

148036

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

ALFRED JULES AYER'IN DOĞRULAMA

İLKESİNİN DİN DİLİ'NE ETKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Danışman
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

Ergin ÖGCEM

148036

BURSA – 2004

TC.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Ergin ÖGCEM'e ait "Alfred Jules Ayer'ın Doğrulama İlkesinin Din Dili'ne Etkisi" adlı çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalında Yüksek Lisans Yeterlik tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Danışman)

Üye
Doç. Dr. Cafer KARADAŞ

Üye
Yrd. Doç. Dr. İsmail ÇETİN

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın hazırlanması esnasında, danıőmanlıđını üstlenip bana yol gösteren, yöntem ve kaynak konusunda engin tecrübe ve birikimlerinden istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Zeki ÖZCAN'a, İngilizce kaynakların tercümelerinin tetkik ve tanziminde büyük desteğini gördüğüm Aysun GÜLAÇ hanımefendiye ve bu süreçte tarifsiz bir fedakarlıkla her türlü sıkıntıma ortak olan sevgili eşime teşekkür ederim.



ÖZET

Din dili'nin çeşitli söylem tarzları, beşeri literatürden alınarak, kutsal varlıklara göndermede bulunmak için kullanılmaktadır. Kutsal ile ilgili konuşma imkanının beşeri tecrübenin ürünü olan argümanlardan seçilmesi, kutsal ve dolayısıyla aşkın olanla sorunu bulunan çevreler için iyi bir eleştiri malzemesi olmuştur. Özellikle on sekizinci yüzyılda başlayıp, yirminci yüzyılın ortalarına kadar etkinliğini arttırarak muhafaza eden pozitivistler bu durumu bahane ederek dine ve onun söylem biçimine ağır eleştirilerde bulunmuşlardır.

Viyana Çevresi filozofları, özellikle de Alfred Jules AYER, geliştirmiş olduğu "Doğrulama İlkesi" vasıtasıyla, Din'i ve ileri sürdüğü bildirimleri, salt dini içerikli metinlerin kullandığı dilin, objesi ile ilgili münasebetinden dolayı yok sayma noktasına gelmiştir. Halbuki din de, insana ait diğer ürünler gibi, toplumun kültürüne ait bir unsurdur. Bu nedenle dini söylemin de anlaşılabilir, inanılır ve kabul edilebilir bir boyutu vardır. Toptancı ve tek perspektifli, kuralcı bir mantıkla reddetme girişimi objektif, benimsenebilir bir yaklaşım değildir. Böyle statükocu, sığ bakış açısını aşmak ve herhangi bir din dilini anlayabilmek için, bu din dilinin kullanıldığı toplumun kültürü içerisindeki yaşam tarzlarına, buradan da değişik kullanım paradigmalarına; dolayısıyla derin gramerine müracaat etmek gerekir.

SUMMARY

Various expression styles of religious terminology have been extracted from human literature to address holy creatures. Choosing arguments based on human experience enabling expression on "holy/sacred" has been suggesting a good point of criticism for those having problem with holy, therefore, with the transcendental reality. Positivists that have been maintaining increasing influence to mid-20th century from the 18th century capitalized this aspect to harshly criticize religion and its utterance.

However, the religion, the other products which belonged to the human, is a component pertain to society culture. Thus religious utterance has a comprehensible, credible and acceptable dimension. Collectivist, mono perspective and regular logic rejection is not a appropriate approach. In order to overcome such a status quo favoured, shallow perspective and in order to understand the language of a religion of any kind, one has to refer to the life styles within the society's culture which this language of religion uses and from there to refer to the different paradigms of use, consequently to refer to its detailed grammar.

İÇİNDEKİLER

<i>TEŞEKKÜR</i>	<i>I</i>
<i>TÜRKÇE ÖZET</i>	<i>II</i>
<i>İNGİLİZCE ÖZET</i>	<i>III</i>
<i>GİRİŞ</i>	<i>I</i>

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL

1.1. DİL NEDİR?	7
1.1.1. Dilin İnsan Varoluşundaki Yeri ve Anlamı	7
1.1.2. Dilsel Yanılmalar	14
1.1.2.a) Dil Kullanıcısından Kaynaklanan (Pragmatik) Yanılmalar	15
1.1.2.b) Gösterenden Kaynaklanan (Sentaktik) Yanılmalar	16
1.1.2.c) Gösterilerden Kaynaklanan (Semantik) Yanılmalar	17
1.2. SÖYLEME İLİŞKİN BİR KAÇ BELİRLEME	19

İKİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİ

2.1. Din Diline Giriş	22
2.1.1. Din Dilinin İmkanı	22
2.1.2. Din Dili'nin Mahiyeti.....	23
2.1.3. Din Dilinin Yapısı.....	24
2.2. DİN DİLİNDE DOLAYSIZ ANLATIM	27
2.2.1. Teşbihi Dil.....	27
2.2.2. Tenzihî Dil	28
2.2.3. Temsili Dil.....	30
2.3. DİN DİLİNDE DOLAYLI ANLATIM	32

2.3.1. Sembolik Dil	32
2.3.2. Mecazi Dil	35
2.3.3. Mitolojik Söylem ve Kıssalar	38
2.3.3.a) Efsane ya da Mitlere Yönelik Bir Tanımlama Girişimi.....	38
2.3.3.b) Mitlerin Temel Yapısı	39
2.3.3.c) İman Eylemi ve Mit	40
2.3.3.d) Kutsal Metinlerde Tanrı'nın Mahiyetinin Mitolojik Söylem Şeklinde Sunulması.....	40
2.3.3.e) Din Dili'nin Mitolojik Şekilde Oluşunun Yararları	41
2.3.4. Modeller	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DOĞRULAMACI ANALİZ İŞİĞİNDE AYER

3.1. A. J. AYER VE DOĞRULAMA İLKESİ.....	44
3.1.1. OLGUCULUK VE OLGUCULUĞUN DAYANDIĞI TEMELLER	44
3.1.1.a) Klasik Olguculuk	44
3.1.1.b) Mantıksal Olguculuk.....	49
3.2. ALFRED.JULES AYER'İN FELSEFESİ.....	54
3.2.1. A J. Ayer'ın Bilgi Felsefesi Görüşü	55
3.2.2. Ayer'ın Bilgi Felsefesinde Doğrulama İlkesi veya Doğruluk Kuramı ...	57
3.2.3. Ayer'ın Tanrı Hakkındaki Görüşü	65
3.2.4. A.J.Ayer'in Etik ile İlgili Görüşleri.....	70
SONUÇ.....	77
BİBLİYOGRAFYA	80

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser.
a.g.m.	:	Adı geçen makale.
a.g.y.	:	Adı geçen yazı.
bkz.	:	Bakınız.
c.	:	Cilt.
ev.	:	Çeviren.
der.	:	Derleyen.
mad.	:	Madde.
M.E.B.	:	Milli Eğitim Bakanlığı.
p.	:	Page.
s.	:	Sayfa.
sy.	:	Sayı.
T.D.K.	:	Türk Dil Kurumu.
T.T.K.	:	Türk Tarih Kurumu.
vb.	:	Ve benzeri.
vdėr.	:	Ve diğerleri.
yay.	:	Yayınları.
Y.K.Y.	:	Yapı Kredi Yayınları.

GİRİŞ

Dil, insanın düşünebilen bir varlık olması gibi büyük bir özelliğinin yanında, kendi dışındaki canlı türleri arasında onu ayrıcalıklı kılan önemli ve diğer büyük vasfıdır. Fakat, insan, dili salt günlük yaşamının gereği olan bildirişimi sağlamak ve sadece gündelik yaşamını idame ettirmek için kullanmaz. Çünkü, dil insan varlığının sadece bir bildirişim aracı değil, aynı zamanda onun varolma alanıdır da. Bir olanaklar varlığı olan insan kendini, günlük yaşam alanı, bilim, sanat, din, felsefe, teknik,...gibi farklı alanlarda ancak dili ile gerçekleştirebilir. Bu alanların her birinde, söz konusu alanın özelliklerine bağlı olarak günlük dil, felsefe dili, din dili ve şiir dili gibi farklı dil kullanımları, daha doğrusu, farklı diller ortaya çıkar.

“Her insansal uğraşı alanının kendi ‘dili’, ‘söylem biçim’leri, ‘jargonu’ vardır.”¹ İşte bu çalışmanın amacı da, bir insansal uğraşı alanı olan ‘Din Dili’nin, dolayısıyla ‘Dini Söylem’in neliğini, imkanını ortaya koymaya, bunu yaparken de, ‘Din Dili’nin ‘Pozitivist Söylem’le, özellikle de ‘Mantıkçı Pozitivist’ ekolden olan Ayer’in doğrulama ilkesi yaklaşımıyla ne tür bir yüzleşme, iletişim ve etkileşim süreci geçirdiğini tespit etmeye çalışmak olacaktır. Konunun incelenmesine geçmeden önce, nasıl bir çalışma içinde olduğumuzu ana hatlarıyla ortaya koymanın, maksadımızın daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacağı kanaatindeyim.

Herhangi bir bilgi dalının ilgilendiği sorunların, o bilgi dalının obje alanını oluşturduğu söylenebilir. Ne var ki, çeşitli bilgi dalları için, neyle ilgilendikleri sorusu sorulduğunda, bu soruya verilen farklı yanıtlarla karşılaşmaktadır. Sözü edilen bu durumun bir örneğini de felsefede görmek olanaklıdır; felsefenin de neyle uğraştığı konusunda tam bir uyuşum yoktur. Felsefede görülen bu durum, gerek filozoflar, gerekse onunla ilgisi olanlar tarafından, bazen felsefenin yapısına ait bir özellik olarak, bazen de onun kendisinden kaynaklanan bir eksiklik olarak yorumlanmıştır.

Bu durumu bir eksiklik olarak kabul edenler arasında, felsefeyi bilimlerle, özellikle de empirik bilimlerle çeşitli ilgiler kurarak karşılaştırma yoluna gidenler vardır. Bu tutumu benimseyenlerin felsefeyi empirik bilimlerle hangi yönlerden

¹ Aruoba, Oruç, *De ki İşte*, Metis Yayınları, İstanbul 1990, s. 128.

karşılaştırdıklarına bakıldığında, bu karşılaştırmanın daha çok yöntem üzerinde odaklaştığı söylenebilir. Felsefeyi empirik bilimlerle yöntem açısından karşılaştıranlar, 'yöntem' ile herhangi bir bilgi dalında bilgi elde etmede kullanılan yolları olduğu kadar, 'yaklaşım' anlamında 'yöntem'i de kastetmektedirler.² Bu tür bir karşılaştırma yapanlar arasında yer alan mantıkçı pozitivistler, 'yöntem'den, bu her iki anlamıyla 'yöntem'i anlamaktadırlar. Ancak, mantıksal empiristler birinci anlamda 'yöntem'i daha çok bilgileri doğrulamada izlenen yollar olarak ele almakta; bu ise, aynı zamanda onların bilgiye yaklaşımlarını oluşturmaktadır. Onlara göre, -ileride de değineceğimiz gibi- ancak empirik olarak doğrulanabilir önermeler bilgi içeriğine sahip olabilmektedir.

Felsefeyi empirik bilimlerin doğrulama yöntemleriyle karşılaştıran görüşlerin temelinde, 19.yüzyılda başlayan ve etkilerini günümüze kadar sürdüren pozitivistizmin olduğu görülmektedir. Pozitivistizmin ortaya çıktığı dönemde çeşitli bilimlerin kendi araştırma alanlarının sınırlarını çizerek, bu alanlarda hızlı bir gelişim gösterdikleri bilinmektedir. Özellikle empirik bilimlerin daha hızlı bir gelişim gösterdiği bu dönemde, pozitivistlerin, bilimsel bir felsefe kurmayı amaçlamalarından ve bu amaç doğrultusunda, metafiziği felsefe alanının dışına çıkarmaya çalışmalarından söz edilebilir.³

Üçüncü bölümde geniş bir şekilde incelediğimizde de göreceğimiz üzere; ortaya çıktığı 19. yüzyıldan günümüze kadar devam eden "pozitif felsefe"nin ya da pozitivistizmin iki ayrı döneminden söz edilebilir. "İlk dönem Saint Simon'la, ikinci dönem ise Viyana Çevresi düşünürleriyle başlamıştır."⁴ Viyana Çevresi'nde sadece filozoflar değil, çeşitli bilim dallarında çalışmalar yapan bilim adamları da bulunmaktaydı. 1922'de, Viyana Üniversitesi'nde, M. Schlick'in girişimiyle, toplantılar düzenlenmeye başlamış, bu toplantılar Viyana'da yapıldığı için de, bu grup başlangıçta "Viyana Çevresi" adıyla anılmıştır. Daha sonra bu yeni oluşum, "Mantıksal Empirizm", "Yeni Pozitivistizm" ve "Mantıkçı Pozitivistizm" gibi adlarla da ifade edilmiştir.⁵

² Kuçuradi, Ioanna, *Çağın Olayları Arasında*, Şiir-Tiyatro Yayınları, Ankara 1981, s. 99.

³ Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe: Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 19.

⁴ a.g.e., s. 18.

⁵ a.g.e., s. 26.

Viyana Çevresi'nin temel görüşünü dile getiren “bilimsel dünya kavrayışı” ifadesinin, bir anlamda empirist-pozitivist felsefe geleneğinin temelini oluşturduğu söylenebilir. Bilimsel dünya kavrayışının iki özelliğinden birisi, onun “empirist ve pozitivist olmasıdır: yalnızca, doğrudan doğruya verilene dayanan deneyden kaynaklanan bilgi vardır. İkincisi, bilimsel dünya kavrayışı, belirli bir metodun, mantıksal analiz metodunun uygulanmasıyla ortaya konulmuştur. Bilimsel çabanın amacı, empirik materyale uygulanmasıyla, birleştirilmiş bilim hedefine ulaşmaktır.”⁶

Viyana Çevresi, pozitivistin metafizik karşıtı tutumunu sürdürmüştür. Ağırlıklı olarak bilgi felsefesi, mantık ve dil analizi çalışmalarına yönelmiş, bu vesileyle felsefedeki metafizik öğelerin ayıklanmasına çalışmıştır. Bilgi felsefesi alanında, bir önermenin nasıl doğrulanabileceği sorunuyla sınırlı kalmanın, bilgi felsefesini yalnızca bu konuyla ilgili sorunlardan oluşan bir alan olarak görmenin, bilgi felsefesinin önemli bir problemi olan bilme etkinliğinin ve ona ilişkin sorunların hesaba katılmaması anlamına geldiği söylenebilir. Bilgi felsefesinin, hem bir etkinlik olarak bilmeyi, hem de bu etkinliğin ürünü olan bilgi çeşitlerini ve bu arada doğruluk sorununu, doğruluk ölçütlerini v.s. de obje edindiğini düşünecek olursak, yukarıda sözü edilen durumun iki açıdan problematik olduğu görülebilir. Bunlardan birisi, bilme etkinliğinin kurucu öğeleri denilebilecek olan bilen ile bilinenin varlık yapısını ve bunlara arasındaki ilişkilerin varlık yapısını göz ardı etmektir. Çünkü “her bilgi, bilen ile bilinen arasında kurulan bir bağlantının ürünüdür”.⁷ Bu ilişki sonucunda ortaya konulan her bilgi doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir. Bir doğrulamada, doğrulanması söz konusu olan ifadenin nesnesine uygunluğu gösterildiğinde, bu bilgi doğru bilgi adını alır. Doğruluğun bir niteliği olan ‘kesinlik’, nesne edinilenin varlık yapısına ve onunla kurulan bağlantının türüne göre değişiklik gösterir.

... Bir bilginin nesnesini tüketerek vermesi, ancak doğa alanında söz konusudur. Tarihsel varlıkta ve bu arada insanla ilgili nesne edinmelerinin ürünü olan –real tesbitler dışında- bilgiler söz konusu olduğunda, ‘doğruluk’ bu bilgilerin ana yapıları, an bağlantıları ve özellikleri ya da ana neden,

⁶ Yıldırım, Cemal, “*The Scientific Conception of the World The Vienna Circle*” Holland D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973 , p. 19.

⁷ Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabev, İstanbul 1997, s. 48.

oluşturucu ve belirleyicileri vermesiyle sınırlanır. Nesnesini tüketerek veren bilginin bilen (özne) açısından bir nitelendirilişi 'kesin' sıfatıyla yapılır. 'Kesin bilgi' öznedeki şüpheye yer bırakmayan bilgi demektir. Böylece bir bilginin kesinliği "öznenin psikolojisi"yle, tüketiciliği ise nesnesinin ontik özelliğiyle sınırlanır.⁸

Felsefede, bilgiyi yalnızca doğrulama sorunlarıyla ilgisinde ele alan mantıksal empirizm, objenin varlık yapısını dikkate almadığından, tüm bilgilerde empirik doğrulanabilirlik aramakta, bu ölçüde uymayan önermeleri de metafizik saymaktadır. Sözü edilen bu durum, çalışmamıza konu olan Ayer'in görüşlerinde de hakim bir renktir. Hatta o, doğrulanabilirlik ölçütü ile anlamlı olma arasında doğru bir orantı kurmaktadır. Doğrulanabilirlik ile anlamlı olma arasındaki ilişkinin, Viyana Çevresi içinde yer almamasına rağmen, Çevre'yi etkilemiş olan Wittgenstein tarafından da dile getirildiği bilinmektedir. Daha sonra R. Carnap gibi çevre filozofları için de yerleşik bir kabul olacak olan bu durumu Wittgenstein şöyle ifade eder: "bir önermeyi anlamak, bu önermenin hangi durumda doğru olacağını bilmek demektir."⁹

Halbuki kendine has anlamlı, etkin olma gücünü büyük ölçüde aşkınlık vasfından alan din, psikolojik ve sosyal işlevlerinde bilim-dışı bir etkinliktir; bilimle ters düşmesi diye sorun yoktur. Ne var ki, dinin bilimle kesişen, ikisi arasında sürekli çatışmaya yol açan bir üçüncü yanı vardır. "Teoloji" diye bilinen bu etkinlik, metafiziksel türden bir öğretiyi; evreni anlamaya, olup bitenleri açıklamaya yönelik kendine özgü bir "bilimsellik" savını içerir. Teolojide, Tanrı kavramını oluşturan koruyucu, sevecen, bağışlayan, vb. antropomorfik öğelerin yanı sıra, yaratan, düzenleyen ve bilen öğeleri de büyük ağırlık taşır.

İlahiyatçı, evrene ilişkin tüm bilgilerin (hiç değilse, Tanrı'nın insan için yeterli gördüğü bilgilerin) kutsal kitapta verildiği savındadır. Onun gözünde "bilim" kutsal kitabı anlamak, yorumlamak, Tanrı'nın insan için öngördüğü öğretileri yaymak etkinlikleriyle sınırlıdır. Oysa bilim; amacı, yöntemi ve sonuçları bakımından bu

⁸ Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 29.

⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev., Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 49 (4. 024).

anlayışla bağdaşmaz bir etkinliktir. Bilim olgusal dünyayı, "dünya ötesi" bir nedene, Tanrı'ya giderek değil, olgusal nesne ve ilişkilere yönelik hipotezler oluşturarak açıklama yoluna gider. Deyiş yerindeyse, bilim bir bitmeyen "sınama-yanılma-yanılgıyı ayıklama-kalanı açıklama" sürecidir ve bu yönüyle de yanılma-yanlışlanma olasılığına daima açıktır. Şunu belirtmek gerekir ki; Tanrı'yı üstü örtük de olsa dışlayan, sonuçları, kutsal kitapların içerdiği "mutlak doğrularla" her zaman uyuşmayan, hatta çoğu kez çelişen bilimin, dolayısıyla bilim vasıtasıyla felsefe yapan pozitivistlerin, din için en azından teorik olarak bir tehlike oluşturduğu ilahiyatçıların gözünde bir realite olarak daima varolagelmıştır. Bu kısa tespitimizin ardından incelemekte olduğumuz konunun ele alınış biçimine ve ön gördüğü amaca gelecek olursak:

Çalışmamızın **birinci** bölümünde, genel anlamda 'dil'den ne anlaşılması gerektiğini belirterek, dilin insan varoluşundaki yerini ve önemini vurgulamaya çalıştık. İnsanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan pek çok problem, aslında iletişimin sağlanamamasından kaynaklandığı için, iletişimin sağlanmasını engelleyen, salt dilsel yanılmaları ve bunların sebeplerini de ayrıca ele aldık. Gene çalışmamızın bu bölümünün devamında, 'söylem'den ne anlaşıldığına ve dilbilimcilerin bu sözcüğü ne şekilde ele aldıklarına değindik. Ki bu değininin asıl maksadı, bir sonraki bölümde ele alacağımız dini söylemin anlaşılmasına azami derecede katkı sağlamak olacaktır.

İkinci bölümde, çalışmamızın temel konularından birini oluşturan ve dilin daha özel bir anlam kazandığı 'Din Dili' üzerinde durduk. Özellikle dini ifadelerin dile getirilişinde hangi teknik ve yöntemlere başvurulduğu, bu şekil bir ele alışın dini ifadelerle nasıl bir değer kazandırdığı, bu özel inceleme biçimiyle birlikte artık din diline yönelik yargıların ne şekil bir perspektife sahip olması gerektiği imasını ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızın ikinci bölümünü oluştururken, ülkemizde bu konuyu en kapsamlı ve anlaşılır bir biçimde inceleyen, Turan **Koç**'un '**Din Dili**' adlı eserini kendimize model aldığımızı ve çatımızı, O'nun oluşturduğu iskelet üzerine oturtmaya çalıştığımızı da ayrıca belirtmek durumundayız.

Ve nihayet **son** bölümde, genelde Olguculuğ'un (ki biz bu oluşumu 'klasik' ve 'mantıksal' olguculuk olarak iki ayrı başlık altında inceledik), özelde ise Alfred Jules

Ayer'ın felsefeden ne anladıkları üzerinde durduk. Bunu yaparken de kendi dönemlerine kadar sürdürülmüş olan felsefi gelenekten hangi bakımlardan ayrı bir duruş sergilediklerini de tespit etme çabası içinde olduk. Özellikle Ayer'ın, 'Dil Doğruluk ve Mantık' adlı eserini bu bölümdeki incelememizin merkezine alarak, O'nun bilgi felsefesi, Tanrı hakkındaki görüşleri, etikle ilgili tutumu ve tüm bu yaklaşımlarının yine Ayer'ın doğrulama ilkesi ile ilişkisi açısından ne tür bir anlam ifade ettiğini, bu bakış açısının dini söyleme yönelik tavrını ifade etmeye çalıştık. Ancak hemen şunu ifade edelim ki, çalışmamıza konu olan filozofun gerek kendisine ait eserlerinin tercümesiyle ve gerekse onun eserleri ve felsefe anlayışı üzerine yapılan çalışmaların dilimizde yazılmış olan örneklerinin azlığından dolayı büyük bir zorluk yaşadık. Çok kısıtlı imkanlarla hazırlamış olduğumuz bu tezin, tüm eksikliklerine rağmen, kendi beklentileri açısından hedefine ulaştığı kanaatindeyiz. Bu çerçevede kalmak koşuluyla, eğer kendi paralelindeki girişimlere bir katkı sağlarsa, bu da bizim adımıza fazladan bir başarı olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL

1.1. DİL NEDİR?

Varlık alanında insanın en önemli ayırıcı vasfı olan dil, hem insanın konuşma yeteneğini, hem de tek tek farklı insan topluluklarında, bildirişmeyi sağlayan ulus dillerini (doğal dilleri) ifade eder. Tüm ulus dilerindeki ortak özellikler göz önüne alındığında ise; “dil, düşünce, duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak öğeler ve kurallardan yararlanarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok gelişmiş bir dizgedir.”¹⁰ Bu tanım, dili insan topluluklarında bir iletişim dizgesi olarak görmektedir. Buna mukabil, dili sadece insanın dil yetisinin bir ürünü olan ses ve sözcüklerden oluşan bir dizge olmayıp, alıcı ve verici arasında iletişimi sağlayan, anlamın taşıyıcısı olan ilkel imleme dizgelerini, bedensel hareketleri, doğal işaretleri, kısaca bir anlam göstereni olan tüm gösterge dizgelerini de içeren bir bütün olarak gören yaklaşım¹¹ da vardır. Dile yönelik böyle bir kavrayış olmasaydı, renklerin ve çiçeklerin dilinden söz edilemezdi. Ancak konumuzla bağlantısı çerçevesinde bu yaklaşımlardan ilki, yani dili salt insan varlığına özgü gören yaklaşım esas alınacaktır.

1.1.1. Dilin İnsan Varoluşundaki Yeri ve Anlamı

Hayvanı insandan ayıran adım, dilin açtığı uçurumdur¹²

Düşünce tarihinde insanın, varlık skalasındaki yerini, onun nasıl bir varlık olduğunu belirlemeye çalışan hemen hiç bir filozof yoktur ki, insanı, onun en yakın cinsi olan hayvandan ayırt eden özelliklerine değinmesin. Bu özelliklerin en başta gelenleri; insanın hayvandan farklı olarak, akıllı, sosyal, düşünen, tarihsel, eyleyen bir varlık olduğudur. Oysa tüm bunların yanında, insanın en temel özelliği, ‘konuşan varlık’ olmasıdır. Çünkü dil yetisi olmaksızın, insanın ne tarihselliğinden, ne akıllı bir varlık olduğundan, ne sosyalliliğinden ve ne de bir eylem varlığı olduğundan söz edilebilir.

İnsanın dil yetisinin, onu oldukça farklı kılan en önemli özelliği olduğunu ileri

¹⁰ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1990, s. 55.

¹¹ Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1996, s. 59.

¹² Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 93.

süren filozoflardan biri Descartes'tir:

“Giderek budalaları bile dışlamaksızın, öylesine kafasız ve aptal hiç kimse yoktur ki, değişik sözcükleri bir arada düzenleyemesin ve onlardan düşüncelerini belirlemesini sağlayan bir söylem oluşturmasın, ve buna karşı, ne denli eksiksiz ve talihli olarak oluşmuş olursa olsun, hiç bir hayvan yoktur ki, böyle bir şeyi yapabilsin. Buna neden olan şey, organlarının eksik olması değildir, çünkü açıktır ki saksagañlar ve papağanlar sözcükleri tıpkı bizim gibi çıkartabilirler ve gene de bizim gibi, eş deyişle söylediklerinin düşündüklerinin kanıtını vereceği bir yolda konuşamazlar; buna karşı, sağır ve dilsiz doğmakla, konuşma için başkalarına hizmet eden organlardan hayvanlarla aynı derecede ya da giderek onlardan daha yüksek bir derecede yoksun olan insanların kendileri kendilerini, genellikle yanlarında olmakla onların dillerini (dilini) öğrenecek zaman bunlarla anlaşılır kılmalarını sağlayan belli işaretler icat etme alışkanlığında dırlar”¹³

İnsan bildirişim dizgesi olan doğal diller ile hayvan iletişim dizgelerini karşılaştıran 20.yy dil bilimcilerinden Andre Martinet, insan dilinin, sesbirimler ‘ses’ ve anlambirimler ‘sözcük’ten oluşması bakımından çift eklemli bir dil olduğu için birimlere bölünemez olan hayvan seslerinden çok açık bir biçimde ayrıldığını belirtir. “Arıların¹⁴ yada kargaların dar kapsamlı da olsa, aralarında bildirişim kurdukları savunulursa da bu bildirişim dizgelerinde bildiriler değişmez, içerikler aynıdır ve de aktarım tek yönlüdür. Doğal diller ise, belirli sayıda ses biriminden kalkarak sonsuz sayıda anlam birim üretebilir. Ayrıca konuşan kişi, anlam birimleri değişik tümcelerde değişik öğelere bağlayarak sonsuz sayıda bildiri üretebilir.”¹⁵

Benzer bir yaklaşım ünlü bir başka dilbilimci, Noam Chomsky tarafından da ileri sürülmektedir. Chomsky, dilin salt insan türüne ait bir nitelik olduğunu iddia eder ve hayvan iletişim dizgeleri ile insan dili arasındaki derin uçurumu şu şekilde dile

¹³ Descartes, René, *Yöntem Üzerine Söylem*, çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1996, s. 47-48.

¹⁴ Yapılan incelemelere göre, arılarda gelişmiş bir bildirişme dizgesi vardır. Öncü arı bazı anlamlı hareketlerle bal özünün kovana uzaklığı, miktar, ve yönünü diğer arılara bildirmektedir. Bkz. Aksan, D., *Her Yönüyle Dil I*, s.42.

