METAFİZİKSEL OLMAYAN BİR TEOLOJİNİN İMKÂNI

Şaban Ali Düzgün

[duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)

‘Eğer gerçek, onların arzu ve emellerine uyacak olsaydı, şüphesiz gökler ve yer içindekilerle beraber yıkılır giderdi’ (Mü’minûn 23: 71).

**Giriş**

Hem popüler kültür hem de bilim çevrelerinde, din ve bilimin farklı bilgi alanlarına tekabül ettiğini ve de kutsal metinlerin imkan ve değer kriterleri açısından felsefi ve bilimsel konularda bir anlam ifade etmediğini söyleyen ve buna bağlı olarak da bu alanın bilgisini ve insanını küçümseyen Hume ve Voltaire’in ruhu hala yaşamaktadır. Yukarıdaki iddialarıyla bu ruhu canlı tutmaya çalışanlar, bilime doğal dünyayı gerçekte olduğu gibi doğru bir şekilde tasvir etme gücünü veren ***bilimsel realizm*** felsefesine yapışmaktadırlar.[[1]](#footnote-2) Bu süreçte en çok vurgulanan kavramlar ise akla (rasyonalite)[[2]](#footnote-3) ve duyu verilerine uygunluktur.

**Teolojide Rasyonalite Sorunu**

Teoloji’de nasıllığı bir kenara, rasyonelliğin kendisi tartışmalı bir kavramdır. Üzerinde netliğin oluşmadığı ve sınırları belli olmayan bir kavramı, kendine ait terimler ve tanımlar/kavramlar dünyası olan başka bir alanla ilintilemeye çalışmanın çok da kolay olmadığını baştan kabül etmek gerekir. Rasyonellik kavramının bir bütün olarak mı Teoloji’ye atfedileceği (o zaman kendine has terimleri ve tanımları/kavramları olan bir disiplin şeklinde farklı bir disiplinden bahsettiğimizi ima edecek şekilde Teolojiden bahsetmenin anlamı tartışılmalıdır), yoksa, inanma (nın rasyonel oluşu), (Allah’ı) delillendirme ve ispat gibi tekil bağlamlarda mı kullanılacağında karar kılınmalıdır.

Durum böyle olunca, Teolojinin rasyonelliği sorunu da çoğu zaman yanlış değerlendirilmektedir. İmanın rasyonel bir sürecin takip edilmesiyle değil de bir sıçramayla elde edilebileceği tezini savunanlar (Soren Kierkegaard’da olduğu gibi), imanı her zaman bir sır olarak görmekte, bu sırrı deşifre etme peşinde olan aklı sonu gelmez bir çabanın içinde boşuna debelenmekle itham etmektedirler. Oysa rasyonellik zorunlu olarak aklın ya da sadece aklın bir faaliyeti sonucu ortaya çıkan şey değildir. ‘Din rasyonel değildir’ ifadesinin doğru olduğunu varsaysak bile, bu şunu söylememizi engellemeyecektir: en kötü ihtimalle din aklın altında, en iyi ihtimalle de aklın üstünde bir şeydir. Bu durumda da akılla kavranabilecek ve bir şekilde kendisinden bahsedilebilecek bir şey niteliğini hiçbir zaman kaybetmez. ‘Akıl, Tanrı’nın dünyadaki terazisidir**’** derken de Zaehner buna işaret etmektedir.[[3]](#footnote-4) O halde rasyonellikten kastettiğimiz nedir?

**İlk önce** rasyonel olan şey, ispat edebileceğimiz alanla sınırlı olan şey değildir. Öldükten sonraki yaşamı ispat etmemiz mümkün değildir, ama doğruluğuna inanmamız için bir çok makul sebebimiz vardır. Diğer taraftan buna inanmak için bir çok sebebimiz olmakla birlikte bu yanlış da olabilir. O halde, rasyonel bir inanç zorunlu olarak doğru olmak durumunda değildir, aynı şekilde yanlış bir *inanç* da irrasyonel olmak zorunda değildir.

**İkincisi**, rasyonellik (doğal) bilimlerin bir imtiyazı değildir. Sadece akıl yürüten varlıklar olsaydık bile (ki öyle değiliz) rasyonelliğimiz sadece bilimle tüketilemezdi. Akıl her şeyi kuşatabilecek bir niteliğe sahiptir, sadece bilimsel diye nitelediğimiz alanın tekelinde değildir ve akıl yürütme yetimizi sadece bilimsel alanla sınırlamak gibi bir indirgemecilik hem aklın hem de onu kullananın yeteneklerini küçümsemek demektir.

**Üçüncü** olarak, rasyonellik içerikle değil, metotla ilgili bir durumdur. Bilimsel olanlar da dahil, inançlarımız bize söylediklerinin içerikleri sebebiyle değil, söylenme tarzları sebebiyle böyledirler ve ideal olarak bu inançlar şu ana kadar söylenenlerin en garantiye alınmışları olarak gözükmektedirler.[[4]](#footnote-5)

**Dördüncü** olarak, ‘rasyonel inanç’ kapalı bir kavramdır. Bu inancın içeriğinin rasyonel olduğu başka bir ifadeyle inancın doğrulanmış olduğunu veya doğrulanabilir olduğunu ima edebilir; yine inancın kabüllenilme tarzının rasyonel olduğunu da gösterebilir. Bu iki anlam birbirinden tamamen farklıdır ve karıştırılmamalıdır. *P*’nin doğrulanabilirliği ile *P****’***ye inanmanın makullüğü birbirinden ayrı şeylerdir.[[5]](#footnote-6) Birinci veya mantıksal anlamda, bir inanç argümanla desteklenir ve akılla doğrulanırsa rasyoneldir ve rasyonalite anlayışımız, bu argümanların delil olma niteliğini karşılayıp karşılamadıkları noktasındaki beklentimize göre ya daralacak ya da genişleyecektir. İkinci veya pratik anlamda inanç değil, inananın inanması rasyoneldir ki bu durumda ona inanmanın kendince sebepleri vardır. Ancak inanma için sağlanan bu pratik gerekçeler zorunlu olarak inanmanın teorik gerekçeleri değildir. Bir insan Tanrı’nın varolduğunu gösteremeyebilir, ama yine de O’na inanmanın makul olduğu düşüncesini devam ettirebilir. Bu durumda rasyonellik, inancın bir özelliği olmaktan çok inanan kişinin inancıyla irtibat niteliğidir.

**Beşinci** olarak, rasyonellik tek tip değildir, farklı türleri vardır. Şayet bir inancın rasyonelliği ona inanmamızı sağlayan makul argümanlara bağlıysa, ona inanmamıza temel teşkil eden argümanların türüne göre rasyonellik de değişkenlik gösterecektir. Ve bir şeye inanmada içsel ve dışsal gerekçelere dayanırsak, aynı şekilde içsel ve dışsal bir rasyonaliteden bahsetme durumu ortaya çıkacaktır.

**Son** olarak, rasyonellik sadece zihinde olup biten bir olay olarak alınmamalıdır. Rasyonelliğin ontolojik bir yönü vardır, başka bir ifadeyle rasyonellik bizim dışımızdaki objektif gerçekliğin zihnimizdeki izdüşümüdür. Dış dünyadan, tecrübi alandan bağımsız, kendi bağımsız kuralları olan sübjektif bir rasyonellikten bahsetmek mümkün değildir. Varlık alanları (zihinsel, dış dünya, gayb, şahit, vs. hangi ad altında bölümleme yapılırsa yapılsın) arasında sürekli kesişme noktaları karşımıza çıkacaktır. Bu kesişme noktalarında bir alanın hakimiyetini yansıtacak şekilde tezahür eden bir adlandırma, nominal bir adlandırma olacaktır, hakikatin durumunu değiştiremeyecektir.

Tecrübe dünyasında bir düşüncenin veya tutumun makul olması, onun mevcut ilmi veri ve sonuçların ışığında anlam ifade etmesine bağlıdır. “Anlam ifade etme” sözünü burada çok geniş açıdan ele almamız gerekir. Endüktif bir muhakemede *muhtemel*  bir sonuç bile pekala makul sayılabilir. Doğru olduğuna inandığımız her şeyi kesinkes kanıtlanmış sonuçlara dayandırma imkanımız her zaman –hatta çoğu kere- mümkün olmayabilir. Denilebilir ki, rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir.[[6]](#footnote-7)

Bu durumda tek tip bir rasyonaliteden bahsetmenin imkansızlığına koşut olarak, bilimler arasında değer hiyerarşisi yaratacak ve kendi dışındakileri de yargılayacak gücü tekelinde tutan bilimsel bir rasyonaliteden bahsetmek de uygun olmayacaktır.

# Bilim Olma İddiasıyla Metafizik

Burada, tarihsel seyrini vermek yerine Metafiziğin bir bilim olma iddiasını ve bilimsel bir disiplin olarak geçerliliğini, sistematik bir tarzda sorgulamayı hedeflediğimiz için, önce bir prototip olarak Kant’ın yaklaşımını daha sonra da çağdaş teorilerin metafiziğe getirdikleri eleştirileri irdelemeyi yararlı görüyoruz. Bu analiz sırasında ortaya çıkacak özelliklerini dikkate alarak teoloji’nin neden metafizikten farklı bir disiplin olarak kurgulanması gerektiğin de temelini atmaya çalışacağız.

