

**T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

D. Z. PHILLIPS'İN WITTGENSTEİNCİ DİN DİLİ ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

RESUL YÜKSEL

HAZİRAN 2020

**T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

D. Z. PHILLIPS'İN WITTGENSTEİNCİ DİN DİLİ ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

RESUL YÜKSEL

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ FERHAT YÖNEY

HAZİRAN 2020

İMZA SAYFASI

Resul Yüksel tarafından hazırlanan “D. Z. Phillips’in Wittgensteinci Din Dili Analizi” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi, Ferhat Yöney

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi



Üyeler

Doç. Dr., Yaylagül Ceran Karataş

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi



Prof. Dr.. Nebi Mehdiyev

Kurumu: Trakya Üniversitesi



Tez Savunma Tarihi: 08/07/2020

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

İmza

Resul Yüksel

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.



Dr. Öğretim Üyesi Ferhat Yöney

ÖNSÖZ

Bu tezin amacı, dinin Wittgensteinci analitik bir izahını, güncel tartışmalar eşliğinde eleştirel bir bakış açısıyla sunabilmektir. Hâlihazırda bu konuyla ilgili doğrudan yekpare bir çalışmanın olmaması, tezin zorlu bir hazırlama sürecinin yaşanmasına sebebiyet vermesinin yanı sıra özgün bir çalışma olmasına da olanak sağlamıştır.

Benim konuyla ilgili Türkiye'deki çalışmalarda gördüğüm şey; D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili felsefesiyle ilgili paylaşılan birkaç satır bilginin, bir araştırmaya ya da bilgiye dayanmasından ziyade önyargıya dayanmasıdır. Bu yaklaşımlar da genellikle söz konusu olan, bu görüşün itidalli perspektifini din karşıtı bir pozisyona indirgeme eğiliminin bulunmasıdır. Örneğin dini hususlarda ontoloji tartışmalarında gerçek- dışıcı, epistemoloji tartışmalarında ise imancı bir perspektife indirgeme eğiliminin ağır basmasıdır. Fakat gözden kaçırılan nokta, Phillips'in tüm bu (-izm'leri ihtiva eden) sınıflamaları reddetmesidir. Çünkü tüm bu sınıflandırmalar, aşkın metafiziksel bir yaklaşımı gerektirir. Oysaki Phillips'in esas yöntemi, tüm bu temelci iddiaları ön varsayan ekol nitelemelerini reddederek en saf ve olağan haliyle olgusal durumlara yönelebilmektir. Bu yöntem ise, inananın yaşamına tarafsız bir bakışı gerektirir. Onların yaşamında vuku bulan dini pratiklerin, temelci her türlü dogmalardan arındırılmış bir tarzda tasvir edilmesi, dinin felsefi izahının otantikliğini sunar.

Bu çalışmamda, kendisine her ihtiyacım olduğunda desteğini esirgemeyen, bu çalışmayı bitirmem de bana yol gösteren ve bilgi ve tecrübesini sürekli benimle paylaşan danışman hocam, Dr. Öğr. Üyesi Ferhat Yöney'e teşekkürleri bir borç bilirim. Ayrıca benden gerektiğinde her türlü yardımı esirgemeyen İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe bölümü hocalarına teşekkür ediyorum. Son olarak bu süreçte bana daima anlayışla yaklaşan, manevi desteklerini daima arkamda hissettiğim aileme şükranlarımı sunuyorum.

ÖZET

D. Z. PHILLIPS'İN WITTGENSTEİNCİ DİN DİLİ ANALİZİ

Yüksel, Resul

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi ve Sistematiik Felsefe Programı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Ferhat Yöney

Haziran, 2020. 136 Sayfa.

Bu çalışmanın amacı, özellikle Wittgenstein'in son dönemlerine doğru geliştirmiş olduğu dil oyunları teorisinin, daha sonraki yıllarda D. Z. Phillips tarafından özelde, dini mevzuların felsefi analizinde nasıl kullanıldığını ortaya çıkarmaktır. Söz konusu çalışmayı zenginleştirmek adına klasik dönem felsefi ekoller ve düşünürler ile çağdaş din felsefesi tartışmalarına da değinilmiştir. Ayrıca söz konusu dini perspektifi daha da somutlaştırmak adına inananların pratik yaşamlarına ve pratiklerine gönderimde bulunulmuştur.

Çalışmanın gidişatında izlediğim yöntem, bir felsefi meseleye farklı yaklaşımların genel özelliklerini vererek bunların karşıt görüşleri hangi esaslar üzerinde eleştirdiğini ortaya koymaktır. Bu açıdan, D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizinin herhangi bir mevzuyla ilgili yaklaşımını ortaya koymadan evvel, mevcut farklı düşüncelerin söz konusu mevzuya nasıl bir perspektifle yaklaştıklarını göstermeye çalıştım. Daha sonra ise bu farklı ekollerin Wittgenstein ile D. Z. Phillips'in teorisiyle hangi esas üzerinde birleştğini ve ayrıştığını ortaya koymaya çalıştım.

Buna göre, Wittgenstein'in ilk döneminden sonra bazı fikirlerini değiştirerek ileri sürdüğü dil oyunları teorisi, D. Z. Phillips'in işlevsel din dili yaklaşımını ortaya koyabilmesinin imkânını barındırır. Bu teoriye göre din dili, Mantıksal Pozitivistlerin iddia ettikleri gibi anlamsız bir dil değildir. Din dilinin geniş topluluklar ve kültürler üzerinde tayin edici bir rolü bulunmaktadır. Bu işlevsel rol, din dilinin anlamlı olduğunun kanıtıdır. Din dilinin özgün dilbilgisel yapısı, onun doğrulama ölçütünün

ortak bir zeminde değil de kendine has bir zeminde yer aldığını gösterir. Dolayısıyla dine yönelik gerek ontolojik iddialar gerekse epistemolojik iddialar, mevcut dil oyunu içerisinde bir anlama sahiptir. Bu açıdan herhangi bir dini önermenin evrensel bir doğruluğa sahip olup olmadığını ya da dil oyununa aşkın epistemolojik bir geçerliliğinin bulunup bulunmadığını sormak anlamsızdır. Dini iddiaların doğruluğu ve gerçekliği, metafiziksel analizle değil din dili oyununu paylaşan dindarların pratiklerinin analiz edilmesiyle ortaya çıkartılabilir. Bu itibarla kültür, burada belirleyicidir. Dolayısıyla dini inançların felsefi izahı, dindarların Tanrı düşüncesinin, dua ve ibadet pratiklerinin ve dini inançlarının işlevsel analiziyle mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Din Dili, Dil Oyunları, İşlevsel Analiz, Dini İnanç, Dini Pratik, Metafizik, Dilbilgisel Yapı, Gerçekçilik, Temelcilik, Fideizm, İbadet, Dua.

ABSTRACT

D. Z. PHILLIPS'S WITTGENSTEINIAN ANALYSIS OF RELIGIOUS LANGUAGE

Yüksel, Resul

Master's Thesis, Department of Philosophy, History of Philosophy and Systematic
Philosophy Program

Advisor: Asst. Prof. Ferhat Yöney

June, 2020. 136 Pages.

The aim of this study is to reveal how the theory of language game that developed by Wittgenstein in the last period was used especially in the philosophical analysis of religious matters by D. Z. Phillips in the following years. In order to enrich the study, also the philosophy and philosopher of the classical era and discussions on contemporary philosophy of religion were mentioned. In addition, references were made to the practical lives and practices of believers in order to embody demonstrably the religious perspective in question.

The method I followed in the course of the study is to exhibit that the general characteristics of different approaches to a philosophical issue and basic principles they criticize the opposing views. In this respect before I put forward D. Z. Phillips's Wittgensteinian religious language approach on any specific issue, I tried to show how different thoughts already exist approach the subject in question. Thereafter I tried to reveal on which basis these different views combined with and separated from Wittgenstein and D. Z. Phillips's theory.

Accordingly, Wittgenstein's language games theory, which he present by means of changing his ideas after the first period, hold that the possibility of D. Z. Phillips's ability to exhibit a functional religious language approach. According to this theory, the language of religion is not a meaningless language as Logical Positivists claim. The language of religion has a significant role in large communities and cultures. This functional role demonstrates that the language of religion is meaningful. The authentic grammatical structure of the religious language shows that its verification criterion is not on a common ground but on a unique ground. Therefore, both ontological claims and epistemological claims towards religion have a meaning in the present language

game. In this respect, it is meaningless to ask whether any religious proposition has universal truth or whether it has validity which is transcendent to the language game. The truth and authenticity of religious claims can be revealed not by metaphysical analysis, but by analyzing the practices of religious people who share religious language game. In this respect, culture is decisive. So the philosophical explanation of religious beliefs is possible by the functional analysis of concept of God, of prayer and worship practices, and of religious beliefs of believers.

KeyWords: God, Religious Language Games, Functional Analysis, Religious Belief, ReligiousPractice, Grammatical Structure, Realism, Foundationalism, Fideism, Worship, Prayer.

İÇİNDEKİLER

İMZA SAYFASI	i
BİLDİRİM	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. PHILLIPS'İN İŞLEVSELÇİ DİN DİLİ ANALİZİNİN GRAMERİ ETRAFINDA KÜLTÜR VE METAFİZİKSEL SİSTEMLERİN ELEŞTİRİSİ	12
1.1. Felsefe Dili ile Teoloji Dili Arasındaki Farklılık	12
1.2. Din Dilinin Özgün Dilbilgisel Yapısı	14
1.3. Kültürel değişimin, Dini İnanç ve Tanrı İnancının işlevsel Analizindeki Rolü	23
1.4. Özcü Metafiziksel Sistemlerin Eleştirisi	31
2. D. Z. PHILLIPS'İN WITTGENSTEİNCİ DİN DİLİ ANALİZİ- ONTOLOJİK TAHLİL	46
2.1. İşlevselci Din Dilinin Ontolojik Tahlili- “Gerçekçi- Gerçek-Dışıcı Tartışması”	47
2.1.1. Dine Yönelik Dini Gerçekçilik Görüşü	51
2.1.2. Dine Yönelik Dini Gerçek-Dışıcılık Görüşü	54
2.1.3. D. Z. Phillipsin Wittgensteinci işlevsel din dili analizi – Gerçekçilik ve Gerçek- dışıcılığın eleştirisi	57
3. D. Z. PHILLIPS'İN WITTGENSTEİNCİ DİN DİLİ ANALİZİ- EPİSTEMOLOJİK TAHLİL	72
3.1. İşlevselci Din Dilinin Epistemolojik Tahlili- “Rasyonalizm-Fideizm Tartışması”	73
3.1.1. Flew ve Yanlışlamacılık İlkesi	74
3.1.2. Doğal Teoloji – Dini Delilcilik	78
3.1.3. Reformcu Epistemoloji	85
3.1.3.1. Mantıksal Pozitivizm ve Doğal Teolojiye Reformcu Bir İtiraz	87
3.2. İşlevselci din dili analizi- Fideizm Tartışması ve Temelci Epistemoloji ile Reformcu Epistemolojinin kritiği	93
3.2.1. İşlevselci din diline yönelik Fideizm Tartışmaları	93
3.2.1.1. Kierkegaard ve Wittgenstein üzerinden Fideizm tartışması	103
3.2.2. Din Dilinin Epistemolojik olarak Temellendirilemeyeceği Hususunda İşlevselci Yaklaşım	107
3.2.2.1. Temelci Epistemoloji ve Reformcu Epistemoloji Eleştirisi	111
SONUÇ	122
KAYNAKÇA	132

GİRİŞ

Bilimsel literatürde Homo Sapiens olarak adlandırılan insan türünü, zeki insan ya da düşünen insan olarak telaffuz etmemiz mümkündür. Zeki insan olarak zikredilmesi, düşünebilmesinin yanı sıra dili kullanabilmesine de atıfta bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre düşünmek ve dili kullanmak art zamanlı olgular değil eş zamanlı olgulardır. Bu da insanın tahayyül edebildiği ve / veya düşünebildiği herhangi bir durum hakkında belirli dil örgüsüne de sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla insanlık tarihinde, ilkel dönemden günümüze kadar dil olgusu insanlığın bir yazgısıdır. Ancak bu dil olgusu üzerine felsefi bir bakış, insanlık tarihi kadar eski değildir. 300–350 bin yıl olduğu varsayılan insanlık tarihinde dilin üzerine tefekkür etme tarihi ancak 2–2,5 bin yıl geriye gidebilmektedir. Bu süre zarfında insanın yaşam biçimlerindeki çeşitlilik, dilin kullanım sahalarındaki çeşitliliğe vesile olmuştur. Dolayısıyla insanın gündelik dilinin yanında bilimsel dil, din dili, ahlaki dil ve benzeri dillerin mevcudiyeti de söz konusu olmuştur. Bu bakımdan din dilinin mahiyeti hususunda felsefe tarihi tartışmalarla doludur. Özellikle teolojik mevzular etrafında vuku bulmuş olan din dilinde ekseriyet Tanrı kavramı üzerinedir. Dinler tarihinde genellikle Tanrı'ya atfedilen nitelikler (semavi dinler özelinde söz edecek olursak) mutlak güçlü, mutlak iyi ve mutlak bilgili olmasıdır. İnsani vasıflar ise, Tanrı'nın mutlaklığı karşısında sürekli eksiklik ve kusur barındırır. Dolayısıyla tartışmalı din dili sorunlarından birisi de burada karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun da hata yapmaya meyilli ve bu yüzden fitratında kusur barındıran insanın en mükemmel ve kusursuz Tanrı kavramı hakkında nasıl konuşabileceği hususudur. *Summa Theologica*'da Thomas Aquinas, bu problem karşısında benzer anlamlılık teorisini geliştirir. Ona göre; “Tanrı ile Yaratılanlar arasında tek anlamlı yükleme imkânsızdır.”¹ Böylece insan hem herhangi bir maddi var olan, söz gelimi arkadaşı Ahmet hakkında, ‘Ahmet güçlüdür.’ önermesini dile getirebilirken hem de Tanrı hakkında ‘Tanrı güçlüdür.’ önermesini dile getirebilir. Bu iki önermedeki ‘güçlü’ yükleme aynı anlamda kullanılamamaktadır. Ancak aynı güçlü kelimelerinin aynı anlamda kullanılamamaları, onların tamamen farklı

¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Christian Classic Ethereal Library) [Erişim 07.05.2020] s.149.

anlamda kullanıldıklarını da göstermez. Güçlü niteliği Tanrı'ya sonsuz ve sınırsız nispetinde, insanlara da sonlu ve sınırlı nispetinde yüklenir. “Bu nedenle Tanrı ve yaratılanlar hakkındaki isimler benzer anlamdadır, başka bir deyişle niceliğine uygun olarak.”²

Tanrısal olan hakkında konuşmanın imkânı üzerine İslam coğrafyasında da birtakım çalışmalar yürütülmüş ve insanın sahip olduğu eksik ve kusurlu varoluşu ile mükemmel ve kusursuz Tanrı hakkında konuşabilmesinin yolları aranmıştır. Köklerinin izini Parmenides ve Platon'a kadar sürebileceğimiz negatif teoloji geleneği, İslâm coğrafyasına Yeni-Plâtoncular, özellikle İskenderiyeli Philo ve Plotinus üzerinden intikal etmiştir. Plotinus *Enneadlar*'da şu ifadeleri kullanır; “Bir (Tanrı) her şeyin ötesindedir. O, senin neticelerine isim verebileceğin ancak bunlardan hiçbirini değil demek zorunda kalacağın tanımlanamaz olanın kendisidir.”³ Yeni Plâtonculardan özellikle Mutezile ekolünü ve İbn'ül Arabî'yi etkilemiş olan negatif teolojinin görüşlerini birkaç madde halinde sıralamak mümkündür;

- i. Tanrı aşkındır.
- ii. İnsan ve onun kullandığı dil sınırlıdır.
- iii. Dolayısıyla aşkın bir varlık olarak Tanrı insanın sınırlı dilini aşan bir gerçekliğe sahiptir.
- iv. Bu sebeple de Tanrı nesnel olarak ifade edilemez.
- v. Sonuç olarak biz Tanrı'nın ne olduğunu değil de olumsuz bir dil kullanarak ne olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü negatif düşüncedeki filozof ve teologlar, Tanrı'yı kendisine konuşularak ulaşılabilecek nihai bir gerçeklik (ultimate reality) olmaktan ziyade insan zihninin kavrayamayacağı varlık ötesi (supra-being) veya cevherden öte (supra-essence) bir şey olarak anlamaktadırlar.⁴

Ancak böylesi bir tasavvur, genel felsefe eğiliminde merkezi bir tutum olmamıştır. Dolayısıyla insanoğlu daima mutlak gerçeklik hakkında konuşabilmenin yollarını aramıştır. Modern-Çağdaş döneme gelindiğinde ise Mantıksal Pozitivistler tarafından önermelerin anlamlılık ölçütleri tayin edilmiş ve din dili bu ölçütleri sağlayamadığından dolayı anlamsız olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla Tanrısal dil hakkında konuşmanın mümkün olduğu (benzer anlamlılık teorisi), mümkün olmadığı (negatif teoloji) ve Tanrı hakkında konuşmanın anlamsız olduğu (doğrulamacılık ve

² a.g.e., s.150.

³ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephan MacKenna (Londra: Faber and Faber Limited, 1956) s.603.

⁴ Hasan Özalp, “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji”, *Journal of Turkish Studies*, c. 10, S. 2 (Ankara 1991), s.739-740.

yanlışlamacılık kuramları) iddiaları ortaya atılmıştır. Ancak bu tezin de konusunu teşkil eden işlevselci din dili analizi, dini iddiaların ve önermelerin aşkın-mistik boyutuyla değil bireylerin ve insanların yaşamlarına etkileri kapsamında, pratik boyutuyla ilgilenmiştir. Din dilinin işlevselci tasavvuru, Wittgenstein’in kısmen ilk döneminden ama ekseriyetle 2. döneminin dil oyunları teorisinden beslenerek D. Z. Phillips’e zemin oluşturmuştur.

Bütün bu yorumlar neticesinde felsefe tarihinde, Wittgenstein iki kırılma noktasını temsil etmektedir. Özellikle bu kırılma noktalarının yol aldığı güzergâhı tâhlil ettiğimizde, birbirlerinden farklı niteliklerde olduklarını fark edebiliriz. Burada, ilk kırılma noktasını teşkil eden, Wittgenstein’in birinci döneminde kaleme aldığı *Tractatus Logico-Philosophicus* metnidir. Bu metin Mantıkçı Pozitivist geleneğe, metafiziğin ve dini söylemlerin anlamlı ve doğru hiçbir bilgi temin edemediklerinden dolayı felsefeden arındırılmaları gerektiğini vaaz etmiştir. Çünkü “ilk dönemde Wittgensetein olgusal dilin sınırlarını belirlerken, bu olgusal dilin sınırları dışında kalan her şeyin anlam dışı olduğunu söyler.”⁵ Bu düşünceler, daha sonra özellikle Mantıkçı Pozitivizm ekolüne mensup Alfred Jules Ayer ile Anthony Flew tarafından kendi argümanlarını desteklemek maksadıyla sıkça kullanılmıştır. İşlevselci din dili analizinin savlarının önemli bir kısmı Mantıkçı Pozitivizm’e yanıt niteliğinde olduğundan, çağdaş dönem din dili tartışmalarını anlamak için Mantıkçı Pozitivist ekolün savlarını burada dile getirmekte yarar görmekteyim. Zikredilen iki filozofun metafizik ile dini söylemlerin aleyhinde ortaya koydukları düşünceler bu noktada önemlidir. Zira Wittgenstein’in 2. döneminden mülhem, din dilinin işlevsel analizini merkeze alarak din dilinin esasında anlamlı ve bilgilendirici birtakım ifadeler olabileceğini iddia eden Dewi Zephaniah Phillips, Norman Malcolm, Peter Winch, Richard Bevan Braitwaite vs. gibi birçok filozofların bu doğrultuda inşa ettikleri çıkarımlar, bir anlamda Mantıkçı Pozitivist ekole karşıt tezler barındırır. Bu bağlamda Wittgenstein *Felsefi Soruşturmaları* kaleme aldığı ikinci döneminde *Tractatus*’ta yer alan argümanlarının önemli bir kısmını değiştirmektedir. Onun ikinci dönemine göre; “bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.”⁶ Wittgenstein, “dil pek çok ‘dil

⁵ Cengiz Çakmak, “Wittgenstein’da Dil ve Felsefe İlişkisi”, *Felsefe Arkivi*, S. 30 (İstanbul 1997), s. 144.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kandır (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006), s.35.

oyunlarından' ibaret karmaşık bir insani fenomen olduğunu belirtmektedir.”⁷ Artık burada söz konusu dil oyununda mevcut bulunan her bir önermenin doğruluk kriteri - onun ilk döneminde iddia ettiğinin aksine- harici dünyadaki olgu ve nesnelere uygunluğu değil, kendi dil evreni içerisinde gördüğü işlevidir. Buradan gelişme imkânı yakalayan işlevselci din dili yaklaşımları, Wittgenstein'in ilk döneminde savunduğu resim kuramının da etkisi altında bulunan Mantıkçı Pozitivistlerin; tüm yargıların doğruluk kriterini empirik olgu ve olaylara karşılık gelmesinin zorunlu olduğunu savunan yaklaşımlarını reddeder. Zira Mantıkçı Pozitivistler tarafından ortaya atılmış söz konusu düşüncelerin reddedilmemesi durumunda, dini söylemlerin hemen hemen hepsinin yüzyıllardan beri insanların vehminden meydana gelmiş hayal ürünü ifadelerden daha öte bir şey olmaları beklenemezdi. Dolayısıyla D. Z. Phillips, Norman Malcolm, Peter Winch gibi filozoflar, din dilinin anlamlı ve bilgilendirici bir yapıda olduğunu iddia etmenin tek yolunu, Pozitivistlerin ortaya koyduğu doğrulamacılık ve yanlışlamacılık ölçütlerini reddetmekte görürler. Çünkü bu ölçütlerin destekçilerine göre; dini söylemde yer alan birçok fenomenin ampirik dünyada resmedebileceği herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Din dilinin işlevselci yaklaşımına göre ise; her bir dil oyununda olduğu gibi din dili oyunu da doğruluk kriterini kendi içerisinde temin eder. Dini söylemlerdeki herhangi bir tümceye, bilim ya da tarih dil oyununun doğruluk kriteri uyarınca olgulara ve nesnelere tekabül etmesi gerektiği şeklinde bir hüküm veremeyiz. Çünkü din dili oyunu, diğer dil oyunları gibi hiçbir başka dil oyunuyla doğruluğu test edilemeyen, doğruluğunu kendi yapısı içindeki kullanımından elde eden kapalı bir oyundur.

Dolayısıyla Phillips'in Wittgensteinci din dili görüşüne zemin hazırlayan faktörleri 3 ana grupta tasnif etmek mümkündür. Bunlar; Wittgenstein'in *Tractatus- Logico Philosophicus* adlı çalışması, bu çalışmanın ilkelerini belirlediği Mantıkçı Pozitivist ekol ve Wittgenstein'in ikinci döneminde kaleme aldığı ve dil oyunları teorisini geliştirdiği *Felsefi Soruşturmalar* adlı eseridir. Bu eser Phillips'in Wittgensteinci din dili analizine felsefi zemini sağlar. Bu üç ayrı fakat birbirleriyle ilişkili felsefi gelişmeler, Phillips'in Wittgensteinci din dili analizini tahlil edebilmek adına

⁷ Tuncay İmamoğlu, “Mantıkçı İkinci ise Wittgenstein'in son döneminde kaleme aldığı *Felsefi Soruşturmalar* adlı çalışması ve üçüncüsü dil oyunları teorisiyle Pozitivizm, Wittgenstein ve Din”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35 (Erzurum 2011), s.46.

önemlidir. Bu anlamda Wittgenstein'in ilk döneminde kaleme aldığı *Tractatus* kitabında Wittgenstein; dinin, estetiğin, metafiziğin ve ahlakın felsefe içerisinde yer alması hususunda olumsuz bir tavır sergiler. Çünkü dildeki önermelerde yer alan herhangi bir ifade ile onun gönderimde bulunduğu nesnesinin birbirleriyle özdeşlik kurmaları gerekmektedir. “Kavramın içeriğiyle nesne arasındaki bağlantıda, uyum ve özdeşlik varsa varılan sonuç doğrudur ve gerçektir.”⁸ Onun “ilk dönem felsefesi dünya üzerine konuşulan, bilimsel olma tutkusunda olan dil söylemlerinin anlamlılıklarının ve anlam dışılıklarının belirlenmesidir.”⁹ Onun *Tractatus*'ta dilin sınırlarını çizdiği bu kurama resim kuramı denmiştir. Güzel gibi estetik yargılar, iyi gibi ahlaki yargılar ve Tanrı, ahiret, ölümden sonra dirilme gibi dini yargılar, Wittgenstein'in çizdiği sınırların dışında yer almaktadır. Wittgenstein'in *Tractatus* çalışmasından sonra, bu eseri merkeze alarak hangi ifadelerin anlamlı olduğu sorusu etrafında, Mantıkçı Pozitivist ekolün temsilcisi durumundaki Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (Dil, Doğruluk ve Mantık) adlı eserini yayınlamıştır. Jules Ayer de *Language, Truth and Logic* adlı kitabında bu durumu açıkça belirtir; “Bu incelemede ileri sürülen düşünce Bertrand Russel ve Wittgenstein'in öğretilerinden köken almıştır ki onların kendileri de Berkeley ve David Hume'un empirizminin mantıksal neticeleridir.”¹⁰ Doğrulamacılık (Verification) metodunun ana prensiplerinin verildiği bu kitapta metafizik eleştirileri geliştirilmiştir. Buna göre dini ifadeler başta olmak üzere estetik ve etik ifadelerle ilgili olumsuz yargılarda bulunulmuştur. Ona göre felsefi problemlerin kâhir ekseriyeti, dilsel anlam karışıklıklarından kaynaklanmaktadır. Dilin sınırlarının tespit edilememesi ve ilkelerinin tutarlı bir biçimde ortaya konulamaması, söz konusu felsefi problemlerin meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Felsefede ortaya konan önermelerin muhtevası, empirik bakımdan test edilebilmeli ve bunun neticesinde doğrulanabilmelidir. Dolayısıyla Pozitivizmin merkeze aldığı mantıksal ilkeler uyarınca önermede dile getirilen iddialar aynıyla dış dünyada gerçekleşmeli ve gözlemcinin de önermede dile getirilen iddiayı test edebilme imkânı olmalıdır. Ayer'e göre; felsefe tarihi sözde (ya da sahte) önermelerle doludur. Sözde önermeler, bir önermenin olgusal bir duruma işaret etmemesiyle vuku bulur.

⁸ Seyit Ahmet Atak, “Ludwig Wittgenstein'nın Felsefe ve Filozof Kavramlarına Bakışı”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 15 (Diyarbakır 2010), s.119.

⁹ Çakmak, s.145.

¹⁰ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londra: Penguin Books, 1971), s.9.

Metafizik, din dili, estetik dili ve ahlaki dil başta olmak üzere felsefenin birçok alanına böylesi sözde önermeler hâkimdir. “Bir kimse, bir önermenin anlatmak istediği şeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin kendisini bu önermeyi doğru ya da yanlış olarak kabul ya da redde götüreceğini biliyorsa, bu önerme o kişi için olgusal bir anlam taşır.”¹¹ Eğer doğrulanabilirlik kriteri etrafında bir önermenin nasıl doğrulanabileceğinin tespiti ihtimal dâhilinde gözüküyorsa, söz konusu önerme sözde ya da sahte önerme olarak zikredilmek durumundadır. “Çünkü cümlelerin doğru ya da yanlış bir şeyi belirttiğini söylemek, onun literal olarak anlamlı olduğunu söylemeyi gerektirecektir.”¹² Fakat; ‘Tanrı vardır.’ önermesi Ayer’e göre metafizik öğeler barındırır. Kendisi ‘Tanrı’ kavramı ile ilgili şunları söyler;

Biz, metafizik incelememiz vasıtasıyla bu ihtimalin bertaraf edildiğini görmeliyiz. [...] Genel olarak farkedilmemiş olan şey, Tanrının varoluşunu kanıtlamanın bir yolu olamayacağıdır. [...] Çünkü eğer böyle bir Tanrının varoluşu olası olsaydı, o zaman ‘Tanrı vardır.’ önermesi, empirik bir hipotez olacaktı. [...] Çünkü Tanrının var olduğunu söylemek, doğru ya da yanlış olamayacak metafiziksel bir söylemde bulunmaktadır.¹³

Çünkü Tanrı’nın var olup olmadığı hususunda empirik hiçbir kanıt, muhtemel görünmemektedir. Dolayısıyla bu onun anlamsız bir önerme olduğunu gösterir. Ayer’e göre bir teistin ‘Tanrı vardır.’ iddiasında bulunması kadar bir atestin ‘Tanrı yoktur.’ iddiasında bulunması da saçmadır. Çünkü metafiziksel unsurları ihtiva eden önermelerin ne lehinde ne de aleyhinde empirik deliller bulmak, doğrulanabilirlik ölçütü açısından mümkün görünmemektedir. Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan aklın hegemonyası, özellikle 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında kurumsal bir kimlik kazanan bilimde de geçerliydi. Alfred Jules Ayer de dâhil olmak üzere pozitivistlere göre; bilimde iş gören hem temellendirme süreçleri hem de keşif süreçleri katı bir rasyonalite içermektedir. Bu nedenle bilimin, metafizikten keskin bir biçimde ayrıştırılması gerektiğini savundular. Dolayısıyla Jules Ayer’in *Language, Truth and Logic*’te yapmaya çalıştığı şey; bir nevi metafizikten arındırılmış ve bu sayede (sözde) ideal bir dil konumuna yükselmiş olan bilimi taklit etmektir.

Thomas Kuhn’un 1962’de yayımladığı *The Structure of Scientific Revolutions* (Bilimsel Devrimlerin Yapısı) adlı çalışması, bilime yönelik eski inanç ve kanaatlerin

¹¹ İlyas Altuner, “Ayer’ın Metafizik Eleştirisi: Felsefenin Çıkmaz Sokağı Olarak Metafizik”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c. 8, s. 2 (Sakarya 2011), s. 582.

¹² Ayer, s.172.

¹³ a.g.e., s.119-120.

köklü bir biçimde değişmesine yol açmıştır. Kuhn, bilimsel süreçlerin sanıldığı kadar rasyonel bir şekilde inşa edilmediğini, içerisinde mistik, metafizik, tarihsel ve kültürel öğeleri de barındıran bir yapıya sahip olduğunu iddia ediyordu. Thomas Kuhn bilimsel her türlü hipotezlerin de metafiziksel ve kültürel arka plandan muaf olmadığını şu sözlerle aktarır;

Bilimin hala değişmez niteliği olmamasına karşın, daha az yerellik ve geçicilik daha yüksek seviyededir. Bu, tarihsel çalışmaların oldukça düzenli bir şekilde gözler önüne serdiği yarı-metafiziksel bağılıklardır. Yaklaşık 1630 tarihinden sonra, örneğin; bilhassa Descartes'in son derece etkileyici bilimsel yazılarının ortaya çıkmasından sonra birçok bilimci, kâinatın mikroskobik parçacıklardan oluştuğunu ve bütün fenomenlerin parçacığın şekli, boyutu, hareketi ve etkileşimi cinsinden açıklanabileceğini varsaydılar. Bu, bağıllık kümelerinin hem metafiziksel hem de metodolojik olduğunu kanıtlar.¹⁴

Dolayısıyla bilim insanlarının sahip olduğu metafiziksel ön kabuller, onların araştırma nesnesi olarak neyi tespit edeceklerini, araştırma sürecinin nasıl devam edeceğini, gözlem biçimlerini ve gözlemleri nasıl yorumlayıp kuramsallaştıracaklarını etkiler. Fenomenolojinin kurucusu olan Edmund Husserl'in bilimlerin eleştirisini yaparken ortaya koyduğu düşünceleri, Kuhn'un düşünceleri ile paralellik gösterir.

Husserl'e göre, bilimsel teoriler pratik yaşamdan tedrici olarak ortaya çıkar. Tarihte ufku genişleten bir takım kökensel-tesis-edişler (Urstiftungen) gerçekleşmiştir, yani örneğin yeni nesne tipleri, geometrik ideallikler ilk kez oluşturulduğunda bir episodlar dizisi meydana gelmiştir. Tedrici olarak, bu yeni anlayış türleri giderek daha geniş bir kullanım alanı kazanmış; nesilden nesle geçmiş ve sonunda o kadar aşına ve açık hale gelmiştir ki sorgulamaksızın kabul edilmiş, bu nedenle onların tarihsel ve öznel kökenleri unutulmuştur.¹⁵

Artık dönemin hâkim anlayışı, yani bilim ile metafiziğin mutlak karşıtlığı varsayımı, bazı çevreler tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Böylece felsefenin bilime öykünmesi neticesinde metafiziği bünyesinden tümüyle defetme girişimleri, bilimin de metafiziksel ön kabullere dayandığı düşüncelerinin geliştiği bir ortamda nasıl mümkün olabilir? Doğrulamacılığın getirmiş olduğu kıstasların bilimde de sağlanamayacağı düşüncelerinin hâkim olmasıyla birlikte Mantıksal Pozitivistler, sahip olduğu metotlarını daha esnek ve kapsayıcı bir metot olan yanlışlamacılık kriteri ile değiştirmek zorunda kaldılar. Böylece Mantıkçı Pozitivist görüşte hâkim olan doğrulamacılık metodu yerini yanlışlamacılık metoduna bırakmıştır.

¹⁴ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), s.176.

¹⁵ Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, çev. Seçim Bayazit (İstanbul: Say Yayınları, 2018), s.215.

Yanlışlamacılık metodunu ise sistematik bir şekilde din diline uygulayan isim Antony Flew'dir. İşlevsiz ve aşırı katı prensipleri olduğu düşüncesiyle yavaş yavaş geri plana itilen doğrulanabilirlik ölçütü, artık metafizik tümceleri ve metafizik varsayımları içerdiği düşünülen dini önermeleri ayıklamak için kullanılamayacağı ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerin neticesinde, din dili üzerine eleştirel akılcılığın yanlışlama kıstaslarıyla yeniden uygulanabilirliğine girilmiştir. Böylece Flew yanlışlamacılık ilkesini, din felsefesindeki dini önermelerin anlamsızlığını ispat etmek için kullanmıştır. Buna göre bir önermenin anlamlı olabilmesinin şartı, o önermenin yanlışlanabilme koşullarının açık olmasıdır. Oysaki din dilinde yer alan hiçbir önermenin yanlışlanabilme şartı açık değildir. Bu yüzden bir dindar hayatında ne meydana gelirse gelsin Tanrı'ya inanmaya devam edecektir. Flew'ın din diline yönelik itirazlarını 3. bölümde epistemoloji bağlamında daha detaylı ele alacağım için burada meseleyi sonlandırıyorum.

Daha sonra ise Wittgenstein, 1. dönemindeki düşüncelerini tadil etme yoluna giderek dil oyunları teorisini geliştirmiştir. Wittgenstein felsefesi bir bütün olarak ele alındığında dil oyunları kuramı, resim kuramına ilave edilmiştir. Böylece tek bir evrensel dil yerine dilin kullanımında yer alan perspektiflerin teoriye dâhil edildiğinden söz edilebilir. Bu yüzden Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da yaptığı şey, *Tractatus*'un tamamen inkârını gerektirmemektedir. Dolayısıyla Wittgenstein'in *Felsefi soruşturmalar* ve akabinde kaleme aldığı yazılar, D. Z. Phillips'in işlevselci din dili teorisine zemin hazırlamıştır. Çünkü Phillips'in din dili analizi, Wittgenstein'in dil oyunları teorisinin özelde sistematik bir biçimde dini önermelere uygulanmış biçimidir. Wittgenstein için "artık diğer sözcükler aracılığıyla belirli bir sözcüğün anlamını öğrenmek için, doğrudan hiçbir nesne ile ilintilendirilmesi değil, fakat dil oyunlarının kuralları tarafından belirlenen cümledeki özel rolünün dilsel bağlamında araştırılması gerekir."¹⁶ Onun ilk döneminde geliştirmiş olduğu resim kuramının olgusal talepleri, hala dilde geçerliliğini sürdürmektedir. Dış dünyanın olguları ile dildeki kavramların mutabakatının artık evrensel ve tek bir tarzda yorumlanması söz konusu değildir. Ayrıca kavramın nesnesine doğrudan gönderimde bulunması da zorunlu değildir. Her bir dil oyunu, bu

¹⁶ Elena Panova, "Wittgenstein'in Felsefi Metamorfozu", çev. Fikret Osman, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, S. 2 (Bursa 2006), s.272.

itibarla kendi kurgusal yapısında yer alan gerçekliği kendi perspektifinden inşa etmektedir. Böylece, her bir dil oyununun kendine mahsus bir mantıksal yapısı söz konusudur. Gerçeklik ise her dil oyununda bulunan, başka bir mantıksal örgüyü yansıtan doğruluk kriterine uygunluk vasıtasıyla sağlanır. Dolayısıyla söz konusu doğruluk ya da yanlışlık veyahut da anlamsızlık her bir dil oyunu içerisinde yer alan ilkeler vasıtasıyla belirlenir. İlk döneminde Wittgenstein, felsefede tarihinde yaşanmış en büyük hatanın nesnesi hakkında konuşulamayan fenomenlerin felsefe de mühim alanlar işgal etmesi olduğunu ileri sürmüştür. Sonraki döneminde ise, kendisinin ilk döneminde felsefe tarihinde sıkça yapılmış bir başka kritik hataya düştüğünü fark etmiştir. Bu hata ise herhangi bir dil oyununun doğruluk ölçütlerinin, bünyesinde bambaşka doğruluk ölçütleri barındıran başka bir dil oyununa dayatılmasıdır. Tarih ve bilim dil oyunlarının doğruluk ölçütleri, bizzat doğada ve tarihte vuku bulmuş, gözlemlenerek ölçülebilen olgu ve olayları ifade eden önermelere uygunluğudur. Ancak din diline bu türlü doğruluk ölçütleri dayatılamaz. Aksi takdirde felsefe en sık tekrarlanan hatalardan birine düşeceğimizi iddia eder. Bu ise dilin ahlaki, dini, estetik gibi işlevsel zenginliklerini göz ardı ederek onu katı empirik bir alana hapsedmeye sebebiyet verir. Ona göre; hem *Tractatus*'un yazarı olarak zamanında kendisi hem de Mantıkçı Pozitivistler, dilin çeşitliliğini göremediklerinden dolayı, birçok dilsel ifadeyi reddetme yoluna gitmişlerdir. Bu durum ise hem pratiklerin hem de dilsel ifadelerin çeşitliliğini ifade eden yaşam formlarını yadsımaya yol açmıştır. Her bir dil oyununun kendine has, özsel gerçeklik ölçütü söz konusudur. Ayrıca herhangi bir dil oyununun gerçeklik tasvirinin de bir başka dil oyununun gerçeklik tasvirine üstünlüğü söz konusu olamaz. Bu ilke uyarınca ilk döneminde ve ondan ilham olan Mantıkçı Pozitivistlerin çalışmalarında uygulanan din dilini felsefeden tasfiye çalışmaları temelsizdir. Çünkü din dilinde yer alan tüm kavramların, olgularda işlevsel karşılıkları vardır ve felsefe bunu açığa çıkarmalıdır. Dolayısıyla dil oyunları teorisi uyarınca dini pratiklerin ve dini ifadelerin yer aldığı din dili oyunundaki Tanrı, ahiret, günah, sonsuz yaşam, melekler, cennet, cehennem gibi kavramların pratik yaşamdaki karşılıkları vasıtasıyla doğrulanabilmeleri mümkündür.

