T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİN DİLİNİN ANLAMI; DOĞRULAMACI VE İŞLEVSELCİ YAKLAŞIMLAR

Doktora Tezi

Ali YILDIRIM

İSTANBUL, 2012

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİN DİLİNİN ANLAMI; DOĞRULAMACI VE İŞLEVSELCİ YAKLAŞIMLAR

Doktora Tezi

Ali YILDIRIM

Danışman
Prof. Dr. Ali DURUSOY

İSTANBUL, 2012

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi ALİ YILDIRIM nın DİN DİLİNİN ANLAMI; DOĞRULAMACI VE İŞLEVSELCİ YAKLAŞIMLAR adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.05.2012 tarih ve 2012-13/19 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	**İmzası**
Tez Savunma Tarihi :	11.06.2012	
1) Tez Danışmanı :	**PROF. DR. ALİ DURUSOY**	.....
2) Jüri Üyesi :	**PROF. DR. TURAN KOÇ**	.....
3) Jüri Üyesi :	**PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ**	.....
4) Jüri Üyesi :	**PROF.DR.İBRAHİM ÇAPAK**	.....
5) Jüri Üyesi :	**DOÇ.DR.MUHİTTİN MACİT**	.....

ÖNSÖZ

Mantıksal pozitivizmin 20. yüzyıl başlarında dinî ifadeler karşısında takındığı katı tutumun ardından, Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinde yer alan kullanım-anlam tezi ve dil oyunları teorisinden de hareketle, dinî ifadelerin anlamının imkânına dair görüşler ortaya konmuştur. Dinî ifadelerin anlamlı olup olmadığı meselesi, yerini zamanla, onların anlamının hangi argümanlar ile nasıl tespit edileceği tartışmalarına bırakmıştır.

Çalışmamızda ağırlıklı olarak ele alacağımız Richard Bevan Braithwaite'in, dinî ifadeleri, ahlâkî niyetleri gerçekleştirmek için motivasyon sağlayan öğeler olarak yorumlayan teorisi bu öneriler arasındadır. Biz, din dilinin, birtakım fonksiyonlarının bulunduğunu kabul etmekle birlikte onun yalnız bir fonksiyonu ile açıklanmasını, din dilinin indirgenmesi olarak değerlendirmekteyiz.

Bu çalışmanın gerçekleşmesi sırasındaki çok kıymetli katkılarından dolayı sayın hocalarım Prof. Dr. Ali Durusoy, Prof. Dr. Turan Koç, Prof. Dr. İlyas Çelebi, Prof. Dr. İbrahim Çapak ve Doç. Dr. Muhittin Macit'e teşekkür ederim. Ayrıca çalışmalarımı gerçekleştirebilmem için bana fırsat tanıyan emniyet teşkilatına, çok sevgili dostum ve meslektaşım Selçuk Ocaktan'a ve çalışmalarım boyunca bana sabırla tahammül eden eşime ve kızlarıma da teşekkürü borç bilirim.

Ali YILDIRIM

DİN DİLİNİN ANLAMI;
DOĞRULAMACI VE İŞLEVSELCİ YAKLAŞIMLAR

Ali YILDIRIM

ÖZET

Mantıksal pozitivizmin savunduğu doğrulamacı ve yanlışlamacı yaklaşımlar, din dilinin anlamsızlığı konusunda ısrarcı bir tutum sergilemektedir. Wittgenstein'ın ikinci dönem fikirlerinden hareketle birçok işlevselci teori ortaya atılmıştır. Wittgenstein'ın kullanım-anlam teorisi, birçok teist düşünür için dini kurtarmak adına umut verici olmuştur.

Hare ve Braithwaite gibi filozoflar din dilinin ahlâkî yorumuyla ön plana çıkmışlardır. Braithwaite, dinî ifadeleri yalnız ahlâkî niyetleri gerçekleştirmek için motivasyon sağlayan öğeler olarak yorumlamaktadır. Fonksiyonalist filozofların din dili yorumları, indirgemeci olmakla eleştirilmiştir. Aynı zamanda bu tavır bazı teist filozoflarca dinin ilâhi vasıflarını görmezlikten gelen bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada din dilinin fonksiyonel tahlilleri indirgemeci olmakla eleştirilmektedir.

Anahtar kelimeler: "Braithwaite", "din dili", "doğrulama", "işlevselcilik" ve "konatif".

THE MEANING OF RELIGIOUS LANGUAGE; APPROACHS OF VERIFICATIONALIST AND FUNCTIONALIST

Ali YILDIRIM

ABSTRACT

Verification and falsifiable approaches advocated by the logical positivism, exhibit an attitude of insisting on the meaningless of religious language. Functionalist theory of motion has been put forward many ideas of Wittgenstein's second term. The meaning of the language, claiming that disclosure with the language of the area belongs to the theory of Wittgenstein's use-meaning; many theists have been promising to save the religious thinker.

Interpretation of the language of religion, moral philosophers such as Hare and Braithwaite has been prioritized. Braithwaite, providing motivation to perform the religious expressions as elements interprets the moral intentions. Functionalist philosopher's interpretations of religious language have been criticized being reductionist. At the same time this attitude has evaluated by the theist philosophers as an approach which ignores the divine qualities. In this study the functional analysis of religious language has been criticized to be reductionist.

Key words: "Braithwaite", "conative", "functionalism", "religious language" and "verification".

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖNSÖZ i
ÖZET ii
ABSTRACT iii
KISALTMALAR vi
GİRİŞ 1
1. Probleme Genel Bakış 1
2. Konunun Ele Alınışı 12

BİRİNCİ BÖLÜM
DİN DİLİNİN İMKÂNI

1. Mantıksal Pozitivizm 19
   1.1. Russell ve Doğrulama İlkesi 25
   1.2. Ayer ve Doğrulama İlkesi 26
   1.3. Flew ve Yanlışlama İlkesi 31
   1.4. Yanlışlanabilirliğe İtiraz 33
2. Wittgenstein ve Din Dili Yorumu 37
   2.1. Dilin Sınırları ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânsızlığı 39
   2.2. Dil Oyunları ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı 44

İKİNCİ BÖLÜM
DİN DİLİNİN ANLAMI

1. Din Dilinin Fonksiyonel Analizi 54
2. Wittgensteincı Yaklaşımlar ve Teolojik Söylemin Özellikleri 61
3. Braithwaite'in Din Dili Yorumu 69
   3.1. Dinî İfadelerin Anlam Sorunu 70
   3.2. Braithwaite'in Konatif Ahlâk Kuramı 75
   3.3. Dinî Hikâyeler ve Dinî Hayat 80
   3.4. Bilişsel Olmayan Diğer Din Dili Teorileri 85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DİN DİLİNİN AHLÂKÎ YORUMU

1. Din Dilinin Ahlâkî Yorumuna Tepkiler.....99
2. Braithwaite'in Kullandığı Kendine Has Kavramlar.....103
   2.1. Braithwaite'in "Agapeistik Din" Yorumu.....105
   2.2. Braithwaite'in "Dinî İnanç" "Dinî İddia" Ayırımı.....106
3. Dinî Söylemin Ahlâka İndirgenmesi.....107
   3.1. Braithwaite'in "Dinî Söylem" Anlayışı.....110
   3.2. Bartley'in "Din Dili" "Dinî Dil" Ayırımı.....112

SONUÇ 114

KAYNAKÇA.....121

ÖZGEÇMİŞ 128

KISALTMALAR

A.E.	: An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief
F.S.	: Felsefi Soruşturmalar
M.Ü.İ.F.V.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
O.M.Ü.İ.F.D.	: 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SS.	: Sayfaları arası
T.D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
T.L.P.	: Tractatus Logico-Philosophicus

GİRİŞ

1. Probleme Genel Bakış

"Din dili" (*religious language*) kavramı, dilin mahiyeti ve işlevi hakkında din felsefesi sahasında son yüzyılda cereyan eden tartışmalar esnasında ortaya çıkmış bir kavramdır. Felsefi bir tartışma konusu olması itibariyle 'din dili' kavramını, 'dinî dil' kavramından ayırmak gerekir. Bir dinin öğretilerini, kutsal metinlerini ve uygulamalarını ifade etmek üzere kullanılan "dinî dil" kavramı, "dinî söylem", "dinî ifade" ve "dinî metin" kavramları ile de ifade edilmektedir. Aslında "din dili" ve "dinî dil" kavramları ile ilgili olarak Batıda herhangi bir ayırım bulunmamakta ve her iki kavramı ifade etmek üzere "religious language" terimi kullanılmaktadır. Türkçemizde, "dinî dil" daha çok pratik hayatta inananların literatüründe karşılığı bulunan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle çalışmamızın başında "dil" ve "dinî dil" kavramlarının pratik hayattaki kullanımına dair birkaç noktaya dikkat çekmek istiyoruz.

İnsan, toplumsal bir varlıktır ve toplumsal olmanın üzerinde temellendiği dayanak, insanlar arasındaki iletişimdir. İnsanlar arasındaki bilgi alış-verişi veya konuşmalar-tartışmalar dil ile olur. İnsan, duygu ve düşüncelerini belli derecelerde ve dilin sınırları içerisinde dil ile ifade eder. Dil, insanların anlaşmasını, duygu ve düşüncelerini birbirlerine aktarmalarını, kısaca iletişimi sağlayan önemli bir araçtır. Dil farklı türden bilgilerin de taşıyıcısı durumundadır. Dil, kavramlar ve yargılar, kelimeler ve önermeler aracılığıyla bireyler arasında aktarılır. Ancak tam ve başarılı bir iletişimin gerçekleşebilmesi için anlatılan ile anlaşılanın örtüşmesi gerekir. Burada, iletişimin en azından zihinci anlam kuramına göre, anlamı veren ve anlamı alan iki kutup arasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.[1] Yine bu noktada, dilin kullanımıyla ilgili olarak, bir yandan dilin iletişime tesir eden formel yapısını bilmemiz diğer yandan dilin anlam ile doğrudan ilişkisini de dikkate almamız gerektiği ortaya çıkar.

---

[1] Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantık'ta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.28, Cilt.1, s.40.

Kullanılan dilin anlamı ile ilgili olarak problemlerin ortaya çıktığı alanlardan biri de şüphesiz, dilin metafizik alana atıfla kullanıldığı yerlerdir. İnsan, dil sayesinde fizik dünyaya ilişkin sıradan bilgileri ifade etme imkânı bulurken diğer taraftan metafizik alana ait kanaat ve görüşleri de yine bu araç ile dile getirme fırsatı bulur. Günlük konuşma dilinin fizik ve metafizik alana ait durum ve kavrayışlara dair yargılarda bulunması, modern felsefe ile birlikte ayrı bir problem alanı halini almaya başlamıştır. Bu problemi basitçe hakkında şu veya bu şekilde bilgi sahibi olduğumuz fizik dünya ve bu dünyaya ilişkin bilgilerimiz arasında kalan bir alan olarak görmek mümkündür. Bu alanda yapılan konuşmalar felsefe çevrelerinde genel olarak "Tanrı hakkında konuşmak" tabiri ile ifade edilmektedir.

İnsan, kendisini yaratan bir Tanrı'nın varlığına inanmasından bu yana Tanrı hakkında konuşmaktan kendini alamamış, O'nu bazen tecellileriyle bazen de Tanrı'nın ona gönderdiği ilâhi metinler[2] ile anlamaya ve tanımaya çalışmıştır. Kur'an-ı Kerim'de, "*Rahman olan Allah Kur'an'ı öğretti, insanı yarattı ve ona beyanı, düşüncesini açıklamayı öğretti*" (Rahman: 1-4) şeklinde buyrulmaktadır. Allah insanları yarattıktan sonra onlara kendilerini ifade edebilecekleri, düşündüklerini ve anlatmak istediklerini aktarabilecekleri, ayrıca, Kur'an'ın ve başkalarının kendisine anlatmak istediklerini anlayabileceği bir yetenek olan dili kullanmayı öğretmiştir. Yine Kur'an-ı Kerim'de yaratılışın Allah'ın emri olan "Ol!" ile başlaması ve aynı şekilde Yeni Ahit'te geçen "Başlangıçta söz vardı…" ve "her şey onun (söz/dil) aracılığıyla var oldu." ifadeleri yaratılış hadisesini ifade etmek noktasında sözün/dilin önemine dikkat çekmektedir.

Bilimlerin ortaya çıkmasının da yine dil ile doğrudan ilişkisi vardır. Allah, kelâmını peygamberlerinin dilinden insanlara ulaştırmıştır. Kur'an'ı okuyanlar da ondaki ilâhi mesajları ve anladıkları derin incelikleri dilleri ile ifade ederek aktarabilmişler, sonra dilin ifade ettiği manaları yazarak daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamışlardır. Her bilimin kendi literatürü ve terminolojisi vardır. Dinin de kendi kavramlarını kullanarak kendini ifade etmesini sağlayan bir dili vardır. Günlük dil bizi, bize anlatır ve ihtiyaçlarımızı dile getirir. Ancak, gündelik hayatın ihtiyaçlarını anlatan dil, elbette dinin ifade etmek istediği yüksek ve ruhani manaları anlatmakta yetersizdir.

[2] *Kur'an*, İhlâs Suresi, (1-4), *İncil*, Luka, 1 (46-55), *Tevrat*, Yaratılış, (1-31).

Ancak, ilâhî mesajları algılama, yorumlama ve ifade etmemiz yine dil ile mümkün olacağından, dinin değerlerinin aslî kimliği ile devamlılığının sağlanması amacıyla, onları kendi değerleri ile ifade etmeye özen gösterilmesi bu sorunu bir nebze aşmada faydalı olabilecektir. Dinî düşünce geleneğinden gelen bir mantıkçı olan Gazzâlî, "*Allah'ın dışında taptığınız şeyler; sizin ve babalarınızın verdiği birtakım isimlerdir* (Yusuf:40)" ayetini delil göstererek dinî konular ile ilgili ortaya konacak ifadelerin ve varılacak sonuçların, her zaman için Kur'an'a uygun olup olmamasını gözetmek gerektiğine dikkat çeker.[3] İnanan insan, dinî duygu ve düşüncelerini ifade ederken birtakım özel kavramlar kullanmak durumundadır. O, aynı zamanda inançları aracılığıyla dil dağarcığına "cennet", "cehennem", "ahiret", "melek", "ibadet" gibi kavramları da eklemekte, günlük dilde kullandığı ekmeğe "nimet", yağmura "rahmet" gibi anlamlar yükleyerek de dinî dili geliştirmektedir. Yine inanan insan "dua" adını verdiği dinî bir dil kullanarak Tanrı ve ruhâni âlem ile özel bir ilişki kurabilmektedir.

Akıl, kalp ve ruh ile ilgili binlerce duygu ve düşünceyi dil ile ifade ederiz. İnanan, özellikle zengin manevi manaları ifade etmek, dini anlamak ve dinî tasavvuru oluşturmak için yine dinî sembolleri içerisinde barındıran bir dile ihtiyaç duyar. Bundan dolayıdır ki ibadet dili, bu yüce manaları ifade eden ilâhî kelimeler olmak durumundadır. Bu durum inanan insan için inanç bağlamında bir rol oynamakta, hayata karşı çok kapsamlı ve köklü bir tutumu dile getirmektedir. Dolayısıyla, dinî dil, daha çok inanan insanı ilgilendiren bir yapıya sahiptir.

"Dil"in kullanımı ve "dinî dil" ile ilgili bu kısa değerlendirmemizin ardından kuramsal bir kavram olarak din felsefesi tartışmalarında yerini almış olan "din dili" kavramı ile ilgili ortaya çıkan tartışmalara yer vermek istiyoruz. İslâm tarihinde dinî ifadeler ile ilgili tartışmanın onların olgusallığından çok nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Maturidî (852-944), Fârâbî (870-950), Gazzâlî (1058-111) ve İbn-i Rüşd (1126-1198)'ün çalışmalarında ortaya konan te'vil yöntemi[4] ve özellikle kutsal metin çalışmalarında ortaya çıkan teşbih, tenzih ve ta'til meselelerini, bu amaçla ortaya çıkmış olan tartışmalara örnek olarak gösterebiliriz.

[3] Durusoy, a.g.e., s.51.
[4] Bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Diğer taraftan, dinî dilin anlamının açıklanmasına dair İslâm tarihinde ortaya konan çeşitli yaklaşımlar da bulunmaktadır. Burada bu yaklaşımların detaylarına girmeden kısaca tanımlarına yer vermekle yetineceğiz. Bu anlamda ön plana çıkan din dili yorumları; antropomorfizme yaklaşan tek anlamlı din dili teorisi, agnostisizmle sonuçlanan çok anlamlı dil teorisi ve klasik benzer anlamlılık teorileridir. Tanrı hakkında metafizik alanda kullanılan dilin sıradan dilden farklı olmadığını iddia eden "tek anlamlı dil teorisine" göre, dinî dilde mecâzi ifadelerin bulunabileceği kabul edilmelidir. Zira dinî metinlerde sunulan ifadelerin birçoğu mecaz anlamlar ihtiva etmektedir. Aksi takdirde onların neyi kastettiğini anlayamayız. Ancak, teologlar, "Tanrı" kavramını deneysel dünyamızın bütünüyle ötesinde 'aşkın' bir kavram olarak ele alındığında, herhangi bir kavramın Tanrı'ya atfedilip atfedilemeyeceğini bir sorun olarak görürler ve sıradan yüklemlerin Tanrı'ya atfedilemediği bir teoride Tanrı hakkında anlamlı konuşulamayacağını savunurlar. Bu durumda bazı teolog ve filozoflar Tanrı hakkında konuşamayacağımızı, en azından, O'nu tam olarak tanımlayamayacağımızı açıkça ifade ederler.[5] Burada yapılacak tek şey Tanrı'nın ne olamayacağını söylemektir. Dilin "çok anlamlı" olduğunu savunan bu görüşe göre, insan ürünü olan dil, sonsuz olanı doğrudan anlatamayacağı için, Tanrı hakkında ancak "olumsuzlama" yoluyla kullanılabilir. Mistik düşüncelerde görülen bu görüşün bilinemezciliğe (*agnostisizm*) kapı araladığı söylenebilir.

Burada yeri gelmişken Batı felsefesi ile İslâm düşüncesinde farklı tarzlarda yorumlanabilen 'agnostik' kavramına dikkat çekmek istiyoruz. Bilindiği gibi, klasik şekliyle agnostik, teizmle ateizm arasında üçüncü bir seçeneğin bulunduğunu kabul eden kimsedir. Agnostik, Tanrı'nın varlığını iddia eden teist ile O'nun varlığını inkâr eden ateistten farklı olarak, karar vermek için yeterli delil ve dayanaklardan yoksun olduğumuz gerekçesiyle yargıyı askıya alır. İslâm düşüncesinde Allah'ın nihâi ve mutlak mahiyetinin bilinemeyeceği, Tanrı'yı tanımanın (*mârifet*) bir keşf ve kalb işi olduğu şeklindeki agnostisizmi sözünü ettiğimiz agnostisizmle karıştırmamak gerekir.[6]

[5] William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, Tuncay İmamoğlu (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s.13.
[6] Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s.13.

Din dilinin anlamının açıklanmasındaki güçlüğü aşma yollarından biri de klasik benzer anlamlılık teorisi (*kıyaslama*)dir. İslâm dünyasında Maturidî ve Fârâbî tarafından ortaya atılan, Hıristiyan ilâhiyatında ise bu zorluğu fark eden Thomas Aquinas (1224-1274) tarafından sistemli bir şekilde ifade edilmiş olan teori, teolojik dilin temsili (*analogic*) bir biçimde kullanılabileceğini savunur.[7] Bu teori, din dilinin Tanrı ve yaratıklar arasındaki bir "ilişki" açısından değerlendirilmesi gerektiği ilkesine dayanır.

"Temsili dil" diye de adlandırılan bu teori, Tanrı'nın, yarattıkları ile tam olarak ortak herhangi bir şeyi olduğunu hiçbir zaman varsaymak zorunda kalmaksızın, Tanrı ile ilgili doğruların insan dili ile gerçekten ifade edilebileceğini savunur.[8] Bu görüşü savunan Amerikalı düşünürlerden James Francis Ross (1931-2010)'a göre, bir din dili teorisi, terimlerin anlamının, yaratılmışlar âleminin bildik gözlemlenebilir gerçeklikleri hakkında konuşmak için kullanıldığı bağlamlardan, o terimlerin Tanrı'dan ve manevi gerçekliklerden bahsetmek için kullanıldığı bağlamlara nasıl taşındığını tasvir etmek zorundadır. Ne gündelik bağlamlarda ne de dinî bağlamlarda, istediğimiz, hoşumuza giden herhangi bir benzetmeyi kullanabiliriz. Temsili dili, diğer yaklaşımlardan üstün kılan bu özelliğe göre, hangi varlıktan bahsediyorsak onun varlık tarzına uygun ifadelerin tercih edilmesi, din dilinin anlamının temeli olarak kabul edilmiştir.[9]

Dinî dilin anlamının açıklanmasının yanında, Fârâbî ve Molla Sadra'nın ilimler tasnifinde, din dilinin farklı bir dil türü olarak ele alınması gerektiğine dair çalışmaları da gözden kaçmamaktadır. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)* isimli eserinde ilimleri beş kısma ayırarak, dinî alana ait ifadeleri, "tabiat ve metafizik ilimler" kısmında ayrıca tasnif etmiştir. Yine Fârâbî, dili, dinin, felsefenin ve halkın dili olarak ayırarak, bunların arasındaki farklılıklara dikkat çeker. Fârâbî'ye göre, dilbilimin görevi, sözcüklerin anlamlarını, dilbilimcilerin kendi anlayışlarına göre yorumlaması değil, aksine, toplum nezdinde yaygın olan duruma göre incelemektir.[10] Fârâbî, bir bakıma, kendisinden yaklaşık bin yıl sonra çağdaş İngiliz felsefesi tartışmalarında

[7] Koç, a.g.e., s.76.
[8] James F. Ross, "Analogy As A Rule Of Meaning For Religious Language", *International Philosophical Quarterly*, Cilt.1, No.30, 1961, ss.468-502.
[9] Michael Peterson ve Diğerleri, *Akıl ve İnanç*, Rahim Acar (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s.316.
[10] Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 2008, s.37.

ortaya çıkan, "dilin kullanım olarak anlam boyutuna" dikkat çekmiş olmaktadır. Ona göre, kelimelerin anlamları, ilimlerin dallarına göre değişebileceği gibi her sanatın da kendine ait bir terminolojisi bulunmaktadır.[11] Fârâbî, her şeyden soyutlanmış bir Tanrı'dan değil, evrenle iletişimini sürdüren bir Tanrı'dan bahseder. O, insan ile Tanrı arasında gerçekleşen iletişimi, felsefenin diliyle anlatır, dinin dili yerine felsefenin dilini kullanmayı tercih eder.[12]

Dinî alana ait ifadelerin sistemli bir şekilde müstakil bir alana tahsis edilişini, Molla Sadra olarak bilinen Sadreddin Şirâzî (1571-1636)'nin ilimler tasnifinde de görmekteyiz. Molla Sadra, ilimleri öncelikle dünyevî ve uhrevî ilimler olarak iki kısma ayırır. Molla Sadra söz, fiil ve düşünceye ilişkin ilimleri dünyevî ilimler olarak, Tanrı'nın bilgisi, levh-i mahfuz bilgisi, akli cevherler, melekler, ölüm, haşr ve ahirete dair ilimleri ise öbür dünyaya ait ilimler/uhrevî ilimler olarak tasnif etmiştir. Dolayısıyla "din dili" uhrevî alana ait ilimleri ifade eden bir yapı içerisinde tasnif edilmiştir.

Batıda ise "din dili" tartışmaları, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde mantıksal pozitivizmin savunduğu doğrulamacı yaklaşımlar ile birlikte, doğrudan dinî ifadelerin olgusallığına yönelik eleştiriler ile gündeme gelmiştir. Mantıksal pozitivizm ile birlikte ardından ortaya çıkan analitik yaklaşım, dilin işlevlerini ve fonksiyonlarını sorgulamaya başlamıştır. Çalışmamız bu noktada yoğunlaşacağı için, Batıda bu tartışmalara gelinceye kadar, modern felsefenin ortaya çıkış serüvenine kısaca göz atmanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

Bilindiği gibi, felsefe, öncelikle Descartes (1596-1650)'la birlikte, ontolojiden epistemolojiye kaymış ve bilginin mahiyeti üzerine yapılan tartışmalar, sistematik bir şekle bürünmeye başlamıştır. Aristo ile Eflatun'dan beri gelen meşhur "madde mi önce, ide mi?" tartışmasında İslâm filozoflarından Meşşâiler, Aristo gibi "madde"nin asıl olduğunu, İşrâkiler ise "ide"nin asıl olduğunu savunmuşlardır. Batıda modern dönemde Descartes, son yüzyılda ise Russell ve Moore'un öncülük ettiği pozitivist yaklaşımı savunan gelenek, madde felsefesini benimsemiştir. İde felsefesi ise modern dönemde

[11] Fârâbî, *Fusulu'l-Hamse,* Mubahat Türker Küyel (çev.), Ankara: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt.16, Sayı.3-4, 1958, ss.195-196.
[12] Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayınları, 2000, s. 16.

Kant ile başlayan ve son yüzyılda İtalyan ve Fransız idealistleri tarafından ele alınan bir felsefe olmuştur.

Kant (1724-1804) da dâhil olmak üzere bu kadim problem üzerinde ortaya konan tartışmalarda, bilgi problematiğini, kimi filozof aklı, kimisi realiteyi, kimisi de duyu tecrübesini merkeze alarak çözümlemeye çalışmışlardır. Kant, kendisinden önceki felsefeyi, metafizik temellere dayandığı gerekçesiyle eleştirir. Zira kendisinden önceki felsefecilere göre, insan, düşünce ve deney dünyasını dışarıdan görebilir ve bu dünyayı da daha geniş bir felsefi sistemin içerisine yerleştirebilirdi. Fakat Kant'a göre, böyle bir aşkınlığa ulaşılamaz, sadece metafizik temellere dayanılarak olgusal bilgi verilemez. Böylece, Kant, geleneksel metafiziği eleştirmek suretiyle, insan düşüncesini, mahiyetine uygun bir yere oturtmak için onun dayandığı zemindeki kurgusal metafiziğin yanlış kabullerini ayıklamaya çalışmıştır.

Felsefe tartışmalarının ağırlıklı olarak dil felsefecileri tarafından yapıldığı 20. yüzyıl başlarına geldiğimizde, metafizik sistemlere karşı benzer bir tutum dil felsefesinin bir bölümünde de görülür. Bu anlamda Batıda dilin anlam boyutunun farkına varılmasında dönüm noktası, modern matematiksel mantığın ve analitik felsefenin kurucuları arasında yer alan Gottlob Frege (1848-1925) ile başlar. Frege ve Bertrand Russell (1872-1970) başta olmak üzere, dönemin mantıkçı ve matematikçilerinin çalışmaları dilin formel yapısının ve işleyişinin gündeme gelmesinde ve anlaşılmasında önemli rol oynamıştır. Bu noktadan itibaren din dili tartışmalarının analitik felsefede, çözülmesi gereken bir problem olarak ele alındığını görmekteyiz.

Din dili problemi, mantıksal pozitivistlerce, katı ve yıkıcı bir tavırla, öncelikle inananlara karşı bir tür itiraz olarak ortaya çıkmış ve bu itiraz, teistik mefhumların sadece mantıksal tutarlılığına karşı değil, daha köklü bir tarzda, Tanrı inancının anlamlılığına yöneltilmiştir.[13] Fakat Ludwig Wittgenstein (1889-1951)'ın ikinci dönem görüşlerinde ortaya koyulan teoriler ile dinî ifadelerin anlamının araştırılmasına dair yeni bir yöntem geliştirilmiş oldu. Çağdaş İngiliz felsefesinde "din dili" tartışmalarının da bu noktadan itibaren ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz.

[13] C. S. Evans ve R. Z Manis, *Din Felsefesi*, Ferhat Akdemir (çev.), Ankara: Elis Yayınları, 2010, s.52.

Mantıksal pozitivizmi savunan filozoflar, dinin, bilgi bakımından anlamını inkâr eden doğrulamacı argümanlar geliştirirken, Wittgenstein, dil sahasında yaptığı çalışmalar ile din felsefesini de ilgilendiren yeni bir düşünme ve sorgulama biçimi ortaya koymuştur. Böylelikle o, yeni teklif ettiği sorgulama biçimiyle yeni bir din felsefesi geleneğinin de hareket noktası olmuştur.[14] Onun ardından birçok din felsefecisi, Wittgenstein'ın geliştirdiği kavramsal çatıyı kullanarak, din dili problemine çözüm getirmeye çalışmışlardır. Kısaca, Wittgenstein'ın, daha çok kendi içerisine dönük bir dil tasavvuruna ağırlık vererek geliştirdiği "kullanım teorisi" ve "dil oyunları" tezleri birçok din dili teorisinde temel alınmış ve işlevsel tahlil yöntemini tercih eden filozoflara ilham kaynağı olmuştur.

İşlevsel yaklaşımı savunan filozofların çoğu, genellikle, Wittgenstein'ın argümanlarını kullanarak, dinin temelde bilgi harici olan faydalarını bulmaya çalışmıştı. Onların birçoğu, Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşmanın olamayacağını kabul etmekle birlikte, din dilinin bilgi bakımından meşru bir anlamı olduğunu da ortaya koymaya çalışmışlardır. Çalışmamızda ağırlıklı olarak ele alacağımız mantıksal pozitivist yaklaşımın doğrulamacı teorileri ile mantıksal pozitivizme bir anlamda meydan okuma tavrı ile ortaya çıkan işlevselci yaklaşımlara yer vereceğiz. Ancak, yine din dili probleminin çözümüne yönelik olarak, din dili tartışmalarında yerini almakla birlikte, yukarıda bahsi geçen her iki gruptan farklı bir çözüm önerisi geliştiren dilin sembolik kullanımına değinmeden geçmeyeceğiz.

Topyekün din fenomenlerinden hareketle, din dili problemini çözmeye yönelik bir yaklaşım olarak ortaya konmuş olan dinî sembolizm yaklaşımı, İslâm tarihinde Fârâbî (870-950), Batıda ise Paul Tillich (1886-1965) tarafından savunulmuştur. Tanrı hakkında konuşmanın sembolik olduğu görüşüyle tanınan ve din dilinin sembolik ve mecâzi olduğunu iddia eden mistik ve dinî tecrübeci teolog Paul Tillich, dinî ifadelerin, hiçbir zaman doğrulama konusu edilemeyeceği kanaatindedir. Tillich'in görüşünü yansıtan temel kavramlardan olan "sembol", kendi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şey olarak tanımlanmaktadır. Başka bir tanımda sembol, kendi dışındaki bir gerçekliği temsil eden şeye verilen addır.

[14] Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Zeki Özcan (çev.), Bursa: Asa Kitabevi, 1999, s.66.

Sembolün dinî olup olmadığı, onun fonksiyonuna ve kullanılışına bağlıdır. Dinde sembolün veya sembolik ifadelerin anlatmak istediği şey, tecrübe alanının dışında kalan şeyler hakkında bilgi vermektir. Bu konuda kesin kavramlara ulaşmak için çabalayan teoloji, sürekli başarısızlığa uğramış ve bazı teologlar, Tanrı hakkında konuşmanın sembolik mahiyette olması gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Bunlara göre, Tanrı'dan söz etmenin dolaylı anlatım dışında bir yolu yoktur, nihâi ilgi durumu olarak anlaşılan imanın da sembollerden başka dili yoktur.[15]

Tillich'e göre, Tanrı bir önermenin konusu olduğu zaman, O'na izafe edilen bütün nitelikler, ilişkiler ve faaliyetler sembolik olmak zorundadır, zira Tanrı aşkındır, sonsuzdur, yaratılmış varoluşun yapısıyla sınırlandırılmamıştır. Tillich, bildiğimiz şeylerden tamamıyla farklılığını ifade etmek için, Tanrı'ya, "eşsiz (*unique*)" diye atıfta bulunur. Tillich, Tanrı'nın bir varlık olmayıp aksine "varlığın zemini (*the ground of being*)"[16] olduğunu söyler. Bu nedenle, ona göre, Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşma teşebbüsleri yasaklanmalıdır, çünkü bunlar Tanrı'yı diğer varlıklar arasında onlardan farklı bir varlık gibi görür. Yani böyle konuşmak, Tillich'e göre, yanlış bir şekilde, Tanrı'nın bir tür varlık olduğunu, bazı nitelikleri olduğunu ve fiilleri yaptığını varsayar, bu ise Tanrı'nın mutlaklığını ihlal eden bir varsayımdır.

Tillich'e göre, sembolik hükümlerin Tanrı hakkında hakiki anlamda ne iddia ettiklerini belirginleştirmek imkânsızdır. Ona göre, Tanrı, kendisi hakkında ileri sürülen tüm tanımlamaların ötesindedir. Tanrı hakkında tam anlamıyla hiçbir şey iddia edilemez, zira Tanrı bizim dilimizdeki yüklemlere göre tasvir edilemez. Her bir sembol, sembolik olmayan dilin elverişsiz olduğu bir gerçeklik mertebesi açar. Dinî semboller de realitenin en derin mertebesini açmakla aslında insan ruhundaki tecrübenin en derin boyutunu açar. Toplumsal gruplar veya gelenekler içindeki ortak şuurdan doğan dinî semboller, mutlak gerçeklik boyutuna iştirak ederler; ancak, yine de kutsal olan, kendisine ait müşahhas bütün sembollerden aşkındır. Din tarihi boyunca çeşit çeşit malzemeler belli zamanlarda kutsalın sembolü olmuşlardır. Tillich'e göre, din tarihini anlamanın anahtarı, dinlerin, varlığın nihâi zeminine bina edilmiş sembolleri

[15] Paul Tillich, "Symbols of Faith", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* R. E. Santoni (Ed.), Bloomington & London: Indiana University Press, 1968, s.138.
[16] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, s.244.

kullandığını kabul etmektir. Çünkü dinî semboller insan zihniyle onun nihâi zemini ve anlamı arasındaki bir ilişkiyi insan zihnine kazırlar.[17] Tillich bu yaklaşımıyla din felsefesindeki pozisyonunu "ontolojik yaklaşım" olarak tanımlar. Ona göre, dinî bilgi için başlangıç noktası dinî bilinçtir ve burada vurgu, doğrudan kavrayışın olduğu sezgiyedir. Tanrı bilgisi, her zaman bulanıklılığı bulunan, ancak, engellenen bir şeyin tekrar elde edilmesidir. Bu tekrar elde etme, bireyin istencine bağlıdır. İnanca sahip olunduğunda Tanrı bilgisine de sahip olunur. İnanç sadece belirli önermelerin kabulü olarak değil, bir kimsenin istencinin bir koşulu olarak düşünülür.[18]

Yukarıdaki ilimler tasnifi ile dinî ifadelerin bulunduğu konum itibariyle farklı bir dil alanı içerisinde ele alınmasını savunan ve dinî sembolizmin bir diğer temsilcisi olan Fârâbî, din dilinin, yalnızca dil açısından apayrı bir dil olmadığını, bu yüzden de din dilinin, din fenomeninin varlık nedenine bağlı olarak ele alınması gerektiğini savunur. Fârâbî, bir fenomen olarak din dilinin, bir amaç için var olan ve kavramsal olanı, temsil, sembol ve şiir dili ile ifade eden bir anlatım tarzı olduğunu öne sürmektedir. [19] Fârâbî, Tanrı'nın zatı hakkındaki ifadelerin günlük dilde ifade edilmesinin son derece zor olduğunu kabul ederek,[20] analojik dil yolunu da kullanmak gerektiğine dikkat çeker. Fârâbî, din dilinin belli bir görüşe indirgenmesi konusunda, kendi düşüncesindeki din anlayışının, asla bir indirgeme olarak değerlendirilemeyeceği gibi, din dilinin, sembolik yolla da olsa felsefi hakikatin bilgisine ulaştıran bir yol olarak görülebileceğini savunur.[21]

Görüldüğü gibi, Tillich ve Fârâbî sistemci birer filozof olarak din dili konusuna felsefi sistem içinde yer vermektedirler. Tillich başlı başına bir sembol teorisi ortaya koyarken Fârâbî, metafizik sistemi içinde dinin varlık nedenini, sistemine uygun bir şekilde açıklamaktadır. Kısaca, dinî sembolizmi savunan düşünürler, topyekün din fenomeninin ne olduğu sorusu cevaplandırılmadan din dilini doğru anlamanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Onlara göre, din sadece dilsel ifadeleri bakımından değil, aynı

[17] Peterson, a.g.e., s.330.
[18] Blackstone, a.g.e., s.181.
[19] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, Ahmet Arslan (çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s.90.
[20] Fârâbî, *Siyaset-ül Medeniye*, M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas (çev.), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s.47.
[21] Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s.32.

zamanda, iman esaslarının içeriği de dâhil olmak üzere, ibadet, ahlâk ve muamelata dair ilkeleriyle, kurallarıyla, nesnel ve eylemsel öğeleriyle de semboliktir ve bir bütün olarak değerlendirilmelidir.[22]

Din dili probleminin çözümüne yönelik olarak, yukarıda kısaca değindiğimiz sembolik yaklaşım bu dilin, ait olduğu alanda yorumlanması konusuna dikkat çekmektedir. Bu noktada din dilinin bir problem olarak görülmesi en azından onun anlamlandırılmasının nasıl yapılması gerektiği konusu ile alakalıdır. Diğer taraftan, özellikle 20. yüzyıl başlarında din dili probleminin çözümü için ortaya çıkan tartışmalar, daha çok, mantıksal pozitivizmin, din dilini, bir dil alanı olarak dahi görmezden gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada din dilini yeniden bir problem alanı haline getiren mantıksal pozitivist yaklaşımın din dili karşısındaki tavrı çok önemli argümanları içermektedir. Mantıksal pozitivizmin din dili karşısındaki tavrını ortaya koyan belli başlı savunucularının fikirlerine ve bu yaklaşımın savunduğu doğrulamacı yaklaşımın özelliklerine çalışmamızın birinci bölümünde ayrıca yer vereceğiz. Yine çalışmamızın birinci bölümünde ele alacağımız gibi, Wittgenstein'ın ikinci dönemi ile daha ılımlı bir yoruma kavuşan din dili tartışmaları, sonraki süreçte işlevsel tahlili savunan düşünürler tarafından öne sürülen yaklaşımlar ile birlikte yeniden gündeme gelmeye başlamıştır. Bu bir bakıma din dilinin yıkılıp yeniden kurulmasını resmetmektedir. Ancak yeni ortaya çıkan tabloda din dili, birçok ilâhi vasfını kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu anlamda yukarıda verdiğimiz sembolik dil yorumu, din dilinin ilâhi yönleri de dahil tüm yönleriyle bir bütün olarak ele alınmasıyla ileride ortaya konacak olan din dili yorumlarından farklı bir zeminde değerlendirilmelidir.

Çalışmamızda detaylarına yer vereceğimiz gibi, mantıksal pozitivistler din diline yönelik olarak her ne kadar bir görmezden gelme tavrı içinde olmuş olsalar da sonraki dönem analitikçi filozoflar, insan hayatında karşılığı bulunan bu tecrübenin görmezden gelinemeyeceği konusunda büyük oranda hem fikir görünmektedirler. Din dilinin her bir düşünür tarafından ortaya konan farklı bir işlevi, onun, şu veya bu şekilde bir gerçekliğe tekabül ettiğini ifade eder.

[22] Tokat, a.g.e., s.255.

2. Konunun Ele Alınışı

Tanrı'dan ve metafizik alandan söz eden kutsal metinlerin anlamlandırılması noktasında ortaya çıkan temel sorun, bu metinlerde, kategorik yapı içinde olan insanın kullandığı bir aracın yani ifade dilinin kullanılıyor olmasıdır.[23] O halde sonlu olan insanın, aşkın bir varlıktan söz ederken nasıl bir tavır takınması ve hangi yöntemi kullanması gerekir? Kullandığı yöntemin genel-geçer ve herkes tarafından aynı şekilde anlaşılabilir bir yöntem olması mümkün müdür?

Din felsefesi, kutsal metinlerin dolayısıyla dinî ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğini yeniden tartışmaya açmıştır. Acaba din, felsefe, tarih, bilim vb. bütün alanlar için geçerli olan tek bir dilden bahsedilebilir mi? Dinî ifadeler doğrulanabilir mi veya onların nesnel karşılıkları var mıdır? Din dilinin anlamlı olduğunu farz edersek bu ifadeleri nasıl anlamalıyız?

Bilindiği gibi, Tanrı hakkında konuşmanın ne tür bir konuşma olduğu, din felsefesinin ana problemleri arasında yer alır. Bununla birlikte, bu konu ağırlıklı olarak, dinî hükümlerin dil ve mantık açısından tenkit ve tahlili veya din dilinin mantıki statüsünün belirlenmesi şeklinde ele alınmaktadır. Filozoflar anlam meselelerinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin çalışmalar yürütürken aynı zamanda Tanrı ve dolayısıyla dinî hakikatler hakkındaki ifadelerin nasıl türediğine de ilgi göstermişlerdir.

Din dili hakkında yukarıda değindiğimiz sorunları çözüme kavuşturma faaliyetleri, öncelikle dinî kavramların anlamsızlığı üzerinde fikir birliğine varan mantıksal pozitivist yaklaşımı savunan filozoflar ile analitik yaklaşım içinde olan belli bazı filozofları karşı karşıya getirmiştir. Bir tarafta dinî ifadeleri tabi tuttukları doğrulamacı tahliller ile bilgi vermekten yoksun kavramlar olarak gören mantıksal pozitivistler diğer tarafta, bilişsel içeriklere sahip olmasa da dinî ifadelerin, kullanım amaçlarının ve sağladıkları faydaların dikkate alınması gerektiğine dikkat çekerek onların belli ahlâkî hedeflere götüren anlamlara sahip olabileceğini ispatlamaya çalışan, işlevsel yaklaşımı savunan düşünürler bulunmaktadır.

[23] Tokat, a.g.e., s.26.

Çalışmamızda fikirlerine yer verdiğimiz düşünürlerin seçiminde özellikle din dilinin anlamlandırılması çabasında olan ve belli ölçülerde dilin anlamlı olabileceğine dikkat çekmeye çalışan düşünürleri tercih etmeye çalıştık. Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz düşünürlerden biri de din dilini birtakım ahlâkî gerekçeler ile açıklamaya çalışan işlevsel tahlilci İngiliz ahlâk filozoflarından Richard Bevan Braithwaite (1900-1990)'dir. Ancak, dinin akla hitap eden ilmî yönü, kalbe hitap eden manevi yönü, ruhu kemale erdirecek olan ulvî yanı ve nefsin terbiyesine bakan ahlâkî değerleri ifade eden ayrı bir yanı vardır. Tüm bu yönleriyle din dili, üzerinde çalışmayı ve derin manalarını keşfetmeyi sonra da onları toplumun dili ile ifade ederek insanlara anlatmayı gerekli kılar. İnsan, dini anlamak amacıyla dinin dilini öğrenmeye çalışır. Doğrusu, din dilini yüce manalarından yoksun bırakmak, dinî değerleri ve manaları basite indirgemek olur. Din dilini indirgemek veya yok saymak aslında dine yapılan tahrifattır. Bu nedenle başta analitik yaklaşım olmak üzere, işlevsel tahlili savunan düşünürlerin din dilini anlamlandırmak adına onun sahip olduğu derin ve ilâhi anlamlarının yok sayılması, kanaatimizce din diline büyük zararlar verecektir. Bu nedenle çalışmamızda, din dili yorumlarının indirgemeci tavırları nedeni ile maruz kaldıkları eleştirilere de yeri geldikçe dikkat çekmeye çalışacağız.

