arasında herhangi bir ayırım yoktur"⁽¹⁶²⁾. Hume'a göre, bu tutumlar ya da doğal inançlar, dış dünyanın varlığına, kişisel özdeşliğe ve doğadaki gerçek kozal ilişkilere inancı içermektedir. Kesin çıkarım ya da açıklama, bu doğal inançlar çatısı içerisinde ortaya çıkmaktadır.

161 A.g.e.,s.101.

162 R. M. Hare, "Religion and Morals", Faith and Logic, ed. Basil Mitchell (London: George Allen and Unwin, Ltd, 1957), s.190.

Hume'nin eserlerinde önemli kanıtlar vardır ve ben bunları bir başka yerde etraflıca tartıştım. Gerçek dinsel inançlara, Hume tarafından 'doğal inançlar', Hare'in ifadesiyle 'metefiziksel tutumlar' olarak bakılmaktadır⁽¹⁶³⁾. Hume, bilgi ve inançlarla ilgili çözümlemesinde şunu ortaya koymaktadır: "Dingin ve derin bir düşünce sürecinden sonra ulaştığımız düşünceler ile, zihne uygunluk ve uyumları nedeniyle bir tür içgüdü ya da doğal dürtü ile kabul ettiklerimiz arasında büyük bir ayrım vardır"⁽¹⁶⁴⁾. "Doğru" din kendi temelini ikincisinde bulur. O, "bir içgüdü türüyle" donanır.

Hume, "Dialogues"de, "Tanrı'yı bilmek ona ibadet etmektir" dediğinde, dinin, bir içgüdü ifadesi ya da dünyaya karşı bir tavır olduğunu; böyle bir dinsel tutumun kanıtının da, bir olgu ile ilgili hükmü ispatlamak için sunulabilen şeyle hiçbir zaman aynı olmadığını söylüyor gözükmektedir. Önceki, uygun bir şekilde doğal inançlara dahil olur. Ya da onlar, Kemp-Smith'in, "insan ruhunun kör, içgüdüsel eğilimleri olarak açıklanabilen rasyonel olmayan sentetik ilkeler"⁽¹⁶⁵⁾ dediği şeylerdir.

Hume'nin 'Treatise'si onun, doğru dinsel inançların uygun bir şekilde doğal inançlar altında sınıflandırılması düşüncesini destekler gözükmektedir. XIV. Kesimde "Zorunlu Bağlantı Düşüncesi" adlı bölümde Hume, madde hakkındaki bilgimiz ve onun bilinmez güçleriyle ilgili aynı zorlukların, Tanrı'yla ilgili düşüncelerimize de yansıdığını ifade etmektedir. Maddi objelerle ilgili olarak biz sadece sürekli biraradalığı algılayabiliriz ve onun ötesinde uslamlama yapamayız. Buna rağmen, maddenin varlığına ve olgu durumları arasındaki empirik bağlantılara inanırız. Hume, Tanrı'yla ilgili düşüncelerimizde de aynı eksiklikleri bulmaktadır. Onlar, uslanılamaz düşüncelerdir; yine de "bunun din ve ahlak üzerinde etkisi yoktur", çünkü Hume,

163 Bu konuda benim şu makaleme bakılabilir: "Hume and Ritschlian Theology", *The Personalist*, vol.42, no.4 (Autumn, 1964), s.564-570.

164 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. T. H. Green and T. H. Grose, vol.I (London, 1898), s.501, (Bundan sonra bu kitaba 'Treatise' olarak referansla bulunulacaktır).

165 Norman Kemp-Smith, "The Naturalism of Hume", *Mind*, XIV (1905), s.156.

bu tür inançların doğal inançlar olduğunu ve “dinle ilgili tüm yazılara bir temel vermek için daha fazla hiçbir şeye gerek olmadığını”⁽¹⁶⁶⁾ söyler gözükmektedir. Daha da öte Hume şunu ifade etmektedir: “öyleyse benim felsefem dinden yana uslamalara hiçbir ekleme yapmasa da, en azından onlardan hiç bir şeyi almadığını, tersine her şeyin tam olarak daha önceki gibi kaldığını düşünerek tatmin olurum”⁽¹⁶⁷⁾. Hume burada, teolojik konuları rasyonelleştirme hususunda, deneysel yönetime başvurusunun, dinsel inançlara ne yardımcı olduğunu, ne de engel teşkil ettiğini söylüyor gözükmektedir. Çünkü dinsel inançlar, herhangi bir rasyonel kanıtla temellendirilemezler, onlar ancak doğal inançlar üzerine temellenirler. Bu yüzden onlar, bütün mantıksal ya da rasyonel itirazlar esnasında hep aynı kalmaktadırlar.

Hume'nin bütün felsefesi, insan bilgisinin doğasının çözümlenmesinden çıkmaktadır. O, a priori ve empirik bilginin doğası arasında büyük bir fark olduğunu ortaya koydu ve kendi döneminde sürekli olarak ihmal edilen ve karıştırılan doğal inançlar dediği şeyin farkını belirledi. O, bir gerçeklik hakkında a priori ya da rasyonel kurallarla hüküm verildiğinde bunun kanıtlanamayacağını, çünkü a priori olarak hiçbir nedenin tespit edilemeyeceğini saptadı. Burada o, kuşkucunun daima galip olabileceğini iddia etmektedir. Eğer dünya hakkındaki dinsel anlayış empirik bir hipotez olarak işlem görürse, kuşkucu yine galip olabilir. Ancak, rasyonel kurallar ya da empirik kanıtlarla doğrulanamayan, sepiğin de zayıflatamadığı duygusal bir inanç türü vardır. Bu inanç, bir delil ya da mantıksal bir kanıtlarla gösterilemez. O daha çok duyu gücü ile birlikte bulunur. Hume, doğal inançların, sağlam inançlar olduklarını gösterme çabası içerisindeydi. Hume böyle yaparak, “Enquiry”de de ifade ettiği gibi, bilime bir temel sağlamaktadır. Ancak aynı hassasiyetle duygusal inançlar altına giren dinsel inançlara da bir temel bulmaktadır. Gerçekte Hume, duygusal inancın iki farklı türü ar-

166 Treatise, vol.1, s.456.

167 A.g.e., s. 533.

sında ayırım yapmaktadır. Birincisi, deneyimle gösterilen bir kanıttan elde edilen çıkarımların sonuçları olan duygusal inançlardır. Bu, Cleanthes'in düzen deliliyle elde ettiği bir inanç türüdür. O bunun diğer bilimler gibi aynı temel üzerine dayandığını iddia etmektedir. Bu duygusal inanç türü için, deneysel yöntemle ilgili rasyonelleştirme kurallarına başvurulabilir. Ancak, ikinci olarak, deneysel yöntemle müracaat edilemeyen bir başka duygusal inanç türü daha vardır. Bu 'pozitivist olmayan duygusal inanç' bir duyu gücü ve bütün itirazların yok olduğu karşı konulamaz güçle uyuşan bir türdür. Hume'nin doğal inançlar diye adlandırdığı bu pozitivist olmayan duygusal inançlar, hiçbir zaman sorgulanamazlar. Onlar mantıksal olmamalarına rağmen, aklın işlevliği olan varsayımlardır ve onlar yine de gerçeklikler olarak gözönünde bulundurulurlar. 'Dialogues'ın sonunda ortaya çıkmaktadır ki, teizm, Hume'nin doğal inançlar ya da pozitivistik olmayan duygusal inançlar diye adlandırdığı şeye göre çok daha katı ilkelere sahiptir. Fakat şunun unutulmaması gerekir ki Hume, pozitivistik ve pozitivistik olmayan duygusal inançlar arasındaki ayırımın önemi üzerinde ısrarla durmaktadır. Teistik hipotezler olarak görülen önceki, septsizizmde son bulurken, ikincisi septsizizme götürmemektedir.

Şimdi, Hume ile ilgili olarak yaptığımız yorumlama doğruysa, o, en azından fırsat buldukça, teologa, dinsel inançların empirik doğruluk ve yanlışlık sahası dışında değerlendirilmesini göstermektedir. O bunları ayrı bir temele oturtmakta, onlara yanlışlanabilir iddialar olarak değil, dünyaya karşı tutumlar olarak bakmaktadır. Hare'in yaptığı gibi Hume, dindar bir müminin, dinsel inançları akıl dışı inançlar (irrasyonel inançlar değil) sınıfı içerisine yerleştirirerek, kuşkıcunun tuzaklarından kurtulmasına imkan vermektedir.

Ancak Hume ve Hare'in bu yöntemi, gerçekten dindar bir mümini kuşkucudan kurtarmaya imkan verir mi? Bir anlamda evet. Şüphesiz kuşkuculuğu tanımlayabilmek için, bir iddia ya da doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bir önerme hakkında şüphe edici bir şeyin olması gerekmektedir. Din ise, (Hume'a göre 'doğru'din) iddiaları içermemektedir. Bu yüzden kuşkucu

galip gelemes. Ancak kuşkucudan kaçınmak, dini, tam olarak akıl ya da rasyonel inanç ülkesi dışına koymak demektir. Bu, çoğu teologun destekleyemeyeceği bir durumdur. Çünkü teolog, kendi disiplininin sadece dünya hakkındaki temel gerçekliklerle ilgili olduğunu iddia etmekle kalmıyor, aynı zamanda o, doğru ve yanlış dinsel inançlar arasındaki ayırmadan da mahrum ediliyor. Şüphesiz Hare, metafiziksel bir tutumu benimseyen bir kişinin hayatında büyük bir farklılık olduğunu kabul etmektedir. Yine o, dinsel tutumlara sahip olanlarla, dinsel tutumlara sahip olamayanların hayatlarında büyük farklılığın olduğunu ileri sürmekte, ayrıca farklı dinsel tutumlara sahip olanlar arasında da büyük farklılıkların olduğunu belirtmektedir. Bu doğru olabilir, ancak Hare, dindar bir mümini, doğru ve yanlış inançların arasını ayıramayacak bir durumda bırakmaktadır.

J. J. C. Smart'ın Din Çözümlemesi

J. J. C. Smart, Hare'in tutum teorisine benzer bir yaklaşımla, Flew'in saldırısına karşı dini savunmaya çalışmaktadır. Ancak onun değiştirdiği ilke farklı bir şeydir. Bir makalesinde o, karmaşık düşünce ve kavramsal karışıklıktan kaçınmada felsefi düşünceyi bir araç ve mantıksal çözüm olarak göstermektedir⁽¹⁶⁸⁾. Felsefe, "özel bilimlerin yöntemleriyle ulaşılamayan evrenle ilgili büyük gerçeklikleri keşfetmez. O, sağduyu, bilim, tarih, ahlak, hukuk, din ve teoloji ile ilgili kavramların mantıksal araştırmasıdır"⁽¹⁶⁹⁾. Mantıksal ya da kavramsal çözümleme, dünya ile ilgili bir çok metafiziksel (örneğin özgür istenç sorunu) ve teolojik sorunların üstesinden gelmemizi sağlamaktadır. O, hem onları önemli sorunlar olarak çözümlemekte, hem de onların gerçekte özel bilimlerden biri içerisinde cevaplandırılabilen sorunlar olduklarını bize göstermektedir. Ancak bütün bu sorunların gerçek sorunlar olarak çözümlenebilmesi Smart için açık değildir.

168 J. J. C. Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre (New York, 1955), s.12-28.

169 A.g.e. ,s. 12.

Bununla birlikte Smart bir başka yazısında, Tanrı'nın varlığı ile ilgili klasik delillere karşı çok daha ayrıntılı argümanlar sunmaktadır⁽¹⁷⁰⁾. Bu klasik delillerle ilgili çalışmasında Smart'ın teoloji ile ilgili pozisyonu ve din savunusu ortaya çıkmaktadır. O Flew'i engellemektedir. O, bizim, kendisinin doğal teoloji ile ilgili herhangi bir yüke sahip olmadığını bilmemize imkan verir ve doğal teologu argümanlarının yalnızca boş ya da ayrıntılı olmalarından dolayı değil, bizim "Hıristiyan olmamızdan dolayı Tanrı'nın varlığının zorunluluğuna inandığımızı; Tanrı'nın varlığının zorunluluğuna inanmamızdan dolayı Hıristiyan olmadığımızı"⁽¹⁷¹⁾ söylemektedir. Bu son cümledeki vurgular, Flew'in meydan okumasına karşı, Smart'ın din savunması ve özellikle de Hıristiyan bakış açısıyla ilgili ilkelerdir. Onun pozisyonu aşağıdaki ifadelerle daha da netlik kazanmaktadır: "Dikkatinizi kanıta değil, din değiştirmeden bahsettiğimiz din dilinin bizzat kendisine çekiyorum. Benim kanaatime göre din, kendi ayakları üzerinde durabilir. Ancak dini, a priori metafiziksel bir argüman üzerine inşa etmek, dilimizin mantığını bilmemenin bir sonucu olan anlamsızlık üzerine inşa etmek demektir"⁽¹⁷²⁾. Dilimizin mantığının farkında olursak, görürüz ki din, bir kanıt problemi değil, daha çok tutum ya da din değiştirme problemidir. Gerçekte "Tanrı var mıdır?" sorusu, pozitivistin iddia ettiği gibi, Tanrı'nın varolduğunu söylemenin anlamsızlığından dolayı değil, " 'Tanrı' sözcüğünün kendi anlamını dinsel konuşma ve dinsel literatürden almasından dolayı uygun bir şekilde ortaya konulamaz ve dinsel konuşma ve dinsel literatürde varlık sorunu ortaya çıkmaz"⁽¹⁷³⁾. Din değiştirme alanında "Tanrı var mıdır?" sorusu ortaya çıkmaz. Daha da önemlisi, sorunun açık bir anlamı yoktur ve o makul bir şekilde sorulamaz. Smart, aynı nedenlerden dolayı, bilimsel anlamda bilgisiz birisi tarafından "elektronlar var mıdır?" sorusunun da makul bir şekilde sorulamayacağını iddia etmektedir. "Biz, bir elektron kavramını elde

170 J. J. C. Smart, "The Existence of God", a.g.e.

171 A.g.e., s. 40.

172 A.g.e., s. 40-41.

173 A.g.e., s. 41.

etmek için, elektronlarla ilgili bir takım deneyler yaparız. Bu yüzden, elektron kavramının fiziksel bir teoride oynadığı rolün yararını öğreniriz. Bu noktaya ulaştığımızda "elektronlar var mıdır?" sorusu artık ortaya çıkmaz"⁽¹⁷⁴⁾ ve bu noktaya ulaşmadan önce sorunun net bir anlamı yoktur, çünkü elektronların varlığının içerdiği şeyi bilmede çok bilgisizdik. Aynı durum "Tanrı var mıdır?" sorusu için de geçerlidir. Bu soru, din değiştirmede ortaya çıkmaz ve din değiştirme safhasına gelinmeden önce sorunun açık bir anlamı yoktur. Bu yüzden her iki durumda da soru uygun bir şekilde sorulamaz.

Smart'ın din savunusu böyledir. Ancak gerçekte o, çok şaşırtıcıdır. Birincisi, dinle ilgilenenler öyle çok kolay bir şekilde din değiştiren ve din değiştirmeyen diye iki kampa ayırlamazlar. Muhakkak bazıları bu ikisinin arasındadır, bazıları için Tanrı'nın varlığı sorusu mantıklı ve uygundur. Bununla birlikte, çoğu inançlı kimseler daha önce inançsızdırlar ve aksine, dinsel bir perspektif içerisinde bile Tanrı'nın varlığı sorusu anlamlı bir şekilde ortaya çıkabilir. İnanan bir insan hiç şüphesiz genellikle Tanrı'nın varlığı sorusunu ortaya atmaz. O, onu garantiye alır. Ancak inançsız bir insan ya da kuşkucu, onun dikkatini soruya yönelttiğinde, o, bu soruya makul bir cevap bulmak için büyük bir çaba gösterir. O, kuşkucunun başarılı olmasına izin veremeyecektir. Gerçekte onun kabul ettiği Tanrı inancı kuvvetlice temellenmiştir. Smart haklıysa, Tanrı'nın varlığı sorusu, inanan için uygun ve yeterli bir soru değildir. Sanırım bu, inananın yalnızca yanlış bir özelliğidir. Gerçekten Smart haklıysa, o zaman "söz ete büründü ve bizim içimize girdi" şeklindeki bir söz ya da dinsel bir iddia, kilisenin inanç esaslarını betimlemede varlığı olmayan bir ifadeye indirgenecektir⁽¹⁷⁵⁾. Gibson'un, Smart'ın düşüncesiyle ilgili eleştirisi şüphesiz haklıdır: "...Eğer kilise sözün etten oluştuğuna inanıyorsa -ki, inanıyor- kendi inancı hakkında bir ifade oluşturmayıp dünya hakkında bir ifade oluşturur. Yanlış da olabilir doğru da; ancak en azından o, sadece ken-

174 A.g.e., aynı yer.

175 A. Boyce Gibson, "Modern Philosophers Consider Religion", Australian Journal of Philosophy, vol.35, no.3, s.183.

di görüşleri üzerinde düşünmüyor"⁽¹⁷⁶⁾. Bu ancak teolojiyle ilgili bir anlayıştır. Smart kendi çözümlemeleriyle, teolojinin bir dinsel topluluğun inançlarını sistematize ettiğini, bu inançların dünyayla uygunluk arz edip etmediğiyle ilgilenmediğini ortaya koymaktadır. Smart'a göre teoloji, empirik bir bilim olur, ancak onun bütün yaptığı şey, dinsel bir topluluğun inandığı dinsel inançları betimlemek ve biçimlendirmektir. Görünüşte bu, Smart'ın, dini metafizikten arındırdıktan sonraki geriye kalan şeydir. Smart'a göre bu teoloji anlayışı, mantıksal çözümleme işlemiyle de uygunluk arz etmektedir.

Hare'in, 'tutum' din kuramı durumundaki gibi, Smart'ın, Flew'in meydan okumasından kaçışı büyük bir gayrettir. Böyle bir şey, dindar bir mümini ve teologu, sadece dinsel bir topluluk tarafından kabul gören inançlarla, doğru olan inançlar arsında ayırım yapma hakkından mahrum etmektedir. Smart'ın çözümlemelerinin bu ayırma engel olmasından dolayı o, bir tür saçmalık ya da boş inancı korumayı teklif etme durumuna düşmektedir. Smart dini, dinsel inançları meydan okunamaz yaparak korumaktadır. Passmore'un Smart eleştirisi, bizim amacımızı etkili bir şekilde ortaya koymaktadır: "Hayaletler var mıdır? gibi soruların, hayaletlere inananlardan başka kimseler tarafından hiçbir zaman sorulamayacağı ve bu yüzden de bu sorunun sorulmasının istenmeyeceği gibi iddialar sürdürülürse, o zaman hiç şüphesiz din korunur -ancak böyle bir yaklaşım, bir boş inanç şeklidir"⁽¹⁷⁷⁾. Öyleyse, "Tanrı var mıdır? sorusunun, din ve teolojiyi saçma olarak kabul etmenin zorunluluğu dışında, uygun bir soru olmadığına ortaya konulması mümkündür"⁽¹⁷⁸⁾ şeklindeki Smart'ın ulaştığı bu sonuç, bir çok teolog ve dindar inanlar için oldukça karmaşıktır.

Eminim ki bir çok teolog, Smart'ın teolojiyi, dinsel bir topluluğun kabul ettiği inançları çözümleme ve sistematize etmeye

176 A.g.e., aynı yer.

177 J. A. Passmore, "Christainity and Positivism", Australian Journal of Philosophy, vol.35, no.2 (1957), s.134.

178 Smart, a.g.e.

indirgemesinden oldukça rahatsızlık duyacaklardır. Onlar, kendi öğretilerinin, dünyayla ilgili temel gerçekliklerle uğraşmasında ısrarcıdırlar. Bununla birlikte, metafizik ve doğal teolojiye karşı düşmanlığı ve doğal bilimlerin alanının ötesini araştırarak hiçbir şeyin olmadığı şeklindeki görüşüyle Smart, bu kısır din anlayışından başka hiçbir şey sunamaz.

‘Sessizliğe Sığınma’ Olarak Din: Mcpherson

Thomas Mcpherson, pozitivistlerin meydan okumalarına yönelik endişeyi ve teolojik ifadelerin anlamsızlığı ile ilgili kaygıyı açıklamaktadır. Onun meydan okumaya karşı alışıktır olmayan cevabı, pozitivistlerin ve dinin birlikteliğidir. “Yahudiler için olan şey bir engel ve Yunanlılar için olan şey de, mantıkçı pozitivistlerin saçmalığıdır.”⁽¹⁷⁹⁾ Ancak, Mcpherson, bundan, bir çok teologun fark ettiğinden çok daha fazlasının öğrenilebileceğini söylemeye devam etmektedir. Pozitivistin durumu, sadece dinle uyumlu değil, o aynı zamanda dinle ilgili yanlış anlayışları gidererek, inançlı bir insana ve teologa çok fazla yardım edici de olabilir. Dinle ilgili gerçek yanlış anlayış, bilişsellik girişimidir. Yani dinsel söylemlerin doğru ya da yanlış olabilmeleri ve diğer sıradan ifadeler gibi aynı tarz içerisinde anlamlı ya da anlamsız olarak sınanabilmeleri yanlıştır. Teolog kendisini, metafiziğe, doğal teolojiye ya da bilişsel bir çaba olarak dine yaklaşım yollarından herhangi birine yerleştirme hatası yapmaktadır. “Teologların söylemeye çalıştıkları şeyler (ya da onların bazıları), söylenilemeyen şeyler grubuna aittir. Üzülmemenin yolu, sessizliğe sığınmaktır”⁽¹⁸⁰⁾. Pozitivistlerin yaptıkları şey, teologların söylemeye çalıştıkları şeyin saçmalığını göstermektir. Aslında onlar, “dinin, üzerinde konuşulamaz bir alana ait olduğu önerisine yardımcı olmuşlardır”⁽¹⁸¹⁾. Bu yüzden onlar, dinin değil, teolojinin düşmanıdırlar. Pozitivistin, dinsel ifa-

179 Thomas Mcpherson, “Religion as Inexpressible”, ed. Flew and MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, (New York, 1955), s.134.

180 A.g.e., s.133.

181 A.g.e., s.141.

deleri saçma olarak nitelendirmesi, din karşıtlığı olarak yorumlanamaz. "O, din adı altında dini saptıranlara yönelik bir saldırı olarak yorumlanabilir. Yine o, dinle ilgili gerçekliğe bir dönüş olarak yorumlanabilir"⁽¹⁸²⁾. Bu gerçeklik, dindeki temel unsurun, onun rasyonel olmayan yanı olduğudur. Onunla ilgili konuşulamaz ve o kavramsallaştırılamaz. Çünkü din, üzerinde konuşulamaz bir alana aittir..."Teolojide çok fazla saçmalığın bulunmasından kaygı duyulmaması gerekir. Bu, ifade edilemez olan çeşitli deneyim türlerini sözcüklere büründürmeye ya da tartışmaya çalışmanın ve Tanrı hakkında bir şeyler söylemeye uğraşmanın doğal bir sonucudur"⁽¹⁸³⁾.

Mcpherson, kendi tezlerini savunmada hem Rudolf Otto'nun ileri sürdüğü din çözümlemesine hem de Wittgenstein'in 'Tractatus' adlı eserinin son pasajlarına baş vurmaktadır. Otto, dinde temel bir unsur olan Kutsal Fikri(The Idea of Holy)'nin, numeni hissetmenin gizemli bir deneyimi olduğunu kabul etmektedir. Dindeki bu temel unsur, yeterli ölçüde kavramsallaştırılamaz. Mcpherson bizi, Otto'nun ifade edilemez numen hissi fikrini Wittgenstein'in şu ifadeleriyle karşılaştırmaya davet etmektedir: "Dünyanın sınırlanmış bir bütün olarak hissedilmesi mistik duygudur" ve "Dünyanın nasıl olduğu değildir mistik olan, olduğudur"⁽¹⁸⁴⁾. Mcpherson demektedir ki, Wittgenstein'a göre, uygun bir şekilde sorulabilen ve cevaplandırılabilen sorular, nasıl sorulardır, doğa bilimi alanına giren sorulardır. Dinard bir insan tarafından sorulan "Niçin her zaman bir dünya vardır?" sorusu, cevaplandırılabilir bir soru değildir. "İfade edilemeyen bir cevabın sorusu da ifade edilemez"⁽¹⁸⁵⁾. Wittgenstein için bundan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Dinsel konular hakkında kuşkuculuk anlamsızdır. "Çünkü kuşku, ancak bir sorunun bulunduğu yerde bulunabilir; bir soru, bir cevabın bulunduğu yerde; buda ancak bir şeyin ifade edilebildiği yerde"⁽¹⁸⁶⁾.

182 A.g.e., s.139.

183 A.g.e., s.42.

184 Tractatus, 6.45 ve 6.44 den naklen Mcpherson, a.g.e., s.137,138.

185 Tractatus, 6.5.

186 A.g.e., 6.51.

Wittgenstein, insanların dünyanın gerçek varlığı hakkındaki şaşkınlıklarını ve onların, 'nasıl' sorusu ve cevabıyla cevaplandırılmayan bir gizemi duyumsamalarını kabul etmektedir. Ancak bu tür soruların sorulamadığı görüldüğünde, gizemle ilgili bu duyumsama kaybolur. Mcpherson, Hare'in, Wittgenstein ve Otto'nun birbirlerinden ayrıldıkları yerde olduğunu iddia etmektedir. Çünkü birincisine (Wittgenstein) göre 'dinde cevaplandırılmaz sorular sorduğumuzu görmek, bir anlamda dinin anlamsızlığını görmektir. İkincisine (Otto) göre, dinde cevaplandırılmaz sorular sorduğumuzu görmek, onun anlamını görmek demektir...' (187) Wittgenstein'a göre, "Niçin bir dünya vardır?" sorusu kaybolur ve anlamını yitirir, oysa Otto'ya göre o, anlamını sürdürür, ancak sözcüklerle cevaplandırılmaz.

Otto ve Wittgenstein ile ilgili her ne kadar alternatif açıklamalar olursa olsun (bazıları, Otto'nun, aklın dindeki öneminin, rasyonel olmayan bir unsurla eşit derecede olduğunu ifade ettiğini ileri sürmektedirler) Mcpherson, bu iki filozofu kendi din anlayışı için siper olarak almaktadır. Onun düşüncesine göre din, bilişsel bir etkinlik değildir ve teolog da, sessizliğe sığınmalıdır. Mcpherson'un, Flew'in dinsel ifadelerin bilişsel anlamıyla ilgili meydan okumasına yönelik cevabı, çoğunlukla bu tür ifadelerin bilişsel anlama sahip olmadıklarıdır. Onlar ifade edilemezi ifade etme çabalarıdır. Kendi anlayışı doğrultusunda Flew, tam anlamıyla galiptir, ancak Mcpherson'un bakış açısıyla, onun düşmanı, hayali bir düşmandır, dini bilişsel bir etkinlik olarak alan ve bu yüzden de din hakkında yanlış bir anlayışa sahip olan insandır. Pozitivist, dinin doğru bir yorumu hususunda (ve Mcpherson'un din yorumu, Hare'inki gibi, bir ilkeyi değiştirme tekniğine yaklaşmaktadır) düşman değil, dosttur. Çünkü gerçek olan şudur ki, bir anlamda din saçmadır.

Mcpherson'un dini pozitivizmle uzlaştırmasının ve dinin sessizliğe sığınmasıyla ilgili önerisinin zararları nelerdir? Açıkçası böyle bir sığınma, dindar bir inanana, kendi inançlarını ya da Tanrı'yla ilgili görüşlerini bir başkasına anlatmaya engel ola-

caktır. Dini kurumlar, aslında bu fonksiyon için varolduklarından, Mcpherson'un tezleri, dini kurumların ortadan kalkmasını gerektirecektir. En azından sessizliğe sığınacak bir yer oluşturmalarından dolayı onların fonksiyonu değişmek zorunda kalacaktır. Dinin mucizeleri bir kenara bırakılacaktır.

Mcpherson'un tezlerinin belki de çok daha önemli bir sonucu, dinin bir bilişsel etkinlik olmadığıdır. O, dinsel bir görüşün, diğer görüşlere karşıt olarak savunma olasılığına engel olmaktadır. Bütün dinsel fikirlere eşit muamele yapılmaktadır. Ne dinsel gerçeklikler ne de dinsel boş inançlar hakkında konuşulamaz. Çünkü bu anlayışlar, dinsel ifadelerin bilişsel anlama sahip olduklarını varsaymaktadır. İçeride hiçbir şeye izin verilemez.

Ortaya koyduğum bu sonuçlar, dinin mahvı olacaktır ve Mcpherson'un kendisi, yazısında, bir noktaya kadar uyanık gözükmemektedir. Çünkü o, teolojinin "pozitivistik şartlara uyarlanmasını" istediğini inkar etmektedir. "Bu pozitivist şartlar içerisinde teoloji, herhangi bir felsefi ekolün söylemlerine indirgenmekle kazanç sağlayamaz"⁽¹⁸⁸⁾. Doğrusu bu açıklama çok gariptir. Çünkü o, teolojiyi pozitivist şartlara uyarlamıştır. Ancak onun bu konuyla ilgili ikinci düşüncesi, 'pozitivist tarz'ın çok fazla dışta bırakılabilmesidir. Çünkü, "teolojinin dışına çıkmakla ayrıca dinsel iddiaların da dışına çıkabiliriz ve bu bizim yapmayı istemediğimiz bir şeydir"⁽¹⁸⁹⁾. Ancak dinin bilişsel anlamını inkar etmekle, gerçekte teolojiyle birlikte ilk dinsel iddiaları da dışarı atmış olmaktadır. Artık dindeki iddialar hakkında konuşamayız, sadece dinsel hisler, duygular ya da tutumlar hakkında konuşabiliriz. Mcpherson bu sonuca ulaşmaz. O, saçmalığın farklı türlerinin olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, Hıristiyan inançları, literal pozitivist standartlarla sınılandığında saçmadırlar. Ancak bu inançlar, saçmalığın bir başka anlamında, saçma değildirler. Dinsel inançlar, söylenilemez ya da ifade edilemez olan derin bir anlama sahiptir. Bu derin anlam açıklana-

188 A.g.e., s.143.

189 A.g.e., s.142.

maz. Analogik yargı öğretisi bile ona yardımcı olamayacaktır. Çünkü o da ifade edilemezi ifade etme girişimi olacaktır. Sadece sessizliğe sığınmanın bir güvenliği vardır.

Bu sığınmanın, Hıristiyan ya da başka bir kimsede büyük bir güven oluşturmaları, gerçekte sorgulanabilir. Bir inanç, konuşulamaz, ifade edilemez ve anlaşılamaz olursa, onun bir inanç olduğunu söyleyebilir miyiz? Bir kimse neye inandığını bilmiyorsa, onun hiçbir şeye inanmadığını söyleyebilir miyiz? Dahası, bir söylem konuşulamaz ve anlaşılamazsa, bu söylemin ya da inancın bir başka inanca karşıt olan bir Hıristiyan inancı olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Özellikle Hıristiyanlığın savunusu ile ilgilenenler bu soruya cevap vermelidirler.

Ulaştığımız genel sonuç, Bernard Williams'ın "Tertullian'ın* karşıtlık paradoksu" diye isimlendirdiği şeydir. Tertullian, temel Hıristiyan inançlarının paradoksal ve anlaşılmaz olduğunu, ancak saçma ve imkansız olmalarından dolayı bu inançların onaylanması gerektiğini vurgulamaktadır. Tertullian'ın karşıtlık paradoksu şudur: Bir inanç saçma, imkansız ya da anlaşılmaz ise, onun ne olduğu bilinemez. Tertullian'ın ilkelerine göre, "...inanç ve inançsızlık arasındaki farkı karakterize etmek zordur. Gerçekte biz, inançsızın söylemediği belirli şeyleri, inançlının söylediğini ifade edebiliriz, ancak istediğimiz tam olarak bu değildir. İnançlının inandığı, inançsızın da inanmadığı şeyin ne olduğunu bilmek isteriz. Ancak bunu uygun bir şekilde yapamayız. Buna rağmen, inanç ve inançsızlık arasındaki farkı yeterli ölçüde karakterize edemezsek, inancın doğruluğu ve yanlışlığı arasındaki farkı da karakterize edemeyiz. Çünkü değişik becerisizliklere inanan insanlar arasındaki fark, bir becerisizliğe inan ve inanmayan arasındaki belirsizlik gibidir"(190).

Bu noktada Wittgenstein'ı, Mcpherson'un tanımladığı gibi din için bir siper olarak değil, kuşkucu olmamakla birlikte sert bir eleştirmen olarak resmedebiliriz. Wittgenstein'ın eleştirisi, Williams'ın da açıkça ifade ettiği gibi çok daha köklü bir seviye-

* Hıristiyan dinbilim yazarı; Montan mezhebinin lideri ve paganizmin şiddetli aleyhtarı(çev).

190 Bernard Williams, "Tertullian's Paradox", *Flew and MacIntyre*, a.g.e., s.211.

dedir. İfade edilemez ve anlaşılamaz cümleler kurmak, hiçbir şey söylememekle tamamen eşdeğerdir. Passmore'un da ifade ettiği gibi, " 'üç' ve 'bir' sözcüklerinin, literal bir anlamı yoksa, niçin Tanrı'nın bir içinde dört olmasından ziyade, bir içinde üç, yani üç görünümlü bir Tanrı olduğu söylenir?"⁽¹⁹¹⁾

'Okkasyonalist anlam kuramı' bile yarırsızdır. Barthain, saçmaya, Tanrı'nın her şeye gücünün yettiği bir etkinlik olarak anlam verilebileceğini ileri sürmektedir. " Tanrı hakkında konuştuğumuzda, şüphesiz saçmalığı konuşabiliriz. Dilimiz, günahkar insan dilidir ve bu dil, böyle bir kullanıma bütünüyle uygun değildir. Düşünce ve gramer kuralları, inancımızı itiraf etmeye kesinlikle engel olmaktadır. Tanrı hakkında konuşmaya çalışırız ve buna başlamak bile imkansızdır. Ancak Tanrı, bütün mümkün şeylerle birlikte imdadımıza yetişir, söz ve düşüncelemimize karışır ve onlarla kendi anlam ve mesajını insanlığa ulaştırır"⁽¹⁹²⁾. Barthian burada, ifadelerin insan dilinde anlamsız, Tanrı'nın dilinde anlamlı olduğunu ve Tanrı'nın bu anlamı insanlara ulaştırdığını ileri sürmektedir. Ancak ne yazık ki bu, problemi çözmemektedir. Passmore şu ifadelerinde haklıdır: "...Tanrı, insanlarla konuşmak için belirli ifadeler kullanıyorsa, o zaman bu ifadelerin insan dilinde, insanların onların kullanımını öğrenebilecekleri bir anlam taşımaları gerekir. Tanrı bile, anlamsız bir ifadeye, bir anlam vermeksizin, anlam veremez. Bir anlamı olan ifadeyi, 'ona bu anlamı kim verdi?' sorusunu sormadan önce tanımalıyız"⁽¹⁹³⁾.