¹⁵ Martinet, Andre, “Bir Dil Tanımlaması”, çev., Erdim Öztokat, *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, Mart 1982, s. 47-48.

getirir: “İnsan bir yadırgama yada alışmışlık duygusu duymadan sınırsız çokluktaki söylenimleri anında kavrayabilmek yetisindedir.”¹⁶

İnsan, kendi anadilinin söz dizimi dizgesinden yararlanarak o dilden sonsuz sözcük öbekleri, tümceler üretebilmesi olanağını sağlayan bu yetisi sayesinde nesnelere ad verir, onları sınıflandırır, soyutlamalarda bulunur ve genel kavramlar elde eder. Yani dil yoluyla insan kendi özel alanının dışına çıkar ve bu alan dışında kalanları birer nesne haline getirir. Bu açıdan bakıldığında dil, insan ile nesne arasında kurulan, nesnelere bilmek, kullanmak ve değiştirmek için zorunlu bir bağıdır. Bu bağ sayesinde ancak, insan şeylerin bilincine vardığı ve bu sayede doğaya hakim olduğu için N. Uygur: “Nesneler karşısındaki gücünü diline borçludur insan”¹⁷ der.

İnsan, dil yetisi sayesinde yalnızca kendi varlığı dışındaki nesnelere bilincine varmakla kalmaz, aynı zamanda oluşun, durumların ve ilişkilerin bilincine yine dil sayesinde varır. Sanki dil bu anlamda insanın altıncı duygusu gibidir. Çünkü insan, evreni dili sayesinde ve dili ile algılar. Diğer bir deyişle insan için evren, dile geldiği kadarı ile ve dile geldiği biçimde söz konusudur. Yine bu sebeple Uygur: “Dil evreni insana açar ve evrenin insanın içine sokulabilmesini gerçekleştirir, yani dil insanın evrenle karşılaşmasıdır.”¹⁸

Buraya kadar dilin, sadece insan ile varlık dünyası arasında, varlık dünyasına ilişkin tüm bilgilerimizin olanağını sağlayan bir bağ olduğuna değinildi. Dil aynı zamanda, insanın ister eş süremlilerle, ister ard süremlilerle olsun, diğer insanlarla arasındaki bağı olanaklı kılar. Bu bağ sayesinde insan kendi ‘ben’inin ve kendisi dışındaki başka ‘ben’lerin bilincine varır. “Dil sonlu olan doğa ile sonsuz olan doğa arasında, başka deyişle, bireyle öteki bireyler ve tüm insan türü arasında bir araçtır.”¹⁹ Yani insanı bireysel ve toplumsal bir varlık yapan da yine dil yetisidir.

Dil ile kendini bir ben olarak kavrayan, beninin bilincine varan insan, yine dil ile bu beni dışlaştırır. Kişi kendini, duygu ve düşüncelerini, hayata bakışını dili ile

¹⁶ Doğan, s. 53.

¹⁷ Uygur, s. 64.

¹⁸ a.g.e., s. 68.

¹⁹ Akarsu, Bedia, “İnsanın Tarihselliği ve Dil”, *Türk Dili Dergisi*, Sayı, 354, 1981, s. 828.

anlatılabildiği gibi, bunları kendisi ifade etmese de, dilinden, dili kullanım biçiminden, seçtiği sözcüklerden, vurgulardan çıkarmak az da olsa mümkündür. Bu yüzden dil, kişinin aynasıdır, ekranıdır. Bu her insan teki için olduğu gibi, tek tek insan toplulukları için de geçerlidir.

Her dil evrenin düzenini, kendi pratik ihtiyaçları, gelişme çizgisi doğrultusunda farklı yorumlar. Varlık dünyasındaki nesnelere her dil için taşıdığı önem farklıdır. Bu nedenle her bir ulus dilinde, o dilin konuşulduğu insan topluluğunun zihin ve duygu yapısını, yaşam biçimini ve kavrayışını görmek mümkündür. Çünkü dilin düşünme boyutu vardır. Böylece dil, varlığı bu boyutu çerçevesinde adlandırıp, sınıflandırarak ona dilce bir form kazandırır ve düzenler. Şu halde Leibniz'in "dil insanın aynasıdır"²⁰ ifadesi ulus dilleri bağlamında konuşulduğunda, dil toplumsal zihniyetin bir aynasıdır, şeklinde kullanılabilir. Öyle ki bu aynadan bir insan topluluğunun tüm kültürel özellikleri, diğer insan toplulukları ile ilişkileri, gelişmişlik düzeyi ve tarihi hakkında oldukça fazla bilgi edinilebilir.

Şimdiye dek anlattıklarımızı şu şekilde özetlemek mümkündür: Dil insanın dış dünyadaki varlığını, kendi beninin ve başka benlerinin bilincine varmasını sağlayan bir *varolma alanı*dır. Dili bir varolma alanı olarak görmek, dile felsefi bir bakışın sonucudur. Zira dilbilimci bir bakış, dilin varolma alanı olmasında değil, dilin bir iletişim (bildirişim) dizgesi olmasında yoğunlaşır. Fakat bu, felsefede dile yönelik standart bir bakış olduğu anlamına gelmez. Nitekim felsefede Analitik Yaklaşımın temsilcisi olan filozofların çoğu dili sadece bir iletişim aracı ve hatta insanın yapmış olduğu bir alet olarak görürler.²¹

Bir iletişim dizgesi olarak bakıldığında, insan dilinin en gelişmiş dizge olduğunu görüyoruz. İnsanların jest ve mimikleri, çıkarttıkları bölümlenemez sesler, hayvanların bazı davranışları ve çıkarttıkları bazı sesler birer iletişim dizgesi olmakla birlikte, bunların hiçbirisi insan dili kadar gelişkin, zengin ve gelişime açık değildir. Hiç bir

²⁰ Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 77-79.

²¹ Wittgenstein'in dili ifade etmek için kullandığı 'alet-takım' metaforu bunun güzel bir örneğini teşkil eder. Yaptığım şey en iyi şeydir, daha iyisi olsaydı yapardım, o halde (yapamadığıma göre; demek ki yapabildiğimden daha iyisi yoktur.)

iletişim dizgesi, insan dili kadar incelikli ve esnek değildir. Hatta yine insana özgü olan, fakat insanın sonradan geliştirdiği bir dil olarak sağır ve dilsizlerin kullandığı işaret dili dahi insanın doğal dili ile kıyaslandığında, çok yüzeysel ve sınırlıdır. Salt günlük yaşamı idame ettirme ihtiyacını karşılayan bu dille felsefe, bilim, din ve edebiyat ürünleri ortaya koymak herhalde mümkün değildir. Çünkü, derinlik ve incelik ancak tümce bağıntısı içinde algılanabilir veya sezilebilir. Kısaca insan dili günlük yaşamın gereği olan bildirişimi gerçekleştirmekle birlikte, en derin düşüncelerin, duyguların, inanç ve içsel yaşantıların gerçeklik alanına geçmelerini sağlayan felsefe, bilim, din ve edebiyatı mümkün kılmakla kalmayıp, bunların sadece üretimini değil, aynı zamanda aktarılmasını, korunmasını ve gelişmesini de sağlar.

Şu halde, salt bir araç olarak bakıldığında bile, dilin insan varoluşundaki önemi çok büyüktür. Fakat bu araç kullanıcısından bağımsız olarak varlığını sürdürebilen bir araç değil, varlığı, kullanıcısının varlığına bağlı olan bir araçtır. Çünkü dil, ne makas, çekiç gibi ve ne de bilim, mimari, edebiyat ... gibi bir insan başarısı -ürünü- değildir. Dil insanla birlikte varlık bulur ve bilim, sanat, teknik, din ... gibi insan başarılarının gerçekleştirilmesinin olanağını sağlar. Fakat aynı zamanda varlığı insan varoluşuna bağlı olduğu için, kendi varoluşu, gelişme ve zenginleşmesi de insan başarılarının gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesine bağlıdır. Çünkü kültürü oluşturan ve insan başarısı dediğimiz, felsefe edebiyat, bilim, din teknik, sanat, etik, ...vb. tüm bu insan etkinlikleri, insanın, dili vasıtasıyla görüp düşünmesi sonucu tüm varlık dünyası ile kurduğu bağ neticesinde ortaya çıkmıştır. “Bir dille ne kadar düşünülür ve görülürse, o dil o ölçüde gelişir, çünkü görme ve düşünme ile dilin gelişmesi arasında bir paralellik vardır.”²²

İnsan başarıları ve dil arasındaki bu paralellik (aynı zamanda) yüzyıllardır, dil mi düşünceyi doğurur? Yoksa düşünce mi dili doğurur? şeklindeki, dil ile düşünme ve insan varlığı arasında varoluşça ve zamanca bir öncelik-sonralık ilişkisi kurmaya çalışanların çabalarının ne denli yersiz ve yarasız olduğunu da göstermektedir. Bu yarasız uğraşın kaynağında ise, söz konusu kişilerin zihnindeki ‘insan’ kavramı yatmaktadır. Açık ki, bu kimseler tarafından insanın somut bütünlüğü parçalanmıştır. İnsanın somut bütünlüğüne en belirgin biçimde parmak basan ünlü Alman filozofu W.

²² Mengüsoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s.237.

Dilthey olmuştur.

Dilthey felsefesini besleyen kaynaklar, Descartes'le başlayan, Kant'la doruk noktasına ulaşan bir felsefe geleneğinde gizlidir. Bu gelenek, felsefe etkinliklerini insanın (suje) karşısına konulan bir varlık dünyasından (obje) insana yöneltmiştir. Fakat söz konusu yöneliş, ontolojik değil, epistemolojik bir varlık olan insana doğru gerçekleştirilmiştir. Temel sorunu insan bilgisinin imkan ve sınırlarını belirlemek olan bu gelenek, insanı tüm varolma koşullarından kopartarak ele almış ve bu ele alış Kant'ın 'saf akıl' kavramı ile en üst düzeye ulaşmıştır. Dilthey: "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen özne (suje) nin damarlarında hiç de hakiki kan dolaşmaz; tersine, bilen öznenin damarlarında katıksız bir düşünce etkinliği olarak aklın (ratio) damıtılmış özsuyu dolaşır"²³ derken, aslında, insanın somut bütünlüğünü parçalayan bütün filozofları eleştirir.

İnsan, Dilthey'e göre, total bir varlıktır. Akıl insanın sahip olduğu güçlerden sadece birisidir ve bu güçlere sıkı bir biçimde bağlıdır. İnsanın söz konusu bütünlüğü ise, ancak tarihsel olarak oluşan bir şeydir. Öyle ki, bu bütünlük tekil insanın ancak başkalarıyla etkileşimi içinde oluşur. Yine her bir tekil insan, varoluşunun bilincine ancak bir başka tekil insanla karşılaştığı zaman ulaşır ve bu kavrayış da insanı doğal gerçeklikten insanlar arası etkileşimin bir ürünü olan yaşama alanına götürür.

Yaşama alanı içindeki insan, salt doğal gerçekliğe yabancıdır. Bu yabancılığı ancak, doğaya ilişkin tasarımlarının 'kendi istençli yaşamından' türeyen tasarımlar olduğu belirlendiğinde ve onu kendine göreli kıldığında aşar. İşte insanın toplumsal duruma geçmekle birlikte oluşturduğu, doğal gerçeklikten farklı bu yaşama alanının bir diğer ifadesi de tinsellik ve tümüyle tarihin ürünüdür. "İnsanın tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan ve hem de insanın oluşturduğu bir şey"²⁴ olan tinsellik ve tarihsellik Dilthey'de iki özdeş kavramdır ve sadece insana özgüdür. İnsanın tarihsel varoluşunda olanaklar alanından gerçeklik alanına çıkan ve aynı zamanda insanı tarihsel varlık kılan dil, Dilthey felsefesinde bir

²³ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayınları, İstanbul 1992, s. 135.

²⁴ *a.g.e.*, s. 145.

anlam taşıyıcısıdır ve tarihi anlamada en önemli malzemedir.

İnsanın tarihselliği ve dil arasındaki ilişki üzerinde duran T. Mengüsoğlu, zaman kavramını, taşıdığı farklı anlamlar çerçevesinde salt bilgisel amaçla ikiye ayırır: Fizik-kozmik zaman ve antropolojik zaman. Fizik-kozmik zaman, parametrik olarak ölçülebilen, içinde fiziksel olayların ve insan yapıp etmelerinin de gerçekleştiği, düz bir akış izleyen, tek boyutlu bir zamandır. Antropolojik zaman ise, tinsel-tarihsel bir varlık olarak sadece insanın içinde bulunduğu, düz bir akış yerine zaman zaman hızlanan ve zaman zaman yavaşlayan, geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç boyutu olan, tüm insan başarılarının içinde meydana geldiği, mekanla ilişkisi kurularak değil fakat gün, ay, yıl gibi birimlerle ölçülebilen bir zamandır.²⁵

İşte Mengüsoğlu, insandan başka hiçbir varlığın, geçmişi, şimdisi ve geleceği olmadığını, insanı tarihsel kılan şeyin, onun tüm yapıp-etmeleriyle zamanın bu üç boyutunu da aynı anda yaşaması olduğunu belirtir. İnsanın zamanın üç boyutunu yaşamsını sağlayan şey, ise dilidir. “Dil, bireyi geçmişle gelecek arasındaki zincirin bir halkası durumuna getirir.”²⁶ Bu ise insanın, onu diğer varlıklardan ayrı kılan doğasından kaynaklanır. İnsanın doğasına yönelik söylenebilecek en temel şey, onun, ne sadece konuşan, ne sadece akıllı, ne sadece eyleyen... bir varlık olduğu değil, bir olanaklar varlığı olduğudur. Bu anlamda dil, insanın olanaklarının gerçekleştirme alanıdır, yani bir *varolma* alanıdır.

İnsanın en yakın cinsi hayvanlar, hazır (ya da yarı hazır) kabiliyetlerle donatılmışlardır. Öyle ki hayvanların varoluşu, toplumsallığı ve bunun bir sonucu olarak bireyselliği (tekliği) getirmemektedir. Bu nedenle hayvanlar bireysel-toplumsal değil sadece doğal varlıklardır. Onların doğal dünyaları dışında ayrı bir dünyaları yoktur. Hareketleri, sadece doğanın kendilerine vermiş olduğu becerilerle sınırlıdır. Bu nedenle hayvanların antropolojik-tarih zaman anlamında bir tarihleri de yoktur. İnsanı ise tabiat hazır (gerçekleştirmesine gerek olmayan) hiç bir şeyle donatmamıştır. İnsan, antropolog Adolf Portman'ın ifadesi ile, “erken doğmuş bir varlık”²⁷ tir. İnsanın bu

²⁵ Mengüsoğlu, Takiyettin, “*Tarihilik ve Tarihsizlik*”, *Felsefe Arkivi* 16. sayı, İstanbul 1968, s. 115.

²⁶ Doğan, *a.g.e.*, s. 13

²⁷ Akarsu, *a.g.y.*, s. 826.

erken doğmuşluğu, onu toplumsal ve bunun sonucu olarak bireysel bir varlık olmaya götürür. Çünkü insan yavrusu, hayvanlarda olduğu gibi tüm nitelikleri gelişmiş olarak doğmuyor. İnsanı hayvandan ayıran ve böylece onu ifade eden temel nitelikleri (dik yürütmesi, dil, düşünme) doğumdan sonraki ilk yıllarda, ama, ancak başka insanların var olduğu bir ortamda gelişirler.

Şu halde, insan dünyaya bir olanaklar varlığı olarak gelmektedir ve söz konusu olanaklar insan başarılarında aktüel hale gelirler. Bunda en önemli etken ise dildir. Çünkü dil, insan başarıları ile oluşup, gelişen ve aynı zamanda bunların oluşturucusu ve taşıyıcısı olan, böylelikle de insanı tarihsel bir varlık yapan bir varlık alanıdır. İnsan, geçmişteki başarıları dili sayesinde bilir, geleceği de göz önünde bulundurarak, 'şimdi' de dili ile görüp düşünmek suretiyle eylemde bulunur, insanın tarihsel olması da işte bundan başka bir şey değildir.²⁸ Başarıları ise onun kendi dili ile görüp düşünerek, dil ile varlık dünyası arasında nesnel bir bağ kurması sonucu meydana gelen yapıp-etmelerinden oluşur. Gerek bilim, sanat, felsefe gibi bir etkinlik alanında ve gerekse günlük yaşam alanında söz konusu bağı kuramayan kimseler, kullanıcılarına direnmediği için dili gelişi güzel kullanırlar. Dilin gelişi güzel kullanımı, onun zenginleşme ve gelişmesine hiç bir katkı sağlamadığı gibi, bildirişimi de zedeler.

1.1.2. Dilsel Yanılmalar

Dilin kötü (rast gele) kullanımı salt dilsel kaynaklı bir yanılmaya yol açar, ki bu genellikle "dilini düşünceyi çarpıtması" şeklinde ifade edilir.²⁹ Bazen düşünme sürecindeki çıkmazların, insanların birbirini anlamayıp tartışma ve hatta kavga etmelerinin ve insanlar arası ilişkide ortaya çıkan pek çok problemin gerisinde salt dilsel yanılmalar vardır. Yine salt dilsel yanılmalarıdır ki filozofları felsefi dile yönelik farklı doğrultulara sevk etmiştir. Bu doğrultular üç grup altında toplanabilir:

1) Dil hakikatin bilgisine ulaşmada yetersizdir. Mutlak gerçeğin bilgisi rasyonel düşünme ve dil yoluyla değil, ancak doğrudan, aracısız olarak bir temasla, mistik sezgi ile edinilebilir. Dil bu bakımdan bir yardımcı değil, olsa olsa engelleyici bir

²⁸ Mengüsoğlu, *a.g.e.*, s. 115.

²⁹ Batuhan, Hüseyin, "Dilin Tuzakları I", *Felsefe Arkivi*, Sayı. 14, İstanbul 1964, s. 83.

unsur olur. Çünkü dil hakikatin kendisi değil, onun görüntüsünü yansıtır. (Plotinos-Bergson)

2) Dilde yanılmalara yol açan, çok anlamlılık ve belirsizlik gibi kimi kusurlar vardır. Fakat felsefi dildeki problemler gündelik dilden uzaklaşmak ve gündelik dilin sözcüklerini asıl anlamlarından uzaklaştırmaktan kaynaklanır. Gündelik dil, aslında felsefi, düşüncü için son derece uygundur. (Locke-Wittegenstein)

3) Felsefi dildeki problemler günlük dilin kullanılmasından, günlük dildeki belirsizliklerden kaynaklanır. Günlük dilde anlam görelilik taşır ve bağlamdan bağlama değişir. Bu nedenle felsefi düşünüş için günlük dil uygun değildir. Bu doğrultudaki filozoflar, felsefi düşünüşe uygun, günlük dilin kusurlarından arındırılmış, görelilik, belirsizlik ve çok anlamlılık taşımayan bir dil geliştirme çabası içine girmişlerdir. (Russel, Leibniz, Carnap...) .³⁰

Dilsel yanılmaların, dilin gelişigüzel yanılmaları dışındaki bir diğer nedeni de, bir bildirişim dizgesi olarak, dilin kendi özelliklerinden, kullanıcısının bu özellikleri, (dilnin görevleri, mantıksal yapısını ve kullanım kurallarını) bilmemesinden ya da bilerek yanlış kullanmasından kaynaklanır. Dilsel yanılmalar, dil kullanımında bulunan üç unsura (kullanıcı, dile getirilmek istenen nesne, 'gösterilen', dile getiren sembol, 'gösteren') bağlı olarak üç grupta toplanabilir.

1.1.2.a) Dil Kullanıcısından Kaynaklanan (Pragmatik) Yanılmalar

Pragmatik yanılmalar, dil kullanıcısının dilin işlevlerini bilmemesinden ya da çok iyi bilmesinden kaynaklanır. Yani kullanıcı dilin işlevlerini farkında olmadan ya da bile-isteye, amaçlı bir biçimde birbirine karıştırır. Dilin bildirme görevi ile anlatma-ifade etme ya da yaptırma görevlerinin veya anlatma-ifade görevi ile yaptırma görevinin karıştırılması pragmatik yanılmalara yol açar. Herhangi bir sözcüğün bildirisel anlamda kullanılıyormuş görünüp, aslında duygusal anlamından yararlanmaya çalışarak, olmasını istediğimiz şeyi olan bir şey gibi tasvir etmek sureti ile dinleyici-okuyucuda istediğimiz bir duygu, düşünüş ya da eylemin ortaya çıkmasını sağlayabiliriz. 'Yaşamak

³⁰ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, III. Baskı, İstanbul 1999 s. 235-236.

direnme'tir.' tümcesi bu tür yanlmalara örnek verilebilir. Bu tümcede verilmek istenen mesaj, dilin bildirme işlevi ile sunulmuştur. Okuyucu-dinleyicide belirli bir tepkinin ortaya çıkması istenmekte, bunun içinse dilin yaptırma görevi yerine bildirme görevi kullanılmaktadır.

Yapılan Şey znel bir değerlendirmenin nesnel bir klf altında sunulmasıdır. Bu tür bir kullanım, okuyucu-dinleyicinin, kullanım altında yatan sebebi görmediğinde, yanlmalara yol açar. Din, siyaset, ticaret ve felsefe alanlarında dilin bu Şekilde kullanımı, oldukça yaygındır. Salt dilsel olan bu tür bir yanılgıya dmemek için, sözcüklerin Őiirsel ve duygusal anlamlarının ayırt edilmesi ve kullanımının ardında yatan maksadın ne olduğunun görülmesi gerekir.

1.1.2.b) Gösterenden Kaynaklanan (Sentaktik) Yanlmalar

Sentaktik yanlmalar dilin çeşitli kiplerini (dilek, istek, soru, nlem, bildirme...) eitli seviyelerini (alt dil, üst dil) ve de sözcüklerin mantıksal tiplerini (nesne adı olan sözcükler, nitelik bildiren sözcükler, bağlantı sözcükleri) karıtırmaktan, ya da kasıtlı olarak birbirinin yerine kullanmaktan kaynaklanır. Resmi dairelerde gördüğümüz 'Sigara içilmez' levhası, sigara içmek isteyen birine 'sigara içme', sigara içmekte olan birine de 'sigaranı söndür' demektir. Yani bir dilek-emir, bir bildiri kipinde sunulmuştur. Kimi zaman nezaket, kimi zaman ironi ve kimi zamanda etki sağlamak amacı ile dil kipleri karıştırılır.

Günlük dilde olduğu gibi, özel dillerde (dil, sanat, felsefe...)de bu tür kullanımlara sıkça rastlanabilir. 'İnsanlar eşit doğar' tümcesi, olanı dile getiren bir bildiri tümcesi olmamasına rağmen, olması isteneni dile getiren, bu isteğe bir nesnellik katmak amacı ile bildiri kipinde sunulan bir istek cümlesidir. Tıpkı pragmatik yanlmalarda olduğu gibi, bu tür kullanımlar da bir kitle etkileme ve yönlendirme silağı olarak kullanıldığında ve alıcısı (okuyucu-dinleyici) bu tür kullanımların ardındaki niyeti gremediğinde ciddi tehlikelere yol açabilir.

Dil seviyelerinin karıştırılması da sentaktik yanlmalara yol açar. Bir tümcenin doğru kabul edildiğinde yan, yan kabul edildiğinde doğru olması anlamına gelen paradokslar da bu tür yanlmaların ürünüdürler. Paradokslarda bir tümce, kendi

kendisinin yanlış olduğunu söyler.³¹ Halbuki doğruluk, yanlışlık ancak bir üst dilde ve alt dil seviyesinden bir tümce için söz konusudur. Alt dil, dil dışı nesnelere söz ederken kullanılan dildir. Üst dil ise, dilsel nesnelere (sözcük, tümce, yanlış, anlam, doğru...) söz ederken kullanılan dilin dilidir. Bu nedenle doğruluk, yanlışlık dil-dışı nesnelere söz eden tümcelere, üst dilden yüklenen yüklemelerdir. Bu paradokslara³² felsefe tarihinde sıkça rastlanır.

1.1.2.c) Gösterilenden Kaynaklanan (Semantik) Yanılmalar

Semantik yanılmalar her sözcüğün bir nesnenin adı olduğu, tek ve belirli bir anlamı gösterdiği ve bu anlamın tek bir yöntemle (tek bir tanımlama yöntemi ile) ortaya çıkartılabileceği şeklindeki yaygın inanıştan ve sözcüklerin çok anlamlılık, belirsizlik ve kaypaklığından kaynaklanan yanılmalarlardır.

Dilde tek bir nesnenin adı olan Türkiye, Aysel,..., gibi sözcüklerin yanı sıra, aynı türden olan birden fazla nesnelere uygulanan, insan, elma, taş gibi nesne adları bulunmakla birlikte, kırmızı, sıcak,... gibi duyuşal nitelikleri ve güzel, iyi,... gibi değerlendirici nitelikleri ifade eden sözcükler, ve nihayet, ve, ise, dir,... gibi bağlantı bildiren ve; hiç, bazı, tek,..., gibi niceleme belirten sözcükler vardır. Tüm bu sözcüklerin dildeki işlevleri birbirinden farklıdır. Ne mantıksal değişmezler birer nesne adıdır, ne değerlendirici sözcüklerin mutlak bir anlamları vardır, ne de tüm bu sözcüklerin anlamları bir ve aynı yöntemle (tanımlama) ortaya konulabilir.

Doğal dillerdeki sözcüklerin büyük bir kısmı çok anlamlıdır. ‘Yavrucak ateşler içinde yanıyor’ tümcesindeki ateşler içinde yanma ifadesi alevler içinde olmak durumunu değil, vücut ısısının normalden yüksek olduğunu belirten bir tümcedir. Buradaki ateş ve yanmak sözcükleri çok anlamlı sözcüklere örnek verilebilir. Çok anlamlı bir sözcüğün, tümcede hangi anlamda kullanıldığı, çoğunlukla bağlamdan kolaylıkla çıkartılabilir. Buna karşı belirsizliği ayırt etmek daha zordur. Bir sözcüğün belirsiz olması demek, o sözcüğün nerelere kullanılıp, nerelere kullanılamayacağını

³¹ Giritli Epimenides’in “*Bütün Giritliler Yalancıdır*” tümcesi bir paradokstur. Çünkü tüm Giritliler Yalancı ise Epimenides de yalancıdır, eğer Epimenides yalancı ise bütün Giritliler yalancı değildir. Şu halde bu tümce doğru ise (Epimenides’in iddiası) yanlıştır, yanlış ise (Epimenides’in iddiası) doğrudur.

³² Ahmet Cevizci’nin ifadesi ile “*Semantik Paradokslar*” Bkz., Felsefe Sözlüğü, s. 676.

gösteren belirli bir kriterin olmaması demektir. Sıcak-soğuk, iyi-kötü,...gibi nitelikler arası karşıt iki ucu gösteren belirsiz sözcüklerdir. Bu sözcüklerin kullanım alanlarının sınırları görelidir. Söz konusu görelilik, ancak bağlam yardımı ile ya da mümkünse niceselleştirme yolu ile önlenebilir.

Tür gösteren sözcüklerin belirsizliğine ise sözcüklerin kaypaklığı denir. Kaypaklık, türleri 'işte o' yapanın ne olduğunun tam ve kesin bir yanıtının olmamasından kaynaklanır. Bu nedenle felsefe tarihi boyunca, felsefenin ne olduğuna hemen her filozof farklı bir yanıt vermiştir. Demokrasi, iman, erdem,... v.b. sözcükler kaypak sözcüklerdir. Hem dilin kendisi ve hem de tabii nesnelere, canlı ve cansız varlıklar sürekli bir değişim içinde oldukları için, bir tür adı olan sözcüklerin anlamında mutlak bir belirlilik söz konusu değildir. Çünkü bir sözcüğün anlamı olan nitelikler ve onlara ilişkin bilgimiz sürekli olarak değişmekte ve buna bağlı olarak o sözcüğün anlamı da değişmektedir.³³ Sözcüklerin ifade ettikleri varlıkların (canlı-cansız,dilsel-düşünsel) değişim oranına bağlı olarak dildeki sözcükler tek anlamlılık bakımından şu şekilde derecelendirilebilir:

- 1-Matematiğin sözcükleri (beş, kare, aç, çizgi,...)
- 2-Cansız varlıkları gösteren sözcükler (su, taş, bakır,...)
- 3-Canlı varlıkları gösteren varlıklar (hayvan, memeliler, bitki,...)
- 4-İnsan ürünü alet ve nesnelere gösteren sözcükler (kalem, otomobil, gökdelen...)
- 5-Kültürün fiziksel özelliklerini gösteren sözcükler (cami, hamam, halı,...)
- 6-Kültürün tinsel özelliklerini gösteren sözcükler (töre, günah, sanat,...)³⁴

Şu halde, salt dilsel uzlaşımın bir ürünü olan matematik ve tabii bilimler terimlerinin dışında kalan tüm sözcükler, dile getirdiği varlık türü sürekli bir değişim içinde olduğundan ve sahip olduğu niteliklerin tam ve kesin bilgisine, dilin açık dokusu nedeniyle erişmek mümkün olmadığı için, bu değişim oranında, az ya da çok belirsizlik taşırlar. Bu nedenle sosyal bir düzeni ifade eden 'demokrasi'nin, bir insan etkinliği olan 'sanat'ın, 'felsefe'nin, yine bu arada insanların yaşam ideal ve biçimlerine ilişkin

³³ Waismann'ın "*dilin açık dokusu*" dediği şey budur.