20. yüzyıl çağdaş İngiliz felsefesinde, dinî söylem ve ifadelerin mantıki statüsü ve geçerliliği konusunda birçok felsefi ve teolojik tartışma ortaya çıkmıştır. Amacımız, gerek pozitivist felsefeye meydan okumasıyla, gerekse din dilini anlamlandırma çabasıyla ön plana çıkan işlevsel yaklaşımı savunan filozofların, ortaya koydukları din dili yorumlarının, din dilini anlamlandırma konusunda karşı karşıya kaldıkları kısır döngüye ve dinin ilâhi vasıflarını görmezden gelerek mantıksal pozitivizmden çok da uzakta durmadıklarına dikkat çekmektir. Yine bu çalışmada hem Braithwaite'in görüşlerinin din dili tartışmaları arasında bulunduğu yeri ortaya koymak, hem de din dili tartışmasına katıldığı eleştiri ve karşı eleştiri noktasından hareketle mantıksal pozitivizmin karşısında takındığı tavrın ortaya çıkartılması amaçlanmaktadır. Son olarak bu çalışma ile din dilinin belli argümanlar ileri sürülerek belli alanlara hapsedilmesinden ileri gelen indirgenme durumunun ortaya çıkardığı güçlüklere dikkat çekilecektir.

Bilimden gelme bir düşünür olarak Braithwaite'in en önemli eseri *Bilimsel Açıklama* (*Scientific Explanation-1953*) isimli çalışmasıdır. Ancak, Braithwaite'in, *Ahlâk Felsefesi İçin Bir Araç Olarak Oyunlar Teorisi* (*Theory Of Games As A Tool For The Moral Philosopher-1955*) isimli eseri, Braithwaite'in, bir mantıkçı ve bilim felsefecisi olmasına karşın, hakkında daha az bilgi sahibi olduğu ahlâk felsefesi koltuğuna oturtulmasına sebep olmuş ve bu makale onun bir ahlâk düşünürü olarak tanınmasına yol açmıştır. Diğer taraftan, İngiliz bilim adamlarından Sir Arthur Eddington anısına düzenlenen bir konferansın açılışında yaptığı konuşmada özetlediği, *Dinî İnancın Doğası Üzerine Bir Ampiristin Görüşü" (An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief-1955)* isimli makalesi, felsefe çevrelerinde daha fazla tepki uyandırmıştır.

Braithwaite, yukarıda adı geçen konuşması ile ahlâkçı bir usavurma yöntemi kullanarak, oyunlar teorisi ve ahlâk teorileri arasında kendi geliştirdiği bazı ilişkileri açıklamak suretiyle bir ahlâk teorisi ortaya attı. Böylece o, oyun teorisinin etik iddialar ile ilişkilendirildiği yeni bir çalışma sahası başlatmış oldu. Braithwaite'in dinî iddiaları ahlâkî hedefler ile açıklayan tezi, döneminin popüler bir konusu olmuştu. Wittgenstein'ın, Karl Popper'a Braithwaite'in teziyle itiraz edişi, "Wittgenstein'ın, Karl Popper'a Braithwaite'in sopasını savurduğu" şeklinde anlatılan bir hikâye halini almıştır. [24] Yine Braithwaite'in din diline dair görüşleri İngiltere ve Amerika üniversitelerinde yakından takip edilmekte, din dili tartışmalarını içeren birçok din felsefesi kaynağında[25] onun görüşlerine yer verilmektedir.

Din dili konusunda ülkemizde yapılan çalışmalara göz attığımızda, özellikle Turan Koç tarafından, dil felsefesine din dili açısından bir giriş mahiyetinde kaleme alınmış olan *Din Dili* isimli kitabı öncelikle dikkatimizi çekmektedir. Bunun yanında

[24] Wikipedia The Free Encyclopedia, "*R. B. Braithwaite*", http://en.wikipedia.org/wiki/R.B.Braithwaite (Erişim Tarihi, 28 Ekim 2010).

[25] Bkz.: William Warren Bartley, *Morality and Religion*, London: Macmillan St. Martin's Press, 1971, Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making A Discipline,* Minneapolis: Fortress Press, 1995, Peter Donovan, *Religious Language,* London: Sheldon Press, 1985, C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion*, Illinois: Inter Varsity Press, 1985, James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, London: Klaver Academic Publishers, 2002, Basil Mitchell (Ed.), *The Philosophy of Religion*, London: Oxford University Press, 1971, Norbert O. Schedler, *Philosophy of Religion–Contemporary Perspectives*, New York: Macmillan Publishing Co. Inc., 1974, Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, Frederick Ferre, *Language, Logic and God*, New York: Harper, 1961.

din felsefesi ile ilgili olarak yayımlanmış birçok kitapta din dili konusuna kısaca değinildiğini görmekteyiz.

Ülkemizde, felsefe ve ilâhiyat çevrelerinde, Wittgenstein ve dil oyunlarının konu edildiği doktora ve yüksek lisans çalışmaları yapıldığını ve az sayıda tercüme eserde[26] Braithwaite'in görüşlerinin yer aldığını görmekteyiz. Ancak, Braithwaite'in kendisinin veya din diline ilişkin konatif tahlillerin bizatihi konu edildiği bir çalışmaya rastlamadık.

Çalışmamızda 'mantıksal pozitivizm', 'dil oyunları', 'dinî bilginin imkânı', 'dinî ifadelerin anlam sorunu' ve 'dinî ifadelerin ahlâka indirgenmesi' ağırlıklı olarak değineceğimiz konular arasında olacaktır. Yine 'din dili', 'konatif tahlil' ve 'ahlâkî yorum' sıklıkla başvuracağımız kavramlardandır.

Bu noktada, anlamları zıt olmakla birlikte, birbirlerine benzerlikleri nedeniyle dikkatimizi çeken 'konatif' ve 'kognitif' terimleri ile ilgili bazı açıklamalara değinmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. Zira konatif tahlil, Braithwaite'in din dili tahlilinde ön plana çıkan bir kavram olarak çalışmamız boyunca sıklıkla kullanacağımız terimler arasında olacaktır.

"Kognitif (*cognitive*)" terimi, sözlükte, "bilmeye, kavramaya ya da idrake dayalı olan" anlamlarına gelmektedir. Bu anlamda kognitif bir çalışma, tam anlamıyla bilişsel veya bilime dayalı bir çalışmayı ifade etmektedir. "Konatif (*conative*)" terimi ise sözlükte, "bir kişinin davranış ve hareketlerindeki çaba ile ilgili olan", "kişideki iş yapma eğilimi", "teşvik edici kuvvet" anlamlarına gelmektedir.

Çalışmamızda ele alacağımız şekliyle "konatif" terimi, "kognitif bir içeriği bulunmayan" veya "ağırlığı bilginin oluşturmadığı tutum ve davranışla ilgili olan" anlamlarına gelir. Yine bu terimin tıp dilinde, eylem, istem ve çaba ile ilgili psikolojik süreçler için kullanılan "konasyon (*conation*)" terimi ile aynı kökten geldiğini görmekteyiz. Braithwaite'in dinî ifadeler hakkındaki yorumlarını dile getirirken, ahlâkî bir iddiada bulunan kişinin temelde bir eylem siyasetine bağlılığını ortaya koyduğuna

[26] Temel Yeşilyurt, *Dinî Bilginin İmkânı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, Tuncay İmamoğlu (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

dair iddiasını izah etmesi açısından bu açıklamanın önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira "konasyon" terimi bilme ve duyma süreçleri ile birlikte, insanın bir karara vararak buna göre bir eylemde bulunma durumuna zemin hazırlayan önemli bir süreci ifade etmektedir.

Din dili tartışmaları esasen geniş bir alana hitap ediyor olmasına karşın, biz bu çalışmada ağırlıklı olarak 20. yüzyıl başlarında mantıksal pozitivizmin savunucuları tarafından din dili karşısında alınan tavır ve akabinde gelişen analitik dil tartışmaları içerisinde yer alan ve genellikle indirgeme suçlamalarıyla karşı karşıya kalan din dili yorumlarına yer vererek bir sınırlamaya gideceğiz. Tartışmalar çağdaş İngiliz felsefesi sınırları içerisinde tutulacak, yeri geldikçe ve gücümüz yettiği oranda Braithwaite'in fikirlerinin ulaştığı sonuçları da tartışmaya açacağız. Çalışmamızda takip edeceğimiz yöntem, din diline ahlâkî bir işlev yükleyen Braithwaite'in konuya ilişkin görüşlerini felsefi bakış açısıyla tahlil etmek ve bu görüşün sonuçlarını tartışmak şeklinde olacaktır.

Çalışmanın, bir din dili çalışması olması itibariyle öncelikle 20. yüzyıl başlarında çağdaş İngiliz felsefesinde cereyan eden din dili tartışmalarına yer vereceğiz. Mantıksal pozitivizmin ortaya çıkışı, doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin kullanımı, analitik yaklaşım ve Wittgenstein ile başlayan din dilinin linguistik tahlilleri konuları çalışmamızın sınırlıkları oranında ilk bölümde ele alınacaktır.

İkinci bölümde, Braithwaite'in din dili tahlilinin, bir anlamda dinî bilginin imkânına dair bir iddia olması nedeniyle, mantıksal pozitivizme ve Flew'a yanıt niteliğinde ortaya konan, dinî bilginin imkânına dikkat çeken ve Braithwaite gibi din dilinin işlevsel tahlillerini ele alan diğer filozofların görüşlerine yer vereceğiz. Braithwaite'in din dili hakkındaki yorumu ele alınırken, din dilinin ahlâkî fonksiyona indirgenmesine, mitler ve hikâyelerin, dinî gayelerin aktarılmasındaki rolüne değinilecektir. Bu bölümde, çağdaşları tarafından, Braithwaite'inkine benzer şekilde ortaya atılmış olan diğer bilişsel olmayan din dili tahlilleri ortaya konacak ve yeri geldikçe karşılaştırmalar yapılacaktır.

Braithwaite'in din dili anlayışını olumlu olarak değerlendirenlerin yanında, onun görüşüne yöneltilen olumsuz eleştiriler çoğunlukta görülmektedir. Braithwaite

örneğinde de görüleceği gibi teolojinin, ahlâka indirgenmesi girişiminin ortaya çıkardığı sonuçlara ilişkin tartışmalara değineceğiz. Braithwaite'in kendine has kavramları ile açıklamaya çalıştığı din dili anlayışının doğurduğu problemleri ele alarak onun fikirlerinin eleştirel bir tahlilini yapmaya çalışacağız.

Bu noktada özellikle din dilinin belli konulara indirgenmek suretiyle anlamlandırılmasının genellikle sebep olduğu dinin ulûhiyet vasfını yok sayan yönüne dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Burada şu hususa da dikkat çekmek istiyoruz. Din diline yapılan itirazlar karşısında ortaya konan din dilinin anlamlandırılması çabaları, her ne kadar indirgeme suçlamalarına maruz kalıyor görünse de, çalışmada ele alacağımız hemen her düşünürün dindar kimlikleri ile tarafsız kalamadıkları görülmektedir. Özellikle Hıristiyan olduklarını bildiğimiz düşünürlerin din dilinin anlamsız olmakla itham edilmesine sessiz kalamayarak, din dilini yine Hıristiyan teolojinin argümanları ile bir kurtarma çabası içerisinde olduklarını görüyoruz. Bu bakımdan onların din dili görüşleri tartışılırken, yeri geldikçe, görüşlerinin kendi dinî gelenekleri içinde nereye oturduğuna da temas edilmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİNİN İMKÂNI

Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak ilâhiyatın temel konularındandır. İlâhiyatın ardından özellikle felsefenin de son asırda bu tartışmalara dâhil olmasıyla birlikte, Tanrı hakkında konuşmanın ne çeşit bir konuşma olduğu günümüz din felsefesinin en canlı konularından olmuştur.[27] 20. yüzyıl başlarına kadar Tanrı ve metafizik alan hakkında kullanılan dilin anlamının açıklanması konusuna daha fazla ağırlık verilmiş, din dilinin anlamının olup olmadığı sorgulanmamıştır. Bu dönemlerde tartışılan konular, teolojinin bir bakıma özel, iç sorunları iken bugün teolojinin ana sorunu, salt teolojiyi ilgilendiren, bütünüyle kendine dönük bir sorun olmaktan çıkmış, onu çepeçevre kuşatan, varlığını ve statüsünü sorgulayan bir hal almıştır.[28] Mesele, başlı başına bir din dili sahasının varlığının tartışılmasını aşarak din dilinin mahiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Dinî ifadelerin anlamlı olup olmadığına yöneltilen eleştiriler, yerini, dinî ifadelerin ne tür ifadeler olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair sorulara bırakmıştır.

Bütün bu sürecin olgunlaşmasında en büyük rol sahibinin, dinî ifadelerin anlamsızlığına dair argümanları ile ön plan çıkan mantıksal pozitivist yaklaşımı savunan filozoflar olduğunu görüyoruz. Bu bölümde ağırlıklı olarak mantıksal pozitivist yaklaşımın din dili karşısındaki tavrını ve akabinde gelişen din dili tartışmalarını ele alacağız. Tarih boyunca din dilinin anlamlı olduğuna inanılmış ve "benzer anlamlılık teorisi" geleneksel olarak çok kimse tarafından bu dilin anlamının açıklanması olarak kabul edilmiştir. Ancak, son yüzyılda ortaya çıkan ve din dilinin anlamına dair şüpheci bir tavır geliştirerek, din dilinin elenmesi gerektiğini savunan girişimler, dinî ifadelere hatta dinî inançlara karşı köklü meydan okumalar halini almıştır.

[27] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s.117.
[28] Koç, a.g.e., s.12.

Dinî ifadelerin bilişsel olarak anlamsız olduğu şeklindeki itiraz, ilk olarak 20. yüzyılda "mantıksal pozitivistler" olarak bilinen felsefeciler tarafından dile getirilmiştir. Bu felsefecilerin savunduğu görüşler de genel olarak "*mantıksal pozitivizm*" akımı olarak adlandırılmıştır. Çağdaş İngiliz felsefesinin de kökleri sayabileceğimiz mantıksal pozitivizmin, dinî ifadeler karşısındaki tutumuna geçmeden önce adı geçen ekol ve temsilcileri hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır. Daha sonra mantıksal pozitivizm içerisinden çıkan ve bu görüşü eleştirerek dinî ifadelerin anlam boyutuna dikkat çeken görüşlere yer vereceğiz.

1. Mantıksal Pozitivizm

Mantıksal pozitivizm (*logical positivism*), Auguste Comte (1798-1857) tarafından kurulan ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazanan pozitivizmin çağdaş biçimlerinden biridir ve 20. yüzyılın daha kapsamlı bir felsefe akımını temsil eden analitik felsefenin içerisinde yer alır. Başta Anglosakson ülkeleri, yani Amerika ve İngiltere olmak üzere, İskandinav ülkelerinde yaygınlık kazanmış dil çözümlemelerine dayalı felsefe yöntemini geliştiren ve felsefenin görevini mantıksal dil çözümlemeleriyle sınırlayan felsefe akımlarının tümüne analitik felsefe denir. Analitik felsefe anlayışına göre, felsefenin görevi, geleneksel felsefi sorunların içeriğini dil analizleriyle açıklamaktır. Bu bakımdan analiz sırasında tüm felsefi sorunlar ya aldatıcı, ya da tek tek bilimlerin alanına girdikleri için onlarca çözülebilecek sorunlar olarak görülür.

Analitik felsefe, yöntem anlayışı bakımından iki tutumu kendi içinde barındırır; Bunlardan birincisi, "Viyana Çevresi"nin anlayışını paylaşan dar anlamda çözümleyici felsefedir. İkincisi ise "Oxford Okulu"ndan kaynaklanan, özellikle de Ludwig Wittgenstein'dan etkiler taşıyan dilbilimsel çözümlemeyi savunan felsefedir. Aşağıda öncelikle Viyana Çevresi'nin anlayışını paylaşan mantıksal pozitivizm ve onun vazgeçilmez ilkeleri olan "doğrulama" ve "yanlışlama" ilkeleri ele alınacak, ardından analitik felsefenin ikinci tutumu olan "dilbilimsel çözümlemeyi" paylaşan Wittgenstein'ın din dili anlayışına dair açıklamalara yer verilecektir.

Mantıksal pozitivizm, Avusturya'da Ernst Mach (1838-1916) ve Moritz Schlick (1882-1936)'in öğrencilerinin oluşturduğu Viyana Çevresi'nde ortaya çıkmış olan felsefe akımıdır. Mantıksal pozitivizme göre, duyu bilgisi en açık bilgidir ve duyu deneyimiyle doğrudan ilgisi olmayan herhangi bir kavram, gözlem verisine indirgenmelidir. Bu nedenle metafizik kavramlar, gözlem ve deney yöntemi bakımından olgular dünyasında karşılığı olmadığı gerekçesiyle anlamsız sayılıp reddedilmelidir.[29] Mantıksal pozitivizmin önde gelen isimlerinden olan ve olgular ile duyumları özdeş olarak kabul eden Mach'a göre, gerçekte nesne diye bir şey yoktur, yalnızca duyumlar ve duyumlar arasındaki işlevsel ilişkiler vardır. Atomların varlığı duyumlarımızın belirli bir düzeni izlemesinden başka bir anlam taşımaz.[30]

Yine mantıksal pozitivizmin güçlü referans noktalarından biri de şüphesiz, Schlick'in felsefe anlayışıdır. Mach ile aynı geleneği sürdüren ve Mach'ın düşüncelerinin ve yaptığı çalışmaların yayılıp gelişmesinde büyük katkısı olan Schlick'e göre de kavramların anlamları, aralarındaki mantıksal ilişkiler aracılığıyla belirlenir. Böylece mantıksal pozitivistler, mantıktaki doğru ve yanlış kategorilerine "anlamlı / anlamsız" kategorilerini eklemişlerdir. Bilim önermelerin doğru ya da yanlış olduğuna, karar verecek, felsefe ise mantıksal analiz yöntemiyle önermelerin bilimsel araştırmalar için anlamlı olup olmadığını belirleyecektir.[31]

Mantıksal pozitivistler, İngiltere'den Bertrand Russell (1872-1970) ve Ludwig Wittgenstein (1889-1951)'ı kendi öncüleri olarak görmüşlerdir. Russell'ın öğrencisi ve dostu olan, Cambridge'de ders veren Avusturyalı filozof Ludwig Wittgenstein'ın, ilk dönem eseri olan *Tractatus Logico Philosophicus*'ta yeni pozitivizmin başlıca ilkeleri ortaya konmuştur. Numaralandırılmış özdeyişlerden meydana gelen bu eser, Russell'ın, dünyanın bütünüyle olgulardan oluştuğunu savunan mantıksal atomculuğundan hareket eder. Wittgenstein'a göre, tüm gerçek önermeler doğal olgulara tekabül eder. Felsefe bir doğa bilimi değildir. Felsefenin amacı, düşüncelerin mantıksal yorumu olup bir öğreti değil, bir etkinliktir.

---

[29] İlhan Kutluer, "Pozitivizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt.34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s.336.
[30] Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları, 2006, s.53.
[31] Kutluer, a.g.e., s.337.

Schlick'e göre de felsefenin faaliyeti iddialar ile sorunların anlamını açıklamaktır. Mantıksal pozitivistlerin ortak görüşü şudur: Felsefede kesin veya "katı bilimsel bir tavır", ancak modern matematiksel mantığın felsefeye uygulanmasıyla mümkündür. Bu tavır, sonuçta bütün bilgi sürecini mantığa indirger ve ayrıca sübjektif-idealist ampirizme ulaşılır. Hans Reichenbach (1891-1953) ve Rudolf Carnap (1891-1970)'ın görüşleri buna farklı iki örnek oluşturur. Yine mantıksal pozitivistlere göre, matematik de, mantık da gerçekliğe ilişkin bir şey ileri sürmezler, ancak önermelerin düzenlenmesinde bir metot meydana getirirler. Dolayısıyla bilimlerde, modern matematiksel mantığın çözümleyici metoduyla açıklanamayan sorunlar, "aldatıcı sorunlar" olarak kabul edilir. Buna karşılık anlamlı önermeler, ancak mantık açısından veya ampirik olarak doğrulanabilir önermelerdir, öyleyse bir önermenin anlamı, doğrulanabilirliğinin şartlarıyla belirlenebilir.

Mantıksal pozitivistlere göre, felsefenin görevi, münferit bilimlerdeki kavramların meydana gelişlerini mantıksal olarak çözümlemektir. Ayrıca mantık doğrulamasından anlaşılan da, bir önermenin mantık kurallarına uygunluğudur. Aynı şekilde ampirik doğrulama, mantık vasıtalarının yardımıyla doğrudan doğruya bir gözleme veya yaşantıya karşılık veren bir önermeye tanım gereği dönmektir. Bu iki deneyle doğrulanamayan önermeler "anlamsız" sayılmalıdır. Bu bakımdan, bu akımın taraftarları klasik bilinemezcilik anlamında cevaplandırılmamış hiçbir soru kalmadığını ileri sürerek Hume'un aşıldığını savunurlar.

Mantıksal pozitivistler tarafından ortaya atılan dinin bu yeni pozitif eleştirisi, bir meydan okumayı formüle ediyordu ve din dili ile ilgili problem şu tarzda ortaya konuyordu: Din dilinin hangi tip analizi, mantıksal ampirizm tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş Hume çatalından yararlanabilecek durumdadır?[32] "Hume çatalı", İngiliz deneyci filozofu David Hume (1711-1778)'un, zihindeki idelerin ve düşüncelerin kökenini araştırırken, onların iki başlık altında değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili tezini ifade eden deyimdir. Bu tez, Hume'un analiz ve senteze dayalı bilgi arasındaki ayırımını gösteren görüşüdür. Buna göre, Hume, bir ide ya da daha çok ideler bütünü söz konusu olduğunda, bu bütüne eleştirel gözle baktığımız zaman, iki

[32] Jean Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", Zeki Özcan (çev.), *U.Ü.İ.F.D.*, Cilt.7, Sayı.7, 1998, s.623.

temel soru sormamız gerektiğini söylemiştir. Birinci soru, bu idelerin olgularla mı ilgili olduğu sorusudur: bu durumda onlar gözlem ve deneye dayanacaktır. İkinci soru ise onların matematik ya da mantıkta olduğu gibi ideler arasındaki bağıntıyla mı ilgili olduğu sorusudur. Her iki soruya olumsuz cevap verilmesi durumunda, Hume bizden bu ideleri safsata ve yanılsamadan başka bir şey içermedikleri gerekçesiyle ateşe atmamızı söyler.[33] Hume'a göre, doğru ya da yanlış olabilen önermeler anlamlıdır, analitik önermeler hep doğru oldukları için zaten anlamlıdır, bunların dışında bağlantıları duyum ve algının bağlantılarına uyan önermeler doğru, uymayanlar ise yanlıştır. Bu yönüyle Hume çatalı, din dilinin mantıksal stratejilerini daha yakından incelemeye bir çağrıydı ve amacı anlam verme ve deneyci kriterin hangi anlamda uyuşabileceklerini göstermekti.[34]

Mantıksal pozitivistler, Hume'un yaptığı gibi, bilime karışan metafizik öğeleri saptamak ve bilimi metafizik öğelerden arındırmak yoluyla bilime yardımcı olmayı düşünüyorlardı. Amaç, yerleşmiş bilimsel kavramların doğrudan deneye ilişkin önermeler ile tanımlanabileceğini göstermekti. Eldeki bilimsel kavramların bu yeniden kuruluşu, yeni bilimsel kavramların kuruluşunda yararlanılacak model olarak da görülmekteydi. Hume, bütün anlamlı fikirlerin ya doğrudan doğruya deneylere tekabül ettiğini ya da doğrudan deneylere tekabül eden yalın fikirlere ayrılabileceğini savunmuştu. Hume, yalın fikirlerden bileşik fikirler oluşturulmasını, bir psikoloji kuramıyla açıkladı. Mantıksal pozitivistlerin Hume'dan ayrıldıkları temel nokta da buradaydı: onlar deneylerle önermeler arasındaki ilişkiyi açıklamak için ampirik-psikolojik bir kuramdan yararlanmak istemiyorlardı. Problematik terimler, katışıksız mantık araçlarıyla ve gözlem terimleriyle tanımlanabilmeliydi. Felsefe, ampirik bilim değil, mantıksal çözümlemeydi. "Mantıksal pozitivizm" adındaki "mantıksal" sıfatı, ampirizim de, psikolojinin yerine mantığı geçirme isteğini ifade ediyordu. Böylece atomların ve diğer kuramsal birimlerin, gözlemlenebilir olguların mantıksal kurulumları (*construction*) olduğu savunuluyordu.[35]

---

[33] David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Oruç Aruoba (çev.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s.85 vd.
[34] Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.54.
[35] İnovar Johansson, *Felsefe Yazıları 4. Kitap*, Şahin Alpay Yazko (çev.), 1982, Erişim Tarihi: 18.12.2010. http://www.felsefeekibi.com/site/default.asp?PG=1124.

Mantıksal pozitivizmin kurucularından Schlick'in ifadesiyle "felsefede dönüm noktası" olarak adlandırılabilecek bu yaklaşım sayesinde, sistemler arasındaki kısır çekişmelere artık sonu gelmiş gözüyle bakılabilirdi. Schlick'in etrafında toplanan Viyana Okulu düşünürlerinin, 1929'da yayımladığı "Viyana Çevresinin Bilimsel Hayat Telakkisi" başlıklı manifestoda, teolojik düşünce, pek çok defa metafizik düşüncenin basit bir varyantı gibi tasvir edilmiş ve "*binlerce yıl sürüp gelen metafizik ve teolojik yıkıntıları temizlemek*"ten ibaret olan bir çalışmaya cesaretle başlanacağı vurgulanmıştır.[36]

Bu çalışma, insan dilinin ifade ettiği her şeyi, pozitivistlerin kendi ortaya koydukları birtakım bilimsel kriterlerle teste tabi tutmaya ve bilgi değerini ölçmeye çalışmıştır. Çoğunluğu bilimden gelme olan bu filozofların ortaya koyduğu analitik-linguistik felsefe, geleneksel felsefi bakış açılarını reddederek ve deneysel delillerle sınırlı bir anlayışa bağlı kalarak, felsefeyi tüm metafizik unsurlardan, dolayısıyla dinden arındırmaya çalışmıştır. Bu dilbilimsel dönemeç, "*düşünülebilir olanı söylenebilirin analiziyle sınırlamak*"[37] olarak da tanımlanmıştır. Bu anlayışa göre mantıkçının görevi geçerli çıkarımların deney öncesi kurallarını formülleştirmek ve bilimin kural ve kavramlarına açıklık getirmektir.[38]

Bu çerçeve içinde çalışmalar yapan Viyana Okulu düşünürleri, felsefeye, mantık ve dil ile ilgili yeni bir problem kazandırmışlardır. Onlara göre, felsefenin görevi, kavram analizi yapmaktır ve bu analiz de yine dil analizidir. Viyana Okulu düşünürleri, metafiziğin, fiziksel gerçekliğin denetlenmesi mümkün olmayan birtakım yargılar ileri sürmesinden dolayı anlamsız önermelerden ibaret olduğunu iddia eder. Çünkü böyle bir durumda metafiziğe yer vermeyen bir felsefe yapılmak istenirse metafizik ifadeleri metafizik olmayan ifadelerden ayıracak kriterlere ihtiyaç duyulacaktır. İşte bu kriter "doğrulanabilirlik (*verifiability*)"tir. Çünkü metafizik önermeleri doğrulama imkânı yoktur. Sonuçta "bir ifade eğer doğrulanabilirse metafizik değildir" anlayışı ortaya çıkmıştır.[39] Viyana Okulu düşünürlerinin hem dil analizine dayanan çalışmalarının, hem metafiziğe karşı tutumlarının, hem de felsefeyi deneysel

[36] Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", s.602.
[37] Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", s.601.
[38] Kutluer, a.g.e., s.337.
[39] Ural, a.g.e., s.58.

bilimler modeli üzerine kurma anlayışının merkezinde yer alan "doğrulanabilirlik" ölçütünün tatmin edici bir formülüne ulaşmak, mantıksal pozitivistleri daima meşgul etmiş, ancak bütün bilim camiasında benimsenen ya da akımın bütün üyeleri arasında ittifakla kabul edilen bir formüle ulaşmaları mümkün olmamıştır.[40]

Waismann'ın, Viyana Okulu'nda slogan halini almış deyişiyle; "*Bir ifadenin doğruluğuyla ilgili hiçbir şey söylenemiyorsa, bu ifade anlamdan yoksundur, çünkü bir ifadenin anlamı onun doğrulama yöntemidir.*" [41] Bir önermenin doğru olup olmadığı, o önermenin öngördüğü duyumların ortaya çıkıp çıkmadığına bağlıdır. Pozitivistlere göre, metafiziği bilimden ayıran ölçüt budur. Metafizik önermeler doğru olup olmadığı belirlenemeyen önermelerdir ve metafizik niteliğe sahiptirler. Önermelerin metafizik nitelikte olması, anlamsız olmasıyla aynı şeydir. Özetlenen bu ölçüt, mantıksal pozitivizmin meşhur "doğrulanabilirlik ilkesi"dir. Doğrulanabilirlik ilkesi, analitik ve sentetik önermeler arasında kesin bir ayırıma dayanır. Pozitivistlere göre, matematik ve mantık, analitik önermelerden oluşur. Doğrulanabilirlik ilkesi ise ancak sentetik önermelere uygulanabilir.

Mantıksal pozitivizmin anlam sorununu çözmek için ortaya koyduğu doğrulanabilirlik ilkesi, "doğrulama" teriminin özellikleri ile yakından ilgilidir. "Doğrulayıcı analiz" olarak da ifade edilen bu ilkenin belirgin özelliği, dilin mahiyeti ve amacı ile ilgili olarak, "anlamın" anlamı ve felsefi analize özgü yöntemler konusundaki görüşleridir.[42] Doğrulama ilkesi, mantıksal açıdan mümkün herhangi bir tecrübeye başvurarak, bize söz konusu cümleyi diğer cümlelere tercüme etmemizi sağlayan biçimi gösterir. Cümlenin anlamı, onu düşünen kişideki zihinsel bir olguyla özdeşleştirilmemelidir; kendi başına cümlenin ifade ettiği şey önce budur. Anlam, cümlenin içeriğidir. Bu içerik mantıksal olarak düzenlenen ve duyusal, somut tecrübeye doğrudan başvuran yargılara tercüme edilebilir.[43] Şimdi bu ilkenin savunucularından Russell ve Ayer'in fikirlerine yer vereceğiz.

[40] Kutluer, a.g.e., s.337.
[41] Ural, a.g.e., s.59.
[42] Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, Zeki Özcan (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 1999, s.11.
[43] Ferre, a.g.e., s.17.

1.1. Russell ve Doğrulama İlkesi

"Doğrulama" kavramı, Viyana Çevresi düşünürlerinin, etrafında toplandıkları en temel kavramlardandır. Çeşitli önermelerin açıklanmasında ve ayrıca her türlü önermenin temel önermelere indirgenebileceğinin gösterilmesinde de bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Russell, temel önermelerin dış-dünya ile olan ilişkisini ve bu ilişkide yatan problemleri şöyle dile getirmiştir:

> "Olaylar cümlelerin doğruluğunun bir ispatıdır. Olaylar ile kelimeler arasında kelimelerimizin uygun olabilmesi için hangi ilişkinin mevcut olması gerekir? Kelimelerimizin uygun olduğunu, bu kelimelerin uygulandığı olayların dile bağlı olmayan bilgileri olmaksızın bilmek acaba mümkün olabilir mi?" [44]

Bu durumda bir temel önermenin doğrulanması problemini inceleme, olaylardan ne kast edildiğini açıklamayı ve hem olaylarla ilgili kelimeler arasındaki, hem de önermeyi oluşturan kelimelerin kendi aralarındaki ilişkinin aydınlatılmasını gerektirmektedir. Russell, yaptığı çalışmalarla, bir önermenin sadece dili kullanandan bağımsız olgularla değil, dili kullananın yaşantısıyla da ilişkili olduğuna dikkat çeker.[45] Russell'a göre, olgular yaşantılardan daha geniştir.[46] Ona göre, kabul edilebilir olan tutum; bir önermeyi ve dolayısıyla bir önermenin doğrulanmasını, hem olgularla hem de yaşantıyla ilgisi içinde ele almak şeklinde ortaya konacak olan tutumdur.

Russell, dışımızdaki olaylarla ilgili ifadelerin, kişisel yaşantıları dile getiren ifadelerden farklı doğrulama değerine sahip olduğunu ifade eder. [47] Bu ayrılık 'doğrulayan'ın benim dışımda olmasından ve benim onun doğrudan farkına varamamamdan ileri gelmektedir. Dışımdaki olaylarla ilgili önermelerle dile getirilen bilgiler, tanıyarak elde ettiğim bilgileri, dışımdaki objelere yansıtma sonucunda ve tasvirle elde edilmiş bilgilerdir. Bu bilgiler, duyu verilerinin ötesine geçemeyecekleri için dolaylı bilgi özelliği taşıyacak ve doğrulanmaları da mümkün olmayacaktır.[48]

---

[44] Bertrand Russell, *An Inquiry Into Meaning and Truth*, London: G. Allen and Unvin, 1961, s.48.
[45] Russell, a.g.e., s.289.
[46] Russell, a.g.e., s.305.
[47] Bertrand Russell, "My Mental Development", *The Philosophy of B. Russell*, P. A. Shlipp (Ed.), New York: Tudor, 1951, s.16.
[48] Ural, a.g.e., s.77.

1.2. Ayer ve Doğrulama İlkesi

Önceleri anlamlı önermeler için bir ölçüt bulmaya çalışan pozitivistler, ölçütün neleri birbirinden ayıracağı konusunda her zaman belirsiz ve sezgiye dayanan bir anlayıştan hareket etmişlerdir. Bu ölçüte göre, bilimsel önermelerin çoğu anlamlı olacak, ancak, metafizik önermelerin hiç biri anlam taşımayacaktı. Şu önermeyi ele alalım: "Bütün cisimler Newton'un yerçekimi yasasına bağlıdır." Bu önermenin doğruluğunu kesin olarak belirlemek olanaksızdır; çünkü evrenin sonuna değin var olacak tüm cisimlerin bu yasaya bağlı kalıp kalmadığını araştırma imkanımız yoktur. O halde bu ölçütün ilk tanımlarının verdiği sonuca göre, hem metafizik önermeler hem de bilimsel kuramlar anlamsızdır.

Bu durumda mantıksal pozitivistlerin çoğu, ölçütü değiştirmek yoluna gittiler. Ancak, Schlick gibi bazı düşünürler, ölçüte bağlı kalıp araçsalcılığı (*instrumentalism*) benimsediler. Bunlara göre, bilimsel kuramlar, gelecekteki olayları kestirmeye yarayan birer araçtı; araçların da doğru olup olmadıkları değil, uygulanabilir ya da uygulanamaz olmaları tartışılabilirdi. Araçsalcı olmayıp da doğrulanabilirlik ilkesinin daha esnek tanımını seçenlerse, bir taraftan bilimsel kuramları anlamsızlıktan kurtarmaya çalışırken, diğer taraftan, tüm metafiziği de anlamsız kılmamak konusunda hassas davranmaya çalışıyorlardı.

Doğrulama kriterinin formülleştirilmesi konusunda ilk geri adımı içeren bir önsözü, Alfred Jules Ayer (1910-1989), *Dil, Doğruluk ve Mantık* (*Language, Truth and Logic-1936*) isimli eserinin on yıl sonra 1946'da yapılan ikinci baskısına ekleme ihtiyacı duymuştur. Doğrulama kriterinin bu yeni versiyonunda, gerçek bir anlamı olmak, doğru veya yanlış olabilmek demektir ve anahtar kelimeler, "analitik yöntem" ve "deneysel olarak doğrulanabilirlik" ifadeleridir.

Ayer, doğrulama ilkesini, Russell'dan kısmen farklı bir tarzda ele almıştır. Ayer'e göre de dilsel bir ifadenin anlamlı olarak kabul edilebilmesi bu ifadenin doğrulanabilir olmasına bağlıdır.[49] İlk dönem fikirleri ile Ayer'in de içerisinde yer aldığı mantıksal pozitivist felsefe, bir önermenin doğruluğunun kesin olarak

[49] Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.94.

belirlenebilmesi koşulunda ısrarcı iken, *Dil, Doğruluk ve Mantık* isimli kitabının ikinci baskısına yazdığı önsöz ile Ayer, önermenin doğruluğunun, yalnızca olası olması koşulunu aramaktadır.[50] Ayer'in bu koşulu ile birlikte, doğrulanabilirlik ilkesi, ilk kez, kesinliği zayıflayan bir koşula bağlanmak durumunda kalmıştır.

Aslında, Ayer, adı geçen eserinin ilk baskısında metafizik kavramların kullanımını sorgularken, dilde bir 'Tanrı' teriminin kullanılıyor olmasının, bizi, bir dinî bilginin olabilirliği sorununa götürdüğünü itiraf eder. Hatta bu şekilde teiste de ahlâkçıya verdiği avunmayı verdiğini, ancak teistin, aşkın bir Tanrı'nın varlığından bahsederken, gerçek bir önerme ileri sürdüğünü iddia ettiğinde, onunla anlaşmazlığa düşeceğini de ifade eder.[51]

Ayer'in öncelikli amacı bilgi taşıdığı iddiasında bulunan bütün dinî ve teolojik önermelerin kökünü kazımaktır ve burada, yukarıda değindiğimiz 'Hume Çatalı'ndan faydalanmaya çalışır. Hume, Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarına doğruluk değeri vermeye nasıl itiraz etmişse, aynı şekilde Ayer de ateistler ve inananlar arasındaki Tanrı'yla ilgili tartışmalara mahal olmadığını gösterdiği iddiasındadır. Çünkü ona göre, "Tanrı vardır" şeklindeki önermeler mantıksal açıdan dayanaksızdır.[52]

Ayer, pozitivist görüşün sadece teizmi değil ateizmi ve agnostisizmi de devre dışı bıraktığına dikkat çekerek; "*Şayet 'Tanrı vardır' şeklindeki bir önerme anlamdan yoksun ise, ne doğrulanabilir, ne yanlışlanabilir, ne de doğru olduğunun bilinmesinin imkân dâhilinde olduğu ileri sürülebilir*" der. Ayer bu düşüncelerini şöyle ifade eder;

> "… Tanrı'nın var olmadığına dair sav eğer anlamsızsa, tanrıtanımazın Tanrı'nın var olmadığına dair savı da anlamsız demektir, çünkü anlamlı olarak çürütülebilen önermeler yalnızca anlamlı önermelerdir. … Agnostiğe gelince o, Tanrı'nın bulunup bulunmadığına dair hangi bir önermenin doğru olduğunu bilemeyeceğimizle ilgilenir, ancak biz bu ifadelerin hiçbir şey anlatmadığını görmüştük, bu da bilinemezciliği elemektedir."[53]

[50] Ayer, a.g.e., s.130.
[51] Ayer, a.g.e., s.91, 92.
[52] Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", s.620.
[53] Ayer, a.g.e., s.92.

Gerçekte doğrulama zorunluluğu, etkin bir doğrulamanın bulunamayışından bağımsız olarak, "doğrulanabilirlik"i şart koşar.[54] Bu açıklama, Ayer'in "doğrulama" ilkesine karşı duyduğu ilk şüpheyi de açığa vurmaktadır. O, bu ilkenin, özellikle metafizik alana ait kavramlar hakkındaki görmezden gelme tavrının onu zayıflattığını düşünmektedir. Bu nedenle, doğrulama ilkesinden de vazgeçmek istemeyen Ayer, bu ilkenin özelliklerini yeniden gözden geçirmeyi denemektedir. Diğer taraftan, doğrulama kriteri artık hiç de 1920'li veya 30'lu yıllarda olduğu gibi, her şeyi kökünden kazıyan bir ustura değildir; bu bakımdan, mantıksal pozitivizmin, hayati önem taşıyan yargıları dahi reddetmeye kadar ileri giden doğrulama ilkesi, yerini, Ayer'in biraz daha "esnek" kalan tavrına bırakmıştır. "Doğrulanabilirlik" teriminin bir güçlü bir de zayıf anlamları arasındaki ayırım Ayer tarafından yapılmaktadır ve kendisi tarafından şu şekilde açıklanmaktadır;

> "Bir önerme, eğer ve ancak, doğruluğu deneyle kesin biçimde saptanabilirse, onun, terimin güçlü anlamında doğrulanabilir olduğu söylenir, fakat eğer, deney onu olabilir kılıyorsa zayıf anlamda doğrulanabilir demektir. Benim doğrulama ilkem ancak terimin zayıf anlamındaki doğrulamayı gerektirir. Bununla birlikte, benim gözden kaçırmış olduğum şey, benim sunduğum biçimiyle, bunların iki gerçek seçenek olmadıklarıdır. Çünkü daha sonra bütün deneysel önermeler sürekli olarak yeni deneylerle sınanması gereken varsayımlar olarak karşımıza çıkmaktadır; oysa bundan yalnızca bu türden herhangi bir önermenin doğruluğunun hiçbir zaman saptanmamış olduğu değil, bunun olanaksız olduğu sonucu da çıkar; çünkü onu destekleyen kanıt ne denli güçlü olursa olsun hiçbir zaman yeni bir deneyin onu çürütemeyeceği bir nokta bulunamaz."[55]

Ayer, kendi doğrulanabilirlik ilkesinin ancak terimin zayıf anlamındaki doğrulamayı gerektirdiğine karar vermektedir. Burada Ayer, kesinlikle doğrulanabilir oldukları söylenebilecek bir deneysel önermeler öbeğinin var olduğunu düşünmeye başlamış olduğunu itiraf eder.[56] Buna göre, kendilerinden, doğrulanmalarına bağlı bir tecrübeyi elde edebildiğimiz yargılar anlamlı olarak görülebilir. Sentetik yargılar az veya çok doğrulanmış sayılır, ama bunlar, asla analitik yargılar gibi mutlak değildir.

[54] Ayer, a.g.e., s.94.
[55] Ayer, a.g.e., s.134.
[56] Ayer, a.g.e., s.134.

Ayer, "anlam"ın "aşırı çok anlamlı bir simge olduğunu"[57] söyleyerek onun başka anlamlarının olduğu ihtimaline açık kapı bırakır ve "farklı bir anlam kriteri kabul etmenin herkes için açık olduğu"na işaret eder.[58] Ayer, doğrulama ve anlam arasındaki ilişkiyi ise kendi ifadeleri ile şöyle açıklar;

> "Doğrulama ilkesinin bir tümcenin gerçekten anlamlı olup-olmadığını belirlemeye yarayan bir ölçüt sağladığı kabul edilmiştir. Aslında bunun doğrusu "bir tümce eğer ve ancak, anlattığı önerme ya analitik ya da deneysel olarak doğrulanabilir durumdaysa onun gerçek anlamı vardır" şeklinde ifade edilmelidir."
>
> "… Fakat eğer bir tümce hiçbir şey anlatmıyorsa o tümcenin anlattığı şeyin deneysel olarak doğrulanamaz olduğunu söylemekte de bir çelişme varmış gibi görünür; çünkü tümcenin bu nedenle anlamsız olduğuna karar verilmiş bile olsa, 'onun ne anlattığı'ndan söz etmek, yine de bir şey anlatılmış olmasını gerektirirmiş gibi görünür."[59]

Bu durumda Ayer'e göre, bir ifadenin doğruluğu tespit edilebilirse, bu ifadenin dile getirdiği cümlenin anlamlı olup olmadığına da karar verilebilir. Ayer, aslında doğrulanabilirlik ilkesini bir bakıma daha geniş bir alanda kullanmak suretiyle metafizik ifadeleri de bu kriterle test edilebilir kılmaya çalışmaktadır. Ona göre, eğer doğrulama ilkesi, gerçekten anlamın bir ölçütü olarak alınacaksa, bu ilke, temel bildirimler için varsayıldığı kadar güçlü biçimde doğrulanabilir olmayan bildirimleri de içine alacak biçimde yorumlanmalıdır.[60] Yeni pozitivistlerin kanıtlarını, *Dil, Doğruluk ve Mantık* isimli eserinde sistematikleştirmeye çalışan Ayer, bu eserde aynı zamanda doğrulama ilkesini yeniden düzenleme girişiminde bulunmaktadır. Ayer, doğrulama kriteri ile ilgili olarak, metafizik ifadelere yönelik katı tutumundan vazgeçmek gerektiğini şu şekilde dile getirir:

> " ... ve her ne kadar doğrulanabilirlik ilkesini yöntembilimsel bir ilke olarak savunmaya devam ediyorsam da metafiziğin etkili bir şekilde elenebilmesi için, bu ilkenin, metafizik yargıların, ayrıntılı olarak çözümlenmesinde kullanılmasına katlanmam gerektiğini de kabul ediyorum."[61]

[57] Ayer, a.g.e., s.45.
[58] Ayer, a.g.e., s.140.
[59] Ayer, a.g.e., s.130,131.
[60] Ayer, a.g.e., s.136.
[61] Ayer, a.g.e., s.140, 141.