Wittgenstein'in bu geç dönem düşünceleri, daha sonraki din felsefesi çalışmaları üzerinde etkili oldu. Özellikle dilin semantik yapısından çok sentaks boyutuna odaklanan analitik felsefe geleneği içerisinde, din diline yeniden olanak

sağlanabileceğine dair birtakım düşüncelerin oluşumunda temel rol oynadı. Özellikle din dilinin işlevsel tahlilini merkeze alan filozoflardan R. B. Braitwaite'in, John Herman Randall'in, D. Z. Phillip'in, W. Hepburn'un, A. MacIntyre'in, T. Ramsey'in, Norman Malcolm'un ve Peter Winch'in çalışmaları kayda değerdir. "İşlevsel yaklaşımı savunan filozofların çoğu, genellikle, Wittgenstein'in argümanlarını kullanarak, dinin temelde (bilimsel) bilgi harici faydalarını bulmaya çalışmıştır."¹⁷ Dil oyunlarında mevcut bulunan kavramlar ve önermeler doğruluk ölçütlerini artık, dış dünyada doğrudan resmettiği olgulardan ve nesnelerden değil belli bir dil oyunu bağlamı içerisinde bulunan ve bu oyunu bilinçsiz oynayan bireylerin yaşam pratiklerinden sağlamaktadır. Bu durum ise din dilinin, bilim dili ve diğer dillerden dilbilgisel farklılığına işaret etmektedir. Çünkü "eğer bir Tanrı'nın varlığına ya da Tanrı'ya ilişkin bir soru ortaya çıkarsa, o zaman soru sürekli haklarında pek çok şey duyduğum herhangi bir insanın ya da nesnenin varlığına ilişkin sorulardan tamamıyla başka bir rol oynar."¹⁸ Bu noktada artık odaklanmamız gereken Tanrı'nın gönderimde bulunduğu nesnesinin kendisi değil, (böyle bir nesnenin mevcut olması da zorunlu değildir.) inananın hayatını ne doğrultuda yönlendirdiği, üzerinde ne gibi etkilerde bulunduğu ve hangi yaşam formlarını dayattığıdır. Burada odaklanılan şey, Tanrı kavramının mistik boyutu değildir. Aksine insan yaşamındaki olgusal etkileridir. Dolayısıyla felsefede din dili söz konusu olduğunda, artık bu sahayı anlamsız diye dışlamak yerine bu dilin sebebiyet verdiği yaşam pratiklerine odaklanmak filozofların birincil önceliği olmalıdır.

Böylece Phillips'in Wittgensteinci din dili analizine zemin hazırlayan faktörleri sıraladıktan sonra Phillips'in işlevselci din dili analizinin temel özelliklerine ve farklı ekoller üzerinden ontolojik ve epistemolojik tartışmalarına değinebiliriz.

¹⁷ Ali Yıldırım, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 1, S. 2 (İstanbul 2012), s.324.

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, çev. Cyril Barrett (California: University of California Press, 1967), s.59.

1. PHILLIPS'İN İŞLEVSELÇİ DİN DİLİ ANALİZİNİN GRAMERİ ETRAFINDA KÜLTÜR VE METAFİZİKSEL SİSTEMLERİN ELEŞTİRİSİ

Phillips'in çağdaş felsefe literatüründe savunduğu işlevselci analizin, mevcut ekoller arasındaki ontolojik ve epistemolojik konumunu tartışmalar etrafında saptamadan evvel, din ile ilgili olarak savunduğu temel savları münferit bir biçimde ele almakta yarar vardır. Dolayısıyla bu bölümde izlenecek güzergâh, işlevselci analizin temel özelliklerini teşkil ettiğine inandığım birkaç hususu zikretmek ve bunları tartışmak olacaktır. Burada işlevselci analizin diğer ekollerle olan ihtilafları ve fikir ayrılıkları üzerinden görüşlerini açıklığa kavuşturmak yerine bizatihi Phillips'in işlevselci din dili analizinin görüşleri içerisinde kalınarak, bu görüşün temel niteliğini yansıtan birkaç meseleden bahsedilecektir. Buradan hareketle Phillips nazarından, Wittgensteinci işlevsel din dilinin söz konusu bir takım temel özelliklerini kısaca şöyle ifade edebiliriz; din dilinin dilbilgisel yapısı, metafiziksel özcülüğün reddi ve din dilinin kültürle olan ilişkisi. Fakat işlevselci din dili analizinin din ile ilgili düşüncelerini açıklığa kavuşturmadan önce felsefe dili ile teoloji dili arasındaki farklılıkların açığa çıkartılması gerekmektedir. Çünkü daha önce Wittgenstein daha sonra ise Phillips tarafından ifade edilen bu farklılık, özellikle metafiziksel sistemlerin eleştirisinin ve kültürle olan ilişkisinin temelinde yatar.

1.1. Felsefe Dili ile Teoloji Dili Arasındaki Farklılık

Felsefenin görevinin ne olduğu husundaki işlevselci görüş, onun ontolojik ve epistemolojik pozisyonunu tayin etmektedir. Buna göre; Wittgenstein ilk döneminde, felsefeye yüklemiş olduğu görevlerde değişiklik yapmıştır. Bu ise felsefenin bir dilin kullanımına ya da sözcüklerin / kavramların yapısına dair doğru ya da yanlış olarak hüküm vermesi yerine artık sadece dil oyunlarını ve onların içerisinde yer alan kavramları betimleme görevidir. Buna göre “felsefe dilin edimsel kullanımına hiçbir şekilde karışamaz; olsa olsa onu yalnızca betimleyebilir. Zira onu temellendiremez de.

O her şeyi olduğu gibi bırakır.”¹⁹ Felsefe herhangi bir dil oyununun kullanımını yargılayarak hüküm vermek yerine, kavramın olası kullanımlarını ve insan hayatında oynadığı rolü açığa kavuşturmalı ve analiz etmelidir. Ona göre; “felsefede biz sonuçlar çıkartamayız. *“Ancak o böyle olmalı!”* bir felsefi önerme değildir. Felsefe sadece herkesin kabul ettiği şeyi belirtir.”²⁰

Bu görevi daha iyi izah edebilmek adına teoloji diliyle felsefi dilini mukayese etmek mühimdir. Felsefi ve teolojik söylem arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin teolojinin aksine “felsefenin kendisi, insanların ibadet ettiği Tanrı’nın ne olduğuyla ilgili kurallar koyamaz. [...] Teolog inancın hizmetkârıdır ve inancı arttırmak amacıyla onun hakkında açık olmak ister. Bu açıklık daha ileri bir amaç için araçtır. Bu felsefede böyle değildir. Açıklık kendinde amaçtır.”²¹ Teolog bir misyonun, ilahi bir görevin temsilcisidir. Filozof ise bir yere bağlı değildir. Bu yüzden herhangi bir kuruma hizmet etmek durumunda da değildir. O gördüğünü açık bir şekilde ifade etmek ister. Fakat Teolog ise zaten önceden belirlenmiş ilke ve kuralların tahakkümü altındadır. Teoloji, vahyin kaynağına, felsefe ise ikna edici argümanlara güvenir. Dahası felsefe teolojik gramerlerin çeşitliliğinin analizini yaparken teoloji, kendi mezhebinin grameri dışındaki din diliyle ilişki kurmaz. Çünkü ona göre, kendi ait olduğu dilin dışındaki tüm diller, aldanma içerisindedir. Teolojik gramer, mevcut bulunduğu gelenekte söylenebilecek ve söylenemeyecek ifadelerin sınırlarını çizer. Üstelik teoloji, kavram ve pratiklerin doğruluğuna ve yanlışlığına yönelik hükümlerde bulunur. İşlevselci felsefe ise teolojinin verdiği bu hükümler neticesinde ortaya çıkan pratiklerin tasvirini yapar. Dolayısıyla teoloji, sınırsız dilsel gramerlerin sadece bir tanesinin savunuculuğunu yapar. Phillips’e göre; “bu görüşün taraftarları diğer taraftan çok daha fazla dogmatik ve özsel iddiaları barındırmak isteyecektir.”²² Bu vesileyle din adamı (ilahi bir misyonla da) kendisine, kitleler üzerinde daha çok taraftar çekmenin yollarını arar. Felsefenin ise, taraftar kazanma tutkusu olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Fakat böyle bir taraftar kazanma tutkusu olsa bile bunun kitleler üzerinde olmasından ziyade entelektüel bir zeminde olması daha muhtemeldir. Phillips’e göre, teolojik gramerin bu özelliklerinin aynısını, Marksizm ve Freudculuk gibi felsefi olma

¹⁹ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.70.

²⁰ a.g.e., s.199.

²¹ Dewi Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life* (Londra: Macmillan Press, 1986), s.113.

²² a.g.e., s.116.

iddiasındaki akımlar da üstlenmiştir. Bu ekoller felsefi bir tavidan ziyade teolojik bir tavrı benimserler. Çünkü bir bu felsefi ekoller sayısız dünya resmi arasından sadece bir dünya resmini benimsemiş ve muhalif diğer dünya resimlerini kendi dünya resimleri uyarınca doğru ve yanlış olarak tasnife tabi tutmuşlardır. Fakat böylesi bir doğru ya da yanlış olarak hüküm verme uygulaması, işlevselci din dilinin felsefeye çizdiği görev sınırlarının dışında yer alır.

1.2. Din Dilinin Özgün Dilbilgisel Yapısı

Genel itibariyle din dilinin özgün dilbilgisel yapısı tartışmalarında cevabı aranan asıl sorun; dine inanmayan birisinin, dindar birisinin inandığı şeye inanmadığını söylese onunla çelişip çelişmeyeceği meselesidir. Bu sorunun cevabı, temelde derin felsefi münakaşaları gerektirmektedir. Çünkü burada çeşitli dil oyunlarının, bunların ortak ya da ayrı gerçeklik tasavvurlarının ve bunların epistemik iddialarının geçerliliğinin analiz edilmesi gerekmektedir. Bu meselelerin analizine girişmeden evvel Phillips'e göre şu durumu ifade etmek önemlidir; Tanrı tartışmaları, genelde gramerinin yanlış anlaşılması yüzünden çetrefilli bir güzergâha girmiştir. Çünkü Phillips'e göre; inanan ve inanmayanlar arasındaki tartışmalar ile Tanrının gerçekliği tartışmaları ya olgusal olana aşkın bir tarzda yürütülmüş ya da tamamen fiziksel nesnelerin dilbilgisel kurallarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu da dini konuşmaların yanlış bir biçimde ya pratiklere karşıt bir tarzda konumlandırılışının ya da olgusal dilin dilbilgisel yapısına indirgenmesinin bir neticesidir. Bu netice ise Tanrı'nın gramerinin yanlış anlaşıldığını gösterir. Filozofun burada önemli bir görevi de bu dilbilgisel kafa karışıklıklarını açıklığa kavuşturmadır. Öncelikle din dilinin gramerinin, diğer dil oyunlarının gramerinden farklı oluşunu birkaç örnek üzerinden görmekte yarar vardır. Örneğin Tanrı dilinin fiziksel dilden farklılığına işaret eden Rush Rhees'in örneğine göz atalım;

Winston Churchill başbakan ve ayrıca şirket yöneticisi olabilir. Ancak bunları bilmeksizin ben onu tanıyabilirim. Ancak ben Tanrı'nın yaratıcı ve her şeyin babası olduğunu bilmeksizin Tanrı'yı tanıyamazdım. Bu, ben Churchill'i, onun yüzü, bedeni, sesi veya insani niteliklerinden herhangi birini bilmeksizin onu tanıyabileceğimi söylemek olacaktır.²³

²³ Rush Rhees, *Studies in Ethics And The Philosophy of Religion* (Londra- New York: Routledge, 1969), s.131.

Dolayısıyla, “fiziksel nesneler hakkında konuşmak ile Tanrı hakkında konuşmak arasında önemli dilbilgisel farklılıklar vardır.”²⁴ Herhangi bir insanın bireysel niteliği onun varoluşunun özünü teşkil etmezken Tanrı’ya atfedilen nitelikler ise onun özünün bir parçasını teşkil eder. Doğal olarak Tanrı’ya atfedilmiş olan ve onun özünü teşkil eden nitelikleri bilmeksizin Tanrı’yı bilmek imkansızdır. Bu bakımdan Tanrı kelimesi ile Winston Churchill kelimesini, aynı dilbilgisel kurallara bağlıymış gibi değerlendirmemiz olanaksızdır. Bu durum din dilinin, diğer dil oyunlarından farklı yapısını ortaya koyar. Teoloji ve buna ilişkin öğretiler, bize Tanrı kelimesini kullanmayı öğretir. Bu kullanımlar, insanlara çocukluktan itibaren uygulamalar içerisinden öğretilir. Tanrıya dua etme, ona ibadet etme, ona adak adama vs. tüm uygulamalar, Tanrı kavramının içerisinden temin edilir. Burada Tanrısal konuşma, hala olgusal olana içkin bir tarzda yürütülmektedir. Ancak yine de asla fiziksel bir nesnenin kullanımıyla Tanrı kavramının kullanımı birbirleriyle karıştırılmamalıdır. Rhees’in din dili ile fiziksel dil arasındaki dilbilgisel farklılığı işaret eden bir başka örneğine de göz atalım;

Farz edelim ki birisi, ‘şimdi farklı bir nesneyi temsil eden “Tanrı” kelimesinden bahsediyor.’ Bu ne anlama gelir? Ben, şu an kraliçenin farklı bir kişiyi temsil ettiğini söylemenin ve Azize Meryem Kilisesinin falanca günde burada olan Azize Meryem Kilisesi olmadığını söylemenin, ne anlama geldiğini biliyorum. [...] Bu birinin işaret ederek bu ‘Bu Tanrıdır.’ demesi gibi değildir. [...] Bu, ‘Tanrı’ kelimesinin grameri olarak adlandırdığım şeyle birlikte çok önemli bir şekilde bir arada bulunurlar.²⁵

Dolayısıyla Tanrı’nın ontolojik mevcudiyeti, onun olgusal bir tarzda konumlanması vasıtasıyla (yani bir masanın herhangi bir odada konumlanması gibi) çözümlenemez. Buna göre; bir şeyin gramerini belirlemek, o şey hakkında ortaya konulan yargıların anlamlı olup olmadıklarını belirlemektir. “Dolayısıyla ilahi gerçeklik tasavvurunun bu (olgusal) grameri paylaşmadığını söylemek, olgu meseleleriyle ilgili konuşma biçiminin, Tanrı hakkında konuşabilme imkânını verdiğini reddetmektir”²⁶ Buradaki farklılık, bir fiziksel nesnenin gerçek olup olmadığını sormakla, görünüşler dünyasının gerçek olup olmadığını sormak arasındaki farka benzer. İkisi de farklı gramerlere sahiptirler ve aynı türden gerçeklik sahasına nüfuz edemezler. İlk soru, deneysel araçların ve gözlemin kullanılmasını gerektirirken ikincisi fiziksel dünyanın

²⁴ Dewi Z. Phillips, *Faith After Foundationalism* (Londra- New York: Routledge, 1988), s.144.

²⁵ Rhees, s.131.

²⁶ Dewi Z. Phillips, *Wittgenstein And Religion* (Londra: Macmillan Press, 1993), s.2.

hakikatiyle ilgili sorudur ve bu türden deneysel araçlarla cevap aranamaz. Bu iki sorgulama biçimi arasında olduğu gibi Tanrı'nın gerçekliği sorusu da kendine has farklı bir gramatik yapıya sahiptir. "Eğer iki kişinin aynı üçüncü kişiyle ilgili konuşup konuşmadıkları üzerine bir anlaşmazlık varsa, en azından ilkede şüpheyi kaldırmanın yolları mevcuttur. Fakat Tanrı'nın özdeşliği, insanın özdeşliği gibi değildir."²⁷ Dolayısıyla Tanrı'nın varoluşu bir olgu nesnesinin varoluşu biçiminde yorumlanmamalıdır. Tanrı'nın gerçekliği hakkındaki bütün sorular, o ya da bu nesnenin gerçekliği hakkındaki sorulardan hem epistemolojik hem de ontolojik olarak farklıdır. Dolayısıyla mantık dışı olan bilimsel ifadeler doğası gereği (yani sahip olduğu grameri nedeniyle) çürütülebilir. Ancak bu teolojik dil için durum, diğer dil oyunlarından farklıdır.

Söz konusu dilbilgisel farklılığı, şu sorgulama üzerinden daha net görebiliriz; 'Dine inanan kişiyle dine inanmayan kişi birbirleriyle çelişir mi?' Bu soruya Wittgenstein'in yanıtı şöyledir; "Eğer biri sorarsa: 'Wittgenstein buna inanıyormusun?' Ben 'hayır' derim. Peki, 'Sen bu (inanan) adamla çelişiyor musun?' Ben yine 'hayır' diyeceğim."²⁸ Wittgenstein, dine inanan birisi ile dine inanmayan birisinin gramerleri birbirinden farklı olan farklı dil oyunlarında oynadıklarından dolayı, iddialarının birbirleriyle çelişmeyeceğini savunur. Örneğin Wittgenstein kıyamet inancıyla ilgili şu ifadeleri kullanır;

Varsayalım birisi dindar ve diyor ki; "Kıyamete inanıyorum." Ben de "Emin değilim. Olabilir." diyorum. Sen, aramızda büyük bir boşluk olduğunu söyleyeceksin. Eğer o "başımızın üzerinde bir alman uçağı var." derse ve ben de dersem ki; "Muhtemelen emin değilim." Sen bizim oldukça yakın olduğumuzu söyledin.²⁹

Dini meseleler, olgusal meselelerden oldukça farklı bir tartışma düzleminde yer alır. Başlarının üzerinden uçak geçip geçmediğini tartışan iki kişi, olgusal dil oyununun gramer kurallarına bağlı bir biçimde tartışmalarını sürdürürler. Eğer bir taraf alman uçağının geçtiğini, diğer taraf ise böyle bir uçağın geçmediğini iddia ediyorsa, aralarında açık bir şekilde çelişki bulunacaktır. Bu durumda ise bir taraf mevcut dil oyunu ölçütlerine göre gerçek bir iddiada diğer taraf da yanlış bir iddia da bulunmaktadır. Oysaki dindarlar yani din diline üyeler (insider) ile dine inanmayanlar

²⁷ Dewi Z. Phillips, *Concept of Prayer* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1965), s.25.

²⁸ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.53.

²⁹ a.g.e., s.53.

yani din diline yabancılar (outsider) aynı dil oyunu içerisinde yer almazlar. Tanrı ya da diğer dini inançlar hususunda karşılıklı olarak tartışabilmenin ön şartı, aynı din dili ölçütlerine tabi bir biçimde uygulama pratiklerini yaşamda tatbik etmektir. Dolayısıyla belirli fikirlerin doğrulama ölçütünü, sahip olunan dünya resmi tayin eder. Teistler ile ateistlerin doğrulama ölçütleri, sahip oldukları başka resimlerden dolayı farklı olacaktır. Bu durumda ateist ile teist'in iddiaları arasında bir çelişki olup olmayacağıyla ilgi Wittgenstein şu örneği verir;

Eğer o, “ben [ölüm için] hazırlık yapıyorum derse” Evet bu belli ki bir anlaşmazlık- Şayet o kendisi, benim ummadığım bir tarzda bu kelimeyi kullanmışsa ya da sonuç çıkarmışsa. Ben sadece kullanımın belirli tekniklerine dikkat çekmek istiyorum. Biz, o eğer ummadığım tekniği kullanıyorsa anlaşmazlık içinde olmalıyız.³⁰

Eğer aynı dil oyunu içerisinde yer alan ve benzer dünya resimlerine sahip kişiler tarafından ölüm kavramı hakkında tartışılıyor (örneğin materyalist bir dünya resmi çerçevesinde) ve farklı düşünceler ileri sürülüyorsa, bu kişilerin aralarında bir çelişki olması muhtemeldir. Fakat “biz belirli kullanımı resimle ilişkilendirmeliyiz.”³¹ Ölüm düşüncesiyle ilgili farklı düşünceler, farklı resimlerden yani spiritüalist ve materyalist dünya görüşlerinden kaynaklanmışsa, aralarında bir çelişkiden bahsedilemez. Çünkü bu kişilerin aynı dil oyunları içerisinde ölüm kavramını tartıştıkları söylenemez. Dolayısıyla tartıştıkları ölüm kavramı da aynı ölüm kavramı olmayacaktır. Çünkü ölüm kavramı, tartışıldığı dil oyununun bağlamına uygun olarak mahiyeti de değişmektedir.

Fakat burada çözülmesi gereken bir zorluk yatmaktadır. Bir an için Phillips'in ve Wittgenstein'in Tanrı ile ilgili dilbilgisel konuşma kuralları hakkındaki görüşünü doğru kabul edelim. Eğer Tanrı hakkında konuşabilmenin tek olanağı, dini pratikleri hayatında tatbik etmek suretiyle din dili oyunu içerisinde yer almak ise Tanrı ile ilgili anlamlı önermeler yalnızca dindarlar tarafından oluşturulabilir sonucu ortaya çıkar. Çünkü eğer söz konusu dine inanmayan birisi Tanrı ile ilgili bir iddia ileri sürdüğü her an, farklı dil oyununun farklı dilbilgisel kurallarına tabi olmasından dolayı işlevselciliğin anlamlılık ölçütüne takılacaktır. Bu ise sürekli Tanrı'ya inanan ve onun varlığını tasdik eden iddiaların anlamlı, ona inanmayarak onun varlığını reddeden iddiaların ise anlamsız olarak nitelendirilmesine sebebiyet verecektir. Bu ise din

³⁰ Phillips, *Concept of Prayer*, s.71.

³¹ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.72.

dilinde karşıt argümanlar temelinde bir tartışma ortamının oluşmasına engel teşkil eder. Dolayısıyla din dili oyunun diğer dil oyunları ile irtibat kurmasını güçleştirir.

Meseleye geri dönecek olursak; din dili ile diğer dil oyunları arasındaki gramatiksel farklılığı daha net görebilmek adına Tanrı'ya ve insanlara atfedilen kavramların, başka dil oyunlarında nasıl farklı mahiyetlere büründüğünü göstermeliyiz. Örneğin hem gündelik dilde hem de din dilinde kullanılan öfke kelimesini analiz edelim. Tanrı'nın öfke duyması, din dilinde merkezi bir yer tutmakta ve dini pratiklerin gerçekleşme koşullarını yönlendirmektedir. Buna göre din dilinin dilbilgisel farklılığı uyarınca Tanrı'nın kullarına kızması ile arkadaşımın bana kızması tam olarak aynı şeyi ifade etmez. Böylece eğer 'O kızgındır' ifadesindeki 'O' zamiri, Tanrı'ya gönderimde bulunuyorsa, ifadedeki kızgınlık durumu anlamsal olarak değişiklik gösterecektir. Dolayısıyla bir dildeki yüklemlerlerin (kızgın, öfkeli, merhametli, güçlü vs. gibi) sözel ifade tarzları aynı olsa dahi, hakkında sözü edilen kavramın ve yer aldığı dil oyununun doğasına uygun bir bağlamda yeniden değerlendirilmelidir. Tanrı'nın böylesi ontolojik hususiyetleri, onun kızgınlığının herhangi bir insani kızgınlıkla eşdeğer olmadığını gösterir. Örneğin Phillips'e göre Tanrısal öfke ile insani öfke durumlarının niteliksel farklılıklarından birisi de şudur; insan başka birisine kızgın olduğunda bazen haksız bazen de haklıdır. Oysaki Tanrı kızgın olmakta daima haklıdır. Çünkü onun kızgınlığı, kendi yanlış anlamasından ya da hatasından değil insanların hatalarından kaynaklanır. Tevrat'ta Tanrı'nın kullarına öfkelenmesiyle ilgili bir hadise geçer;

Çık.32: 1- Halk Musa'nın dağdan inmediğini, geciktiğini görünce, Harun'un çevresine toplandı. Ona, "Kalk, bize öncülük edecek bir ilah yap" dediler, "Bizi Mısır'dan çıkaran adama, Musa'ya ne oldu bilmiyoruz!"

32: 2 Harun, "Karılarınızın, oğullarınızın, kızlarınızın kulağındaki altın küpeleri çıkarıp bana getirin" dedi.

32: 3 Herkes kulağındaki küpeyi çıkarıp Harun'a getirdi.

32: 4 Harun altınları topladı, oymacı aletiyle buzağı biçiminde dökme bir put yaptı. Halk, "Ey İsraililer, sizi Mısır'dan çıkaran Tanrınız budur!" dedi.

32: 5 Harun bunu görünce, buzağının önünde bir sunak yaptı ve "Yarın RAB'in onuruna bayram olacak" diye ilan etti.

32: 6 Ertesi gün halk erkenden kalkıp yakmalık sunular sundu, esenlik sunuları getirdi. Yiyip içmeye oturdu, sonra kalkıp çılgınca eğlendi.

32: 7 RAB Musa'ya, "Aşağı in" dedi, "Mısır'dan çıkardığın halkın baştan çıktı."

32: 8 Buyurduğum yoldan hemen saptılar. Kendilerine dökme bir buzağı yaparak önünde tapındılar, kurban kestiler. ‘Ey İsraililer, sizi Mısır’dan çıkaran ilahınız budur!’ dediler.”

32: 9 RAB Musa’ya, “Bu halkın ne inatçı olduğunu biliyorum” dedi,

32: 10 “Şimdi bana engel olma, bırak öfkem alevlensin, onları yok edeyim. Sonra seni büyük bir ulus yapacağım.”³²

Burada vuku bulan hadiseye göre; Tanrı’nın yarattıkları kulları, açıkça Tanrı’ya ihanet etmiş ve başka bir ilaha tapınmışlardır. Burada, mevcut din dili oyununu paylaşanlar içerisinde Tanrı’nın öfkesinin haksız yere olduğu yönündeki hiçbir düşüncenin yeri yoktur. Tanrı öfkesinde daima haklıdır ve onun öfkesi insanların hataları yüzünden gerçekleşmektedir. Tanrı’nın mutlak haklılığı, dini inançları ve onun ibadetlerinin uygulama biçimlerini belirli kalıplar içerisinde dönüştürür. Dolayısıyla Tanrı’nın mükemmelliği, kızgınlığındaki haklılığının da gerekçesini sunar. Çünkü, O asla hata yapmaz. Bu yüzden Tanrı’nın kızgınlığı, arkadaşımın kızgınlığından farklı olmak suretiyle din dilinin gramatiğine uygun olarak ilahi bir bağlamda ele alınır. Tanrı’nın kızgınlığının özgün karakteri onun ezeliliği, ebediliği, yaratıcılığı, mutlak bilgili, mutlak kudretli ve mutlak adaletli oluşu nispetinde değerlendirilmelidir.

Bundan dolayı Wittgenstein’e göre dini inançlar, dilbilgisel farklılığından dolayı bizim gündelik inançlarımızın dayandığı zemine dayanmazlar. Dini inançlar, kesinlikle bir zihin durumu ya da bir yorumlama tarzı değildir. Dini inançlar daha çok bir dünya görüşüdür. Örneğin, birisi vuku bulan bütün olayları Tanrı’nın cezası ya da mükâfatı olarak görürken, dini inanca sahip olmayan birisi böyle bir yorumda bulunmaya meyletmeyecektir. Wittgenstein’in verdiği bir başka örnek üzerinden meseleyi açıklığa kavuşturmayı deneyelim;

Varsayalım birisi hasta ve diyor ki: “Bu bir ceza.” ve ben de diyorum ki: “Hasta olsam, hiçbir şekilde bunun ceza olduğunu düşünmezdim.” Eğer şunu sorarsan: “Aksine mi inanıyorsun?” Onu aksine inanma olarak adlandırabilirsin, ancak bu normalde aksine inanma diyeceğimiz şeyden tamamen farklıdır. [...] Kendime başka bir şey söylerim. Ben farklı resimlere sahibim.³³

Bu takdirde bir iddianın ya da söylemin lehine ya da aleyhine bir iddiada bulunabilmek için aynı dil oyununda oynayarak aynı resme sahip olmak gerekir. Varsayalım iki dindar tartışıyorlar ve birisi herhangi bir olayı Tanrı’nın cezası olarak yorumlarken bir diğeri bu olayı böylesi bir tarzda yorumlamayı uygun bulmuyor. Burada tartışan iki

³² Tevrat, Çıkış Kitabı, 32/1-32/10.

³³ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.53.

dindar da aynı resme sahip yani aynı din dili oyunu içerisinde yer aldığı için, aralarında açıkça bir çelişki bulunacaktır. Söz konusu çelişkiyi gidermenin, yani buradaki hangi iddianın hakiki hangisinin de sahte bir iddia olduğunu ortaya koymanın yolu, dini pratiklerin analiz edilmesidir. Buna göre eğer her iki dindarın da yer aldığı dil oyunu, Tanrı'nın dünyadaki tüm gidişata müdahale ettiği inancını ihtiva ediyor ve bu inanç şekli de iki dindarın yaşam tarzını belirli pratikler etrafında şekillendiriyorsa, açık bir şekilde söz konusu olayı Tanrı'nın cezası olarak yorumlamayı uygun bulmayan dindar sahte bir iddia öne sürmektedir.

Dolayısıyla dindarın buradaki tutumunda Tanrı'nın takdiri anlayışı ortaya çıkar. Bu kavrayış yalnızca din diline özgü olup, din dilinin dilbilgisel farklılığına da gönderimde bulunur. Günlük yaşamda gerçekleşen birtakım olayları, farklı dünya resimleri vasıtasıyla tesadüf olarak yorumlayabilmenin yanı sıra, Tanrı'nın takdiri şeklinde yorumlayabilmek de mümkündür. Burada meydana gelen olaylara, dünya resminin mümkün kıldığı ölçüde farklı anlamlar atfetmek söz konusudur. Dolayısıyla eğer Tanrı'nın takdiri anlayışının analizini yaparsak, bunu din dili oyunu içerisinde kalarak yapmalıyız. Zira işlevselci analiz perspektifinden, din dili oyunu dışında bu kavramın herhangi bir anlamı yoktur. Bu yüzden "Tanrı'nın Takdiri olduğu söylenebilecek şey, Tanrı hakkındaki yaygın inançlar tarafından belirlenir."³⁴

Böylesi bir ortamda, aynı olayı Tanrı'nın cezası ve tesadüf olarak yorumlayan iki kişinin Wittgensteinci din dili açısından bunların çeliştiği söylenebilir mi? Aynı dil oyununda aynı dünya resmine sahip oldukları için farklı iddialarda bulunmaları, birbirleriyle çelişmelerine sebebiyet verecektir. Fakat olayları tamamen seküler bir perspektiften yorumlamaya meyilli bir insan açıkça Tanrı'nın takdiri kavrayışına da sahip değildir. Bu durumda bu kişi din dilinin gramerine ve ölçütlerine göre olayları analiz etmediğinden dolayı, inananlar ile çeliştiği söylenemeyecektir. Çünkü "burada, bu resmin sürekli ön planda olduğu insanlarla henüz bu resmi kullanmayanlar arasında büyük bir farklılık olacaktır."³⁵ Sahip olunan söz konusu dini resimler, yaşamda önemli roller üstlenirler. Örneğin dini resme sahip bir insan ile sahip olmayan bir insanın ölümcül bir hastalığa yakalandığını varsayalım. Sahip olduğu dini resim perspektifinden durumunu değerlendirecek olan hasta, muhtemelen şöyle

³⁴ Phillips, *Concept of Prayer*, s.153.

³⁵ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.56.

söyleyecektir; ‘Tanrıya ne günah işledim de başıma bunlar geldi?’ Oysa dini resme sahip olmayan birisi de muhtemelen şunu söyleyecektir ‘Başıma bunlar geldiği için çok şanssızım.’ Bu iki ifade de birbirleriyle karşıt iddiaları barındıramaz. Aksine bambaşka dünya tahayyüllerini teşhir ederler.

Dolayısıyla ancak ve ancak eğer iki kişi ortak zihniyetlere sahip ve aynı dil oyununda oynuyorsa, birbirleriyle çeliştikleri söylenebilir. Buna şöyle bir örnek verilebilir; Işığın ortalama hızının 300.000 m/s olduğunu söyleyen ile ışığın ortalama hızının 100.000 m/s olduğunu söyleyen kişiler birbirleriyle açıkça çelişki içerisinde bulunacaktır. Çünkü bu iki kişi fiziğin ve matematiğin ortak ölçütlerinin söz konusu olduğu ortak bir kavrayışı paylaşırlar. Aynı şekilde ‘bizim sokakta üç adet kedi yaşıyor.’ önermesini savunan birisi ile ‘bizim sokakta kedi yaşamıyor.’ önermesini savunan birisi de birbirleriyle çelişki içerisinde bulunmaktadır. Çünkü bu iki kişi, ortak ölçütlerin söz konusu olduğu ortak bir zemine katılırlar. Bu önermelerin birbirleriyle çeliştiği, açık bir biçimde olgusal gözlemler vasıtasıyla tespit edilebilir. Bu iki örnekte de farklı savlar ileri sürenler, olgularla ilgili birbirleriyle ters düşerler ancak olguların doğruluğunun ya da yanlışlığının tespiti konusunda ortak ölçütleri kabul ederler. “Farz edelim, bir kişi topu ellemenin kural dışı, diğeri ise topu ellemenin kural dışı olmadığını söylüyor. Onlar birbirleriyle çelişir mi? Tabi ki onlar aynı oyunu oynuyorlarsa ve aynı kurallara gönderimde bulunuyorlarsa çelişirler.”³⁶ Aksine eğer ki, birisi futbolun kurallarından diğeri ise voleybolun kurallarından söz ediyorsa, aynı oyun içerisinde yer almadıklarından ve aynı ölçütleri paylaşmadıklarından dolayı birbirleriyle çeliştiklerini söylemek de anlamsız olacaktır. Phillips burada, Tanrı’ya inandığını söyleyen kişi ile inanmadığını söyleyen kişinin de aynı durumda olduğunu savunur. Çünkü Tanrı’nın varoluşu, herhangi bir nesnenin varoluşundan dilbilgisel olarak farklıdır. Çünkü “O, var olanlar arasında bir var olan değildir.”³⁷ Demek ki işlevselci din dili analizcilerine göre Tanrı’nın gerçekliği, din dilinin dilbilgisel farklılığından dolayı Tanrı’nın dışındaki varoluş sahalarına uygulanan ortak ölçütlerce tayin edilemez.

Burada şöyle bir soru ortaya çıkar; eğer Tanrı’ya herhangi bir fiziksel nesneye işaret edilebildiği şekliyle işaret edilemiyor ve olgusal bir biçimde epistemik nitelikleri de

³⁶ a.g.e., s.61.

³⁷ a.g.e., s.62.

tespit edilemiyorsa, iki farklı kişinin ya da farklı milletlerin aynı Tanrı'ya ibadet edip etmedikleri nasıl tespit edilebilir? Bununla ilgili Rhess şu ifadeleri kullanır;

Bir millette ya da diğerinde, dinin ve dini inancın farklı tezahürleriyle bağlantılı olarak kelimenin oynadığı rol tayin edicidir. Musevi dini gibi tek bir gelenek içerisinde, İşaya'nın ikinci kısmının yazarının kastettiği Tanrı ile, Yaradılışın yazarı (ya da yazarları) ile Aziz Pavlus'un kastettiği Tanrı'nın aynı olduğu söylenebilir. Bu Yahudi'nin ibadetinin ve ibadet türünün devamlılığından dolayıdır. [...] Ancak Pavlus için aynı Tanrı'ya İbrahim ve Yakub'un zürriyeti dışından Yahudi olmayanlarca da ibadet edilebilirdi. Eğer Yahudi olmayanlar aynı Tanrı'ya ibadet ediyorsa, o zaman bu Tanrı'yla ilgili söyledikleri durumlarda, ibadet etme biçiminde, onların yaratılmış olmayla ve Tanrı'nın çocukları olmayla kastettikleri şeyde ortaya çıkmalıdır. Onların aynı Tanrı'ya ibadet edip etmediklerini sormak, bunu sormaktır.³⁸

Buna göre iki kişinin aynı Tanrı'dan bahsedip bahsetmediklerini ya da aynı Tanrı'ya ibadet edip etmediklerini anlamamanın yolu, (fiziksel nesnelerden farklı olarak) söz konusu Tanrı inancının toplumda benzer işlevlerde bulunup bulunmadığını, pratiklerinde benzer güdülenmeye sebebiyet verip vermediklerini ve insan yaşamında benzer kavrayışlara vesile olup olmadıklarının tahlil etmekle mümkün olacaktır. Örneğin; Müslüman milletleri göz önüne alırsak, coğrafi bakımdan dünyada birbirleriyle oldukça uzakta yaşayan iki topluluğun sahip olduğu Tanrı inancı, belirli dönemlerde oruç tutmaya ve belirli dini bayramları benzer ritüellerle kutlamaya (örneğin kurban kesmek, büyükleri ziyaret etmek vs. gibi) vesile oluyorsa, bu uzak iki toplumun da aynı Tanrı'ya inandığı ve aynı Tanrı'ya ibadet ettiği söylenebilir. Çünkü “bu, Tanrı'yla ilgili ifadelerimizin ibadetlerimizde ve yaşamımızda oynadığı rolün sorusudur. Yoksa dinin dışındaysak ve onu tartışıyorsak, referans hala onu uygulayan kişilerin sahip olduğu dilin kullanımıdır.”³⁹ Dolayısıyla Phillips'e göre; “biz, gramerin izah edilebilmesinin, kelime biçimlerinin biçimsel olarak teşhisiyle değil dini düşüncelerin inananların yaşamında sahip olduğu rolleri göstererek mümkün olduğunu hatırlatmalıyız.”⁴⁰

Bu nedenle ibadet edilen ya da inanılan Tanrı'nın aynı Tanrı olup olmadığı sorusu, herhangi bir nesnenin aynı nesne olup olmadığı sorusunun muhatap olduğu ölçütler tarafından çözümlenemez. Bu durum, din dilinin Tanrı'yla ilgili gramerinin gündelik ya da olgusal bir dilden farklı olan mahiyetini ortaya çıkartır. Çünkü Wittgenstein'a

³⁸ Rhees, s.129.

³⁹ a.g.e., s.130.