³⁴ Batuhan, H., "*Dilin Tuzakları II*", *Felsefe Arkivi*, 15. Sayı, İstanbul 1965, s. 46.

değerlendirici sözcüklerin düşünce tarihi boyunca pek çok farklı tanımları yapılmıştır. Yukarıdaki derecelendirme aynı zamanda, bu sözcüklerin ifade ettikleri varlık türlerini konu edinen bilgi dallarının dilleri hakkında bize ipucu vermektedir.

Fakat dilbilimde özel ya da yapma dil denilen; din, felsefe, edebiyat, bilim,... gibi alanların kullandıkları, amacı, biçimi, terminolojisi ve kullanımı günlük dilin kullanımından farklı olan dillerden “Din Dili’ne” geçmeden önce, çalışmamıza katkı sağlayacağına inandığımız “söylem” kavramı üzerinde durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Böylece bu kavramın tek mi, yoksa çok anlamlı bir sözcük mü olduğunu da görmüş olacağız.

1.2. SÖYLEME İLİŞKİN BİR KAÇ BELİRLEME

Son yıllarda hem gündelik dilde, hem de dil bilim ve diğer bilim dallarında sıkça duyulur olmuştur ‘söylem’. Bu sık ve rastgele kullanım sözcüğün belirsizleşmesine yol açmıştır. Çünkü söylem zaman zaman felsefe, zaman zaman ideoloji, kimi zaman anlatım biçimi, kimi zaman birey dili, zaman zaman dünya görüşü, kimi zaman bir sav, iddia, bazen retorik bazen de dil anlamında kullanılır.

Sözcüğün etimolojisine baktığımızda, iki bin yıllık bir tarihi olduğunu, kökeninde tartışma, konuşma ve koşuşturma anlamına gelen ‘discursus’ sözcüğünün bulunduğunu görüyoruz. Söylemin sözcüklerde yer alan tanımları ise, düzenli düşünme, ussallık; düşüncelerin sözel olarak anlatılması, konuşma; bir konuya ilişkin resmi, düzenli ve uzunca düşünce aktarımı şeklindedir.

‘Felsefi söylem’ ifadesindeki söylem sözcüğünün anlamını, sözcüğün yukarıda belirtilen popülist ele alınış biçimlerinde değil, dil bilimcilerin tanımlarında buluyoruz. 20. yy. dil bilimcilerinden, yapısalcı dilbilimin kurucusu F. Saussure, dil ve onun özel kullanımı arasındaki farkı ortaya koymak için dil (langue) ve söz (parole) arasında bir ayırım yapar.³⁵ Buna göre dil sözcüğü, tek tek ulus dillerini, yani toplumsal dili ifade ederken, söz sözcüğü, toplumsal dilin kişi tarafından gerçekleştirilmesi, yani dilin özel, kişisel kullanımını ifade etmektedir. Söz kişinin bilgi, kültür, yetenek ve diğer kişisel

³⁵ Aksan, s. 52.

özelliklerine bağlıdır. Bu nedenle, dili kullanıldığı bağlamdan bağımsız, soyut bir nesne olarak incelemek mümkün iken, sözü bağlamdan ayırmak mümkün değildir. Çünkü sözün neliğini oluşturan bağlamdır.³⁶

“*Felsefi Söylem Nedir?*” adlı eserinde B. Çotuksöken, söylemi Saussure’ün dil/söz ayırımına dayanarak belirliyor. Bu ayırmada dil, dil yetisinin birey dışında kalan, bireyin tek başına ne yaratabildiği, ne de değiştirebildiği, toplumsal bölümdür.

Oysa bu genel, nesnel, bireye sunulmuş, toplumsallığı ağır basan yapıyı, başka deyişle dili, konuşan birey, kendice yeni bağlantılar kurarak yeniden yaratıyor; artık bu yaratılan yeni yapı sözdür, söylemdir. Birey nesnel dil aracılığıyla son derece değişik bağlantıları içeren öznel söylemini kurar. Dilin bireysellikler çerçevesinde şu ya da bu içerikle oluşturulması, yeni bağlantıların kuruluşu, dilin söylem haline gelmesini sağlar; söylemin yolunu açar; böylece aynı dil düzleminde rastlantısal / ilineksel yapılar, bireysel olan yapılar, sözler, söylemler oluşur.³⁷

Bazı dilbilimciler de söylemi, dilin bireysel kullanım alanı olarak görürler. Buna göre dil kullanımının ‘nasıl’, söylemi verir.³⁸ Ya da söylem, bağlam olarak görülür. Buna göre söylem sadece bir dizi dil biriminin değil, dil ve dil dışı bağlamın (konuşucu-yazarın kim olduğu, yer ve zaman, kim için söylenildiği-yazıldığı,...) etkileşiminin bir ürünüdür.³⁹ Söylem, bağlam olarak ele alındığında; “Söylemin niteliğini belirleyen üreticisi (konuşucu-yazar)dir. Yazarın adı söylemin içinden, onu üreten ve dış dünyanın parçası olan gerçek bir insana geçmez, söylemde sürekli olarak bulunur ve metnin (konuşma-yazma) köşelerini belirler, biçimini koyar.”⁴⁰

Söylemi, yapılan tanımlardan anlaşılacağı üzere, dilin bireysel bir kullanım biçimi olarak gören yaklaşımın dışında, onu dilin, bireysel değil özel bir kullanım biçimi olarak gören bir yaklaşım daha vardır. Bu yaklaşımda söylem tek tek kişilerin değil, bir geleneğin, bir disiplinin veya bir kuramın özel bir dil kullanımını ifade eder.

³⁶ Ruhi, Ş., “*Söylem ve Birey*”, *Söylem Üzerine*, Hitit Yayınları, Ankara 1996, s. 18.

³⁷ Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?*, s. 90.

³⁸ Ruhi, a.g.y. s. 19.

³⁹ Kocaman, Ahmet, “*Dilbilim Söylemi*”, *Söylem Üzerine*, Hitit Yayınları, Ankara 1996, s. 14.

⁴⁰ Doltaş, Dilek, “*Söylem ve Yazın*”, *Söylem Üzerine*, s. 63.

Konuşucu ya da yazarın ürettiği dile metin dersek; söylem birbiriyle bağıntısı olan metinlerin oluşturduğu bütündür. Her bir metnin kendi içinde bir bütünlüğü vardır, ancak tek başlarına bir söylem oluşturmazlar. Çünkü söylemde belirleyici olan şey, metnin türü, metnin türünde belirleyici olan ana özellik ise metnin işlevidir. Bu bakımdan ele alındığında ise; söylem, benzer işlevleri olan metinlerin oluşturduğu bir bütündür.⁴¹ Bu anlamda felsefi söylem, bilimsel söylem, pozitivist söylem, edebi söylem,... gibi söylemlerden söz edildiğinde anlaşılan, birey olarak filozofun, bilim adamının, pozitivistin ya da edebiyatçının dili kullanımını değil, felsefenin, bilimlerin, pozitivist geleneğin ve edebiyat alanının dil kullanımlarıdır.

İster dilin birey tarafından özel kullanımı olsun, isterse belirli bir iletişim fonksiyonu doğrultusunda dilin farklı bireyler tarafından kullanımı olsun, söylemi genel olarak, dilin özel bir biçimde kullanımı şeklinde tanımlayabiliriz. Çünkü her iki yaklaşım da geçerlidir. Zira, örneğin genel anlamda bir felsefi söylemden söz ettiğimiz gibi, tek tek filozofların söylemlerinden de söz etmekteyiz. Değil mi ki bir söylemi incelemek, onun başka söylemlerle ortak ve farklı anlatım özelliklerini belirlemektir.⁴²

⁴¹ Ruhi, *a.g.y.*, s. 25.

⁴² *a.g.y.*, s. 36

İKİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİ

2.1. Din Diline Giriş

2.1.1. Din Dilinin İmkânı

İster mantıksal deneyciliğin tehditlerini hissetmekten kaynaklanmış olsun, isterse geleneksel dini söylem ve terminolojinin çağdaş bilgi ve tecrübelerimiz ışığında yeniden gözden geçirilmesine ve ayıklanmasına yönelik ihtiyaçtan doğmuş olsun, din dili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini duyarlılığımız ya da yönelişimiz ne olursa olsun, din dili (*religious language*)'nin mahiyeti, mantıkî statüsü, bilgi verme özelliği gibi konular üzerinde yeniden düşünmek, din dilinin gerçekte neden söz ettiği ve içerdiği hususların neler olduğunu tartışmak önem arz etmektedir. Teoloji, felsefe ve bunlarla ilgili birçok konuda bir dil karmaşası içinde bulunduğumuz olgusu, bu tür konular üzerinde eğilmemiz ve din dili üzerinde ciddi araştırmalar yapmamız gereğini gündeme getirmiştir.⁴³ Ancak burada ciddi bir sorun bizi beklemektedir: Müstakil bir din dilinden bahsedebilir miyiz? Eğer bahsetmemiz mümkünse bu dil, diğer müstakil dillerle aynı statüde midir? Yok eğer bahsetmemiz mümkün değilse, din hakkında konuşmalarımızı hangi bağlamda ele almamız gerekir?

Bazılarına göre nasıl bir 'bilim dili' yahut 'hukuk dili' varsa, bir 'din dili' de vardır. Fakat bize öyle geliyor ki, dine has çok sayıda ıstılahlar (teknik terimler) olmakla beraber, müstakil bir din dilinden bahsetmek doğru değildir. Kaldı ki, her din dilinin teist bir karakter taşıma mecburiyeti de yoktur. Teizm'in öne sürdüğü anlamda Tanrı fikrine yer vermeyen bazı dinler de vardır.⁴⁴ Hatta her teist karaktere sahip dinin bile terminolojisi kendine özgüdür. Örneğin Hıristiyan Dinindeki Tanrı inancı 'teslis' doktrinine dayanırken, İslam Dininin Tanrı anlayışı 'tevhid'e dayanıp, teslise karşı çıkmaktadır. Bu noktada Frederick Ferrè'nin teolojik söylemle ilgili şu görüşü, din dilini tasvir edebilmemiz açısından bize yardımcı olacaktır. O, teolojik söylemin müstakil bir dil olarak değil de, belli bir bağlamda ele alınmasına ilişkin görüşünde

⁴³ Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1998, s. 15.

⁴⁴ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 8. Baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1999, s. 117.

şöyle diyor:

Şüphesiz şu doğrudur ki, teolojik söylemin kendine özgü bir mantığı yoktur; bu söylem yalnız, ahlak ve estetik dili gibi dilin, başka tip bir dilin özel bir formudur veya pek çok dilin bir kombinezonudur.⁴⁵

Genel bir 'din dili'nin imkanını savunmak, bütün dinlerin kabul edeceği bir dini yapı ve Tanrı'dan söz etmenin imkanını savunmak demektir. Herkesin kabul edeceği bir Tanrı'dan söz etme hayaline kapılma, geleneksel filozofların tuzağına düşmekten başka bir şey değildir. Aslında Tanrı diye bir şey yok; belli bir dinde yer alan Tanrı anlayışı vardır. Meselâ İslam dininde Allah'tan, Yahudilikte Yehova'dan bahsedebiliriz.

2.1.2. Din Dili'nin Mahiyeti

Din dilinin mahiyetine dair söylenmesi gereken ilk şey, 'din dili' derken kastedilen şeyin, Pali dilinin Theravata budistleri için, İbranice'nin Yahudiler için veya Arapça'nın Müslümanlar için olduğu anlamda eski veya kutsal dini dilin olmadığıdır. Yine din dili ilahiyatçılar tarafından ortaya konmuş teknik bir dil anlamına da gelmez... Doğrusu, bir ifadenin dini olabilmesi için, onun salt tarihsel ve antropolojik bir ifade olma özelliğini aşmış, inanç bağlamında bir rol oynaması ve kanaate dayanan bir dil olma özelliğini taşıması gerekir.⁴⁶

Din dili dediğimiz faaliyet; çeşitli bakış açılarından iş gören belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği ne olarak gördüğümüze ilişkin kavrayışlarımızın belli bir dilde, belli kurallar çerçevesinde ifadesi olmaktadır. Bu bakımdan din dilinin muhtevasını değerlendirmeye yönelik bir faaliyet, dini ifadelerin nesnel karşılıkları ve anlamlarının ne olduklarının belirlenmesi kadar, bu dilin kişinin temel tutum ve bakış açısını yansıttığını da göz önünde bulundurmaktır.⁴⁷

⁴⁵ Ferrè, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 179.

⁴⁶ Koç, s. 16.

⁴⁷ a.g.e., s. 27.

2.1.3. Din Dilinin Yapısı

Yukarıdaki paragraftan anlaşılacağı üzere, din diliyle ilgili iki hususa dikkat etmek gerekir. Bunlardan birincisi, dinin dogmatik yapısıyla, diğeri ise, kişinin varoluşsal durumuyla ilgilidir. İnanan kişi önce kendi dininin içeriğiyle ilgili epistemolojik bir bilgi edinir ve kutsal kitaptaki dogmatik öğretileri, kendi din dilini oluştururken aynen korur.

“Din dili ile dini bilgi arasında -gerçi bu ikisi aynı şey olmasa da- çok sıkı bir bağlantı vardır. Zira Tanrı hakkındaki konuşmalarımızın bir anlamı varsa, ‘Tanrı’ sözcüğünün bir muhtevası olması gerekir.”⁴⁸ Tanrı hakkında konuşan bir kimse, bu konuda ne kadar spekülasyon yaparsa yapsın, belli bir dinden alınmış Tanrı hakkında konuşmaktadır. Bu yüzden dar anlamda “din dili, *Tanrı hakkında konuşmak*’tan ibarettir”⁴⁹ diyebiliriz.

Kişi ailesinden, toplumundan devraldığı dinine katılımını, hiç itiraz etmeden, tam bir teslimiyetle, yani imanla gerçekleştirir. İman, Tillich’in terminolojisiyle konuşacak olursak, “*nihai kaygıdır*. İmanın dinamikleri insanın nihai kaygısının dinamikleridir.”⁵⁰ Bu iman, insanın sonsuzluğa, ölümünden sonraki yaşamına yönelik kaygılarını huzura dönüştürür. Mümin bu kaygısını giderebilmek endişesiyle, öylesine, sırf kendi zihni tarafından üretilen bir şeye inanmaz; inandığı dinin kutsal metnindeki ‘kutsal’ ya da ‘kutsalları’ dikkate alır. Daha sonra -kutsalın farkında olduğunda- kutsalı tecrübe etmeye; dualar ve ibadetler vasıtasıyla kutsalla diyalog kurmaya çalışır.

İman sahasına giren kimse hayatın da kutsal bölgesine girmiş olur. İmanın olduğu yerde, kutsalın farkında-oluş vardır... Birini nihai olarak ilgilendiren şey, kutsal hale gelir. Bu kutsalın farkında-oluş, ilahinin varlığının, yani bizim nihai ilgimizin muhtevasının farkında-oluştur... O, görünmesine rağmen esrarengizliğini koruyan bir hazır-bulunmadır ve kendisi ile karşılaşanlar üzerinde hem çekici hem de itici bir fonksiyon icra etmektedir... İnsan kalbi sonsuzluğu aramaktadır, çünkü bu, sonlunun

⁴⁸ a.g.e., s. 23.

⁴⁹ a.g.e., s. 20.

⁵⁰ Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev., Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 15.

istirahat etmek istediği yerdir. Sonsuzda o, kendi gerçekleştirimini görür.⁵¹

Kutsal, her şeyden önce varlığını hissetme şeklinde tecrübe edilir. O şimdi ve buradadır (şu anda ve şu mekandadır, yani her zaman hazır ve nazırdır); bu, onun bizimle bir şeyde, bir kişide, bir olayda karşılaştığı anlamına gelir.⁵²

İkinci olarak da kişinin temel tutum ve bakış açısı, yani varoluşsal durumu üzerinde durmalıyız. İnanan kişi 'din dili' ile ilgili tutumunu içinde olduğu toplumdan devralır, daha sonra kendi bilgisel, kültürel ve inançsal birikimini kullanarak bu tutumunu yeniden şekillendirir.

Tanrı'nın gerçek mahiyeti ne olursa olsun, açıktır ki her insan ancak kendi zamanının Tanrı'sını bilebilir; O'na, kendi zamanının diliyle, kendi zamanının kurumları, adetleri, gelenekleri ve teolojileri aracılığıyla hitap eder. Bu alanda yerleşik düzene karşı başkaldıran bilinçli muhalif olan reformcu, eleştirdiği dili ilkin kabul etmek zorundadır. Oyunun kurallarını değiştirmek için önce oyunu oynamak gerekir ve geleneği yenilemek isteyen, gelenekten pek çok şeyi korur. Mutlak kudretle bir ilişki tasasını en çok taşıyan Tanrı'ya dair bilgi, zorunlu olarak, zamanın bilgisinden de dolaylı olarak yararlanmak zorundadır: Tanrı'nın çehresinde daima tarihin yansıması vardır. *Philosophia prennis* (değişmeyen felsefe) olmadığı gibi, *theologia prennis* (değişmeyen teoloji) de yoktur. Zamanın ve mekanın hakikate bu iştiraki bizzat vahiyle ortaya çıkar.⁵³

İman objesi insandan bir istekte bulunur. Bu istek, iman fiilinin temelidir... İman bir yorumdur ve bu yorumun iki düzeyi vardır. Yorum, önce yorum sıfatıyla iman fiilini temellendirir. İnanan kişi, kendini kuşatan Tanrı'ya tam bir güven duyar. Böylece, Tanrısal bir hayata katılır. Esasen her iman kaçınılmaz olarak bir yorumu içerir. Kişi inanması önerilen objeye, sahip olduğu kişisel tecrübe, bilgi ve toplu dünya sezgisi, kısacası kendi özneliği açısından bakar, deyim yerindeyse inandığı varlığı yeniden yaratır. Sonunda Tanrı'nın iki biçimi ortaya çıkar. Bunlar dış biçim ve iç biçimdir. Dış

⁵¹ Tillich, *a.g.e.*, s. 24.

⁵² *a.g.e.*, s. 59.

⁵³ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 85.

biçim objektiftir; kişiler arası, yani inananlar arasında hep aynı şekilde anlaşılabilir, dille ifade edilebilen, kısacası kutsal kitapta belirlenmiş olan biçimdir. İç biçim ise, sübjektiftir. İnanan kişinin Tanrı'ya yüklediği kişisel anlamlardan oluşmuştur. İç biçim kendine özgü, kendi şartlarında bir tefekkür sonunda ortaya çıkar. O, düşündüğü, daha doğrusu yorum yaptığı için imanını garanti altına almak ihtiyacındadır ve onu kendi düşünce sistemine yerleştirmesi gerekir. İmanın objesini yorumlamadığı veya yorumlamayı bıraktığı zaman bu garantiden de vazgeçmiş, imanını temellendiren, hatta güçlendiren öğeleri kullanmamış olur. Yorumladığı zaman ise, O'nu bir harici nedenler zinciriyle ilişkilendirmiş, diğer deyişle açıklamış olur.⁵⁴

Tanrı meselesini konuşmak son derece güçlüklerle doludur. Tanrı hakkında soru sormak, şartlı ve sonlu hakikatlerin ne olduğunu araştırmaya benzemez. Çünkü bir problem haline getirilen Tanrı, insanın bir düşünce objesinden daha fazla bir şeydir. İnsan sözünün amacı, dış dünyadaki bir objeyi göstermektir ve söz objeyi göstermek için kendini gölgede bırakır. Fakat Tanrı, ne söylem tarafından doldurulan bir tasavvurun sonucu bulduğumuz varlıktır, ne de masum dilin kuşatmayı başarabildiği objektif bir hakikattir. Tanrısal mutlak'a ulaşmayı iddia etmek, kelimelerin tuzağına düşmek demektir. Bu konuda negatif yönetime başvurmak, yani Tanrı hakkında konuşmanın imkansız olduğunu ileri sürmek ise, söylemin gücüne güvenmemek demektir... Oysa biz Tanrı'nın doğrudan ve belki de tek muhatabıyız. Dolayısıyla Tanrı, bizim için bir meçhul alan (terra incognita) olmamalıdır. Oysa günümüzde dogmatik teoloji, başta mantıkçı pozitivism olmak üzere, objesi dil olan çeşitli bilimlerin, olumsuz diyebileceğimiz derin etkilerine maruz kalmıştır. Sonuçta, bir zamanlar korunmaya çalışılan Tanrısal aşkınlık önemli bir yara almıştır. Hatta aşkın bir Tanrı'ya dua edilip edilemeyeceği bile tartışılmaya başlanmıştır. Bundan dolayı hiç olmazsa Tanrı'dan değil; fakat dinden söz etmenin daha doğru olacağını söyleyenler çıkmıştır.⁵⁵ Kısacası günümüzde Tanrısal aşkınlık meselesi felsefi gelenek tarafından yasaklanmak tehlikesi ile karşı karşıya kaldı.

İmanın Tanrı'sı, ister Ortaçağ anlamında, ister Heidegger'ci anlamda alınsın;

⁵⁴ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2000, s. 242-243.

⁵⁵ a.g.e., s. 55-56.

metafizik bir varlıktan ibaret değildir. Nasıl teolojik dil bir üst dilse, yani gündelik veya bütünüyle pretolojik dillerden elde edilmekle beraber onlardan farklıysa, Tanrı da varlık kavramı ile özdeş değildir. 'Tanrı varlığın dini adıdır' desek bile, O, varlıktan daha fazla bir şeydir; evren ve insan varoluşunun bir hikayesidir. Hiçbir insan tecrübesi O'nu veremez. Ancak bu durum, Tanrı kavramının özgün bir içeriği yoktur anlamına gelmez. Bu daha çok Paul Tillich'in meşhur ifadesi ile 'Tanrı, Tanrı'nın üstündedir' (God above God) demektir. Her şeye rağmen Tanrı, insan için bir karşılaşma objeksidir. Bu karşılaşma bir yüz yüze görüşme olmasa da, kişinin kendinden tümüyle başka, insanüstü bir kişiyi sanki onu görüyormuşçasına tecrübe etmesidir. Tanrı varoluşun amacı ve anlamıdır; insan hayatının kaderidir. Bu varolan, kişinin kendisine karşı ahlaki açıdan sorumlu bulunduğu, mutlak bağlılıkla itaat etmek zorunda olduğu aşkın bir nedendir.⁵⁶

Burada bizi ilgilendiren konu 'nihai', 'aşkın', 'mükemmel', 'ezeli ve ebedi' bir varlık olan Tanrı hakkında konuşmanın nasıl mümkün olduğu meselesi olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁷

Tanrı bildiğimiz hakikatlere benzemediği için tümüyle 'başka'dır. Dilin O'na uygulanması, daha doğrusu O'nun dille anlatılmaya çalışılması sınırlı bir fiildir. Öbür taraftan Tanrı hakkındaki önermeler birbirleriyle karşılaştırıldıklarında 'paradoksal'dır. Çünkü, O'ndaki karşıt nitelikleri dile getirirler. Kısaca söyleyecek olursak Tanrı, söylemin hem anlatmaya çalıştığı, hem de ardından karşı çıktığı bir öze sahiptir.⁵⁸

2.2. DİN DİLİNDE DOLAYSIZ ANLATIM

2.2.1. Teşbihi Dil

Teşbihi dil, Tanrı hakkında olumlu nitelemelerde bulunarak –pozitif bir dil kullanarak- konuşmaktır. Biz bu konuşmalarımızda, kendimizi nitelemek için kullandığımız kavramları, sıfatları Tanrı hakkında kullanırız; yani bir nevi insan biçimciliğe gideriz.

İnsanbiçimcilik bir terim olarak, eski Yunanca'da 'insan' anlamına gelen

⁵⁶ Özcan, s. 57.

⁵⁷ Koç, s. 28.

⁵⁸ Özcan, s. 86.

Antrophos ile 'biçim', 'şekil', anlamındaki morphe'den türetilmiştir. Bu da insana özgü niteliklerin, insanı insan yapan ayırıcı özelliklerin insan dışındaki varlıklara, özellikle de Tanrı'ya ya da Tanrısal varlıklara yüklenmesi demektir.⁵⁹ Bu niteliklerin "Tanrı'ya yüklenmesinin de iki formu vardır: İnsanın Tanrı'ya benzetilmesi ve insanın Tanrı'yı kendisileştirmesi."⁶⁰

Beşeri dinlerin hemen hepsi, bilhassa eski Yunan dinleri ve itikatları tamamen antropomorfiktir. Çünkü bunlar bütün tabiat kuvvetlerini ayrı ayrı birer mabud (ilah) edinmiş ve onlar, o ilahlara muayyen birer şahsiyet vermiştir. Böylelikle onları beşeri şekillerle göstermiş veya tasvir etmiştir.⁶¹ Bir Yunan Tanrı'sı, ne olursa olsun, asla cansız bir şey olamaz. O, tıpkı insanlar gibi yaşayan bir varlıktır. Şu farkla ki, beşeri hayat bir süre sonra sona ermeye mahkum olduğu halde, Yunan tanrıları asla ölmezler.⁶² Bu yüzden Yunan filozofu Euhemeros Tanrılar'ın yalnızca Tanrılaştırılmış büyük insanlar, kahramanlar olduğunu ileri sürmüştür.⁶³

Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam vb. gibi dinlerin metinlerinde de Tanrı'nın vasıflandırılması insanbiçimcidir. Mesela Kuran'da Allah'ın bizzat kendisi için yed (el), vech (yüz), ayn (göz) gibi kullanımlar vardır. İslam Kelam kitaplarında bu tür örnek ve izahlara sıkça rastlamak mümkündür. Aslında hangi din olursa olsun, eğer anlaşılacak istiyorsa -ki bütün dinlerin amacı budur- vaaz edildiği toplumun kültürünü, seviyesini, dilini dikkate almak zorundadır. Bundan dolayıdır ki Kur'an, bir hayvan örneğini seçerken dahi o dönem arap toplumunun kendisine yabancı olduğu zürafa örneği yerine, bizzat o milletin yaşam alanının tamamlayıcı ana unsuru olan deve modelinden yararlanmıştır.

2.2.2.Tenzihi Dil

Tenzihi dile göre Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını söyleyebiliriz. Tanrı'nın ancak olumsuz nitelermelerle (selbi) anlatılabileceğini savunan bu aşırı tenzih fikrinin kökenlerini, milat yıllarında yaşamış Philon'a kadar götürmek mümkündür.

⁵⁹ Güçlü, A.Baki, vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000, s. 753-754.

⁶⁰ Macit, Nadim, *Kuran'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 16-17.

⁶¹ Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 7. Baskı, Akçağ Yayınları, İstanbul 1997, s. 216.

⁶² Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev., Mehmet Aydın, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1986, s. 19.

⁶³ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı, İnkilap Yayınları, İstanbul 1998, s. 75.

Ama bu görüşün en derli toplu savunucuları, Plotinus ile ondan aşırı bir biçimde etkilenmiş olan İbn-i Sina olmuştur.⁶⁴

Plotinus, *Enneadlar*'ında Tanrı'nın olumsuz nitelendirilmesi ile ilgili görüşlerini şu şekilde dile getirir:

O'ndan söz edebiliriz; fakat bizzat O'nu ifade edemeyiz. O'nun hakkında ne bilgimiz ne de düşüncemiz vardır. – O'nun özünü kavrayamıyorsak O'ndan nasıl söz edebiliriz? – şöyle ki, O'nu bilgi ile kavramasak da, bu, O'nun hakkında tamamıyla bilgisiz olduğumuz anlamına gelmez. En basit gerçekliği, sözlerimiz anlatmasa da, O'ndan söz etmek için O'nu yeterince kavırıyoruz. O'nun ne olmadığını söylüyoruz; fakat ne olduğunu söylemiyoruz. O'ndan aşağı olan şeylerden kalkarak O'ndan söz ediyoruz. Bununla birlikte, hiçbir şey, sözle anlatılamasak da, O'nu kavramamıza engel olmaz. Aynı şekilde, coşkun kişiler (insipires) ve cin tutmuşlar bir noktaya kadar kendilerinde daha büyük herhangi bir şeyin olduğunu görürler; onun ne olduğunu bilmezler, fakat sözlerinden, kendilerine ilk hareketi veren nedenin, bu neden kendilerinden çok farklı olsa da, belli bir duygusunu çıkarırlar. Biz de Bir'le benzer bir ilişki içindeyiz gibi görünüyor. Saf zekaya ulaştığımız ve onu kullandığımız zaman, Bir'in, zekanın da özü olduğunu; zekaya, özü ve aynı serinin bütün ilkelerini bağışlayan olduğunu görürüz. Bir'de, bütün bunlardan hiçbir şey yoktur; fakat O, bizim varlık adını verdiğimiz şeyden üstündür ve O, varlık adı verilemeyecek kadar çok yukarıdadır ve çok büyüktür: Fiilden, zekadan ve duyumdan üstündür; onları bize bir verdiği için, onlardan hiçbiri değildir.⁶⁵

Plotinus'a göre, 'En Yüce' hakkında kullanabileceğimiz hiçbir olumlu ifade, O'nun için yeterli olmayacağından, yapabileceğimiz tek şey, hakkında herhangi bir ifadede bulunmak, sonra da o ifadenin doğruluğunu inkar etmektir. Bu durum, karşımızdaki kişinin zihninde bir fikir, bir izlenim veya bir çağrışım uyandırır, ama onu belli bir düşünceye saptanmaktan da alıkor.⁶⁶

⁶⁴ Koç, s. 52.