Kısacası, Ayer, mantıksal pozitivizme meydan okuyor gibi görünüyorsa da yine de "doğrulama" ilkesinin kendi bakış açısıyla bir başka versiyonunu destekliyordu. Ona göre, inanan mistik, deneysel ve doğrulanabilir önermeler sunmak şöyle dursun düşünülür hiçbir önerme ileri süremez.[62] Zira bu önermeler de yine doğrulama ilkesinin metafizik unsurları reddeden farklı bir testine tabi tutulmuş olacaktır.

Russell ve Ayer'in görüşlerinden ortaya çıkan sonuçları şöyle özetleyebiliriz: bir temel önerme yaşantıları dile getiriyorsa, sübjektif olarak doğrulanması mümkündür. Fakat buradaki doğruluğun objektif değeri yoktur. Çünkü objektif bir şekilde doğrulanmalarına imkân yoktur. Kısacası, yaşantıları dile getiren temel önermelerin, dışımızdaki nesneler hakkında bilgi aktaran temel önermelerin ve herhangi bir ifadenin objektif olarak kesin ve tam bir doğrulamasının yapılamadığı ortaya çıkmaktadır.

Ayer'in bu vazgeçişinden de anlaşıldığı gibi, metafiziği elemeyi amaç edinmiş olan pozitivistler tarafından savunulan doğrulama ilkesi, sonunda ciddi eleştirilere maruz kalmış ve doğrulamaya dayanan bilişsel anlamlılık ilkesi kendi ifade ettiği deneysel anlam standartlarını karşılamaktan da uzak görülmüştür. Bu nedenle, bu görüşü eleştirenler, bu ilkenin kendi standartlarına göre anlamlı olmadığı için, kendi kendini imha ettiğini öne sürmüşlerdir.[63]

Mantıksal pozitivizmin "doğrulanabilirlik" ölçütüne yönelik önemli bir eleştiri, "yanlışlarımızdan öğreniriz" ilkesinden yola çıkan ve bu ilkenin yerine "yanlışlanabilirlik (*falsifiability*)" ilkesini öneren Karl Raimund Popper (1902-1994)'dan gelmiştir. Bir bilimsel teorinin doğrulanmasının imkânsız olduğunu savunan Popper'a göre, bilimselliğin ölçütü, ancak "yanlışlanabilirlik"tir. Buna göre, bilimsel ilerlemeyi sağlayacak olan da yanlışlanamaz teorilerin durmaksızın doğrulanması değil, yanlışlamanın getireceği eleyici sonuçlardır.[64] Aşağıda Popper'ın tezini geliştiren Flew ve onun yanlışlanabilirlik ilkesini yorumlayış şekline yer vereceğiz.

[62] Ayer, a.g.e., s.94.
[63] Peterson a.g.e., s.321.
[64] Kutluer, a.g.e., s.337.

1.3. Flew ve Yanlışlama İlkesi

Popper'e göre, bir teori hiçbir zaman nihâi anlamda doğrulanamaz, ama kesin olarak yanlışlanabilir. Bu görüşün mantık olarak savunduğu tez; "olumlu bir iddia kendi zıddını dışarıda bırakır" tezidir.[65] Burada bir önermeyi nelerin doğrulayabileceğinden çok o önermeyi nelerin yanlışlayabileceğinden hareket edilmektedir. Popper'a göre, bir önermenin deneyle çürütülme imkânı varsa o önerme deneysel bir içeriğe sahip olabilir. Önermenin doğru olması gerekmez, sınanabilir olması yeterlidir. Ancak, "olumsuz anlamda" bir bilgi onunla aykırı düşmelidir. Bir önerme hiçbir şeyi yasaklamıyor, her şeyle uyumlu oluyorsa; o hiçbir şey ifade etmez. Onun empirik bir içeriği yoktur.[66] Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesi, deneysel bilim alanına ait ifadeleri, metafiziksel ifadelerden, mantık ve matematikten ayırt etmeye imkân vermesi nedeniyle mantıksal pozitivizmin 'ılımlı' yaklaşımı olarak değerlendirilebilir. Popper'ın bu tezi, çağdaş filozoflardan Antony Garrard Flew (1923-2010) tarafından geliştirilmiş ve dinî iddialara uygulanmıştır. Teolojik iddiaların bilgi verici olmadıklarını savunan Flew, bu durumu anlatmak için John Wisdom'un geliştirdiği bir meselden yararlanır:

> "İki kâşif bir gün balta girmemiş bir ormanda ağaçsız bir alan keşfeder. Orayı bir sürü yabani çiçek ve yabani ot kaplamıştır. Birinci kâşif şöyle der: bu bahçenin bir bahçıvanı olduğunu sanıyorum. Diğeri şunu ileri sürer: ortalıkta hiç de bahçıvan görünmüyor. Çadırlarını kurarlar ve nöbet tutarlar. Görünürde hiçbir bahçıvan yoktur; fakat bu bahçıvan gizlice gelebilir mi? Bunu anlamak için ormanın çevresine elektrik verdikleri bir çit yerleştirirler. Polis köpekleriyle devriye gezerler. Fakat hiçbir çığlık herhangi bir kimsenin elektriğe kapıldığını düşünmeye izin vermez. Çitin hiçbir hareketi, görünmez bir tırmanıcıya ihanet etmez. Köpekler asla havlamaz. Ve yine de inanan kişi: gene de görünmez, dokunulmaz, elektriğin çarpmadığı bir bahçıvan bulunduğuna; bu bahçıvanın kokusu olmadığına ve hiçbir gürültü etmediğine; fakat sevdiği bahçeyle meşgul olmak için gizlice geldiğine inanmaktadır. Septik sonunda diyalogdan ümidi keser: ilk iddianızdan geriye ne kaldı? Görünmez, dokunulmaz, daima kaçan bir bahçıvanla, hayali veya hayali bile olmayan bir bahçıvan arasında ne fark vardır?"[67]

[65] Koç, a.g.e., s.173.
[66] Blackstone, a.g.e., s.89.
[67] A. Flew, "Theology and Falsification", *New Essay in Philosophical Theology*, London: SCM Press 1955, s.96.

Flew, yukarıda verdiği örnekle, dilin başlangıçta çok kesin bir iddiada bulunabildiğini, ancak, yanlışlama karşısında bir dizi gerilemeden sonra artık savunabildiği hiçbir şey kalmadığını anlatmaya çalışır. Ona göre, bu durumdaki bir kimse, ileri sürdüğü şeyin anlamını tamamen boşaltabilir, hatta bu yaptığının farkına bile varmayabilir. Flew'a göre, bir ifade, iddia ettiği bir şey ile birlikte bir şeyi de inkâr etmesi gerekir. Ancak, örneğin teist, gözlemin her çeşidini kendisine göre yorumlayarak bütün önermeleri kendisini doğrulayan, en azından yanlışlamayan veriler olarak görmektedir. Flew, her türlü delille uzlaşabilen dinî ifadeleri, hiçbir delilin aleyhine sayılmasına müsaade etmediği, dolayısıyla yanlışlanmasının imkânsız olduğu gerekçesiyle reddeder. Kısaca Flew ve onun gibi düşünenlere göre, bir hüküm hiçbir şeyi inkâr etmiyor, dışarıda tutmuyorsa doğruladığı bir şey de yok demektir. Bu da o hükmün ya da ifadenin kognitif bir içerikten yoksun olduğu anlamına gelir.[68]

Dinî ifadeler ile ilgili olarak yanlışlanabilirlik konusunda, Flew, şu sorunu tespit etmiştir; İnanan kişinin stratejisi, imanına karşı deneysel herhangi bir itirazdan kaçınmasına izin veren ileri kaçış stratejisidir. Fakat bu savunma stratejisi tehlikelidir. O, sonunda inanan kişinin aleyhine döner. İnanan kişi, Tanrı'nın var oluşuna inancını her ne pahasına olursa olsun korumak için, Tanrı'yı "bir sürü niteleme" yüzünden öldürür. Tanrı'nın ölümü fikrinin, en iyi açıklamasını, bize, belki teodise alanı verebilir. İnananlar bile, bazı olguların, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğinin kabulünü çok problemli hale getirdiğini bilirler. Flew'a göre, bu durumda, imanını korumak isteyen mümin, onu, kötülük tecrübesiyle bağdaşabilir kılmak için, "Tanrı'nın iyiliği" fikrine bazı nitelemeleri sokmaya mecbur edilmiştir. Fakat bunun sonucunda Tanrı'ya uygulanan "iyilik" kavramı, mantıksal açıdan gitgide anlaşılmaz hale getirilmiş olur.[69]

Din dilinin yanlışlanamaması nedeniyle anlamsız olduğuna dair ortaya konan bu meydan okumaya karşın, bir grup filozof, dinî ifadelerin yanlışlanabilirlik ilkesiyle sınandıklarında bile anlamsız olduğunu ileri sürerek, dinî muhafaza etmek için farklı ilkeler sunarlar. Aşağıda, aralarında Mitchell, Crombie ve Hick'in de bulunduğu bu çağdaş filozoflar grubunun, ampirik içerikten yoksun dinî ifadeler hakkındaki alternatif çözümlemelerine yer vereceğiz.

[68] Aydın, a.g.e., s.121.
[69] Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", s.624.

1.4. Yanlışlanabilirliğe İtiraz

Flew'un, yanlışlama ilkesine ilk yanıt veren filozoflardan Basil Mitchell (d.1917), dinî inançların ve dolayısıyla dinî ifadelerin özünde birer önerme olduklarını ve prensipte yanlışlanabileceklerini kabul eder. Ancak, inananlar, yanlışlamanın nasıl olacağı konusunda kesin bir şey söyleyemeyebilirler. Mitchell, onların, böylesi inançların pratikte yanlışlanıp yanlışlanamayacağı konusunda da net bir şey söyleyemeyebileceklerini ima eder.

Mitchell, konuyu, Tanrı'nın varlığına ve O'nun bize olan sevgisine karşı kötülüğün açıklanamamasını örnek göstererek tartışmaya çalışır. Mitchell, Tanrı'nın var olması veya olmaması sonucunun, her durumda bu ifadelerin bir şekilde doğrulanabildiği veya yanlışlanabildiği sonucunu ortaya koyduğunu iddia eder ki bu da dinî ifadelerin en azından pratikte reddedilemeyeceği ve görmezden gelinemeyeceği anlamını taşır.

Mitchell, örneğin izah edilemeyen kötülükler ve acı çekmeler gibi bazı şeylerin, Tanrı'nın varlığına ve bizi sevdiğine karşı kanıt olarak değerlendirilebileceğini ileri sürer. Bununla birlikte, inanan için bu şeyler sonuçlayıcı, nihâi anlamda yargı verici bir şekilde değerlendirilmez; çünkü inanan kişi, Tanrı'nın varlığına ve iyiliğine ilişkin yeterli delilinin olduğunu düşünür. O, Tanrı'nın iyi olduğuna inanmak suretiyle, ne olduklarını bilmesek de Tanrı'nın davranışları için 'iyi' nedenlerinin olduğuna karar verebilir. Böylece, Mitchell'e göre, ne ölçüde bir karşıt kanıtın dinî inançları yanlışlamaya yeteceğini tam olarak söyleyemesek de, dinî inançlar, prensipte ampirik yanlışlamaya açıktır ve bu nedenle anlamlıdırlar.[70]

Doğrulama ve yanlışlama ilkelerini savunan filozoflara, katı tutumları nedeniyle yöneltilen itirazlardan biri de "eskatolojik doğrulama" ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilkeye göre, doğrulamanın özünü, "bir önermenin doğruluğuna ilişkin şüphenin veya bu konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesi" oluşturur. Ian M. Crombie (1917-2010) ve John Hick (d.1922)'in savunduğu eskatolojik doğrulama yaklaşımı, dinî ifadelerin bu dünyada en azından ilke olarak yanlışlanabilir olduğunu, öte dünyada ise

[70] C. Stephen Evans, "Din Dili Problemi", Ferhat Akdemir (çev.), *O.M.Ü.İ.F.D.*, Sayı.28, 2010, s.263.

kesin olarak yanlışlanabileceğini ifade eder. Başka bir ifadeyle yanlışlanabilirliği erteleyen eskatolojik doğrulama, ilke olarak doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirliği kabul eder.

Crombie, din dilinin, Tanrı ya da aşkından bahsederken, amacını tam olarak ifade edemediğini, dahası tanrısal konuşmanın amaca ulaşmayı gösteren bir yol olarak ifade edildiğinde daha fazla sınırlandığını öne sürer. Tanrı hakkında konuşmak, karakteristik birtakım zorlukları içerir. Zira Tanrı, mantıksal olarak normal olmayan bir dil kullanmayı isteyen gizemli bir gerçekliğe sahiptir. Bu yüzden, biz, Tanrı'nın niteliklerini tam olarak detaylandıramayız ancak onu tamamen karanlıklar içinde de bırakamayız.[71]

Özetle, Crombie, dinî ifadelerin bu dünyada en azından ilke olarak doğrulanabilen olgusal ifadeler olduğunu kabul eder. O, bu ifadeler ile ilgili olarak, bütün tabloyu göremediğimiz için bu dünyada sonuç alıcı bir biçimde doğrulamak mümkün olmasa da öte dünyada böyle bir doğrulamanın olacağını savunmaktadır.

Crombie ile birlikte Hick de dini muhafaza etmek için, Flew'un ilkesini tüm yönleriyle kabul etmez. Aynı zamanda ilkeleri de değiştirme yoluna gitmeksizin, dinî ifadelerin olgusal olarak bir savunusunu yapar. O, Flew'un itirazına yanıt verirken, Mitchell'in dediği gibi, dinî inançların, ilke bazında doğrulanıp yanlışlanabileceğini, ancak bir kimsenin ölüm sonrası tecrübenin mümkün olduğunu hesaba katması durumunda o inançların pratikte de nihâi bir şekilde doğrulanıp yanlışlanabileceğini iddia eder. Tanrı'nın bize yönelik amaçlarının gerçekleşmesine ilişkin ölüm sonrası tecrübelerin, genel anlamdaki dinin iddialarının açıkça doğrulanmasını değilse de Hıristiyan inancının hakikat iddialarının doğrulanmasını temin edeceğini ileri sürer. Bu nedenle, eğer bu doğruysa, yani ölüm sonrası yaşam varsa, Hıristiyan inancı doğrulanabilir; ancak ölüm sonrası bir yaşam yoksa o halde böylesi bir inancı yanlışlamanın hiçbir tecrübî imkânı yoktur. Hick'e göre, doğrulamanın hem mantıki, hem de psikolojik yönü vardır ve bazı temel dinî önermelerin tecrübe yoluyla doğrulanabileceğini öne sürmek mümkündür. Eğer bir önerme doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olan tahminleri içeriyor ise onun bir iddia olarak temel özelliği

[71] Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, Oxford: Blackwell Publishing, 1996, s.78.

bu yolla güvence altına alınmış olur.[72] Bir anlamda teistik ifadelerin anlamlı olduğu iddiası doğrulanabilir.

"Eskatolojik doğrulama" ilkesine başvurulduğunda, iman edilen ama dünyada doğrulanamayan konuların ölümden sonra doğrulanacağıdır. Ancak, iman meselesi edilen konular her dinde farklılık arz edebileceğine göre, her dinde doğrulamaya konu edilen şey de değişecektir. Hick de bu noktada eleştirilmektedir.[73]

Ayrıca Hick, öte dünyanın varlığı ile ilgili olarak, ister inansın ister inanmasın doğrulamanın herkese açık olmayacağı, yalnız Tanrı'nın farkında olanlar tarafından tecrübe edilebileceği, hatta bu tecrübenin (Yeni Ahit'ten verdiği örneklerle) yalnız Hıristiyanlar için söz konusu olacağından bahseder. Kur'an açısından bakıldığında ise ister inansın ister inanmasın herkesin oradaki durumu göreceği (Tekâsür:7) bildirilmektedir. Yani bu dünyada iman konusu olan şeyler hem inanan, hem de inanmayan için öte dünyada bilgi konusu olacaktır.[74]

Mantıksal pozitivizmin savunduğu ilkeler ve bu ilkelerin ortaya koyduğu tavrın doğurduğu olumsuz etkiyle birçok temel konu (din, ahlâk, tarih vs.), metafiziğin konusu olmaktan çıkarılmıştı. Bu süreçte birçok analitikçi filozof, felsefî bir teoloji kurmaya izin veren rasyonel kanıtların temelden yoksun olduklarını göstermeye çalışmıştı. Ne var ki analitikçi filozofların dinî alana ait kavramları ve onların ifade ettikleri anlamları yok saymaya ilişkin tutumları, din diline olan ilgiyi artırmış, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, doğrulamacı ve yanlışlamacı teknikleri savunan analitikçi filozoflar ile ahlâkçı ve ilâhiyatçı olan filozofları karşı karşıya getirmiştir.

Dinî ve metafizik alana ait kavramların anlamsızlığı yönünde takınılan tavır, zamanla, daha fazla bir biçimde, bir "analitik din felsefesinden" söz edilmesine yol açmıştır. Sonuçta analitik felsefe, din felsefesinin problemleriyle yeniden buluşmuştur. Analitik felsefenin ilgilendiği bu problemler, bildiğimiz anlamda din felsefesinin problemleridir. Bu yeni din felsefesi de insanî fenomen olan dinî duyarlıkları, dinin

[72] John Hick, "Theology and Verification", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* R. E. Santoni (Ed.), Bloomington & London: Indiana University Press, 1968, s.364.
[73] Latif Tokat, "Dinî Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?" *Milel ve Nihal,* Cilt.4, Sayı.2, Mayıs-Ağustos-2007, s.70.
[74] Koç, a.g.e., s.187.

tezahürlerini, tarihsel oluşumu ve ifade biçimlerini, çeşitliliği bakımından anlama çabasıdır.[75]

Bu süreçte filozoflar, dinî dilin iddialarını yani inançları tahlil etmeye çalışmışlardır. Mesele, Tanrı hakkında konuşmanın ne tür bir konuşma olduğu, dinî ifadelerin başlı başına bilgi unsuru taşıyan ifadeler olup olmadıkları noktasında toplanmıştır. Hatta din felsefesi, bir yerde dinî ifadelerin dayanaklarının araştırılması olarak görülmektedir.[76]

Bu yeni süreç, analitik felsefenin ikinci tutumu olan Wittgenstein'ın aşağıda detaylarına değineceğimiz ikinci dönem din dili yaklaşımını yani dilbilimsel çözümlemeyi ve sonrasında işlevsel tahlilleri gündeme getirmiştir. Mantıksal pozitivizmin özellikle dinî ifadeler karşısındaki genel olarak "katı" diyebileceğimiz tutumu, metafiziğin konusuna giren problemleri, anlamsız ve sözde problemler olarak görmektedir. Bu durumda felsefe araştırmaları sınırlandırılmış ve çalışma alanı olarak felsefeye sadece mantık ve bilgi kuramı kalmıştır.

Bundan sonra, felsefede, yalnız, mantıksal dil çözümlemeleriyle doğrulanabilen önermeler anlamlı olarak kabul edilir. Felsefenin konusu gerçek ya da düşünsel nesneler olmaktan çıkar, bilimsel önermelere ve kavramlara indirgenmiş olur. Mantıksal pozitivizmin bu anlayışına göre, felsefenin asıl uğraş alanı dildir. Yine bu yaklaşımı savunan filozoflara göre, felsefe; varlık, değer ve Tanrı üstüne, doğruluğu test edilemeyen öğretiler öne sürmemelidir. Felsefenin görevi, dildeki kavramları çözümlemektir. Bir bilginin doğru olup olmadığını anlamak için bilginin analizi gerekir. Bu amaçla bilimin kullandığı önermelerin kuruluşu ve yapısı incelenir. Kısacası, yapılan iş dil analizidir.

Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden ünlü analitikçi filozof Wittgenstein'a göre; bulanık mantıksal çıkarımlar yerine açık-seçik mantıksal çıkarımlar oluşturmak ve tek anlamlı sözcüklerden oluşan bir dil sistemi kurmak gerekir. Wittgenstein'ın birinci

[75] Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", s.603.
[76] William P. Alston, "Religious Language", *Philosophy and Religion*, William J. Wainwright (Ed.), New York: Oxford University Press, 2005, s.220.

ve ikinci döneminde farklı şekillerde kurduğu bu dil sistemleri ile ilgili görüşleri, felsefe çalışmalarına ve analitik felsefeye çok önemli etkiler bırakmıştır.

Buraya kadar ele aldığımız konularda, din dilinin 20. yüzyıl başlarında mantıksal pozitivistlerin savunduğu doğrulamacı ve yanlışlamacı ilkeler tarafından yok sayılmaya ve anlamsız bir alana kaydırılmaya çalışıldığını gördük. Bununla birlikte zamanla kendi ilkeleri ile çelişir hale gelen mantıksal pozitivist yaklaşım, yine kendi içersinden çıkan fikirler ile din dilinin anlam boyutunun görmezden gelinemez olduğunu fark etmeye başlamıştır. Bu görüşler pozitivizmin ilkelerinden tam anlamıyla kopamasalar da yine de bu dönüşümün en açık örneğini, Wittgenstein'ın çalışmalarında görmekteyiz.

2. Wittgenstein ve Din Dili Yorumu

Genel olarak analitik felsefenin hem birinci tutumunda mantıksal pozitivistler ile birlikte, hem de ikinci tutumunda dilbilimsel tahlilciler ile birlikte anılmasından dolayı Wittgenstein'ın dil çözümlemeleri ve din dili hakkındaki görüşleri çalışmamız açısından büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle onun birinci ve ikinci dönem görüşleri çağdaş analitik felsefenin temellerinin atılmasında rol oynadığı gibi bu felsefenin anlaşılmasında da yine büyük önem taşımaktadır.

İngiliz vatandaşı Avusturyalı Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951), mantık ve dil felsefesi konularında yaptığı çalışmalarla modern felsefeye önemli katkılarda bulunmuş, 20. yüzyılın en önemli matematikçi ve filozoflarındandır. Viyana'nın zengin bir Yahudi ailesinde dünyaya gelen Wittgenstein, Katolik geleneklere göre yetişmiştir. İngiltere'deki mühendislik eğitimi esnasında, Bertrand Russell ile tanışmış, 1912'de matematik ve mantık alanında, onun yanında okumak için Cambridge Üniversitesi'ne gitmiş, mantık ve felsefe alanlarında eserler vermeye başlamıştır. 1912'den 1917'ye kadar tuttuğu günlüklerindeki mantık ve felsefe denemeleri, Wittgenstein'ın ilk felsefi eserinin yazılarını oluşturmuştur. Eser ilk olarak 1921'de Alman doğa felsefesi dergisi Annalen'de yayımlanmış, daha sonra 1922'de herkesçe bilinen *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Mantıki-Felsefi İncelemeler*) adı ile

kitap olarak basılmıştır.[77] Wittgenstein, *Tractatus* yayımladıktan sonra öğretmenlik yapmaya karar vermiştir. Viyana'da birkaç yıl (1921-1925) ilkokul öğretmenliği yapmış, sözlük yazmış ve kısa bir süre manastırda bahçıvan yardımcısı olarak çalışmıştır. 1926'da Moritz Schlick'le tanışmıştır. Bir süre inşaat işleri ile uğraşan Wittgenstein, evlerin iç mimarisi ve dizaynı ile de ilgilenmiştir. Ayrıca bir müddet heykeltıraşlık da yaptığı bilinmektedir.

Bu tarz pratik uğraşlar, Wittgenstein'ın iş ve ilgi alanlarının çeşitliğini göstermesi bakımından dikkat çekici, görüşlerinin şekillenmesi bakımından da önemlidir. O, hem dünyayı daha da iyileştirmek, hem de entelektüel ve psikolojik saflık ve açıklık için uğraşmıştır.

Wittgenstein, 1920'li yılların sonunda, felsefi konular ve sorunlar üzerinde uğraşmaya başlamıştır. Bu esnada Wittgenstein, "Viyana Çevresi" akımının birkaç üyesinin görüşlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Wittgenstein, 1929 yılında, *Tractatus* üzerine yaptığı çalışma ile Russell ve Moore'un karşısında sözlü sınav vererek Cambridge'e filozof olarak girmiş, 1930'lu yılların başında aynı üniversitede öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. 1939 yılında Cambridge'de felsefe profesörü ilan edilmiş ve 1947'ye kadar burada profesörlük yapmıştır.

Wittgenstein, 1947'de kendini tamamıyla felsefeye adamak amacıyla üniversitedeki işini bırakmıştır. Daha sonra İrlanda'ya gitmiş ve zamanının bir bölümünü burada geçirmiştir. 1949 yılında ikinci eserine de son noktayı koyduktan sonra, 1951 yılında ölmüştür. Wittgenstein'ın vefatından iki yıl sonra, 1953'te yayımlanan *Felsefi Soruşturmalar* (*Philosophical Investigations*) onun ikinci önemli eseridir. Aynı zamanda bu eser, Wittgenstein'ın görüşlerinin 'ikinci dönemi' diye adlandırılan fikirlerini yansıtır.

[77] Wittgenstein'ın 1.ve 2. dönem görüşleri için Bkz: Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Zeki Özcan (çev.), Bursa: Asa Yayınları, 1999, Donald Hudson, *Wittgenstein'ın Din Felsefesi*, Ramazan Ertürk (çev.), Ankara: A Yayınevi, 2000.

2.1. Dilin Sınırları ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânsızlığı

Wittgenstein, *Tractatus*'ta, geliştirdiği yeni dil anlayışı, tıpkı mantık dilinde kullanılan sembollerden oluşmuştur. Eserinin önsözünde tüm felsefi problemlerin, dilin araştırılmasıyla çözülebileceğini belirtmiştir. Felsefi analizlerinin hedefi, işlevselliğin açıklanması yoluyla anlamlı ve anlamsız önermelerin farkını ortaya koymaktır. Ona göre "felsefenin tamamı dil eleştirisidir.[78]"

Wittgenstein'ın birinci dönem felsefesinin temelinde "resim kuramı" olarak bilinen yaklaşım vardır. Bu yaklaşıma göre, dilin anlamı, işaret ettiği şey ya da kısaca işaret edilendir. Bir kelime ile bir nesne kastedilir, kastedilen nesne onun anlamıdır.[79] Daha sonra ise Wittgenstein, gerçeklikte bir olan şeylerin ayrılması konusu ile ilgilenir. Her "şey"in dilde bir adı vardır. Cümlede adların yan yana durması, anlamı oluşturur. Şeylerdeki gerçeklik gibi önermeler de adlarına ayrılırlar. Gerçeklikteki konu ve olguların adlarının resmedilmesi gibi, bir önermedeki göstergelerin adlarının düzeni ya da yapısı, o cümlenin doğru olduğunu gösterir.

Wittgenstein, dil ile dünya arasındaki mantıksal ilişki üzerinde durmuştur, yani dil, dünya ve düşüncenin ortak tezahürü olarak görülmüştür. Wittgenstein, dinî, ahlâkî ve metafiziksel önermeleri dilin dışında bırakır; onları dil ile ifade edilemez olarak görür. Ona göre, "düşünülemeyen ve hakkında konuşulamayan şeyler söz konusu olduğunda susmalıdır."[80]

İnsan dilsel bir varlıktır ve dilinin sınırları insanın da sınırlarıdır. Anlamlı ve doğru gibi görünen, ama saçma olan önermeleri dil ile ifade ederek dili yanlış kullanmamalıdır. Dünya ile olan bağımız, dünya hakkında veya kendi hakkımızdaki düşüncelerimiz, anlamlı önermeler olarak dile getirildikleri sürece itibar görürler. Dilin sınırları aşıldığında ise metafiziğin, aşkın (*transcendent*) olanın, dilde ve dünyada karşılığı bulunmayanın alanına girilmiş olur. Çünkü "*dilimin sınırları dünyanın sınırlarını belirler*." [81] Ona göre, söylenebilirin ve düşünülebilirin sınırlarını

[78] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oruç Aruoba (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.47. (Bu esere bundan sonra "T.L.P." kısaltmasıyla atıfta bulunulacaktır.)
[79] Wittgenstein, T.L.P., s.31.
[80] Wittgenstein, T.L.P., s.11, 173.
[81] Wittgenstein, T.L.P., s.133.

söylenemezden ve düşünülemezden ayırmak gerekir. Mantıksal çözümleme, düşünülemezi, düşünülebilir aracılığıyla sınırlamalıdır. [82]

> "Düşünemediğimizi, düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz de.
>
> Bu değini, tek-benciliğin ne ölçüde doğru olduğu sorusunun karara bağlanmasının yolunu gösteriyor.
>
> Tek-benciliğin kastettiği, işte, tamamıyla doğrudur, ancak bu söylenemez, kendini gösterir.
>
> Dünyanın benim dünyam olduğu, kendini şurada gösterir ki, dilin (yalnızca benim anladığım dilin) sınırları, benim dünyamın sınırlarını imler.
>
> Dünya ile yaşam birdir.
>
> Ben dünyamım.
>
> Düşünen ve tasarımlayan bir özne yoktur."[83]

Wittgenstein'a göre, söylenebilecek her şey yalnızca bir önerme aracılığıyla dile getirilebilir. Bu yüzden, dilin sınırları düşüncenin de sınırlarını gösterir. "Söylenemeyecek şeyler gerçekte vardır", cümlesi de söylenemeyecek ve düşünülemeyecek bir şeydir. Nitekim 'üstüne bir şey söylenemeyen konusunda susmak gerekir' cümlesi, insanın, üzerinde, hiçbir şey söyleyemeyeceği bir dünyanın var olduğunu anlatmaya çalışan metafizik bir ifadedir. Dilin kullanım biçimlerindeki sonsuz çeşitlilik işte bu nedenle yanıltıcıdır.

Wittgenstein'a göre, dünya, nesnelerin değil, olguların toplamından oluşan bir bütündür ve bu evren bütününü belirleyen de olgulardır. Olguların oluşturduğu bu büyük toplam, neyin ne olduğunu gösterdiği gibi neyin ne olmadığını da bildirir. Bu olguların mantık ilkelerine uygun bir yapısı vardır; bu nedenle, evren, mantık ilkelerine uygun bir mekân içindedir. Olgular, nesnel varlıkların, düşünme konusu olmasını sağlar. Her nesne kendisiyle ilgili bir olgu bağlantısı içinde düşünülebilir. Nesneler ile evren arasındaki münasebet, sözcükler ile dil arasındaki münasebet gibidir. Bilinen ancak nesnenin olguya dönüşen nitelikleridir. [84]

Wittgenstein felsefe meselelerinin ancak dil çözümlemelerine indirgenerek açıklanabileceğini savunur. Nesnel varlığın özü bilinemeyeceğine göre, üzerinde

[82] Wittgenstein, T.L.P., s.61, 63.
[83] Wittgenstein, T.L.P., s.135.
[84] Wittgenstein, T.L.P., s.15, 17.

durulması gereken, nesnel varlığı yansıtan sözcüktür. Çünkü sözcük, bir dil varlığı olarak nesneyle bağlantılıdır. Bu bağlantı da nesnenin özüyle değil, insana verilen yanıyla ilgilidir. Felsefenin görevi, nesneyle kavram arasındaki varlık bağlantısından yararlanıp sorunu çözümleyerek açıklığa kavuşturmaktır. Sorunun çözümü de kavramın içeriğiyle ilgilidir. Kavramın içeriği ile nesne arasındaki bağlantıda uyum ve özdeşlik varsa varılan sonuç doğrudur, gerçektir, bunun karşıtı yanlıştır ve herhangi bir gerçekliğe de sahip değildir.

Tractatus'ta ortaya konan görüşler, Russell'ın aşıladığı fikirlerden oluşmuştur ve mantıksal pozitivizmin temel felsefesini yansıtmaktadır. *Tractatus*'ta işlenen temel konu bir 'anlam verme' teorisidir[85]. Bu teoriye göre, gerçekliğin tabiatındaki herhangi bir şey, örneğin matematik formüllerle, bu gerçekliği "tasavvur edilebilir" kılar; öyle ki sonuçta, genel olarak önermenin mantıksal formu bize bizzat gerçekliğin belli bir fikrini verir. Böylece dünya, nesnelerin durumlarının, sonuç olarak olguların toplamı olarak karşımızda durur. Görevimiz, işte bu dünyayı anlamaktır. Yine bu teoriye göre, görünüşün temelinde, söylemek ve kanıtlamak arasındaki zıtlık vardır. Bu zıtlık şunu anlatır: Her şey dile getirilemez; fakat bu kez, söylenemez bir şeyin var olduğu ortaya çıkar. Söylenmesine izin verilmeyen; fakat sadece gösterilebilen "aşkın", *Tractatus*'ta iki konuda dile getirilmiştir: Bunlardan birincisi "mantık aşkındır"[86], ikincisi ise "ahlâk aşkındır"[87] ifadesiyle ortaya konur.

Bu teoriye göre, her önerme nesnelerin durumunun mantıksal bir imajıdır. Bu teoriden hareket edip, düşünülebilirin sınırlarını, söylenebilirin sınırlarının analizi sayesinde belirlemek söz konusudur. Sonuçta, Wittgensteincı düşüncenin en temel teoremi, dilin sınırlanması teoremi olarak karşımıza çıkar.[88] Dil, sadece olguları resmettiği sürece anlamlı olduğu için, dünyanın sınırları dışına çıkamaz. Çünkü dilin, dünyanın dışına çıktığı zaman resmini çizeceği bir şey yoktur. Olgusal söylem, yani bize bilgi veren söylem, ancak dünyanın sınırları içerisinde mümkündür. Kant'tan etkiler taşıdığı fark edilebilen bu anlayışta, dil, zaman ve mekânın ötesini tasvir edemez.

[85] Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", s.609.
[86] Wittgenstein, T.L.P., s.153.
[87] Wittgenstein, T.L.P., s.167.
[88] Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", s.608.

Wittgenstein'e göre, 'Tanrı, kendisini dünyanın içerisinde açığa vurmaz.'[89] Fakat Wittgeinstein'ın bu ifadesi, metafiziksel bir iddiayı içerdiği için onun ortaya koyduğu dil kuramıyla çelişki arz etmektedir. Tanrı, zaman ve mekânın (dünyanın) ötesindedir. Dünyanın ötesinde olan bir şey dünya değildir. Resim kuramına göre dil, dünyayı yansıttığı zaman anlamlıdır. Bu teoriye göre biz resmini çizemeyeceğimiz bir şey hakkında konuşamayız. Dünyanın dışındaki bir şeyin de resmi çizilemeyeceğine göre biz, zorunlu olarak Tanrı hakkında konuşamayız. Wittgenstein, üzerine konuşulamayan hakkında susmak gerektiğini ifade eden görüşünü *Tractatus*'un son cümlelerinde şu şekilde dile getirmiştir;

> "Dünyanın nasıl olduğu değildir gizemli olan; olduğudur.
> Dünya sınırlanmış bütün olarak görünür.
> Dünyanın sınırlanmış bütün olarak görülmesi gizemli duygudur.
> Dile getirilemeyen bir yanıtın, sorusu da dile getirilemez.
> Gizem yoktur.
> Bir soru sorulabiliyorsa, yanıtlanabilir de.
> Şüphecilik, soru sorulamayan bir yerde şüphelenmeye kalkışınca, çürütülemez değil, açıkça saçmadır.
> Çünkü şüphe, bir sorunun bulunduğu yerde bulunabilir ancak; bir soru, bir yanıtın bulunduğu yerde; bu da ancak bir şeyin söylenebildiği yerde.
> Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zaman da hiçbir soru kalmamıştır; yanıt da tam budur.
> Yaşam sorununun çözümü, bu sorunun yok olmasında görülür.
> (Bu yüzden değil midir ki, uzun şüphelenmelerden sonra yaşamın anlamının açıklık kazandığı insanlar, sonradan bu anlamın nede bulunduğunu söyleyememişlerdir.)
> Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o.
> Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdırlar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla tırmanarak onların üstüne çıktıktan sonra sanki daha sonra o merdiveni yıkması gerekir.
> Bu tümceleri aşması gerekir. O zaman dünyayı görür.
> Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı."[90]

Wittgenstein, burada dilin sınırlarının Tanrı hakkında konuşmaya engel olduğunu kabul ederek dinî ifadelerin dile getirilmesinin dahi gereksiz olduğunu ima etmektedir. Ancak, bu geri duruş, dinî tecrübeyi açıklamak konusunda yetersiz

[89] Wittgenstein, T.L.P., s.171.
[90] Wittgenstein, T.L.P., ss.171-173.

görünmektedir. Diğer taraftan doğa bilimlerinin karşısına felsefeyi koyan Wittgenstein, felsefeyi dil üzerine yaptığı araştırmalar yardımıyla yorumlamıştır. Ona göre, felsefenin amacı düşünceyi açık kılmak ve aydınlatmaktır. Sözcükler ve onların işaret ettiği şeyler arasında zorunlu bağlar vardır. Ona göre, felsefe bir dil eleştirisidir, onun kendine has bir içeriği yoktur, o yalnızca matematik, mantık, metafizik, ahlâk gibi disiplinlerde, dil ve dilin simgelerinin doğru kullanılıp kullanılmadığını denetleme görevini üstlenir.[91]

Dil ve sözcük oyunlarının felsefeden ayıklanmasını ve çıkarılmasını isteyen Wittgenstein'ın temel düşüncesi, matematik-mantık verilerine dayanan çözümleyici bir felsefe öğretisi kurmaktır. Bu öğretiye göre, felsefe sorunları, nesnel varlık alanının özüne inilerek değil, duyularla sağlanan kavramların, matematiksel-mantıksal yöntemlerle çözümlenmesi sonucu açıklanabilir. Ona göre, insan, nesnenin özünü bilemez, onun bilebileceği yalnız duyumların temellendirdiği kavramsal verilerdir.[92] Wittgenstein'ın, nesneler ve anlamları hakkındaki görüşlerini, kendi deyişlerinden birkaç örnek vererek aktarmak yerinde olacaktır;

> "…
> Nesneleri ancak adlandırabilirim. İmler onların yerini tutar. Ancak onlar üzerine konuşabilirim, onları konuşarak dışa vuramam. Bir tümce bir şeyin ancak nasıl olduğunu söyleyebilir, ne olduğunu değil.
> Tümcenin ancak bir ve tek bir tam çözümlemesi vardır.
> Tümce, dilegetirdiğini, belirgin, açık olarak belirtilebilecek biçimde dile getirir.
> Ancak tümcenin anlamı vardır; ancak tümcenin bağlamında bir adın imlemi vardır.
> Tümcenin anlamını niteleyen parçasına, bir dilegetiriş (bir simge) diyorum.
> (Tümcenin kendisi de bir dilegetiriştir.)
> Dilegetiriş, içinde tümcenin anlamının özüne ilişkin olarak, tümcelerin aralarında ortaklaşa sahip olabildikleri her şeydir.
> Dilegetiriş bir biçim (*suret*) ve bir içerik (*madde*) belirtir."[93]

Görüldüğü gibi, Wittgenstein, her türlü önermenin doğruluğu ya da yanlışlığıyla değil, anlamlı veya saçma oluşlarıyla ilgilenmiştir. Ona göre nesneler ancak adlandırılabilir ve duyu verilerimizden edindiğimiz kadarıyla tanımlanabilir.

[91] Wittgenstein, T.L.P., s.61.
[92] Wittgenstein, T.L.P., s.17.
[93] Wittgenstein, T.L.P., s.33-35.

Nesneleri anlamlandırmak ise onları dilegetirmekle sınırlandırılmıştır. Onların anlamı, onları nasıl dilegetirdiğimize bağlıdır. Dolayısıyla nesnenin anlamı, dilin sınırlarıyla doğru orantılı olarak açıklanabilir. Diğer taraftan, hakkında bilgi sahibi olmadığımız gerekçesiyle dilegetirilmesi dahi mümkün olmayan dini ifadelerin anlamlandırılması doğal olarak mümkün olmamaktadır.

2.2. Dil Oyunları ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı

Birinci döneminde, dilde sınırlı yasalar ve kurallar arayan Wittgenstein, insan yaşamında canlı ve çok boyutlu bir fenomen olan dilin fonksiyonunu, sadece temsil etmeye indirgemişti. Felsefi kariyerinin ikinci döneminde ise *Tractatus*'un temel tezi olan resim kuramından vazgeçerek, konuşma dilinde ifadesini bulamayan şeylerin, yaşamın büyük kısmını oluşturduğunu görmüş ve dilin tek bir fonksiyonunun olduğu düşüncesinden vazgeçmiştir.

Wittgenstein'ın ikinci dönem görüşlerini ortaya koyduğu eseri olan *Felsefi Soruşturmalar*, genel olarak onun dil düzenlemelerinden bahseder. Wittgenstein, *Tractatus*'ta yer alan görüşlerini, bu eserinde değiştirmiştir. Bunun yanında Wittgenstein, yine bu ikinci dönem eserinde, bütün temsil biçimlerinin, aynı mantıksal biçimi paylaşmasının gerekmediğini de öne sürerek 'söylenemez' kavramından vazgeçmiştir. Ona göre, dilin kullanım biçimlerindeki sonsuz çeşitliliğin içinde gizlenmiş bir birlik yoktur.

Wittgenstein, gündelik dile itibarını iade ettiği *Felsefi Soruşturmalar*'da, kavramlarla eylemler ve tepkiler arasındaki bağı, kavramların insan yaşamında dile getiriliş biçimlerini göstermiştir. Amacı, kavramların işlev ve anlamlarını, elle tutulmaz bir zihin âleminin değil, bunları barındıran insan hayatının biçimlerinin bir sonucu olarak ortaya koymaktır.

Wittgenstein, bu eserinde, dilin çok fonksiyonlu ve karmaşık olduğuna dikkat çeker. Ona göre, dilin günlük kullanımına baktığımızda onun sadece bir şekilde kullanılmadığını görmekteyiz. Dilin tek bir özü yoktur. Farklı dil kullanımları, bir

ailenin fertlerinin birbirlerine benzemesi gibi bir benzerlik gösterir. Dile hiç girmeyen eylemler, mimikler, emirler, şakalar ve öyle ifadeler vardır ki, aramızdaki anlaşmayı sağlarlar, fakat resim kuramına uymazlar. Her gün, hayatın ayrılmaz birer parçası olan dilin birçok kullanımıyla karşılaşırız. Sözcüklerin işlevleri tıpkı bir alet kutusundaki nesnelerin görevleri kadar çeşitlidir.[94]

Wittgenstein, dilin farklı kullanımlara sahip olduğunu anlatan görüşlerini "dil oyunları" (*language games*) tezi ile açıklar. O, dil oyunlarını, *Felsefi Soruşturmalar*'da şöyle tarif etmektedir: *Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne 'dil oyunu' diyeceğim.*[95] "*Dil oyunu" terimi, dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkarma anlamına gelir.*[96]

Wittgenstein, dil oyunlarının mantığını anlatmak amacıyla öncelikle günlük dilden örnekler verir: "bir olayı yorumlamak", "bir varsayımı oluşturmak ve test etmek", "bir deneyin sonuçlarını tablolar ve şemalarla sunmak", "oyun oynamak", "şaka yapmak; şakayı anlatmak", "bir dilden çeviri yapmak" v.s. Tüm bu ifadelerin birer dil oyunu olduğunu belirten Wittgenstein, dilde tek kuram ve tek ortak özellik olmadığına dikkat çeker. Ona göre, dilin, yaşam aktiviteleriyle iç içe geçmiş farklı kullanımları söz konusudur. Wittgenstein, dil ile oyun arasında bir analoji kurarken ilk olarak, dile, eylem içerisinde bakmamız; ikinci olarak, dili, süregelen, düzenli, sosyal kurallarca yönetilen bir davranışın parçası olarak görmemiz gerektiğini vurgular.[97]

Wittgenstein'a göre, kelimeler ve ifadeler, anlamlarını, olgu ve nesneleri temsil ederek almazlar; bir kelimenin veya ifadenin anlamı, onun kullanımında açığa çıkmaktadır. Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinde anlam, bir "temsil fonksiyonu" olarak değil; bir "kullanım fonksiyonu" olarak işlev görmektedir. Bir sözü anlamak onun nasıl kullanıldığını bilmek, onu uygulayabilmek demektir.