⁴⁰ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.218.

göre; “Tanrı kelimesi en erken öğrenilenler arasındadır- resimler ve ilmi-haller. Ama halamın resminde olduğu gibi değildir.”⁴¹ Doğal olarak Tanrı’nın varoluşuyla ilgili sorular, halamın varoluşuyla ilgili sorulardan farklı bir temelde değerlendirilmelidir. Çünkü din dilinde “bütün ağırlık resimde olabilir.”⁴² O değiştiğinde ise her şey değişir. Gündelik ve bilimsel dilde ise ağırlık resimde değil dış dünyadadır. Dolayısıyla gündelik ve bilimsel önermelerde inancın kaynağı dışarıdayken dini önermelerde inancın kaynağı resme içkindir. Dolayısıyla dini resim de kültüre içkin olarak zamana ve makâna göre değişiklik arz eder. Bu durum ise doğrudan doğruya Tanrı inancına tesir eder. Bu nedenle dini inançların ve dönüşen Tanrı kavrayışlarının kültürle olan yakın irtibatının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

1.3. Kültürel değişimin, Dini İnanç ve Tanrı İnancının işlevsel Analizindeki Rolü

Tanrı inancı kendi anlamına, din dili oyunu bağlamında erişir. Dini bir yaşam, Tanrı’nın varoluşunda temellenmez. Aksine Tanrı’nın varoluşu dini bir yaşamda temellenebilir. Dolayısıyla biz, anlamı tayin edecek teoriler inşa etmek yerine kavramların dini bir yaşamda sahip oldukları kullanım koşullarına odaklanmalıyız. Dolayısıyla dini inançların anlamını dışarıdan dayatılan herhangi bir ölçütle tespit etme girişimi olarak adlandırılan dışsalcılık, Wittgenstein ve Phillips açısından kabul edilemez. Çünkü dinde neyin anlamlı olup olmadığı yalnızca dinin kendi içerisinden temin edilen yaşam pratikleri tarafından tespit edilebilir. Dini inanca yönelik “bu tepki içselcilik olarak adlandırılabilir.”⁴³ İçselci dışsalcıyı, dini inancın yalnızca kendi bağlamında anlamlı olabileceğini savunarak eleştirir. “İçselci belirli dini inançların özgün niteliğini görür ve onları, anlamsızlığın yabancı ölçütleriyle yanlış yorumlamak istemez.”⁴⁴

Örneğin İslamiyet, dünyevi zamana ait değildir. O, sahip olduğu resim uyarınca sonsuzluğun bir resmini barındırır. Ancak onun dünyevi meseleleri aşması, ancak dünyevi sahada meydana gelen ve onu içsel bir tarzda çevreleyen pratiklerce mümkündür. Dolayısıyla dışsal bir tavır takınarak dini inancın doğasını, tarihsel ve

⁴¹ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.59.

⁴² a.g.e., s.72.

⁴³ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.81.

⁴⁴ a.g.e., s.82.

kültürel etkilere aşkın bir şekilde temellendirme eğiliminden vazgeçilmelidir. Bu düşüncelerden hareketle bütün semavi dinlerin mutlak devamlılığını sağlayabilecek aşkın hiçbir fenomenin var olmadığı görülebilir. Çünkü “Hristiyanlık kültürünün var olmadığı zamanlar vardı ve dünya sahnesinden kaybolduğu zamanlar da olabilir”⁴⁵ Bu itibarla Phillips’in dinin, dini kavramların ve dini inançların ne denli kültüre içkin olduğu, birkaç örnek üzerinden açıklanabilir. Örneğin Tanrı’nın takdiri anlayışı bu bağlamda, Hz. İbrahim döneminden günümüze kadar önemli değişiklikler geçirmiştir. Tarihte Tanrı’nın takdirinin apaçık bir şekilde gerçekleştiği olaylardan birisi de Hz. İbrahim’in, Tanrı’nın buyruğu neticesinde oğlu İsmail’i kurban etmeye götürme hadisesidir. Burada alışılmışın aksine Tanrı’nın takdiri, vuku bulan hadiselerde örtük bir biçimde değil de aşikâr bir biçimde gözüktür. Oysaki Phillips’e göre şu anki kültürel şartlar ve koşullar düşünüldüğünde böylesi aşikâr bir ilahi buyruğun, inanç pratiklerinde yeri yoktur. Dolayısıyla günümüzün dindarlarının yaşam pratikleri düşünüldüğünde, Tanrı’nın herhangi birinden oğlunu kurban etmesini istemesi beklenemez. Çünkü Hz. İbrahim’in hikâyesinde görüleceği üzere dönemin kültürel şartları, kabilenin mevcut durumu, Hz. İbrahim’in bu kabiledaki konumu ve inanç pratikleri gibi faktörler, Tanrı’nın birisinden çocuğunu kurban etmesi isteğinin gerçekleşmesine olanak sağlamıştır. Fakat günümüzde herhangi birisi, Tanrı’nın kendisinden oğlunu kurban etmesini istediğini ileri sürerse, büyük ihtimalle toplumun büyük bir kesimi tarafından, akli melekelerinin yerinde olmadığından şüphe edilecektir.

Bu açıdan kültüre içkin olarak oluşturulan farklı Tanrısal takdir kavrayışları, dini inançları farklı doğrultularda şekillendirir. Örneğin; “erken dönem Yahudilikte, Tanrı’nın Takdiri, kabileye ait bir kavramdı.”⁴⁶ Dolayısıyla ilahi takdir, İsrailoğulları’nın Tanrı ile ilişkilerini ve Tanrı’nın da takdir hakkını, yalnızca belirli bir soy üzerinden sürdürmesini ifade ediyordu. Eski Türklerde ise ilahi takdir kavramı, hükümdarın şahsında teşekkül etmekteydi.

Eski Türkler, devletin “hakimiyet” kavramına “Kut” diyorlardı. Türk hükümdarları kut sözünü Mete (Mao-tun) Han’dan itibaren hemen hemen bütün unvanlarında kullanmışlardır. “Tanrı-Kut” “Kutlug” “Tengride Kut Bolmuş”,

⁴⁵ a.g.e., s.85.

⁴⁶ Phillips, *Concept of Prayer*, s.153.

“Iduk-Kut”, “İlig-Kut” vb. Bu unvanlarda beliren Türk hakimiyet anlayışına göre, hükümdara hükmetme hak ve yetkisini Tanrı veriyordu.⁴⁷

Buna göre, Türk hükümdarına (Hakan’a), Tanrı tarafından verilen kut, hükümdarın Tanrı’nın iradesini, yeryüzünde gerçekleştirmesi gerektiğini gösterir. Bu noktada ilahi takdir, Tanrı’nın kendisine vekil tayin etmesi suretiyle dünyadaki hükümdar aracılığıyla tecelli etmektedir. Dolayısıyla eski Yahudi geleneğinde kabileye ait olan ilahi takdir kavramının, Türk geleneğinde hükümdara ait bir kavram haline dönüştüğünü görürüz. İslamiyet öncesi Türk devletlerindeki durumun aynısı Osmanlı devleti için de geçerlidir. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman’ın Fransa Kralı’na gönderdiği fermanın girişinde kendisinden şöyle bahseder; *‘Ben ki, sultanlar sultanı, hakanlar hakanı hükümdarlara taç veren Allah’ın yeryüzündeki gölgesi...’* Bu açıdan Osmanlı padişahları kendilerini, Tanrı’nın bütün emir ve yasaklarını, adalet ile dünyaya yaymakla sorumlu hissetmişlerdir. Bu itibarla kendilerinin bütün eylemleri, ilahi takdirin tecelli etmesi anlamına gelmektedir. Batıda ise, Osmanlı devletinden farklı olarak Tanrı’nın iradesini hükümdar değil kilise temsil ederdi. Dolayısıyla, Katolik kilisenin emirleri ise ilahi takdirin sözcüklere dökülmüş halidir. Burada açık olan şey, “takdir-i ilahinin ne olabileceğinin ve ne olamayacağının, şahsi toplulukların gelenekleri tarafından belirlenmiş olmasıdır.”⁴⁸ Mevcut ilahi takdir kavrayışının değişerek, farklı bir ilahi takdir kavrayışına dönüşmesi ise asırlar sürebilmektedir. Bu yüzden Türklerde, hükümdarın Tanrı’nın temsilcisi ve ilahi takdirin amili olarak varsayılmadığı bir kültürel zeminin ortaya çıkması için, bin yılın üzerinde bir sürenin geçmesi ve cumhuriyetin kurulması gerekecekti. Bu, din dilinde yer alan bir anlayışın kültürel bağlamına uygun olarak nasıl değişiklikler geçirdiğinin göstergesidir. Bu kültürel değişiklikler daha radikal bir hal alırsa, söz konusu anlayışın yok olmasına da yol açabilir.

Phillips’in din dili içerisinde kültüre içkin bir şekilde tartıştığı bir diğer kavram ise duadır. Dindar’ın yaşamında Tanrı ile konuşma pratiğini ihtiva eden dua kavramı, kendi anlamına belirli bir kültürde yer alan dini bir topluluk vasıtasıyla erişir. “Çünkü birisi nasıl dua edeceğini, diğerlerinin dualarını dinleyerek öğrenir.”⁴⁹ Esasında nasıl

⁴⁷ Uğur Gürsu, “Osmanlı’daki Hükümdarlık Anlayışının Tarihi-i Ebu’l Feth’teki Yansımaları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. 43, S. 43 (İstanbul 2012), s.74.

⁴⁸ Phillips, *Concept of Prayer*, s.154.

⁴⁹ a.g.e., s.131.

dua edeceğini öğrenmek, bu toplulukla birlikte Tanrı'ya nasıl hitap edileceğini öğrenmektir. Dolayısıyla duanın öğretilme ve uygulanma tarzları, bu itibarla kültürden kültüre değişiklik gösterir. Toplumun vaizleri, bu toplumsal kuralları nesilden nesile ulaştırır. Vaiz verdiği vaazda, cemaatle paylaştığı ortak duyguları, din dili terminolojisi içerisinde dile getirir. Bu itibarla animist dönemde seslerin ve renklerin daha baskın bir şekilde kullanıldığı dua seansları, günümüzün kültürel koşullarında yerini daha farklı uygulama tarzlarına bırakmıştır.

Bir sadece dini kavramlar değil her türlü bilimsel, ideolojik, gündelik vs. kavramlar kültüre içkin bir şekilde yapılandırılır. Örneğin; 21. yüzyılda kadın hakları ve özgürlükleri evrensel bir yasayı ifade eder ve her kadının doğuştan sahip olduğu bir hak olarak düşünülür. Fakat buna rağmen Hz. Peygamber'in ya da o dönemde yaşamış herhangi birisinin kadın hakları ve eşitliği uğrunda mücadele etmiş olabileceğini varsaymak oldukça şaşırtıcı olacaktır. Çünkü böylesi bir mücadeleye girişmiş olunması gerektiğini o döneme atfetmek, dönemin kültürel inanç, değer ve pratikleri ele alındığında anlamsız olacaktır. Çünkü baskın kültürel ilgi ve pratikler, evrensel olduğu iddia edilen (aslında evrensel değildirler çünkü çağın ruhuna içkin bir tarzda inşa edilmiştir.) bir takım inanç ve düşünce kalıplarını inşa eder. Örneğin; M. Ö. 1760'larda Hammurabi kanunları, insanların üç sınıfa ayrıldığını ilan etmişti. Bunlar; 1- Üstün insan, 2- Sıradan insan, 3- Köleler. Bu kanunların tartışılmaz kabul edildiği bir kültürel mekân ve zamanda, kimsenin insanların eşitliğini savunan sosyalist düşünceler için mücadele etmesi ve bu düşüncelerin tartışılmaz bir gerçek olduğunu ileri sürmesi beklenemez. Bu bakımdan işlevsel analizciler açısından dini inançlar da ideolojiler gibidir. Buradan hareketle aynı şekilde, animist dönemde de arkaik insanlar içerisinde kimsenin İslami ilkeleri savunması beklenilemezdi. Çünkü dini inançlar hakikatlerini, içkin bulunduğu kültürel zaman ve mekândan alırlar. İşlevselci açıdan dine yönelik böylesi bir gerçeğe rağmen eğer ki toplumdaki birtakım gruplarda, geçmişte yer alan herhangi bir dini geleneğin inanç uygulamalarına yönelik birtakım eğilimler söz konusuysa, böylesi gruplarda günümüzde inanç değerlerinin tahrip edildiği kanaati de yüksektir. Bu gruplar, gelenekte yer alan inanç değerlerini günümüze taşıma gayreti içerisinde oldukları için gelenekselci olarak adlandırılabilir. Bu söz konusu gelenekselciler, günümüzün hâkim olan demokratik, liberal ve sanayi merkezli kültürel yaşam formlarına eski feodal, mutlakiyetçi ve tarım merkezli

kültürel yaşam formlarının din algısını dayatma işlevini yerine getirirler. Bu ise, dini inançların doğasına aykırı olarak, çağın ruhuna ayak uydurma misyonunu göz ardı eder. Doğal olarak Phillips açısından “böylesi tartışmalar, derin kafa karışıklıkları barındırmaktadır.”⁵⁰

Dolayısıyla Phillips, rasyonelliğin ortak ölçütlerince temellenmiş, evrensel dini inançları reddeder. Çünkü herhangi bir kanıtlama edimiyle temellenen inanç, Phillips’e göre insan yaşamındaki özgün konumunu kaybetmiş gibi görünür. Peki böylesi bir anlayış etrafında eğer dini inançların evrensel ve değişmez bir hakikati yoksa, dini inançları gelecekte ne beklemektedir? Dini tehdit edebilecek seküler düşünce akımlarının yaygınlaşması, dini inanç içerisinde farklı mezheplerin yaygınlaşması ve seküler hareketlerin dahli olmaksızın insanlık kültürünün dinsiz bir yaşam biçimine intikal etmesi gibi gelişmeler, dini inancın kültürel hareketlilikte mahiyetini değiştirebilecek ya da tamamen ortadan kalkmasına sebebiyet verebilecek sonuçlara yol açabilir. Phillips’e göre; “Seküler hareketler, alternatiflerin tehditleri karşısında dini inançların karakterlerini değiştirebilir”⁵¹ Örneğin bundan 1.500 yıl önce tıbbi bir işlem dinen caiz karşılanmazken, günümüzün değişen teknolojik, sosyolojik ve siyasi yapısı nedeniyle yani kısacası kültürel değişimler nedeniyle böylesi bir işlem dinen artık gayet doğal olarak karşılanabilir. Bu duruma örnek vermek gerekirse;

İslam’daki kutsal beden düşüncesinin bir diğer tezahürü de bedenin dokunulmaz bir bütünlük olduğuna dair kesin bir kabulün olmasıdır. [...] Bu nedenle İslam’a göre dünyadaki her şeyin kendisi için yaratılmasından ötürü canlıların en değerlisi ve şerefli olan insanın maddi ve manevi dokunulmazlıkları vardır. Bunlardan biri de beden dokunulmazlığı olup bu dokunulmazlığın ölümden sonra da devam ettiği kabul edilmiştir. Nitekim İslam’da ölümlere saygı gösterilmesi ve keyfi müdahalelere karşı korunması dinî bir vecibe olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’in “Ölünün kemliğini kırmak, diri iken kemliğini kırmak gibidir” şeklindeki beyanı da bu düşüncüyü desteklemektedir. Bazı İslam âlimleri bu ve benzeri delillere dayanarak otopsinin, özellikle de bilimsel ve eğitim amaçlı otopsinin caiz olmadığı yönünde görüş bildirmiştir.⁵²

Fakat günümüzde gelişen tıp teknolojisinin toplumun her alanına hâkim olmaya başlamıştır. Buna ek olarak adaletin tecellisi anlayışı çerçevesinde hakkı gasp edilen bir maktulün, katilinin bulunması amacıyla otopsiye tabi tutulması, birçok dini

⁵⁰ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.94.

⁵¹ a.g.e., s.88.

⁵² Talip Demir, “Kutsaldan Sekülere Değişen Beden Algısı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, S. 20 (Şırnak 2019), s.320.

topluluklarda herhangi bir tepkiye neden olmamakta, hatta toplum tarafından talep edilen bir işlem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, din dışı gelişmelerin toplumda yaygınlaşması neticesinde inkârı kabul edilemez bir noktaya ulaşınca, bunların dini inançlarla nasıl uzlaşma yoluna gittiğinin yalnızca bir örneğidir. Bu açıdan, dini inançlar hem kültürel, sosyal ve teknolojik gelişmelerden etkilenir, hem de insan yaşamını bu olgular doğrultusunda tekrar biçimlendirir. Örneğin, eski çağlarda da doğum kontrolü ve kürtaj teknikleri az da olsa kullanılmasına rağmen günümüzde azami seviyeye çıktığı bir ortamda, Tanrı'nın her canlıya anne rahmine düşmeden evvel kendi ruhundan üflediği ve ona kutsal bir yaşam bahsettiği inancı nasıl varlığını sürdürebilir. Bu itibarla dini inançlar kendisini çağın, ruhun ve buna uygun olarak gelişen dilin gereksinimine uygun olarak günceller. Eğer inançlar bu gelişmeleri karşılayarak ona uygun bir dil sağlayamazsa, (arkaik dinler de olduğu gibi) söz konusu dini resim kaybolur. Burada özellikle, başlangıçta dini yaşamla pek ilgisi olmayan dünyevi yaşam süreçlerinin dini birtakım fenomenleri nasıl dönüştürdüğü de görülmektedir.

Phillips'e göre; din kültürü oluşturmaz, aksine ona katkıda bulunur. Kültür, din de dâhil yaşamın tüm formlarını kapsayan bir yapıdır. Buna göre örneğin Âşık Veysel, kültürün hüznü, acı ve aşk gibi özgün kavrayışları ve bunların insan yaşamında tesir edici rolleri bulunmasaydı, türkülerini yazamazdı. Aynı Şekilde Mozart da 40. senfonisini, toplumun gündelik hayatında tatbik ettiği neşe, eğlence, zevk gibi kavrayışları vasıtasıyla yazmıştır. Dolayısıyla din, nasıl insan yaşamında dönüştürücü etkiye sahip bazı kavramları kullanarak, din dilinin kendi özgün dilbilgisel farklılığı uyarınca, bir yaşam biçimi ve dünya resmi sunuyorsa, müzik de kaynağını insan yaşamından alan kavramları kendi dilinin özgün dilbilgisel farklılığı uyarınca işler ve kültüre sunar. Dolayısıyla müzik nasıl kültürün bir parçasını oluşturuyorsa, din de onun bir parçasını oluşturur. Dede Korkut, Mevlâna, Yunus Emre, Mimar Sinan, Âşık Veysel vs. gibi şahsiyetler kültürümüze edebiyat, mimari, müzik, dini vs. gibi muhtelif dil oyunları vasıtasıyla katkılarda bulunmuşlardır. Örneğin dini bir tarikat, dini bir kültüre iyi ya da kötü katkılarda bulunabilir. Ancak dinin kültüre ne oranda katkıda bulunacağı, onun kültürdeki insan yaşamına, dolayısıyla da irtibatlı kavramlara ne oranda katkıda bulunacağıyla ilişkilidir.

Dolayısıyla din kaynağını dünyevilikle (yani din dışılıkla) irtibatından devşirdiği söylenebilir. Örneğin Kuran dilinde genel itibariyle hukuk, ticaret, boşanma, miras gibi dünyevi yaşam biçimini tesis eden ayetler de göre çarpar. Bu açıdan dini inançlar gücünü, din dışında yer alan insan yaşamını aydınlattığı ve açıklayabildiği ölçüde arttırır. Örneğin din dili, insanın sevdiği birinin ölümü karşısındaki, ticari faaliyetlerindeki, hukuki faaliyetlerindeki vs. durumlarını açıklayabildiği ölçüde sürekliliği devam ettirir. Dolayısıyla din dili, özel ve izole edilmiş ezoterik bir dil olmasının yanında ayrıca insanın tüm yönlerine içkin, onlara anlam atfeden ve açıklayan bir yapıdadır. Bu yüzden Phillips'e göre; "dini topluluk ve geleneklerce 'etkilenmemiş' sözde 'objektif İsa' düşüncesi, bir hayalden fazlası değildir."⁵³ Bu açıdan "dini teolojinin iki veçhesi söz konusudur. Bunlar; kişisel ve toplumsaldır. Teoloji, kişinin kendi bireysel Tanrı fikriyle ilişkili olduğu biçimiyle kişisel olduğu kadar din de bu bağlamda her zaman kişisel olmak zorundadır. Diğer taraftan din dilinin öğretilmiş olmak zorunda olduğu kadarıyla da toplumsaldır."⁵⁴ Çünkü "bir yaşam biçiminde hayal etmeksizin bir dini tasavvur etmek imkânsızdır."⁵⁵ Ancak çağdaş din felsefesi, dil ile yaşam biçimlerini kutuplaştırmak suretiyle din dili ile yaşam biçimleri arasındaki ilişkileri tespit etmeyi zorlaştırmıştır. Hâlbuki insan yaşamını kuşatan gerçeklikler vasıtasıyla dini inancın ne olduğu ve insan yaşamında ne anlama geldiği tespit edilebilir. Çünkü Wittgenstein'a göre; "bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır."⁵⁶ Hal böyle olunca, Tanrı kelimesinin, dildeki kullanımına bağlı olarak, kültürden kültüre değişiklikler barındırdığı söylenebilir.

Bu düşüncede açıkça görüleceği üzere din de diğer kültürel faaliyetler gibi tarihsel ve mekânsal bir düzleme indirgenir. Din artık kaynağını aşkın bir ilahilikten değil müzik, edebiyat, mimari, siyasi ve diğer kültürel faaliyetlerle aynı yerden, yani kültürden alır. Ancak buradan şu sonuç çıkmaz; kültür değişmez ve mutlak olduğu için insani faaliyetleri tek başına inşa edebilir. Aksine, kültür de mutlak ve değişmez değildir. Her türlü dini, mimari, edebi, siyasi, idari vs. gibi özneler arası resimler, kültürü yeniden, tekrar tekrar inşa eder. Aralarında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Dolayısıyla eğer din, kültürde insan yaşamına ilişkin geleceğe yönelik bir şey söylemiyorsa, onun itibari

⁵³ Phillips, *Concept of Prayer*, s.143.

⁵⁴ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s 6.

⁵⁵ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.79.

⁵⁶ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.35.

yapısı kaybolur. Bu durum ise din ile kültürün yakın ilişkisinden kaynaklanmaktadır. İşlevselcilere göre, özellikle inanan dini gerçekçilerle inanan dini rasyonalistler bu gerçeği görmek istemezler. Dinin herhangi bir kültürde ontolojik devamlılığı, özellikle çağın eleştirilerini karşılayabilme kabiliyetinde saklıdır. Dine yönelik böylesi bir görüş, Thomas Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısıyla ilgili olarak ileri sürdüğü paradigma teorisiyle yakından irtibatlıdır. Thomas Kuhn objektif, nesnel ve evrensel bir bilim anlayışına karşı çıkar. Böylece bilimlerin nesnel değerlendirme ölçütlerinin dışında karar aldıkları gerekçesiyle bilim insanının, toplumun kültürel önyargılarından etkilendiğini ileri sürer. Bu önyargıların inşa ettiği ve hâkim bilimsel görüşleri ortaya çıkaran inançlar sistemine, Kuhn *paradigma* der. "Bir teorinin paradigma olarak kabul edilmesi için, rakiplerinden daha iyi görünmelidir. Ancak onun yüzleşebileceği tüm olguları açıklamaya ihtiyaç duymaz, esasında açıklayamaz da."⁵⁷ Yalnızca mevcut teorinin, rakiplerinden daha fazla olgusal problemleri çözebilmesi gerekmektedir. Fakat kültürel değişimler, mevcut paradigmanın işlevselliğini etkileyerek açıklayabildiği olguların sayısını da etkiler. Mevcut paradigmanın sorunları çözmeye kabiliyeti azaldıkça, bilimde anomaliler ortaya çıkar. Anomalilerin artışı, bilimsel krizlerin doğmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla bilimsel krizler, mevcut paradigmanın yeni kültürel ve bilimsel yapıdaki sorunları karşılayamadığını gösterir. Bu da paradigmanın, mevcut sorunları daha iyi çözebilme kabiliyeti olan başka bir paradigmayla yerini değiştirmesine yol açmaktadır. Bu görüşü, Phillips'in işlevsel din dili analizine uyarlayacak olursak; dinin de toplumdaki ontolojik devamlılığı, toplumdaki ve insan hayatındaki sorunları çözebilme kabiliyetinde saklıdır. Fakat burada kültürel hareketliliğin dini inancı erozyona uğratabilme tehlikesi daima mevcuttur. Böylece "yeni dil modelleri, yeni dil-oyunları varlık kazanırlar ve ötekiler eskimiş ve unutulmuş olurlar."⁵⁸ Bu ise artık o inancın eski söylemi yansıtamadığını gösterir. Bu yüzden dini hakikatlerin ebediyen, tüm olumsuzlıklardan bağımsız olarak kültürde devam edeceği garanti edilemez.

Fakat işlevsel analizin yukarıda zikredilen düşüncelerinin aksine dindarlar, zaman ve mekâna aşkın zorunlu bir varlığın ve bu varlığın gönderdiği evrensel bir dini inancın mevcudiyetini savunmaya meyillidirler. Üstelik bunlara da ek olarak filozoflar da dil

⁵⁷ Kuhn, s.17-18.

⁵⁸ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.24.

oyunları içerisinde iş gören birçok rölatif yapıya dilin ve dünyanın zorunlu yapısı, insan doğasının değişmez karakteri gibi zorunluluk kategorileri atfederler. Dinler tarihinde olduğu gibi felsefe de kendi tarihi boyunca sözü edilen olgusal ve bağımlı tüm yapılara mantıksal zorunluluk ve aşkınlık atfetmeye meyletmıştır. Dolayısıyla dünyada değişmez ve sabit bir öz arayan herkese, işlevselci görüşün bu düşünceleri yetersiz gelecektir. Çünkü, “dini savunan kişi, dinin ebedi hakikatlerinin dünyadan silinip gideceği söyleminde çelişkili bir şeylerin olduğunu düşünebilir.”⁵⁹ Bu olasılık, dindar için korkunç bir senaryodur ve onun inancında çelişkilere sebebiyet verecektir. Bir dindarın, Tanrı’ya kimsenin inanmadığı bir vaktin gelebileceği söylemine tepki göstermesinin sebebi, kendi dil oyunun mümkün kıldığı ebedi gerçeklik perspektifi içerisinden konuştuğu içindir. Fakat Phillips açısından kültürel değişim sebebiyle çağdan çağa, yaşam ve düşünce formlarının değişiklik arz etmesi muhtemeldir. Dolayısıyla dini inançların ontolojik devamlılığı için hiçbir güvence verilemez.

1.4. Özcü Metafiziksel Sistemlerin Eleştirisi

Kant, 1781’de yayınladığı *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, metafiziği “sonu gelmez tartışmaların savaş alanı”⁶⁰ olarak tanıtmıştır. Kant, neyi bilebiliriz sorusu etrafında numenal alan ve fenomenal alan ayrımını yapar. Buradan hareketle Kant’a göre; “Metafizik onun araştırmasının uygun bir sonu olarak üç ideye sahiptir: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük.”⁶¹ Metafiziğin temel öğelerini oluşturan bu üç kavramla ilgili yapılan her sorgulama, felsefe tarihini çelişkilere sürüklemiştir. Dolayısıyla metafiziğin barındırdığı bütün ideler numenal alana aittir. Yani bilincimizin sınırlarını aşan bir yapıya sahiptir. Aklın sınırları içerisine giren alan fenomenal alandır. Burada deneyime ve bilince beliren unsur yer alır. Dolayısıyla Kant’ın numenal alanı felsefe tartışmalarının dışına çıkararak düşünceye sınır çekme girişimleri, Wittgenstein’da dile sınır çekme girişimlerine dönüştüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca, Kant’ın ‘neyi bilebilirim?’ Sorusu, Wittgensteinde, ‘neyi söyleyebilirim?’ sorusuna dönüşmüştür. Çünkü Wittgenstein’a göre, (Kant’ın aksine) dünyayı kuran kognitif yetilerimiz değil

⁵⁹ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.105.

⁶⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer (İngiltere: Cambridge University Press, 2009) s.99.

⁶¹ a.g.e., s.407.

daha ziyade kognitif yetilerimizin dile aktarılmış halidir. Çünkü Ona göre; “bütün doğru temel tümceler verilmesi, dünyayı tam olarak betimler. Dünya, bütün temel tümceler verilmesi, bir de bunlardan hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu verisiyle, tam olarak betimlenir.”⁶²

Dolayısıyla burada, felsefenin metafiziksel hudutlara geçmeyerek yalnızca olgusal temellerde kalması gerektiği ifade edilir. Dolayısıyla yapılması gereken şey, Wittgenstein’in *Tractatus*’taki son önermesidir; “üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.”⁶³ Metafizik, üzerine konuşulamayan alanı temsil etmektedir. Bu doğrultuda eğer dinin bir açıklamasını ortaya koyacaksak, bu metafiziksel ve soyut spekülasyonların öncülüğünde değil yalnızca olgusal temelde mümkündür. Dahası dini inançların ve din dilinin, insani düşünce ve uygulama sahasına ve bunları yapılandıran kültüre içkin bir mahiyette olduğu iddiası, örtük bir biçimde zaten aşkın ve özcü metafiziksel sistemlerin reddini ihtiva eder. Buna göre; metafizik bir zorunlulukla epistemik pratiklerimizi desteklemek zorunda değiliz. Bir kavramı denetlemenin yolu, onu soyut bir biçimde ele almak değil bilakis her bir dil oyunundaki sahip olduğu özgün uygulamalarına odaklanmaktır. Bu din dilinde yer alan Tanrı kavramı için de geçerlidir. Çünkü Tanrı kavramı ontolojik ve epistemolojik mahiyetine soyut ve metafiziksel spekülasyonlar etrafında değil din diline katılan ve pratikleri icra eden dindarlar vasıtasıyla ulaşır. Dolayısıyla uygulamaları dikkate alan felsefi bir tavrı reddetmek, birçok felsefi sorunun doğmasına neden olur. Phillips’e göre özellikle bilişselci teoriler, böylesi yanlışların içine gömülmüştür. Bu tarz teoriler, dini iddiaları gayri şahsi bir şekilde yorumlayarak onları soyut ve transandantal bir statüye oturturlar. Oysaki dil oyunlarının gramatik kuralları, Tanrı kelimesinin de kullanımını düzenleyici bir işleve sahiptir. Dindarlar dini, dile katılarak öğrendiği için küçüklükten itibaren dini bir eğitimle büyümüş olan birisi, Tanrı hakkında konuşurken söz konusu dilbilgisel farklılığı bilinçsiz olarak kullanmayı öğrenir. Özellikle ilmihal, fıkıh, hadis vs. tüm dini çalışma sahaları, özünde söz konusu dilbilgisel farklılığı merkeze alarak iş gören din dilinin uygulama alanlarıdır. Dini ibadetler de zaten, Tanrı’nın söz konusu gramatik farklılığına vurgu yapan pratiklerdir. Ancak mesele

⁶² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico – Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013), 4.26.

⁶³ a.g.e., 7.

ister fiziksel nesneler isterse de Tanrı olsun, pratiklerin bu baskın rolünü göz ardı ederek geliştirilen metafiziksel spekülasyonlar, araştırma mevzusunu çevresel bağlamından kopartarak giderilmesi zor güçlüklerle yol açar. Çünkü dini kavramlar, anlamlarını kişilerin epistemik pratiklerinden kazanırlar. Metafiziksel teoriler ise somut ve öznel pratikleri görmezden gelerek soyut ve nesnel teorilere odaklanır. Ancak Phillips'e göre gerçeklik mefhumu, insan dışı soyut bir teoriye işaret edemez. Dolayısıyla burada Phillips'in esas karşı çıktığı nokta; gerçekliğin deneyimden ve dış dünyadan bağımsız olarak apriori bir tarzda oluştuğu varsayımlarıdır. Ona göre "bundan şu çıkar; deneyimlerimizde insan-dışı gerçeklikler olarak adlandırılacak gerçeklikler yoktur"⁶⁴

Dolayısıyla bu itibarla, Wittgensteinci anlamda gerçekliğin özünde neyin var olduğu sorusu anlamsızdır. Gerçek soru ise bizim gerçekliği nasıl inşa ettiğimizdir. Felsefe ise bu inşa süreçlerini tasvir etme ile görevlidir. Ayrıca 'Tanrı bizleri yarattı' önermesinin gerçekliğe tekabül edip etmediği sorusu da yanlıştır. Doğru soru ise, böylesi bir önermenin, Tanrı inancı olan dindarların hayatında nasıl bir işlev gördüğüdür. Böylesi işlevleri betimlemek felsefenin görevidir. Çünkü Phillips'e göre; "teolojinin olduğu gramer, yaşamımızın grameridir."⁶⁵ Peki toplum, neden işlevselci görüşten ziyade, dinin aşkınsal anlayışına inanır? Holmer'a göre bunun cevabı şöyledir;

Bir süre sonra, bireyin ya da kilisenin belirli bir teolojisini şüpheli kılan bu muğlak meta-görüşe inanmak, onun samimi dindarın herhangi bir teolojiye ve onunla ilişkili pratiklerine canlı bir katılımcı olduğuna inanmaktan çok daha kolay olmaya başlar. [...] Onlar ayrıca birçok insanı, dinin kendi pratiklerinden ayırmaya hizmet eder.⁶⁶

Dolayısıyla, teoloji kendine uygun zemininden kopartılarak entelektüel bir sistem haline dönüştürülmüştür. Böylece ilahiyat sahası, spekülatif tartışmalar ve metafizik söylemlerle donatılmıştır. Phillips'e göre; "Biz bu kafa karışıklıklarından teolojinin uygun görevine döndüğümüz zaman, burada inancın gramerinin ne olduğunu görürüz. Bu bize, inananlar olarak Tanrı'yı bilebileceğimiz parametreleri öğretir."⁶⁷ İnancın gramerinden uzaklaşarak soyut ve metafiziksel teorilere eğilim gösteren görüşler, dünyanın özüne dair değişmez bir ideanın mevcudiyetini varsayar. Bu idea

⁶⁴ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.145.

⁶⁵ a.g.e., s.239.

⁶⁶ Paul Holmer, *The Grammar of Faith* (New York: HarperandRowPublishers, 1982), s.142.

⁶⁷ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.233.

Descartes'te yer kaplayan töz (resexstensa) ve düşünen töz (rescogitans), Hegel'de tin (geist) ve Marx'ta ise materyalist diyalektik süreçlerdir.

Ona göre; din, Marsizm ve Freudculuk görüşlerinin “üçü de şöyle söyler; ‘İnsan yaşamı böyle olmalıdır’, ve üçü de benzer sebeplerle yanlıştır”⁶⁸ Bunlar, insan yaşamlarının yönlendiren sınırsız dünya resimlerini görmezden gelerek kendi şahsi perspektiflerini savunurlar. “Bu, gerçeklikte sadece bir temel oyunun mevcut olduğunu ve tüm diğer oyunların ise ya onun eksik tasviri ya da onun tahrif edilmiş hali olduğu söylemini içerir.”⁶⁹ Dolayısıyla Wittgenstein'in ise bizi idea düşüncesinden uzaklaştırmaya çalışmasının ana nedeni, bizleri mantığın teşkil ettiği ‘dünyanın apriori düzeni’ tasavvurundan uzaklaştırmak istemesidir. Çünkü ‘dünyanın apriori düzeni’ anlayışı, dünyaya dair deneyimden evvel var olan özcü bir yaklaşımı varsayar. Bu hususta Wittgenstein ile paralel bir düşüncede yer alan Kant'a göre de esasında dünyada apriori bir düzen yoktur. Ancak bilinç melekeleri, dünyayı bir düzen içerisinde bilince sunar. Böylece bilincin mutlak düzenlilik arayışı, metafiziksel sistemlerin özcü teorilerini inşa etmiştir. Fakat hiçbir apriori töz, dil oyunlarının ötesine uzanamaz.

Dine yönelik soyut ve metafiziksel bir tavır, Tanrı hakkında yanlış bir takım inanç ve kanaatlerin oluşmasına da yol açmıştır. Bu yanlış anlaşılmalardan birisi de Tanrısal gizem (sır) anlayışıyla ilgilidir. Dindarlar din dili oyununda, oynadıkları dil oyununa aşkın, mutlak bir hakikatin varlığını talep ederler. Fakat böylesi bir yaklaşım, din dili oyununun grameriyle alakalıdır. Bu açıdan dini inançlarda dindarın anlaşılmaz, muğlâk ve esrarengiz şeylere inanması beklenir. Tabi ki bu, dindarın dini gizem kavrayışına sahip olmasıyla ve bu gizem kavramının da insan yaşamında etkin bir rol oynamasıyla mümkündür. Fakat işlevselci analiz açısından Tanrı'nın gizemi, uygulama koşullarında tesis edilir. Fakat Phillips'e göre; “burada kavramın kendi anlamına sahip olduğu bağlamından koparacak istikrarlı eğilimler mevcuttur.”⁷⁰ Bu ise, Tanrısal gizemi pratiklerinden ayırarak ona metafiziksel bir statü tayin etme teşebbüsleridir. Fakat gizem-sır, insan yaşamındaki ayrıntılar analiz edilerek

⁶⁸ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.116.

⁶⁹ a.y.

⁷⁰ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.277.

anlaşılabilir. Çünkü Phillips'e göre "gizemin önkoşulu, doğru yerde olabilmektir."⁷¹ Dindarın yaşamındaki sır kavramı, Tanrı'nın mahiyetinin diğer varlıklar tarafından idrak edilememesi nedeniyle onun metafiziksel bilgisinin sırrına işaret eder. Bu Tanrı'nın gücünün, ilminin ve iyiliğinin insan tarafından kavranılamayan sonsuzluğudur. Ancak, Phillips'e göre burada adı geçen gizemin ve Tanrı'nın doğal bağlamı, metafizik ve soyut analizler tarafından ortaya çıkartılamaz. Çünkü gizem kelimesi, Tanrı kavramının gramerine bağlıdır. Gizem, din dili içerisinde inançta ve ibadette meydana getirilmiş bir kavramdır. Phillips konuyla ilgili şunları söyler;

Biz insan yaşamında yer alan gizemlerdeki tarzları ve Tanrı'nın iradesinin onlarla nasıl bir ilişkide olduğunu düşündüğümüzde, Tanrı'nın gizemli iradesinin bir anlamını ortaya çıkarmak için elverişli olan kavram-oluşumunu görürüz. Bizim sınırlarımız sebebiyle Tanrı iradesinin bizim için esrarengiz olmasına gerek yoktur. Tanrı iradesi daha çok, insan yaşamında zorunlu olarak esrarengiz olan şeyin doğumudur. Bazen bu esrarengizlik, Tanrı'nın takdiri denildiği zamanki gibi, muayyen hadiselerle ilişkilidir.⁷²

Soyut metafiziksel müzakereler, Tanrısal gizemin anlamına eriştiği olgusal bağlamı gözden kaçırır. Dolayısıyla şayet metafiziksel bir tavır takınarak Tanrısal gizemin insan idrakinin ötesine geçen mistik bir temelinden bahsederseniz, Tanrı hakkında anlamlı konuşabilmenin olanağını da sınırlandırmış oluruz. Tanrı'ya yönelik metafiziksel bir yaklaşım, Tanrı'nın insan kavrayışının ötesinde olduğunu varsayar. Peki böylesi bir yaklaşım neticesinde Tanrı hakkında anlamlı konuşabilmemiz mümkün müdür? Wittgenstein *Culture and Value*'da şunları dile getirir;

Hristiyanlık bir öğreti değildir, yani insan ruhuna ne olduğu ve ne olacağına dair bir teori değil. Fakat insan yaşamında fiilen meydana gelen birtakım şeylerin açıklamasıdır. Çünkü günah bilinci gerçek bir olaydır ve inanç vasıtasıyla çaresizlik ve kurtuluşa öyle. Bu tür şeylerden bahsedenler, basitçe başına gelen şeyleri tarif ediyorlar, herhangi birinin ortaya koymak isteyebileceği her türlü açıklama.⁷³

Wittgenstein'in ifade ettiği nokta, Hristiyanlığın esas olarak insan ruhuyla ilgili spiritüalist yorumlar getiremeyeceğidir. Aksine bu dünyadaki olgusal durumlarla ilgili bir çerçeve çizer. Dolayısıyla Tanrı'yı ve dini inançları metafiziksel anlamda gizemli varoluşlar olarak düşünürsek, işlevselci tahlil açısından yanlış bir tavır ortaya çıkar. Fakat felsefi tarihi zaten böyle hatalı yaklaşımlarla doludur. Phillips'e göre burada şu

⁷¹ a.y.