Din Teoloji Değildir: R.F. Holland

R. F. Holland'ın "Religious Discourse and Theological Discourse" adlı makalesi, Mcpherson'da bulduğumuz fikirlerin ayrıntılı bir incelemesidir⁽¹⁹⁴⁾. Holland, dinsel ve teolojik söylem

191 J. A. Passmore, a.g.e., s.128.

192 A. N. Prior, "Can Religion be Discussed?" Flew and MacIntyre, a.g.e., s.9 dan naklen, Passmore, a.g.e., s.128.

193 A.g.e.s., s.128-129.

194 R. F. Holland, "Religious Discourse and Theological Discourse", The Australian Journal of Philosophy, vol.34, no.3 (1956).

arasında kesin bir ayrımı yapmaya çalışmaktadır. Bu ayrım Mcpherson'da üstü kapalı olarak vardır. Mcpherson'un teolojiye saldırısı, Tanrı hakkındaki konuşmanın saçma olması gerektiği ilkesine dayanmaktadır. İlk dinsel söylemlerle teoloji arasındaki ayrımı onun sonraki düşüncesidir, oysa Holland'la birlikte bu ayrım çok daha köklü yapılmıştır. Holland'a göre, teolojinin dinle ilgili olarak yapacağı hiçbir şeyi yoktur. Teoloji, Tanrı hakkında konuşmaktır, oysa din, Tanrı'yı konuşmaktır. Holland, dinsel söylemi kabaca, "dindar bir insanın ya da inananın dua ve ibadetine ciddi bir referans"⁽¹⁹⁵⁾ la katekterize etmektedir. Dinsel söylem, "Tanrı benim yaratanımdır, her şey varlığını ona borçludur" ve "Tanrı merhamet tanrısıdır, O'nun bağışlamasına ihtiyacımız vardır" gibi dinsel ifadelerin yüksek seviyede genelleştirilmesini içermektedir. Bu genelleştirmeler, "inananın kendi varlığına karşı tutumunu,...doğrudan bir ibadet durumuna odaklanmasını"⁽¹⁹⁶⁾ özetlemektedir. Ancak Holland, dinsel ifadelerin, "inanan hakkında olduğu kadar, Tanrı hakkında olmadığını" ısrarda dikkatli davranır; "belki de onlar, inananın Tanrı'yla olan ilişkisiyle ilgili ifadelerdir"⁽¹⁹⁷⁾. İnanan insanın ilişkili olduğu bir objenin tanımıyla ilgili herhangi bir istem, yanlış anlamaya ve teolojinin sonuçlarına işaret etmektedir. Metafizikle birlikte teoloji de bir şaşkınlık ürünüdür. Din, bütünüyle teolojiden arındırılarak kurtarılabilir.

Holland'ın belirttiği gibi teoloji, ya yarı estetik ya da yarı bilimseldir. Tanrı ya bir çalışma objesi ya bir düşünce objesi ya da estetik bir zevk objesi olarak konu edilir..."Farklı şekillerde de olsa, her durumda Tanrı'dan yararlanma uğraşı vardır"⁽¹⁹⁸⁾. C.S. Lewis, estetik duyumu aracılığıyla Tanrı'ya bağlanmamız hakkında konuşan yarı estetik bir teolog örneği olarak gösterilmektedir. Yarı bilimsel teolojiyle ilgili olan bütün bu tartışmalar, Tanrı'nın ne tür bir varlık olduğuyla ilişkilidir⁽¹⁹⁹⁾. Bura-

195 A.g.e., s.148.

196 A.g.e., s.149.

197 A.g.e., aynı yer.

198 A.g.e., s.151.

199 A.g.e. s.154.

kanıta yönelik bir ilgi ve bilimsel kriterin doğuşuna yönelik bir istem vardır. Ölçü ve hesap teknikleri için hiçbir alan olmasına, bunları inşa edecek araçlar bulunmamasına, önceden tahmin yapılamamasına ve bir deneyimi düzenleme imkanının olmamasına rağmen bu isteğin varlığı söz konusudur⁽²⁰⁰⁾.

Holland "bir çok olası çalışma objesinin ve estetik zevkin varolduğunda ve Tanrı'nın da bunlardan biri olmadığı"⁽²⁰¹⁾nda ısrar etmektedir. Teologlar dinle özdeşleşen kavramsal benzeşimlerden sıkıntı çekmektedirler. Holland, dinsel söylemdeki tanrı bilgisinin, "Tanrı'nın varlığı bilgisiyle eşanlamlı olmadığını" iddia etmektedir. "Onun, en azından Tanrı'nın varlığı bilgisini içerdiği sanılmasına rağmen, ben bu varsayımın yanlış bir anlayış olması gerektiğini düşünüyorum. Tanrı'nın varlığı fikri, dinsel bir söylem içine girebilir, ancak bu, dindar bir kimsenin, kendi dinsel inancının ya da Tanrı'ya inancının bir tasdik şekli olarak Tanrı'nın varolduğunu iddia ettiğinde olur. Ancak bu iddiayı ortaya koymada o kendisini, sadece Tanrı'ya inanan değil, Tanrı hakkında inandığı şeyi söyleyen olarak nitelendirirse, sanırım o zaman dinsel bir söylemden teolojiye geçer; yarı bilimsel bir tarzda Tanrı hakkında konuşmaya başlar"⁽²⁰²⁾.

Holland, teoloji eleştirisiyle din ve boş inanç arasındaki ayrımı sürdürmede ısrarlıdır. "Din ciddiye alınacaksa, bu ayrım hayati bir önem taşımaktadır." "Tanrı bilgisi", dinsel söylemde yeri olan bir ifadedir. Ancak o, teolojide bulunan delil, hipotez ve kanıt gibi epistemolojik nosyonları içermemektedir. "Ulu insanların kalpleri temizdir, çünkü onlar Tanrı'ya göreceklerdir." Bu cümle "ulu insanların kalpleri temizdir, çünkü onlar bilişsel içerikle ilgili özel deneyimlere sahip olacaklardır"⁽²⁰³⁾. Cümleyle aynı anlama gelmez. Dinsel söylemdeki Tanrı bilgisi, Tanrı sevgisiyle bağlantılıdır, günahkarın tövbesi ve Tanrı'nın rızasını kazanmasıyla ilişkilidir..."⁽²⁰⁴⁾. Bu tür bir bilgi, herhangi bir şey

200 A.g.e., aynı yer.

201 A.g.e., s.155.

202 A.g.e., s.160.

203 A.g.e., s.159.

204 A.g.e., s.160.

hakkında bilgi olarak düşünülemez. Tanrı'yla ilgili bilgiyi istem, "uygun olmadığı gibi, mantıksal olarak da doyurucu değildir." Tanrı'nın varlığı, kesin hipotezler içermez ve ona bu şekilde yaklaşmak dine zarar verir. Tanrı'yla ilgili yarı bilimsel bilgi, gerçekte dinsel inancı gereksizleştirecek, inanç hakkında pozitif bir duraksamayı içerecektir"(205). Holland, gerçekte sahip olunan dinsel inanç hakkında konuşmanın aykırılık olduğunu iddia etmektedir. O, inancın objesiyle bilişsel bir karşılaşmanın imkanını bile yadsımaktadır. İnanç objesi herhangi bir varlık türü olamaz(206). Dua ve ibadetimiz, varolan bir şeye yönelmedikçe, din, ibadet ve dua anlamını yitirecektir diyenlere Holland şu şekilde cevap vermektedir: "Ancak ben soruyorum, ibadeti yok edecek his nedir? Çünkü Tanrı'nın bir varlık olduğu söylenilmeksizin, bir şeye ibadetin anlamı açıklanamazsa, o zaman bu söylendiğinde, onun nasıl açıklanabileceğini anlayamam. Bu Tanrı'nın bir varlık olduğu iddiasının anlamının bizzat kendisinin en azından açık olmadığını söylemekten dolayı böyledir"(207). Şüphesiz Hollan'a göre, Tanrı'nın varolduğunu ve onun bir yaratıcı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak "Tanrı'nın dünyayı yarattığı iddiasının, dinsel bir gerçekliğe sahip olmasını mümkün kılan şey, büyük bir kozmolojik olayın ortaya çıkması gerektiği değildir. Bu iddianın, onun varlığına minnettarlık duyan ve onu hoş bulan bir kimse tarafından söylenmesi gerekir"(208).

Bu, Holland'ın, dinsel söylemi teolojik söylemden ayırt ederek, dini kurtarma uğraşısıdır. Dini kurtardıktan sonra ondan geri kalanlar nedir? Dinsel söylem, bilişsel bir unsuru içermiyorsa, insanla ilgili otobiyografik ifadelerle indirgenir. Hiç bir yüklem Tanrı'ya atfedilemez. Gerçekte biz Tanrı'ya, bir varlık türüne sahip olan olarak bakamayız. Holland, inancın objesiyle bilişsel bir karşılaşmanın imkanını yadsıyarak ve dinsel söylemi Tanrı hakkında bir konuşma diye dışta bırakarak, dini, bütünüyle ras-

205 A.g.e., s.161.

206 A.g.e., aynı yer.

207 A.g.e., s.162.

208 A.g.e., s.163.

yonel olmayan bir alana atmıştır. Geride kalan her şey dua ve ibadettir. Dua ve ibadet ne olacaktır? Varolan bir varlık için olmayacak. Holland, inancın objesi hakkında konuşur. Ancak, inancın objesi ne olabilir? Bu soru bile akla uygun değildir. Çünkü o teolojiye götürür. Ancak bu demektir ki, inancın objesi bir şey ya da hiçbir şey değildir. Holland, dini bütün bilişsel unsurlardan kurtarmanın ona zarar vermediği gibi, aksine onu korumak için zorunlu olduğunu düşünmüş gözükmektedir. Onun, 'gerçekte varolan bir şeyin inancına sahip olmak kendi kendisiyle çelişir' iddiasını hatırlayalım. Ancak, inanç, dua ve ibadet gibi etkinliklerin arka planını oluşturan Tanrı'yla ilgili bazı inanç ve ifadelerin olmaması durumunda, Bu etkinliklerin anlamlarını kaybetmeleri de aynı durumu ortaya çıkarmaz mı? Williams'ın işaret ettiği gibi inancın nihai hedefi, bu tür bir aktivitenin, Tanrı'yla ilişkili herhangi bir anlamının olup olmadığından bütünüyle bilgisiz kalarak, bilinmeyen Tanrı'ya dua etmektir. Bir şeye inanılmalıdır. Bu şey de Tanrı'yı insan dünyasına bağlayan şeydir. Dinsel aktivitelerin karanlıkta kalmaması için bu gereklidir⁽²⁰⁹⁾. Ancak, bu tür inançlar, teolojiyi dinin temel bir bölümü yapacak ve gerçekte, Holland'ın dinsel ve teolojik söylem arasında yaptığı ayrımı da ortadan kaldıracaktır. Holland'ın durumu, Barthian'ın fikirlerini yansıtmaktadır ve Gibson Holland'la ilgili olarak şöyle demektedir: "1956'da Alman teolojisiyle İngiliz felsefesini birleştirmek, her iki dünyaya da kötülük yapmak demektir"⁽²¹⁰⁾. Biz kabul ediyoruz ki, eğer din, kendi anlamını insan hayatında bulundursa, o zaman en azından Tanrı'yla ilgili bazı inançların -bilişsel içeriği olan- eksiksiz olması gerekir. Böyle olmadıkça, Holland'ın din ve boşinanç arasında düşündüğü temel ayrım nasıl korunabilir?

Üstelik Holland, dinsel söylemle ilgili kendince kuvvetli bir tanım ortaya koymadıkça, şüphesiz onun tezleri tanımsal olarak yanlış olacaktır. Dinsel bir söylem içinde, bir inancın ayrıntılı bir tanımını ve dinsel objenin betimini istemek, oldukça uygun bir

209 Bernard Williams, "Tertullian's Paradox", *New Essays in Philosophical Theology*, (New York, 1955), s.210.

210 Boyce Gibson, a.g.e., s.178.

şey olarak düşünülmektedir. Bu tür sorgulamalar, "sizin sorunuz mantıksal olarak uygun değildir ve o, din hakkında yanlış bir anlayışı gösterir" şeklindeki ifadelerle ortadan kaldırılamaz.

Holland'ın dinsel ve teolojik söylem arasındaki keskin ayrımını başka zeminlerde yeniden sorgularsak, onun dinsel söylem diye isimlendirdiği şey, bizzat teolojik söylem tarafından belirlenen bir durum olmaz mı? Cameron, İsa'nın bütünüyle bir yaratıcı olduğunu, onun bir insan olmadığını ve Tanrı ile insanın onda birlikte varolduklarını ancak birleşmediklerini⁽²¹¹⁾ söyleyen kişilerle karşılaşmış Kadıköy Pederleri örneğini aktarmaktadır. Onların cevabı, Cameron'un, dönemin 'felsefi sözlüğü' diye adlandırdığı şeyden çıkarılmıştır. Tanrılığı ile ilgili olarak İsa'nın babayla birlikte olduğu kabul edildi; Tanrı ve insanlık bir temelde birleşmiş olarak görüldü; ve sonuçta Meryem'in Tanrı annesi olduğu söylendi⁽²¹²⁾. Holland'ın bütünüyle teolojik olarak nitelendirdiği bu söylem, gerçekte Hıristiyan dini söyleminin özelliğini betimlemektedir. Böyle bir şey de, dini teolojiden ve dua ve ibadette Tanrı'yla konuşmayı Tanrı'yla ilgili inançlardan ayırma çabası hakkında şüpheli bir durum ortaya çıkaracaktır.

Bir Konatif Din Kuramı: Braithwaite ve Hepburn

R. B. Braithwaite, 'An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief' adlı eserinde, Flew'in maydan okuyuşuna, dini savunmak için tasarlanan bir başka ilke ile cevap vermektedir. O, dinsel ifadelerin, deneyimle sınınamadıklarından dolayı empirik iddialar olmadıklarını ileri sürmektedir. Onlar zorunlu önermeler de değildir. Ancak bundan pozitivistin yaptığı gibi, dinsel ifadelerin anlamsız olduğu çıkarımını yapamayız. Çünkü bu ifadelerin "bir kullanımı varsa bir anlamı da vardır."⁽²¹³⁾ Doğrulama ilkesi, 'kullanım ilkesi' içerisinde yapılır. Wittgens-

211 J. M. Cameron, "R. F. Holland on Religious Discourse and Theological Discourse", *The Australian Journal of Philosophy*, vol. 34, no.3, (19569, s.206.

212 A.g.e.,s.207.

213 R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge University Press, 1955), s.10.

tein'in düşüncesi olan bu anlayışa göre, bir ifadenin anlamı, onun kullanımıyla belirlenir. Braithwaite şöyle demektedir: "Bir empirist için dinsel inancın doğası ile ilgili problemin özü, dinsel bir ifadenin, kendi dinsel inancını ifade etmek için onu ileri süren bir insan tarafından nasıl kullanıldığını empirik kavramlarla açıklamaktır"⁽²¹⁴⁾. Braithwaite, böyle bir kullanımın incelenmesinin, dinsel benzetiyi, ahlaki iddialar için haklı çıkaracağını iddia etmektedir. Ahlaki yargılar kesin iddialar ortaya koymaz. Onlara sadece coşkusal ifadeler olarak da bakılamaz. Onlar bir eylem tarzını benimseme niyetlerinin ifadeleridir. Braithwaite bu anlayışı, konatif* ahlak kuramı diye adlandırmaktadır. Dinsel ifadeler de, bir hayat tarzına ya da tutumuna bağlılığı ifade etmektedirler. "...Bir Hıristiyan'ın, Hıristiyan bir hayat tarzını takip etmedeki amacı, yalnızca Hıristiyanlığın iddialarına inancının içtenliği için bir ölçüt değil, o aynı zamanda kendi iddialarının anlamlılığı için de bir ölçüttür. Ahlaki bir iddianın anlamı da onun kullanımıyla belirlenir"⁽²¹⁵⁾. Hıristiyan'ın, 'Tanrı sevgidir' iddiasını Braithwaite, sevgisel bir hayat tarzını takip etmek için bir amacın ortaya atılması olarak açıklar. O, varolan bir varlığa bir özellik atfetmek değildir. Braithwaite, Hıristiyan iddialarının tamamını, sevgisel bir hayatı takip etme niyetleri olarak yorumlar. Ancak o, dinsel iddiaların anlamının, davranış formuna bağımlı olan farklı insanlar için farklı olacağını kabul eder.

Braithwaite, dinsel ve ahlaki ifadeler arasında farklılıklar olduğunu kabul etmektedir. Ahlaki ifadelerin aksine, yorumlanan davranış şekli, bir iddia ile belirlenmez. Üstelik dinsel iddialar, dışsal davranışın yanında içsel davranışla da ilişkilidir. Gerçekte dinsel bir iddia, "bütünüyle ahlaki bir iddiaya gereksinim duyan teklik kabilinden bir unsura sahiptir. O, bir niyetin yanında bir öyküye de referans edecektir"⁽²¹⁶⁾. "Bir öykü (ya da Braithwaite'nin ifade ettiği, allegori, masal, hikaye ve mit söz-

214 A.g.e., s.11.

*Arzu ve çaba ifade eden anlamına gelmektedir (çev).

215 A.g.e., s.16.

216 A.g.e., s.24.

cükleri) açıkça empirik sınanmaya elverişli, empirik önermeler grubuna aittir ve o, dindar bir insan tarafından, dinle belirlenen hayat tarzını izlemedeki kararlar ilişkili olarak düşünülür"⁽²¹⁷⁾. Öykülere inanılması zorunlu değildir. Ancak onların bir anlamı vardır ve onlar düşüncede rahatlatıcıdır. Çünkü bu tür öykülerin fonksiyonu bir hayat ya da bir eylem tarzının izlenmesine yardımcı olan şeylerin fonksiyonu gibidir. Dinsel öykülerin önemi, psikolojik ve nedenseldir.

"Bir çok insanın kendi doğal eğilimlerine zıt olan bir eylem tarzını -eğer bu tarz, onların zihinlerinde belirli öykülerle birlikteyse- çok daha kolay bir şekilde çözüme kavuşturması ve sonuçlandırması deneysel psikolojik bir gerçektir ve bir çok insan da psikolojik bağ, inanılmayan bir davranış tarzıyla birlikte bulunan öykü gerçeğiyle sezilebilir ölçüde zayıflatılamaz"⁽²¹⁸⁾. "Gerçekte bir öykü, tutarsızlığı içeriyorsa bir eylem tarzına uzun bir süre daha iyi destek olabilir"⁽²¹⁹⁾. Bu tartışma, Braitwaite'nin 'dinsel öykülere, bir inancın mantıksal doğruluğu için değil, bir hayat tarzını izlemede psikolojik bir destek olarak bakılmalıdır' şeklindeki tezlerine yeni bir güç vermektedir. O, dinsel inançla ilgili düşüncesinin, hem anlamın empirik kullanıma bağlı olduğunu savunan empiristin gereksinimine, hem de dinsel iddialara uygun olduğunu ileri sürmektedir.

Bu, bir empiristin ya da 'kullanım ilkesi'ne başvuran bir kimsenin bakış açısından kaynaklanan Braitwaite'nin din çözümlemesidir. Bu din çözümlemesinin kısımları açıkça olasılığa sahiptir ve empirizmin ilkeleriyle uyuşan başka bir din kuramı ortaya atmak zor olabilir. Eğer böyle bir durum olursa, bir çok kimse, bilişsel bir unsura vurgusu ile birlikte geleneksel dinin bu tür bir empirizm ile uyuşmadığı çıkarımını yapmak isteyecektir. Gerçekte Braithwaite, dinsel ifadelerin ciddiye alınması gerektiği ve onların anlamlı oldukları iddiası için kendi çözümünü teklif etmeyi istemektedir. Dini ciddiye almak ve dinsel ifadelere anlamlı olarak bakmakla kastedilen şey nedir? Dinsel

217 A.g.e., s.23.

218 A.g.e., s.27.

219 A.g.e., s.28.

ifadeler ve dinsel öyküler, insan üzerinde önemli bir psikolojik ve nedensel etkiye sahiptir. Elbette ki bu inkar edilemez. Ancak, bu, dindar bir insanın, kendi görüşünün, gerçek, bilişsel bir anlama sahip, evrenin doğasıyla ilgili bir iddia olarak ciddiye alınmasını istediği bir durum değil midir? Braithwaite'nin çözümlemesi bu imkanı engeller. Bu gerçeğin kendisi garip ve alışılmadık dışında bir şey değildir. Garip olan şey, Braithwaite'nin, dinsel ifadelerle ilgili kendi açıklamasının, geleneksel Hıristiyanlıkla uyumunu düşünmüş gözükmesidir. Bu, bir Hıristiyanın İsa Mesih'in tarihi gerçekliğine ve Tanrı'nın varlığına inanmadığı, ancak yine de bir Hıristiyan olarak kaldığı bir durum mudur? Yine bu, bir Hıristiyanın evrenin doğasıyla ilgili belirli inançları ve insanın onunla olan ilişkisini işleme gereksinimi duymadığı bir durum mudur? Şüphesiz bu sorular olumsuz olarak cevaplandırılmalıdırlar. Hıristiyan olabilmek için, belirli bir hayat tarzına adanmaktan ve belirli öykülerle meşgul olmaktan çok daha fazlası yapılmalıdır. Bir şeye inanılmalıdır. Ancak Braithwaite hiçbir şeye inanmaya gereksinim olmadığını kabul etmektedir. Gerçekte, İsa ya da Tanrı hakkında tam bir istihsa ile düşünme ve konuşmaya yönelik tek itiraz, deneysel psikolojinin gerçekliklerinden kaynaklanmaktadır⁽²²⁰⁾ yani bu tür konuşma ve düşünme, sevgisel bir hayat tarzını takip etmeye götüren psikolojik etkiler değildir. Geleneksel Hıristiyanlıktan anladığımız kadarıyla, Braithwaite'nin görüşü, onunla uyumlu değildir. Elbetteki bu, Braithwaite'nin görüşünün bir eleştirisi değildir.

Braithwaite'nin görüşünü bazı özellikleriyle onaylayan Ronald Hepburn, açıkça bu anlayışın geleneksel Hıristiyanlıkla uyummadığını kabul etmektedir. Yine de o, bunu, dinsel olarak septik düşünceli bir insan ya da din ve deneyselliği birleştirmek isteyen birisi için çekici bulmaktadır. Hepburn sadece geleneksel Hıristiyanlığı ve bilişsel bir çaba olarak din anlayışını reddetmemektedir. Dinsel diye isimlendirilecek tutum ve inançlar grubu için zorunlu olan bütün her şeyin üç koşulu vardır. Birincisi, inanan "kendisini, ahlaki bir davranış kalıbına adanmak zorun-

220 H. J. B. Horsburgh, "Professor Braitwaite and Billy Brown", *Australian Journal of Philosophy*, vol. 36, (1957).

dadır." İkincisi, "seçilmiş bir hayat tarzını ifade eden öykü ya da mite sıkıca bağlanılmalıdır". Üçüncüsü, "bu mit ve onun vurguladığı davranış kalıbı, inanan insanın hayatının sadece bir bölümü için değil, tamamı için bir kural olmalıdır. O ona yüce bir bağlılığı emreder ve onun doğa ve insanla ilgili bütün yaratıcı vizyonunu belirler"(221). Braithwaite'nin durumunda olduğu gibi, Hepburn'un düşüncesinde de bir şey, Tanrı ya da "spekülatif felsefenin imkanına" inanma olmaksızın dinsel olabilir. Bu tür inançlar zorunlu değildir. Çünkü, Ortadox Hıristiyan iddialarının anlamına erişemeyen bir kimse, kendi hayatına ve düşüncesine bir tür dinsel yöneliş olarak bakar...(222). O, bir Kutsal Kitap'taki ya da Dostoevsky'nin 'Budala' veya Orwell'in 'Hayvan Çıflığı' gibi romanlarındaki öykülere itibar edebilir.

Braithwaite ve Hepburn'un her ikisinin de durumunda açık olan şu ki, onların empirizmi, Flew'in yanlışlanabilirlik meydan okumasına yönelik cevapları, onları, dinde temel unsur olan gerçek iddiaları ve bir çok kimsenin, dini zayıflatan bir görüş olarak düşündükleri şeyi reddetmeye götürmektedir. Onların sundukları son derece kapsamlı din tanımlamasına ve en azından Hepburn'a göre, daha öte bir gerçekliğe önem verilmeyecek, aynı zamanda bir Hıristiyan, Hindu ve Budist olunabilir, çünkü bu geleneklerin her birisinden çıkan öyküler, bir kimseye aynı hayat tarzını esinlemek için kullanılabilir. Onların konatif teolojik dil anlayışları için başlıca problem, dindeki bilişsel unsurun feda edilmesinin, belirli bir hayat tarzını, inanan insana esinleyen en temel faktörden onu yoksun bırakıp bırakmamaktır. Braithwaite ve Hepburn, zorunlu olmayan inancı sürdürmektedirler, gerçekte 'kurgusal' öyküler çok daha etkili olabilirler. Bu konunun bizzat kendisi deneysel psikolojik bir konudur. Elimdeki kanıt, beni, Williams'la, Eving'le ve 'din hayatta kalacaksa objektif bir inanç zorunludur' şeklindeki görüşlerle aynı kanaatte olmaya itmektedir.

221 Ronald Hepburn, *Christianity and Paradox*, (London: C. A. Watts and Co., Ltd., 1958), s.195.

222 A.g.e., s.204.

Braithwaite ve Hepburn'un durumu ile ilgili son noktaya gelince, bazı filozoflar onların görüşlerini, dinsel dili hesaba katmada tanımsal olarak yanlış olan bir zeminde eleştireceklerdir. İnanan insan, kendi görüşlerine, sadece bir davranış şeklini izleme niyetleri olarak değil, doğru ya da yanlışın üstesinden gelme olarak bakar. Hare'in her fırsatta ifade ettiği gibi, "ahlaki yargılar...dinsel inancın dışında ortaya çıkarlar. Onlar onu oluşturmazlar"⁽²²³⁾. Dinsel inancın ayırt edici yönü, olgusal bir inanç türü olmasıdır. Bununla birlikte, Braithwaite ve Hepburn, inananların, bir şeye inandıklarını düşündüklerinin tamamıyla farkındadırlar. Önemli olan nokta, Braithwaite ve Hepburn'un tezlerinin tanımlayıcı bir doğru olarak alınmaması gerektiğidir. Onlar daha çok sıkı kurallar koyan tezlerdir. Onların tezleri, teolojik dilin empirizmle uygunluğunu hesaba katan en akla uygun şeydir. Gerçekte onlar şöyle söylüyorlar: Tutarlı bir empirist olmak istiyorsanız, teolojik dilin konatif kuramını kabul etmelisiniz.

Alasdair MacIntyre'nin Din Çözümlemesi

Sol kanat içinde yer alan MacIntyre'i en sona bıraktık. O, Flew'in meydan okumasına yönelik sol kanadın cevabını diğerlerinden çok daha fazla yansıtmaktadır. O, "kesin iddialar, kendilerinin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili bir kanıta uygun olmalarından dolayı, teologun, kendi iddialarının, bir anlamda dünyanın gidiş tarzıyla ilişkili olduğu anlayışını terk etmekle iyi bir şey yapacağını"⁽²²⁴⁾ ileri sürmektedir. Mcpherson ile uyuşur bir şekilde o, işaret etmektedir ki, teologlar çoğu kez kendi mütefriklerinin metafizikçiler, düşmanlarının ise pozitivistler olduğunu düşünmüş gibi hareket etseler de, hiçbir şey gerçeklikten uzakta değildir. Gerçekte, pozitivist "metafizikçinin aradığı şeyin imkansızlığını göstererek teolojiye büyük hizmetlerde bulunmakta ve böyle yapmakla da, dinsel inancın kendi kavram-

223 R. M. Hare, "Religion and Morals", Basil Mitchell, a.g.e., s.180.

224 Alasdair MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, ed. Alasdair MacIntyre (London: Student Christian Movement Pres, Ltd., 1957), s.182.

ları içerisinde sergilenmesinin imkanını açmaktadır”(225). MacIntyre'nin yoğun çalışmaları, aslında dinsel inancı kendi bağlamı içerisinde sergilemeye yönelik bir girişimdir.

MacIntyre, doğrulama ya da yanlışlama ilkesi tarafından anlamlılığa yöneltilen eleştirileri kabul etmeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Her söylem türünün kendine ait bir mantığı vardır. Yapmamız gereken şey, dinsel dilin mantığını araştırmaktır. Braithwaite ile kısmen uzlaşır bir şekilde o, dinsel dilin çağrı ve emir olduğuna işaret etmektedir. Dinsel mitler; doğum, ölüm, aşk, acı gibi, insan hayatındaki belli başlı durumlarla ilgilidir. “Belirli bir mit, bir tutumu bu konulara dahil eder ve bir mit kabul etmek, kendi kendisini bir tutumla özdeşleştirmek ve böylece miti, bir insanın davranışını idare eder bir konuma getirmektir. kapsamlı bir miti yeterli ölçüde kabul etmek, hayatı bütün yönleriyle kabul etmektir”(226). Ancak MacIntyre, Baithwaite'nin, dinsel mitleri ifade edilen ahlaki tarafa indirgemesini kabul etmeyecektir. “Bizler ibadette Tanrı'ya dua etmekle meşgul oluruz, O'nu betimlemekle değil. Ancak ibadette elbette ki, Tanrı hakkında bazı iddialar ortaya konulur”(227). Dindar bir mümin, miti kullanımda kendisini, bu öykülerin Tanrı hakkında bir şeyler söylediği anlayışına kaptırır. Problem, bu öykülerin nasıl karakterize edileceğidir.

Tanrı hakkındaki öyküleri karakterize etmede MacIntyre, mantıksal olarak iki farklı konuyla ilgilenmektedir: 1) Bu tür iddiaların anlamlılığını göstermek, 2) “Dinsel inançlar hususunda hangi tür bir doğrulamanın, onların mantiki statüsüne uygun olacağını göstermek. Bu görevi başarılı bir şekilde yerine getirmek için o, “din dilinin gerçekte nasıl kullanıldığının sadece tasvirini”(228) göstermektedir. Onun girişimde bulunduğu böyle bir tasvir, dinsel inançların hem doğrulanma ilkelerini hem de anlamını aydınlatmaktadır. MacIntyre ilk kullanıma çok az özen

225 A.g.e., s.211.

226 A.g.e., s.191.

227 A.g.e., s.189.

228 A.g.e., s.185.

göstermekte, dikkatini daha çok ikinci kullanıma yöneltmektedir.

MacIntyre'nin ilk hedefi, dinsel inançların açıklayıcı kuramlar olmadığını ortaya koymaktır. Onlar böyle olsalardı, "onları kabul etmek için hiçbir doğrulama olmayacaktı"⁽²²⁹⁾. Aquinas, Paley ve Tennant'ın girişimleri, David Hume tarafından da bütün gerçeklikleriyle birlikte ortaya konulduğu gibi, yanlıştır. Bir kuram olarak ifade edilmesi nedeniyle teizm, "ya yanlış ya da hayalidir..."⁽²³⁰⁾. MacIntyre, doğrulamacıların hem lehte hem de aleyhte olan maydan okumalarını tanımaktadır: Dinsel iddialar kesin kuramlar olarak yorumlandığında yanlışa dönüşürler; bu şekilde yorumlanmadığında bütünüyle anlamsızdırlar. Dini bir kuram diye görme girişimi olarak, özellikle Crombie'nin eskatolojik doğrulama kuramına referansta bulunan MacIntyre şöyle söylemektedir: "Resmin çokluğu fazla önemli değildir, önemli olan görmektir"⁽²³¹⁾. Kesin kuram olarak düşünülen Tanrı'ya yönelik bir sevginin varlığı, (Paul Edwards'ın da açıkça işaret ettiği gibi)⁽²³²⁾ şu an var olan gereksiz acıyla uyuşmamaktadır. MacIntyre, dinsel inançların kuram olmadıklarında ve onlara bu şekilde yaklaşmanın "hem bu inançların türünü hem de onların karakteristik olarak kabul edildikleri şekli yanlışlamak olacağına"⁽²³³⁾ ısrar etmektedir. "Geçici ve çekingen bir bağlılık, dinsel inancın bir özelliği değildir. Bu şekilde inanılan bir Tanrı, Hıristiyan teizminin tanrısı olamayacaktır. Çünkü Hıristiyan inancının özünde Tanrı'ya yönelik kesin bağlılık olmak zorundadır"⁽²³⁴⁾. Hıristiyan inancının özü, kesin bağlılıktır. İnanç ve sevgide özgür bir karar vermektir. Bundan dolayı, "bir dinsel inanç için nedenler göstermek, mantıksal olarak uygun değildir"⁽²³⁵⁾. "Dinsel inanca nedenler aramak ya da onu doğrula-

229 A.g.e., s.196.

230 A.g.e., s.182.

231 A.g.e., s.182.

232 "Some Notes on Antropomorphic Theology, Religious Experience and Truth, ed. Sidney Hook, (New York, 1961).

233 A.g.e., s.196.

234 A.g.e., s.181.

235 A.g.e., s.209.

mak, dinsel inancın ne olduğunu anlamak için değildir”(236). Gerçekte, dinle ilgili kanıt aranırsa, bu, dini yok edecektir. “Çünkü, özgür seçimin bütün olanakları ortadan kalkmış olacaktır. Bir inancın objektif doğrulanması da aynı etkiye sahip olacaktır...İnanç...elimine edilmiş olacaktır”(237).

Öyleyse dinsel inançlar nasıl doğrulanacaktır? MacIntyre’nin cevabı, onların otoriteye referansla doğrulanacaklarıdır. Örneğin Hristiyanlar İsa Mesih’in otoritesini kabul etmektedirler. “...Onun söylediği şeyi kabul etmede ilkemiz, Havarilerin onunla ilgili söyledikleridir; Havarileri kabul etmede ilkemiz ne olacaktır? Tartışma burada ya sona erer ya da döngüsel olur; dinsel otoriteyle ilgili nihai kriteri ya buluruz ya da otoritenin söylediği şeyin özüne referansta bulunuruz”(238). Her dinin kendi otoritesi vardır ve belirli bir otorite ya tamamen kabul edilir ya da reddedilir. Şu gerçeği kabul etmek gereki ki bu, Barthianizmin, teolojiyle mantıksal kolerasyonudur ve bu “din bir bütün olarak doğrulanmadan yoksundur”(239) anlamına gelmektedir. Ancak MacIntyre, bunun, dinsel inançların mantıksal sürekliliğine yansımayacağını kabul etmektedir, çünkü “her alan, belirli bir nihai kriterle referansla tanımlanır”(240).

MacIntyre burada, doğrulamanın anlamıyla ilgili bir noktayı ortaya koyuyor. Bu nokta şudur: “Her nedenler zincirinin bir sonu olmak zorundadır ve dindeki son ya da nihai kriter de bir otoritedir ve bu otoriteyle ilgili bir doğrulama talep etmek, temel bir inançtan çok daha fazla mutlak olan bir şeyi talep etmektir. Dinsel inanç temel olmasaydı, o, din olamayacaktı”(241).