“Bir bilim olarak metafiziğin nasıl mümkün olduğu”nu araştıran Kant’ı bu yöne, metafiziğin düşünürler arasında yarattığı tartışma ve gelinen noktada uğradığı değer yitimi sevk etmiş olabilir. Kant, hep bir “bilim” olma savıyla varlık gösteren Metafiziği, bütünüyle bilgisel bir sorgulama alanına çekerek, sorunu kökünden çözmeyi amaçlamıştır. “Eğer metafizik bir bilim ise, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değil ise, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O halde, ister bilgimiz ister bilgisizliğimiz kanıtlansın, bu iddialı bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varmak gerekir?[[7]](#footnote-8)

Metafizik, Kant’ın yaptığı bu zorlu sınavdan geçer ve “***sentetik a priori yargılar***”dan oluşan bir bilim olarak kabül görür.[[8]](#footnote-9) Kant’ın ulaştığı bu sentetik a priori yargılar, tecrübe edilenlerden istidlal yoluyla metafiziksel alemle ilgili elde edilen bilgidir. Doğrudan tecrübe edilemediği için a prioridir, ancak a priori tamamen rasyonaliteyi ifade ettiği için Kant buna tam a priori anlamını vermemekte, tecrübi bir temeli olduğunu vurgulamak için sentetik a priori olarak nitelendirmekte, tecrübi bir metafizikten bahsetmektedir.

Kant’ın, metafiziği sorgulaması “eleştirel” niteliktedir ve şu açıdan önemlidir: bu sorgulama metafiziğin, salt ontolojik çerçevede kalan bir araştırma alanı diye anlaşıldığı durumdaki nesne belirsizliği ve bir bakıma bundan kaynaklanan felsefe-teoloji iç içeliği konusunda açıklığa ve aydınlanmaya yol açmıştır. Kant’ın metafiziği sorgulayan sorusu her şeyden önce, insan aklının a priori imkanıyla ilgilidir. Yani metafiziğin sorgulandığı alan onun, hangi tür varlıkları araştırdığıyla değil, ne tür bir bilme etkinliğine bağlı olduğuyla ilgilidir.

Çağımız, metafiziğin kavgalı bir tartışma ortamının konusu oluşuna tanıklık etmiştir. Bu ortamda bazen metafiziğin değeri korunmak istenmiş, bazen bütünüyle değersiz sayılarak insanın bilme etkinliğinin dışında tutulmaya, metafiziğin bulaştığı bilgisel ürünler, ondan arındırılmaya çalışılmıştır. Bu anlayışın yanında başka bir yönelimin, metafiziğe daha ılımlı yaklaşarak onu, ne en tepeye koyacak kadar yüce ne de insan bilgisinin dışına atılması gerekecek ölçüde değersiz bulduğunu görürüz. Bu bakış açısına göre metafiziğin insanın bilgi ortaya koyma etkinliğinde bir yeri ve kendince bir işlevi vardır. Özetle, bu süreçte metafiziğin üç tür bir tutumla değerlendirildiğini görüyoruz:

Metafiziğin bilim alanı dışına itilmesi karşısında A.N. Whitehead, her bilimsel önermenin aslında metafiziksel bir evrene işaret ettiğini belirtir ve deneye dayalı bilimlerde de metafiziksel kavramlara başvurmak gerektiği görüşünü ileri sürer. Whitehead’e göre metafizik, deneyin açıklanmasında sistemli tasarımlama gücüdür ve bilime aykırı bir yanı yoktur. Gerçi bu tasarımlama gücüyle varılan genellemeler deneyden elde edilemezler ama deneyle yanlışlanamazlar da.[[9]](#footnote-10) Bu bakış açısına göre metafizik olmadan deney hakkında kapsayıcı bir yorum ve insanın kuramsal ve pratik etkinliği üzerine bütüncül bir yönelme mümkün değildir.

“*Metafizik nedir*?” sorusunu, felsefe araştırmalarının çıkış noktası yapan ve böyle bir sorgulamayı çağımız için neredeyse zorunlu gören M. Heidegger, bu soruya şu yanıtı verir: “Metafizik, insanlık tarihinde çok uzun sürmüş bir düşünüş biçimidir. Bir düşünüş biçimi olarak yapısı gereği, insanın hakikatin (varlığın) aydınlanmasına çıkmasını ve orada durmasını engelleyici nitelikte olduğundan felsefe tarihinde hep verimsiz bir düşünüş olmuştur. Dolayısıyla insanın bu “verimsiz” düşünüşü aşması gerekir. Buna yapmak insanın aydınlanmasının gerekli koşuludur.”[[10]](#footnote-11) M. Heidegger’in metafiziğe bu şekilde yaklaşmasının, güçlü bir teolojik arka plana sahip olmasının büyük bir rolü vardır. Ve bu teolojik arka planla metafiziğe karşı çıkması önemsenmelidir.

David Hume’le başlayan Metafiziği reddetme teşebbüslerindeki son aşamalardan biri, analitik metotlarla desteklenen linguistik felsefedir. Bu yaklaşımda, epistemolojik çerçevede metafiziğin bir değer yitimine uğratıldığını görürüz. Bu değer yitimine, özellikle, onun –eğer bir bilgi alanıysa- nesnesinin ne olacağı konusundaki eleştiri ve tartışmalar yol açmıştır. Felsefe tartışmalarının büyük ölçüde epistemolojik bir zeminde yapıldığı onsekizinci yüzyılda metafizikle ilgili önemli bir değerlendirmeyi Hume yapmıştır. Hume, “bulanık ve karışık akıl yürütmelerin adı olan bir sözcük” saydığı metafiziğe ilişkin tartışmaları yararsız bulmuş ve sona erdirmek istemiştir.[[11]](#footnote-12) Bu *karşı tavır*, “içinde olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler”in bulunmadığı kitabın, içinde safsatadan ve kuruntudan başka bir şey olmadığını söyleyerek ateşe atılmasını önermesiyle zirveye çıkar.[[12]](#footnote-13)

Bu yaklaşım, yeni pozitivizm, linguistik tecrübecilik ya da analitik pozitivizm olarak da adlandırılmaktadır. Linguistik analiz temelinde bir metottur, oysa pozitivizm bir bilgi teorisidir. Bahsettiğimiz bu yaklaşımda da esas olan doğrulama ilkesidir. Linguistik felsefenin metafiziksel ifadeleri analizi ve pozitivizmin metafiziğin epistemolojik eleştirisinin birleşmesi potansiyel bir karşı birlik oluşturmaktadır. Somut savunusunu Viyana Çevresi’nin yaptığı bu yaklaşıma göre, metafiziksel önermeler, deneyle doğrulanabilir olanın ötesinde kalana ilişkin önermelerdir. Bu tür önermeler bilgi olma savıyla dile getirilirler, ama deneyle doğrulanabilirlikleri söz konusu olmadığından bilgi değildirler. Öyleyse bunlar bilimin ve felsefenin dışında tutulmalıdır.[[13]](#footnote-14) Başka bir ifadeyle, doğrulama teorisine göre, bir önerme sadece ve sadece formal (“nitelik ya da sayılara dair soyut akıl yürütme”, modern matematik ve mantığın modları) veya tecrübi doğrulamaya (varlık ve olaylara ilişkin tecrübi akıl yürütme) imkan sağladığı zaman anlamlı sayılabilir. Bu yüzden “Kangal büyük bir köpektir”, “bazı elmalar kırmızıdır” gibi önermeler doğru önermelerdir. Ama “hiç bir şey yok olmaz” ya da “Kadir-i Mutlak bir Tanrı vardır”, “devlet, ilahi olanın yeryüzündeki imajıdır” (Hegel) gibi önermelerin bir anlamı yoktur. Mantıksal atomculuğu savunanlar anlamsızlığa indirgedikleri bu önermelerin sadece duygusal bir önem taşıdıklarını kabül ederler. Böyle bir öneme sahip olmalarını sağlamanın uygun yolu da şiirdir. Mantıksal pozitivistlerden R. Carnap, bu bağlamda Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt’*ünü metafiziksel uzanımları olan bu tür bir örnek olarak takdim eder.

Bu filozoflardan matematiğin kesin önermelerinden fazlasıyla etkilenen B. Russel dünyanın yapısını yansıtacak ideal mantıksal bir dil geliştirmeyi hedeflemişti. Russell’a göre kompleks önermeler atomik önermeler denen en küçük parçalarına kadar çözümlenebilirler. Bu önermeler, evrenin de nihai temel unsurları olan atomik hakikatlere işaret ederler. Dilin bu mantıksal analizine dayanan metafiziksel bakış açısı ve anlamlı önermelerin hakikatlere tekabül etmesi gerektiği iddiası Russell’ın mantıksal atomculuğu olarak bilinen şeydir. Russell’in dilin yapısıyla ilgilenmesi onu, önermelerin *gramatik yapı*sı ve *mantıksal form*u arasında ayırıma gitmeye yöneltmiştir. Mesela John uzundur ve John iyidir, önermeleri aynı gramatik yapıya fakat farklı mantıksal formlara sahiptir. Bu ikisi arasındaki farkı görememe, John’un iyilik niteliğinin, onun uzunluk karakteriyle aynı olduğu gibi bir hataya götürecektir. Bu da felsefedeki karışıklıkların baş sorumlularındandır.

Felsefenin görevinin “dil tenkidi” ve düşüncelerin netliğe kavuşturulması olduğunu söyleyen Wittgenstein, Russell’in mantıksal atomculuğunu yansıtacak şekilde şunu iddia ediyordu: Dünya nihai olarak basit gerçeklerden mürekkeptir ve dilin görevi de bu basit gerçekleri resmetmektir.[[14]](#footnote-15) Anlamlı olmak için, dünya hakkında kurduğumuz cümleler resmedilebilen basit hakikatlere benzer bir yapıya sahip olacak şekilde linguistik ifadelere indirgenebilecek cümleler olmalıdır. Wittgenstein ilk dönemlerinde sadece hakikatleri resmeden önermeleri –bilimsel önermeleri- bir gerçekliğe tekabül edecek şekilde anlamlı saymıştı. Metafiziksel, teolojik ve ahlaki cümleler tekabül ettiği gerçeklik alanı açısından anlamsız sayılmıştı.