⁶⁵ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, İz Yayıncılık, Bursa 1996, s. 72-73.

⁶⁶ Koç, s. 61.

İslam dünyasının en büyük filozoflarından birisi olan, İbn-i Sina ise tenzihe dair görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

Allah'ın ne eşi, benzeri, ne de bir zıddı vardır. O'nun bir cinsi ve faslı, bu sebeple de bir tarifi yoktur. Öyle ise, açık-akli bir irfanın dışında hiçbir şeyle O'na işaret edilemez, O'na ulaşamaz. Allah, varlığını yine kendinden alan 'akli bir zat'tır. O, kendi kendine var olabilir. O, her türlü bağdan, kayıptan, zaaf ve eksiklikten, maddeden, kendi zatına ek ve ilave kabul edilebilecek her türlü şeyden pak ve uzaktır. İşte bu evsaf içinde O, kendi kendini bilen ve kendisi yine kendisi tarafından bilinendir.⁶⁷

Doğrusunu söylemek gerekirse, bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek, o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda açık hiçbir bildirimde bulunmamak demektir... Sözelimi, elimde gizlediğim bir 'şeyin' para, yükstük, silgi, düğme vb. olmaması, onun anahtar olma ihtimalini arttırır, ama aynı zamanda bu durum onun toplu iğne olma ihtimalini de arttırır. Bu bakımdan, olumsuz nitelermelerin çoğaltılmasıyla belli bir Tanrı tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası, O'nu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimaline de, aynı güç ve ölçüde açıktır.⁶⁸

2.2.3. Temsili Dil

Eğer kullanılan dilin tek anlamlı olduğunu kabul edecek olursak antropomorfizme düşeriz. Çok anlamlı olduğu kabul edilecek olursa, bu kez de dil anlamdan boşaltılacağı için agnostisizme kapı aralanmış olur... Antropomorfizm ile agnostisizme karşı ciddi bir alternatif olarak ileri sürülen görüşe göre, tek anlamlılıkla çokanlamlılık arasında bir 'kesişme alanı' söz konusudur ve dilin teolojik kullanımı dayanağını işte bu alanda bulmaktadır. Yani olağan tecrübenin ötesindeki aşkın varlığı anlatmak için, teoloji, bildiğimiz sıradan sözcükleri bir bakıma özel bir biçimde kullanmaktadır... İşte dilin bu şekilde kullanılmasına genel olarak, analogik dil denilmektedir. Yani tenzihi dil ile teşbihi dil arasında bir 'orta durum' dili.⁶⁹

⁶⁷ Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri « İbn-i Sina, Fahreddin Râzi, Nâsüreddin Tûsi » Düşüncesinde Varoluş*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1984, s. 89.

⁶⁸ Koç, s. 65-66.

⁶⁹ a.g.e., s. 73-74.

Analoji (temsil) bir akıl yürütme olarak, iki şey arasındaki benzerliğe dayanıp, birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Zihnin özelden özele yürüyüşüdür. Mesela: Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar. Merih'te de atmosfer vardır. O halde Merih'te de canlıların bulunması gerekir. Burada yapılan bir analogidir. Yerle gök arasındaki bir benzerliğe dayanarak, yerde olan bir durumun Merih'te de olması gerektiği çıkarılmıştır.⁷⁰ Tanrı hakkındaki ifadeler söz konusu olduğunda, analogi, birbirinden tamamen farklı olan Tanrı ile sonlu varlıklar arasında, en azından bir tane soyutlanabilir özelliğin (varlık benzerliği) ya da bağıntının bulunduğunu kabul etmemizi gerektirir... Tanrı her ne kadar bizim için erişilmez ve aşkın olsa da, bütünüyle bilinmez değildir. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullandığımız terimlerin 'tek-anlamlı' olduğunu söylememiz mümkün değildir; ama bunlar 'çok-anlamlı' da değildir.⁷¹

Geleneksel teolojide iki tür analogi vardır: Birinci analogiye 'isnat analogisi' (analogie d'attribution) denir. Bu analogi, birbirinden pek çok noktada ve büyük ölçüde farklı iki benzer arasındaki ilişkiye dayanır. Benzerlerden biri (ilk benzer), kendisine 'biçimsel' olarak, yani tümüyle özel ve gerçek anlamda yüklenen niteliğe sahiptir. Halbuki aynı nitelik diğer benzeyene nisbi veya türemiş bir anlamda yüklenir. Bu tür analogiyi aydınlatmak için genellikle şu örnek verilir: 'Sağlıklı' sıfatı, hem insani varlıklara ve hem de bir dağdaki dinlenme istasyonuna yüklenebilir. İstasyon türemiş bir anlamda 'sağlıklı'dır; çünkü istasyon, orada bulunan (ilk benzerin, kişilerin), terimin biçimsel anlamında 'sağlıklı' olmasına katkıda bulunur.⁷² Bu analoginin teolojik kullanımı da, bu kural içinde çalışır. Benzeyen olarak Tanrı ile bir yaratığın söz konusu olduğu bu kullanımda *analojinin dayandığı ilişki, yaratıcı kozalite ilişkisidir*. Yani yaratıkların, Tanrı ile O'nun bir eseri ve etkisi olarak ilişki kurulmaktadır.⁷³

Teolojii ilgilendiren diğer analogi türü, geleneksel vokabülerdeki 'orantı analogisi'dir (analogie de la proportionalité). Bir isnat analogisini oluşturan benzerler 'eşit' olmadığı, yani bunlardan yalnız biri ortak niteliğin biçimsel yüklemine layık

⁷⁰ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 7. Baskı, Bilim Yayınları, Ankara 1996, s. 174.

⁷¹ Koç, s. 75-76.

⁷² Ferré, s. 92-93.

⁷³ Koç, s. 79.

olduğu (benzer) halde, orantı analojisinde iki terimin benzerliği mecazi olmayan bir benzerliktir. Fakat terimlerden her biri ona kendi mahiyeti oranında katılır... ‘Gök mavidir’ ve ‘eşimin gözleri mavidir’ diyerek orantı analojisini kullanabilirim. İki terim aynı niteliğe biçimsel olarak sahiptir; fakat onların mavilikleri kendi mahiyetlerine özgüdür.⁷⁴ Orantı analojisinin teolojik söyleme uygulanması şu şekilde olmaktadır: Tanrı’ya yüklem kılınan bir nitelik (terim), Tanrı’nın mahiyetine yaraşır bir şekilde O’na ait olduğu gibi, aynı şekilde yaratıklarına yüklem kılınan bir nitelikte, onların kendi tabiatlarına uygun düşecek şekilde kendilerine aittir... Tanrı’nın gazaplı olduğu söylenmektedir. Çünkü O’nun verdiği cezalarla olan ilgisi, bir insanın başkasına yaptığı işkencelerle olan ilgisine benzemektedir. Fakat hiç kimse Tanrı’da fiilen kızgınlık bulunduğunu söylememektedir.⁷⁵

2.3. DİN DİLİNDE DOLAYLI ANLATIM

2.3.1. Sembolik Dil

Sembolik dil sembollerden oluşan bir dil olduğuna göre; sembollerin tanımını yaparak işe başlamamız uygun olur diye düşünmekteyiz. Genel olarak tüm işaret, alamet, nişan ve belirtilerle kastedilen şeyleri içinde barındıran sembol, geniş anlamda ele alındığında; kendi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şey olarak tanımlanmaktadır. Yani, bir şey kendi dışındaki bir gerçekliği temsil ediyorsa veya onun yerine geçiyorsa, sembol sayılmaktadır.⁷⁶

Sembollerin temel özelliklerini aşağıdaki şekilde sıralamamız mümkündür:

a. Her şeyden önce, sembolle işareti birbirinden ayırmak gerekir. Semboller, mahiyetleri gereği temsil ettikleri şeyin yerine geçtikleri halde, işaretler kendilerinin ötesinde başka bir şeyi gösterirler... Semboller temsil ettikleri gerçekliğe katılırlar; dolayısıyla isteğe bağlı olarak değiştirilmeleri kolay kolay mümkün değildir. Ki bu sembollerin en belirgin özelliklerinden ilkidir.

b. Sembollerin ikinci özelliği, gerçekliğin başka türlü bize kapalı kalan

⁷⁴ Ferré, s. 93-94.

⁷⁵ Koç, s. 80.

⁷⁶ a.g.e, s. 97.

düzeylerini açmasıdır.

c. Sembollerin bir başka özelliği isteğe bağlı olarak meydana getirilemez olmalarıdır.⁷⁷

Temsili dille sembolik dil arasındaki benzerlik ya da farklılığa gelince; ilk bakışta temsili dil öğretisine benzeyen sembolik dil anlayışı aslında ondan oldukça farklıdır. Her şeyden önce temsili dil, Tanrı hakkında kullanılan terimlerin tek anlamlılıkla çokanlamlılık arasında Mutlak'a bir referans alanının bulunması gerektiği konusunda ısrar ettiği halde, aşırı şekliyle sembolik dil böyle bir şeyi anlamsız bulur. Öte yandan, sembolik dili savunanlar dini ifadelerin durağan, oturmuş ve herkes için genel geçerliliği olan bir anlama sahip olmaktan çok, canlı, devingen ve daha fazla çağrıştırmaya özelliğe sahip ifadeler olduğunu söylemektedirler... Sözgelimi, Nuh ve Tufan kıssasını, gerçekçi ya da analogik dil, tarihi ve olgusal çerçevesine oturtmaya çalışırken, sembolik dil bunu, fiilen vuku bulmuş tarihi bir olay olarak değil, fakat dini bakımdan önem arzeden bazı hususların sembolik bir takdim şekli olarak görmek suretiyle, başka bir anlam düzeyine nakleder.⁷⁸

Dini sembolizmle din dışı sembolizm arasında da belirgin farklar görülmektedir. Bu farklara kısaca değinecek olursak şunları söyleyebiliriz:

1. Dini sembolizmin, içinde nihai bilgiyi barındırıyor olması gerekir: Bir sembolün dini olup olmadığı, onun fonksiyonuna ve kullanımına bağlıdır. Bir sembol, içinde nihai bilgiyi barındırıyorsa, buna dini denebileceğini söyleyenler olduğu gibi; onu, kişinin kutsalla karşılaşmadaki huşu duygusunu ifade etme biçimi olarak görenler de vardır.⁷⁹

2. Çağrıştırmaya özelliğe sahip olması: Din dışı sembolizmde, sembolle temsil ettiği şey arasındaki ilişki bir 'anlam' ilişkisi olduğu halde, dini sembolizmde bu bir 'çağrışım'dır'. Daha açık bir söyleyişle, bu anlamda din dili, bir tecrübe ve yaşantı

⁷⁷ a.g.e., s. 98-100.

⁷⁸ a.g.e., s. 96.

⁷⁹ a.g.e., s. 97.

anlamına gelmez, yaşantıyı çağırır.⁸⁰

3. Din dilindeki anlatımlar her şeyden önce bir iman fiilini içerir.

İman fiili, teorik fiillerde ve pratik fiillerde gerçekleşir; bu fiiller kategorilerinin her biri, bu fiillerin kendisine doğru yöneldiği bir objenin önceden varolmasını gerektirir. Fakat şartsız bir obje değildir; O'nu sadece bir obje ile sembolize ederiz, O'nu kavrayamayız. İmanın objesi, zorunlu olarak sembolik bir özelliğe sahiptir; bu obje söylemek istediği her şeyi ifade etmez. İman, ister kutsal bir taş, isterse mutlak, kudretli, manevi, şahsi bir varlığı olan Tanrı'ya iman olsun, imanın amacı, imanın objesini daima aşar, şartsızın uçurumunda amacın ve objenin her ikisi de yok olur.⁸¹

İmanın içerisinde yer alan sembollere baktığımızda ise, bunların başında Tanrı gelmektedir. Tanrı imanın yegane değil fakat ana sembolüdür. Ona atfettiğimiz bütün sıfatlar; kudret, sevgi, adalet, sonlu tecrübelerden alınmıştır ve sonluluğun ötesinde olana sembolik olarak uygulanmaktadır. Eğer iman, Tanrı'yı 'Kadir' olarak isimlendiriyorsa o, kendi sonsuz kaygısının içeriğini sembolize etmek için beşeri kudret deneyimini kullanmakta, fakat istediği her şeyi yapabilecek bir yüce varlığı betimlememektedir. Diğer bütün sıfatlar ve insanların Tanrı'ya atfettiği geçmiş, şimdiki ve gelecek bütün aksiyonlar da aynı şekildedir. Bunlar bizim günlük deneyimlerimizden alınan sembollerdir.⁸² Sözelimi İhlas suresinin ikinci ayetinde Allah'ın 'samed' olduğu bildirilir. Yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, fırtınalara karşı etkilenmeden dimdik ayakta duran bir kaya ya da kayalık demek olan samed; her şeyden müstağni ve her yaratığın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir bir sığınak ve dayanak anlamında sembolik olarak Allah'a atfedilmiştir.⁸³

Netice itibariyle sembolik dil ile elde edilen Tanrı bilgisinin belki bazı eksiklikleri olabilir. Ancak, pratik hayatta bize yol gösterici olarak yeterli olduğu söylenebilir. Bu, birçok yönüyle, umut kırıcı veya beklentileri tam anlamıyla karşılamaktan yoksun bir sonuç olarak algılsa da, fiili olarak bütünüyle tatmin edici

⁸⁰ *a.g.e.*, s. 101.

⁸¹ Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 89.

⁸² Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, s. 50.

⁸³ Koç, s. 106-107.

bir şekilde 'kendimizi varoluşumuzun nihai şartlarına bağlama'yı mümkün kılabilmiştir.

2.3.2. Mecazi Dil

Bir sözün temel anlamı ile alınmasını imkansız kılan bir engelden dolayı başka bir anlamda anlaşılmasına mecaz denir; bir şeyden söz ederken, başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzı.⁸⁴ Yani bir ifadeye, bilinen anlamın dışında bir anlam veya işlem yüklemek.⁸⁵

Şüphesiz Kur'an ve İncil gibi kutsal kitapların dili metafizik bir dil olmaktan çok, sembolik ve mecazi bir özellik taşır. Doğrusu, mecazi dilin başka alanlarda olduğu gibi, teoloji alanında da getirdiği olumlu şeyler vardır. Sözelimi bunlar temel dini ifadelerin ortaya çıkardığı problemlerin anlaşılmasında önemli bir ipucu sağlayabilir. Mecazi dilin, İnsanların duygularını etkileme ve hayal güçlerini genişletme gibi önemli bir gücü vardır. Din dili'nin belli bir yere kadar yaptığı da budur. Onun şiirselliği ve sembolizmi, kendisine köklü ve yüce duygular uyandırma gücü verir. Bu bir yerde, din dilinin salt zihni ve metafizik bir dil olmadığı anlamına gelir. Çünkü din dili çok ince ve anlaşılması son derece güç konularda insanın en derin tecrübe ve infiallerine tercüman olacak şekilde konuşur.⁸⁶

Hem İslam müfessirleri, hem de Hıristiyan hermenötikçiler tarih boyunca teolojik metinlerde çelişkili gibi görünen kısımları mantıklı bir şekilde açıklama ve bu metinlerin tutarlı bütünlüğünü oluşturma konusunda bir kurtarıcı olarak metaforik dile başvurmuşlardır. Hermenötik tarihi içinde, başlangıcından bugüne irdelendiğinde, hem islami tefsir ve felsefe tarihiyle anlamlı paralelliklere, yer yer akrabalıklara rastlanır, hem de müslümanların kendi yorum tarihleri hakkında bir özdeşünüm fırsatı da elde edilmiş olur.

Karşılaştırmalar yaparak gitmek gerekirse, Batı'da hermenötiğin bir disiplin haline gelmesini ilk teşvik eden saikler, Hıristiyan Reformlarının ve Protestanlığın

⁸⁴ Koç, s. 119-120.

⁸⁵ Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 152.

⁸⁶ Koç, s. 125.

Kitab-ı Mukaddes'in mevcut yorumlarına yönelttiği sorgulama ve eleştirilerde ifade olunuyordu. Bu eleştirilere göre kutsal metinler, Hıristiyanlığın tarih boyunca değişik yorumlarla aslına sadık olmayan bir anlama kavuşturulmuştu. Bu anlam artık metinlere yaklaşımda her çeşit anlama faaliyetini belirler hale gelmiş, gerçek anlamı gizlemiştir. Reformasyon hareketinin kendi zamanında, kiliseyi sorumlusu gördüğü bir çok durumun gerçek nedeni, bu metinlerin tarihsel tortuların yükü altındaki çarpık anlaşılmasıydı. Bu yüzden, nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyfilikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilincine önyak olmuştur. Burada özgül ölçütü yeniden elde etmek üzere, kutsal metinlerin örtük ve asıl anlamının yerine ikame edilmiş anlamı araştırılmış ve bu anlam yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla son teşekkül dönemindeki ilk motivasyonları (Protestan) teolojik olan hermenötiğin, ilk temel temalarından birisi, parça ile bütün arasındaki ilişkidir. İslam-Yahudi filozoflarından İbn-i Meymun'un (Maimonides) Yahudi teolojisini yeniden kurma girişimine bir katkı olarak Spinoza'nın Tractatus, A theologica Political Treatise'i bu konudaki ilk tartışmaların çerçevesini çizmiştir. "Teolojik bir metinde bize tutarsız veya çelişkili görünen bir konuya yaklaşımımız ne olur?" şeklindeki klasik teolojik-metin-tutarlılığı sorununa genellikle Hıristiyan ve İslam yorumcuları iki türlü yaklaşmışlardır: Ya metnin tutarlı olduğu daha üst bir bütünlüğe göndermede bulunur, dolayısıyla çelişkili duran iki anlamdan birisi bu bütünlüğe eklenerek, diğerinin metaforik/mecazi olduğu ilan edilir veya metnin bütünlüğünü kavrayacak bir üst-akıldan yoksunluk ilkesine başvurulur. Burada konu ya nebevi bir vukufa sahip birinin aklına veya bizatihi Tanrı'nın kendisine havale edilir. Maimonides'in bu konuda büyük bir ihtimalle İslam müfessirlerinin müteşabihat veya te'vilu'l muhtelif (hadis veya ayetler için) sorunundan uyarladığı bu sorun, Spinoza'nın bir kutsal metnin yorum metodolojisini tartışmak için, iyi bir başlangıç sayılmıştır.

Maimonides birbiriyle (veya akılla) çelişik gibi duran iki anlamdan birini anlamayı neredeyse ancak üstün zekalı, bilgili ve donanımlı insanlar için mümkün görececek bir yola koyulur. Örneğin, Maimonides, sırf dünyanın yaratılmasıyla ilgili birkaç paragraf var diye, dünyanın ebediliği konusunda Hıristiyan teolojisindeki kabulün reddedilemeyeceği gibi, bunun açıklanamaz olmadığını da söyler. Bunun ilk

açıklaması Tanrı'nın bir bedene sahip olduğu yönündeki açıklamaların, dünyanın yaratılmasıyla ilgili pasajların metaforik olarak alınacağı ve metnin bütünlüğüne hiçbir hanel getirmeyecek bir yorum bulunabileceğini ima eder. Bundan sonra Maimonides'e "ancak cahil insanlar bunun /bu sözlerin) bazı peygamberlerin sözleriyle çeliştiğini söyleyebilir" demek düşer. Spinoza'ya göre, Maimonides'in metafor açıklamasına başvurması, kutsal metinlerin önemli bir kısmına, sıradan insanlar için kapıların kapanmasına yol açmaktadır. Oysa Spinoza'ya göre kutsal metinler sadece üstün zekalı insanlara hitap etmemektedir. Aksine kutsal metinler akıllı erkeklere hitap ettiği gibi, cahil insanlara, kadınlara, çocuklara da hitap etmekte, onlara da birşeyler söylemektedir. O zaman kutsal metne düşen hepsinin seviyelerine uygun şeyleri aynı anda söyleyebilmektir.⁸⁷

Yukarıdaki paragraflarda görüldüğü gibi, mecaz, Ortaçağ boyunca teologlar tarafından bir yorum tekniği olarak kullanılmış ve bu yorumlarda iç ve dış anlam arasında seyreden bir diyalojik bilinç söz konusu olmuştur.

Yorumlama, diyalojik bilincin varlığını teşkil ediyorsa, yani diyalojik bilinç, ancak yorumlayarak var olabiliyorsa, burada yorumlamanın anlamı araştırılmalıdır. Öyle görünüyor ki, bu anlam, Roman Ingarden'in 'aktif okuma' kavramı açısından kısmen açık hale getirilebilir. Ingarden, sadece metnin anlamını amaçlayarak metnin önünde duran 'pasif okuma'nın karşısına, metnin anlamını, bizzat metnin işaret ettiği gerçekliği tecrübe etmek için 'geçit yolu' olarak kullanan 'aktif okuma'yı koyar.⁸⁸

Burada Ingarden'in pasif ve aktif okuma arasında gördüğü fark, Wittgenstein'in deyimine başvurursak, bir dil-oyununa dışarıdan bakmak veya o dil-oyununun içine girmek arasındaki fark gibidir. Benzer bir durumu, Gadamer 'estetik ayırım' ve 'estetik ayırimsızlık' kavramlarıyla dile getirir. Burada estetik ayırım, bir metnin anlamına belli bir mesafeden hareketle bakmayı, estetik ayırimsızlık ise bu mesafeyi aşarak varlığı

⁸⁷ Aktay, Yasin, *Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı*, İslami Araştırmalar Dergisi, 9. Cilt, 1-4. Sayı, Ankara1996, www.angelfire.com/art/yasinaktay/Hermeneutic%20Context/Kuran_Yorumlari_nin_hermen_tik_Baglam_i.htm

⁸⁸ Tatar, Burhanettin, *Siyasi hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu*, www.dinbilimleri.com/dergi/cilt1/sayı2/B_Tatar_diyalojik_düşünme.htm

tecrübe etmeyi gösterir. Buna göre, diyalojik bilinç, metnin anlamını geçit yolu olarak kullanmak suretiyle oyuna katılan ve bu oyun esnasında varlığı tecrübe etmeye çalışan bilinçtir. Nasıl ki bir oyun, oyunculara belli oranlarda özgür hareket imkanını veren bir takım kuralların açık bir alanda fiilen tatbik ve yorumu ile gerçekleşiyorsa, aynı şekilde diyalojik bilinç metnin anlamını, belli oranlarda özgür hareket imkanını veren oyunun kuralları şeklinde algılayarak içinde bulunduğu tarihsel, siyasi ve ahlaki oyun alanında hareket eder.⁸⁹

'Oyun' metaforu içinde işaret edilen 'açık alan' ve 'özgür hareket imkanı' deyimleri, açıkça fark edileceği üzere, anlam veya oyunun önceden tam olarak belirlenmediğine, yani anlam ve oyunun oyuncunun katılım süreci ve yeteneği nispetinde belirleneceğine işaret eder. Buna göre, diyalojik bilinç, daima bir takım kurallara ve diğer oyunculara yönelmekle birlikte her an verdiği kararlar ve gerçekleştirdiği eylemler sonucu hem oyunun hem de kendi varlığının kaderini belli ölçülerde belirleyen ve değiştiren bilinçtir. O, başkaları tarafından bırakılan tarihsel ayak izlerini sürmekle yetinen *pasif tarihselciliğin* karşısında, Nietzsche'nin deyimiyile 'tarih yapmasını bilen' *aktif tarihselciliği* tercih eden bilinçtir.⁹⁰

2.3.3. Mitolojik Söylem ve Kıssalar

2.3.3.a) Efsane ya da Mitlere Yönelik Bir Tanımlama Girişimi

Mitolojik söylemler, din dilinde oldukça önemli bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeyden önce kutsal metinlerin anlatı biçimlerine baktığımızda mitolojik, efsanevi söylemlerin çokluğu dikkate değer bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak mitolojik söyleme geçmeden önce mitolojinin kısa bir tanımını vermemiz ve mitolojinin yapısı üzerinde durmamız, mitolojik söylemi tanımamız açısından yararlı olacaktır.

Daha çok ilk dönemlerde yaşamış olan bazı insan veya toplumların dini tecrübesinin bir ifadesi olan mitoloji, dramatik, çağrıştırmacı ve çarpıcı bir hikaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar gerçekliğin algılanmasını, dini ve metafizik fikirlerin

⁸⁹ a.g.y.

⁹⁰ a.g.y.

aktarılmasını hayali ve tasviri hikaye kalıpları içinde sunan sözlü anlatım şekilleridir... Toplumun başlangıcı, sonu, değerleri, kısacası bütün mukadderatı mitlerle dile gelir.⁹¹

2.3.3.b) Mitlerin Temel Yapısı

1. Efsanede, insanların dünya ve kutsala ilişkin tecrübelerini nasıl anladıkları, hayatlarına nasıl bir anlam ve bir temel verdikleri, sembolik bir tarzda anlatılmaya çalışılır. Ve bu, hem entelektüel planda ve hem de daha genel planda, duyguya, heyecana, tutkulara bir yer verir. İnsanlık çok eski çağlardan beri, binlerce efsane icat etti ve günümüzde de yapmaya devam etmekte gibidir. Bu efsanelerin içerikleri önemli ölçüde değişir. Yine de onların fonksiyonları önemli ölçüde aynıdır. O da şudur: *Örneğin bir efsane genellikle, hem geniş anlamda hem de terim anlamında, bir hikaye biçimini alır. Bu hikayede her zaman olağan üstü aktörler vardır (tanrılar, tabiat üstü güçler, kahramanlar ve davranışlarıyla örnek olan azizler vs.). Olağan üstü aktörlerin bu fiilleri, adeta yeni bir realiteyi doğururlar, tümüyle yepyeni herhangi bir şeyi başarırlar, bir 'ideal' oluştururlar. Tarihin devamı ve özellikle şimdiki zaman, efsanede, idealin yitirilmesinden, herhangi bir ahlaki düşmeden veya herhangi bir çöküşten, dünyada bozulan herhangi bir şeyden, ortaya çıkan aşılmaz engellerden vs. dolayı, asli altın çağdan uzaklaşma olarak sunulmuştur. Fakat bu düşünceye göre, bu efsanevi zamanın idealini bulmaya çalışmak mümkündür ve bu çaba hayati bir önem taşır... Efsane kutsal bir hikayedir, en azından ona sahip olanlar için sıcak bir hikayedir... Efsane törenlerle durmadan temsil edilir... Tören, her şeyden önce, bir efsanenin yeniden sahnelenmesi, ya da fiille ifadesidir; kelimenin asıl anlamıyla yeniden aktüelleştirilmesidir.*⁹²

2. *Mitte gerçekten önemli olan, geçmişe dönük, hep bugüne ait canlı güncelliktir. Mit ilkeller için ne kurmaca bir öykü, ne de ölü bir geçmişe ait haberdir; o, hala kısmen yaşayan büyük bir gerçeğin canlandırılmasıdır. Yasasının ve ahlakının, ilkellerin toplumsal yapısında hala egemen olmasıyla canlı kalır.*⁹³

⁹¹ Koç, s. 129-130.

⁹² Ménard, Guy: «*Dünden Yarına Kutsal ve Profan*», *Din Bilim Yazıları 1*, Derleyen ve çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 28-30.

⁹³ Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, 2. Baskı, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 126.

3. *Efsane bir kez 'söylendikten', yani ifşâ edildikten sonra, kanıtlanmış ve tartışılmaz gerçek haline gelmektedir...* Efsane, yeni bir kozmik 'durum'un veya ilksel bir olayın zuhurunu ilan etmektedir.⁹⁴ Efsane büyük zamanı sürekli olarak yeniden güncelleştirmekte ve bunu yaparken de, dinleyicileri, bu dinleyici kitlesine diğerleri arasında, dindışı bireysel varoluş düzleminde ulaşılması olanaksız bir gerçeğe yaklaşma olanağı veren insanüstü ve tarih üstü bir düzleme aktarmaktadır.⁹⁵

2.3.3.c) İman Eylemi ve Mit

Mitler her iman eyleminde daima mevcuttur, çünkü imanın dili semboldür. İnsanlığın büyük dinlerinin her birinde onlar saldırıya uğrar, eleştirilir ve bastırılır. Bu eleştiriye sebep, mitin kendi doğasıdır. Zira o, bizim sıradan tecrübemizden alınan materyali kullanır. Zamanın ve mekanın ötesinde olması gereken nihainin doğasına ait olmasına rağmen o, tanrıların hikayelerini, zaman ve mekan çatısı altında gerçekleştirir... Bir kimse bir miti bir diğeriyle değiştirebilir, fakat, o miti insanın tinsel hayatından söktüp atamaz. Zira mit, bizim nihai kaygımızın sembollerinin bileşimidir.⁹⁶ Her ibadet, genel olarak temelinde efsanevi bir olayı barındırır. Mesela kurban ibadetinin temelinde, İbrahim Peygamberin Tanrı için, -Tanrı'nın bunu istemesi durumunda- oğlunu dahi kurban edebilme ubudiyeti ve bundan dolayı da Tanrı tarafından yüceltilmesi ile ilgili efsane yatmaktadır. Mümin, inandığı Tanrı'sına yaptığı ibadeti sayesinde bu efsanevi anları tekrar yakalamaya çalışmaktadır.