---

[94] Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Deniz Kanıt (çev.), İstanbul: Küyerel Yayınları, 2000, s.17. (Bu esere bundan sonra "F.S." kısaltmasıyla atıfta bulunulacaktır.)
[95] Wittgenstein, F.S., s.15.
[96] Wittgenstein, F.S., s.24.
[97] John Searle, "*Wittgenstein" Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Bryan Magee (Ed.), Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s.43.

Wittgenstein, felsefeye yalnızca betimleme hakkı tanımaktadır: "Felsefe her şeyi önümüze koyar; ancak, ne herhangi bir şeyi açıklar, ne de herhangi bir sonuç çıkarır. Her şey göz önünde olduğundan açıklanacak bir şey yoktur, zira saklı olan bizi ilgilendirmez."[98] Ona göre, felsefe problemlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet veren şey de felsefenin, betimlemenin/tasvirin dışına çıkmasıdır. Wittgenstein'ın yapmak istediği "kelimeleri metafizik kullanımından tekrar günlük kullanımına taşımaktır."[99]

Wittgenstein'a göre, filozofun görevi kuramlar oluşturmak değil, olanı olduğu gibi tasvir etmektir. Dilin özüne dair kuramlar geliştirmenin bir anlamı yoktur. Çünkü yaşamın dinamikliğine bağlı olarak açığa çıkan dil oyunlarının çokluğu, dilin tek bir fonksiyonunun olduğu düşüncesinin önüne geçecektir. *Tractatus*'ta dilin sınırları dışına atılan dinî, ahlâkî ve estetik ifadeler, dil oyunları düşüncesiyle tekrar dilin içerisine dâhil olmuşlardır. Böylece dinî ifadeler, kendisinden söz edilmeyip sadece gösterilen değil, aksine hem kendisinden söz edilen, hem gösterilebilen, hem de bir anlama sahip olabilen bir statüye kavuşmuşlardır.

Din dilinin, dil oyunlarından bir oyun olduğunu düşünen Wittgenstein, dilin yaşam formları içinde pek çok farklı kullanımlara sahip olabileceğini ve din dilinin de bu kullanım şekillerinden biri olduğunu savunur. Ona göre, dilin anlamı, kullanıma bağlı olarak belirlenmeli ve anlaşılmalıdır. Çünkü kelimeler, doğrudan değil, kullanımları içinde bir anlama sahiptirler. "Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır."[100] Onun meşhur satranç örneğinden hareketle söyleyecek olursak; "bir taşın anlamı onun oyundaki rolüdür."[101]

Diğer taraftan, Wittgenstein'a göre, kelimeleri anlamlı kılan yalnızca kullanımları değil, hatta daha öncelikli, praxisleridir: dilin kullanımına dair kuralları genellikle "oynama" esnasında belirlenir. Wittgenstein bu görüşüyle, daha sonra Braithwaite'in de dile getirdiği gibi, "dinî ifadelerin bir anlam kazanması için moral ifadelere çevrilmeleri gerekmektedir". Dinî ifadeler, anlamlarını, var oldukları, belki olgunlaştıkları, yaşam praxisinden kazanmaktadırlar. Yaşam praxisine dönüş(e)meyen

[98] Wittgenstein, F.S., s.77.
[99] Wittgenstein, F.S., s.74.
[100] Wittgenstein, F.S., s.36.
[101] Wittgenstein, F.S., s.29.

hiçbir teolojik ifade de Wittgenstein'ın bu ölçütüne göre, anlamlı değildir. Bu kritere bağlı olarak bir başka şey daha ortaya çıkmaktadır: İnanmayanlar tarafından dile getirilen, mesela Tanrı'dan bahseden dinî içerikli ifadeler, dinin, dil oyunu prensibine uymadığı için anlamsızdırlar.[102] Burada artık dinî içerikli dil oyunları da anlamlı kabul edilmektedir. Fakat bunun, dilin her bir kullanımını meşrulaştırdığı sonucuna varılmamalı. Bir kullanım ya da dil oyunu, kendi kurallarına uymadığı takdirde de saçma olarak tanımlanabilir.

Bu noktada Wittgenstein, din dili tahlili ile meşgul olan birçok filozofa ilham kaynağı olmuştur. O, dilin, pek çok "dil oyunu"ndan ibaret karmaşık bir insani fenomen olduğunu belirterek, dil oyunlarının, insanların bazı amaçlara erişmek için uyguladıkları tespit edilebilen bazı dilsel tavırları gösterdiğine dikkat çeker. Örneğin, emirler vermek, bir nesneyi tasvir etmek, bir olay hakkında yorumlar yapmak, bir kuram oluşturmak, bir tecrübenin sonuçlarını tablolar halinde sunmak, oyun oynamak, bir pratik aritmetik problemini çözmek, teşekkür etmek, selamlamak, dua etmek, dilsel tavırlardan bazılarıdır. Böylece Wittgenstein'ın takipçileri, bilim dilinden farklı olarak cazibe ve aşk dilinden bahsetmeye başlamışlardır.

Wittgenstein'ın ikinci dönemi ile birlikte fikirlerinde dikkati çeken en önemli noktalardan biri de "bir inancı doğrulamanın veya yanlışlamanın başka bir inanç tarafından yapılamayacağı" meselesidir. Bilim söz konusu olunca her zaman bir iddiayı destekleyecek veya çürütecek deliller bulunup ortaya konulabilir. Ancak dil oyunlarının dışında bir anlam referansı bulunmadığı için bir inancı başka bir inancın anlam kriteriyle değerlendirmek mümkün değildir. Wittgenstein'a göre, bir şeyi çürütebilmek için iki inancın da aynı temele ve aynı bilinç durumuna sahip olması gerekmektedir. Şöyle ki farklı inanca sahip iki kişinin birbirini çürüttüğünden bahsedilemez. Çünkü onlar farklı dil oyunlarını oynamaktadırlar. Ancak, içerisinde özellikle "Tanrı" teriminin olduğu önermeler öne sürüldüğünde, özel bir yönelme isteği belirtmelerinden dolayı, bu önermeler farklı bir etki meydana getirebilmektedirler. Wittgenstein bu durumu şu örnekle anlatmaya çalışır;

[102] Abdurrahman Aliy, "Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman", *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.5, Sayı.1, Ocak-Haziran 2005, s.168.

> "Diyelim ki inançlı biri var ve "Kıyamet gününe inanıyorum" dedi; ben de buna karşı "Ben o kadar da emin değilim. Olabilir" dedim. Onunla aramızda çok derin bir uçurum bulunduğunu söylerdiniz. Oysa aynı kişi "Yukarıda bir Alman uçağı var" deseydi, ben buna karşı "Olabilir, ama ben o kadar da emin değilim" deseydim, siz de böylesi bir durum için aslında birbirimize oldukça yakın olduğumuzu söylerdiniz. Sorun, benim ona yakın bir yerde olmamdan çok, bütünüyle başka bir düzlemde olmam ki bunu şöyle diyerek dile getirebilirsiniz: "Siz büsbütün başka bir şey demek istiyorsunuz Wittgenstein, başkalık kendini hiçbir biçimde, hiçbir anlam açıklamasında göstermez."[103]

Wittgenstein'ın ikinci döneminde ortaya koyduğu bu plüralist anlam kuramını, kendilerine hareket noktası olarak kabul eden düşünürlerin, pozitivistlere karşı geliştirdikleri yaklaşım tarzlarını birkaç madde ile şu şekilde özetleyebiliriz;

1. Dilin formları hayatın formlarıdır. Dolayısıyla dinî söylemi ancak içeriden inceleyebiliriz. Bunlara dış anlam ve doğruluk kıstaslarını uygulamamız imkânsızdır.

2. Dinî ifadelerin anlamı, ifade edildiği bağlam içinde bulunmaktadır. Yani dinin kendine has bir dili vardır. Dolayısıyla, bu dili, dinin içinden kavramak mümkündür.

3. Buna göre, din dilinin yapısının, kullanıldığı bağlam ve gördüğü fonksiyona göre araştırılıp çözümlenmesi gerekir.

4. İnanmayanlar, inananları, din dili oyununun dil içi hareketlerinin nasıl yapıldığını bilme anlamında anlayabilirler. Ancak, onlar, inananları, kendi tecrübelerini ihtiva eden kavramlara sahip olma anlamında, anlayamazlar; çünkü onlar, inananların kendi kazanımları olan dinî tecrübelerine sahip değildir. Bu bakımdan, kendi içinde bir bütün olan hayat tarzı eleştiriye tabi tutulamaz.

5. Tanrı'nın varlığına inanmak için hiçbir dayanak bulunmadığını söyleyen olumsuz iddialarla, O'nun varlığına inanmak için sağlam dayanaklar bulunduğunu dile

[103] Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler,* A. Baki Güçlü (çev.), Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1997, s.92.

getiren iddialar, her zaman birbiriyle çelişmez. Dolayısıyla dinî konularda şüpheciliğin anlamsız olduğunu kabul etmek gerekir. [104]

Bu bölümün sonunda şöyle bir kanaate varabiliriz: Başını mantıksal pozitivistlerin çektiği bir grup filozof, dinî ifadelerin anlamsızlığı konusunda, her ne kadar ısrarcı görünseler de pratik hayatta karşılığı bulunan ve inananların hayatlarında belli birtakım etkiler meydana getiren dinî ifadelerin, belli birtakım anlamlara sahip olduğunu kabul etmek durumunda kalmıştır. Özellikle, Wittgenstein'ın ilk dönem dil anlayışına göre ne anlamlı bir dinî konuşma, ne de anlamlı bir dinî imandan bahsedilebilirken, onun, ikinci dönem dil taslağına göre artık her ikisi de mümkün olabilmektedir.

Yukarıda mantıksal pozitivist yaklaşım tarafından geliştirilen doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik ilkelerinin, dil analizi ve dinî ifadelerin bu analiz içersindeki konumunu anlatmaya çalıştık. Yine mantıksal pozitivist akım içerisinde yetişmiş bir filozof olan ve dil tartışmalarını da sistemli bir zemine taşıdığını söyleyebileceğimiz Wittgenstein'ın birinci ve ikinci dönem görüşlerini ana hatlarıyla vermeye çalıştık. Özellikle Wittgenstein'ın ikinci dönem görüşleri ile birlikte dilin anlamının kullanım ve fonksiyona bağlanışına dair görüşü, tezimizin bundan sonra ele alacağımız konularının referans noktalarını teşkil etmektedir.

Sonraki bölümde görüşlerini ele alacağımız Hare ve Braithwaite gibi düşünürlerin de aynı kaynaktan ilham alan düşünürler olduğunu hatırlayacak olursak, Wittgenstein'ın görüşlerinin kendilerine büyük ölçüde etkide bulunduğunu şimdiden varsayabiliriz. Yine sonraki bölümde, din dilinin anlamlandırılma çabaları ile ön plana çıkan görüşlere ve özellikle Hare ve Braithwaite'in bakış açısıyla din dilinin ahlâkî yorumuna dair izahlara yer vermeye çalışacağız.

[104] Koç, a.g.e., s.247, 248.

İKİNCİ BÖLÜM

DİN DİLİNİN ANLAMI

Dinî bilginin mahiyetinin araştırılması, din felsefesinin en temel konularındandır. Bu konuda tartışmaların ortaya çıktığı nokta, dinî bilginin imkânına dair öne sürülen analitik dil çözümlemeleridir. İmanın ikrarından ahlâkî imalara kadar bütün tecrübî ve amelî ritüellerin bir izah alanına yerleştirilme çabası, ister istemez dinî bilginin ontolojik bir temele dayandırılma ihtiyacını hissettirmiştir. Özellikle tecrübe alanını ifade eden bir bilgi türünün, modern düşüncenin ortaya koyduğu 'bilimsel bilgi' sahasında kendine zemin bulma çabası, teistler ile pozitivist yaklaşımı savunan filozofları karşı karşıya getirmiştir.

Önceki bölümde değindiğimiz gibi, mantıksal pozitivizmin doğrulayıcı analiz yaklaşımı, dinî ifadelerin anlamını ya tamamen yok saymakta ya da onu ifade edilemezler alanına iterek tümüyle 'ispatlanamaz' ve 'anlamsız' olarak nitelemekte idi. Ancak, mantıksal pozitivizmin bilişsel anlam teorileri daha başlangıçta kendi çağdaşları tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Gerek mantıksal pozitivistler gerek Wittgensteincı çözümleyiciler dinî söylemdeki sözcüklerin birçok kullanımının olabileceğini kabul etmişlerdir. Şimdi sorun, sözcüklerin özel bir kullanımın uygun olup olmadığına karar verme yolunu göstermek ve onların olgusal bir anlama sahip olup olmadıklarını belirtmektir.[105]

Bu anlamda din dilinin imkânı, dinî bilginin ampirik ve mantıkî statüsünü de merkeze alan ve çoğu kere de kapsamlı ontolojik tahlilleri kaçınılmaz kılan oldukça kapsamlı bir tartışmayı gerektirmektedir. Bu noktada, aşağıda örneklerini de ele alacağımız dinî bilgi sorununun çözümüne yönelik ortaya konan her bakış, bir şekilde dinî söylemin kognitif karakterlerine ilişkin bir tartışmayı da gerekli kılabilmektedir.

[105] Blackstone, a.g.e., s.11.

Dinî bilginin yapısının açıklanmasına ve dinî ifadelerin anlamlandırılmasına yönelik girişimlerden birini, Amerikan varoluşçu filozof Calvin Orville Schrag (d.1928)'ın fenomenolojik betimlemesinde görmekteyiz. Schrag, bilginin kaçınılmaz olarak mantıksal ve tecrübî olanı ve hatta daha fazlasını, yani estetik ve dinî hakikatler bilgisini de kapsadığını öne sürmüştür.[106] Böylelikle o, dinî bilginin mümkün olabileceğini kabul eder ve bir pozitivistin dinî anlatımları sorgulamak ve anlamaktan geri durmaması gerektiğini düşünür.

Schrag'a göre, fenomenoloji, tecrübe verisi ile metodolojik tahlil arasındaki mesafenin üstesinden gelmenin yollarını arar. Bir bilgi fenomenolojisi için yararlı veriler, bilinçliliğin verileridir. Bilinç ya da şuur her biri farklı biçimlerin bir kombinasyonu içinde tecrübe edilir.

Schrag'ın bu tür bir analizi, bize Wittgenstein'ın dil oyunları analizini anımsatmaktadır. Keza Wittgenstein da ikinci döneminde, dinî ifadelerin anlamının, ifade edildiği bağlam içinde bulunduğunu söylemişti. Schrag, tecrübe ufku içerisinde ortaya çıkan şuurun, sezgisel, ahlâkî, tarihî, tematik ve estetik bilinçlilik olarak beş katlı bir değişim sergilediğini, dinî bilginin ise ancak tarihî şuur içerisinde mümkün olacağını iddia eder. Ona göre, dinî bilgi, tarihî bilgidir. Dinî bilgi varoluşsal önemiyle an'ı ilham eden ve geleceği yaşanılır bir gerçeklik kılan Tanrı'nın kararlı eyleminin bireysel ve toplumsal bir hafızasından doğar. Dolayısıyla, tarihsel bilgi ve bundan doğan dinî bilgi, hatırlamaktan çok tekrarlama üzerine kurulmaktadır. Dinî bilgi, 'Ben'in somut tarihi ve varoluşsal rastlantılarında uygun hale getirilerek ilâhi gayenin bilgisi haline gelmektedir. Dinî hakikat, tarihsel bir açığa çıkma süreci içinde tarihten doğan bir hakikattir.[107]

Schrag'ın din anlayışında dikkati çeken unsur, dinî bilginin, olgusal bilginin dışında bırakılmaması adına neredeyse bütün aslî vasıflarından soyutlanmış olmasıdır. Bu nedenle Schrag'ın din yorumu, mantıksal pozitivist yaklaşımın, dinî ifadeleri, görmezden gelen tavrı dışında, pozitivizmin yorumundan çok fazla uzak değildir.

---

[106] Calvin O. Schrag, "Ontology and The Possibility of Religious Knowledge", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, Ronald E. Santoni (Ed.), Bloomington & London: Indiana University Press, 1968, s.202.
[107] Schrag, a.g.e., ss.201-213.

Ancak, yine bir analitikçi düşünür Carl G. Hempel (1905-1997)'a göre, anlam sistemleri, çoğunlukla kuramsal yapılara dayanan formülasyona sahip kuramlar aracılığıyla bütünüyle gözlemsel terimleri içeren mantık dışı kelimelerden ampirik bulgulara dayanan sistemlere kadar farklılık arz eder. Ona göre, bilişsel anlam, en iyi şekilde, sistemlere uygulanır ve bu bir derece meselesidir. Metafiziksel ve teolojik kuramlar ya da sistemler çoğu bilimsel kuramlar gibi önerilen kriteri doğrulamasalar da bir bilişsel anlam derecesine sahiptirler.[108] Hempel'ın yeniden biçimlendirdiği pozitivizm, aşağıda sunacağımız örneklerde de görüleceği gibi, dinî ifadeler de dâhil, dil ile ortaya konan herhangi bir özel kullanımı reddetmeksizin dilin, bilimsel, metafiziksel, fonksiyonel, etik vb. kullanımları arasındaki farklılıklara yoğun bir vurguyu ifade etmektedir.

Kendi aralarında ihtilaflar bulunmakla birlikte, fonksiyonel analiz taraftarları, doğrulama ilkesinin tek anlam ölçüsü olduğunu reddetmek konusunda görüş birliği içerisindedir. Kuşkusuz, doğrulama araştırması birçok durumda, bir sınıflama yapmak için yararlı olabilir. "Fakat belirli bir cümlenin doğrulanabildiğini söylemek, onun anlamı konusunda karara varmak değildir; bu, onu deneysel tipte bir cümle olarak nitelemektir."[109] Doğrulama ilkesinin belirli bir iddiaya uygulanamaması bu iddianın analitik ya da anlamdan yoksun olduğu sonucunu çıkarmaya izin vermez. Dilin, kullanım ve fonksiyonlarının araştırılması, dilin anlamını, mümkün veya gerçek bir tecrübeye başvurudan daha tam bir biçimde anlamaya izin verir. Dilin fonksiyonu, sıklıkla, duyulur bir tecrübeye veya duyulur bir olguya başvurmaktır. Bu noktada görünen o ki anlamı açıklamak için fonksiyonel analizin, linguistik bir çalışmanın da ötesinde felsefi kullanımı en kapsamlı yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yine önceki bölümde, din ve teolojiye meydan okuyan bir başka form olarak Flew tarafından açıklanan yanlışlama ilkesinin, dinî ifadeler karşısındaki tutumuna değinmiştik. Flew, teistlerden bir şeyi belirginleştirmelerini ister; teist iddiaları çürütmemize veya onların hiç de kesin bir şey söylemediklerini kabul etmemize neden olan olgular nelerdir?

---

[108] Carl G. Hempel, "The Concept of Cognitive Significant", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Cilt.80, 1951, s.74.
[109] J. L. Evans, "On Meaning and Verification", *Mind, A Quarterly Review Of Psychology And Philosophy*, Oxford University Press, Cilt.62, 1953, s.19.

Fakat böyle bir soru teistin önüne birçok imkân sunmaktadır ve teist bu soru karşısında şu şıkları öne sürebilir;[110]

- Teolojik yargılar çürütülebilir fakat bu çürütme asla kesin ve inandırıcı değildir.
- Bu yargılar gerçek iddialar olmadıklarından kesinlikle çürütülemez.
- Bunlar ilke olarak ve pratik açıdan çürütülebilir iddialardır.
- Teistik iddialar pratik açıdan değil, fakat ilke olarak çürütülebilir.[111]

Bu seçeneklerden çıkan sonuç şudur; Flew, din dilinin kognitif anlamda hiçbir şey iddia etmediği konusunda haklı görülmekle birlikte, dinî bir inancın terk edilmesinin nedeni asla rasyonel bir kanı olamaz. Diğer taraftan, mantıksal pozitivist gelenek, 1920'lerden bu yana uzun bir süreçten geçmiştir ve bu gelenekteki filozoflar artık, metafizik, teoloji ve dini reddetmek yerine, metafizik ve teolojik ifadelerin bilişsel anlama sahip olup olmadığı konusuyla ilgilenmektedirler. Dolayısıyla, Flew'a yukarıdaki seçeneklerden her biri ile verilebilecek bir yanıt, dinî iddiaların bilişsel anlamlardan yoksun olduklarını kabul etmekte ve aynı zamanda onların bir şekilde anlamlı olarak kabul edilebileceğini öngörmektedir.

Flew'a verilen yanıtlarda ağırlıklı referans noktası, Wittgenstein'ın, "anlamı sorma, kullanımı sor" şeklinde ifade edilen kullanım-anlam ilişkisine dikkat çeken tezi ile "her ifade kendi mantığına sahiptir" şeklinde ifade edilen "dil oyunları" fikridir. Çağdaş felsefi çözümleyiciler arasında iki yeni slogan halini almış olan bu ortak noktalar, din dili araştırmalarında, onların, çok daha verimli bir yaklaşım sergileyerek, kullanımların, fonksiyonların ve dilin maksatlarının ciddi bir tahlilini yapmalarına olanak sağlamıştır. Bu teorileri savunan çoğu çağdaş çözümleyicinin, bu tür girişimlerde bulunmasının amacı, dinî ifadelerin anlaşılmasını sağlamaktır. Aşağıda, "din dilinin fonksiyonel analizi" başlığı altında ele alacağımız filozoflar, mantıksal pozitivizmin doğrulamacı ve yanlışlamacı tahlilleri ile elenmeye çalışılan dinî ifadelerin anlaşılmasını sağlamak amacıyla, din dilinin fonksiyonalist/işlevselci yönlerine dikkat çekmeye çalışmışlardır.

[110] Ferre, a.g.e., s.67.
[111] Ferre, a.g.e., s.67-68.

1. Din Dilinin Fonksiyonel Analizi

R. M. Hare ve R. B. Braithwaite'in de aralarında bulunduğu bir grup filozof, Flew'un meydan okumasına cevap vererek, dinî ifadelerin yanlışlanabilirlik ilkesiyle sınandıklarında bile anlamsız olduğunu ileri sürmüşler, dini muhafaza etmek için farklı ilke ve yöntemler sunmuşlardır.[112] Bu grubun teklif ettiği ilkeler, yine Wittgenstein'dan etkiler taşıyan teoriler ile din dilinin, kullanım ya da fonksiyonlarının dikkate alınarak, dinî söylemin mantığının ne olduğunu göstermeyi de hedefleyen bir karşı meydan okuma sunmaktadır. Ancak, bu meydan okuma girişimleri, dinî ifadeleri analitik felsefenin dar kalıpları içerisinde belli alanlarda anlamlandırma niyetleri taşımakta ve dinî ifadelerin ait olduğu alanın dışına çıkartılmaması konusunda adeta görüş birliği içerisinde bulunmaktadırlar.

Aşağıda görüşlerini ele alacağımız çağdaş çözümleyici filozoflar, "yanlışlanabilirlik" testini, olgusal ya da ampirik anlamı bildiren dilin kullanımı ya da fonksiyonu için bir test olarak kullanırlar. Ancak, bu grubun çoğunluğunun, olgusal anlamla iletişim kurmanın, dinî söylemin başlıca bir fonksiyonu olmadığını kabul ettiklerini ve dinî dilden söz ederlerken de o dilin ait olduğu alanın kurallarından uzak hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Aşağıda sunulan her bir teoride, dini, teolojiden, dua veya ibadet ederken Tanrıyla konuşmayı ise Tanrı ile ilgili inançlardan ayırma çabası dikkatlerden kaçmamaktadır. Kısacası, tüm bu teoriler dinî ifadelerin tahlilini yaparken, dinî dilin ulûhiyete atıfta bulunan vasfını ısrarla hesaba katmamaktadırlar.

1.1. Hare ve Bir Tutum (*Blik*) Olarak Din Dili

Mantıksal pozitivizmin din diline yönelttiği eleştiriler ile başlayan ve din diline dair çeşitli şekillerde ortaya konan din dili tahlilleri, genel anlamda dinî söylemin bilgi ifade eden bir söylem olduğunu ispatlama ve dini kurtarma amacı taşımakta idi. Bununla birlikte, bazı düşünürler, dinî kavramların taşıdığı metafizik öğelerden çok insan hayatında oynadığı rollere ve dinî ifadelerin kullanım amacına dikkat çekmeye çalışmaktadırlar.

[112] Blackstone, a.g.e., s.91, 92.

Dinî ifadelerin yanlışlanmaya müsaade etmemesi nedeniyle anlamsız olduğunu iddia eden Flew'a yapılan itirazlardan biri ve belki de en önemlisi, Flew'un çağdaşlarından Richard Mervyn Hare (1919-2002)'den gelmişti. Hare, dinî ifadelerin yanlışlanamayacağı konusunda Flew'un haklı olduğunu, ancak bunun implikasyonları konusunda yanıldığını düşünür. Hare'e göre, dinî ifadeler, gerçekten de kognitif önermeler olmadıkları için yanlışlanamaması doğaldır, ancak, yine de onlar anlamsız ve önemsiz ifadeler olarak nitelendirilemez.

Hare, bir anlamda dini savunmak adına, dinî ya da teolojik önermelerin, gerçek iddialar olmadıklarını ve bu yüzden doğrulanabilirliğe ya da yanlışlanabilirliğe sahip olmadıklarını dile getirerek, bir ifadenin anlamının tespiti için uygulanması gereken ilkeleri değiştirme yolunu tercih eder.[113] Hare, dinî inançları kendi ürettiği bir terim olan "blikler" olarak değerlendirir ve kendisine ait bir hikâye ile "blik" kavramını açıklar:

> "Kaçığın biri, Oxford hocalarından birinin, kendisini öldürmek istediğine inanmaktadır. Arkadaşları onu, bu fikirden kurtarmak için, ulaşabildikleri en ılımlı ve samimi hocalarla görüştürürler ve bir süre sonra, arkadaşları ona "Görüyorsun, kimse seni gerçekten öldürmek istemiyor, seninle samimi ve içten bir şekilde konuşuyorlar, şimdi tamamen ikna oldun mu?" diye sorarlar. Kaçık şöyle karşılık verir: "Evet, ama onunki sadece mel'unca bir kurnazlıktır; o da diğerleri gibi bana karşı her zaman plan yapıyor" der.[114]

Hare'in bu hikâyede işaret ettiği gibi, blikler, yanlışlanamaz kanaatlerdir; ancak onlar bir önerme değildirler, bu nedenle de belli ölçüde davranışlarımızı etkiledikleri için "doğru" bliklere sahip olmak önemlidir. Zira her normal insan geçmiş deneyimlerimizin geleceğe ilişkin iyi bir kılavuz olduğunu kabul eder. Bunun gibi, dinî inançlar da evrensel olarak paylaşılmasa da bliklerin akla aykırı olmayan bir türüdür.

Bazı çevrelerde, Hare'in blik düşüncesinin, başkaları tarafından geliştirilen "mutlak önkabul/nihâi varsayım" (*ultimate presupposition*) düşüncesine belli açılardan benzediği öne sürülmektedir. Mutlak önkabul, bir kimsenin bütün deneyimlerini anlamlandırmak için kullandığı temel metafiziksel bir kabuldür. Bu tür önkabuller mutlak oldukları için kesin bir tarzda yanlışlanamazlar. Bununla birlikte bu tür

[113] Blackstone, a.g.e., s.93.
[114] Richard Mervyn Hare, *The Language of Morals*, London: Oxford University Press, 1967, s.99.

önkabuller bilişseldirler de. Bu şekilde Hare, yanlışlanamaz önermelerin bilişsel açıdan anlamsız olduğu şeklindeki doğrulamacı tezi reddeder.[115]

Hare'e göre, teolojik dil, ahlâkî ve bütünleyici bir unsur içerir. Ahlâkî fonksiyon, teolojik önermelerin özgün fonksiyonu değildir: ahlâkî önermeler dinî inançtan doğar, dinî inancı oluşturmazlar. Teolojik önermelerin özgünlüğünü sağlayan şey inancın içeriğidir. Dinî söylemin konusu olan olgular çok sıradan deneysel olgulardır; örneğin dua ettiğimizde ortaya çıkan durumdur; fakat bu olgulara tabiatüstü deriz, çünkü bütün yaşam tarzımız onlara göre organize olur; onların, bizim için, bir ateist olduğumuz takdirde, sahip olamayacakları bir değeri, bir etkisi ve önemi vardır.[116]

Hare'e göre, dinî tutuma benzer bir tavır alma, mantıksal olarak, her olgunun algılanmasından önce gereklidir. Çünkü dünya karşısında bir tavır almayan kişi için, olgu ve yanılma arasında hiçbir fark yoktur. Her bilgi özel olguları aşan tutumlara ve eğilimlere bağlıdır; tutumlar ve eğilimler, özel olguların ortaya çıkışını mümkün kılar. Hiçbir olgu, düşünmenin bu son kategorilerine, yani tutum ve eğilimlere karşı olamaz.[117]

Hare, inanan insanın, birtakım boş ve anlamsız hükümlere bağlanmış olduğunu düşünmez. Ona göre, inanan insan, her şeyden önce belli ve köklü bir tutum içindedir. Bu tutum, ona, son derece anlamlı ve önemli görünen bir tutumdur. Kişinin öylesine sabit ve sarsılmaz inancıdır ki, olaylar geçmişte nasıl olmuşlarsa gelecekte de öyle olacaklardır. Bu sabit fikirler, bizim en içten davranışlarımızı görme yoludurlar. Bu teoride, din dili, bir alet kullanır gibi istihdam edilmiş bir dil değil, köklü bir tutumun yansımasıdır. Bu dil söz konusu olduğunda, doğrulama ve yanlışlama, geçerliliğini yitirir, yani, mantık ve deney, tabir caizse, devre dışı kalır.[118]

Aslında Hare, bu "blik" kavramını özellikle bir kanıt ya da kanıtlarla uyuşan inançlar hakkında konuşmak için ortaya atmıştır. O, bir taraftan tutumların yanlışlanamaz olduğundan, diğer taraftan da bu tutumların doğru ya da güvenilir,

[115] Evans, "Din Dili Problemi", s.260.
[116] Ferre, a.g.e., s.172.
[117] Ferre, a.g.e., s.173.
[118] Koç, a.g.e., s.224.

anlamsız ya da yanlış olabileceğinden bahseder. Ancak, tutumlar, yanlışlanamadıkları taktirde hiçbir olgu durumu ya da kanıt, farklı tutumları karşılaştırmayı hesaba katamaz ve bu, onu, doğru ve yanlış tutumlar arasında ayırım yapma hakkından mahrum eder. Buna göre, Hare'in önerisi, metafiziksel bir tutumu benimseyen bir kişinin hayatında büyük farklılıklar olduğunu kabul etmekle birlikte, bu tutum, dindar bir mümini doğru ve yanlış inançların arasını ayıramayacak bir durumda bırakması yönüyle, zayıf bir teori olarak karşımızda durmaktadır.[119]

1.2. Smart'ın Din Yorumu

J. J. C. Smart (d.1920) dinî söylem ile ilgili olarak, özellikle de kozmolojik kanıtın, Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu ortaya koyduğunu ileri sürer. Bu kanıt, mantıksal bir zorunluluk olmamakla birlikte, inanan kişinin dinî tutumlarına uygundur. Yine bu kanıt, evrenin büyüklüğünü ve haşmetini göstererek inanan kişi üzerinde güçlü bir etki yapar. Amaçlılıktan hareket eden bu kanıt, gerçek bir kanıt olmamakla birlikte inanan kişi üzerinde dinî heyecanları artırmak için etkili olan güçlü bir araçtır.[120]

Smart'ın din savunmasında ön plana çıkan konu, dinin bir kanıt problemi değil, daha çok, Hare'e benzer bir şekilde, tutum konusuyla alakalı olduğudur. Smart'a göre, teoloji, dindar bir topluluğun inandığı dinî inançları betimlemek ve biçimlendirmektir. Bu teoloji anlayışı, mantıksal çözümleme işlemiyle de uygunluk arz etmektedir. Ancak, Smart, dinî inançları, "meydan okunamaz hakikatler" yaparak korumayı teklif ederken, dindar bir müminin sadece dindar bir topluluk tarafından kabul gören inançlarla doğru olan inançlar arasında ayırım yapma hakkından mahrum bırakılmasına da zemin hazırlar. Böylelikle Smart, belki de bir tür boş inançları korumayı teklif etmektedir. Bu yönüyle, Smart'ın, teolojiyi, dindar bir topluluğun kabul ettiği inançları çözümleme ve sistematize etmeye indirgeme girişimi, felsefe çevrelerinde kısır bir din anlayışından başka bir şey sunmamakla eleştirilmiştir.[121]

---

[119] Blackstone, a.g.e., ss.94-98.
[120] Ferre, a.g.e., s.182.
[121] Blackstone, a.g.e., s.102.

1.3. Mcpherson'un Sessizliğe Sığınma Teklifi

Flew'a verilen yanıtlardan biri de Thomas Mcpherson (1906-1989)'un, pozitivizm ile dinin birlikteliği yönündeki görüşüdür. Mcpherson'a göre, pozitivizmin yanlışı, dinî söylemin bilişselliğini test etme girişimidir. Diğer taraftan teolog da metafiziğe yaklaşmak için bilişsel bir çaba ortaya koyarak aynı hatayı tekrarlamaktadır. Mcpherson'a göre, teologun yapması gereken, Wittgenstein'ın birinci döneminde yaptığı gibi, ifade edilemeyen alana ait şeylerden bahsetmemek ve sessizliğe sığınmaktır. Tanrı hakkında konuşmanın saçma olması gerektiği ilkesini kabul eden Mcpherson'un tezi, dini, pozitivizmin saldırısından korumak adına, dinin bilişselliğini yok sayıp dinî kurumları ortadan kaldırmaktadır.[122]

Mcpherson, insanın, dini, bilişsel bir etkinlik olarak görmesinin, onun din hakkında yanlış bir anlayışa sahip olmasına yol açtığını iddia eder. Ona göre, din bilişsel bir etkinlik değildir ve bu yönüyle saçmadır, bu nedenle de teolog sessizliğe sığınmalıdır. Bir başka anlamda, dinî inançlar saçma değildirler; çünkü onlar, söylenilemez ya da ifade edilemez olan derin bir anlama sahiptirler.[123] Ancak, Mcpherson'un bu tezi, inananların, Tanrıyla ilgili görüşlerini birbirlerine anlatmasına ve dolayısıyla aktarılmasına da engel olduğu için dinî kurumların ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Sonuçta din hakkında hiçbir şeyden bahsedilemez ve dolayısıyla dinin bilişsel bir görüş olma olasılığı da ortadan kalkacaktır.

Mcpherson'un, dile dahi getirilme fırsatı bulamayan dinî ifadeler hakkındaki bu yaklaşımı, mantıksal pozitivizm ile uzlaşı sağlar görünmektedir. Mantıksal pozitivizm, dinî ifadeleri anlamsız kabul ederek yok saymakta iken, Mcpherson onları ifade edilemez kabul ederek bir anlamda yok saymaktadır. Mcpherson, her ne kadar dinî inançlar hakkında sessizliğe sığınmanın, bir "güvenlik" duygusu meydana getireceğinden bahsetse de onun "din dili" teklifi, sessizliğin dili olursa, açıkça ifade edilemeyen, konuşulamayan ve anlaşılamayan bir din anlayışı ortaya çıkmaktadır. Böylece neye inandığını, nasıl ifade edeceğini bilmeyen bir kimsenin durumu açıklanamaz bir hal almaktadır.

---

[122] Blackstone, a.g.e., ss.103-109.
[123] Blackstone, a.g.e., s.105.

1.4. Holland'ın Din ve Teoloji Ayırımı

Mantıksal pozitivizm ile dinin birlikteliğini savunmaya çalışan ve Mcpherson'da üstü kapalı bir şekilde sunulan din-teoloji ayırımı girişimi, Robert Francis Holland (1908-2000)'da daha kesin bir görüntü vermektedir. Holland'a göre, teoloji, Tanrı hakkında konuşmaktır, bu nedenle teolojinin din ile ilgili yapacağı bir şey yoktur. Dinî söylemdeki Tanrı bilgisi, Tanrı sevgisiyle bağlantılıdır ve yalnız inananın kendisi hakkındaki tutumunu özetler. Dinî söylem, ancak ona inanan kişi tarafından dile getirilmelidir. Din, bu şekilde bütünüyle teolojiden arındırılarak kurtarılabilir.[124]

Holland, dinî söylemi, teolojik söylemden ayırt ederek dini kurtarmayı teklif ederken, diğer taraftan, dini kurtardıktan sonra ondan geri kalan, bilişsel bir unsuru içermeyen bir söylem olacaktır. Üstelik bu söylemde hiçbir yüklem Tanrı'ya atfedilemez. Din, yalnızca Tanrı hakkında konuşma olarak, bütünüyle rasyonel olmayan bir alana atılmış durumdadır.

1.5. Alasdair MacIntyre'ın Din Anlayışı

Doğrulama ya da yanlışlama kriterlerine tabi tutularak anlamlılık testi yapılan dinî ifadeler hakkında eleştirilere en net cevaplardan biri Alasdair MacIntyre (d.1929) tarafından verilmiştir. MacIntyre da yine Wittgenstein'in dil oyunları kuramından esinlenerek, her söylem türünün kendine ait bir mantığı olduğunu savunur ve din dilinin de kendi mantığını araştırmak gerektiğini düşünür. Aşağıda görüşlerini ele alacağımız Braithwaite'in mitler ile ilgili görüşleri ile benzer olarak MacIntyre, Tanrı hakkındaki öykülere işaret ederek, bu öykülerin, aslında, din dilinin gerçekte nasıl kullanıldığını tasvir etmedeki rolüne dikkat çeker. MacIntyre'a göre, dinî inanca nedenler göstermek mantıksal olarak uygun değildir, dinî inançla ilgili kanıt aramak o inancı yok edecektir. İnanç ve sevgi konuları özgür karar vermeyi gerektirir.[125] Dinî inançların doğrulaması, ancak her dinin kendi otoritesine referansla gerçekleşecektir.

[124] Blackstone, a.g.e., ss.109-111.
[125] Blackstone, a.g.e., s.120.

Gelinen noktada dinî inancı kabul etmek bir tartışma konusu değil bir dönüştürme sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnançsızlıktan inanca yönelme, inanca yönelen bireydeki dönüşümü içermektedir. Bir dinî inancın doğrulanması isteniyorsa, yapılacak tek şey, özel bir teolojinin içeriklerini ya da bir otoritenin yapısını betimlemek ve sonra da dönüşümü beklemektir.[126] Ancak, din savunması yapmak amacıyla hareket eden MacIntyre, dinî ifadelerin prensipte yanlışlanamayacağını öne sürerek, doğrulamacı mantıkla aynı çizgide hareket etmektedir. Dolayısıyla, onun din anlayışı, dinî inancın kesinliği ile ilgili hiçbir güçlüğü ortadan kaldırmaz.

Buraya kadar Flew'un meydan okumasına karşı verilen cevaplara ve dolayısıyla dinî ifadelerin anlamlı olmaları yönünde ortaya konan, bilişsel olmayan teorilere yer verdik. Yukarıda isimleri geçen filozofların her biri kendi argümanları ile din dilinin kullanım ve fonksiyonlarını göz önüne almak suretiyle dinî ifadelerin anlamlı olabileceğine dair görüşler ortaya koymuşlardır. Burada öne sürülen görüşler, her ne kadar Flew'a ve dolayısıyla mantıksal pozitivizmin dinî ifadeler karşısındaki katı tutumuna bir meydan okuma girişimi olarak gözüküyor olsalar da onların da mantıksal pozitivist yaklaşımın tesirinden tamamen sıyrıldıkları söylenemez. Zira, burada öne sürülen görüşler din dilini, Wittgenstein'ın da tesiriyle kullanım ya da fonksiyonları ile açıklamaya çalışırken, aslında din dilini sadece dilin belli bir alana hapsedilmiş şekli olarak takdim etmektedirler. Bu yaklaşımlarda, dinî ifadelerin, bilgi verici bir özelliğinin olmadığı kabul edildiği gibi onların anlamlı olması noktasında da ısrarcı görünmemektedirler.

Din dilinin fonksiyonel analizine dair öne sürülen teorilerde dikkat çekici nokta, her bir önerinin, din dilini şu ya da bu şekilde görmezden gelme tavrından sakınmış olmalarıdır. Bu filozoflar, din dilini, kendi önerileri ile anlamlı olabileceği bir alanda muhafaza ederek dini kurtarma gayreti içerisinde olmuşlardır. Aşağıda, yine aynı çaba içerisinde bulunan, fakat ağırlıklı olarak Wittgenstein'ın ikinci dönem dil analizini referans alarak, din dilinin katı bir "özel durum dili" olduğunu savunan görüşlere yer vereceğiz.

[126] Blackstone, a.g.e., s.122.

2. Wittgensteincı Yaklaşımlar ve Teolojik Söylemin Özellikleri

Dinî ifadelerin, olgusal açıdan analizi ve onların anlamlı olduklarının nasıl anlaşılacağına dair teklifler öne süren bu yaklaşımlar, Flew ve diğerlerinin delillerini eleştirmekte ve dinî önermelerin anlamlı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşımların ilham aldığı yer Wittgenstein'ın son dönem çalışmalarıdır. Wittgenstein, ilk dönem çalışmalarında, dili, temelde, "ifade edilen olguların" açıklanması olarak düşünmüş ve "anlam"ı, pozitivistlerin yaptığı gibi, "olgusal anlam"a indirgemiştir. Ancak, sonraki çalışmalarında Wittgenstein, bu görüşün, dilin işlevini aşırı derecede daralttığının farkına varmıştır. Wittgenstein'ın, dinî konuşma hakkında, onun bir eylem türü ya da yaşam formu olduğuna vurgu yapmak için "dil oyunu" terimini kullandığından bahsetmiştik. Buna göre, "bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır." [127] Dilin kullanım türü kadar da anlam türü vardır.

Bu "dil oyunları" fikri ve onunla ilişkili "yaşam formları" kavramı, Wittgenstein'ın dil kuramında önemli temalardır. Her ne kadar Wittgenstein, bu alanda hiçbir şekilde eksiksiz düşünceler geliştirmemişse de bu düşünceler yine de yeni açılımlara elverişli ve müsait idi. Sözcüğün kullanımını gerçekten anlamak için Wittgenstein, kişinin onu, bağlamında anlamlandırması gerektiğini söyler. Zira fonksiyonel analiz için dil, meşru pek çok kullanımı olan karmaşık sosyal bir üründür. Ona göre, bir sözcüğün kullanımını anlamak için onu sadece dilsel bağlamında değil, aynı zamanda daha geniş anlamda eylemsel bağlamında, "gerçek yaşamda" anlamlandırmalıyız. Sözcüğü, sadece gramatik olarak nasıl kullandığımıza değil, dil oyununu hangi durumlarda ve hangi amaçlarla oynadığımıza da bakarak anlamlandırmalıyız. Böylece, Wittgenstein'a göre, bir dili tasavvur etmek nihâi anlamda bir hayat tarzını tasavvur etmektir.[128] Analitikçi geleneğin özellikle dinî ifadeleri yok sayan katı tutumunun ardından, Wittgenstein'ın bu dil analizi, dilin sınırlarının aşılması bakımından dil felsefesinde çok önemli bir dönüm noktasıdır. Wittgenstein'la birlikte son dönem analitikçi filozoflar, onun "kullanım ilkesini" ve "dil oyunları" teorilerini geliştirerek yeni din dili yorumları ortaya koymuşlardır. Aşağıda, Wittgensteincı görüşleri ile ön plana çıkan düşünürlerin görüşlerine yer vereceğiz.