Russell ve Wittgenstein’i takip eden Moritz Schlick ve Rudolf Carnap analitik ve linguistik felsefenin tarihinde önemli bir bölüm açtılar. Bu pozitivistlere göre felsefenin görevi anlamın netliğe kavuşturulmasıydı, yeni hakikatlerin keşfi değildi (bu bilim adamlarının görevidir) ya da hakikatin kapsamlı bir anlatımını vermek de değildir (geleneksel metafiziğin yanlış bir şekilde yapmaya kalkıştığı gibi).

Pozitivistler anlamlı iddiaları iki sınıfa ayırmışlardır: analitik önermeler ve ampirik önermeler. Mantık ve matematiğin önermelerini içeren analitik önermeler cümleyi oluşturan terimlerin tamamının anlamlarına bağlı olarak doğruluk ve yanlışlık testinden geçirilebilecek ifadelerdir. 2+2=4 eder, önermesi birincisine örnek olarak verilebilir. Anlamlı önermelerin ikinci türü dünya hakkında en azından prensipte duyu tecrübesiyle doğrulanabilen ifadeleri içerir. Gerçekte bu tür önermelerin anlamı bunların doğrulanmasının ampirik metoduyla özdeşleştirilmektedir. Anlamın bu şekilde doğrulanma teorisi, pozitivistlere göre, bilimsel teorilerin anlamlı ve hakikate uygun, metafiziksel ve teolojik olanların ise gerçek karşılıkları olmayan boş teoriler olduğunu gösterecektir.[[15]](#footnote-16)

Mantıkçı pozitivistlerin bu doğrulama teorisine en ciddi eleştiri Karl Popper’dan geldi.[[16]](#footnote-17) Ona göre, her olgu ve olayı açıklayacak güçte olduğunu öne süren bir teori aslında fazla bir şey söylemiyor demektir. Bu sözüyle Popper psikolojizm, naturalizm, indüksiyonizm ve mantıksal atomculuğa karşı çıkmış oluyordu. Bu teorilerdeki doğrulama ilkesi yerine, Popper yanlışlama denilen bir metodoloji yerleştirmeye çalıştı. Karl Popper’in verdiği anlamıyla yanlışlama; bilimin doğrulanamayan, sınırsız eleştiriye maruz kalmış abartılı tahminlerle geliştiğini varsaymaktadır ve bilimin her türlü önermeyi kendileri de yanlışlanabilen bilimsel kriterlerle doğrulamaya çalışması yanlıştı. Sadece gözlemlediğimiz olaylarla çatışma kapasitesine sahip hipotezlerin bilimsel sayılmasına izin verilmektedir. “Altın hidroklorik asit içinde çözülür” ifadesi (yanlış olmasına rağmen) bilimseldir. “Bazı homeopathic ilaçlar işe yarar” ifadesi ise, kendi başına alındığında, (doğru olma ihtimali olmasına rağmen) bilimsel değildir. Birincisi bilimseldir, zira eğer dediğimiz doğru çıkmazsa bunu kaldırıp bir kenara koyarız; ikincisi bilimsel değildir, zira bu yanlış bile olsa, bununla çatışan gözleme dayalı bir haberle karşılaştırana dek bunu kaldırıp bir kenara atamayız. Yanlışlanamayan teoriler, uninstall seçeneği olmayan bilgisayar programları gibidir, sadece bilgisayarın beyninde yer kaplarlar. Yanlışlanabilen teoriler ise dünya hakkında söyleyebileceklerimi iyice zenginleştirirken yanlış olanı kontrol etme imkanımızı da artırmaktadır. Bilimsel teorilerle ilgili yapabileceğimiz tek şey yeni teoriler geliştirmek, mevcut hatalarını da ortadan kaldırmaktır ki bu yaptığımız da, başarılı olsa bile, hipotetiktir.

Bu noktada Wittgenstein’in ikinci dönemi sahne almaktadır. *Tractatus*’ta daha önce söylediklerinin büyük bir bölümünü reddeden filozof, *Philosophical Investigations*’da(1953); linguistik analiz yöntemiyle önermelerin sadece hakikatleri resmetmekle kalmayıp bunun ötesinde daha fazla şey yaptığını ortaya koymaya çalışır. Filozof dil oyunları kavramını bu dönemde geliştirir. Bilim adamı, şair, teolog, örneğin farklı dil oyunları içinde bulurlar kendilerini. Dahası bir önermenin anlamı kendi bağlamı içinde anlaşılmalıdır, başka bir ifadeyle bu önermenin kendisinin de bir parçası olduğu dil oyununun kendi kuralları içinde algılanmaya ve anlaşılmaya çalışılmalıdır. Felsefe linguistik, karışıklıkların doğurduğu problemleri çözmek için vardır ve bu tür problemlerin çözümünde anahtar normal dil analizi ve dilin uygun bir şekilde kullanımından geçer. Bu yaklaşımında Wittgestein, dili, çeşitli caddeleri, sokakları, eski ve yeni binalarıyla birşehre benzetir. Dili bir veya birkaç kalıba indirgemenin suniliğinden söz eder. Kurallara dikkat etmek kaydıyla dil, – tıpkı herhangi bir oyunda olduğu gibi – çeşitli şekillerde kullanılır. İşte dilin anlamı, kullanımından çıkarılmalıdır.[[17]](#footnote-18)

Böylece metafizik bilimde ve felsefede istenmeyen, “bilimselliğin” karşısında hiçbir değeri olmayan boş bir kuruntu sayılmış, metafiziğin, yaklaşık iki bin yıldan beri felsefede kendine bir yer edinme çabası da, onu bütünüyle bilgi dışına atan bir anlayışın karşısında büyük bir gerileme göstermiştir.

Metafiziğin bu şekilde dışlanmasının karşısında H. Bergson’u görürüz. Bergson metafiziği, mutlak olana ulaşmada başvurulacak bir bilme yolu olarak felsefenin merkezine koyar.[[18]](#footnote-19)

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı pozitivizmin sahneyi terk etmesiyle metafiziğin yeniden sahneye çıkmasına şahit olmuştur. Tabii ki geri dönen, yüzyılın başlarında kovulmuş olan metafizikle aynı şey değildir.[[19]](#footnote-20)

Mantıkçı pozitivistlerin, bir anlam ifade etmedikleri ve işlevsel olmadıkları, başka bir ifadeyle, tekabül edecekleri bir gerçeklik alanı bulunmadığı gerekçesiyle metafiziksel önermelere getirdikleri eleştiriler, metafiziği kırılgan bir zemine taşımıştır. Teolojinin yüzyıllarca metafizikle birlikte ele alınmış olması, Teoloji’yi de bu kırılganlığa ortak etmiştir. Oysa, dil analizi yöntemiyle metafiziksel önermelere getirilen eleştirilerin, teolojik önermelere uygulanması, başka sorunlar doğuracak olsa da, aynı sakıncaları doğurmayacaktır. Zira Teolojik önermeler salt zihinsel ve a priori önermeler olmanın ötesinde, kişinin kişisel dünyasında bir anlama sahiptir ve en azından bu dünya içinde tecrübidir. Bu yönleriyle söz konusu önermeler ontik ve egzistansiyel bir yapı taşır. Teolojik önermelerin bu yapısından hareketle ve aşağıda detayıyla vereceğimiz düzey farkı sebebiyle Teoloji’nin Metafizikten bağımsız olarak ele alınması zorunludur.

### Teoloji-Metafizik İlişkisi

**M**etafizikten bağımsız/metafiziksel olmayan bir teolojinin imkanını sorgulamak, teolojiyi hem içerik hem de yöntem olarak felsefi bir disiplin olan metafizikten bağımsız kurgulamayı gerektirir.

Tarihsel seyirlerine baktığımızda, teolojinin felsefenin hem yöntemini hem de içeriğini kullandığını görürüz. Birinci kullanımda teoloji felsefeyi, gerçekliğin yapısını ve temel karakterini belirleyen bir kategoriler sistemi olarak değil, analiz, düşünme ve akıl yürütme tarzından yararlanma şeklinde kendini gösteren kavramsal unsurlar bütünü olarak görür, ve böyle bir kullanımın ikinci dereceden bir önem taşıdığının da ayırtındadır. İkincisinde ise, teolojinin üst yapısının temellerini kuran bir disiplin görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Felsefenin, doğası gereği metafiziksel, aşkın ve total nitelik taşıyan nesnelerle ilgileniyor olması felsefenin kullandığı dili sembolik, metodu ise spekülatif kılmaktadır. Zira bu nesneler, bilimsel olanların aksine filozofun kendisi tarafından kurgulanmaktadır.**

Metafiziksel bir arka plana dayalı felsefenin bu sembolik dilinin aksine, Teolojik dil, katı mantıksal bir yapıya dayanmanın ötesinde yarı-tarihsel ve varoluşsal bir form taşır. Bu yeni formda amaç, herhangi rasyonel bir zihne Tanrı kavramının gerçekliğini ispatlamak değil, Tanrı kavramının kullanılacağı ve kullanıldığı zaman da bir yandan Tanrısal olana uygun düşecek, diğer yandan da insan tecrübesine anlam katacak bir bağlamı yakalamaktır.