2.3.3.d) Kutsal Metinlerde Tanrı'nın Mahiyetinin Mitolojik Söylem Şeklinde Sunulması

Teolojik söylemde Tanrı'nın mahiyeti daha çok anlatım biçiminde ortaya çıkmakta, adeta hikayenin yapısından ayrılmamaktadır. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın pek çok sıfatı bizzat tarihi olayların anlatılması sırasında zikredilmektedir. Allah ibretli olayları anlatmak suretiyle, kurtuluş tarihinin en büyük 'eylem'i (deyim yerindeyse) haber veren bir teolojinin kurucusu olmaktadır.⁹⁷ Kutsal metinlerde Tanrı genellikle belli bir efsanevi olaydan sonra hem pozitif hem de negatif olarak kendini

⁹⁴ Eliade, Mircea, *Kutsal ve Din Dışı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991, s. 74-75.

⁹⁵ Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1992, s. 47.

⁹⁶ Tillich, P., *İmanın Dinamikleri*, s. 51-52.

⁹⁷ Özcan, s. 77.

sıfatlandırmaktadır. İyileri mükafatlandırıcı, kötülerini cezalandırıcı vb. paradoksal sıfatlarla karşımıza çıkmaktadır.

2.3.3.e) Din Dili'nin Mitolojik Şekilde Oluşunun Yararları

1. Din dili bir hikaye biçiminde olduğu zaman, kendini olayları anlatmakla sınırlamaz; onların anlamlarını da aktif olarak davranışa dönüştürür.⁹⁸

2. Son zamanlarda yapılan araştırmalar, mit ve dini kıssaların mahiyetine ilişkin Kur'an ve İncil gibi kutsal kitaplarda anlatılan kıssaların, büyük ölçüde varoluşa ilişkin anonim bir anlayışı dile getirdiğini göstermektedir. Buna göre, bu kıssalar fiilen vuku bulmuş olayların hikayesi olmuş oluyor... O halde kıssaları, dinin vermek istediği mesajı iletmenin güçlü bir dolaylı anlatım şekli olarak görebiliriz. *Bu kıssalarda, insanın kendi tecrübesinin farklı bir yorumu bulunduğu kadar, onun bağımlılık duygusunu pekiştiren, belli bir hayat tarzını yansıtan unsurlar da vardır.*⁹⁹ Bu hikayelerle, ilahi mesajlar toplumun tüm fertlerine bizzat, varoluşsal olarak iletilmek istenmektedir: Bundan dolayı Kur'an, çoğu bedevilerden oluşan, bu nedenle de kültürel seviyeleri oldukça düşük olan Araplar'ın tüm fertlerine bizzat mesajını iletebilmek için yarı animistik bir dil kullanır. Çocuksu olarak da adlandırabileceğimiz bu dilde, her şey canlı olarak tasvir edilir. Örneğin Kur'an'da, 'yürüten dağlardan'(Tur,52/10), 'secde eden yıldız ve ağaçtan'(Rahman, 55/6) bahsedilir.

3. Ahlaki mesajlar, mitolojik söylemler eşliğinde daha kolay anlaşılabilir şekilde sunulmaktadır; "Braithwaite, dini hükümlerin sıradan ahlâkî hükümlerden farklı olarak bir takım 'hikayeler'in veya 'meseller'in eşliğinde sunulduğunu söyler. Bu meseller, insana nasıl bir hayat tarzını seçmeleri konusunda bazı ipuçları verir. Bu ipuçlarının değerlendirilip değerlendirilmemesi, insana düşer. Başka bir deyişle, dini inancın özünü sübjektif iradeye dayanan bir seçim oluşturur. Adı geçen hikayelerin lafzî anlamda doğru olmaları gerekmez. Bu durumda onlara, ampirik bir kanıtlama yönteminin uygulanmasına da gerek kalmaz. Önemli olan, onların iletmek istedikleri ahlâkî

⁹⁸ Jaques, Francis: "Teolojik Önermelere Analitik Yaklaşım", *Din Felsefesi Yazıları I*, Derleyen ve çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2001, s. 225.

⁹⁹ Koç, s. 132.

mesajdır.”¹⁰⁰

2.3.4. Modeller

Tanrı’dan söz etmek için bir model (veya modellerin) gerekliliği gizemin bir göstergesidir. Biz, basitçe ve doğrudan Tanrı’ya göndermede bulunan hiçbir konuşma biçimine sahip değiliz. Biz, söyleyeceğimiz her şeyi, harfi harfine anlamlı olmayan imalı nitelermelere sahip diğer tartışma modellerinden ödünç almalıyız. Biz bunu, aynı anlamda olmasa bile, diğer anlamlara da uygularız. Söylediğimiz her şeyin bu nitelermeyi taşıdığını düşünemeyiz. Bunun nedeni, teolojide belirsiz ve bizi bütünüyle farklı bir boyuta götürenle ilgilenirken, diğer alanlarda pek çok farklı yönden ve pek çok farklı düzeyde de olsa münhasıran belirli olanla ilgilenmemizdir.¹⁰¹

Din dilinin modelleri ile ilgili iki özellik üzerinde durmalıyız:

a. Teistik modelleri tasvir edici değil, temsil edici modeller olarak anlamak gerekir... Temsil edici modellerin doğrulanması, geçmiş ve şu anki tecrübeyi düzene koyması, bütünleştirmesi, aydınlatması ve aynı zamanda gelecekteki tecrübeleri tahmin etmeye imkan sağlamasında yatar. Temsili modeller açıklamaya çalıştıkları şeyle farklılıkla birlikte benzerlik ilişkisini açığa çıkararak bizde bir vukuf meydana getirirler... Modeller Tanrı hakkında kullanıldıklarında, bunların hangi anlamda anlaşılmaları gerektiğini ve bize neyi vermek istediklerini belirlemek için genellikle bir nitelermeyici ile birlikte kullanılırlar. Yani, Tanrı sadece yaratan değil, ‘yoktan’(yok iken) yaratandır. Sadece hikmet sahibi değil, ‘sonsuz’ hikmet sahibidir.¹⁰²

b. Bilimsel modeller soyut ve nesnelleştirici olurken, din dili’nin modelleri kişisel bir özellik taşır. Öyle ki, bilimin modelleri kesin ve sonuçları, tasvir ettikleri teori tarafından sıkı bir biçimde kabule zorlanırken, din dili’nin modelleri belirsiz, iddialı olmaktan uzak (non-arsertive) ve hep bir takım nitelermelerle birlikte bulunur.¹⁰³

Tanrı’dan bahsetmemize yardımcı olan birçok modelle karşılaşmaktayız. Bu

¹⁰⁰ Aydın, M. S., s. 128.

¹⁰¹ King, Robert H., *Tanrı’nın Anlamı*, çev., Temel Yeşilyurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 117

¹⁰² Koç, s. 139-140

¹⁰³ Koç, s. 142.

modellerden her biri büyük ölçüde, kişinin kendi dininin Tanrı'sını yansıtır; yani beşeri tanımlamalar yapmamıza yarayan modellerle, kozal olarak ilişkilendirilmeye dayanır. Mesela aşkınlığı tanımamıza yarayan 'tanımlanamaz özne', 'kişisel faaliyet' modelleri beşeri aşkınlığın tanımlanamamazlığından hareketle Tanrısal aşkınlığın tanımlanamamazlığını ortaya koymaya çalışırken, 'nedensel model' Tanrı ile evren arasında bir bağımlılık ilişkisine dayanmaktadır.

Her beşeri modelde bir kültürün yansımalarını görebiliriz. Bu yüzden bu modelleri anlayabilmemiz, kavrayabilmemiz için, bu modellerin kullanıldığı kültüre müracaat etmemiz ve bu kültür içinde –bu konuda- oynanan oyunu öğrenmeliyiz. Doğu dinleri ile batı dinleri arasında bile temel bir modelsel ayırım vardır. Batılı tarz, temel olarak dışsal bir yönelime doğru iken, Doğulu tarz temelde içsel bir yaklaşıma sahiptir. Biri tanımlanamaz öznellik modeline, diğeri kişisel faaliyet modeline dayanmaktadır.¹⁰⁴

¹⁰⁴ King, s. 91.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DOĞRULAMACI ANALİZ IŞIĞINDA AYER

3.1. A. J. AYER VE DOĞRULAMA İLKESİ

Ayer'ı anlamak ve onun fikirlerini ön yargıya olanak vermeden değerlendirebilmek için, felsefi alt yapısının oluşumunda ona büyük katkı sağlayan Viyana Çevresi'nin Mantıksal Olguculuğunu, hatta daha öncesinde, Mantıksal Olguculuğa da ilham kaynağı olan Klasik Olguculuğu incelemenin çok gerekli olduğu savındayız.

3.1.1. OLGUCULUK VE OLGUCULUĞUN DAYANDIĞI TEMELLER

3.1.1.a) Klasik Olguculuk

Olguculuk (pozitivizm) tek bir dönemle sınırlandırılmayacak olan, belli bir tarzda felsefi tavır sergileyen düşünce biçimlerinin genelde ortak niteliğini dile getiren bir felsefi yaklaşımdır. Bu açıdan bakıldığında olguculuk, düşünce tarihinin belli bir aşaması ya da belli bir felsefe okuluyla ortaya çıkmış bir oluşum değildir. Ortak bir düşünce tarzını oluşturmakla birlikte, birçok olgucu yaklaşım vardır. Olguculuk terimi, bilimsel bir yöntemin felsefeye uygulanması anlamında ilk kez Saint-Simon tarafından bilinçli bir şekilde kullanılmıştır.¹⁰⁵ Olguculuğun 19.yüzyılın ilk yarısında felsefi bir sistem olarak, Saint-Simon'un bir izleyicisi olan Auguste Comte tarafından oluşturulduğunu görüyoruz. Bu yüzyılda bilimin hızlı yükselişi, diğer bilimlere etkilediği gibi felsefeyi de etkilemiş ve Comte ile birlikte bilimsel bir yöntemin felsefeye uygulanması anlamında pozitivizm ortaya çıkmıştır. Pozitivizmin temel özelliği, geçerli bilgi türü olarak sadece bilimsel bilgiyi görmesi ile, tek bilinebileceğin olgular olduğunu kabul etmesidir.

On dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin kurucusu olan Comte'un felsefesi üç bakımdan önemlidir:

Bunlardan bir tanesi bilginin insan ilgileri için değeridir. İkincisi düşünce

¹⁰⁵ Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe: Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İst. 1986, s. 17.

hayatının problemlerine tarihsel bir şekilde yaklaşmak, son olarak da deneysel metodun önemini vurgulamak ve kuvvetle savunmak. Mantıkçı pozitivism de denen Viyana Çevresi ile 19. yy. pozitivismi arasında sadece bu sonucusu bakımından bağlantı vardır. Comte'a göre kavramlar hakkındaki bazı şeyler onların tarihsel olarak ortaya kondukları şekillerinden öğrenilmiştir. Ama, Viyana Çevresi'ne göre tüm kavramlar aynı şekilde ve düzeyde ele alınmalıdır. Viyana Çevresi için kavramların değerinin eleştirisi mantıksal bakımdan önemlidir.¹⁰⁶

Comte ile Viyana Çevresi arasında metafiziğe karşı takınılan tavır bakımından da fark vardır. Comte metafiziği, “metafiziğin iddiaları gösterilemeyen iddialarla ilgilidir, bu tür iddialarla ilgilenmek yararsızdır.” diye reddederken, Viyana Çevresi daha farklı bir nedenle reddeder: “Metafiziğin iddiaları anlamsızdır. Doğrulanamayan bir iddiayla ilgili bir soru bile sorulamaz.” Comte metafiziğin önermelerinin sadece gözlemlenemez olduklarını ve bu nedenle de yararsız olduklarını söyleyerek reddeder, ama Viyana çevresi gibi metafiziği hepten yok saymaz. Comte metafiziğe düşünce hayatının gelişimi içinde önemli bir yer verir gibi görünmektedir.¹⁰⁷

Comte'un amacı, toplumbilimi bir sosyal-fizik olarak, bilimsel (olgucu) ilkelere ve tavra uygun bir biçimde kurmak, toplumu bilimsel yöntemin sağladığı olanaklar çerçevesinde inceleyip, düzenlemektir. Bu terimin seçiminde rol oynayan en temel etken, bilimlerin yöntemsel bakımdan bir bütünlük taşıdığı, toplumsal bilimlerin de fizik ya da diğer doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanması ve bu yöntemlere göre oluşturulması gerektiği düşüncesidir. İşte bu türden, tüm bilimleri aynı yöntemler ya da ilkelere göre oluşturmak düşüncesi ve ayrıca bilimselliğin her tür bilginin ölçütü olması gerektiğini savunmak, ya da diğer bir deyişle, tek tek durumların genel yasalar altına sokularak açıklanması demek olan yöntem birliği ülküsünü ve tüm bilimlerin matematiksel çerçeveler içinde ele alınması gerekliliğini öne süren matematikselliği aynen kabul etmek, Comte'la birlikte Viyana Çevresi ve bir çok olgucu yaklaşımın da ortak özelliğidir.

¹⁰⁶ Weinberg, Julius R., *An Examination of Logical Positivism*, New Jersey: Littlefield, Adams Co. 1960, p. 6.

¹⁰⁷ Weinberg, p. 7.

Bilimin, bilimsel teknik ve yöntemlerle gözlemlenebilir olaylardan kalkarak, onlar arasında bağıntılar kurması ve açıklamalarda bulunması bilim adamları tarafından doğal bir yaklaşım olarak benimsenmiştir. Özellikle her tür metafiziğin ve değer yargısının (normatifliğin) dışlanmasına yönelik bilimsel tavrın felsefeye egemen kılınmaya çalışılması olguculuğun asıl ve en özgün niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefi bilgiyi olguların bilgisiyle sınırlayan bu anlayışa göre, olguculuk dışındaki her yaklaşım metafizik, metafiziğin karşısındaki her türlü aykırı tutum da olguculukla eşdeğerdir.

Olguculuk terimi belli bir felsefi yaklaşıma karşılık olarak kullanılıyor olmasının yanı sıra, bu türden tüm terimler gibi farklı, hatta karşıt anlamları da içinde barındırmaktadır. Fakat bu kavramın tartışmalı diğer anlamları çalışmamızın kapsamına girmediğinden dolayı burada onları açıklamamanın imkanı yoktur. Özellikle felsefede olguculuğun bilinçli bir yapı kazanarak ortaya çıkışı, Modern felsefe ve aydınlanma felsefesine dayandırılabilir. Felsefi bir akım olarak oluşumu ve kabul görmesi, bilim ve tekniğin gelişmesine koşut bir biçimde yaşanan 18.yüzyıl sanayi devrimi ve tüm bunların bir sonucu olan toplumsal hareket ve değişim, toplumbilimsel anlamda olguculuğun ortaya çıkmasına, felsefi yaklaşım veya sistem olarak benimsenmesine yol açmıştır. Ayrıca olguculuğun, bilimsel başarıların en yoğun yaşandığı bir dönemde gelişme göstermesi, bilime olan güven ve inancın artmış olmasıyla tamamen doğru orantılı bir durumdur.

Viyana Çevresi'nin görüşlerinin hazırlayıcısı olarak çevrenin kendisinin de kabul ettiği akımlardan biri olan deneycilik, Descartes'la başlayıp on yedinci yüzyıl boyunca devam eden akılcılıktan farklı bir tutum sergilemiştir. Çünkü, on yedinci yüzyıla damgasını vuran akılcılıkta bilen özne ile bilinen nesne arasında bir uygunluğun olduğu varsayılıyordu. Zaten bu nedenle de akıl doğayı kendi kavramlarıyla açıklayabiliyordu. Yani doğa, kendisinden çıkaramadığımız matematiksel kavramlarla açıklanır. Bu anlamda bilginin tek aracı akıldır

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Modern Felsefe ile birlikte özne-nesne ayrımı ortaya çıkmış, bu ayrım olgucu felsefede de geçerliliğini sürdürmüş, hatta en temel

dayanak olma özelliğini göstermiştir. Dış-dünyanın, ancak deneyimsel bilgisinin olanaklı olduğu görüşünü savunan olguculuk, deneyci gelenek içinde yer alan Locke ve özellikle de Hume'un yaklaşımına çok büyük önem vermiştir. Algıyı, kesin bilginin tek kaynağı sayma, bu iki filozoftan biri olan Locke'un görüşlerinin özünü oluşturur. O, akılcılığın kabul ettiği "akıl kavramları ile doğanın işleyişi arasında tam bir uygunluk vardır, bu nedenle başka hiçbir şeye gerek duymadan doğayı akılla bilebiliriz" kabulüne karşı çıkar. Locke'a göre Tanrı gibi kavramlar ile mantık kuralları doğuştan değildir. O, buna gerekçe olarak, bu kavramların çocuklarda ve aptallarda olmadığını gösterir.¹⁰⁸

Benzer şekilde, David Hume'a göre de tüm bilgilerimiz duyulardan gelir. O, bu görüşünü şu tümceyle ifade eder: "İnsan aklının hiçbir idesi yoktur ki daha önce duyularda bulunmasın." Hume'a göre algılarımız arasında şöyle bir ayırım vardır: idealar ve izlenimler. İzlenimler canlı algılarımızdır. Örneğin, ateşin yakıcılığını hissetmem gibi. İdealar ise bu canlı algılarımızın sönmük birer kopyalarıdır.¹⁰⁹ Bilgilerimiz söz konusu olduğunda insan aklının iki tür nesnesi vardır: İlki, idea ilişkileri, ikincisi olgu sorunları. İlkinde idealar arasında ilişki kurulur. Örneğin, $3 \times 5 =$ otuzun yarısı gibi. Mantık ve matematikle ilgili ilişkiler idea ilişkilerindedir. Bunlar her zaman doğru olacaktır. İkincisinde, bunlar dışarıda olup bitenlerdir. Olgularla ilgili akıl yürütmeler neden-etki ilişkisine dayanır. Neden-etki arasındaki bağlantıyı deney yoluyla biliyoruz gibi görünür, ama Hume'a göre böyle değildir. Hume bu düşüncesine şöyle bir örnek verir: Bir A topu B topuna çarptığında, B topunun hareket ettiğini gözleriz, ama iki top arasında bulunduğunu düşündüğümüz bağlantıyı gözleyemeyiz. Bu algıya konu olmaz. Peki, algıya konu olmayan bir şeyi nasıl biliyoruz? ¹¹⁰ Çünkü Hume daha önce "insan aklının hiçbir ideası yoktur ki, izlenimi olmasın" kabulünü ortaya koymuştu. Ama bu bağlantının izlenimi yoktur. Hume bu bağlantıyla ilgili şunları söyler: "Sürekli art arda oluş, yan yana oluş, bende bir huy yaratır, bu huy alışkanlıktır."¹¹¹

¹⁰⁸ Locke, John, *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*, çev., Vebi Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, I. Baskı, İstanbul 1992, s. 61-62.

¹⁰⁹ Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev., Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976, s. 14-20.

¹¹⁰ *a.g.e.*, s. 25-27.

¹¹¹ *a.g.e.*, s. 37.

Hume tümdengelimli çıkarımın sınırlılığını görerek, bu yöntemle ne gözlenen olgulardan genel doğrulara gidilebileceğini, ne de gelecekteki olguların kestirilebileceğini belirtir. O'na göre, yukarıda da belirttiğimiz gibi, olgular hakkındaki akıl y r tmelerimizin yapısı neden-etki biçimindedir. Neden-etki ilişkiler hakkındaki akıl y r tmelerimizin temelinde de deney vardır. T me varımlı akıl yürütme geleceğin geçmişe benzeyeceği sayılıŐına dayanır. Tüm geçmiş deneyimlerimizde, güneŐin her sabah doğduğunu gördük, bundan böyle de doğacağını bekleriz. Geçmiş olaylara benzer olarak, gelecekte de bu tür olayların olacağını beklememizi sağlayan, alışkanlıktır. Böylece Hume, tümevarımı alıŐkanlıđa indirlemiŐtir. Reichenbach'a göre Hume'un bu tutumuyla tümevarımın geerlenemeyeceği ortaya çıkmıştır.¹¹²

Ayrıca Kant'ın salt usa karşılık gelen doğa bilimleri ve bilgi-kuramsal alanda metafiziği dıŐlayarak, yalnızca görüngüsel alanda bilginin geçerlilik taŐıyacađını vurgulamıŐ olması, olgucu yaklaşımla büyük ölçüde uzlaŐabilen bir tutumdur. Bilginin görüngüsel olanla sınırlandırılması, zihnin yalnızca verili olanla yetinmesi gerektiği, bu anlamda görüngüleri aşan her bilginin metafizik olarak değerlendirilmesi, başta İngiliz Deneyci Geleneği olmak üzere, Kant felsefesinin belli bir ölçüde g r ng c  (fenomenalist) yaklaşımı, olgucu felsefeler tarafından da benimsenmiŐ bir yaklaşımdır. Bu açıdan bakıldığında, özellikle Hume'un deneyciliği, g r ng c l ge olanak sağlayan felsefi tavrı, İngiliz Deneyciliğine dayanan olgucu felsefelerin belirgin özelliklerinden biridir. Bu nedenle olguculuk, dış-nesnel gerçekliği görüngülere indirgelediği ve görüngülerin ötesinde hiçbir gerçeklik kabul etmediği için, neredeyse g r ng c l k (fenomenalizm) ile özdeŐleŐtirilebilecek felsefi bir yaklaşımdır. Hume'un deneyci felsefesinin etkileri, özellikle Eleştirel Deneycilik (Empiriyo-Kritisizm) ya da Eleştirel-Olguculuk olarak adlandırılan R.Avenarius ve E.Mach tarafından geliştirilen olgucu felsefenin temellerinde bulunur.¹¹³ Ki Viyana evresi dıŐin rleri, mantıki olguculuğun metodolojisinin en önemli kaynağı olarak, B.Russell ve Whitehead'ın *Principia Mathematica*'sından etkilendikleri kadar, Avusturyalı fizikçi Mach'ın

¹¹² Reichenbach, Hans, *Bilim Felsefesinin Doğuşu*, ev., Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 65-66.

¹¹³ Soykan,  .Naci, *Ernest Mach'da Bilginin Biyolojik-Antropolojik Temeli*, Felsefe Dünyası, T.F.D. Yayınları, Sayı, 11, Ankara, Mart 1994, s. 21.

görüşlerinden de etkilenmişlerdir. 19. yy. nin ikinci yarısından itibaren Viyana deneyciliği, bilimciliğin ve liberalizmin yeşerdiği bir merkez olma yoluna girmiştir. Viyana Üniversitesi'nde J.S. Mill'in, Suess'in, Friedrich Jodl'tün eserleri tercüme edilmiş, Teodor Gomperz gibi düşünürlerce metafiziğe karşı bir fikir geliştirilmiştir. Ernest Mach da işte bu atmosferde Viyana'da yetişmiştir. Töz, kendinde şey gibi kavramlar üzerine eleştirileriyle ünlenmiş olan Mach'ın tüm çabası, bilimi ve -kendisi fizikçi olduğundan- fiziği metafiziğin "kalıntıları"ndan temizlemektir.¹¹⁴

Bu tür gayretlerin bir neticesi olarak Hume'cu gelenek çağımızın deneyci felsefelerine de aktararak sürdürülmeye çalışılmıştır. Burada özellikle belirtmek gerekir ki, Hume'un deneyci bir yaklaşımla metafiziğe karşı tavır alış, daha sonraları düşünce sahnesinde yerini alacak olan Mantıksal Olguculuğun da en belirgin niteliklerinden biri olmuştur.

3.1.1.b) Mantıksal Olguculuk

Hume ve Mach'ın etkisiyle Olguculuk, 1920'lerde Russell-Whitehead ikilisi tarafından geliştirilen simgesel mantığı, felsefi ve dilsel çözümlemenin en önemli aracı olarak görmüştür. Metafiziğin, dolayısıyla felsefe sorunlarının, sözde dilsel ve mantıksal sorunlar olarak kabul edilmesi ve ayrıca çözümleyici bir yaklaşımın benimsenmesiyle olgucu felsefe, Yeni Olguculuk (Pozitivizm) ya da Mantıksal Olguculuk olarak adlandırılan bir felsefi akıma dönüşmüştür.¹¹⁵ Çeşitli alanlarda bilim adamı ve daha çok bilimsel bir ard-alana sahip felsefecilerin ortak bir eğilimi olarak ortaya çıkan bu akım, *Viyana Çevresi Olguculuğu* ya da *Mantıksal Deneyciler* olarak da bilinir.¹¹⁶ Algıyı, varolanın bütün içeriği olarak kabul etmeleri ve pozitif olarak (başka deyimle, deney yoluyla) bilinebilene değer verip, bunu ilke bakımından aşanda gerçek bilgi karakterini kabul etmeyişlerinden dolayı bu çevreye *Mantıkçı Olguculuk* da denilmektedir.¹¹⁷

Gerçeklik üzerine doğru bilgi edinebilmek için tek olanaklı aracın, bilim ve

¹¹⁴ Hızır, Nusret, "Viyana Çevresi", *Araştırmalar Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965, s.125.

¹¹⁵ Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., 2.Baskı, İstanbul, 1997, s. 20-22.

¹¹⁶ Bolay, S.Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 7.Baskı, İstanbul, s. 492.

¹¹⁷ Hızır, s. 129.

dolayısıyla bilimsel yöntemin olması gerektiğini savunan bu yaklaşım, felsefeyi, bilimin mantıksal yapısını kavramak, onun ortaya koyduğu önermelerin ve kavramların mantıksal çözümlemesini yapmakla sınırlandırmaktadır. Bu yolla, ancak bilimin kavramlarını anlam bakımından açıklığa kavuşturmak ve aydınlatmak mümkün olabilecektir. Böylece, “Mantıksal Olguculuk açısından, çeşitli bilimlerin görevi deneysel araştırmalar yapmak, felsefenin görevi ise, bilimin mantıksal çözümlemesini temin etmek suretiyle bilgi üretmektir.”¹¹⁸ Schlick’in öncülüğünde, temel misyonunu, ‘bir önermenin anlamı onun doğrulama yöntemidir.’¹¹⁹ diye özlü bir biçimde dile getiren, felsefeyi, bilimsel önermelerin çözümlenmesinde bir araç olarak gören bu yeni olgucu yaklaşım, yalnızca mantıksal ve olgusal doğruluğu konu edinmekte, tüm felsefi sorunları, sözde –dilin yanlış kullanımından kaynaklanan- sorunlar olarak değerlendirmektedir. Böyle bir yaklaşım çerçevesinde felsefe, çok dar anlamda bir bilim felsefesi olarak görülmekte, buna koşut olarak da, bilimin hizmetini gören bir araç olarak algılanmaktadır.

Mantıksal Olguculuk, tüm olgucu felsefeler gibi, bilimsel bilginin olanağını özne-nesne ya da bilen ile bilinen ayırımına dayandırmaktadır. Özne-nesne ayırımı, bilginin doğruluğu söz konusu olduğunda, ya öznenin dış dünya ile uygunluğunu veya öznenin kendi içinde kendisiyle olan uygunluğunu ve var olan bilgilerin birbirleriyle olan tutarlılığını temele alan, her ikisi de bilginin kesinliğini erek edinmiş iki farklı bilgi anlayışının oluşmasını gerekli kılmıştır. Varlık ile Bilgi arasında gerçekleştirilen bu kopuş, özne-nesne ayırımı, deneyci (empirist) ve usçu (rasyonalist) felsefeler arasındaki en mühim karşıtlığın temelini oluşturmaktadır. En genel anlamda deneyci ya da olgucu bir yaklaşım, dış dünyayı ve onun algısal deneyimini, doğru bilginin temeli saymak zorundadır. Eğer bilgi olgusal ise, tümüyle öznenin bağımsız, nesnel bir içeriğe sahip olmalı, doğru bilgi ise bu nesnel içeriği dile getirmelidir. Bu nedenle olgucu felsefeler, özne-nesne ayırımına dayanan bir bilgi kuramı vasıtasıyla bilgi ile dış dünya arasında ya

¹¹⁸ Brown, H.L., *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1977, p. 21.