---

[127] Ludwig Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, Deniz Kanıt (çev.), İstanbul: Küyerel Yay., 2000, s.36.
[128] Evans, "Din Dili Problemi", s.266.

2.1. "Özel Durum Dili" Olarak Din Dili

Yukarıda görüşlerini özetlemeye çalıştığımız Wittgenstein'ın ikinci dönem düşüncelerinden hareketle D. Z. Phillips ve K. Nielsen, din dili konusunda katı bir "özel durum dili"[129] anlayışı geliştirdiler. Dewi Zephaniah Phillips (1934-2006), dinî inancın, kendine özgü bir dil oyunu olduğunu başka bir dil oyunu ve anlam düzlemleriyle hiçbir kesişim alanının olmadığını, onlardan soyutlanmış ve kendine yeter bir anlam referansına sahip bulunduğunu savunur.[130] Phillips'e göre, dinî dil oyunu, başka herhangi bir dil oyunuyla mantıksal hiçbir bağlantısı bulunmayan dindar kişilerin kendilerini kaptırdığı bir faaliyettir. Bu bakımdan dinî dil oyunu, başka herhangi bir dil oyunuyla örtüşebilen, onlarla ortak bir anlam referansına sahip bir iddia ihtiva etmez. Ona göre, dinî ifadelerle ne denmek istendiğini anlamak için onların ne zaman ve nerede ifade edildiklerini ve ifade ediliş amaçlarını araştırmamız gerekir. "Dinî kavramların anlamlı olmasının ölçüsünü bizzat dinin içinde aramak durumundayız."[131]

Konuya Phillips ile aynı açıdan bakan Kai Nielsen (1852-1924), din dilinin dinî hayatla birleşmiş ayrı bir dil oyunu, bir "özel durum dili" olduğunu savunur. Onun konuyla ilgili görüşleri, "Wittgensteincı fideizm" olarak adlandırılır. Ona göre, "din dili fideistik bir dildir."[132] Wittgensteincı fideizm, din dili oyununun farklılıklarına vurgu yapmak suretiyle, anlama ve doğruluğa ilişkin kendine özgü kriteri ile din dilini özerk bir alana kapalı bir dile dönüştürür. Burada din dilini anlamak için onun ait olduğu hayat tarzının içerden tanınması ve yaşanması gerektiğine dikkat çekilir. Nitekim kavramlar yaşam serüveni içindeki işlevlerine ilişkin kavrayıştan ayrı olarak anlaşılamaz. Eğer bir kimsenin din hakkında herhangi bir tecrübesi yoksa o, Tanrı'ya ilişkin ifadeleri anlayamaz. Bu, tipik bir Wittgensteincı tavırdır. Din dilinin anlamlandırılması noktasında dilin kullanım ilkesine ve Wittgenstein'ın dil oyunları teorisine uygunluğu bakımından, Kai Nielsen'in de eleştirileri ile ortaya çıkan Wittgensteincı fideizm şu şekilde bir forma kavuşmuştur;

---

[129] Koç, a.g.e., s.244.
[130] D. Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion*, Basil Mitchell (Ed.), New York: Oxford University Press, 1971, ss.121-142.
[131] Phillips, a.g.e., s.10.
[132] Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London: The Macmillan Press Ltd., 1982, s.65.

(1) Dil formları yaşam biçimleridir.

(2) Yaşam biçimleri, sınırları belli bir şeydir.

(3) Sıradan dil günlük kullanım bağlamlarına oturur.

(4) Bir filozofun görevi, dili veya yaşam biçimlerini eleştirmek ve değerlendirmek değil, onların işleyişiyle ilgili felsefî karışıklığı gidermek için gerektiğinde tasvirler yapmaktır.

(5) Kendine özgü hususiyetleri olan hayat tarzları ve farklı söylem biçimlerinin kendi mantığı vardır.

(6) Bütün olarak alındığında, yaşam biçimleri eleştiri konusu değildir; zira her birinin kendine özgü aklîlik, anlaşılabilirlik ve gerçeklik kıstasları bulunmaktadır.

(7) Tartışma konusu olan aklîlik, anlaşılabilirlik ve gerçeklik gibi genel kavramlar sistematik açıdan belirsizdir; onların kesin anlamı sadece belli bir yaşama bağlamında belirlenebilir.

(8) Filozoflar tüm yaşam biçimlerini eleştirebilecekleri evrensel dayanaklardan yoksundurlar.

Buna göre dinî inanç, olgular tarafından, onlara dayanarak değerlendirilemez, aksine, olgular dinî inanç tarafından değerlendirilebilir. İnanca yönelik soruların yanıtlanabileceği nihâi bir anlama ve bir üst rasyonellik ölçütü yoktur. Dinî yaşama ait olan kavramlar, dinî yaşam içindeki fonksiyonları üzerinde yoğunlaşılarak anlaşılabilir.[133] Kısaca, Wittgensteincı bir fideiste göre, din, insan hayatının, kendine özgü kıstasları olan biricik ve oldukça temel bir şeklidir. Din, sadece bu söylem biçimine ilişkin ortak anlayışa sahip insanlar tarafından anlaşılabilir ve eleştirilebilir görünmektedir. Bu durum ise din dilinin, başka dillerle hiçbir kesişim alanı bulunmayan kendi içine kapalı bir dil olarak eleştirilmesine yol açmıştır.[134]

---

[133] Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İstanbul: Anka Yayınları, 2002, s.22.

[134] Bkz; Cenan Kuvancı, "Din Dili Kapalı Bir Dil Midir?", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi,* Erciyes Üniversitesi SBE, 2010).

Wittgenstein'ın ikinci dönem dil ve felsefe hakkındaki görüşlerinden etkilenen bir başka analitikçi filozof olan John Wisdom (1904-1993), Wittgenstein'ın felsefe anlayışını, tedavi edici bir çözümleme olarak kabul eder. Wisdom, birçok felsefi problem için başvurulması gerektiğini düşündüğü kavram çözümlemesi ile ilgili fikirlerini şu örnekle açıklar: "Şaşkın bir filozofun, şaşkınlık durumundan çıkabilmesi için onun içinde bulunduğu durumun nedenlerini tanıması gerekir". Filozof bu durumdan ancak, üzerinde düşündüğü soru veya ifadenin tümünü tam anlamıyla tanımlayarak kurtulabilir. Bunu gerçekleştirmiş olduğunda diğer bütün sorunlara, oluşturmuş olduğu dil haritası içerisinde cevap bulabilir. Kısaca, yapılması gereken şey, bizim, bir şekilde, konuşmamızı sağlayacak ve başka bir şekilde konuşmamıza öncülük edecek hususiyetlere işaret ederek bu durumu tanımlamaktır.[135]

Wisdom, bu görüşünü, dinî ifadelere uygulayarak, teolojik söylemin fonksiyonunun "olgularda bulunan şemalara dikkatimizi yöneltmek" olduğunu savunur. Ona göre, bir şemanın herkese göre aynı olan unsurlarına sahip olabiliriz ancak yine de bu şemayı algılamak mümkün olmayabilir. Diğer taraftan, eşya veya olgular, bize, sadece mikroskoplu bilim adamları tarafından değil, aynı zamanda peygamberler, şairler ve ressamlar tarafından da açılabilir.[136]

Şemaların, gerçekleri düzenlediğine dikkat etmek, çok açık bütün hakikatlere sahip olmak ve bu hakikatler karşısında tavır almak kadar önemlidir.[137] Teolojik kanıtlama yöntemleri, reelin belki de dikkat edilmeyen görünüşlerini değerlendirmek ve algıladığımız şemayı gizleyen özelliklere dikkat etmekten ibarettir.

Wisdom'a göre, teolojik dil, olgulara belli bir ölçüde başvurur. Bu dilde deneysel bir ilişki söz konusu değildir; fakat tümüyle coşkusal, saçma sapan sözler de söz konusu değildir. Bu dilde, tutumlar önemli bir rol oynar; fakat onlar, dinî kabullerin yegâne motivasyonu da değildir.[138] Wisdom bu dinî kabuller ile ilgili olarak şunları söyler;

---

[135] Blackstone, a.g.e., s.37.
[136] John Wisdom, "Gods", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Ronald E. Santoni (Ed.), Bloomington & London: Indiana University Press, 1968, ss.300-302.
[137] Ferre, a.g.e., s.174.
[138] Ferre, a.g.e., s.176, 177.

> "Şunu belirtmek zorundayız ki; Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi, bizi kuşatan şey hakkında bir görüşe sahip olmaktır; aynı zamanda şunu da keşfederiz: Bu kabul, genellikle fark edilmeyen gerçeğin şemalarını bilmemizi de içerir; öyle ki, sonuçta, Tanrı'nın var olması veya var olmaması, önce düşündüğümüzden daha zayıf olmasına rağmen, var olan şey ve olgular arasında bir fark yaratır."[139]

Burada Wisdom'un "bahçe meseli" de hatırlanacak olursa, kullanılan dilin rolü çok önemlidir. Bahse konu meselden çıkan sonuca göre; Tanrı'nın var olup olmadığı konusundaki farklı yaklaşımlar, bilimsel tartışmadan çok bizim duygularımızı içermektedir. Dolayısıyla, doğru dilin seçilmesi, fark edilmeyen bir şemaya dikkat etmemize izin verir. Dilin yanlış kullanımı ise bizi, şemanın algılanmasına engel olmak, şemayı anlaşılmaz hale getirmek veya onun biçimini bozmak tehlikesiyle karşı karşıya getirir.

Wittgensteincı yaklaşımlar, din dilinin anlamlandırılması konusunda birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlardan biri, yukarıda kısmen değindiğimiz şekliyle Wittgensteincı fideizmdir. Diğer taraftan din dilinin tam anlamıyla "bir özel durum dili" olarak sunulması kabul edilebilir görünmemektedir. Zira birçok dinî söylem, anlamını, dinî olmayan bağlamlarından da alabilmektedir. Günlük dilde kullanılan "övmek", "sevmek" vb. hitap sözlerinin dinî olmayan bağlantıları bulunmaktadır.[140] Diğer taraftan aynı zamanda yaşanmış bir tarihin dilini de kullanan din dili, yalnız kendi içerisinde anlaşılması önerilen "bir özel durum dili" olarak kabul edilemez.

Flew'a, Braithwaite'in yaptığı itiraza geçmeden önce, onun din dili tahlilinde üzerinde durduğu 'metafiziksel ifadeler' ve 'teolojik söylem' ile ilgili birkaç noktaya değinmek istiyoruz. Braithwaite'in, çağdaşları ile tartışmasına neden olan en önemli nokta, bütün ifade biçimlerinin doğrulamacı testlere tabi tutularak doğrulanması mümkün ifadeler olup olmadıkları yönünde haklarında kanaate varılması çabalarıdır. Burada öncelikle, genel olarak ifade türleri ile ilgili bir açıklama yaparak tartışmalara konu olan 'metafiziksel ifadeler' ve 'teolojik söylem'in bazı özellikleri hakkında birkaç meseleyi dile getireceğiz.

---

[139] Wisdom, a.g.e., ss.300-302.
[140] Koç, a.g.e., s.255.

2.2. Teolojik Söylemin Özellikleri

Emir kipleri ve tutum ifadelerinin, genel olarak haklarında asla doğrudur veya yanlıştır denebilecek ifadeler olmadıkları kabul edilir. Ampirik ve analitik ifadeler birtakım testler ve tecrübeler ile doğrulanmaları mümkün olan ve doğruluk açısından herhangi bir problem teşkil etmeyen ifadelerdir. Diğer taraftan değer ifadelerinin, sübjektif kanaatleri içermesi onların doğrulama imkânını ortadan kaldırmaktadır. Mantıksal pozitivistler ile teistler arasında asıl tartışmalara neden olan metafizik ifadeler ise kendine has özel bir bilgi taşıyıcısı olarak görebileceğimiz bir ifade türüdür. Metafiziksel ifadelerin doğrulanmasında bir temel olarak kullanabileceğimiz özel türden tecrübeleri keşfetmek veya fark etmek mümkün olabilir. Dışarıdan bakıldığında bu özel tecrübelerin varlığında hiçbir şüphe yokmuş gibi görünüyor. Dua veya ibadet ederken dindar insanın; temâşâ ederken mistiğin; âlemle birlik içindeyken sıradan bir insanın hissettiği şeylerin kendi gerçekliğinde var olan ve bir başka tecrübeye benzetilemeyen bir çeşit tecrübenin örnekleri olduğu görülmektedir. [141]

Bütün insanların bu özel tecrübelere gerçekten sahip olması evrensel bir doğrulama metodunun kabulü için tam anlamıyla zorunlu değildir. Gerekli olan şey, bu özel tecrübelerin bütün insanlar ya da en azından birçok kimse tarafından benzer şekilde tecrübe edildiği durumlarda, onları aynı şekilde tanımlamak istediğimizde bir uzlaşmaya varabilmemizdir. Eğer bu gerçekleşirse, söz konusu tecrübeleri tanımlamak amacıyla, sözlü işaretlerin kullanımında ve bu tecrübelerin dile getirileceği ifadeler için genel bir doğrulama ve anlam metodunda hemfikir olunabilir. Wilson, tecrübe ile ilgili olarak, hemen herkesin sahip olduğu birtakım tecrübelerin var olduğunun ortaya çıkarılabileceğine değinerek şu örneği veriyor; "doğal dünyanın gözlemlenmesiyle izah edilemeyen kabaca "sevgi" ve "güç" gibi şeylerin tecrübelerine herkes sahip olduğuna göre, bu tecrübelerin kaynağı "Tanrı" kelimesiyle tanımlandığı takdirde, o zaman "Tanrı vardır" cümlesinin "şu masa vardır" cümlesinde olduğu gibi belirli bir anlamı ve doğrulama metodu olacaktır."[142]

[141] John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, İbrahim Emiroğlu, Abdüllatif Tüzer (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s.104.
[142] Wilson, a.g.e., s.105.

Duyulur dünyanın ötesine ait kavramlarımızı içine alan metafizik ifadelerden ayrı olarak, teolojik söylem, arka planda bir Tanrı'nın var olduğu inancına sahip olmayı gerektirmektedir. Teolojik söylemin mantıksal doğrulanması, bilimsel söylemin görevinden farklı bir işin gerçekleşmesine bağlıdır. Tanrı'ya imanın pozitif kullanımları vardır. Bu kullanımlar, günümüzde derinden hissedilen ihtiyaçları tatmin eder ve Tanrı'nın iyiliğini tecrübe eden insanların gözünde bu kullanımlarda hiçbir batıl inanç ve akıl dışı hiçbir şey yoktur. Dinî ifadelerin kullanımı daha iyi başka bir dünyaya başvurarak kendini bu dünyada güvende hissetmeye yardım eder, dünyanın sevgi dolu bir el tarafından yaratıldığını söyleyerek orada kendini, kendi evinde gibi hissetmeye katkıda bulunur.[143]

Teolojik dilin işleme tarzını yakından analiz eden bazı son dönem filozoflar, bu dilin varoluşsal kullanımları diyebileceğimiz şeye dikkat çekmişlerdir. Frederick Ferre (d.1932), bu noktada durumun ortadan kaldırılamaz iki temel niteliğine dikkat çeker. "Her insan ölmek için doğmuş bir varlıktır" ve "her insan sınırlı bir varlıktır."[144] Bazı filozoflara göre de teolojik iddiaları, insanın varoluşsal durumunun bu arka planına göre yorumlamalıdır. Ahiret ile ilgili teolojik önermeleri, tasvir edici muhtevaları açısından değil de; onların ortaya konmasına neden olan varoluşsal kaygılar açısından analiz etmeye çalışanlar da olmuştur. Bu düşünürlere göre, insanı tümüyle kuşatan derin bir tasa, ölümsüzlük dilinin kaynağıdır. Teolojik dil, ölümle karşı karşıya olan insanın anlamını ifade etmeye izin verir ve sonlu varlık olmasına rağmen, insanın kendi durumunu güvenli kabul etmesini de mümkün kılar.[145]

Diğer taraftan teolojik söylemin mantığını, bilimin mantığına indirgemeyi reddeden görüşler de öne sürülmüştür. Zira bu görüşler, bilim ile teolojinin başvurduğu iki mantık arasında temel bir farklılık belirler: "Bilimsel yargılar anlamlarını nesneler ya da olgularda bulurken teolojik yargılar bütünüyle Tanrı merkezli bir hayatın içinde anlam kazanırlar. Onların fonksiyonlarını, gerçek değerlerini veya tasavvur değerlerini, bu Tanrı merkezli hayata göre inceleyerek, gerçek kullanılışlarını keşfedebiliriz."[146]

[143] Wilson, a.g.e., s.159.
[144] Ferre, a.g.e., s.160.
[145] Ferre, a.g.e., s.161, 162.
[146] Ferre, a.g.e., s.162.

Kısacası, özellikle son dönem çağdaş filozofların, dinî ifadelerin bilgi değerlerinin ölçülmesi ve anlamlarının yorumlanmasında, mantıksal pozitivistlerden farklı olarak, dinî ifadelerin özellikle insan hayatındaki rollerine dikkat çektikleri, onların anlamlarını ve bilgi değerlerini değerlendirmeye çalıştıkları görülmektedir.

Turan Koç, "Dilbilim ve Hermenötik" konulu bir sempozyumda, anlamlı bir ifade için temel olarak ortaya konan yaklaşımları şu şekilde özetler;

> "Birinci yaklaşıma göre anlamlı bir ifade, içeriği belirlenebilir bir düşünce ile bağdaştırılırken, ikincisinde, anlam, dış dünyadaki herhangi bir nesne, durum ya da olayla bağdaştırılmaktadır; yani belli bir anlamı olan her ifade dış dünyanın herhangi bir bölümü ya da özelliğine tekabül etmek durumundadır. Üçüncü yaklaşımda ise bir ifadenin anlamı, evrenin bir bölümü ile onun zihinde kurulması demek olan düşünce ile nasıl bağdaştırıldığı sorusuna kaydırılarak bunun bir çeşit etkileşime dayanan ilişkide yattığı savunulmaktadır. İlk iki yaklaşımda anlam, bir varlık biçimi olarak anlaşılırken sonuncu yaklaşımda ağırlık, karşılıklı etkileşime ve buna bağlı olarak da nedenselliğe kaydırılmış olmaktadır."[147]

Din dilini anlamlandırma çabalarında, özellikle Flew'a verilen yanıtlarda, burada değinilen üç yaklaşımdan sonuncusu yani etkileşime ve buna bağlı olarak da nedenselliğe kaydırılmış olan çözümlemeler öne çıkmaktadır diyebiliriz. Bu yaklaşımlarla birlikte, dinî dilin belli bir fonksiyonu ve faydası ön plana çıkarılarak, dilin, insan hayatındaki varlık sebebi ortaya konmaya çalışılmış, dilin varoluşsal bir nedene bağlanma çabası sergilenmiştir. Son dönem analitikçi düşünürlerin dinî ifadeler ile ilgili olarak sergiledikleri tutumun arka planında, genel olarak bakıldığında, teolojik söylemin, Tanrı merkezli bir hayatın içinde iş gördüğüne olan kanaatleri bulunmaktadır.

Bu noktadan itibaren görüşlerini ele alacağımız Braithwaite de bu son dönem filozoflar arasında olmakla birlikte onun din dili yorumunun, bazı özellikleriyle diğerlerinin yorumlarından ayrı olduğunu düşünmekteyiz. Braithwaite'in din dili yorumunda, Tanrı merkezli bir yaklaşıma rastlanmamakla birlikte, onun, dinî ifadeleri ahlâkî niyetlere indirgemesi ve dinî hikâyelerin insan hayatındaki rolüne dair görüşleri dikkat çekici görünmektedir.

---

[147] Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve Dil - Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu,* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001, s.22, 23.

3. Braithwaite'in Din Dili Yorumu

Bilim, ahlâk ve din felsefesi üzerine çalışmalar yapan çağdaş İngiliz filozoflarından Richard Bevan Braithwaite (1900-1990), İngiltere Oxford'da doğdu, Cambridge Üniversitesinde öğrenim gördü, fizik ve matematik üzerine çalışmalar yaptı. 1934'ten 1953'e kadar Cambridge Üniversitesi Ahlâk Bilimi Bölümünde öğretim üyesi olarak, 1953'ten 1967'ye kadar da aynı üniversitede Ahlâk Felsefesi Profesörü olarak görev yaptı. Hesap uzmanı, dilbilimci ve felsefeci Margaret Masterman ile evlendi. 1946-47 yılları arasında Aristocular Derneği (*Aristotelian Society*) başkanlığı yaptı. 1957'de British Academy üyeliğine seçildi. 1990'da Cambridge'te öldü. Braithwaite çevresindekiler tarafından dindar bir Hıristiyan olarak tanınmıştı.

Braithwaite, Einstein ve Eddington gibi dönemin büyük fizikçileri ile birlikte çalışma fırsatı bulmuş ve onların fikirlerini tartışmıştır. Ahlâk ve din felsefesinde ortaya koyduğu fikirlerin yanında, bilim felsefesinde, "bilimsel kuramlar ve açıklama", "kuramsal terimler", "modeller", "olasılık ve istatistik kuramlarının dayanakları", "endüksiyonun haklı çıkarılması" ve "amaçsal açıklamalar" gibi konulara da önemli katkılar getirmiştir.[148] Braithwaite'in bilimden gelen bir filozof olması, onun ahlâk ve din felsefesine dair görüşlerine de tesir etmiştir. Braithwaite'in, felsefi konularda ön plana çıkan eserleri, *Teleolojik Açıklama (Teleological Explanation), Ahlâk Felsefesi İçin Bir Araç Olarak Oyunlar Teorisi (Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher) isimli kitapları ve "Dinî İnancın Doğası Üzerine Bir Ampiristin Görüşü" (An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief)* isimli makalesidir.

Braithwaite, *Dinî İnancın Doğası Üzerine Bir Ampiristin Görüşü* isimli makalesi ile din dilinin ahlak amaçlı bir söylem olduğunu savunarak, bir anlamda Kant ve Alman teolog Albrecht Ritschl (1822-1889) gibi, Tanrı hakkındaki ifadelerin gerçekte insanların birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğini anlatan ahlâkî ifadeler olduğunu iddia etmektedir.[149] Braithwaite'in aşağıda aktaracağımız ahlak görüşlerinin genel çerçevesinin, Kant'tan büyük ölçüde etkiler taşıdığı da gözlerden kaçmamaktadır.

---

[148] Peter Achinstain, "*The Encyclopedia of Philosophy*", Paul Edwards (Ed.), New York: The Macmillan Company & The Free Press, Cilt.1, 1967, s.364, 365.
[149] Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili," *Milel ve Nihal*, Cilt.6, Sayı.1, Ocak-Nisan 2009, s.85.

Braithwaite, adı geçen konferansa, Yeni-Kantçı fikirleri ile ön plana çıkan İngiliz fizikçi Arthur Sir Eddington (1882-1944)'un, mantıksal pozitivizme dair ortaya koyduğu fikirleri aktararak başlar. Eddington, Einstein'ın uzak yıldızlardan gelen ışığı güneşin eğdiğine dair görüşünü doğrulayan iki araştırmacıdan biriydi. Evren hakkındaki önemli her şeyin insanın kafasında neler döndüğü araştırılarak anlaşılabileceğine inanan Eddington, 1939'da kaleme aldığı bir yazıda "bilimsel bir ifadenin anlamının onu doğrulayabilecek aşamalarla ilgisi tarafından belirleneceği" ilkesini ileri sürmüş, bu ilkenin mantıksal pozitivizmin bir ilkesi olarak benimseneceğini ve yine bu ilkenin bütün anlatımlara uygulanacağını iddia etmiştir.[150]

Eddington'un bu iddiası ve sonraları Flew tarafından dile getirilen yanlışlama kriteri, Braithwaite'in itirazına zemin hazırlayan gerekçeleri ortaya koymuştur. Braithwaite'e göre, ortada bir anlam ve anlamlandırma sorunu vardır. Zira mantıksal pozitivizmin savunucuları tarafından ortaya atılan iddialar, dinî ifadelerin anlamsızlığına dair ilkeleri içeriyordu. Braithwaite'in itirazı da bu noktada başlamakta ve Braithwaite, kendi öne sürdüğü argümanlar ile dinî ifadelerin anlam sorununa çözüm bulmaya çalışmaktadır.

3.1. Dinî İfadelerin Anlam Sorunu

Braithwaite, Flew'un meydan okuyuşuna yanıt verirken öncelikle, dinî ifadelerin elenmesi amacıyla uygulanan doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin neden olduğu sorunu dile getirir. Ona göre sorun, "kişisel bir Tanrı dünyayı yarattı" ifadesinin doğru veya yanlış olup olmadığı değil, bu ifadenin doğru ya da yanlış olmasının nasıl bilinebileceğidir. Bu soru cevaplanmadığı müddetçe ortada ne anlamlılığı araştırılacak ne de doğru veya yanlış olarak ifade edilebilecek dinî bir açıklama vardır.[151]

---

[150] Arthur Sir Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, s.189.

[151] R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", *The Philosophy of Religion*, Basil Mitchell (Ed.), New York: Oxford University Press, 1971, s.73. (Bu esere bundan sonra "A.E." kısaltmasıyla atıfta bulunulacaktır.)

Diğer taraftan, bir dinî ifadenin inanılabilir olması için öncelikle anlaşılıyor olması gerekir, onun anlaşılabilmesi ise ancak doğruladığı veya yanlışladığı durumların idrakine bağlıdır. Dolayısıyla, Braithwaite'e göre, anlamlılık, mantıksal olarak doğrulama imkânından önce değildir: biz önce cümlenin anlamını öğrenip sonra da bize onun hakkında "doğru" veya "yanlış" dedirten şeyin ne olduğuna bakmayız.[152] Öncelikle ifadenin bizim için "doğru" veya "yanlış"lığını belirleyen şartları yani kullanım şartlarını biliriz, sonra onun anlamına dair bir kanaat ortaya koyarız. Bu noktada anlam sorununun "doğrulama"dan "kullanım"a kaydığını görmekteyiz.

Braithwaite, bir cümlenin anlamını belirleyen ölçütün, onun doğrulanma yöntemi değil, işlevi olduğunu savunur. Braithwaite, din dili hakkında, işlevsel tahlilci ve konatif bir yaklaşımı benimsemektedir. O, dinî ifadelerin, ne deneylerle test edilebilir ampirik iddialar ne de anlamsız saçmalıklar olduğunu düşünür. Ona göre, bir ifadenin eğer kast ettiği bir şey varsa onun bir anlamı vardır. O, burada Wittgenstein'ın meşhur fikrini hatırlatır: "Anlamını sorma, faydasına bak." Ona göre, dinî ifadelerin işlevini dikkate alır ve hangi fonksiyonları icra ettiğine bakacak olursak, açıkça bir anlam taşıdıklarını da bulabiliriz.

Braithwaite'e göre, dinî iddialar deneyle sınanamadıkları için ampirik iddialar değildir. Onlar zorunlu önermeler de değildir. Ancak, bu durum onların anlamsız olduğunu ispatlamaz. Çünkü "bu ifadelerin bir kullanımı varsa bir anlamı da vardır."[153] O, Wittgenstein'ın ikinci dönem anlayışına dikkat çeker: "Bir ifadenin anlamı, onu kullanan kişinin kullanımıyla belirlenir." Bu fikir Wittgenstein'ın dil oyunları tartışmalarında kullandığı yöntemlerden biridir ve dil oyunlarının bir parçasıdır.[154] Braithwaite, Wittgenstein'ın dil oyunları teorisini, kendi din dili teorisine tam olarak uyarlamasa da onun "kullanım olarak anlam" tezini apaçık bir şekilde benimsemektedir.[155] Braithwaite, dinî inançların tâbi tutuldukları doğrulama testini şu şekilde eleştirir:

[152] Braithwaite, A.E., s.73.
[153] Braithwaite, A.E., s.77.
[154] James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s.49.
[155] Harris, a.g.e., s.49.

> "Bu yüzyıldan önce dinî inanç tartışmalarının anlam sorununu pek önemsemediğini söylemek doğru olmayacaktır. Fakat son yüzyılda üzerine düşülen konu, inançları ifade eden cümlelerin anlamından çok dinî inançların akla uygunluğu ya da doğrulanabilirliği üzerine oldu. Tartışma genellikle, 'Kişisel bir Tanrı dünyayı yarattı.' cümlesiyle anlatılmak isteneni daima biliyormuşuz gibi bir sürece doğru ilerledi; asıl mesele ifadenin doğru olup olmadığı değil orada inanılacak gerçek nedenlerin olmasıdır. Fakat dinî bir ifadenin anlamı, doğruluk değerini bulmayı sağlayan adımları keşfederek bulunuyor olmalı, ifadelerin doğruluk değerini test eden metotlar için ortaya konan bir çalışma, ifadenin özünde bulunan doğruluk değerini (doğru veya yanlışlığını) her türlü tartışmaya yol açan bir ön eleme sınavı gibidir."[156]

Braithwaite bu sorunu çözmek amacıyla öncelikle doğruluğu test edilebilen ifadeleri üç sınıfta belirleyerek dinî ifadelerin bu üç gruptan herhangi birine girip giremeyeceğini tartışmaya çalışır. Ona göre, dinî ifadeler eğer bu üç gruptan birine dahil olabilirse bütün sorunlar çözülebilecek, onların doğruluk değerleri, özel veya genel ampirik ifadelere veya matematiğin anlatımlarına uygun metotlarla test edilebilecektir.

(1) Bunlardan birincisi, doğrudan gözlem yoluyla test edilebilen ampirik olaylara ait ifadelerdir. Eğer Tanrı'nın varlığının gözlemle bilinebileceği savunuluyorsa, örneğin Tanrı ile karşılaşma deneyimi kendini ispatlayabilirse, o zaman "Tanrı" terimi neredeyse özel bir tecrübenin anlatımının bir parçası gibi kullanılacaktır.

(2) İkinci grup, bilimsel hipotezler ve diğer genel ampirik ifadelerdir ki bunlar kesin olarak doğrulanamamakla birlikte yanlışlanamamaktadır. Dinî anlatımları bilimsel hipotezlerle birlikte sınıflayacak olan bu görüş daha çok ciddiye alınmalıdır. Fakat eğer teolojik önermeler, ampirik dünyadaki gerçekliklerin bilimsel açıklamaları olarak kabul edilecekse tecrübeyle reddedilebilmelilerdir. Gerçeklerin düşündüğümüzden farklı olduğunu gördüğümüzde onlardan vazgeçmeye de hazır olmalıyız. Her muhtemel ampirik olgu ile uyumlu olan bir hipotez ampirik bir hipotez değildir. Bir hipotezdeki teorik kavramlar doğrudan gözlemin terimleriyle açıkça tanımlanabilir olmaya ihtiyaç duymasalar bile yine de boş bir anlama sahip olmamak için dünyadaki tüm gerçeklikler ile olmasa da bazıları ile ilişkilendirilmek zorundadır. "Eğer kişisel bir Tanrı varsa, dünya nasıl olur; yoksa nasıl olacaktı?" Bu soru cevaplanmadığı müddetçe Tanrı'nın varlığına ampirik bir anlam yüklenemez.

[156] Braithwaite, A.E., s.73.

(3) Üçüncü grup, karakter olarak hipotetik/teorik olan matematik ve mantığın zorunlu ifadeleridir. Doğal teolojinin anlatımlarının, mantıksal açıdan zorunlu bir biçimde matematik ve mantığın önermelerine benzediği görüşü ise aslında onların hiçbir varlık iddiasında bulunmayan bir sonuca sahip olduğu sonucunu ortaya koyacaktır. Zira Tanrı'nın varlığına atfedilen zorunluluk, belki matematiksel doğrulukların mantıksal zorunluluğundan farklı olabilecektir; ancak eğer öyleyse," Tanrı'nın zorunlu varlık oluşu" ifadesinin doğruluk değerini test etmek için hiçbir metot sağlanmamıştır ve sonuç olarak "Zorunlu Varlık" ve "Tanrı" terimlerine anlam atfetmenin hiçbir yolu yoktur. [157]

Braithwaite, dinî anlatımların, bu üç sınıftan birine girmesine ve onların doğruluk değerlerinin, özel veya genel ampirik ifadelere veya metafiziğin anlatımlarına uygun metotlarla test edilebileceğine pek ihtimal vermemektedir. Bu durumda, dinî ifadelere, teste tabi tuttuğu üç alanda da yer bulamayarak mantıksal pozitivistlerin tezlerini de güçlendiren Braithwaite, dinî anlatımların doğrulanamaz olduklarını, dolayısıyla, doğrulama ilkesine göre, bu ifadelerin anlamsız ve boş cümleler olduklarını ima etmektedir. Aslında, Braithwaite böyle bir giriş yaparak kendi tezi için zemin hazırlığı yapıyor görünmektedir.

Yukarıda dinî ifadeleri çaresizliğe terk eden Braithwaite, onların, standart metotlarla doğrulanamayan tek anlatım biçimleri olmadığını dile getirerek ahlâkî ifadelerin de aynı özelliğe sahip olduğuna dikkat çekmek istemektedir.[158] Bir insanın mutluluğunu maksimuma çıkaracak şekilde davranması gerektiği şeklindeki faydacılık ilkesi gibi bir ahlâk ilkesi, ne mantıksal açıdan zorunlu, ne mantıksal açıdan mümkün bir önerme ve ne de ampirik bir önerme gibi görünmektedir. Braithwaite, dinî ifadelerin yok sayılmasından kurtulması için onlarla aynı statüde olduğunu düşündüğü, ancak, mantıksal pozitivistler tarafından reddedilmeyen ahlâkî ifadelere sarılır. Çünkü bütün dinî anlatımların boş şeyler olduklarını söylemekten çekinmeyen keskin bir mantıksal pozitivist dahi ahlâk ifadeleri için aynı tavrı sergilemekten çekinir. Zira ona göre, ahlâkî ifadeler davranışı yönlendiren bir kullanıma sahiptirler ve eğer bir kullanıma sahipseler, kesinlikle bir anlam taşırlar.

[157] Braithwaite, A.E., s.73.
[158] Braithwaite, A.E., s.77.

Braithwaite'e göre, bir ifadenin nasıl kullanıldığını keşfetmenin tek yolu ampirik bir araştırma ile olmaktadır; bir ifade bizzat ampirik olarak doğrulanabilir olmaya ihtiyaç duymaz, fakat onun belli bir tarzda kullanılması gerçeği her zaman apaçık ampirik bir önermedir. Herhangi bir ifadenin anlamı şu halde, onun kullanılma tarzı tarafından veriliyor olarak ele alınacaktır. Dinî inancın doğası probleminin bir ampirist için anlamı, dinî ifadenin, dinî hükmün anlamını vurgulamak için açıklamalar yapan kişi tarafından nasıl kullanıldığını açıklamak olacaktır. [159] Buraya kadar doğrulama ilkesinin hatalarını ve onun yerine ifadelerin hangi ölçüt ile değerlendirilmesi gerektiğini tartışan Braithwaite bu noktadan itibaren dinî bir iddianın ahlâkî bir iddia olarak ele alınacağını bildirerek ahlâkî iddiaların kullanımına ilişkin açıklamalara yer vermektedir.

Burada Braithwaite, öncelikle, mantıksal pozitivizmin doğrulamacı tavrına karşı çıkarak, Wittgenstein'ın kullanım-anlam teorisini savunur ve din dilinin bir kullanımı varsa bir anlamı da olması gerektiğini iddia eder. Bu nedenle onun yaklaşımını fonksiyonalist/işlevselci bir yaklaşım olarak adlandırabiliriz. Yine Braithwaite'in, din dilini, diğer dil oyunlarından bir oyun olarak yorumlaması onun Wittgenstein çizgisinden hareket ettiğini de göstermektedir. Ancak, Braithwaite'in, buradaki duruşunu, mantıksal pozitivizme karşı tam bir meydan okuma olarak değerlendiremeyiz. Braithwaite'in din dili tahlili, ileride göreceğimiz gibi, mensup olduğu gelenekten kopmuş görünmemektedir. Onun mantıksal pozitivizme karşı tavır alışını aşağıda ortaya koyduğu kendi ahlâkî tezini güçlendirmek maksadıyla sergilediği değerlendirilmektedir. Bu nedenle onun din dili yorumunu okurken dinin (teizm) kurtarılmasına dair bir beklenti yanıltıcı olabilecektir.

Braithwaite'in din dili yorumu, diğer yorumlar karşısında daha faydacı ve en azından dinin gayelerinden bir kısmına dikkat çekiyor görünmektedir. Ancak, onun yorumunda da din dilinin, analitik felsefenin içerisinde belli niyetler taşıyan ve belli hedeflere yönelik bir tutuma hapsedilmesi gözden kaçmamaktadır. Buraya kadar din dilini yorumlama tarzını ele aldığımız Braithwaite'in, "konatif ahlâk kuramı" olarak bilinen din dili yorumunun detaylarına yer vereceğiz.

[159] Braithwaite, A.E., s.77, 78.

3.2. Braithwaite'in Konatif Ahlâk Kuramı

Din dili hakkında fonksiyonel tahlil yapan ampiristlerin çoğu, dinî ifadelerin temel fonksiyonunun bilgi iletmek ya da açıklama yapmak olmadığını, onların anlamının, bu ifadeleri kullanan kişilerin hayatlarında oynadığı bazı önemli rollerden kaynaklandığını öne sürmüşlerdir.[160] Braithwaite de aynı şekilde, dinî ifadelerin, kullanımlarına göre tayin edilebilecek anlamlarının olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu kullanımlar yerinde bir gözlemle keşfedilebilir ve sunulan teklifler de açıkça tespit edilebilir. Bundan dolayı o, din dilinin fonksiyonel tahlilinin, mantıksal pozitivistlerin meydan okumasına karşı koyabileceğine inanmaktadır.

Braithwaite, doğruluk değerleri test edilebilen ve normal metotları bulunan ifadeleri üç sınıfta belirlemişti. O, dinî ifadelerin, bu sınıflardan hiçbirisine dâhil olmadıklarından bilişsel anlamdan da yoksun olmalarına rağmen yine de belli bir kullanıma sahip oldukları için bir anlama da sahip olabildiğini, bu kullanımın ise insan hayatında yönlendirici olabilen önemli bir rolü olduğunu iddia etmektedir.[161]

Braithwaite, insanların kullandığı dilin, onların belli bir "yaşam tarzını (*the way of life*)" ya da "belli bir davranış siyasetini (*a particular behavior policy*)" yansıtan niyetlerini vurguladığından bahsetmektedir. Dindar insanlar tarafından kullanılan dil, kendilerine has belli bir yaşam tarzını sürdürmek ve dinî öğreti ve pratikler bütününün ortaya koyduğu niyetleri açığa vurmak için kullanılır. İnançlılar tarafından ortaya konan dinî ifadeler ile ilgili bu kullanım, bu tür ifadeler hakkında verilen hükmün anlamlandırılmasında bir ölçüttür. Bu nedenle dinî ifadeler, bilim adamları tarafından doğrulanan iddiaların doğrulandığı gibi bir yolla doğruluk değerleri tespit edilebilen önermeler değildir.[162] Braithwaite, böyle bir kullanımın incelenmesinin, dinî ifadelerin, ahlâkî iddialar olarak açıklanmasını haklı çıkaracağını savunur. Ona göre, ahlâkî ifadeler, doğrulanabilir önermeler olarak kabul edilmeye uygun olmadıkları için ahlâkî bir iddia, iddia edenin bir tutumunu açıklamak için kullanılmaktadır.

---

[160] Basil Mitchell (Ed.), *The Philosophy of Religion*, London: Oxford University Press, 1971, ss.15-19.
[161] John Hick, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, London: Macmillan Press, 1989, s.194.
[162] Harris, a.g.e., s.50.

Braithwaite, dinî ifadelerin kullanımının ahlâkî olduğunu savunur. Ona göre ahlâkî dilin fonksiyonu, basit bir duygusallıktan öte, ifade edenin belli bir eylem tarzını ortaya koymasıdır. Ahlâkî dil, salt duygusal olmaktan çok konatiftir, tutum ve davranışa dayalıdır; konuşanın belli bir şekilde hareket etme niyetini ifade eder.

Braithwaite'e göre, ahlâkî iddialar kesin iddialar ortaya koymamakla birlikte onlara sadece coşkusal ifadeler olarak da bakılamaz. Onlar bir eylem tarzını benimseme niyetlerinin ifadeleridir. Bu analiz tipi teolojik söylemin ahlâkî fonksiyonuna vurgu yapmaktadır. Braithwaite, ahlâkî söylemin coşkusal (*emotive*) olmaktan çok buyurucu olduğu yönüne dikkat çekerek, ahlâkî bir iddia ileri sürmenin gerçekte bir "eylem planı (*policy of action*)"nı onaylamak, bir davranış şemasını izlemeyi üstlenmek olduğundan bahseder.[163] Bir bakıma, Braithwaite'in din çözümlemesi diyebileceğimiz bu yaklaşım, dinî ifadelerin ciddiye alınması gerektiği amacını taşımaktadır. Zira dinî ifadeler bir hayat tarzına ya da belirli bir tutuma bağlılığı ifade etmektedir. Bu nedenle onların anlamlı oldukları iddiası için Braithwaite, kendi çözümü olarak teklif ettiği fonksiyonel analiz ile konatif ahlâk kuramını ortaya koyar.

Dinî dil hakkındaki bu konatif görüş ile büyük bir güçlüğün tespiti kolaylaşmış olur. Braithwaite, anlamlı olmak bakımından, dinî ifadeleri kurtarmak adına büyük çaba sarf eder. O, dinî ifadeleri, ampiristlerin daha az reddettikleri ahlâk ifadelerinin bulunduğu alana dâhil ederek kendisine gelebilecek aşırı itirazlara karşı da bir anlamda tedbir almış olmaktadır. [164]

Bu konuyu biraz daha açacak olursak; Braithwaite'in görüşünde dinî önermeler "özelleştirilmiş" ahlâkî önermeler olacak şekilde, zorunlu olarak ahlâkî ilkelere bağlanmıştır. Ona göre, her ahlâkî önerme uygun fiili gerçekleştirme amacının ifadesidir. Aynı şekilde dinî önermeler de konatif bir yapıya sahiptir. Her dinî inancın özü belli bir hayat amacını gerçekleştirme niyeti taşır ve birbiriyle uyumlu önermelerin anlamı için kesin olan şey bu hayat projesidir.[165]

[163] Ferre, a.g.e., s.164.
[164] Harris, a.g.e., s.50.
[165] Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, s.55.

Burada ahlâkî dilin fonksiyonu, Ayer'in ileri sürdüğü gibi basit bir duygusallık değildir. İfade edenin sözü, belli bir eylem tarzını ortaya koymaktadır. Ahlâkî dil, konuşanın belli bir şekilde hareket etmek için niyetini ifade eder. Bu görüşe göre, dinî ifadeler, olgusal olmamasına rağmen basit bir şekilde açık duygulara hükmeder ya da iç âlemi harekete geçirir. Braithwaite, onların, "bir yaşam biçimine teslimiyetin bildirgesi, bir eylem politikasına bağlılığın öncelikli deklarasyonu" olarak dikkate alınmasını önerir. Dinî ifadeler, niyetin dışavurumları oldukları için bir eylem siyasetine ve idealler zincirine bağlıdırlar. Onlar dinî bir sistemin parçasını teşkil ederler.[166]

Konatif ahlâk kuramına göre, dinî ifadelerin yalnızca alışılmış önermesel gerçekler dizisinin dışında kaldığından bahsedilmez. Ahlâkî iddialar da aynı konumda değerlendirilmektedir. Braithwaite'e göre, aslında ahlâk ve din birbirleriyle gerçekten de uyumludur, benzerdir. O, dinî ifadelerin gerçekte ahlâkî bağlama ait olduğunu iddia ederek bu bağlamın, onları yaşam tarzları ile ilgili doğal bir etkileşime götürdüğünü ileri sürmektedir.[167]

Braithwaite, dinî ifadeleri etik ifadeler ile aynı konumda ele alırken bir başka noktaya daha dikkat çeker. Ona göre, bir ahlâk iddiası, insanın bir davranışa sahip olduğu iddiasında bulunmak için değil, iddiada bulunan insanın bu davranışını ifade etmek, bu davranışı açıklamak ve delillendirmek için de kullanılır. Davranış, onun doğruluğunu veya iyi olduğunu ileri sürdüğü işlerin anlatımı olduğunu iddia ettiği eylemle ilişkilidir. Burada sergilenen tutum, davranışa yönelik bir kabul hissidir. Ahlâkî iddiada bulunan kimse, doğru olduğu söylenilen eylemin akışına yönlendirilmiş özel bir duygu taşımaktadır, öncelikli olan, fırsatı geldiğinde eylemi yerine getirme niyetidir.[168]

Braithwaite, kendisinin kabul ettiği şekliyle "önermesiz ahlâk (*ethics without propositions*)"ın, duygu ifade eden bir teori olmaktan çok istek ifade eden bir özelliğe sahip olduğunu savunur. Bu bakımdan önermesiz ahlâk, dinî bir iddiada bulunan kimsenin, iddiasında belirlenen belli bir türde eylemde bulunma kastını ifade eden bir ahlâk iddiasının kullanımına işaret eder. Braithwaite, bu teorinin ampirik bir temele dayandığını ise şu şekilde açıklar:

[166] Peter Donovan, *Religious Language*, London: Sheldon Press, 1985, s.26.
[167] Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making A Discipline*, Minneapolis: Fortress Pr., 1995, s.255.
[168] Braithwaite, A.E., s.78.