Ortaçağ boyunca filozoflar metafizikle teoloji arasında bir ayırıma gitmemiş, tam tersine kullandıkları literatür itibariyle bu iki alanın birbirine karışmasına meydan vermişlerdir. Örneğin Kindî Metafiziği, gerçek olan her şeyin ilk sebebi olan İlk Hakikat’in ilmi olarak tanımlamakta; Farabi, *el-ilm u’l-İlahi* olarak adlandırmakta ve alanına da alemin imkanı, sonsuzluk, zaman ve an, hareket ve mekan, zat ve vücud, Allah ve sıfatları, nefis ve aklı sokmaktaydı. İbn Sina bu konuda daha duyarlı bir ayırıma gitmiş, Allah’ın metafiziğin konusu olup olamayacağına dair sorduğu soruya şu cevabı vermişti:

“Bu iki yönden ele alınabilir: Birincisi Allah’ın varlığı, ikincisi sıfatları açısından. Gerçek şu ki Allah’ın bir cismi yoktur, maddeden ve akledilir şekillerden beridir. Tabiatın konusu hareket ve durgunluğa tabi cisim, matematiğin konusu da soyut ölçülerdir; tıpkı Aristoteles’de olduğu üzere metafiziğin konusu da, Varlık olması itibariyle Varlık ve zaruri olarak onunla beraber olandır. Öyle ise varlığın türleri, arazları, teklik ve çokluğu, güç ve eylemi, cüzi ve külliliği, zarureti ve mümkünlüğü gibi şeyler metafiziğin konusunu oluştururlar.”[[20]](#footnote-21)

Peki, Aristoteles’in İlk Felsefe kavramı içerisinde ele aldığı konular sıralamasında gündeme gelen Metafizik nasıl oldu da teolojik alanla iç içe girdi?

Bu soru doğrultusunda bakıldığında, Aristoteles’in “ilk felsefe”sinin kapsadığı konuların sıraya konmasında fizik konularından sonra gelenler anlamında kullanılmış olan metafiziğin, giderek “doğa ötesi şeylere ilişkin” anlamına gelmeye başladığı görülür. Terimin anlamındaki bu farklılaşma, “sonra” (*meta*) sözcüğünün ilk kullanılışından farklı olarak “öte” (*trans*) anlamına; “fizik konuları” (*physica*) sözcüğünün “doğa” (physis**)** anlamına dönüşmesiyle oluşmuştur. Böylece Aristoteles’in, konusunu en genel anlamıyla “varlık olmak bakımından varlık” ve varlığa “özü gereği ait olan ana nitelikler”[[21]](#footnote-22) diye belirlediği “ilk felsefe”ye verilen “metafizik” adı, uğradığı anlam değişikliğiyle ontolojiden teolojiye doğru bir yönelim içine girmiştir.

Metafiziğin bu yöne sokulmasında Aristoteles ve Platon’u Ortaçağ’a taşıyan kişi durumundaki Plotinus’un etkisi büyüktür. Plotinus’un var olanın yapısını, “Bir” den taşmayla *(Emanation)*  yukarıdan aşağıya doğru inerek ve “düşmeye” uğrayarak oluşmuş “akıl” (nous), “ruh” ve “doğa” olarak açıklayan öğretisi,[[22]](#footnote-23) varlık sıralamasında doğada var olanların varlıkça alt düzeyde kaldığını; buna karşılık doğada var olanlardan daha üstün ve doğadan ayrı varlıkların bulunduğu düşüncesini getirmiştir.. İşte metafiziğin, “doğaüstü” varlıkları araştıran alan diye anlaşılmasının ve teolojiyle içiçe girmesinin başlangıcı buradadır. Buna bağlı olarak metafizik, doğanın üstünde, onu aşan varlıklara ilişkin soru soran bir alan olmuş ve değerce de üstün sayılmıştır.[[23]](#footnote-24)

Bu metafiziksel-kozmolojik düalizm Tanrı’sal alanla ilgili büyük bir problem yaratmıştır. Böyle bir düalizmden hareket edildiğinde, hakikatin “*dünyevi*” ve “*semavi*”, başka bir ifadeyle “tecrübe edebildiğimiz ve bir anlamda kontrolümüz altında olan” ve “tecrübe edemediğimiz yani bilgimize doğrudan açık olmayan” şeklinde düalist bir epistemoloji anlayışına ulaşılmış, buna bağlı olarak, algılayamadığımız dünya, tecrübe ettiğimizden dala anlamlı kabül edilmiştir. Teistik yaklaşımlar da bilinmeyene, bilinene karşıt olmak üzere, sürekli daha üstün bir değer atfetme yoluna gitmişlerdir.

Metafiziğin teolojiyle ayrı tutulmasıyla birlikte neredeyse iç içe geçtiği Ortaçağ’dan sonra Metafiziğin geçerliliğini korumasıyla birlikte bir içerik ve amaç değişikliğine uğratıldığını görüyoruz. Bu değişimi gerçekleştirenlerin başında F. Bacon gelir. Bacon metafiziği, “ilk felsefe”den ayırıp ona fiziğin yanında doğa bilimi olarak yer vermiştir. Ona göre fizik, “madde ve hareket nedeni”ni araştırırken metafizik de “form ve amaç nedeni”ni araştıran bir doğa bilimidir.[[24]](#footnote-25) Bacon’un getirdiği yorum, metafiziğin alanını “doğa üstü” veya “doğa ötesi” varlıkların ya da “var olanın ötesi”nin araştırılmasıyla ilgili değildir. Metafiziği bu şekilde bir doğa bilimi saymak bir bakıma onu teolojiyle olan iç içeliğinden ayırıp farklı bir yere koyma eğilimi gösterir.

Descartes, Tanrı’nın ve ruhun özünün bilinmesini “İlk Felsefe”nin kapsamında incelemekle metafizikle teoloji arasındaki ilişkiyi yeniden canlandırmıştır.[[25]](#footnote-26) Ama Descartes’ta farklı olan şudur: Tanrı, daha önceki düşünürlerin kabül ettiği gibi şeylerin varlık nedeni değil, bilgi nedenidir.

Böylece ontolojiye ilişkin araştırmalarla ortaya çıkıp giderek teolojinin kapsamına girmiş bulunan metafiziğe, onun bir bilgi alanı olmasını onaylatabilmek için bir nesne bulma çabası içinde yavaş yavaş epistemolojik bir alana doğru gidildiği görülür. On yedinci yüzyıl düşüncesi, metafiziğin epistemolojik sorunlar çerçevesinde irdelenişini başlatmıştır.

**Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkanı**

Metafiziksel düşünce çerçevesinde, insanın dünyanın yapısal prensipleriyle birlikte bu yapısal prensiplerin temeline koyduğu Tanrı hakkında da düşünce üretmekten geri kalmadığını biliyoruz. Bu belki zorunlu bir üretimdi. Ancak, insanın algı alanını aşan konularda yaptığı hatalarda bir düzeltmeye giden vahiy, acaba bu metafiziksel spekülasyonlarda aynı yöntemi takip etmemiş midir? Öyle görünüyor ki bu düzeltme hem argümantasyon tarzında, başka bir ifadeyle metafizikten bahsederken kullanılan mantıksal yapıda, hem de önermelerde başka bir deyişle anlam analizine imkan veren içerikte kendini göstermiştir.

Mesela, Aristoteles’in İlk Felsefe içerisinde andığı ve fizik ötesi olarak Orta Çağ’a taşınan alemle ilgili olarak üretilen düşüncede Aristoteles’in tek değerli (monolojik) mantığı kullanılacaksa bu durumda teolojik dilin paradoksal ifadeleri birer çelişik önerme olarak karşımıza çıkacaktır. Örneğin Allah teolojik dilde hem Zahir hem Batın olarak isimlendirilmektedir. Bu hem din dilinin kendi mantığı içinde hem de diyalojik mantık anlayışında bir anlama sahiptir. O halde vahyin kedinden önceki bir metodolojik kullanımı ve bunun yardımıyla elde edilen verileri düzeltmesi, bir anlamda teolojinin metafiziğin hem yönteminden hem de verilerinden bağımsızlaştırılması demektir.

Çalışmanın içeriği, Aristotelyen mantığın neden bazı İslam alimleri (örneğin İbn Teymiye) tarafından reddedildiğini detaylandırmaya izin vermez. Ancak şu kadarını söylemek mümkündür: Aristoteles’in beş tümeli ve on kategorisinin tikel varlıklara dayanması ve varlıktan ziyade var olan/somut varlıklara tekabül etmesi teolojik olandan, vahyin yönlendirdiği şekliyle bahsetmeyi engelliyordu. “Kilise bütün Aristo mantığını değil de, sadece Kategoriler, Önermeler ve I. Analitiklerin 7. bölümüne kadar olan mantık konularına izin veriyor, bundan sonrakilere ise sınırlama koyuyordu”.[[26]](#footnote-27) Aristoteles’in İkinci Analitikler’den sonraki kısmının bu eserlerin ilk tercüme edildiği dil olan Süryanicenin eğitim dili olduğu Hıristiyan medreselerinde okutulmasının yasaklanmış olması da, somut ve soyut kategori anlayışına dayalı bir izah tercihine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yine Aristoteles’in şartlı önermelere hiçbir değer atfetmemesi, Kutsal Kitaplarda yer alan şartlı önerme kipindeki ifadeleri de tartışmalı hale getirebilmekteydi.[[27]](#footnote-28)

Çağımızda Kelamcıları metafiziksel olmayan bir Teoloji geliştirme teşebbüsüne iten temel etken ise, linguistik felsefenin metafiziğe getirdiği eleştirilerdir. Bu eleştiriler epistemolojik temele dayandığı için, dinsel doktrinin epistemolojik önemi ve değeri yeni bir Teolojinin öncelikli hedefi olarak benimsenmiştir. Geliştirilmeye çalışılan bu Teoloji bir anlamda *Linguistik Teoloji* formatı taşımaktadır.