¹¹⁹ Magee, Bryan, “*Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı - A.J. Ayer ile Söyleşi*”, *Yeni Düşün Adamları*, çev., Aytaç Oksal, Basıma Hazırlayan: Mete Tunçay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 175.

da olgular arasında bir karşılık-gelme (correspondance) ilişkisi kurmaktadır.¹²⁰

Olguculuk için bilginin nesneliliği ve doğruluğu, özne ile nesnenin birbirinden ayrı olmalarına bağlıdır. Bu yaklaşım, zihinden tümüyle bağımsız bir nesnel gerçeklik ya da dış-dünya varsaydığı için, gerçekçi (realist) bir temele dayanmaya çalışsa da, özellikle her tür metafizikten sakınabilmek için dış-dünyanın gerçekliğini öznel nitelikli algılara ya da görüngülere indirgeyerek işlevsiz bırakmakta, böylece olgular, realist temelden koptukları gibi, nesnellikten de uzaklaşmaktadır. Doğruluğun karşı gelme kuramına, kökeni Aristoteles'e kadar uzanan bu türden doğruluk anlayışına göre, bir düşünce ya da yargı bildiren bir önerme, gerçekliği olduğu gibi betimler. Bir başka deyişle gerçekliğe olduğu gibi karşılık gelir. Eğer önermemiz gerçekliği, gerçekte olduğu gibi dile getirmekte, onunla uyuşmakta ise, ancak doğru bir düşünce ya da yargı olarak kabul edilebilir.

Böyle bir yaklaşımın geçerliliği, ancak dış-dünya ile bilincin kesin bir biçimde birbirinden ayrı olmasının yanı sıra, dış-dünyanın algılayan bilinçten bütünüyle bağımsız olmasını gerektirir. Oysa böyle bir temel sayılıya dayanan, (mantıksal olguculuk da dahil) Hume'cu geleneği sürdüren tüm olgular, deneyin ötesinde fiziksel bir gerçekliğin varlığını yadsımak zorunda kalmakta, dış-dünyanın nesnel bir betimlemesini yapmak gibi bir ilke ve amacı gerçekleştirmek istemelerine karşın, algılar (duyu-deneyi) ile gerçek varlıklar arasında somut nesnel bir ilişki kuramadıkları için, hem temel sayılıtlarını yitirmekte ve hem de kendi amaçlarından uzaklaşarak öznelcilikle yüz yüze gelmektedirler. Aslında olguların nesnellik adına yola çıkarak öznel olanı aşamamaları, kendilerini öznel nitelikte duysal bir alanla sınırlandırmış olmaları, bu filozofların öznel olanı nesnel, olumsal olanı zorunlu kılmaya çalıştıkları sonuçsuz bir çabadır. Çünkü, özne ile nesne arasında tutarlı bir ilişki kurulamadığı için, bu tür felsefeler açısından dış-dünyanın gerçekliğe dayanan nesnel bilgisi çözümsüz bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Çözümleyici ya da çevre felsefesi olarak adlandırdığımız mantıksal olguculuk, Hume'un metafiziği dışlayan tavrını benimsemekte, ama sonuçta öznelcilik gibi bir metafizik sorunun tuzağına

¹²⁰ Köker, Levent, *Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Ayrintı Yay., İstanbul 1990, s. 52.

düşmektedirler.

Özne-nesne ayırımına dayanan bir bilgi anlayışını benimseyen mantıkçı olgucular, bir ölçüde dış nesnel gerçeklik ile tam bir bağıntı kuramadıkları için, -diğer deneyci yaklaşımlardan farklı olarak- dış dünyayı betimleyen önermeler arasındaki tutarlılığın yanında, mantıksal ve analitik doğruluğu da göz önünde bulundurmışlardır. Bu yaklaşımlarıyla Hume'un yapmış olduğu idea bağıntıları ve olgu sorunları ayırımı tekrar gündeme getirmişlerdir.¹²¹ Hume'un, ne idea, ne de olgu sorunlarına karşılık gelmeyen, bu iki ölçüde dayanmayan bilgileri metafizik olarak nitelendirip, boş ve anlamsız bilgiler olarak bir kenara atılması gerektiğini "elimize bir cilt, sözgelişi bir din, bilim ya da okul metafiziği aldığımızda soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe, çünkü içinde safсата ve kuruntudan başka bir şey olamaz."¹²² Hume'un bu tutumu, doğruluğu anlamlılıkla özdeşleştiren mantıksal olgucu ya da deneyci felsefeleri doğrudan etkilemiştir. Hume'un metafiziğe karşı olan eleştirel yaklaşımı, çevre felsefecileri üzerinde yalnızca bir etki bırakmakla sınırlı kalmamış, mantıksal olguculuğun tüm felsefi yaklaşımlarının dayanağı olan Doğrulama İlkesi'nin temellerini oluşturan bir yaklaşım olarak, bu türden bir olguculuğu bütünüyle biçimlendirmiştir.

Hume'un izlenimlere dayanan ögeci yaklaşımı, Russell tarafından mantıksal atomcu bir felsefeye dönüştürülmüş, dış-dünyanın olgusal yapısıyla dil arasında bir koşutluk sağlanmaya çalışılmıştır. Mantıksal olgucular da dış-dünyanın dilsel açıdan tam ve doğru bir betimlemesinin yapılabileceği ilkesini benimseyerek, Hume'cu ögeci anlayışa uygun bir yaklaşımı sürdürmüşlerdir. Mach'ın evreni duyulardan oluşmuş olarak görmesi, tüm bilimlerin duyulara ve deneye dayalı bir araştırmayı mümkün kılması gerektiğini düşünmesi, bütün bilimlerin yöntemsel olarak aralarında bir birlik, bir bütünlük oluşturdukları türünden bir görüşü savunmasına yol açmıştır. Hume ve Mach'ın deneyciliğinin etkisiyle Viyana Çevresi filozofları, bir önermenin

¹²¹ Bkz., Ayer, A. Jules, *Dil Doğruluk Mantık*, İlk Baskı İçin Önsöz, 1.Paragraf, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1998

¹²² *Hume*, s. 135.

doğrulanabilirliği ile anlamlılığı arasında bir bağıntı kurarak, metafizik ile bilimsel olanı ayırt etmeyi sağlayabilecek bir ölçüt oluşturmaya çalışmışlardır. Bu ölçüt, bir önermenin anlamlılığını –bilimsel ya da metafizik olup olmadığını- onun doğrulanabilir olmasına bağlamaktadır. Böylece çevre filozofları, "Doğrulama İlkesi" olarak adlandırdıkları bir ilke aracılığıyla bir önermenin anlamlı (bilimsel) ya da anlamsız (metafizik) olup olmadığına karar vermeye olanak sağlayacak geçerli bir ayırım getirdikleri inancını paylaşmaktadırlar. Bu yaklaşım çerçevesinde, felsefe geleneksel yapısından farklı bir işlev yüklenmiş oluyor. Wittgenstein'in tanımlamasıyla, "felsefenin amacı, düşüncenin mantıksal açıklık kazanmasıdır."¹²³ "Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir."¹²⁴ Doğrulama ilkesi aracılığıyla felsefe artık kuramsal bir araştırma çabası olmaktan çıkmıştır. Felsefe yeni önermeler, savlar dile getirmez. "Felsefenin sonucu, felsefi önermeler değil, önermelerin açıklık kazanmasıdır."¹²⁵ Böylece felsefeyi dünya görüşünden ve öğretisel yapısından arındırmak, özellikle doğrulama ilkesi aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

Yukarıda ele aldığımız mantıksal olguculuğun niteliklerini maddeler halinde özetlemek gerekirse:

a) Felsefenin yöntemi, empirik bilimlerdeki önerme ve kavramların mantıksal çözümlemesine dayanır.

b) Felsefe, empirik bilimlerin yanısıra kendine özgü bir konum alanı olduğunu reddeder.

c) Felsefe yapmanın yöntemi mantıktır.

d) Mantık önermeleri eşşözlüdür, gerçekliğe ilişkin herhangi bir şey ortaya koymazlar. Matematik –mantıksal önermelerin, ne empirik ne de bireşimsel önermeler olarak önsel olmayıp, çözümsel oldukları savıyla, gerek geleneksel empirizmin, gerekse pozitivistizmin karşılaştığı zorluklar aşılabilir.

¹²³ Wittgenstein, Ludwig, (Almanca Ashıyla) *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev., Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, III. Baskı, İstanbul 2002, s. 59 (4.112).

¹²⁴ a.g.e., s. 59 (4.112).

¹²⁵ *Wittgenstein*, s. 59 (4.112).

e) Klasik metafiziğin tüm önermeleri görünüşsel kavram ve önermelerdir, çünkü empirik olarak temellendirilemezler.¹²⁶

Bu saymış olduğumuz maddeler din dili açısından bir problem oluşturmuyor. Hatta din diline önemli katkıları olduğu da söylenebilir. Ancak bundan sonra gelen ve altıncı madde olarak niteleyebileceğimiz 'doğrulama ilkesi' din dili açısından önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın bu evresinde, doğrulama ilkesini en kapsamlı, sistemli ve etkin bir biçimde ele alan Ayer'ı incelerken, söz konusu ilkenin Din Dili'nin ifadeleriyle ne tür bir ilişki içinde olduğunu da görmüş olacağız.

3.2. ALFRED JULES AYER'IN FELSEFESİ

Mantıksal empirizmi temsil eden filozofların en önemli ve önde gelenlerinden biri olan A. J. Ayer'ın felsefi görüşlerinin genel karakterinin serimlendiği bu bölümde ilk olarak, filozofun bilgi felsefesi üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken, onun bilgi felsefesinde ilgilendiği ana problem olan 'doğrulama' hakkında söyledikleriyle sınırlı kalınacaktır. Ayer, doğrulanabilirlik üzerinde durarak, önermeleri bu ölçüte göre gruplandırmaktadır. Çünkü Ayer için bilgi olmanın ölçütü, empirik doğrulanabilirliktir. Doğruluk ölçütü bakımından Ayer önermeleri, olgusal ve analitik olmak üzere iki kısımda inceler. Bunun dışında kalanlar ise onun terminolojisinde 'sahte önermeler' olarak ifadesini bulur.

Ayer'in dinle ilgili tutumunu ortaya koymak, onun din diline ait ifadelere nasıl yaklaştığını anlamayı zorunlu kılar. Bu noktada özellikle Tanrı ve etiğe dair nasıl bir tutum izlediği ile ilgilenmek gerekir. Çünkü Tanrı, hem dini ifadelerin vaaz edicisi olarak, hem de kendi varlığının ifadesinde kullanılan dil bakımından, din dilinin en önemli objesi ve felsefi anlamda en büyük problemidir. Bunun dışında, din dilinin neredeyse geriye kalan tüm kısmını teşkil eden, dindarın hayatını düzenleyen, ona çeşitli örnekler ve kıssalar vasıtasıyla ahlâki bir takım bildirimlerde bulunan ve tüm bu bildirimleri, onu kabul eden açısından hiç de yadsınamayacak bir oranda kesinliğe sahip ifadeler -ki biz, tam olarak örtüşmese de, buna uygunluğu açısından, Ayer'ın etikle ilgili

¹²⁶ Eichhorn, W., vd., *Çağdaş Felsefe*, Derleyen ve çeviren: Aziz Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 135.

görüşlerini burada değerlendirme konusu yapacağız- Ayer'ın dini ifadelerle ilgili değerlendirmesinin sağlığı açısından incelenmesi gereken ikinci husus olarak karşımızda durmaktadır. Genel anlamda onun bilgi felsefesiyle birlikte bu iki konu hakkındaki görüşlerinin tespit ve tahlili kanaatimce amacımızın gerçekleşmesi açısından yeterli olacaktır.

3.2.1. A J. Ayer'ın Bilgi Felsefesi Görüşü

Ayer, bilgi felsefesinde doğrulama sorununu merkeze alarak, bununla başka sorunlar arasındaki ilişkileri inceler. Doğrulama sorununun Ayer'in bilgi felsefesi görüşündeki yerini şu tümcelerinde görebiliriz:

Bilgi felsefesinin üç ana amacı vardır, bilginin tatmin edici bir tanımına ulaşmak; ne tür önermelerin doğru olduklarının bilinebileceğini belirlemek ve bu önermelerin doğru olduklarının nasıl bilinebileceğini açıklamak. Bu amaçların ilki, görelî olarak önemsizdir... İkinci ve üçüncü amaçlar birbirleriyle yakından ilgilidirler.¹²⁷

Ayer'ın doğrulama hakkındaki analizi, verilen bir önermenin geçerliğinin belirlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, verilen bir önermenin geçerliğinin belirlenmesinde kullanılacak ölçüt, doğrulanabilirliktir. Burada, doğrulanabilirlik ölçütünün, Ayer için empirik doğrulanabilirlik anlamına geldiğine dikkati çekmek gerekir. Bu olguyu, Ayer'ın *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı kitabında, metafizik hakkındaki görüşlerinden çıkarmak olanaklıdır.

Ayer, örneğin “fenomenal dünyayı aşan bir gerçek üzerine bilgisi olduğunu savunan” bir metafizikçiye karşı çıkma yollarından birinin, onun bu savına öncül olarak aldığı önermelerin doğasının araştırılması olduğunu söylemektedir.¹²⁸ O, metafizik önermelerin yapısı hakkında konuşmadan önce, bunların anlamlı olmasının olanaksız olduğu kabulünü taşımaktadır. Metafiziğin olanaksızlığı ise, Ayer'a göre olgu sorunu değil, mantık sorunudur. Ayer, burada, metafiziğin olanaksızlığını, olgu sorunu olarak gören Kant'ı örnek vererek, onun bu konu hakkındaki düşüncesini şu şekilde yorumlar:

¹²⁷ Ayer, Alfred, J., *The Central Question of Philosophy*, , Weidenfeld and Nicolson, London 1973, p. 58.

¹²⁸ Ayer, Alfred, J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 11.

Kant, insanın anlama yeteneğinin olabilir deneyim sınırları ötesine dalıp, kendisinde-şeylerle uğraşmaya giriştiğinde, kendini çelişkiler içinde yitirecek biçimde yapılmış olduğunu söylüyordu. Böylece aşkın metafiziğin olanaksızlığını, bizim gibi bir mantık sorunu olarak değil de bir olgu sorunu olarak görüyordu. O, bizim zihnimizin görüngüsel dünya ötesini kavrama gücünün bulunmasının anlaşılabilir birşey olmadığını değil, yalnızca olguda bu gücün bulunmadığını savlıyordu.¹²⁹

Ayer'a göre metafiziğin olanaksız olmasının nedeni, bu alanda dile getirilen tümceler, bir tümcenin anlamlı olmak için uyması gereken kurallara uymamalarıdır. Metafizik önermeleri diğerlerinden ayıran, bu tip önermelerin doğrulanamayışlarıdır. Doğrulanabilirlik ölçütü, Ayer'a göre, "bir tümcenin olgusal bir durum üzerine hakiki bir önerme anlatıp anlatmadığını sınınamamıza olanak veren bir ölçüt"¹³⁰tür. Ayer'ın tanımındaki 'hakiki bir önerme' terimi üzerinde durmak, ayrıca, onun önermeleri nasıl sınıflandırdığını da göstermesi bakımından gereklidir.

Ayer, 'hakiki bir önerme' terimiyle anlamlı önermeleri kastetmektedir. Anlamlı önermeleri ise iki guruba ayırmaktadır, Olgusal önermeler ve idea bağıntılarıyla ilgili önermeler. Bu önermelerin doğrulanması farklı olmaktadır. İdea bağıntılarıyla ilgili önermeler, mantık ve matematiğin önermeleridir. Ayer, bu tip önermeler hakkında: analitik olmaları yüzünden zorunlu ve kesin olarak kabul ediyorum. Yani bu önermelerin deneysel olarak çürütülemezlerinin sebebinin, onların deneysel dünya üzerine hiçbir şey ileri sürmeyip, yalnızca simgeleri belli bir biçimde kullanma kararımızı saptadıklarımızı öne sürüyorum¹³¹ demektedir.

O, analitik önermelerin olgusal içerikten yoksun olmalarından dolayı, metafiziğin önermelerine benzemediğini, olgusal içerikten yoksun olmakla birlikte, analitik önermelerin bilgi verici olduğunu söylemektedir. Analitik önermelerin verdiği bilgi ise, "belirli simgeleri kullanmayı betimleyerek bizi aydınlatmaktadır."¹³²

Ayer'ın önermeler sınıflamasındaki, diğer grup önermeler, olgusal durumlarla ilgili

¹²⁹ *a.g.e.*, s. 12.

¹³⁰ *a.g.e.*, s. 13.

¹³¹ *a.g.e.*, s. 18.

¹³² *a.g.e.*, s. 68.

olanlardır. Olgusal önermelerin geçerliğinin belirlenmesinde Ayer'ın kabul ettiği ölçüt, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi empirik doğrulanabilirliktir. Ona göre de böyle önermeler, “olası olabilen, ama hiçbir zaman kesin olmayan varsayımlar”¹³³ dır.

İşte bu iki grup önerme, Ayer'ın ‘hakiki önermeler’ dediklerini karşılar. Bunların dışındakiler- ki bunlarla Ayer, metafizik önermeleri kasteder- anlamsız önermelerdir. Bu arada felsefenin önermelerinin “dilsel olarak zorunlu, yani analitik olarak kabul edildiğini”¹³⁴ belirtmektedir.

3.2.2. Ayer'ın Bilgi Felsefesinde Doğrulama İlkesi veya Doğruluk Kuramı

Ayer'ın doğruluğu çözümlenmesi, olgusal önermelerin geçerliğinin belirlenmesi için kabul ettiği ölçüt olan doğrulanabilirlik ilkesine temel oluşturmaktadır. Onun bu kavramı çözümlenmesinde yer alan temel düşüncesi ya da kabulü şöyle dile getirilebilir: Her hangi bir doğruluk kuramının amacı, farklı türden önermelerin geçerliğini sağlayacak ölçütün ortaya konulmasıdır. O, ilkin bu kabulün doğru olduğunu göstermeye çalışır. Bunu yapmak için, filozoflar tarafından doğruluk hakkında genellikle paylaşılan bir düşünceyi dile getirerek, bu doğruluk görüşünü eleştirir.

Doğruluk hakkındaki yaygın görüş, doğruluğun ne olduğu sorusunu sorup, buna verilen yanıtla bir doğruluk kuramı oluşturmaktır. Ayer'a göre, böyle bir soru “gerçek bir soru” değildir. “Doğruluk nedir?” sorusunu tartışmak, kişiyi sonuçsuz felsefi tartışmalara götürür. Bu tartışmalara olanak sağlayan, doğruluğun gerçek bir nitelik ya da bağıntı olarak düşünülmesidir. Doğruluğun bu biçimde düşünülmesi, dilin yapısından kaynaklanmaktadır. Bunun nedeni, doğruluğa ilişkin söylenenlerin genellikle, dilbilgisel biçimlerin ‘doğru’ sözcüğünü hakiki bir nitelik ya da bağıntının yerini tuttuğunu ima eden tümceler yoluyla söylenmesidir.¹³⁵

Doğruluk bir nitelik ya da bağıntının yerini tutuyorsa, o zaman bu niteliğin ya da bağıntının ne olduğu sorusu gündeme gelir ki, bu soru verimsiz felsefi tartışmalara

¹³³ a.g.e., s. 9.

¹³⁴ a.g.e.,s. 10.

¹³⁵ a.g.e., s. 64.

kaynaklık eder. Ayer, doğruluğun bu geleneksel anlayışına karşı çıktıktan sonra kendi görüşünü ortaya koymaktadır.

O'na göre, 'doğruluk nedir?' diye sormak, 'P önermesi doğrudur' tümcesinin çözümlenmesini istemektir.¹³⁶ Doğruluğun gerçek bir nitelik ya da bağıntı olduğunu ileri süren ve doğruluk kuramlarında bu bağıntının ne türden olduğu üzerinde duran filozofların bu konuda dile getirmek istediklerinin, aslında kendi görüşü olduğunu söyler. Bu soruyu soran filozofların gerçekte tartıştıkları;

'bir önermeyi doğru ya da yanlış yapan nedir?' sorusudur. Bu ise, 'herhangi bir P önermesi hakkında, P'nin doğru olduğu ve olmadığı koşulları sormanın gevşek olarak ifade edilmesidir. Diğer bir deyişle bu, önermelerin nasıl geçerli olduğunu sormanın bir yoludur.¹³⁷

Görüldüğü gibi, Ayer, "doğruluk nedir?" sorusunu, "herhangi bir önermenin doğruluğu nedir?" sorusuna indirgemektedir. Ayer'ın analitik ve olgusal önermeler arasında yaptığı ayrım, aynı anda bunların doğrulanmasında farklı yöntemlerin uygulanmasını zorunlu kılmıştır. Analitik yargılar zorunlu olarak doğrudurlar. Olgusal (ya da deneysel) önermeler ise, ancak olası varsayımlardır. Dolayısıyla bu iki gruba giren önermelere aynı anlamda doğru denilmemektedir. Ayer, bazı filozofların, örneğin Schlick'in, deneysel önermeler içinde yer almakla birlikte, varsayımlar olmayıp, kesin olarak doğru olduğunu ileri sürdükleri önermeler bulunduğunu söyler. Bunu ileri sürenler, sözü edilen önermelerin dolaysız deneyi dile getirdikleri için geçerli olduklarını düşünürler. Ayer böyle önermelere "açık (*ostensive*)" önermeler adını verir.¹³⁸ O, bu önermelerin ifade edilmesinin olanaksız olduğunu ileri sürmektedir; çünkü ona göre, deneysel bir önermenin yalnızca dolaysız deneyi dile getirip, bunun ötesinde herhangi bir şeyden söz etmemesi olanaksızdır. Onun bu konu aracılığıyla vurguladığı, deneysel önermelerin varsayımlar olduğudur.

Olgusal önermelerin varsayımlar olduğunu ileri süren Ayer, varsayımların işlevini inceleyerek aydınlatmaya çalışmaktadır. Ancak bu konuya geçmeden önce, bir

¹³⁶ *a.g.e.*, s. 64 .

¹³⁷ *a.g.e.*, s. 65.

¹³⁸ *a.g.e.*, s. 67.

gözlemin doğruluğunu ya da yanlışlığını gösterdiği şeyin, tek bir varsayım olmayıp, bir varsayımlar sistemi olduğuna dikkat çekmektedir. Bunu şöyle bir örnekle açıklar: “Bilimsel bir yasanın geçerliğini sınamak için bir deney tasarladığımızı varsayalım. Yasa, belirli koşullarda belirli türden bir gözlemin her zaman ortaya çıktığı olsun. Verilen örnekte, yasanın öngördüğü gözlemi yapmış olduğumuzu varsayalım. Bu durumda, gerçekleşen sadece yasa değil, aynı zamanda “gerekli koşulların varolduğunu belirten varsayımlardır.”¹³⁹ Ayer, varsayımların (ya da varsayımlar sisteminin) işlevini, öndeyiler yapma olarak tanımlar. Diğer bir deyişle “...varsayımlar, bizim gelecekteki bir deneyden beklentilerimizi yönetecek kurallar olarak betimlenebilir.”¹⁴⁰

Ayer’a göre, bu tür kurallara gereksinim duymamızın nedeni, yaşamı sürdürme isteğinden, en basit düzeydeki istekleri yerine getirebilmek için, öndeyiler, daha doğrusu, başarılı öndeyiler yapma gereğidir. Varsayımların işlevi, öndeyiler yapma olanağı sağlama olduğuna göre, bu işlevini yerine getirirse, varsayımın doğruluğu güçlenir. Burada yine, kesin anlamda doğruluk söz konusu değildir. Gelecekteki bir gözlem, varsayımı değerden düşürebilir. Varsayımın kesin anlamda doğruluğu yoksa da, yukarıda anılan ‘varsayımın doğruluğunun güçlenmesi’yle dile getirilen, onun olasılık düzeyinin yüksekliğidir. Ayer, olasılık teriminden ne anladığını şöyle ifade ediyor:

Bir gözlemin, bir önermenin olasılığını arttırdığını söylediğimizde, demek istediğimiz şeyin tümü, pratikte, duyularımızın tahmininde ona dayanma, uygun düşmeyen bir deney karşısında başka varsayımlara onu yeğleme isteğimizin ölçüleri içinde, o önermeye duyduğumuz güveni, o gözlemin arttırdığıdır. Bunun gibi, bir gözlemin bir önermenin olasılığını azalttığını söylemek de, o önermeyi, gelecekte bize yol göstermeye yarayacak diye kabul ettiğimiz dizge içine alma isteğimizin azaldığını söylemektir.¹⁴¹

Bu olasılık anlayışıyla Ayer, bir anlamda, varsayımların işlevini yerine getirip getirmediğinin sınamasını yapmaktadır. Bir varsayımın işlevi, başarılı olarak yaptığı

¹³⁹ *a.g.e.*, s. 71.

¹⁴⁰ *a.g.e.*, s. 74.

¹⁴¹ *a.g.e.*, *a.g.e.*, s. 77.

öndeyiler tarafından belirlendiğine göre, bu işlevi yerine getiren varsayımın, kendisi hakkında duyduğumuz güvenin, olasılığı yükselmiş bir varsayım olduğu söylenebilir.

Doğrulama sorunu Ayer'ın bilgi felsefesinde de, verilen bir önermenin doğrulama ölçütünün bulunması biçiminde ortaya konulmuştur. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Ayer için doğrulanabilirlik, hem bir önermenin olgusal bir durum hakkında olup-olmadığını, hem de anlamlı olup-olmadığını sınıamada kullanılacak bir ölçüttür. Çünkü Ayer'a göre, bir kişi ancak bir önermeyi nasıl doğrulayabileceğini biliyorsa, o önerme, o kişi için olgusal olarak bir anlam taşımaktadır.

Ayer iki tür doğrulanabilirlikten söz eder: 'pratik doğrulanabilir olma' ile 'ilkece doğrulanabilir olma'. Bu iki doğrulanabilirlik arasındaki farkı, M. Schlick'in verdiği bir örnekle açıklamaktadır. Örnek olarak alınan önerme, "Ay'ın görünmeyen yüzünde dağlar vardır."* önermesidir. Söz konusu önerme Ayer'a göre pratik doğrulanabilir olma ölçütüyle doğrulanamaz. Çünkü aya giderek bu gözlemi yapma olanağı yoktur. Ancak önerme, ilkece doğrulanabilirdir. Ay'a gidip bu gözlemi yapma olanağı bulunsaydı, hangi gözlemlere gerek duyulacağı bilinirdi. Bu önerme, ilkece doğrulanabilir olduğuna göre Ayer için anlamlı bir önermedir.

Ayer ilkece doğrulanabilir olan bu önermeyi, metafizik bir önermeyle karşılaştırır. Bu önerme, Bradley'in *Appearance and Reality* kitabından alınan "Saltık, evrim ve ilerlemeye girer, ama kendisinde bu yeti yoktur."¹⁴² önermesidir. Ona göre bu önerme, iki tür doğrulanabilirlik ilkesiyle de doğrulanamaz. Çünkü "saltığın evrim ve ilerlemeye girip girmediğine karar verilmesini sağlayacak bir gözlem"¹⁴³ tasarlanamaz.

Ayer pratik doğrulanabilir olma ile ilkece doğrulanabilir olma arasında yaptığı ayırmadan başka, doğrulanabilirliğin 'zayıf' ve 'güçlü' anlamlarından da söz eder. Doğrulanabilirliğin bu iki anlamı olgusal önermeler için söz konusu olduğu gibi, bu tür önermelerin niteliğini de ifade eder. Doğrulanabilirliğin zayıf ve güçlü anlamlarını Ayer şöyle tanımlamaktadır:

* Ayer, bu örneği zikrettiği kitabını telif ettiği yıllarda insan henüz aya gitmemişti.(1935)

¹⁴² a.g.e., s. 14.

¹⁴³ a.g.e., s. 14.

Bir önermenin doğruluğu ancak ve ancak deneyle kesin olarak saptanabilirse, o önermenin, terimin güçlü anlamında doğrulanabilir olduğu söylenir. Ama deney onu olanaklı kılıyorsa, o önerme, terimin zayıf anlamında doğrulanabilir önermedir.¹⁴⁴

Olgusal önermelerin kesin doğrulukları saptanamaz. Böyle önermelerden olan genel yasa önermeleri (örneğin; “arsenik zehirlidir”, “bütün insanlar ölümlüdür” gibi önermeler), ancak sınırlı sayıdaki gözlemlerle oluşturulduğundan, bu önermelerin, doğrulamanın ‘güçlü’ anlamında doğrulanabileceği kabul edildiğinde, bazı güçlükler ortaya çıkmaktadır. Ayer’a göre böyle önermeler, sınırlı sayıdaki gözlemlerle oluşturulmuşsa, bunların ilkece doğrulanabilir olmadıklarını kabul etmek gerekir. Olgusal önermeler grubunda yer alan bir grup önermenin -genel yasa önermelerinin- doğruluğu, Ayer’ın iki tür doğrulanabilme ölçütüne uymadığına göre, genel yasa önermelerinin, metafizik önermeler gibi anlamsız sayılması söz konusu olacaktır. Bu durumdan dolayı, Ayer, olgusal önermeler için tam doğrulanabilirliği anlamlılık ölçütü olarak kabul etmemektedir. Böylelikle Ayer’ın olgusal önermelerin varsayımlar olduğunu söylemesi de anlaşılır olmaktadır. Deneysel önermelerin varsayımlar olduğunu söylemek, doğrulanabilirliğin zayıf anlamını kabul etmek demektir. Ayer, anlamlı olma ile doğrulanabilme arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

Herhangi bir saymaca (putative) olgu bildirimini hakkında sorulması gereken soru, “herhangi bir gözlem onun doğruluğunu ya da yanlışlığını mantıksal olarak kesin kılabilir mi?” sorusu değil, “herhangi bir gözlemin, önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının belirlenmesiyle ilgisi olabilir mi?” sorusudur. Ele aldığımız bildirim anlamsızlığı sonucuna, ancak bu ikinci sorunun yanıtının olumsuz olması durumunda varabiliriz.¹⁴⁵

Bu ölçütün anlamsız diyerek dışarıda bıraktığı önermelerin büyük bir kısmı metafiziğe aittir. Ayer, bunlara bazı örnekler verir. Örneğin anlamsız olarak dışlanan metafizik önermelerden biri, “duyu deneyi dünyası gerçek değildir” önermesidir. Bir başkası, dünyadaki tözlerin sayısı ile ilgili olarak birbirinden farklı görüşleri ileri

¹⁴⁴ a.g.e., s. 14-15.

