T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

MICHAEL MARTIN'İN NEGATİF ATEİZM PROJESİ

Yüksek Lisans Tezi

EYÜBCAN YAVUZ

İstanbul, 2016

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

MICHAEL MARTIN'İN NEGATİF ATEİZM PROJESİ

Yüksek Lisans Tezi

EYÜBCAN YAVUZ

Danışman: Prof. Dr. RAHİM ACAR

İstanbul, 2016

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

İLİŞKİ VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi Eyübcan YAVUZ'nun MICHAEL MARTIN'İN NEGATİF ATEİZM PROJESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 8.03.2016 tarih ve 2016-0/28 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oyçokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 17.03.2016

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı		İmzası
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. RAHİM ACAR	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ALİ AYTEN	
3.	Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. M.NEDİM TAN	

ÖZET

Bu çalışmamda Michael Martin'in din dilinin olgusal olarak anlamsızlığı iddiası üzerinden negatif ateizmi nasıl temellendirmeye çalıştığı gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın birinci bölümde din dili meselesinin din felsefesindeki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. Din dilinin ne demek olduğu, din dili dediğimiz zaman aklımıza ne tür ifadelerin geldiğini ortaya koyulmuştur. Devamında ise din dili meselesi ile ilgili olarak tarihi süreç içerisinde ne tür teoriler ortaya konduğuna değinilmiştir. Bu bağlamda tenzihi dil, benzer anlam teorisi ve sembolik dil gibi döneminin öne çıkan din dili teorileri ele alınıp söz konusu teorilere yöneltilen başlıca eleştiriler belirtilmiştir. Son olarak ise hem yüzyılımız itibariyle hem de tezimizin konusu olan Michael Martin'in düşüncelerini fazlasıyla etkilemesi bakımından büyük önem arz eden erken dönem Wittgenstein'ın ve genel olarak mantıkçı pozitivizm olarak adlandırılan düşünce akımının dil düşüncesinden bahsedilmiştir.

İkinci bölüm ise 'teizm', 'ateizm' terimleri ile 'pozitif ateizm' ve 'negatif ateizm' kavramlarının tanımları ele alınarak başlamıştır. Michael Martin'in ileri sürdüğü temel üç ilahi niteliğin eleştirisi incelenmiştir. Daha sonra Martin'in Tanrı hakkında konuşmanın anlamsızlığına dair görüşlerine yer verilmiştir. Din dilinin doğrulanabildiğini ve yanlışlanabildiğini savunan ve dolayısıyla da olgusal olarak anlamlı olduğunu iddia eden belli başlı düşünürlerin iddiaları üzerinde durulmuş ve Martin'in söz konusu iddialara yönelttiği eleştiriler ile negatif ateizm düşüncesini nasıl temellendirdiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teizm, Ateizm, Negatif Ateizm, Pozitif Ateizm, Din Dili, Tanrı Hakkında Konuşmak, İlahi Sıfatlar

ABSTRACT

In our thesis we tried to present the role of religious language on Michael Martin's Negative Atheism Defence. In the first section, I tried to state importance of issue concerning religious language in philosophy of religion. In that section, it was explained the kind of statements included in religious language. Then I tried to imply what theories of religious language such as "negative theology", "analogical language" and "symbolic language" were presented in the historical process. Finally, I introduced Wittgenstein's conception of religious language in the first period of his thought and logical positivistic stance since they highly affected Michael Martin's notion of language.

In the second section, firstly I indicated definitions of notions such as 'theism', 'atheism', 'positive atheism' and 'negtive atheism. Secondly, I presented criticism of three basic divine attributes and meaninglessness of God talk that were argued by Michael Martin. Then I tried to assert wievs of Michael Martin on meaninglessness of God Talk. Finally, it was dealt views of philosophers who argued religious language was verifiable or falsifiable and consequently factually meaningful and Michael Martin's criticism of these philosophers.

Key Words: Theism, Atheism, Negative Atheism, Positive Atheism, Religious Language, God Talk, Divine Attributes

ÖZET ..... **i**

ABSTRACT ..... **ii**

GİRİŞ **1**

1. BÖLÜM **5**

1.1. Din Dili Meselesinin Din Felsefesindeki Yeri ve Önemi **5**

1.2. Tenzihi (Selbi) Dil **8**

1.3. Benzer Anlam Teorisi (Analojik Dil) **11**

1.4. Sembolik Dil **13**

1.5. Din Dilinin Günümüzdeki Konumu ve Mantıkçı Pozitivizm **17**

2. BÖLÜM **266**

2.1. Tanrı'nın Âlim Olması **28**

2.2. İlâhî Hürriyet **31**

2.3. Tanrı'nın Mutlak Kudret Sahibi Olması **333**

2.4. Tanrı Hakkında Konuşmanın Anlamsızlığı **34**

2.4.1. Swinburne'ün Din Dilinin Olgusal Olduğu Savunusu **400**

2.4.1.1. Swinburne'ün Eleştirilerinin Değerlendirilmesi **433**

2.4.2. John Hick ve Eskatolojik Doğrulama **49**

2.4.3. Gregory Kavka ve Eskatolojik Yanlışlama **533**

2.4.4. Ian M. Crombie ve Dini Kıssalar **55**

SONUÇ **600**

KAYNAKÇA **622**

GİRİŞ

Din dili yahut Tanrı hakkında nasıl konuşacağımız meselesi, İbrahimî dinlerin beslediği entelektüel çevrelerde önemli bir mesele olagelmiştir. Aydınlanma döneminden itibarense, bilimsel çalışmalar sonucu elde edilen yeni enformasyon ile dini öğretilerin kutsal metinleri aracılığıyla ileri sürdüğü iddialar arasında tutarsızlıkların görülmesi sonucu, dini ifade ve önermelerin ne anlama geldiği ve nasıl anlaşılması gerektiği tartışmaları daha da yoğunlaşmıştır. Söz konusu ifade ve önermeler, gündelik olarak yaratıklara ait fenomenlerden bahsetmek için kullandığımız dil ile aynı anlamda mı alınacaktır, yoksa bu önermeler mecazi veyahut efsanevi anlamda mı kabul edilecektir? Tanrı hakkında dile getirilen 'iyidir', 'adaletlidir' gibi önermelerin dil ve mantık açısından statüsü nedir?

Kutsal metinlerin nasıl anlaşılacağı ile ilgili olarak bu türden sorulara cevap arayan teologlar, anlam meseleleriyle dolayısıyla da Tanrı hakkındaki ifade ve önermelerin nasıl türediğiyle ilgilenmişlerdir. Günümüzde ise yirminci yüzyılın başında, özellikle 1920'li yıllarda Viyana çevresine müntesip düşünürlerin tıpkı metafizik, ahlak ve estetik hükümlerimiz gibi dini önermelerin de "doğrulamaya dayalı" anlam kriterine göre 'anlamsız' olduğu şeklindeki yargıları, din dilinin anlamı konusunda teologların ve din felsefecilerinin dikkatini çekmiştir. Böylece din dili incelemelerinin teoloji içerisindeki ehemmiyetini birkaç kat daha artmıştır. Din diline dair araştırma ve incelemelerin teoloji içerisindeki ehemmiyetinin arttığı ifadesini biraz daha açacak olursak 1900'lü yılların başlarına kadar din dili çerçevesinde yapılan tartışmalar din dilinin anlamlı olup olmamasından ziyade söz konusu dilin nasıl anlaşılması ve kullanılması gerektiği yönünde idi. Bununla beraber epistemolojisinde deney ve gözleme dayalı bir bilgi anlayışını savunan; ontolojisinde ise materyalist bir bakış açısına sahip olan İngiliz düşünür Francis Bacon (1561-1626) ile beraber bilimin yalnızca olgusal alanla sınırlandırılmaya başlandığı görülmektedir. Diğer yandan David Hume (1711-1776) ve İmmanuel Kant (1724-1804)'ın aklın metafizik alandaki yetersizliğini göstermeleri ile bilgi teorilerini analitik a priori ve analitik a posteriori ile belirleyip sınırlayan mantıkçı pozitivizm dediğimiz düşünce akımına fikri bakımdan öncülük etmeleri, din dili düşüncesinde de ciddi kırılmaları beraberinde getirmiştir. Bu

gelişmelerin neticesi olarak din dilinin başka bir ifadeyle "Tanrı hakkında söylediklerimiz"in aslında hiçbir bildirimde bulunmayan anlamsız ve boş ifadeler olduğunu öne süren mantıkçı pozitivist düşünürlerin dil anlayışının hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak mantıkçı pozitivistlerin ortaya koydukları ve teolojik söylem başta olmak üzere ahlakî, estetik alana dair söylemlerimizin olgusal anlamdan yoksun olduğu şeklindeki dil düşünceleri çok geçmeden ciddi itiraz ve eleştirilerle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Özellikle pozitivistlerin 'efradını câmi, ağyârını mâni' bir dil teorisi formülü belirleyememeleri, iddia ettikleri dil düşüncesinin inanan insanlar tarafından keyfî bulunması ve insanları söz konusu teoriye inanmaları için ikna edici gerekçelendirmelerde bulunamamaları gibi nedenler öne sürdükleri dil anlayışının zaman içerisinde zayıflamasına yol açmıştır. Pozitivist dil anlayışının zayıflamasına neden olan diğer önemli gelişme ise Ludwig Wittgenstein (1889-1951)'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'tan sonra ikinci dönem düşüncesinde 'dil oyunları' şeklinde isimlendirdiği yeni bir dil teorisi geliştirmesidir. Bu yeni teoriye göre din dili de tıpkı bilim ve matematik gibi kendi iç mantığı ve kullanımı olan bir dildir ve dışarıdan bu dile uygulanabilecek herhangi bir (doğrulama ve yanlışlama gibi) kriterin söz konusu olamaz. Din dili de dâhil olmak üzere tüm dil oyunlarının anlamı, o oyunun içine katılmadıkça anlaşılamaz. Böylelikle 'dil oyun'u içerisinde dilin anlamı ona katılan bireylerin o dile yükledikleri anlamdır ve dışarıdan anlaşılıp eleştirilebilecek bir tutum mümkün değildir. Wittgenstein dışında din dilinin temelde 'ahlaki hükümler' olduğunu savunan Richard Bevan Braithwaite'in dil düşüncesi de mantıkçı pozitizme karşı bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Mantıkçı pozitivistlerin doğrulamaya ve yanlışlamaya dayalı dil teorisini, yukarıda bahsettiğimiz şekilde ilk olarak kendi teorilerinin beraberinde getirdiği zayıf yönleri ile ikinci olarak Wittgenstein ve Braithwaite'in öne sürdükleri 'fonksiyonel' dil teorileri zaman içerisinde zayıflatmıştır. Bu noktada benim tezimin konusu olarak seçtiğim Michael Martin'den kısaca bahsetmem ve sonrasında böyle bir konuyu seçmemin nedeni ile çalışmamın sınırlarını ve ortaya ne koymaya çalışacağımı belirtmem uygun olacaktır.[1]

[1] Konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz; Dan R. Stiver, **The Philosophy of Religious Language: sign, symbol and story**, Blackwell Publishing, Oxford, 1997.

Michael Martin (1932-2015), Boston Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü yapmış bir akademisyendir. 1962 yılında Harvard Üniversitesi'nde doktora derecesini almış, daha sonrasında ise çalışmalarını özellikle din felsefesi, bilim felsefesi, hukuk felsefesi ve sosyal bilimler üzerinde yoğunlaştırmıştır. 1989 yılında, temel eseri olan ve felsefe ve ilahiyat camiasında kendisine ün kazandıran *ATHEISM: A Philosophical Justification*[2] adlı eseri kaleme almıştır. Bu eserinin ilk bölümünde Tanrı'nın varlığına dair ortaya konulan geleneksel diyebileceğimiz ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve din dilinin anlamlılığına dair iddiaları ele alıp eleştirmiş ve böylece negatif ateizmi yani diğer bir deyişle "Tanrı inancının var olmaması gerektiği" düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Kitabının ikinci bölümünde ise pozitif ateizm savunusu yapmıştır. Burada da teleolojik argüman ele alınmış ve onun karşısında kötülük problemi konumlandırmıştır. Büyük ve küçük çapta *teodise* girişimlerini ele alarak onların yetersizliğini belirtmek suretiyle teizm karşısında hem pozitif hem de negatif ateizmin rasyonel olarak gerekçelendirildiğini iddia etmektedir. Benim de esas olarak aldığım bu kitabı dışında Martin, *The Case Against Christianity*[3], *Atheism, Morality and Meaning* [4] gibi kitapların da müellifidir. *The Impossibility of God*[5] ve *The Cambridge Companion to Atheism*[6] gibi eserlerin de edisyonunu yapmıştır.

Şimdi böyle bir konunun tez konusu olarak seçildiğine gelecek olursam Martin'in *ATHEISM: A Philosophical Justification* adlı eserinde ileri sürdüğü din dili iddiaları, tarafımdan pozitivistlerin zayıflamaya ve etkisini yitirmeye yüz tutmuş olan doğrulama ve yanlışlamaya dayalı anlam teorisini yeniden ihya çabası olarak görülmektedir. Tezimizin ikinci bölümünde göstereceğimiz üzere Martin, mantıkçı pozitivistlerin dil dili bağlamında iddialarına yönelik çok ciddi eleştiriler geliştirmekle beraber onların öne sürdükleri anlam kriterinin bir şekilde savunulabilir ve sürdürülebilir bir kriter olduğu iddiasındadır. Dolayısıyla tezimin konusu olarak Martin'in din dili düşüncelerini belirlememin nedeni, söz konusu düşünürün konu ile ilgili iddialarının doğrulama ve yanlışlamaya dayalı anlam kriteri iddiasının bir savunusu ve devamı olarak görmemdir. İddialarının teoloji ve din felsefesi içerisinde

[2] Michael Martin**, Atheism: A Philosophical Justification**, Temple University Press, Philadelphia, 1990.
[3] Martin, **The Case Against Christianity**, Temple University Press, Philadelphia, 1991.
[4] Martin**, Atheism, Morality and Meaning**, Prometheus Books, Amherst, 2002.
[5] **The Impossibility of God**, edited by Michael Martin, Prometheus Books, Amherst, 2003.
[6] **The Cambridge Companion to Atheism**, edited by Michael Martin, Cambridge University Press, New York, 2007.

tartışılan din dili meselesinde güncel tartışmaları ve iddiaları beraberinde getireceği ve bu konuda yeni ufuklar açabileceği kanaatinde olduğumdan dolayı böyle bir konuyu çalışmayı uygun buldum.

Çalışmamda kaynak olarak Michael Martin'in temel eseri olan *"ATHEISM: A Philosophical Justification"* adlı eserindeki "din dilinin anlamsızlığı"nı ve Tanrı'ya atfedilen "ilahi nitelikler"i ele alan bölümler esas alınmıştır. Dolayısıyla çalışmamı, Martin'in ateizm savunusundaki din dili iddiaları ile sınırlamaktayım. Bu anlamda çalışmamda Martin'in ilahi niteliklere dair eleştirileri ele alınıp bu eleştirilere verilebilecek muhtemel yanıtlar belirlenecektir. Martin'in din dilinin olgusal olarak anlamlı olduğu iddiasında olan düşünürlerin görüşlerini çürütmek suretiyle negatif ateizmini nasıl temellendirdiği üzerinde durulacaktır. Ayrıca çalışmamın "SONUÇ" kısmında da Martin'in mevziisini belirlerken öncelikle pozitif ateizm karşısında negatif ateizmi nasıl savunduğu, temellendirdiği belirtilecektir. Tam da bu noktada ilgili kitabının ikinci bölümünde önceki iddialarının tam tersine pozitif ateizmi temellendirme girişiminde bulunması gibi düşünürün varmaya çalıştığı sonuca ulaşırken içerisine düştüğü paradoksal durum gösterilmeye çalışılacaktır.

1. BÖLÜM

Tezimizin birinci bölümünde din dili meselesinin din felsefesindeki yeri ve önemi üzerinde durup din dilinin ne demek olduğu, din dili dediğimiz zaman aklımıza ne tür ifadelerin geldiğini ortaya koyacağız. Din dili yahut teolojik dil ne demektir, din dili dediğimizde hangi türden ifadeleri anlamamız gerekir, din dilinin içerisine dâhil edilebilecek tüm ifadeler tezimizin kapsamında yer almakta mıdır gibi sorulara yanıt aranacaktır. Devamında ise din dili meselesi ile ilgili olarak tarihi süreç içerisinde ne tür teoriler ortaya konduğuna değinilecektir. Bu bağlamda tenzihi dil, benzer anlam teorisi ve sembolik dil gibi döneminin öne çıkan din dili teorilerini, bizzat söz konusu teorileri ortaya koyan düşünülerin iddialarını ele alarak inceleyeceğiz ve onlara yöneltilen eleştirileri belirteceğiz. Son olarak ise hem yüzyılımız itibariyle hem de tezimizin konusu olan Michael Martin'in düşüncelerini fazlasıyla etkilemesi bakımından büyük önem arz eden erken dönem Wittgenstein'ın ve mantıkçı pozitivizmin dil düşüncesinden bahsedeceğiz.

1.1. Din Dili Meselesinin Din Felsefesindeki Yeri ve Önemi

Din dili dendiğinde genel olarak Tanrı ile ilgili olarak dile getirdiğimiz yüklemler, kutsal metinlerde anlatılan geçmiş olaylar ve aynı şekilde kutsal metinlerin içerdiği dini ve ahlaki önermeler akla gelebilmektedir. Bu anlamda din dili, Tanrı'nın zatı, sıfatları ile fiilleri; peygamberlerin mucizeleri, şeytan, melek, cin vb. adları geçen metafizik varlıklara dair söylemleri ihtiva eder. Bunlara ilave olarak kutsal metinlerde ya da kitaplarda yer alan geçmiş kavimlere, milletlere ve dinlere dair anlatılan kıssalar, Tanrı'nın emirleri ve yasakları ile ahlaki tavsiyeleri de din dilinin konusu içerisinde görülebilmektedir. Ancak bununla beraber din felsefesi daha çok imanın ve ibadetin nesnesi konumunda olan Tanrı hakkında dile getirilen ifadeler, önermeler, nitelikler ve yüklemler üzerine odaklanmaktadır. Bunun sonucu olarak din dili çerçevesinde yapılan tartışmalar da büyük çoğunlukla bu nokta üzerinden gerçekleştirilmektedir.[7] Dolayısıyla biz de çalışmamızın sınırlarını Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve eğer böyle bir konuşma mümkün ise bunun nasıl bir konuşma olacağı meselesi ile belirleyebiliriz. Bu

[7] Latif Tokat, **Dinin Sembolik Dili**, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, cilt 6, sayı 1, İstanbul, 2009. s, 76.

akımdan yukarıda belirttiğim üzere kutsal metinlerdeki geçmiş kavimlere ait tarihi anlatılar ile emretme, yasaklama, tavsiye etme ve sakındırma türünden olan ifadeler konumuz dışında kalmaktadır. Aynı şekilde evrene dair kozmolojik ve ölüm sonrasına ait eskatolojik iddialar konumuz kapsamının dışında kalmaktadır.

Bu bağlamda öncelikli olarak konumuz Tanrı hakkından dile getirilen 'iyidir', 'adaletlidir', 'merhametlidir' gibi sıfat ile yüklemlerin ve "Tanrı elçisini gönderdi", "Tanrı kâinatı yarattı" gibi ifadelerin ne anlama geldiği, söz konusu sıfat ve yüklemlerin dil ve mantık açısından statüsünün ne olduğudur. Bu yüzden din dili kavramı, Tanrı hakkında ifade edilen ifadeler ve önermelerle yakından ilgilidir. Tanrı'ya atfedilen nitelikler ya da önermeler bizim günlük hayatta kullandığımız dilin içinde yer alan kavramlardır. Her ne kadar Tanrı aşkın bir varlık olsa da O'nun hakkında kurduğumuz kavramlar, önermeler, yaptığımız nitelendirmeler bizim zihin dünyamızın yapısı ve sınırları ile yakından ilişkilidir. Bu yüzden filozoflar ve teologlar Tanrı hakkında konuşmanın nasıl bir konuşma olabileceği ya da olması gerektiği üzerinde birtakım araştırmalarda bulunmuşlar, iddialarını dile getirmişlerdir. Son cümlemizden anlaşılacağı üzere bu mesele yalnızca çağımız filozof ve teologlarının ilgisini çekmiş bir mesele değildir; felsefe tarihi boyunca konu ile ilgili olarak araştırmacıların ilgi odakları haline gelmiş bir meseledir.[8]

Şimdi din dili meselesi çerçevesinde yapılan tartışmalara kısaca göz atmak gerekirse bu tartışmaların başında din dilinin literal bir anlama sahip olup olmadığı problemi karşımıza çıkmaktadır. Din dilinin literal bir anlama sahip olup olmamasından kastımız dini metinler vasıtasıyla elde ettiğimiz bilginin bilişsel (cognitive) bir niteliği olup olmaması sorunudur. Örneğin kutsal metinlerde aktarılan mesellerin, kıssaların gerçekliğe tekabül edip etmediği bu sorun kapsamında değerlendirilmektedir. Acaba söz konusu kıssalar gerçekten yaşanmış olayların bir anlatımı mıdır yoksa insanlara ahlaki dersler çıkarmaları için vaz edilen uydurulmuş hikâyeler midir? Din dilinin literal anlama sahip olmadığını düşünenleri böyle bir düşünceye sevk eden unsur nedir? Din dilinin mahiyetini nasıl yorumlarsak yorumlayalım dini söylem bize yeni bir enformasyon sağlar mı? Din ve felsefe ilişkisi bakımından bu iki alanın getirdiği bilgiler

[8] Konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz; Turan Koç, **Din Dili**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

birbirleriyle daima tutarlı mıdır yoksa aralarında zaman zaman çelişkiler ortaya çıkmakta mıdır? Şayet söz konusu alanların bilgileri çatışma halindeyse biz hangisinin bize sunduğu bilgiye güvenmeliyiz?

Din diline dair yapılan tartışmalardan ikinci olarak zikredebileceğimiz sorun ise din dilinin doğrulamaya ve yanlışlamaya dayalı anlam teorilerine göre konumunun ne olduğu sorusudur diyebiliriz. Dini önermeler doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir yapıda mıdır? Din dilinin rasyonel bir zemini olabilir mi? Yoksa dini önermeler tamamen imancı (fideist) bir tutumumu mu gerektirir? Bir diğer sorun dini metinlerdeki "insanbiçimci" ve "sembolik" ifadelerin nasıl anlaşılacağı sorunudur. "Tanrı'nın yaratılanlardan hiçbirine benzememesi" ile "zaman ile mekândan münezzeh olması" tutarlı mıdır yoksa çelişkili midir? Tanrı'ya dair müspet nitelendirmeler bizi insanbiçimciliğe götürür mü? Son olarak bahsetmek istediğimiz sorun ise din dilinin dilbilimsel (linguistic) açıdan durumunun ne olduğu meselesidir. Dil, insanlar arasında iletişimi sağlaması bakımından soyut ve aslında bizim dünyamıza ait olan bir olgudur. Bu yüzden dilin oluşum sürecinde tarihin, çevresel etmenlerin, kültürün, fikir hayatının önemli tesiri söz konusudur. O taktirde gündelik hayattaki fenomenlerden bahsetmek için kullandığımız dil aşkın olan bir hakikatten bahsetmemizi sağlayabilir mi? Şayet sağlarsa ne ölçüde başarılı olabilir?[9]

Kutsal metinlerin nasıl anlaşılacağı ile ilgili olarak sözünü ettiğimiz türden soru ile problemlere cevap ve çözüm yolları arayan filozoflar ve teologların din diline yönelmelerinin iki ana sebebi olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki filozofların ve teologların anlam meseleleriyle ve dolayısıyla Tanrı hakkındaki kelimelerin anlamının nasıl türediğiyle ilgilenmeleridir. Diğeri ise filozof ve teologların inançları tahlil etme ve değerlendirme peşinde olmalarıdır.[10] Tarihi süreç dikkate alındığında belirttiğimiz soru(n)lar çerçevesinde filozof ve teologlar tarafından ortaya konan çeşitli din dili ya da teolojik dil teorileri olmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için söz konusu teorilere kısaca değinmek ve son olarak da din dilinin yüzyılımızdaki konumundan bahsetmek uygun olacaktır.