Teologlar arasında, metafiziksel olmayan ya da metafizik karşıtlığı yapan bir pozitivizmin, teolojiyi metafiziğin elişi ya da hizmetçisi olmaktan kurtaracağını savunanlar mevcuttur. Metafiziksel teolojinin ölümünün, vahiy, iman ve tarih gibi canlı alanlarda din dilinin kendini daha iyi göstermesine ve aktif olmasına zemin hazırlayacağını söylerler ve bunu da ya (1) felsefenin içerik yönünden ilişkisini reddederek ya da (2) linguistik tecrübeciliğin değişik formlarını benimseyerek yapmaya çalışırlar.

Felsefenin Teolojiyle içeriksel hiçbir bağının olmamasını savunanların başında Karl Barth gelmektedir. Barth felsefeyi meşru bir insan teşebbüsü olarak görmekte, ancak İncilin dogmatik yapısıyla ilgili söyleyecek bir şeyi olmadığını ifade ederek, Metafizik’in Teoloji’yi yabancı ketegorilerle aldattığını iddia etmektedir. Barth’ın bu metafizik-karşıtı teolojisi “*teolojik pozitivism*” olarak adlandırılmaktadır.[[28]](#footnote-29)

Linguistik tecrübecilik yöntemini benimseyen ve kendilerine felsefi kelamcılar adını veren bazı kelamcılar ise, felsefi yaklaşımı benimsedikten sonra, Barth’ın aksine felsefenin teoloji üzerinde maddi etkisi olduğunu kabül ederler.

##### Analitik Felsefe ve Teoloji

Metafizik ve Teoloji arasında bir ayırıma imkan verdiği varsayılarak analitik felsefeye daha farklı yaklaşımlar sergileyenler de olmuştur. Bunların başında William F. Zuurdeeg gelmektedir.

Analitik felsefenin teoloji için avantaj ve dezavantajlarını ele alan William F. Zuurdeeg[[29]](#footnote-30) ilk avantaj olarak bilim, felsefe ve aksiyoloji (değer kuramı) arasında yapılan çağdaş ayırımın getirdiği netliği görür.[[30]](#footnote-31) Zira düşünce tarihi her zaman bu üç alanın birbirine karıştığı bulanık bir ortama şahitlik etmiştir. Güneş sistemine dair soruların yanında insani değerlere dair sorular da aralarında bir ayırım yapılmadan filozoflar tarafından cevaplanmıştır. Bacon ve Descartes’la modern felsefenin antik felsefeden ayrılmaya başlamasını takip eden bilimsel devrimle ve arkasından da bu iki alanın, bilim ve felsefenin ayrılmasını doğurdu. Yirminci yüzyıl felsefesi de felsefe ve aksiyoloji arasında benzer bir ayırımı getirdi Zira analitik filozoflar estetik, etik ve din dilini gerçekliğe tekabül etmeyen ve duygusallığın hakim olduğu bir alan olarak tasnif etmişlerdir.

Bu yeni yaklaşım Zuurdeeg’e göre teolojinin lehinedir, zira bu durum teolojik dili felsefi problemlerden kurtarmaktadır, bu da teolojiye *otonom* bir alan açmaktadır.

Felsefeye bu yaklaşımın *ikinci avantajı* şudur:

Felsefenin dinsel ve ahlaki dili bir kenara bırakması gerektiği yönündeki analitik iddia, metafiziksel veya teolojik sistemleri kurmanın ya da onları haklı çıkarmanın felsefenin işi olmadığı gibi bir sonucu doğurur.[[31]](#footnote-32)

Analitik felsefenin ilk dezavantajı, Zuurdeeg’e göre, tüm dillerin anlam ve doğruluğuyla ilgili olarak yaptığı teşebbüslerde mantıksal analizleri kullanmasıdır. Ona göre matematikte ve tecrübi bilimlerde mantıksal analiz uygundur, ancak şiir, ahlak ve din dillerinde bu hiç de uygun değildir. Ahlak ve din mahiyetleri icabı varoluşsaldırlar (veya başka bir yerde ifade ettiği şekliyle “iknaidirler”[[32]](#footnote-33)) ve dolayısıyla matematik ve bilim gibi aynı tür analize tabi tutulamazlar. Zuurdeeg’in bu ifadesi bu iki alana ait dilin a-logical olduğu dolayısıyla bu alanlarla ilgili dile ve kullanımına ait kuralların da konulamayacağı gibi tartışmalı bir sonuca götürür.

Zuurdeeg’in analitik yaklaşıma dair ikinci eleştirisi, varoluşsal felsefenin meydan okumalarına cevap verememiş olmasıdır. Egzistansiyel felsefe rasyonel olmayan varlıklar arasındaki ilişkiyi ele alır, ve analitik felsefe bu rasyonel olmayan varlıkların (insanın temel ilişkileri) yorumunda hiçbir şey yapamamaktadır.

Zuurdeeg’in konumunu değerlendirirken en az üç temel soru sorulmalıdır: Teoloji ve din dilleri otonom olarak görülecekse ve böylece mantıksal analiz ve değerlendirmeden bağımsız duracaksa, bunların anlamlarını belirlemede hangi kriterler kullanılacaktır? Zuurdeeg çoğu dinsel kavramın dinsel kullanımını belirleyen kuralların olmadığını söyler. Ama bizim dinsel olarak düşünmemize ve konuşmamıza imkan sağlayan, bu kuralların ve kullanımların dolaylı olarak öğrenilmesidir.

Zurdeeg kişisel ve dinsel tecrübelerin tabiatları icabı rasyonel olmadıkları için rasyonel analize tabi tutulamayacaklarını iddia eder. Ancak bu ifade karmaşa yaratır. Temel hakikatler, haller ve ilişkiler ne rasyoneldir ne de irrasyonel; bunlar sadece oldukları gibidirler. Ancak insanların bu tür entiteler hakkında konuşması ve bunları tanımlaması için bazı kurallar koyması gerekir. Aksi taktirde bunların iletişime konu olamaması sebebiyle anlamsız diye hüküm giymesi söz konusu olacaktır. Zuurdeeg ve diğerleri sanki mantıksal analizin dışında bir başka analiz daha varmış gibi davranmaktadırlar. Maalesef varsaydıkları bu analizin nasıl yürüdüğünü asla gösterememektedirler. Gerçekte dilin kullanıldığı böyle bir süreç zorunlu olarak mantığı içerecektir. Öyle görünüyor ki “mantıksal olmayan analiz” anlamdan mahrum bir analiz olacaktır.

İkinci olarak, ve aynı paralelde bir başka sorun şudur: öyle görünüyor ki genel olarak tecrübeyi ve genelde de vahyi değerlendirmede mantığı kullanma korkusu, mantığın mahiyetini yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır. Mantığın kanunları özü itibariyle sembollerin kullanımını düzenleyen kurallar bütünüdür ve bunlar vasıtasıyladır ki semboller iletişimde etkili hale gelebilirler.

Din dilinde netlik peşinde olmanın bir anlamı yoktur demek, gerçekte din dilinin iletişim kurma gibi bir hedefi olmadığını, dolayısıyla bir dil de olmadığını söylemektir.

Üçüncü olarak, ileri sürülen bu otonomi din dilinin iddialarını yargılama ve değerlendirme aracı olarak mantıksal kriterlerin reddedilmesini de gerektirir. Bu teologların tavırları Hıristiyanlığın temel kavramlarının açıklanamayacak bir forma büründürülmüş olmasıyla yakından ilgilidir.

Hükümleri değerlendirmenin tabii ki tek kriteri mantık değildir, ama bir kriterdir ve bunun din dilinde bir kenara bırakılması doğru değildir.

# Teolojik Dil ve Metafiziksel Dil Farklılığı

# Ebedi cevherlerle değil, olayların diliyle konuşan Tanrı

Bizim teolojik dille ilgili modern problemimiz, bu dünyanın ötesi ve içerdikleri hakkında anlamlı ve makul hükümler koyamayacağımız iddiasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada yine insanın sınırlılığı gündeme gelmektedir. Sınırlı oluşunu kendisi tecrübe eden insanın, tecrübe edilemez hakkında kurduğu teolojik içerikli hükümlere ne kadar güven duyabiliriz? İnsanın teolojik terimler kullanmasının tecrübi temeli eğer insanın sonluluğu ise, o halde sonluluk gerçeği de kullanılan bu dille ilişkilendirilmelidir. Bu bizi şu noktaya getirecektir: Daha önce kurulan kozmolojik düalizmin yerini tecrübe(ler) ve bunların sınırlı oluşu düalizmi alacaktır. Böylece teolojik argümantasyonumuzun alanı da farklılaşacak, varılacak yargılar herkes için bir anlam ifade edebilecektir. Kozmolojik düalizm metafiziksel önermelere zemin hazırlarken, tecrübi düalizm teolojik önermelere zemin hazırlar.

İman ve bunun entelektüel yorumu ve diyalektiğini içeren teolojide, insanın Tanrıyla doğrudan karşılaşması söz konusudur, filozofun yorumunun çok etkin, tanımlayıcı ve belirleyici olduğu metafizikte ise böyle değildir.