Şu halde, dinsel inançlar bir otoriteye referansla doğrulandığından ve dinin özünün, inanç ve sevgide ortaya çıkan özgür bir karar olmasından dolayı, “dinsel inancı kabul etmenin, bir tartışma sorunu değil, bir dönüştürme sorunu olduğuna şaşır-

236 A.g.e., s.208.

237 A.g.e., s.209.

238 A.g.e., s.200.

239 A.g.e., s.202.

240 A.g.e., aynı yer.

241 A.g.e., s.209.

mamamız gerekir”⁽²⁴²⁾. İnançsızlıktan inanca yönelme, ‘mantıksal bir geçiş’i ya da ‘objektif düşünce’yi değil, inanca yönelen bireydeki dönüşümü içermektedir. Bir dinsel inancın doğrulanması isteniyorsa, yapılacak tek şey, özel bir teolojinin içeriklerini ya da bir otoritenin yapısını betimlemek ve sonra da dönüşümü beklemektir.

Bu, MacIntyre’nin tanımı ve din savunusudur. (Görülüyor ki, ona göre tanımlamak, betimlemekten başka bir şey değildir). Bununla ilgili bir kaç noktanın gösterilmesi gerekir. Birincisi, MacIntyre, açıkça, doğrulamacının din çözümlemesiyle aynı kanaati taşımaktadır. Yani dinsel inançlar prensipte bile yanlışlanamazlar. Gerçekten dindar bir kimse, kendi inancına karşıt olan bir şeye asla izin vermez. Bu, tarihsel kanıtı içermektedir. Çünkü o açıkça, “dinsel inanç için öneme sahip her şeyin tarihsel araştırma alanının dışında”⁽²⁴³⁾ olduğunu ifade etmektedir. Yeniden dirilişe inanç, tarihle ilgili bir inançtır, “yeniden dirilişe inanç, tarihsel ilkelere dayanmaz...Yeniden dirilişe inanmak, İsa’nın mezardan çıktığına inanmaktır, hiç olmazsa buna inanmaktır”⁽²⁴⁴⁾. İnanç, tarihsel bilgide değil, otoritede temel bulunmaktadır.

Gerçekte bu tez paradoksaldır, çünkü bazı dinsel inançlar, açıkça tarihle ilgilidir ve teologlar, dinsel inançlar lehine, tarihsel kanıttan söz etmeye çaba göstermişlerdir. MacIntyre, dinsel inançların tarihsel olaylara yönelik referanslar içerdiğini kabul edecek, ancak bu tür olaylara yönelik referansların, bu inançlarla mantıksal bir ilişkisinin olduğuna izin vermeyecektir. Böyle olaylar, kanıt olarak düşünülemezler, çünkü “Tanrı’nın eylemine yönelik referanslarda tarihsel araştırma gereksizdir”⁽²⁴⁵⁾. Bununla birlikte şüphesiz Mitchell haklıdır. Şayet “belirli tarihsel olayların ortaya çıkması, Tanrı’nın belirli bir eylemiyle ilgili bir fikri elde etmenin zorunlu bir koşuluysa, (Yeniden dirilişe ilgili boş mezar gibi) o zaman tarihsel araştırma, elbetteki tarihsel

242 A.g.e., aynı yer.

243 A.g.e., s.206.

244 A.g.e., s.207.

245 A.g.e., aynı yer.

olay sorunuyla ilgili olacaktır”⁽²⁴⁶⁾. Dinsel inanç, tarihsel bir olay iddiasından çok daha fazlasını içerse bile, bu doğrudur. Bu gerçek, dindar müminlerin tutumlarını gösterebilir. Onların bir çoğu, İncil’deki hikayelerin tarihsel otantikliğine inanmasalardı, inançlarını kaybedeceklerini iddia etmektedirler. MacIntyre, bu bireylerin gerçek anlamıyla dindar olmadıklarını iddia ederek, yanıt verebilir. Ancak, şüphesiz bu durumda o, dinin ne olduğu şeyi betimleyici olarak değil, dinin ne olması gerektiği şeyi tavsiye edici olacaktır. MacIntyre’nin, eserinde, çözümleme ve betimlemeden çok daha fazlasını yaptığı hissedilmektedir.

MacIntyre, dinsel inançların yanlışlanamaz olduğu ve onlar adına kanıt ortaya koymanın mantıksal olarak uygun olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü o, dini, koşulsuz bir inanç ve özgür bir seçim olarak tasarlamaktadır. Kanıt göstermek, dine koşulsuz bir bağlılık değil, bir kuram olarak yaklaşmaktır. Dinsel inançtan koşulsuz inanç olarak söz etmesinde, MacIntyre’nin betimleyici ya da tavsiye edici olup olmadığı merak konusudur. En azından bazı dindar inananlar, kendi inançlarını kuram olarak kabul etmiş görünmektedirler. Özellikle bazı Hıristiyanlar, sadece otoriteye yaklaşımda değil, çeşitli türlerle ilgili de kanıt göstermektedirler. Ancak daha da önemlisi, bizler, dinsel inançların statüsü ile, onların psikolojik statüleri (bireylerin onlara karşı tutumu) arasında ayırım yapamayabiliriz. Psikolojik statülerin perspektifinden bakıldığında, dinsel inançlar koşulsuz olabilir. Bir birey, bu tür inançlara göre hayatını idare ediyor ve yaşıyor olabilir. Bu sıfatla o, bu inançları hiçbir zaman sorgulamayabilir ya da onlara kuramlar olarak bakmayabilir. Bununla birlikte, aynı zamanda bu inançların mantıksal statüleri geçici olabilir. Onların doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili kanıt olabilir.

Bu ayırım kabul edilebilirse, dinsel inançlar koşulsuzdur diyen MacIntyre ile aynı fikirde olunabilir. Ancak bu inançları doğrulayan kanıtları aktarmanın mantıksal olarak uygun olmayacağı ile ilgili çıkarım reddedilebilir. Korkarım MacIntyre bu ayırımı kabul etmeyecektir. Ancak, onun çözümlemesi, inanç

nosyonunu saçma yapan bir durum değil midir? Mitchell'in işaret ettiği gibi;

"Bir insanın P'ye inandığı yerde, P'yi bilmek ya da P'nin olup olmadığından kuşkulanmak mantıksal olarak mümkündür; ve bütün bu karşılıklı tutumlar, onları doğrulayan düşüncelerin varolduğunu ya da varolabileceğini sanmaktadırlar. Gerçekten 'P'ye inanıyorum' diyen sonra da, inancı için hiçbir neden göstermeyen bir insanın durumu çok garip olacaktır. Onun tutumuna, akla uygun bir şey olarak itibar edip etmememiz gerektiğinden emin değilim. Ancak o, irrasyonel ya da yalnızca anlaşılabilir olarak itibar görür. Ben sonuncusunun olduğunu düşünüyorum"⁽²⁴⁷⁾.

Şüphesiz MacIntyre'nin çözümlemesi, Kutsal Kitap'ın okunmasını ifade etme ya da bir teoloji veya otoriteyi betimleme anlamında nedenler göstermeye izin vermektedir. Ancak bu, kanıt göstermek değil, yalnızca bir otoriteyi referans göstermektir. Gerçekte MacIntyre'nin inanç nosyonunu kullanması, bizleri, yanlışlanabilirlik çekişmesiyle ortaya konulan temel soruna geri götürmektedir: Dinsel inançlar herhangi bir şey iddia ederler mi? MacIntyre'nin bizzat kendisi, burada otoriteye baş vurma'nın yararı olmadığını kabul etmektedir. "...Eğer bir kimse hayali bir şey uydurursa ve bunun anlamı sorulduğunda bir otoritenin kabul edilmesi gerekir şeklinde cevap verirse, zorluklarımızın hiç birisi ortadan kalkmaz"⁽²⁴⁸⁾. MacIntyre'nin düşüncesinde bu, kesinlikle bir problemdir. Onun çözümlemeleri dinsel inancın kesin anlamlılığı ile ilgili zorlukların hiç birini ortadan kaldırmaz. Hatta MacIntyre'nin, dinsel inançların doğrulanması ile ilgili anlatımında haklı olduğunu varsaysak bile (kanıt göstermenin uygun olmadığı ve otoriteye baş vurma gibi), bunun, kesin anlama sahip bu tür inançları göstermede hiçbir yararı yoktur. O, dinsel inançların yanlışlanamaz olduğunu ifade eden pozitivistle aynı fikirdedir. Ancak o kendisini, her bir söylem türü kendi mantığına sahiptir şeklindeki şu an çok popüler olan

247 Basil Mitchell, "The Justification of Religious Belief", *Philosophical Quarterly*, vol.11, no:44 (July, 1961), s.219.

248 A.g.e., s.199.

bir iddiada gizlemektedir. Braithwaite bunu 'kullanım ilkesi' diye adlandırmaktadır. Bununla birlikte unutmamamız gerekir ki, Braithwaite, dinsel söylemin bir kullanıma sahip olmasından dolayı anlamlı olduğunu ifade etmesine rağmen, onun kesin bir içeriğe sahip olduğunu yadsımaktadır. Onun semantik bir kullanımı yoktur. MacIntyre açıkça, dinsel inançların kesin içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Biz, Tanrı'ya ibadet etmekle birlikte O'nun hakkında konuşuruz da. Bununla birlikte, dinsel inançlar ve onların ilkelerini betimlemesi hariç, MacIntyre, dinsel inançların iddialar olduğunu göstermek için hiçbir şey yapmaz.

Görülüyor ki, MacIntyre'nin, dinsel inancı, inanç ve sevgiye verilmiş özgür bir karar olarak ifade etmesi, dine bir kuram olarak yaklaşmakla ya da bir kimsenin inancı için kanıtlar gösterilmesiyle uyuşmamaktadır. Şimdi, bir tez tam olarak ispatlanabilirse, bir anlamda böyle bir özgür karara engel olunabilir. Hatta burada, bir inancın ispatlanabilir olarak mantıki statüsü ve kişilerin ona karşı olan tutumları arasında bir ayırım yapılması istense bile durum değişmez. Ancak elbetteki, kendi lehinde bir kanıtı sahip olan bir inancı kabul etme kararıyla ilgili konuşulabilir, fakat bu, kesin olarak ispatlanamaz. Ben böyle bir inancı özgür olarak kabul etmede ve aynı zamanda onun için bir takım nedenler sunmada herhangi bir tutarsızlık görmüyorum. Profesör Root'un da işaret ettiği gibi, gerçekten "bizler, hiçbir neden olmaksızın eylemde bulunursak, 'karar' sözcüğünü hemen hemen hiç kullanmayız. Rasyonel bir argümanın ima ettiklerini bütün yönleriyle anladığımızda, karar vermek için gerçekten özgür de olduğumuzu söylemek isteriz."⁽²⁴⁹⁾ Rasyonel temellerden yoksun bir inancı özgür olarak kabul etme nosyonu, gerçekten gariptir ve Root böyle bir nosyonda popüler varoluşçuluğun bir yansımasını bulmaktadır. Popüler varoluşçulukta bizler, özgür olmaya mahkum ediliz, ancak burada bütün seçimlerimiz saçmadır.

249 Howard Root, "Metaphysics and Religious Beliefs", Prospect for Metaphysics, ed. Ian T. Ramsey (New York: Philosophical Library, Inc., 1961), s.76.

MacIntyre ile ilgili olarak doğruyu söylemek gerekirse, inanç seçimlerimizin kaçınılmaz saçmalığı konusundaki onun düşüncesinin-onu bu şekilde karakterize edebilirsek- uslamalamanın sınırlarıyla ilgili yaptığı çözümlemelere bağlı olduğunu belirtmek gerekir. Onun bize söylediği şey şudur: nedenlerin her halkası bir yerde sona erer ve onun sona erdiği yerde bizlerin otorite olarak seçtiği nihai bir kriter vardır. Daha ileri nedenler sunabilirsek o zaman bu, nihai bir kritere henüz ulaşmadığımızı gösterir. MacIntyre'nin, nihai bir kriter olarak özellikle İsa'nın otoritesine başvurması konusunda Mitchell, otoritenin söylediği şeyin içeriğini de hesaba katarak daireyi biraz genişlettiğimizi ileri sürmektedir. Bu şekilde yapılmasından dolayı rasyonel tartışma (kanıt gösterme) uzayabilir. "...Kendinizi, İsa'nın tanrısallığının ifadesi olan onun öğretisi ve hayatına bağlanıyor bulabilirsiniz, yine, yeniden dirilişin bir kanıtı olarak, Havarilerin yeniden canlanmasına ve Kutsal Ruh'un bir göstergesi olarak azizlerin hayatlarına kendinizi bağlayabilirsiniz"(250). Mitchell, dinde aklın önemini, Farrar'dan beğeniyle nakletmektedir: "Başka türlü her şey, vahyin saçmalığını göstermiş olsaydı, vahyi, yapısal olarak ikna edici bulmamamız gerekirdi. Ancak o başka türlü olan her şeyin saçmalığını göstermiştir."(251) Onun buradaki vurgusu, inancın temeli olarak farklı kanıt türlerine yöneliktir.

Şüphesiz MacIntyre, Mitchell'in üzerinde durduğu noktayı (daire genişleyebilir) onaylamaktadır. Ancak yine de nihai bir başvurunun ve uslamalamanın sonunun olduğunda ısrar etmektedir. Bu konu öylesine önemlidir ki, onu 8. bölümde bazı ayrıntılarıyla birlikte inceleyeceğiz. Orada, dinsel iddiaların bilgiyi oluşturup oluşturmadığı sorunuyla özellikle ilgileneceğiz.

Sol kanadın cevabıyla ilgili çözümlemelerimizi, bu kısa düşüncelerle sonuçlandırıyoruz. Filozofların fikirlerinde önemli farklılıklar bulunmasına rağmen, onları sol kanadın cevabı adı altında sınıflandırmış olduk. Bu nitelendirmeye yaklaşımda ba-

250 Mitchell, a.g.e., s.222.

251 Austin Farrar, "Revelation", Faith and Logic, ed. Basil Mitchell, (London, 1957), s.102'den naklen, Mitchell, a.g.e.

zı haksızlıklar olsa da, yine de onların tamamı belirli temel konularda benzer görüşlere sahiptir: 1) Onların tamamı, dinsel iddiaları empirik içerikten yoksun bırakır; 2) Onlar dini, dinsel savunmanın imkanına engel olan, özsel olarak rasyonel olmayan diye anlarlar..

VII. BÖLÜM

SAĞ KANADIN CEVABI

Şimdi Flew'in meydan okumasıyla yüzleşen Basil Mitche⁽²⁵²⁾, John Hick⁽²⁵³⁾ ve I. M. Crombie⁽²⁵⁴⁾ gibi filozofların düşüncelerini incelemeye çalışacağız. Bu filozoflar, yanlışlanabilirlik ilkesini, belirli bir iddianın emirik içeriğe sahip olup olmadığının bir sınanması olarak kabul etmektedirler. Onlar, dinsel iddiaların, kendi testlerine uygun olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre, dinsel iddialar prensipte yanlışlanabilirler. Sol kanadın cevabı altında sınıflandırdığımız filozofların aksine bu filozoflar, dini muhafaza etmek için yanlışlanabilirlik testinden uzaklaşarak ilkeleri değiştirmeye çalışmazlar. Onlar Flew'in dine yönelik saldırılarında, kendi ilkelerinde bütünüyle galip olmadığını iddia etmektedirler. Aksine din, Flew'in ilkeleri üzerinde bile yeterli ölçüde savunulabilir. Flew'in meydan okumasına cevap veren bu filozofları, sağ kanadın cevabı diye adlandıracız. İlk olarak Basil Mitchell'in cevabını inceleyeceğiz.

252 "Theology of Falsification", New Essays; "The Grace of God", Faith and Logic, ed. Basil Mitchell, (London, 1957).

253 "Theology and Falsification", New Essays; "The Possibility of Theological Statements", Faith and Logic (London, 1957).

254 Faith and Knowledge (Ithaca, New York), 1957.

Basil Mitchell'in Cevabı

Mitchell, teolojik iddiaların kesin olduğunu ve Flew'in, teologun durumuna yönelik tavrıyla ilgili olarak da garip bir durumun bulunduğunu kabul etmektedir. Flew, özellikle "Tanrı bizi sever" ifadesinin yanlışlanamaz olduğunu iddia etmektedir. Mitchell yalnızca Flew'in, teolog, dinsel iddialara karşıt sayılabilecek herhangi bir şeye izin vermez şeklindeki tezlerini yadsır. "Şüphesiz teolog, Tanrı'nın insanları sevdiği iddiasına karşıt sayılan acı gerçeğini yadsıyacaktır"⁽²⁵⁵⁾. Kötülük problemi, tamamıyla bu tür bozuk malumatlardan doğmuştur. Muhakkak ki, bir Hıristiyan, kendisinin, Tanrı'nın insanları sevdiği şeklindeki inancına karşıt sayılan bu tür malumatlara kesinlikle izin vermeyecektir. Çünkü "o, Tanrı'ya güven inancına teslim olmuştur"⁽²⁵⁶⁾ o, inancına karşıt sayılacak olgu durumlarına müsaade edecektir, ancak, inancının yanlışlanacağına kesinlikle hiçbir zaman izin vermeyecektir. Mitchell'in ifadesiyle onun dinsel inançları "kesinlikle yanlışlanabilir değildir". Çünkü onlar, "inancın anlamlı yazılarıdır." Ancak onlar, yanlış olabilirler.

Kendi düşüncesini destekleyebilmek için Mitchell, bir yabancının kendi tarafında olduğuna ikna edilmiş dirençli bir savaşçı hakkında bir öykü anlatır. Bu onun yabancı hakkındaki inancıdır. Yabancının daha sonraki bir hareketi onun inancını değiştirmez. Hatta o yabancının, kendi vatandaşlarını baskı altına aldığını gördüğü zaman dirençli savaşçı hala şunu söyler: "O bizim yanımızdadır." "Partizan ...kendi önermesine karşıt sayılacak bir şeye kesinlikle izin vermez. 'Yabancı bizim tarafımızdadır.' Bu, onun kendisini yabancıya güvene teslim etmesinden dolayıdır. Ancak o, elbetteki yabancının hırslı davranışının onun hakkında inandığı şeye karşıt sayıldığını bilmektedir"⁽²⁵⁷⁾. Bu yüzden Mitchell, bu dirençli savaşçının iddialarının yanlış olabileceğini, ancak kesinlikle yanlışlanmaz olduklarını kabul etmektedir. Bu, 'Tanrı insanı sever' şeklindeki dinsel ifadeyle il-

255 New Essays, s.103.

256 A.g.e., aynı yer.

257 A.g.e., s.104.

gili bir durumdur. Dindar bir insan, kendi inancına karşıt sayılan bir bilgiye izin verir, ancak, kendi inancına kesinlikle karşıt olan bir bilgiye asla...

Mitchell'in, dinsel inançların yanlışlanabilir statüsüyle ilgili savunusu, karşıt sayılanla, kesinlikle karşıt olan arasındaki ayırımına dayanmaktadır. Ancak bu ayırım, Duff-Forbes'in "sözsel illizyon" olarak adlandırdığı şeyi ortaya çıkarabilir. İllizyon şudur: Tanrı'nın insanları sevip sevmediği sorunu, açık bir sorundur. Olgusal ve gözlemlenebilir durumlar, onun doğruluğu ya da yanlışlığının saptanmasıyla ilgilidirler. Yani olgu durumlarının hesaba kattığı şeyle ilişkilidirler⁽²⁵⁸⁾. Aşağıdaki karşılıklı konuşmayı gözden geçirelim: A "Tanrı bizi sever" diyor. B "ancak istenmeyen acılara bak" diye karşılık veriyor. A, "evet bu gerçek, benim inancıma karşıt sayılır, ancak kesinlikle karşıt değildir" diyerek ona yanıt verir. B "siz demek istiyorsunuz ki, istenmeyen acılarla ilgili bilgi, inancınızı bozmak için yeterli değildir öyle mi? Varsayın ki ben benzer bir türle ilgili çok daha fazla kanıt sunuyorum. Onun sizin inancınızı bozması mümkün olacak mıdır?" şeklindeki sorusunu yöneltir. Mitchell'in gösterdiği gibi, A, şöyle söylemek zorunda kalır: "Hayır. Siz ne kadar kanıt ortaya koyarsanız koyun, o, benim inancımı bozmada hiçbir zaman yeterli olamaz. Benim inancım bu tür bir duruma engel olmaktadır".

Bu karşılıklı konuşmanın seyrinde olan şey nedir? Açıkça görülüyor ki, A, sol eliyle verdiğini sağ eliyle geri almıştır. Onun, Tanrı'nın sevgisiyle ilgili inancına karşıt sayılan, istenmeyen acılar hakkındaki orijinal kabulü, hiç de bir kabul değildir. O, hiçbir bilginin, inancını bozmada yeterli olamayacağını hemen ilave etmektedir. Öyleyse Mitchell, bir kanıtın, Tanrı'nın insanları sevdiği inancına karşıt sayıldığını, ancak onun kesinlikle karşıt olmadığını söylediğinde, gerçekte demektedir ki; bir kanıt, Tanrı'nın bizi sevdiği inancına karşıt sayılmış gözükür, ancak gerçekte hiçbir kanıt karşıt olamaz⁽²⁵⁹⁾.

258 D. R. Duff-Forbes, "Theology and Falsification Again", The Australasian Journal of Philosophy, vol.39, no.2, (1961), s.149.

259 A.g.e., aynı yer.

Dull-Forbes bu duruma şu şekilde işaret etmektedir: "Dindar bir insan, herhangi bir olgu durumunun, Tanrı'nın insanları sevdiği iddiasına karşıt sayıldığını kabul ederse, 'Tanrı insanları sever' ifadesinin, inancın bir nesnesi olmasından dolayı, o, onun sadece karşıt gözükmeye anlamında karşıt sayıldığını, gerçekte ise karşıt olmadığını kabul eder. Genel ve gözlemlenebilir durumların bütünüyle konu dışı oldukları açık değil midir?"(260)

Burada Mitchell'in yanlışlanabilirlik ilkesine sahte bir bağlılık gösterdiği sonucuna ulaşmaktayız. Sonuçta ona göre, dinsel inançlar, Hare'in dinsel tutumlarına benzemektedir. Gerçekte, Mitchell, Flew'in meydan okumasıyla yüzleşmeye kalkışmasına rağmen, onunla hiç de yüzleşmemektedir. O güvenilir bir hafbekin yaptığı gibi, sorumluluktan da kaçınmaktadır. Ancak bir hafbekin sorumluluktan kaçınmasının aksine, Mitchell'in sorumluluktan kaçınması onu tamamıyla oyun alanının uzağına götürmektedir. O en azından Flew'in oyununu oynamamaktadır.

Bir başka makalesinde Mitchell, yanlışlanabilirlik konusuna yeniden karışmaktadır. O, Tanrı'nın inayetiyle ilgili teolojik öğretinin empirik temellerinin ne olduğunu soruşturmaktadır. "...Eğer St. Paul'un yaptığı gibi, bunun Tanrı'nın inayetiyle olduğunu söylersek, kozal bir açıklama türü teklif ediyor gözükmüş oluruz ve bu durumda St. Paul'un tutumunun, Tanrı'nın inayetinin eylemde olmadan bilineceğini savunanlardan farklılık arz ettiğini ortaya koyarak, kendi açıklamalarımızı savunabilmemiz gerekir"(261). Mitchell, Hristiyan savunucuların bunu yapamadıkları ve yapamayacakları gerçeği ile ilgilenmekte ve inayet öğretisinin deneysel olarak temellendirildiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu samimi bir iddiadır. O, "bilimsel bir sına-maya açık değildir", ancak kesin içerik olmaksızın o olmaz..."(262).

260 A.g.e., s.149-150.

261 "The Grace of God", Faith and Logic, ed. Basil Mitchell, (London,1957), s.153.

262 A.g.e., s.161.

Mitchell'in aktardığı kanıt, bireylerin ve toplumların, özellikle de azizlerin dini deneyimleridir. Mitchell, dinsel deneyimin samimi olması gerektiğinde ısrar etmektedir. Samimi olan dinsel deneyim, inayet öğretisi için tam bir temeldir. Bizler, samimiliği nasıl sınayabiliriz? Mitchell'in cevabı, "bu tür araçları bize sağlayacak olan dinsel bir geleneğe baş vurmamız gerektiği" şeklindedir. Tanrı'nun inayetinin kanıtı olarak bireylerin ya da toplumların dini deneyimi, "tamamıyla bağımsız değildir. Çünkü, bu deneyim bir dini geleneğe dayanılarak yorumlanır. Dini gelenek esinlenmiş kutsal yazılar üzerine temellenmiştir." (263) Örneğin, belirli bir hayat şeklini yaşayan azizlerin varlığı, inayet için bir kanıt olarak anlatılır. Böyle bir iyi ve erdemli hayatın ölçütleri nelerdir? Mitchell'in cevabı, bu ölçütlerin Hristiyan geleneğinde bulunduğu şeklindedir. O, bu başvurunun döngüsel bir başlangıç sorunu olduğunu kabul etmektedir. Çünkü "o, sadece çoğu kez tartışmada gündeme gelen iyiliklerin ölçütüdür" (264). St. Paul'un erdemler listesi, Aristo'nunkiyle uyushmaktadır. Bu yüzden, inayet öğretisini doğrulama uğraşında, dini gelenekteki diğer çok daha temel inançlara referans yapılır. Sonuçta inayet öğretisi, "Tanrı'ya inançtan çıkmaktadır" ve o bu inançtan ya da (belirli değerler sistemini içeren) bütün bir dini gelenekten bağımsız olarak gerçekleşemez.

Mitchell demektedir ki, bu prosedür, tam bir başlangıç sorunu ve döngüsel usamlama gibi görünmesine rağmen, o kısır döngüsel bir daire değildir. Ancak inayeti desteklemede, dini gelenekteki bir inançtan bir başkasına başvurulduğu için, çizginin nereye kadar olduğu gösterilmedikçe, prosedür bana kısır döngüsel bir daire olarak gözükmektedir. Çünkü en azından bu inançlardan bir tanesinin yanlışlanabilirlik kriterine uygun olduğu gösterilmektedir. Gördüğüm kadarıyla Mitchell, bunu yapmıyor ve bu yüzden de o, inayet öğretisinin, yanlışlanabilirlik testine uygun ve empirik içeriğe sahip olduğunu göstermede başarısız oluyor. Bu gerçek, Mitchell'in sonuç ifadelerinden birisiyle de iyice açığa çıkmaktadır. O şöyle söylemektedir:

263 A.g.e., aynı yer.

264 A.g.e., s.165.

“Tanrı’nın inayetine inanç, empirik bir kanıtla tesisi edilemez, ancak kabul edilebilir. O, empirik bir uygulamaya sahipmiş gibi görünebilir”⁽²⁶⁵⁾. Bu ifade açıkça göstermektedir ki Mitchell, gerçekte yanlışlanabilirliğin meydan okumasıyla yüzleşmemektedir. Çünkü, inayet öğretisini kabul eden bir kimsenin, kabul ettiği şey, meydan okumayı öneren için de bir sorun olmaktadır. Eğer bir kimse öğretiyi kabul eder ve kabul ettiği şeyi de betimleyebilirse, artık empirik bir uygulamaya gerek yoktur.

Burada Mitchell’in dinsel inançların statüleri ile ilgili iddiayı savunmasında başarısız olduğu sonucuna ulaşırız. O, bu tür inançların yanlışlanabilirliğe uygun olduğunu göstermektedir.

Şimdi John Hick’in cevabına geçiyoruz.

John Hick’in Cevabı

Hick, dinsel inançların prensipte yanlışlanabilirliğini tartışmaktadır. Muhakkak ki, “teizmin mantığı tektir ve karmaşıktır”. Çünkü teizm, deneysel bir konu değildir. Hick, teizmi, “topyekün bir yorum” olarak adlandırmaktadır. (Hick, teizmi ve naturalizmi, topyekün alternatif yorumlar olarak aktarmaktadır). ‘Topyekün yorumlar’ ne deneysel olarak sınanabilir ne de onların derece olasılığı içinde olduğu söylenebilir. “Hiçbir şeyin kendiliğinden bir olasılık olduğu söylenemez, sadece kendisinin ötesinde bilgiyle ilişkili olduğu söylenebilir ve bir bütün olarak, deneyimizin özel durumunda, onun kendisinin ötesinde hiçbir şey yoktur”⁽²⁶⁶⁾. Yalnızca bir tek evren vardır ve bütün yapabileceğimiz, onunla ilgili deneyimizin temelleri üzerinde bir yorum sunmaktır. Bu gibi toplu açıklama objektif bir şekilde oluşturulabilir varlık olarak düşünülemez. İnançın mantığının bu özelliklerine (Hume bunları farklı bir dille ifade eder) işaret ettikten sonra Hick, yanlışlanabilirlik çekişmesiyle ilgili kendi formülasyonunu sunmaktadır: “Öyleyse akla uygun bir olay, insanları, dini inançlardan vazgeçirmeye zorlayacak mıdır? Şüp-

265 A.g.e., s.174.

266 A.g.e., s.135.

hesiz inançla çekişme ve onu engellemede ısrar etmenin psikolojik sınırları olabilir, bu sınırlar her bir bireyde farklı olacaktır. Ancak teistik inancı sürdürmenin irrasyonalliğinin gösterilebileceği, elverişsiz bir kanıtın mantıksal bir sınırı var mıdır? Bu sınırın varolduğu ya da bu şekilde kabul edilen herhangi bir sınırın olduğu gözükmemektedir. Aksine teizm ortaya çıkan her şeyle uyumlu gözükmemektedir. Ancak bu böyleyse, sormalıyız: teizm, gerçek bir iddiayı oluşturur mu?"(267)

Hick'in bu meydan okumaya yönelik cevabı, dinsel inançlar, çürütülmemeye açık olmamalarına rağmen doğrulanmaya açıktırlar ve bu yüzden de onlar gerçek iddialardır şeklindedir. Eğer o(din) doğru ise, onun için kesin kanıt olabilir, ancak o doğru değilse, ona karşı kesin kanıt olmayabilir. Çünkü, bedensel olarak ölümü yaşarsak, (tahmini olarak) onu yaşamış olduğumuzu biliriz, ancak ölümü yaşamazsak, onu yaşamamış olduğumuzu bilemeyiz"(268). Öyleyse, dinsel pozisyon, pratikte hiçbir zaman yanlışlanamasa bile, prensipte yanlışlanabilir olmasından dolayı bilişsel olarak anlamlıdır. Dinsel düşünceyle ilgili eskatolojik öngörü, onun bilişsel anlam statüsünü temin eder. Eğer iddia edilen gelecek cennet deneyimi (Tanrı'nın krallığı ve Mutlak vizyonu) sonuçta gerçekleşirse, teizm o zaman doğrulanabilir. Bu arada cennetten mahrum olduğumuz için, bu tür mümkün bir deneyim teistik iddianın bilişsel anlamlılığını temin etmektedir.

Şu halde Hick, eskatolojik doğrulama vasıtasını, dinsel inançların statüsünü haklı çıkarmak için kullanmaktadır. Ancak bu yaklaşıma yönelik açıkça belirli temel itirazlar ortaya çıkmıştır. Birincisi; Hick, bazı dinsel inançların iddialı statülerinin (ölümsüzlüğe inanç, Tanrı'nın krallığı gibi) dinsel inançların (Tanrı'nın bizi sevdiğine inanç gibi) iddialı statülerinin lehinde olan bir süreç içerisinde olduklarını sanmıştır. Bu açıkça, sorunu halletmiş görünme tekniğidir. Çünkü bütün bu dinsel iddiaların iddialı durumları ya da kesin anlamlılıkları, felsefi çözümleme

267 A.g.e., s.148.

268 A.g.e., s.150.

tarafından sorun haline getirilmiştir. Hick'in prensipte doğrulamada ya da yanlışlamada ısrarcı olmasına yönelik herhangi bir itiraz söz konusu değildir. Ancak bu onun problemlerini çözmemektedir. Çünkü, aynı itiraz, onun teizmin iddialı durumları savunmasındaki dinsel önermeleri için de geçerlidir. Hick'in spesifik iddiası şudur: inanan, Tanrı'nın krallığı ile ilgili deneyimi kuvvetlendirecek mümkün deneyimleri tasarlayabilir ya da (Hıristiyanlık tarafından betimlenen⁽²⁶⁹⁾ bir Tanrı'nın varolması gerektiği imkanına engel teşkil den güçlü ve tamamen kötü bir varlığın deneyimi ile ilgili) inançlarını reddedebilir. Bu mümkün deneyimler, dinsel inançların prensipte yanlışlanabilirliğini ve bu yüzden onların bilişsel statülerini temin ederler. Ancak, açıkça, bir mutlak güç, mutlak iyi, mutlak sevgi, Tanrısal baba, gibi kavramların yanında, bir mutlak güç, bir mutlak kötü varlık ve Tanrı'nın krallığı kavramlarıyla ilgili olarak da büyük bir problem vardır. Sonrakinin bilişsel statüsünü doğrulamak için, öncekine başvurma hiçbir yararı yoktur. Bununla birlikte, bu sorgulamaya bir an için ilgisiz kalarak Hick'in çözümlemesindeki bir başka probleme bakalım. Dindar bir mümin, iddia ettiği gibi, kendi inançlarının anlamını resmedebilir. Çünkü, ölüm sonrası bir hayattaki belirli olası ve idrak edilebilir deneyimler, bilgiyi doğrulayıcı ya da yanlışlayıcı olarak düşünülebilir. Ancak, Hick'in diğer görüşleri, insanın, bu olası doğrulayıcı ya da yanlışlayıcı deneyimleri idrak edebileceği iddiasıyla uyumsuz gözükmektedir. Onun şu ifadesi hatırimda: "İnsan için, tanrısal niteliklerin doğası ve özelliğinin, bir insan hayatında sergilenmiş olduğu anlaşılır bir derecede söylenebilirken, benzer bir şekilde onların sınırsızlığı açıklanmış olamaz. İnsan olarak İsa, güç, bilgi ya da herhangi bir vasıfta sınırsız değildir. Bu yüzden sınırsız nitelikler cisimleşemezler. Ne de onlar, dinsel deneyimin objeleri olabilirler"⁽²⁷⁰⁾. Hick'in yüz yüze geldiği sorun, Tanrısal niteliklerin doğası ya da niteliğinin, anlaşılır derecede bir insanın hayatında sergilenmiş olduğunun söylenilebileceği

269 A.g.e., s.156.

270 "Meaning and Truth in Theology", Religious Experience and Truth, ed. Sidney Hook (New York, 1961), s.206.

iddiasının; Tanrı'nın sınırsız niteliklerinin cisimleşmesinin ya da dinsel deneyimin objeleri olabilmesinin mümkün olmadığı iddiasıyla birlikte bulunmasının ne anlam ifade ettiğini açıklamaktır. Tanrı'nın bizi sevdiğini söylediğimizde, 'sevgi'nin İsa'nın hayatında sergilenen sevgiyle aynı şey olduğunu anlayamayız. Çünkü İsa'nın hayatının "otantikliğine inanıldığı gibi, aynı zamanda onun, insan için Tanrı'nın sonlu ve sınırlı bir cisimleşmesi olduğuna da inanılır. Buna göre, Tanrı'nın cisimleşmesi ya da O'nun aşkın bir varlık olduğu hakkında konuştuğumuzda, cisimleşmiş ahlaki niteliklerle, sınırsız varlıkla ilgili metafiziksel anlayışı birlikte almak zorundayız"⁽²⁷¹⁾. Bizler, İsa'nın sadece sınırlı nitelikleri hakkında bir bilgiye sahip olabiliriz Bu nitelikler, Tanrısal niteliklerin sınırlandırılmış ürünleridir. Problem, tanrısal niteliklerin sınırlı ürünlerinin anlamını saptamaktır. Analogik yargı öğretisi, tanrısal niteliklerin, nasıl Tanrı'nın sınırlı ürünleri olarak düşünüldüğünü göstermede yardımcı olabilecek midir? İsa'nın hayatında örnek gösterilen sevginin, Tanrı'nın sevgi sıfatına benzer olduğunu söyleyebilir miyiz? Galibe hayır. Çünkü Hick, analogi kullanımının, "pozitif ve önemli bir cevaptan ziyade, negatif ve biçimsel olduğunu, çünkü benzerliklerin (paralelliklerin) ne tek anlamlılığı ne de çok anlamlılığı ifade ettiklerini"⁽²⁷²⁾ ileri sürmektedir. Analogik yargının yardımcı olmadığı için, tanrısal niteliklerin doğasının, anlaşılır ölçüde sergilenmiş olduğunu söyleyebileceğimiz başka zeminler var mıdır? Doğrudan dinsel deneyime başvurma yararsız olacaktır. Çünkü Hick, sınırsız niteliklerin dinsel deneyimin objeleri olduğunu inkar etmektedir. Olası postmortem (ölüm sonrası) dinsel deneyim bile Tanrı'nın sınırsız niteliklerinin deneyimi olamaz. Şöyle ki, Hick'in eskatolojik doğrulamaya başvurusu, sınırsız bir varlık olarak Tanrı'nın bilgisini kazanmada yararsızdır.