> "Kişinin bir eylem siyasetine bağlanma amacına sahip olması, onun bu siyaseti izleme kastını açıkladığında, özellikle iddia edebileceği hiçbir ahlâk önermesi olmayacaktır. Bu tür bir açıklama deneycilik ruhuna uygundur, zira belli bir davranış politikasını izleme kastına sahip olup olmadığı, hem onun yaptıklarını gözlemleyerek ve hem de kendi kastı konusunda ona sorular sorulduğunda verdiği cevapları dinleyerek ampirik açıdan test edilebilir."[169]

Braithwaite'e göre, ahlâkî iddiaları, kognitif olan veya olmayan diğer bütün önermelerden avantajlı yapan unsur, bu iddiaların, "*Yapmam gerektiğini düşündüğüm şeyi yapmamın gerekçesi nedir?*" sorusuna verdiği cevaptır. Braithwaite, bu soruyu şu şekilde cevaplar; "*Eylemi yapmam gerektiğini düşünmem, onu yapma kastım olduğundan, eylemi gerçekleştiriş nedenim basitçe, eğer mümkünse, onu yapmayı kast ediyor olmamdır.*"[170]

Bu noktada Braithwaite'in tezinin ihtiyaç duyduğu şey; "bir insan, bir işi yapması gerektiğini iddia ettiği zaman, onun bu iddiayı, var gücüyle ve ayrıntılarıyla gerçekleştirmeye karar verdiğini deklare etmek için kullanıyor olması"dır. Kişi, bunu yaptığı anda, bu kararı gerçekleştirebilecek karakter gücüne sahip olacağından kuşku duyarsa, zorunlu olarak samimi olmayacaktır.[171] İnanan birinin sürdürdüğü yaşam biçiminin büyük ölçüde onun dinî inancının samimiyetiyle ilişkili olduğu gerçeği de bütün dinlerin, üzerinde ısrar ettikleri bir gerçektir.

Braithwaite'e göre, ahlâkî ifadeler, iyilik, vazife ve doğruluk hakkında olgusal önermeler sunmazlar. Onlar iddiada bulunan kimsenin iddiasında belirlenen belli bir türde eylemde bulunma niyetini vurgular. Braithwaite, dinî ifadelerin dinin mitleriyle, metaforlarla ve sembollerle giydirilmiş ahlâkî ifadeler olduğunu öne sürer. Ona göre, dinî ifadeler bir yaşam biçimine teslimiyeti ve bir eylem politikasına bağlılığı açıklar.[172]

Diğer taraftan Braithwaite, bir müminin hayatında inancın sonuçlarının bir samimiyet testi olarak daima hesaba katılacağı konusuna dikkat çeker.[173]

---

[169] Braithwaite, A.E., s.78, 79.
[170] Braithwaite, A.E., s.79.
[171] Braithwaite, A.E., s.79.
[172] Braithwaite, A.E., s.80.
[173] Hick, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, s.194.

> "Senin düşüncen için benim ileri süreceğim görüş bir Hıristiyanın Hıristiyanca bir yaşam biçimini takip etme kastı, Hıristiyanlık iddialarında onun inancının samimiyetinin tek kriteri değildir. Bu, onun iddialarının anlamlılığının kriteridir… yani, dinî bir iddianın anlamı belli bir davranış politikası izlemek için iddiada bulunanın kastını ifade etmekteki kullanımıyla verilmektedir."[174]

Dinî ifadelerin anlamlılık kriterleri olarak eylem politikasına bağlılık şartını öne çıkaran Braithwaite, daha sonra dinî ifade ve kavramların gözlemlenebilir ve doğruluk değerlerinin test edilebilir olmak yönünden şartlarını açıklar. Ona göre, biz, bilimsel hipotezleri ve onların içinde meydana gelen şartları bütün hipotezler sisteminin ampirik açıdan gözlemlenebilir olgularla ilişkileri açısından anlarız. Dinî iddiaların tecrübe karşısındaki test süreci ise hipotezlerin tek başına değil, bütün bir hipotezler sisteminin doğruluk testine tabi tutulması şeklinde olmalıdır. Zira ona göre, dinî iddialar sisteminde, bir bütün olarak müzakere edilmeye ve bütün sistemin kullanıldığı tarzı araştırmaya uygun çok sayıda örnek vardır. Bu tarz bir yaklaşım ise dinî iddialar sisteminin ahlâkî işleve sahip olduğu gerçeğini inkâr etmeyi zorlaştırmaktadır.[175] Braithwaite bu son argümanla, dinî iddiaları ahlâkî iddialar ile aynı kategoride değerlendirmek konusunda bir adım daha atarak, dinî iddiaların inkârının önünün tamamen kapatılması ve hatta onların bilimsel hipotezler ve sistemler gibi ele alınması konusunda ısrar etmektedir.

Braithwaite, amentünün her ifadesinin, farklı bir eylem tarzına ilişkin kararını gizlediğini öne sürmez; ancak dinî inanç sisteminin her bileşeninin bir bütün olarak sistemi temsil edebildiğini ima eder. Ona göre, bir yaşam tarzının anlatımı bir bütündür. Braithwaite, Hıristiyan dünya görüşünün tüm yönleriyle ana temasını "Tanrı aşktır" ifadesinin oluşturduğunu ve onun ilk fonksiyonunun da "agape*"ye uygun yaşama niyeti olduğundan bahseder.[176] Aşağıda din dilinin agapeistik bir yaşama uygun olarak pratik hayatta karşılığını bulduğu şekliyle Braithwaite tarafından, ahlâkî yaşama nasıl uygulandığını ele almaya çalışacağız.

---

[174] Braithwaite, A.E., s.79.
[175] Braithwaite, A.E., s.80.
* "Agape": İlâhi Aşk, Platon felsefesinde iyilik, güzellik gibi, ezeli, ebedi ve yetkin idealara duyulan, zaman zaman ahlâkî, manevi ya da ruhsal bir temeli olan aşk için kullanılan Yunanca bir terimdir. Hıristiyan felsefesinde, Tanrı adına insanı ve insan için Tanrı'yı sevme tavrına verilen addır.
[176] Braithwaite, A.E., s.81.

3.3. Dinî Hikâyeler ve Dinî Hayat

Braithwaite'in "agapeistik" bir yaşam tarzına teslimiyeti öngören tezi, o hayat tarzını takip etme niyetini de açığa vurur. Bu durum yalnız dış aktivitelerde değil aynı zamanda kalbin içsel fonksiyonlarında da kendisini gösterir.[177] Agape ahlâkından ilhamını alan bir davranış siyasetini tanımlayan Braithwaite, dinin telkin ettiği bu tarz bir davranış siyasetinin, belli kıssa ve hikâyeler eşliğinde ahlâkî tutumu pekiştirecek bir "ilâhi aşk" içinde gerçekleştiğini savunur. Zira bu belli kıssa ve hikâyeler, kişi irade zayıflığına düştüğünde ve kötülüğün çekiciliğine kapıldığında, psikolojik enerjiyi harekete geçirme ve uygun ahlâkî tutumları telkin etme rolünü üstlenirler. Braithwaite'e göre, insanın, psikolojik açıdan etkili olan bu hikâyelerle bütünleşmiş bir eylem siyasetine kendini teslimiyeti ile bir araya gelmesi hakiki teolojik dili oluşturur. Bu noktada "din dili, genel bir eylem siyasetini ve belli bir hayat tarzını anlatmak ve önermek için kullanılır."[178]

Braithwaite, hikâyeyi, *"ampirik açıdan test edilebilme yeteneğine sahip ampirik önermeler ve dindar kişi tarafından, bu dinin desteklediği yaşam biçimini izleme kararıyla ilişkisi içinde düşünülen bir önerme veya önermeler seti"*[179] olarak tarif eder. Ona göre, dinî bir iddia, sırf ahlâkî bir iddiada bulunmayan önermesel bir öğeye sahiptir. Bu sayede niyete olduğu kadar bir öyküye de atıfta bulunulabilir. Öykülere uygulanabilecek ampirik yorum ne olursa olsun üzerinde herhangi bir şekilde kısıtlamaya gidilmez. Din adamı, öyküleri, kendi dininin davranış politikalarını gerçekleştirmede kendine en iyi şekilde yardım edecek tarzda yorumlayabilir.[180]

> "…Hıristiyanlık ve Budizm tarafından desteklenen yaşam biçiminin esasta aynı olduğu varsayımına göre, bu yaşam biçimini izleme kastının bir Hıristiyanın zihninde Hıristiyan öyküler setini düşünmeye eşlik ettiği, hâlbuki bir Budistin düşüncesinde, bir Hıristiyan iddianın Budist iddiadan ayrılabilmesine imkân veren başka Budist öyküler setini düşünmeye eşlik ettiği varsayılır."[181]

---

[177] Hick, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, s.195.
[178] Norbert O. Schedler, *Philosophy of Religion*, New York: Macmillan Publishing Co. Inc., 1974, s.237.
[179] Braithwaite, A.E., s.84.
[180] Braithwaite, A.E., s.88.
[181] Braithwaite, A.E., s.84.

Görüldüğü gibi, Braithwaite, büyük dinî geleneklerin, nihayetinde birbirine benzeyen temel ahlâkî ilkelere sahip olduğunu düşünür. Fakat bu durumda dinler arasındaki farkları belirleyen şey ne olacaktır? Braithwaite, dinler arasındaki farkların, yine her dinin kendi karakteristiğini taşıyan hikâyelerde saklı olduğunu iddia eder. Dinî sistemler arasındaki farklılıklar, kendilerini onların davranış siyasetleri ile bir araya getiren farklı hikâyeler takımında görülür. Braithwaite'e göre, ayin ve törenleri bir kenara bıraktığımızda, hikâyeler, her farklı geleneğin içine, kendine uygun ideal bir yaşam tarzını yerleştirmeye çalışır.[182] Mesela bütün Hıristiyan dinî iddialar seti üzerinde durmak, hem Hıristiyan doktrinal öyküsünü anlatmak ve hem de Hıristiyan yaşam biçimine bağlılığı ikrar etmektir.[183]

Braithwaite'e göre, onca hikâyeye ya gerçekten inanılıyor ya da onlar, mitler, destanlar, mecazlar, meseller olarak ele alınıyor olmalı. Fakat ister tarihsel olarak anlaşılsın isterse mitolojik olarak anlaşılsın, onlar, bir dinî geleneğin karakteristiğini taşıyan bu hikâyeler seti içerisinde şefkat ya da aşk dolu bir hayatın içine yerleşmiştir. Aynı şekilde diğer dinlerde yer alan hikâyeler de diğer dinî geleneklerin karakteristiğinin ortaya koyduğu hikâyeler setinin içine yerleşmiştir. O halde kısaca, Braithwaite'e göre, dinî bir inanç, inananın zihninde niyetle buluşan belli öyküleri barındırmaktadır ve bir ahlâk inancını takip eden belli bir biçimde davranışta bulunma kastıdır.[184]

Dindar insanlar, örneğin, cennet bahçesindeki Âdem ile Havva'nın hikâyesini anlatırken ya da Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek ölümünden sonra göğe yükselişinden bahsederken, dinî dili apaçık ve anlaşılır ifadeler kullanarak aktarmaktadırlar. Burada aktarımı yapılan konunun doğruluğunun test edilme olanağı olmasa da nihayetinde bir bilgi aktarımı gerçekleşmektedir. Ancak, Braithwaite, hikâyelerin anlamlarının ampirik değil psikolojik olduğu yönündeki fikrinde ısrarcıdır. Ona göre, asıl maksatlarını bir kenara bırakacak olursak onca hikâyenin ampirik olarak bir anlamı yoktur.[185]

[182] Braithwaite, A.E., s.84.
[183] Braithwaite, A.E., s.84, 85.
[184] Hick, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, s.195.
[185] Harris, a.g.e., s.50.

Braithwaite'e göre, dinî hikâyeler, belli bir hareket tarzını ya da yaşam biçimini takip etmesi ve devam ettirmesi için psikolojik destek sağlayarak dindar kişinin işini kolaylaştırır ve takip ettiği yolda, dindar kişinin azmine psikolojik destek türünde bir motivasyon sağlar. Ona göre, ahlâk ile öykü arasındaki bağlantı psikolojik ve nedensel bir bağlantıdır. Birçok insanın amacına daha çabuk ulaşması ve bir eylem siyasetine yönelmesi, ampirik-psikolojik bir olgudur. Eğer bu siyaset belli hikâyeler aracılığı ile onların zihinleri ile ilişki kuruyorsa onların doğal eğilimleri ile birlikte bir eyleme yönelir. Ve bu psikolojik bağı kuran birçok insan, inanmadığı halde öyküler yoluyla davranış siyasetiyle ilişki kurarak farkında bile olmadan hafifleyecektir.[186]

Braithwaite'in bahsettiği hikâyeden kasıt, ampirik teste açık bir önerme veya önermeler kümesidir. Bunlar, dindar insan tarafından dinin telkin ettiği hayat tarzını takip etme bağlamında düşünülürler. Bu bakımdan dinî bir iddia, salt ahlâkî bir iddiada bulunmayan önermesel bir unsura sahiptir. Zira bu, bir niyete olduğu kadar bir hikâyeye de işaret etmektedir.[187] Ancak, bir dinî iddia ile ilgili olarak iddia sahibinin öyküde bahsi geçen konuların doğruluğuna inanması gerekmez. Gerekli olan şey, öykünün düşüncede misafir edilmesidir. Yani öykünün bir anlam taşıdığının anlaşılmasıdır.[188]

Belli bir yaşam biçimini takip etmeye karar vermekle ilişkili öykü, düşüncede nasıl misafir edilmektedir? Kendi sorduğu bu soruya Braithwaite, şöyle cevap verir:

> "…bu psikolojik-nedensel bir ilişkiyi içerir ve ampirik-psikolojik bir olgudur… İncil ve dua kitabından sonra, İngiliz Hıristiyan dinî yaşantısı hakkında, en etkili çalışmalardan biri, uydurma oldukları açıkça anlaşılan hikâyelerin yer aldığı Bunyan's Pilgrim's Progress isimli kitaplar, diğeri ise benim kuşağımın ahlâk anlayışını belirleyen etkili bazı çalışmaları içeren Dostoyevski'nin romanlarıydı. Bunun, psikolojinin neden olduğu bir gerçeklik olarak alınması ve eylemlerin nedenlerinin inançlar olduğunun bilimsel olarak kabul edilmesi tamamen yanlıştır: tüm bunların hepsi davranışlarını belirleyebilen bir insanın düşünceleridir; bunlar, onun doğruluğuna inandığı önermeler kadar aynı zamanda onun olmak ve yapmak istediği şeye ilişkin fantezileri, hayalleri ve fikirleridir."[189]

[186] Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, s.133.
[187] Koç, a.g.e., s.226.
[188] Braithwaite, A.E., s.85, 86.
[189] Braithwaite, A.E., s.86, 87.

Braithwaite bize uydurma hikâyeler ya da Dostoyevski'nin romanlarının etkisini hatırlatarak orada anlatılanların hayali olduğu bilindiği halde, bu hikâyelerin, onları okuyan birçok kişinin hayatında etkiler bıraktığını vurgular. O, daha da ileriye giderek, bu hikâyelerin ve içerisindeki telkinlerin, insanın kendi hayal dünyasının ve fantezilerinin ürünü olduğundan bahseder.

Braithwaite'e göre, hikâyeler hakkındaki bilgimiz, onların hiçbir şekilde olgusal olmadıklarıdır. Hikâyeler, kendi içlerinde belli ahlâkî davranışları uyandıran bir güce sahiptirler ve belli davranış siyasetlerine yönlenmeye destek olurlar. Bu şekilde din dili ile verilmek istenen ahlâkî mesajların dinî hikâyeler aracılığıyla daha etkili ve akılda kalıcı olarak verildiğini görmekteyiz.

Ancak, Braithwaite'in öne sürdüğü kullanım ilkesi, dinî hikâyeleri, bir taraftan anlamlandırmak amacı taşırken diğer taraftan onların, hiçbir şekilde olgusal olmadıklarını kabul etmekte, böylece, dinî hikâyeler ile onları okuyanlar arasında kurulan özel bağın da anlamını yitirmesine neden olmaktadır. Bu durumu şu örnekle açıklayabiliriz;

Yeni Ahitten bir hikâye içerisinde, İsa, Peter'e sorar, "Benim kim olduğumu söyler misin?" Peter'in cevabı "Sen Tanrı'nın oğlu İsa'sın" şeklindedir. İsa, Peter'in itirafının, onun kilisesinin inşasında kullanılan kaya gibi sağlam olduğunu söyler ve yüzyıllardır Hıristiyan mümin, sağlam bir temel gibi olan bu itirafı aldığından beri inancını bu kaya üzerine oturtmuştur. Gelinen noktada, eğer biz bu hikâyeyi Braithwaite'in önerdiği gibi anlayacak olursak, o zaman Peter'in itirafı, dindarlara, İsa'nın öğretileri üzerine kurulu güzel bir hayatı yaşamayı teklif eden basit psikolojik bir yardım olacaktır. Ve eğer durum bu şekilde anlaşılacak olursa, kilisenin ve Hıristiyan inancının temeli, bir kaya üzerine değil de kumlar üzerine de inşa edilmiş olabilecektir. Eğer Peter'in itirafında bilişsel bir içerik yoksa o halde Hıristiyanların ona atfettiği önemin de özel bir anlamı olmayacaktır.[190] Dinî metinler ile aktarılan tüm bu kıssalarda bahsedilen olaylar ve kişiler, belli dönemlerde insanların kurguladığı birtakım hayal ürünü hikâyeler olarak değerlendirilecek ve dolayısıyla onların doğru olup olmadıklarına inanmanın da bir önemi kalmayacaktır.

[190] Harris, a.g.e., s.50.

Braithwaite, dinî hikâyeler ile ilgili olarak yorumunu, bir başka örnekte şu şekilde açıklar: "Hıristiyan öyküler seti, hem her şeyin Tanrı'nın bir parçası olduğunu hem de Mesih'in kontrolündeki doğruluk güçleri ile Şeytanın kontrolündeki karanlık güçleri temsil eden düalist öyküler setini, Marksist dinin öyküler seti ise hem kaçınılmaz üstün toplum hem de bir sınıf savaşını konu edinen öyküleri içerir. Her iki dinle ilgili durumda, birinci sınıf öyküler seti güven meydana getirirken ikincisi eyleme teşvik eder."[191] Bu örnekte ise konatif ahlâk kuramı, dinî ifadeleri, bir felsefi görüşü ya da siyasi bir düşünceyi aktaran sıradan günlük dile indirgemektedir. Bu yönüyle de bu kuram, dinin tüm vasıflarını görmezden gelerek dinî söylemin bilişsel olmamasının yanında, barındırdığı çelişkiler nedeniyle de ciddiye alınacak bir tarafının olmadığını ima etmektedir.

Braithwaite'in konatif ahlâk kuramı, dinî söylemi anlamlandırmak adına, dinin temel unsurlarını görmezden gelme durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Onun, ampirizmin ilkeleri ile dindar bir kimsenin inançlarını bağdaştırma çabası olarak da yorumlanabilen bu girişimi, daha çok ampirizmin ilkelerine uyum sağlamakla birlikte dindardan, "Tanrı'nın varlığı" ve "Tanrı'nın dünyayı yarattığı" gibi belli birtakım ön kabullerinden arınmasını ister. Ona göre, bir dinî inanç, en fazla bir "dinî iddia" ya da bir "dinî kanaat" olarak görülebilir.

Braithwaite'in bu yaklaşımı, dinî söylem bağlamında ele alınan, dinî ifadeler, mitler ve kıssalar hakkında, aralarında farklılıklar bulunan bazı bilişsel olmayan (*non-cognitive*) din dili teorilerinin de ortaya konmasına yol açmıştır. Aşağıda dinî söylem hakkında Braithwaite'in görüşleri ile yakın ve benzer özellikler taşıyan bilişsel olmayan din dili yorumlarına yer vermeye ve elimizden geldiğince bu teoriler arasında karşılaştırmalar yapmaya çalışacağız. Burada dikkat çekmek istediğimiz asıl nokta, Wittgenstein'ın ardından, başta kullanım-anlam teorisi olmak üzere, onun fikirlerinden hareketle ortaya atılan din dilinin imkânına dair görüşlerin genel çerçevesini sunmaktır. Bu anlamda Braithwaite'in konatif ahlâk kuramı da diğer din dili yorumcuları için gerek ona destek verecek şekilde gerekse onun görüşlerine itiraz eder nitelikte ortaya konmuştur.

[191] Braithwaite, A.E., s.86, 87.

4. Bilişsel Olmayan Diğer Din Dili Teorileri

Birçok dinî öğretinin tarihsel olaylar vasıtasıyla aktarılıyor olması, bu dilin ahlâki bir dil olarak yorumlanmasında önemli bir paya sahiptir. Braithwaite'in, dinî iddiaları ahlâki niyetler ile açıklamaya çalışırken başvurduğu en önemli referans kaynakları, dinlerin kendi kutsal metinlerinde yer alan kıssalardı. Aynı kıssalardan hareketle, dinî dilin anlamına dair birçok din dili teorisi ortaya atılmıştır. Bu teorilerde ortak nokta, dinî söylemin, bilişsel olmadığı yönündeki kanaattir. Bununla birlikte, bu teorilerin her biri, dinin farklı bir fonksiyonunu ön plana çıkarmak suretiyle, din dilinin anlamına dair yine fonksiyonel bir çözüm arayışına yönelmişlerdir.

"Hz. Muhammed'in Mekke'de yaptığı peygamberlik çağrısı" ve "Hz. İsa'nın çarmıha gerildikten sonra göğe yükselmesi" gibi birçok dinî olay, aynı zamanda tarihsel gerçeklikler olarak da kabul edilmektedir. Diğer taraftan özellikle Hıristiyan inancına sahip birçok düşünür "yaratılış", "düşüş", "günah çıkarma" ve "bakireden doğum öğretisi" gibi olayları mitolojik bir resmin parçaları olarak kabul etmektedirler. Keza, İslâm inancındaki "miraç hadisesi" ve "ayın ikiye yarılması" gibi olayların da bazı din adamlarınca sembolik olaylar olarak yorumlanmasını aynı tür yaklaşımlara dâhil edebiliriz. Ancak bu tür olaylar, tüm yönleriyle dinî söylemin bir parçasıdır ve kendi mecrasında özellikle kendisini yorumlayanların inanç durumuna göre belli derecelerde etkinlik boyutlarına ulaşan fonksiyonlara sahiptirler. Bu nedenle din dili yorumcuları bu tür hadiselerin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir.

Bu tür hadiselere dair yapılan yorumlara geçmeden önce mitler ve kıssaların bazı özelliklerine dikkat çekmek istiyoruz. Eliade'a göre, "mitler, inancı ifade eden ve sistemleştiren, ahlâkı koruyan, bu konuda kurallar koyan ve ayinlerin etkisini pekiştiren kıssalar"[192] olarak tanımlanmakta ve bu özellikleriyle de masallardan ayrılmaktadır. Diğer taraftan "mit, doğru olan ya da olmayan yaratılışa ilişkin kutsal bir öykü"[193] şeklinde ifade edilmektedir. Yine bir başka açıdan bakıldığında, toplumun başlangıcı, sonu, değerleri, kısaca, bütün mukadderatı mitlerle dile gelir.

[192] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Sema Rifat (çev.), İstanbul: Simavi Yayınları, 1993, s.13.
[193] Eliade, a.g.e., s.13.

Analitik psikolojinin kurucusu İsveçli psikiyatrist Carl Gustav Jung (1875-1961) ve Alman teolog Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) gibi düşünürler mitleri, en geniş anlamı ile yararlı bir düzmece olarak görürler. Jung, miti iç ruhi dramın yansıtılması ve kolektif bilinçaltının bir ürünü olarak özetler. Buna göre mit doğrudan doğruya insanın tecrübesiyle ilgili unsurlarını bireysel rüyalarda takdim eden kolektif bir rüya olmaktadır. Yani biz sezgisel olarak tanınan mitolojik formlar ve evrensel kalıplar içinde rüya görürüz.[194] Bultmann'a göre ise mitin gerçek gayesi, dünyanın nesnel bir tasvirini vermek değil fakat insanın, içinde yaşadığı dünyada kendisine ilişkin anlayışını ifade etmektir. Bu bakımdan mitleri kozmolojik olarak değil, antropolojik olarak veya daha ileride ekzistansiyel bir ifade tarzı olarak yorumlamak gerekir. Kısaca Bultmann'a göre, mit, insanın dünyası, kendi etkinlik ve acılarının dayanağı ve sınırı olarak tecrübe ettiğini sandığı güç ve varlıkların, kendi duyguları, düşleri ve yeterliliklerini dile getiren terimlerle ifadesinden başka bir şey değildir.[195]

Braithwaite ise mitleri ve kıssaları, dolayısıyla dinî söylemi, verilmek istenen ahlâkî mesajlar için bir araç olarak tanımlamıştı. Yukarıdaki tanımlardan da anlaşıldığı gibi mitler, insanların duygularından pratik hayattaki aktivitelerine kadar kolektif hayatın birçok tecrübesini nesilden nesile aktaran doğal bir paylaşımı ifade etmektedir. Söz konusu bu paylaşımda ön plana çıkan bir unsur olarak dinî söylem, son yüzyılda özellikle çağdaş analitikçi filozoflar arasında farklı biçimlerde yorumlanmıştır.

4.1. Phillips'in Dinî Söylem Analizi

Yukarıda Hare ile ilgili bölümde değindiğimiz gibi, Hare'e göre, kıssalar, anlamlarını, ona sahip olan kişinin hayat tarzını oluşturan ve tecrübesini kendilerine dayanarak yorumladığı köklü bir tutumdan alırlar. D. Z. Phillips de din dili hakkındaki görüşünü açıklarken Hare'in köklü bir tutum anlayışına ya da Braithwaite'in konatif ahlâk kuramına yakın bir görüş ortaya koyar. Phillips, bu konuda ilginç bir "sonsuz yaşam (*eternal life*)" değerlendirmesi sunmaktadır.

[194] Viggo Mortensen, *Myth, Religion and Experience on The Agenda of Theology*, A. T. De Nicolas (Ed.), New York: Paragon House Publishes, 1985, s.40, Aktaran: Koç, a.g.e., s.130.
[195] Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth*, New York: Harper & Row, 1961, s.10.

Sonsuz yaşamın, bu hayatın salt niceliksel bir uzantısı olarak anlaşılmaması gerektiğini savunan Phillips, ölüm sonrası yaşama ilişkin Hıristiyan inancının, öte hayatın bedensiz bir şekilde mi yoksa şu anki bedenimizin yeniden canlandırılmasıyla mı olacağı gibi olgusal sorularla hiç ilgisi olmadığı şeklinde tartışmalı bir iddiada bulunur. Ona göre, ölüm sonrası hayat, daha çok, hayatın bu dünyada kazanılabilecek olan yeni bir niteliğidir. Cennete ve ölüm sonrası hayata ilişkin İncil'in değerlendirmeleri literal olarak alınmaması gereken "tasvirlerdir"; onlar, inananları bir yaşam tarzına ve Tanrı'nın amaçları ile bütünüyle özdeşleşmiş bir tavra yönelten ve bu nedenle "ölümsüz" oldukları haklı bir şekilde söylenebilen işlevine referans yaparak anlaşılmalıdır.[196]

Braithwaite'e göre ise mitler ya da hikâyeler, dinî inancın esaslarına ilişkin ahlâkî ilkeleri canlandırmaktan fazla bir iş görmezler. Bu hikâyelerin doğru olması ya da doğruluğuna inanılması gerekmez. Hikâyenin fonksiyonu, meselelerin özü hakkında doğruyu anlatmak değildir; onun fonksiyonu, belli bir yolda hareket eden insanları motive eden psikolojik bir etkendir. Hikâyeler, kendi sonuçlarının ortaya koyduğu şartlarda değerlendirilirler ve insanları mevcut fiilleri yapmaya motive ettiği sürece söylenmeye devam edilirler. Birçok efsanenin düzmece, uydurma olduğu bilinir; ama yine de onların motive edici gücü nedeniyle kullanılmaya devam edilir.

4.2. Randall'ın Dinî Söylem Analizi

Braithwaite ile birlikte din dili hakkında yakın anlamda, ancak, biraz farklı bir non-kognitif analizi, John Herman Randall (1899-1980)'da görmekteyiz. Bu analiz, aynı bilişsel olmayan sembolleri, bazı derin duygularımızın, anlayışlarımızın, özlemlerimizin ve taahhütlerimizin açığa çıkarılması olarak görür. Dinî dil ve törensel davranışların insan hayatı açısından anlamlarının sembolik olarak yorumlanması konusu, dinin, bilimsel olarak ele alınmasıyla ilgilenen pek çok kimse için doğal olarak çok çekici görünmektedir. Herhangi bir dinde Tanrı, Brahman, Teslis, Trimurti (Hinduizm üçlemesi), Trikaya (Budizm üçlemesi), Nirvana, cennet, cehennem vb.

[196] Evans, "Din Dili Problemi", s.267.

sembollerin insanlar tarafından kullanımı gayet doğal bir şeyken, bu durum bilimsel çalışmalar için hiç de uygun değildir. Bu nedenle de dinin tarifinin, o dine mensup antropologlar, psikologlar ve din sosyologları tarafından yapılması daha uygun karşılanmaktadır. Bu görüşün önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Randall'a göre, istisnası olmayan tüm dinî inanışlar "mitolojidir". Yani bunlar dinî sembollerdir. Din, her ne kadar, dinî terimler, pek çok bilgi ile kutsanmalar ve insanların dünyevî yaşamlarındaki tecrübeleri vasıtasıyla gerçekleri sunsa da insanoğluna bağımsız bir bilgi vermemektedir.[197]

Öyleyse, pek çok şekillerde var olan din, insanî tecrübelerimiz nedeni ile dini meseleleri dile getirirken kullandığımız sembolist tavra katlanmak zorunda kalacaktır. Randall bu sembolist tavra "İlâhi (*the Divine*)" demektedir. "İlâhi" terimi, onun kullandığı şekliyle doğal olanın bir boyutudur. Din ile alakalı dil, üstün bir gerçeklik olarak yüzeyde görünse de Randall, 'İlâhi'nin bir sembol olduğu ve dinî sembollerin 'hem tipik hem de kognitif olmadığı' fikrinde ısrar eder. Yine kendisi, bu sembollerin insan hayatındaki işlevlerinin dört türlü olduğunu söylemektedir.

(1) Semboller, davranışlarımızı etkileyen duygusal tepkileri uyandırırlar.

(2) Semboller, toplumları birleştirir ve toplumsal hareketi teşvik ederler.

(3) Semboller, toplu ibadetlerdeki gibi paylaşılan tecrübenin araçlarıdır.

(4) Semboller, dünyanın türlü hallerini ortaya çıkarıp gösterirler, 'tecrübelerimiz ve yaşadığımız dünya' hakkında bir şeyleri 'görmemizi' sağlarlar. [198]

Randall, bu konuda sanat ile ilgili bir mukayese yaparken şunları söylüyor:

> "Bir ressamın, bir müzisyenin, bir şairin çalışması bize gözlerimizi, kulaklarımızı, zihnimizi ve hislerimizi nasıl daha büyük bir kudret ve maharetle kullanacağımızı öğretir. Ayrıca bize, duyularımızın alabildiği dünyanın sunduğu şeylerin ne olduğu ve ne olabileceği konusunda daha bilinçli olmayı öğretir. Yaşadığımız dünyada karşılaştığımız şaşırtıcı olayların, gizli güçlerin ve mevcut ihtimallerin daha iyi farkında olmamızı sağlar. Dahası, kendi içine kapanabilen

[197] Hick, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, s.196.
[198] Sharma, a.g.e., s.131.

> insanın bu dünyayla da iş birliği yaparak yeni niteliklerini keşfetmesini sağlar. Zira sanat, dünya ile insanın, en samimi işbirliğinin bir göstergesidir. Ayrıca sanat, dünya ile insanın, doğal materyalleri, doğal güçleri, insâni teknikleri ve insan vizyonunu birlikte kullanarak yeni güç ve nitelikleri birlikte keşfettikleri en yaratıcı ortaklıktır.
>
> Peki, bu durum bir aziz veya peygamber için tam tersi midir? Onlar da bizler için bir şeyler yapabilir, bizdeki ve dünyamızdaki değişiklikleri etkileyebilirler. Onlar da biz ve dünyamız hakkında bize bir şeyler öğretebilirler. Onlar bize bu dünyada insan hayatının ne olduğunu ve ne olabileceğinin nasıl görülebileceğini öğretirler. Onlar bize insan doğasının, tabii durumlar ve malzemelerden ne tür anlamlar çıkarmak gerektiğini, daha önce fark edilmemiş gizil güçleri ve ihtimalleri gösterirler. Bizi, yaşadığımız dünyanın özelliklerini anlamaya ve kalplerimizi, dünyanın insan ruhu ile birlikte kendisini süsleyebileceği yeni özelliklere açık hale getirirler. Dünyamızın dinî boyutlarını, 'ihtişamın düzenini' ve içinde onunla birlikte yaşayan insanın tecrübelerini görmemizi ve anlamamızı sağlarlar. Onlar bize İlâhi'yi nasıl bulacağımızı öğretirler; Tanrı'nın görünüşlerini (*visions*) gösterirler."[199]

Randall'ın non-kognitif analizi, içinde olduğumuz dünyanın anlam ve değer boyutlarının tecrübe edilebilmesine imkân sağlayan dinî semboller üzerinde oldukça fazla vurgu yapmaktadır. O, bu durumu çok belirgin örnekler ile ortaya koymaz, ancak, bunu söylerken dünyayı iyi bir Tanrı'nın yarattığının düşünülmesini ister. Dikkatimizi, insan hayatının arzuladığı bir çevrenin yaratılması için gerekli yollara, güzelliklere, hoş kokulara vermemizi ister; ya da erkekler ve kadınlar olarak bizlerin, Tanrı'yı merhametli ve affedici olarak düşünürsek, çevremizdekileri de sevgiye ve affedilmeye değer olarak görebileceğimizi hatırlatır. Nihayetinde Randall'ın asıl odaklandığı konu, çevremizdeki insanlar konusundaki farkındalığımızdır. Onun, dinî sembollerin, ahlâkî ve manevi durumumuzun ifadesinde kullanılmasına dair anlayışı daha az belirgin olmakla birlikte yok da değildir.[200]

Randall'ın analizinde dinî dilin fonksiyonunda, farkındalık ön plana çıkarken, özetle, dinî dil, mitik bir forma bürünmüştür. Braithwaite'e göre ise etik bir form içinde ele alınan dinî iddialar, açık ya da imalı ifadeler ile birlikte ahlâklı olmak için kapsamlı bir genel ilkeyi içine alan, belli bir davranış siyasetini yerine getirme amacı taşıyan, önerme olmayan belli hikâyelerden müteşekkil bir iddia olarak ele alınmıştı.

---

[199] Hick, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, s.196.
[200] Hick, a.g.e., s.197, 198.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Braithwaite'e göre, ahlâk ile öykü arasındaki bağ, psikolojik ve nedensel bir bağdır. Braithwaite'in kast ettiği eylem siyaseti, belirli hikâyeler aracılığıyla zihinlerle ilişki kurabiliyorsa bu, birçok insan için amacına daha çabuk ulaşmak ve bir eyleme yönelmek için ampirik-psikolojik bir motivasyon sağlar. Braithwaite'in Randall ile birleştikleri nokta da burasıdır. Hiç kimse, inanmadığı bir davranış siyaseti ile ilişkili bir hikâye nedeni ile sahip olduğu davranış siyaseti ile olan psikolojik bağlarının zayıfladığını düşünmeyecektir.[201]

Ancak, Randall ve Braithwaite'in, gerçekliğine ya da doğruluğuna inanılmasına gerek olmaksızın, dinî hikâyelerin sunduğu yaşam tarzının takip edilmesine dair görüşü, bir Hıristiyanın Hz. İsa'nın tarihi gerçekliğine ve Tanrı'nın varlığına inanmadıkları halde, halen Hıristiyan olduklarını iddia etmesi ile aynı anlama gelmektedir ki bu iddia kendi içerisinde çelişiyor görünmektedir. Bu nedenle bu tür bir analiz, dinî söylemi anlamlandırmak yerine onu yok saymak konumunda kalmıştır.

4.3. Hepburn'ün Dinî Söylem Analizi

Braithwaite'in görüşünü bazı özellikleriyle onaylayan ve bilgi verici olmayan (*non-kognitif*) bir teori öne süren düşünürlerden Ronald W. Hepburn (1927-2008), Braithwaite'in ahlâk kuramının, Hıristiyanlıkla uyuşmadığını kabul etmekle birlikte, bu tür bir yaklaşımın en azından septik düşünen bir kimse için ya da din ve deneyselliği birleştirmek isteyen birisi için çekici olabileceğine dikkat çekmektedir.[202] Hepburn, hem geleneksel Hıristiyanlık anlayışını hem de dinin bilimsel olarak ele alınması çabasını reddetmekte, kendi anlayışına göre, "dinî" diye isimlendirilebilecek tutum ve inançlar grubu için zorunlu olan bütün her şeyi üç koşula bağlamaktadır;

(1) İnanan insan, kendisini ahlâkî bir davranış kalıbına adamak zorundadır.

(2) Seçilmiş bir hayat tarzını ifade eden öykü ya da mite sıkıca bağlanılmalıdır.

[201] Sharma, a.g.e., s.133.
[202] Ronald W. Hepburn, *Christianity and Paradox*, London: C. A. Watts and Co., Ltd., 1958, s.195.

(3) Bu mit ve onun vurguladığı davranış kalıbı, inananın hayatının sadece bir bölümü için değil, tamamı için bir kural olmalıdır. Bu davranış kalıbı, ona yüce bir bağlılığı emreder ve onun doğa ve insanla ilgili bütün yaratıcı vizyonunu belirler.[203]

Bu analiz de yine dinî ifadelerin anlamı bakımından birtakım sakıncalar barındırmaktadır. Braithwaite gibi, Hepburn'ün analizinde de herhangi bir şey, Tanrı ya da onun kudretine inanmaksızın "dinî" olabilir. Örnek olarak, dinî ifadelerin anlamına erişemeyen kimse, kendi hayatına ve düşüncesine bir tür dinî yöneliş olarak da bakabilir.[204] İnsanın kendi inandığı herhangi bir yaşam tarzı ve bu yaşam tarzını destekleyen bir eylem siyaseti, onun kendi icat ettiği "dinî" bir amacı da ifade edebilir.

4.4. Cupitt'in Dinî Söylem Analizi

Bir başka İngiliz filozof Don Cupitt (d.1934), hali hazırda kullanılan dinî dilin bilişsel olmadığını ancak onun, kazandırılacak yeni bir form sayesinde din adına iyi iş görebileceğini ve bizi sonsuz mutluluğa ulaştırabileceğini iddia etmektedir. Cupitt'e göre, tüm dinler ve ahlâkî görüşler, insan için vardır ve insanlık tarihi ile var olmaya devam edecektir. Tüm var olan bu dünyadadır ve gerçek din, insan hayatına değer ve mutluluk katmak için ortaya konan çabadır. İnsan, bu dünyadan kaçarak kurtuluşa ereceği düşüncesinden vazgeçmelidir. Hayat tüm yönleri ve sınırları ile olduğu gibi kabul edilmelidir. Hayatın sınırları olarak görülen zaman, kader ve ölüm gibi gerçeklerden kaçmak ya da onları inkâr etmek adına yapılan tüm girişimler önlenmelidir.[205]

Cupitt'e göre, insan dinî inanç anlayışımızı, eski metafizik ve kozmolojik tarzda algılamaktan vazgeçip, dogmaları maneviyata (*spirituality*) çevirmeliyiz; maneviyat ise bir dinî yaşam tarzıdır. Ona göre bizler, Kant, Kierkegaard ve Bultmann'ın da işaret ettiği gibi, mitleri yaşamak için birer yol gösterici olarak kabul etmeli ve tüm dinlerdeki öğretileri de pratik açıdan anlamaya çalışmalıyız.

---

[203] Hepburn, a.g.e., s.195.
[204] Blackstone, a.g.e., s.117.
[205] Don Cupitt, "*General Introduction*" ve "*About Non-Realism*", Official Website, (Erişim Tarihi: 06.04.2011).http://www.doncupitt.com/doncupitt.html

Braithwaite ve Cuppit'in din çözümlemeleri, "arıtılmış tabiatüstücülüğün bilimsel alt türü" olarak tarif edilir.[206] Bu görüş, gerçekliğin tamamıyla bilimsel açıklamasını kabul eder, dünya hakkındaki mevcut ya da potansiyel tüm objektif gerçekliklerin, doğa bilimlerinin içerisinde olduğunu ve dünyada doğa bilimlerinin terimleriyle açıklanamayacak hiçbir şeyin olamayacağını savunur. Doğaüstü ise yalnızca insanoğlunun dil ve davranışları ile ifade ettiği duygular ve ahlâkı güçlendiren hikâyeler türünde şeylerdir. Cupitt'in bu analizi de bilimsel dünya görüşüne bir meydan okuma olmayıp, aksine dini, yalnızca, önemli ve sürekli bir varlık olan insan antropolojisinin bir fonksiyonu olarak kabul edip onu yalnızlığa terk etmektedir.

4.5. MacIntyre'ın Dinî Söylem Analizi

İngiliz ahlâk ve siyaset felsefecisi Alasdair MacIntyre (d.1929), dinî inancın, kendi bağlamı içerisinde sergilenmesinin gerekli olduğunu savunur. Ona göre, her söylemin kendine has bir mantığı vardır. Bu nedenle yapılması gereken, dinî söylemin mantığını araştırmaktır.