İmanda ve teolojide Tanrı zamansız ve zaman dışı cevherler kanalıyla iş yapmaz, olayların diliyle konuşur ve kendini doğrudan olaylarda gösterir.

Dinlerin Tanrı öğretileri pratik ve pragmatik amaçlıdır. Hiçbir din Tanrı’sından ilgisiz bir şekilde, bir etki ve fonksiyona tekabül etmeyecek şekilde bahsetmez. Teolojik dilin amacı hiçbir şekilde sadece Tanrı hakkında bilgi vermek olamaz. Bu anlamda dinler sadece bilgilendirme amacında değildirler. Aksine mensuplarından Tanrıyı sevmelerini, ona ibadet etmelerini, ona güvenmelerini isterler ve bu aktların her birinin de tekabül ettiği pratik bir alan vardır. Bu yüzden Tanrı kelimesi nötr olarak deskriptif değildir. Aksine bağlılığı ateşleyen ve nihai endişelerimizi dindirmede sürekli atıf alanları açtığımız bir referans dünyasıdır.

Bu noktada Tanrı’nın zatını ve zatını tanımlayan sıfatların değil, Allah-alem arasındaki ilişkide işlevsel olan ve insan yaşamının her alanında aktif olan isimlerinin düşünce konusu yapılması gerekir. Bu anlamda insanlar, aç olanları doyurmak suretiyle Allah’ın Razık ismini, başkalarına güven vererek Mü’min ismini, insanları tutsak eden bütün maddi-manevi bağlardan onları kurtararak Özgürlüğe kavuşturan ismini, vs. tecelli ettirmelidirler. Metafizikten çok farklı olarak Teoloji, ayağı yere basmayan tartışmalardan, bu tür pragmatik (içinde yaşadığımız hayatla birebir ilişkili) yaklaşımlara kayacaktır.[[33]](#footnote-34)\*

Teolojik önermeler pragmatik bir gaye güderler. Bu önermelerin öncelikli gayesi;

1. Duyguları harekete geçirmek ve insanı eyleme yöneltmektir; bu suretle bu önermeler insanın doğru olduğuna inandıkları şeye pratik bir bağlılık göstermelerini sağlar.

2. Birlikte hareket etmeye teşvik etmek ve böylece bu teolojik önermelere bağlı ortak bir cevap kanalıyla toplumsal bir bilinç yaratmaktır.

3. Dilin normal kullanımıyla açıklanamayan tecrübi yaşantılar için ortak bir dil kullanımının yolunu açmaktır.

Kelam’ın şu bilgi tanımı teoloji ile metafizik arasında olması gereken ayırımın ipucunu da vermektedir. Bilgi “ilimle nitelenen kişinin sağlam ve mükemmel bir fiile sahip olmasını sağlayan şeydir”.[[34]](#footnote-35) Bu tanım, teolojik bilginin eyleme dönük olmasına zemin hazırlayan ve böyle bir motivasyonu teolojik üretimin temeline koyan bir yaklaşımı sergiler.

Tanrı’yı yücelerdeki bir varlık, özel bir varlık, *ens realissimum* gibi klasik terminolojinin terimleriyle tanımlayacak olursak, eleştirdiğimiz klasik metafiziğin Tanrı tanımlamalarına geri dönmüş oluruz. Tanrı kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi dikkate alınarak, yarattığı insanlardaki yetkinlikler, eksiklikler, kaygılar ve daha birçok özellik göz önüne alınarak yorumlanmalıdır. Hem dış alem tecrübesinden (ampirik yaklaşımdan) hem de varoluşsal temelli anlam arayışlarından uzak olarak Tanrı hakkında a priori yargılarda bulunmak en azından Teoloji için eksik bir yaklaşım olur. Klasik Kelam’ın bilgi teorisini akıl (a priori yargılar), tecrübe (beş duyu) ve doğru haber olarak belirlemesi son derece isabetli bir yaklaşımdı. Ancak teorisini oluştururken bilgi kaynakları arasında bir hiyerarşi kurmazken, bilgi kaynaklarının sağladığı veriler arasında böyle bir hiyerarşi koydu. Doğru bir haberi bir kenara bırakırsak, tecrübeye karşı a priori yargılara öncelik verdi ve tecrübeyi a priori hükümlerimizin ispatı ve doğruluğunun sağlanması için aracı bir konuma indirdi. Eşyanın hakikatinin varlığını (septiklere karşı tecrübi verilerin birer bilgi kaynağı olabileceğini) ispat ederken, bununla sadece Tanrı’nın varlığına gitmeyi, eşyayı bir sağlama aracı olarak kullanmayı hedeflemişlerdir. Bu yaklaşımda epistemoloji, aslında ontoloji kılığına büründürülmüş bir bilgi felsefesi özelliği taşıyordu. Zira eşyanın hakikatine inanmak, eşyaya dayalı tecrübi ve realist bir felsefe geliştirmeyi de gerektirirdi.

Descartes’in gerçekleştirdiği ispat yöntemi de teorinin bu noktasına çarpıyordu. Descartes’in ispat yöntemi; düşünen insan+Tanrı+eşya (kozmos) +maddi ben, şeklindeki dörtlü yolda Tanrı’yı, gerçek ve değişmez bilgi kaynağımız olan eşyanın güvenirliğini sağlayan, onun bizi yanıltamaz bir kaynak olmasına imkan veren bir sağlama aracı konumuna indirgediği için eleştirilmiştir. Teolojiler ve Ortaçağ metafiziğinin yaptığı ise bunun tersiydi. Eşya sadece bir araçtı ve kozmolojik düalizm çerçevesinde a priori bilgilerimizin alanıyla karşılaştırıldığında daha aşağı bir seviyede bulunuyordu.

Burada konuyu irdeleme tarzımızın Tanrı’yı ispat gibi bir hedef taşımadığını tekrar vurgulamak isterim. Zira Tanrı’nın Vacib u’l-Vücud olduğu hem Teolojinin hem de Metafiziğin bir ön kabülüdür. Bir şeyin zorunlu olarak var olduğunu söylemek ise onun varlığına dair bilgimizin yalnızca indüktif ve deneysel olamayacağını, a priori yargıların da varoluşsal kaygıların da, burada rol alması gerektiğini ifade eder.

# Teolojik Dilin Varoluşsal Yapısı

Metafiziğin kullandığı dilin dışında Teoloji, varoluşsal bir dil kullanır. Varoluşsal Teoloji’ye göre Teolojik dil ne ampirik dünyaya işaret eden bir dil, ne de tanımlar arasında ilgi kuran analitik bir dildir. O köklü bir kanaate dayalı bir iç tutumun ifadesidir.

Din dili varoluşsaldır zira, Tanrı hakkında konuşma, içine bizim de katıldığımız bir süreçten bahsetmektir. Bunun için Tanrı hakkında konuşma nötr, spekülatif bir eylem olmanın ötesinde içinde olumluluk taşır. İnsan, yalnız düşünen, hüküm veren bir varlık olarak değil, duyan, anlayan ve ardından yaşayan bir varlık olarak göz önünde tutulmalıdır. Bu tutum, din dilini kognitifliğin ötesine geçirir.

Burada en büyük güçlük Tanrı’ya ilişkin atıflara açıklık kazandırmak veya referansların tespit edilmesidir. Tanrı’ya ilişkin referansı O’na kelimelerin sözlük anlamıyla işaret ederek veya tasvirler yaparak tespit etmemiz mümkün değildir. Zira O’nun “biricik” veya zaman ve mekandan münezzeh olduğunu da söylüyoruz. Zaman ve mekandan münezzeh olmanın, zaman ve mekanın birlikteliğinin oluşturduğu boyutu algılayan zihnin algıladığı ve oluşturduğu kavramlar ve terimlerle ifadelendirilmesi nasıl mümkün olacaktır? Bu isimlendirmede referans noktası, insanda var olan ve zaman ve mekana bağımlılığın en az düzeyde bulunduğu soyut nitelikler olabilir.

Bu konuda insanların salt maddi terimlerle tahlili mümkün olmayan niteliklerini göz önünde bulundurmak suretiyle neye işaret ettiğimiz konusunda belli bir fikre ya da kanaate ulaşmamız mümkündür. Sevme, güvenme gibi mekandan nispeten bağımsız niteliklerimizi göz önünde bulundurarak mekandan münezzeh olan varlık hakkında, yani belirli bir yönde kavranabilir olanın ötesinde bulunana ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma, anlamlılığını buradan elde eder.[[35]](#footnote-36)

Öte yandan konuştuğumuz dilin yapısı, dünyayı algılama tarzımız üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir (Sapir-Whorf hipotezi). Bu da linguistik rölativite demektir. Bu linguistik rölativite hipotezi, farklı dil arka planına sahip insanların kendi dillerinin yapılarının onlara sağladığı birbirinden tamamen farklı tecrübeler sebebiyle ayrı dünyalarda yaşadıklarını ileri sürmektedir.[[36]](#footnote-37) Örneğin Eskimo Inuit dilinde, farklı kar türlerini gösterecek bir çok kelime mevcuttur. Linguistik rölativitenin kabüllerine göre Inuitçe konuşanlar farklı kar türleri arasındaki fiziksel farklılıkları orijinal olarak algılamış olmalıdırlar ki bunları ifade edecek kavram çeşitliliğine sahipler. Başka bir dilde sadece elinizdeki kar sözcüğüyle farklı kar niteliklerini göstermek mümkün olamayacaktır. Biraz aşırıya taşındığında bu teori bizi, kendi dilimizin tutsakları olduğumuzu kabüle zorlayacaktır. Kendi dillerinin tutsakları olan insanların, Tanrı hakkında doğru bilgi üretme, sağlam bir bakış açısına sahip olma ihtimali nedir?