Bu yüzden açıkça görülmektedir ki, Hick'in eskatolojik doğrulamaya başvurusu, tasarlanan işi yapmayacaktır. Yani, Tanrı hakkındaki dinsel iddiaların bilişsel statüsünün, bu tür id-

271 A.g.e., aynı yer.

272 A.g.e., s.205.

diaların yanlışlanabilirliğin gerekliliğine uygun olduğunu göstererek elde edilmesini sağlamayacaktır. Hick, dini, yanlışlanabilirliğin gereklerine uygun bir hale getirmeye girişmesine rağmen, o iki nedenden dolayı başarısızdır: 1) O, bazı dinsel iddiaların empirik anlamlılığının, diğer dinsel iddiaların empirik anlamlılığını kanıtlama süreci içerisinde farzederek davayı kazanmış sanır. 2) Eskatolojik doğrulama, sonsuz bir varlık olarak Tanrı'yla ilişki kurmada yararsızdır. Ancak o sadece bir tür dinsel dildir. Bu dildeki yüklemeler sonsuz bir varlık olan Tanrı'ya atfedilebilirler. Bunların çoğusu, dinsel ifadelerin empirik içeriği ile ilgilenenlerin zihinlerini karıştırır.

Şimdi, J. M. Crombie'nin, dinsel inançların empirik statüsü ile ilgili savunusuna dönüyoruz. Crombie, hem dindar bir müminin isteklerine, hem de, din diliyle zihni karışmış felsefi çözümleyicinin isteklerine karşı oldukça duyarlıdır. Ve o, her iki isteği de karşılamak için çözümleme yapmaya girişmektedir. Bununla birlikte, Crombie'nin, dinsel inançların empirik statüsü ile ilgili savunusuyla yüz yüze gelen belirli temel problemler bulunmaktadır. Şimdi bunları açıklamaya çalışacağız.

J. M. Crombie'nin Cevabı

Crombie, teolojik ifadelerin, genellikle felsefi çözümleyiciler tarafından onlara atfedilen paradoksal özelliklere sahip olduklarını kabul etmektedir. Bu özelliklerin bir tanesi şudur: Teolojik ifadeler ve onların konusu özel bir bireymiş gibi yorumlanır ve onlar ancak, bireysel şeylerle ilgili diğer ifadelerden, mantıksal bir özellik içerisinde ayırt edilirler. 'Tanrı sonsuzdur' cümlesi 'John uzundur' cümlesine çok benzer görünmektedir. Her ikisi de, bir bireye işaret etmek için uygun bir ismi kullanmış gözükmektedir. Ancak, bu ifadelerin farklı özelliklere sahip olması, 'John kimdir?' ve 'Tanrı kimdir?' sorularına verilebilen cevaplarla açıklık kazanır. John'a işaret edilebilir, ancak Tanrı'ya işaret edilemez. 'Tanrı' 'John' gibi uygun bir isme benzerlik arz eder. Ancak o, olağan uygun isimlerden farklıdır. Onun kullanımı, tanıdık, bildik bir varlık üzerine temellenmez. Problem,

'Tanrı' fikrini verebilen anlamın ne tür bir anlam olduğunu saptamaktır, eğer o, bir birey için uygun bir isim olarak kullanılıyor, fakat bireysellik kriterini ihlal ediyorsa...

Teolojik ifadelerin ikinci paradoksal görünümü, onların önermelerinin, gündelik sözcükleri kullanmaları, fakat gündelik anlamında kullanılmamalarıdır. 'Tanrı bizi sever' ya da 'Tanrı dünyayı yarattı' gibi ifadeler, en azından dilbilimsel olarak 'Mary beni sever' ve 'John bir masa yaptı' gibi ifadelerle benzerlik taşımaktadır. Bununla birlikte, teolojik ifadelerin yüklemeleri onları yanlışlayabilecek kesin bir kanıtın olmadığı bir tarzda kullanılır. Olağan ifadeler, onları doğrulayan ya da yanlışlayan kanıtın ne tür bir kanıt olduğunun bilinebileceği bir alanla sınırlandırılır. Mary'nin beni sevmesi olarak sayılan ve sayılmayan durumlar vardır. Ancak 'Tanrı bizi sever' gibi teolojik bir ifade durumunda, sınırlandırılmaz bir alan ortaya çıkmaktadır. Çünkü teist, 'Tanrı bizi sever' alanının dışına düşen durumların varlığını çoğu kez inkar etmektedir. Eğer teolojik ifadeler yadsınamaz ifadelerse, onlara iliştilen anlamın neliğini nasıl öğrenebiliriz?

Crombie, bu paradoksal özelliklerin, anlamlı teolojik ifadelerin imkansızlığını göstermediğini kabul etmektedir. Aksine, bu özelliklerin tanınması, teolojik ifadelerin anlamını kavramaya katkıda bulunmaktadır. Bu paradoksal özellikler, teolojik ifadelerin normal deneyim alanımıza giren bir obje hakkında olmadıklarını göstermektedir. Crombie'nin ifadeleriyle onlar, bir gizemle ilgilidirler. Teolojik ifadelerin ne hakkında olduklarını bilemeyeceğimiz bir anlamın varolduğu kabul edilmektedir. Bu Tanrı'yı bilemediğimiz bir anlamın varolduğunu söylemeye eşdeğerdir. Ancak, Tanrı'yı bilebildiğimiz bir anlam da vardır. Crombie demektedir ki, problemin çözümü, "anlamı tanımlamayayı içermelidir...bu tanımlama içerisinde biz, anlaşılabilir bir kullanıma sahip olmaları için, hakkında konuştuğumuz bu şeyleri yeterince bilebiliriz"⁽²⁷³⁾. Crombie'nin ilgisi teolojik ifadele-

273 J. M. Crombie, "The Possibility of Theological Statements", Faith and Logic, ed. Basil Mitchell, (London, 1957), s.35.

rin anlamını resmetmeye yöneliktir. O bunu, bu ifadelerin, ne hakkında olduklarını ve hakkında oldukları şeyle ilgili ne iddia ettiklerini ortaya koyan kurallarla idare edildiklerini göstererek yapar. Bu, bütün mantıksal farklılık türlerini sergileyebilen, görünüşte türdeş olan bir dil gerçeğinin tanınmasıyla yapılır. Bu mantıksal farklılıkların çözümlenmesi, pozitivistin doğrulama ilkesine maruz kaldıklarında ortaya çıkan garipliklerine rağmen, teolojik ifadelerin anlamını resmedecektir.

Öyleyse, paradoksal özelliklerine rağmen, teolojik ifadeler olgusaldır ve olgusal anlam, teolojik ifadelerin biçimsel özellikleri çözümlenerek saptanabilir. Teolojik ifadeleri kullanan insanlara kulak verilmeli ve bu ifadelerle diğer ifadeler arasında varolan ilişkiler gözlemlenmelidir. Örneğin, insani sevgi ve Tanrısal sevgi özdeş olarak düşünülememesine rağmen, yine de 'sevgi' sözcüğünün, teolojik bir ifadenin yüklemi olarak kullanılması bir uygunluk türünü göstermektedir⁽²⁷⁴⁾. İnsani sevginin doğası; Tanrısal sevginin neliği hakkında bize bir fikir verecektir. Bu her ne kadar tam bir fikir olmasa da ... insani sevgi, en azından kısmen de olsa, tanrısal sevginin anlamını kavramamızı mümkün kılan bir analogidir. Teolojik dile dikkat çekme ve bu analogiler, teolojik ifadelerin 'referans alanının' saptanmasını sağlar.

Teolojik ifadelerin bir referans alanına sahip gözüktükleri ile ilgili kuşkucunun çözümü (yani insanlar Tanrı hakkında konuştuklarında, ne hakkında konuştuklarını bilir gözükmektedirler. Çünkü onlar, gökte olan, insan üstü bir varlıkla ilgili eski antropomorfik bir anlayış üzerinde eylemde bulunmaktadır), Crombie'i tatmin etmemektedir. Teolojik ifadelerin referans alanı, çok daha saygın temeller üzerinde kurulmalıdır. Bu çok daha saygın Tanrı kavramı nedir, ve ona nasıl ulaşırız? O, "deneyimin ya da bilimsel kuramın ötesine taşınamayan, deneyimimizdeki belirli eksiklikleri dolduran kompliman bir fikirdir. Ve onun olumlu içeriği, sadece bu eksiklikleri tatmin edebilen bir şey (biz onun ne olmadığını biliyoruz) fikri olmasıdır"⁽²⁷⁵⁾.

274 A.g.e.,s.51.

275 A.g.e.,s.56.

Görülüyor ki, Lock'un "bilinmez tözüne ve belki de, bu fikre iştirak eden problemlere geri dönüyoruz. Töz fikri, Lock'un deneyimindeki bir eksikliği içermektedir. Crombie, Tanrı fikrinin, deneyimimizdeki bir eksikliği tatmin ettiğini ileri sürmektedir. Ve deneyimimizdeki bu eksiklik fikri, Crombie'nin, teolojik ifadelerin anlamını resmetmesinde oldukça önemlidir.

Bu eksikliğin anlamını açıklamada Crombie'in ilk adımı, bizim bu fikri tam bir memnuniyetle kabul etmedeki yetersizliğimize işaret etmektedir. Bizler geçici mekansal objeleriz⁽²⁷⁶⁾. O, bizim kendi kendimizi deneyimlediğimiz bölümün, sadece fiziksel olmayan kavramların yardımıyla betimlendiğini düşünmektedir. Bizler, sınırlı ve mükemmel olmayan tinsel varlıklarız. Ve bu bizi, tinsel olarak mükemmel varlıklar hakkında düşünmeye götürür. Crombie demektedir ki, şüphesiz bizler, bir ruh fikrine sahip değiliz. Ancak, bu sözcüğün nasıl kullanıldığı hakkında bir fikrimiz vardır. "Biz, 'ruh'u; 'enflüenza' ya da 'sindirim'den, bu sözcüklerin ayrı ayrı ifade ettiği insanların görünümünü göz önüne sererek ayırt ederiz"⁽²⁷⁷⁾. Şu gerçeğin kabul edilmesi gerekir ki, bir ruh olarak Tanrı nosyonu, bir 'kategori ihlali'dir. Onun mantiki karakteri, diğer soyut isimlerin karakterlerinden farklıdır. Ancak bu 'ihlal'e deneyimimizdeki eksikliği gidermek için başvurulur. Fiziksel dünyaya uygulanabilen diğer kavramlar, bu eksikliği gideremezler. Bu eksikliği doldurmada, tanrısal ruh nosyonu, belki 'net' ve 'açık' olmasa da, bir anlam türüne sahiptir. Bizler, Crombie'in "referans işareti" olarak adlandırdığı şeye, ya da "idrak edemediğimiz bir şeyin imkanının imasına sahibiz"⁽²⁷⁸⁾. Tanrı hakkında konuşurken, "kastettiğimiz şey, daha çok sözcüklerin normal kullanımıyla kabaca ve belirsiz bir şekilde ilişkili olan, kaba ve belirsiz bir şeydir"⁽²⁷⁹⁾. "Tanrı sonsuzdur", Tanrı zorunludur" ve "Tanrı türevsel değildir" gibi teolojik ifadelerin anlamı, sözcüklerin normal kullanımları dikkate alınarak saptanır. Örneğin Crombie bi-

276 A.g.e., s.57.

277 A.g.e., s.60.

278 A.g.e., s.58.

279 A.g.e., s.62.

ze demektedir ki, "'sonlu' ve 'sonsuz', 'zorunlu' ve 'zorunsuz', 'türevsel' ve 'türevsel olmayan': Bunların tamamı çifttir. Her bir çiftin ikinci üyesi ile ilişkili olan anlam, birincinin kullanımıyla fiziki dünya hakkında ne tür bir yargının tasarlandığı anlaşılabilir elde edilecektir"⁽²⁸⁰⁾. Sıradan yüklemelerle, teolojik yüklemelerin anlamı arasında bir analogi vardır. Bu terimlerin yüklemeleri olarak kullanıldığı teolojik ifadelerin anlamı açıklanamaz. Çünkü, onların, hakkında oldukları şey idrak edilemezdir. Ancak, Crombie, "idrak edilemez olarak nitelendirdiğimiz şeyde bir anlamın"⁽²⁸¹⁾ var olduğunu ifade etmektedir. Bu idrak edilemez anlamı ve 'sonsuz ruh' gibi ifadeler, "bizim ortak deneyim dünyası hakkında hissedebildiğimiz, belirli entelektüel hoşnutsuzlukların giderilmesinin imkanıyla ilgili soyut kavramın yerini tutmaktadırlar"⁽²⁸²⁾. Burada Tanrı nosyonunun tamamladığı, deneyimimizdeki bir eksiklik nosyonuna geri dönüşüyoruz.

Crombie'e göre Tanrı hakkındaki önermelere alegorik önermeler olarak bakılması gerekir. Teolojik ifadelerde literal bir gerçeklik yoktur, ancak, onlar, gerçekliğin temelini oluşturan şey için aldatici da değildirler. "Tanrı günaha karşı öfkeli" gibi ifadelerale alegorik ifadeler diye yaklaşılır ve bu şekilde onlar bir içerik kazanır. Alegoriler bize analogileri sağlar ve sıradan ifadelerle teolojik ifadeler arasındaki bu analogiler, teolojik ifadelerin anlamını resmederler. Tıpkı insani sevgide olduğu gibi insani kızgınlık, ilahi düzenin bir imajıdır. Ancak bu analogiler, bir camda, esrarengiz olanı görmemize de imkan verir.

Açıkça görülüyor ki Crombie, teolojik ifadelerin bilişsel anlamını elde etmek için, klasik analogik yargı öğretisine başvurmaktadır. Ancak o, aşırıya gitmektedir. Çünkü, biz, belirli alegorilerin Tanrı'ya referans olduklarını, diğerlerinin ise olmadıklarını nasıl bileceğiz? Burada o, vahiy ve otorite kavramlarına başvurur. "Tanrı hakkında konuştuğumuz şeylerin, sözcüklerin otoritesine ve alegorileri kullanarak insan diliyle konuşan

280 A.g.e., s.64.

281 A.ge., s.66.

282 A.g.e., aynı yer.

İsa'nın eylemleri üzerine dayandığı söylenmektedir ve bu yüzden, Tanrı hakkında ,yetkili, onaylanmış alegorik bir tarzda çokça konuşuruz..."⁽²⁸³⁾. Bir Hıristiyan, kişisel olarak İsa'nın tanrısallığına adanmalıdır ve alegorilerin verili bir kaynağına güvenmelidir.

Uygun alegoriler için, otorite olarak analogi öğretisine ve İsa'ya vurgu yapan Crombie, Tanrı'yla ilgili ifadelerin bilişsel anlamını elde etmede çok daha fazlasına sahiptir. O, "doğrula-ma ve yanlışlama konusunda nasıl bir duruş sergileriz? iddialar ortaya atarak onlara karşıt sayılan şeyi söylemeye hazırlıklı mıyız? Bu şekilde yapabilmemizin ne kadar uzak bir şey olduğunu görelim. Bu iddiaya kesinlikle karşı gelecek bir şey var mı? Onun doğruluğundan dolayı Hayır diye cevap veririz. Her hangi bir şey bu iddiaya kesinlikle karşı gelebilir mi? Evet, eğer acı çekme kesin bir biçimde ebedi olarak çaresiz olsaydı. Öyleyse bu konuda önemli bir deneyde bulunmamız mümkün mü? Hayır. Çünkü biz hiçbir zaman resmin tamamını göremeyiz"⁽²⁸⁴⁾ demektedir.

Şu an göremediğimiz resmin bir bölümü, diğer alemde görebileceğimiz bölümdür. Dinsel önermeler prensipte yanlışlanabilirler, ancak, bir Hıristiyan için "belirli bir iddianın doğru ya da yanlış olup olmadığına karar verme, ölüm diye adlandırılır ve hepimiz bunu yapabilmemize rağmen, bulduğumuz şeyi anlatamayız. Öyleyse bu test ile, dinsel söylemler gerçekliğin ifadeleri olarak adlandırılabilirler..."⁽²⁸⁵⁾ "Tanrı bizi sever" ya da "Tanrı merhametlidir" gibi dinsel iddialar, prensipte yanlışlanabilirler, ancak, pratikte hiçbir zaman yanlışlanamazlar. Bununla birlikte akla uygun bir deneyim, onları yanlışlayabildiği için, onların bilişsel statüleri elde edilir.

Bu yüzden, Crombie'in , dinsel söylemlerin gerçek statüsünü savunma çabası, üç çatalı bir durum ortaya çıkarmaktadır:

283 New Essays, s.122.

284 A.g.e.,s.124.

285 A.g.e.,s.126.

1) Analaoji öğretisi, 2) İsa'nın otoritesi, 3) Eskatolojik doğrulama kuramı. Bu yaklaşımların üçünü de inceleyeceğiz.

İlk olarak, analoji öğretisi ile ilgili olarak, bu öğretiye karşıt görünen itirazların tamamını burada tekrarlamayacağız. Sadece bir itirazı ortaya koyacağız. Analojinin anlamlı bir kullanımı, deneyimimizde bulunan bazı özellikleri alması ve bu özelliklerin deneyimimizde gösterilmesinden ziyade, onların daha yüksek bir derecesini postüle etmesidir. Örneğin, daha yüksek bir bilgi derecesini elde eden ya da şimdi sahip olduklarından daha yüksek bir ahlaki iyilik derecesine sahip olan insanlar hakkında konuşmak oldukça anlamlıdır. Bununla birlikte, analojinin dinsel kullanımının, deneyimimizde bulunan bir özellik derecesindeki farklılıktan çok daha fazlasına gereksinim duyar. O, deneyimimizde adı geçen özelliğin, (sevgi ya da bilgi) Tanrı'nın bir sıfatı olarak sunulduğunda temelde farklı olacağına gereksinim duymaktadır. Tanrı bu niteliklere mutlak ve sınırsız bir anlamda sahip olduğu için, özellik sadece derecede farklı değildir. Tanrı sonsuz iyi ve sonsuz bilgedir. Bu, gerçekte, insani iyilik ve insani bilgiyle, Tanrısal iyilik ve Tanrısal bilgi arasındaki farklılığın derecede değil, türde olduğunu ifade etmektedir. Sınırsız niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi, anlamsızlığa götürecek bir durumdur. Çünkü bu nitelikler, anlamlı bir idrak için gerek duyulan deneysel bir zemine sahip değildir⁽²⁸⁶⁾.

Ancak, Crombie'in durumu sadece analojiye başvuruya dayanmıyor, o ayrıca İsa'nın otoritesine de dayanmaktadır. Örneğin o, "bizler, sevgiye teolojik bağlamda bir anlam vermek için analojiyi kullanmayız. Analaojiyi, güvenilir bir imaja inanmamızdan dolayı isteriz." Tanrı'nın güvenilir imajı, İsa'nın hayatı ve öğretisidir. Bu imaj kabul edilmelidir ve bu yüzden de, allegoriler, teolojik ifadelerin anlamını açıklamada yararlıdırlar. Ancak bu, Tanrı hakkındaki analojik ifadelerin bir anlam taşımadan önce, iman içerisinde olunması gerektiği anlamına gelmez mi? Ancak bu, teolojik ifadelerin anlamlılığını kabul edenler

286 Bkz, T. William Blackstone, "Religious Language and Analogical Predication", The Hift Review, vol. Xvii, no:2; Paul Hayner, "Analogical Predication", Journal of Philosophy, vol. LV, (September 25, 1958).

için, anlamlı olduğunu söylemek değil midir? Bu bir anlamda teolojik ifadeleri açıklamadan uzak bir anlayıştır. Dahası, analogiye başvuru başarısız olursa (tartıştığımız gibi) o zaman allegorinin herhangi bir kaynağına başvuru da, Tanrı hakkındaki iddiaların anlamını belirlemede yararlı olamayacaktır. Çünkü allegorinin kaynağı ne olursa olsun, o, her zaman sonlu, sınırlı özellikler içerecektir ve bu tür özellikler de hiçbir zaman sınırsız, sonsuz özellikler hakkında anlamlı konuşmadaki boşluğu kapatmaz.

Şimdi, Crombie'in, teolojik ifadelerin ilkece yanlışlanabilirliğini elde etme aracı olan eskatolojik doğrulama kuramına kısaca bir göz atalım. Onun tezi şudur: Dinsel ifadelere, sadece ölüm sonrası elde edilebilir bir bilgiye referansla doğrulanacak ya da yanlışlanacak olan kuramlar olarak bakılmalıdır. Bu tezle ilgili belirli noktaların ortaya konulması gerekir. Birincisi, Crombie bütün dinsel ifadelerin olgusal statüsünü bu tek ifadenin gerçekliği üzerine dayandırmaktadır. Bu ifade de, daha fazla bilginin elde edilebileceği ölüm sonrası bir hayatın varlığıdır. Ancak bu ifadenin kendisi, yani, öldükten sonra kavrayışın artacağı iddiası, problemlidir. Bazı filozoflar, öldükten sonra artan bir kavrayış hakkında konuşmanın kendi kendisiyle çeliştiğini, çünkü ölümün bir yok oluş olduğunu⁽²⁸⁷⁾ ifade etmektedirler. Bu tür ifadeler, bir ölüm sonrasının olduğu iddiasının anlamıyla ilgili ciddi bir problemin varolduğunu göstermektedir.

Duff-Forbes, ölüm sonrasıyla ilgili olan tezin bizzat kendisinin dinsel bir iddia olduğunu belirtmektedir. Bu hayattan sonra sağlanacak olan bilgiye referansla sınanan dinsel inançlar hakkında konuşmayla ilgili olarak o, "...dinsel söylemler için başvurulabilen bu tür bir sınama, kendi kendisini bir söylem türü olarak ifadelendirir"⁽²⁸⁸⁾ demektedir. Crombie'nin dahil olduğu bu yorumun dolambaçlı olduğu açıktır: "...Ölüm sonrası hakkındaki iddiaların gerçek veya doğru ya da yanlış ifadeler

287 John Passmore, "Christianity and Positivism", *Australasian Journal of Philosophy*, vol.35, no.2, s.135.

288 D. R. Duff-Forbes, a.g.e., s.152.

olup olmadıklarını saptamamız gerekir. Ancak bu, onların doğru ifadeler olduklarını varsaymaktır”(289).

Ancak bu zorluğun gözardı edilmesinden dolayı, eskatolojik doğrulamaya baş vurmanın diğer zeminlerde başarısız olduğu açık bir gerçektir. Ölüm sonrası deneyimi bile, eğer böyle bir şey varsa, Tanrı'nın sınırsız, sonsuz niteliklerinin deneyimi olamaz. Sonlu varlıklar, sonsuz niteliklerin deneyimine sahip olamazlar. Bu yüzden bizler, ölüm sonrası deneyime sahip olsak bile, Tanrı hakkında anlamlı konuşmayla ilgili aynı epistemolojik problemlerle yüz yüze geleceğiz.

Crombie'in çözümlemesinde açıklanması gereken başka bir nokta daha vardır. O, pratikte doğrulanabilirlik perspektifinden, hiçbir şeyin, Tanrı'nın merhameti olduğu iddiasına kesinlikle karşıt sayılamayacağını iddia etmektedir. Diğer yandan iddia, prensipte yanlışlanabilir. Çünkü, sonsuz dayanılmaz acı, kesinlikle ona karşıt sayılabilir. Ancak o, hiçbir şeyin, doğruluğundan dolayı bu iddiaya kesinlikle karşıt sayılamayacağını ileri sürmektedir. Şimdi bu gerçekten ilginç bir durumdur. Çünkü Crombie'in kendisinin de gösterdiği gibi, bu tür bir gerçek iddiaya uygun bir bilgi, ölüm sonrasına kadar olamaz ve bu yüzden de o anlatılamaz. “Çünkü o doğrudur” iddiası, Crombie'in, dinsel iddiaların gerçek statülerinin savunusu ile ilgili naklettiği belirli prensiplere mantıksal olarak engel teşkil etmektedir. Onun en fazla iddia edebildiği şey, iki taraf arasında kalan bu problemin halledilemeyeceğidir. Bir kimse acı ve elemin, Tanrı'nın merhametli olmadığını ispatladığını söylerken, bir başkası da acı ve elemin Tanrı'nın merhametliliği ile uyuştuğunu ve Tanrı'nın merhametli olduğu iddiasını geçersiz kılmadığını ileri sürmektedir.

Görülüyor ki, Crombie'in teolojik ifadelerin statüsünü doğrulama çabası başarısızdır. Onun bu çabası üç nedenden dolayı başarısızdır: 1) Analojik yargı öğretisi, sadece tasarlanan işi yapmayacaktır. 2) O, diğer insanlar için tartışmalı olan bazı dinsel iddiaların satatüleriyle ilgili, kendi kendisini dolambaçlı bir akıl

yürütme ve varsayım içerisine dahil etmektedir. 3) Eskatolojik doğrulamaya başvurma, sınırsız bir varlık olarak Tanrı'yla ilişki kurmada yararı yoktur ve bu en karmaşık bir felsefi çözümleme olarak sonsuz bir varlık olan Tanrı hakkında sadece bir tür konuşmadır.

Böylece, sağ kanadın cevabının, Tanrı hakkındaki anahtar dinsel ifadelerin olgusal bir anlama sahip olduklarını göstermede başarısız kaldığı sonucunu ulaşıyoruz.

VIII. BÖLÜM

DİNSEL BİLGİ SORUNU

Epistemolji Problemi

Daha önce ifade edildiği gibi bu kitap, dinsel bilginin varolup olmadığıyla ilgilidir. Bu probleme cevap verme konusunda yaptığımız işi dört aşamada ortaya koyduk. Birincisi, dinsel ifadeleri diğer ifadelerden ayırmamızı sağlayan kriterleri belirlemek; ikincisi, belirli bir cümlelerin bilişselliğinin kriterlerini ortaya koymak; üçüncüsü, 'bilgi' kavramının uygulaması için kriterlerin neler olduklarını saptamak; ve dördüncüsü de, bilişsel dinsel ifadelerin varolup olmadığını ve bunların bilgi kriterlerine uyup uymadıklarını tespit etmektir. Buraya kadar ilk iki aşamayla hareket ettik ve şimdi üçüncü ve dördüncü aşamalarla hareket etmek durumundayız.

Belirli spesifik dinsel ifadelerin, bilgiyi oluşturup oluşturmadığına yönelik cevabımız önceden düzenlenmiştir. Bu bir cümlelerin bilişselliği konusunun, onun gerçekliği ya da bilgi statüsünden mantıksal olarak önce gelmesinden dolayıdır. Çünkü, bilişsel görünen bir çok dinsel ifadenin (öğüt, emir, kutsama ve dualardan başka ifadelerin) bilişsellik kriterine uymadığını tartıştık. Onların bilgi kriterine uymamasıyla ortaya çıkan sonuç,

analitik ya da totolojiktir. Ancak, dinsel olarak gösterdiğimiz fonksiyonu yerine getiren farklı cümle grupları içinde bilişsellik kriterine uyan, bir çok ifadenin olduğunu da tartıştık. Çünkü onlar açık bir literal anlama sahiptirler. Şimdi bu bilişsel ifadelere bilgi kriterine uyup uymadıklarını sorgulamamız gerekmektedir.

İlk olarak, 'dinsel bilgi var mıdır?' soru ya da probleminin sahte bir problem olduğunu, böyle bir problemin, 'bilgi' ve 'doğruluk' gibi epistemik kavramlar hakkında, edimsel kullanımlarımızın dikkatle gözden geçirilmesiyle çözümlenebileceğini tartışan bazı filozofları (özellikle bütün felsefi problemlerin dilbilimsel terapi ile halledileceğini belirten filozoflar) gözlemleyelim. Tartışma konusu edilen 'bilgi' kavramının bir çok farklı kullanımları bulunmaktadır. Onların tamamı bir kontekste bağlıdır. Hiçbir kullanım, bir başkasına indirgenemez. Gerçekte, dinsel bilgi hakkında konuşuruz. Sözcüğün dinde anlaşılabilir bir uygulaması vardır. Şüphesiz 'bilgi' kavramı, bilimde olduğu gibi, dinde aynı fonksiyonu yerine getiremeyebilir. Ancak onun doğru bir kullanımı vardır. Dinsel bilgiyle ilgili zihni karışıklığımız 'bilgi' kavramının tek bir anlam ya da kullanıma sahip olduğu sanısından kaynaklanmaktadır. Kendimizi bu önyargıdan kurtarır ve bu kavramın farklı söylem alanlarının bulunduğu çeşitli kullanımlara bakarsak, kendimizi zihinsel karışıklıklardan kurtarabiliriz.

Böyle bir şey, arz ettiğimiz probleme yönelik olası bir cevaptır. Bu bizi, gerçekte dinsel bir söylem alanında kullanılan 'bilgi' kavramı tanındığında problem kendi kendisini çözer şeklindeki bir tartışmaya ve bu kullanımın diğer bir çok kullanım arasında tek kullanım olduğu sonucuna götürür. Görüldüğü gibi böyle bir cevap, statükoyu savunmaktır. Dinsel bir bilgi vardır. Çünkü 'bilgi' kavramını bu bağlamda kullanıyoruz. Bu cevap da bir şekilde tuhaftır. Kullanıma değil kullanışa yönelik bu yaklaşımdan başka, böyle bir cevabın, bir çok kimse için terapi olmadığı oldukça açıktır. Örneğin bazı bireyler din içinde bile, dinle ilişkili kullanılan bilgi kavramının tam farkında olarak "dinsel bilgi var mıdır?" sorusunu araştırırlar. Kavramın orada

kullanılması, o kavramın bu şekilde kullanılması gerektiğini göstermez.

‘Dinsel bilgi var mıdır?’ sorusunun, yalnızca ‘bilgi’ kavramının kullanımının ya da kullanımlarının betimlenmesiyle çözümlenemeyeceğini gösteren son zikredilen yanıt aynen katılıyoruz. ‘Bilgi’ kavramı saygı ve ululama ifade eden bir kavramdır ve bir çok insan ona yanlış bir şekilde başvurmaktadır. Burada ‘bilgi’nin tam alışılmış ya da ikna edici bir tanımı vardır. Bu kavrama başvurulduğunda, bu tür bir tanımlamaya tam olarak ya da açıkça müracaat edilir. Bu tür bir tanımlama gereksinimi, ne keyfi ne de felsefi olarak anlamsızdır. O yüzyıllardır entelektüel insanların yapmaya çalıştıkları ayırım serilerinden birisi ve felsefi bir aydınlanmanın aracı diye inandıkları şey olarak düşünülebilir.

Bizim amacımız, probleme bir başka açıdan bakılarak anlaşılabilir. Belirli bir ifadenin bilişsel olup olmadığı konusunun, bir norm olarak işlev gören bilişsellik kriterini ihlal ettiğini tartıştık ve bu tür bir kriteri doğrulama sorunu, bir normu doğrulama sorunudur. Aynı kabullerin, bilgi kriteri için de geçerli olduğunu öne sürüyoruz. Belirli bir bilişsel ifadenin bilgiyi oluşturup oluşturmadığı, ‘bilgi’ kavramı için bir norm olarak işlev gören kriteriye başvuruyu içerir ve bu tür bir kriteri doğrulama sorunu, bir normu doğrulama sorunudur.

Profesör James Oliver, ‘bilgi’ kavramı için kriterin, normatif olarak işlev gördüğünü kabul etmiştir. Bu kriterler, bir dizi epistemolojik kurallar olur ve belirli bir ifade eğer bu epistemolojik kurallara uygunluk arz ederse onlar doğru olarak karakterize edileceklerdir. Oliver, ‘bilgi’ kavramı kriterinin ya da epistemolojik kurallar serisinin, epistemolojinin temel ve merkezi sorununa cevap vermek için tasarlandığını tartışmaktadır. Yani “ne tür ifadelerin bireysel inanç olmaları gerekmektedir?” O, konuya bir soru şeklinde işaret etmektedir. “Niçin bir kimse, inanılması gereken şeye, hükmetme aracı olmanın dışında doğruyu yanlıştan ayırt etmekle ilgilenmektedir?”⁽²⁹⁰⁾ Öyleyse, episte-

290 James W. Oliver, “the Problem of Epistemology”, *Journal of Philosophy*, vol.57, no:9 (1960), s.298.

molojinin temel sorunu, inanılması gereken ifadelerle ilgili sorudur ve bu yüzden pratikte bir problemdir. O, bir dilin yorumcularının, o dildeki bazı ifadelerle yönelik tutumuyla ilgilidir. Profesör Oliver, ısrar etmektedir ki, bütün ifadeler iddia değildir ve "inanma sorunundan önce, bir ifadenin açık bir anlamı olmalıdır." Biz, bir ifadenin bilişselliği sorununun (Oliver'in ifade ettiği, bir ifadenin açık bir anlama sahip olup olmadığı sorununun) mantıksal olarak o ifadenin gerçekliği konusunu önceliğine işaret etmiştik. Profesör Oliver, daha da ısrarlı bir şekilde, açık bir anlama sahip olan ifadenin, ona yönelik inanç ya da inançsız tutumları kabul etme durumundan önce geldiğini ileri sürmektedir.