⁷² a.g.e., s.279.

⁷³ Ludwig Wittgenstein, *Culture And Value*, çev. Peter Winch (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), s.28.

söylenebilir; “karşılaştığımız epistemolojik zorluklar özünde gizemli bir Tanrı’nın bilgisine veya deneyimine sahip olduğumuzu söylemek istememizden ileri gelmektedir.”⁷⁴ Çünkü, sonsuz ve gizemli bir Tanrı’nın metafiziksel nesnesinin sınırlı bir dille yakalanabilmesi imkansızdır. Ancak Tanrı’ya yönelik böylesi bir düşünce, Phillips’in işlevselci din dili tahlili nazarından kusurludur. Örneğin David Conway’a göre; “insan dili, ibadet edilmeye değer bir varlığın doğasını açıklayamaz.”⁷⁵ Ona göre, Tanrı kendi doğasını, ancak ahirette aşikâr edebilir. Dolayısıyla, Tanrı kavramının grameri, bu dünyadaki insani dilin kusurlu grameriyle tam manasıyla yakalanamaz. Phillips bu düşünceye karşı çıkar. Buna göre insani dil, Tanrı hakkında konuşabilme hususunda yetersiz değildir. Phillips'e göre;

İnsani dilin doğası itibariyle yeterli olduğunu iddia etmek, insani dilin doğası itibariyle yetersiz olduğunu iddia etmek kadar saçmadır. [...] Çünkü, Tanrı’nın gizemliliği, ya dilimizin şu anda ifade edemeyeceği bir şeye ya da ölümden sonra yeterli-elverişli bir dilde ifade edilebilecek bir şeye gönderimde bulunur. Ancak Tanrı’nın gizemliliği hakkında konuştuğumuz dil, sahip olduğumuz dildir. O bizim sahip olmadığımız üzerine bir bildiri değildir. Benzer şekilde o, günün birinde belki konuşabileceğimiz dil de değildir. Daha ziyade dindarın her gün konuştuğu dildir.⁷⁶

Buradan çıkan sonuç, bizim Tanrı hakkında nasıl konuşabileceğimizi sormamız yerine bizim zaten Tanrı hakkında konuştuğumuzu kabul etmemizdir. Din dilinin ifade edebildiği kadarıyla Tanrı’nın mevcudiyeti söz konusudur. Dilin, pratiklerin ya da insan idrakinin ötesinde bir Tanrısal gizem mümkün değildir. Böylesi yanlış yorumlamaların kaynağı, din dilinin kavramlarına yönelik olgusal temelli işlevsel bir tahlilin yerine soyut ve metafiziksel tahlilin geçirilmesidir. Dahası eğer Phillips, dilin ve inancın ötesinde Tanrı’nın gizemli bir varoluşa sahip olduğunu kabul ederse, (ontolojik tahlil bölümünde daha detaylı ele alacağımız üzere) dini hususlarda, inançla nesnesini birbirinden ayırdığı için eleştirdiği dini gerçekçilik görüşünü benimsemiş olur. Dolayısıyla Tanrı’nın nesnesi, bizatihi inancın kendisidir. Yani Tanrı, konuşulan dilin bizzat kendisidir.

Phillips’e göre Tanrısal gizemin yanı sıra kötülük problemi de soyut ve metafiziksel bir mecrada yürütüldüğü için dini inaçlara yönelik yanlış varsayımların üretilmesine

⁷⁴ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.259.

⁷⁵ David Conway, “D.Z. Phillips and ‘The inadequacy of language’”, *Analysis*, c.35, S. 3 (Oxford 1929), s.94.

⁷⁶ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.263.

sebebiyet verir. Bu problem; mutlak iyilik, mutlak kudret ve mutlak ilim barındıran bir Tanrı ile dünyada vuku bulan kötülüklerin nasıl uzlaştırılacağı meselesidir. Kötülük sorunu, ateist felsefelerin Tanrı'nın mevcudiyetinin aleyhinde savlar geliştirmesini mümkün kılmıştır. Zira onlara göre; şayet mutlak iyi, mutlak güçlü ve mutlak bilgili bir Tanrı var olsaydı, dünyada herhangi bir kötülük vuku bulmazdı. Çünkü mutlak bilgili bir Tanrı'nın, dünyada vuku bulan her kötülükten haberi olur, mutlak iyi bir Tanrı ise açıkça bu kötülüklerin meydana gelmesini istemez ve mutlak güçlü bir Tanrı'nın da bu kötülükleri ortadan kaldırmaya gücü yeter. Fakat görüleceği üzere dünyada kötülükler meydana gelmeye devam ediyor. Buradan şöyle bir hükme varılır; eğer dünyada kötülükler vuku bulmaya devam ediyorsa Tanrı'nın var olması imkansızdır zira kötülükler var olmasaydı Tanrı'nın var olması da mümkün olurdu. Örneğin bununla ilgili olarak Elie Wiesel'in, Auschwitz'de esir tutulurken yaşadığı hatıralarını anlattığı kitabında, asılmakta olan bir çocuğun yaşadıklarıyla ilgili ifadeleri dikkat çekicidir;

Kurbanların önünde, geçit töreni başladı. İki adam artık hayatta değildi. Onların dilleri, şişmiş ve morarmış halde dışarıdaydı. Fakat üçüncü ip hala hareket ediyor, çok hafif olan çocuk hala nefes alıyordu. Böylece gözlerimizin önünde kıvranarak ölümle yaşam arasında yarım saatten fazla gidip geldi. Biz, ona yakın mesafeden bakmaya mecbur bırakıldık. Onun yanından geçtiğimde hala hayattaydı. Dili kıpkırmızıydı ama gözleri henüz canlılığını yitirmemişti.

Arkamda aynı kişinin sözlerinin duydum;

“Tanrı aşkına, Tanrı nerede?”

İçimden sesli bir cevap işittim:

“O nerede? İşte burada – bu darağacında sallanıyor...”⁷⁷

Phillips, kötülük probleminin Tanrı'nın varoluşu aleyhinde delil olarak kullanılabileceği varsayımına karşı çıkar. Onun için yaşanan bu kötülükler ilahiliğin ölümü değil fakat onun kimliğinin değişmesidir. Ona göre; “eğer kelimeler ya da olaylar diğerlerinin acılarının karşısında bile Tanrı'dan bahsedebiliyorsa, bu kelimeler ya da olaylar ruhanilikten gelen otoriteye sahiptir.”⁷⁸ Dolayısıyla kötülükler karşısında Tanrı'dan beklenen herhangi bir talep, onun hala işlevsel bir rolü olduğunun göstergesidir. Ayrıca “Tanrı'nın iyiliği, ona inanan kişilerin başına iyi bir şey gelmesinin gerektirmez.”⁷⁹ Dindar kötülüklerle rağmen Tanrı inancını muhafaza etme

⁷⁷ Elie Wiesel, *Night*, çev. Marion Wiesel (New York: Hilland Wang, 2006), s.64-65.

⁷⁸ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.101.

⁷⁹ Phillips, *Concept of Prayer*, s.122.

hakkına sahiptir. Dolayısıyla Phillips gerek Tanrı'nın varlığını tasdik eden gerekse Tanrı'nın varlığını inkâr eden olgusal bağlamdan uzak, mantıksal ve metafiziksel kötülük analizlerine karşı çıkar.

Mitchell'in, Flew ile birlikte verdiği *Theology & Falsification* adlı sempozyumunda dile getirdiği kıssasında, dindarların dünyada vuku bulan kötülükleri sürekli hatalı yorumladıklarını savunur. Bu durum ise inançlarını gerekçelendirme noktasında yetersiz kalmalarına yol açar. Kıssaya göre;

[...] Direniş üyesi bir gece kendisini derinden etkileyen bir yabancıyla karşılaşır. [...] Yabancı gerillaya, kendisinin de direnişçi tarafta olduğunu söyler. Aslında o direnişin emrindedir ve her ne olursa olsun ona bağlılığını sürdürmesi konusunda onu ikna eder. Gerilla tamamen yabancıya samimiyetine, sadakatine ve ona güvenmesi için söylediklerine ikna olmuştur.

Onlar bir daha baş başa görüşemezler. Ancak bazen yabancıya direniş üyelerine yardım ettiği görünür ve gerilla [...] şöyle der; "O bizim tarafımızda."

O bazen, işgal güçlerine vatanseverleri teslim eden polis üniformasında görünür. [...] Fakat gerilla hala şunu söyler, "O bizim tarafımızda." Tüm bunlara rağmen hala yabancıya onu aldatmadığına inanır. Bazen o yabancıya yardım ister ve alır. O zaman minnettar kalır. Bazen yardım ister ve alamaz. O zaman da, "Yabancı en iyisini bilir." der. Bazen arkadaşları kızgınlıkla "Onun hatalı olduğunu ve bizim tarafımızda olmadığını kabul etmen için daha ne yapması gerekir?" diye söylenirler ancak gerilla bunları reddeder. O, yabancıya testten geçirilmesine razı olmayacaktır.

Phillips'e göre dindarların gerekçelendirme arayışlarından uzak durmaları, onların inançları için hiçbir gerekçeye sahip olmadığı anlamına gelmez. Kıssada bahsi geçen Gerillanın yabancıya olan güveni, önceki deneyimine dayanır. Mitchell, gerillanın yabancıyla olan ilişkisiyle Tanrı'nın kullarıyla olan ilişkisi arasında benzerlik kurarak Tanrı inancını eleştirir. Yabancıya direnişçiler aleyhinde yaptığı her eyleme rağmen gerilla hala yabancıya kendi taraflarında olduğunu iddia eder. Bazen arkadaşları kızgınlıkla kendisini hatalı olduğunu ifade ederek yabancıya bizim tarafımızda olmadığını kabul etmen için daha ne yapması gerektiğini sorarlar. Ancak gerilla bunları reddeder. "O, yabancıya testten geçirilmesine razı olmayacaktır."⁸⁰ Fakat Phillips, Gerillanın yabancıyla olan ilişkisi ile Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisi arasındaki benzerliğe karşı çıkar. Ona göre;

Gerillanın yabancıya güveni makuldür. Biz onun, yabancıya görünüşteki belirsiz davranışlarını, yabancıya evvelki deneyimleri ışığında yargıladığını biliyoruz: Gece, koyu bir muhabbete daldılar. Ancak Hume'un da savunduğu gibi, biz neşe ve ıstıraptan evvel Tanrı'nın deneyimine sahip değiliz. Eğer sahip olsaydık, biz

⁸⁰ Basil Mitchell, "Theology & Falsification: A Symposium", *The Philosophy of Religion* (Oxford 1971), s.5.

onu yaşamın uyumsuzluklarıyla uzlaştırmak zorunda kalabilirdik. Ancak böyle bir deneyimimiz yok. Biz Tanrı'nın niteliği hakkında, onun eylemlerinin müsaade ettiğinden daha fazlasını çıkaramayız. Onun bazı eylemleri iyi, bazıları da kötü gibi görünür. Bu nedenle çoğumuz, Tanrı'nın iyi ya da kötü olabileceği ya da her ikisinin de olduğu çıkarımında bulunuruz.⁸¹

Buradan hareketle, biz sadece başımıza gelen iyi ya da kötü olaylardan dolayı Tanrı'nın da iyi ya da kötü olduğu varsayımına ulaşamayız. Ayrıca buradan (Swinburne'in yaptığı gibi) Tanrı'nın meydana gelen kötülükler için iyi bir sebebinin olduğunu da varsayamayız. "Gerilla'nın güveni, onun yabancıyla olan özel görüşmesine dayanır. Ancak Mitchell'in Tanrı'ya olan inancı tanımlamak ve dindarların dünyadaki kötülükleri hakkıyla değerlendiremediklerini göstermek için anlattığı kıssa, en başından hatalı bir ilişki üzerine kurulmuştur. Mitchel Tanrı'nın eylemlerini, insani eylemler olarak tasarlayarak Tanrı'yı bu eylemlerinden dolayı sorumlu tutar. Oysaki kötülüğün böylesi metafiziksel bir izahı, Tanrı kavramının insan yaşamındaki rolünü görmede başarısızdır. Çünkü burada Phillips, kötülük probleminin din dili oyununda ve dindarın yaşamında herhangi bir inançsızlık sorununa yol açmayacağını savunur. Çünkü;

İnsanlara sohbet esnasında teşekkür edilirken, Tanrıya duada şükredilir. Dahası herhangi birine bir eylemi için teşekkür edilir. Fakat dindar Tanrı'ya onun yaratımı için teşekkür ettiğinde, bir bütün olarak onun yaşamı için, onun yaşamındaki iyi ve kötü anlamına gelen her şey için teşekkür etmektedir. Çünkü böylesi kötülüklere rağmen Tanrı'ya şükretmenin hala mümkün olduğu söylenebilir.⁸²

Buna göre; "samimi dindarlarda, Tanrı'yı suçlamadan söz edilemez. Yalnızca ona şükredilir."⁸³ Çünkü Tanrı'ya şükretmede, insanlara teşekkür etmedeki gibi belirli olaylara referans yoktur. Dolayısıyla şükretme olgusunda, insanlara teşekkür etme olgusunda olduğunun aksine iyi ve kötü olaylara referanstan söz edilemez. Çünkü tüm kötülüklere rağmen "dindar şükrederek, hayatında bir umut olduğunu açığa vurur."⁸⁴ "Dünyayı Tanrı'nın yaratımı olarak görmek, yaşamda anlamı görmektir. Dünyada anlamlılık ise kötülükten etkilenmez"⁸⁵ Dolayısıyla işlevselci tahlil, dindarın yaşamına dokunarak Tanrı'ya şükretme, ibadet etme ve dua etme pratikleri etrafında kötülük probleminin üstesinden geldiğini savunur. Bu görüşe göre kötülük problemine

⁸¹ Phillips, *Concept of Prayer*, s.90.

⁸² a.g.e., s.97.

⁸³ a.y.

⁸⁴ a.y.

⁸⁵ a.y.

metafiziksel bir yaklaşım, dindarın yaşamındaki bu tür olguları dikkate almaksızın dindar hakkında yanlış hükümler verir.

Kötülük problemine metafiziksel bir yaklaşımla Tanrı inancını temellendirmeye girişen Swinburne de Mitchell ile benzer hataları yapar. Swinburne, Mitchell'in aksine kötülük problemini Tanrı'nın varoluşunun aleyhinde bir delil olarak kullanmaz. Ona göre kötülük, özünde insanlığın ortak iyiliğine yöneliktir. Çünkü ona göre; özgür olarak eylemde bulunabilme sorumluluğuna sahip insanların kötü eylemlerden zorunlu olarak uzak durması mümkün değildir. "Eğer özgür failer bu sorumluluğa sahip olacaksa, diğerlerinin zarar görmesi yüksek ihtimaldir ve bu da acı çekme anlamına gelir."⁸⁶ Phillips'e göre Swinburne'nin kötülüğe dair böylesi bir analizi, ahlaki olmaktan daha çok mantıksal bir yaklaşımı içerir. Ayrıca bu analiz insan yaşamını yönlendiren pratiklerin ve bunların anlamının bir açıklamasını vermekten uzaktır. Phillips, kötülük problemine ilişkin böylesi bir mantıksal analizin yerine işlevselci bir analizin getirilmesi gerektiğini savunur. Buna göre, dünyada iyilik kavramı etrafında zikredilen sadakat, saygı, cömertlik, kibarlık vs. gibi tavırlar, anlamını dünyadaki kötülük kavramı etrafında zikredilen itaatsizlik, hırsızlık, kin, nefret gibi tavırlardan devşirirler. Örneğin; yalan söyleme vakalarının mevcut olmadığı bir dünyada, haliyle doğru sözlü olmanın bir iyilik karşılığı da olmayacaktır. Çünkü onu iyilik mertebesine hasredecek karşıt olguların mevcudiyeti söz konusu değildir.

Swinburne bu dünyanın, (mevcut dünyadaki kötülüklerin vuku bulmadığı) tüm mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesinin makul olup olmadığını ve Tanrının böyle bir dünyayı yaratma yükümlülüğünün bulunup bulunmadığını tartışır. Kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratmak demek, mantıken insanlara özgür seçimlerde bulunabilme yetisini elinden almak anlamına gelecektir. Çünkü özgür irade, özgür seçimi dolayısıyla da özgürce kötülük yapabilme iradesini beraberinde getirecektir. Dolayısıyla Swinburne için, "failin özgür seçime sahip olma durumu, [...] bu yanlış bir biçimde kullanılsa bile, fail için mükemmel bir menfaattir."⁸⁷ Dolayısıyla, Tanrı şayet ki kötülüğün mevcut olmadığı bir dünyayı yaratmış olsaydı, bunu mecburen özgür iradeye sahip olmayan bireyler yaratarak gerçekleştirmiş olabilirdi. Böylesi bir evren ise özgür irade ve özgür seçimlerle işlenmiş günahların bulunduğu

⁸⁶ Richard Swinburne, *Providence and The Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 1998), s.153.

⁸⁷ a.g.e, s.93.

bir dünyadan daha kötü olacaktır. Dolayısıyla bu analizler neticesinde Swinburne, kötülük problemine ilişkin şu temel teze ulaşır; ahlaki bakımdan zorunlu iyi insanların bulunduğu dünya, ahlaki bakımdan özgür kötü insanların bulunduğu dünyadan daha iyi değildir.

Bundan dolayı dünyadaki kötülüklerin mevcudiyeti, Tanrı'nın varoluşu aleyhine delil olarak kullanılamaz. Dolayısıyla kötülüğe ilişkin “onun stratejisi, özgür irade savunması bağlamına yerleştirilir.”⁸⁸ Bu özgür irade savunması, özgür failerin ahlaki olarak iyi ve kötü tercihler arasında seçim yapabilme olanağını iktiva eder. Swinburne, Tanrı'nın kötülüklerin mevcut bulunmadığı ve insanların iyilikler yapmaya mecbur olduğu bir dünyayı yaratmaya muktedir olduğunu ileri sürer. Böylesi bir tasavvur, mantıken insanların özgür iradeleriyle çelişmektedir. Çünkü bu durumda Tanrı'nın iyiliği, yarattıklarına zorla dayatması ve onların özgür iradelerini ellerinden alması anlamına gerekecektir. Dolayısıyla bu görüşe göre insana zorla yaptırılan iyilik, özgür iradeyle tercih edilmiş kötülükten çok daha kötüdür. Tanrı'nın kötülükleri yaratması, daha yüce iyiliklere sebebiyet vermesi açısından esasen ahlaki olarak kötü değildir. Böylece ancak ve ancak özgür iradeyle vuku bulabilen daha yüce iyilik kavramsallaştırması, Swinburne açısından Tanrı'nın kötülükleri yaratmasının haklı gerekçesi olabilir. Özgür iradeyle kötülük işleyebilme imkânı, insana sorumluluk yükler. Tanrı, masum birine dahi kötülük yapılacağı zaman karakterimiz üzerinde doğru seçim olanağını mümkün kılmak adına, kötülüğe müsaade eder. Bu sorumluluk bilinciyle yapılan kötülüklerin mevcudiyeti, ancak sorumluluk bilinciyle mümkün olabilen daha yüce iyiliklerin ön şartıdır.

Ancak Phillips, kötülük problemine yönelik böylesi bir yaklaşıma karşı çıkar. Ona göre; “Swinburne'in analizi, olması gereken bir ahlaki sorumluluğun analizi değildir. Aksine, o sahte-sorumluluğun bir analizidir.”⁸⁹ Çünkü böylesi bir görüşte, dünyada vuku bulan hiçbir iyilik Tanrı'ya atfedilemez. Bu durumda, söz konusu fail, iyiliğin tamamen kendi özgür iradesinden kaynaklandığını, bunda Tanrı'nın hiçbir müdahalesinin olmadığını savunacaktır. Dahası din diline işlevselci yaklaşım açısından Swinburne'in kötülük üzerine bu tür analizleri, insan yaşamlarına temas etmeyen metafiziksel spekülasyonlardan ibarettir. Onun kötülük üzerine tartışmaları

⁸⁸ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.56-57.

⁸⁹ a.g.e., s.61.

soyut, mantıksal ve metafiziksel analizlere dayanır. Oysaki işlevselci analizde her türlü kavramın incelenmesi, onu tatbik eden insanların pratiklerinin doğasıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla Phillips'e göre eğer bir teodise inşa edilecekse, bu ancak "Tanrı'nın iradesi ile erkeklerin ve kadınların yaşamlarının arasındaki ilişkiyle olmak zorundadır. Çünkü insanın Tanrı'ya olan bağlılığı, kendisini onun kullandığı dilde gösterir. Bu sadece Tanrı'yla ilgili değil, dünya ve onun genel davranışıyla da ilgilidir."⁹⁰ Dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin ortak paylaşılan diller ve pratikler, Tanrı ile kötülüklerin açıklamasının zeminini sunar.

Bu yüzden bir dindar, bizim kötülük yapmamamız gerektiğini, çünkü eğer kötülük yaparsak Tanrı'nın bizi cezalandırabileceğini bir ateiste söylerse, ateist kendisi bu duruma inanmadığı için dindarı suçlayamaz. Çünkü söz konusu ateist kuvvetle ihtimal, Tanrı'nın cezalandırma varsayımını mümkün kılan Tanrı korkusu resminden oldukça uzaktır. Bu resmin, onun yaşamında herhangi bir yönlendirici ve dönüştürücü bir işlevi bulunmaz. Dolayısıyla Phillips'in kötülük meselesiyle ilgili Swinburne eleştirisi, onun hiçbir ahlaki görüşü savunmamasının yanı sıra Tanrı'nın mevcudiyeti ve yokluğuyla ilgili hüküm veren bir temel de sağlamadığı yönündedir. Dolayısıyla, ıstırapların ortasında insan çılgılığı olmaksızın, yani insanların somut tepkilerinin yokluğunda kötülük problemiyle ilgili felsefi bir izahta bulunmak anlamsızdır. Swinburne'nin buradaki hatası, kötülük üzerine geliştirdiği metafiziksel yaklaşımını, değişmez ve mümkün tek doğru açıklama olarak sunmasıdır. Dolayısıyla eğer insan yaşamıyla iç içe geçmiş bir felsefi görüş inşa edilemezse gerek kötülük probleminin gerekse de dini inancın açıklaması verilemez.

Görüleceği üzere, din diline yönelik özcü metafiziksel yaklaşımlar, Wittgensteinci perspektiften dinin ve dini kavramların doğasını tahrif eder. Dolayısıyla Phillips, metafiziksel özcü bir sisteme kapı aralayabileceği düşüncesiyle dil oyunları ile söylem ya da pratik tarzları arasında ayırım yapmaktan kaçınır. Çünkü böylesi bir anlayışta, örtük bir biçimde dil oyunlarının söylem ve eylem tarzlarına öncel olduğu varsayılır. Bu da Wittgenstein'in en baştan kaçındığı bir tehlikeye kapı aralar. "Yani, her türlü deneyimlerden öncel olan bir mantık fikri."⁹¹ Bu ise Wittgenstein'in en başından beri karşı çıktığı özcü metafiziksel sistemlerin, temel özelliğidir. Dolayısıyla "dil

⁹⁰ a.g.e., s.73.

⁹¹ a.g.e., s.21.

oyunlarının, herhangi bir anlamda pratiklerden öncel olduğu düşünülemez.”⁹² Ancak dil oyununun pratiklerden öncel olduğunu savunan düşünce, Wittgenstein’in dil oyunlarını, ona uygun olan makul pratikleri değerlendirebilmek ve tasnif edebilmek için kullandığını öne sürer. Fakat Phillips, Wittgenstein’in felsefisinin böylesi bir izahına karşı çıkar. Ona göre; “belirgin bir dil oyununun söylem ve pratik tarzlarını ihtiva edebileceği inkâr edilemez. İnkâr edilen şey, bizim bütün pratikleri bir dil oyunu ile tanımlayabileceğimizdir. Böylesi bir tanımlama, düzensiz pratiklerle ilgili konuşma ihtimalini imkânsız kılar.”⁹³ Dolayısıyla Phillips açısından pratikleri inceleyen, onları tasnif eden bir dil oyunu kabul edilemez.

Sonuç olarak “kavramların kendileri, bu pratikler vasıtasıyla müşterek tepkiler ve karşılıklarda kökenlenmiştir.”⁹⁴ Böylesi pratikler olmaksızın, kavramın kendisi de söz konusu olamaz. Din dili oyununda yer alan Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, yeniden diriliş, kıyamet gibi kavramlar kendi temellerini böylesi din dili oyununun pratiklerinden elde eder. Bu yüzden “Tanrı’nın gerçekliğiyle kastedilen şeyi görmek için, dua ve ibadet tepkilerinde kökenlenmiş, ilahilik düşüncesiyle vuku bulmuş kavrama dikkat kesilmeliyiz.”⁹⁵ Bu yüzden Phillips, ibadet ve dua pratiklerini hesaba katmadan Tanrı’nın varoluşunu tartışan metafizikçi geleneğe, karşı çıkar. Çünkü dini görüş içerisinde pratik yaşam, soyut metafiziğin ötesine geçer. Artık Tanrı, müjde, hakikat, vahiy vs. gibi dini kavramlar aşkın ve soyut gönderimler vasıtasıyla değil, kişinin yaşamında mevcut bulunan hayal etme, planlama, ümit etme, çaresizlik vs. gibi somut durumlar vasıtasıyla anlamlarını kazanırlar. Bu kavramlar artık, soyut sistemin parçaları olarak değerlendirilemezler. Dolayısıyla Tanrı’nın mevcudiyeti, soyut sistemlerin takdir ettiği biçimiyle metafiziksel akıl yürütmelerin ya da mistik sezgisel durumların konusu değildir. Aksine davranışlarda kendini biçimlendirmeyi yani alçak gönüllü olmayı, ebedi yaşamı arzulamayı, onun uğrunda çaba göstermeyi vs. içerir. Bu Tanrı inancının doğasına erişebilmenin ön şartıdır. Onu artık transandant metafizik kanıtlamalarda, doğa ötesi mistik deneyimlerde ya da sıradan dindarların erişemeyeceği entelektüel tartışmalarda idrak etmek söz konusu değildir. Tanrı’yı daha çok, doğrudan halkın sıradan yaşamlarında deneyimleyerek ve bu deneyimleri

⁹² a.g.e., s.22.

⁹³ a.y.

⁹⁴ a.g.e., s.25.

⁹⁵ a.y.

analiz ederek bilmek mümkündür. Böylece teologlar, metafizik görüşlerinin kusurlu olduğunu fark ettiklerinde, başka bir metafiziksel görüşün peşine takılmayı artık bırakmalıdır. Phillips'e göre "teologların bir metafizik görüşten bir diğerine geçme tarzları komik bir durumu yansıtır."⁹⁶ Böylece din dili artık metafiziksel tezlerin alanı değil, dindarın günlük yaşamında kullandığı dildir. Din felsefesi de dinin, söz konusu günlük kullanımını analiz etmelidir. Çünkü bahsi geçen dini inançlar, işlevselci bir bakış açısıyla tahlil edilmeksizin Tanrı'nın var olup olmadığı mevzusu da açığa kavuşturulamaz. Dolayısıyla dua ve ibadet bağlamından izole edilmiş Tanrı'nın, herhangi bir gerçekliğinden bahsetmek beyhudedir. Esasında Phillips için "metafiziksel teorileri bir kenara bırakma çağrısı, temelciliğe bir başka çağdaş meydan okumanın ilkesidir."⁹⁷.

⁹⁶ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.235.

⁹⁷ a.g.e., s.132.

2. D. Z PHİLLİPS'İN WİTTGENSTEİNCİ DİN DİLİ ANALİZİ- ONTOLOJİK TAHLİL

D.Z. Phillips'in Wittgensteinci din dilinin temel niteliklerini inceledikten sonra işlevselci din dilinin ontolojik tahliline geçebiliriz. Dolayısıyla bundan sonraki güzergâhımız, çağdaş din felsefesinde ontoloji tartışmalarını ihtiva eden farklı ekollerin tartışmalarını incelemek ve Wittgensteinci din dilinin bu tartışmalardaki yerini saptamak olacaktır. Doğal olarak bu bölüm, D. Z. Phillips'in işlevselci din dili analizinin sistematik bir tahlilini içerecektir. Bu itibarla ilk aşamada işlevselci din dili analizinin mahiyetine yönelik ontolojik bir tahlile girişeceğim. Bu noktada farklı din felsefesi görüşlerine değinmekte, D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizini açıklığa kavuşturmak açısından yarar vardır. Dolayısıyla dinin gerçekçi (realist) yorumu ile gerçek-dışıcı (non-realist) yorumuna değinerek bu iki kutup arasında D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizinin yerini saptayacağız. Böylesi bir inceleme, dinin mevzusunu teşkil eden kavramların ve önermelerin ontolojik statüsüne, dolayısıyla da bizatihi dini kendisinin ontolojik statüsüne ve mahiyetine yönelik bir analizi mümkün kılacaktır. Bu bölümün ardından 3. bölümde ise, dine yönelik epistemolojik bir incelemeye girişeceğiz. Din, birtakım iddialarda bulunarak bir dünya tahayyülü oluşturur. Bu açıdan, bir sonraki bölüm içerisinde din dilinin bilgisel işlevine yönelik birtakım analizlerde bulunacağız. Wittgensteinci din dilinin epistemolojik analizinde karşımıza, din dilinden kanıt talep eden yaklaşımlarıyla doğrulamacılık ve yanlışlamacılık ekolleri ile doğal teoloji çıkacaktır. Diğer taraftan ise din dilinden kanıt talep eden yaklaşımların mutlak bir inkârını savunan reformcu epistemologlar çıkacaktır. Bu iki muhalif kanat, dini iddiaların epistemolojik işlevi hususunda birbirlerine antitezler oluşturarak karşıt görüşleri temsil ederler. D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizi ise, ontoloji tartışmalarında olduğu gibi epistemoloji tartışmalarında da iki karşıt görüşü reddetmektedir. Çünkü Wittgenstein felsefesinde yer alan dil oyunları, her türden temelci, mutlakiyetçi, özcü ve evrensel yorumları reddederek dünya resimlerinin çoğulluğunu savunur. Dahası gerek ontolojik

gerekse epistemolojik münakaşalarda her iki karşıt görüş de kendi argümanlarının gerçekliğin tek resmini temsil ettiğini, karşıt görüşün ise yanılığın içerisinde bulunduğunu iddia ederek Wittgensteinci felsefeyle kökten bir çelişki içerisine girerler. Çünkü Phillips'e göre; "bu olanakların herhangi birisini evrensel bir teze dönüştürmek anlamsız gibi görünür."⁹⁸ Evrensel bir tez, dil oyunları ve bu oyunlar etrafında vücuda gelen dünya resimlerinin çoğulluğu karşısında olanaksız bir durum haline gelmektedir. Çünkü evrensellik tek ve değişmez bir açıklama talep etmektedir ki; D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizi ise tek değil birçok açıklamayı ve değişmez değil zamana ve mekâna göre değişiklik arz eden açıklamaları talep etmektedir. Ayrıca bir dil oyunu içerisinde dile getirilmiş bir tezin evrensel nitelikte olduğunu iddia etmek, herhangi bir dil oyununu diğer dil oyunlarına dayatmak anlamına gelecektir. Bu ise Wittgenstein'in en başında karşı çıktığı bir durumdur. Bu itibarla işlevselci analiz tarafından dini iddiaların rasyonalist ve realist olma iddiasındaki her türlü analiz eleştirilmektedir. Bu doğrultuda yeri geldiğinde din dilinde yer alan Tanrı, ahiret, cennet, cehennem, ölüm, ölümsüzlük, mucize, ibadet, kötülük gibi merkezi kavramların Phillips nazarından işlevselci bir tahliline girilerek muhalif ekollerin bu kavramları analiz etmedeki başarısızlığına değinilecek. Daha sonra ise bu bölümün son başlığında, ontoloji hususunda D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizinin eleştirel bir tahliline girişeceğim. Her felsefi görüşte olduğu gibi bu görüşün de güçlü ve zayıf yönleri söz konusudur. Dolayısıyla tezin son bölümünde böylesi bir dini görüşün tenkidini daha kapsamlı bir şekilde yaparak çalışmamızı sonlandıracağım.

2.1. İşlevselci Din Dilinin Ontolojik Tahlili- "Gerçekçi- Gerçek-Dışıcı Tartışması"

Çağdaş din felsefesinde dinin mahiyetine yönelik tartışmaları 3 başlık altında inceleyeceğiz. Bunlar;

- 1- Dine yönelik gerçekçi (realist) tutum
- 2- Dine yönelik gerçek-dışıcı (non-realist) tutum

⁹⁸ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.111.

3- Hem gerçekçi hem de gerçek-dışıcı kanadı reddeden Wittgensteinci işlevsel din dili analizi

Bu tartışmalarda yer alan söz konusu gerçekçi ve gerçek-dışıcı yaklaşımlarının birbirlerine karşı avantaj ve dezavantajları mevcuttur. Buna göre; dini kavramların ve iddiaların ontolojik statülerine ve geçerliliğine yönelik alınan farklı tavırlar, bir bakıma söz konusu ekollerin doğmasına neden olmuştur. Realist görüşü, felsefenin bilim, estetik, ahlak vb. gibi muhtelif alanlarında görmek mümkündür. Felsefe tarihinde ontoloji tartışmaları dâhilinde yürütülen realizm, kabaca ifade edecek olursak dış dünyanın bireyin zihninden bağımsız bir şekilde nesnel bir varoluşunu savunur. Karşıt görüşü temsil eden idealizm ise, aksine dış dünyayı yani nesnel gerçekliği yadsıyarak zihne içkin bir şekilde ideal dünya tasavvurları geliştirir. Örneğin idealar teorisini geliştiren Platon, devlet kitabında Sokrates'in dilinden şu ifadeleri kullanır;

İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama, bilim ile gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir.⁹⁹

Platona göre; dış dünyada gördüğümüz her şey, yalnızca felsefi tefekkürle erişebileceğimiz ideaların silik kopyalarıdır. Maddi dünyanın bağımsız bir gerçekliği yoktur, sadece onun ideal varlığına nispetinde varoluşu mümkündür. Realizm karşıtlığını radikal bir idealist görüşle tesis eden “Berkeley’e göre, madde gibi, ağaçların, dağların, ırmakların yani düşünmeyen şeylerin, kendilerini düşünen bir zihin olmaksızın mutlak olarak var olmaları imkânsızdır.”¹⁰⁰ Var olmak, ancak onu algılayabilen bir bilincin sayesinde mümkündür. Bu görüş açık bir biçimde, nesnel gerçekliğin bireye aşkın bir gerçekliğini reddetmektedir. Ancak din felsefesinde yer alan realizm tartışmaları, dini inancımızın doğruluk iddiasında bulunduğu şeylerin, ontolojik olarak zihinden bağımsız mevcudiyetinin mümkün olup olmadığını konu edinmektedir. Dolayısıyla burada realizm (gerçekçilik) ve non-realizm (gerçek-dışıcılık) kavramsallaştırmasını kullanacağım. Gerçek-dışıcılık kavramını, kendisini

⁹⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye iş bankası kültür yayınları, 1999), s.225.

¹⁰⁰ Ülker Öktem, “John Locke ve George Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 43, S. 2 (Ankara 2003) s.143.

gerçekçilik pozisyonu içerisinde yerleştirmiş görüşün dışında kalan ekolleri tanımlamak için kullanacağım. Bu bağlamda gerçek-dışıcılık olarak adlandırdığım pozisyon, klasik bir dindarın dini yaklaşımını reddetmektedir. Örneğin dini iddiaların merkezi nesnesini temsil eden kavram Tanrı'dır. Gerçekçilik ile gerçek-dışıcılık arasındaki tartışmalar, Tanrı'ya ilişkin şu soruları yanıtlamaya çalışır; böylesi bir Tanrı kavramı insan bilincine ya da yaratımına içkin midir? Eğer içkinse, yalnızca sosyolojik ya da psikolojik işlevleri aracılığıyla mı incelenmeye değerdir? Ya da aksine insan bilincinde Tanrı kavramının mevcut olmasının yanı sıra Tanrı'nın varoluşu özünde de insan bilincinden bağımsız bir tarzda mı mevcuttur? Bu nedenle Tanrı'nın varoluşu sosyolojik ve psikolojik işlevlerinden daha fazlasını mı ihtiva eder? Burada bağımsız mevcudiyetten kasıt, dini iddiaların ve Tanrı'nın gerçekliğinin insanların düşüncelerinden, niyetlerinden, arzularından ve / veya isteklerinden harici bir şekilde nesnel bir varoluşa sahip olmasını ifade etmektir. Dini inancın merkezi iddiasını Tanrı kavramının oluşturduğu varsayıldığından dolayı, tartışmaların odağı Tanrı'nın bağımsız varoluşunun mümkün olup olamayacağı üzerine yoğunlaşmaktadır. Çünkü Tanrı kavramının ontolojik bağımsızlığı, dinde yer alan diğer kavramların ontolojik bağımsızlığının teminatı konumundadır. Doğal olarak Tanrı'nın aşkın mevcudiyetinin inkârı, dinde geriye kalan cennet, cehennem, ibadet, dua, mucize, günah, yeniden dirilme gibi kavramların da bağımsız bir şekilde var oluşunun inkârını zorunlu kılacaktır. Bu bakımdan başta Tanrı'nın mevcudiyet tarzı olmak üzere ahiret, cennet, cehennem, yeniden diriliş, melekler, şeytanlar gibi dini birçok kavramın varoluş tarzları hususunda ileri sürülen görüşler, ontoloji tartışmalarının gidişatını yönlendirmektedir.