[9] Tokat, a.g.m. s. 79-81.
[10] Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger**, Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2015, s.407

1.2. Tenzihi (Selbi) Dil

Tenzihi dil savunucularının iddiasına göre Tanrı, yaratılanlardan tamamıyla farklı (*muhalafetün lil havadis*) olduğu ve ikisi arasında herhangi bir benzerlik söz konusu olmadığı için fenomenlerden bahsetmek için kullandığımız ifade ve nitelendirmeleri Tanrı'ya yüklemlememiz mümkün değildir. Buradan hareketle tenzihi (selbi) dil savunucuları, insanların Tanrı'dan bahsederken ancak olumsuz terimleri kullanabileceği iddiasındadır. Buna göre Tanrı basittir ve O'nda zat/sıfat ayrımı yoktur. Yani Tanrı'nın zatından ayrı sıfatlarının, sıfatlarından ayrı olarak da zatının varlığından bahsetmemiz mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın zatına ilave olarak O'na dışarıdan 'iyi', 'merhametli', 'affedici' vb nitelemeler yüklemek Tanrı'nın zatından ayrı olmak üzere sıfatları olduğunu söylemektir ki bu durumda Tanrı basit değil, mürekkeb bir varlık haline gelir. O yüzden Tanrı'ya ancak ve ancak olumsuz (selbi) nitelemeleri atfedebiliriz. Bu bağlamda Tanrı'nın 'ne olduğu' değil, 'ne olmadığından' bahsedebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi Tanrı'dan ancak olumsuz nitelemelerle söz edilebileceğini savunan bu yaklaşımın köklerini milat yıllarında yaşamış olan Philon'a kadar götürülebilir. Bununla beraber söz konusu görüşün derli toplu savunucuları Plotinus ve İbn Sina olmuştur.[11] İslam düşüncesi bağlamında ise tenzih fikrini ekol olarak Mutezile Kelam Okulu savunmuştur, diyebiliriz.

Plotinus'a göre, 'Tanrı'nın ya da 'Bir'in belki de başlıca en önemli niteliği mutlak surette basit olmasıdır. 'Bir'i diğer tüm mahlûkattan ayıran özelliği herhangi bir bileşiklik içermemesi; herhangi bir terkibe ya da ayrıma konu olmamasıdır. Tüm mahlûkat doğrudan ya da dolaylı olarak 'Bir'den sudur etmesine rağmen bu durum O'nda herhangi bir bileşikliği gerekli kılmaz, O mutlak surette basittir.[12] Bu da Tanrı hakkında "Bir" ve "İlk" olmasının dışında olumlu herhangi bir nitelik kullanamayacağımız anlamına gelmektedir. Biz O'nun ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını söyleyebiliriz.

İbn Sina'nın iddiası da temelde Plotinus'unkine benzer şekilde zorunlu varlık olan Tanrı'da "varlık" ile "mahiyet" ayrımı olmadığı düşüncesine dayanır. İbn Sînâ'nın

[11] Muhammed el-Behiy, **İslam Düşüncesinin İlahi Yönü**, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1992, s. 430. Koç, a.g.e. , s. 56.
[12] Mehmet Sait Reçber, **'Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine'** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1, 2010, s. 62.

metafiziksel düşüncesi bilindiği üzere esasen "zorunlu/ mümkün" ile "varlık/ mâhiyet" şeklindeki iki temel ontolojik ayrıma dayanmaktadır. İbn Sînâ 'zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd)'ı yokluğunun düşünülmesi imkânsız (çelişkili) olan; 'mümkün varlık (mümkinü'l-vücûd)'ı da yokluğunun düşünülmesi mümkün olan (çelişkili olmayan) şeklinde tanımlar. Fakat zorunlu varlık ile mümkün varlığa dair söz konusu tanımlamaların ontolojik analizine girilirse, İbn Sînâ'nın 'zorunlu varlık' ile 'mümkin varlık' arasındaki temel farkı "varlık/ mahiyet" ayrımıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. İbn Sina'ya göre zorunlu varlık 'varlığından ayrı bir mâhiyeti olmayan' varlıktır, mümkün varlık ise 'varlığından ayrı bir mâhiyeti olan' varlıktır.[13] Dolayısıyla "Zorunlu Varlık"ın mahiyeti olmadığından, O, yokluk ve öteki niteliklerin olumsuz kılınmasıyla "salt varlık" olarak bilinir.

Peki ya Tanrı'ya "Bir", "Zorunlu Varlık" ve "Salt Varlık" gibi nitelikleri atfetmek de O'nun 'varlığından ayrı mahiyeti olmama' vasfını inkâr etmez mi? İbn Sina'nın bu soruya vereceği yanıt, Tanrı'ya 'İlk' dediğimizde bunun O'nun Zorunlu Varlığına eklenmiş, yani zatında çokluğa sebep olacak bir nitelik değil, diğer varlıklara izafetle anlaşılması gereken ilişkisel bir nitelik olduğu şeklindedir. Buradan hareketle, İbn Sina'ya göre diğer varlıklarla ilişkileri açısından Zorunlu Varlık için bazı nispetler ya da izafetler kaçınılmaz olmasına rağmen bu durum O'nda herhangi bir çokluk/ bileşiklik oluşturmaz. Diğer bir ifadeyle bu türden izafetler, İlâhî zâtın bileşenleri değildir; bilakis söz konusu izafetler İlahi zât'tan sonra varlığa gelen, ancak onun varlığıyla var olan şeyler olarak anlaşılmalıdır.[14] Konuyla ilgili olarak Turan Koç'tan şu alıntıyı yapmak uygun olacaktır;

> *" (İbn Sina'ya göre) O'nun ilk ve temel niteliği 'gerçek' ve 'var' olmasıdır. Tüm öteki nitelikler bu varlığa ya izafetle ya da olumsuzlama yoluyla belirlenir. O'na cevher demenin O'nun var olduğunu kastetmenin dışında hiçbir anlamı yoktur. O'na 'Bir' dendiğinde de, bununla nicelik ya da sözle bölümlenmenin olumsuz kılındığı veya ortaklığın kaldırıldığı bizatihi varlık (vücûd) kastedilir. Bu bakımdan, İlk'e 'İlk' denmesi, bu varlığın bütün (küll)'e olan izafetinden başka bir anlama*

[13] Mehmet Sait Reçber, **Vâcibü'l-Vücûd"un Mâhiyeti Meselesi**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul, 2008. s. 308.
[14] Reçber, **Vâcibü'l-Vücûd"un Mâhiyeti Meselesi,** s. 308-309.

gelmez. O, izafet ve olumsuzluktan ibarettir. O'nun gerçeklik dışında mahiyeti yoktur. Çünkü zorunlu varlığın, varlığının zorunlu olmasını gerektiren bir mahiyete sahip olması doğru değildir. Kısaca zorunlu varlık için, zorunlu olmanın dışında hiçbir mahiyet yoktur; bu da O'nun gerçekliği'dir."[15]

Mutezile, İslam itikâdi mezhepleri arasında tevhid meselesine belki de en büyük önemi verdiğini söyleyebileceğimiz mezheptir. Mutezile mensuplarına göre Allah birdir, O'nun eşi ve benzeri yoktur. Allah'ın bir ve kadîm olması O'na has en özel niteliklerdir. Şayet bu ikisi dışında O'na hayy veya sem'î gibi başka nitelikler atfedilirse kadimler çoğalır (teaddüd-i kudemâ) ve pek çok tabii varlığın varlığı kabul edilmiş olur; bu durum da *tevhîd* gerçeği ile çelişir. Bu yüzden Mutezile mensupları, Allah'ın bir olduğu ve O'na hiçbir şeyin benzetilemeyeceğinden hareketle sıfatları inkâr eder ve Allah'ın varlığından ayrı mahiyetinin olmadığını öne sürer. Bu anlamda Mutezile düşüncesinde Allah'a olumlu anlamda hiçbir niteliği atfetmek mümkün görünmemektedir.[16]

Kısaca bu şekilde özetleyebileceğimiz tenzihi dil düşüncesine yönelik eleştiriler elbette olmuştur. Şimdi söz konusu eleştirilere göz atalım. İlk olarak dile getirilebilecek eleştiri, Tanrı'nın yalnızca ne olmadığını söyleyerek belli bir Tanrı anlayışına ulaşabileceğimiz iddiası oldukça şüpheli bir iddiadır. Aslında Tanrı'nın yalnızca ne olmadığını söylemek gerçekte Tanrı hakkında hiçbir önerme dile getirmemek demektir. Haliyle Tanrı'nın sadece ne olmadığından hareketle O'nun nasıl bir varlık olduğunu karayacağımız ve belirli bir Tanrı düşüncesine sahip olacağımız iddiası pek güçlü görünmemektedir. Ayrıca "Tanrı" iyidir demek O'nun kötü olmadığını dile getirmektir. Bununla beraber bu ifade, bir inananın Tanrı'ya dair söylemek istediği şeyi tam anlamıyla dile getirememektedir. Çünkü Tanrı'nın iyi olduğunu söylemek, O'nun kötü olmadığını söylemekten çok daha fazla bir şey ifade etmektir. [17]

Tenzihi dil düşüncesine yöneltilebilecek diğer bir eleştiri ise her türlü nitelendirmeden müstağni olan ve salt "Bir" veya "Mutlak" olarak atıfta bulunabileceğimiz bir Tanrı tasavvuru, teist diyebileceğimiz dinlerin bize sunduğu

[15] Koç, a.g.e. s. 58.
[16] Kemal Işık, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 67-68.
[17] Richard Swinburne**, The Coherence of Theism**, Clarendon Press, Oxford, 1986, s. 80. Turan Koç, a.g.e. s. 61-63.

Tanrı tasavvuru ile pek de örtüşür görünmemektedir. Üstelik söz konusu Tanrı tasavvuru, inanan insanın yaşantısı üzerinde etkili olabileceği de pek makul görünmemektedir. Zira olumlu tüm nitelikleri Tanrı'dan soyutladığımız takdirde ortada olumsuz bir varlıktan başka bir şey kalmaz. Hâlbuki inanan açısından Tanrı böyle niteliksiz bir varlık değildir.[18]

1.3. Benzer Anlam Teorisi (Analojik Dil)

Thomas Aquinas tarafından savunulan benzer anlam teorisinde Tanrı'ya atfedilen niteliklerle yaratılmışlara atfedilen nitekiler ne tamamiyle aynı anlamdadır, ne de tamamiyle farklı anlamdadır; söz konusu nitelikler benzer anlamda kullanılmaktadır. Örneğin "adaletlidir" yüklemi hem yaratılmış bir varlığa hem de Tanrı'ya atfedildiği zaman bu yüklem bütünüyle aynı anlamda değildir; fakat bütünüyle farklı anlamda da değildir. Bu noktada İlahi adaletle insani adalet arasında bir bağlantı, Tanrı'daki bir nitelikle insanlardaki bir nitelik arasında benzerlik vardır. Aquinas'ın da dediği gibi bu durum kelimenin benzer anlamda kullanılmasını sağlamaktadır.[19]

Şimdi bu teoriyi biraz daha açmak gerekirse etrafımızda müşahede ettiğimiz varlıklar için çeşitli sözcükler kullanırız ve bu sözcükler müşahede ettiğimiz o şeye dışarıdan herhangi bir şeyle olan nispetinden değil, doğrudan kendisi bakımından delalet eden sözcükler ya da isimler olabilir. Örneğin, "Annem hayattadır" cümlesinde "hayat" yüklemi anneme dışarıdan herhangi bir şeye olan nispetinden dolayı değil, doğrudan "annem"in kendisi açısından (hayatta olması bakımından) söylenmiş bir yüklemdir. Bununla beraber bazen de çevremizdeki varlıklara, kendisi haricindeki herhangi bir şeye olan nispetinden dolayı delalet eden sözcükler ya da isimler atfederiz. Örneğin, "Babam hoşgörülüdür" derken, kendisinden başka bir şeye nispetle babama "hoşgörülü" yüklemini atfetmiş olurum. Tıpkı bunun gibi çevremizde müşahede ettiğimiz şeylerin yetkinlik ve birbirlerine olan üstünlüklerini işaret etmek için kullanılan bu yüklemlerin işaret ettiği yetkinlik ve üstünlüğün kendi haricindeki üstünlükle, onun parçası olması bakımından bağıntısı vardır. Söz konusu bağıntı, sözcüklerle işaret edilen bütünün parçasıdır. Diğer bir deyişle söz konusu üstünlük ve

[18] Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992. Turan Koç, a.g.e. s. 63.
[19] Peterson, ve diğerleri, a.g.e. s.409.

yetkinliğin var olması kendisinden başka bir şeye nispetle mümkün olur. İşte tam bu noktada bu türden yüklemler Tanrı'ya atfen kullanıldığı zaman, O'nun kendisinden başka varlıklarla nispetine işaret etmiş oluruz.[20]

Şimdi buradan hareketle "hakîm", "alîm", "cömert" vb sıfatlar Tanrı'ya atıfla kullanıldıklarında bu sıfatlar yetkinlik ve üstünlük bakımından çevremizde müşahede ettiğimiz varlıklarda işaret ettikleri anlamı ile sınırlı değildir. Aksine söz konusu sıfatlar Tanrı'nın kendisine has yetkinliğine delalet eder. Bu anlamda örneğin "Tanrı adildir" dediğimizde 'adil' yüklemi, kelimenin bildiğimiz manası ile sınırlı kalmaz; o mananın ötesine geçer. Bu nitelendirmeler insanı tamamiyle kuşatır fakat Tanrı'ya kısmî olarak işaret eder. Bu yüzden tıpkı diğer tüm nitelemeler gibi "cömert" nitelemesini hem Tanrı'ya hem de insana atıfla bütünüyle aynı anlamda kullanamayız. Bununla beraber söz konusu nitelemeler ya da yüklemler, hem Tanrı'ya hem de insana atfen kullanıldıklarında bütünüyle farklı anlamda da kullanılmamaktadır. Şayet söz konusu nitelemeler ya da yüklemler tamamen farklı anlamda kullanılırsa o zaman Tanrı hakkında ne bir şey bilebiliriz ne de söyleyebiliriz.[21]

Aquinas analojik yaklaşımın iki versiyonunu ortaya koymuştur: *'atıf analojisi'* ve *'nispet analojisi'*. Atıf analojisi, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki benzerliğin benzerlerin her birinde şekilsel olarak; ancak benzerlerin kendi mahiyetleri tarafından belirlenen bir mod altında olmayı gerekli kılar. Örneğin " Tanrı iyidir" ve "Ali iyidir" dediğimizde Tanrı her şeyi yarattığı için Ali'yi de yaratmıştır ve Ali'de var olan iyiliğin sebebi de Tanrı'dır. Aynı zamanda Tanrı'nın iyiliği, insanın ya da yaratılmış tüm varlıkların iyiliğinin nedenidir. Atıf anaojisi ile Ali'nin iyi olmasına atıfla Tanrı'nın da iyi olması önermesi doğru olmaktadır. Nispet analojisinde ise Tanrı'ya yüklenen bir terim, Tanrı'nın mahiyetine nispetledir. Aynı şekilde yaratılmış varlığa yüklenen bir terim de o varlığın mahiyetine nispetledir. İnsan insanın sonlu mahiyetine, Tanrı da kendi sonsuz ve ezeli mahiyetine nispetle iyidir. Böylece Tanrı'nın iyiliği ile insanın

[20] Koç, a.g.e. s. 71-72.
[21] Koç, a.g.e. s. 73.

iyiliğinin ilişkili olduğu; ancak bunların birbirleriyle bire bir aynı olmadıkları sonucu çıkar.[22]

Şimdi de benzer anlam teorisine yöneltilebilecek eleştirilerden önemli gördüğümüz iki tanesine bakalım. Öncelikle atıf analojisinde benzerler arasındaki ilişki sebep-sonuç ilişkisi ile temellendirilir ve benzeyenlerden asıl olanın niteliği diğer benzeyene mantıksal çıkarımla yüklemlenir. Bu durumda ikinci durumdaki benzeyene yüklenen nitelik gücünü asıl benzeyenin sebebi olmasından elde eder. Burada ifade edilmek istenen şey şudur: Şayet Tanrı'nın mahlûkata iyilik verebilmesi gerekiyorsa o halde O'nun bir şekilde iyiliğe zorunlu olarak sahip olması gerekmektedir. Bunun anlamı ise varlıklarda var olan niteliklerin –zorunlu olarak- Tanrı'ya da atfedilmesi gerektiğidir. Bu da Tanrı'ya haddinden fazla birçok niteliğin ve yüklemin atfedilmesine yol açabilecek bir sorundur.[23]

Nispet analojisine geçtiğimizde ise onun en önemli sorunu benzerler arasındaki varsayılan nispeti hakiki olarak görmesidir. Örneğin 'hayat' yüklemini ele alacak olursak bizim insan olmamız bakımından insanın mahiyetini ve ona münasip olan hayatın ne olduğuna dair bir fikrimiz olabilir fakat Tanrı'nın mahiyetini bilemediğimiz için aynı 'hayat' yüklemini O'na yüklediğimizde bunun ne anlama geldiğine karar vermede zorlanıyoruz. Bu noktada nispet muğlak kalıyor ve iki benzer arasında uçsuz bucaksız boşluk olduğunu gösteriyor.[24]

1.4. Sembolik Dil

Din dilinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda öne sürülen teorilerden bir tanesi de sembolik dildir. Sembolik dile geçmeden önce sembol terimi üzerinde durmak uygun olacaktır. İngilizce 'symbol' kelimesinden dilimize geçmiş olan 'sembol' genel manasıyla "kendisinin ötesinde başka bir şeyi, çoğunlukla da soyut şeyleri göstermek ya da temsil etmek üzere kullanılan şey" olarak tanımlanmaktadır. Başka bir tanıma göre ise duyularla dile getirilebilmesi imkânsız olan bir şeyi belirten, somut işaret ya da nesne, simgedir. Bu manalardan çıkarılacağı üzere örneğin güvercin barışın

[22] Frederick Ferre**, Din Dilinin Anlamı, Modern Mantık ve İman**, çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul,1999, s. 94.
[23] Koç, a.g.e. s. 78.
[24] Koç, a.g.e. s. 79.

sembolüdür, ay-yıldız İslam'ın sembolüdür.[25] Peki, semboller dilimizde nasıl bir işlev görür? İlk olarak sembol, kendisinin ötesinde başka bir şeyi temsil eder.[26] İkinci olarak ise sembol, temsil ettiği şeyin anlamına katılır ve ondan pay alır. Örneğin milli bir bayrak, temsil ettiği milletin anlamına ve gücüne katılır, ondan pay alır ve milletin de yerini tutabilir. Üçüncü olarak sembol, bize kapalı olan gerçeklik düzeylerini açımlar. Örneğin sanat dalları, kendisine başka türlü ulaşamayacağımız gerçeklik düzeni için semboller yaratır. Şiir, resim, müzik, edebiyat gibi sanat dalları, mesela bilimsel yollarla erişilemeyecek gerçeklik unsurlarını bize açımlar. Sembollerin bir diğer özelliği ise kendilerinin niyet edilerek ve bilinçli bir şekilde yaratılmaması, icat edilmemesidir. Sembollerin özelliklerine dair son olarak söyleyeceğimiz şey, sembollerin de tıpkı canlı varlıklar gibi bir süre varlıklarını devam ettirdikten sonra ölmesidir. Örneğin "Kral" sembolü tarihin bir döneminde var olmuş fakat şu an dünyanın pek çok yerinde ölmüş bir semboldür.[27]

Konumuz gereği dini sembollere geçecek olursak tıpkı diğer semboller gibi dini semboller de bizim için gizli olan, hiçbir şekilde açımlanması mümkün olmayan bir gerçeklik düzeyini açma işlevini yerine getirir. [28] Peki, insan, kutsal alana ait hakikatlere herhangi bir sembol olmaksızın dolaysız olarak ulaşamaz mı? Bu soruya yanıt aramak için söz konusu teorinin önemli savunucularından Paul Tillich'in iddialarına göz atmak yararlı olacaktır.