¹⁴⁵ a.g.e., s. 16.

sürenlerin dile getirdikleri önermelerdir. Verilen örneklerdeki metafizik önermeler, yalnızca olgusal önermelerin doğrulanabilme ölçütüne uymadığından dolayı anlamsız değildir. Metafizik önermeler, olgusal önermeler olmadıkları gibi, a priori önermeler de değildirler. A priori önermelerin kesin doğruluklarının totolojiler olmalarından kaynaklandığını belirten Ayer, metafizik bir tümcenin “hakiki bir önerme anlatmayı amaçlayan, fakat gerçekte ne bir totoloji, ne de bir deneysel varsayım anlatan bir tümce olarak”¹⁴⁶ tanımlanabileceğini söylemektedir.

Doğrulanabilirlik ölçütü, aynı zamanda belli türden önermelerin –empirik önermelerin- bir niteliğini de dile getirmektedir. Bu tür önermelerin Ayer’in doğrulanabilirlik teriminin ‘güçlü’ dediği anlamında, yani tam olarak doğrulanabilmeleri olanaksızdır. Bu tür önermeler, ancak varsayımlardır.

Ayer’ın bilgi felsefesi görüşlerinde doğrulama sorununun temel sorun olduğu ve bu sorunun bir önerme için doğrulama yönteminin bulunması biçiminde ortaya konulduğu söylenebilir. Ki o bunu şöyle dile getiriyordu : “Bilgi felsefesinin en önemli öngörülerinden birincisi, deney ve gözlemlerle -duyusal gözlemlerle- doğrulanamayan her şeyin anlamsız olmasıydı. (...) İkincisi ise, önceleri Schlick’in yorumladığı biçimde, bir önermenin anlamı, onu neyin doğrulayacağını söyleyerek betimlenebilir olmasını sağlamaktı.”¹⁴⁷ Onun doğrulama sorununu çözülmesi ve bir önermenin doğrulanması için ileri sürdüğü ölçüt empirik doğrulanabilirliktir. Bu ölçüt, Ayer’a göre, aynı zamanda bilgi olmanın da ölçütüdür. Zira çalışmamızın takip eden kısmında, Tanrı ve etikle ilgili görüşlerini de bu ölçüte göre şekillendirmiş olduğunu göreceğiz.

- Doğrulama ilkesinin Genel Bir Değerlendirmesi

Bazı A prioriler dilin her somut analizinden önce, kesin gibi kabul edilmiş ve onların, her dilin uymaya zorlandığı bir teoriyi temellendirmeye yaradığı ileri sürülmüştür. Doğrulayıcı analiz, dilin ilk fonksiyonunun bilgi vermek olduğunu düşünür. Ona göre, bilgi açısından anlamlı iki tür önerme vardır: Analitik önerme ve sentetik önerme. Böyle olmayan her önermenin ancak coşkusal (emotif) değeri

¹⁴⁶ *a.g.e.*, s. 20-21.

¹⁴⁷ *Magee*, s. 176.

vardır.¹⁴⁸ Buna göre; Mantıkçı Pozitivistler, Doğrulama İlkesi'ni geliştirirken, sadece pozitif bilimlerin, mantık ve matematiğin ifadelerini dikkate almışlar, diğer bütün ifadeleri bunlara indirgemeye çalışmışlardır. Oysa bu ifadelerin dışında da birçok ifade tarzı bulunmaktadır. Bu ifade tarzlarını anlayabilmemiz için hangi bağlamlarda kullanıldıklarına dikkat etmeliyiz. İçlerinde dini ifadelerin yer aldığı bağlamlarda "sağlanabilirlik veya gerçeklikle karşılaştırma esas değildir... Temel veya dini ifadelerle hipotetik açıklamalar getirmeye kalkmak (veya hipotetik açıklama sorusu sormak) anlamsızdır... Bir dini ifade için; (inanıyorum ki...) ön-eki ve (...inanıyor musun?) sorusu anlamlıdır."¹⁴⁹ Viyana Çevresi filozofları indirgemeciliğe gittiklerinden farklı ifadeler arasındaki benzerlik ve ayrılıkları dikkate almamışlardır. Oysa değişik ifade tarzları birbirlerine göre benzerlik ve farklılıklar arzeder.¹⁵⁰

Bilindiği gibi, mantıkta bir önermenin geçerliği ile doğruluğu arasında bir ayırım yapılır. Aynı durum dindeki önemli hakikat iddiaları (truth claims) için de geçerlidir. Yani dini hakikat iddialarını tartışırken, dini bir önermenin hakikat iddiasında bulunup bulunmadığına karar vermek, onun doğru olup olmadığına karar vermektan farklıdır.¹⁵¹ Oysa Mantıkçı Pozitivistler bazı önermelerin anlamsızlığını ortaya koyarak, bu önermelerin göndermede buldukları objelerin yokluğuna hükmetmişlerdir.

Bazen 'ilke mantığı', olayı o kadar aşırı noktalara vardırırmıştır ki, teolojik yargıları bir mecnunun hezeyanlarıyla eş tutabilmiştir. R. M. Hare, teolojik yargıların bir çılgının iddiası ile aynı mantığa bağlı olduğunu söyler; fakat kendisinin 'bliks' adını verdiği bu tür iddialara güvendiğimize, hepimizin dikkatini çekerek bu kanıtı yumuşatır.¹⁵² Buna göre, inanan bir insan, bir takım boş ve anlamsız hükümlere bağlanmış olmuyor. O her şeyden önce, belli ve köklü bir tutum (bliks) içinde olan bir kimsedir. Bu tutum, yapma bir tutum değil, ona son derece anlamlı ve önemli görünen bir tutumdur; bir 'zihin halidir'. İnananla inanmayanı birbirinden ayıran, işte bu tutumun varlığıdır. Ekzistansiyel unsurların ağır bastığı bu yaşama siyasetinde, sıradan

¹⁴⁸ Ferré, s. 73.

¹⁴⁹ Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1984, s. 43-58.

¹⁵⁰ a.g.e., s. 20.

¹⁵¹ Koç, s. 39.

¹⁵² Ferré, s. 68.

doğrulama ve yanlışlama faaliyetinin katedeceği fazla bir mesafe yoktur.¹⁵³ İnanan kişiyi inancından hiçbir doğrulama ya da yanlışlama ilkesi vazgeçiremez. Çünkü iman bir 'blik' yani kökten tutumdur. Eğer doğrulama ilkesinin inananlar üzerinde bir etkisi olmayacaksa, o zaman bu ilkeyi savunanların çabaları da gereksiz ve anlamsızdır.

Doğrulama ilkesinin benimsemiş olduğu yöntemi bir an için kabul ettiğimizi varsaydıığımızda, doğrulayıcı analizin, kendisini test edemediği için anlamsız olması gibi tuhaf bir durumla karşılaşırız. Her önermenin anlamının, ya (analitik önermelerin durumunda olduğu gibi) sözel kurallarda, ya da (sentetik önermelerin durumunda olduğu gibi) mümkün veya gerçek, duyulur bir tecrübeye başvuran yargılarda bulunduğu iddiası, bir tanım veya bir kullanım kuralı vermez; fakat bir olguyu tanıtır. Oysa doğrulama ilkesinin kendisi analitik değilse, hangi mümkün veya gerçek tecrübe onu, doğrulamaya veya yanlışlamaya izin verir? İlkede bile olsa bu işe uygun, böyle tecrübe yoktur... Doğrulama ilkesinin kendisi, doğrulama ilkesi ile doğrulanamadığından, anlamdan yoksundur.¹⁵⁴

Doğrulayıcı analiz, eleştiriden geçirilmemiş değer hiyerarşisi temelinde iş görür. Bu analizde dile, cinsin doğrudan, olgusal bir bilgisini taşıyan, 'yemek hazırdır' ve ya 'yağmur yağıyor' gibi cümleler olan, belli sayıdaki paradigmalardan hareketle yaklaşmıştır. Bilimsel söylem, dilin mükemmel modeli gibi görülür. "Böylece bu kullanımın ne ölçüde dilin 'temel' fonksiyonudur?" sorusu, dilin bütün diğer fonksiyonlarının ölçüsüdür. Analitik önermeler, deneysel olayların anlatılmasına katkıda bulunur; sınamadan başarıyla çıkar. Kabul edilmiş ilkelere uymayan önermeler reddedilir veya küçümsenir. Dilin daha çok deneysel ve daha az doktrinal bir incelemesi, onun, örneğin, buyuran (imperative), gerçekleştiren (operative), soran vs. daha başka pek çok fonksiyonunun olduğunu gösterecektir... "Kapıyı açın" veya "bunu kanıtlayın" emrinin, "hangi gerçek veya mümkün tecrübe bu yargıyı doğrulamaya izin verecektir?" sorusunun mantıksal cevabı yoktur... Bir savaş ilanı, yeni yapılan bir yolun trafiğe açıldığını bildiren resmi açıklama, bizzat kararlardır... Burada yine doğrulama ilkesinin sözünün geçmediği anlamlı bir dille karşılaşıyoruz.... "Sizi karı koca ilan

¹⁵³ Aydın, s. 129.

¹⁵⁴ Ferré, s. 71-72.

ediyorum” veya “Bu *Arabelle* gemisini takdis ediyorum” sözlerine karşılık olarak, herhangi bir doğrulama aramak saçmadır. Dil burada bilgi vermek için değil; fakat etki etmek için kullanılmıştır.¹⁵⁵

3.2.3. Ayer’ın Tanrı Hakkındaki Görüşü

Ayer, Tanrı ile ilgili görüşlerini oluştururken, O’nun hakkındaki mevcut biliş ve ifade etkinliklerini dikkate almış ve bu yaklaşımların eleştirisini yapmak suretiyle de Tanrı’ya dair kendi tutumunu belirlemiştir. Herşeyden önce Ayer; aşkın bir varlığın var olup-olmadığını sorgulamanın, ya da bir adım daha ileri giderek onun varlığından söz etmenin, kişinin, dini bilginin imkanı konusunda bir değerlendirme yapmasını zorunlu hale getireceğini söylüyor. Ancak hemen ardından böyle bir olanağın, metafizikle ilgili görüşlerinin ele alınışı esnasında dışlandığını ve dolayısıyla kendisi açısından böyle bir bilginin mümkün olamayacağını dile getirmiştir.¹⁵⁶ Daha sonra Ayer, her ne kadar kendi açısından sorunu halletmiş gibi görünse de, meselenin ciddiyetinden olsa gerek, bu konudaki görüşlerini dile getirme gereği duymuştur. Mantıksal kesinlikte bir Tanrı’nın varlığı, Ayer’ın bilgi felsefesine göre, öncüllerin onu içeriyor olmasından dolayı, onlarda da aynı kesinlikte bulunmasını gerekli kılar. Ancak Ayer, aynı şeyin dini önermeler için söz konusu olamayacağını belirtmektedir:

Günümüzde, canlıcı olmayan (*non-animistic*) herhangi bir dinin Tanrısını tanımlayan yüklemeleri taşıyan bir varlığın varoluşunun mantıksal olarak kanıtlanamayacağı genellikle, en azından filozoflarca kabul edilmiştir. Bunun böyle olduğunu görmek için, böyle bir Tanrı’nın varoluşunun çıkarılabileceği öncüllerin neler olduğunu kendimize sormak yeter. Eğer bir Tanrı’nın var olduğu sonucu mantıksal kesinlikte olarsa, öncülleri sonucu içerdiğine göre, öncüllerin doğruluğu konusundaki herhangi bir kesinliksizliği sonucun da paylaşması gerekir. Fakat biliyoruz ki hiçbir deneysel önerme, olasıdan öte bir şey olamaz. Mantıksal kesinlikte olanlar yalnızca önsel önermelerdir. Fakat bir Tanrı’nın varoluşunu bir önsel önermeden çıkaramayız. Çünkü önsel önermelerin kesinliğinin nedeninin, onların totoloji oluşu olduğunu biliyoruz. Bir totolojiler takımından da, geçerli olarak, ancak yeni bir totoloji

¹⁵⁵ *a.g.e.*, s. 74.

¹⁵⁶ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 91.

çıkarılabilir. Bundan da bir Tanrı'nın varoluşunun tanıtlanması olanağının bulunmadığı çıkar.¹⁵⁷

Ayer'ın Tanrı'nın varoluşuna dair ileri sürülen savları kabul etmeyişi, onun sahip olduğu felsefi perspektifle doğrudan alakalı bir durumdur. Çünkü ona göre Tanrı'nın varolduğunu ileri süren önermeler, bir deneysel varsayım olmaktan yoksundurlar.

Genel olarak kabul edilmeyen şey, örneğin, Hıristiyanların Tanrısı gibi bir Tanrı'nın varoluşunun, olasılığının bile, kanıtlanmasının olanaksız olduğudur. Oysa bu da kolayca görülür. Çünkü böyle bir Tanrı'nın varoluşu olası olsaydı, onun varolduğunu belirten önermenin bir deneysel varsayım olması gerekirdi. Böyle bir durumda ondan ve öteki deneysel varsayımlardan, yalnızca öteki varsayımlardan çıkarılamayan kimi deneye dayanan önermelerin çıkarılmasının olanaklı olması gerekirdi. Fakat olguda bu olanaksızdır.¹⁵⁸

Ayer, tabiattan ödünç alınan bir takım argümanlar vasıtasıyla Tanrı'nın varlığının ispatlanmaya çalışıldığına vurgu yaparak, bunun makul bir yöntem olmadığını savunmaktadır. Özellikle tabiattaki mevcut ahengi örnek göstererek, bu uyumun tesadüfen olamayacağı ve bundan dolayı da varolan bu yapının düzenleyicisi anlamında bir Tanrı'dan söz etme olanağından bahsedene karşı çıkmakta, bir anlamda "nizam" delilinin dayanaklarının yersizliğine de göndermede bulunmaktadır. Ayer şöyle diyor:

Zaman zaman doğadaki bir tür düzenliliğin, bir Tanrı'nın varoluşunun yeterli kanıtını oluşturduğu öne sürülmüştür. Fakat eğer "Tanrı vardır" tümcesi belli tipten olayların belli bir sıra içinde ortaya çıkmalarının ötesinde bir şey gerektirmiyorsa Tanrı'nın varoluşunun savlanması, yalnızca, doğada gerekli düzenliliğin varolduğunu savlamakla eşanamlı olacaktır; oysa hiçbir dindar kimsenin, Tanrı'nın varoluşunu savlarken, savladığı şeyin bundan başka bir şey olmadığını kabul edeceğini sanmıyorum. O, Tanrı'dan söz ederken belli deneysel görüşlerle bilinebilen, fakat doğal olarak bu görüntülerin terimleri içinde tanımlanamayan aşkın bir varlıktan söz ettiğini söyleyecektir. Ancak bu

¹⁵⁷ *a.g.e.*, s. 91.

¹⁵⁸ *a.g.e.*, s. 91.

durumda “Tanrı” terimi metafizik bir terimdir. Eğer Tanrı metafizik bir terimse, bir Tanrı’nın varlığı olası bile olamaz demektir. Çünkü “Tanrı vardır” demek, ne doğru, ne de yanlış olabilen bir metafizik söyleyim yapmaktır. Aynı ölçüde göre, bir aşkın Tanrı’nın doğasını betimlemek amacıyla hiçbir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz.¹⁵⁹

Doğal nesnelere Tanrı’nın özdeşleştirilmesi ve bu yolla Tanrı hakkında konuşma girişimi ilk bakışta anlamlıymış gibi görünebilir. Bu noktada Ayer, Tanrı’ya ait savlamaların deney dünyasına ait olmayan bir adam için anlamlı görülebileceğini, ancak deney dünyası adamı açısından bunun mümkün olamayacağını bildirmektedir. Buna ilave olarak Ayer, bir adın varoluşunun, onun karşılığında bir varlığın da mutlaka varolmasını gerektirmeyeceğini ileri sürmektedir:

Tanrıların doğal nesnelere özdeşleştirilmesi durumunda, onlara ilişkin savlamaların anlamlı görülmesi gerektiğini belirtmek gerek. Örneğin birisi bana gök gürlemesinin, “Yehova kızdı” önermesinin doğruluğunu saptamak için, tek başına, gerekli ve yeterli olduğunu söylerse ben, onun sözcük kullanımına göre, “Yehova kızdı” tümcesinin “Gök gürlüyor”la eşdeğer olduğu sonucuna varabilirim. Fakat ileri dinlerde insanların, nedenlerini yeterince anlamadıkları doğal süreç karşısındaki korkularına bir ölçüde dayanılmış olmakla birlikte, deneysel dünyayı denetlediği kabul edilen “kişi”nin yeri o dünyada değildir; onun deneysel dünyaya üstün olduğu, bu yüzden de onun dışında bulunduğu öne sürülür; ayrıca onda deney-üstü yüklem bulduğu kabul edilir. Fakat özsel yüklem deneysel olmayan bir kişi kavramı, hiçbir yönden, anlaşılır bir kavram değildir. Bu, kişinin adımı gibi kullanılan bir sözcüğümüz olabilir, fakat, bu sözcüğün içinde geçtiği tümceler deneysel olarak doğrulanabilir değilse, onun bir şeyi simgelediği söylenemez. Bu da, bir aşkın nesneyi göstermesi amacıyla kullanıldığı zamanlardaki “Tanrı” sözcüğünün durumudur. Yalnızca bir adın varoluşu, onun karşılığında gerçek, ya da hiç olmazsa olabilir bir varlığın bulunduğu yanılmasına düşülmesi için yeterlidir. Ancak Tanrı’nın yüklemelerinin neler olduğunu araştırdıktan sonradır ki; “Tanrı”nın bu anlamda

¹⁵⁹ *a.g.e.*, s. 91-92.

gerçek bir ad olmadığını anlarız.¹⁶⁰

Ayer'ın yukarıda takip ettiği ve her disiplinin kendi sınırları içinde kalması koşullu metodun bir neticesi olarak, farklı bir tarzda olsa dahi, din ile doğal bilimler arasında sorun olamayacağı ortaya çıkmaktadır:

Dinsel savlamalar için bizim verdiğimiz açıklamaya göre, din ile doğal bilimler arasında bir karşıtlık görmek için, mantıksal bir dayanağın bulunmadığı da söylenmelidir. Doğruluk ya da yanlışlık söz konusu olduğu sürece, doğa bilimcisiyle bir aşkın Tanrı'ya inanan tanrıci arasında bir karşıtlık yoktur. Çünkü tanrıcinin dinle ilgili söyleyimleri gerçek önermeler olmadığına göre, bunlar bilimin önermeleriyle bağıntılı olamazlar. Bilimle din arasında varmış gibi görünen karşıtlık, bilimin, insanları dindarlığa götüren güdülerden birini yok etmesi olgusundan gelir gibi görünüyor. Çünkü din duygularının en son kaynaklarından birinin, insanların kendi yazgılarını belirlemedeki yetersizlikte bulunduğu kabul edilmektedir; bilim de insanları, doğal olayların gidişini anlayıp önceden görebileceklerine, giderek bir ölçüde onu destekleyebileceklerine inandırarak, onların yabancı bir dünyaya bakışlarındaki korku duygusunu yok etmeye doğru gitmektedir.¹⁶¹

Ayer, Tanrı hakkında konuşurken takip edilen yollardan özellikle ikisinin kabul edilemez olduğuna vurgu yapmaktadır. Bunlardan birincisi; O'nun aşkınlığına vurgu yapmak suretiyle, O'ndan söz etme gayretinde bulunmanın yanlışlığıdır. Çünkü Ayer'e göre bir şeyin aşkınlığından söz etmek, aynı zamanda onun anlaşılmaz olduğundan bahsetmek demektir. Ki böyle bir durum, anlaşılmaz olanın, anlamlı olarak betimlenememesi gibi bir netice doğurur. Hatalı yaklaşımların diğeri ise, Tanrı'nın bir 'us' nesnesi değil, 'inan' nesnesi olarak algılanması gerektiği fikridir. Buradaki hakim düşünce, Tanrı'nın anlaşılabilir terimlerle kabul edilip kanıtlanamayacağı gerçeğinden hareketle, O'nun bir iman objesi olarak benimsenmesidir. Böyle bir durumda da Tanrı betimlenemeyen, gizemsel bir sezgi nesnesi olmaktadır. Halbu ki Ayer açısından bir gizemcinin, kendi iç-görüsünün nesnesinin betimlenemez bir şey olduğunu söyleyip, ardından da onu betimleye kalkışması, konuşmasının da anlamsız olmasını zorunlu

¹⁶⁰ *a.g.e.*, s. 92-93.

¹⁶¹ *a.g.e.*, s. 94.

kılar.¹⁶² Dikkat edilecek olursa Ayer, daha önce dolaylı olarak ‘nizam delili’ne yapmış olduğu eleştiriyi, tecrübi olarak hissedilse bile, doğrulama ilkesinin ifade biçimi açısından dile getirilemiyor olması nedeniyle burada da ‘dini tecrübe delili’ne yöneltmektedir.¹⁶³ Çünkü, hatırlanacağı üzere ancak dış dünya üzerine bilgi veren önermeler Ayer açısından bilişsel anlamda bir değer taşıyabilir.

Ayer, ortaya koymuş olduğu eleştiri biçiminin, Tanrının varlığına dair ileri sürülen dinsel deney kanıtlarını yok ettiğini söylüyor. Buna rağmen bazı filozofların, insanların, duyu-içeriklerini dolaysız yoldan tanıdıkları gibi, Tanrı’yı da dolaysız yoldan tanımlarının mantıksal olarak olanaklı olduğunu makul karşılayabildiklerine tanıklık etmiştir. Kendisinin de bir noktaya kadar bu duruma bir anlam verebildiğini, ancak coşkusal boyutta hissedilen bir durumun, bunun da ötesine geçilerek, coşkunun nesnesinden sözetme noktasına kadar götürülmesine karşı olduğunu belirtmektedir:

Genellikle Tanrı’yı gördüğünü söyleyen kimse yalnızca bir dinsel coşku deneyi geçirdiğini değil, bu coşkunun nesnesi olarak bir aşkın varlığın da bulunduğunu söyler; tıpkı sarı bir bez parçası gördüğünü söyleyen kimsenin, yalnızca görsel duyu alanında sarı bir duyu-içeriği bulunduğunu söylemekle kalmayıp, bu duyu-içeriğinin ilişkin olduğu sarı bir nesnenin de bulunduğunu söyleyişi gibi. Bir insana, sarı bir nesnenin var olduğunu savladığında inanıp da, aşkın bir Tanrı’nın varoluşunu savladığında inanmamak usdışı değildir. Çünkü, “Burada sarı renkli bir özdeksel nesne var” tümcesinin, deneysel olarak doğrulanabilir bir gerçek sentetik önerme anlatmasına karşın, “Aşkın bir Tanrı vardır” tümcesinin, gördüğümüz gibi, gerçek bir anlamı yoktur.¹⁶⁴

Ayer din hakkındaki tutumu ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu fikirlerin ne tür bir yargı oluşturabileceğini kestirmiş olmalı ki, felsefi düşüncü tarzının ne olarak değerlendirilmesi gerektiği hususunda açıklama yapma gereği hissetmiştir. Özellikle Teizmin Tanrı’sı hakkındaki genel görüş karakterinin ateist ve agnostik renk taşıması nedeniyle, kendisinin, bu iki gruptan hiçbirine ait olmadığı noktasında ısrar etmiştir:

¹⁶² *a.g.e.*, s. 94.

¹⁶³ *a.g.e.*, s. 94-95.

¹⁶⁴ *a.g.e.*, s. 95-96.

Çünkü, bir bilinemezcinin özniteliği, bir Tanrı'nın varoluşunun, inanmak ya da inanmamak için yeterli neden bulunmayan bir olabilirlik olduğunu; tanrıtanımazın özniteliğini ise, bir Tanrı'nın varolamayışının en azından bir olasılık olduğunu ileri sürmektir. Bizim, Tanrı'nın doğasıyla ilgili her söyleyimin anlamsız olduğu görüşümüz ise, bu iki alışılmış savdan birisiyle özdeş olmak ya da onu desteklemek şöyle dursun, doğrudan onlarla bağdaşmaz durumdadır. Çünkü, eğer Tanrı'nın bulunduğu savlaması anlamsızsa, tanrıtanımazın Tanrı'nın bulunmadığı savlaması da anlamsız demektir, çünkü anlamlı olarak çürütülebilen önermeler yalnızca anlamlı önermelerdir. Bilinemezciye gelince, Tanrı'nın bulunduğunu ya da bulunmadığını söylemekten kaçınmasına karşın, o da, bir aşkın Tanrı'nın bulunup bulunmadığı sorusunun gerçek bir soru olduğunu yadsımaz. "Bir aşkın Tanrı vardır" ve "Bir aşkın Tanrı yoktur" tümcelerinden birinin gerçekten doğru, ötekinin de yanlış birer önerme anlattıklarını yadsımaz. Onun bütün söylediği bunlardan hangisinin doğru olduğunu bilmemizin bir yolunun bulunmadığı, bu yüzden de hiçbirine bağlanmamamız gerektiğidir. Fakat biz, söz konusu tümcelerin hiçbir önerme anlatmadığını görmüştük. Bu da, bilinemezciğin de elenmesi demektir.¹⁶⁵

Ayer'ın bütün bu çabalarının nihai bir hedefi vardır; o da kendi tezi olan doğrulanabilirlik ilkesinin savunmasını yapmak ve tüm tutarlı-geçerli bilme eylemlerinin ancak bu yolla mümkün olabileceğini ortaya koymaktır. Zira Ayer, her vesileyle, dinin aşkın doğruluğunun bulunamayacağını ve bir Tanrı'cının, bu dinin doğrularını anlatmak için kullandığı tümcelerin gerçek anlamının olamayacağını savunmuştur.¹⁶⁶

3.2.4. A.J.Ayer'in Etik ile İlgili Görüşleri

Ayer, etiğe dair görüşlerini, bu alanda dile getirilen önermelerin yapısını inceleyerek şekillendirir. Ayer'ın incelemesinde, olguları dile getiren önermeler ve değer önermeleri arasında bir ayırım yapılmaktadır. Olgu sorunları hakkındaki önermeler, işlevi, "deneyi önceden tahmin etmemizi sağlayan" varsayımlardır. Değer önermeleri, deneysel önermeler olmakla birlikte, varsayımlar değildir. Bu, ona göre,

¹⁶⁵ a.g.e., s. 92.

¹⁶⁶ a.g.e., s. 94.

etik yargıların incelenmesini gerektirmektedir. Etik yargıların incelenmesi, herhangi bir etik sistemi içinde yer alan önermeleri ayırmakla başlamaktadır.

İlk olarak, etik terimlerin tanımlarını dile getiren ya da kimi tanımların yasallığına veya olanaklılığına ilişkin önermeler gelir. İkinci olarak ahlak deneyine ilişkin görüngüleri ve onların nedenlerini betimleyen önermeler vardır. Üçüncü olarak, ahlaksal erdeme özendirici öğütler gelir. Ve son olarak da gerçek etik yargılar bulunur.¹⁶⁷

İşte etik hakkında dile getirilen her önerme, bu dört gruptan birisine girer.

Ayer, etiğin alanının, etik terimlerin tanımlarını anlatan önermelerden oluştuğunu belirtir. Diğerlerinden, moral deney fenomenlerini betimleyenlerin, psikoloji ya da sosyolojinin alanına ait olduğunu; moral erdeme ilişkin taleplerin ise önerme değil, buyruk ya da ünlem olduğunu söylemektedir. Bu sınıflamada yer alan, moral deney fenomenlerini betimleyen yargılar ile Ayer'ın gerçek etik yargılar dediği ifadelerin, gerek konuları gerekse nitelikleri bakımından empirik bir araştırma alanı oluşturmaktadır.