Söz konusu ihtilafta gerçek-dışıcı görüşün argümanları, gerçekçi görüşün savunduğu argümanların tersini tazammun etmektedir. Çünkü gerçek-dışıcılara göre; Tanrı da dâhil olmak üzere dinin ortaya koymuş olduğu hiçbir iddianın bağımsız bir gerçekliği mevcut değildir. Buradan gerçek-dışıcıların hepsinin dini önemsiz saydıkları ve / veya onu basitçe tamamen yanılsama üzerine kurulmuş bir şey olarak düşünmediklerini vurgulamak gerekir. Aksine onların birçoğu için din, toplumda ve bireyde merkezi ve mühim roller üstlenir. Toplumun yaşam tarzını biçimlendirir ve yönlendirir. Bu görüşe göre dinin aşkın ve mistik boyutu söz konusu değildir. Bu anlamda eğer dini araştırılabilecek bir fenomen olarak ele almak istiyorsak, onun aşkın, metafizik ve

bağımsız varoluşunu göz ardı etmek ya da reddetmek zorundayız. Böylece dinin sosyolojik, psikolojik ya da biyolojik boyutuyla ele alabilmenin imkânını yakalamış oluruz. Bu anlamda gerçekçi için inancın nesnesi (yani gönderimde bulunduğu aşkın varlık- Tanrı), onun için çok daha önemliken onun yeryüzündeki tezahürleri (yani amel ve pratikleri) aşkın varlığa nispetle ikincil önemdedir. Ancak tersine, gerçek-dışıcılar için dini fenomenler ancak onun tezahürleri nispetinde incelenmeye değerdir. İncanın nesnesi yani aşkın varoluş yalnızca, insanın düşünceleri, arzuları ya da beklentileri vasıtasıyla var olabilen fenomenlerdir. İnsanın ötesinde ya da berisinde mevcut olabilen hiçbir tabiatüstü vakıa ya da varoluş söz konusu değildir.

Dinin mahiyetine yönelik tartışmalarda ele alacağımız üçüncü başlık ise Wittgenstein'dan mülhem din dilinin işlevselci analizidir. İşlevselci din görüşü, daha yeni olması nedeniyle günümüzde faal olarak fikirlerini ortaya koymaya devam etmektedir. Bunun yanı sıra, din felsefesinin klasik gerçekçi ve gerçek-dışıcı ayrımının temel özelliklerini eleştirerek kendisinin her iki kutuba da muhalif olduğunu savunur. Kökensel olarak böylesi ikili bir tasnife karşı çıkmasından dolayı Wittgensteinci işlevsel din dili analizi tartışmalı bir yerdedir. Bazı görüşleri açısından dinin işlevsel analizi, gerçek-dışıcı görüşe yakın bir tutum sergilese de bazı görüşleri açısından, kanaatimce gerçek-dışıcı görüşün pozisyonu dışında konumlandırmak da mümkündür. Aralarındaki gerçek-dışıcılar ile Wittgenstein'ın 2. dönemini merkeze alarak ortaya çıkmış olan işlevselci analizcilerin yakın benzerliğinden dolayı birçok din felsefecisi, işlevselci din felsefesini gerçek-dışıcı ekol içerisine yerleştirmeye meyillidirler. Böylesi bir eğilimin mevcudiyeti dolayısıyla Wittgenstein'ın işlevselci din dili analizini merkeze alarak ortaya çıkmış birtakım dini yorumların gerçek-dışıcı görüşe yakınlaşmış olduğu varsayılır. Ancak Wittgenstein'ın dil oyunları teorisi, her bir dil oyununun kendi hakikatini kendi içerisinde kurguladığı varsayımını mümkün kılar. Bu varsayım ise işlevselci din dili analizinin, dinin hakikatini göz ardı eden ya da böylesi bir hakikatin mevcudiyetini yadsıyan klasik gerçek-dışıcı ekolden farklı bir iddiayı dile getirebilmesine olanak sağlar. Ayrıca dinin Wittgensteinci işlevsel tahlilini yapan D. Z. Phillips, gerçek-dışıcı görüşün aksine dini uygulamaların doğruluklarının işlevsel analiz tarafından değerlendirilebileceğini savunur ve dinde yer alan pratikler vasıtasıyla da aşkın varlığın mevcut olabileceğini iddia ederek klasik gerçek-dışıcı yorumlardan ayrışır. Ancak, pratikler vasıtasıyla aşkın varlığın yani Tanrı'nın nasıl

mevcut olabileceği, tartışmalı bir meseledir. İşlevselci din dilinin hangi esaslar üzerinde gerçek-dışıcı görüşten ayrıştığını ya da o görüşle mutabakat sağladığını ileride daha kapsamlı bir şekilde tartışacağım. Fakat burada D. Z. Phillips'in Wittgenstein'cı din dili analizinin ontolojik tahliline girişmeden evvel gerçekçi ve gerçek-dışıcı ekolleri daha detaylı görebilmek adına bu ekollerin belli başlı temsilcilerine ve bunların temel görüşlerine değinmekte fayda vardır.

2.1.1. Dine Yönelik Dini Gerçekçilik Görüşü

Dini gerçekçi, dinin geleneksel anlamını muhafaza etmeye çalışmaktadır. Bu görüş, genel itibariyle herhangi bir alışlagelmiş dindarın görüşleriyle uyumlu savlar ortaya koyar. Buna göre; ilahi gerçeklik insandan bağımsız bir şekilde mevcuttur ve bu da ontolojik hakikatin tek tasvirini meydana getirir. Dini iddialar, özü itibariyle sosyolojik ve psikolojik olanın ötesinde yer alan aşkın bir gerçekliğe işaret ederler. Dolayısıyla dinde yer alan tüm semboller, ibadetler, uygulamalar vs. yalnızca aşkın ilahi varlığın mevcudiyetine itibarla vardırırlar. Bu bakımdan gerçek-dışıcıların gerçekçilerle ayrıştığı esas noktalardan birisi de gerçek-dışıcıların indirgemeci bir tavır takınarak dinin aşkın mahiyetini yok saymalarıdır. Böylece dini sadece psikolojiyle, sosyolojiyle, antropolojiyle ya da ahlaki ilkelerle sınırlandırırırlar. Ayrıca din dilinin dilinin işlevsel analizcileri ve bazı gerçek-dışıcılar dini sembollerin, ibadetlerin ve tüm dini uygulamaların inancın nesnesinden (yani bütün ibadet pratiklerinin gönderimde bulunduğu, Tapılan Varlık- Tanrı ve onun taahhüt ettiği yeniden diriliş etrafında cennet – cehennem tasvirlerinden) ayrı olarak değerlendirilemeyeceğini varsayar. Bu açıdan gerçekçilere göre inancın ve dini iddiaların doğruluğunun nihai tespiti, aşkın varlıkta aranmalıdır. İnancın anlamını ve değerini yalnızca tarihte, kültürde ve içkin pratiklerde aramak, bu görüş uyarınca dini aşkınsal iddialarını tahrip ederek onu materyalist bir çerçeveye indirger. Böylesi bir dini yaklaşım ise hiçbir dini iddia ile uzlaşamaz. Din ne sadece insana huzur veren psikolojik bir fenomen ne de sadece sosyolojik nizamı tesis eden bir fenomendir. Dolayısıyla yalnızca inancın neticelerinin içerisinde ve bağlamında kalınarak dini argümanların doğruluğunun tespiti yapılamaz. Bu açıdan dinin gerçekçi görüşünü savunan Roger Trigg'e göre aşkın varlık ile ibadetler ve pratikler arasındaki ayrım son derece önemlidir. Çünkü dini inancın temel

karakteristiğini veren şey, onların sosyal ve psikolojik olarak yerine getirdiği işlevler değildir. Bu hususta Roger Trigg'in verdiği örneği inceleyelim;

Komünist Partisi'nin ana toplantısında tutulan alkış, klisede Gloria'yı (şükran ilâhisini) terennüm etmekle aynı işlevi yerine getirmiş olabilir. Fakat benimsenen inanç sistemleri belirgin şekilde farklıdır. İşlevin yerine getirilmesi, inancı benimsemenin sürüp gitmesini sağlasa bile, onun kaynağını izah etmekte başarısızdır.¹⁰¹

Dine yönelik gerçekçi tavır, inancın işlevleri ile onun işaret ettiği nesneyi birbirinden ayırma yoluna gider. Trigg, dine yönelik gerçek-dışı ya da *gerçekçi-karşıtı*¹⁰² yaklaşımların kaynağını, dine yönelik indirgemeci bir tutum takınan sosyolojik ve psikolojik tavrıda görür. Bu tavrın en büyük tehlikesinin de inanılan şeyin inanma olgusuna indirgenmesi olduğunu ifade eder. Çünkü böylesi bir dini tasavvur, ilahi varoluşu görmezden gelmektedir. Dolayısıyla gerçekçi bakış açısına göre; dinin doğruluğunun nihai kaynağı, aşkınsal ilahi varlığa uygunluğudur. Onun bireye sosyolojik ya da psikolojik olarak sağladığı faydalar, dini iddianın doğruluğu hakkında bazı ipuçları verse de asla dinin tam bir açıklamasını sunamaz. Dinin açık bir şekilde bireysel ve toplumsal veçheleri söz konusudur ancak bunun yanında tecrübe ötesine dair mistik uzantıları da mevcuttur. Dini iddiaların hakikatini belirleyen ölçüt, gerçek-dışıların varsaydığı şekliyle salt sosyal, toplumsal ve psikolojik olarak gördüğü işlevler değildir. Aksine dinin hakikatini belirleyen ölçüt, onun arkasındaki metafizik ve aşkın varlığın teminatıdır. O halde, eğer dini iddiaların nihai özünü ve evrensel gerçekliğini tesis eden ilahi bir varlık mevcut değilse, zaten dini iddiaların hiçbir önemi de kalmaz. Dinde gerçekçi tutumun bir diğer temsilcisi durumunda olduğu varsayılan John Hick'e göre ise "aşkınlık deneyimi ya ilahilik fikri... ya da kesinlik fikri tarafından yapılandırılır. Böylece kendinde gerçeklik ile insani gerçeklik ve insani deneyimleme arasında ayırım yapılmalıdır."¹⁰³ Dolayısıyla Hick'e göre, her ne kadar bizim Tanrısal olana doğrudan erişimimiz mümkün değilse de bizim mistik ve dini deneyimlerimiz Tanrısal düşünce vasıtasıyla biçimlendirilmektedir. Ancak John Hick'in buradaki konumu, çağdaş felsefe literatürü açısından tartışmalıdır. Zira Hick'in, insani düşüncenin arkasında yer alan Tanrısal ve bağımsız bir gerçekliğin

¹⁰¹ Roger Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafaası", çev. Rahim Acar, Michael Peterson (Ed.) ve Diğerleri, *Din Felsefesi Seçme Metinler* içinde (44-51), (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s.48.

¹⁰² Gerçekçilik-karşıtı (Anti-realism) yaklaşımı, gerçekçi yaklaşımın dışında yer alan bir görüşü temsil ettiğinden dolayı gerçek-dışı görüş içerisinde zikretmeyi uygun görüyorum.

¹⁰³ Clare McGraw, "The Realism / Anti-Realism Debate in Religion", *Philosophy Compass*, c. 1, S. 3 (Amerika Birleşik Devletleri 2008), s.259.

varoluşunu varsayıp varsaymadığı meselesi tartışmalıdır. Fakat dile getirdiği husus, dini gerçek-dışıcıların Tanrısal gerçekliği, insani gerçekliğe indirgeme çabalarına karşı çıkmasıdır. Ona göre Tanrısal ve insani gerçeklik sahaları arasındaki ayrım son derece mühimdir.

Mesela din dilinin işlevselci analizcileri açısından ‘Tanrı insanların dualarına karşılık verir.’ yargısının doğruluğunun ya da yanlışlığının hakkındaki hükmü ancak Tanrı kavramının insanın hayatında oynadığı rolü değerlendirdikten sonra verebiliriz. Eğer böylesi bir yargı bireylerin yaşamında etkin bir rol oynuyor, onu belirli kültürel kodlar etrafında dönüştürüyor ve bireyin dünya görüşündeki resmine denk düşüyorsa, gerçek bir yargıya aksi durumda ise yanlış bir yargıya karşılık gelir. Gerçek-dışıcılar için dini yargıların insan hayatında oynadığı etkin roller, onun doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında hiçbir ipucu vermez. Sadece sosyolojik ve psikolojik boyutları hakkında bazı ipuçları verir. Bu yüzden dini gerçek-dışıcıların önemli bir bölümü için dizi yargıların yanlış olma ihtimali daha muhtemeldir. Bu doğrultuda önemli olan husus, ‘Tanrı insanların dualarına karşılık verir.’ yargısının insana ve topluma ne gibi getirileri ve götürüleri olduğu, ayrıca onların hayatlarında nasıl bir yer tuttuğudur. Onlara göre dini yargılar, sosyolojik ve psikolojik işlevleri doğrultusunda incelenmeye değerdir. Onun aşkınsal varlığa tekabül edip etmemesi herhangi bir anlam ifade etmez. Ancak bu tarz açıklamalar dini gerçekçi için hatalıdır. Çünkü söz konusu bu tasvirlerin hiçbiri Tanrının ilahi mevcudiyetine gönderimde bulunmamaktadır. Bu açıdan dini önermeleri, din dilinin işlevsel tahlilcileri (D. Z. Phillips, Norman Malcolm, Peter Winch gibi Wittgenstein’in din dili takipçileri) gibi yalnızca işlevleri çerçevesinde incelemek ya da onlara sosyolojik, psikolojik, antropolojik vs. merkezli bir bakış açısı getirmek dine karşı indirgemeci bir tavır takınmayı gerektirir. Dolayısıyla bu da dini önermelerin mistik, aşkın ve ilahi yönünü göz ardı etmek anlamına gelecektir. Bu itibarla bu önermenin insan hayatında oynadığı rol ikincil dereceden önemlidir. Dini önermeler esas doğruluk imkânını ancak aşkın ve bağımsız bir Tanrı’nın var olmasıyla yakalayabilir. ‘Tanrı bu dünyayı yarattı.’ gibi bir yargı, istediği kadar psikolojik ve sosyolojik açıdan önemli olsun ve işlevsel açıdan insanların yaşamını dönüştürsün, eğer Tanrı’nın mevcudiyeti söz konusu değilse ya da Tanrı’nın mevcudiyeti merkezinde incelenmezse, böylesi bir önermenin doğruluğundan söz edilemez. Söz konusu bu ekollerin dini önermelere karşı farklı yaklaşımları, ‘İnsan ölümden sonra

tekrar dirilecek.’ ya da ‘Tanrı Peygamberler aracılığıyla vahiy göndermektedir.’ gibi tüm dini iddialar için de geçerlidir. Dolayısıyla dini gerçekçiliğin ana iddiası şudur; dini önermeler özünü ve doğruluğunu, aşkın ve bağımsız bir varoluşa gönderimlerinden alırlar.

Dine yönelik gerçekçi tutum, esasında felsefe ve teoloji geleneğinde baskın görüşü temsil etmektedir. Özellikle klasik İslâm geleneği ile orta çağ batı geleneği, gerçekçi görüşün hâkim olduğu bir felsefi dünyayı bizlere sunarlar. Dolayısıyla Farabi, İbn Sina, Aquinas, Anselmus, Descartes, Leibnez gibi orta çağ ve modern dönem filozofları felsefelerini inşa ederken dine hiç de psikolojik ya da sosyolojik bir olgu nazarıyla bakmamışlardır. Bilakis dini ifadeler; Tanrı’nın varoluşu, mutlak güçlü, mutlak bilgili ve mutlak adaletli oluşu etrafında bir değere ve anlama sahipti. Zaten sosyoloji ve psikolojinin felsefeden daha 19. yüzyıldan itibaren ayrılmaya başladığı göz önüne alınırsa, 13. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasını kapsayan klasik felsefe geleneğinde dine yönelik sosyoloji ve psikoloji merkezli, gerçek-dışıcı görüşlerinin mevcut olduğunu iddia etmenin, anakronizmden öteye gitmesi beklenemez. Doğal olarak gerçek-dışıcı görüş içerisinde zikredeceğimiz, dine yönelik antropolojik, psikolojik, biyolojik ve sosyolojik yaklaşımların hepsi, neredeyse son 200 yıl içerisinde dile getirilmiş iddialardır.

2.1.2. Dine Yönelik Dini Gerçek-Dışıcılık Görüşü

Dine yönelik gerçek-dışıcı tutumlar, gerçekçi tutuma nazaran daha fazla çeşitlilik barındırmaktadır. Örneğin dinin gerçek-dışıcı yorumunu, psikolojiyi merkeze alarak, sosyolojiyi merkeze alarak, antropolojiyi merkeze alarak ve hatta biyolojik evrimi merkeze alarak yapmak mümkündür. Ancak bu yorumlama tarzının her birinin ortak özelliği, dini tasvirlerini aşkın, ilahi ve bağımsız bir varoluşa gönderme yapmaksızın, hatta çoğunluğunun böylesi bir varlığı yadsıyarak ortaya koymalarıdır. Onlar dini inançları gözlemlenemeyen olgu ve olaylarla açıklamak yerine, dini bütünüyle insani bir fenomen olarak ele alırlar. Bu açıdan ortak bir biçimde her bir dini gerçek-dışıcının, dinin yaşamı desteklediğini ve yardımcı olduğunu, bu yüzden kurgusal bir zemine sahip olduğunu iddia etmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan dinin insana psikolojik destek sağladığı ve / veya sosyal bakımdan toplumsal yardımlaşmayı ve bütünleşmeyi

teşvik ettiğini öne sürmektedirler. Tartışmalra daha iyi nüfuz edebilmek adına, dine yönelik farklı gerçek-dışıcı görüşleri ele almakta yarar vardır.

Örneğin Ludwig Feuerbach, dine karşı indirgemeci bir tutum geliştirerek kendisinden sonraki çağdaş din felsefesi tartışmalarına önemli etkilerde bulunmuştur. “Feuerbach Tanrı’ya konuşmayı, insan ile onların ihtiyaç ve arzuları hakkındaki konuşmaya indirger. *Hristianlığın Özü* adlı kitabının ikinci baskısına ön sözünde Feuerbach, teolojinin antropoloji olduğunu ve ilahi doğa ile insani doğa, dolayısıyla da ilahi mevzu ile insani mevzu arasında fark olmadığını iddia eder.”¹⁰⁴ Anlaşılacağı üzere Feuerbach, dinin metafiziksel boyutunu tamamen antropolojiye indirgeme yoluna gitmiştir. Ona göre insan, antropolojik bakımdan sınırlı bir varlık olması ve arzu ve isteklerinin ise sınırlı varoluşunun ötesine geçmesi nedeniyle ilahi varoluş tasarımı vasıtasıyla arzu, istek ve korkularını tatmin etmeye çalışır. Dini, psikolojik olgu ve kavramlarla açıklayan isimlerden birisi ise Sigmund Freud’dur. Ona göre; dinin önemli bir işlevi de insanın gücünü aşan hususlarda ona psikolojik bakımdan koruyucu kalkan olmasıdır. Animist dönemlerde arkaik insan, başa çıkamadığı tabiata, mistik değerler atfederek onlara dua etmeye ve yakarmaya başlamıştır. Ona göre uzun dönemler neticesinde farklı tezahürlerde ortaya çıkan din fenomeni, mistik vaatlerle insanlara sonsuz yaşamı ve uğradıkları haksızlıklara karşı ilahi adaleti vadetmiştir. Ayrıca dünyadaki psikolojik zorluklara ve korkulara karşı insanlara direnç artırıcı gücü temin ve tesis etmiştir. Dolayısıyla Freud için din, tamamen insanın eksikliklerinin bir neticesi olarak insanın kendi psikolojik tasarımından başka bir şey değildir. Yani insanın tasarımının ötesinde, bağımsız varoluşa sahip ne Tanrı ne sonsuz yaşam ne de ilahi adalet mevcuttur. Bütün bu kavramlar, insanların psikolojilerinde var ettiği içgüdüsel fenomendir.

Dinin biyolojik tasvirini ise Daniel Clement Dennett yaparak ona evrimsel bir bakış açısı getirmiştir. Onun için din nesilden nesile evrilerek gelen şuursuz kopyalardır. Ona göre din, animist çağlarda bizi ürkütüp hayrete düşüren pek çok nesneye ya da canlıya fail olma özelliği atfedildiği zaman ortaya çıkmıştır. Din ortaya çıktıktan sonra nasıl ki biyolojide genetik miras süreci işliyorsa dinde de kültürel miras süreci işlemeye başlamıştır. Kültürel miras, dinin ve inançların ebeveyn tarafından çocuğa

¹⁰⁴ a.g.e., s.263.

dil vasıtasıyla aktarılması sürecidir. “Doğal seleksiyon çocukların beyinlerini, ebeveynlerin ve kabile yaşlıların onlara anlattıkları şeye inanmaya yönelik inşa etmiştir.”¹⁰⁵ Nasıl biyolojik evrim yoluyla insan ve birçok hayvan vahşi doğalarından çıkarak ehlileştirse, dinde buna uyumlu olarak evrimleşmiştir. Animist dönemde vuku bulmuş vahşi dinlerden ehlileşerek insanın yaşam tarzına uyum sağlayabilen evcil dinler günümüzde varlığını sürdürmeye devam ederken, söz konusu sürece uyum sağlayamayan dinler ise tarih sahnesinden, tıpkı nesli tükenmiş organizmalar gibi silinip gitmiştir. Daniel Dennett’e göre; biyolojik süreç sebepsiz olan birçok fenomeni yeryüzü sahnesinden kaldırmıştır. Ancak bu durum din için bu söz konusu olmamıştır. Din için insanlar büyük emek vermiş ve vermeye devam etmektedirler. İbadetler için insanlar her zaman paralarını, emeklerini ve zamanlarını harcamaya hazırdırlar. Dolayısıyla Darwinci kuralları göz önüne aldığımızda, eğer dinler hala hayattaysa ve insanların büyük bir kesimini yönlendirmeye devam ediyorsa, onun insanlara getirdiği nimetleri külfetinde daha fazla demektir. Bunun sonucunda Dennett şu soruyu sorar; ‘Dine bedelini ödeyen şey nedir?’ Pek çok dinin toplumsal dayanışmayı arttırmak, ümitsizliğe karşı korunmayı tesis etmek, fiziksel ve zihinsel olarak sağlıklı olmayı teşvik etmek gibi faydaları söz konusudur. Ancak dinin tüm bu faydaları, Dennett açısından dinin doğru iddialarda bulunduğu ve gerçekliği doğru bir şekilde tasvir ettiği anlamına gelmez. Hatta ateizmin bu gibi süreçlerin üstesinden gelemeyeceği anlamına da gelmemektedir. Ayrıca bu bağlamda Dennett din ile ahlaklılık arasında kurulan irtibata da karşı çıkmaktadır. Dennett’e göre; “maneviyat ile ahlaki iyilik arasında ilişkinin varsayılması aldanmadır.”¹⁰⁶ Çünkü ateist toplumlar incelendiğinde, onlarda da ahlaki iyiliğin üst düzeyde gerçekleştiği gözlemlenebilir.

Dinin gerçek-dışıcı yorumunun birkaç örneği daha burada zikredilebilirdi ancak çalışmanın kapsamı açısından bu kadarıyla yetinmek durumundayız. Bu yorumların ortak özelliğini göz önüne aldığımızda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır; Dine yönelik yapılan her türlü tinsellikten ve aşkınlıktan ayrıştırılmış ve insanın sosyal ve psikolojik yaşam alanlarına indirgenmiş tasvir, gerçek-dışıcı bir perspektife sahip olmak zorunda mıdır? Bu hemen cevaplanabilecek tarzdaki bir soru değildir. Ancak özellikle D. Z.

¹⁰⁵ Daniel C. Dennet, *Breaking The Spell: Religion as a Natural Phenomena* (Amerika Birleşik Devletleri: Penguin Books, 2006), s.131.

¹⁰⁶ a.g.e., s.131.

Phillips'in dinin Wittgensteinci analizini merkeze aldığımızda, klasik gerçek-dışıcı görüşün aksine dini iddiaların bir gerçekliğe işaret ettiği varsayımını öne sürmesi nedeniyle gerçek-dışıcı görüşün dışında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. Bununla birlikte işlevselci din dili görüşü, gerçekçi görüş tarafından iddia edildiği üzere Tanrının evrensel bir aşkın gerçekliğe işaret ettiği iddiasını da reddeder. Ayrıca işlevselci görüş, dini pratiklerle Tanrı'nın mevcudiyetinin ayrılamayacağını savunarak pratikler ile dinin nesnesinin mutlak bağımsızlığını ileri süren gerçekçi bir görüş ile uzlaşmazlık içerisine girer. Dolayısıyla felsefe literatüründe yer alan klasik gerçekçi ile gerçek-dışıcı tasnifi, çağdaş din felsefesinde yer alan tüm görüşleri kapsayabilecek nitelikte değildir. Bu yüzden bazı dini ekolleri bu iki radikal görüşe tenzil etmek yerine müstakil olarak ele alınmaları gerektiği kanaatindeyim. Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili de her iki karşıt görüşün dışında yer alan farklı ontolojik tasavvurları ileri sürdüğünden dolayı, müstakil olarak değerlendirilmesi gereken görüşlerden birisidir.

2.1.3. D. Z. Phillipsin Wittgensteinci işlevsel din dili analizi – Gerçekçilik ve Gerçek-dışıcılığın eleştirisi

Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din görüşü, Phillips nazarından hem gerçekçi kanadı hem de gerçek-dışıcı kanadı reddetmektedir. Çağdaş din felsefesi tartışmalarında işlevselci din dili görüşünü gerçek-dışıcı görüş içerisinde zikretme eğilimi yaygındır. Her iki cephenin de görüşlerini ele aldığımızda, işlevselci din dili analizinin gerçek-dışıcı görüşe olan benzerliklerinin gerçekçi görüşten daha fazla olduğu söylenebilir. Fakat gerçek-dışıcı görüşle aynı düşünceleri paylaştığını iddia etmek, işlevselci analizin gerçek-dışıcılık eleştirilerini gözden kaçırmaya sebebiyet verebilir. Çünkü işlevselci görüş, gerçek-dışıcılar gibi dini iddiaların yanlış olduğu ya da gerçekçiler gibi dini iddiaların doğru olduğu hükmüne varmaz. Dolayısıyla çağdaş din felsefesinde gerçekçi – gerçek-dışıcı tartışmalarını ve bunların D. Z. Phillips'in işlevselci din dili analizinin iki görüşten ayrıldığı noktaları tespit edebilmek için Wittgenstein'in ve Phillips'in felsefeye yükledikleri misyonu incelemek gerekmektedir. Phillips'e göre;

Felsefe, onlarla ilgili (dini inanç ve uygulamaları) belirli yanlış anlamaları ya da bazı sözde dini inançların batıl olduğunu açıklığa kavuşturabilir. Ancak felsefe, dini inançların ne lehine ne de aleyhinedir. Böylesi inançların gramerini açıklığa

kavuşturmayı amaçlamasının ardından onun görevi biter. [...] Filozofun böylece onlara inanmamasına rağmen itiraz etmesine son verebiliriz.¹⁰⁷

Bundan böyle felsefe herhangi bir dini iddia hakkında onun doğru ya da yanlış olduğuyla ilgili herhangi bir yargıda bulunmak yerine, bir takım olgu ve olayları tasvir etmelidir. Çünkü her bir dil oyunu içerisindeki pratiklerin çeşitliliğinden dolayı yargıların doğruluğu ya da yanlışlığı değişiklik gösterecektir. Felsefe, dini bir önermenin doğruluğuna ya da yanlışlığına kanaat getirdiği an, bir ideolojinin ya da belli bir zümrenin savunuculuğuna soyunmuş olur ki bu felsefenin kendi görevi dışına çıkması anlamına gelir. Böyle bir yaklaşım özcü metafiziksel sistemelerin temel özelliğidir. Bu hususta Wittgensteinci perspektife göre;

Filozof ile teolog arasında önemli farklılık vardır. Filozof gramerin muhafızdır. Onun kaygısı, bizi büyüleyen kavramsal kafa karışıklığından bizleri bağımsız kılmaktır. Bununla birlikte teolog, inancın muhafızdır. O dini uzlaşımların ve farklılıkların açık temsilini vermeye razı olmaz. Onun görevi, bu uzlaşımlar ve farklılıklar arasında kendi dinini ve perspektifini açığa vurmaktır. Filozof bilgilendirir ancak teolog teşvik eder.¹⁰⁸

Dini bir iddianın hakikati temsil ettiği yönündeki her bir beyan, bir dil oyunu içerisinde temsil edilen dünya resmini savunmak anlamına gelir. Dolayısıyla dini resimlerin ve anlatıların hakikati etrafında yaşam biçimini şekillendirmiş bir ilahiyatçı, kendi ait olduğu dil oyunu perspektifinden, dini iddiaların hakikati temsil ettiğini savunacaktır. Ancak felsefe tek bir dil oyununun veyahut da dünya resminin savunuculuğunu yapamaz. Böylesi bir varsayımla kişi (ya da filozof), bir şeyin hakikat olabilmesi için ona herkesin, hatta kendisinin bile inanmasının zorunlu olmadığını öğrenir. Çünkü inananlar ya da inanmayanlar hakikati kendi dil oyunları içerisinde kurar. Dolayısıyla din felsefesi, herhangi bir dini önermenin doğru ya da yanlış olduğunu belirtmemelidir. Yalnızca dinin içerisinde kalarak dini meseleler hakkında hüküm verilebilir. Bu hüküm melekесinin ölçütü dinin kendi içerisinde tesis edilir. Gerçeklik kriterinin dinin kendi içerisinde kurulduğunu iddia etmek, dinin kendi doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında genel geçer bir bilgi vermez.

Bu görüşün doğal bir sonucu olarak nesnel bir bakış açısıyla dini önermelerde yer alan Tanrı kavramının, aşkın bir şekilde mevcut olduğu iddialarını teyit etmek ya da reddetmek felsefenin görevi değildir. Dolayısıyla dini iddialar hakkında hem gerçekçi

¹⁰⁷ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.77.

¹⁰⁸ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s. xvii.

hem de gerçek-dışıcı ekoller birtakım hükümler verirken, zaten en baştan Wittgenstein'ın felsefe hakkında verdiği görevin dışına çıkmaktadırlar. Zira Wittgenstein derki;

Felsefe dilin edimsel kullanımına hiçbir şekilde karışamaz; olsa olsa onu yalnızca betimleyebilir.

Zira onu temellendiremez de.

O her şeyi olduğu gibi bırakır. O matematiği de olduğu gibi bırakır ve hiçbir matematiksel keşif onu ilerletemez. “Matematiksel mantığın yol gösterici” bir “sorunu”, başkaları için olduğu gibi bizim için de bir matematik sorunudur.¹⁰⁹

Dolayısıyla gerek gerçekçilerin gerekse gerçek-dışıcıların dini iddialar hakkında hüküm vermesi, yöntemsel olarak işlevselci din dili analiziyle uzlaşamaz. Çünkü inancın ve dini yargıların doğruluk kriterini, dil oyunu içerisinde işlevselliğini belirten pratikler belirler. Doğal olarak belli bir dini kavramın nesnesi, gerçekçilerin iddia ettiği gibi dış dünyada yer alan olgu ve / veya olaylardan bağımsız bir biçimde teşekkül etmiş fenomenler değildir. Aksine, inancın nesnesi dil oyunu içerisinde kurgusal bir biçimde inşa edilmiş işlevsel durumlardır. Bunun bir neticesi olarak D. Z. Phillips, gerçek-dışıcılar gibi inancın nesnesini bir kenara da bırakmaz. İnancın nesnesini aşkın bir varlığa gönderimde bulunması yerine din dili oyunu içerisinde gördüğü işleve tabi hale getirir.

Wittgenstein ve doğal olarak Phillips, neticede hem gerçekçiliği hem de gerçek-dışıcılığı kusurlu bulmaktadır. Ancak Wittgenstein'ın gerçekçilik eleştirisi, sadece dini önermeleri değil bütün felsefi önermeleri içermektedir. Wittgenstein, gerçekçilerin inancın nesnesi ile pratiklerini yani işlevlerini birbirinden ayırma girişimlerine şu örnekle tepki gösterir; “Bir adam ateşe sürüklenmemek için hayatı pahası savaşırdı. Tümevarım yok. Dehşet. Bu, onun olduğu gibi, inancının özünün bir parçasıdır.”¹¹⁰ Dolayısıyla, insanın eylemleri ile inancı bir bütün teşkil ederler. Onları, inancın nesnesi ve pratikler şeklinde ikiye ayırmak, inanç kavramının özünü tahrip edecektir. Örnekte sözü edilen adam, ateşin kendisini yakacağı inancına sahiptir. Eylemleri ise inancının gerekliliğini teşkil etmek zorundadır. Wittgenstein bir başka örneği de ağrı kavramı üzerinden verir. Ona göre bizde ağrı kavramının oluşabilmesinin sebebi, ağrıya karşı verilen düzenli tepkilerdir. “Eğer insanlar ağrının dış belirtilerini

¹⁰⁹ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.70.

¹¹⁰ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.56.

göstermeselerdi (inlemeseler, yüzlerini buruşturmasalar vb.) ne olurdu? O halde bir çocuğa ‘dış-ağrısı’ sözcüğünü kullanmayı öğretmek olanaksız olurdu.”¹¹¹ Bu yüzden ağrı kavramının mevcudiyeti de söz konusu olamazdı. Dolayısıyla ağrı kavramı ile onun pratikte deneyimlenmesi arasında ayırım yapılamaz. Aynı durum dinde yer alan inanç nesneleri için de geçerlidir. Yani inanç beraberinde pratikteki değişimi ve yeni bir yaşam tarzını dayatmaktadır. Neticede “uygulamayla inanç ayrılmalıdır. Dolayısıyla bu inançların niteliksel farklılıkları da onların parçası oldukları pratikler vasıtasıyla gösterilir. Pratikler, gerçekçinin inanma görüşünün varsaydığı biçimde inançlardan kopartılamaz”¹¹² Bu doğrultuda pratikler, inanç için zorunlu referans noktalarıdır ve birbirinden ayrılmalari imkânsızdır. Bundan dolayı işlevselci analize göre realizm (gerçekçilik) inançlar hakkında hatalı açıklamalar sunmaktadır.

Wittgenstein, gerçekçiliğin yanı sıra gerçek-dışıcılığı da eleştirmektedir. Wittgenstein bu ikili ayırımın içi boş olduğunu yine pratikte yer alan bir örnek üzerinden verir;

Bir adam realizme diğer ise idealizme ikna olmuştur ve çocuklarını buna göre yetiştirirler. Harici dünyanın var olması ya da var olmaması gibi böylesi önemli bir meselede çocuklarına yanlış bir şey öğretmek istemezler. [...]

Sonuç olarak idealist çocuğuna sandalye kelimesini öğretecektir. Tabi ki bu kişi çocuklarına şunu bunu yapmasını, örneğin sandalyeyi alıp getirmesini isteyecektir. Böylece idealist eğitimi alan çocuğun söylediği şeyle realistin söylediği şey arasında nasıl bir fark olacaktır. Bu farklılık yalnızca savaş narası olmayacak mı?

113

Yani Wittgenstein’a göre, realizm – idealizm ya da realizm – non-realizm tartışmaları boş konuşmadan başka bir şey değildir. Çünkü bunların pratikte hiçbir karşılığı yoktur. Dolayısıyla Phillips realistlerin, anlamı tayin eden uygulama pratiklerinin görmezden geldiklerini savunur. Trigg’e göre; Tanrı inancı ile onun tavır ve pratiklerdeki sonuçları mantıksal bakımdan birbirlerinden ayrıdır. Oysaki dindarlar Phillips’e göre, Tanrı hakkında konuştuklarında, onların tüm fiillerini ve düşüncelerini kapsayan ve birbirinden ayrılamayan bir kuşatıcı gerçeklik hakkında konuşurlar. Ancak Trigg ve Penelhum gibi gerçekçiler, bu kuşatıcı gerçekliği parçalayarak tüm fiiliyatları, inancın neticeleri olarak görürler. Onlar eylemi inançtan bir parça olarak görmek niyetinde değillerdir. Oysaki Wittgenstein’a göre; dildeki kavramlar, terimler ve önermeler

¹¹¹ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.121.

¹¹² Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.41.

¹¹³ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, çev. G. E. M. Anscombe (California: University of California Press, 2007), s.74.

anlamalarını insan yaşamında vuku bulan tepkiler ve davranışlar ile onları çevreleyen yapılardan kazanır. Bu yüzden bütün kavramlar, ilksel tepkilerde kökenlenmiştir. Örneğin, acı, korku, günah, ibadet gibi kavramların hepsi, pratik yaşamdaki insanların düzenli tepkilerinden kaynağını alır. Bu yüzden günlük yaşamdaki ilksel tepkiler, entelektüel ve felsefi düşünceler için merkezi bir rol oynar. Dolayısıyla Wittgenstein, dille ilgili dikkatimizi ilksel tepkilere çevirmemiz gerektiğini savunur. Tanrı kavramı için de aynı durum söz konusudur. Bu yüzden esas yapılması gereken şey, din dilinin, “bu ilksel anlamının, onun orijinal biçimlerinde kazanılması ve erişilmesidir.”¹¹⁴ Bunun için, “filozof doğal bağlamlarında dini kavramların rolüne dikkat kesilmelidir. Ancak eğer filozof, onların orijinal biçimlerinde bu anlamları kazanıp onlara erişseydi, filozof onun ilksel biçimindeki kelimelerin yani inananların dinleyicisi olurdu.”¹¹⁵

D. Z. Phillips’in Wittgensteinci işlevsel din dili analizinin gerçekçi din dili analizcilerinden yöntemsel ve teorik farklılıklarına değindik ancak onları gerçekçilikten tefrik etmek, gerçek-dışıcılardan tefrik etmekten nispeten daha kolaydır. Çünkü işlevsel din dili analiziyle gerçek-dışıcı din dili analizi arasındaki farklar daha muğlaktır. Ancak bu durum, Wittgensteinci işlevsel din dili analizini tamamen gerçek-dışıcı bir pozisyona indirgemeyi zorunlu kılmaz. Buna rağmen çağdaş din felsefesinde yine de D. Z. Phillips’i, gerçek-dışıcı bir pozisyona irca etme eğilimi de bulunmaktadır. Örneğin Peter Bryne, *God And Realism* adlı eserinde şu ifadeleri kullanır;

Teistik global anti-realism, epistemolojik ve ontolojik olarak bizden bağımsız var olan şeyler dünyasının varoluşunu ve özelliklerini reddeder. O, bu nedenle ontolojik ve epistemolojik olarak bizden bağımsız var olan Tanrı’yı reddedecektir. Teistik ayrımsal anti-realist, bizden bağımsız bir gerçekliğe götürülemeyecek olan düşüncemizin ve ifadelerimizin bu kısmına işaret eden ilahiliğe ilişkin kavramlar ve ifadeler hakkındaki belirli olgulara işaret edecektir. Küresel teistik anti-realist ise zihinden bağımsız dünya hakkında konuşulamayacak olana işaret eden genel metafiziksel, epistemolojik ve semantik teorilerden bahseder. [...] Ayrımsal anti-realist, gerçekçi olarak yorumlanamayacak teistik söylemleri işaret eden din dili ile eylemler arasındaki karakteristik dini tutumlar ya da özgün ilişkiler gibi şeyleri düşünür. D. Z. Phillips ve Don Cupitt (yeniden) bizler için argümanın bu biçimini tasvir edecektir.¹¹⁶

Peter Bryne açık bir biçimde Don Cupitt’in yanı sıra D. Z. Phillips’i de gerçek-dışıcı bir cepheye konumlandırır. Dini iddiaların epistemolojik tahlilini bir sonraki bölümde

¹¹⁴ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.239.