Tillich'e göre her bireyin "nihai ilgi"si vardır. Söz konusu ilgi dünyamızın sınırları içinde yer alan ilgiler olabileceği gibi bu ilginin bir aşkınlığa, diğer bir deyişle 'kendinde varlık'a atıfta bulunan ilgi olması da mümkündür. Bu anlamda ilginin nesneleri değişken olabilmektedir. Tabiatüstü varlıklar, geçmişte yaşamış tarihi şahsiyetler, milletler, toplumsal sınıflar, siyasi hareketler, kültürel formlar, toplumsal statüler vb. unsurların her biri insanın nihai ilgi nesnesi olabilir. Nihai ilginin teslim olma ve iç kaygı olmak üzere iki anlamı vardır. Tillich inancın ya da kendi ifadesiyle

[25] Tokat, a.g.m. s. 85.
[26] Paul Tillich, **Din Dilinin Doğası**, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, 2002, s. 230
[27] Paul Tillich, **İmanın Sembolleri**, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000. S, 767-768.
[28] Paul Tillich, **Din Dilinin Doğası**, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, 2002, s. 231.

nihai ilginin insan tecrübesinin ve faaliyetlerinin bir organize şekli olduğunu iddia eder. Tillich' göre inanç bir şeye sorgusuz sualsiz teslim olma/bağlanma ve onu mutlak bir otorite olarak görme arzusudur. İşte bu noktada Tillich'in teslim olma/bağlanma ve mutlak olarak otorite kabul etme arzusunun yöneldiği nesne 'kendinde varlık' (Tanrı)'tır. [29] İnsan inandığı varlığın tüm niteliklerini kuşatacak bir kavrama sahip olmadığı için tanrısal hakikati de dolaysız olarak tümüyle kuşatamaz; söz konusu hakikatlere ancak semboller aracılığıyla ulaşabilir. Başka şekillerde ulaşılması imkânsız olan tanrısal hakikatlerin ifşa olması ve insanın söz konusu hakikate erişebilmesi için köprü işlevi gören semboller, kutsalın tecelli ettiği düşünülen şekiller, mekânlar, yerler, efsaneler, hikâyeler, mitler ve ayinler olabilir. İnsan ancak bunlar sayesinde bir bütün olarak yaşamı kavrayabilir ve O hakikate semboller vasıtasıyla erişebilir.[30] Gördüğümüz gibi dinde sembolik dil anlayışının temelinde insanın tüm varlığı kuşatacak kavrama sahip olmamasından dolayı hakikate doğrudan ulaşamayacağı; ona ancak semboller aracılığıyla ulaşabileceği düşüncesi vardır. Buna göre Tanrı bizim içinde bulunduğumuz gerçeklik dünyasını tümüyle aştığı için, sonlu olan hiçbir gerçeğin O'nu dolaysız olarak ve layıkıyla dile getirmesi mümkün değildir. Tillich'in ifadesiyle söyleyecek olursak "Tanrı kendi adını aşar." Bu yüzden bizim nihai ilgimizin yöneldiği "Tanrı" da sembolik olarak dile getirilmek durumundadır.[31]

Şimdi de dini sembollerin özelliklerine bakacak olursak, Aliye Çınar dini sembollerin en dikkat çekici özelliğini şu şekilde açıklar;

> *"Sembolün ve dinî sembolün en önemli özelliklerinden biri, onun çok anlamlı oluşudur. Bu nedenle sembol, nihaî bir nedene indirgenen bir etkiyle özdeşleştirilemez. Sembol bir şeye göndermede bulunur; ancak tek bir şeye indirgenemez. Çünkü sembolün sembol olarak cisimleşmesinden önceki zemini oldukça belirsiz ve anlaşılması zordur. Onun geri plânında kültürel arketip ve bilinçdışının olduğu unutulmamalıdır. Bizzat kendiliğinde 'boş' olan ve bilinçte algılanabilir olmak için benzer ya da birleşik olan tasvir unsurlarının yardımıyla bilinç sayesinde dolan arketipsel şekli veren bilinç dışıdır. Kolektif bilinçdışı,*

[29] Tokat, a.g.m. s. 90.
[30] Aliye Çınar, **Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel**, Kuran Araştırmaları Vakfı Yayınları, Bursa, 2004, s. 328.
[31] Koç, a.g.e. s. 95.

sezginin, algının ve idrakin doğuştan gelen biçimleri olan ilk örneklerin kaynağı, bütün psişik süreçlerin zorunlu a priori belirleyicisidir. Bu ilk örnekler içgüdülerle bağlantılıdır; içgüdülerin basitçe varsaydığı biçimlerdir"[32]

Dini sembolün ikinci özelliği, anlamı tamamen açmamasıdır. Anlamın bir kısmını ifşa eder fakat bir kısmının da üstünü örter. Bu anlamda din veya semboller bir taraftan insanların kutsala erişmesine aracılık ederken, diğer taraftan da kutsalla dolaysız olarak karşılaşmanın imkânsız olduğunu bildirir. Dini sembolün bir diğer özelliği ise tıpkı diğer semboller gibi temsil ettikleri şeyin gücüne ve anlamına katıldığı için başka sembollerle yer değiştiremez ve sembolik herhangi bir ifadede değişiklik yapılamaz.[33] Dini semboller ancak içinde çıktığı zaman dilimi ve toplum için 'sembol olma' anlamı taşır. Örneğin Roma kilisesinde yakılan mum, Tanrının kutsal varlığına işaret eder. Sembolün anlamı içerisinden çıktığı kültüre dayanır ve bu yüzden kilisede yanan mumun kutsallığı ve önemi yalnızca Katolikler için geçerlidir. Bu sembol Katolik olmayanlar için aynı anlamı taşımaz; onlar için o yalnızca bir mumdur.[34]

Sembolik dil anlayışı da elbette bir takım eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Bu eleştirilerden ilki, sembolik dil düşüncesinin dini, bir bakıma "üzerinde konuşulamayacak alan" haline getirmesidir. Üstelik Tanrı'nın varlığını da son tahlilde insanın nihai ilgisine bağlı olarak hakiki kabul ettiği için "Tanrı" kavramına her çeşit yorumlamaya uygun düşecek ve aynı zamanda her türlü düşünceyle uyuşabilecek bir imkân tanımaktadır.[35] İkinci eleştiri olarak ise pek çok inanan insan tarafından örneğin Tanrı'nın 'iyi', 'adaletli', 'merhametli' olması sembolik bir anlam taşımaz, onlara göre bu tür yüklemlemeler hakiki anlama sahiptir. Dile getireceğimiz son eleştiri ise böyle bir dil teorisinin benimsenmesi halinde sembol ile temsil ettiği şey arasında var olduğu farz edilen anlamın tespit edilmesi derecesi hususunda belirsizlikler olduğu dile getirilebilir.[36]

[32] Çınar, **Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel** s. 331.
[33] Çınar, **Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel** s. 333.
[34] Paul Tillich, **İmanın Dinamikleri**, çev. Fehrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000. S. 21.
[35] Koç, a.g.e. s. 106.
[36] Zikri Yavuz, **Din Dili**, Din Felsefesi El Kitabı, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, s. 277.

1.5. Din Dilinin Günümüzdeki Konumu ve Mantıkçı Pozitivizm

Görüldüğü üzere kısaca özetini vermeye çalıştığımız din diline dair çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bununla beraber bu teoriler yirminci yüzyıla kadar söz konusu dilin anlamlı olup olmadığından ziyade onun ne şekilde anlaşılacağı veyahut anlaşılması gerektiği yönündeydi. Yani din filozofları ya da teologlar geleneksel anlamda Tanrı hakkında konuşmanın imkânından hiçbir zaman şüphe duymamışlardı, onların tartıştığı, böyle bir konuşmanın ne türden bir konuşma olacağı meselesi idi. Ancak Michael Martin'in kendi deyimiyle din dili tartışmaları yirminci yüzyılda kırılma noktasına uğramış ve din dilinin anlamlılığına karşı en güçlü saldırı, 1920'li yıllarda mantıkçı pozitivizm'in doğuşu ile olmuştur.[37] Doğa bilimlerinde kullanılan *doğrulama ve yanlışlama anlam kriterini* teoloji, ahlak ve estetiğe uygulayan mantıkçı pozitivistler, söz konusu alanlarda öne sürülen önermelerin olgusal anlamdan yoksun olduğunu gösterme çabasına girişmişler ve böylece yüzyılımız din dili ya da teolojik dil bağlamında önemli bir dönüm noktası haline gelmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması açısından üzerinde çalıştığımız Michael Martin'in din dili ilgili iddialarına geçmeden önce, kendisinin yoğun şekilde etkisi altında kaldığı mantıkçı pozitivizme ve mantıkçı pozitivizmin ilham aldığı Wittgenstein'ın ilk dönem dil teorisine yer vermemiz gerekmektedir.

Wittgenstein'ın erken dönem düşüncesine göre dilin anlamı, işaret ettiği şey veya kısaca söylemek gerekirse 'işaret edilen'dir. Wittgenstein'a göre biz, bir kelime ile bir nesne kastederiz. Kasttığimiz nesne o kelimenin anlamıdır. Biz bir nesneye, ya söz ile ifade ederek ya da bizzat göstermek suretiyle işaret edebiliriz. İster sözle ifade edelim isterse bizzat gösterelim hiç fark etmez; yaptığımız şey, kelimenin atıfta bulunduğu şeye işaret etmektir. Dilin anlamı, o dil aracılığıyla işaret ettiğimiz şeydir.[38] Bunu 'tasvir etme' ya da 'resmetme' olarak adlandıran Wittgenstein, bir resimde yer alan unsurlarla onun resmettiği nesne veya sahnenin unsurları arasında bir tür uygunluğun var olduğunu belirtir. Bunun yanısıra resim, dünya üzerindeki nesnelerin düzenini ve yapısını göstermektedir. Wittgenstein'a göre, olguların durumu belirleyen şey nesnelerin bileşimidir ve nesnelerin karşılıklı biçimlenmesi ise atomal gerçekleri diğer bir deyişle

[37] Martin**, Atheism: A Philosophical Justification**, s.41-42.
[38] Donald Hudson, **Wittgenstein'ın Din Felsefesi**, çev. Ramazan Ertürk. A yayınevi, Ankara, 2000, s. 16.

olgu bağlamlarını meydana getirir. Dünyadaki atomal gerçeklerin yerini alan ve bu gerçekleri resmeden atomal önermelerdir. Önermenin yapısının doğru olması ancak önermenin atomal gerçeklerin yapısını veya dünyadaki olgu durumlarını resmetmesine bağlıdır. Son tahlilde anlamlı tüm önermeler, atomal önermelerden veya onların muayyen ilişkilerinden çıkarilabilir.[39] Wittgenstein, 'tasvir etme' veya 'resmetme' anlam teorisi için şunları belirtir: 'Önermede, bir dünya olduğu şekliyle deneysel olarak inşa edilir. (Tıpkı, bir mahkemede, bir trafik kazası vakasının oyuncak bebekler vs ile temsil edilerek canlandırıldığı gibi).[40] Bu alıntı bir önermenin, yanlış olduğu halde nasıl anlamlı olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda önerme, bir 'deney'dir. 'Bahsi geçen resim' sunulmaktadır ve o resim de anlamlıdır. Önermenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu, yani deneyin başarılı mı yoksa başarısız mı olduğu, ancak onun gerçeklik ile karşılaştırılması suretiyle ortaya konabilir. Önermenin anlamlı olabilmesi için onun doğru veya yanlış olmasının nasıl bir şey olduğunun bilinmesi gerekmektedir; ancak onun doğru mu yoksa yanlış mı olduğunun bilinmesi gerekli değildir.[41] Wittgenstein'ın burada 'anlam'lı olma ile 'doğru' olma arasında bir fark gözettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Örneğin, “Bursa, Türkiye'nin başkentidir.” önermesi yanlıştır fakat anlamsız ya da saçma değildir Wittgenstein'a göre. Çünkü o bir durumun mümkün bir resmini tasvir eder (Bursa'nın Türkiye'nin başkenti olması durumunu tasvir eder) fakat hakikatte böyle bir durum söz konusu değildir; yani önerme yanlıştır fakat anlamsız değildir.

Wittgenstein'ın böyle bir dil teorisi benimsemesinin nedeni, 'bütün önermelerin yalnızca, temel önermelerin doğruluk fonksiyonlarından ibaret oldukları’ şeklindeki düşüncesiydi.[42] Bu şu demektir: herhangi bir karmaşık (kompleks) önerme, tahlil edilmek suretiyle yalnızca nesnelerin adlarından oluşan önermelere indirgenebilir. Karmaşık (kompleks) bir önermenin doğruluk veya yanlışlığı, ancak ve ancak bu önermenin atıfta bulunduğu atomik gerçeklerin, gerçekte var olup olmamasına bağlıdır. Şimdi, (A) 'Ali evdedir ve Ayşe bahçededir' önermesini inceleyelim. Bu önermedeki

[39] Tuncay İmamoğlu, **Mantıkçı Pozitivim, Wittgenstein ve Din**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 35, Erzurum, 2001, s. 41 ; Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Arouba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 13, 19.
[40] Wittgenstein, a.g.e. 4.031
[41] Hudson, a.g.e. s. 24.
[42] Hudson, a.g.e. s. 25.

mantıksal değişmez 've' terimidir. Söz konusu önerme, daha basit olan şu iki önermeye indirgenebilir: (A1) 'Ali evdedir', ve (A2) 'Ayşe bahçededir'. Şayet (A1) ve (A2) doğru ise, o halde (A) da doğrudur. Şayet (A1) veya (A2)'den herhangi biri ya da her ikisi de yanlış ise o halde (A) da yanlıştır. Dolayısıyla, (A)'nın doğru olup olmaması, (A1) ve (A2)'nin doğru olup olmamasına bağlıdır. Aslında basit olan bu iki önerme, 've' bağlacı ile birbirine bağlanmıştır ancak 've' bağlacının temsil ettiği herhangi bir şey olmadığı için bizim (A1) ve (A2)'den ayrı olarak 've' bağlacının da doğruluk değerini bilmemiz zorunlu değildir.[43]

Wittgenstein'ın Tractatus'ta ortaya koyduğu anlam teorisi önemli bir mantık başarısı idi. Din dili ile ilgili olarak bizi burada ilgilendiren mesele, Wittgenstein'ın ilk dönem düşüncesinde ortaya koymuş olduğu, mantıkçı pozitivistleri ve dolayısıyla da Michael Martin'i derinden etkileyen anlam teorisinin metafizik, teoloji, inanç ve ahlak konuları ile ilgili olan uzanımlarıdır. İleride belirteceğimiz üzere Wittgenstein'ın amacı, mantıkçı pozitivistlerin aksine, metafizik, teolojik, ahlaki ve dini önermeleri tümüyle 'anlamsız' olarak ilan etmek değildi. Şu ifadeler ona aittir: "Dile getirilemeyen vardır yine de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o."[44] Görüldüğü gibi Wittgenstein insanın dil ile ifade edemediği bir alanın varlığını kabul etmekte ve onu anlamsız olarak görmemektedir. Tractatus'a yazdığı önsözde yer alan "Söylenebilir her ne varsa açıkça söylenebilir ve üzerine konuşulamayan şey hakkında ise susmalı"[45] cümlesi Wittgenstein'ın konu ile ilgili düşüncesinin adeta bir özeti mahiyetindedir.[46] Buradan da anlaşılacağı üzere o, metafizik konusunda sadece susulması gerektiği belirtmektedir. Yine Wittgenstein, herhangi birinin inanan tarafından ifade edilen Tanrı vb. kavramlara inanmayabileceğini fakat bununla beraber bu tür kavramların varlığını çürütmenin imkânsız olacağını belirtir.[47]

Mantıkçı pozitivisler diye bilinen bir grup düşünürün Wittgenstein'ın ilk döneminde kaleme aldığı Tractatus adlı eserinde öne sürdüğü bu fikirlerden önemli

[43] Hudson, a.g.e. s. 26.
[44] Wittgenstein, a.g.e., s. 169.
[45] Wittgenstein, a.g.e. s. 9.
[46] Abdurrahman Aliy, **Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dini İman** [Bir Rekonstruksiyon Denemesi], Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 5, Sayı 1, Ocak-Haziran 2005, s, 159-160.
[47] Ludwig Wittgenstein, **Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnançlar Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, Derleyen: Cyril Barret, çev. A. Baki Güçlü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 95. ; İmamoğlu, a.g.m. s. 41- 42.

ölçüde ilham aldıkları söylenebilir. Dönemi içerisinde son derece önemli ve etkili bir felsefe akımı olma özelliğini elde söz konusu düşünürler, estetik, ahlak ve metafizik gibi alanlarda bilimsel doğrulama yöntem ve tekniklerini kullanmışlar ve 19. yüzyılın bilim anlayışına bağlı kalarak felsefede yeni bir etki yaratmalarıyla dikkatleri çekmişlerdir. Buna göre, söz konusu düşünülerin önde gelenlerinden biri olan Moritz Schlick, felsefe bilgi ve metafizik sorununa kesin bir çözüm getirmeyi hedefleyen bu felsefe anlayışını, "felsefede bir dönüm noktası" olarak kabul eder.[48] Bu bağlamda mantıkçı pozitivistler anlamsız olarak kabul ettikleri ifadeleri felsefeden çıkarmak ve felsefeyi sağlam bir deneysel ve mantıksal temel üzerine bina etmek istedikleri için yeni bir anlam teorisi ileri sürmüşlerdir.[49] Şimdi bu anlam teorisi üzerinde duralım.

Mantıksal deneycilik ya da mantıkçı pozitivizm olarak bilinen bu felsefe okulu tarafından ortaya konan anlam teorisine göre bilgimizin kaynakları temelde mantıksal akıl yürütme ve bilimsel deney olarak belirlenmiştir. Burada geçen mantıksal akıl yürütme "analitik a priori", bilimsel deney ise "sentetik a posteriori"ye karşılık gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bilgi ya analitiktir ya da deneyim yoluyla kazanılır. Buna göre anlamlı önermeler ya analitik önermeler ya da empirik önermelerdir. Sözünü ettiğimiz bu anlam teorisi mantıkçı pozitivistlerin öne sürdükleri anlam formülüdür. Bu formüle göre analitik önermelerin doğruluk değeri, diğer bir deyişle doğru olup olmaması, onların mantıksal formu içerisinde belirlenmiştir. Eğer analitik önermeler totolojiden ibaret ise her zaman doğrudurlar ve hiçbir şeye delalet etmezler. Şayet bu tür önermeler çelişkiyseler bu durumda da daima yanlış olmak durumdadır. Bununla beraber empirik önermelerin doğruluk değeri, diğer bir deyişle doğru olup olmadıkları, analitik önermeler gibi hemen anlaşılmaz; onların bir şekilde açığa çıkarılması gerekmektedir. Onların doğruluk değerini ortaya koyacak olan şey ise gözlem ve deneydir. Yani empirik önermelerin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunun ortaya konabilmesi, onların deney ve gözlem aracılığıyla test edilmelerine bağlıdır. Buna göre bir önermenin doğru olup olmadığı deney yoluyla (empirik olarak) ortaya konabiliyorsa o önermenin bir anlamı olduğunu iddia edebiliriz. Mantıksal pozitivizmin anlamlılık kriterlerine göre, bir önermenin bilişsel ya da anlamlı olabilmesi için, ya doğrudan

[48] Yusuf Kenan Erkan, **Mantıkçı Pozitivizmde Metafizik Önermeler ve Eleştirisi**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2004, s. 24.
[49] Martin, a.g.e. aynı yer.

olgusal bir söylemle veya neticede olgusal bir söylemin kısaltılması şeklinde ifade edilmiş olması gerekmektedir.[50]

Mantıkçı pozitivizmin anlam teorisini anlayabilmek için, onların temel ilkesi olan 'doğrulama ilkesi'nden bahsetmemiz gerek. Söz konusu ilkeye göre, bir ifadenin ya da diğer bir deyişle bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yönteminden ibarettir. Ancak bu ilkenin ne anlama geldiği mantıkçı pozitivizmin önemli temsilcilerinden olan profesör A.J. Ayer'in ifadelerinden daha iyi anlaşılacaktır.[51] "*Bir cümle ya da ifade, onun ancak ve ancak ya analitik bir cümle ya da deneysel yolla doğrulanabilir bir cümle olması durumunda- kelimenin tam anlamıyla- anlamlı kabul edilebilir*."[52] Daha önce bahsedildiği gibi analitik önermeler, yalnızca içerisinde bulunan terim ya da işaretlerin tanımlarına başvurmak suretiyle doğru ya da yanlışlığı gösterilebilen önermelerdir. Örneğin, 'Bekar, evlenmemiş kişidir.' önermesi analitik bir önermedir ve doğrudur. Çünkü 'evlenmemiş kişi' yüklemi, 'bekar' öznesinde zaten var olan bir niteliktir. Wittgenstein'daki 'tasvir' anlam teorisi hatırlayacak olursak analitik bir önermede eğer 'resim', 'resmettiği şey' ile uyumluysa önerme doğrudur ve totolojiktir; şayet uyumlu değilse önerme yanlıştır ve çelişkilidir. Mantıkçı pozitivistler, analitik önermelerin matematik ve mantıkta kullanılan önermeler olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Böyle olmaları nedeniyle onlar, aslında bize bilgi de vermezler. Bu tür önermeler eğer doğru ve totolojik iseler, herhangi bir durum ile bağdaşabilirler veya uygunluk içinde olurlar. ('Bekar'ın, 'evlenmemiş kişi' ile bağdaşıp uygunluk içinde olması gibi); eğer yanlış ve çelişkili iseler o halde de ne tür bir durum olduğu fark etmeksizin hiçbir durum ile bağdaşamazlar ('hala'nın, 'babanın erkek kardeşi' olması gibi).

Doğrulama ilkesinin konumuz gereği bizi asıl ilgilendiren kısmı, onun sentetik a posteriori dediğimiz önermelerle ilgili iddialarıdır. Doğrulama ilkesinin sentetik a posteriori önermlerle ilgili olarak en önemli yanı, mantıkçı pozitivistlere göre ' deneysel gözlem yoluyla test edilebilir olmanın, analitik önermeler dışındaki her türlü önermenin anlamlılığı konusunda gerekli şart' olması gerektiğidir. Mantıkçı pozitivistler, her zaman

[50] Erkan, a.g.t. s. 33.
[51] Hudson, a.g.e. s. 27
[52] Alfred J. Ayer, **Language, Truth and Logic**, Peunguin Books, London, 1990, s. 9.

pratikte olmasa bile, gerçekle ilgili olan anlamlı tüm önermelerin doğruluk ve yanlışlığının ilke olarak deneysel yolla, yani fiziksel duyularımız aracılığıyla elde ettiğimiz delillere dayanılarak test edilebilir olduğu iddiasındaydılar. Bunu bir örnekle daha anlaşılır hale getirmek mümkündür. Mesela ' Bugün hava 20 derecedir.' gibi bir önermeyi ele alalım. Bu analitik a priori bir önerme değildir çünkü ben bu önermenin bilgisine doğuştan sahip değilim ve önermenin doğru olmaması (yani havanın 20 derece olmaması durumu bir çelişki değildir) mantıken imkansız değildir. Bu yüzden önermem bir sentetik a posteriori önermedir ve öyleyse onu deneyim yoluyla doğrulayıp doğrulayamadığımı test etmem gerekmektedir. Elime bir derece alarak dışarı çıkmak suretiyle havanın 20 derece olup olmadığını – yani diğer bir deyişle önermemin doğru olup olmadığını- test edebilmem mümkündür, o halde önermem anlamlı bir önermedir. Eğer ölçümlerim sonucunda havanın 20 derece olduğu sonucuna ulaşırsam önermem doğrudur; ölçümlerim sonucunda havanın 20 derece dışında herhangi bir sıcaklığa sahip olduğu sonucuna ulaşırsam önermem yanlış bir önermedir; fakat anlamsız ve saçma bir önerme de değildir. Çünkü deneyim yoluyla doğru olup olmadığını ortaya koyabilmem mümkündür.

Doğrulamaya dayalı bu teorinin önemli noktalarında biri de, deneyim yoluyla doğru olup olmadığını test etmemizin – en azından şu an itibariyle- mümkün olmadığı bazı önermelerin, onların doğru olup olmadıklarını nasıl bir yöntem izlemek suretiyle bilmem halinde bu tür önermelerin de anlamlı olacağıdır. Örneğin ' Güneşin bize bakmayan diğer yüzü siyahtır.' gibi bir önermeyi inceleyelim. Böyle bir önermenin deneysel olarak doğru olup olmadığını ortaya koyabilmem ancak ve ancak güneşin öbür yüzünün hangi renk olduğunu görmem gerekmektedir. Fakat bu en azından bugünkü teknolojik şartlar gereği mümkün değildir. O halde böyle bir önerme karşısında mantıkçı pozitivistlerin iddiası uygun aygıtlarla teçhiz edilmiş bir uzay aracını güneşe göndermek suretiyle önermenin doğru olup olmadığını ortaya koyabilmemizin mümkün olduğudur. Yani bu durumda önemli olan önermenin doğru olup olmadığını bizzat deneyim yoluyla ortaya koymak değil; doğru olup olmadığını nasıl ortaya koyabileceğim hususundaki yöntemi biliyor olmamızdır, bu örnekteki yöntem de güneşin öbür yüzünü görüntüleyebilecek cihazlarla donatılmış bir uzay aracının güneşe gönderilmesidir.