Öte yandan bizim dilsel ifadelerimizin dışında hayata dair bakış açılarımız vardır. “Bakış açıları” bizim temel varsayımlarımıza veya eşyanın mahiyetine ilişkin kayıtsız şartsız ön kabüllerimize ve görme biçimlerimize işaret ederler. Bunların bilgi verici yönleri olduğu kadar değer koyucu ve irade ile ilgili yönleri de vardır. Dil ise bu bakış açısının ifadesidir. Yani biz her türlü konuşmamızda belli bir bakış açısını yansıtmış oluruz. Ancak, bakış açıları bizim hayat karşısındaki topyekun tavır alışımızın bir ifadesi olsa da nihai değildir. O halde kendi içimizde de sürekli bir rölativite vardır. Bunu Tanrı hakkında konuşmanın temeli yapmak ne kadar tutarlılık olacaktır?

Şüphesiz, Tanrı kelimesinin bir anlamı varsa, bunun ne olduğunu söyleyebilmeli, farklı kelime ve cümle kombinezonlarıyla tanımlayabilmeliyiz ve bu yüzden de bu cümlelerimizi kontrol eden ve Tanrı’ya yaptığımız atıfların uygunluğunu sağlayan bazı prensipler bulmalıyız. O halde bu kullanımlardan hangisinin makul olduğuna karar veren mekanizma nasıl işlemektedir?

Buna verilen bir cevap, Tanrı’ya atfettiğimiz isim ve sıfatların uygunluğunu kontrol eden unsurun, antropolojik ve ahlaki boyutlarıyla insan düşüncesi olduğudur. Bu, bütünüyle sübjektifliği de gerektirmez. Zira objektiflik paradigmasını temeline koyan matematiksel bilimler bile insan teşebbüsü olarak algılanabilir. Ki burada insanın önermeleri sıradan tecrübelerinin verilerinden çıkarılan sonuçlardır ya da birer inşadır. Ve insanın bu çıkarımları ne kadar teknik olursa olsun tanımlanabilir olma özelliğine sahiptir. Ancak dinsel bir inancın objesi olarak Tanrı ve bilimsel bir kabül arasındaki büyük fark şudur: İkincisi hakkındaki varsayımlarımız, (1) benzer konuşma kurallarıyla kontrol edilirler ve başka araştırmacılarca da anlaşılabilirler, (2) bazı deneysel sonuçlara mantıksal adımlarla destekli gidilir ve (3) bu sonuçlar öyle bir tanımlanır ki bunların lehinde ve aleyhinde olabilecek tanımlamaları ve delilleri hemen fark edebiliriz. Tanrı’nın varlığını olumlayan (ya da olumsuzlayan) varsayımlarımızda böyle bir özellik içerilemeyecektir.

#### 6. Teolojik Gerçeklik ve Tanrı’ya Dair Bilgimiz

Teizmin sunacağı bir Tanrı doktrini şu konularda net olmalıdır? İlk olarak “Tanrı” kelimesi, gözlemlenebilir (ya da teorik olarak gözlemlenebilir olan) evreni oluşturan realitelerin toplamından başka bir şeye veya kimseye işaret etmeli veya daha iyi ifadesiyle böyle bir kimseyi isimlendirmeli midir? Bunun cevabı şüphesiz, evettir. Ancak Zorunlu Varlık olan Tanrı’ya dair bilgisel çıkarımlarımızın, diğer varlıklar hakkındaki çıkarımlarımızdan farklı olması da bu iki varlık kategorisi arasındaki farkın gerekliliği kadar gereklidir. Zira, Tanrı diye isimlendirdiğimiz varlık, sadece diğer varlıklardan ve gerçekliklerden farklı değildir, varlık*ta* ve gerçeklik*te* de farklıdır. Tanrı kelimesini kullanmak ve başkalarının da anlamlı bir şekilde kullandığını bilmek, dünyanın gerçekliğinin, dünyadaki gerçekliklerle tüketilmediğini ve “orada”, “bunun ötesinde”, “başka bir seviyede” vb. mantıksal (tecrübi değil) semboller “gerçeklik” kavramına adil davranmamız gerekirse kaçınılmaz olarak karşımıza çıkacaktır.

İkinci olarak, vahiy geleneği içindeki bir mümin, Tanrı kendisini dünyaya açtığı için, Tanrı hakkında bilginin imkanına inanacaktır. Tanrı her zaman Yaratıcı ve Vahyedici olarak bizimle ilişkilidir ve her yerdedir. Bu sebeple evren her zaman potansiyel sembollerle donatılır ve bu semboller, Tanrı hakkındaki bilgimizi alevlendirir. Tanrı gerçek olduğundan ve gerçekle ilişki kurduğu için, illüzyonlar ve kurgulamalarda değil, objektif realitede bulunabilir.

Bu durumda, Tanrısal olana dair bilgi elde etmemize zemin oluşturan anahtar kavramlar, “*yaratma*” ve “*vahiy*”dir. Yaratma sembolü bir hakikat olarak, Tanrı’nın dışındaki gerçekliklerin varlığının nihai olarak Tanrı’ya bağımlı olduğu varsayımına dayanır. Bu yüzden bu “başka” gerçekliklerin kendi gerçekliklerinde Tanrı’yı yansıtabilecekleri veya Tanrı hakkında çıkarımlarda bulunmanın veya O’nun hakkında konuşmanın aracı olarak kullanılabilecekleri anlaşılabilir bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Vahiy sembolünde, Tanrı kendisini dünyayla öyle ilişkilendirir ki kendisine dair bilgi istidlali ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hale gelir.

###### SONUÇ

İnsanın dış dünyayı algılamasına ve buna bağlı olarak da bilgi sahibi olmasına, başka bir ifadeyle süje ve obje ayırımına dayanan epistemolojik yaklaşımın, Descartes’tan Mantıkçı Pozitivistlere uzanan bir süreçte tartışıldığını görüyoruz. İnsanın algısından uzak olduğu için yargılama alanından da uzak olması istenen “kendinde şeyler’ (noumena)’i insanın a priori bilgi alanından çıkarıp, tecrübeyle hakkında konuşulabilecek sentetik önermeler alanına alan Kant, metafiziksel önermelerin imkanını olumlarken, D. Hume’la aynı paralelde seyreden Mantıkçı Pozitivistler’de bu önermelerin anlamlarının tamamen kaybolduğunu gözlemlemekteyiz.

Metafiziğin, insan teşebbüsü bir epistemolojik üretim olduğu için, Tanrısal alanla ilgili konuşmanın yöntemi olarak kullanılması uygun değildir. Zira dil, nesnesini tanımlama, kategorize etme ve sonuç olarak ona tahakküm etme eğilimindedir. Adem (insan prototopi)in eşyayı isimlendirmesinden kasıt da budur. İnsanın bilgisine konu edildiği zaman Tanrısal olan da, bilginin nesnesine dönüştürülmesi sebebiyle aynı akibeti paylaşacaktır. Bu sebeple insan, algısı dışında kalan alanla ilgili konuşurken Ortaçağ boyunca birbirine karıştırılan iki alan, Teoloji ve Metafizik, arasında bir ayırım yapmak durumundadır. Bu hem metodolojik hem de içerik yönünden yapılması gereken bir ayırım olacaktır. Teolojik önermeler, Tanrı’dan salt, kendinde bir varlık olarak değil de, insanla ve insanın yaşadığı evrenle ilişkisini kurarak bahsedeceği için, işlevsel bir yapı kazanacak ve mantıksal analiz neticesinde kullanılan dil formlarına uymadığı için anlamsız ve ilgimizi tecrübe alanının dışına taşıdığı için de yararsız sayılarak bir kenara itilmeyle karşılaşan metafizikle aynı kaderi paylaşma riskinden kurtulacaktır.

Yine teolojik önermeler, R.Bultmann’ın deyimini ödünç alırsak, varoluşsal bir yorumlama (*existential interpretation)*nın sonucunda ortaya çıktığı için, hayat, ölüm, acı gibi yaşamın üzerinde durduğu değerlerin tamamına kaynaklık edemese bile, tamamını yaşayan durumunda bulunan insanın, hayatı boyunca tecrübe ettiği bütün bu değerleri anlamlandırmasında, bunların kendisine dayattıklarıyla başa çıkmasında büyük bir fonksiyona sahiptir.

İnsan aynı şeyi birkaç kez tecrübe ettiğinde, bu tecrübe ettiğinin kendisinden bağımsız olarak, kendi kuralları içinde objektif bir gerçekliğe sahip olduğuna ve dolayısıyla da gerçekliğine hükmeder. Bu ampirik veya tecrübi doğrulama sürecidir. Bunun dışında kalanları da sübjektif olarak niteler. Bu sübjektif olana dair tecrübenin kavramsallaştırılması ve hakkında ortak bir dil ve bu dili denetleyecek kuralların oluşturulması, objektif olarak adlandırılan alana kıyasla daha zordur. Bu da dini tecrübe ve din dili problemini doğurmaktadır. Biz çalışmamızda, Teoloji ve Metafizik arasında ayırıma gitmek suretiyle, tecrübe eden, yaşayan ve tecrübe etme, anlama, yorumlama gibi aktları tamamen kendi ontolojik yapısının bir parçası olan insanın, yine bu ontolojik yapısı gereği teolojik önermeler kurduğunu ve kurulan bu önermelerin bu fıtri ve varoluşsal özelliği sebebiyle aslında bütün insanlar tarafından tecrübe edilebilir ve açıklanabilir önermeler olduğunu dolayısıyla da anlamlı bir referans evrenine sahip bulunduklarını ortaya koymaya çalıştık.