¹¹⁵ a.y.

¹¹⁶ Peter Bryne, *God and Realism* (New York: Routledge, 2017), s.8.

tartışacağım için bu noktada sadece Bryne'nin ontolojik tespitini değerlendireceğim. Çünkü buradaki Tanrı'nın varoluşu hakkındaki tartışmalar epistemolojik değil ontolojik bir tahlili zorunlu kılmaktadır. Wittgensteinci işlevsel analiz uyarınca Tanrı'nın bizden, ya da pratiklerimizden bağımsız bir varoluş olamayacağı söylenebilir. Tanrı ve buna bağlı dini kavramlar, dindarların sahip olduğu dini resimler aracılığıyla varlığa gelebilirler. Phillips'e göre; Tanrı kavramını analiz ederken bu kavramı metafiziksel ya da soyut içeriklerle doldurmak, onun sahte kavram (pseudo-concept) haline dönüşmesinden daha fazlasını ihtiva etmez. Tanrı'nın, dindarın yaşamında, dua etmede, ibadet etmede, ümit etmede, sadakatte vs. beliren tezahürleri dışında ya da ötesinde varlığından söz etmek imkansızdır. Tanrı'nın ontolojik mevcudiyeti ve mahiyeti, dindarın pratikleri ve onların bağlamından ibarettir. Dolayısıyla negatif teoloji taraftarlarının savunduğunun aksine Tanrı kavramı, insan kavrayışının ötesine geçemez. "Tanrı'nın insan kavrayışının ötesine geçtiğini söylemek, din dilinin başarısızlığının bildirmektir"¹¹⁷ Din dili, mistik bir yapıda değildir. O kendi dilini, gizemli bir aşkınlıktan değil, insanların günlük yaşam pratiklerinden oluşturur.

Böylesi bir yaklaşım, Tanrı'nın metafiziksel yönünü yadsıyan analitikçi bir tavidir. Dolayısıyla Tanrı da dâhil tüm şeylerin uygulamada sergilenen varoluşlarının ötesinde ideal bir gerçekliğinden yani özlerinden söz etmek imkânsızdır. Bu yüzden filozof, Tanrı'yı asla kavramsal ve soyut düşünce vasıtasıyla analiz edemez. Onlar ancak, 'Tanrı bizi yarattı', 'O insanları yeniden diriltecek', 'Tanrı onları cezalandıracak' vb. gibi ifadelerin insan hayatındaki yerini saptayarak Tanrı'yı kavrayabilir. Din dili oyununa katılan birisinin (üye-insider) Tanrı fikri, pratiklerini icra etmesi ve bu pratiklerin mümkün kıldığı Tanrı'yla ilgili tasavvurlarını biçimlendirmesiyle oluşur. Çünkü din, yaşam biçimini şekillendiren kişinin tecrübesiyle yakından ilişkilidir. Bu yüzden Tanrı kavramını, dini inancın gerektirdiği pratiklerden ayırarak anlayamayız. Bu nedenle "din dilini nasıl kullanacağını bilmek, Tanrıyı bilmektir. [...] Çünkü Tanrı herhangi bir dile iştirak etmez, ancak O, insanların din hakkında öğrenmeye başladıklarında öğrendikleri dilde tesis edilir."¹¹⁸ Dolayısıyla din dilindeki Tanrı kavramını anlayabilmek için, ruhun ölümsüzlüğün dindarın yaşamındaki yerini, ibadet

¹¹⁷ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.150.

¹¹⁸ Phillips, *Concept of Prayer*, s.51.

ve dua pratiklerinin dindarın yaşamını ne doğrultuda dönüştürdüğünü ve mucize ve kötülük gibi kavramların toplum tarafından Tanrı'nın zatında nasıl değerlendirildiğini bilmek gerekmektedir.

Ancak işlevselci din dili analizinin gerçekçilikten tüm bu ayrışma noktalarına rağmen Phillips'i klasik gerçek-dışıcı cepheye yerleştirmek bana sakıncalı gibi görünmektedir. Çünkü daha öncede belirttiğim gibi, mühim farklardan birisi de işlevsel analizciler, gerçek-dışıcıların aksine dini konularla ilgili hüküm vermeden kaçınır. Çünkü biz pratiklerin kendilerinin akla uygun olup olmadıklarını soramayız. Bir dil oyununda makul olan bir olgu, diğer dil oyununda makul olmayabilir. Dolayısıyla dini iddialar hakkında hüküm vermek, farklı dil oyunlarının gerçeklik tasavvurlarını gayrimeşru bir şekilde birbirleriyle mukayese etmek anlamına gelecektir. Bununla bağlantılı olarak gerçek-dışıcılar gibi D. Z. Phillips'in Tanrı'nın aşkın varoluşa sahip olduğunu reddetmiyor olmasıdır. Hatta üstü örtük bir biçimde tek bir şartla kabul ettiği de söylenebilir; o da Tanrı'ya inanmayı sürdüren büyük bir kültürün mevcut olmasıdır. Çünkü günümüzde varsayılan bir gerçek de teizmin yani Tanrı inancının insan hayatında hala çok güçlü bir yer tuttuğudur. Dolayısıyla aşkın bir Tanrı inancını ihtiva eden dini inanışların mevcudiyeti, Tanrı'nın aşkın varoluşunun teminatıdır. Çünkü ancak "resim öldüğü zaman, onunlar birlikte bir şeyler ölür."¹¹⁹ Dini resmin mümkün kıldığı pratikler, resmin kaybolmasıyla yitirilirse, ölümsüzlük, Tanrı, kabir hayatı, günah, sevap gibi kavramlar da varlığını yitirir. Çünkü İşlevselci analizcilere göre ölümden sonraki yaşam, bu dünyadaki ilişkilerin bağlamı içerisinde kurgulanır. Dolayısıyla din dilinin mümkün kıldığı ve bu yaşamda, ölümden sonraki yaşamın anlamını barındıran pratikler mevcuttur. Söz konusu pratikler bu açıdan ölümü, ölümden sonraki bir yaşama geçiş olarak tanımlar. Phillips'e göre dindarlar, "eğer onları (dini pratikleri) uygularlarsa, ölümden sonraki yaşam olarak anlaşılan ölümsüzlüğe erişeceklerdir."¹²⁰ Ölümden sonra yaşam inancı etrafında tüm maddi yaşamını şekillendirmiş olan insan, bu anlamda sonsuz yaşama erişmiş insandır. Dolayısıyla bir insanın ahiret, yeniden dirilme ve ruhun ölümsüzlüğü gibi inançlarının doğruluğunun tespiti noktasındaki tek ölçüt, o kişinin hayat tarzıdır.

¹¹⁹ Dewi Z. Phillips, *Death And Immortality* (Londra: Macmillan Press, 1970), s.78.

¹²⁰ a.g.e., s.30.

Bu inançlar, dışarıdan nesnel bir ölçüt yardımıyla doğru ya da yanlış olarak belirlenemez. Phillips, ölümsüzlüğün ve yeniden dirilişin mevcudiyeti hakkında dil oyunlarının çoğulluğundan dolayı evrensel bir kanaat getirmenin mümkün olmadığını savunurken, gerçek-dışı bir tutumu benimseyen Antony Flew ise tersini savunur. Flew'e göre; ahiret yaşamı inancı, üstesinden gelinebilmesi imkânsız, birtakım mantıksal güçlükler barındırır. Tüm insanların ölümlü olduğu ampirik olarak kanıtlanmış olmasına rağmen ölümden sonraki yaşam inancı, hiçbir ampirik kanıtı barındırmamaktadır. Flew, ahiret yaşamının hiçbir kanıtı bulunmadığını belirtmesinin yanı sıra bu inancın mantıksal olarak da çelişkili bir duruma işaret ettiğini savunur. Flew mevcut mantıksal çelişkiyi, yaşanması muhtemel bir kaza durumu üzerinden anlatır. O, Jones'un bir uçak seyahatine çıktığını ve uçağının kaza yaptığını hayal eder. Uçak kaza geçirdiğinde, Jones'un da bulunduğu yolcuların her birinin durumuyla ilgili iki seçenek mevcuttur; her biri ya vefat etti ya da hayatta kaldı. Fakat Jones'un öldüğünü ve onun için ahiret yaşamının vuku bulduğunu varsaydığımızda mantıksal bir zorlukla karşılaşırız. Bu zorluk da Jones'un ölümünün ardından hayatta kalmaya devam ettiğidir. Dolayısıyla “‘hepimiz ölümden sonra yaşamaya devam edeceğiz’ önermesi de mantıksal bir tutarsızlık barındırmaktadır.”¹²¹ Fakat Phillips açık bir şekilde, Flew'in dini inançları böylesi nesnel ve mantıksal ilkelerle yargılamasını ve yanlış oldukları üzerine hüküm verme girişimini eleştirir. Çünkü böylesi bir tavır din dilinin dilbilgisel mahiyetini ihlâl eder. Oysaki Phillips'e göre; “inananların ruhunun durumu, onlar tarafından Tanrı'nın babalığı ve sevgisiyle olan ilişkileri ışığında görünür. Tanrı'nın babalığı ve sevgisi, ruhun arzuladığı sonsuz yaşamı ve Tanrı yaşamını oluşturur.”¹²² Bu konu Flew'in yaptığı gibi, soyut mantıksal analizlerle tahlil edilemez. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili sorular, insan ruhunun metafiziksel analiziyle ilgili değil yaşam biçimiyle ilgilidir. Ölümsüzlük ve yeniden diriliş kavramlarına anlamını veren, yani onların saçma, anlamlı, imkânsız ya da mümkün olduğuna dair hükümleri sağlayan, insanların yaşam tarzıdır. Buna göre din dışı bir yaşam tarzı da ruhun ölümsüzlüğü anlayışını imkânsız kılar. Dindar için ölüm, sahip olduğu dünya resminin sağladığı ruhun ölümsüzlüğü kavrayışıyla yeni bir yaşama açılan kapıdır. Phillips bununla ilgili şunları söyler; “O zaman ben inanan için sonsuz

¹²¹ Antony Flew, “Can a Man Witness His Own Funeral?”, *The Hibbert Journal* (Londra 1956), s.54.

¹²² Phillips, *Death And Immortality*, s.45.

yaşamın, Tanrı'nın yaşamına iştirak etme olduğunu ve bu yaşamın kendiliği öldürmeyle ilişkisi olması gerektiğini varsayıyorum. Bu hiçbir şeyi bizim değil fakat her şeyi Tanrı'nın hediyesi olarak görmektir.”¹²³ Dolayısıyla Tanrı'nın yaşamıyla bütünleşen dindarın yaşamı, ölümün ötesine doğru uzanarak ahiret yaşamını da var eder. “İnanan için, onun ölümü tıpkı yaşamı gibi Tanrı'da olacaktır. Onun için bu, ölümün dokunamayacağı sonsuz yaşamdır, yani ruhu, bu ölümcül yaşamın tuzaklarının ve eğilimlerinin ötesine yerleştiren ölümsüzlük.”¹²⁴ Dolayısıyla ölümden sonra yeniden dirilmeyle ilgili olarak, “uygun pratik olmaksızın, buluşma ümidinin de olduğu hiçbir şekilde söylenemez.”¹²⁵ Dindar birisinin ahirette sevdikleriyle buluşma inancı, kişilerin pratiklerine hükmeder. Bu yüzden ne gerçekçiler gibi ölümden sonraki yaşam inancıyla ölümden sonraki yaşamın kendisini ayırmak ne de gerçek-dışıcılar gibi ölümden sonraki yaşamın varolmadığı varsayımıyla ahiret inancının kendisinin hatalı olduğunu iddia etmek yanlıştır. Bu yüzden ölümden sonraki yaşam inancı, dua pratiğinde temellendirir. Çünkü onların pratikleri, bu dünyanın ötesine Tanrı'nın cennetine uzanmaktadır. Doğal olarak ölümden sonraki yaşam inancı, Tanrı'nın gerçekliğinin ve dolayısıyla da ona dua edilmesi gerektiğinin teminatıdır. Dahası ölenlerin ruhuna yönelik yapılan her türlü dua eylemi, bu dünyadaki pratiklerin, ahiret yaşamının sonsuzluğuna eriştiğinin göstergesidir. Böylesi dualar, din dilinin mümkün kıldığı ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrısal bir yaşamın icra edilmesi varsayımı etrafında anlam kazanır. Bu yüzden bir dini inanç olarak ölüm ve ahiret olgularını anlamak istiyorsak, dini toplulukların ve bunları takip eden halk kitlelerinin davranışlarının dikkatlice analiz edilmesine ihtiyaç duyarız. Fakat sonsuz yaşamı mümkün kılan din dili oyunu içerisinde yer almayan yabancılara, böylesi bir inanış garip gelebilir. Çünkü böylesi bir hayat, din dilinin mümkün kıldığı ibadetlerle ve dualarla donatılmıştır. Bu tür dini pratikler, dini kavramların ontolojik zemininin teminatıdır.

Phillips ile benzer olarak, Wittgenstein'a göre de 'ölüm' kelimesi, işlev gördüğü dil oyununa göre uygun bir teknikle ele alınmalıdır. Bu açıdan ölüm kavramı, herkes için aynı tarzda kullanılamaz. Böylece ölüm düşüncesiyle ilgili her şey, dil oyununun bir parçası haline gelmek durumundadır. Wittgenstein bu hususta şu ifadeleri dile getirir;

¹²³ a.g.e., s.54.

¹²⁴ a.g.e., s.60.

¹²⁵ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.252.

‘Benim ölüm fikrim, bedenden ruhun ayrılışıdır.’ - Eğer bu kelimelerle ilişkili olan şeyi biliyorsak o, ayrıca "Ben ‘ölüm’ kelimesini belirli bir resimle irtibatlandırıyorum- Bir kadın yatağında uzanıyor" da diyebilir. -Bu belki bazı ilişkilere sahip olabilir ya da olmayabilir. [...] “Ruhun bedenden ayrılışı” [Yalnızca kamusal bir ilgiye sahip] Bu belki siyah bir perde gibi davranabilir ya da siyah bir perde gibi davranmayabilir. Böylece ben, [senin söylediğin şeyin] ne olduğunu keşfetmek zorunda kalacaktım. Şu anda, en azından hiç net değilim. [Sen şunu dersin]- “Ne olmuş yani?” - Ben bu kelimeleri biliyorum, ben belirli resimlere sahibim. Koşulların her türlü bu kelimelerle birlikte yol alır.¹²⁶

Dolayısıyla sahip olunan resim ve pratikler, ölüm fikrine anlamını tayin etmektedir. Farklı resimlere sahip olan kişiler, ölüm kavramı hakkında bambaşka iddialarda bulunacaktır. Bu iddiaların hiçbirisi ötekisinden ne daha hakiki ne de daha sahtedir. Eğer benim için pratiklerim ve dünya resmim, ölümden sonraki yaşam için hiçbir tahayyül sunmuyorsa ölümden sonraki yaşam, ruhun dirilişi ve sonsuz yaşam gibi düşünceler bana açıkça anlamsız olarak görünecektir. Bu durum ise Tanrı da dahil olmak üzere dinde yer alan kavramların mevcudiyetinin mümkün olamayacağına işaret eder.

Toparlayacak olursak; din dilinde yer alan Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret kavramları ne gerçekçilerin savunduğu şekliyle, din diline pratikleriyle iştirak eden dindarların eylemlerinden tamamen bağımsızdır ne de gerçek-dışıcıların savunduğu şekliyle böylesi bir dil oyununu paylaşanlar herhangi bir yanılgı içerisindedir. Çünkü Phillips’e göre dindarın dini inancı “ruhun ölümsüzlüğü, ölümden sonraki mevcudiyeti ve onunla birlikte götürüldüğü varsayılan neticeleriyle değil ancak Tanrı’nın yaşamına ve ilahi aşkın tefekkürüne iştirakiyle ilişkili olmak zorundadır.”¹²⁷ Burada ölümsüzlük kavramının kullanıldığı resme dikkat kesilmek gerekir. Oysaki Flew’e göre Phillips’in iddialarının aksine ahiret iddiaları, sadece yakını vefat etmiş kişilerin kendisini teselli edebileceği inançlardır. Böylece sevdikleriyle daha sonra yeniden buluşma umutları canlı kalır. Dolayısıyla Flew’e göre ölümden sonra dirilmek, kendi cenazesine şahitlik etmek gibidir. İki durum da mantıksal çelişkiler barındırır. Ancak işlevselci analiz tarafından böylesi mantıksal çelişki iddiaları, zaten dindarın yaşam pratikleri ve dünya tahayyülleri vasıtasıyla aşılmıştır. Onlar için, inançlara yönelik böylesi mantıksal eleştiriler hiçbir anlam ifade etmez. Fakat burada sonsuz yaşamın ilahilikten geldiği

¹²⁶ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.69.

¹²⁷ Phillips, *Death And Immortality*, s.38.

fikrini ters yüz edilerek, sonsuz yaşamın dünyevi pratiklerden geldiği savunulur. Burada ilahi mutlak hakikat, öznel dini pratiklere indirgenmiştir.

Dolayısıyla işlevselci din dili açısından Tanrı'nın ve din dilinin diğer kavramlarının aşkın varoluşundan söz edilemez. Klasik teizmin ya da gerçekçilerin varsaydığı şekliyle Tanrı'nın zaman ve mekân ötesi, evrensel bir var oluşu değil, bilakis bizatihi zamana ve mekâna içkin, kültürde ve tarihte vuku bulan, dil oyunu ve onun mümkün kıldığı pratikler vasıtasıyla ortaya çıkabilen varoluşu söz konusudur. Bu pratiklere; ibadet etme, dua etme, iyilik yapma vs. örnek olarak verilebilir. Özellikle dua etme pratiği, Tanrı'yla konuşma durumu olarak açıkça birinin kendi kendisiyle konuşması değildir. Çünkü burada hitap edilen bir öteki vardır. Dua edenler, gerçekten de din dili içerisinde Tanrı'yla konuştuklarından emindir. Dolayısıyla Tanrı'nın ontolojik mevcudiyeti, nesillerin oluşturduğu dil kalıbı etrafında Tanrı'ya dua etme ve ona ibadet etme eyleminde temellenir. Bu, Phillips'e göre Tanrı'nın varoluşunun kanıtıdır. Çünkü dua, Tanrı'nın bir şeyleri değiştirmesini talep etmektir. Dolayısıyla dua ile Tanrı arasındaki ilişki, dünya ile Tanrı arasındaki nedensel ilişkiye dönüşür. "Eğer filozof dinin bir açıklamasını vermek istiyorsa, dindarların yaptığı ve söylediği şeye dikkat kesilmelidir."¹²⁸ Böylesi yüksek bir katılımın oluşturduğu ve duygusal bağlılıkların tesis ettiği eylem topluluğu, Tanrı'nın ontolojik mevcudiyetine temel teşkil eder. Dolayısıyla "Tanrı inancının ne anlama geldiğini söylemek için, birisinin bu inancın dindarlar için ne anlama geldiğine dikkate alması gerekir. Biz ebedi bir Tanrıya ibadet etmenin, onun sahip olduğu yaşam tarzında ne anlama geldiğini sormalyız."¹²⁹ Din diline katılan ve ona dua eden dindarların Tanrı inancını göz önüne aldığımızda, "eğer birisi Tanrı'yı belki var olan, belki de var olmayan bir şey olarak düşünürse, Tanrı inancıyla kastedilen şeyi asla anlamayacaktır."¹³⁰ Din dili oyununa katılanlar, Tanrı'nın mutlak bir biçimde varoluşu etrafından pratiklerini şekillendirir. Bu pratiklerin, toplumsal bir biçimde tatbik edilebilmesi, Tanrı'nın ontolojik mevcudiyetini teminat altına alır. Phillips bununla ilgili şu ifadeleri kullanır; "Ben, dua ve ibadetin bağlamından bağımsız olarak Tanrı'nın var olup olmadığının araştırılabileceği varsayımının aleyhindeyim."¹³¹ Bu açıdan filozoflar duanın, pratik

¹²⁸ Phillips, *Concept of Prayer*, s.1.

¹²⁹ a.g.e., s.83.

¹³⁰ a.g.e., s.81.

¹³¹ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.266.

durumlara aşkın kavramsal bir görüşünü veremez. “Çünkü eğer bunu yaparsa, kendisini çelişkiler yığınyla mücadele ederken bulacaktır. [...] Burada nihai müracaat, gerçek kullanıma yani, dua etme eyleminin kendisine yapılır. Wittgenstein’in amacı, duanın anlamının dua etme eyleminde olduğunu ifade etmektir.”¹³² Felsefi sorunlar, dua kavramını pratiğinden ayırarak metafiziksel bir mecraya sürüklemekten dolayı ortaya çıkar. Bu sorunların üstesinden, dua eden kişinin hayatında dua etme eyleminin rolünü açıklığa kavuşturarak gelinebilir. Çünkü “felsefe, dua için bir temel sağlamaz, o her şeyi olduğu gibi bırakır.”¹³³ Dua ve ibadetlere bilimsel ve soyut bir takım açıklama tarzları getirmek, onun doğasını tahrip etmeye sebep olur. Çünkü duada dindar Tanrı ile somut durumlar içerisinde konuşarak ona, taleplerinin ve arzularını iletir. Phillips’e göre;

Duanın felsefi soruşturması, böylesi bir dilde onun yerini dikkate almalıdır. [...] Dolayısıyla Ayer’inki gibi, Tanrı ile konuşmanın mistik bir deneyim olduğu için reddedilmesi gerektiği iddiası yanlıştır. [...] Oysaki dini kavramlar teknik kavramlar değildir; onlar insan yaşamının ortak deneyimlerinden kopartılamaz; neşe, keder, ümit ve çaresizlik.¹³⁴

Dindar, hayatın anlamını Tanrı’ya ibadette bulur. [...] Duada mühim olan ruhun durumudur. Çaresizliğe karşı bir umut tesis ettiği için ruhsal bir rahatlamadır. Fakat bu bir çaba vasıtasıyla ortaya çıkar bir umut değil dini bir tefekkürle doğan bir umuttur. Bu, çaresizlikten kurtuluşu getiren Tanrı sevgisinin bütün yaşamıdır.¹³⁵

Dolayısıyla Tanrı’nın varlığı, kültüre, pratiklere ve dil oyunlarına bağımlı olmakla birlikte dua, ibadet, birtakım riüeller, ayinler gibi gibi pratiklerce kuşatılmıştır. Gerçekçiler gibi Tanrı’nın ontolojik mevcudiyeti ile dini pratikleri ayırmak dinin doğasını tahrip eder. Çünkü Tanrı kendisi, kültürün ve dini pratiklerin bir ürünüdür. Tanrı’nın geneksel mutlak bağımsız varoluşu, işlevselci analiz nazarından pratiklere ve kültüre bağımlı bir yapıya dönüşür. Fakat dini gerçek-dışıcıların savunduğunun aksine bu durum, Tanrı inancının hatalı olduğu bir duruma da işaret edemez. Çünkü kültül ve dil oyunu bize hakikati sunar. Felsefe ise mevcut hakikat durumunu tekzip ya da tasvip etmekle değil tasvir etmekle yükümlüdür.

¹³² Phillips, *Concept of Prayer*, s.3.

¹³³ a.y.

¹³⁴ a.g.e., s.39-40.

¹³⁵ a.g.e., s.66-67.

Burada şunu ifade etmek önemlidir; D. Z. Phillips'in işlevsel tahlilin ortaya koyduğu Tanrı mefhumu, klasik teizmin Tanrı mefhumuyla uyuşmadığı aşikârdır. Gazali'nin şu sözlerini tetkik edelim;

Hâdis olan her şey, câizu'l-vucûd (varlığı caiz)' dur. Ezeli olan kadim ise, vâcibu'l-vucûd (varlığı vacib)'dur. Eğer Allah'ın sıfatlarının caiz olmasının isnadı mümkün olsaydı, şüphesiz bu, O'nun varlığının vücubuna aykırı düşerdi. Zira cevaz ile vücub birbirine aykırı olan iki kavramdır. Dolayısıyla zatı vacib olan bir şeyin sıfatlarının caiz olması imkânsızdır. Bu ise açıkça bilinen bir gerçektir.¹³⁶

Ortodoksi İslam geleneğinin klasik Tanrı anlayışını yansıtan yukarıdaki alıntıda, açık bir şekilde Tanrı'nın, diğer yaratılmış olanlardan farklı bir varoluş biçimine sahip olduğu ifade edilir. Buna göre Tanrı, mutlak varlık olması hasebiyle ezeli ve ebedi bir varoluşa sahiptir. Yukarıda zikredilen ifadeler, üç semavi dinin Tanrı anlayışı için de ortak nitelikleri ifade etmektedir: zorunlu varlığın sonsuz güç, sonsuz ilim, sonsuz iyilik ve sonsuz hayat sahibi olması ve kadim olması sebebiyle varlığını hiç birşeye borçlu olmaması. Ancak açık bir biçimde Phillips'in tasvir ettiği Tanrı kavrayışı, geleneksel teistik Tanrı kavrayışıyla uyumsuzluklar barındırmaktadır. Çünkü bu işlevselci düşüncede Tanrı zorunlu bir varlık değil, kültür ve pratikler içerisinde yer alan mümkün bir varlıktır. Dahası, kim Phillips'in çizdiği çerçevede kendisinin inanması ve inancının gereği olarak pratikleri tatbik etmesi neticesinde var olmasının mümkün olacağı bir Tanrıya inanmak ister ki? Çünkü bu görüş uyarınca, eğer Tanrı'nın ölümsüzlüğünü varsayan tüm dini inanışlar ve varsayımlar yok olursa, Tanrı'nın kendisinin de ölmüş olduğunu beyan etmek gerekecektir.

Phillips şu soruyu sorar; "Öyleyse neden, eğer dindarlar ölümsüzlük resminin öldüğü durumda Tanrı'nın da resimle birlikte öleceğini söylemek istemeyecektir?"¹³⁷ Ona göre bu sorunu cevabı şudur; "dindarlar şu anda böylesi bir inancın kökten var olmayışı hakkında bazı şeyleri, resmin içerisinde ifade etmektedir."¹³⁸ Buna göre; dindarların bizzat sahip olduğu resim, Tanrının asla ölmeyeceğini ve ezeli ve ebedi mevcudiyetini onlara vaaz ettiği için, Tanrı'nın, resmin yok olmasıyla yok olacağı fikri dindarın en baştan reddedeceği bir yaklaşımdır. Fakat böylesi bir felsefi teoride, sabit

¹³⁶ Ebû Hamid al-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), s.105.

¹³⁷ Phillips, *Death And Immortality*, s.78.

¹³⁸ a.y.

ve değişmez bir gerçeklikten de söz edilemez. Burada gerçeklik, resimler aracılığıyla kurulan ve yeniden bozulan sonra tekrar kurulan bir şeydir.

Sonuç olarak işlevselci analiz çerçevesinde belirli bir dil oyunu içerisinde dini resmi paylaşan dindarların hayatlarına göz attığımızda, onların neye ibadet ettiklerini, neyden korktuklarını, neyi amaçladıklarını tahlil ettiğimiz zaman, hala dini resmin kuvvetli bir şekilde dindarın hayatında etkili olduğuna kanaat getirebiliriz. Bu durum Tanrı'nın, öbür dünyanın, ölümsüzlüğün ve cennet-cehennemin bir gerçekliği ihtiva ettiğinin kanıtıdır. Daha önce var olan ve şu anda yitirilmiş sayısız gerçeklik gibi din de mevcut koşullardaki bir gerçekliği temsil eder.

3. D. Z. PHILLIPS'İN WITTGENSTEİNCİ DİN DİLİ ANALİZİ- EPISTEMOLOJİK TAHLİL

Din dilinin epistemolojik tahlili, dini önermelerin ya da dini iddiaların bilgilendirici işlevi ve Tanrı inancının rasyonelliği üzerine odaklanır. İnanç ve akıl ile bunların birbiriyle hangi oranda ilişkide bulunduğu, bu bölümde adı geçen ekollerin epistemolojik pozisyonlarını da bir nevi belirginleştirecektir. Bu bölümde Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili analizini merkeze alarak, farklı ekoller üzerinden şu sorulara cevap arayacağız; Dini iddialar bilgilendirici birtakım niteliklere sahip midir? Eğer böylesi bir niteliğe sahiplerse bunlar hangi epistemik ölçütleri sağlamaktadır? Eğer bilgilendirici işlevlere sahip değilse hangi epistemik ölçütleri sağlayamamaktadırlar? Epistemik ölçütler nelerdir ya da böylesi epistemik ölçütler mümkün müdür? Bu sorulara yönelik farklı yaklaşımlar, Tanrı inancının rasyonelliğine dair farklı düşüncelere yol açmaktadır. Yukarıdaki sorulara yönelik müspet yaklaşımlar, Tanrı inancının rasyonelliğine dair müspet tavırları, söz konusu sorulara yönelik menfi yaklaşımlar, Tanrı inancının rasyonelliğine dair menfi yaklaşımları da beraberinde getirmiştir.

Bilhassa dini önermelerin ve inancın rasyonelliği, onun bilimsel önermelerle, olgusal önermelerle ve ahlaki önermelerle aynı epistemik statüye sahip olup olmaması üzerinden tartışılmaya devam etmektedir. Bu bakımdan dini inancın, hangi epistemolojik gerekçelerle tesis edilebileceği önemli bir problemdir. Bu bakımdan dini önermelerden delil talep eden delilcileri iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlar; dini inançların doğrulayıcı kanıtlarının mevcut olduğunu savunan doğal teoloji ile dini inançların doğrulayıcı kanıtlarının mevcut olmadığını savunan Mantıksal Pozitivizmin doğrulamacılık ve yanlışlamacılık ilkeleridir. Bu tartışmalarda yer alan bir başka ekol ise dini inançların bizatihi kendisinin delile gereksinim duymadığını, çünkü temel önerme niteliğinde olduğunu savunan Reformcu epistemolojidir. Son olarak ise tezin ana konusunu teşkil eden Phillips'in işlevselci din dili analizi inceleyeceğiz.

3.1. İşlevselci Din Dilinin Epistemolojik Tahlili- “Rasyonalizm-Fideizm Tartışması”

Mantıkçı pozitivistler, doğrulama ve yanlışlama ilkeleri vasıtasıyla dini iddiaların epistemolojik işlevini (dini önermeler doğrulamacılık ilkesi uyarınca doğrulanamadığı ve yanlışlamacılık ilkesi uyarınca da yanlışlanabileceği şartların açık olmadığı gerekçesiyle) yadsıyarak Tanrı inancının rasyonel olmadığı yönünde hüküm vermişlerdir. Dolayısıyla bu bölümde, genel itibariyle dini önermelerin ve Tanrı inancının nasıl rasyonel olabileceğine yönelik farklı yaklaşımları sunarak, Phillips’in Wittgensteinci işlevsel din dili analizi nazarından bu görüşlerin eleştirisine girişeceğiz. Bu itibarla dini iddialara yönelik çağdaş epistemolojik yaklaşımları genel olarak dört başlık altında toplamamız mümkündür. Bunlar;

- 1- Dini iddialara yönelik Mantıkçı Pozitivist meydan okuma: Akıl vasıtasıyla dini inançların reddi
- 2- Doğal Teoloji: Akıl vasıtasıyla dini inançların kabulü
- 3- Reformcu Epistemoloji: Akli bir gerekçelendirme olmaksızın dini inançların kabulü.
- 4- Fideistler ile Wittgensteinci işlevsel din dili tahlili: İmanın ve onun mümkün kıldığı hayat tarzının akıldan istisna, münferit yapısı. (Dilbilgisel farklılığı)

Bu bölümde dini inancın rasyonelliği temelinde 4 görüşten söz ederek işlevselci analiz açısından her birinin eleştirisini yapacağız. Burada eğer din dilinin doğrulamacı ve yanlışlamacı tenkitlerinden sakınmak niyetindeyseniz, çağdaş din felsefesinde Mantıkçı pozitivistlere yanıt verebilecek 3 ekolden söz edebiliriz. Bundan dolayı evvela dini inançlara Antony Flew tarafından getirilen eleştiriye, doğal teolojinin görüşlerine ve temsilcilerine ve daha sonra ise reformcu epistemolojinin görüşlerine ve temsilcilerine değineceğiz. Bu bölümün son kısmında ise klasik fideist (imancı) olarak nitelendirilen düşünürlere yer vererek bunlarla Wittgensteinci işlevsel din dilinin mukayesesini yapacağız. Böylece burada, Phillips’in Wittgensteinci işlevsel din dili analizi analizinin özgün konumuna değineceğiz. Ayrıca Phillips’in din diline yönelik muhtelif epistemolojik yaklaşımlara yaptığı eleştirilerinden de bahsedeceğiz. Son olarak bu

bölümü, Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili analizinin epistemolojik bir eleştirisiyle sonlandıracağız.

3.1.1. Flew ve Yanlışlamacılık İlkesi

Flew'in, R. M. Hare ve Basil Mitchell ile *Theology and Falsification* (Teoloji ve Yanlışlama) isminde verdiği üniversite sempozyumlarının basılı olarak yayınlanmasıyla birlikte yanlışlamacılık ilkesi, dini ifadeler aleyhinde sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Antony Flew, söz konusu sempozyuma John Wisdom'dan bir alıntıyla başlar;

Bir kıssayla başlayalım. Bu John Wisdom'ın unutulmaz ve ilham verici “Tanrılar” makalesinden geliştirilmiş bir öyküdür. Bir zamanlar iki kâşif vahşi ormanda açık bir alana rastlarlar. Açık alanda, birçok çiçek ve yabani otlar büyüyordu. Bir kâşif şöyle der; “Bir bahçıvan bu arsayla ilgileniyor olsa gerek.” Diğeri ise “Bahçıvan yok.” diyerek ona katılmadığını gösterir. Bu sayede onlar çadırını kurar ve izlemeye koyulurlar. Hiçbir bahçıvan görünmemektedir. “Ama o belki görünmeyen bir bahçıvandır.” Böylece onlar arsayı dikenli tel çitle çevirir ve çite elektrik verirler. Tazılar da devriye gezerler. [...] Ancak davetsiz misafire elektrik çarptığını gösteren hiçbir çılgılık yoktur. Telin, görünmez birinin tırmanmasını açığa vuracak herhangi bir hareketi de yoktur. Tazılar da hiç ses çıkarmaz. Ancak hala inanan ikna olmamıştır, “Burada duyumsanmaz, maddi olmayan, elektriğin çarpamadığı, kokuya sahip olmayan ve ses yapmayan bir bahçıvan vardır ki bu sevdiği bahçeye bakım yapmak için gizli bir şekilde gelir.” Nihayetinde şüpheli ümidini kaybeder. Ancak senin özgün iddiandan geriye ne kaldı? Şimdi siz duyumsanamaz, maddi olmayan ve sürekli kaçan bahçıvanın, hiç olmamasından farklı olduğunu nasıl söyleyebilirsiniz?¹³⁹

Flew, bu kıssadan hareketle önermelerin anlamlılık kriterini belirlemeye girişir. Bilişsel olarak anlamlı önermeler; dünyanın belirli bir alanının nasıl olduğunu tasvir edebilen, gerçek ve olgusal önermelerdir. Bazı ifadeler ise ilk bakışta gerçek bir iddiada bulunuyormuş izlenimi verse dahi, hakiki bir iddia ileri sürmüyor olabilir. Eğer bir önermenin ileri sürdüğü sav, olgusal bir iddiayı kapsıyorsa ancak o zaman bilgi değeri olabilir. Buraya kadar yanlışlamacılık teorisi, Ayer'in sınırlarını çizdiği epistemolojik anlamlılık kriteriyle farksız gibi görünür. Ancak Flew, bir önermenin bilişsel bir değeri olabilmesi için onun aleyhinde olabilecek ve nihayetinde önermenin yanlış olduğunu ispat edebilecek şartların da açık olması gerektiğini savunur. Yani, herhangi bir önermenin reddettiği olgusal bir durum söz konusu değilse ve onu

¹³⁹ Antony Flew, “Theology & Falsification: A Symposium”, *The Philosophy of Religion* (Oxford 1971), s.1.

yanlışlayabilecek şartlar da muğlâk ise söz konusu önerme hiçbir sav ileri sürmez ve bu nedenle de anlamlı değildir. “Böylece belki de bir önermenin bir iddia ileri sürüp sürmediğini keşfetmenin en kolay yolu, onun yanlışlanabilir olup olmadığını ya da makul koşulların birkaçının onun yanlış olduğunu gösterip gösteremeyeceğini sormaktır.”¹⁴⁰ Dolayısıyla Flew’e göre bir iddianın araştırılması için öncelikli olarak ele alınan önermenin öne sürdüğü iddiasının aksinin açığa çıkartılması gerekmektedir. Bu kurama göre;

Eğer bir ifade gerçekten bir iddia ise o zorunlu olarak, iddianın değilmesinin reddine eşit olacaktır. Ve iddianın değilmesinin anlamını bilmek, ne kadar yakınlaştığı önemli değil, iddianın anlamını bilmektir. Eğer farzedilen iddianın inkâr ettiği herhangi bir şey yoksa, o zaman onun iddia ettiği bir şey de yoktur. Dolayısıyla ortada gerçek bir iddia da yoktur.¹⁴¹

Bu açıklamalar eşliğinde kıssaya tekrar dönecek olursak, Flew’e göre inançlı kâşifin iddiası, ilk iddiasının üzerine yapmış olduğu sınırlamalarla tüketilmiştir ve artık hakiki bir iddia olma vasfını da yitirmiştir. Böylece ‘Bahçeye bakım yapan bir bahçıvan vardır.’ ile ‘Bahçeye bakım yapan bir bahçıvan yoktur.’ önermeleri arasındaki ayrım belirsizleşmiştir. Sınırlama (Qualification) dini iddiaların özünde yer almaktadır. Dolayısıyla dindarlar, hiçbir olgunun onların iddialarının aleyhinde olmasına ve iddialarını yanlışlamasına müsaade etmeyerek savlarını sürekli sınırlandırma eğilimindedirler. Teolojik iddialar özü gereği, karşıt delillerden sürekli kaçınarak kendilerini sınırlandırma eğilimine girerler. Flew söz konusu iddiasını bir örnekle açıklama yoluna gider;

Birisi bize, Tanrı’nın bizi babanın çocuklarını sevdiği gibi sevdiğini söyler. Biz ikna edilmişizdir. Ancak daha sonra ameliyat edilemeyen bir çocuğun boğaz kanserinden öldüğünü görürüz. Onun dünyevi babası, ona yardım hususunda ümitsizliğe sürüklenmiştir. Yine de onun ilahi babası, ona ilgisinin açık bir işaretini göstermez. Bazıları, ‘Tanrının sevgisinin saf insan sevgisi olmadığını’ ya da ‘onun sırrına erişilmez bir sevgisi olduğu’ yönünde sınırlandırmalar yapar. Biz belki de böylesi acı çekenlerle “Tanrı bizi, babanın çocuklarını sevdiği gibi sever” iddiasının uyumlu olduğunu idrak ederiz. Yine ikna edilmişizdir. Ancak o zaman şunu sorabiliriz; bizi (ahlaki olarak ve hatalı bir biçimde) sadece teşvik etmesinden başka, “Tanrı bizi sevmez” ya da hatta “Tanrı yoktur.” diyebilmemiz için neyin meydana gelmiş olması gerekir?¹⁴²

¹⁴⁰ Stephen T. Davis, “Theology, Verification and Falsification”, *International Journal For Philosophy of Religion*, c. 6, S.1 (Amerika Birleşik Devletleri 1975), s.24.