Konumuz gereği doğrulamaya dayalı anlam teorisi açsından metafizik ve teolojik önermelerin statüsünün ne olduğu meselesine gelirsek mantıkçı pozitivistler temelde iki gerekçeye dayanarak teoloji ve ahlak da dâhil olmak üzere metafizik ve dini önermelerin olgusal olarak anlamsız olduğunu iddia etmekteydiler. Söz konusu gerekçelerin ilki, bu önermeler, analitik önermeler olmamasıdır. Diğeri ise söz konusu önermelerin, duyu tecrübesi yoluyla doğrulanamayan veya yanlışlanamayan önermeler olmasıdır. Mesela metafizik bir önerme olarak 'Tanrı vardır' önermesini inceleyelim. Çok sayıda teist, Tanrı'nın "sadece var olan biri" şeklinde nitelendirilmesi gerekçesine dayandığından bu önermenin analitik önerme olduğunu kabul etmez. Şayet 'Tanrı vardır' önermesi analitik bir önerme olmanın ötesinde bir önerme olarak kabul edilirse, o halde bu önerme deneysel olarak test edilebilir mi? Şayet tesitler Tanrı'yı, bizim deneyim alanımızın dışında kalan bir varlık olarak tanımlıyorlarsa o halde 'Tanrı vardır' önermesi, tecrübemiz aracılığıyla mantıksal olarak doğrulanabilen ve de yanlışlanabilen bir önerme olamaz. O halde doğrulamaya dayalı anlam teorisine göre 'Tanrı vardır' önermesi 'anlamsız' bir önermedir.[53] Doğrulamaya dayalı anlam ilkesi bakımından ahlaki önermelere örnek vermek gerekirse 'Yalan söylemek ahlak bakımından yanlıştır' veya 'Yalan söylememelisin' gibi ahlaki önermeleri ele alalım. Bunlar sözdizimi bakımından olgusal anlamlı önermeler gibi durmalarına rağmen mantıkçı pozitivistler bu tür önermelerin de aslında olgusal olarak anlamsız önermeler olduğunu iddia etmişlerdir. Ahlaki olarak yanlış olmak, herhangi bir fiziksel duyu aracılığıyla gözlemlenebilen bir nitelik değildir. Üstelik yalan söylemenin ahlaken yanlış bir eylem olduğuna dair deneye dayalı herhangi bir delilimiz de söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle bir ahlaki önerme de mantıkçı pozitivizmin doğrulamaya dayalı anlam kriteri açısından anlamsızdır.[54] Aslında mantıkçı pozitivistler yukarıda belirtilen ahlaki önermelere benzer ahlaki önermelerin mutlaka anlamsız olması gerektiğini de iddia etmezler. Mesela 'Hırsızlık yapmak ahlaken yanlıştır' gibi bir önerme, 'hırsızlığı sevmiyorum, hırsızlıktan nefret ediyorum' gibi duyguları ifade eden bir cümle olabileceği gibi 'hırsızlık yapmayınız' tarzında bir emir cümlesi olarak da anlamlıdır. Ancak böyle bir durumda o, ancak ve ancak duyguların ya da isteklerin bir tür ifadesi olabilir; olgusal olarak her halükarda herhangi bir anlamı yoktur.

[53] Hudson, a.g.e. s. 30-31.
[54] Hudson, a.g.e. Aynı yer.

Mantıkçı pozitivislerin teolojik, metafizik, dini, ahlaki önermeleri olgusal olarak anlamsız bulmalarının diğer bir gerekçesi de söz cümle ya da önermelerin 'yanlışlanamaması', diğer bir deyişle 'anlamlı olarak reddedilememesi'dir. A. Flew'in 'Teoloji ve Yanlışlama' adlı ünlü makalesinde aşağıdaki şöyle bir hikaye anlatmaktadır. " İki kişi, bakımlı ve ürünü iyi yetişmiş bir bir bahçe hakkında tartışırlar. İki kişiden biri, bir bahçıvanın gelip bahçenin bakımını yaptığını söyler; diğer kişi ise bunu reddeder. Onlar, bahçıvanı ne görürler ne de işitirler; av köpeği vs. gibi vasıtalarla bahçıvanın kokusunu da tespit edemezler. Bahçenin etrafına elektrik verilmiş bir tel örgü inşa ederler, fakat yine de bahçıvanı yakalayamazlar. Buna rağmen onun varlığına inanan kişi, yine de, 'görülmeyen, dokunulmayan, elektriğe duyarlı olmayan, hiçbir koku ve sesi bulunmayan ve fakat sevdiği bu bahçenin bakımını yapmak için gizlice gelen bir bahçıvanın bulunduğunu' iddia eder. Bahçıvanın varlığına inanmayan diğer kişi ona şöyle cevap verir: İyi de, böyle bir bahçıvanın hayali bir bahçıvandan ya da hiç bahçıvan bulunmamasından farkı nedir?"[55] Flew şöyle devam eder: 'Durumun şöyle şöyle olduğunu iddia etmek, durumun şöyle şöyle olmadığını reddetmeye zorunlu olarak eşittir. Varsayımsal bir iddia hiçbir şeyi reddetmiyor ise o zaman bu, hiçbir şey iddia etmiyor demektir; dolayısıyla o, bir iddia da değildir. Bu nedenle, inançlı kişinin şu soruyu cevaplamaya hazır olması gerekir: Tanrı'nın varlığının ya da sevgisinin olmadığını size ispatlamak için neyin vuku bulması ya da vuku bulmuş olması gerekirdi?'[56] Bunun din konusundaki anlamı aşağı yukarı şöyledir: 'Tanrı bizi sever' gibi bir önerme, 'Tanrı'nın bizi sevmemesi söz konusu olamaz' önermesi ile aynı doğruluk değerine sahiptir. Bir kişinin 'p doğrudur' ifadesini anlaması için mantıksal olarak 'p doğru değildir' ifadesini de anlaması gerekmektedir. Biz, bir şeyin doğru olmasının ne olduğunu, mantıksal olarak, ancak, o şeyin doğru olmasının doğru olmamasından farkının ne olduğunu anladığımız zaman bilebiliriz. Öyleyse varsayımsal bir iddia hiçbir şeyi reddetmiyor ise, böyle bir ifade hiçbir şey iddia etmemektedir.[57]

Antony Flew tarafından formüle edilen 'yanlışlama' ilkesinin dini önermeler bağlamında şöyle bir uzanımı olabilir: Örneğin, ' Tanrı evreni yarattı' gibi bir önermeyi ele alalım. Yanlışlama ilkesine göre bu önermenin olgusal olarak anlamlı olabilmesi

[55] New Essays in Philosophical Theology, ed. A. Flew ve A. MacIntrye, London, 1955.
[56] New Essays in Philosophical Theology, ed. A. Flew
[57] Hudson, a.g.e. s. 39

için 'Tanrı'nın dünyayı yaratmamış olması' halinde durumun, Wittgenstein'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak 'resmin' ne olduğunu bilebilmemiz gerekmektedir. Diğer bir deyişle 'Tanrı'nın dünyayı yaratmış olmasının, yaratmamış olmasından' nasıl ayrıldığını bilebilmemiz gerekmektedir. Ancak ne a priori ne de a posteriori bilgi bakımından durumun ne olduğunu bilmem mümkündür. Dolayısıyla bu tür ifadeler herhangi bir olguyu dile getirmeyen anlamsız ifadelerdir.

Tezimizin birinci bölümünde, dini önermelerin neler olduğunu, dini önerme içerisine dâhil edilebilecek önermelerden hangilerinin konumuz gereği bizim araştırma alanımıza girdiğini belirttik. Din dili meselesinin teolojik bakımından ne gibi bir öneme sahip olduğunu dile getirmeye çalıştık. Teologların hangi gerekçelerle din dili meselesine yönlendiklerine ve ne tür soru(n)lara yanıt aradıklarına açıklık getirdik. Devamında ise din dili teorilerinden "tenzihi dil", " benzer anlam teorisi" ve "sembolik dil" düşünleri üzerinde durduk ve söz konusu teorilere yöneltilen başlıca eleştirilere yer verdik. Son olarak da temizin konusu olan Michael Martin'e ilham vermeleri bakımından bizim için önemli olan erken dönem Witggenstein'ın ve mantıkçı pozitivizmin konu ile ilgili iddialarını ele aldık. Tezimizin ikinci bölümünde ise Michael Martin'in din dili meselesine dair dair iddialarını inceleyip kendisinin bu konudaki mevziisini belirlemeye çalışacağız.

2. BÖLÜM

İkinci bölümde, tezimizin ana konusu olan Michael Martin'in "Tanrı hakkında konuşmak" meselesine dair görüşlerine yer vereceğiz. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle "ateizm", "negatif ateizm" ve "pozitif atezim" kavramlarının anlamlarına değineceğiz. Devamında ise Martin'in esas aldığı üç ilahi niteliğin eleştirisini ve "Tanrı hakkında konuşma" meselesini ele alacağız. Son olarak da değerlendirme bölümüyle din dili meselesinde Martin'in mevziisini belirleyip netleştirmeye çalışacağız. Şimdi konumuz gereği, negatif ateizmi savunmak üzere din dilinin olgusal olarak anlamsızlığını ortaya koymak için pozitivist argümanlara sıkça referans yapan Michael Martin'in iddialarına geçmeden önce genel olarak ateizmin, özel olarak da *negatif ateizm*in tanımını vermek uygun olacaktır. Ateizmi tanımlamak, teizmi tanımlamaktan belki çok daha zordur çünkü tek bir ateizm türü olmadığı gibi üzerinde ittifak edilen bir ateizm tanımından da bahsetmek güçtür. Bununla beraber konunun daha iyi anlaşılması için birtakım ateizm tanımları verilmek durumundadır.

"Ateizm" kavramı dolaylı olarak, Yunanca'da "Tanrı" anlamına gelen "Theos"tan türemiş bir sözcüktür. Bu yüzden önce "Theos" kavramının anlamını verip sonrasında ateizm kavramının anlamını belirtmek daya uygun olacaktır. "Theos" Latince "Tanrı" anlamına gelmektedir ve bu sözcükten de "Tanrı inancına sahip olmak" anlamında veya "Tanrı'ya inanmak" anlamında gelmekte olan "theism" kavramı ortaya çıkmıştır. "Ateizm" sözcüğü de İngilizce "theism" sözcüğünün başına "a" ön ekinin eklenmiş hali olmak üzere Türkçe'de "tanrıtanımazlık" anlamına gelmektedir.[58] Görüldüğü üzere ateizm, teizm sözcüğünün ek getirilmek suretiyle olumsuz anlama getirilmesinden türemiştir. O halde ateizmin ne olduğunun bilinmesi, teizmin ne olduğunun bilinmesinden geçmektedir diyebiliriz. Genel anlamıyla teizm, evrenin aşkın bir yaratıcısının var olduğunu savunmak; ateizm de bu varlığı kabul etmemek, reddetmek anlamına gelmektedir.[59] Bu tanımını esas alarak onun, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın Tanrı anlayışlarının özünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Amerikalı ünlü din felsefecisi Alvin Plantinga'nın da ifade ettiği şekliyle teizmi, "ortaya

[58] Aydın Topaloğlu, **Ateizm ve Eleştirisi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s. 1.
[59] Robin Le Poidevin**, Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, çev. Abdullah Yıldız, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2000, s. 21. Ferhat Akdemir, **Ateizm Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme**, Ondokuz Mayıs üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, 2005, s. 348.

koyduğu Tanrı tasavvuru ile Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi üç büyük dinin merkezi inancını ve kalbini oluşturmaktadır."[60] Her üç dinde de ezeli ve ebedi olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, evreni yaratan, düzenleyen ve koruyan, daima iyiliği isteyen ve eylemlerinde özgür olan bir varlığa inanılmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu niteliklere sahip bir Tanrı'nın var olduğunu iddia etmek teistik bir iddiada bulunmak demektir.[61] Teizmin bu şekilde tanımlandığı dikkate alınırsa ateizmin, teizmin bir antitezi olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamıyla ateizmin, teizmin ortaya koyduğu şekliyle ezeli ve ebedi olan, her şeyi yapmaya gücü yeten, her şeyi bilen; evreni yaratan, düzenleyen ve koruyan, daima iyiliği isteyen ve eylemlerinden özgür olan aşkın bir Tanrı inancına sahip olmama ya da böyle bir inancı reddetme anlamına geldiğini söyleyebiliriz.[62]

Şimdi tezimizin asıl konusu olan Michael Martin'nin negatif ateizm savunusunda din dilinin yerine geçmeden önce negatif ve pozitif ateizm hakkında bilgi verip bu ikisinin ayrımını yapmamız gerekmektedir. Pozitif ateizm, düşünerek, tartışarak ve deliller öne sürerek Tanrı'nın var olmadığının iddia edilmesidir. Bu anlamıyla ateizm, sadece Tanrı'ya inanmamakla yetinmeyip, O'nun yokluğunu kanıtlamaya çalışmaktır diyebiliriz.[63] J.L. Mackie'nin tanımlamasında da pozitif ateizm; Tanrı'nın var olmadığını göstermek, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan argümanları çürütmekten öteye Tanrı'nın varlığının aleyhinde birtakım iddialarda bulunmak anlamındadır. Örneğin dini inançların anlamsızlığı, ilahi sıfatlar arasındaki uyumsuzluk, kötülük problemi gibi argümanlarla Tanrı'nın var olmadığını gösterme çabasıdır.[64] Bu tanıma göre ateist bir yandan Tanrı'nın varlığına inanmamakta, diğer yandan da bilinçli olarak O'nun yokluğunu ortaya koymak için kanıtlar getirmeye çalışmaktadır. Bu süreçte ateist, teist tarafından Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen iddialara eleştiriler yöneltmekte ve Tanrı'nın varlığı aleyhine tezler ileri sürmektedir.[65]

---

[60] Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, George Alien & Unwin, London, 1975, s. 1.
[61] Ferhat Akdemir, a.g.m. aynı yer.
[62] Aydın Topaloğu, **Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Teizm ya da Ateizm**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 15.
[63] Mehmet Aydın, **Ateizm ve Çıkmazları**, Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1990, s. 189.
[64] J.L. Mackie, The Miracle of Theism: **Argument for and againist the Existence of God**, Oxford: Claredon Press, 1988, s. 253. Nebi Mehdiyev**, Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 35.
[65] Aydın Topaloğu, a.g.e. s. 17-18.

Negatif ateizm ise, Tanrı'nın varlığına dair ontolojik, teleolojik, kozmolojik, dini tecrübe delillerini tenkit ederek dolaylı olarak ateizmi temellendirmeye çabası olarak kabul edilmektedir. Buna göre, Antony Flew "İspat yükümlülüğü inkârcıya değil, iddiacıya aittir."[66] ifadesi ile önce inananların Tanrı'nın varlığını ispat etmeleri gerektiğini ve sonra ateistlerin bu delilleri tenkitle kendi davalarını ortaya koymalarının uygun olacağını söylemektedir. Ona göre teizmin delillerinin tutarsız olduğu ispat edildiğinde, aynı zamanda negatif ateizm de temellendirilmiş olacaktır.[67] Bir başka düşünür Michael Scriven'a göre de Tanrı'nın var olmadığını ispat etmeye çalışmak gereksizdir. Tanrı'nın var olduğunu ispat edecek herhangi bir delil bulunmadığı zaman ya da söz konusu delillerin geçersiz olduğu/ Tanrı'nın var olduğunu ortaya koymada yetersiz olduğu gösterildiği takdirde zorunlu bir sonuç olarak ateizm ortaya çıkmaktadır.[68] Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere negatif ateizm, Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak delil getirmesi gereken tarafın teizm olduğu; ateizmin ise Tanrı'nın varlığının aleyhine herhangi bir delil getirmekle yükümlü olmadığı düşüncesidir. Buna göre ateist yalnızca teistik delillerin yetersizliğini ortaya koymak suretiyle ateizmi gerekçelendirmiş olacaktır.

Negatif ve pozitif ateizmin ne olduğuna dair tanımları belirttikten sonra tezimizin ana konusunu teşkil eden Michael Martin'in negatif ateizm savunusunda din dilinin yerine geçebiliriz. İlk olarak Martin'in ilahi sıfatlar eleştirisi ile başlamak istiyorum. *Atheism: The Philosophical Justification* adlı eserinde Martin, teistler tarafından Tanrı'nın sahip olduğuna inanılan üç temel niteliği ele alır ve onlara dair eleştirilerini sıralar.

2.1. Tanrı'nın Âlim Olması

Teistler tarafından Tanrı, fiziksel bir bedeni olmayan, her şeye kadir, her şeyi bilen, her türlü kemal bildiren sıfatlara sahip, mutlak anlamda özgür bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Martin, teistler tarafından yukarıda belirtilen Tanrı kavramının çelişkili ve dolayısıyla ateist iddiaların haklı olduğunu ortaya koymak için, Tanrı'ya

[66] Antony Flew, **The Presumption of Atheism**, London: Elek/Pemberton, 1976, s. 20.
[67] Adnan Aslan, **Analitik Pozitif Ateizmin Bir Eleştirisi: Michael Martin**, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 7, 2002, s. 76.
[68] Michael Scriven, **"God and Reason", Critiques of God: Making the Case againist Belief in God**, s. 105; Nebi Mehdiyev, a.g.e s. 29.

atfedilen sıfatların çelişkiler içerdiğini kanıtlamaya çalışır. Söz konusu niteliklerden ilki Tanrı'nın *her şeyi bilmesi* (omniscience)'dir. Martin'e göre "Tanrı her şeyi bilir" demek, bilgi niteliği taşıyan her şeyi biliyor demektir. Filozoflara göre bilginin, önermesel (factual), doğrudan (knowledge by acquaintance) ve nasılsal (procedural) olmak üzere üç türünden söz edilebilir. Önermesel bilgi, bir şeyin ne olduğunu bildiren bilgidir, bu tür bilgiler doğrulanabilir veya yanlışlanabilir niteliktedir. Örneğin suyun yüz santigrat derecede kaynaması, iki artı ikinin dört etmesi, kişinin aynı anda iki ayrı yerde olmasının imkânsız olması gibi bilgiler olgusal bilgi türüne girer. Bu tür bilgiler deneysel olarak doğrulanabilir ve yanlışlanabilir ya da kişinin aynı anda iki ayrı yerde olmasının imkânsız oluşu gibi mantık ilkeleri çerçevesinde doğrulanabilir ve yanlışlanabilir. Nasılsal bilgi ise bir şeyin nasıl yapıldığının bilgisidir. Örneğin jimnastik hareketlerinin ya da herhangi bir yemeğin nasıl yapılacağının bilgisi bu türden bir bilgidir. Doğrudan bilgi ise bireyin kendi tecrübesiyle elde ettiği bilgidir. Örneğin "Ahmet'i iyi tanırım" ya da "Depremin ne olduğunu bilirim" ifadeleri bu türden bilgilerdir.[69]

Martin "Tanrı her şeyi bilir" ifadesinin, bu üç bilgi türünü de kapsamak üzere, her şeyi bilir anlamına geldiğini ve haliyle gerçeğe karşılık gelen bilgiyi, evrende olup bitmekte olan her şeyi doğrudan ve benzer şekilde bir şeyin nasıl yapıldığını bütünüyle bilmesi gerektiğini öne sürer. Buradan yola çıkarak Martin, Tanrı'nın ilmi ile bedensiz olma niteliğinin birbiriyle çeliştiğini ifade eder. Tanrı her şeyi bilen ise, buna nasılsal (procedural) bilgi türü de dâhil olmalıdır ve o halde Tanrı jimnastik hareketlerinin ya da herhangi bir yemeğin nasıl yapılacağını da en iyi şekilde bilmelidir. Martin'e göre sadece fiziksel bedeni olan bir kimse bu bilgiye sahip olabileceği için ve Tanrı da doğası gereği fiziksel bir bedene sahip olamayacağından, Tanrı'nın "nasılsal" bilgiyi bilmediği itiraf edilmelidir veya onun fiziksel bir bedeni olmadığı iddiasından vazgeçilmelidir. Yahut Tanrı'nın mutlak ilme sahip olmasıyla aynı zamanda fiziksel bir bedeni olmadığı iddiasının birbiriyle çeliştiği itiraf edilmelidir. Yani Tanrı'nın hem

[69] Aslan, a.g.m. s. 80.

mutlak ilim sahibi olduğu hem de fiziksel bedeni olmayan bir varlık olduğu iddiası çelişkili olduğundan bu iki iddiadan biri reddedilmelidir.[70]

Martin'e göre Tanrı'nın her şeyi bilmesi aynı zamanda onun mükemmel bir ahlaka sahip olduğu iddiasıyla da çelişmektedir. Eğer Tanrı, her şeyi biliyor ise kıskançlık ve şehvet de dâhil, doğrudan bilginin her türünü bilmelidir. Kıskançlık ve şehvet hissedilmediği taktirde, bilinemeyecek olan şeylerdir. Ancak Tanrı'nın ahlaki kemale sahip olması O'na bu türden niteliklerin atfedilmesine engel teşkil etmektedir. Bundan dolayı Martin'e göre, Tanrı ya her şeyi bilen değil ya da ahlaklı değildir. Dolayısıyla her iki niteliğe de sahip bir Tanrı'nın var olduğu iddiası kendi içerisinde tutarlı değildir.[71]

Martin'in öne sürdüğü bu argümana teistler tarafından önemli itirazlar yapılmıştır. Söz konusu itirazlara göre, Martin'in öne sürdüğü tanrı kavramı yanlış bir Tanrı kavramıdır. "Tanrı her şeyi bilir"den kasıt, kendisine mantıki açıdan nispet edilmesi mümkün olan şeyleri bilmesidir. Dolayısıyla, yukarıda belirtilen şekilde Tanrı'nın kıskançlık ve şehvet gibi duyguları bilmemesi, O'nun Tanrı olmasının gereğidir. Ancak Martin bu eleştiriye karşı çıkar. Çünkü ona göre bu durumda Tanrı'nın bilmesinin imkânsız olduğu bir bilgi türünün varlığı kabul edilmiş olmaktadır. Bu da Tanrı'ya cehalet nispet edilmesi anlamına gelmektedir. Tanrı'nın birtakım şeyleri yani kendisine mantıki olarak nispet edilmesi imkânsız olan şeyleri bilememesiyle, O'nun mutlak anlamda "her şeyi biliyor" olması iddiası çelişkilidir. Öte yandan bu, insanın bilebileceği ancak Tanrı'nın bilemeyeceği bilginin var olduğu itiraf etmek demektir. Bu ise paradoksal bir durumdur çünkü Tanrı doğası gereği her bakımdan insandan üstün olduğu için, insanın bildiği bilgi vasfı taşıyan her şeyi bilmesi O'nun için zorunluluktur.[72] Martin, her şeyi bilen Tanrı'nın aynı şekilde matematiksel doğruları da bilmesi gerektiğini ifade eder. Matematik doğruların bilinebilmesi için, tüm matematiksel ilişkilerin ve onların arasındaki ilişkilerin de bilinmesi gerekmektedir.

[70] Martin, **a.g.e.** s. 287-288. Adnan Aslan, a.g.m. s. 81.
[71] Martin, a.g.e. s. 288. Aslan, a.g.m. aynı yer.
[72] Martin, a.g.e., s. 289- 290. Aslan, a.g.m. aynı yer.