Bütün bunlardan başka Profesör Oliver, epistemolojinin merkezi problemi olarak aldığı şeyin değişik bir formülasyonunda sonuç bulan iki açıklama daha ortaya koymaktadır. Birincisi, O, genellikle Descartes ve rasyonalistlerin, inançla ilgili sadece iki tutumu içeren düşünceleri savunmalarının aksine, insanların, ifadelerle yönelik olarak, inancın çok geniş tutum ya da derecelerini seçebildiklerine ve seçtiklerine işaret etmektedir. İkinci olarak, epistemolojiyle ilgili tüm konular hakkında ayrıntılı ve yeterli bir tartışmanın olabilmesi için ifadelerin kapsamlı bir sınıflandırılmasına ihtiyaç vardır. O, halihazırda bizim, analitik, sentetik ve çelişik ifadeler; evrensel, varoluşsal ve tekil ifadeler; ve dilin çeşitli derecelerindeki ifadeler arasında sınıflandırmalara sahip olduğumuza işaret etmektedir. Olayları gösteren ifadeler, soyut varlıkları gösteren ifadeler ve doğaüstü varlıkları gösteren ifadeler arasında ayrım yapılmıştır. Bütün ifadelerin kapsamlı bir sınıflaması, epistemolojinin temel sorununun çözümü için öncelikli bir problemdir -bireysel inanç ne olmalıdır? Bu iki açıklama ya da gözlem, Profesör Oliver'in, epistemolojinin temel problemi ile ilgili değişik bir formülasyonu takip etmesinde öncülük etmektedir. "Açık literal ifadelerin farklı türlerine göre, inancın hangi derecelerinin bireysel olması gerekir?"(291)

Profesör Oliver'in epistemolojinin temel problemiyle ilgili formülasyonuyla temelde uzlaşta içindeyiz. Epistemolog'un amacı, bir kimseyi, inanması gerektiği şey hakkında hüküm vermeye muktedir kılmaktır. Farklı ifade türlerinin, farklı türlerle birlikte bulunmasından ve onlarla ilgili kanıt miktarından dolayı, epistemolojinin görevi, bir kimsenin, belirli bir ifadenin kabulü için uygun bir tutumu saptamasına yardım etmektir. Özellikle dinsel olarak fonksiyon icra eden ifadeler konusunda, epistemolojinin görevi, belirli bir dinsel ifadeyi kabul etmedeki uygun tutumu saptamamıza yardımcı olmaktır. Epistemolog'un, bizim belirli bir dinsel ifadenin kabulü için uygun bir tutumu araştırmamıza yardımcı olmasından önce, inancın bu alanının formülasyonuna ve bilişsel olan ya da açık bir anlama sahip olan bütün dinsel ifadelerin kapsamlı bir sınıflamasına gereksinim vardır. Epistemolog'un, açık anlama sahip olmayan ifadeler konusunda fonksiyon icra etmesi mümkün değildir. Profesör Oliver'in de belirttiği gibi, bilişsellik ya da açıklık kriteri ile ilgili formülasyonun, epistemologun performansından mantıksal olarak önce geldiğine işaret ettik.

Şimdi bu bölümdeki problemimiz açık bir şekilde ifade edilebilir. Bizim, tanımlayıcı ifadeleri, öngörüselsel ifadeleri, açıklamaları, tarihsel ve otobiyografik ifadeleri içeren bilişsel dinsel ifadelerle ilgili bir sınıflamamız vardır. Ayrıca biz, bir kimsenin, belirli bir bilişsel dini ifadeyi kabul edebildiği tutumların bir derecesinin olduğunu farzedeceğiz. Görevimiz, belirli bir bilişsel dini ifadenin kabulü için uygun olan tutumla ilgili hüküm verebilmesine yardımcı olan bir plan sağlamaktır. Bu soruya cevap verme, dinsel bilginin varolup olmadığı sorusuna cevap vermeye eşdeğerdir. Çünkü ben, bir inanç tutumunu kabul etmek için uygun olan bilişsel dini ifadelerle işaret etmek için 'dini bilgi' ifadesini almaktayım. Şu gerçeği kabul etmeliyiz ki, ortaya konulan kanıtın miktarı ve türüne bağlı olarak, farklı dinsel ifadeler için uygun olan farklı inanç dereceleri olabilir. Bu yüzden "dinsel bilgi" ifadesinin, bütünüyle açık-seçik sınırları olmayabilir. Ancak bu gerçek üzücü bir durum arz etmez. Biz, belirli bir bilişsel dini ifade için uygun bir kriter oluşturabiliriz. Bu kritere tamamıyla uygun

bilişsel dini ifadeler, 'yüksek derecede muhtemel bilgi' olarak sınıflandırılacaktır. Bu kritere uymayan ifadeler ise, farklı bir sınıflamaya tabii tutulacaktır-belki bu, 'muhtemel bilgi' diye sınıflandırılabilir. Bir çok ihtimaliyet derecesine sahip olunmak istenecek ve bu yüzden de inançla ilgili bir çok tutum, ihtimaliyet derecesine uygun bir şekilde tekabül edecektir.

Bunu yapmak için üç şeyi yapmaya gereksinim duymaktayız. Birincisi, 'bilgi' kavramı için bir kriter, ya da kriterler serisinden söz etmemiz gerekir. İkincisi, bu kriter ya da kriterler serisini kabul etmeyi doğrulayan nedenleri vermeliyiz. Bu kriterin, belirli bir bilişsel dini ifadenin bilgiyi oluşturup oluşturmadığına hüküm vermede bir norm olarak hizmet edeceğine işaret etmiştik. Bilişsellik için bu kriter aynı zamanda belirli bir dinsel ifadenin bilişsel olup olmadığına hüküm vermede bir norm olarak hizmet eder. Ayrıca, bir bilişsellik kriterini doğrulamada zorlukların olduğuna da işaret etmiştik ancak biz bu tür kriteri sunduk ve onu kabul etme nedenlerini verdik. Ayrıca, 'bilgi' kavramıyla ilgili kriteri kabul etme nedenlerini ortaya koyduk.

Bilgi için formüle edilen kriterlerin bizzat kendilerinin, doğru ya da yanlışla uymayan ilkeler ya da kurallar olduklarını başlangıçta kabul etmekteyiz. Ancak bu gerçekliğe ehemmiyet vermeden, 'bilgi' kavramını resmeden, belirli bir kriterin kabulü için geçerli nedenler verilebilir. 'Bilgi' kavramı için bu kriteri zikrettikten sonra, üçüncü olarak hem bilişsel hem de dinsel diye adlandırılan ifadeler için bu kriterlere başvuracak ve onların buna uygun olup olmadıklarını göreceğiz. Bu, belirli dini ifadeleri gösteren kanıtın miktarı ve türü ile ilgili çözümlemeyi zorunlu kılacaktır. Bunu bütün dini ifadeler için açıkça yapamayız, ancak onu yeterli bir sayıyla, belirli bir dinsel ifadenin bilgiyi oluşturup oluşturmadığı sorusunu yanıtlamadaki temel noktayı netleştirmek için yapacağız.

Bilgi Kriteri

Şimdi, 'bilgi' kavramı için hangi kriteri kabul edeceğiz? Bu kavramın uygun bir kullanımı için, sıkça vurgulanan üç klasik

kriter vardır. A. J. Ayer, 'The Problem of Knowledge' adlı eserinde bilgi için zorunlu ve yeterli koşullarla ilgili yargı içeren bu üç kriteri tartışmaktadır. Birincisi, doğru olduğu bilinen şeydir; ikincisi, kesinliği olan şeydir; üçüncüsü de kesin olma hakkına sahip olması gereken şeydir⁽²⁹²⁾. Bilgi kavramının kullanımı için, gereksinimlerimizi geliştirmede referans noktası olarak Ayer'in düşüncesini kullanacağız.

Şimdi bu kriterleri biçimlendirmede, Ayer'e neyin öncülük ettiğine bakalım. Onun, bilgi için ilk kriteri, doğruluğu edimsel olarak bilinen önermedir. Onun bu gereksinimde ısrarcı olmasının nedeni oldukça basittir. Tam olarak emin olduğumuz bir önermenin, yanlışla dönüşüp dönüşmeyeceğini bildiğimiz söylenemez. "Bir ifadenin hem doğru hem de yanlış olduğunun bilindiğini söylemek çelişkili olacaktır. Ancak bu, onun, doğruluğu bilinmeyen 'bilmek' sözcüğünün anlamına katılmasından dolayı böyledir"⁽²⁹³⁾ Önermenin yanlış olduğunu bildiren, doğru önermeyle ilgili bilgi olmadıkça, yanlışın ne olduğu hakkında bilgi olamaz. Ayer'in 'doğru' hakkındaki düşüncesi şudur: Bir ifadenin betimlediği durum, onun betimlediği gibi ise, o ifade doğrudur.

Ayer'in ikinci gereksinimi şudur: Bir inancın kesinliği olmasıdır ya da inanç tam olarak kesin olmalıdır. Bu kritere, bilginin varlığının, bilen bir sujeyi gerekli kıldığı zeminlerde ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Burada, bir kimse, bir önerme ya da olgu durumlarına yönelik bir tutuma sahiptir. "X'i biliyorum ancak x'den emin değilim" denilemez. Bir önermenin doğru olması, onun doğruluğunu bilmeyi gerektirmez, ancak, bir önermenin bilgiyi oluşturması, önermeye karşı, önermenin sahibinin, epistemik bir kesinlik tutumunu gerekli kılmaktadır. (Son zamanlarda bu gereksinim, Profesör Woozley tarafından ciddi bir şekilde sorgulanan konu olmuştur)⁽²⁹⁴⁾

292 A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (London: The Macmillan Co., Ltd.), s.35.

293 A.g.e., s.19.

294 A. d. Woozley, "Knowing and Not Knowing", *Aristotelian Society Proceeding*, New Series, vol. 53 (1952-53).

Ayer'in bilgi için üçüncü gereksinimi, bir kimsenin, güvenli bir şekilde inanılan bir önermeden emin olma hakkına sahip olduğu ile ilgilidir. Eğer bir kimse, genel olarak, güvenilebilir bir akıl yürütme yöntemiyle inancına ulaşıyorsa, o böyle hakka sahiptir. Onun bizzat kendisi, genellikle makul yöntemler aracılığıyla bir inanca varma yönteminin, örnekten örneğe değişeceğini kabul etmektedir. "Empirik ifadeleri bilme iddiaları, ya algıya ya hafızaya ya kanıta ya tarihsel kayıtlara ya da bilimsel kurallara yönelik bir referansla onaylanabilir. Ancak bu tür bir yardım, bilgi için her zaman yeterli derecede güçlü değildir. Belirli bir örnekte, yardımın, bilgiye yönelik iddiayı doğrulamak için, yeterli ölçüde güçlü olup olmadığına karar vermek mümkündür. Ancak, onun genellikle nasıl güçlü olması gerektiğini söylemek, bizim, ya algının, ya hafızanın ya da makul olan diğer kanıt biçimlerinin altındaki şartların bir listesini düzenlememize gereksinim duyacaktır ve bu, oldukça komplike bir konu olacaktır"⁽²⁹⁵⁾. Ayer, emin olma hakkına sahip olma gereksiniminin sol kanada ait bir belirsizlik olduğunu iddia etmektedir. Kabaca ifade etmek gerekirse, eğer bir inanca genellikle makul yöntemlerle varılıyorsa ve bu yöntemlerle toplanılan bilgi, o inancı destekliyorsa, bir inançtan emin olma hakkı vardır.

Ayer iddia etmektedir ki, eğer bilgiye sahip olunduğu söyleniyorsa, şimdi bu üç koşulun tamamı yerine getirilmelidir. Birinci gereksinimin kendisi-yani belirli bir zihni faaliyet içinde olma ya da emin olunma- bilgi için zorunlu ve yeterli bir koşul değildir. Çünkü, önermenin doğru olduğuna yönelik ne kadar katı bir kanıt olursa olsun, bundan mantıksal olarak önermenin doğru olduğu sonucu çıkmayacaktır. Gerçekte, hem birinci hem de ikinci koşullar yerine getirilebilir. Yani bir inancın doğruluğundan emin olunabilir ve inanç doğru olabilir ve o inanç hala bilgiyi oluşturmaz. Çünkü inancın doğruluğu ile ilgili makul bir kanıta sahip olunmayabilir. Dahası, Ayer'e göre, birinci ve üçüncü gereksinimin hoşnutluğu yeterli değildir. Çünkü, bu koşullar etkili olsa bile, inanılan önerme yanlış dönuşebilir. Bu

nedenlerden dolayı Ayer, uygun bir şekilde tatbik edilecek olan 'bilgi' kavramı için bu üç koşulun tamamının tatmin edici olması gerektiğinde ısrar etmektedir.

Bununla birlikte sorun devam ediyor: İnanılan önermenin doğru olduğu koşulunun, tatmin edici olup olmadığını her zaman bilebilir miyiz? Özellikle, gösterilen olgusal bir bilgi durumunda, gelecek bilginin sağlam olmayacağı, her zaman mantıksal olarak mümkün değil midir? Örneğin bilimin gelişmesinin ilk dönemlerinde belirli bir önermenin el altındaki bir kanıtla desteklendiğini farz edelim. Farzedelim ki aynı önerme, daha sonraki bir safhada empirik bilgilerle doğrulanmadı. Daha önceki safhadaki önermenin doğru, ancak daha sonraki safhadaki önermenin yanlış olduğunu söyleyecek miyiz? Ayer'in buna cevabı, sanırım hayır olacaktı. Önceki kanıt temelinde önermenin oldukça olası olduğunu, ancak daha sonraki empirik bulguların önermenin doğru olmadığını hayli olası bir hale getirdiğini söylemek çok daha uygun olacaktır. Gerçek bilgiye yönelik olarak ortaya koyulan iddialarla ilgili her zaman şunun akılda tutulması gerekir ki, şuanki empirik bulgular, verili bir önermeyi hayli olası yapmasına rağmen, gelecekte bilimdeki gelişmeler ve gelecekteki empirik bulgular, bu önermeyi doğrulamama eğiliminde olabilir. Bu durumdan dolayı, ilgili çoğu olgusal iddianın, devamlı olarak doğru olup olmadıkları bilinemez. En iyisi belirli bir olgusal önermenin hayli olası olduğunu söylemektir.

Bu durumdan dolayı, kriterin tatmin edici olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyeceğimiz görülecektir. Çünkü Ayer'in, inanılan bir önermenin bilgiyi oluşturmada doğru olacağı gereksinimi, önermenin temelde doğru olduğu gereksinimi olarak gözükmektedir. Yani, eğer önerme doğruysa ve bilgiyi oluştuyorsa, muhtemelen gelecek hiçbir bilgi onu yadsıyamaz. Onun bu gereksinim üzerinde ısrar etmesinin nedeni, "doğru olmayan şeyin uygun bir şekilde bilinebileceğinin söylenemeyeceği anlamına gelen linguistik gerçek"⁽²⁹⁶⁾ diye adlandırdığı şeydir.

Onun yaklaşımı, bir söylemde kullanılan 'bilgi' kavramına yöneliktir. Onun iddiası şudur. Eğer o bu tür bir tarzda kullanılırsa, kendi kendisiyle çelişir ve ancak yanlış olabilir. Sanırım onun iddiası, 'bilgi' kavramının bazı kullanımlarının doğruluğudur. Ancak, muhakkak ki, bu kavramın bir çok kullanımı vardır.

Bilgi kavramıyla ilgili olarak ifade ettiğimiz zorluklara rağmen, bilgi kavramı için, Ayer'in kriteri kabul edilirse, bu, bizim hiçbir zaman bilgiye sahip olamayacağımız anlamına gelmez. Yani, bu zorluk bizi, "hiçbir zaman bir şeyi tam olarak bilemeyiz" iddiasında bulunan bir kuşkucunun durumuna düşürmez. Bu varsayım, Ayer'in 'bildiğimizi bilmeliyiz' şeklindeki üç kriterine dördüncü bir kriterin eklenmesi üzerine temellenmiştir. Geleneksel kartezyen rasyonalist, çok az bir inanç ya da ifadenin bilgiyi oluşturması sonucu ortaya çıkan bu gereksinim üzerinde ısrar etmektedir. Ortaya çıkan bu bilgi türü ile ilgili ifadeler, kişinin doğrudan kendi bilinç içeriğinden başka bir şeyi ifade etmezler ve bunlar bu gün, genellikle analitik olarak karektirize edilmektedirler.

Son zamanlarda Malcolm, bir kimsenin bilinç içeriğini betimleyen ifadelerin yanında, "işte bir mürekkep şişesi" gibi fiziksel objelerle ilgili bazı ifadelerin de o kimsenin inancının nihai temelleri olarak bilgiyi oluşturduğunu kabul etmektedir. Onlar kesindirler. Çünkü o kimsenin kendi kanıtı ya da inanç ilkeleri öylesine sağlamdır ki, gelecekteki bir kanıt, muhtemelen o inancı hiçbir zaman çürütemeyecektir⁽²⁹⁷⁾. Malcolm'un iddiası, geniş bir inanç alanını ima etmiş görünmektedir. Biliyoruz ki, bu inançlar doğrudurlar ve gerçekte bildiğimiz bilgidirler.

Burada iki nokta ortaya çıkmaktadır: Birincisi, belirli inançların, onların gerçeklikleriyle ilgili olan olası gelecek deneyimlerle çürütülemeyeceğinin bir garantisinin olduğu ciddi bir şekilde sorgulanabilir. İkincisi, Malcolm haklı olsa bile, bizim bu gerekliliği kabul etmemiz gerekmez. Ben inanmaya eğilimli olduğum için, gerçekte eğer Profesör Adams haklı ise, bu gerekli-

297 Normon Malcolm, "Knowledge and Belief", *Mind*, vol.61, no.242, (April, 1952).

lik üzerinde ısrar eden filozoflar, sırf bu yüzden böyle yapmışlardır, bilmenin ne olduğu ile ilgili çözümlmelerinde onlar, "Ben P'yi, 'onun (ya da senin) P'yi bilmesinden daha iyi biliyorum' cümlesi üzerinde yoğunlaşmışlardır ve bu, P'yi bilme iddiasıyla, P'yi bilme konusunda bir karışıklığa yol açmaktadır"(298) Adams bunu şu şekilde çözümlmektedir:

"Ben, 'bu kalem kırmızıdır' dediğimde, onu bildiğimi söylemesem de, onun kırmızı olduğunu bildiğimi iddia etmekteyim. Böyle bir durumda bir kimse için şunu sormak son derece uygun olmaktadır, 'onun öyle olduğunu nasıl biliyorsunuz?' 'bu kalem kırmızıdır ancak, onu bilmiyorum' demek, linguistik bir saçmalık olacaktır. Yine de, 'kalemin kırmızı olduğu gerçeği, hiçbir durumda, 'kalemin kırmızı olduğunu bilmemin' gerçekliğine gerek duymamaktadır. Burada iki farklı sorun vardır: 1) ifadenin gerçek koşulları, 2) onu ifade etmeyi haklı çıkaran koşullar. 'Bu kalemin kırmızı olduğunu biliyorum'a nazaran onların farklılığını muhafaza etmek zordur. İfadenin gerçek koşulları 'E. M. A. bu kalemin kırmızı olduğunu biliyor' ifadesinin koşullarıyla kesinlikle aynı olmasına rağmen, onun gerçek koşulları hakkındaki bir sorgulamayla birlikte, muhtemelen onu ifade etmemi haklı kılan koşullar istenecektir. Ve benim iddia ettiğim şeyi bildiğimi iddia etmem, ancak bu kalemin kırmızı olduğunu bilirim geçerlidir. Bu yüzden, söylenilen şeyin gerçek koşullarıyla birlikte, onu ifade etmeyi haklı kılan koşulla ilgili karışıklık, 'P'yi bilmemin' koşullarına göre, 'P'yi bildiğimi bilmemin' gerçek koşullarını çözümlmeye götürmektedir. P'nin, P'yi bildiğinizi bilmeyi içerdiğini bilmek sanırım bu yüzden kabul edilmektedir"(299).

Ayer'in bilgi kriterini, saf anlamıyla bilgi ve doğrulanan bilgi iddiaları arasında bir ayırım yaptığımız bu ölçütle kabul edilebilir bulmaktayız. Saf anlamıyla bilgi, Ayer tarafından savunulan klasik kritere gerek duymaktadır. Özellikle "P bilgiyi oluşturur" ifadesi burada P'nin hiçbir zaman yanlışla dönüşme-

298 E. M. Adams, "On Knowing That", *Philosophical Quarterly*, vol.8 (1958), s.304-305.

299 A.g.e., s.305.

yeceğini ima etmektedir. Muhakkak ki bu, 'bilgi' kavramının güçlü bir anlamıdır. Yine de, bu durumu icra eden bir çok inanç olabilir, biz onların onu icra ettiğini bilmesek bile... Diğer yandan, doğrulanmış bir bilgi iddiası, ya bir iddia, ya da sağlam temellere sahip bir inançtır. Öyle ki, bir inanç, mevcut bir kanıtla güçlü bir şekilde desteklenmektedir. Bu 'bilme'nin daha güçsüz bir anlamıdır, burada bir kimsenin bildiği, yanlışla dönüşebilir. Belirli bir iddianın doğrulanması, yapılan iddianın türüne ve onu destekleyen kanıtın türü ve miktarına bağlıdır. Ancak, normlar olarak faaliyet gösteren gereklilikler bilginin toplamı ve yorumunun sonucu olmalıdırlar. Bu metodolojik gereklilikler, tümevarımsal ve tündengelimsel mantığın, saptanmış ölçütlerini içermektedirler. Eğer bu yöntemler kullanılır ve inanç, güvenilir olan bu yöntemlere binaen toplanan ve yorumlanan bilgi tarafından desteklenirse, o zaman inanç, uygun bir şekilde, bilgi ya da bilgisel iddia olarak sınıflandırılabilir. Ancak bu demek değildir ki, bu inanç, güçlü anlamda bilgiyi oluşturur. Biz, 'bilgi'nin her iki kullanımının, birbirlerine karıştırılmadıkları sürece, akılda tutulmamalarıyla ilgili herhangi bir neden görmüyoruz. O çoğunlukla, insanların, zayıf anlamında bilgiden hoşnut olmaları gereken bir durumdur. Ancak bu gerçek, bizim, güçlü anlamda bir çok bilgiye sahip olduğumuza engel değildir. Yine bu, bizi kuşkuculuğa düşürecek bir yol anlamına da gelmez. Yukarıda ifade edilen metodolojik gerekliliklerle ilgili bilgi için, teklif ettiğimiz kriteri kabul etmede, ne tür doğrulamacı ilkelere sahibiz? Bu kriterlerin bizzat kendilerinin, doğru, yanlış, ya da bilgiyi oluşturduklarını söyleyemeyiz. Ancak, onları kabul etmek için pragmatik nedenler verebiliriz. Birinci olarak, bu kriterlerin kullanımı, pratikte çok verimli olmuştur. Onlar bizi bir takım öngörülerde bulunmaya ve genellikle çevremize uyum sağlamaya muktedir kılmıştır. İkinci olarak, biz temel epistemoloji probleminin, bir kimsenin hangi inanç derecelerinin, farklı bilişsel ifadelerle uyması gerektiğine karar vermesini sağlayan bir şey olduğunu kabul etmekteyiz. İtirazımız, yukarıdaki bilgi kriterinin bireylerin bu problemi çözmelerini sağladığına yöneliktir. Bu kriterlerin kabulü, bir kimsenin, farklı inanç-

ların olasılık derecesini soruşturmasına ve inanç derecesini, kanıta göre düzenlemesine imkan sağlar. Bu tür bir kabul ayrıca, sınanan önermeler üzerinde özneler arası bir anlaşma avantajı sağlar. Daha da önemlisi, olgusal ifadeler için bu kriterlere başvurma, sürekli olarak dogmatizmin karşıtı olan bir kendi kendini doğrulama prosedürüdür. Ve son olarak, tutarlı bir inanç yapısı ortaya çıkarır.

Şimdi, şunun kabul edilmesi gerekir ki, en son zikredilen pragmatik nedenlerin gücü, bizim temel epistemoloji problemi tanımlamamızın kabulüne ve inancın kanıta göre düzenlenmesinin çekiciliğine bağlıdır. Eğer, temel epistemoloji problemi, bireyleri, sahip oldukları inançların neliği konusunda, mutlu kılan bir şey olarak alınırsa, -ki, buradaki amaç, bir kimsenin kendi inançlarını, sağlanan mutluluk derecesine göre düzenlemektir- o zaman yukarıdaki pragmatik nedenlerin herhangi bir gücü olmayacaktır. Bu, mutlulukla ilgilenme, bir çok insan için, inançları düzeltmede bir test olarak gözükmektedir. Bir çok teologun da dahil olduğu diğerleri ise, bir kimsenin inancının bütünüyle tetkik edilmemiş inanç olarak kabul edilmesi gerektiği varsayımı üzerinde uğraş vermektedirler. Burada yolların tam bir ayrılığı vardır. Çünkü, bu, bizim tanımladığımız anlamda, epistemoloji probleminin bulunmadığını söylemeye ulaşmaktır. Eğer bir kimsenin inançları elverişli bir kanıta göre kabul edilmez ve mantıksal olarak tutarlı bir inanç yapısına ulaşılmazsa, bu durumda, bizim, teklif ettiğimiz bilgi kriterini doğrulayan nedenlerimizin gücü olmayacak ve kriterlerin bizzat kendileri, 'sağlam' kriterler olarak gösterilemeyeceklerdir. Ancak bu ortaya çıktığında, bütün rasyonel tartışmalar sona ermek zorundadır. Çünkü rasyonel bir insan tarafından söylenilmek istenen şey, inançlarını varolan bir kanıta göre düzenleyen bir kimsenin yaptığı şeydir. Bir çok teologun, kendi kabulleriyle⁽³⁰⁰⁾ rasyonel olana inanmamızı istemelerinde herhangi bir sorun yoktur. Sonuç olarak sorun, bir kimsenin kendi inançlarında rasyonel ya da irrasyonel olmayı isteyip istememesidir. Bununla birlikte, te-

300 Bunun ilgili olarak 5. bölümdeki Emil Brunner ve Soren Kierkegaard'la ilgili ifadelerime bakınız.

mel epistemoloji problemi ile ilgili yaptığımız tanımlamayı ve inançların varolan bir kanıtı göre düzenlenmesinin çekiciliğini kabul eden bazı teologlar (özellikle empirist teologlar) bulunmaktadır. En azından bu insanlarla beraber, bizim teklif ettiğimiz bilgi kriterleri kabul edilebilir ve rasyonel tartışma mümkün olur.

Biçimsel ve Olgusal Bilgi

'Bilgi' kavramı için, yukarıdaki bilgi kriterleri ile birlikte ben, temelde iki farklı bilgi türü -biçimsel ve olgusal bilgi- arasında bir ayrım yapmamızı öneriyorum. Çok az dini iddianın, biçimsel bilginin oluşturucusu olduğu ileri sürülmesine rağmen, bu ayrım, yararlı bir sınıflandırma şeklidir. Çünkü, en azından, bazı dini iddialar, çözümlendiklerinde, biçimsel gerçekliklere dönüşmektedirler. Şüphesiz bu ayrım çok eskidir ve onun bizzat kendisi bir çok epistemoloji problemini içermektedir. Son otuz yılın bütün analitik-sentetik tartışmaları⁽³⁰¹⁾ bu ayrım etrafında odaklanmıştır. Ancak, şimdilik biz, bu problemleri görmezlikten geleceğiz. Çünkü onlar üzerinde düşünme, bizi, epistemolojideki çoğu özel problemlerle ilgilenmekten alıkoyacaktır. Analitik-Sentetik ayrımı etrafında odaklaşan problemlere yönelik olarak, bir kimsenin vermiş olduğu yanıtların, o kimsenin bilgi kuramıyla can alıcı bir ilgisinin olduğunu kabul edeceğiz, ancak bu ayrımla ilgili bir kuramı zikretmenin yeri burası değildir.

İlk olarak biçimsel bilgi kriterinden söz edelim. Bu bilgi türü mantık, matematik ve geometride örneklendirilmiştir. O, dünyadaki olgular hakkında bilgi vermez. Biçimsel bilgi, bir dizi postulatların, doğrulama kurallarının ya da kanıt kurallarının

301 Örneğib bkz, W. V. O. Quine, "Two Dogmas of empiricism", A Logical Point of View (New York: Oxford University Pres, 1953), Morton White, "The Analytic and Synthetic: An Untenable Dualism", John Dewey: Philosopher of Science and Freedom, ed. Sidney Hook (New York: The Dial Pres, Inc, 1950) Analitik-Sentetik ayrımının bir savunusu ve Quine'e yönelik bir cevap için bkz, H. P. Grice and P.F. Strawson, "In Defense of a Dogma", Philosophical Review, vol.65, no:2 (April, 1956).

kabul edilmesinin ve bu postulat ve kanıt kurallarına göre yapılan tümdengelsel çıkarımların sonucudur. Bu şekilde elde edilen sonuçlara, çoğu kez, 'doğru' kavramından ziyade 'geçerli' kavramı atfedilir.

Bazı filozoflar, kabul edilen postulat ve kanıt kurallarına bağlı olan bazı mantıksal sistemlerin olabildiğini iddia etmektedirler. Geometriciler de, bir çok geometri sisteminin bir matematikçinin önceki postulat ve kanıt kurallarına dayandığını iddia etmektedirler. Gerçekte böyle alternatif geometrik sistemler tasavvur edilmiştir, bunun sonucu olarak şu an biz, oklid geometrisi yanında farklı isimlerdeki geometrik sistemlere de sahip bulunmaktayız⁽³⁰²⁾. Biçimsel bilginin bu farklı sistemlerinin formülleştirilmesinin imkanı, bir sistemi, diğerlerine tercih etme problemine neden olmaktadır. Böyle bir seçimde, bir sistemin tamlığı ve içsel tutarlılığından başka onu haklı çıkarmayan nedenleri ya da bir sistemi diğerine tercih etmenin belirli bir takım baştan çıkarıcı pragmatik sonuçlarının olduğu gerçeğini biliyorum.

Öyleyse biçimsel bilgi her zaman aşağıdaki kriterlere uyar. O dünyadaki olgulara ya da doğaya (dünyadaki olgular için ona başvurulmasına rağmen) referans göstermez. Biçimsel bilgi kesindir, belirli postulatları ve doğrulama kuralları vardır. Kanıt kurallarına göre kabul edilmiş bir dizi postulattan kesin olarak çıkan sonucu yadsıma, kendi kendisiyle çelişmeyi içermektedir. Bu türden uslamlamanın sonuçları, olağan anlamında genellikle doğru ya da yanlış değil, daha çok geçerli ya da geçersizdirler. Bir kimsenin öncüllerinin doğru olduğu durumlarda kabaca ortaya çıkan sonuç, hem geçerli hem de doğrudur; bu, çoğu kez mantıkta olan bir durumdur. Ancak, biçimsel bilginin (mantık, geometri ya da matematik) postulatlarının bizzat kendileri doğru ya da yanlış değildir, onlar, belirli nedenlere uygundurlar ya

302 Bkz, Henry Poincare, *Science and Hypothesis*, translated, G. B. Halsted (New York, 1905), Bölüm III ve V. Yeni baskısı, *Reading in the Philosophy of Science*, adlı eser içinde yapılmıştır, ed. Herbert Feigl and May Brodbeck (New York: Appleton-Century-Crpfis, Inc., 1953), s.171-180.

da onlar keyfi olabilirler ve işaret edildiği gibi, biçimsel bilginin alternatif sistemleri olabilir.

Olgusal bilginin kriterleri oldukça farklıdır. Olgusal bilgi, dünya hakkında her zaman bilgilendiricidir. O, doğa fenomeni ile ilgili tanım ve açıklamaları içerir. O, sonuç olarak çıkarılabilir ve deneyimlenebilir. Ancak, test etme işlemleri en iyi şekilde, tam kesinliği olmayan yüksek derecede olasılı olgusal çıkarımları gösterebilir. Varolan bir kanıt, belirli bir olgusal inancı tam olarak desteklese bile, önemli bazı bilgilerin gözden kaçırılma ve gelecek bir deneyimin bilgiyi geçersiz kılma olasılığı her zaman vardır⁽³⁰³⁾.

Olgusal iddiaları sınama işlemleri sayısız ve çeşitli olup, konuya ve kanıtın türlerine göre farklılık kazanır. Gözlemler, tanıklıklar, hatıralar ve statik bilgiler olgusal inanç için kanıt türleridir ve her kanıt türü, farklı problemler ortaya koymaktadır. Her bir tür kanıtın güvenilirliğini artıran ya da azaltan faktörler vardır; ve bir inancı sınamak için farklı tür kanıtları değerlendirme ve bir araya getirmede, uygun önlemler alınmalıdır. Bu önlemler alındığında ve varolan kanıt güvenilir olduğunda, ve yine bu kanıt, belirli bir inanç ya da hipotezi desteklediğinde, o zaman o inanç ya da hipotezin yüksek derecede olasılı olduğunu ve bilgiyi oluşturduğunu sürdürme iddiasında haklı oluruz. Eğer çoğu kanıt, inancı destekler, fakat, onu destekleme eğiliminde olmayan bir kanıt bulunursa, o zaman biz inancın doğru olduğunu sürdürmede hala haklı oluruz. Ancak bu durumda olasılık derecesi nispeten daha azdır ve bir kimsenin inanç tutumu nispeten daha az kuvvetli olmalıdır. Bu kriterlere uyan ve bu yüzden de belirli bir zamanda doğrulanmış bir bilgisel iddiayı oluşturan olgusal bir inanç, daha sonra, bu kriterlere uymayabilir. O zaman o, artık doğrulanmış bir iddia olmayacaktır.

303 Bkz, Bertrand Russel, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Simon and Schuster, Inc., 1948); A. J. Ayer, "Basic Propositions", *Philosophical Analysis*, ed. Max Black, (New York: Cornell University Pres, 1950).

Dini Tecrübeye Başvurma

Bilgi kriterlerini ortaya koyduktan ve bu kriterleri doğrulayan nedenleri verdikten sonra, şimdi hem bilişsel hem de dinsel olarak belirlediğimiz ifadelerin bu kriterlere uyup uymadığını sorma konumundayız. Bu, belirli ifadeler için ortaya konan kanıtın türü ve miktarını çözümlemeyi gerektirecektir. Beklenildiği gibi bu çözümleme bizim kabul ettiğimiz bilgi kriterlerine karşıt olanı reddetmekle sonuçlanacaktır.