1. Ancak, Thomas Kuhn’un çalışmaları ve bilimin tarihsel seyri, bilimin (bilimsel realizmin) tabiatı olduğu gibi tasvir etme potansiyeline sahip olmadığını göstermiştir. Tarihsel olarak, bilim adamları ileri sürülen bir teori ve bu teorinin lehine (doğrulama) ya da aleyhine (yanlışlama) imkan veren gözleme dayalı deliller arasında ayırıma gitmişlerdir. Bu gözlem-teori ayırımı, Thomas Kuhn’un *The Structure of Scientific Revolutions* adlı eserinin basılmasından beri zor anlar yaşamaktadır. Kuhn, verilerin epistemolojik bir boşluk içinde gözlemlenemeyeceğini ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle, “gerçeklikler”e karşı tarafsız kalınabileceği iddiası mitten başka bir şey değildir. Bütün “gerçekler” teori yüklüdür. Yani, bilimsel araştırma için (şu değil de) bu verileri seçme süreci, “paradigma” (Rothacker’in daha önce dogmatikler olarak nitelediği dönemsel önkoşullar) dediğimiz bütün metafiziksel, ahlaki ve epistemolojik ön-bağlılıklarımızın tamamını ele vermektedir. Kuhn, “paradigmanın önceliği”nin, kişinin elde ettiği delilleri teorinin lehine ya da aleyhine yorumlamasında yönlendirdiğini iddia etmektedir. Bilim adamları sadece nesneleri ve olguları gözlemlemekle kalmaz, aynı zamanda bunları kendi paradigmaları ışığında *bir şey* olarak görürler. [↑](#footnote-ref-2)
2. Daha detaylı bilgi için bkz. Alvin Plantinga, “Theism, Atheism, and Rationality”, *Truth Journal,* vol. 3, 1991. [↑](#footnote-ref-3)
3. R.C. Zaehner, *The Comparison of Religions,* Boston, 1962, 12. [↑](#footnote-ref-4)
4. K. Popper, *Objective Knowledge: An evolutionary Approach,* Oxford 1972, 22. [↑](#footnote-ref-5)
5. Ingolf Dalferth, *Theology and Philosophy*, N. York 1988, 5. [↑](#footnote-ref-6)
6. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi,* İzmir 1990, 19. [↑](#footnote-ref-7)
7. I. Kant, *Prolegomena,* Çev. İ.Kuçuradi-Y.Örnek, Ankara: Hacettepe Üniv. Yay. 1983, 3-4. [↑](#footnote-ref-8)
8. Age, 20. [↑](#footnote-ref-9)
9. Bkz. A.N.Whitehead, *Process and Reality*, New York 1978. [↑](#footnote-ref-10)
10. Bkz. M.Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991; ayrıca bkz. Yusuf Örnek, “Martin Heidegger’de Metafizik Problemi”, *Türkiye I. Felsefe Mantık bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1991, 40. [↑](#footnote-ref-11)
11. BKz. D.Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma,* Çev. O. Aruoba, Ankara: Hacettepe Üni. Fels. Böl. Yay., 1976. [↑](#footnote-ref-12)
12. Age. [↑](#footnote-ref-13)
13. Bkz. H.Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kit., İstanbul 1986. [↑](#footnote-ref-14)
14. Bkz. *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) [↑](#footnote-ref-15)
15. Bkz.. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover 1952. [↑](#footnote-ref-16)
16. Detay için bkz. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 1934. [↑](#footnote-ref-17)
17. D.Z.Phillips, “Religious Beliefs and Language Games”, *The Philosophy of Religion,* ed. B.Mitchell, Oxford Univ. Press, Hong Kong 1986. [↑](#footnote-ref-18)
18. Bkz. H.Bergson, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986. [↑](#footnote-ref-19)
19. Bkz. Sauer, *Metaphysik,* Göttingen: Muster Schmidt Verlag, 1971. [↑](#footnote-ref-20)
20. İbn Sina, *Şifa*, *İlahiyat*, I, 6. [↑](#footnote-ref-21)
21. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üni. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1985. [↑](#footnote-ref-22)
22. Bkz. Plotinos, *Enneades*, Tr. By Stephan MacKenna and B.S.Page, Chicago, 1952. [↑](#footnote-ref-23)
23. Bkz. Sevgi İyi, “Niçin Metafizik Sorunu”, *Felsefe Tartışmaları*, 14. Kitap, İstanbul 1993. [↑](#footnote-ref-24)
24. Bkz. F.Bacon, *The Advancement of Learning,* London: Oxford Un. Press, 1951. [↑](#footnote-ref-25)
25. Bkz. Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, Maarif Matb., 1942. [↑](#footnote-ref-26)
26. İsmail Köz, “İslam Mantık Külliyatının Teşekkülü”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 30 (Ankara, 1999) 97. [↑](#footnote-ref-27)
27. Örneğin, Kelam’da büyük önem taşıyan *Temanu’ Delili*: “*Yerde ve gökte Allah’tan başkası ol****sa****ydı bu ikisi bozulup giderdi”*(Enbiya 21: 22)“Hiçbir ortak yönleri ve karakterleri olmayan her ikisi aynı anda aynı faile ait olamayan iki sınıf arasındaki mantıki ilişkiyi göstermek için kullanılan bu önerme şartlı bir önermedir ve Aristotelyen mantık formuna göre anlamsız sayılmak durumunda kalacaktır.

    Yine bu noktada Bağdat’ta Ebu Bişr Matta b. Yunus (ö.940) ve Ebu Saîd es-Sirafî (ö.979) arasında Yunan mantığı konusundaki meşhur tartışmayı hatırlatmada yarar var. Ebu Bişr bu tartışmada Aristo mantığının evrensel geçerliliğini savunurken, Ebu Said mantığın kültüre ve kültürün ifade aracı durumundaki dile özel olduğunu ve dolayısıyla Yunan dilinden hiç de aşağı olmayan Arap dilinin yapısına uygun bir mantığın geliştirilmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Ebu Saîd böylece Arap dilinin yapısıyla organik bir ilişkisi bulunan mantığın, köken sağladığı bilgiyi de geçerli ve yetkin kılacağını savunmaktaydı. Bkz. M.Mehdi, “Language and Logic in Classical Islam”, G.E. von Grunebaum (ed.) *Logic in Classical Islamic Culture,* Wiesbaden, 1970, ss.51-83 içinde. Bu tartışma Ebu Hayyan et-Tevhidî’nin *Kitabu ‘l-İmtâ’ ve ‘l-Muânese* (tahk. A. Emin ve A. Zeyn) adlı eserinin 8. bölümünde yer almaktadır. Bkz. Paul L. Heck, “Orientalism and Post-Modernism, A note on Studying Islam With Muslims”, *Islamochristiana*, c.26, Roma 2000. [↑](#footnote-ref-28)
28. Karl Barth, *Church Dogmatics*, I, 1, terc. G.T.Thomson ve H. Knight (Edinburgh, 1956), 141-2; Dietrich Bonhoeffer ise Barth’ın bu yaklaşımını ‘*vahiy pozitivismi’* şeklinde adlandırmaktadır. Bkz. D.Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, terc. R.H. Fuller (Londra, 1953), 148. [↑](#footnote-ref-29)
29. “Implications of Analytical Philosophy for Theology”, *The Journal of Bible and Religion*, July 1961, 206. [↑](#footnote-ref-30)
30. Jerry H Gill, “Talk about Religious talk: Various Approaches to the Nature of Religious Language” *New Theology*:4 , 99. [↑](#footnote-ref-31)
31. Age, 206. [↑](#footnote-ref-32)
32. Bkz. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion* (Abingdon Press, 1961). [↑](#footnote-ref-33)
33. \* Tıpkı Kral Lear’da yankısını bulduğu gibi.

    Shakespeare'in ünlü tragedyasında yaşlı, şımarık Kral, mirasını kızlarına pay ettikten sonra ihtiyarlığının keyfini çatıp, gününü gün ederken kızlarının ihaneti ile yapayalnız ve sersefil bir halde fırtınaya yakalanır. Tabiattaki bir tek canlının bile katlanamayacağı bu korkunç fırtına sanki iyi gelir güngörmüş Kral'a. Yeryüzündeki hiç bir felaketin kızlarının ihanetinden daha kötü olamayacağını haykırırken ilk kez halkı, yoksulları düşünür...

    - Sığınaksız kalan çıplak başları, paramparça bedenleri, aç ve dermansız organları ile böylesi fırtınalardan nasıl korunuyor bu insanlar... Ey debdebe! Ey tantana!... **Fukaralığın acısını sen de çek ki servetinin yarısını onlara verip Tanrı'nın adaletine aracılık edesin**... Esin rüzgarlar!.. Ve sen ey yıldırım!.. Ateş kus!.. Bu nankörlüğü vücuda getiren tohumları yak, yok et!... [↑](#footnote-ref-34)
34. Bağdadi, *Usūl u’d-Dīn*, İstanbul 1928, 5. [↑](#footnote-ref-35)
35. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, 1993 51-54. [↑](#footnote-ref-36)
36. Bkz. E.Sapir, *Language: An Introduction to the Study of Speech* (1921) New York: Harcourt, Brace, and Co.; “Culture, genuine and spurious” American Journal of Sociology 29:401-429. [↑](#footnote-ref-37)