Fakat matematiksel ilişkiler sonsuzdur ve sonsuz olanın da bilinmesinin imkânsız olduğundan dolayı, her şeyi bilen Tanrı kavramının çelişkili olduğunu iddia eder.[73]

Martin'in Tanrı'nın her şeyi bilen olmasının O'nun aynı zamanda maddi olmaması ve kâmil manada ahlaklı olması ile çelişkili olacağı iddiası karşısında şu eleştiriler yöneltilebilir; Martin'in Tanrı'nın her şeyi bilmesinin imkânsız olması gerektiği iddiasının temelinde Hristiyanlıktaki insan ve dünyadan ontolojik anlamda tamamıyla ayrı bir varlık düzleminde olan Baba Tanrı tasavvuru hâkimdir. Bundan dolayı Martin öncelikle bilgiyi sınıflandırır ve örneğin jimnastik hareketleri, kıskançlık ve şehvet gibi hisler, genellikle insanî tecrübeler olduğu için söz konusu hislerin yalnızca o hisleri yaşayanlar tarafından bilinebileceğini öne sürmektedir. Ancak İslam teolojisinde aynı zaman da hem aşkın hem de içkindir. Buna göre Tanrı zaman ve mekândan münezzeh olmasına rağmen zaman ve mekân içerisinde meydana gelen her şeyi aracısız olarak bilir. Hatta insanın aklından ya da kalbinden geçenleri de doğrudan bilir.[74] Dolayısıyla Martin'in Tanrı'nın mutlak âlim olduğu inanıcına yönelik eleştirisinin Hıristiyan gelenekte kabul edilen teslis doktrini çerçevesindeki Tanrı inancı için geçerli olduğunu iddia edebiliriz. Dolaysıyla söz konusu eleştirinin başta İslam olmak üzere diğer teist dinlerde hâkim olan Tanrı inancına yönelik bir eleştiri olabilmesi için Martin haklı herhangi bir gerekçe sunmamaktadır.

2.2. İlâhî Hürriyet

Tanrı'nın hür olması, ilahi iradenin gerçekleşmesi sırasında, sebep-sonuç ilişkileri, doğa kanunları vb. hiçbir durumun belirleyici olmaması anlamına gelmektedir. Bu cümleyi biraz açmak gerekirse Tanrı'nın hür olması, karar verme aşamasında harici hiçbir etmeninin O'nun iradesini ve iradesi yönünde yaratacağı fiilini etkileyip belirlememesi anlamındadır. Buradan hareketle Martin'e göre şayet Tanrı bu anlamda hür ise, O'nun gelecekten haberdar olmaması gerekir. Çünkü gelecekte bir olayın nasıl gerçekleşeceğini bilmesi, söz konusu olayın farklı bir şekilde meydana gelmesine mâni olacağı için, Tanrı'nın bu farklı seçeneği tercih etmesini de imkânsız kılacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın ilmi, hürriyetine engeldir. O halde "Tanrı hem hürdür hem de her

[73] Martin, a.g.e., s. 295. Aslan, a.g.m. s. 82.
[74] Adnan Aslan, a.g.m. aynı yer.

şeyi bilmektedir", demek çelişkilidir.[75] Buradan yola çıkarak Martin, Tanrı'nın ahlaklılığını reddetmektedir. Martin'e göre bir davranışın ahlaki olup olmadığı sonuçlarına göre değerlendirilmelidir. Eğer Tanrı, bilgisi hürriyetine engel olacağı için, gelecekte herhangi bir olayın meydana gelip gelmeyeceğini bilmiyorsa, o halde geçmişte meydana gelmiş bir olayın da ahlaki olup olmadığını bilmiyor demektir. Örneğin, geçmişte yarattığı bir mucizenin ahlaki olup olmadığını, ancak bu olay meydana gelip de sonuçları ortaya çıktıktan sonra bilebilir. O halde bu bilgi, Tanrı'nın kendi hür iradesine değil, kendi yarattığı insanın gelecekte vereceği karara bağlıdır. Bu anlamda insanın kararı, Tanrı'nın kararını belirleyici olacaktır. Neticede bu bilgiyi Tanrı bilemeyecektir. Tanrı geçmişte meydana gelmiş kendi fiilinin, gelecekteki sonuçlarını ve söz konusu fiilinin ahlaki olup olmadığını bilebilir. Ancak netice insanın hür iradesine bağlı ise, o zaman onun sonucunu bilemez. Yalnızca sonucunu değil ahlaki olup olmadığını da bilemez. Martin, kendi argümanının "Bir fiilin sunucu ile diğer şeyler, o fiilin ahlakiliğini belirler" önermesine dayandığını belirtir ve bu sebeple Kant'ın deontolojik teorisinin kendi argümanıyla çeliştiğini de kabul eder.[76]

Tanrı'nın hürriyeti konusunda Martin'in ateist iddiasına dayanak olarak aldığı hususları şu şekilde belirtebiliriz: İlk olarak Tanrı'nın her şeyi bilmesi, mutlak anlamda hür olmasına engel olmaktadır. Tanrı hem mutlak anlamda âlim hem de mutlak anlamda hür olamaz. Çünkü Tanrı gelecekteki bir olayın nasıl meydana geleceğini biliyorsa o olay o şekilde meydana gelecektir ve Tanrı'nın söz konusu olayı başka türlü meydana getirme imkânı yoktur. Eğer başka türlü meydana getirmesi söz konusu ise o zaman olayın meydana geliş şekli Tanrı'nın bilgisinin haricinde olmalıdır. İkinci husus da ilkinin sonucu olarak Tanrı insanların hür iradeleriyle meydana getirdikleri olayların sonuçlarını bilemeyeceğinden onların ahlaki olup olmadığını da bilebilmesi mümkün değildir.

Tanrı'nın hürriyeti meselesinde de Martin'e şöyle eleştiriler yöneltilebilir: Bir olayın geçmişte, şu an ya da gelecekte sırasıyla meydana gelmiş, geliyor ve de gelecek olması bize göre gerçekleşen bir olaydır. Tanrı için zaman ve de mekân kategorileri yoktur. Bundan dolayı Tanrı'nın bilgisi ile iradesinin aynı anda vukuu bulduğunu kabul

[75] Martin, a.g.e., s. 297-298. Aslan, a.g.m. s. 83.
[76] Martin, a.g.e., s. 299-300. Aslan, a.g.m. aynı yer.

etmememiz için hiçbir gerekçe yoktur. Tanrı'nın herhangi bir olayın bir şekilde meydana gelmesini irade etmesi ve olayın da o şekilde meydana gelmesi, bizim o yönde tercihimiz ve O'nun tercihi aynı şeylerdir. Zaman, mahluk olmamız bakımından insan ile alakalı izafi bir durumdur. Bu noktada Martin'in içerisine düştüğü yanlış, bizim gibi Tanrı'yı da zaman ve mekân kategorileriyle sınırlandırılmış bir varlık olarak düşünmesidir.[77]

Martin'in ikinci argümanı yani "bir fiilin neticesinin ahlakiliğini belirlediği" iddiası da birinci argümanı tarafından temellendirildiği için söz yukarıda belirtilen eleştiriler ikinci için de geçerli sayılmalıdır. Ayrıca şayet Kant gibi bir fiilin ahlaki olup olmamasının söz konusu fiilin neticesiyle ilgisi yoktur, tezi kabul edilirse, Martin'in argümanı geçerliliğini yitirir.[78]

2.3. Tanrı'nın Mutlak Kudret Sahibi Olması

Martin, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu iddiasına, tıpkı meşhur taş örneğinde olduğu gibi, birtakım paradokslarla karşı çıkıldığıma işaret eder. Tanrı kaldıramayacağı taşı yaratabilir mi? Şayet yaratırsa, o halde yapamayacağı bir fiilin olduğu kabul edildiği için, kudret sıfatı inkâr edilmiş olacaktır. Şayet yaratamazsa, o halde yaratamayacağı bir şey, yani yine yapamayacağı bir fiil olduğu kabul edilmiş olacaktır. Yani her iki durumda da Tanrı'nın kudreti inkâr edilmiş olmaktadır. Öte yandan Tanrı'nın günah işleyip işleyemeyeceği veya yuvarlak dikdörtgen yaratıp yaratamayacağı soruları da, neticede aynı paradoksu ortaya koymaya çalışmaları bakımından benzer sorulardır. Söz konusu paradoksların üstesinden gelebilmek amacıyla Tanrı'nın kudret sıfatı şu şekilde yorumlanmaktadır; Tanrı, 1) Mantık açısından mümkün olan ve 2) Kendisine bir eksiklik ve kusur getirmeyecek fiilleri gerçekleştiriyorsa kadirdir. Martin bu tanımı kabul etmekle beraber söz konusu tanıma göre de Tanrı'nın her şeye kadir olduğu iddiasını çelişkili bulmaktadır. Martin'e göre örneğin, güzellik yarışmasında birinci olmak, herhangi biri için bir eksiklik ve kusur oluşturmayacağından, Tanrı için de bir eksiklik ve kusur oluşturmamalıdır. O halde Tanrı'nın, güzellik yarışmasına katılabilmesi için hiçbir sakınca yoktur. Tanrı güzellik

[77] Aslan, a.g.m. s. 84.
[78] Aslan, a.g.m. aynı yer.

yarışmasına katılamayacağından, her şeye kadir olduğu iddiası da geçerli değildir.[79] Ancak böyle bir tutum Tanrı kavramıyla mantıken çelişir, yuvarlak dikdörtgenin mümkün olmaması gibi, Tanrı'nın da fiziki bir şekil alması mümkün değildir. Haliyle bu iddia birinci kural kapsamında değerlendirilmelidir. Dahası Martin kudret sıfatını inkar edebilmek adına, pozitif bir argüman geliştirmez, onun yaptığı Richard Swinburne, George Mavrodes ve Charles Taliaferro ve Jerome Gellman'nı söz konusu sıfatı müdafaa etmek için ortaya koydukları argümanları eleştirmektedir.[80] Dolayısıyla bu konuda yalnızca mevcut iddiaları eleştirmekle yetinip yeni bir iddia ortaya koyamamaktadır.

Bu bölümde Martin'in *ilahi sıfatlar* eleştirisini ve söz konusu eleştirilere verilebilecek muhtemel yanıtları belirttik. Şimdi yapacağımız şey ise düşünürümüzün Tanrı hakkında konuşmanın anlamsızlığı iddialarını incelemektir. Sonrasında ise din dilinin doğrulanamadığı ve yanlışlanamadığı iddiasına itiraz edip Tanrı hakkında konuşmanın doğrulanabileceğini ve yanlışlanabileceğini ve bu yüzden de söz konusu konuşmanın olgusal olarak anlamlı olduğunu iddia eden düşünürlerin görüşlerine değineceğiz. Konumuz Michael Martin'in din dili ile ilgili iddiaları olduğundan dolayı kendisinin bu konuda önemli gördüğü ve temel eseri olan *"ATHEISM: A Philosophical Justification"* adlı eserinde yer verdiği Richard Swinburne, John Hick, Gregory Kavka ve I.M. Crombie gibi düşünürlerin konu ile ilgili görüşlerini ele alacağız.

2.4. Tanrı Hakkında Konuşmanın Anlamsızlığı

Mantıkçı pozitivistlerin iddialarının etkisi altında kaldığını açıkça gördüğümüz Martin, ilk etapta gündelik hayatta kullandığımız ifadeleri Tanrı hakkında da kullanmamız halinde ortaya çıkacak sonucu göstererek meseleyi ele alır. Gündelik hayatta yaratıklara ait fenomenlerden bahsetmek için kullandığımız 'sever', 'affeder', 'yaratır' gibi terimleri Tanrı'ya atıfla söylediğimiz zaman bunların, insanlar hakkında dile getirdiğimiz anlamlardan çok daha farklı bir anlamda kullanıldığını öne sürer. Örneğin bir annenin çocuğunu sevmesinden bahsettiğimiz zaman, annenin çocuğunu sevdiğini, ona olan davranışlarından, verdiği karşılıklardan anlayabileceğimizi ya da

[79] Martin, a.g.e. s. 314.
[80] Aslan, a.g.m. s. 85.

herhangi birinin bir yangına sebebiyet verdiğini iddia ettiğimiz zaman o kişinin, bir kibrit parçasını dikkatsiz bir biçimde bir kâğıt yığınının üzerine fırlatıp atması gibi bedensel bir eylemine işaret etmiş olduğumuzu belirtir. 'Ancak 'Tanrı bizi sever' ya da 'Tanrı bir mucize yarattı' gibi bir iddiada bulunduğumuz zaman Tanrı'nın herhangi bir davranışına ya da bedensel eylemine göndermede bulunmuş olamayacağımızı çünkü Tanrı'nın bir bedeninin olmadığını belirtir.[81] Martin, aynı örneklerle iddialarına şu şekilde devam eder; yine annenin çocuğunu sevdiği iddiası üzerinden annenin çocuğuna düzenli olarak işkence etmesi, onu yiyeceksiz bırakması ve onu öldürmek için komplo kurması halinde 'annenin çocuğunu sevdiği' önermesinin yanlış olduğunu söyleyebileceğimizi ve çocuğunu sevmediğini söyleyebilmemiz için yeterli kanıtlarımızın var olacağını iddia eder. Annenin çocuğunu sevdiğinde hala daha ısrar eden birinin sevmenin ne demek olduğunu bilmemekle veyahut dili yanlış kullanmakla itham edilebileceğini belirtir. Ancak inanan insanların, ne kadar doğal kötülük olursa olsun ve kanıtlarının da ne olduğuna bakmaksızın Tanrı'nın insanları sevdiğinden bahsettiği, ancak 'her şeye gücü yeten' bir Tanrı'nın bu kötülüğü önleyebileceği (fakat önlemediği) iddiasındadır. Üstelik örneğin Jones'un bir yangına neden olduğu iddiasının, Jones'un ona gerçekten neden olmaması halinde geri çekilebileceğini ve hala Jones'un yangına neden olduğunda ısrar eden birinin Jones'un eylemine dayalı bir delili olmadığını dolayısıyla onun yanlış bir iddiada bulunduğunu belirtebileceğimizi söyler. Ancak olumsuz birçok kanıta rağmen inanan insanların Tanrı'nın mucizeler yarattığı inancında olduğunu ifade eder.[82] Buradan anlaşılacağı üzere gündelik hayatta bulunduğumuz iddiaların nasıl gözleme dayalı delille doğruluğunu veyahut yanlışlığını ortaya koyabiliyorsak, Tanrı ile ilgili ortaya koyduğumuz 'sevmek', 'meydana getirmek', 'merhametli olmak', 'affetmek', 'mucizeler yaratmak' gibi iddiaların da deneyimleyebileceğimiz deliller aracılığıyla kanıtlanması gerektiği, fakat söz konusu iddiaların bundan uzak olduğunu öne sürmektedir.

Michael Martin ikinci olarak da bizzat 'Tanrı' teriminin kendisine yönelik eleştirilerle devam eder. Bu konuda şunları söylemiştir: 'Tanrı' teriminin kendisinin kullanımı da esaslı problemler doğurur. Onun özel adlardan, belirli betimlemelerden ve

[81] Martin, a.g.e. s. 40.
[82] l Martin, a.g.e. s. 41

benzediği düşünülen diğer terim çeşitlerinden daha farklı bir işlevi vardır. Ayrıca Tanrı teriminin birbiri ile örtüşmeyerek çelişen faklı kullanımlarının tutarlı ve anlamlı olan, üzerinde uzlaşım sağlanmış bir kullanımı da yoktur. Üstelik Tanrı için herhangi bir yer de tayin etmemiz olanaksız görünüyor çünkü O'nun 'zaman ve mekân dışında bir varlık' olduğuna inanılmaktadır.[83] Tanrı hakkında konuşmanın problemli olduğu düşüncesi yeni değildir. David Hume mantıklı ifadelerin yalnızca, bugün sentetik a posteriori dediğimiz olgulara dayalı durumlara dair ifadeler ile analitik a priori dediğimiz idealar arası ilişkilere dair ifadeler olduğunu belirtmiştir. Bu noktada Martin, Tanrı hakkında konuşmanın anlamsızlığını ifade etmesi bakımından David Hume'un *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı eserindeki meşhur pasajından şu metni örnek gösterir:

> *"Eğer elinize bir ilahiyat ya da ortaçağ skolastik metafiziği kitabı alırsanız şunu sorun: Bu, sayılara ya da niceliğe dair herhangi bir şey içeriyor mu? Hayır. Peki ya olgulara dayalı deneysel bir akıl yürütme ya da varoluşa dair herhangi bir şey içeriyor mu? O da hayır. O halde onu ateşe atın gitsin, çünkü o safsata ve yanılsamadan başka hiçbir şey içermemektedir."*[84]

Martin' göre geçmiş çok sayıdaki ateist de Tanrı kavramının herhangi bir anlamı olduğunu inkâr etmiştir. Örneğin on dokuzuncu asrın meşhur ateist hatip ve yazarı olan Charles Bradlaugh, " Bir ateist 'Tanrı yoktur' demez, 'Tanrı (kavramı) ile ne kastettiğini bilmiyorum; Bende bir Tanrı kavramı yok; 'Tanrı' kelimesi bana açık-seçik ve belirli olmayan bir onaylama gibi geliyor' der, demiştir."[85]

Bununla beraber Martin'e göre din dilinin anlamlılığına karşı gerçekleştirilen en ciddi saldırı yirminci yüzyılda mantıkçı pozitivizmin doğuşu ile olmuştur. Ona göre, anlamsız olarak kabul ettikleri ifadeleri felsefeden çıkarmak ve felsefeyi sağlam bir deneysel ve mantıksal temel üzerine bina etmek isteyen mantıkçı pozitivistler, aşağıdaki anlam teorisini ileri sürmüşlerdir. Martin söz konusu teoriyi maddeler halinde şu şekilde belirtmiştir:

---

[83] Martin, a.g.e. aynı yer. ; Michael Durrant, **The Logical Statue of "God"**, London : Macmillan, 1973, s. 27.
[84] Martin, a.g.e. aynı yer. ; David Hume, **An Inquiry Concerning Human Understanding**, New York, Liberal Arts Press, 1955, s. 173.
[85] Charles Bradlaugh, **A Plea for Atheism**, reprinted in An Analogy of Atheism and Rationalism, ed. Gordon Stein Buffalo, N.Y : Promethus Books, 1980, p. 10. Michael Martin, a.g.e. aynı yer

" 1) Bir önerme ancak ve ancak deneysel olarak doğrulanabiliyor ise onun olgusal bir anlamı vardır.

2) Bir önerme ancak ve ancak ya analitik ya da kendisiyle çelişen bir önerme ise onun formel bir anlamı vardır.

3) Bir önerme ancak ve ancak ya formel ya da olgusal bir anlama sahip ise onun bilişsel ya da literal bir anlamı vardır.

4) Bir önerme ancak ve ancak doğru ya da yanlış (olabiliyor) ise onun bilişsel ya da literal bir anlamı vardır."[86]

Martin'e göre yukarıda maddeler halinde belirtilen anlam teorisini benimseyen mantıkçı pozitivistler, Tanrı ya da buna benzer metafizik varlıklar hakkındaki önermeler ilke olarak bile doğrulanamadığı, analitik ya da kedisi ile çelişen de olmadığı için bu türden önermeleri olgusal olarak anlamsız ilan etmişler. Her ne kadar şimdiye dek Martin'in mantıkçı pozitivizm ile aynı doğrultuda gittiği görülse de onlara karşı getirdiği birtakım eleştiriler neticesinde iddialarının onlardan ayrıldığı bazı noktalar da vardır. Şimdi bunlara göz atalım. Michael Martin, başlangıçtan itibaren mantıkçı pozitivizmin ciddi iki problem ile mücadele etmek zorunda kaldığını söyler. Ona göre bunlarda ilki yukarıda belirtilen anlam ilkelerinin keyfi görülmesidir. Martin, pozitivistlerin, dindar insanların böyle bir anlam teorisini benimsemeleri için tatmin edici kanıtlar ortaya koymada başarısız oldukları görüşündedir. İkinci problem ise pozitivistlerin deneysel olarak doğrulanma kriterinin tam ve kesin bir formülünü verememeleridir. Pozitivist yazılarda görüldüğü kadarıyla kriter ya çok geniş olmuştur ve bunun sonucunda da oldukça açık bir şekilde anlamsız olan ifadelere bile olgusal manada anlamlı olarak imkan tanımıştır. Böyle bir durumda "Tanrı vardır" gibi bir metafizik önerme de anlamlı hale gelmiştir. Ya da kriter aşırı derecede sıkı olmuştur ve "Elektronlar vardır" tarzındaki teorik bilimsel bir ifadeyi bile olgusal olarak anlamsız ilan etmiştir.[87]

Bunları dışında Martin, mantıkçı pozitivistlerin anlam teorisine karşı geliştirilen diğer eleştirileri şu şekilde belirtir. Bazı düşünürlerin dini söylemin deneysel doğrulama ile doğrulanamamasına rağmen kıssalar aracılığıyla ahlaki noktalar üzerinde durması

[86] Martin, a.g.e. s. 42.
[87] Martin, a.g.e. aynı yer.

bakımında onun dilimizde başka roller icra ettiğini öne sürdüklerini açıklar. Burada Martin'in, dilin pek çok "dil oyunlarından" ibaret olduğunu öne süre ikinci dönem Wittgenstein ile dini ifadelerin en temelde "ahlaki hükümler" olarak işlev gördüğü iddiasında olan R.B. Braithwait'i işaret ettiği gözlerden kaçmamaktadır. Belirttiği diğer bir eleştiri ise yine bazı düşünürlerin din dilinin doğrulamaya dayalı anlam kriterine göre doğrulanamamasının nedeni olarak sorunun dini ifadelerde değil; doğrulamaya dayalı teorinin bizzat kendisinde olduğudur.[88] Bu son eleştiri temelde doğrulamaya dayalı anlam kriterinin, bizzat kendi ölçütlerine göre gerekçelendirilemediği iddiasına dayanır. Diğer bir deyişle kısaca "bir önerme ancak ve ancak ya analitik ise ya da deney ve gözlem yoluyla doğrulanıp yanlışlanabiliyorsa o önermenin olgusal bir anlamı vardır" şeklinde özetleyebileceğimiz mantıkçı pozitivist anlam teorisi kendi kriterlerine göre doğrulanıp yanlışlanamamaktadır. Zira söz konusu önerme analitik bir önerme yani mantksal olarak zorunlu bir önerme değildir. Aynı şekilde deney ve gözlem yoluyla doğruluğu ya da yanlışlığı ortaya koyulabilecek bir önerme de değildir. Dolayısıyla buradaki sorunun dini ifadelerden değil; doğrulamaya dayalı anlam teorisinin kendisinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Martin, Tanrı hakkında konuşmanın anlamsızlığı üzerine ele aldığımız bu ikinci bölümde yer alan iddialarıyla negatif ateizmi temellendirmeye çalışır. Ona göre eğer "Tanrı hakkında konuşmak" olgusal olarak anlamsız ise tıpkı "Tanrı vardır" önermesi gibi "Tanrı var değildir" önermesi de anlamsızdır. Neticede eğer Tanrı'ya iman olgusal olarak anlamsızsa, o halde böyle bir inancın olmaması gerekçelendirilmiş olur.[89]

Kanaatimizce Martin'in öne sürmek istediği iddia, pozitif ateizmin, Tanrı'nın var olmadığını delilledirmek suretiyle hataya düştüğü ve bundan dolayı da negatif ateizmin iddiasında haklı olduğudur. Daha önce belirttiğimiz üzere pozitif ateizm yalnızca teistik delilleri çürütmekle yetinmeyip Tanrı'nın var olmadığına dair kanıtlar ileri sürmek suretiyle "Tanrı var değildir" önermesine ulaşmaktadır. Hal böyle olunca "Tanrı var değildir" önermesi de, Martin'e göre "Tanrı vardır" önermesi gibi olgusal anlamdan mahrum görüldüğü için, anlamsızdır. Dolayısıyla pozitif ateistlerin ateistik deliller getirmeye çalışması gayri meşru bir çabadır. Tanrı'nın var olmadığına dair deliller

[88] Martin, a.g.e. aynı yer.
[89] Martin, a.g.e. s. 43.

getirmek de var olduğuna dair deliller getirmek kadar anlamsızdır. Sonuç olarak bu konuda takınılması gereken tutum sadece teistik delilleri çürütüp "Tanrı inancının olmadığını" dile getirmektir.