MacIntyre, Braithwaite ile kısmen uzlaşır şekilde, dinî söylemin, "çağrı" ve "emir" olduğuna işaret etmektedir. Ona göre mitler "doğum", "ölüm", "aşk", "acı" gibi insan hayatının belli başlı durumları ile ilgilidir. Belirli bir mit, bir tutumu bu konulara dâhil eder. Böylece, kapsamlı bir miti yeterli ölçüde kabul etmek, kişinin kendisini bir tutumla özdeşleştirmesi, miti kendi davranışını kontrol eder bir konuma getirmesi ve onun deklare ettiği hayatı bütün yönleriyle kabul etmesi demektir.[207]

MacIntyre, Braithwaite gibi, dinî hikâyelerin ya da mitlerin ahlâka indirgenmesini kabul etmez ve "ibadet yaparken, Tanrı'yı betimlemekle değil, O'na dua etmekle meşgul olduğumuzu"[208] söyler. Ona göre dindar, kendisini bu öykülerin Tanrı hakkında bir şeyler söylediği anlayışına kaptırır. Burada problem, bu öykülerin nasıl

[206] Peter Byrne, *The Moral Interpretation of Religion*, Edinburg: Edinburg University Press, 1998, s.98.
[207] Ruhattin Yazoğlu, "Alasdair MacIntyre'da Otorite ve Dinî İnancın Temeli", *Felsefe Dünyası*, Sayı.45, 2007/1, s.15.
[208] Alasdair MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, Alasdair MacIntyre (Ed.), London: Student Christian Movement Press, 1957, s.189, Aktaran: Yazoğlu, a.g.e., s.15.

karakterize edileceğidir.[209] Sorunun çözümü için MacIntyre, dinî inançların, tasvîri olduğuna dikkat çekerek, onların kesin kuramlar olarak algılanmaması gerektiğini savunur. Dinî inançlar için nedenler aramanın, özgür seçimin bütün olanaklarını yok ettiği gerekçesiyle dini yok ettiğini düşünür. O, inançların doğrulanmasını, her dinin kendi içerisinde barındırdığı "otoriteye" bağlar. Şu halde MacIntyre, din savunusunu şu şekilde ortaya koyar; "dinî inançlar bir otoriteye referansla doğrulandığından ve dinin özünün inanç ve sevgide ortaya çıkan özgür bir karar olmasından dolayı, dinî inancı kabul etmenin, bir tartışma sorunu değil, bir dönüştürme sorunu olması gerekir."[210]

MacIntyre'ın, her tür söylemin kendi mantığına sahip olduğu görüşü, Braithwaite'in, "kullanım ilkesi" ile benzerlik göstermektedir. Ancak, diğer taraftan Braithwaite, dinî söylemin bir kullanıma sahip olduğu için anlamlı olduğunu ifade ederken onun kesin bir içeriğe sahip olmadığını savunuyordu. MacIntyre ise dinî söylemin, kesin bir içeriğe sahip olduğunu açıkça ifade etmekte ve Tanrı hakkında da konuşabileceğimizi iddia etmektedir.

4.6. Ramsey'in Dinî Söylem Analizi

Yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız, din dilinin bilişsel yönünü reddeden görüşlerin yanında, aynı dönemlerde ortaya çıkan bir başka din dili yorumunda, din dilinin ampirik olarak temellendirilebileceğine dair bir görüş öne sürülmüştür. Dinî söylemi, fonksiyonlar üzerine dayandırmaya çalışan Ian Thomas Ramsey (1915-1972), din dili anlayışını, "özgün teolojik bir söylem" ifadesi ile özetlemektedir. Bu görüşe göre din dili, ortaya koyduğu anlayışa teslim olma durumunda kendini göstermektedir. Ramsey, dinî ifadelerin, işaret ettikleri tecrübeler ile aralarındaki farklılığa dikkat çekmek ve onların tamamen ampirik olduklarını vurgulamak için bu ifadeler hakkında "mantıksal olarak tuhaf (*logically odd*)" tabirini kullanır.[211]

[209] Blackstone, a.g.e., s.119.
[210] Blackstone, a.g.e., s.121.
[211] Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, s.76.

Ramsey'e göre dinî bir durum bütün evrende, kişisel bir derinliği aniden "kavrama"dır. Bu kavrama, bilimsel dilin ne kadar uzağa giderse gitsin tamamen tasvir edemediği şeye karşı kişisel bir taahhüde girmesine yol açar.[212] Ramsey, dinî ifadelerin işlevlerinin ampirik olarak temellendirilebileceğini, dahası ifade edilebilir bir aşkının anlamının mümkün olabileceğini savunur. Ona göre, dolaylı problematik kelimeler ve dinî ifadelerden oluşan cümleler, metinlerde aktarılan olayların yanında, ortaya konmak istenen önemli bir noktaya da dikkat çekmektedir. Bu da dinî kavramların, tam bir teslimiyeti ifade eden, alışılmışın dışında bir dinî tavır alışa sahip olmasını gerektirmektedir.

Ramsey, dinî iddiaların, sıradan günlük ifadeler olarak kabul edildiklerinde, onların kendilerine özgü karakteristiklerinin, anlayış durumları ile olan özel ilişkilerinin ve çağrıştırdıkları teslimiyet duygusunun gözden kaçırıldığına dikkat çeker.[213] O, dinî metinlerde "dirilme", "ateş düşmesi", "buz yarılması", "para yağmuru" vb. olayların anlatılması ya da belli özel kelimelerin kullanımıyla ortaya konan örneklerin, ifadelerdeki derinliği daha da ileriye götürerek duyularla yapılan gerçekçi saf bir gözlemi anlatmak için bir yol olduğunu, ortaya çıkan sonuçların da "vesile" olarak kabul edilebileceğini anlatmaya çalışır.[214] Bu teziyle Ramsey, Braithwaite ve yukarıda ele aldığımız diğer görüşlerden farklı olarak dinî kıssaların anlamlarının tamamen sembolik olarak yorumlanması fikrine katılmamaktadır.

Bu bölümde din dili hakkında non-kognitif analizler yapan ve dinî ifadelerin statüsüne dair Braithwaite'in fikirleri ile benzerlikleri ve farklılıkları bulunan görüşleri aktarmaya çalıştık. Braithwaite, kendi görüşünü açıklarken dinî ifadeleri, önce anlamsız ve boş kavramlar olarak değerlendirmiş, daha sonra bu ifadeleri ahlâkî bir yoruma kavuşturmak suretiyle dini kurtarmak adına bir girişimde bulunmuştur. Dinî söylemin ahlâkî bir niteliğe sahip olması konusunda bir problem görünmemektedir. Hatta Tanrı'nın ve onun öğretilerinin, insan için ahlâklı olma yönünde teşvik edici olduğu su götürmez bir gerçektir. Ancak, burada dikkatlerden kaçmaması gereken konu dinî söylemin tek hedefinin insanlar arası ilişkileri tesis eden bir mekanizmaya indirgenmesi

[212] Ferre, a.g.e., s.186.
[213] Donovan, a.g.e., s.30.
[214] Donovan, a.g.e., s.31, 32.

çabasıdır. Bu söylemin Tanrı'nın varlığı, dua, ibadet ve öte dünya gibi unsurları içeren ilâhi vasıflarının hesaba katılmamasıdır. Yukarıda ele alınan dinî söylem analizlerinde, ya dinin, tercih edilebilecek herhangi bir yaşam tarzı olarak sunulduğu ya da dinî söylemin, bu yaşam tarzlarını destekleyen motivasyon öğelerine indirgendiğini görmekteyiz. Ancak din dilini anlamını açıklamak adına yapılan bu tür analizlerin, din dilinin anlaşılmasını daha fazla karmaşık hale getirdiğini söyleyebiliriz.

Ortaya çıkan tabloda mantıksal pozitivistlerin dinî ifadeleri hem olgusal hem de dilsel bağlamda tamamen anlamsız ve boş olarak görmeleri ile Braithwaite ve çağdaşlarının aynı ifadeleri ilâhi niteliklerinden arınmış ahlâki ifadeler olarak yorumlamaları arasında fark yok gibi görünmektedir.

Dinî tecrübeyi bir kenara bırakacak olursak dinî dilin, yeryüzünde varlığını en iyi şekilde hissettirdiği alanlardan biri, dinî söylemin ana unsurlarından olan kutsal metinlerdir. Ancak, Ramsey'in yaklaşımı hariç, son bölümde ele aldığımız bilişsel olmayan diğer din dili teorilerinde ortaya konan görüşlerin, dinin belki de en özgün öğelerinden olan kıssaları, sembolik birer hikâye olarak görme çabaları, dinî dil hakkında oldukça haksız eleştirileri içermektedir. Mantıksal pozitivizmin, dinî ifadeleri yok sayan tavrının karşısında ortaya konan bu tür analizler, dinlerin özgün niteliklerinin yok sayılması ile dindar insanın inançlarını sarsabilecek bir tavır ortaya koymaktadır. Bu nedenle dinî dilin ne belli ahlâkî niyetlere indirgenmesi ne de dinî kıssaların kendilerinden ders çıkarılan sembolik hikâyelere dönüştürülmesi, din dilini anlamlandırma konusunda yeterli argümanları içermemektedir. Bu nedenle son bölümde genel olarak dinî ifadelerin herhangi bir alana, özel olarak da Braithwaite'in önerisinde olduğu gibi, ahlâkî niyetlere indirgenmesine ve bu konuda onun yaklaşımına yöneltilen eleştirilere yer vermeye çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN DİLİNİN AHLÂKÎ YORUMU

Önceki bölümde din dilinin anlamlandırılması amacıyla ortaya konan görüşlere, ağırlıklı olarak da Braithwaite'in ahlâkî yorumuna yer verdik. Bu bölümde, Braithwaite'in din dili yorumuna yöneltilen eleştirileri ele alarak, onun konatif ahlâk kuramını açıklarken kullandığı kendine has kavramları irdelemeye çalışacağız. Son olarak, özelde din dilinin ahlâka indirgenmesinin doğurduğu sonuçlara, genelde de din dilinin şu ya da bu şekilde herhangi bir amaca indirgenmesinin sebep olduğu güçlüklere değineceğiz.

Din ve ahlâk arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla felsefe tarihinde birçok filozof tarafından çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Platon, Aristoteles ve Kant gibi sistem sahibi filozofların birer ahlâk teorisi geliştirerek ahlâkî olayları değerlendirdikleri, belirli prensipler ortaya koydukları ve bu ilkelerin doğruluğunu göstermek üzere aklî deliller geliştirdikleri bilinmektedir. Felsefe ile birlikte sürekli var olan ve Kant ile birlikte sistematik olarak yorumlanan Tanrı-ahlâk ilişkisine dair meseleler, günümüz felsefesinin de popüler konularından olmuştur. Konu ile ilgili tartışmalar, Mehmet Aydın'ın belirttiği gibi,[215] ağırlıklı olarak ya Tanrı'nın varlığı açısından ya da ahlâk açısından ele alınmıştır.

Din ve ahlâk ilişkisine dair ortaya konan görüşlerin çerçevesini ana hatlarıyla ortaya koymak gerekirse; Kant'a kadarki ahlâk teorilerinin temel özelliğinin mutlulukçu olduklarını ve insan eylemlerinin en son hedefinin mutluluk olarak kabul edildiğini görürüz. İlkçağ mutluluk ahlâkının esas karakteri, eylemleri, yöneldikleri gayelere göre iyi ya da kötü olarak değerlendirmeleridir. Yeniçağ ahlâk teorilerinin temel özelliği ise eylemleri, meydana getirdikleri sonuçlara göre ahlâken iyi veya kötü olarak vasıflandırmalarıdır.

[215] Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s.2.

Spinoza ve Kant gibi filozoflara geldiğimizde erdem, ahlâkîlik ve akılcılık, mutluluğa ulaşmaktan önemli görülmüştür. Kant'ın ortaya koyduğu ödev ahlâkında, ancak iyi niyete dayanan ve ödev duygusundan doğan eylemler, sonuçları ne olursa olsun iyidir. 20. yüzyıl çağdaş İngiliz filozoflarından ahlâk çalışmalarıyla bilinen P. H. Nowell-Smith (1914-2006), ahlâkın birbiriyle ilişkili şu dört şeyi ihtiva ettiğini söyler:

(1) İnsan tabiatı hakkındaki kanaatler,

(2) İyi ve arzu edilir şeyler hakkındaki değerlendirmeler,

(3) Yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirleyen kurallar,

(4) Bizi, doğru veya yanlış bir hareket tarzını seçmeye sevk eden sebepler.[216]

Ahlâk ile ilgili olarak, yukarıdaki maddeleri de içerecek şekilde bir hayat tarzı ya da davranış kuralları üzerinde yapılan fikrî araştırma, genel anlamda, ahlâk felsefesini ifade eder. Ancak, ahlâkın incelenmesi, düşünce tarihinde farklı şekillerde olmuştur. Bilim adamları, ahlâka deskriptif tarzda yaklaşır ve ahlâkî bir değerlendirme yapmaksızın ahlâk olgusunun tespitine yönelik tavır alırlar. Ahlâka normatif olarak yaklaşan din, birtakım ahlâkî ilkeler ortaya koyar, bir hayat modeli oluşturmayı hedefler. Felsefe ise ahlâkı, 20. yüzyıla kadar normatif olarak ele aldığı gibi özellikle 20. yüzyılla birlikte felsefenin ahlâka yaklaşımı analitik olmuştur. Analitik yaklaşımda ahlâk filozofu; "iyi", "kötü", "doğru" ve "yanlış" gibi ahlâk kavramlarının anlamlarını açıklar, ahlâk ilkelerinin mantıkî açıdan tahlilini yapar, bu ilkelerin doğruluğunun tespit edilip edilemeyeceğini sorgular.[217]

Recep Kılıç, ahlâkî ilkelerin sorgulanmasına ilişkin çalışmalara yönelik olarak ahlâkın temellendirmesi konusunda, din-dışı ve din ile yapılan temellendirmeler olarak iki grup tespit etmiştir.[218] Bir önceki bölümde ele aldığımız Braithwaite'in din dilinin ahlâkî yorumu, yani din dilinin ahlâkî ilkeler temel alınarak kategorize edilmesi, bir bakıma, ahlâkın din-dışı temellendirmesi olarak nitelendirilebilir.

---

[216] H. Nowell-Smith, "Religion and Morality", *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (Ed.), London, C.7, 1967, s.150.
[217] Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s.4, 5.
[218] Kılıç, a.g.e., s.14.

Braithwaite'in mensubu olduğu ve aralarında Ayer ve Hare'in de bulunduğu gelenek, filozofun ahlâk alanındaki görevini, "ahlâk terimini sadece analiz etmek" olarak belirterek, ahlâk filozofunun herhangi bir değer hükmünde bulunmasının önünü kapatmıştır. Çalıştığı üniversitede ahlâk profesörü hocası olarak görev yapan Braithwaite, din dilini de ahlâk dilinin bir parçası olarak ele alır ve dinî ifadeleri ahlâkî niyetleri gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanır. Braithwaite'in ahlâkçı bir filozof olmasının onun din dili yorumunda da açık etkisi olduğu kanaatindeyiz. Braithwaite'in din dili yorumu ve konatif ahlâk kuramı bazı çevrelerden olumlu ve olumsuz tepkilere maruz kalmıştır. Bu noktada, Braithwaite'in yorumunu detaylarıyla ele almış olan Bartley, Braithwaite'in din dili yorumunu, dinin ahlâka indirgenmesi olarak değerlendirmiş ve onun kullandığı kendine has kavramları eleştirmiştir. Aşağıda Braithwaite'in din dili yorumuna gösterilen eleştirilere ve dinin ahlâka indirgenmesinin ortaya çıkardığı problemlere değinmeye çalışacağız.

Braithwaite'in ahlâk görüşüne geçmeden önce son olarak, Amerikalı analitikçi ve ahlâk filozoflarından Robert Merrihew Adams (d.1937)'ın, dönemin düşünürlerinin, dinî ifadeler ile ahlâkî argümanları aynı kategoride değerlendirme girişimlerine başvurmalarının nedenlerini açıklamasına dair görüşlerinden de söz etmek yerinde olacaktır. Çünkü bu yaklaşım, dinî alana ait ifadelerin değerlendirilmesi ile ilgili olarak, özellikle neden bu tür girişimlere başvurulduğunu anlamak noktasında açıklayıcı belli birtakım önermeler içermektedir. Adams, "*Teistik Düşüncenin Ahlâkî Argümanları* (*Moral Arguments for Theistic Belief-1987*)" başlıklı makalesinde teistik bir inanca sahip olmanın ahlâkî gerekçelerini şu şekilde sıralar:

> "Bu evrenin ahlâkî bir düzeni olduğuna inanmamak moral bozucu olacaktır.
>
> Moralsizlik ahlâken arzu edilen bir şey değildir.
>
> Bu nedenle, evrenin ahlâkî bir düzeni olduğuna inananın büyük bir moral avantajı vardır.
>
> Teizm, evrenin ahlâkî bir düzeni olduğuna inanmak için en uygun teoriyi sağlar.
>
> Bu nedenle, teizmi kabul etmek ahlâkî bir avantaj sağlar."[219]

[219] Robert Merrihew Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 1987, ss.144-163.

Braithwaite'in görüşü, Adams'ın yaklaşımı ile paralellik arz etmekle ve problemi çözmek için ahlâkî ifadelerin teistik bağlamda yorumlanması konusuna dikkat çekmektedir. Bu örnek, dönemin analitikçi filozoflarının, ahlâkî ve dinî ifadelerin anlamının açıklanması noktasında, karşılıklı alanlara ait açıklamalara başvurduklarını göstermektedir. Bu girişimler, özellikle kendi dönemlerinde, pozitivizmi savunan çevrelerden büyük iltifat görmüş olmakla birlikte birçok teist bu açıklamaların noksanlıklarına dikkat çekmiş ve karşı argümanlar ile bu girişimlere cevap vermek durumunda kalmışlardır.

1. Din Dilinin Ahlâkî Yorumuna Tepkiler

Braithwaite'in din dili hakkındaki düşünceleri, bazı felsefe yazarları tarafından olumlu ve doğru tespitler olarak değerlendirilmiştir. İskoç filozof ve teolog Donald M. MacKinnon (1913-1994) ve Piskopos Ian Ramsey (1915-1972), Braithwaite'in makalesini, büyük saygıyla ele almış ve hatta MacKinnon, bu makaleyi "*din felsefesine, insanın müteşekkir olacağı kadar destekleyici bir katkı*" olarak nitelendirmiştir.[220] Bir başka yazar, John Macquarrie (1919-2007), her ne kadar Braithwaite'in tezlerinin muhteşem olmanın ötesinde abartılı olduğunu savunsa da bu görüşü, "*dinî dilin en üst seviyede analizi*" olarak yorumlamıştır.[221]

Braithwaite'in din felsefesine yaptığı katkılara çekilen dikkatin en önemlisi belki de bu makalenin bir Cambridge olayıyla kaçınılmaz bağlantısıdır; Braithwaite'in Hıristiyan olması ile ilgili olarak Cambridge asilzadelerinden birinin anılarında, bir yazarın aktardığına göre:

> "Din konusunda, Cambridge'deki King's College'in güzel şapeli ve onun güzel korosu, Hıristiyan olsun olmasın herkesin görmek isteyeceği bir kilise olarak entelektüel ve sıradışıdır. Mesela, burada ahlâk felsefesi profesörü olan Richard Braithwaite, yetişkin döneminde bir felsefeci olarak Hıristiyan olması için ikaz edilmiş fakat bu durum, onunla Kilise arasında ancak birkaç mektuplaşmanın ardından gerçekleşebilmiştir. Kendisine birkaç istisna sağlanmak suretiyle kendisi

[220] William Warren Bartley III, *Morality and Religion*, London: MacMillan St Martin's Press, 1971, s.20.
[221] John Macquarie, *Twentieth Century Religious Thought*, London: S.C.M. Press, 1963, s.312.

> ile özel bir anlaşma yapılmış, Braithwaite de bunu davranışlarında açıkça göstermiş ve Cambridge'deki herkes de durumun öyle olduğuna inanmıştır. Braithwaite orada vaftiz edildiğinde Wittgenstein hariç, Cambridge'deki herkes ama herkes buna şahit olmuştur."[222]

Anlaşılan o ki mantıksal pozitivist gelenekten gelmiş biri olarak Braithwaite'in din hakkındaki düşünceleri, Cambridge'in hocalarını rahatsız etmiş ve onun Hıristiyan olması meselesine büyük önem atfedilmiştir. Zira köklü bir Hıristiyan geleneğe sahip olduğu değerlendirilen Cambridge'in, din hakkında yorum yapan bir filozofun, en azından bir Hıristiyan kimliğine sahip olması konusunda ısrarcı olduğu söylenebilir.

Çağdaş İngiliz felsefesinde ele alınan din dili tartışmaları, ülkemizde öncelikle Mehmet Aydın'ın eserlerinde yankı bulmuş, özellikle Turan Koç ile birlikte din dili alanında yapılan çalışmalar önemli bir ivme kazanmıştır. Mehmet Aydın'ın, "din dilinin, kognitif içerikten yoksun ifadeler olduğu" tezine karşı çıkması ve onun ahlâka indirgenmesine dair eleştirileri, özellikle ilâhi dinlerin ulûhiyet vasıfları dikkate alındığında, göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir.

> "Din" diyor Mehmet Aydın, "mesela İslâmiyet, evren ve insanın yaratılışı gibi, ilk bakışta ahlâkla doğrudan ilgili gibi görülmeyen ancak, aralarında ilişki kurulabilecek birtakım kozmolojik iddialar öne sürmektedir. Fakat bu durumda onları tam anlamıyla ahlâka indirgeyemeyiz. Mesela, 'Allah insanı pıhtılaşmış kandan yarattı' (Alâk:2) ayetinin Yaradan'a bağlılık, minnet ve şükran duygusu içinde bulunma v.s. ile ilgili olduğu yani ahlâkî bir özellik taşıdığı açıktır. Fakat geniş kapsamlı bir iddia olarak karşımızda duran bu ayetin bize söylediği bundan ibaret değildir. Başka bir deyişle, mümin, söz konusu ayeti 'bilgi veren' dolayısıyla kognitif içeriğe sahip olan bir iddia olarak görmektedir."[223]

Aydın'a göre, dinin gayesi sadece ahlâkî görevin yerine getirilmesini teşvikten ibaret olarak görülemez. Tanrı'ya inanmayan bir insanın, Tanrı'yı ahlâkî değerin temeli olarak sayması düşünülemez. Nihayetinde din dilini beşeri bir tecrübeye indirgemek dinin evrenselliğini ve otonomluğunu yıkacaktır.[224] Dinî iddiaların kognitif temelini bir

[222] Ved Mehta, *The New Theologian*, New York: Harper & Row, 1965, s.70, Aktaran: Bartley, a.g.e., s.20.
[223] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s.129, 130.
[224] Aydın, a.g.e., s.130.

yana iten konatif tahliller, din dilinin anlaşılmasına önemli ölçüde yardımcı olmalarına rağmen, sonunda dinin bütünlüğünü ortaya koymaktan uzak kalmaktadırlar.[225]

Turan Koç'un da Braithwaite'in, din dili tahlilini irdeleyen ve eleştiren ifadelerine şahit olmaktayız. Turan Koç'a göre Braithwaite, din dili tahlilinde, kökten duyumcu bir hareket tarzı ile hareket ederek, naturalistik bir izah tarzını benimsemektedir. Ona göre, Braithwaite'in din dili hakkındaki söylediklerini, mantıki sonucuna götürecek olursak dinin, içinde Tanrı'ya inancın bulunmadığı salt bir ahlâk ve eylem siyaseti olarak algılandığı görülür. Bu eylem siyasetinde de aşkın olan Tanrı'ya pek yer olmadığı fark edilir.[226]

Koç'a göre Braithwaite, bir yerde kıssalardan kazanacağımız şeylerin bulunduğunu düşünüyor görünmektedir; ancak, bu kazanım, sıradan roman ve hikâyelerden kazanılan ne kadarsa dinî kıssa ve hikâyelerden kazanılan da o kadar olacaktır. Diğer taraftan, roman, masal türü eserlerin günlük yaşamımızda dikkat etmediğimiz pek çok özelliğine dikkat çekilmiş olsa da bu tür izahların inanan bir insanı tatmin edeceğini düşünmek zordur.[227] Braithwaite için dinî kıssa ve ifadelerin olgusal olması, onların belli bir biçimde kullanılmalarından başka anlama gelmemektedir. Bu durum ise dinin ulûhiyet vasfını adeta görmezden gelip dini, bir kurallar ve tercihler bütünü haline getirmektedir. Oysa ibadetin mahiyetini, bütünüyle insanın ne yaptığına, ne duyduğuna ve söylediğine dayanarak anlatmak mümkün değildir. İslâm ve Hıristiyanlık gibi dinlerde, dinî etkinliklerin dayanağı anlamına gelen ve bu dinlerin temelini oluşturan temel teolojik ifadeler (*amentü*) vardır. Bu ifadelere bir şekilde atıfta bulunmayan bu tür bir teorinin kabul edilmesi düşünülemez.[228]

Turan Koç, Braithwaite'inki gibi bir bakış açısıyla dinî dili, kullanıldığı bağlamın ve ait olduğu alanın dışına taşıyarak çağdaş teknolojik vokabülerinin dar kalıpları içinde anlamaya çalışmanın, felsefi tahlil yönteminin de kabul edebileceği bir yaklaşım olamayacağına dikkat çekmektedir.[229]

---

[225] Aydın, a.g.e., s.130.
[226] Koç, a.g.e., s.229.
[227] Koç, a.g.e., s.230.
[228] Koç, a.g.e., s.231.
[229] Koç, a.g.e., s.233.

Braithwaite'in, dinî önermelere dair öne sürdüğü bu teori, ustaca yapılmış bir indirgeme olarak yorumlanır.[230] Kanaatimizce de böyle bir indirgeme mantıksal pozitivizmin dinî ifadeleri olgusal olarak yok sayan tavrının yeni bir veçhesidir. Braithwaite dinî ifadeleri belli bir alana hapsederek onların ulûhiyete atıfta bulunan vasfını yok saymaktadır. Bu ise İslâm ve Hıristiyanlık gibi bir din adına dine yapılabilecek en büyük haksızlık olarak görünmektedir. Braithwaite'in dinî ifadeleri ahlâkî ifadeler kategorisinde ele alışı, doğrulayıcı analiz mantığının fonksiyonalist bir versiyonu olmaktan öte gidememiştir. Son yıllarda, içerisinde bazı İngiliz ve Amerikan felsefecilerin bulunduğu bir grubun, dinin, ahlâk tarafından asimile edilmesi denemeleri ile ortaya çıktığına önceki bölümlerde değinmiştik. Bununla birlikte, Braithwaite'in görüşü, bu tür bir girişimde en fazla etki uyandıran ve en geniş alana yayılan bir tez olarak ortada durmaktadır. Braithwaite'e gösterilen tepkiler ağırlıklı olarak onun ahlâk yorumuna yapılmış atıflar şeklinde olup Braithwaite'in görüşlerini müstakil olarak ele alan bir çalışmaya rastlayamadık. Bununla birlikte, Amerikalı filozof William Warren Bartley III (1934-1990), *Ahlâk ve Din* (*Morality and Religion*) isimli eserinde, ahlâk ve din konularını karşılıklı indirgeme ve her iki konu arasında uzlaşmayı öne süren yaklaşımları ele alırken, kitabının "Dinin Ahlâka İndirgenmesi" bölümünü Braithwaite örneğiyle kaleme almıştır.

Braithwaite'in görüşünü kapsamlı bir şekilde eleştiren bir felsefeci olarak Bartley eserinde, Braithwaite'in tezini anlattıktan sonra onun kullandığı kendine has kavramları irdeler. Daha sonra eleştirilerin ağırlıklı noktasını Braithwaite'in, "Tanrı aşktır" ifadesi ile ortaya koymaya çalıştığı, dinî ifadelerin ahlâka indirgenmesi konusu oluşturmaktadır. Diğer taraftan Bartley, "din dili" ve "dinî söylem" kavramlarını tartışarak bu kavramları, söz konusu indirgemenin bir anlamda sorumlusu olarak göstermeye çalışır. Kanaatimizce de Braithwaite'in görüşü, dinî dilin diğer tüm niteliklerini özellikle de ilâhî vasıflarını yok sayması ve bu ifadelerin yalnız ahlâkî niyetleri çağrıştıran birer önerme olarak tanımlanması nedeniyle indirgemeci bir duruş sergilemektedir. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde, Bartley'in eleştirilerine başvuracak ve değerlendirmemizde onun eleştirilerini referans olarak göstereceğiz.

[230] Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçinde Din", s.623.

2. Braithwaite'in Kullandığı Kendine Has Kavramlar

Braithwaite, dinî dile dair görüşlerini ortaya koyarken kendine has birtakım kavramlar geliştirmiş ve kullanmıştır. Bunlardan en dikkat çeken ve Braithwaite'in tezine adını veren "konatif" terimi ile ilgili açıklamalara çalışmamızın giriş bölümünde ve Braithwaite'in konatif ahlâk kuramını anlatırken değindik. Aşağıda ele alacağımız bazı kavram ve ifadelere, Braithwaite'in kendi din dili yorumunu açıklamak amacıyla birtakım kendine özgü anlamlar yüklediğini görmekteyiz. Ancak bu ifadelerde ortaya çıkan anlam belirsizliği, hem Braithwaite'in görüşünün anlaşılmasını güçleştirmekte hem çelişkili değerlendirmelerin ortaya çıkmasına, hem de bu kavramların anlamlarının yeniden tartışılmasına neden olmaktadır.

Braithwaite'in kullandığı bazı ifadelerin anlamlarının belirsizliğine dikkat çeken Bartley, örneğin "*bir ifadenin anlamı kendi kullanımındadır*", ifadesinin muğlâk olduğunu söyler. Bir Hıristiyanın söyleminin ne anlama geldiği, onun o ifadeyi kullanımında var olduğu söylendiğinde, ne anlatılmak istenmektedir? Bartley, bu söylemin anlamının Hıristiyanların onu, geleneksel olarak kullandığı şekliyle belirlenmesi anlamına gelmediğini düşünür. Bartley'e göre, Braithwaite'in takip ettiği kural şöyledir: "Bir Hıristiyan söyleminin anlamı ancak o kimsenin onu kullandığı anlamdır." [231] Burada pek de aşikâr olmamak kaydıyla "kullanım" kelimesinden kastedilenin, "şahsî kullanım" olduğunu görmekteyiz.

Bartley'e göre, binlerce Protestan, gerçekte gördükleri Hıristiyan etiğinin, aslında din adamları tarafından maksatlı bir biçimde belirlenmesini kabullenemedikleri için Hıristiyanlıkla olan bağlarını ciddi bir şekilde koparmışlardır. [232] Braithwaite açısından da Hıristiyan etiğinin, Hz. İsa'nın vazettiği ahlâk olduğu düşüncesi, onun görüşü ile örtüşür mahiyettedir. Bundan dolayı da Braithwaite'e göre, inananların kendi agapeistik tutumlarını izah etmek amacıyla kullandıkları hikâyelerin gerçekliğinin hiçbir önemi olmadığı gibi onun, Hıristiyan geleneğinde bulduğu hikâyelerin ne oldukları veya bu hikâyelerin gerçekte bulunup bulunmadıklarının da önemi yoktur. Braithwaite konu ile ilgili olarak kendi ifadeleriyle şöyle diyor:

---

[231] Bartley, a.g.e., s.19.
[232] Bartley, a.g.e., s.20.

> "Farklı insanlar, temel ahlâkî görüşlerin ne olduğu hakkında farklı görüşlere sahip olacaklarından, dinî söylemlerin özel anlamları da farklı insanlar için farklı olacaktır. Benim, Hıristiyan atıflarının asıl özel anlamlarının, agapeistik bir yaşam sürdürme niyetini ortaya koymak ve bu tür bir hayatın mecâzi ve genel terimlerle tanımlanmasından ziyade ampirik bir tanımla ortaya konması için I. Korintlilerin 13. Bölümünün tamamına yakınını alıntı yapıp burada aktarmam gerekir. Başkaları, Hıristiyanca bir yaşam tarzının tarifinin bir şekilde farklı olması gerektiğini düşünebilirler ve bu nedenle de Hıristiyan söylemlerin özel anlamlarının, onun temel ahlâk öğretisindeki farklı bakış açılarıyla uyuşmasına uğraşacaklardır."[233]

Yine Braithwaite ahlâkî davranışı destekleyen hikâyeler için şunları yazar:

> "Pratiğe dayalı hikâye ifadeleri Hıristiyandan Hıristiyana değişir: Hıristiyanlığın öğretileri farklı pratik yorumlara açıktır ve Hıristiyanlar da öğretiler üzerine yükledikleri yorumlara göre farklılık gösterirler.[234]

Makalesinin son kısmında Braithwaite açıkça şunu söyler:

> "Hıristiyanlığın asıl dayanağı şudur ki "Ne yapmalıyım?" ve "Hangi ahlâk kuralına uymalıyım?" gibi sorular her insanın kendisi açısından cevaplaması gereken sorulardır.[235]

Bartley'e göre; Braithwaite için Hıristiyanlığın özünde öznel, yani şahsın kendi ahlâk kurallarını tercihi vardır. Ya da denebilir ki; Hıristiyanlığın özü, istediğin gibi yorumlayabildiğin Hıristiyan geleneklerinden kaynaklanan herhangi bir hikâye ile süslediğin sürece, istediğini yapmak demektir. Ancak, bu tür bir "nasıl kullanılırsa (*as it is used*)" yorumu, Bartley'e göre, Hıristiyan geleneğinin yorumu olmak bakımından oldukça mantık dışıdır. Hıristiyan geleneğinin nasıl yorumlanacağı konusunda Braithwaite'in tutumu, hayalperest bir tekliftir. Braithwaite, Hıristiyanlığın özünü "agapeistik davranış" olarak tanımlarken, bilimsel bulgulara dayanan tarihi ilâhiyat akademisini hiçe saymış ve bilime ters düşen ifadeler kullanmıştır.[236] Kısacası, Braithwaite'in, "bir ifadenin anlamının, kullanımında olduğuna" dair tezi, o ifadelerin kullanımının, geleneksel kullanıma mı yoksa her kullanıcı için kişisel amaçlara mı atfedileceği belirsiz olduğu için kapalı kalmaktadır.

---

[233] Braithwaite, A.E., s.82.
[234] Braithwaite, A.E., s.85.
[235] Braithwaite, A.E., s.91.
[236] Bartley, a.g.e., s.22.

2.1. Braithwaite'in "Agapeistik Din" Yorumu

Önceki bölümde vurgulamaya çalıştığımız gibi, Braithwaite, Hıristiyan dünya görüşünün tüm yönleriyle ana temasının "Tanrı aşktır" ifadesi olduğunu, onun ilk fonksiyonunun, "agape"ye göre yaşama niyeti olduğunu, bundan dolayı da bu inancın anlamının, "agapeistik bir yaşam tarzına teslimiyete uzandığını" söylemişti. Ancak, Bartley, Hıristiyan dinî literatüründe yer alan hikâye ve dualarda, Braithwaite'in vurgulamaya çalıştığı gibi, "agapeistik" türde olguların ve tavsiye edilen davranış tarzlarının olmadığını anlatmaya çalışmakta, onun iddiasının asılsız ve Hıristiyanlığı bilmeden yapılmış yorumlar olarak değerlendirmektedir.[237]

Braithwaite, Hıristiyan dinî geleneğinden örneklerle agapeistik din yorumunun geçerliliğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bartley, Braithwaite'in din yorumunu İncil'de yer alan yalnız birkaç örnekle açıklamaya çalışmasının, kendisini haklı çıkarmaya yetmeyeceğini savunur. Ona göre herhangi bir Hıristiyan, Hıristiyanlık öğretilerinin, istediği herhangi bir kısmının, kendisine diğer kısımlarından daha uygun olduğunu söyleyebilir. Bu durumda "Ben bir Hıristiyanım" düşüncesinden "Hıristiyanlığın şu kısımlarını cazip buldum" düşüncesine bir sıçrama vardır. Aynı şekilde, eğer bir Budist, Budizmin bazı yönlerini kendisi için cazip bulursa o zaman bir Budist için de aynı şey geçerli olacaktır. Bu şekilde seçme ve tercih yapma hakkını kullanarak onlara inanabilir ve kendi seçtiği Hıristiyan veya Budist davranış tarzına destek ve bağlam bulabilir.[238]

Bartley'e göre, eğer biz Hıristiyanlığın anlattıklarının, Braithwaite'in kastettiği gibi bir agapeistik yapıya sahip olduğunu kabul edecek olursak, o zaman Hıristiyanların ne için dua ettiklerini kendilerine sorma fikri gayet makul olacaktır. Diğer taraftan Braithwaite'in dua kitaplarına yaptığı atıfları hatırlayacak olursak, Bartley, Hıristiyan dua kitaplarında yer alan neredeyse hiçbir duada agapeistik davranışın desteklenmediğini, aksine, bu dualarda insanın tehlikelere ve düşmanlara karşı korunmak için Tanrı'ya sığındığından bahseder.[239]

[237] Bartley, a.g.e., s.22.
[238] Bartley, a.g.e., s.23.
[239] Bartley, a.g.e., s.24.

Bartley, ne kiliselerde ne de Hıristiyan kutsal günlerinde düzenlenen ayinlerde okunan dualarda aşktan bahseden tek bir kelime ile bile karşılaşılamayacağına dikkat çekerek Braithwaite'in, Hıristiyanlık hakkındaki agapeistik yorumunu bir şekilde basit fikirler olarak değerlendirir. Braithwaite'in, Hıristiyan hikâyelerinin temel işlevinin, aynı mitler, kıssalar ve diğer edebi türlerde olduğu gibi ahlâkî niyetlerimizi güçlendirmek için onları beslememize yardımcı olduğu fikrinin hiçbir anlamı olmadığını ifade eden Bartley, Hıristiyan temel kaynaklarında, Braithwaite'in iddia ettiği gibi bir din anlayışının mevcut olmadığını, Braithwaite'in öne sürdüğü birkaç örneğin de Hıristiyanlığı tanımlamada yetersiz olduğunu, Hıristiyanlığın kaynaklarından böyle bir kanaate varılamayacağını söyler. [240]

2.2. Braithwaite'in "Dinî İnanç" "Dinî İddia" Ayırımı

Braithwaite, konatif ahlâk kuramının son basamağında, "dinî inanç (*religious belief*)" teriminin yerine "dinî kanaat (*religious conviction*)" ya da "dinî iddia (*religious assertion*)" kavramlarından söz etmenin daha doğru bir tercih olduğuna dikkat çeker. Ona göre dinî bir iddia, ister kapalı ister açık bir şekilde ifade edilsin, ahlâkî olabilecek yeterli bir genel ilke altında sınıflandırılabilir belli bir davranış politikasını gerçekleştirme kastı ve iddiasıdır; belli öyküler anlatma iddiası değildir. Ona göre, "dinî inanç" iddianın linguistik anlatımını terk ettiğimizde elimizde kalan şeydir. Bu nedenle, "inanç" teriminin yerine "iddia" terimini kullanan Braithwaite, "iddia" teriminin anlamını, "sözlü olarak açıkça anlatılamayan unsurları da içerecek biçimde" [241] genişletme yoluna gitmiştir. O, bu tür bir ayırımın özelliklerini ve amacını şu sözlerle özetler:

> "Braithwaite'e göre, bir ahlâk inancı, belli bir tarzda davranma kastıdır: dinî bir inanç da belli bir tarzda davranma kastıdır; ancak dini bir inanç, bir ahlâk inancı ile birlikte yorumlandığında, inananın zihninde yer alan niyetlerle ilişkili belli birtakım hikâyelere yönelmeyi sağlar. Dinî inanç probleminin bu çözümü, hem deneycilerin, anlamın ampirik kullanımla ilişkili olması gerektiği şeklindeki talebine ve hem de din

[240] Bartley, a.g.e., s.25.
[241] Braithwaite, A.E., s.89.

adamının kendi dinî inançlarının ciddiye alınması talebine hak vermektedir."[242]

Ancak, bu tür bir ayırım kanaatimizce dinî ifadelerin olmazsa olmazı olan inanç olgusunu tamamen yok saymakta ve bu ifadelerin anlamlı oluşunu ampirik sonuçlarına göre değerlendirmektedir. Bu tür bir yaklaşım inançlı bir kimsenin, inancını bir kenara bırakalım, düşüncelerine bile değer vermemektedir. Bu yaklaşımın ortaya koyacağı sonuçlardan biri de şudur; herkes tarafından birçok farklı ve derin anlamlar ifade eden dinî kavramlar ve öğretiler, herkes tarafından aynı ders ve sonuçların çıkarılacağı belli başlı anlamlara indirgenme tehlikesiyle karşı karşıyadır. "İddia" terimi, "inanç" terimi içerisinde yer alan "Tanrı'nın varlığı", "cennet", "cehennem" gibi genel dinî kabulleri içermemesi yönüyle de kısır bir kavramdır. Yalnız öne sürülen bir fikir olmaktan ileriye de gidemeyeceği için onun, doğru ya da yanlış, anlamlı ya da anlamsız olduğu konusuyla da ilgilenilmeyecektir.

3. Dinî Söylemin Ahlâka İndirgenmesi

Din dilinin anlamlı olduğunu savunmak için ortaya konan karşı eleştiri mahiyetindeki teoriler farklı bir türde tartışmanın meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Öne sürülen argümanlar bir taraftan din diline veya teolojik söyleme belli noktalarda anlam kazandırma çabası taşırken, diğer taraftan yalnız belli bazı fonksiyonlarının öne çıkartılması, dinin temel fonksiyonlarının, tabir yerinde ise, budanmasına sebep olmuştur. Bu durum ise doğal olarak, din dili sahasında yapılan çalışmaların, indirgeme eleştirilerine maruz kalmasına yol açmıştır.

Teolojik söylemin mahiyetini anlamak için fonksiyonel analizi kullanan filozoflar, temelde bu söylemin gerçek kullanımını öğrenmeye çalışmışlardır. Ancak, bu noktada yapılan genellikle, dilin bilinen şu veya bu fonksiyonunu, teolojinin gerçek mantığı gibi sunma eğilimine kapılmaktır.[243] Aralarında farklar bulunmakla birlikte, teolojik söylemin gerçek mahiyetini bulmak için yapılan bu analizlerde dikkati çeken ortak nokta; her birinin, teolojik söylemi, sadece, sözün kesinlikle teolojik çerçevesi

[242] Braithwaite, A.E., s.89.
[243] Ferre, a.g.e., s.159.

dışında yerine getirebildiği fonksiyonlardan hareketle anlamaya çalışıyor olmalarıdır. Oysa dilin, dinî olmayan pek çok kullanımı bir kimsenin dünyada kendini "evinde" hissetmesini sağlayabilir.[244]

Bu anlamda teolojik dilin ampirizm ile uygunluğunu hesaba katan ve tutarlı bir ampirist için en makul görünen yaklaşım, Braithwaite tarafından ileri sürülen, teolojik dilin konatif kuramı gibi görünmektedir.[245] Dinî ifadelerin ahlâka indirgenmesi şeklinde eleştirilen Braithwaite'in din dilini kurtarmaya yönelik çabasının nedenini, din diline dair görüşlerinin hareket noktasına ve din dili hakkındaki görüşüne tekrar baktığımızda görebilmekteyiz. Braithwaite'in asıl ilgi duyduğu konu dinî ifadelerin anlamlarıydı. Onun sürekli olarak kafasını kurcalayan problem, anlamın, erken dönem mantıksal ampirist kriterin, mantıksal olarak doğrulanabilen ya da mantıksal olarak gerçeklikleri kabul edilen ifadeler tarafından ortaya konmuş olmasıydı.

Braithwaite'in ahlâk yorumu, erken dönem ampiristleri arasında yaygın bir akımın oluşmasına sebep olmuştu. Onun yaptığı şey, fazla dikkat çekmeden, ampiristlerin anlam kıstaslarının doğru olmadığını, bu kriterlerin yeterli olmadığını ve din ve ahlâk gibi bazı konular ele alındığında bu alanlarda kullanılan ifadelerin sadece kullanıldıkları yerlerdeki anlamlarını çalışmak gerektiği, ampiristlerin istediği gibi kanıtlanma sınırlamasının düşünülmemesi gerektiği idi.

Herhangi bir ifadenin ne anlama geldiğinin, kullanıldığı yere göre sunulması gerektiğini savunan Braithwaite, dinî ifadelerin, dinî atıflara vurgu yapanlar tarafından nasıl kullanıldıklarını açıklamak için uğraşmıştır. Braithwaite öncelikle, dinî ifadelerin ahlâkî ifadeler olarak kullanıldığını ve bu yolla ahlâkî ifadeler içinde kayboldukları sonucuna ulaşmıştır. Aynen ahlâkî ifadeler gibi, dinî ifadelerin de bilimsel açıdan doğrulanamamakla birlikte, onların, niyetleri gerçekleştirmeye yönelik (*conative intentions*) itici görevleri olduğunu savundu.

Ona göre, nasıl, bir ahlâk ifadesi, bu ifadenin sahibinin belirli amaçlara hizmet eden niyetlerini gösterirse, dinî söylemlerin amaçlarının da temelde aynı olduğu

[244] Ferre, a.g.e., s.178.
[245] Blackstone, *a.g.e.*, s.118.

söylenebilir ki bu da dinî ifadelerin, içinde var olduğu dinî sistemin eksenindeki bir davranış kalıbına ya da yaşam tarzına veya davranış siyasetine bağlılığa işaret eder.