Önerdiğimiz bilgi kriterlerini kabul etmenin mantıksal sonucu şudur ki, özel, subjektif ve doğrudan bir deneyim üzerinde gerçeklik iddiasında bulunan bilişsel dinsel bir ifade bilgiyi oluşturmaz. Bertrand Russell⁽³⁰⁴⁾ böyle özel ve doğrudan deneyimi 'tanıma yoluyla bilgi' olarak nitelendirmektedir. Bu 'tanıma yoluyla bilgi', bir kimsenin herhangi bir yoruma gerek duymaksızın doğrudan deneyimin farkında olmasıdır. Bu bilgi, duyumsal bilgileri, ruh hallerini ve coşkuları içermektedir. G. I. Lewis, bu tür deneyimi, "doğrudan sunulanın farkına varma"⁽³⁰⁵⁾ diye adlandırmaktadır. O, ne doğru, ne de yanlıştır. Sadece bu deneyim ile ilgili ifadeler, doğru ya da yanlış olabilir. Deneyimler üzerine yapılmış bir çok yorum olduğu taktirde, bu yorumların doğru ya da yanlışlığını gösterebilen işlemle ilgili araçlar ve doğrulama kuralları bulunur. Bu tür yorumlar, öznelere sınanabilen bir kanıta dayanır. Ancak, bir deneyim hakkında herhangi bir iddia ortaya konulmadığında ya da deneyim hakkında iddialar ortaya konulup, ancak bu iddiaları sınamak için işlemle ilgili araçlar ve doğrulama kuralları bulunmadığında, bu deneyim hakkındaki iddiaların bilgi olduğu kesinlikle söylenemez.

Bir çok bilişsel dini ifadeler, bütünüyle bu yaklaşım üzerine temellenmişlerdir, yani, bunlar, halk tarafından sınanamayan doğrudan ve vasitasız deneyim hakkında bir iddiadırlar. Örne-

304 Bertrand Russel, *The Problems of Philosophy*, (London: Oxford University Press, 1943), s.46.

305 C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, (Lasalle, Illinois: The Open Court Publishing Co., 1946, s.24.

ğın, “Tanrı vardır” ifadesinin gerçekliği, ya kişisel dini deneyime, veya mistik dini deneyime ya da vahye (doğrudan deneyim yoluyla bildirilen şey) dayanmaktadır. Bu tür iddiaları kontrol etmek için, özneler arası sınanan işlemler yoktur. Eğer “Tanrı vardır” ifadesinin gerçekliği, bu doğrudan deneyim türüne dayandığında, hiçbir koşulda sınanamazsa, “Tanrı vardır” ifadesinin anlamı, ‘ben böyle bir deneyim çeşidine sahibim’ iddiasına indirgenir. Eğer “Tanrı vardır” ifadesinin anlamı, özel bir deneyim türüne, hisse ya da coşkuya sahip olan bir kimsenin iddiasına indirgenirse ve sınama işlemleri de o kimsenin belirli bir tür coşkusal deneyime ya da hisse sahip olduğunun mümkün olduğunu gösterirse, o zaman bu ifade bilgiyi oluşturabilir. Ancak dindar bir mümin, “Tanrı vardır” şeklindeki dinsel ifadenin anlamının, böyle bir şekle indirgenmesine izin vermeyecektir. O bu iddianın sadece yaşamakta olduğu bir deneyim gerçekliğine değil, doğrudan deneyime sahip olduğu bir şeye de referansta bulunduğunu ısrarla iddia etmektedir. Bu iddia için özneler arası sınama işlemleri bulunmadığından, bu ifadeye açık bir anlam verilse de ve o doğru bir cümle olsa da, yine de bilgi olarak sınıflandırılmaz. Gerçekten de bir noktaya kadar, “Tanrı vardır” şeklindeki dinsel ifadenin anlamı, belirli bir deneyime sahip olan kişinin iddiasına indirgenmeyebilir, bu durumda da o ifadeyle ilgili, bilişsel anlam problemi ortaya çıkar.

Örneğin, Rudolf Otto, Tanrı’nın varlığının kanıtı olarak dini tecrübeye başvurmaktadır⁽³⁰⁶⁾. Onun adlandırdığı dini tecrübe, (mantıkla anlaşılamayan) bir “gizemli his”tir. Onun, “orijinal eşsiz bir hissel cevap” olarak nitelendirdiği bu “gizemli his”e rağmen o, gizemli objeye karşılık gelen varlığın idrak edilebileceğini iddia etmektedir. Rudolf Otto, bu gizemli objeyi, “Gizli Olağanüstülük” olarak adlandırır. Otto, “gizli olağanüstülük”ün bütün kavramsal anlayışların ötesinde olduğunu kabul etmektedir. Ancak, eğer Tanrı ya da Gizemli Olağanüstü, bütün kavramsal anlayışların ötesindeyse ve “Tanrı vardır” ifadesinin anlamı, insanın belirli hislere sahip olduğunu söyleyen

306 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, translated, John W. Harvey, (London, 1924).

bir ifadeye indirgenemezse, o zaman ifadenin ne hakkında olduğu ve ortaya atılan iddianın derecesiyle ilgili ciddi bir sorun var demektir. Bu şartlar altında, Otto'nun bilişsel olarak gördüğü dinsel ifadeler, bizim bilişsellik kriterimize uymamaktadır. Örneğin, Otto, 'Mutlak İyilik' ve 'Mutlak Güç' yüklemelerini, Tanrı'ya atfetmekte ısrar eder. Ancak Tanrı, bütün kavramsal anlayışların ötesinde ise ve insani kavramlar da ona atfedilemezse, o zaman böyle ifadelerle açık anlam verilemez. Daha önce, analogik yargı öğretisinin bu noktada başarısız olduğuna işaret etmiştik.

Dini tecrübeye, dinsel inançların temeli olarak başvuran insanlar, bazı problemlerle yüz yüze gelmektedirler. Eğer bu yaklaşım üzerine temellenen dinsel ifadeler; belirli his, coşku, duyum ya da tutum türlerine sahip olan bir kimsenin iddiaları anlamına indirgenirse, o zaman bu ifadeler bilişsel olarak anlamlıdır. Bunlar sınanabilir iddialar olabilirler ve bizim bilgi kriterimize uyabilirler. Ancak, bu şekilde yorumlanan dinsel ifadeler, kendi objektif önemlerini kaybederler. Yani, artık onlara subjektif bir his ya da coşkunun dışındaki herhangi bir şey hakkında yapılan iddialar olarak bakılmaz. Onlar bir kimsenin his ve coşkularından başka bir şey değildir. Bununla birlikte, dinsel inançlarını, dini tecrübeye başvuru üzerine dayandıran insanlar, kendi inanç ya da ifadelerinin, hissel otobiyografik ifadelerle indirgendliğini inkar ederlerse, bu durumda onlar, ortaya attıkları iddiaların doğasını ve derecesini kesinlikle belirtmelidirler. Bu dinsel ifadelerle bilişsel olarak bakılacaksa, bu yapılmak zorundadır. Başlangıçta onlar, hiçbir insani kavramın Tanrı'ya atfedilemeyeceğini kabul etmelerinden ve analogik yargı öğretisinin onları başarısız kılmasından dolayı, bu şekilde yorumlanan, onların Tanrı hakkında ortaya koydukları iddiaların bilişsel olmadığı netlik kazanacaktır.

Diğer yandan, eğer dini tecrübenin; bu dinsel iddiaların hem bilişselliğinin hem de gerçekliğinin bir garantisi olduğu iddia edilirse, o zamanda biz, bu yaklaşım üzerine temellenen ifadelerin, bizim tartıştığımız bilgi kriterine uymadığını ileri sürebiliriz. Önerdiğimiz bilgi kriterinin avantajlarını, dini tecrübe-

nin de, kendi gerçekliğinin bir garantisi olduğu varsayımının dezavantajlarını belirtebiliriz. Eğer tecrübe, açıkça kendi geçerliliğinin bir garantisi olarak alınrsa, o zaman güvenilir bilgi iddialarını, güvenilir olmayan bilgi iddialarından ayırt etmenin bir yolu yoktur, ve bu yüzden temel epistemoloji problemini çözmenin bir yolu da bulunmayacaktır. Yani, farklı tür bilişsel ifadelere uyması gereken inanç derecesi çözümlenemeyecektir. Şunun kabul edilmesi gerekir ki, bilgi kriterimizin kabulü için bu nedenler, mantıksal olarak zoraki nedenler değildir.

Diğer tecrübe türlerinin, bilgiyi oluşturmada sınanmaları gerekirken, dini tecrübenin, sınanmaya ihtiyaç duymayan özel bir bilgi türü olduğu iddia edilirse, o zaman bana göre bu iddia doğrulanmalıdır. Ayrıca, bu iddianın doğru olacağı sanılsa bile, inanan, bu yaklaşım üzerine temellenmiş olan bütün dinsel iddiaları doğru olarak kabul etmek zorunda kalacağı bir duruma düşer. Çünkü onun dinsel iddiaları, yanlış olanlardan, ya da doğru olan dini tecrübeleri, doğru olmayanlardan ayırt etmesini sağlayan hiçbir doğrulama kuralı bulunmamaktadır. Hatta, kendi kendisiyle çelişen dinsel ifadeleri bile kabul etmek gerekli olacaktır. Çünkü bu dini tecrübeye başvurma üzerinde temellenmiş çeşitli ifadeler vardır.

Dini tecrübe ile ilgili başvuruya dayanan dinsel ifadelerin eğer bu ifadeler bireylerin kendi kişisel deneyimlerinden başka bir şey hakkındaki iddiaları gösterirse, bilgi olarak sınıflandırılmayacağını bir noktaya kadar tartıştık. Aşırı basitleştirilmiş bir tarzda, hem dini mistisizme başvuruyu, hem de vahye başvuruyu, dini tecrübeye başvuru adı altında sınıflandırdık. Şüphesiz, farklı tür dindar mistikler vardır -objektif olarak varolan Tanrı hakkında çok sınırlı şeyler söylemede ısrar eden Hristiyan mistikler, kendi dinsel ifadelerinin ancak kendi dinsel deneyimlerini gösterdiğinde ısrarcı olan Budist mistikler gibi. Budist mistikler, Tanrı hakkında yargılar ortaya atmadıklarını ileri sürerler. Ancak sonuçta, konuşmakta ısrar eden ve etmeyen bütün mistikler, doğrudan bir farkındalığa ya da Tanrı tecrübesine sahip olduklarını ifade etmektedirler. Ne olursa olsun biz, dini tecrübeye başvurmanın Tanrı bilgisini oluşturmadığını iddia ediy-

ruz. Vahye başvurmayı da, dini tecrübeye başvurma altında sınıflandırıyoruz. Çünkü, vahiy de, birey ya da bireylerin kişisel deneyimidir. Belirli bir kitabın Tanrı'nın vahyi olduğu iddiası bile, vahyin ilk önce, kişisel bir deneyime sahip olan, sonra da o vahyi bir kitaba ayetler olarak yerleştiren bir şahsa referans etmektedir. Öyleyse, objektif bir öneme sahip olan ve kendi doğrulama zeminlerini yalnızca dini tecrübeye bulan bütün dinsel ifadeler, bilgi olarak sınıflandırılmazlar. Bu sadece Tanrı'nın varlığıyla ilgili iddiaları değil, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu, ruhun ölümsüzlüğünü, cennetin Tanrı'ya itaat edenler için, cehennem de günah işleyenler için olduğunu, İsa'nın yeryüzüne tekrar döneceğini söyleyen tüm iddialar için de geçerlidir. Ve bu başvuruya dayanan dinsel bir ifadeye, açık bir anlam verilmesi nedeniyle-çünkü konuşan ve dinleyen, ifadenin ne hakkında olduğunu ve ortaya atılan iddianın derecesini bilebilir ya da araştırabilir- bu ifadelerin bilişselliği yeniden ortaya çıkar.

Bazı düşünürlerin, dinsel iddialara, literal olarak değil, sembolik olarak bakılması gerektiğini söylediklerine işaret etmiştik. Dinsel ifadelerin literal olarak alındıklarında yanlış, sembolik olarak alındıklarında ise doğru oldukları tartışılmaktadır. Ayrıca, dinsel iddiaların literal olmayan sembolik gerçekliğine başvuru, analogik yargı öğretisinin kabulüne dayanır. Bu sözde sembolik dinsel ifadelerin bilişsel olup olmadığı sorusunu yeniden ortaya çıkarmaksızın, sonuçta, dinsel ifadelerin sembolik olarak doğru olduğu iddiasının dini tecrübeye başvuruya dayandığına işaret edebiliriz. Çünkü, anlamı idrak etmek ve sembolik fonksiyon gören bu ifadelerin gerçekliğini görmek için, bunların sembolize ettiği deneyim türüne sahip olunması gerektiği sıkça söylenir. Böylece sözde sembolik dini gerçekliklerin temelini oluşturan bu deneyimlerin doğrudan sınanabilirliği sorunu ortaya çıkar. Sonuç olarak, 'sembolik gerçekliğe' başvurma, dinsel inancın temelleri olarak dini tecrübeye başvurmayla ortaya çıkan aynı problemlerle yüz yüze gelmektedir.

Subjektivite ve Dinsel Bilgi

Augustine, Kierkegaard ve Tillich

a) Augustinyen epistemolojiyi kabul edenlerin dinsel bilgi problemine yaklaşımından özellikle söz edilmelidir. Augustine, "imanın akli öncelediği"ni açıkça ifade eder. Çünkü güven olmadıği takdirde, akıl yoktur-inanmadıkça anlamayacaksınız⁽³⁰⁷⁾. Bu fikir, günümüzde yeniden canlanıyor. Bir temsilcisinin ifade ettiği gibi: "Şüphesiz, Hıristiyan felsefesinin içtenlikle, tekrar Augustinci olmasının ve Hıristiyan inancının akıldan, rasyonalizmin tuzaklarından ve onun sonucu olan kuşkuculuktan kurtulması çağrısının zamanı gelmiştir"⁽³⁰⁸⁾.

Gerçekte, "iman akıldan önce gelir" şeklindeki Augustinyen öğretinin ne anlama geldiğini tam olarak belirlemede bazı problemler vardır. Görünüşte iman, sadece Kitab-ı Mukaddes'in belirli önermelerinin entelektüel bir kabulü olarak alınamaz. O "zihnin gerçeklik karşısında uyanık olması, şeyleri anlamının yeni bir yolu, akledilebilir olmadan önceki şeyi anlama aracı ve yorumlama kategorilerini elde etmedir. Onun aracılığıyla bütün deneyim ve düşüncemiz rasyonel ve tutarlı olur"⁽³⁰⁹⁾. İnançlı olma ya da olguları anlamının bu yeni yolu ve akletmeden önce bir şeyi anlama aracı, kişinin istenç durumuna bağlıdır. Robert Cushman'ın ifade ettiği gibi, imanın akıldan önce geldiği Augustinyen ilke, "bütün bilgide istencin önceliği öğretisidir. Bilinen şey, sevilen şeyden ayıramaz. En minimum düzeyde bütün bilme ilgiye bağlıdır. İstencin kabulü için sunulmayacak olan hiçbir şey de tam olarak bilinmez"⁽³¹⁰⁾. Başka bir yerde o şöyle söylemektedir: "Augustine, Tanrı'ya sadece rasyonel yaklaşımı içsel bir tutarsızlık olarak görmektedir: Rasyonel yaklaşım, Tan-

307 St. Augustine, *Enchiridion*, V, Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. Philip Schaff (New York, 1900).

308 Alan Richardson, *Christian Apologetics* (New York: Harper and Row, Publishers, 1947), s.242.

309 A.g.e., s. 238.

310 Robert Cushman, "Faith and Reason in Thought of St. Augustine", *Church History*, 19, no.4 (December, 1956), s.273.

rı'ya sahip olmayı istemediğinden, Tanrı'ya ulaşamaz. O, görünceye kadar teslimiyet göstermez. Tanrı'ya rasyonel yaklaşım, insan kalbinin asli günahkarlığını görmede başarılı olamaz"(311).

Bu yaklaşımda iman, temel olarak Enkarnasyon öğretisinin kabulünü içermektedir. Augustin'e göre Enkarnasyon, tarihe anlam verendir ve mutlak gerçeklik, sadece özel bir tarihsel olay aracılığıyla, yani, İsa Mesih'le doğru bir şekilde anlaşılabilir. Enkarnasyon'a inanç, Richardson'un 'yorumlama kategorisi' diye adlandırdığı şeyi sağlar. Bu kategoriyle bütün deneyim ve düşüncemiz rasyonel ve sağlam olur. Enkarnasyona inanç, Cushman'ın ifadeleriyle, "bilginin ilk doğru ilkesini ve insan tecrübesinin bütünlüğünün yorumu için yeterli bir başlangıç noktası" sunar. "İnanç, (Enkarnasyon öğretisinin kabulünü içeren) günahkar gurur tarafından zayıflatılan aklın zorunlu bir düzelticisidir".

Şimdi yukarıda da kısaca ifade edildiği gibi doğru olarak kabul edilen Augustinci öğretinin, dinsel bilginin varolup olmadığıyla ilgilenen bir kimse için ortaya çıkardığı problemleri belirtmeye çalışalım: Birincisi, Augustinciler için inanç, arasıra, bir bilme çeşidi olarak gözükmemektedir. Richardson, inançlı bir insanın "biçimsel olarak kör kaldığı gerçekliği gördüğünü" ve "inancın bir aydınlanma kaynağı olduğunu" söylemektedir. Augustine'nin bizzat kendisi, "Tanrı'yı görme" hakkında konuşur. Bu dil, inancın bizzat kendisinin bilme yolu -Tanrı'nın doğrudan kavrandığı- olduğunu telkin etmektedir. Bu şekilde yorumlanan Augustinyen düşünce, "dini tecrübe"ye ya da "dinsel sezgi"ye bir başvuru olmaktadır. Biz bu başvuruyu inceledik ve ciddi olarak eksik bulduk. Ancak, Augustinci pozisyonu kabul eden, en azından bazıları, bunun, inancın uygun bir yorumu olmadığını iddia etmektedirler. İnanç, bir bilme yolu değildir(312).

İnanç bir bilme yolu değil, fakat bilmenin zorunlu bir koşulu ise, şunu soralım; Augustinyen öğretisi şu anlama mı gelmek-

311 A.g.e., s. 285.

312 Richardson, a.g.e., s. 244.

tedir? Eğer bir inanç (Enkarnasyon öğretisi) samimi olarak kabul edilirse, o zaman akıl, inancı bilgi olarak doğrulayabilir. Bir inancın kabulünün, kanıtın o inancı destekleyip desteklemediğiyle ilgili yapacağı hiçbir şeyinin olmadığı görülecektir. Böyle bir kabul, en azından inancı bir hipotez olarak görme değeri taşıyabilir. Ancak, bir inanç, içtenlikli olarak kabul edilmesi halinde, onun bir hipotez olarak değil, bir dogma olarak işlev göreceği çok daha muhtemeldir. Bununla birlikte, şüphesiz biz, bir inancın saf kabulünün, aklın, inancı bilgi olarak doğrulamasını mümkün kıldığını varsayamayız.

Örneğin Richardson, "bu hayatta Tanrı'yı bilmemizin, aslında Kutsal Kitap'ın vahyine inançla mümkün olan, rasyonel bir bilme"⁽³¹³⁾ olduğunu ifade etmektedir. O burada inançla rasyonel bilme arasında bir ayrım yapıyor. Önceki, sonrakinin zorunlu bir koşuldur, ancak galiba yeterli bir koşulu değildir. Daha fazla ihtiyaç duyulan şey nedir? "Rasyonel bilme"nin bir örneği olabilmesi için, iman üzere kabul edilmiş önermeyi desteklemede kanıt göstermenin gerekli olduğu görülecektir. Sorun şudur: İman üzere temellenen inanç ya da inançların, bilgiyi oluşturmayan şeyler olarak yorumlanacağını gösteren kanıt olmasına rağmen, Kutsal Kitap'ın vahyine inanılabilir mi? Eğer "inanç" ve "rasyonel bilme" arasında gerçek bir ayrım olacaksa ve dindar bir müminin, bu soruya tam bir olumlu cevap verip vermediği henüz merak konusuysa, o zaman bu soruya olumlu bir şekilde cevap verilmelidir. Augustine taraftarının vereceği cevap merak edilmektedir. O, "Kutsal Kitap'ın vahyine" inananın belirli olaylar ya da malumatlar üzerinde savunulabilir bir yorumu gerektirdiğini ve bu yüzden de iman üzere kabul edilen inancın rasyonel olarak da bilindiğini iddia edecek midir? Çoğu kez durum bu şekilde olmaktadır. Ancak bu, Kutsal Kitap'ın vahyine iman etmeye dayanan inançların, rasyonel olması gerektiğini söylemenin bir şeklidir. Eğer bu sürdürülürse "inanç" ve "rasyonel bilme" arasındaki ayrımın ne olduğu merak edilir. O bozulur mu? Eğer böyle olursa, Augustine tarafta-

rı, "inanç"ın; bilmenin zorunlu ve yeterli bir koşulu olduğunu devam ettirmede rahatsız edici bir duruma düşmez mi?

Kritik nokta; insan aklının günahkar gurur tarafından bozulduğu iddiasının bir tahlili ile yeniden kuvvet kazanabilir. Bu iddianın deskriptif bir ifade ya da ahlaki veya normatif yargı olarak düşünülüp düşünülmeceği merak edilmektedir. Ancak o, ya deskriptif bir tez, ya da normatif bir şey olarak alınırsa, şüphesiz, biz "günahkar gurur tarafından bozulan" ifadesi için kriterlere ihtiyaç duyarız. Şimdi, Augustinci için bu kriterler nelerdir? Cushman bize bir yardımda bulunur. O, bu tarz içerisindeki insanın gururlu istenciyle ilgili anlatımı tanımlamaktadır. "İnsanın farkında olması için, geçici ve kalıcı tüm gerçeklikler verilmiştir. Ancak düşme durumundan dolayı insan, ışıktan, ışıkla aydınlanan yaratıklara dönmüştür. Geri dönme, delalete sürüklenen sevgi(asli günah) nin sembolüdür. Bu yüzden, yaratıklar düzeni, insan istencinin zorlayıcı eğiliminden dolayı, bilginin baskın objesi olur. Bu istenç yaratıklara doğru yönelirse, Tanrı'ya eğilim ve Tanrı'nın farkında olma azalır. O insanın duyumlar dünyasına yönelik arzusunun canlılığına oranla çöker"⁽³¹⁴⁾.

Bu pasajda, bazı teolojik düşünceler vardır-insanın düşmesi, asli günah öğretisi ve "ışık" düşüncesi gibi. Bunların tamamı, insanın gururlu istenci hakkındaki Augustinyen anlayışla yakından ilişkilidir. Ancak, 'gururlu istenç' görünüşte Tanrı'ya eğilimin ve Tanrı'nın farkında olunmasının azalması ve dünyevi şeylere dönüşmesi demektir. Tanrı'nın farkına varmayı yeniden kazanmak için bir arabulucu, yani İsa Mesih (Enkarnasyon öğretisi) kabul edilmelidir. Eğer bir kimse, Enkarnasyon öğretisini kabul etmezse, onun istenci gururlu olmaya devam eder⁽³¹⁵⁾.

Öyleyse gururlu istenç, Tanrı'ya yönelmenin ve Tanrı'nın farkına varmanın azalması olarak betimlenmiştir. Tanrı imajı sili ve belirsizdir. Cushman⁽³¹⁶⁾'ın ifade ettiği gibi, o, azaldı, si-

314 Cushman, a.g.e., s.288.

315 A.g.e., s.289.

316 A.g.e., s.280.

lindi ya da Tanrı'nın fark edilmesinin zirvede olduğu önceki durumdan saptı. Şimdi, filozof için priblem, "gururlu istenç" nosyonunu anlamak için "Tanrı'nın fark edilmesi" ve "Tanrı'nın fark edilmemesi" ifadelerinin kriterini ve bu yüzden de, "imanın akıldan önceliği" için ihtiyaç duyulan şeyi sorgulamaktır. "Tanrı'nın fark edilmesi" ifadesi, insanın bir durumunu betimlemiş gözükmektedir. Ancak, bu ifade betimleyici ise, bu özelliğe sahip bir insanı, sahip olmayandan ayırt etmenin kriterleri nelerdir? Bununla ilgili herhangi bir test var mıdır?

Cushman imalı bir şekilde, bizim, bir insanın istencinin yaratıklara ya da duyumlar dünyasına yönelip yönelmediğini keşfederek farklılığı söyleyebileceğimizi ileri sürmektedir. Ancak bu belirsiz ifadeler, hiç de çare değildir. Tamamımız, günlük ilişkilerinde yaratıklar ya da duyumlar dünyasına yönelmek zorundayız. Muhtemelen ileri sürülen test, yaratıklar ya da duyumlar dünyasına aşırı yönelmeyle ilgilidir. Ancak şimdi de test, sadece karakteristik bir tanımlamayı değil, normatif ve moral bir yargıyı da içermektedir.

"Gururlu istenç" nosyonu anlaşılmak isteniyorsa, "Tanrı'nın farkına varılması" ifadesiyle ilgili, doğru bazı testlerin ussal olarak yapılması gerekir. Çünkü bu tür bir istenç, Tanrı'nın farkına varılmasından mahrum bir şey olarak tanımlanır ve "iman akıldan önce gelmelidir" şeklindeki Augustinci iddianın bizzat kendisi, gururlu istencin, gerçek bilgiye engel olduğu varsayımına dayanmaktadır. İnanç (İsa'nın ya da Enkarnasyon öğretisinin kabulü), gururlu istenci temizler, açıkça Tanrı'nın farkına varılmasını sağlar ya da Tanrı imajını yeniler ve doğal dünyada insana sunulan verilerin doğru bir yorumu için uygun bir referans noktası oluşturur. Sanırım bu, Augustine'nin "iman akıldan önce gelmelidir" sözünü söylediğinde ulaştığı noktadır. Ancak bu, "Tanrı'nın farkına varılması"yla söylenmek istenen şey nedir? Diyelim ki, bu ifadeye belirli bir anlam verilmiştir. Onun doğal dünyadaki insana sunulan verilerin doğru bir yorumu için, tek doğru referans noktası olduğunu niçin farz etmemiz gereksin?

Bu iki sorudan birincisine gelince, “Tanrı’nın fark edilmesi” nosyonuna belirli bir anlam verilmez. Gerçekte, bu ifadeye anlam verme konusu, Tanrı kavramının ve Tanrı’yla ilgili olarak ileri sürülen ifadelerin bilişsel anlamlılığı problemini ortaya çıkarır. İkinci soruyla ilgili olarak, doğal dünyadaki insana sunulan yerleri (belirli tarihsel olaylar) yorumlamada, imanın uygun bir referans noktası olduğu varsayımını doğrulayan hiçbir ilke ortaya konulmamıştır. Durum buyusa, “iman akıldan önce gelmelidir” şeklindeki Augustinci ifade, gerçekte belirli bir dinsel durumla ilgili dogmatik bir iddia olmaktadır. O, David Hume tarafından yapılan şeyden temelde farklılık arz etmektedir. Hume’un yaptığı şudur: Akıl ve bilim faaliyet göstermeden önce, kendileri ispatlanan değil, farz edilen belirli genel tahminlerin yapılması gerekir. (Dış dünyanın varlığı, neden-sonuç ilişkisi ve tümevarım gibi). Augustine, bizim, belirli bir dinsel pozisyonu kabul ettiğimizde aklımızın uygun bir şekilde işlediğini ileri sürmektedir. Ancak, imancı bakış açısı, herhangi bir veri tarafından yanlışlanamadığından, aklın gerçekte bir rolü var mıdır? Bu akıla göre, Augustinci için iman ve akıl arasında açık-seçik bir ayrımın olmadığını ve onun, Augustine taraftarını, inancın bilgi için hem zorunlu hem de yeterli bir koşul olduğunu iddia etme pozisyonuna bırakan iyi bir durum olduğunu daha önce ifade etmiştik.

Yukarıdaki problemlerden başka, bana öyle geliyor ki, Augustin taraftarı bir anlamda filozofun sorusunun en önemli noktasını gözden kaçırmaktadır. Filozof, anlam sorununun ya da bir ifadenin bilişsel anlamının, doğruluk ya da yanlışlık sorunundan veya o ifadenin bilgi statüsü sorunundan mantıksal olarak önce geldiğini kabul etmektedir. İddia edilen şey hakkında, bir şey ussal olarak açık oluncaya kadar, iddianın onaylanması ya da onaylanmaması ile ilişkili olan verilerin ne olduğu belki de bilinemez. Din alanında bu noktaya başvuran filozof, anlam sorununun ya da dinsel iddianın bilişsel anlamının, iddianın ya inanç ya da kanıtla kabul edilip edilmeyeceği sorununu mantıksal olarak öncelediğini ileri sürmektedir. Tamamıyla inanca yönelme, filozofun sorusunun önemli bir noktasını gözden kaçır-

maktır. Gerçekte filozof, inanması gerektiği şeyin ne olduğunu, kabul etmesi gereken inancın anlamının ne olduğunu sormaktadır. Şüphesiz, Augustine taraftarı, inancın, sadece bir grup önermenin kabulü olmadığını ileri sürmektedir. İnanç kavramı, son birkaç çözümlemede gösterildiği gibi⁽³¹⁷⁾ çok komplekstir. Ancak inanç, başka şeyleri içerse de, bir önerme ya da önermeler grubunun kabulünü de içermektedir. Augustinci tarafından ihmal edilen filozofun özelliği şudur: O, bir kimsenin bir önerme ya da önermeler grubunu, onlar açık olmadıkları taktirde, kabul etmesinin ya da onlara inanmasının haklı olarak istenilemeyeceğini belirtmektedir. Dinsel iddia açık bir anlama sahip değilse, o zaman biz, kabul edilebilen bir önerme olarak onun hakkında tam tamına konuşabilir miyiz?

Augustinci durumun bizzat kendisinden bir örnek alalım: Augustine, Tanrı'nın oğlu olarak İsa'nın kabulünün, aklın işleyebilmesi ve gerçek bilginin elde edilebilmesi için uygun bir referans noktası olduğunu iddia etmektedir. Ancak, Brunner ve Kierkegaard'la ilgili olarak gördük ki, Enkarnasyon öğretisinin bir yorumu, onun "temelde paradoks" ya da "mutlak paradoks" olduğudur. Bununla söylenmek istenen şey, onun, mantıksal bir tutarsızlık olduğudur. Biz çelişki ilkesini ihlal eden ifadelerin, dilin anlaşılabilirliği ve aydınlatıcılığı için temel bir gerekliliği de ihlal ettiğine işaret etmiştik. Bu taktirde, Enkarnasyon öğretisinin(Brunner ve Kierkegaard'ın yorumladığı),bir çok coşkusal anlama sahip olabilmesine rağmen, bilişsel anlama sahip olmadığı çıkarımını yapmalıyız. Ancak hala biz onu kabule ya da ona inanmaya zorlanıyoruz. Şimdi bir kimse, içeriği olmayan bir ifadeye nasıl inanabilir? Böyle bir ifadeyi bütünüyle kabul etme ya da onun doğruluğunu ispatlama sorunu diye bir şey ortaya çıkamaz. Çünkü, gerçek bir mantıksal tutarsızlık içerisinde iddia ortaya atılamaz.

Enkarnasyon öğretisini formülleştirmenin imkanını şimdilik açık bırakıyoruz. Çünkü, bu tür bir formülleştirmenin ikna

317 Bkz, John Hick, a.g.e.; Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I (Chicago: Chicago University Pres, 1957).

edici olduğunun farkında olmamıza rağmen, o, Brunner ve Kierkegaard'ın 'paradoksal' anlamında paradoksal değildir. Ancak örnek bizim amacımızı netleştirmelidir. Örneğin aynı konu, "Tanrı'nın farkına varılması" nosyonu ya da "Tanrı'ya yönelme" nosyonu ile ilişkili olarak ortaya çıkacaktır. Eğer bu ifadeler, cümlelerde bilgilendirici olarak işlev göreceklerse, onlara belirli bir anlam verilmelidir.

Dinsel bilgiye yönelik Augustinyen yaklaşımla ilgili olarak ulaştığımız sonuç, "inanç, akıldan önce gelir" öğretisinin, ya dini tecrübeyi ya da bilginin zorunlu ve yeterli bir koşulu olarak inancı oluşturduğudur. Bu taktirde, bu yönelmelerin her birine dayanan dinsel ifadeler, bilgiyi oluşturmazlar. Çünkü hiçbir yönelme, inanılan önermenin ya da o yönelmeye dayanan iddianın doğruluğunu vermez. Gerçekte, inanca ya da subjektif kesinliğe yönelme, inançlarla ilgili olarak tam bir fanatizmi teşvik etmektedir. İman ya da psikolojik kesinlik hissine dayanan inançlar doğru olsalar bile, biz onları yine de bilgi olarak sınıflandıramayız.

b) Kierkegaard'ın durumuna yönelik de, benzer itirazlar yapılabilir. Çünkü onun "gerçeklik subjektiftir" şeklindeki düşüncesi, Augustinyen düşünceye çok yakındır. Örneğin o, "yaratılmış şeylerin bir toplamı olan doğa Tanrı'nın işidir. Ancak Tanrı orada değildir; fakat birey olarak bir insanda Tanrısal bir ilişki olan bir tinsellik potansiyeli (insan potansiyel olarak ruhtur) vardır. O zaman, Tanrı'yı her yerde görmek mümkündür"⁽³¹⁸⁾ demektedir. Augustine gibi Kierkegaard'da, inancı ya da bizim subjektif kesinlik dediğimiz şeyi, gerçekliğin ve bilginin bir kriteri olarak öne sürmektedir. O bize şunu söylemektedir: "Hıristiyanlık subjektivite ile ilgilidir ve o varolacaksa onun gerçekliği subjektivite içerisinde varolur; Hıristiyanlık objektif olarak, mutlak anlamda varolamaz"⁽³¹⁹⁾. Subjektif kesinliğin onun kriteri olması, özellikle ölümsüzlük nosyonu ile ilgili tartışmasın-

318 Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, translated, David Swenson, ed. Walter Lowrie (Princeton University Press, 1941, ikinci basım, 1944, s.220-221.

319 A.g.e., s.116.

da açıktır. O şöyle sormaktadır: “Bir insan ölümsüzlük problemi objektif olarak araştırdığında ve bir başkası da, sonsuzluk duygusuyla kesinsizliği benimsediğinde: Gerçekliğin çoğu nerededir? Birisi, bitmez tükenmez bir tahmine girişmiştir. Çünkü ölümsüzlüğün kesinliği, bütünüyle bireysel subjektivitede yatmaktadır”⁽³²⁰⁾.