Martin, iddiasında önemli yer tutan iki kavrama açıklık kazandırarak devam eder. Bu iki kavram "*incoherence"* ve "*meaninglessness"* kavramlarıdır. Ona göre bazen " incoherence" terimi 1) "meaningless" terimi ile eş anlamlı olarak kullanılır; 2) bazen de çelişki içeren ifadeleri göstermek için kullanılır; 3) zaman zaman da geniş anlamda ya anlamsız olan cümleleri ya da içerisinde çelişki bulunan ifadeleri dile getirmede kullanılır. Din dili bu üç türün herhangi birinde "incoherent" olabilir. Martin burada bir anlam belirsizliğinden kaçınmak için "incoherent" terimini 2. anlamıyla, yani yalnızca çelişki bulunan ifadeleri dile getiren cümleleri işaret etmek için kullandığını belirtir. Yani "incoherent" terimini çelişkili ve tutarsız anlamında, "meaninglessness" terimini de anlamsız olma anlamında kullanmaktadır. Birkaç örnekle bu ayrımı daha açık hale getirir:

1) Jones evli bir bekârdır.

2) Jones gluberfied'dir.

3) Jones büyük imkânsız.[90]

1 numaralı ifade bu anlamda çelişkili ve tutarsız (incoherent)'dir. "Evli" ve "bekâr" ifadeleri kendi içinde birbirlerine karşı zıtlık bulunduran ifadelerdir. 2 ve 3 ise Martin'in terminolojisine göre çelişkili (incoherent) değil; anlamsızdır (meaningless). 3.de bir cümlede bulunan söz dizimi bulunmadığı için ve doğru veya yanlış olabilecek herhangi bir şey ifade etmediğinden anlamsızdır. 3.deki tüm kelimeler anlamlı olmasına rağmen herhangi bir anlam ifade etmeyecek şekilde sıralanmışlarıdır. Bunun aksine 2. cümlenin söz dizimi uygundur. Ancak 2. cümle de tıpkı 3. cümle gibi "gluberfied" kelimesi semantik kurallar gereği anlamsız olduğundan anlamsızdır. Neticede hem 3. hem de 2. cümle doğru ya da yanlış olabilecek hiçbir şey ifade etmez. Bir cümle vasıtasıyla ifade edilen (şey) doğru veya yanlış olabileceğinden, 2. ve 3. cümleler bir

[90] Martin, a.g.e. s. 44.

şey ifade etmez. Ancak 1. Cümle mantıksal açıdan zorunlu olarak yanlış olan bir şey ifade eder. Tutarsızlık (incoherence) ve anlamsızlık (meaninglessness) arasındaki ayrımı da yaptıktan sonra Martin'e göre doğrulamaya dayalı anlam teorisine yapılan önemli itirazlara ve bu itirazlara verilebilecek muhtemel yanıtlara göz atalım. Bu bağlamda Martin, Swinburne tarafından söz konusu teoriye yapılan itiraz ve eleştirileri kayda değer bulur. Bu yüzden biz de Swinburne'ün konu ile ilgili iddialarına yer vermek durumundayız.

2.4.1. Swinburne'ün Din Dilinin Olgusal Olduğu Savunusu

Şu ana kadar doğrulamaya dayalı anlam teorisini klasik geleneksel itirazlara karşı genel olarak savunan Martin, söz konusu teoriye karşı Richard Swinburne tarafından *The Coherence of Theism'*de ortaya konan eleştiriyi incelemeye çalışır. Martin, Swinburne'ün eleştirilerini dikkate almanın, sadece son zamanlardaki en detaylı eleştiri olmasından değil, aynı zamanda doğrulamaya dayalı anlam teorisine karşı yeni itirazları gündeme getirmesinden ve genel yanlış anlaşılmalara dayanmaması bakımından da önemli olduğu kanaatindedir. Martin'e göre eğer Swinburne'ün eleştirisinin yetersiz olduğu gösterilirse, bu durum yalnızca doğrulamaya dayalı anlam kriterini, değil aynı zamanda dini söylemin anlamsızlığı iddiasını da güçlendirecektir. Çünkü Swinburne'ün dini söylemin anlamlılığı savunusunun esas parçasını, doğrulamaya dayalı anlam kriterine yönelik eleştirisi teşkil etmektedir.[91]

Martin, Swinburn'ün önermenin olgusal anlamlılığını, önermelerin kati surette doğrulanabilmesi ya da doğrulanamamasına dayandıran ilkeleri güçlü doğrulamaya dayalı anlam ilkeleri olarak isimlendirdiğini belirtir.[92] Bununla beraber Swinburne artık bu katı ilkelerden vazgeçildiğini belirterek dikkatini bunlar üzerinde yoğunlaştırmaz. Onun araştıracağı sorun, zayıf bir doğrulamaya dayalı kriterin, diğer bir deyişle kati surette doğrulanabilen ya da doğrulanamayandan daha zayıf bir doğrulamaya dayalı kriterin sentetik önermeler için makul olup olmadığıdır. Neyse ki Swinburne, doğrulamaya dayalı ilkeyi eleştirenlerin çoğunluğunun aksine, söz konusu ilkenin tam bir formülünün ortaya konması problemi üzerinde ciddi olarak durmaz ve bu problem

[91] Martin, a.g.e. s. 55.
[92] Martin, a.g.e. aynı yer.

üzerinden herhangi bir eleştiri yöneltmez. Swinburne eleştirilerini ilk olarak doğrulamaya dayalı anlam kriterine yöneltir. Ona göre doğrulamaya dayalı anlam ilkesi doğru olsa bile "olgusal önermeleri diğer önerme türlerinden ayırmak noktasında büyük bir değer taşımaz". Çünkü o, "gözleme dayalı önerme" kavramına dayanmaktadır.[93] Swinburne gözleme dayalı önermeyi şu şekilde açıklar: Bir önerme ilke olarak, gözleme dayalı bir önerme tarafından doğrulanma ya da yanlışlanmaya meyyal (elverişli) ise o önermenin olgusal bir anlamı vardır. Bu durumda söz konusu önermenin 'ilke olarak' doğrulanabildiği ya da yanlışlanabildiği söylenebilir. Öyleyse eğer bir önermenin kurulması makul (anlamlı) ise ilke olarak bir gözlem yapılabilir. Diğer bir deyişle önerme tutarlıysa ve mantıksal olarak varsayılabiliyorsa gözlem yapılabilir.

İlke olarak doğrulanabilmeye örnek olarak şu verilebilir: Örneğin günümüz teknik koşulları altında Jüpiter'de hayat olup olmadığı bilgisine erişmemiz mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla güçlü doğrulamaya dayalı anlam kriterine göre deney ve gözlem yoluyla Jüpiter'de hayat olup olmadığı doğrulanıp yanlışlanamadığı için 'Jüpiter'de hayat vardır' ya da 'Jüpiter'de hayat yoktur' tarzındaki önermeler olgusal olarak anlamsızdır. Bununla beraber zayıf doğrulamaya dayalı anlam kriterine göre Jüpiter'de hayat olup olmadığı uygun teçhizatla donatılmış bir uzay aracı gönderilmek suretiyle tespit edilebileceği için 'Jüpiter'de hayat vardır' ya da 'Satürn'de hayat yoktur' tarzındaki önermeler doğrulanmaya ve de yanlışlanmaya meyyal (elverişli) önermelerdir ve bundan dolayı da 'ilke olarak' doğrulanabilir ve yanlışlanabilir. Aynı zamanda söz konusu önermeler tutarlı ve de mantıksal olarak varsayılabilecek önermelerdir. (Jüpiter'de hayat olması tutarsız bir önerme değildi ve aynı şekilde mantıksal olarak da varsayılması mümkündür). Dolayısıyla bu tür önermeler zayıf doğrulamaya dayalı anlam kriterine göre 'ilke olarak' doğrulanıp yanlışlanabilir ve bundan dolayı da olgusal olarak anlamlıdır.

Ancak bu noktada Swinburne filozofların, gözlemlenebilen şeye basit ve açık hiçbir sınır getirilemeyeceği iddialarını dile getirerek yeryüzünde A'dan Z'ye birçok şeyin gözlemlenebilir olduğunu ve yuvarlaklık, kırmızılık ve sertlik gibi duyusal niteliklere sınır getirmenin keyfi olacağını ileri sürmüştür. Ona göre örneğin, biri

[93] Richard Swinburne, **The Coherence of Theism**, Oxford University Press, Oxford, Reprinted 1989, s. 25. Martin, a.g.e. s. 56.

bakteriyi mikroskop altında ve Jupiter'in aylarını teleskop aracılığıyla gözlemleyebilir. Gözlemleri sonucundan ulaşacağı iddialardan hangisinin hatalı olduğunu belirlemenin kolay bir yolu yoktur. Neticede Swinburne günlük hayatımızdaki bazı durumların zayıf doğrulamaya dayalı anlam kriterine göre gözlemlenemeyeceği kanaatindedir.[94]

Swinburne'ün doğrulmaya dayalı ilkeye dair ikinci ikinci eleştirisi ise herhangi bir önermenin olgusal olarak anlamlı olduğunu göstermek için, birinin söz konusu önermenin herhangi bir gözleme dayalı önerme ile ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olduğunu göstermesi gerektiğidir. Ancak bizim belirli bir önerme bağlamında herhangi bir doğrulama ilişkisinin olup olmadığını görmemiz için kendimizden önce sahip olduğumuz gözlem-önerme türünden bir verimiz olmadığı için, varsayılan önermenin herhangi bir gözleme dayalı önerme ile doğrulanabilip doğrulanamamasına karar verme noktasında hata yapabiliriz.[95]

Bu iki eleştiriye ilave olarak Swinburne, doğrulamaya dayalı ilkenin uygulanmasına dair iki eleştiri daha yöneltir. Bunlardan ilki olarak, eğer biz olgusal olduğuna hükmettiğimiz herhangi bir önermeyi göz önünde bulundurduğumuz taktirde, onun gözlem yoluyla doğrulanabildiğini veyahut yanlışlanabildiğini de bulabileceğimizi söyler. Bununla bazı insanların olgusal olarak hükmettikleri, görünürde gözlem yoluyla doğrulanabilir veyahut doğrulanamaz olmayan çok az sayıda önerme örneği var olduğunu belirtir ve aşağıdaki örnekleri aktarır:[96]

(P1) Davranışları, fizyolojisi ve tarihi itibariyle insana benzeyen fakat bununla beraber düşüncesi ve hissi olmayan bir varlık vardır.

(P2) Görünüşlerine göre oyuncak dolabında duran bazı oyuncaklar, insanlar uyurken ve hiç kimse onları izlemiyorken kalkarlar ve gece yarısı dans edip arkalarında hiçbir iz bırakmadan oyuncak dolaplarına geri dönerler.

Bazı filozoflar (P1) ve (P2) önermelerini olgusal olarak anlamlı kabul ettikleri, bazıları da etmedikleri için Swinburne, doğrulamaya dayalı anlam kritetini desteklemek için bu

[94] Swinburne, a.g.e. s. 26. Martin, a.g.e. aynı yer.
[95] Swinburne, a.g.e. s. 27. Martin, a.g.e. aynı yer
[96] Swinburne, a.g.e. s. 28. Martin, a.g.e. s. 57.

örneklere başvurulamayacağı sonucuna ulaşır.

Swinburne'ün, doğrulamaya dayalı anlam ilkesinin uygulanmasına dair ikinci eleştirisi, "birinin hangi gözlemin önermeyi doğruladığını ya da onu çürüttüğünü bilmek için ne tür bir gözlem yapacağını bilmediği taktirde" olgusal bir iddiayı anlayamayacağı hususundadır. Ancak Swiburne'e göre bu argümanın bir öncülü hatalıdır. Herhangi biri önermeyi, söz konusu önermeyi doğrulayacak ya da onu çürütecek jeolojik hiçbir kanıta sahip olmaksızın "insanoğlunun ve akıllı diğer varlıkların olmadığı bir zaman diliminde yeryüzü denizle kaplıydı" tarzında anlayabilecektir. Swinburne, " Önermeyi dile getiren cümlede geçen sözcükleri bilmemiz ve sözcüklerin bizim anlamını bildiğimiz bir dilbilgisi kalıbı içerisinde kombine edilmesi halinde olgusal bir önermeyi anlarız" der. Böylece "zamanın birinde" ifadesini anlayabileceğimizi çünkü o ifade içerisinde geçen kelimeleri ve dilbilgisi kalıbını anlayabildiğimizi belirtir.[97] Swinburne böylece dini ve teolojik önermelere uygulandığında onların olgusal olarak anlamlılığına dair ciddi bir tehdit olarak gördüğü doğrulama ve yanlışlamaya dayalı anlam ilkesini eleştirip reddederek, dini önermelerin anlamlılığını savunma teşebbüsünde bulunur. Dolayısıyla bu eleştiriler Martin'in iddiasını gerekçelendirebilmesi için ele alınması ve çürütülmesi gereken eleştirilerdir. Dolayısıyla Martin, Swinburne'ün doğrulamaya dayalı anlam teorisine yönelttiği eleştirileri bu şekilde sıraladıktan sonra onları değerlendirme ve cevap verme girişiminde bulunur. Şimdi de Martin'in değerlendirmelerine göz atalım.

2.4.1.1. Swinburne'ün Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

Swinburne'ün zayıf doğrulamaya dayalı anlam ilkesinin işe yaramadığı sonucuna vardığını belirttik. Şimdi yapacağımız şey Martin'in Swinburne'ün eleştirilerini nasıl değerlendirdiği incelemek olacak. Bu inceleme ile Martin'in negatif ateizm argümanını nasıl gerekçelendirip temellendirdiğini görmek mümkün olacaktır. Çünkü Martin argümanını bizzat teist iddiaların eleştirisi ve çürütülmesi üzerine bina ettiği için söz konusu eleştirileri ele almak Martin'in argümanını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Martin ilk olarak Swinburne'ün söz konusu ilkenin doğru versiyonunu kurmak için argümanına olan eleştirisini ele alır. Daha sonra da ilkenin, doğru olsa dahi, uygulanamayacağı argümanını ele alır.

[97] Swinburne, a.g.e. aynı yer. Martin, a.g.e. aynı yer.

Martin'e göre Swinburne'ün eleştirisi temelde, bazı insanlar bazı önerme örneklerinin olgusal olarak anlamlı olup olmadıklarında ihtilafa düştükleri için bu örneklerden herhangi birinin söz konusu ilkeyi savunmak için kullanılamayacağı yönündedir. Swinburne, diğerleri aksini iddia etseler de (P1) ve (P2) önermelerinin bazıları tarafından olgusal olarak anlamlı kabul edilmesi bakımından haklı olabilir. Bununla beraber hiçbir örneğin söz konusu ilkenin makul olduğunu göstermek için ileri sürülemeyeceği anlamı çıkmaz. Üstelik Swinburne'ün bu ilkeyi savunanların örnekleri nasıl kullandığını da anlayamadığı açıkça görülmektedir. Çünkü onlar, söz konusu ilkenin hem olgusal olarak anlamlı olan önermelerin hem de olgusal olarak anlamsız olan önermelerin açık olduğu durumlarda sezgilerimiz ile uyumlu olduğunu savunmaktadır. Bu ilkeyi savunanlar tüm durumlar üzerinde ittifak olduğu ya da ihtilaflı durumların argümanı desteklemek için kullanılabileceği iddiasından değillerdir. (P1) ve (P2) önerme örneklerinin bu şekilde kullanıldığı göz önünde bulundurulursa Swinburne'ün yalnızca ihtilaflı olan örneklerden hareketle ortaya koyduğu eleştiri konu ile ilgisiz görünmektedir.[98]

Martin, Swinburne'ün (P1) ve (P2) önermelerine dair eleştirilerini sıralamayı sürdürür. Ona göre her iki önerme de kötü seçilmiş önermelerdir. Swinburne'ün neden (P2) önermesinin ilke olarak doğrulanamayacağını ya da yanlışlanamayacağını düşünmesi tamamen anlaşılmaz bir durumdur. Çünkü eğer o esnada odada biri olsaydı oyuncakların dans edip etmediğini pekala görebilirdi. Bu yüzden oyuncakların dans ettikleri varsayıldığı zaman diliminde insanların uykuda olmaları, doğrulanabilme meselesi ile ilgisiz görünmektedir. [99]

Martin'e göre her ne kadar (P1) doğrulamaya dayalı anlam ilkesi bakımından daha zor bir durum gibi gözükse de aslında durum öyle değildir. Burada asıl soru, Swinburne'ün belirttiği gibi, kati olarak doğrulanabilip doğrulanamama ya da mevcut deliller veya teknoloji ışığı altında doğrulanabilip doğrulanamama meselesi değil; Önermeyi doğrulayacak (destekleyecek) ya da ona karşı olacak (onu çürütecek) herhangi bir delil olup olmadığı sorusudur. Martin burada "telepatik" delil örneğini verir. Ona göre pekâlâ telepatik bir delil var olabilir. Smith'in makul bir delil

[98] Martin, a.g.e. s. 57-58.
[99] Martin, a.g.e. s. 58.

aracılığıyla iyi bir şekilde doğrulanmış akli bir telepatiye sahip olduğu iddiasını düşünmemizi söyler. Eğer bunu kabul edecek olursak, Smith'in davranışlara dair herhangi bir ipucu olmaksızın insanların düşüncelerini, hislerini ve duygularını bilebileceğini varsaymamız için iyi bir gerekçemiz olurdu. Smith'in, davranış, fizyoloji ve tarih olarak bir insan olan Jones'un aslında düşünce, his ve duygularının olmadığını beyan ettiğini düşünelim. Martin'e göre böyle bir durumda (P1) doğrulanmış olmaktadır. [100]

Martin, Swinburne'ün ikinci, yani kendisini doğrulayan ya da çürüten delilin ne olduğunu bilmeksizin bir önermenin anlaşılamayacağı iddiasına yönelttiği eleştiriyi de ele alır. Söz konusu ilkeyi savunanların dediklerine rağmen Swinburne kendisini doğrulayan ya da çürüten delilin ne olduğunu bilmeksizin herhangi birinin bir önermeyi anlayabileceğini öne sürer. Böyle bir önermeye örnek olarak: "İnsanoğlunun ve rasyonel diğer canlıların olmadığı bir zaman diliminde yeryüzü sularla kaplıydı" önermesidir. Swinburne, "bu önermeyi doğrulayacak ya da onu çürütecek jeolojik delilin ne olduğunu" bilmeksizin herhangi birinin bu önermeyi anlayabileceğini söyler. Ancak asıl soru, kendisini doğrulayacak ya da çürütecek jeolojik delilin ne olduğuna dair hiçbir fikrimiz olmaksızın birinin bu önermeyi anlayabilip anlayamayacağı değildir. Kritik soru, bu önermeyi doğrulayacak ya da çürütecek, jeolojik olsun ya da olmasın, makul herhangi bir delile sahip olmaksızın söz konusu önermenin doğru olabilip olamayacağıdır. Martin'e göre Swinburne bu soruyu yanıtlama teşebbüsünde bile bulunmaz. [101]

Martin, Swinburne'ün, kendisini doğrulayan ya da çürüten delilin ne olduğunu bilmesek bile "önermeyi ifade eden cümlenin içerisinde geçen kelimeleri anladığımız müddetçe ve söz konusu kelimeler bizim manasını anlayabileceğimiz bir dilbilgisi şablonu içerisinde bir araya getirilmişse" bir önermenin olgusal anlamını anlayabileceğimiz şeklindeki iddiasında haklılık payı olmadığı düşüncesindedir. Martin şu örneği verir; "Uzayın ve doğal sayıların olmadığı bir zaman diliminde uyku, mutlak sonsuzlukla iç içe geçmiş haldeydi (kitibtzed). " Elbette ki bu önerme anlaşılamaz bir

[100] Martin, a.g.e. aynı yer.
[101] Martin, a.g.e. aynı yer.

önermedir, yani herhangi biri bil bilgisi şablonunun anlamını ve içerisinde geçen tüm sözcükleri bildiği halde bu, ne doğru ne de yanlış olabilecek bir önermedir. Herhangi bir önermenin olgusal manasını anlayabilmek için Swinburne'ün öne sürdüğünden daha fazlası gerekmektedir.[102]

Martin, Swinburne'ün bir diğer eleştirisi olan "doğrulamaya dayalı anlam ilkesinin, doğru olsa bile, olgusal olarak anlamlı önermeleri olgusal olarak anlamsız önermelerden ayırmak bakımından başarısız olduğu" iddiasını inceler. Swinburne'e göre söz konusu ilkeyi uygulamada iki problemle karşılaşılır. Birinci problem, herhangi bir önermenin olgusal olarak anlamsız olduğunu göstermek için birinin söz konusu önermenin herhangi bir gözleme dayalı önerme ile ne doğrulanabildiğini ne de yanlışlanabildiğini göstermesi gerektiğidir. Ancak elimizde bize önceden verilen ve belirtilen önermenin doğrulanıp doğrulanamayacağını gösteren bir gözleme dayalı önerme verisi olmadığı için, varsayılan herhangi bir önermenin gözleme dayalı başka bir önerme tarafından doğrulanıp doğrulanmadığına karar verme noktasında hata yapmamız söz konusudur.[103]

Martin'e göre Swinburne'ün bu eleştirisi temelde, önermenin doğrulanıp doğrulanamadığına karar verme aşamasında muhtemel bir hata söz konusu olduğu için bu durumdan, doğrulamaya dayalı ilkenin uygulanmasının da ciddi derecede etkileneceği iddiasına dayanır. Martin bu eleştiriye, elimizde Swinburne'ün bahsettiği türden, önermenin doğrulanıp doğrulanamayacağını gösteren bir gözleme dayalı önerme verisi olsa bile bu ilkenin uygulamasında hatalar her zaman yapılabilir, şeklinde yanıt verir. Ona göre tek bir hatadan dolayı ilkenin işe yaramaz olduğunu varsaymak makul bir tutum değildir. Swinburne'ün ilkenin uygulanışındaki hatanın o kadar yaygın olduğunu göstermesi gerekir ki, söz konusu doğrulama ilkesinin işe yarar hiçbir kullanımı olmasın. Tek bir hata ihtimali hiçbir anlam ifade etmez.[104]

Swinburne'ün belirttiği ikinci problem, doğrulamaya dayalı ilkenin uygulanmasının günlük hayatta kullanabileceğimiz, gözlemlenebilmesi mümkün olan ve aynı zamanda mantıksal önermeler olduğunda da ittifak edilen önermelerin

[102] Martin, a.g.e. 59.
[103] Martin, a.g.e. sf. 60.
[104] Martin, a.g.e. aynı yer.

kullanımına izin vermemesidir. Swinburne, gözlem kavramını – kırmızılık, yuvarlaklık, pürüzsüzlük nitelikleri gibi- sadece duyusal niteliklerle sınırlandırmayı keyfi bulduğunu ve filozofların gözlemlenebilecek şeylerin sınırlandırılmasının basit ve kesin olamayacağını kabul ettiklerini dile getirmektedir. Buradan hareketle o, varsayılan önermelerden gözleme dayalı olarak doğrulanıp yanlışlanabilenler ve hangilerinin olgusal olarak anlamlı oldukları üzerinde bir ittifak olmadığı sonucuna varır. Sonuç olarak gözleme dayalı önermeler vasıtasıyla doğrulanabilme ya da yanlışlanabilme şeklinde bir olgusal anlamlılık kriteri uygulanması boş bir iştir.[105]

Martin'e göre Swinburne, gündelik hayatta kullandığımız önermelerin birçoğunun gözlemlenebilir olarak kabul edilmesi ve son yıllarda filozofların gözlemlenebilecek şeylere a priori hiçbir sınır getirilemeyeceğinde hemfikir olmaları hususunda kesinlikle haklıdır. Ancak Martin, Swinburne'ün bu konudaki haklılığının kabul edilmesinin, doğrulamaya dayalı ilkenin olgusal olarak anlamlı olan cümleleri olgusal olarak anlamlı olmayanlarda ayırmada başarısız olduğu iddiasını kabul etmeyi gerektirmediği iddiasındadır. Ona göre şüphesiz ki birinin belirli bir gözleme dayalı dili seçmesi gerekmektedir ve bu seçim keyfi olmasa gerektir.[106]

Swinburne'ün eleştirilerine bu şekilde cevap verdikten sonra Martin, doğrulamaya dayalı anlam teorisini dini bağlamda uygulamaya teşebbüs eder. Ona göre ilk olarak doğrulamaya dayalı teoriyi uygulamak için sözde gözleme dayalı olan belirli önermeleri geçersiz ilan etmek bakımından iyi bir gerekçe vardır. Bazı dini terimler – örneğin, sonsuz olan ve mekânsal olmayan bir varlığa atfedildiği zaman "Tanrı" terimi- inanan insanların büyük bir kısmı tarafından bile problemli olarak görülür. Bundan dolayı gözleme dayalı söylemler böyle kavramları içermemelidir. Bu, gözleme dayalı söylemlerin yeniden keşfedilemeyeceği anlamına gelmez, yani "Tanrı" teriminin yerine başka bir terim getirilerek bu yapılabilir. Martin, dini tecrübe yaşadığını iddia eden birinin dile getirdiği iki gözleme dayalı söylem örneğine göz atar. (01) önermesinde, "Tanrı" terimi ile sonsuz olan ve mekânsal olmayan bir varlığa atıf yaptığımızı

[105] Martin, a.g.e. aynı yer.
[106] Martin, a.g.e. aynı yer.

varsayar.[107]

(O1) "Tanrı'nın oğlu ölüme neden olmuştur" önermesi Martin'e göre gözleme dayalı bir önerme olarak kabul edilemez çünkü problemli olan "Tanrı" terimini içermektedir fakat aynı önermenin yeniden tanımlanan hali olan;

(O2) "Sarı ışıkla çevrili olan adam ölüme neden olmuştur" önermesi gözleme dayalı bir önerme olarak kabul edilebilir. Bu örnek, bu tür bir gözleme dayalı önermeyi dışarıda bıraktığı gibi, dini bağlama dair pek çok ihtilaflı gözleme dayalı önermeyi de geçersiz ilan etmesi kuvvetle muhtemeldir.