¹⁴¹ Flew, “Theology & Falsification: A Symposium”, *The Philosophy of Religion*, s.2.

¹⁴² a.y.

Bu soru mühimdir; ‘Dini ifadelerin aksini ispat edebilmek için neyin gerçekleşmesi gereklidir?’ Flew, bütün dini ifadelerin hemen hemen hepsinin bu soruyu cevaplamakta aciz olduğunu savunur. Örneğin; ‘Kalem masanın üzerinde durmaktadır.’ önermesi için onun yanlışlanabilme şartı, kalemin masanın üzerinde bulunmama ya da başka bir nesnenin bulunması olgusudur. Flew’e göre; bir önermenin değillenmesinin hangi olgu durumu şartlarında gerçekleşebileceğinin tespiti, bilimsel teori ve iddialar söz konusu olduğunda mümkün iken dinlerin inanç ilkesi olarak kabul ettiği iddialarda mümkün değildir. Dini önermeler, metafizik tazammunlarının da etkisiyle böylesi yanlışlama ölçütünden muaftır. Örneğin; ‘Tanrının eli daima insanların üzerindedir.’ önermesini ele alalım. Flew’e göre; bu önerme ne bir tez ileri sürer ne de herhangi bir şeyi dışlar. Çünkü yeryüzünde ne meydana gelirse gelsin, dindarlar kendi inancından vazgeçmeyecektir. Çünkü tipik bir dindar, Tanrı’nın varoluşunu yanlışlayabilecek hiçbir makul olay ya da kanıtı müsaade etmez. Ancak durum gerçekten böyle midir? Yani dindar bir insan, yeryüzünde ne meydana gelirse gelsin inancını devam ettirir mi? Flew’in bu iddiası çürütülebilir gözükmektedir. Çünkü ilk olarak; yeryüzünde teizmden (ya da deizmden) ateizme, ya da ateizmden teizme geçerek dinini değiştirmiş sayısız insan örnekleri mevcuttur. Yani daha önce teist iken yaşadıkları vasıtasıyla ateist olmuş birçok insan örneği vardır. Burada insanın deneyimlerinin öznel bir nitelikte olmasından dolayı bir takım olgu durumlarını yaşantılamam beni dini bir yaşama sürüklemiş de olabilir. Dolayısıyla Flew’in dindarlık tanımı, herkesi kapsayabilecek nitelikte değildir. Çünkü bazı teistler için gerçekten de ‘Tanrı vardır.’ önermesinin değillemesini verebilecek olgu durumları aşikâr olabilir ve böylesi olgu durumları da hala gerçekleşmemiş olmalarından ötürü dindarâne yaşamına devam ediyor olabilir. Tabi ki de Flew’in bahsettiği şekilde dini iddiaların aleyhinde olabilecek kanıtlara duyarsız olan dindarların var olduğu yadsınamaz. Ancak bu durum bütün dindarların aksi kanıtı duyarsız olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla benim için Flew’in ‘ne meydana gelirse gelsin dindarlar inançlarından vazgeçmeyecektir.’ iddiasını da çürütmek mümkün görünmektedir. Çünkü buhran ve savaş dönemlerinde insanlar arasında ateizmin artış gösterdiği varsayılır. Özellikle 2. dünya savaşından sonra ateist felsefelerde artışlar gözlemlenmektedir. Bütün bunlara rağmen yine de dini iddiaların karşıt olguları

dışlamak için getirdiği sınırlamaların, diğer bilimsel ya da gündelik dillerden daha fazla olduğu kabul edilmelidir.

Flew, dini iddiaların anlamsız birtakım önermeler olduğunu temellendirebilmek için Tanrı'nın mevcudiyetine karşıt delil teşkil edebilecek kötülük problemini de sıkça kullanır. Flew kötülük problemiyle ilgili şunları söyler;

Teolog tabi ki Tanrı'nın insanları sevmesi iddiası karşısında acı olgusunu inkâr etmeyecektir. Bu mutlak uyumsuzluk teolojik problemlerin en zorlusunu üretir. [...] Ben Tanrının sevgisi aleyhinde kanıt gibi görünen şeyle ilgilenmenin tümüyle farklı iki biçimi arasında ayırım yapmalıyım: Vurguladığım yöntem, orijinal iddiayı sınırlama tedbiriydi; teoloğun yöntemi ise ilk olarak, bazı durumların kötü görüldüğünü kabul etmektir. Ancak görünürlere rağmen, gerçekten bizi seven Tanrı'nın var olduğunu gösterecek bazı açıklamaların bulunmak zorunda olduğunda ısrar etmektir.¹⁴³

Flew'in birlikte sempozyum verdiği R. M. Hare ile Basil Mitchell'e değinecek olursak; R. M. Hare'ye göre her insanın *blik*¹⁴⁴'leri vardır. Dindar insanların ise 'Tanrı vardır.' ve 'Dindarâne hayat tarzı en doğrusudur.' şeklinde, hiçbir olgusal gelişmenin sarsamadığı *blik*leri vardır. Bu *blik*ler, dini söylemlerde yer alabilmesinin yanında çok çeşitli yaşam formlarına da dağılmıştır. Burada hiçbir vakıa vasıtasıyla geçersiz kılınamayan güçlü inançlar söz konusudur. Ona göre, geçmiş deneyimlerimizden hareketle geleceği ön varsaymakta bir *blik* türüdür. Bu tavır, David Hume'un geçmişten hareketle geleceğinde aynı şekilde vuku bulacağını varsayan nedensellik öğretisinin tenkidinin *blik* öğretisine uyarlamasının bir sonucudur. Dolayısıyla şimdiye kadar geleceğin geçmişle uyumlu bir şekilde meydana gelmesi, onun daima uyumlu olacağı anlamına gelmez. Demek ki nedensellik öğretisi de bir *bliktir* ve metafiziğin birçok unsuru arasına yerleşmiştir. Basil Mitchell ise dini iddiaların özünü açıklığa kavuşturabilmek için işgal edilmiş bir ülkede savaş yıllarında yabancı ile gerilla arasında geçen bir kıssayı anlatır. Buna göre;

[...] Direniş üyesi bir gece kendisini derinden etkileyen bir yabancıyla karşılaşır. [...] Yabancı gerillaya, kendisinin de direnişçi tarafta olduğunu söyler. Aslında o direnişin emrindedir ve her ne olursa olsun ona bağlılığını sürdürmesi konusunda onu ikna eder. Gerilla tamamen yabancıнын samimiyetine, sadakatine ve ona güvenmesi için söylediklerine ikna olmuştur.

Onlar bir daha baş başa görüşemezler. Ancak bazen yabancıнын direniş üyelerine yardım ettiği görünür ve gerilla [...] şöyle der; "O bizim tarafımızda."

¹⁴³ Mitchell, s.5.

¹⁴⁴ Hare'nin, insanlarda yanlışlanamayan ve kökleşmiş fakat hiçbir sağlam temele dayanmayan inanç ve kanaatleri belirtmek için kullandığı bir terim.

O bazen, işgal güçlerine vatanseverleri teslim eden polis üniformasında görünür. [...] Fakat gerilla hala şunu söyler, “O bizim tarafımızda.” Tüm bunlara rağmen hala yabancının onu aldatmadığına inanır. Bazen o yabancından yardım ister ve alır. O zaman minnettar kalır. Bazen yardım ister ve alamaz. O zaman da, “Yabancı en iyisini bilir.” der. Bazen arkadaşları kızgınlıkla “Onun hatalı olduğunu ve bizim tarafımızda olmadığını kabul etmen için daha ne yapması gerekir?” diye söylenirler ancak gerilla bunları reddeder. O, yabancının testten geçirilmesine razı olmayacaktır.¹⁴⁵

Mitchell gerillanın hala yabancıya inanmasını anlamsız olarak nitelendirir. Mitchell söz konusu gerillanın tavrının, korkunç bir hastalığa yakalanmış ancak bu durumun Tanrı’nın iradesi olduğunu ileri süren dindarınkiyle aynı olduğunu iddia eder. Gerilla inancını sürekli tadil ederek yabancının davranışını açıklama eğilimindedir. Gerilla’nın yabancı hakkındaki inancı hem yabancının davranışlarını açıklar hem de anlamlandırır. Dolayısıyla Michell’e göre gerillanın bu tavrı, aynı dindarın tavrı gibidir. Yani olgu durumlarını dikkate alarak bir doğruluk zemini tesis etmek değil daha ziyade olgu durumlarını eğip bükerek inancına uyumlu hale getirmektir. Bu bakımdan ‘Tanrı insanları sever.’ ve ‘Yabancı bizim tarafımızdadır.’ önermeleri kesin olarak yanlışılanamayan metafizik ifadelerdir.

3.1.2. Doğal Teoloji – Dini Delilcilik

Dine yönelik epistemolojik tavırlardan delilciliği benimseyen doğal teolojinin geçmişi aydınlanmaya kadar götürülebilir. Özellikle aydınlanma ile birlikte yükselişe geçen bu yaklaşım, akıl ile imanın denetlenebileceğini ve Tanrı inancına, yalnızca bir takım mantıksal deliller eşliğinde sahip olunabileceğini savunur.

Dini epistemolojiye yönelik bu yaklaşım, esasen doğa dünyasında temellenebilecek Tanrı’nın varoluşu için herhangi bir kanıt soruşturmayı içermiştir. Böylece Tanrı’nın var olup olmadığıyla ilgili birtakım sonuçlar çıkarmaya girişmenin kanıt temelli esasa dayandığı söylenebilir. Doğal teoloji daima bu meselede olumlu sonuçlara erişmiştir. Tüm doğal teologların en ünlülerinden birisi de Thomas Aquinas (1225-1274)’tır. O Tanrının varoluşunun, 5 biçimde kanıtlanabileceğini düşünmüştür. Her biri doğal dünyanın belirli özelliklerinin incelenmesine dayanmaktadır.¹⁴⁶

Bu anlayışa göre “dini inançlar [...] insan yaşamının diğer veçhelerine referansla gerekçelendirilebilir ve ona bir temel verilebilir. Esasında bu olanaklar, dini inancın

¹⁴⁵ a.y.

¹⁴⁶ R. Douglas Geivett ve Brendan Sweetman, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1992), s.4.

rasyonelliğini teşkil ettiği iddialardır.”¹⁴⁷ İnsanın diğer veçhelerini ahlak, bilim, mantık vs. oluşturabilir. Dini delilciler bu insani bu veçheler vasıtasıyla dine nesnel bir temel arayışına girerler. Bu açıdan orta çağ ve modern dönemde oldukça rağbet gören dine yönelik böylesi bir tutumun anlayışına göre; Tanrı’nın varoluşu ya da var olmayışı için kanıtlar, mantıksal ilkeler uyarınca ve sebep-sonuç dairesi içerisinde ortaya konulması gerekmektedir. Bu açıdan birtakım akli argümanlar vasıtasıyla dine karşı rasyonel bir tavır belirlenmelidir. Din ve Tanrı inancı, epistemolojik bakımdan rasyonel akıl yürütmelere muhtaçtır ve kanıtlanmaya ihtiyaç duyarlar. Ancak birtakım akıl yürütmeler vasıtasıyla dinin, dolayısıyla da Tanrı inancının meşruiyetini sağlanabilir. Bilimsel dilden ve nesnel dünyadan yani doğadan hareketle bilinmeyen Tanrı’nın varoluşunun apriori ve aposteriori argümanlarla kanıtlanabileceği iddiaları bir takım argüman çeşitlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bunları; ontolojik argüman, kozmolojik argüman, teleolojik argüman ve ahlak argümanı şeklinde tasnif etmek mümkündür.

Bu tür argümanlar, Tanrı’nın varoluşunu kanıtlayabilmek amacıyla İslam ve Hristiyan orta çağında ve aydınlanma döneminde oldukça rağbet görmüştür. Ancak başlangıçta David Hume ve daha sonra ise Kant, Tanrı ve metafizik hususlarında mutlak akıl ile metafiziğin ayrı sahalar olduğunu göstermişlerdir. Bunun neticesinde, Tanrı’nın felsefi kanıtlamaları bilhassa Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinden sonra kısmen terk edilmiştir. Hume, Kant’a nazaran inanç ve Tanrı hususlarında daha hoşgörüsüz bir tavır takınır. Hume, *İnsan Anlağı Üzerine Bir Araştırma* adlı çalışmasının son sözlerini şöyle tamamlar;

Şu halde, eğer prensiplerimize sadıksak, kütüphanelerimizi gözden geçirdiğimizde, neleri feda etmemiz gerekmez! Elimize, meselâ, theoloji veya skolâstik metafiziğe ait bir eser alırsak, kendimize şunu soralım:

«Bu eserde acaba nicelik veya sayıya dair soyut usavurmalar var mı?» — Hayır.
«Olguya ve varlığa ait şeyler üzerinde deneysel usavurmalar var mı?» — Hayır.—
O halde, eseri ateşe atınız: zira, içinde, safsata, kuruntu ve boş hayalden başka bir şey bulunamaz. ¹⁴⁸

Emprizmin temsilcisi konumundaki Hume için bir fikir edinebilmemizin yegâne yolu, deneyimlerimiz vasıtasıyla nesnelerden izlenimler edinmektir. Söz konusu

¹⁴⁷ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.14.

¹⁴⁸ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Araştırma*, çev. Selmin Evrim (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986), s.251.

izlenimlerin birbirine eklemlenmesi neticesinde daha karmaşık fikirler edinilebilir. Fakat Tanrı ile metafizik meseleler, Hume'un sınırlarını çizdiği felsefenin uğraş alanlarının dışında yer alıyordu. Hume'un çizdiği bu sınırlar, daha sonraki dönemlerde özellikle Mantıkçı Pozitivist gelenek tarafından din dili aleyhine sıkça kullanılmıştır.

Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını beyan eden Kant, Hume gibi her türlü metafizik iddiaların safsatadan ibaret olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmez. Ona göre saf akıl, bu konuları kavrama hususunda yetersizdir. Kant *Saf Aklın Eleştirisinde* şunları söyler;

Ben sıra dışı bir zihnin insan iradesinin özgürlüğünü, gelecek yaşam ümidini ve Tanrı'nın varlığını kanıtladığını duyduğumda, onun yeteneğinin benim kavrayışımı geliştireceğini umduğum için bu kitabı okumaya hevesli olurum. Ben peşinen, kesin olarak onun bunlardan herhangi birisini başaramayacağından eminim. Bu, ben kendimin bu önemli önermelerin su götürmez kanıtlarına sahip olduğuna inandığım için değildir. Daha ziyade saf aklımızın tüm yetisini ortaya çıkartan transandantal eleştiri, bu alandaki müspet iddialar için saf aklın hiçbir şekilde yeterli olmadığı hususunda beni tamamen ikna ettiği içindir.¹⁴⁹

Dolayısıyla, saf aklın Tanrı meseleleri hususunda yetersiz olduğunun baskın kanaat olduğu bir ortamda, saf akılla yapılan Tanrı kanıtlamalarına da itibar kaybetmeye başlamıştır. Böylece doğal teolojinin akıl ve bilim eşliğinde dinin ve dini inancın kanıtlanabileceği ya da desteklenebileceği iddiaları da geçerliliğini büyük oranda yitirmiştir. Böylece Kant'a göre; Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, sonsuz yaşam gibi kavramlar, aklın ötesine geçen numen sahasına ait oldukları için, bunların yalnızca pratik akıl ile ispatlanabileceğini savunmuştur. Ona göre "Tanrı kavramı, aslında fiziğe ait, yani teorik akıl için bir kavram değil, Ahlâka ait bir kavramdır."¹⁵⁰ Dolayısıyla Tanrının ispatı ise kozmolojik, ontolojik ya da teleolojik kanıtlarla değil ahlaki ve pratik kanıtlarla mümkün olabilmektedir. Kant'a göre insanların, ahlaki eylemlerinde en yüksek iyiyi gerçekleştirebilmesi için sonsuz yaşamı mümkün kılacak bir Tanrı'nın ve ahiret yaşamının varlığını ümit etmek zorundayız. Epistemolojik sorundan çok ahlaki bir sorunu teşkil eden Tanrı kavramı, ahlaki eylemlerimizin merkezini teşkil eder. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisinde* şu ifadeleri kullanır;

En yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek aslı bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin olanaklılığını

¹⁴⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.650.

¹⁵⁰ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk, Füsün Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), s.304.

varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödevle bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak Tanrının varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrının varlığını kabul etmek, ahlâksal bakımdan zorunludur.¹⁵¹

Kant'ın Tanrı ve diğer dini kavramlarla ilgili bu görüşleri, esas olarak Phillips'in işlevselci din dili analiziyle de bazı yönler açısından uyum içerisindedir. Tabi ki Kant'ın, Tanrı'nın ahlak metafiziğindeki yasalarıyla ilgili evrensel iddiaları, işlevselci analizin ateist ahlak teorilerini de sisteme dâhil eden çoğulcu yapısıyla uzlaşamaz. Ancak Tanrı'nın soyut ve nesnel akıl yürütmelerin ve argümanların nesnesi yerine ahlaki eylemlerimizin yani pratiklerimizin nesnesi haline gelmesi ve ayrıca eylemlerimizi temellendirmesi bakımından Kant'ın Ahlak metafiziğiyle Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili görüşleri paralellik taşır.

Bu bakımdan Kant'ın dine yönelik bu tarz görüşleri ve daha sonraki dönemlerde dine yönelik Pozitivist ve Materyalist eğilimler neticesinde dinin rasyonel olabileceği düşüncesi önemli ölçüde güç kaybetmiştir. Ancak çağdaş dönemle birlikte bilimsel ve felsefi gelişmeler neticesinde Richard Swinburne, William Lane Craig, Dallas Willard, Steven M. Cahn ve Robert M. Adams gibi isimler yeniden Tanrı'nın ve dinin rasyonel açıklamalarına ve dini iddiaların epistemolojik tahlillerine girişmişlerdir. Bu temelde tümevarımsal ve tümdengelimsel metotlar kullanılarak klasik rasyonel teistik argümanların çağdaş versiyonları ileri sürülmüştür. Doğal teolojinin çağdaş dönemde yeniden rağbet görmesi, Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili analizinin söz konusu görüş aleyhinde birçok argüman ileri sürmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla Phillips'in dini kavramlara ve inançlara ilişkin epistemolojik görüşlerine ve doğal teolojinin çağdaş temsilcilerine olan itirazlarına geçmeden evvel, konuyu daha iyi kavrayabilmek adına ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanların klasik ve çağdaş versiyonlarını burada zikretmek de yarar vardır.

Tanrı kanıtlamasına dair ontolojik argüman biçimi, herhangi bir ampirik veriye başvurmaksızın apriori ilkeler uyarınca Tanrı'nın varlığının temellendirilmesine dayanır. Anselmus'un ontolojik kanıtlamasına göz atacak olursak; dış dünyadan bağımsız bir biçimde Tanrı kavramı üzerine odaklanır. Anselmus'un argümanı şöyle formüle edilebilir;

1. İnsanlar mümkün en yüce varlık fikrine sahiptirler.

¹⁵¹ a.g.e., s.271.

2. Farz edin ki mümkün en yüce varlık sadece zihinde bir fikir olarak vardır.
3. Gerçekte var olmak sadece zihinde var olmak daha yücedir.
4. O halde, biz mümkün en yüce varlıktan daha yüce bir varlık, yani gerçekte de var olan bir varlık, tasavvur edebiliriz.
5. Fakat mümkün en yüce varlıktan daha yüce bir varlık olamaz.
6. O halde, mümkün en yüce varlık gerçekte vardır.¹⁵²

Tanrı kavramı tanımının örtük bir biçimde, ‘en yüce varlık’ niteliğini taşıdığı düşünülür. Var olmamanın ise bir eksiklik olacağı varsayıldığında hem Tanrı fikrine sahip olmak hem de onun var olmadığını düşünmek bir çelişkiye sebebiyet verecektir. Bu durum ise Anselmus’a göre Tanrı’nın var olduğunun bir kanıtıdır. Aynı şekilde Anselmus’tan sonra Descartes de Tanrı kavramı fikrinden yola çıkarak; ‘en yetkin’, ve ‘en mükemmel’ varlık fikrinin bize nereden geldiğini sorgular. Çünkü sınırlı ve eksik bir varlık olarak ben, kendiliğimden sınırsız ve mükemmel bir varlığın tahayyülüne erişemem. Ona göre; “zira, her nekad ben bir cevher olduğum için cevher fikri bende bulunsa da bununla beraber sonlu bir varlık olduğum için sonsuz bir cevher fikri, gerçekten sonsuz olan bir cevher tarafından bana konmuş olmadıkça bende bulunamaz.”¹⁵³ Kusurlu bir bende, kusursuz bir varlığa ait üstün nitelikli fikirlerin mevcudiyeti, ancak Tanrı’dan gelmiş olabileceğinden dolayı bu Tanrı’nın mevcudiyetinin kanıtıdır.

Kozmolojik argüman çeşidinin, çağdaş dönemde özellikle delilci epistemologlar tarafından daha sık müracaat edilen bir kanıtlama biçimi olduğunu vurgulamak gerekir. Bu argüman biçimi, deneysel olarak test edilebilen konumdaki dünyanın tamamından ya da bir bölümünden hareketle Tanrı’nın varlığını kanıtlamayı hedeflemektedir. Klasik dönemden örnek verecek olursak, Farabi’nin kozmolojik argümanı, dış dünyada yer alan mümkün varlıklardan hareketle Tanrının zorunlu varlığına ulaşır. Onun Tanrı kanıtlaması, iki esas üzerine dayanmaktadır;

(1) diğer varolan çok çeşitli varlıklarla kıyaslandığında Tanrı, kendisinden daha mükemmelinin idrak edilemeyeceği mutlak-mükemmel bir varlık olarak tasavvur edilmelidir ve (2) böyle bir varlık, öyle gerçek ve zorunlu olarak vardır ki, onun yokluğu mantıksal olarak imkansızdır.¹⁵⁴

¹⁵² Michael Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer (Ed.), *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), s.131.

¹⁵³ René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Maarif Matbaası, 1942), s.143.

¹⁵⁴ Majid Fakhry, “İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6 (İstanbul 2012), s.147-148.

Her mümkün varlık, kendisinin varlığının nedeni olabilecek başka bir mümkün varlığa ihtiyaç duyar. Her bir mümkün varlık, varlık hiyerarşisinde bir alttakinin sebebi, üsttekinin ise sonucudur. Sebepler zinciri, birlerinin illeti olacak şekilde sonsuza dek sürüp gitmesi ise aklen çelişiktir. Dolayısıyla her birinin birbirinin illeti ve sonucu olduğu ve söz konusu hiyerarşik bir zeminde yer alan varlık alemi, tüm mümkün varlıkların nihai illeti olabilecek zorunlu bir varlıkta son bulması gerekir. Bu zorunlu varlık ise ilk mevcut yani Tanrı'dır. Daha sonraları gerek Hume gerekse de Kant'ın itirazları neticesinde kozmolojik argüman güveninirliğini yitirse de kozmolojik argümanın çağdaş versiyonları yayınlanmaya devam etmiştir. Bu versiyonlar, daha çok çağdaş bilimin verileri ışığında Tanrı'nın varoluşunu temellendirme girişimleridir. Örneğin Craig'in çağdaş kozmolojik argümanına göre;

1. Var olmaya başlayan herhangi bir şeyin bir sebebi vardır.
2. Kâinat var olmaya başlamıştır.
3. Bu nedenle kâinatın bir sebebi vardır.¹⁵⁵

William Craig, El-Kindi ve Gazali'nin kullanmış olduğu klasik kelam argümanının çağdaş versiyonunu dile getirmiştir. Ona göre sonsuz nedenler silsilesi ancak potansiyel anlamda mümkün olabilir. Aktüel gerçeklik sahasında bu söz konusu olamaz. Dolayısıyla buradan hareketle, mevcut durumda varlığa gelen evrenin de bir başlangıcının olması kaçınılmazdır. Evrende vuku bulan sonsuz silsileler düşüncesi, bu manada çelişkilidir. Craig burada, fiziğin evrenin genişlemekte olduğunu ve evrenin bir başlangıcının olduğunu varsayan *Bing Bang* teorisini, evrenin başlangıcı olduğu yönündeki iddialarını desteklemek için kullanır. Craig, büyük patlamadan şu sözlerle bahseder;

Birisi, “sonsuz yoğunluk” durumları ile “hiçlik” in eş anlamlı olduğu üzerine düşündüğünde, bu olay çok daha ilginç bir hal almaya başlar. Sonsuz yoğunluğa sahip bir madde olamaz. Çünkü, eğer o herhangi bir büyüklüğe sahip olsaydı, sonsuz bir yoğunluğu olmayacaktı. Bu nedenle gökbilimci Fred Hoyle'nin ifade ettiği gibi, büyük patlama teorisi, hiçlikten madenin yaratılmasını gerektirir. Bunun sebebi, zamanda geriye gidildikçe, Hoyle şöylesi bir yargıya varır; evren “zerrece hiçliğe doğru büzülmüştü.” Böylece, büyük patlama modelinin gerektirdiği şey, evrenin bir başlangıcının olması ve onun hiçlikten yaratılmasıdır.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Landon Hendrick, “Heartbreak at Hilbert's Hotel,” *The Kalam Cosmological Argument* (London: Bloomsbury Publishing, 2018), s.182.

¹⁵⁶ William L. Craig, “Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo,” *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 1992) s.192.

Dolayısıyla evrenin bir başlangıcı varsa, bu ancak bir sebep dâhilinde mümkün olabilir. Bu sebebin en iyi açıklaması da Craig’e göre Tanrı’dır.

Teleolojik argüman biçimi ise dünyada bulunan düzenliliği ve erekselliği Tanrının varlığı lehine bir kanıt olarak kullanır. Aristoteles’in ereksellik öğretisi, kendisinden sonraki çağlarda Tanrı’nın mevcudiyetine yönelik teleolojik bir argüman olarak değerlendirilmiştir. Ona göre; doğadaki hem cansız nesneler hem bitkiler ve hayvanlar hem insanlar hem de dünyanın bizatihi kendisi ereksel nedenlere tabidirler. Bütün nesneler ve fertler doğanın bizatihi kendisiyle birlikte hareket halindedirler. Bütün bu varolanlar kümesi Tanrı’yı taklit eder ve ona ulaşmayı arzular. Çünkü “ezeli ve ebedi olarak fiil halinde olan Varlık, eşyanın aynı zamanda hem hareket yahut doğurucu nedeni, hem formu ve son gayesidir. Kendisi hareketsiz olup ilk hareket ettirendir.”¹⁵⁷ Aristoteles’ten sonraki dönemlerde, İslam ve Hristiyan dininin baskın olduğu felsefi geleneklerde, Aristoteles’in çerçevesini çizdiği ereksellik öğretisi, yani kâinatta bir amacın mevcudiyeti Tanrı’nın var olduğunun ispatı olarak telakki edilmiştir.

Swinburne, çağdaş din felsefesinde Tanrı’nın varoluşu lehine teleolojik kanıtı, bilimsel verilerden etkili bir biçimde yararlanarak kullanmıştır. Ona göre; “Neredeyse dünyadaki bütün nesneler, bilimsel yasalarca tasvir edilebilen yüksek bir düzen içerisinde hareket ederler. İlaveten, böylesi bir düzenliliğin herhangi bir bilimsel açıklaması, daha genel bir takım düzenliliği talep etmektedir.”¹⁵⁸ Bu itibarla, evrene hâkim olan kaos değil düzen ve harmonidir. Örneğin, ince ayar teorisine göre;

Eğer elektromanyetizma çok az daha güçlü olsaydı, yıldızlara ait ışık saçma özelliği kaybolurdu. Bu durumda ana seri yıldızların tamamı kırmızı yıldızlar olurdu. O zaman evren hayat için vazgeçilmez olan elementlerin çoğundan mahrum olurdu. Eğer elektromanyetizma daha zayıf olsaydı, o zaman bütün ana seri yıldızlar, çok sıcak ve kısa ömürlü mavi yıldızlar olurlardı. Dolayısıyla yıldızların hepsinin kırmızı veya hepsinin mavi yıldızlar olmaması için elektromanyetizmanın çok hassas ayarlanmış olması gerekir. Hayatın ortaya çıkabilmesi için çeşitli parçacık kütlelerinin uygun değerler alması gerekir. Eğer nötron ve proton kütlesi farkı, elektron kütlelerinin yaklaşık olarak iki katı olmasaydı, o zaman hiçbir kimyasal etkileşim olmayacaktı.¹⁵⁹

Dolayısıyla milyarlarca bilimsel olasılık arasından yalnızca bir ihtimalin mevcut yaşamı mümkün kılabileceği hesaba katıldığında, teleolojik argüman savunucuları bu

¹⁵⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Halil Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), s.87.

¹⁵⁸ Richard Swinburne, “The Argument From Design—a Defence”, *ReligiousStudies*, c.8, S.3 (Birmingham 1973), s.193.

¹⁵⁹ Hüseyin Şahin, “Tanrı’nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili”, *Artuklu Akademi*, c. 1, S. 2 (Mardin 2014), s.65.

dünyanın yokluğunu varlığına tercih eden yaratıcı bir Tanrı'nın var olmasının zorunlu olduğunu iddia ederler. Böylece Swinburne şu sonuca varır;

Faillerin eylemlerinin düzenlilikleri, örneğin faillerin bedenlerinin düzenli hareketleri açıklanabilir. Yani bir failin eylemi, kâinatın düzenli davranışını-bilimsel yasalarda sistemleştirilmiş davranışı- açıklayabilir. Doğadaki bütün düzenlilik, bir adamın bir dizi düzenli notayı kendi boğazıyla üretmesi biçiminde, büyük bir senfoniye icra ediyormuşçasına doğayı yarattığı varsayılan Tanrı'nın vasıtasıyla olacaktır.¹⁶⁰

Delilci epistemoloji içerisinde Tanrı varlığının kanıtlanmasına yönelik böylesi rasyonel ve bilimsel hipotezlere başvurulması, dini inancın akli meselelerle ilişkili olduğunun ön kabulüdür. Phillips'in işlevsel din dili analizi, hangi oranda Flew'in rasyonel bir yaklaşımla dini inançları tekzip etmesine karşı çıkıyorsa aynı oranda da dini delilci epistemologların yani doğal teolojinin rasyonel bir tavırla dini inançları temellendirmesine de karşı çıkar. Wittgensteinci işlevsel din dili analizinin, din inançlara yönelik mutlak rasyonel bir tavrın muhalifi olması sebebiyle fideist bir çerçeveye indirgenmesini gerektirip gerektirmediği tartışmalarını ortaya çıkmaktadır. Ancak Phillips'in işlevsel analizinin epistemolojik tahliline girişmeden evvel, onun eleştirilerde bulunduğu başka bir görüş olan reformcu epistemolojiye de değinmek gerekir. Çünkü Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili analizinin epistemolojik pozisyonu, Mantıkçı pozitivistlere, doğal teoloji epistemologlarına ve reformcu epistemologlara yöneltilen eleştiriler üzerinden şekillenir.

3.1.3. Reformcu Epistemoloji

Reformcu epistemoloji olarak adlandırılan görüş, tarih sahnesine çıkışı itibariyle daha yeni ancak tarihsel köken itibariyle uzun bir geçmişe dayanır. Reformcu epistemolojinin kuruluşu, Alvin Platinga ile Nicholas Wolterstorff'un birlikte yayınladıkları *Faith and Rationality* adlı kitapta yer alan dini inanç ile Tanrı inancına yönelik yeni bir epistemolojik tutum neticesinde mümkün olmuştur. Ancak Reformcu epistemologların yeni bir epistemolojik ekolü temsil etmesi, onların gelenekle irtibatı kopardıkları anlamına gelmez. Calvin kolejinden mezun olan Alvin Platinga, John Calvin'in (1509-1564) teolojisinden büyük oranda etkilenmiştir. Söz konusu ekol,

¹⁶⁰ Swinburne, "The Argument From Design—a Defence", *Religious Studies*, s.194.

reformcu epistemoloji ismini ise Calvinci teolojinin ilkeleri doğrultusunda dine temel arama teşebbüslerine karşı çıkmaları sebebiyle almıştır. Dolayısıyla Platinga ve diğer reformcu epistemologların belirgin özelliklerine ve eleştirilerine geçmeden önce söz konusu ekole ruhunu veren Jean Calvin'ın dini görüşlerine kısaca değinelim.

Calvin, zamanında Protestanlıkla birlikte reformcu bir teoloji geliştirir. Bu manada Calvin'ın reformcu teolojisi ile Reformcu epistemolojinin isimlerinin paralellik taşıması rastlantı değildir. Calvin'e göre; Tanrı hakkında bilgi edinebilmenin en kesin yolu, doğrudan kutsal kitaplara başvurmaktır. Dolayısıyla Tanrı'yla ilgili mantıksal ve bilimsel akıl yürütmeler, insanların sınırlı aklı vasıtasıyla oluşturuldukları için geçersizdir. Buna göre Tanrı, kendi bilgisinin birtakım izlerini, yaratılıştan itibaren insanların kalplerine nakşetmiştir. Bununla ilgili şu ifadeleri kullanır;

Sağlam yargılarda bulunanlar, asla yok edilemeyecek olan ilahiliğin sezininin insanların zihinlerine kazınmış olduğunu bilirler. Öfkeyle mücadele etse dahi kendisini Tanrı korkusundan kurtaramayan dinsizin sapkınlığı, birçok kemik iliğinde olduğu gibi, Tanrı tarafından yaratılıştan doğal bir biçimde, herkeste derinlemesine sabitlenmiş olan inançların olduğunun kanıtıdır. [...] Tanrı'yı reddetmeye iştahla devam eden aptalca inatçılığa rağmen, bu yok olup gidecektir. Onların fazlasıyla ortadan kaldırmak istedikleri ilahiliğin sezi, serpilir ve derhal filiz verir. [...] Bu sezi okulda öğrenilebilecek bir öğreti değildir. Daha ziyade buna her birimiz anne rahminden alışmış ve birçoğunun bunu sonlandırmak için küstahlıkla mücadele etmesine rağmen doğanın kendisi, kimsenin bunu unutmamasına izin vermez.¹⁶¹

Calvin'ın teoloji kuramı etrafında geliştirmiş olduğu bu görüşlerini, çağdaş reformcu epistemologlar argümanlarını temellendirirken ilke olarak benimsemiştir. Buradan Calvin'ın Reformcu epistemolojiye verdiği, din ve epistemoloji bağlamında ilke olabilecek yargılarını üç başlık altında toplamamız mümkündür. Bunlar;

1. Tanrı özü itibarıyla insan idrakinin ötesindedir. Bu yüzden bilimsel ve mantıksal akıl yürütmelerle kanıtlanabilmesi mümkün değildir.
2. Tanrı, kendi zatına ilişkin birtakım bilgileri, insanlara doğuştan bir sezi olarak nakletmiştir.
3. Bu bilgiler, insan aklının sınırlılığının ötesinden yani Tanrısal ilkelerden geldiği için kesin ve apaçıktır. Bu yüzden mantıksal akıl yürütmelerde aksiyom

¹⁶¹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion Vol. 1*, John T. McNeill (Ed.), çev. Ford L. Battles (Amerika: Westminster John Knox Press, 2006), s.45-46.

işlevi görürler. Diğer tüm önermeler, yalnızca söz konusu bu aksiyomlar vasıtasıyla doğrulanabilir.

Bu ilkeler eşliğinde, Platinga yeni bir din felsefesi görüşü inşa etmiştir. Dolayısıyla Calvin'in bu açıklamalarından hareketle Platinga, temel önermelerin var olduğu, bunun da Tanrı'nın insanlara bahşettiği sezi sayesinde mümkün olabileceğini savunur. Böylece "reformcu epistemologlar, tüm insanların ilahiliğin sezisine sahip olduğunu söylerler."¹⁶² Günahla, yani Tanrı'dan ayrılmayla Tanrısal sezi, insanlar üzerindeki etkisini yitirir. Bu ise Tanrısal bilginin inkârıdır. Dolayısıyla apaçık ve temel önermeler, reformcu epistemologlar nazarında, kökenini Tanrısal önseziden alırlar. Bu Tanrısal bilgiyi reddedenler, kendini aldatmanın kısıkağı altındadır. Böylesi düşünceler, inananların inanmayanları suçlayabilmesine olanak sağlar. Bu görüş en temelde doğal teolojiye, Tanrı inancının temel bir önermeyi teşkil ettiği bu yüzden Tanrı ile ilgili delil aramanın gereksiz olduğu iddiasıyla karşı çıkar. Burada hangi önermelerin temel inancı teşkil edeceği, hangilerinin ise temel inancı teşkil edemeyeceğiyle ilgili iki görüş arasında ihtilaflar söz konusudur. Çünkü şu belirtilmesi gerekmektedir ki; Reformcu epistemologlar da Doğal teologlar da aynı yöntemi paylaşırlar. Dolayısıyla onları reformcu temalciler olarak adlandırmak da mümkündür. Fakat hangi önermelerin temel olabileceği hususu, esas ayrışma noktalarıdır ve dini görüşlerinin mahiyetini kökten bir şekilde birbirinden müstakil kılmaya yetecek kadar mühim sonuçlara yol açmıştır. Bu yüzden Phillips'in, iki görüşün de özünde temelci olduğu gerekçesiyle Delilci epistemologlara ve Reformcu epistemologlara yönelik tenkitlerine geçmeden önce, bu iki görüşün hangi esaslar üzerinden ayrıştıklarına değinmek gerekir.

3.1.3.1. Mantıksal Pozitivizm ve Doğal Teolojiye Reformcu Bir İtiraz

Temalciler mevcut bilgilerimizin temelini teşkil eden ilk ilkelerin zorunluluğuna vurgu yapar. Örneğin Descartes'in temelci yaklaşımına göre; söz konusu ilk ilkeler, başka hiçbir inanç ya da bilgilerimize dayanmadığından dolayı kendiliğinden apaçık ve kesindir. İnanç kümelerimizde ilk ilkeler dışında yer alan diğer inançlar, ancak ve ancak söz konusu ilk ilkelerden çıkarımlar vasıtasıyla ispatlanabilirler. Yani bu görüşe

¹⁶² Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.101.

göre inançlarımızı ikiye ayırabilmemiz mümkündür. Bu inançlar şöyle tasnif edilebilir;

1. Hiçbir önermeye dayanmayan ama diğer önermelerin kendisine dayandığı, kendiliğinden apaçık ve kesin olan temel önermeler.
2. Kendi başına hiçbir bilgi değeri olamayan, dolayısıyla kendiliğinden apaçık ve kesin olan temel önermelerle ispatlanmaları gereken sıradan önermeler.