Şimdi genellikle o, “en çok gerçeklik nerededir?” ve “kim daha fazla kesinliğe sahiptir?” şeklindeki iki soru arasında ortaya çıkan ayırt edici bir durumdur. Büyük kesinliğe sahip olunabilir ya da bir inancın kesinliği psikolojik olarak hissedilebilir ve hatta bir kimsenin inancı yanlış olabilir ya da bilgiyi oluşturmaya bilir. Kierkegaard’ın, dinsel bilgiyle ilgili olarak bu ayrıma ulaştığı açık değildir. Ruhun ölümsüzlüğünün psikolojik kesinliği hissine işaret ederek “ruhun ölümsüzlüğü için ortaya konulmaya elverişli daha iyi bir kanıt var mıdır?” diye sorar. Bir başka yerde o şöyle yazmaktadır: “Coşkunun sonuçları sadece güvenilir olanlardır, yani sadece inandırıcı olanlar.” Objektif ve subjektif kesinlik arasında zımnen ayırım yapmasına rağmen, Kierkegaard, subjektif kesinlik ya da inancın (insani subjektivite alanındaki en yüksek coşku olarak tanımlanan) dini bilgi için zorunlu ve yeterli bir koşul olduğunu iddia etmektedir. Dinsel gerçeklik konusunda çelişki ilkesi geçersizdir⁽³²¹⁾ ve “gerçeklik bir paradoks olur. Sonsuz gerçeklik gerçek değerini zamanda bulur: bu paradokstur”⁽³²²⁾. Paradoks, Enkarnasyon öğretisidir. Ancak bu öğreti, tinsellik coşkusu içinde kavranırsa dinsel bilgiyi oluşturur.

Kierkegaard bu şekilde yorumlandığında, Augustine’nin düşüncesine yöneltilen itirazların onun düşüncesine de yönlitilebileceği açıktır. İnanç, dinsel bilginin zorunlu ve yeterli bir koşulu olarak ortaya konur. Ancak inanç ya da psikolojik kesinlik hissi, belirli bir inançtan emin olma hakkını vermez ve bu yüzden de, sadece bu ilkeler üzerine kabul edilen inançlar, bilgiyi

320 A.g.e.,s.181.

321 A.g.e.,s.18.

322 A.g.e.,s.187.

oluşturmazlar. Tek başına subjektif kesinliğe yönelme, inançlarla ilgili olarak tam bir fanatizmin ortaya çıkmasına neden olur.

Kierkegaard'ın yüz yüze geldiği daha da ileri bir sorun, bir inancın saçmalığı ya da paradoksluğuna nazaran, imanın tavsiye edilmesidir⁽³²³⁾. Ancak, eğer bir inanç, Kierkegaard'ın anlayışında (çelişki ilkesini ihlal ederek) gerçekten saçma ise, onun bilşsel anlama sahip olamayacağını tartıştık. Çünkü o, dilin aydınlatıcı ve bilgi verici kullanımı için temel bir gerekliliği ihlal etmektedir. Dinsel bir saçmalık ya da paradoksun doğru ya da bilgiyi oluşturup oluşturmadığı konusu, belki ortaya çıkmayabilir. Diğer yandan Augustine, inancın saçmalığına nazaran, iman, kendi kendisini tavsiye ettiğini ve Kierkegaard'ın 'saçma' anlayışındaki gibi dinsel inançların saçma olduklarını iddia etmemektedir. Bu tür inançlar, Grekler için saçmalıklardır, ancak Augustine hiçbir yerde onların mantıksal çelişkiler olduklarını iddia etmez.

c) Burada ayrıntılı bir incelemeye girişecek olmamama rağmen, Augustine ve Kierkegaard'a karşıt olarak aktardığımız temel itirazların, günümüzün ünlü Protestan teologlarından birisi olan Paul Tillich'in düşüncesine karşı da ileri sürüleceğine inanıyorum. Tillich, Augustinyen geleneği çok yakından izlemektedir. Biraz farklı bir dille o, şunları iddia etmektedir: 1) "İnanç akıldan önce gelmelidir." 2) İnsan düşmüştür ve kısmen Tanrı imajını kaybetmiştir. "...Düşme olanağını veren, insandaki Tanrı imajıdır. Yalnızca Tanrı imajı kendi kendisini Tanrı'dan ayırma gücüne sahiptir"⁽³²⁴⁾. Tillich, Tanrı imajını kaybetmeyi ya da Tanrı'dan ayrılmayı, "yabancılaşma" olarak adlandırmaktadır. O, yabancılaşmayı, "imansızlık" ve "inançsızlık" olarak nitelendirmektedir. "Böyle bir durumda insan bütün varlığıyla Tanrı'dan yüz çevirmektedir. Varoluşsal olarak kendini tanımadaki o, kendi kendisine ve kendi dünyasına yönelmiş ve kendi varlığı ve dünyasıyla olan gerçek birliğini kaybetmiştir"⁽³²⁵⁾. İnançsızlık ya da imansızlık, insan istencinin, Tanrı istencinden

323 A.g.e., aynı yer.

324 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I (Chicago, 1957), s.33.

325 A.g.e., s.47.

ayrı olduğu bir durumdur. İnançsızlık ya da yabancılaşma bir şehvet durumu olarak da nitelendirilmektedir-"kişinin kendindeki gerçekliğin tamamına yönelik sınırsız arzu. Bu, insanın kendi kendisi ve dünyasıyla olan ilişkisinin bütün yönlerine işaret etmektedir"(326).

Şehvet ya da yabancılaşma konumunda kalındığı sürece, Tanrı'nın bilgisine sahip olunamaz. Tanrı bilgisi vasıtasızdır ve şehvet ya da yabancılaşma engeli ortadan kalktığında dinsel bir bilinçle ona ulaşılır. Bu yaklaşım konusunda bir Augustinyen olarak konuşan Tillich, bu fikrin geliştiricileri olan Fransiskan mezhebi hakkında şöyle söylemektedir: "13. Yüzyıl Fransiskan okulu, teoloji ilkelerinin öğretisinde, Augustinyen bir çözüm geliştirdi ve din felsefesinin ontolojik bir türünü savundu. Onların bütün vurguları, Tanrı'nın doğrudan bilgisine yönelikti. Bonaventura'a göre, "Tanrı gerçekte her ruh için çoğunlukla hazırdir ve aracısız olarak bilinebilir; O bizzat ve aracı olmaksızın bilinebilir..."(327)

Şimdi Tillich, din felsefesindeki kendi pozisyonunu, "ontolojik tarz" ya da "ontolojik yaklaşım" olarak nitelendirir ve kendisini bu gelenekle özdeşleştirir. Dinsel bilgi için başlangıç noktası, dünya ya da Tanrı'nın varlığına işaret eden doğa değildir. Başlangıç noktası, öz ya da dinsel bilinçtir ve gerçekte herhangi bir çıkarımsal süreçten kaçınma vardır. Burada vurgu, doğrudan kavrayışın olduğu sezgiyedir, kavrama, anlama ve onaylamanın hepsi de birdir ve Tillich'in ifade ettiği gibi kesinlik, "bir araç olmaksızın, şeylerin kendilerinin dışında ortaya çıkar"(328). Tanrı bilgisi, her zaman bulanıklılığı bulunan ancak engelli olan bir şeyin tekrar elde edilmesidir. Ve bu tekrar elde etme, bireyin istencine bağlıdır. İnanca sahip olduğunda Tanrı bilgisine sahip olunur. İnanç, sadece belirli önermelerin kabulü olarak de-

326 A.g.e., s.52.

327 Paul Tillich, "The Two Types of Philosophy of Religion", Union Seminary Quarterly Review, no.4 (May, 1946), s.4.

328 John F. Simith'den naklen, "The Present Status of Natural Theology", Journal of Philosophy, vol. 55, no.22 (October 23, 1958), s.932.

ğil, bir kimsenin istencinin bir koşulu olarak düşünülür. Bu, yabancılaşmanın üstesinden gelindiği bir koşuldur.

Kolyca görülmektedir ki, Tillich'in "ontolojik yaklaşımı" Augustine'e karşı ortaya koyduğumuz aynı itirazlara açıktır. İlk olarak Tillich'in, insanın bir yabancılaşma durumunda olduğunu ya da insanın, kendi varlığı ve dünyasıyla gerçek birliğini kaybettiğini söylediğinde, ne tür tezleri savunduğu açık değildir. Bu, Augustine'nin "insan aklı, günahkar gurur tarafından zayıflatılmıştır" şeklindeki söylemiyle aynı türden bir iddiadır. Gördük ki, Augustine'nin tezinin normatif ya da deskriptif olup olmadığı açık değildir ve "günahkar istenc" kavramına başvuru için açık-seçik bir kriter yoktur. Bu, insanın bir yabancılaşma durumunda olduğunu, insanın kendi varlığı ve kendi dünyasıyla gerçek birliğini kaybettiğini ya da insan istencinin, Tanrı'nın istencinden ayrıldığını söyleyen Tillich'in iddiasıyla ilgili de bir problemdir. Profesör Tillich'in savına açıkça, belirgin bir anlam verilmeye kadar, onun doğruluğu ya da yanlışlığı değerlendirilemez. Onun ileri sürdüğü savla ilgili tek kanıt, görünüşte, özde bulunmaktadır. Yabancılaşmanın hissine ya da farkındalığına sahip olunur. Hem onun iddiasının anlamının hem de o iddianın, bir kimsenin doğrudan deneyimindeki gerçekliğinin farkına varılır.

Doğrudan bu farkındalığa başvuru, Profesör Tillich'in "ontolojik yaklaşım" hakkında ikinci büyük eleştirimize neden olmaktadır. İnsanın Tanrı'dan uzaklaştığı ya da insanın ara sıra Tanrı'yla yeniden birleştiği ve Tanrı bilgisine sahip olduğu şeklindeki iddianın hem anlamı hem de gerçekliği, herhangi bir çıkarıma değil, insanın doğrudan farkındalığına ya da sezgisine dayanmaktadır. Tillich bu iddiaların, sadece kişilerin psikolojik durumları hakkındaki iddialar olmadığını, aynı zamanda onların objektif bir öneme de sahip olduklarını sanmaktadır. Onlar, insanla Tanrı ya da "kendisi için varlık" arasındaki bir ilişki ile ilgilidir.

Ancak, yabancılaşma ya da yeniden birleşmenin doğrudan deneyimine yönelik bu başvuru, Tanrı'dan ya da "kendisi için varlık"tan uzaklaşma ya da onunla yeniden birleşme şeklindeki

bir bilgi iddisını doğrulamada yeterli bir kanıt ortaya çıkarır mı? “Doğrudan deneyim”e, sezgiye başvurma, makul bir başvuru olmadığını ve bu yüzden de objektif öneme sahip bir iddiadan emin olma hakkı vermediğini tartıştık. Bir kimsenin bir deneyime sahip olması, o deneyimin geçerli olduğunun kanıtı olamaz. O zaman böyle bir iddianın bilgiyi oluşturduğu söyleyemez. Ancak Tillich’in iddiasıyla yüzyüze gelen mantıksal olarak öncelikli ve hatta daha da önemli bir problem, insanın Tanrı’dan uzaklaştığı ya da kendi varlığının temeliyle gerçek birliğini kaybettiği şeklindeki iddianın anlamını ortaya koyma problemidir. (Daha önceki bölümde Tillich’in sembolik anlam ve sembolik gerçekliğe başvurusunu içeren zorlukları bazı ayrıntılarıyla değerlendirdik). Bazıları, bu cümlelerin, kendileri için hiçbir anlam ifade etmediğini ileri sürmektedir. Başkaları, Tillich’in iddia ettiği şeyi kısmen anladıklarını iddia etmekte, ancak, yabancılaşma deneyimine sahip olduklarını reddetmektedirler. Muhakkak ki, bu insanların kör olduklarını ileri sürme, iddiayı ispat olunmuş sanmaktır. Yabancılaşma deneyimine sahip olmayanlar, haklı olarak böyle bir deneyime sahip olanların illizyon gördüklerini ileri sürebilirler. Tillich’in kendisi, Naturalist filozofların, yabancılaşma ya da insanın kötü bir halinin olduğunu reddettiklerini kabul etmektedir. Tillich’in naturalistlerle ilgili olarak söylemesi gereken bütün şey şudur: “Eğer idealist ya da naturalist, ‘insanın kötü bir halinin olmadığını’ iddia ederse, o nihai ilgi konusunda varoluşsal bir karar ortaya koyar...filozof, varoluşsal kararlardan kaçınamaz...”⁽³²⁹⁾ Tillich, naturalistin hatalı olduğunu söylemez. O, her bir insanın, bu konu hakkında, kendi varoluşsal kararını ortaya koyması gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak Tillich, naturalistin hatalı olduğunu ve Hıristiyanın varoluşsal kararının uygun bir karar olduğunu, üstü kapalı bir şekilde iddia etmektedir. İnsanın gerçekten yabancılaşmasından dolayı o uygundur. Ancak tekrar edersek, bu iddianın kanıtı doğrudan deneyim ya da sezgidir ve elbetteki böyle bir iddia doğru olsa bile, bilgi olarak sınıflandırılmaz.

Tarihsel Dini İddialar

“İsa Nasıra’da yaşadı ve çalıştı”, “İsa Çarmıha gerildi ve öldükten sonra yükseldi”, “Muhammed bir bir peygamberlik çağrısı yaptı ve Mekke’de bir irşad görevi yüklendi” -bu ve bunun gibi başka bir çok dinsel ifadeler, tarihsel gerçeklikler olarak alınır. Gerçekte Kutsal Kitap’a ait bütün kıssalar, gerçek tarihsel kayıtlar olarak alınır. Ancak, bir çok çağdaş Kutsal Kitap araştırmacı, bu sözde tarihsel gerçeklerin bir çoğunun literal bir yorumunu artık kabul etmektedir. Yaratılış, düşüş, kıyamet, cennet ve cehennem düşüncesi, bakire doğum öğretisi, İsa’nın mucizeleri, yeniden dirilme ve yükselme, günah çıkarma- bütün bunlar, Rudolf Bultmann ve diğer teologlar tarafından, mitolojik bir resmin parçası olarak kabul edilmektedir⁽³³⁰⁾. Bultmann, İncilin öykülerinin, bir bilim çağında anlamlı olarak kabul edileceklerse, onların ‘mitolojinin bozulması’ olmaları gerektiğini savunmaktadır. Problem, tarihle ilgili dinsel iddiaların, literal olarak, olgusal iddialar olarak ve de mitler olarak alınmaları gerektiğinin belirlenmesidir. Kriteri kabul etme ve buna karar vermede metodolojik yöntemlerin olduğunu farzedelim, dinsel iddiaların bilgiyi oluşturup oluşturmadığı konusunda hala problem vardır. Belirli bir dinsel ifade ya da inancın mit olduğu açıkça söylenirse, o zaman, mantıksal olarak, literal anlamda onun doğru olduğu söylenemez şeklinde bir sonuç ortaya çıkar. Ancak, bir çok kimse, dinsel mitlerin, sembolik ya da ontolojik olarak gerçek olduğunu iddia edecektir. Sembolik ve ontolojik anlam ve gerçekliğe başvurmaya eşlik eden zorlukları tekrarlama-yacağız⁽³³¹⁾. Belirli bir dinsel ifade ya da inanç, literal bir tarihsel gerçeklik olarak ilan edilirse, o zaman o inanca, ortaya koyduğumuz bilgi kriterine referansla bakılmalıdır. Dinsel olarak adlandırdığımız fonksiyonu icra eden bir çok tarihsel iddianın olduğunu ve onların kendilerini destekleyen önemli kanıtların - arkeolojik kanıt, kaydedilmiş tanıklık- sahip olduklarını düşü-

330 Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1958); *Kerygma and Myth*, ed. H. W. Bartsch, translated, R. H. Fuller, (New York: Harper and Row, Publishers, 1961).

331 Bkz, 5.bölüm.

nüyoruz. Örneğin İsa'nın çarmıha gerildiği iddiası, yazılı bir tanık ve tarihsel verilerle ussal olarak belgelenmiştir. Bu olayı aktaran bir çok görgü şahidi vardır ve bizim bütün bu anlatılanların taraflı olduğunu ve bütün tanıkların illizyon gördüklerini sanmak için hiçbir nedenimiz yoktur. Bu iddia yüksek derecede bir inanç olma hakkına sahiptir ve o bilgi olarak tanımlanabilir. Dinsel bir fonksiyonu icra eden ve literal gerçeklikler olarak alınan diğer tarihsel iddialar, yararlı inanç olmada, kendilerini destekleyen yeterli bir kanıta sahip olmayabilirler. Örneğin, İsa'nın öldükten sonra yükseldiği iddiası, çoğu kez literal bir gerçeklik olarak anlatılır. Ancak, bu inancı destekleyen veri var mıdır? Görgü tanıklarının anlatılarına sahip değiliz. Belgeler, iddia edilen olaydan bir kaç on yıl sonra yazılmıştır⁽³³²⁾. Ayrıca, daha yakın yüzyıllarda, ölümden sonra yükselen insanlar hakkında çok az ya da hiçbir iddia yoktur. Bu gerçeklerin ışığında bir çokları, İsa'nın ölümden sonra literal olarak yükseldiği önermesinin inanmayı hak etmediğini iddia etmektedir.

Mucizelerin varlığı ve bu mucizelerden sorumlu bir Tanrı'nın varlığı ile ilgili dinsel iddia üzerinde durulmaya değerdir. Bultmann, İsa'nın mucizelerinin, mitolojik bir resmin parçası olarak düşünüldüğünü ileri sürmektedir. Mucizeler bu şekilde düşünülürse, onların literal gerçeklikleri sorunu ortaya çıkmaz. Ancak başkaları, İsa'nın mucizelerinin literal gerçeklik olarak alınması gerektiğinde ısrar etmektedir. Durum böyle olduğunda, bizim bahsedeceğimiz ancak ayrıntılı olarak tartışmayacağımız bir çok problem ortaya çıkar. Mucizelerin anlamını açıklama problemi vardır. Sözcük çoğu kez bir çok şekillerde kullanılır. Ancak bir mucize, dindar tarafından doğaüstü ya da Tanrı'nın doğaya müdahalesi olarak yorumlanır. Bu durumda, doğa, doğa kanunlarına uymaz ve doğa kanunlarının geçici bir duraksaması ortaya çıkar. Dindar savunucu, bu mucize tanımını kabul ediyorsa, Tanrı ya da olayların doğal düzenini etkileyebilen doğaüstü bir düzenin varlığını kanıtlamak zorundadır. O zaman o, böyle etkilenmeye maruz kalan belirli bir olayı göster-

332 Paul Tillich, a.g.e.,s.155; h. J. Paton, *The Modern Predicament* (London, 1955), s.237.

melidir. Bunların hiçbirisinin yapılmadığını söylüyoruz. Açıkçası, doğa kanunu çatısı içindeki açıklamaya karşı koyan bir çok olay vardır. Ancak, onların Tanrı'nın müdahalesinin sonuçları olduğu iddiası doğrulanamaz. Bizim henüz farkında olmadığımız doğa kanunları olabilir. Sözde mucizelerin bir gün, şu an bilinmeyen doğa kanunlarına uydukları gösterilebilir. Olağandışı bir olay, herhangi bir doğa kanununa hiçbir zaman uymasa bile, bu durum, bu olayın sadece belirsiz olduğunu gösterecektir. Yani bu, bir çok olayın, neden-sonuç ilişkisinin ve determinist bir planın sonucu olmadığını söyleyen dindar olmayan bir çok indeterminist tezidir. Bu tür olayların, Tanrı'nın müdahale edici eylemleri olduğu sonucu çıkmaz.

Bir an mucizenin ortaya çıkması için müdahale edici bir Tanrı'nın olması gerektiğini gösterme ihtiyacı görmemezlikten gelinsin, bu durumda daha uç bir problem ortaya çıkar. Bu da, mucize oldukları iddia edilen olağandışı olayların hiç de ortaya çıkmadıklarını gösterme problemidir. David Hume, bu olağan dışı olayların ussal olarak ortaya çıktığına inanmak için yeterli ve güvenilir bir kanıtın olmadığını ileri sürmüştür⁽³³³⁾. Bu noktada Hume ile aynı fikirdeyiz. Olağandışı bir olayın ortaya çıktığının önemli bir kanıtı varsa, o zaman problem, o olayın bir mucize olarak yorumlanmasını haklı kılar. Bu olağan dışı olaylar mucizeler olarak yorumlandığında, bu tür olayların ortaya çıktığını göstermek için yeterli empirik bir kanıt üzerinde Hume'un ısrar etmesi, mucizeye a priori olarak inanmanın her zaman güvenilir olabileceğine engel olma etkisine sahiptir; çünkü bir mucize muhtemel olmayan şey olarak tanımlanır. Bununla birlikte Hume, bu olağan dışı olayların ortaya çıkmasının ve onların Tanrı'nın eylemleri olmasının imkanını ortadan kaldırmaz. Problem, bu olağan dışı olayları, Tanrı'nın eylemleri olarak yorumlamanın doğrulanamamasıdır. Çünkü, Hume'un işaret ettiği gibi, 'teistik kuram'ın bizatihi kendisi doğrulanamazdır.

333 David Hume, "of Miracles", *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigger, (Oxford: Clarendon Press, Impression of 1954).

Tanrı'nın Varlığının Klasik Delilleri:

Teleolojik, Kozmolojik ve Ontolojik

Şu ana kadar dinsel deneyime, mistik deneyime, vahiye, inanca, tarihsel iddialara ve belirli dinsel ifadelerin gerçekliği-nin ilkeleri olarak mucizelere başvuruları inceledik. Ancak bir çok teolog, özellikle Tanrı'nın varlığının gerçekliği için, farklı bir kanıt türüne başvurmaktadır. Onlar Tanrı'nın varlığının empi-rik bir kuram olduğunu ve Tanrı'ya inancın diğer kuramlar gibi empirik verilere referansla doğrulandığını iddia etmektedir. Tanrı'nın varlığı mantıksal olarak kanıtlanamaz, ancak empirik verilerden elde edilen makul bir çıkarım olduğu gösterilebilir. F. R. Tennant'ın ifade ettiği gibi, "doğal teoloji olgulardan ve tüme-varımdan hareket eder, onun öncülleri, bilimin değişmez genel-leştirmelerinden herhangi birisi gibi, kesin olarak saptanır ve evrensel olarak kabul edilir"⁽³³⁴⁾ ve yine "deneyselliğe önem veren teolog...edimsel dünyanın öykülerini bu dünyaya anlattı-racak ve onun önerilerini de sessiz kalmadan ona arz ettirecek-tir. Oysa soyutlayıcı kurgu ...olgularla çatışmayı ispatlayabilen bir düşünce sistemi kurar"⁽³³⁵⁾.

Tennant ve başkaları tarafından anlatılan empirik kanıt, ge-nellikle teleolojik kanıt olarak adlandırılan şeyi içermektedir. Hume, "Dialogues"de bu kanıtı, düzenden çıkarılan kanıt diye nitelendirmektedir. Çünkü bu kanıt, dünyadaki düzen ve amaç-tan kozmik bir düzenleyicinin ya da tasarımcının varlığına git-mektedir. Bu kanıtın yüz yüze geldiği bir çok problem, çoğu fi-lozof tarafından gösterilmiştir. Tanrı hem herşeye gücü yeten, hem de kusursuz iyi olarak düşünülebilir mi? Ya da bir çok te-ologun ileri sürdüğü gibi, bu kavramlar, idrakimizin ötesinde bulunan Tanrı'ya atfedildikleri zaman anlamlı mıdır? Ve on-lar bizim idrakimizin ötesindeyse, saptamaya çalıştığımız kura-mın ne olduğunu imkan dahilinde bilebilir miyiz? Düzen kura-mı, her şeye gücü yeten ve kusursuz derecede iyi olan bir Tan-

334 F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, vol. II (Combridge, 1928-30), s.79.

335 A.g.e., s.78.

rı'ya işaret olarak alınırsa yine, "güç" ve "iyilik" kavramları genel olarak ifade ettikleri şeyi ifade ediyorlarsa, o zaman kuramın açık bir anlamı vardır. Ancak kanıt, iyiliğin varolduğu kadar, dünyada en azından kötülük ve acının varlığına da işaret etmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, bu kurama karşıt olan önemli empirik kanıtlar vardır ve hatta belki her şeye gücü yetmesine rağmen Tanrı'nın kötü olduğunu ve canlı varlıkların acı çekmesini istediğini destekleyen kanıtlar da bulunmaktadır.

Muhakkak ki teleolojik argümanı kullanan teologlar, Tanrı'ya kötülüğü atfetmekten sakınmak için, bir çok yöntem tasarlamışlardır. Bu tasarlanan yöntemlerin birisinden, yani, Tanrı'nın iyiliği idrak edilemez şeklindeki anlayıştan söz etmiştik. Bir başka yöntem, Tanrı'nın tam olarak iyi, ancak mutlak güce sahip olmadığı, evrende kötü bir gücün bulunduğuudur. Tasarlanan bir başka yöntem de, kötülüğün sadece görünüşten ibaret olduğunu iddia etmedir. Olaylar, insani perspektiften kötü görünmektedir. Ancak, biz şeyleri sonuna kadar görebilseydik, görünüşte kötü olan şeylerin, gerçekte iyi olduklarını ve Tanrı'nın bütünüyle iyi olduğunu anlardık.

Ancak bu tasarılar yetersiz gözükmektedir. Birincisi, düzen kuramını açık anlamı olmayan bir yere bırakır. Kanıtın doğruluğunun saptanıp saptanmayacağını imkanı yoktur. İkincisi, kurama bir anlam katar, ancak teologu metafiziksel bir ikileme sürükler. Çünkü o dünyanın sonunu bir raslantısallığa götürür. Tanrı'nın muhalifi olan kötü güç mücadeleyi kazanabilir. Üçüncüsü de yeterli değildir. Çünkü aynı mantık karşıt sonuca da götürür. Dünyadaki iyiliğin sadece görünüşte olduğu ileri sürülebilir ve biz şeyleri sonuna kadar -sonsuz bir perspektiften- görebilseydik, iyi olarak görünen şeylerin, gerçekte kötü olduklarını ve Tanrı'nın da bütünüyle kötü olduğunu anlardık şeklinde bir mantık da ortaya çıkabilir.

Düzen kanıtı başka bir çok problemi de içermektedir. David Hume, kanıtın analojiden elde edilen bir kanıt olduğunu belirtmektedir. Empirik dünyanın belirli bir özelliği analojiye dayanırılır, ve o özellikten sorumlu tanrısal bir düzenleyicinin varolduğu tahmini yapılır. William Paley bir örnek vermektedir: Çö-

lün ortasında bir saat bulsaydık, bir saat yapıcısının varolduğu çıkarımını yapardık. Aynı şekilde, evrenin varlığından ve onun farklı özelliklerinden hareketle evrenin bir yapıcısının olduğu çıkarımını yapabiliriz. Paley'in ortaya koyduğu analojiyi çevreleyen problemlere sıkça işaret edilmiştir. Saat ve evren arasında çok az bir benzerlik vardır. Ayrıca, saat ve saat yapıcısının durumunda, doğrudan gözlemsel bir kanıt sahibiz, oysa evren ve evren yapıcısının durumunda herhangi bir kanıt yoktur. Onun analogiden elde ettiği kanıt, uygun olmayarak deneyimizde varolan saat yapıcısı ve saatten, bütünüyle deneyimizin dışında olan bir evren yapıcısına gitmektedir. Bu, gerçekte, bütünüyle deneyim dışında olan bir şey hakkında çıkarım yapmaya çalışan analogiden elde edilen bir kanıtın mantığının sonucudur. Evrendeki düzenin, bir düzenleyiciden kaynaklandığı fikrini doğrulamak için, düzenin bir düzenleyiciden geldiğini gösteren gözlemsel verilere sahip olmak zorundayız. Bu nedenden dolayı düzen kanıtı, böyle bir düzenleyicinin imkanını ortadan kaldırmamakla birlikte, hiçbir şeyi de ispat etmemektedir.

Düzen kanıtı mantıksal olarak yeterli olsa bile, bu gözlemlenemeyen düzenleyici hakkında bilebildiğimiz şey, problem olarak kalacaktır. Çoğu kez, dünyadaki akıl, uyum ve iyiliğin varlığının, düzenleyicinin de akıllı ve iyi olduğunu gösterdiği çıkarımı yapılır. Ancak Hume'un çok açık bir şekilde ifade ettiği gibi, evrenin akıl ve iyiliğe dayanan başka özellikleri vardır. Birisi, bitki ve bitkisel hayat ve canlı organizmaların varlığıdır. Analogiden çıkarılan kanıttan, bitki ya da yaşayan bir organizma gibi, evrenin de düzenin değil, doğuş ya da bitkisel büyüme ve gelişmenin sonucu olduğu çıkarımını yapamayız mı? Hume'un düşüncesi şudur: Analogiden elde edilen kanıt, bir yargıyı ispatlıyorsa, bir başka yargıyı da eşit derecede ispatlar -ancak analogiden elde edilen kanıt, gerçekte hiçbir şeyi ispatlamaz.

Düzen kuramı, gözlemlenemez bir düzenleyici hakkında bir tez olarak değil, sadece evrende bir değer ve düzenin olduğu tez olarak yorumlanırsa, o zaman böyle bir tezin, daha fazla empirik kanıtla desteklendiğini kabul etmemiz gerekir. Ancak düzen kanıtı, hemen her zaman, gözlemlenmeyen ve gözlemlenemez bir Tanrı'nın varlığının ispatı olarak alınır. H. N. Wieman

gibi operasyonalistler, gerçekte "Tanrı" sözcüğünün anlamını "yaratıcı değer" ve düzenle özdeşleştirmektedir⁽³³⁶⁾. Düzen kuramları, Wieman'ın düşüncesinde olduğu gibi, sadece dünyada değer ve düzenin olduğu kuramlar olarak yorumlanırsa, bu durumda onlar açıkça bilişsel olarak anlamlıdır, çünkü onlar, büyük ölçüde doğrulanabilirler. Wieman'ın dindeki pozisyonu, felsefi naturalizmden tamamen farklıdır, ancak onu ayırt etmek zordur.

Düzen kuramının doğrulanması ile karşı karşıya gelen zorluklara rağmen, bir çok durumda o, bilişsel olarak anlamlı bir kuramdır. Çünkü o, açık bir anlama sahiptir. Ve onun doğruluğuna uygun empirik bir kanıt vardır. Ancak bazen bir düzenleyici ya da bir Tanrı'nın, özellikle de, "Mutlak İyilik" ve "Mutlak Güç" gibi özelliklere sahip bir Tanrı'nın, varolduğu tezi, sorgulandığı ve çözümlendiği zaman, bütünüyle olgu durumlarına uygun olan bir tarz içerisinde değerlendirilir. Flew bunun nasıl yapıldığını "Tanrı bizi, bir babanın çocuklarını sevdiği gibi sever" cümlesinde göstermiştir. Bir düzenleyici ya da bir Tanrı'nın varolduğu tezi, benzer bir şekilde değerlendirilebilir. Çünkü hiçbir kanıt, o kanıtı yanlışlayan bir kanıt olarak sayılmayacaktır. Bu olduğunda, ifade ya da kuramın bilişsel olarak anlamlı olup olmadığı sorununun ortaya çıktığına işaret ettik. Bir kuramın, empirik olgu durumlarına uygunluğunun ya da uygun olmayışının açık anlamı nedir?

Düzen kanıtının dışında, Tanrı'nın varlığı için başka geleneksel -kozmojik ve ontolojik- argümanlar da vardır. Bu argümanlara yöneltilen itirazlar meşhurdur. Kozmojik argüman, yeterli bir neden olmaksızın, hiçbir şeyin varolamayacağı ya da olmadığı varsayımına dayanmakta ve sonra her şeyin yeterli nedeninin Tanrı olduğunu ileri sürmektedir. Bu argümanın kendisine dayalı olduğu kozal determinizm tezinin bizatihi kendinin geçerli olup olmadığı sorunu bir yana, kozmojik argümanın, determinizm ilkesinin yanlış bir uygulaması olduğu açıktır. Her

336 H. N. Wieman and W. M. Horton, *The Growth of Religion* (Chicago, 1938); H. N. Wieman, "Can God Be Perceived?", *Journal of Religion*, vol. 23 (1943).

şeyin bir nedeninin olduğunu ve bir ilk nedenin ya da nedensiz bir nedenin varolduğunu iddia etmek tutarlı değildir. Ayrıca, zamanın bir başlangıcının olmadığı ve her olayın, daha önceki bir olay tarafından devam ettirildiği son derece akla uygundur. Kanıtın, bir ilk nedenin varlığını saptadığını varsaymak bile, ilk nedenin ahlaki ve diğer özellikleri ile ilgili herhangi bir şey ortaya koymaz. O, Tanrı'nın iyiliğinin varlığını da saptamaz. Bu kanıtı kullananlar, onun Tanrı'nın iyiliğini de saptadığına inanmaktadırlar.

Ontolojik kanıt, bizim, bütünüyle mükemmel bir varlık fikrine sahip olduğumuz sanısından, bu mükemmel varlığın -varlığın zorunlu olarak mükemmel olması nedeniyle- gerçek varlığına gitmektedir. Bu kanıtı yönelik itirazlar da meşhurdur. "Mükemmel varlık" ifadesinin anlamı ile ilgili bir problem vardır. "Mükemmel" gibi yüklemelerin Tanrı'ya atfedildiklerinde, olağan bağlamlarda ifade ettikleri şeyi ifade etmediklerinin söylenildiğini gördük. "Mükemmel" in bu literal olmayan anlamını belirlemede ciddi bir problem vardır. Olağan bağlamlarda, bir şeyin mükemmel olduğunu söylediğimizde genellikle mükemmelin, bir amaç ya da gaye için olduğunu söylemek isteriz. Ancak, ontolojik delili kullananlar, herhangi bir tarzı belirtmeksiz sadece Tanrı'nın mükemmel olduğunu söylemektedirler. Ayrıca, Tanrı ya da bu mükemmel varlıkla ilgili bir çok farklı anlayışın olduğu görülmektedir. Bu yüzden, argüman geçerliyse, o gerçekte bir çok tanrıların varlığını ispatlar. Ontolojik kanıt başka nedenlerden dolayı da başarısızdır. "Varlık" in bir yüklem ya da "mavi" ya da "yeşil" gibi bir özellik olduğu sanılmaktadır. "Masalar vardır" ve "masalar kahverengidir" gibi cümlelerin, dilbilimsel olarak birbirlerine benzer olmalarına rağmen, mantıksal olarak farklı oldukları, filozoflar tarafından ifade edilmiştir. "Varlık" a, kahverengi gibi bir yüklem olarak yaklaşıldığında bu mantıksal fark belirginleşir. Çünkü o zaman bütün pozitif varoluşsal ifadeler totoloji olur ve bütün negatif varoluşsal ifadeler de kendi kendileriyle çelişirler. Hospers bu noktayı atlar örneğini kullanarak ortaya koymaktadır. " 'Atlar otçuldur' cümlesi, 'at diye bir şey varsa o zaman o otçuldur' anlamına ge-

lır. Bu çözümlemeye göre, 'atlar vardır' cümlesi, 'at diye bir şey varsa o zaman o vardır' şeklinde olacaktır. Bu tam bir totolojidir ve açıkça cümlelerin hiç de demek istediği şey değildir. Bundan başka 'atlar var değildir' cümlesi, 'eğer atlar varsa o zaman atlar var değildir' şeklinde olacaktır. Bu da bütünüyle kendi kendisiyle çelişen bir şeydir. Oysa orijinal cümle sadece yanlıştır" (337).