İkinci olaraksa Martin' göre neyin gözlemlenebileceği sorusu kendi içerisinde empirik bir sorudur. Her ne kadar nelerin gözlemlenebileceğine dair a priori bir sınır olmaması muhtemelse de mevcut delilimiz ışığında a posteriori sınırlar söz konusudur. Örneğin milyarlarca yüzyıl önce, yeryüzünün birkaç yüz metre üzerinde seyahat eden sıradan bir gözlemci, yeryüzünün suyla kaplı olup olmadığını gözlemlemiş olabilir. Bununla beraber milyarlarca yüzyıl önce, yeryüzünün birkaç yüz mil üzerinde seyahat eden bir gözlemci teleskop yardımı olmadan yeryüzünün suyla kaplı olup olmadığını gözlemlemiş olamaz. Aynı şekilde uygun bir yerde pozisyon almış sıradan bir gözlemci, sarı ışıkla çevrili olan bir adamın ölüme neden olduğunu gözlemlemiş olabilir. Ancak aynı yerde ve aynı zamanda pozisyon almış böyle bir gözlemci her şeye gücü yeten bir varlığın oğlunu ya da bakire bir kadının doğurduğu oğlunu gözlemlemiş olamaz. Muhahhak ki bu sınırlandırmalar deneme niteliğindedir ve delilimiz değiştikçe konu da değişecektir. Örneğin tuhaf yollarla doğmuş olan birinin eşsiz bir sesinin ya da eşsiz bir üslubunun olduğunu düşünebiliriz. Bu bilgi ışığında neyin gözlemlenmesinin mümkün olduğuna dair hükmümüzü de değiştirmek isteyebiliriz. Martin Swinburne'ün eleştirilerine cevabını, deneye dayalı ölçütlerin olabileceğini vurgulayarak şu şekilde sonlandırır:

> "*Bu sınırlandırmalarla beraber nelerin gözlemlenmesinin mümkün olduğu ve nelerin olgusal olarak anlamlı olduğu üzerinde bir iffitak söz konusudur. Üstelik bu sınırlandırmalar oldukça makul görünüyor ve aynı zamanda bunlar keyfi de*

[107] Martin, a.g.e. sf. 61.

değildir. Gözleme dayalı önermelere yerleşmiş olan problemli bir dile, aynı problemli dilin anlamlı olduğunu göstermek için imkan tanımak saçma olacaktır. Bu, geçerli bir argümanı ispat etmek için, ilk bakışta geçersiz görünen bir argümanı kullanmak gibidir. Bu yüzden, uygun en iyi delilimize göre gözlemlenebilmesi mümkün olanlara sınır getirmek oldukça anlamlı bir iştir."[108]

Martin verdiği cevaplarla şu ana kadar doğrulamaya dayalı anlam kriterine karşı geliştirilen en önemli itiraz olarak gördüğü Swinburne'ün itirazlarını bertaraf ettiğini düşünür. Onun bundan sonra yapacağı şey ise söz konusu teori karşısında din dilinin doğrulanabildiği iddiasında olan düşünürlerden bazılarının teorilerini ele alıp değerlendirmek olacaktır. Ona göre doğrulamaya dayalı meydan okumayla yüzleşme teşebbüsünde bulunan en ilgi çekici argümanlardan biri de John Hick'in argümanıdır. Şimdi John Hick'in iddialarına ve Martin'in ona verdiği yanıtlara göz atalım.

2.4.2. John Hick ve Eskatolojik Doğrulama

Hick, "Tanrı vardır" önermesini bu dünyada doğrulayabilecek hiçbir gözlem olmamasına karşı öldükten sonra birinin söz konusu önermeyi doğrulayabilecek bir gözlemde bulunabileceğini öne sürer ve bunu "*eskatolojik doğrulama"* olarak adlandırır. Böylesine bir gözlem imkânı Hick'e göre, bir Hristiyan ile bir ateistin arasındaki farkın yalnızca tutumlarındaki ya da hayata bakışlarındaki farklılıktan ibaret olmadığını gösterir. Söz konusu gözlem, aynı zamanda inandıkları şey bakımından da hakiki olgusal farklılıklar söz konusu olduğunu işaret eder. Hick, Hristiyan teizmin "*ölüm sonrası tecrübesi (postmortem experience)"* tarafından doğrulanabileceğini iddia etmesine karşın onun yanlışlanamayacağını belirtir. O, Hristiyan teizminin yanlış olabileceğini fakat bu 'yanlış'ın hiç kimsenin tecrübi olarak asla doğrulayamayacağı bir durum olduğunu söyler.[109]

Hick, ölüm sonrası türünden bir tecrübenin, ölümden sonra yeniden diriltilmiş varlıkların yer aldığı ahiret hayatı olarak adlandırdığı âlemde Hristiyan Tanrı'sının var olduğunu doğrulayacağını iddia eder. Ona göre yeniden diriltilen bu dünya (biz buna

[108] Martin, a.g.e. aynı yer.
[109] John Hick, **Theology and Verification**, The Logic of God : Theology and Verification, ed. Malcolm L. Diamond ve Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company, 1975, s. 193. Indianapolis, India. Martin, a.g.e. sf. 66.

anlaşılması için kendi terminolojimizle ‘ahiret hayatı’ diyelim), her ne kadar bir mekânda olsa da o, maddi bir mekân değildir. Maddi olmayan bu mekânda bulunan bir nesne, maddi olan uzayda bulunan bir nesneden herhangi bir uzaklıkta ya da o nesnenin herhangi bir yönünde bulunuyor olamaz. Her ne kadar bu mekânın “fiziksel bir mekân olmak ile açıkça bağdaşmayan birtakım niteliklere sahip olması muhtemel olsa da bu durum zorunlu değildir.[110]

Hick, ahiret hayatında yaşayan yeniden yaratılmış varlıkların, bir defa fiziksel dünya da yaşamış olan insanların hafızalarına sahip olduklarını ifade eder. Örneğin, yeniden diriltilen Bay Jones, Ohio'daki yaşamını, evliliğini, hatta ölmeden önceki son günlerini ve yeniden diriltildiğini hatırlayabilir. Yeniden diriltilen Bay Jones, ölmeden önceki bedeni gibi bir bedene sahip olsa bile bu beden maddi şeylerden müteşekkil değildir. Bay Jones, tecrübe ettiği şeyin ölüm sonrası bir varoluş olduğunun farkındadır çünkü akrabalarını, arkadaşlarını, tarihsel olarak önemli şahsiyetleri ve ölmüş olan tüm kimseleri tanıyacaktır. Hick ölüm sonrası varoluş iddiasının Hristiyan teizmini doğrulamayı sağlamadığını kabul eder ve şöyle devam eder:

> *“Bir beden içerisinde yeniden diriltilen ve dünyadaki yaşamını hatırlayabilen bir ateist evrenin fark ettiğinden çok daha karmaşık hale gelmiş olduğunu söyleyebilir. Ancak yalnızca yeni bir bedenle yeni bir çevrede hayatta olma durumu ona, bir Tanrı'nın var olduğunu göstermez.”*[111]

Bununla beraber Hick birinin, Hristiyan teizmini doğrulayacak ölüm sonrası tecrübenin iki türünü makul bulabileceğini söyler. Bunlardan ilki, “Hristiyan vahyinde olduğu gibi Tanrı'nın bizim için olan muradının (purpose) yerine getirilmesi tecrübesidir”. İkincisi ise bu tecrübeyi “Tanrı'nın kendisini Hz İsa şahsında vahyettiği gibi Tanrı ile iletişim kurma tecrübesi” dir.[112]

Birinci türden tecrübe ile ilgili olarak Hick, Tanrı'nın maksadının ne olduğunun özel ayrıntılarını vermenin imkânsız olduğunu ve bizde ölüm sonrası tecrübenin neliğine dair üstü kapalı bazı düşünce ve kavramların var olduğunu söyler. Bununla

[110] Hick, a.g.m. s. 201. Martin, a.g.e. s. 67.
[111] Hick, a.g.m. s. 202. Martin, a.g.e. aynı yer.
[112] Hick, a.g.m. s. 203. Martin, a.g.e. aynı yer

beraber Tanrı'nın bizim için olan muradı gerçekleştiği zaman onun (söz konusu muradın) yerine getirildiğinin farkında olacağımızı söyler. Hick, Tanrı'nın muradının yerine getirilmesi bakımından bizim durumumuzu, bir yetişkin bakımından çocuğun durumuna benzetir. Çocuklarda bir yetişkin olmanın ne olduğu bilgisi yalnızca üstü kapalı bir düşünce olarak vardır fakat bir yetişkin oldukları zaman yetişkin olmanın ne demek olduğunu bilebileceklerdir.[113]

Martin'e göre Hick, ikinci tür tecrübenin –yani Tanrı'nın Hz. İsa'nın şahsında kendisini bildirmesi tecrübesinin- Hristiyanlığın doğrulanabilmesi bakımından önemli olduğunu öne sürer çünkü bu yolla Tanrı'nın tecrübesini doğrudan doğrulamak mümkün gözükmektedir. Örneğin herhangi biri, birinin sonsuz bir güce sahip olduğunu nasıl doğrulayabilir? Hick, Hristiyanlıktaki bu sorunun inkarnasyon öğretisi ile çözüldüğüne inanır. Hick bu konuda şunları söyler:

> *"Bana Tanrı krallığı içinde Oğlun saltanatını tecrübe etmek, otoriteyi doğrular ve böylece dolaylı olarak sonsuz ve aşkın doğası içerisinde Hz. İsa'nın Tanrı'nın şahsına dair öğretileri de doğrulanmış olur."*[114]

Martin, Hick'in eskatolojik doğrulama teorisi pek çok sorunu da beraberinde getirmemekte olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ilk olarak Hick'in ahiret hayatı ve içerisinde yaşayan yeniden diriltilmiş varlıklar tasvirinin anlamlı olabilmesi oldukça güçtür. Örneğin maddi olmayan bir evrenin nasıl olacağı ve herhangi bir şeyin maddi malzemelerden müteşekkil olmamasına rağmen nasıl maddi bir şekle sahip olabileceği tamamıyla belirsiz (muğlak) bir durumdur. Maalesef Hick'in elinde bu düşünceleri açıklığa kavuşturabileceği hiçbir şey yoktur. Hick'in kabul etmesinin mümkün göründüğü bir doğrulamaya dayalı anlam teorisinde eğer bu dünyayı ve içindekileri tasvir eden önermeler olgusal bir anlama sahip olacaksa, yeniden diriltilen Bay Jones'un maddi olmayan bir bedene sahip olması tarzındaki önermelerin nasıl doğrulanacağını bilmek oldukça önemlidir. Hick'in teorisindeki diğer zorluklar ise ölüm sonrası dünya ve içinde yaşayanların tasvirinin olgusal olarak anlamsız görünmesi ile ilgilidir.[115]

[113] Martin, a.g.e. s. 68.
[114] Hick, a.g.m. s. 206. Martin, a.g.e. aynı yer
[115] Martin, a.g.e. s. 68-69.

Bu sorunu göz ardı etsek bile Hick'in argümanı ile ilgili asıl önemli olan sorun devam edecektir. Hick, bir ateistin muhtemel bir ahiret hayatı fikrini kabul edebileceğini itiraf ettiği için, anahtar soru böyle bir ahiret hayatında Hristiyan teizmini ateizme karşısında haklı çıkaracak ne türden bir tecrübenin meydana geleceği sorusudur. Bu durum karşısında Hick tarafından önerilen söz konusu iki tür tecrübe de başarısız olacaktır.[116]

Martin, Hick'in ahiret hayatı ile ilgili iddialarına yönelik eleştirilerini sıraladıktan sonra Tanrı'nın muradını bilmemiz ile bir çocuğun yetişkinliğin ne olduğunu bilmesi arasında kurulan benzerliği eleştirerek devam eder. Hick'e göre bizim Tanrı'nın muradını anlamamız ile bir çocuğun yetişkin olmanın ne demek olduğunu anlaması arasında kurduğu benzerlik hatalıdır. Hick, bir çocuğun eşyaları tanımaya başlar başlamaz etrafında yetişkinleri daimi olarak kendi varoluşları içerisinde gördüğünü söyler fakat Hick'in 'ilahi amacın ne olduğunu' ve 'Tanrı' terimi ile neyi kastettiğimiz gibi bir düşünceye nasıl sahip olacağımızı henüz gösterememiş olduğunu belirtir. Martin'e göre herhangi biri elbette ki ilgili tecrübeyi teolojik ve problemli olmayan terimlerle tasvir etme girişiminde bulunabilir. Örneğin birisi öldükten sonra varlıkların derin bir huzur ve mutluluk duygusu tecrübe ettiğini dile getirebilir. Fakat böyle bir tecrübe, karşıt ateist görüşler karşısında Hristiyan teizmini haklı çıkarmaz.[117]

Martin, Hick'in ileri sürdüğü ikinci tür tecrübenin de aynı sorunla karşı karşıya olduğu iddiasındadır. Ona göre birisi "İsa" ile bir insana göndermede bulunulduğu zaman, ölümden sonra "İsa" ile karşılaşmayı hangi tür bir tecrübenin doğrulayacağını anlayabilir. Ancak "İsa" ile "Tanrı'nın oğlu"na göndermede bulunulduğu zaman, ne tür bir tecrübenin ölümden sonra "İsa" ile karşılaşmayı doğrulayabileceği tamamıyla belirsiz bir durumdur. Aynı şekilde Hick, teolojik dilin doğrulama kriterini karşıladığını göstereceğine inandığı tecrübeyi tasvir etmek için -örneğin İsa gibi- problemli bir teolojik dil kullanmaktadır. Martin, muhtemel bir ölüm sonrası tecrübesinin problemli olmayan terimlerle tasvir edilebileceğini kabul eder. O, örneğin birinin öldükten sonra, barışı, kardeşliği öğütleyen, hastalara ve körlere şifa dağıtan, tam bir otorite ile hükmeden İsa isminde iyi bir öğretmen ve bilge olan biriyle karşılaşma tecrübesini

[116] Martin, a.g.e. s. aynı yer.
[117] Martin, a.g.e. s. 69.

hayal edebileceğini belirtir. Ancak böyle bir tecrübe, Hristiyan teizmi dışında kalan, ateizmi de içeren farklı görüşler ile uyumlu olabilir fakat aşkın bir Tanrı'nın varlığına dair bir hipotezi doğrulayamaz.[118]

2.4.3. Gregory Kavka ve Eskatolojik Yanlışlama

Şu ana dek Martin, Hick'in Hristiyan teizmini eskatolojik olarak doğrulanmasının mümkün olduğu iddiasının ispatlanmamış olduğunu gösterdiği iddiasındadır ve bu yüzden Hick'in iddiaları ile daha fazla ilgilenmez. Bununla beraber Gregory Kavka, Hick'in inandığının aksine, Hristiyan teizminin ölüm sonrası tecrübeler tarafından yanlışlanabileceğini öne sürer. Eğer Hick doğrulamanın mümkün olması noktasında hatalı ise teizm ilke olarak yanlışlanabiliyor olması bakımından kısmen de olsa doğrulama kriterini karşılayabiliyor olacağından Kavka'nın argümanını incelemek Martin için önemlidir.

Martin, Kavka'nın teorisi ile ilgili olarak iki hususun önemine dikkat çeker: Bunlardan ilki, eğer Kavka ölüm sonrası tecrübenin teizmi yanlışlayabileceği noktasında haklı ise, ölüm sonrasının tecrübesi (Hick'in teorisinde gördüğümüz gibi) onu zaten yanlışlamıştır. İkincisi ise, Kavka ölüm sonrası tecrübelerin yanlışlanması teorisine dair problemleri tam manasıyla değerlendirmez.[119]

Kavka ahiret hayatının "şeytan" tarafından idare edildiğini ve bu dünyada gücün, hayatı iyi insanlar ve özellikle de azizler için dayanılmaz hale getiren yeniden yaratılmış Hitler, Stalin ve diğer şeytan topluluklarının ellerinin altında bulunduğunu farz edelim, der. Daha da ileriye giderek ahiret hayatındaki yaratılmış varlıkların "Hristiyanlığın Şeytan tarafından planlanan zalimce bir oyun olduğunu ve tarihi İsa'nın iyi insanları ebedi kurtuluştan uzaklaştırmak üzere gönderilmiş bir şeytan olduğunu" öğrendiklerini farz etmemizi söyler. Bu ölüm sonrası tecrübesini göz önünde bulundurarak Kavka, Hristiyan teizminin yanlışlanacağını çünkü böyle bir tecrübenin Hristiyan Tanrı'sının var olmadığına inanmak için, her ne kadar mantıksal olarak kati bir gerekçe olmasa da,

[118] Martin, a.g.e. s. aynı yer.
[119] Gregory Kavka, **"Eschatological Falsification"** Religious Studies, 12, 1976, s.201. Martin, a.g.e. s. 70.

iyi bir gerekçe temin ettiğini öne sürmektedir.[120]

Bu teori karşısında Martin'e göre Kavka'ya verilen ilk net cevap, ahiret hayatında meydana gelmesinin mümkün olduğu bu tür tecrübelerin bu dünyada kısmen de olsa cereyan ettiği gerçeğidir. Hitler, Stalin ve kötü ruhlu diğer insanlar bu dünyada oldukça büyük bir güç elde etmişlerdir ve bugün de hala kötü ruhlu insanlar büyük bir güce sahiptirler ve bu insanlar, çok sayıda iyi insan için hayatı dayanılmaz hale getirmişlerdir ve bunu yapmaya da devam etmektedirler. Üstelik bazı Hristiyanlar şeytanın etkisinin her yerde olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin Alvin Plantinga, şeytanın bu dünyadaki tüm doğal kötülüklerin sorumlusu olabileceğini iddia etmiştir.[121] Bunlara ilave olarak tarihsel klasik eğitim Hristiyanlığın zalimce bir oyun olduğunu göstermeyebilir fakat söz konusu eğitim Hristiyanlığın temel iddialarının -örneğin İsa'nın var olması gibi- şüpheli olduğunu öne sürer. Eğer Kavka tarafından gösterilen muhtemel bir ölüm sonrası tecrübesi Hristiyan Tanrı'sının var olduğu tarzında bir önermeyi yanlışlamış olsaydı herhangi biri yalnızca mevcut ölüm öncesi tecrübenin bu önermeyi neden halan yanlışlamamış olduğunu merak ederdi.

Diğer taraftan Martin'e göre eğer, şeytanın hayattayken tecrübe ettiğimiz ahlaki ve doğal kötülük tecrübelerinin nedeni olması ihtimali ve Hristiyanlığın iddialarının şüphe götürür nitelikte olduğunun tarihsel kanıtı, "Hristiyan Tanrı'sı vardır" önermesini yanlışlamadıysa, Kavka tarafından öne sürülen tarzda muhtemel bir ölüm sonrası tecrübesi bu önermeyi neden yanlışlasın? Muhakkak ki teistler tarafından kötülük problemine karşı yapılan sıradan tüm savunmalar, yeniden yaratılan dünyada yeniden yaratılmış teistler için uygun bir savunma olacaktır. Eğer söz konusu savunmalar mevcut dünyada işe yarıyorsa ahiret hayatında da işe yarayacaktır; eğer mevcut dünyada işe yaramıyorsa, ahiret hayatında da işe yaramayacaktır. Örneğin özgür irade savunusu, tıpkı teistlerin bu dünyamızdaki kötülükleri varlığını açıklamada bu savunuyu kullanmaya teşebbüs ettikleri gibi, yeniden yaratılan teistler tarafından da Tanrı'nın neden şeytanın ve onun gibilerin ahiret hayatında hâkim olmalarına ve iyi insanların

[120] Kavka, a.g.m. s. 202. Martin, a.g.e. aynı yer.
[121] Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, Grand Rapids, Mich. Eerdmans, 1974, s. 58. Martin, a.g.e. aynı yer.

hayatlarını dayanılmaz hale getirmelerine izin verdiğini açıklamak için kullanılırdı.[122]

Martin daha sonra eleştirilerini, Kavka'nın "ahiret hayatının şeytan tarafından idare edildiği" varsayımına yöneltir. Bu varsayımda geçen "şeytan" teriminin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu üzerinde yoğunlaşarak söz konusu terimin, itaat etmediği için Tanrı'nın huzurundan kovulan meleğe atıfta yaptığını belirtir. Martin'e göre bu anlamıyla kullanıldığında "şeytan" teriminin mantıksal statü açısından "Tanrı" terimi ile arasında herhangi bir fark yoktur. Bu yüzden "Tanrı vardır" gibi bir önermenin olgusal anlamı ile ilgili ortaya çıkabilecek sorunlar "Şeytan vardır" önermesi için de söz konusu olacaktır. Böylece Martin, tıpkı "maddi bir bedeni olmayan, sonsuz, aşkın, evrende hüküm sahibi olan 'Tanrı' terimini" nasıl olgusal olarak anlamsız buluyorsa benzer şekilde "ahiret hayatına hâkim olarak iyi insanların yaşamlarını dayanılmaz hale getiren bir şeytan terimini" de olgusal anlamdan yoksun görür.