Ayer'ın etik önermeleri gruplandırmasında, gerçek etik yargı ifadelerinin nasıl gruplandırılacağını henüz belirlemediğini, “ama onların ne tanım, ne tanım yorumu ne de aktarmalar olmadıklarını göz önünde bulundurarak, bunların etik felsefenin alanına ait olmadıklarını kesinlikle söyleyebiliriz”¹⁶⁸ ifadesinden çıkarabiliriz.

Ayer etik üzerine yapılan tartışmalarda, etik terimlerin bazı temel terimlerle, örneğin ‘iyi’, ‘doğru’ gibi terimlerle, tanımlanıp tanımlanamayacağı sorununa dikkati çekerek; bu sorunun, etikle ilgili olmakla birlikte, kendisinin bu sorun yerine, “etik terimler alanını etik dışı terimlere indirgeme olanağı”¹⁶⁹ la etik değer bildirimlerinin deneysel olgu bildirimlerine çevrilip çevrilemeyeceği ile ilgilendiğini belirtmektedir. Bu noktada Ayer'ın etik önermeler hakkında konuşurken, normatif etik önermeleri kastettiği söylenebilir. Onun etik yargıları gruplandırmasında da görüldüğü gibi, etik

¹⁶⁷ Ayer, A. Jules, “*Etik ile Tanrıbilimin Eleştirisi*” (Language, Truth and Logic, chapter 6), çev., Yakup Şahan, *Yazko Felsefe Yazıları*, 7. Kitap, İstanbul 1983, s. 129.

¹⁶⁸ a.g.y., s. 129.

¹⁶⁹ Ayer, *Dil Doğruluk Mantık*, s. 80-81.

terimlerin tanımlarını anlatan önermeler, diğer bir deyişle metaetik önermeler ile moral olayları ve bunların nedenlerini betimleyen önermeler, anlamlı ya da 'bilimsel'dir. Bilimsel olmayanlar ise, duyguların anlatımıdır, dolayısıyla bunların ne doğruluğundan ne de yanlışlığından sözedilebilir. O, etik ifadelerin deneysel olgulara çevrilmesinin olanağını sorduğu zaman, yukarıdaki grubun dışında kalan normatif önermeler için bu çevrilmeyi yapılamayacağını ileri sürer: "normatif etik simgeler içeren tümceler, ruhbilimsel önermeler ya da gerçekten ne türden olursa olsun deneysel önermeler içeren tümcelerle eşdeğer"¹⁷⁰ değildir. Normatif etik türünden simgeler ve betimleyici etik simgelere Ayer'in verdiği örneğe bakacak olursak:

'x yanlıştır' biçimindeki karmaşık bir im, belli tipten bir davranışla ilgili moral bir yargıyı anlatan bir tümce oluşturabildiği gibi, belli tipten bir davranışın belli bir topluluğun ahlak duygusunun kaldıramadığı bir davranış olduğunu dile getiren bir tümce de olabilir. İkinci durumda 'yanlış' simgesi betimleyici bir etik simgedir ve onun içinde geçtiği tümce, sıradan bir sosyolojik önermeyi anlatır; birinci durumda 'yanlış' simgesi, normatif bir etik simgedir ve onun içinde geçtiği tümcenin deneysel bir önerme anlatmadığını ileri sürüyoruz.¹⁷¹

Ayer, normatif etik kavramların olgusal kavramlara çevrilmesi olanağının bulunmaması durumunda, etikte sezgici adı verilen görüşle kendi görüşü arasında benzerliğin söz konusu olamayacağını; çünkü sezgici görüşün değer ifadelerinin deneysel olarak sınanması olanağını ortadan kaldırdığını söylemektedir. Ayer, burada, normatif etik kavramların olgusal kavramlara çevrilmesinde kullanılacak bir ölçütün bulunmadığını belirtmektedir. Bunun nedeni de, normatif etik kavramların "sahte-kavramlar" oluşudur. Ona göre bir önermede etik bir simgenin bulunması, önermenin olgusal içeriğine hiçbir şey katmaz. Bu durumda, "birisine, 'bu parayı çalmakla yanlış davrandınız' dediğimizde yalnızca, bu parayı çaldınız dediğimin ötesinde hiçbir şey söylemiyorum"¹⁷² demektir. Bu önermedeki 'yanlış' sözcüğü, para çalma eylemini ahlaksal olarak onaylamayı bildirir. Bu önermenin genelleştirilmesi vasıtasıyla dile getirilen önermenin de olgusal içeriği yoktur. Çünkü önermeyi söyleyen de ona karşı

¹⁷⁰ *a.g.e.*, s. 82.

¹⁷¹ *a.g.e.*, s. 82.

¹⁷² *a.g.e.*, s. 83.

çıkan da, kendi ahlâk duygusunu ifade etmektedir. Dolayısıyla normatif etik önermelerin bilgisel bir temeli bulunmamaktadır. Şöyle ki; “Etik bir yargı verildiği her durumda, ilgili etik sözcüğün işlevi tamamen ‘duygusal’ (emotive) dir. Bu sözcük, nesnelere hakkında herhangi bir şey ileri sürmek için değil, o nesnelere üzerinde duygu anlatmak için kullanılır.”¹⁷³

Bununla birlikte, herhangi bir etik önermedeki etik sözcüğün işlevi, bunu söyleyenin duygularını dile getirmekle sınırlı kalmayıp, diğer insanlarda belli duyguları uyandırmak ve eyleme yöneltmeyi de kapsamaktadır. Ancak Ayer’a göre, etik bir terim, duygu anlatımı olmakla birlikte, anlatılan duygunun, bunu söyleyenin kendisinde bulunmasını gerektirmez. Eğer böyle olsaydı, konuşan kişide bu duyguların bulunması, bu önermenin “ilkece doğrulanabilirliğini” sağlayabilirdi.

Ayer’ın etik yargıları incelemesinde ortaya çıkan sonuç, değer sorunları üzerine yapılan tartışmaların, bir değer sisteminin varsayılması durumunda olanaklı olduğudur. Bir değer ifadesi üzerinde yapılan tartışmada, tartışma, dile getirilen önermeyle ilgili olgular üzerinde yapılabilir, değerlerin ya da belli ilkelerin üzerinde değil. Bir eylemin ya da belli bir eylem tipinin değeri üzerinde iki kişinin farklı şeyler söylediği durumda, tartışma, bu eylemin yanlış değerlendirildiği ya da eylemi yapan kişinin koşullarının yanlış anlaşıldığı üzerinde olmaktadır. Ayer’a göre, burada sözü edilen koşullar hakkındaki bilginin, belli değerler sistemini kabul etmekle ilgili olduğu söylenebilir, ancak bu değerler sisteminin geçerliliği tartışılmaz. Böyle bir tartışmada farklı değerler sisteminin bulunması, kişilerin farklı bir ahlaksal çevrede yetişmiş olduğunu gösterir. Burada, kişinin içinde yetiştiği ahlakın onun değer yargıları üzerindeki etkisi olgusal bir araştırmadır. Ayer’ın böyle bir araştırmayı sosyoloji ve psikolojinin alanına ait olarak gördüğü söylenebilir:

Etik yargılar yalnızca duygu ifadeleri olduğundan, herhangi bir etik sisteminin geçerliliğini belirlemenin bir yolu olamaz; gerçekte de böyle bir sistemin doğru olup olmadığını sormanın da bir anlamı yoktur. Bu bağlantıda olsa olsa, “belli bir kişi ya da kişiler grubunun moral alışkanlıkları nelerdir ve

¹⁷³ a.g.e., s. 84.

onlarda bu alışkanlık ve duyguların bulunmasına neden olan şey nedir?" diye sorulabilir. Bu araştırma da tamamen mevcut toplumbilimleri sınırları içine girer.¹⁷⁴

- Ayer'ın Etik ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Mantıksal empirizmin görüşlerini temsil eden Ayer'ın etik değerlendirmesi doğrudan doğruya etik sorunlar hakkında değildir. O, bilgi felsefesinde ele aldığı doğrulama sorunuyla olan ilgisinde etik önermelerin analizi üzerinde durmaktadır. Ayer'ın bilgi felsefesinin ele alındığı bölümde de ifade edildiği gibi, metafizik önermelerin felsefe alanının dışına çıkarılması amacı, mantıksal empirizmin hareket noktasını oluşturmaktadır. Mantıksal empiristlere göre, ancak metafiziksiz bir felsefe, bilimsel olma niteliğini taşır. Bir önermeyi doğrulama imkanını ya da yöntemini bulmanın, mantıksal empirizmin epistemolojisinin amacı olduğu söylenebilir. Ama doğrulama sorunu bilgi sorunlarından yalnızca birisidir; doğrulama da bilme etkinliğini oluşturan öğelerden birisidir. Ne var ki, mantıksal empirizmin, bütün bilgi felsefesinin, hatta bütün felsefenin yalnızca bu sorunlardan oluşan bir alan olduğu savının doğru olmadığı, felsefenin, yalnızca onların ileri sürdükleriyle sınırlı olan bir etkinlik olmadığı, felsefe tarihine bakıldığında da görülebilecek bir noktadır. Ama bu söylenenden daha önemli olan, mantıksal empirizmin bu görüşünün temelindeki kaygıdır. Bu kaygı, felsefeyi 'bilim' örneğine göre kurma veya 'bilimsellik' kaygısı olarak dile getirilebilir.

Mantıksal empirizim, bilimsel olanın karşısına koyduğu metafizikten, empirik olarak doğrulanamayan önermeleri anlamaktadır. Bu tür önermeleri felsefenin dışına çıkarmak için, mantıksal empiristlerin felsefe önermelerinin dilsel çözümlemesini yaptıkları -ya da zorunlu olarak yapma kaygısı taşıdıkları- görülmektedir. Ayer'in gerek etik, gerekse felsefe önermelerinin dilsel analizini yapması, felsefenin, mantık ve bilgi felsefesiyle sınırlı bir alan olarak ele alınması, sözü edilen kaygının bir sonucudur.

Mantıksal empirizmin metafizik olduğunu ileri sürdüğü önermeler arasında etiğin önermeleri de bulunmaktadır. Bu görüşü temsil edenlerden biri olan Ayer, etiğin

¹⁷⁴ a.g.e., s., 107-108.

önermelerini, bir önermenin bilimsel olma ölçütü olarak belirlediği empirik doğrulanabilirlik ölçütüne göre inceler. Metafizik önermeler, ayrıca anlamsız önermeler olarak da görülmektedir. Bu empirik doğrulanabilirlik ölçütüne göre metafizik bulduğu -olarak gördüğü- etik önermelerin, normatif olarak adlandırdığı etiğin alanına ait olduklarını ileri sürer. Onun normatif dediği etiğin önermeleri, değer önermeleridir. Gerçekte Ayer'ın normatif etiğin önermelerini, -bilgisel içerikleri bulunmadığı gerekçesiyle- önerme diye nitelendirmediğini belirtmek gerekir. Bilgisel içerik taşımayan bu ifadelerin doğrulanması ya da yanlışlanmasından söz edilemez. Bu bakımdan Ayer'a göre değer ifadeleri ünlemlerdir.

Ayer'in, değer ifadelerinin ünlemler olduğunu söylemesinin kökeninde, onun, etiği ahlak felsefesiyle karıştırması ihtimali vardır. Ayer'in bu karıştırmayı yaptığını, ayrıca, psikoloji ya da sosyolojinin alanına ait olarak gördüğü ve olgusal bir araştırma diye söz ettiği etiğin ne olduğuna bakarak da söyleyebiliriz. Olgusal bir araştırma olarak belirlediği şeyin, gerçekte, ya ahlakın kaynağına ilişkin ya da çeşitli toplumların ahlakına göre değişiklik gösteren değer yargılarının incelenmesi olduğu görülmektedir. Bunun ise, etikten çok, ahlak fenomeninin toplumsal ve psikolojik yönünü ele alan sosyal bilimlerin yaptığı bir araştırma olduğu söylenebilir. Oysa etiğin, yukarıda sözü edilen anlamdaki ahlak ile ahlak felsefesinden, yani onun tek tek ahlakların ilke ve kurallarından ya da bunlardan hareketle oluşturulmaya çalışılan bir genel ahlaktan farkını ortaya koymak, Ayer'ın ileri sürdüğü gibi normatif olmadığının görülmesinde, önemli bir rol oynamaktadır. Kısaca, Ayer'ın normatif olduğunu ileri sürdüğü etik, etik değil, ahlak felsefesidir. Etik, insan eylemleri için normlar koymak amacını taşımadan da alanına giren sorunları ele alarak, bu sorunların çeşitli yanları üzerinde durabilir. Etik değerlerin, değer yargılarının, değerlendirmenin, eylemin ne olduğu, etiğin ilgilendiği sorunlardandır. Bunları ele alırken, etiğin yaptığı, kişilere, her durumda geçerli olabilecek birtakım davranış kuralları, ilkeleri dikte etmediği, bunun yerine, insanlara, belirli bir eylemin veya değerlendirmenin farklı biçimlerini de gösterdiği söylenebilir.

Ayer, normatif etiğin yerine, psikoloji ve sosyolojinin alanına ait olduğunu belirttiği bir etik ile, etik terimlerin ve kavramların çözümlenmesini yapması gereken bir etiğin, bilgisel ya da bilimsel olduğunu ileri sürer. Sözü edilen bu son etik görüşünün,

günümüz etik görüşleri içinde yaygın olan, metaetik görüşlerle temelde benzerlik gösterdiği söylenebilir. Metaetik çözümler yapan etik görüşlerinin, etiğin normatif yönünü eleştirerek, önermelerin analizi, doğruluğu ve temellendirilmesi sorunlarına ağırlık vermeleri, bu görüşlerin ortak bir özelliğidir. Ayer'ın etik görüşüne metaetik denilip denilemeyeceği sorusu ise, ancak bu görüşlerin, metaetiğin uğraştığı konularla karşılaştırılmasıyla yanıtlanabilir.



SONUÇ

Yirminci yüzyılın başlarında varlığına tanık olunan Viyana Çevresi'nin amacı, o zamana kadar ortaya çıkmış bütün disiplinleri, bilimsel yönetime indirgemektir. Çevrenin düşünce biçimine göre, felsefenin işlevi de ancak, kavramların ve tümcelerinin açıklığa kavuşturulması neticesinde ortaya çıkmış olacaktır. Bu iş için kullanılacak ve beklenen sonucu gerçekleştirecek olan yöntem ise "mantıksal çözümleme"dir. Viyana Çevresi için mantığın önemli olmasının yanında, aynı derecede gerekli olan diğer bir husus da "deneycilik"tir. Hatta deneycilik çevrenin "resmi" görüşüdür.

Viyana Çevresinin bilim tasarımının genelinde olduğu gibi Ayer'da da, metafizik düşünceleri bilimin dışına çıkaracak ölçütler bulma çabası vardır. Ona göre bilimler, olgulara ilişkin yaptıkları açıklamaların, duyu deneyiyle sınılanabilir olması gereğini yerine getirmelidirler. Bu gereği yerine getiremiyorlarsa, 'bilim' olamazlar. Ancak Ayer'ın duyu deneyiyle sınılanabilme ve doğrulanabilme olan bilimsellik ölçütü, 'bilim' kavramıyla 'doğa bilimi' kavramını özdeşleştirmeye yol açmıştır. Bu yeni duruma göre, bilimsel dünya görüşünün yöntemi olan mantıksal çözümleme, tüm kavramların birbirine indirgendiği bir sistem oluşturma amacındadır.

Ayer'ın -Mantıksal Olguculuğun tümünde olduğu gibi- bilimsel açıklamadan belli bir tür nedensel açıklamayı anlaması ve her türlü bilimden bu tür bir açıklama beklemesi, onun indirgemeci yanına bağlanarak izah edilebilir. Ayer, nesnelere, doğa bilimlerinden farklı olan (tarih, toplumbilim, siyaset bilimi, din, etik gibi) alanlarda da, doğa bilimlerinin yöntemini kullanmak istemiştir. Bu amaç için, bu alanlarda öncelikle araştırma nesnelere yaratılmış, sonra da bunlara ilişkin açıklamalar yapılmış ve bunlar sınılanmıştır. Böyle olunca, bilim istediği her alanda nesnesini yaratıp, buna ilişkin açıklamalar yapabileme imtiyazı elde etmiştir. Bu, bilimlerin nesnelere yitirmeleri anlamına gelir. Ki bu tür bir yaklaşım neticesinde, nesnesini yitiren bilimin, nesnellliğini de yitirmesi kaçınılmaz olur. Bilimlerin nesnelere yitirmeleri, onların kuramlar bütünü haline gelmelerine neden olur. Böyle olunca da, bu kuramların tarihe, toplumbilimlerine, dine, etiğe ve estetiğe uygulanmasıyla doğaya egemen olma isteği tarihe, toplumbilimlerine, dine, etiğe ve estetiğe de egemen olma isteğine dönüşür.

Totaliter toplumlarda bu alanların bütününtün deney alanı haline gelmesi söz konusu olur. Çünkü totaliter toplumlarda eylemin varsayıma dayandığı ve eylem sürecinde bu varsayımın doğrulanacağını kanıtlama eğilimi vardır. Böylece başlangıçta varsayım olan şey, eylem sürecinde, yanlışlanamayacak olguya döntüştür. Bunun neticesi olarak da her türlü aksiyom tutarlı çıkarımlar ve açıklamalar yapmaya elverişli hale gelecektir.

Bilgi nesnesinin yitirilişi, felsefe açısından ontolojik bir sorundur. Bilimlerin nesnelere yitirişi, onları sadece tutarlı açıklamalar yapabilecek duruma getirmiştir. Genel yasalı nedensel açıklama tüküsü, her olayı, olguyu aynı biçimde ele alıp açıklama çabası taşır. Ancak bu noktada hemen şunu ifade etmeliyiz ki, toplumbilim, törebilim ve din gibi alanlarda doğabilimsel anlamda olgularla iş görmenin imkanı yoktur. Halbuki bilgi nesnelere farklı varlık yapılarını hesaba katmayan Ayer'ın görüşü, pek çok alanda, aynı ölçütü kullanmak istemesi nedeniyle sorunlara yol açmıştır. Bilimlerin bilgi nesnelere gerçek nesne olabildiği gibi, gerçek olmayan nesne de olabilir. Gerçek olmayan nesnelere duyu deneyiyle doğrulanamazlar. Ayer, gerçek olmayan nesnelere doğrulayamamaktan kurtulmak için kuramsal terimleri, gözlem terimlerine indirgemeye çalışmıştır. Çünkü onun mantığına göre, bilimin temelinde gözlem vardır. Bilimin kuruluşunun, sadece gözlem önermelerine dayandığını var saysak bile, gerçekte bilimin dayandığı tabanın böyle bir uzlaşım içerisinde olmadığını bilmekteyiz. Bu açıdan, ilk bakışta Ayer tarafından ortaya konan yaklaşımlar, ne kadar idealist ve kesin çözüme yönelik uğraşmış gibi görünse de, gerçek anlamda bu türden girişimlerin bir çözüm olmadığını bilmek gerekir.

Bu değinilerimiz çerçevesinde Ayer'ın düşünce vitrinini son bir kez gözden geçirdiğimizde, onun ortaya koyduğu bilim tasarımı her türlü bilim için uygunluğu muamması yanında, bu tür bir bilim tasarımı kabul edilebilir olup olmadığı gibi bir sorunun varlığı gözümüze çarpmaktadır. Bilim, Ayer'ın düşündüğü, daha doğrusu umduğu gibi, ne tüm bilimlerdeki sorunları çözmeye yetkin bir büyüklüğe değnektir, ne de tüm bilimleri kapsayacak bir tek bilimsellik ölçütü başarıyla uygulanabilir. Her bilimin diğerlerinden farklı bilgi nesnelere vardır. Nesnelere doğa bilimlerinden farklı olan alanlarla ilgili dile gelen ifadelerde aranması gereken kesinlik ile doğa bilimlerinde

aranması gereken kesinlik farklıdır. Bundan dolayıdır ki, Ayer'ın anladığı anlamda 'bilimsel' olma kaygısı, çoğu zaman bu tür bilimlerde aranmaması gereken bir husustur.

Kaldı ki ortalama hiçbir mümin, Ayer'ın anladığı anlamda bir süreçten geçerek, bilimselliğini onayladığı bir dine inanmış değildir. Bir an için bunun mümkün olduğunu kabul edersek, pozitivist felsefenin bir bütün olarak ne anlama geldiğini bilen bilim adamlarının, entellektüel bireylerin, gene aynı felsefenin ilkesel yaklaşımı doğrultusunda inanç sahibi olmamaları gerekir. Fakat dünya bu durumun tam tersini gösterecek sayısız örneklerle doludur. Diğer taraftan Ayer'in perspektifini kullanarak yolumuza devam edecek olursak, felsefi veya bilimsel bir disiplinden haberdar olmamış ve olma imkanı da kalmamış bireylerin, inandıkları şeyi pozitivist anlayışın süzgecinden geçirerek tam bir kabul veya reddetme şansını asla elde edemeyeceklerini kabul etmemiz gerekir. Oysa biz; imanın objesinin zaten aklı aşıyor olmasından dolayı imana konu olduğu görüşündeyiz. Eğer imanın objesinin tasdik süreci doğrulama ilkesi gibi bir yargılama sisteminden geçtikten sonra kabul edilecek olsaydı, artık bu iman olmaz, inanan da bizim anladığımız manada mümin olamazdı. Bu ise şu anda mevcut olan, varlığını da aşkınlılık boyutuyla pekiştiren, ilahi veya beşeri kökenli dinlerin, onlara ait olan söylem ve yazınların bütününe inkarını zorunlu kılardı. Ancak bu ne teorik olarak mümkündür, ne de pratikte bunu destekleyen bir örnek vardır. Bunun içindir ki biz, kesinlik, ele alınan konuya uygun ve onun izin verdiği ölçüde aranmalıdır diyoruz. Bundan dolayı olsa gerek, Ayer da, önceleri bilimlerin hatlarında yapmış olduğu kesin ve sert ayırımları son zamanlarda terk etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998.
- Akarsu, Bedia, “İnsanın Tarihselliği ve Dil”, *Türk Dili Dergisi*, Sayı, 354, Ankara 1981.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1990.
- Aktay, Yasin, “Kur’an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 9. Cilt, 1-4.Sayı, Ankara 1996,
www.angelfire.com/art/yasinaktay/Hermeneutic%20Context/Kuran_Yorumlari_in_hermen_tik_Baglami.htm.
- Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1988.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1996.
- Aruoba, Oruç, *De ki İşte*, Metis Yayınları, İstanbul 1990.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 8. Baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1999.
- Ayer, A. Jules, *Dil Doğruluk Mantık*, (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), Metis Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1998.
- Ayer, A.Jules, “*Etik ile Tanrıbilimin Eleştirisi*” -Language, Truth and Logic, chapter 6., (çev. Yakup Şahan), *Yazko Felsefe Yazıları*, 7. Kitap, İstanbul 1983.
- Ayer, Alfred J., *The Central Question of Philosophy*, Weidenfeld and Nicolson, London 1973.
- Batuhan, H., *Dilin Tuzakları II*, *Felsefe Arkivi*, 15. Sayı, İstanbul 1965.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- Bochenski, Joseph M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Kabalcı Yayınevi, II. Baskı, İstanbul 1997.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 7. Baskı, Akçağ Yayınları, İstanbul 1997.
- Brown, H. I., *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1977.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1999.

- Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., 2.Baskı, İstanbul, 1997.
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 1997
- Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1996.
- Descartes, René, *Yöntem Üzerine Söylem*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1996.
- Eichhorn, W., Klaus, G., Buhr, M., Lange, E., Alexsander, D., *Çağdaş Felsefe*, (Derleyen ve Çeviren: Aziz Çalışlar), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1985.
- Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, (çev. M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1992.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Din Dışı*, (çev. M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1991.
- Ferré, Frederich, *Din Dilinin Anlamı*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 1999.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. Mehmet Aydın), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1986.
- Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Güçlü, A. Baki-Uzun, Serkan-Uzun, Erkan-Hüsrev, Ümit, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000.
- Hızır, Nusret, “Viyana Çevresi”, *Araştırmalar Dergisi*, 2.Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965.
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev: Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, I. Baskı, Ankara 1976.
- Jaques, Francis, “Teolojik Önermelere Analitik Yaklaşım”, *Din Felsefesi Yazuları I*, (Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2001.
- King, Robert H., *Tanr'nın Anlamı*, (çev. Temel Yeşilyurt), İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1984.
- Kocaman, Ahmet-Ruhi, Şükriye-Zeyrek, Deniz-Doltaş, Dilek-Bengi, Ö.Işın- Doğan, Gürkan, “Söylem ve Birey” (Ruhi Şükriye), *Söylem Üzerine*, Hitit Yayınları,

- Ankara 1996.
- Kocaman, Ahmet- Ruhi Şükriye,-Zeyrek, Deniz- Doltaş, Dilek-Bengi, Ö. Işın, Doğan Gürkan, “*Dilbilim Söylemi*” (Kocaman Ahmet), *Söylem Üzerine*, Hitit Yayınları, Ankara 1996.
- Kocaman, Ahmet-Ruhi, Şükriye-Zeyrek, Deniz-Doltaş, Dilek-Bengi, Ö. Işın, Doğan Gürkan, “*Söylem ve Yazın*” (Doltaş Dilek), *Söylem Üzerine*, , Hitit Yayınları, Ankara 1996.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1999.
- Köker, Levent, *Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Ayrıntı Yay., İstanbul 1990.
- Kuçuradi, Ioanna, *Çağın Olayları Arasında*, Şiir-Tiyatro Yayınları, Ankara 1981.
- Kuçuradi Ioanna, Etik, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara,1998
- Locke, John, *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vebi Hacıkadiroğlu), Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Macit, Nadim, *Kuran’ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Magee, Bryan, “*Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı - A.J. Ayer ile Söyleşi*”, *Yeni Düşün Adamları*, (çev. Aytaç Oksal, Basıma Hazırlayan: Mete Tunçay), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, (çev. Saadet Özkal), 2. Baskı, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2000.
- Martinet, Andre, “*Bir Dil Tanımlaması*”, (çev. Erdim Öztokat), *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, Mart 1982.
- Ménard, Guy, «*Dünden Yarına Kutsal ve Profan*», *Din Bilim Yazıları 1*, (Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, “*Tarihilik ve Tarihsizlik*”, *Felsefe Arkivi*, 16. sayı, İstanbul 1968.
- Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri « İbn-i Sina, Fahreddin Râzi, Nâsreddin Tûsi » Düşüncesinde Varoluş*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1984.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 7. Baskı, Bilim Yayınları, Ankara 1996.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Yayınları, 2.Basım, İstanbul 1997.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, II. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul 2000
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayınları, İstanbul 1992.
- Palmer, Frank Robert, *Semantik-Yeni Bir Anlam Bilim Projesi*, (çev. Ramazan Ertürk),
Kitabiyat, Avrasya Yay. Rek. Ltd. Şt.,Ankara 2001.
- Plotinus, *Enneadlar*, (çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa 1996.
- Reichenbach, Hans, *Bilim Felsefesinin Doğuşu*, (çev. Cemal Yıldırım), Remzi
Kitabevi, İstanbul 1993.
- Ricoeur, Paul, *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*, (Sunuş ve çeviri: Atakan Altınörs), Asa
Kitabevi, Bursa 2000.
- Rossi, Jean-Gérard, *Analitik Felsefe*, (çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayınları,
İstanbul 2001.
- Soykan, Ö.Naci, “*Ernest Mach’da Bilginin Biyolojik-Antropolojik Temeli*”, *Felsefe
Dünyası*, T.F.D.Yay., Sayı:11, Ankara, Mart 1994.
- Tatar, Burhanettin, “*Siyasi hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu*”,
www.dinbilimleri.com/dergi/cilt1/sayı2/B_Tatar_diyalojik_düşünme.htm.
- Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, (çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer), Ankara Okulu
Yayınları, Ankara 2000.
- Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı,
Ankara 2000.
- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe: Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi,
İst.1986.
- Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- Weinberg, Julius R., *An Examination of Logical Positivism*, New Jersey: Littlefield,
Adams Co. 1960.
- Wittgenstein, Ludwig, (Almanca Ashıyla) *Tractatus Logico-Philosophicus*, (çev. Oruç
Aruoba), Yapı Kredi Yayınları, III. Baskı, İstanbul 2002.
- Yıldırım, Cemal, “*The Scientific Conception of the World The Vienna Circle.*”
Holland D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973.

ÖZGEÇMİŞİM

1977 yılında Kars'ta doğdum. İlk Öğrenimimi burada tamamladıktan sonra, 1994 yılında Bandırma İmam-Hatip Lisesi'nden, 1999 yılında ise U.Ü. İlahiyat fakültesinden mezun oldum.

2001 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde açılan Yüksek Lisans sınavında, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda master yapma olanağını elde ettim. Halen "Alfred Jules Ayer'ın Doğrulama İlkesinin Din Dili'ne Etkisi" adlı Yüksek Lisans Tezi üzerinde çalışmaktayım. Evli ve bir kız çocuğu babasıyım.

Ergin ÖGCEM