Braithwaite'e göre, dinî ifadeleri ahlâkî ifadelerden farklı kılan başka önemli bir unsur, dinî ifadelerin belirli hikâyelerle destekleniyor olmalarıdır. Braithwaite'in anlattığı şekliyle, Hıristiyanlıkta, bu hikâyeler, kaynağını Hıristiyan geleneklerinden alır ve "agapeistik" davranış tarzını destekler. Hıristiyanlar tarafından tavsiye edilen agapeistik davranış tarzları ile Yahudilik ve Budizm gibi Hıristiyanlık dışındaki dinlerin taraftarları tarafından desteklenen davranış tarzları arasındaki farklar ise her dine mensup olan inananların kendi dinlerine ait hikâyelerin fikirlerinin zihinlerine yerleştirilmesiyle ortadan kalkabilecektir.

Braithwaite açısından dinî bir fikri ileri süren kişinin kendi anlattığı hikâyenin doğruluğuna inanması gereksizdir; hatta kendisinin dahi onaylamadığı bir davranış tarzını takip etmek adına, o hikâyeyi, psikolojik ve nedensel olarak kendisine yardımcı olacak şekilde eğlendirici bir hale dönüştürebilir.

Kısacası, Braithwaite'e göre, dinî kıssalar, ahlâkî niyetleri gerçekleştirmeyi kolaylaştıran fonksiyonuyla, ahlâkın diline tercüman olmaktadır. Braithwaite, dinî kıssalara, bir inancın mantıksal doğruluğunu ispatlayan unsurlar olarak değil, bir hayat tarzını izlemede sağladığı psikolojik destek olarak bakılmasını teklif ederken, o, bu kıssaların ilâhi vasıflarını görmezden gelmenin ötesinde onları yok saydığı ortaya çıkmaktadır. Braithwaite, tezinin, hem dinî iddialara, hem de ampiristin beklentilerine uygun olduğunu savunur. Ona göre, bir kişi hem Hıristiyan ahlâk kurallarına uygun bir hayat sürdürüp hem de kendi niyetini Hıristiyanlık hikâyelerindeki fikirlerle bağdaştırmadıkça makbul bir Hıristiyan olamaz; ancak, onun bu hikâyelerle sunulan pratiğe dayalı çıkarımların ampirik gerçekler olduğuna inanması da gerekmez. Aslında, bu durum, Tanrı'nın varlığının anlamlı olmadığını savunduğu halde hala Hıristiyan ya da Müslüman olduğunu iddia eden kişinin durumuna benzemektedir. Hâlbuki Hıristiyan ya da Müslüman olmak, o dinin hayat tarzına adanmaktan çok daha fazla şey yapmayı ya da çok daha fazla şeye inanmayı gerektiriyor olmalı.

3.1. Braithwaite'in "Dinî Söylem" Anlayışı

Braithwaite'in, "bütün dinlerin temelinde bulunan bir davranış politikasını izleme niyetinin farklı dinlerde de aynı olduğunu"[246] iddia etmesi büyük dinî gelenekler arasındaki farkları ortadan kaldırmaktadır. Hâlbuki dinler aynı ahlâk ilkeleri hakkında bile vaaz etseler, onların bağlı olduğu ahlâk kurallarının sunulduğu hikâyelerde farklılıklar vardır. Braithwaite bir taraftan dinler arasındaki farkları ortadan kaldırma girişiminde bulunurken bu girişimi, dinin yalnız bir unsuruna kıssa ve hikâyelere bağlı kalarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Bilindiği gibi, kutsal metinler dinin temel öğretilerini sunmakla birlikte, peygamberler ve onların sözleri, dinî tecrübe ve dinî hayat, dinlerin diğer destekleyici unsurlarını teşkil eder. Ayrıca, kutsal metinleri, onların içersinde yer alan yalnız birkaç somut hikâye örneği ile anlamaya çalışmak da, o dinî geleneği tam ve doğru olarak anlamayı sağlamayabilir. Burada göz ardı edilmemesi gereken bir nokta da bu metinlerin tercüme ve yorumlarının, alanın dilini kullanan kişilerce araştırılmasının daha doğru sonuçlara ulaşılması için gerekli olduğudur. Zira "dinî söylem, katı bir mantıksallıktan uzak olarak yarı tarihsel ve varoluşsal bir karaktere de sahiptir. Nasıl bilimsel dil gerçeklikleri objektif bir hale dönüştürüyorsa, aslında, dinî söylem de Tanrı hakkında konuşurken bu konuşmanın muhatapları için Tanrı'yı objektifleştirmektedir." [247] Bu nedenle, Braithwaite'in, "dinî söylem (*religious statement*)"i, dinlerden, hatta yalnız Hıristiyanlık dininden alınan birkaç örnekle açıklamaya çalışması, doğru neticelere ulaşmayı güçleştirecektir.

Bu söylem, yalnız Hıristiyan bakış açısıyla savunulduğunda önemli bir sorun daha ortaya çıkmaktadır. Braithwaite'in bahsettiği türde hikâye ve romanların, diğer inanç sistemlerinde de bulunduğunu ve hayatın türlü zorluklarıyla karşılaşan insanların iç dünyalarını ortaya koyduğunu bilmekteyiz. İçerisinde birçok kıssanın anlatıldığı İslâm dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'in yüzyıllardır okunduğu, yine Kur'an'da anlatılan hikâyelerin, halk tarafından belki onlarca kez dinlendiği halde, hâlâ büyük bir ilgi ve sevgi ile takip edildiği bilinmektedir. Her ne kadar çoğunlukla büyü kitabı gibi

[246] Braithwaite, A.E., s.84.
[247] Şaban Ali Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, Ankara: Lotus Yayınları, 2005, s.61.

kullanılsa da Çin'in büyük ahlâk ve dinî bilgelik kitabı sayılan "Ching"in yüzlerce kopyası, İngiltere ve Amerika'daki insanlar tarafından satın alınmaktadır. İngilizce olarak basıldıktan sonra Avrupa ve Amerika'da popüler hale gelmiş olan Hint hikâyelerinin de çok fazla satılıyor olması yine gözden kaçmayacak kadar dikkat çekici bir durumdur. Bu örnekler göstermektedir ki; insanların, hayatın türlü zorluklarıyla nasıl yüzleştikleri gerçeğini aktaran kıssalara, mit ve sembollere, yalnız Hıristiyanlıkta değil Hıristiyanlık dışındaki dinlerde de rastlanılmaktadır. Bu tür hikâyeler ve materyaller dinî tecrübesi olan her dine mensup farklı binlerce insan tarafından günlük olarak kullanılmaktadır. O halde, belli bazı hikâyelerle Hıristiyanlığı diğer dinlerden üstün göstermenin de bir anlamı kalmamaktadır. Ancak çalışmamız boyunca fikirlerini irdelemeye çalıştığımız düşünürlerin tamamının, mantıksal pozitivizmin ardından dinî ifadelerin anlamlandırılması noktasında, özellikle Hıristiyanlığın temel argümanlarını ve öğretilerini kurtarma amaçlı bir tavır sergiledikleri gözlerden kaçmamaktadır.

Ortaya çıkan bu durumu yalnızca bir Hıristiyanlık savunusu olarak değerlendirmek yanıltıcı olabilir. Bunun başka önemli sebeplerinin ve arka planının da olduğu kanaatindeyiz. Ortaçağ Avrupa'sında Kilisenin mutlak otoritesi, enkizisyonlar ve aforoz etme gibi uygulamaların toplum üzerindeki olumsuz etkileri, genel olarak dine, özel olarak da Hıristiyanlığa karşı bir tepkinin doğmasına neden olmuş olabilir. Daha sonra ortaya çıkan pozitivizm ve mantıksal pozitivist gelenek de sınırlarını aşarak dinî olan her şeyi ve hatta metafizik ile alakalı bütün unsurları tamamen reddetme noktasına gelmiştir. Bu nedenle, bir bakıma dini kurtarmak adına, dinî söylemin, belli faydaları dikkate alınarak göz ardı edilmemesi noktasında görüşler ortaya koyan 20. yüzyıl filozofları, bu görüşleri ile kendilerini bir anda dini savunma konumunda bulmuşlardır. Bu noktada Bartley'in, analitikçi filozofların, dinî ifadelere saldırılarına karşı Hıristiyanlığı savunma amaçlı eleştirisi bir noktaya kadar haklılık arz etmektedir. Zira, kendisinin de işaret ettiği gibi, "dinî ifadelerin indirgenmesine karşı yapılan böyle bir savunu, yalnız Hıristiyanlığı değil diğer dinlerin de içerisinde olduğu bir cepheyi temsil etmektedir."[248]

[248] Bartley, a.g.e., s.30.

3.2. Bartley'in "Din Dili" "Dinî Dil" Ayırımı

Çalışmamızın başında "din dili" ve "dinî dil" terimleri ile ilgili yaptığımız kısa bir açıklama ile bu kavramlara ilişkin Batıda herhangi bir ayırımın olmadığına dikkat çekmiş ve her iki kavramı ifade etmek üzere kullanılan "din dili (*religious language*)" kavramından bahsetmiştik.

Bartley de Batıda, özellikle mantıksal pozitivizm ile birlikte gündeme gelen ve dinî ifade ve söylemleri kastetmek üzere sıklıkla kullanılmaya başlanan "din dili" ya da "dinî dil" terimlerinin kullanımına ayrıca dikkat çeker. O, bazı filozofların "dinî dil" gibi bir söylemden bahsederlerken, bu ifadeler hakkında sanki "tarih", "bilim", "şiir", "sembol", "mecaz", "mit" ve diğer birçok anlatım türü ve konuşma tarzından tamamen farklı ve ifadenin benzersiz bir türüymüş gibi davrandıklarına dikkat çeker.[249]

Bilindiği gibi, dinî ifadeleri, diğer bilimsel alanlarda olduğu gibi analize tabi tutan yaklaşımın savunucuları analitikçi filozoflardır. Ancak sonraları, bu analitikçi mantık ve bilim hükümdarlığı, yerini, "dinî dil" hakkında Braithwaite gibi farklı açılardan yorumlar getiren bazı felsefecilere bıraktı. Bu düşünürler, ortaya konan din dili teorileri sayesinde, bilimsel anlatım veya bilimsel keşif mantığı ile birlikte dinî anlatım mantığının da geliştirilebileceğini savundular.

Bartley'e göre çağımızda felsefe, filoloji, antropoloji, karşılaştırmalı dinler tarihi gibi alanlarda yapılan araştırmaların sonuçları, din dilinin, dinî açıdan değerlendirilmesi konusunda pek fazla yarar sağlamamıştır. Yani dinî konuları ifade etmek üzere farklı bir literatürün geliştirilmesi denemeleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ona göre dil, din içinde önemli bir biçimde kullanılır; ancak, "din" diye kendine has bir şey varken ve kendine özgü bir dil kullanılıyorken, burada "dinî dil" gibi bir şeyden söz edilemez; çok farklı dinler vardır ve her birinin kendine has söylem tarzları vardır. Örneğin, Hıristiyanlık gibi belli bir dinde bile kullanılmakta olan çok zengin metafor, abartı, benzetme ve mecazlarla dolu ilâhiler gibi çok farklı ifade türleri bulunmaktadır. İçerisinde bu tür ifadeleri barındıran, dinî konuların yer aldığı kitapların yine kendine özgü tarihsel anlatımları vardır. Bir tarafta basit bir dille anlatılmış kutsal metinler bir

[249] Bartley, a.g.e., s.26.

tarafta halk tarafından geliştirilmiş olağanüstü halk hikâyeleri vardır. Bu demektir ki dinlerin dilinden veya dillerinden bahsedebiliriz ama "dinî dil" diye bir terimin varlığından veya tam olarak "dinî söylemler" diye tarif edilen söylemler olduğundan bahsedersek haddi aşmış oluruz.[250]

Bartley'e göre, ne belirli bir alanda belirli bir dönemde kullanılan bir dil gibi derinlemesine çalışılacak bir "dinî dil" vardır ne de matematikte veya sembolik mantıktaki aksiyon sistemi gibi üzerinde yoğunlaşarak çalışılacak bir "dinî söylem" kategorisi mevcuttur.[251] Çalışmamızın başında belirtmeye çalıştığımız gibi, din dili sahasında cereyan eden tartışmalarda her ne kadar "dinî dil" tabiri sıklıkla kullanılıyor olsa da bu tabir ağırlıklı olarak "din dili" tabirine işaret etmektedir. Bu nedenle, Bartley'in dikkat çekmek istediği "dinî dil" tabirinin Batıda pek başvurulan bir kavram olduğunu söyleyemeyiz. Kanaatimiz odur ki Bartley de Braithwaite'in bu anlamda ahlâka indirgemeye çalıştığı dinî dil yorumuna karşı çıkarak bu tür bir kullanımın olsa olsa ancak bir "din dili" yorumu olacağını anlatmaya çalışır.

Sonuç olarak, Braithwaite'in din dilini ahlâkî düzeyde yorumu, bir indirgeme girişimi olmanın da ötesinde kendi içerisinde çelişkiler barındıran bir yaklaşımdır. Braithwaite, dinî dili anlamlandırma girişimi ile teizmin beklentilerini hayal kırıklığına uğrattığı gibi mantıksal pozitivizmin ve analitikçi geleneğin çizgisinden de fazla uzaklaşmamış görünüyor.

[250] Bartley, a.g.e., s.27.
[251] Bartley, a.g.e., s.27.

SONUÇ

20. yüzyıl başlarında, temsilciliğini Moritz Schilick, Rudolph Carnap ve Alfred Jules Ayer gibi filozofların yaptığı mantıksal pozitivizm, metafiziğe ve dine yönelik ağır eleştirilerde bulunarak dinî ifadelerin, anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bu filozoflar, bir önermenin bilişsel bir anlama sahip olup olmadığını test etmek amacıyla "doğrulama ilkesine" başvurmuşlardı. Bu ilkeye göre, bir önerme ya da ifade en azından ilke olarak ampirik yolla doğrulanabilirse anlamlı, aksi taktirde anlamsız kabul edilmişti. Diğer taraftan bu anlayış, dinî ifadelerin, saçma ve anlamsızlık alanına ait ifadeler olarak anlaşılması gerektiği şeklinde bir sonucun doğmasına neden olmuştu.

1930-40'lı yıllarda ise bu alanda, başta analitikçi filozoflar arasında olmak üzere, hararetli tartışmaların yaşanmaya başladığı görülmektedir. Karl Popper tarafından öne sürülüp Antony Flew tarafından geliştirilen "yanlışlama ilkesi" ve Ludwig Wittgenstein tarafından ortaya atılan "dil oyunları" teorilerinin dinî alana ait ifadelere uygulanması, bu tartışmalar için önemli referans kaynakları olmuşlardır.

Çağdaş din felsefesinde din dili tartışmalarının, nesnelci veya bilgiye dayalı yoruma ağırlık veren filozoflar ile öznelci ya da değere dayalı yorumlara ağırlık veren filozoflar arasındaki ikili gerilimden büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Teist filozoflar, ikinci dönem Wittgensteincı yaklaşımdan hareketle, dinî ifadeleri ait olduğu dil ve kültür bağlamında ele alıp değerlendirmek gerektiğini savunmuştur. Wittgenstein'ın ikinci döneminde, "dilin anlamının, kullanılışında ortaya çıktığı" fikrini öne sürmesi ile birlikte, dinî kavram ve ifadelerin, kullanıldıkları bağlamlardaki fonksiyon ve kullanımları ile ilgili ciddi ve meydan okuyucu teoriler öne sürülmüştür.

Dini ve din dilini başka alanlara taşımaksızın kendi dünyası içinde anlayıp açıklamayı savunan bu sonraki grup filozoflara göre, bu tür bir yaklaşım sayesinde mantıksal pozitivizmin tehditlerinden rahatsızlık duymaya da gerek kalmayacaktır. Çünkü dil, değişik fonksiyonları icra etmek için kullanılmaktadır ve Wittgenstein'ın

“her ifade kendi mantığına sahiptir” sloganı, tüm bu fonksiyonları, dikkatlice gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. İlk dönem mantıksal pozitivizmin göz ardı ettiği bu çok önemli talep, çok daha verimli bir paylaşımı “kullanım”, “fonksiyon” ve “maksatların tahlili” gibi meseleleri içeriyordu.

İfadelerin olgusallığı ve deneyime dayanması gerektiği konusuna ağırlık veren Braithwaite ve Hare gibi bazı filozoflar, din dilini, ait olduğu alanın dışına taşıyarak onun ahlâkî ifadelerle bir tutulması veya zihin durumunun dışavurumu olarak görülmesi gerektiği şeklinde indirgemeci bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bu filozoflar, genellikle bir tür indirgeme çabasıyla birleştirilen bir ideal dil formasyonu fikrini reddetme iddiasında bulunmuşlardır. Ancak onların, salt ampirik tahlillerinin ortaya koyduğu çoğu indirgemeci yaklaşımlar, insan tecrübesinin bütünlüğünü göz ardı etmesi bakımından eleştirilere maruz kalmıştır. İndirgemeci ya da fenomenolojik (sezgisel, ahlâkî, tarihsel, tematik ve estetik) tahlil adı verilen bu tür yaklaşımlar beşeri tecrübe alanını sınırlamakla eleştirilmişlerdir.

Sonraki dönem dilbilimsel tahlilci filozofların indirgemeci dil kullanımına başvurmalarının yolunu açan Wittgenstein, “dil oyunları” teziyle farklı alanlara ait dil ailelerinin kendi kuralları olduğunu ortaya koyarak, o alana ait dili nasıl anlamamız gerektiğine dair kural ve sınırların oluşmasına sebep olmuştur. Dil oyunları teorisi, bir anlamda din dilinin etrafına örülmüş sağlam duvarlar olarak ortada durmaktadır. Bu duvarlar, dinî ifadeleri, metafizik unsurlardan ayırmakla birlikte, onları yalnızca kendisine ait sınırlar içerisinde anlamlandırılmaya mecbur bırakmıştır. Bu anlamda birçok filozof din dilini bu dar kalıplar içerisinde anlamlandırmak amacıyla ağırlıklı olarak fonksiyonel ya da işlevsel tahlil yöntemine başvurmuşlardır. Bu yöntemlerden ön plana çıkan bir yaklaşım Braithwaite tarafından savunulan, tutum ve davranışa dayalı tahlilleri içeren, konatif din dili kuramıdır.

Din dilini yorumlamak için konatif ahlâk kuramını ortaya atan Braithwaite, din dilini fonksiyonel açıdan tahlile tabi tutarak, onun anlamının kullanılış tarzıyla verildiği görüşünü savundu. Kant’ın ahlak öğretisinden de etkiler taşıyan Braithwaite’in din dili yorumunun, ahlâkçı bir bakış açısıyla ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Aslen bilimden gelme bir filozof olan ve çalıştığı üniversitede Ahlâk profesörü olarak görev yapan

Braithwaite, bilim felsefesinde kullandığı yöntem ve argümanların birçoğuna, ahlâk ve din felsefesi alanlarında da başvurur. Ona göre, nasıl ahlâkî kararlar belli bir davranış politikası uyarınca davranma kararlılığı olarak anlaşılabilirse dinsel kararlılık da günlük yaşam davranışları kadar dinî hayatı kapsayan bir ilkeler takımına bağlanma kararlılığı olarak anlaşılmalıdır. Kısaca, Braithwaite, din dilinin, ahlâkî niyetleri ifade etmeye ve ahlâkî davranışı güçlendirmeye yönelik kullanımını vurgulamak ister.

Braithwaite, diğer ampirist filozoflar gibi, dinî önermelerin bilişsel olmayan ifadeler olduklarını kabul eder. Ancak o, pratik, eylemsel değerleri nedeniyle dinî ifadelerin, bilişsel olmasa da bir anlama sahip olabileceğini ileri sürer. Braithwaite'in ifadesiyle, "Tanrı aşktır" şeklindeki bir önerme, içerisinde bir yükümlülüğü ya da belli ölçüde ahlâkî bir kılavuzluğu barındırabilir. Bu nedenle böyle bir önerme belki de, "insan yaşamında sevgiyi önemli bir şey olarak kabul etmelidir" tarzında bir önerme ile aynı anlama gelebilir. Bilişsel olmayan bu kuram, dinî ifadelerin olgusal olarak doğru olup olmadığı şeklindeki yersiz soruları da reddeder. Burada din, kısmen "mitler", "semboller" ya da "allegorik hikâyeler"e dönüştürülerek geleneksel inançlar ile birlikte bir "yaşam tarzına (*the way of life*)" indirgenir. Dinin iddialarının tamamı, agapeye uygun bir hayatı takip etme niyetleri olarak yorumlanır.

Braithwaite, dinî hikâye ve öykülere inanılmasının zorunlu olmadığını, ancak onların bir anlamının olduğunu ve düşüncede rahatlatıcı bir role sahip olduğunu söyler. Onların öneminin, psikolojik ve nedensel olduğunu vurgulayarak, bu tür hikâye ve öykülerin fonksiyonunun bir hayat ya da bir eylem tarzının izlenmesinde yardımcı olduğuna dikkat çeker. Ona göre, dinî söylemin esas kullanımı, ahlâkî söylemdir. Ancak dinî söylem, dinî anlatım ve hikâyelerin yalnızca kullanım şeklidir, salt ahlâktan ya da ahlâkî söylemden farklıdır; bu nedenle, bu tasvîrî unsurlar da, onların doğru olup olmaması da, din için ve Tanrı'ya inanan her bir kimse için önemlidir.

Din dilinin bu tür bir indirgemeye maruz kalmasıyla ortaya çıkan sonuçlardan biri de inananlar arasında iletişimin çöküşüne mahal verilmiş olmasıdır. Çünkü geleneksel doktrinleri ve doktrinlerin ortaya konmasında kullanılan cümlelerdeki kelimeleri yeniden tanımlamak mevcut algılara zarar verecek ve yeni durumlara uyum sağlamak güç olacaktır. Bu indirgeme yaklaşımı, geleneksel doktrinleri elit bir oyunun

unsurları haline getirerek, örneğin, *'Hıristiyan olmayı', 'dansa gitmeye'* andırır hale getirmektedir. Bütün gereken, dans eden çiftin, her ikisinin de kuralları bilmesidir. Onların herhangi bir konuda anlaşmaları gerekmez; ne ahlâkî, ne sanatsal, ne de bilimsel. Fena halde tartışan bir çift bile, pek çok anlaşmazlıklarından bahsetmeden, bu aktiviteyi beraberce yapabilir ve dans etmekten de beraberce keyif alabilir.

"Peki, bu iki kişi gerçekten iletişim kurmakta mıdır?" Elbette bu çift ortak hareket etmektedir ve bunu yaparlarken dışarıdan bakan birinin, bu durumu normal olarak yorumlaması beklenebilir. Ancak, bir kişi ile tam olarak iletişim kurabilmek, karşılıklı olarak birbirinin ne demek istediğini tam olarak anlamayı en azından bir tarafın, diğer tarafın ne demek istediğini anlamasını gerektirir. İnanan kişinin, "Allah'a inanıyorum", "O, insanı bir kan pıhtısından yarattı", "Hz. Muhammed (s.a.v.) O'nun Resulüdür" ya da "Hz. İsa öldükten sonra göğe yükseldi" gibi ifadeleri kullandığında aslında ne dediğini bilmesi ve karşısındaki kişinin de bu sözlerden ne anlaması gerektiğini bilmesi gerekir. Bu da dinî ifadelerin kullanıldığı bağlamı ve ait olduğu alana ait kavramları iyi bilmeyi gerektirecektir.

Dilin kullanımına önem vermekten hareket eden analitikçi teologlar, aslında zengin dinî geleneklerin dil mirasını hebâ etme riskine girmektedirler. Diyelim ki birisinin dili öylesine yozlaşmıştır ki konuştuğu kişiyle anlaşamadığını bile anlatamaz. Zira iletişimin bir parçası da tarafların birbirlerine hangi yönlerden katılmadıklarını açıklayabilmeleridir: anlaşamadıklarını anlamayan iki insan birbirini anlayamaz. Ancak, kelimenin gücü, özellikle çağdaş Hıristiyan teolojinin yaptığı gibi, dilin seremonik kullanımı, çağdaş Hıristiyanların, dinî sorunlarla ilgili katılmadıkları yönleri net bir şekilde ortaya koymalarını zorlaştırır. Öyle ki katılmadıkları konu dile gelmez ve Tanrı ile olan iletişim de dâhil tüm iletişim türleri sekteye uğrar.

Bilindiği gibi dilin, iletişimde şu üç temel işlevi bulunmaktadır;

(1) Konuşmacının düşünce veya hislerini ifade etmesiyle alakalı ifade işlevi,

(2) Duyan kişide belirgin tepkilerin oluşmasına sebep olan sinyal işlevi,

(3) İletişimin ölçüsüne göre ortaya çıkan betimleyici işlev.

Bu üç işlev de kendisinden önce gelenin desteğine ihtiyacı olacak ve sonra gelene destek olmayacak biçimde birbirlerinden ayrılabilirler. Yani kişi sinyal göndermeden ifade edebilir; betimleme yapmadan ifade edebilir veya sinyal gönderebilir. Ancak kişi ifade etmeden sinyal gönderemez veya hem sinyal gönderip hem de ifade etmeden betimleyemez.

Bir sanat eseri, onu ortaya çıkaran kişinin öznel ruh halini ve niyetlerini ortaya koyabilir; bu sanat eserini alanlar, sanatçının bu eser ile gönderdiği sinyalleri çözebilir de çözemeyebilir de, bu sanat eseri, onu alanlar için herhangi bir şeyi temsil edebilir de etmeyebilir de. Bu yorumların, dinler tarihinde dil açısından nasıl kullanıldığını belirlemek için baktığımızda şu sonuca varmaktayız. En iyi ihtimalle dinî ifadelerin duygusal anlamlarına müsaade eden mantıksal ampiristlerin taarruzlarına ve Braithwaite gibi dinî ifadeleri ahlâkî davranışlar açısından sinyal ve muhakeme türüne indirgeyenlerin saldırılarına rağmen, dinî söylem, çoğunlukla tanımlayıcı ve açıklayıcı olmanın yanı sıra ifadeli ve teşvik edici işlevlere sahiptir. Bu durumda elimizde sadece işaret ve ifade yeteneklerimiz kalır. Bunlar şiirde yeterli olabilir. Diyelim ki müzikte de yeterlidir. Şüphe yok ki değişik dillerin ifade edici ve uyarıcı işlevleri kendi başlarına müthiş zengin ve derindir. Ancak, bu işlevlerin din dili için yeterince derin ve zengin olduğunu söylemek zor olacaktır.

Dahası din tarihi, bu açıklama ve betimlemeler hakkında eşsiz ve kudretli hükümlerle doludur. Ancak, dinî anlatım ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, sanki dinin lehineymişçesine, ilk iki işleme indirgenmeye çalışılmaktadır. Bu girişimlerin en ciddi olanı, şüphesiz Braithwaite'in yapmaya çalıştığı gibi, ilâhiyatçılardan gelmekte fakat garip bir biçimde dini korumak adına yapıldığı savunulmaktadır. Dini savunmak adına ortaya konan bu teoriler, dine daha fazla zarar vermek durumunda kalmışlardır. Dilin belirsizliği büyük bir nimet olmakla birlikte aynı zamanda büyük bir tehlike olarak karşımızda durmakta; bilinen bir tabirle 'tedavisi, hastalığın kendisinden beter' olan bir tablo ortaya çıkmıştır.

Din dilinin indirgenmesi hakkında son olarak şunları söyleyebiliriz. Wittgenstein'ın ikinci dönem görüşleri ile başlayan ve dilin sınırlarını metafizik öğeleri de içine alacak şekilde genişleten dil oyunları ve anlam-kullanım ilişkisine dair teoriler,

din diline de uygulanmıştı. Ancak bu tür bir yaklaşım dinsel söylemi anlama ve tanımlama konusunda kendi yetersizlikleri nedeniyle, dinî söylemleri ya tamamen soyut ve anlaşılmaz bir dil halinde tasavvur etmekte ya da sıradan bir dil paketi olarak sunma eğilimi içerisinde olmaktadır.

Wittgenstein ile birlikte popüler bir çalışma alanı olan dil analizi, en fazla din dili ile ilgilenen filozofların ilgisini çekmiş görünmektedir. Wittgenstein'ın kullanım-anlam teorisi hem pozitivist gelenek ile bir uzlaşıya varma hem de din dilinin anlamlandırılması noktasında ilham verici olmuştur. Konuyla ilgili çok sayıda teori ortaya konmasına karşın, din dilinin kognitif olmadığı; ancak yine de anlamlı olabileceği konusunda bir ortak görüş meydana gelmiştir. Ancak, din dilinin anlamlı olmasında aranan kognitif niteliğin bulunamıyor ya da ifade edilemiyor olması da aslında o dil hakkında anlamsız olduğu kanaatine varmamız için yeterli değildir.

Diğer taraftan, dil, Wittgenstein'ın teklif ettiği hangi oyuna başvurursa başvursun, kendi sınırlılıkları nedeniyle, yine de ifade edemeyeceği durumlarla karşılaşabilir ve bu durum o vakanın olgusallığına zarar vermek durumunda değildir. Braithwaite'in ahlâk yorumu ise her ne kadar Wittgenstein'ın kullanım-anlam ilkesine dayandırılıyor olsa da, "din dili" kendi mecrasında dil oyunlarından müstakil bir dil oyunu olarak yorumlanmak yerine, kendi mecrasından farklı bir mecrada, ahlâkın alanında, ahlâkın dili olarak yorumlanmıştır. Bu yönüyle Braithwaite, Wittgenstein'ın çizgisinden de ayrılmış görünmektedir. Durumu bir adım daha ileriye götürecek olursak, Braithwaite, din dilini kendi sahasında görmezden gelerek mantıksal pozitivistler ile benzer bir tutum sergilemiştir.

Braithwaite'in konatif ahlâk kuramı, dinin hiçbir aslî unsurunu dikkate almamaktadır. Burada dinî ifadeler, yalnız insanlar arası ilişkileri belirleyen ve insanın kendisiyle barışık güzel bir hayat yaşamasını kendisine dikte eden sıradan bir dil halini almıştır. Tanrı'nın varlığı, buyrukları, yaratılış, cennet, cehennem, İlâhi adalet ve öte dünyayı ilgilendiren herhangi bir unsura yer verilmemektedir. Oysa Braithwaite'in de başvurduğu kıssalar baştan aşağı bu kavramlarla örülmüş ve bu kavramların taşıdığı anlamlar ile insanların zihninde ve günlük yaşamlarında hayat bulmaktadır. İnanan, bu ifadeleri kendi yaşamının gayesini ve yaşam tarzının belirleyicisi olarak kabul

etmektedir. Dolayısıyla insan hayatında bu denli canlı bir rolü olan dinsel söylemin belli birtakım ahlâk kuralları olarak sunulması, ancak, indirgemeci bir dil olarak tanımlanabilir.

Braithwaite, gerek kendine has kullandığı kavramlar ile gerek mantıksal pozitivizmden devraldığı kavramlar ile dinin anlamını açıklama konusunda pek başarılı sayılamaz. Onun tezi, bazı çevrelerde her ne kadar mantıksal pozitivizme bir meydan okuma olarak yorumlansa da onun ahlâk yorumunun mantıksal pozitivist yaklaşımdan fazla uzaklarda olduğu söylenemez. Kendi içerisinde çelişkiler barındırmasına rağmen Braithwaite'in ahlâk tezinin geniş çevrelerde kabul görmesinin nedeni de bu teorinin, mantıksal pozitivist tavrın farklı bir yaklaşımını ortaya koymuş olmasıdır. Braithwaite, dinin Tanrısal boyutlarını ve yüce manalarını görmezden gelerek mantıksal pozitivist bir tavır sergilemiştir.

Ancak, inanç boyutundan sıyrılmış bir dinî söylemin, bir indirgemenin de ötesinde doğru bir yorum olarak değerlendirilmesi düşünülemez. Kısaca din, yalnız bir yaşam rehberi değil aynı zamanda bir inanç rehberidir. Öte yandan din dilinin anlamına yönelik olarak ortaya konacak her tür açıklama, tabiatı gereği sınırlı olan dilin belki de asla üstesinden gelemeyeceği bir sorun olmaya devam edecektir. Fakat bu demek değildir ki din dilinin açıklanmasına dair söylenebilecek her söz anlamsızdır. İnsan, yaratıldığı günden beri Yaratanı hakkında bilgi edinme çabası içinde olmuştur. Ona bir şekilde seslenme ihtiyacı duymuş ve onunla bir şekilde iletişim kurmaya çalışmıştır. Bu nedenle insanın, din dilini anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik her türlü çabası şükranla anılmayı hak eder.

KAYNAKÇA

Achinstain, Peter. "Richard Bevan Braithwaite". *Encyclopedia of Philosophy*. Paul Edwards (Ed.). Vol.1, New York: The MacMillan Company The Free Press, 1967.

Adams, Robert Merrihew. *The Virtue Of Faith And Other Essays In Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 1987.

Aliy, Abdurrahman. "Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman". *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi.* Cilt.5, Sayı.1, Ocak-Haziran 2005, ss.157-176.

Alpyağıl, Recep. *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak.* İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Alston, William P. *Philosophy of Language*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1964.

_____ *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. London: Cornell University Press, 1991.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

_____ *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi.* İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Barbour, Ian G. *Bilim ve Din*. Nebi Mehdi ve Mübariz Camal (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Bartley, William Warren. *Morality and Religion*. London: Macmillan St. Martin's Press, 1971.

Blackstone, William T. *Dinsel Bilgi Sorunu*. Tuncay İmamoğlu (çev.). İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Braithwaite, Richard Bevan. "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief". *The Philosophy of Religion*. Basil Mitchell (Ed.). London: Oxford University Press, 1971, ss.73-91.

_____ "Moral Principles and Inductive Policies." *Proceedings of the British Academy*. Vol.36, 1950, ss.51-68.

_____ *Scientific Explanation: A Study of the Function of Theory, Probability And Law In Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

_____ "Teleological Explanation". *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol.47, 1946, ss. 1-20.

_____ *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Bultmann, Rudolf. *Kerygma and Myth*. New York: Harper & Row, 1961.

Byrne, Peter. *The Moral Interpretation of Religion*. Edinburg: Edinburg University Press, 1998.

Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making A Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Cox, James L. *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*. Fuat Aydın (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Donovan, Peter. *Religious Language*. London: Sheldon Press, 1985.

Durusoy, Ali. "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantık'ta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı.28, Cilt.1, ss.37-52.

_____ *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.

Düzgün, Şaban Ali. *Allah Tabiat ve Tarih*. Ankara: Lotus Yayınları, 2005.

Eddington, Arthur Sir. *The Philosophy of Physical Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Sema Rifat (çev.). İstanbul: Simavi Yayınları, 1993.

Evans, C. Stephen. *Philosophy of Religion*. Illinois: Inter Varsity Press, 1985.

_____ "Din Dili Problemi". Ferhat Akdemir (çev.). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı.28, 2010, ss.253-273.

_____ ve R. Z. Manis. *Din Felsefesi*. Ferhat Akdemir (çev.). Ankara: Elis Yayınları, 2010.

Evans, J. L. "On Meaning and Verification", *Mind, A Quarterly Review Of Psychology And Philosophy*. Oxford University Press, Cilt.62, 1953, ss.1-19.

Fârâbî, *Fusulu'l-Hamse,* Mubahat Türker Küyel (çev.). *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi,* Cilt.16, Sayı.3-4, 1958.

_____ *Mutluluğun Kazanılması*, Ahmet Arslan (çev.). Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

_____ *Siyaset-ül Medeniye*, M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas (çev.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

Ferre, Frederick. *Basic Modern Philosophy of Religion*. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.

_____ *Din Dilinin Anlamı*. Zeki Özcan (çev.). İstanbul: Alfa Basın Dağıtım, 1999.

_____ *Language, Logic and God*. New York: Harper and Row Publishers, 1961.

Flew, Antony. "Theology and Falsification", *New Essay in Philosophical Theology,* London: SCM Press, 1955.

_____ *There is A God*. Harpers-Collins e-books.

Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn-i Rüşd'de Te'vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Greisch, Jean. "Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din", Zeki Özcan (çev.). *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt.7, Sayı.7, 1998, ss.601-641.

_____ *Wittgenstein'da Din Felsefesi.* Zeki Özcan (çev.). Bursa: Asa Kitabevi, 1999.

Hare, Richard Mervyn. *The Language of Morals.* New York: Oxford University Press, 1967.

Harris, James F. *Analytic Philosophy of Religion*. London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Harvey, Van A. *A Handbook of Theological Terms*. New York: Macmillan, 1968.

Hasker, William. *God, Time and Knowledge*. London: Cornell University Press, 1989.

Hempel, Carl G. "The Concept of Cognitive Significant." *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences.* Cilt.80, 1951, ss.61-77.

Hepburn, Ronald W. *Christianity and Paradox*, London: C. A. Watts and Co., Ltd., 1958.

Hick, John. *An Interpretation of Religion-Human Response to The Transcendent.* London: Macmillan Press, 1989.

_____ *Arguments for the Existence of God*. New York: Herder and Herder, 1971.

_____ "Theology and Verification", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, R. E. Santoni (Ed.). Bloomington-London: Indiana University Press, 1968.

Hudson, Donald. *Wittgenstein'ın Din Felsefesi,* Ramazan Ertürk (çev.). Ankara: A Yayınevi, 2000.

Hume, David. , *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Oruç Aruoba (çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

İmamoğlu, Tuncay. "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.35, 2011, ss.39-50.

Johansson, İnovar. *Felsefe Yazıları 4. Kitap*, Şahin Alpay Yazko (çev.). 1982, Alıntı: http://www.felsefeekibi.com/site/default.asp?PG=1124 (Erişim: 18.12.2010)

Kenny, Anthony. *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

King, Robert H. *Tanrı'nın Anlamı*, Temel Yeşilyurt (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Kocabaş, Şakir. *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1984.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

_____ "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi". *Kur'an ve Dil – Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu.* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. 17-18.05.2001. ss.19-31.

Kuvancı, Cenan. "Din Dili Kapalı Bir Dil Midir?" (*Yayınlanmamış Doktora Tezi,* Erciyes Üniversitesi, SBE, 2010).

Kutluer, İlhan. "Pozitivizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt.34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Küng, Hans. *Does God Exist?* Edward Quinn (trans.). London: S.C.M. Press, 1978.

Mann, William E. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Mackie, J. L. *Ethics, Inventing Right and Wrong.* London: Penguin Books, 1990.

Macquarrie, John. *Twentieth Century Religious Thought*. London: S.C.M. Press, 1963.

Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar: Platon`dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*. Ahmet Cevizci (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

McPherson, Thomas. *The Philosophy of Religion.* London: D. Van Nostrand Company Ltd., 1965.

Mitchell, Basil (Ed.). *The Philosophy of Religion*. London: Oxford University Press, 1971.

Murray, Michael J. and Michael Rea. An Introduction to the Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Nielsen, Kai. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. London: The Macmillan Press Ltd., 1982.

Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Peterson, Michael ve Diğerleri. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş.* Rahim Acar (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

_____ and Raymond Jay Van Arragon. *Contemporary Debates In Philosophy of Religion.* Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Philips, D. Z. *The Concept of Prayer*, New York: The Seabury Press, 1981.

_____ Religious Beliefs and Language Games". *The Philosophy of Religion* içinde. Basil Mitchell (Ed.). London: Oxford University Press, 1971, ss.121-142.

_____ *Wittgenstein and Religion.* New York: Sn. Martin's Press, 1993.

_____ and Timothy Tessin. *Philosophy of Religion in 21st. Century.* New York: Palgrave Macmillan, 2001.

Poyraz, Hakan. *Dil ve Ahlâk*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.

Ramsey, Ian T. *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. London: SCM Press Ltd., 1957.

Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlâki Doğruların Zorunluluğu." *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt. 44, Sayı.1, 2003, ss.135-160.

Ross, James F. "Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language*". International Philosophical Quarterly*. Vol.1, Nu.30, 1961, ss.468-502.

Rossi, Jean-Gerard. *Analitik Felsefe.* Atakan Altınörs (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Rowe, William L. *Philosophy of Religion An Introduction*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2007.

_____ *Can God Be Free?* Oxford: Clarendon Press, 2004.

Russell, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. London: G. Allen and Unvin, 1961.

_____ "My Mental Development", *The Philosophy of B. Russell*, P. A. Shlipp (Ed.). New York: Tudor, 1951.

Schedler, Norbert O. *Philosophy of Religion–Contemporary Perspectives*. New York: Macmillan Publishing Co. Inc., 1974.

Schmidt, Paul F. *Religious Knowledge*. New York: The Free Press of Glencoe, 1961.

Schrag, Calvin O. "Ontology and The Possibility of Religious Knowledge", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*. Ronald E. Santoni (Ed.). Bloomington & London: Indiana University Press, 1968.

Searle, John. "*Wittgenstein" Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*. Bryan Magee (Ed.). Ahmet Cevizci (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Sharma, Arvind. *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

Smith, H. Nowell. "Religion and Morality". *The Encyclopedia of Philosophy*. P. Edwards (Ed.). London. Vol.7, 1967.

Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

Strenge, Frederick. *Understanding Religious Life*. Belmont CA: Wadsworth, 1985.

Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Taylor, Alfred Edward. *The Faith of A Moralist*. London: MacMillan And Co., 1930.

Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951.

Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

_____ "Dinî Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?" *Milel ve Nihal*, Cilt.4, Sayı.2, Mayıs-Ağustos-2007, ss.49-102.

_____"Dinin Sembolik Dili." *Milel ve Nihal*. Cilt.6, Sayı.1, Ocak-Nisan 2009, ss.75-98.

Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Say Yayınları, 2006.

Wainwright, William J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.

_____ *Religion and Morality*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005.

Watts, Fraser and Mark Williams. *The Psychology of Religious Knowing*. London: Geoffrey Chapman, 1994.

Wilson, John. *Dil, Anlam ve Doğruluk*. İbrahim Emiroğlu ve Abdüllatif Tüzer (çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Wisdom, John. "Gods", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. Ronald E. Santoni (Ed.). Bloomington & London: Indiana University Press, 1968.

Wittgenstein, Ludwig. *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*. A. Baki Güçlü (çev.). Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1997.

_____ *Felsefi Soruşturmalar*. Deniz Kanıt (çev.). İstanbul: Küyerel Yayınları, 2000.

_____ *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oruç Aruoba (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Verbeek, Bruno, "Game Theory and Moral Norms: An Overview and Application". *Croatian Journal of Philosophy*. Vol.6, Nu.6, 2002, ss.337-352.

Yaran, Cafer Sadık. *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Yazoğlu, Ruhattin. "Alasdair MacIntyre'da Otorite ve Dinî İnancın Temeli". *Felsefe Dünyası.* Sayı.45, 2007/1, ss.14-22.

Yeşilyurt, Temel. *Dinî Bilginin İmkânı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

_____ "İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik". *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu.* Erzurum: 7-9 Eylül 2001, ss.77-95.

ÖZGEÇMİŞ

1979'da Eskişehir'de doğdum. İlkokul, Ortaokul ve Liseyi Eskişehir'de okudum. 1996 yılında Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydoldum ve 2001 yılında bu fakülteden mezun oldum. 2005 yılında Erciyes Üniversitesinde yüksek lisansı tamamladım.

2001-2003 yıllarında öğretmen olarak çalıştım. 2003-2005 yıllarında mobilya sektöründe ticari bir kuruluşta çalıştım. 2005 yılının ikinci yarısında 6 ay polis meslek eğitimi aldım ve 2006 yılında İstanbul Emniyet Müdürlüğünde polis memuru olarak göreve başladım. 2006–2007 öğretim yılında Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında Doktora öğrenimime başladım. Halen Yozgat Emniyet Müdürlüğünde polis memuru olarak görev yapmaktayım.

Adres : Yozgat İl Emniyet Müdürlüğü
E-Posta : oklubali@hotmail.com
Telefon : 0 505 791 5330

Ali YILDIRIM
12.06.2012