Kavka'nın eskatolojik yanlışlama iddialarına yönelik eleştirilerini bu şekilde sıralayan Martin, böylece söz konusu iddiaları çürüttüğü kanaatindedir. Onun, din dilinin olgusal anlamsızlığını göstermek için ele alacağı son düşünür I.M. Crombie'dir.

2.4.4. Crombie ve Dini Kıssalar

Crombie, "Teolojik Önermelerin İmkânı" isimli makalesinde 'Tanrı' teriminin nasıl anlaşılması gerektiğine dair karşılaştığı güçlükleri belirtir "Tanrı" terimi ile ilgili olarak kafa karıştırıcı bir durum söz konusudur. Crombie, söz konusu terimin özel isim gibi göründüğünü fakat neye göndermede bulunduğunu tespit etmenin zorluğundan dolayı diğer özel isimler gibi de olmadığını iddia eder. O gerçek bir bireyi işaret eden "Tom" tarzında bir özel isim değildir çünkü birinin Tom ile tanışması mümkündür fakat Tanrı ile tanışması mümkün değildir. Bu bağlamda "Tanrı" terimi daha ziyade "Titania" özel ismi gibidir, çünkü hiçkimse için kurgusal bir karakter ile tanışmak "Tom" ile tanışmakla aynı anlamı taşımaz. Ancak başka bir bağlamda da söz konusu terim kesinlikle "Titania" terimi gibi değildir çünkü "Tanrı" terimi gerçek bir varlığı işaret etmektedir. Bu yüzden Crombie "Tanrı" terimini özel olmayan özel isim olarak

[122] Martin, a.g.e. s. 70-71.

adlandırır.[123]

Crombie aynı zamanda Tanrı hakkında söylediklerimizle ilgili olarak da anlam belirsizlikleri olduğunu söyler. Tanrı'ya atfettiğimiz – örneğin "bizi sever", "evreni yarattı" gibi- yüklemler, günlük kullanımlarındaki anlamlarında kullanılmamaktadır. Örneğin, günlük kullanımını dikkate alırsak "bizi sever" ifadesi, her durumda birinin bizi sevdiği önermesini doğrulamayabilir. Eğer bir anne çocuklarına işkence ediyorsa ve onları aç bırakıyorsa bu, annenin çocuklarını sevdiği önermesinin aleyhine olan bir durumdur. Fakat Crombie'ye göre teolojik bağlamlarda bu türden hiçbir önerme geçersiz kılınamaz; Tanrı'nın her türlü fiili, O'nun bizi sevdiğine dair delil olabilir. Bu yüzden "bizi sever" gibi yüklemler içeren önermeler dini bağlamlarda çürütülemez. Bundan hareketle dini önermelerin nasıl doğru ya da yanlış olabileceğini bilmek oldukça güçtür. Bununla beraber Crombie, Tanrı hakkındaki önermelerle sıradan şahıslar hakkındaki önermeler arasındaki farklılıktan hareketle Tanrı hakkındaki önermelerin olgusal olarak anlamsız olduğu sonucunu çıkarmanın çok ciddi bir hata olacağını iddia eder. Ona göre bu farklılıklar, yalnızca Tanrı'nın diğer tüm bireyler gibi olmadığını ve sonuç olarak da teolojik önermelerin şekilsel niteliklerinin benzersiz (unique) olduğunu gösterebilir.[124]

Teolojik önermelerin olgusal olarak anlamsız olduğuna karşı çıktığını ifade ettiğimiz Crombie, söz konusu önermelerin *"benzerlik (analogy)"* yoluyla anlaşılabileceğini öne sürer ve bu noktada tartışmasını "İsa'nın sevgisine" ve "İncil'deki kıssalara" yöneltir. Örneğin İsa, ümmetini günlük kullandığımız anlamda 'sevmek' fiili ile sevdiği için, Tanrı'nın oğlu olan İsa'nın sevgisinin bir babanın sevgisinin bir "simgesi" olduğunu varsayarız. Crombie, simgenin ne olduğunu bilmememize rağmen bunu bilmemiz gerekmediğini çünkü simgenin doğru olduğuna inandıklarını iddia etmektedir. Tanrı hakkında söylediğimiz şeyler kıssadır, onlar literal anlamda doğru değildir, der. Eğer onları hakiki kıssalar olarak kabul ederseniz, tabiatlarının altında yatan hakikatleri kavrayamazsınız.[125]

[123] Ian M. Crombie, "**The Possibility of Theological Statements**", Faith and Logic, ed. Basil Mitchell, London: Allen and Unwin, 1958 s. 32. Martin, a.g.e. s. 72-73.
[124] Crombie, a.g.m s. 55. Martin, a.g.e. s. 73.
[125] Crombie, a.g.m s. 66. Martin, a.g.e. s. 74.

Bu yüzden Crombie'ye göre Tanrı'nın sevgisi ile insan sevgisi arasında bir benzerlik olduğuna inanmamız gerekmektedir. Crombie, böyle bir benzerlik ilişkisinin kurulması koşulsuz olarak varsayılır (postulate) çünkü kıssaya olan inancımızdan dolayı kıssada tasvir edilen simgenin doğru olduğuna inandığımızı belirtir. Doğruluğu koşulsuz olarak varsayılan (postulate) bu simgeden dolayı bazı ateistik delillerin, teolojik önermelerin karşısında yer aldığını itiraf etmektedir. Örneğin sebepsiz yere acı çekmek, bir başka deyişle kötülük problemi, seven bir Tanrı'nın varlığı iddiasına bir karşı çıkış olabilir. Ancak Hristiyanlar, çevresinde gördüğü birçok şeyden zarar ve işkence görmesine rağmen böyle bir acı çekmenin olmadığı inancındadırlar.[126]

Bu iddialar karşısında Martin, Crombie'nin argümanın tüm öncüllerinin teker teker incelemeye koyulur. Yukarıda belirttiğimiz gibi Crombie, "Tanrı bizi sever" önermesindeki "bizi sever" ifadesinin günlük kullandığımız anlamıyla kullanılmadığını çünkü hiçbir şeyin bu önermeyi çürütemeyeceğini belirtir. Aynı şeklide gördüğümüz gibi Bana Tanrı'nın sevgisi ile Oğul İsa'nın sevgisi arasında bir benzerlik ilişkisi kurulduğundan dolayı sebepsiz yere acı çekmenin (genel anlamıyla kötülük probleminin) böyle bir Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olabileceğini belirttik. Ancak Hristiyanların böyle bir acının var olmadığı inancında olduklarını da ifade ettik. Martin, "Tanrı bizi sever" önermesindeki "bizi sever" ifadesinin günlük anlamının dışında kullanmamız ile Baba Tanrı'nın sevgisi ile Oğul İsa'nın sevgisi arasında benzerlik olduğu iddialarının ilk bakışta çelişkili olduğunu iddia eder. Martin'e göre ayrıca Hristiyanların sebepsiz yere acı çekmenin söz konusu olmadığı inancı ile Baba Tanrı'nın sevgisi ile Oğlu İsa'nın sevgisi arasında bir benzerlik olmasından dolayı sebepsiz yere acı çekmenin Tanrı'nın varlığının aleyhine bir delil olacağı iddiasını uzlaştırmak oldukça zor görünmektedir. Zira ilk önermede Hristiyanların sebepsiz yere acı çekmeye inanmadıkları bir başka deyişle kötülük problemini Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak görmediklerini ifade edilirken ikinci önermede sebepsiz yere acı çekmenin Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak ileri sürülebileceği belirtilmiştir.[127]

Martin, Crombie'nin mevzisini anlayabilmek için erken dönem eseri "Theology and Falsification"a göz atar. Söz konusu eserinde Crombie, aşağı yukarı aynı noktalara

[126] Crombie, a.g.m s. 72. Martin, a.g.e. s. 74-75.
[127] Michael Martin, a.g.e. s. 75.

değinse de dini önermelerin test edilebilirliğini daha ince ayrıntıları ile ele almaktır. O makalesinde Crombie, sebepsiz yere acı çekmenin "Tanrı bizi sever" tarzında bir önermenin aleyhine delil teşkil edebileceğini belirtir. Ancak ona göre "resmin tamamını hiçbir zaman göremeyeceğimiz için" kötülük problemi üzerinden "Tanrı'nın bizi sevdiği" önermesine çok ciddi bir argüman inşa edilemez. O ayrıca (a) tüm olgu ifadelerinin test etmeyi engelleyecek hiçbir dil kuralı olmamasını gerektirecek bir anlamda doğrulanmak zorunda olduğu talebi ile (b) bir önermeyi tamamıyla anlayabilmek için kişinin onu test etmenin nasıl bir şey olduğunu bilmesi gerektiği iddiasını birbirinden ayırır.[128]

Martin'e Crombie, (a)nın meşru bir talep olduğunu ve teolojik önermelerin söz konusu talebi yerine getirdiğini iddia etmektedir. Crombie, dini önermeleri test etmenin mantıksal olarak imkânsız olmadığını, yalnızca olgusal olarak imkânsız olduğunu söyler. Bu bakımdan "Tanrı bizi sever" önermesi ile " Sezar Rubicon nehrini geçmeden önce koyun eti yedi" önermesi ile aynı statüye sahiptir. O, "geri dönüp gördüklerimizi anlatmamız imkânsız" olsa da ölüm sonrası tecrübesinin "Tanrı bizi sever" önermesini test etmeyi sağlayacağını iddia etmektedir. (b) açısından durum çok daha karışıktır. Crombie, Tanrı hakkındaki önermeleri yalnızca İncildeki kıssalar aracılığıyla anlayabileceğimizi belirtir. Ona göre bir kıssanın içerisindeki "Tanrı bizi sever" önermesinin "Babam beni sever" önermesi gibi olduğunu varsayarız. Bir kere kıssanın dışına adım attığımız zaman ne demek istediğimizi anlayamayız, der Crombie. Ancak kıssanın uygun olduğuna dair ve "Bir gün bunun nasıl olduğunu anlayacağımıza dair" imanımız vardır.[129]

Crombie'nin iddialarına bu kadar yer vermekle yetinerek Martin'in söz konusu iddialar karşısında verdiği yanıtlara göz atalım. Martin'e göre Crombie'nin teolojik önermelerin ilke olarak doğrulanamayacağı iddiasına karşı savaş açmak için ölüm sonrası tecrübesine başvurma önerisi de tıpkı Hick ve Kavka'nın benzer önerilerinin sorunları ile aynı sorunları beraberinde getirir. Martin'in ikinci eleştirisi, Crombie'nin kötülük sorunu hakkındaki iddialarına yöneliktir. Gördüğümüz gibi Crombie, kötülük

[128] Crombie, **Theology and Falsification**, s. 325. . **The Logic of God** : **Theology and Verification**, ed. Malcolm L. Diamond ve Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company, 1975, Indianapolis, India
[129] Crombie. a.g.m. s. 327.

sorunu üzerinden "Tanrı bizi sever" önermesi aleyhine ciddi bir argüman geliştirilemeyeceğini, çünkü tüm resmi görmemizin imkansız olduğu belirtmişti. Martin bu iddiaya cevaben, muhtemel hiçbir ölüm sonrası tecrübenin tüm resmi görmemizi sağlayamayacağını dile getirir. Ona göre hiçbir ölüm sonrası var oluşta herhangi biri bütün resmi görebilecek değildir. Ölüm sonrası tecrübesi ne kadar uzun olursa olsun herhangi biri şeyleri sonsuzluk açısından (*sub specie aeternitatis*) göremeyecektir. Bu yüzden "Tanrı bizi sever" önermesi ile "Sezar Rubicon nehrini geçmeden önce koyun eti yedi" önermesi arasında ciddi farklılıklar vardır.[130]

Martin'e göre Crombie'nin kıssaları kullanması da teolojik önermelerin olgusal bir anlama sahip olup olmadığı sorununu çözmede kendisine yardımcı olamaz. Crombie, kıssanın dışına çıktığımızda ne kastettiğimizi bilemeyeceğimizi ve kıssanın simgelediği şeye (bu örnekte "Tanrı'nın bizi sevdiğine") inanmamız gerektiğini belirtir. Martin açısından bu, "Tanrı bizi sever" önermesi olgusal anlama sahip olmamasına rağmen, sahip olduğuna inanmak zorunda olduğumuzu söylemenin başka bir yolu gibi gözükmektedir. Martin'e göre birinin, Tanrı hakkındaki önermelerin olgusal olarak anlamlı olduğu varsayımı doğrulanmadıkça kıssaların doğru olduğuna nasıl inanabildiğini anlamak oldukça zordur. Kıssaların doğru olduğunu varsayabilmesi için Crombie'nin, birinin İncil'in dini otoritesine yani İncil'in ilahi vahiy olduğuna iman etmiş olmasını varsayması gerekmektedir. Bununla beraber böyle bir iman, yalnızca birinin "İncil ilahi vahiydir" önermesinin olgusal anlama sahip olduğu varsayımının bağımsız olarak doğrulanması halinde mümkün olabilir. Fakat asıl mesele de tam olarak budur.[131]

[130] Martin, a.g.e. s. 76.
[131] Kai Nielsen**, An Introduction To The Philosophy of Religion**, The Macmillan Press Ltd, Hong Kong, 1982. Martin, a.g.e. aynı yer.

SONUÇ

Özellikle tezimizin ikinci bölümünde ortaya koymaya çalıştığımız üzere Michael Martin'in genel olarak dil felsefesine özel olaraksa din diline ya da teolojik dile dair görüşleri büyük ölçüde mantıkçı pozitivizmden mülhemdir. Mantıkçı pozitivistlerin ortaya koydukları katı doğrulamaya dayalı anlam kriterine karşı çıkan ve söz konusu ilkeye yönelik –kriterin tam bir formülünü ortaya koyamama ve doğrulamaya dayalı ilkenin bizzat kendi kriterlerine göre doğrulanamaması gibi- eleştirilerini sıralayan Martin, daha ziyade zayıf doğrulamaya dayalı anlam ilkesini esas alır. Böyle bir anlam ilkesinin keyfî olmadığını iddia eder zira ona göre lengüistik datamızda doğrulamaya dayalı anlam kriterinin bir yeri vardır. Martin'in ikinci olarak yapmaya çalıştığı şey ise başta Swinburne olmak üzere din dilinin doğrulanabilme ve de yanlışlanabilme kriterini karşıladığını öne süren ve dolayısıyla da din dilinin olgusal olarak anlamlı olduğu iddiasında olan John Hick, Gregory Kavka, I.M Crombie gibi düşünürlerin konu ile ilgili iddialarına yanıt vermektir. Söz konusu düşünülerin iddialarına verdiği yanıtlarla onların argümanlarını çürüttüğünü belirten Martin sonuç olarak din dilinin olgusal olarak anlamsız olduğu neticesine ulaşır.

Din dilinin olgusal olarak anlamsız olduğu iddiasında olan Martin'nin buradan negatif ateizmi temellendirme teşebbüsünde bulunduğunu görüyoruz. Şöyle ki; Tıpkı teistlerin iddia ettikleri "Tanrı vardır" önermesi nasıl olgusal olarak anlamsız ise aynı şekilde pozitif ateistlerin ileri sürdükleri "Tanrı yoktur" önermesi de anlamsızdır. Doğrulanabilme ve de yanlışlanabilme açısından her iki önerme de aynı statüdedir. Dolayısıyla pozitif ateistlerin Tanrı'nın varlığının aleyhine – kötülük problemi, dini inançların anlamsızlığı gibi- delliler getirip teizmi çürütmeye çalışmaları ve "Tanrı'nın var olmadığı inancında" olmaları hatalıdır. Martin'e göre takınılması gereken tavır yalnızca teizmin iddialarını çürütmeye çalışmak ve Tanrı'nın varlığının aleyhine olumlu anlamda herhangi bir argüman geliştirmemektir. Bu yüzden Martin'in mevzisi, pozitif ateizmden farklı olarak "Tanrı'nın var olmadığı" inancı değil; "Tanrı inancının olmaması" iddiası olarak yorumlanabilir. Ancak bunu yaparken Martin'in *ATHEISM: A Philosophical Justification* adlı eserinin ikinci bölümünde adeta birinci bölümde ele alıp savunduğu negatif ateizmi çürütürcesine pozitif ateizm lehine argümanlar geliştirmiş

olması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Buna göre Martin'in söz konusu eserinin ikinci bölümünde başta ilahi nitelikler ve tutarsızlık olmak üzere, ateistik teleolojik argüman, kötülük problemi, özgür irade savunusu gibi argümanlarla teizm karşısında ateizm lehine deliller ortaya koyma teşebbüsünde bulunduğu görülmektedir. Daha önce yaptığımız pozitif ve negatif ateizm kavramı ayrımına göre bu girişimi tam da pozitif ateizmin kendisi olmaktadır. Dolayısıyla bu noktada düşünürümüzün paradoksal bir durum içerisinde olduğunu iddia edebiliriz.

Martin'nin din dili ya da teolojik dil iddialarından çıkardığımız bir başka önemli husus da Martin'nin yalnızca *insanbiçimci olmayan (nonanthropomorphic) ve sofistike (sophisticted)* bir Tanrı hakkında dile getirdiğimiz önerme ve yüklemlerin olgusal olarak anlamsız olduğu sonucudur. Ona göre 'her şeyin yaratıcısı, evrende hakim olan' bir Tanrı'nın teistik kabulle 'zaman ve mekan dışı' ve komplike olarak tasavvur edilmesi açık bir çelişkidir (incoherent). Dolayısıyla Martin'in kategorik olarak Tanrı hakkında konuşmanın anlamsız olacağı şeklinde genel bir iddiasının olmadığını söyleyebiliriz. Onun karşı çıktığı, hem evrende olup biten her şeyi düzenleyen hem de aynı zamanda zaman ve mekandan münezzeh, duyu yoluyla algılanamayan, insanbiçimci olmayan sofistike bir Tanrı hakkında konuşmaktır. Buna verilebilecek örnek olarak " Atheism and Religion" adlı makalesinde Martin, Jainizm, Budizm ve Konfüsyüsçülük gibi teistik anlamda bir Tanrı inancına sahip olmayan ya da ateist diyebileceğimiz dinlerin varlığına ve söz konusu dinlerin teistik olmayan Tanrı fikirlerine karşı olmadığını belirtmektedir.[132]

[132] Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz; Michael Martin *"***Atheism and Religion***"*, çev. Yaşar Ünal, *The Cambridge Companion to ATHEISM*, Edited by Michael Martin, Cambridge University Press, Printed in the United States of America, 2007, ss.217-232.

KAYNAKÇA

Akdemir, Ferhat **Ateizm Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, 2005

Aliy, Abdurrahman, **Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dini İman** [Bir Rekonstruksiyon Denemesi], Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 5, Sayı 1, Ocak-Haziran 2005.

Aslan, Adnan, **Analitik Pozitif Ateizmin Bir Eleştirisi: Michael Martin**, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 7, 2002

Aydın, Mehmet, **Ateizm ve Çıkmazları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1990

Ayer, Alfret J. **Language, Truth and Logic**, Penguin Group, Harmondsworth, Middleesex, England, 1990

Behiy Muhammed, **İslam Düşüncesinin İlahi Yönü**, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1992.

Bradlaugh, Charles **A Plea for Atheism**, reprinted in An Analogy of Atheism and Rationalism, ed. Gordon Stein Buffalo, N.Y : Promethus Books, 1980.

Crombie, I.M, "**The Possibility of Theological Statements**", Faith and Logic, ed. Basil Mitchell, London: Allen and Unwin, 1958.

Çınar, Aliye, **Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel**, Kuran Araştırmaları Vakfı Yayınları, Bursa, 2004.

Durrant, Michael, **The Logical Statue of "God"**, London, Macmillan, 1973.

Erkan, Yusuf Kenan, **Mantıkçı Pozitivizmde Metafizik Önermeler ve Eleştirisi**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2004.

Ferre, Frederick**, Din Dilinin Anlamı, Modern Mantık ve İman**, çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul,1999.

Flew, Antony **The Presumption of Atheism**, London: Elek/Pemberton, 1976.

Flew, Antony, Macintrye, Alasdair, **New Essays in Philosophical Theology**, SCM Press, London, 1972.

Hick, John, **Theology and Verification**, The Logic of God : Theology and Verification, ed. Malcolm L. Diamond ve Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company, 1975.

Hick, John, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall, New jersey, 1983.

Hudson, Donald, **Wittgenstein'ın Din Felsefesi**, çev. Ramazan Ertürk. A yayınevi, Ankara, 2000.

Hume, David, **An Inquiry Concerning Human Understanding**, New York, Liberal Arts Press, 1955

Işık, Kemal, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1967.

İmamoğlu, Tuncay, **Mantıkçı Pozitivim, Wittgenstein ve Din**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 35, Erzurum, 2001.

Koç, Turan, **Din Dili**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Mackie, J.L. The Miracle of Theism: **Argument for and againist the Existence of God**, Oxford: Claredon Press, 1988.

Martin**,** Michael, **Atheism: A Philosophical Justification**, Temple University Press, Philadelphia, 1990.

Martin, Michael, *"***Atheism and Religion***"*, çev. Yaşar Ünal, *The Cambridge Companion to ATHEISM*, Edited by Michael Martin, Cambridge University Press, Printed in the United States of America, 2007.

Mehdiyev**,** Nebi, **Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.

Nielsen**,** Kai, **An Introduction To The Philosophy of Religion**, The Macmillan Press Ltd. Hong Kong, 1982.

Özcan, Hanifi, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger**,** David, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2015

Plantinga, Alvin, **God, Freedom and Evil**, Grand Rapids, Mich. Eerdmans, 1974.

Poidevin**,** Robin Le, **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, çev. Abdullah Yıldız, Ayrıntı Yayınlan, İstanbul, 2000

Reçber, Mehmet Sait, '**Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine'** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1, 2010.

Reçber, Mehmet Sait, **Vâcibü'l-Vücûd"un Mâhiyeti Meselesi**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul, 2008

Smith, John E, **Reason and God**, Yale University Press, New Haven, 1967.

Stiver, Dan R, **The Philosophy of Religious Language: sign**, **symbol and story**, Blackwell Publishing, Oxford, 1997

Swinburne, Richard, **The Coherence of Theism**, Oxford University Press, Oxford, Reprinted 1989.

Tillich, Paul, **Din Dilinin Doğası**, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:11, Sayı:2, 2002.

Tillich, Paul, **İmanın Dinamikleri**, çev. Fehrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000

Tillich, Paul, **İmanın Sembolleri**, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000.

Tokat, Latif, **Dinin Sembolik Dili**, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, cilt 6, sayı 1, İstanbul, 2009.

Topaloğlu, Aydın, **Ateizm ve Eleştirisi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999.

Topaloğlu, Aydın, **Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Teizm ya da Ateizm**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

Wittgenstein, Ludwig, **Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnançlar Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, Derleyen: Cyril Barret, çev. A. Baki Güçlü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

Wittgenstein, Ludwig, **Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Arouba, Yapı Kredi rı, İstanbul, 1996.

Yavuz, Zikri, **Din Dili**, Din Felsefesi El Kitabı, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.