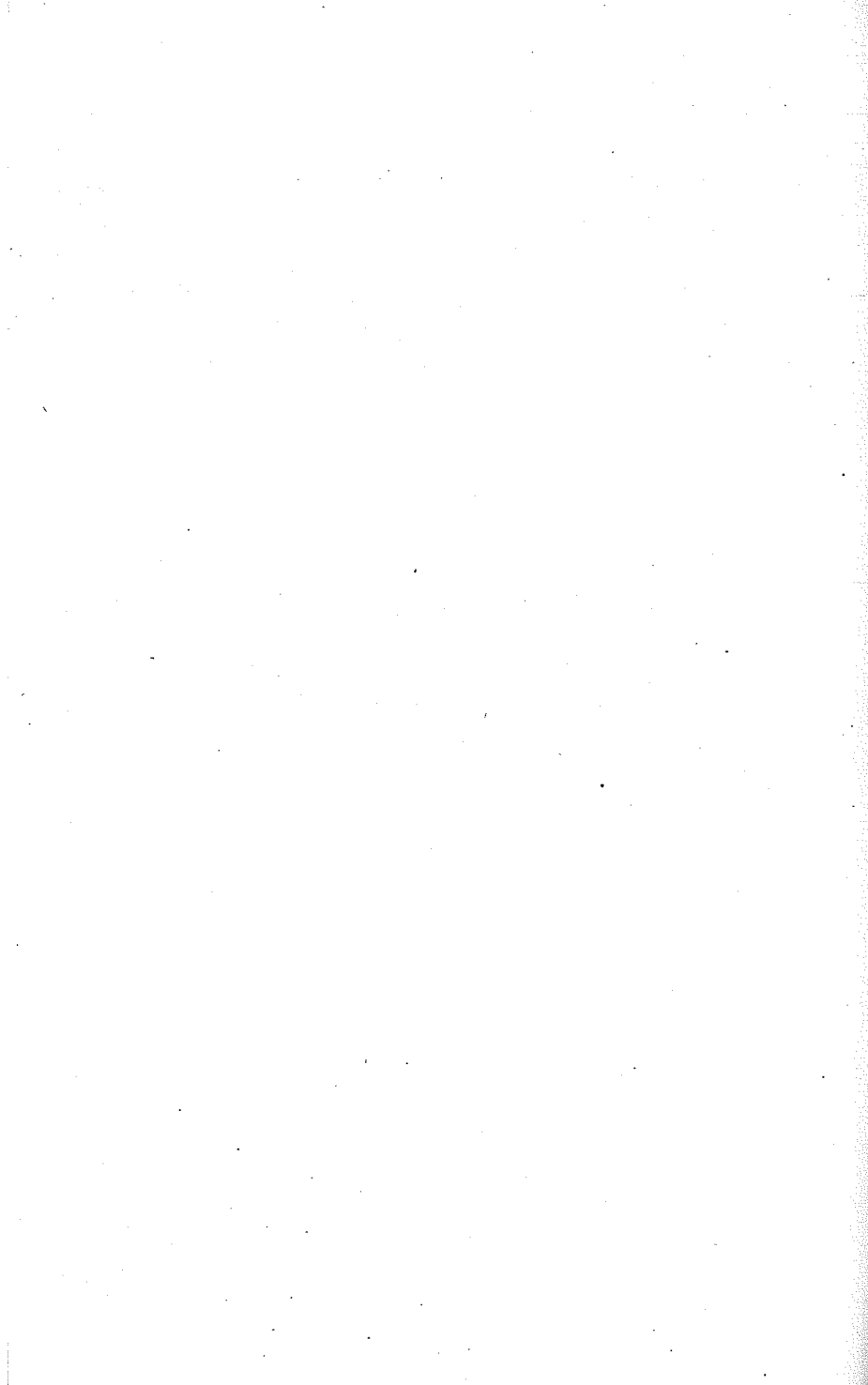
Bazen varlığın bir yüklem olmadığı, varlık fikrinin bir şeyin kavramına hiçbir şey eklemeyeğine işaret edilerek gösterilmiştir. Kant'ın ifade ettiği gibi, "bir şeyi hangi yüklemle ve ne denli çok yüklemle düşünürsek düşünelim...bunun yanısıra, o şeyin varolduğunu ifade ettiğimizde o şeye en küçük bir ekleme yapmayız" (338). Kant haklıysa ve varlık, bir şeyin kavramının bir bölümü değilse, o zaman, Tanrı kavramından Tanrı'nın varlığını çıkarmaya çalışan ontolojik kanıtın yanlış olduğu açıktır.

Ontolojik kanıtın yüz yüze geldiği büyük bir zorluk daha vardır. Varlığın bir yüklem olduğu ve mükemmellik kavramını içerdiği varsayımına olanak tanınsa bile, bunun, o mükemmel şeyin varolduğunu ispatlamadığı açıktır. Bütün bunlar gösteriyor ki, bir kimse, bu mükemmel varlık hakkında doğru bir kavrama sahip olacaksa, o onu varolan olarak düşünmelidir. Ancak, bir mükemmel varlığın varolduğu anlayışı, o mükemmel varlığın gerçek varlığını gerektirmez (339).

337 Bkz, John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1953), s.326.

338 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated, Norman Kemp-Smith, (New York: Humanities Press, 1950), s.505-506.

339 Ontolojik kanıtın çağdaş değerlendirmeleri için bkz, Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *Philosophical Review*, vol.69 (1960); R. E. Allen, "The Ontological Argument"; Raziel Abelson, "Not Necessarily"; Terence Penelhum, "On the Second Ontological Argument"; Alvin Plantinga, "A Valid Ontological Argument"; Paul Henle, "Uses of the Ontological Argument"; Gareth Mathews, "On Conceivability in Anselm and Malcolm", bunların tamamı için bkz, *The Philosophical Review*, vol.70, (january, 1964).



IX. BÖLÜM

SONUÇ

Değişik dinsel söylemlerin gerçekliği için getirilen bir çok kanıt türlerini inceledik. Dini deneyime, mistik deneyime, vahye, tarihsel olaylara ve mucizelere başvuruları araştırdık. Dini bilgiye yönelik Augustinyen yaklaşımı ve Tanrı'nın varlığının geleneksel kanıtlarını çözümledik.

Dinsel bir fonksiyonu icra eden ifadelerin bir çok farklı türünün olduğuna işaret ettik. Onlar, tanımları, öngörülleri, açıklamaları, nidaları, öğütleri, duaları, soruları, itirafları, şükürleri, tarihsel ve otobiyografik ifadeleri içermektedir. Ayrıca, insan deneyiminin dışında -ilkece doğrulanamayan- bir şeye referans eden ifadelerin olduğunu da gördük. Ve hiçbir yanlışlama kanıtına olanak vermeyen başka dinsel ifadeler vardır. Felsefi bir çözümleme, doğruluk iddiasında bulunan dinsel ifadelerin her bir türünün, açıklanmasını ve sınıflandırılmasını ister. Bu, bir kimserin, doğruluğuna uygun olan kanıtın ne tür bir kanıt olduğunu keşfetmesine ve onun bilgi kriterine uygun olup olmadığını soruşturmasına imkan verecektir.

Bir çok bilişsel dini ifadelerin (örneğin, 'İsa Nasıra'da yaşadı', 'İsa çarmıha gerildi', 'Muhammed Mekke'de tebliğde bulundu') kendi doğruluklarına uygun pek çok kanıta sahip olduklarına işaret ettik. Onlar, inanç tutumunun bir derecesini hak

ederler ve bir noktaya kadar doğru bilgi iddialarını oluştururlar. Diğer dinsel iddialar (belirli mucizelerin olması: Örneğin, İsa'nın literal olarak ölümden sonra yükselmesi, Musa ve İsrail oğullarının karşıya geçmelerine izin vermek için Kızıl denizin yarılması ve sonra da kapanması; belirli bir kuraklığa günahkarlık tarafından neden olunması gibi) bir kimsenin inancını hak etmek için, onları destekleyen yeterli kanıtlara sahip değildir ve bu yüzden de doğrulanmamış bilgi iddialarıdır.

Ancak, dinsel bilginin varolup olmadığını soran birisine, en büyük problemi sağlayan dinsel ifadeler, bilgi verme iddiasında olan ancak hiçbir yanlışlayıcı kanıtın kendilerine uygulanmadığı ya da analojik veya sembolik olarak doğru kabul edilmesi gereken ifadelerdir. Çoğunlukla bu guruba dahil olanlar şunlardır: "Tanrı dünyayı yarattı", "Tanrı, seven bir ilahi babadır", "İsa Tanrı'nın oğludur", "Tanrı birde üç olandır", "Tanrı günaha karşı öfkeli", "Kutsal ruh onların üzerine indi" ve "İsa ölümden sonra yükseldi". Bu tür ifadeler, sıradan betimleyici, tarihsel ya da literal olarak alınmak için düzenlenmiş açıklayıcı ifadelerden çok daha fazla, tam bir yöneliş durumu ve bağlanma objesi ya da objeleri sunma fonksiyonuna sahiptir. Bir ifade açık bir anlama sahipse ve onu destekleyen bir kanıt da varsa, o ifadenin doğru bir bilgi iddiası ortaya koyduğunun söylenebileceğini tartıştık. Buna ilaveten, bu anahtar dinsel söylemlerin sözde analojik ya da sembolik (literale karşıt olarak) fonksiyonuna başvurmanın, onların anlamını saptamada bize yardımcı olmadığını da tartıştık. O zaman, bu tür ifadelerle ilgili problem, onların bilgiyi oluşturup oluşturmadıkları değil, doğru ya da yanlış olabilen bir şey söyleyip söyleyemedikleri, bilişsel olarak anlamlı olup olmadıklarıdır. Bilişsellik kriterimize uygun olmadıklarından dolayı bu ifadeler yorumlanamazlarsa, analitik olarak onların bilgiyi oluşturmadıkları sonucu çıkar. Bu ifadelerin her birinin, inanç tutumunun bir aşaması olduğu problemi, onlara belirgin bir anlam vermedikçe, ortadan kalkmaz.

Belirli anahtar dinsel ifadelerin, analojik ya da sembolik doğru olarak yorumlandıklarında ya da muhtemel bir veri tarafından yanlışlanamamalarına rağmen, gözlemlenmeyen veya

gözlemlenemez bir objeye referans olarak açıklandıklarında, bilgiyi oluşturmadıkları gibi, bilişsel olarak da anlamlı olmadıkları sonucuna ulaştık. Böyle bir sonuç, bu inançların ya da tutumların, insanların yaşamlarında hiçbir değere sahip olmadıklarını ima etmez. Dinsel inanç ve tutumlardan vazgeçilmesi gerektiğini de ifade etmiyoruz. Bir inancın hem bilişsel hem de bilgi statüsü, en azından kısmen, inancın psikolojik ve pragmatik öneminden bağımsızdır.

Dinsel inançların bilişsel ve bilgi statüleri ile ilgili çıkarımlarımız, iki normun kabulüne dayanmaktadır. Bu normlardan birisi, bir bilişsellik kriteri olarak fonksiyon icra ederken, diğeri bir bilgi kriteri olarak fonksiyon icra etmektedir. Max Black, Rudolf Carnap, Herbert Feigl ve diğer filozoflar, bir şeyin doğrulanmasının, onun bir standarda uygun olduğunun gösterilmesine gerek duyduğunu ortaya koymuşlardır. Bir şeyin yanlışlanamazlığını göstermek ise, o şeyin bir standarda uygun olamadığını göstermeye gerek duymaktadır. Dinsel ya da başka belirli bir ifadenin bilgiyi oluşturup oluşturmadığını ya da sağlam bir inanç olup olmadığını saptamak, o ifade ya da inancın, bir standarda ya da bilgi kriterine uyup uymadığının belirlenmesini gerektirir. Dini bilginin olup olmadığı 'bilgi' kavramı için bir kriter elde edilinceye kadar, muhtemelen tartışılmaz. Böyle bir kriter elde edildiğinde ya da inancı idare eden bir dizi kural elde ettiğimizde, işte o zaman, sadece o zaman, "dinsel bilgi var mıdır?" sorusu, makul bir şekilde sorulabilir ve yanıtlanabilir. Soru, doğru olma iddiasında bulunan dinsel ifadelerin, bir bilgi standardına ya da normuna uyup uymadıkları görülerek cevaplandırılır. "Dinsel bilgi var mıdır?" sorusu "Tuz erir mi?" sorusu gibi açık-seçik bir olgusal soru değildir. İlk önce, " 'bilgi' kavramı için hangi kriteri kabul etmeliyiz?" sorusu cevaplanmalıdır. Sonuçta yukarıda sözü edilen anahtar dinsel ifadelerin, bilgiyi oluşturduklarını iddia edenlerle, bunun normatif farklılıklara dayandığını reddedenler arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Onlar, hem bilişsellğin hem de bilginin norm ve standardında farklı düşünmektedirler.

Öyleyse bu kitapta ulaşılan sonuçlar, yalnızca bu sonuçların kendilerinden çıkarıldığı öncüller (bilişsel anlam ve bilgi kriteri) reddedilerek açıkça kabul edilmeyebilir. Ancak, bu öncüller reddedilirse, alternatif bir bilişsel anlam tanımı ve alternatif bilgi kriteri grubunu sağlama ve doğrulama sorumluluğunun varolduğunun düşünülmesi gerekir ve o zaman da o dinsel inançların bu standartlara uygun olduğu gösterilmelidir.

Dinsel bilginin olup olmadığı konusundaki anlaşmazlığın, farklı normların, farklı bilişsel anlam tanımlarının ve farklı bilgi kriterlerinin kabulünden kaynaklandığını düşünüyorum. Bu anlaşmazlık rasyonel olarak halledilebilir mi? Bazı mantıkçı pozitivistler halledilemeyeceğini iddia etmektedirler. Bütün normlar çöküşaldır ya da değildir ve onların adına doğrulanamayan değil, sadece ikna edici nedenler kanıt olarak aktarılabilir. Pozitivistin bir dereceye kadar haklı olduğunu düşünüyoruz. Ve bu bir noktaya kadar, Herbert Feigl⁽³⁴⁰⁾ tarafından biçimlendirilen, onaylama ve doğrulama arasındaki bir ayrıma referansta bulunarak ortaya konabilir.

Feigl'e göre, onaylamada doğrulayıcı ilkeler, tümdengelimsel ve tümevarımsal çıkarımın kurallarıdır. Herhangi bir bilgi iddiası, nihai olarak bu kurallara referansta bulunmalıdır. Öte yandan, empirik bilgiyle birlikte bulunan amaçlar, doğrulama ya da pragmatik doğrulamanın temeli olarak hizmet ettiklerinde, kötü bir döngüsellik olmaksızın başka ilkelere başvurulmaz. Feigl'in işaret ettiği gibi, "onaylama", ilgili tartışma alanını yönlendiren normların sergilenmesiyle sona erer. Eğer daha öte bir sorun ortaya çıkarsa, o, onaylama ilkelerinin kabul edilmesinin pragmatik doğrulanması ile ilgili sorun olmalıdır"⁽³⁴¹⁾.

Feigl'in ayrımı, bu kitabın tezine uygulanabilir. Tartışmamızda, 'bilgi' kavramının doğru kullanımı için belirli kriterler

340 Herbert Feigl, "Validation and Vindication: An Analysis of the Nature and Limits of Ethical Arguments", *Readings in Ethical Theory*, ed. Wifred Sellars and John Hospers (New York: 1952), s. 674. Önceki bir makalenin yeni bir versiyonu için bkz., "De Principii Non Disputandum...?", *Philosophical Analysis*, ed. Max Black (Ithaca, N. Y. Cornell University Press, 1950).

341 A.g.e., s.675.

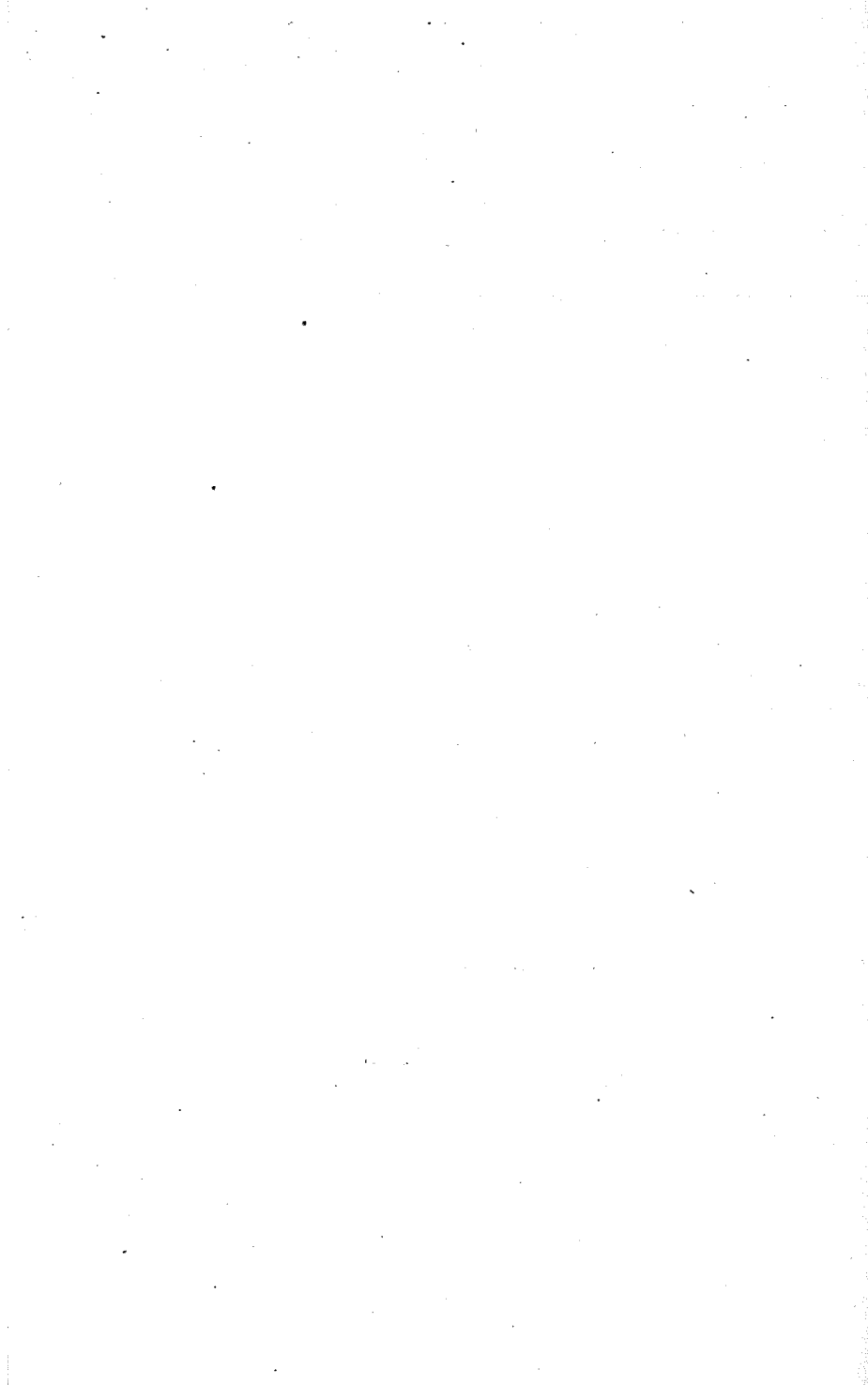
kabul ettik. Bu kriterler, bizim onayımız için hizmet görürler. Belirli bir dinsel önermenin bilgiyi oluşturup oluşturmadığını sormada, bu kriterlere başvurduk, ancak, kriterlerin kendilerini sorgulamadık. Şimdi, muhakkakki bu kriterler sorgulanabilir. Onlar sorgulanmazlarsa, kötü bir döngüsellik olmaksızın başka bir standarda referansla onları ispatlayamayız ya da geçerli kılamayız. Ayrıca bu kriterleri kabul etmeyi doğrulayan nedenleri sunabiliriz. Ve doğrulamanın yaptığı bütün şey, belirli onaylama ilkelerini kabul etmekle ulaşılan amaçları netleştirmektir. 'Bilgi' kavramı için belirli kriterleri kabul etme durumunda, onaylama, sadece bu kriterleri kabul etmekten ortaya çıkan sonuçları ifade edebilir. Arz ettiğimiz kriter ve bilgi yöntemlerini kabul etmekten ortaya çıkan sonuçlara ve doğrulayıcı ilkelere daha önce işaret ettik. Bu kriterler ve yöntemler kabul edildiklerinde, güvenilir bilgi iddialarını, güvenilir olmayanlardan ayırt etme yöntemine sahip oluruz. Ayrıca bu kriterlerin kullanımı, mantıksal olarak tutarlı inançların yapısını verir ve sınanan önermeler üzerinde kişiler arası bir anlaşma avantajı sağlar. Zımnen kabul edilen diğer bilgi kriterleri (dini deneyim, vahiy, sezgi ve inanca başvuru olarak), bu arzu edilen sonuçları sağlamazlar ve onlar, inançlarla ilgili tam bir fanatizmi desteklerler. Bu sonuçları arzu edilir bulmayan bir kimseye göre bu nedenler, 'bilgi' kavramı için varolan bu kriterleri haklı çıkarmayacak ya da onları pragmatik olarak doğrulamayacaktır. Doğrulayıcı nedenler, mantıksal olarak zoraki değildirler. Onlar ikna etme eğiliminde olan nedenlerdir ve onların etkili olup olmaması, bu nedenlerin bir kimsenin ilgi, amaç ya da ideallerine uyup uymadığına bağlıdır.

Bana göre, dünya dinlerinin traftarlarının çoğunluğunun amaçları, ya da arzu ettiği sonuçlar, sadece gerçeklik ve tutarlılıktan daha başka bir şeydir. Dünya dinlerinde, sadece bu dinlerin savunucularının görmezlikten geldiği içsel tutarsızlıklar çok fazladır⁽³⁴²⁾. Ayrıca, dinsel iddiaların açık bir anlama sahip olduğu durumlarda, bu iddiaların kesinliği, ya kanıttan yoksun-

342 Bkz, Joseph Morgolis, "What is Religious Truth?", *Review of Religion*, 20 8November, 1955), s.39.

dur ya da geçerli olmayan bir kanıtla karşı karşıyadır. Ancak bu, dindar bir kimsenin inanç tutumuna engel olmaz. Çünkü çoğu dindar inananlar, dinsel önermelere, tarafsız bir araştırma ve sınamanın konusu olan kuramlar olarak yaklaşmazlar. İnananın, bir çok durumlarda, inandığı şeyi yanlışlayan olarak düşünülen muhtemel verilere izin vermeyeceğine işaret ettik. Bazen o, rasyonel bir inanca karşıt olan irrasyonele inanmada ısrar eder (ve bu şekilde yaptığını da kabul eder). Bu gerçekler bana gösteriyor ki, bir dinin amacı çoğu kez, gerçeklik ya da tutarlılıkla ilgili olmaktan başka bir şeydir, yani, insanın belirli psikik ihtiyaçlarının doyum bulmasıdır. Dinin, bir kişiye, tam bir yöneliş tavrı ve bağlanma objesi ya da objeleri sunduğunu ve böyle yapmakla da, insanın belirli psikik ihtiyaçlarını tatmin ettiğini tartıştık. Bu ihtiyaçların doyum bulması arzu edilen sonuçtur ve tam bir yönelme tavrı ve bağlanma objesi ya da objeleri sağlayan inançları zayıflatma eğiliminde olan bir kanıt ya da inanç, arzu edilmez. Bu yüzden, bilgiye yönelik önerdiğimiz kriterler, bir çok dindar bireyler için kabul edilemezdir. Bu kriterlerin kabulü, bir dinin temel yapısını oluşturan inançları tehlikeye atacak ve bu din içerisinde eylemde bulunan bireylerin arzulanıkları amaç için zararlı olarak düşünülecektir. Kanıtlayıcı nedenlerin ikna edici etkisi, kabul edilen amaç, ilgi ve fikirlerin neliğine bağlı olduğundan ve iki tarafın arzulanıkları amaç ve fikirlerin çoğu kez farklı olmasından dolayı, her iki taraf için de kanıtlayıcı nedenlerin farklı olacağı açıktır. Bu, ortaya çıktığında, iki taraf arasında hiçbir pragmatik çözüm olamaz. Bana öyle geliyor ki, bu, bir çok din savunucusu ve bazı bilim adamlarını, pozitivistleri ve empiristleri de kapsayan diğer gruplar arasında şimdi ve her zaman varolan genel bir durumdur. Bu grupların istekleri farklıdır. Bu da, kabul edilebilir kanıtlayıcı nedenlerin, her grup için farklı olduğu anlamına gelir. Kanıtlayıcı nedenler, mutlak bir onaylama ortaya çıktığında sunulan nedenler olduğundan, o zaman biz, tarafları hayata karşı farklı tutum, farklı amaç ve farklı fikirleriyle kendi hallerine bırakıyoruz. Bu gerçeği kabul ederek bu kitabı, "dinsel bilgi var mıdır?" sorusu üzerinde sonlandırıyoruz. Bu, bazı insanlarla ilgili olarak konuştuğunda, Ni-

etzsche tarafından 'Antichrist'de en iyi şekilde ifade edilmiş bir gerçektir: "Bir şeyin kendi başına doğru olup olmadığı hiç fark etmez, ancak ona doğrudur diye inanılması son derece önemlidir. Doğruluk ve bir şeyin doğru olduğu inancı: birbirinden tamamiyle ayrı duran iki ilgi dünyası, -neredeyse karşıt dünyalar- onlara bütünüyle farklı yollarla ulaşılır".



İndeks

- A. J. Ayer 155
Adams 158, 159
Alasdair MacIntyre 92 118,
119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126
Albert C. Knudson 56
Alston 85, 86
Amerika Birleşik Devletleri 37
Analitik felsefe 14
Analitik Filozof 13, 43
Anglo-Saxon Felsefe 33
Antichrist 199
Antony Flew 31, 90
Aquinas 120
Aristo 53, 54, 133
Augustine 170, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179,
181
Augustinyen 170, 171, 173,
177, 179, 178, 193
Ayer 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25,
26, 27, 46, 155, 156, 157,
158, 159
Barth 72, 73
Barthain 108
Basil Mitchell 93, 122, 126,
130, 132, 133, 134
Bergmann 15
Berlin 44
Bernard Williams 107
Bertrand Russell 45, 165
Beytül-lahm 50
Bicimsel bilgi 162, 163, 164
Bilişsel 61, 62, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 72, 77, 91
Bonaventura 180
Braitwaite 115
Brunner 75, 76, 176, 177
Budist 117, 168
Bultmann 184
C.S. Lewis 109
Cambridge 36
Carnap 15, 16, 18, 22, 27, 43,
45
Charles Morris 52
Clark 85, 86
Cleanthes 98
Confirmation 18
Crombie 27, 120, 139, 141, 142,
141, 142, 143, 144
Cushman 173, 174
David Hume 16, 17, 71, 93, 95,
96, 97, 134, 175, 185, 186,
187, 188
Demokrasi 55
Descartes 152
Dialogues 96, 98, 186
Dirks 13

- Duff-Forbes 145
 Dull-Forbes 132
 E.D. Klemke 49
 E.L.Mascall 78, 79, 80, 82
 Edwards 43
 Emil Brunner 73
 Enkarnasyon 171, 172, 173,
 174, 176, 178
 Enquiry 97
 Erich Fromm 53, 55
 Eski Ahit 12
 Eving 117
 Existence and Analogy 78
 F. H. Bradley 19, 27
 F. R. Tennat 120, 186
 Farrar 126
 Faşizm 55
 Feigl 15, 20, 29
 Findlay 43
 Flew 41, 77, 91, 92, 93, 95, 99,
 100, 102, 105, 113, 117, 118,
 129, 130, 132, 189
 Fransiskan 180
 Freud 46
 Freudyen 56
 G. I. Lewis 165
 Gibson 101
 Gilbert Ryle 37, 38
 Gilson 78
 H. G. Wells 31
 H.L.A. Hart 37
 Hart 44
 Havari 121, 126
 Hempel 29, 30, 66, 67
 Hepburn 116, 117, 118
 Herbert Feigl 195, 196
 Hristiyan 13, 50, 51, 63, 100,
 106, 107, 113, 114, 116, 117,
 120, 121, 130, 132, 133, 136,
 143, 170, 177, 182
 Hick 135, 136, 137, 138
 Hindu 117
 Hitler 58
 Holland 109, 110, 112, 113
 Hook 47
 Hospers 190
 Hukuk Felsefesi 44
 Hz. Muhammed 69, 183
 I. M. Crombie 93, 129
 İn Der Logische Aufbau der-
 ment 45
 İncil 123, 183
 İngiliz 112
 İngiltere 37
 İsa 49, 50, 53, 55, 69, 70, 72,
 113, 116, 121, 137, 143, 144,
 169, 171, 173, 174, 176, 183,
 184, 193, 194
 İsiyah Berling 37
 İsrail 194
 J. J. C. Smart 92, 99
 J. M. Crombie 138
 James Oliver 151
 Jeremy Bentham 57
 John Austin 37, 42, 44
 John Hick 93, 129, 134
 John Smith 72
 John Wisdom 36
 Kant 58, 191
 Karl Popper 18, 31, 89, 90
 Kennick 54, 55
 Kızıl deniz 194

- Kitab-ı Mukaddes 170
 Klemke 50
 Kutsal Fikri(The Idea of Holy) 104
 Kutsal Kitap 72, 117, 124, 172, 183
 Kutsal Ruh 126
 Language, Truth and Logic 18, 26, 27
 Lazerowitz 26
 Lock 141
 Ludwig Wittgenstein 11, 14, 16, 17, 21, 30, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 51, 55, 58, 68, 92, 104, 105, 107, 113
 Mackdonald 44
 Malcolm 158
 Marksizm 55
 Max Black 195
 Mcpherson 104, 105, 106, 107, 108, 109, 118
 Mekke 69, 183
 Meryem 113
 Mill 58
 Moor 42
 Moritz Schlick 15
 Morris 53, 55
 Musa 194
 Mutlak 19
 Empiricist's View of the Nature of Religious Belief 113
 Nazizm 55
 New Essays 90
 Nietzsche 58, 198
 Nowell-Smith 42, 58
 Okkasyonalist anlam kuramı 108
 Oliver 152, 153
 Ortadox 117
 Oxford 30, 37, 38, 40
 P. Nowel-Smith 37
 P.F. Strawson 37, 73
 Paley 120, 188
 Paris 41
 Passmore 27, 28, 29, 102, 108
 Paul 43, 50
 Paul Edwards 120
 Paul Hayner 82
 Paul Tillich 84, 85, 86, 170, 180, 179, 181, 182
 Philosophical Investigations 11, 34, 36
 Platon 51
 Plilosofische Untersuchungen 33
 Protestan 72, 179
 R. B. Braithwaite 92, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119
 R. F. Holland 92, 108
 R.M. Hare 37, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 102, 105, 108
 Reichenbach 18, 19
 Religious Discourse and Theological Discourse 108
 Ronald Hapburn 92
 Root 125
 Rudolf Bultmann 183
 Rudolf Carnap 195
 Rudolf Otto 104, 105, 166, 167
 Ryle 14, 39, 41
 S. Hamshire 37

S.E. Toulmin 37
 Schlick 16, 17
 Signs, Language and Behavior
 48
 Skolastisizm 77
 Smart 100, 101, 102
 Soren Kierkegaard 73, 75, 76,
 170, 176, 177, 178, 179
 Spinoza 55
 St. Paul 58, 132, 133
 St. Thomas 54, 77, 78, 82
 Stephen Toulmin 46
 Stevenson 28
 Strawson 43, 45
 Süreksizlik Tezi 72
 Systematically Misleading
 Expressions 38
 Tertullian 107
 Testability and Meaning 18
 Thales 27, 53
 The Christian Scholar 13
 The Concept of Mind 38
 The Problem of Knowledge
 155
 Thomas Mcpherson 92, 103

Torki 43
 Toulmin 47
 Tractatus Logicus Philosophi-
 cus 16, 17, 33, 34, 35, 104
 Treatise 96
 Truth and Logic 27
 Urmson 34, 39, 44
 Verification 18
 Viyana 15
 Viyana Çevresi 15
 W.T. Stace 83, 85
 Waismann 17
 Weldan 44
 Wieman 71, 72, 189
 William Christian 56
 William Kennick 53
 William Paley 187
 Williams 107, 112, 117
 Wisdom 14, 31, 37, 38
 Woozley 155
 Xenakis 40
 Yahova 24, 25
 Yahudi 103
 Yunan 103, 172

ATAÇ
FELSEFE

Gustave Le Bon
TARİH FELSEFESİ

Çeviren: Murat Temelli

"Bir bilimin genel ilkeleri o bilimin felsefesini oluşturur. Bu bilim değiştikçe felsefesi de değişir. Tarih bilimi de bu genel yasaya bağlıdır. Bu bilime bağlı olan fikirlerin çoğu, zaman geçtikçe değerlerini yitirdiklerinden eski fikirlerin yerine yenileri konulmaya çalışılacaktır. Dünyada olup biten olaylar basit bir görüntü haline dönüştürüldüğünde tarih yazını önceden bilinmesi olanaksız sonsuz yasaların doğurduğu beklemediğimiz olasılıkların ortaya çıkmasından oluşmuş bir kâbus görüntüsü verir."

ATAÇ
FELSEFE

Charles Kingsley
Fransız Devrimi Öncesi Avrupa
ANTİK REJİM

Çeviren: Seyfi Say

"Antik Rejim" yazarın 1867 yılında Royal Institutu-
onda verdiği, "Kast", "Merkezileşme" ve "İnfilak Edici
Güçler" başlıklarını taşıyan üç adet konferansından
oluşmaktadır.

Avrupa'nın (özellikle Fransa'nın) Fransız devrimi
öncesinde taşıdığı Sosyal, Siyasal ve Ekonomik özellik-
leri ve Avrupa'daki yenileşme hareketlerinin ardındaki
temel etkenleri özlü bir biçimde aktaran eser, eleştirel
yaklaşımlarıyla önem taşımaktadır.

ATAÇ DİNLER TARİHİ

Lütfi Kaçan
Kitab-ı Mukaddes ve İslâm Geleneğinde
AHİD SANDIĞI

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Sandığın yahudi inancındaki yeri; ortaya çıkış süreci ve özellikleri, içine konulan nesneler, akıbeti hakkındaki gelişmeler; kutsallık kazanmasının nedenleri, sosyolojik etkisi; siyasi ve manevi hayat üzerindeki etkileri ve son bölümde ise, Sandığın günümüzdeki yahudilerin mesih inancı üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde, inceleme konumuzu Ahid Sandığının İslâm geleneğindeki yeri teşkil etmektedir. Bu bölümde, Tâbût'un/Sandığın etimolojik anlamı ve özellikleri; kökeni hakkındaki farklı yorumlar; sandıkla gelen sekine ve bakiyye kavramları ve içindekiler hakkında yapılan batınî yorumlar ele alınmaya çalışılmıştır