Örneğin Descartes, söz konusu temel önermelere ulaşmak için şu yolların izlenmesi gerektiğini savunur;

Doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek: yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığım yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeylere yer vermektir.¹⁶³

Elde edilen şüphe götürmez şeylerin bildirmiş olduğu yargı, temel önermeyi teşkil eder. Kuşku metoduyla incelenmemiş her şeyin yanlış olduğunu ön kabul olarak dile getiren Descartes, ilk temel önermesine şu şekilde ulaşır;

Ancak aynı biçimde tüm bu şeylerin gerçeğinden kuşkulandıkça var olmadığımızı varsayamayız. Çünkü düşünen nesnelerin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki, en şaşılası varsayımlara karşın şu “düşünüyorum, o halde varım” sonucunun doğru olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yönlendiren ve yöneten bir kimseye görünen ilk doğru sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz.¹⁶⁴

Descartes, şüphe metodunu işleterek ilk temel ve kuşku götürmez önermesine ulaşır; ‘Düşünüyorum öyleyse varım’ önermesi. İlk temel önermesinden yola çıkarak ruhun ve Tanrı’nın da var olduğu yargılarına kesin bir şekilde ulaştıktan sonra Descartes, epistemolojisinde kendisinin, ruhun ve Tanrı’nın var olduğu önermelerini temel önerme olarak kullanarak diğer önermeleri de inşa eder. Ona göre temel ve basit önermeler bulunduktan sonra yapılması gereken diğer önermelerin inşa edilmesidir.

Bu anlayışa göre; temel önermeler tespit edildikten sonra daha karmaşık fakat temel önermeler kadar kesin ve apaçık olamayan önermeler, tümevarım vasıtasıyla ortaya konulmalıdır. Buna benzer bir temelcilik daha sonra Leibnez, Russell, gibi filozoflar tarafından da savunulmuştur. Burada yer alan temel önermeler, hiçbir önermeye dayanmamaları yanında ya mantıksal ve matematiksel ilkelerle doğrulanabilmeli ve

¹⁶³ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984), s.21.

¹⁶⁴ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say yayınları, 2007), s.53-54.

kesin bilgiyi ifade etmeli ya da deneysel olarak tutarlı ve sürekli olarak denetlenebilmeli ve doğruluğu daima ispatlanabilmelidir. Bina örneği üzerinden gidersek, temel önermeler binanın temeli gibidir. Bina temeli yıkılırsa bina nasıl tamamen çökerse, temel önermelerin de yanlış olduğu ortaya çıkarsa o temel önermeye dayalı tüm felsefi sistem de çöker. Fakat bir binanın temeli sağlamısa, üst katlar yıkılmış dahi olsa aynı temel üzerinden tekrar kat çıkmak mümkündür. Aynı şekilde temel önermelerin kesin ve apaçık olduğu bir ortamda, sıradan bir önermenin yanlış olması, ancak tümevarımda gözden kaçan bir hatayı gösterir. Dolayısıyla bir inancın rasyonel olabilmesinin şartı ya temel inanç olması ya da temel inançlara dayanmasıdır.

Bu görüşleri dini delilciler etrafında yeniden ele aldığımızda onlar, Tanrı inancının kendisinin temel bir inanç olamayacağını, bu yüzden başka temel inançlar vasıtasıyla ispat edilmeye muhtaç olduğunu savunurlar. Reformcu epistemolojiyle çatışma noktaları burasıdır; Reformcu epistemologlar, Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu ve bu inancın başka inanç türleriyle gerekçelendirilmek zorunda olmadığını iddia eder. Çünkü Platinga'ya göre bir dindar, Tanrı'ya hiçbir delil olmaksızın inanabilir. Bu durum, onun Tanrı inancının rasyonel olmadığı anlamına gelmemektedir. Doğal teologlar ise bir inancın temel bir inanç olabilmesi için onun ya kavramsal olarak apaçık yani a priori olarak kanıtlanabilir ya da deneysel olarak apaçık yani a posteriori olarak kanıtlanabilir olmasını zorunlu kılar. Bu bakış açısıyla Tanrı inancı her iki ölçütü de sağlayamadığı için temel bir inanç olamaz. Bu yüzden temel inançlar vasıtasıyla kanıtlanmaya ihtiyaç duyarlar. Örneğin William K. Clifford'a (1845 – 1879) göre;

İnanma yetisi, eğer insanların kendilerini teselli etmeleri ve avutmaları için kanıtlanmamış ve sorgulanmamış yargılar için kullanılırsa kirletilmiş ve kutsallığı bozulmuş olur. [...] Fakat eğer inanç, yetersiz delillere dayanılarak kabul edilmişse, elde edilen haz çalıntıdır. Böyle bir tutumun ahlak dışı olması, sadece gerçekten sahip olmadığımız bir güçlülük hissini bize vererek bizi aldatmasından dolayı değil, aynı zamanda bizim insanlığa yönelik görevimize karşı da bir hırsızlık olmasındandır. Söz konusu görev, bu tür inançlardan kendimizi korumaktır.¹⁶⁵

Clifford'un inanç ahlakı, Tanrı inancı da dâhil bütün inançların temellendirilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla açık delillerce temellendirilmemiş inanca sarılmak, ahlaken doğru değildir. Ancak Reformcu epistemologlar, dindar için Tanrı inancının

¹⁶⁵ William K. Clifford, "İnanç Ahlâkı", çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.5, S.9, (Çorum 2006), s.133-134.

böylesi bir kanıtlanmasına girişmesinin gereksiz olduğunu savunur. Çünkü Tanrı inancı, ona iman eden için pekâlâ temel bir inancı teşkil edebilir. Peki, Tanrı inancı nasıl temel bir inanç olabilir? Alvin Platinga bunu Calvin'den bir örnekle açıklar;

Calvin, Tanrı'nın "kendisini kâinatın tüm işçiliğinde ifşa ettiğini ve açığa vurduğunu" düşünür. İlahi sanat kendisini "sayısız, hala belirgin ve çok iyi düzenlenmiş semavi yapıların çeşitliliğinde aşikâr kılar." Tanrı bizi öyle bir yarattı ki biz, söz konusu dünyada onun elini görme eğilimine ve yaradılışına sahip olduk. Daha doğrusu çiçekleri düşlediğimizde, yıldızlı gökyüzünü gözlemlediğimizde ya da evrenin muazzam büyüklüğünü düşündüğümüzde, bizde bu çiçek türünün Tanrı tarafından ya da geniş ve karmaşık evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı önermelerine inanmaya bir eğilim vardır.¹⁶⁶

"Plantinga'ya göre, Tanrı'ya inanmak, inanmamakla kıyaslandığında çok daha normal ve insânî/doğal bir durumdur. Eğer inanma ile inanmamanın hangisinin anormal olduğuna, hangi zihinsel tavrın sağlıksız olduğuna karar verilecekse, işe önce ateistin durumundan, yani inanmamadan başlanmalıdır."¹⁶⁷ Çünkü Calvin'in alıntısında da görülebileceği gibi, Tanrı inancı insanın doğuştan bir içgüdü olarak genlerine işlenmiştir. Dolayısıyla epistemik bakımdan Tanrı inancına ilişkin uygun bir temel olmadığını iddia etmek, dahası ona uygun bir temel aramak da lüzumsuzdur. "Reformcu epistemoloji, dini epistemik pratiklerin akılla değil inançla gerekçelendirilmesinde ısrar eder. Bu dine mahsus değildir. Diğer epistemik pratikler de inanca dayanır."¹⁶⁸ Dolayısıyla, yapılması gereken şey, Tanrı inancına başka rasyonel inançlar vasıtasıyla bir temel aramak yerine Tanrı inancını, bizzat rasyonel bir temel kabul etmektir. Çünkü insanın yaratılışı, onun Tanrı'nın varoluşunu kabul edecek tarzda programlanmıştır. Bu sebeple Tanrı inancının rasyonel bir inanç olmadığını savunmak, bizatihi insan doğasının içgüdüsel eğilimini görmezden gelmektir. Dolayısıyla "Tanrı inancı, diğer inançlar gibi temelsiz ya da keyfi değildir. O gerekçelendirme şartlarında temellenmiştir."¹⁶⁹

Tanrı inancı için temel arayışına girişen delilci epistemologlar, dini konularla ilgili yalnızca gerekçelerle iş görmeyi savunur. Söz konusu gerekçeler ise rasyonel bir temele ihtiyaç duymaktadır. Rasyonel temele dayalı mantıksal gerekçeler ise Tanrı

¹⁶⁶ Alvin Platinga, "Reason and Belief in God," *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (South Bend: University of Notre Dame Press, 2004), s.80.

¹⁶⁷ Ferhat Akdemir, "AlvinPlatinga'nın Din Felsefesi," (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2006), s.39.

¹⁶⁸ Z. Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.258-259.

¹⁶⁹ Platinga, s.91.

inancının doğruluğunu ya da yanlışlığını tespit edebilir. Reformculara göre Tanrı'nın temel inanç olmadığı bir ortamda, Tanrı'nın varlığının ispatlanması için yapılan her türlü akıl yürütme girişimi geçerliliğini yitirir.

Dolayısıyla Platinga, birtakım kanıtların yalnızca nesnel, beş duyu üzerinden gerçekleşen süreçler vasıtasıyla değil öznel deneyimler vasıtasıyla da elde edilebileceğini savunur. Tanrı'nın kendisini yarattığının deneyimine erişen birisi, inancı için gerekçelendirilmiş uygun zemine ve kanıta erişmiş olabilir. Doğrulamacılık ve Yanlışlamacılık ilkelerini benimseyen delilcilere göre ise dini inançlar epistemik bakımdan güçlü önermeleri oluşturmazlar. Bunlar yalnızca gerekelendirilmemiş olasılık meseleleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla Tanrı inancı, (bu anlayışa göre) sıkı bir biçimde formüle edilmek zorundadır. Ancak formüle edilebilmeleri neticesinde gerekçelendirilmiş olabilirler. Eğer dini inançlar formüle edilemiyorsa, onları yanlış birtakım çıkarımlar olarak değerlendirmek makuldür. Peki dini önermeleri bu tarzda gerekçelendirmek, dini inancın doğasının hakkını verir mi? Plantinga için cevap olumsuzdur. Çünkü o, dini inançlar üzerine delilcilik baskısı neticesinde ortaya çıkan gerekçelendirmenin zorunluluğunu reddeder.

Alvin Platinga, din karşısında argümana dayalı Tanrı inancının savunulamaz olduğunu bir örnekle açıklamaya çalışır;

Eğer benim Tanrı inancım argümana dayanıyorsa ve uygun bir şekilde rasyonelse, epistemik olarak sorumluyum. O zaman, Antony Flew'in benim gözde argümanıma iyi bir itiraz ileri sürüp sürmediğini görmek için felsefe dergilerini sürekli kontrol etmek durumunda kalmalıydım. Bu can sıkıcı ve vakit alan bir şey olabilirdi. Eğer birisi argümanımda bir kusur bulsa ne yapmalıydım? Kiliseye artık gitmemek? Calvin'in bakış açısından rasyonel argüman temelinde Tanrı'nın varlığına inanmak, diğer zihinlerin analogik argümanı temelinde eşinin varlığına inanmak gibidir.¹⁷⁰

Dolayısıyla Platinga açısından Tanrı inancı için rasyonel argümanlar bir zemin teşkil edemez. Phillips bu durumun, din dilinin ve Tanrı inancının dilbilgisel farklılığından kaynaklandığını dile getirir. Din dilinin diğer dillerden farklı olan gramatik yapısı yani dilbilgisel farklılığı, din dilinin diğer dillerin kanıtlanabilme ölçütleriyle kanıtlanamaması ve dolayısıyla kendi kanıtlanabilme ölçütünü kendi pratiklerinde barındırmasıdır. Bu itibarla Phillips, rasyonel dini inancın gereğini yerine getirmeye çalışan birisini şöyle tanımlar;

¹⁷⁰ a.g.e., s.67.

Bu kişi, zafer kazanana karşı zafer kazanan kişinin kazanmasına tabidir. Bu da sırasıyla, zafer kazanana karşı zafer kazanmış olanın karşısında zafer kazanmaya tabidir ve böyle devam eder. Uygun bir şekilde rasyonel olan dindar resmi, düzenli felsefi dergilerin hamlesini bekleyecektir. Ancak durum böyle değildir. Aksi hlde, bu durum oldukça komik görünecektir.¹⁷¹

Dolayısıyla delilcilerin yaklaşımına göre; rasyonel argümanlar etrafında dini inancın lehinde ya da aleyhinde güçlü argümanlar geliştirmek, dindarlar için sürekli dini inancı terk etmeye ve yeniden kabul etmeye vesile olmalıdır. Böylece dini inanç karşısında rasyonel bir tavır, bir hafta önce Flew'in argümanını okuyarak camiye gitmekten vazgeçen ancak daha sonra Swinburne'in argümanlarıyla yeniden ikna olarak camiye gitmeye başlayan dindar insanların mevcudiyetine işaret edecektir. Bu durum hem dini inançların hem de dindarların yaşam tarzlarının tabiatıyla uyulaşmaz. Demek ki Tanrı inancı, (Hem işlevselci din dili açısından hem de Alvin Platingaya göre) potansiyel zafer kazanan filozofların mevcudiyeti üzerine inşa edilemez. Fakat burada delilcilige yöneltilen bu itiraza şöyle yanıt verilebilir; dini inançlara ve dini ifadelere karşı rasyonel bir tavır takınan herhangi birisi, daima inançlarını tashih etmek zorunda mı kalacaktır? Rasyonel bir dindar sürekli olarak dini inançlarını rasyonel bir temele dayandırarak hayatı boyunca onu benimsemeye ya da rasyonel bir ateist dini inançlarına rasyonel bir temel bulamadığı için onu hayatı boyunca reddetmeye devam edemez mi? Dini inançlar karşısında epistemolojik bakımdan rasyonel bir tavır takınan herhangi birisinin dini inançlarını tashih etmesi, hayatı boyunca bir ya da birkaç kere mümkün olur. Her hafta dergiler vasıtasıyla inancın değiştirilmesi, karşıt görüşler tarafından biraz haksız bir eleştiri izlenimi uyandırmaktadır. Çünkü Tanrı inancına karşı rasyonel bir tavır, sürekli arayışlar vasıtasıyla fikir değiştirmeyi değil, Tanrı inancı karşısında akılcı bir tutum takınmayı gerektirir.

Yukarıda ifade edilen eleştiri hem reformcu epistemologlar hem de işlevselci din dii açısından delilci epistemologlara yöneltilen ortak bir itirazdır. Ancak Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili analizi, delilci epistemologlar kadar reformcu epistemologları da dini inançlar hususunda başarısız görür. Dolayısıyla 3.3. bölümde ve onun alt başlıklarında, ilk önce Wittgensteinci din dili analizine yönelik yapılan fideist tanımlamalarının ne derece doğruyu yansıtıp yansıtmadığını, çeşitli fideist filozoflar üzerinden tartışarak analiz edeceğim. Daha sonra ise delilci epistemoloji ve

¹⁷¹ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.51.

reformcu epistemoloji eleştirisi üzerinden Phillips'in epistemolojik pozisyonunu açıklığa kavuşturmaya çalışacağım.

3.2. İşlevselci din dili analizi- Fideizm Tartışması ve Temelci Epistemoloji ile Reformcu Epistemolojinin kritiği

Phillips'in işlevselci din dili analizinin delilci ve reformcu epistemoloji eleştirilerine geçmeden önce, onun görüşünün epistemolojik mahiyetini tespit edebilmek adına fideizm tartışmasına değinmekte yarar vardır. Fideizm tartışmasında, öncelikli olarak birtakım fideist felsefi görüşlerine değineceğiz. Ardından Phillips'in işlevselci din dili analizinin bu fideist ekollerle birleştiği ve ayrıştığı noktalar belirlenecek. Daha sonra ise söz konusu işlevselci din diline dışarıdan yapılan fideist nitelendirmelerine ve Phillips'in bunlara verdiği cevaplara değineceğiz.

3.2.1. İşlevselci din diline yönelik Fideizm Tartışmaları

Fideizmi kabaca, akıl ve iman arasındaki tercihin imandan yana kullanan ve bu bağlamda rasyonel akıl yürütmelerin ve felsefi argümanların dini inancı belirleme ve tespit etme noktasın herhangi bir hükmü bulunmadığını iddia eden felsefi görüştür. Buna göre dini ifadeler söz konusu olduğunda, hiçbir rasyonel analiz onun hakkında hüküm vermeye muktedir değildir. Tabi ki burada fideizmin katı ve ılımlı gibi farklı versiyonlarına değinmek niyetinde değiliz. Ancak Phillips'in Wittgensteinci din dili analizine yapılan fideist iddialarının hangi temelde yapıldığını görmek adına, klasik fideist filozoflardan birkaçını burada zikretmek gerekmektedir. Bu anlamda batıda, fideizmin temsilcisi durumundaki iki filozoftan söz edilebilir. Bunlar; Blaise Pascal ve Søren Kierkegaard'dır.

Pascal, akli insani meselelerden tamamen dışlama niyetinde değildir. Fakat Tanrı ile ilgili hususlar söz konusu olduğunda, akıl bu konuda aciz kalmaktadır. Çünkü "Tanrı'nın var olduğu da, yok olduğu da kavranamaz."¹⁷² Akıl ve iman, birbirlerini mutlak anlamda dışlayan iki farklı unsurdur. Bundan dolayı dini mevzular ve Tanrı söz konusu olduğunda akıl yerine kalp ikame ettirilmelidir. Çünkü Pascal'a göre Tanrı,

¹⁷² Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s. 71.

“sevginin, avunmanın Tanrı’sıdır, o yüreği, tını dolduran bir Tanrı’dır.”¹⁷³ Dolayısıyla Pascal’ın Tanrı anlayışı, aklın faaliyette bulunabildiği bir Tanrı değildir. Dahası evren, Tanrı’nın varlığına delalet etme noktasında da muğlaktır. Evrenden kozmolojik argümanlar vasıtasıyla Tanrı’nın varlığını ispat etme, beyhude bir çabadır. Dini konularda akli melekelerin işletilmesi saçma ve paradoksal sonuçlara neden olur. Bundan dolayı bir Hristiyan, dini öğretiyeye itaat etmek ve boyun eğmek zorundadır. Bu bağlamda, hakikate akıl ile değil iman ile ulaşılır.

Kierkegaard’a gelecek olursak, onun dine yönelik görüşleri, Wittgenstein’in görüşleriyle birçok açıdan paraleldir. Kierkegaard, Pascal kadar akli dini inançtan ayırmaz. Ona göre; akıl dini meselelerde bir süreç olarak bulunmaktadır. Fakat onun fideist olarak adlandırılmasının sebebi, dini inancın kabulünde aklın hiçbir rolünün bulunmadığını iddia etmesidir. Dini inanç akıl yürütmelere değil güvene dayanır. Tanrı inancı lehinde ya da aleyhinde bir hükme varmak için yapılan her akli teşebbüs, Tanrı inancının doğasını tam manasıyla idrak edemeyeceğinden dolayı sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Dahası Kierkegaard’a göre dini inancı akılla kavrama girişimi, onu nesnel ve soyut bir mecraaya sürükler. Oysaki din, öznel ve somut bir deneyimdir. (Onun görüşü bu özelliğiyle Wittgensteinci din dilini çağırıştırır.) Ona göre; “inanç hareketi, idrak kapsamının içerisinde müzakere eden bir faaliyet değildir. Ancak idrake rağmen bir inanmadır.”¹⁷⁴ Öznel deneyimler vasıtasıyla akli hiçbir gerekçeye dayanmaksızın erişilen inanç, dini inancın özüdür. Dini meselelerde öznel varoluşçuluk yaklaşımını benimseyen Kierkegaard, dini inanca akli hiçbir gerekçe olmaksızın bağlanmanın gerekliliğine işaret eder. Hiçbir akli delil olmaksızın dini inanca bağlanma, ancak iman sıçraması ile mümkündür. İman sıçraması, mutlak varlığa, akla gönderimde bulunmaksızın sonsuz bir güvenle bağlanmadır. İman sıçraması, inanmak için hiçbir akli veriyi beklemeksizin inanmaktır. Burada kişi kendi öznel varoluşuyla (nesnel hiçbir veriyi hesaba katmaksızın) mutlak varlığa teslim olur.

Pascal ve Kierkegaard’ın dışında da dini konularda imancı bir tavrı benimseyen filozof ve felsefi ekollerden söz edilebilir. Ancak bu iki filozof özelinde fideizmin temel özelliklerin tespit edebilmek mümkündür. Aklın, dini hususlarda devre dışı bırakıldığı

¹⁷³ a.g.e., s.77.

¹⁷⁴ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. Alastair Hannay (İngiltere: Cambridge University Press, 2009), s.196.

ve mutlak bir teslimiyetin vuku bulduğu bu yaklaşım birtakım farklı çağdaş felsefi görüşler tarafından eleştirilmektedir. Çağdaş din felsefesi tartışmalarında, Phillips'in savunduğu Wittgensteinci işlevsel din dilinin de ortaya koyduğu düşüncelerden dolayı özünde fideist olduğu yönünde birtakım kanaatler oluşmuştur. Fakat Phillips, kendi işlevselci analizinin fideist bir bakış açısı ortaya koyduğu yönündeki iddiaları reddeder.

Phillips'e göre; Wittgenstein'dan sonraki Wittgensteinci din felsefecileri, yöneltile eleştirilere karşı dini inancı muhafaza edebilme uğruna onun çizdiği sınırların ötesine geçmiştir. Bundan dolayı Wittgensteinci din filozofları fideist olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Ancak böylesi bir itham, Wittgenstein'ın değil daha sonra onu yanlış yorumlayan filozoflardan kaynaklanmaktadır. Phillips'e göre Wittgensteinci din felsefesinin fideist olduğu çıkarımına sebebiyet veren iki farklı zemin söz konusudur. İlk zemin, aşağıda zikredilen 5 temel savı ihtiva eder;

1. "Dini inançların, mantıksal olarak insan yaşamının diğer veçhelerinden ilişkisi kesilmiştir."¹⁷⁵
2. "Dini inançlar yalnızca, dine inananlar tarafından anlaşılabilir."¹⁷⁶
3. "Din dili olarak adlandırılan şey, dinde anlamlı ve anlamlı olmayan her şeyi belirler."¹⁷⁷
4. "Dini inançlar tenkit edilemez."¹⁷⁸
5. "Dini inançlar, kişisel, sosyal ya da kültürel olaylardan etkilenmez."¹⁷⁹

Bu savların dışında, Wittgensteinci din felsefesinin fideist olduğu düşüncesine sebebiyet veren ikinci zemin ise, onun din hakkındaki görüşlerinin Kierkegaard'ın fideist görüşleriyle büyük benzerlikler taşıdığı iddiasıdır. Phillips bu benzerliğe de temelde karşı çıkar. Öncelikle söz konusu 5 temel savı ve Phillips'in bunlara verdiği cevapları, ardından da Wittgensteinci din dili ile Kierkegaard'ın fideist dini görüşü arasındaki temel farkları tek tek ele alalım

¹⁷⁵ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.5.

¹⁷⁶ a.g.e., s.10.

¹⁷⁷ a.g.e., s.12.

¹⁷⁸ a.y.

¹⁷⁹ a.g.e., s.13.

1. Dini inançların, mantıksal olarak insan yaşamının diğer veçhelerinden ilişkisinin kesildiği iddiası;

Bu iddiayı John Hick de dile getirmiştir. Ona göre Wittgensteinci din dili analiziyle birlikte din dilinin yapısı değişmiştir. Kendisi şu ifadeleri kullanır;

Dini ifadelerin mantıksal çıkarımları vasıtasıyla *Sprachspiel*, (dil oyunları) insanların dini konuşmalarının bir parçasını teşkil eden kâinat ötesi doğasına ilişkin iddialarda bulunamaz. Din dili, ‘muhafaza edilmiş söylem’in bir türü haline gelir ve en önemli hakikatlere delalet etme gibi kadim bir iddiasını kaybeder.¹⁸⁰

Hick dini iddialar özünde, mistik ve metafiziksel unsurları barındırdığından dolayı dil oyunları gibi bir teori içerisinde din dili oyunu ister istemez tecrit edilmiş bir yapıya bürünecektir. Buna iddiaya göre, din dili yalnızca kendi hudutları içerisinde herhangi bir anlama sahiptir. Hiçbir dil oyunu (*sprachspiel*) kendi sınırlarının ötesine uzanamaz. Doğal olarak, “din dili, ‘korunmuş söylemin’ bir türü olmaya başlamıştır.”¹⁸¹ Böylece kadim evrensel hakikatleri zikretme özelliğini de yitirmiş olur. Buna göre; din dilinin, diğer dillerle ortak bir zeminde, verebilecek herhangi bir açıklaması yoktur.

Ancak Phillips’e göre bu iddia doğru değildir. İnsanların her türlü dil faaliyetleri, birbirlerinden keskin biçimde bir ayrıştırılamaz. Onlar, birbirleriyle az ya da çok irtibat halindedirler. Çünkü Wittgenstein’a göre; “‘tümce’ ve ‘dil’ dediğimiz şeyin, düşündüğüm biçimsel birliğe sahip olmadığını ama onun birbirleriyle az ya da çok ilintili olan bir yapılar ailesi olduğunu görüyoruz.”¹⁸² Dolayısıyla böylesi bir eleştiri, Wittgenstein’ın dil oyunları teorisinin iki özelliğinden sadece birinin merkeze alarak diğerini tamamen göz ardı eder. Buna göre, her bir dil oyunu, kendi ölçütünü ve kurallarını kendi içinde barındırır. Bu da her bir dil oyununun kendi özgünlüğünü tesis eder. Ancak dil oyunlarının bir diğer özelliği ise, söz konusu bu özgün ve münferit dil oyunlarının birbirleriyle mutlaka (az ya da çok) bir ilişki içerisinde bulunduğuudur. Buna din dili oyunu da dâhildir. Bu türlü eleştiriler, Wittgensteinci dil analizinin bu ikinci özelliğini görmezden gelerek Wittgensteinci din dilini ezoterik dil olmakla itham eder. Aksine “dini söylem izole edilmiş, kendi başına yeterli bir şey değildir.”¹⁸³

¹⁸⁰ John Hick, “Sceptics and Believer,” *Faith And the Philosophers* (Londra: Palgrave Macmillan, 1964), s.239-240.

¹⁸¹ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.5.

¹⁸² Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.66.

¹⁸³ Kai Nielsen, “Wittgensteinian Fideism”, *Philosophy—The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, c. 42, S. 161 (London 1967), s.207.

Üstelik Phillips'in düşüncesine göre; bireyin yaşamında vuku bulan dini inançlara asla din dışı faktörlerle meydan okunulamayacağı ya da bu faktörler vasıtasıyla dini inançlardan vazgeçilemeyeceğine ilişkin herhangi bir kanıt söz konusu değildir. Çünkü “onların, insan yaşamının ortak deneyimlerinden ilişkisi kesilemez: neşe, keder, ümit ve çaresizlik.”¹⁸⁴ Çünkü Tanrı'ya dua etmede insan yaşamını kuşatan ümit, neşe, keder ve çaresizliğin rolü vardır.

Dini pratikler, insan yaşamını biçimlendiren eylem ve düşüncelerle iç içe geçmiştir. “Tanrı ile konuşma olarak dua düşüncesi, bu görevi teşhir eder.”¹⁸⁵ Phillips bununla ilgili şunları söyler; “Dua ve insan yaşamının özellikleri arasındaki bağlantıyı reddetmek şöyle dursun, ben eğer bu irtibatlar kesilirse duanın dini öneminin sorunlu olmaya başlayacağını savunuyorum.”¹⁸⁶ Phillips bu hususta şunları getirir;

Benim söylediğim şey; insanların yaşamındaki dinin önemi, din ve sosyal yaşamın diğer biçimleri arasında basitçe ayırım yaparak anlaşılamaz. [...] Din, sosyal yaşamın içerisinde değerlendirilmek zorundadır. Ancak ne zaman, dini pratik ve öğretiler sosyal yaşamdan ayrıştırılmaya başlanırsa, yani eğer biz ibadet usulleri dışında yer alan her şeyden kopartılmış olarak dini ibadetleri düşünürsek, ibadet sona erer ve ezoterik oyun başlar.¹⁸⁷

Dolayısıyla Tanrı inancı içerisinde insanın tüm yaşamını kuşatan, sonsuz yaşam ve yardımlaşma isteği gibi birçok sosyal unsuru barındırır. Dolayısıyla, dini inançları tecrit edilmiş inançlar olarak almak, onu çevreleyen doğal ortamlarından onu koparmaktır. Oysaki “biz inancın, kişinin hayatında neye karşılık geldiğini sorgulamalıyız.”¹⁸⁸ Fakat “Profesörler Hick, Hepburn ve Ramsey tarafından tartışılan dini kavramlar, onların arkalarında yatan insani fenomenden soyutlanmış, böylece anlamını kaybetmiş ya da değiştirilmiştir.”¹⁸⁹

2. Dini inançlar yalnızca, dine inananlar tarafından anlaşılabilmesi iddiası;

Bu algının oluşmasında özellikle, Wittgenstein'in dil oyunları teorisinde geliştirdiği ve din dili mevzu bahis olduğunda da sıkça gönderimde bulunulan üye- yabancı (insider – outsider) ayrımı merkezi rol oynar. Bu kavramsallaştırmaya göre, din dili

¹⁸⁴ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.8.

¹⁸⁵ Phillips, *Concept of Prayer*, s.116.

¹⁸⁶ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.9.

¹⁸⁷ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.67-69.

¹⁸⁸ a.g.e., s.50.

¹⁸⁹ D. Z. Phillips, “Religion and Epistemology: Some Contemporary Confusions”, *Australasian Journal of Philosophy*, c. 44, S. 3 (Sydney 1966), s.329.

oyunu içerisindeki üyeler bir tarafta, din dili oyunu dışındaki yabancılar ise karşı tarafta yer alır. Din dili üyeleri bizzat söz konusu dil içerisinde yer alan, dini inançları yaşamında tatbik eden dindarlardır. Din dili üyeleri yani inananlar yaşamlarını, din dilinin mümkün kıldığı ahiret, yeniden diriliş, ibadet vs. gibi düşünceler etrafında şekillendiren kişilerdir. Dinin inanana sunmuş olduğu bu evren tahayyülü, Wittgensteinci terminolojide dünya resmi olarak adlandırılır. Resim, dindarın hayatında inançlar paradigmasını temsil eder. Oysaki din diline yabancılar, söz konusu dini inanç ve uygulamalarının sunduğu dünya resminden mahrum olan kişilerdir. Onlar, dini pratiklerin hiçbirini yaşamında tatbik etmediği için Tanrı, ahiret, günah, sevap gibi dinin kavramların özgün anlamlarına erişemez. Bu noktada tartışmalar çıkmaktadır. Bu nedenle eğer Wittgensteinci din dili fideist olarak nitelendirilmek istemiyorsa, dindar olmayan kişiler tarafından dini iddia ve kavramların nasıl değerlendirilebileceğinin makul bir izahını sunmalıdır. Ancak böylesi bir tasnif, esasında dine karşı rasyonalist temelli yapılan itirazlara yanıt vermek maksadıyla oluşturulmuştur. Buna göre dini inançlar mantıksal, felsefi ve bilimsel sorgulamalardan muaftır. Bu ikili tasnif, dine yabancılar tarafından getirilebilecek itirazları karşılayabilmek için oluşturulmuştur. Ancak bu durum, yabancı tarafından dini fenomenlerin kesinlikle anlaşılamayacağı şeklindeki bir yargıyı ihtiva etmez. Burada vurgulanan esas nokta, “inançların, birçok filozof tarafından inananlara atfedilmiş şüphelerden mantıksal bağımsızlığıdır.”¹⁹⁰ Çünkü dini inançların sunduğu resimler, akli argümanların ortaya koyduğu hükümlerden etkilenmeyecek niteliktedir. Bu konuya daha sonra, delilci epistemoloji eleştirisi bağlamında tekrar değinilecektir. Burada şimdilik Phillips’in şu ifadelerini dile getirmek yeterlidir; “Ben dini inancın yalnızca dindarlar tarafında anlaşılabileceği tezlerine karşı çıkıyorum.”¹⁹¹

Phillips’e göre; dindarlar dışındaki yabancıların dini inançlara epistemik erişimleri bulunmadığından dolayı dini inançları kesinlikle eleştiremeyeceği algısı, gerçeği yansıtmamaktadır. Din dili, özellikle ahlaki dil ile yakın irtibat içerisinde. Özellikle ahlaki ifadeler ile dini ifadelerin bu doğrultuda keskin bir biçimde ayrıştırılması yanlıştır. Fakat sözü edilen eleştiri, dinin teknik bir dil olduğunu savunarak toplumda herkes tarafından konuşulan dile yabancı olduğunu ileri sürer. Ancak dindarların sahip

¹⁹⁰ Z. Phillips, *Death And Immortality*, s.78.

¹⁹¹ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.11.

olduğu dini resimler, yabancı tarafından paylaşılan dünyevi resimlerle de ilişkilidir. Bundan dolayı bu resimler, yabancılar için yaşamlarını dönüştürecek etkiye ve anlama sahip olamasalar da onlar hakkında belirli bir kavrayışa erişebilirler.

“Dini öğretiler, ibadet etme, dini törenler gibi şeylerin bilhassa dini olan şeyler dışındaki pratiklerle ilişkileri olmasaydı, bunlar önemli olmayacaktı. Örneğin birisi Tanrıya bağışlanmak için dua ettiğinde, bu onun diğer insanlarla ilişkisindeki problemlerden kaynaklanmasaydı, onun duası değersiz olacaktı.”¹⁹² Dua etmeye vesile olan şey, tamamen din dışı bir uygulamadan yani diğer insanlarla vuku bulmuş ilişkilerde türemiş olabilir. (Örneğin ekonomik sebepler ya da özel ilişkiler nedeniyle olabilir.) Böylece, “dini ve din dışı uygulamalar arasındaki bağlantılardan dolayı, ona aşına olmayan birine din dilinin anlamını iletme mümkünür.”¹⁹³ Dolayısıyla ateist birisi, dini inancın doğasını anlayabilir. Ancak böylesi inançları hayatında tatbik etmediğinden dolayı dini bir yaşam sürmeyebilir. Dindarlar, belki dini pratikleri uygulamayanların bazı dini kavrayışlara erişemeyeceklerini savunabilir. Ancak dindar olmayan bir filozof, dini inancın doğasını, dilbilgisel farklılığını, mesela Tanrıya itaatin başka bir şeye itaat etmek gibi olmadığını idrak edebilir. Phillips’e göre, Wittgenstein kuvvetle ihtimal geleneksel tek tanrıci dinlere müntesip olmamasına rağmen, semavi dinlerin önermelerinin doğasını açık bir biçimde idrak edebilmiştir. “Birinin, dini kavramları açıklığa kavuşturmayı denemesi ile kendisini dindar olarak tanımlamayı reddetmesi arasında herhangi bir uyuşmazlık yoktur.”¹⁹⁴ Yalnızca söz konusu dini inancı gündelik yaşamında tatbik eden dindarlar ile özdeşleyim kurmak gerekmektedir. Sonuç olarak; Phillips nazarından Wittgenstein’in din felsefesi, fideist olmamasına rağmen Tanrı’nın varoluşu lehinde veya aleyhinde ileri sürülebilecek delillerin müşterek değerlendirmesini sunabilecek bir ortam da sağlamaz.

3. Din dili olarak adlandırılan şeyin, dinde anlamlı ve anlamlı olmayan her şeyi belirlediği iddiası;

¹⁹² a.y.

¹⁹³ a.y.

¹⁹⁴ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.31.

Özellikle bu iddia, post-modernist dil teorilerini de eleştiri kapsamına alır. Böylece dilde neyin doğru, neyin bilgi ya da neyin kanıt olabileceğinin yalnızca öznel dil bilimsel çerçeveye dâhilinde belirlenebileceğini savunur. Örneğin Kai Nielsen der ki;

Bizim anlaşılabilirlik, geçerlilik, bilgi ve benzerleri, kullandığımız dilsel sistemin bir işlevidir. Bizim kendi ve diğer dilsel yapıların mukayeseli yeterliliğini değerlendirebileceğimiz, nötr bir Arşimetçi bakış açısına erişebilmemiz imkânsızdır. Kavramsal görelilik kaçınılmazdır; dil merkezli bir açmazda sıkışırız ve bizim kendi dilsel yapımızın üstünlüğünü iddia ederiz. Bu kaçınılmaz olarak etnomerkezci bir yaklaşımdır.¹⁹⁵

Nielsen'in ifade ettiği dil-merkezci gerçeklik inşası, dini inançların eleştirilmesi noktasında sıkça dile getirilen eleştirilerden biridir. Nitekim gerçekliğin parçalandığı, farklı gerçeklik algılarının olduğu bir ortamda zaten evrensel bir gerçekliğin mevcudiyetine kuşkuyla yaklaşılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla din dili de bu eleştiriden nasibini almıştır. Fakat önceki eleştirilere verilen yanıt benzer bir cevap burada da zikredilebilir; din dili, diğer dil oyunları gibi neyin anlamlı olduğunu ya da olmadığını belirlediği doğrudur. Fakat din dili, dini kavram ve uygulamaların anlamlarını tayin ederken, bunu tüm yaşam formlarından izole bir biçimde gerçekleştirmez. Aksine, diğer yaşam formlarıyla müzakere halinde anlamlılığın ölçütünü tayin eder. Anlamlılık ölçütünü sağlayan dini kavrayışlar ve pratikler, dindarın yaşamında dini resimler olarak belirir.

“Wittgenstein bu resimlerin, içinde yaşayanların bu resimlerle kendilerini ve kendilerine ait olayları değerlendirerek çerçeveyi oluşturdukları anlamında sarsılmaz inançlar olduğunu söyler.”¹⁹⁶ Gerçeğin ya da gerçek-dışının inşa edildiği dil oyunları bağlamının dışında Arşimetçi bir bakış açısının savunulamayacağı, işlevselci din dili analiz nazarında doğrudur. Dolayısıyla din dilinin kendisinin ve kavramlarının anlamlı olup olmadığının, böylesi bir Arşimetçi-nesnel bir ölçüt geliştirmeye çalışan Mantıkçı Pozitivistlerce tayin edilmesi fikri, Phillips tarafından reddedilir. Fakat bu tavır yalnızca din diline özgü değildir. Her bir dilin, (bilimsel dil de dâhil) neyin anlamlı olup olmadığını kendi içerisindeki ölçütlerle tayin etmesi gerektiği fikri, Wittgenstein'in işlevselci dil analizinin savunduğu ilkedir.

¹⁹⁵ Kai Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion* (New York: The Macmillan Press, 1971), s.96.

¹⁹⁶ Phillips, *Death And Immortality*, s.68.

Dahası, işlevsel analizde din dili zaten farklı dil oyunları ile ilişki içerisinde. Ancak anlamlılığı belirlerken kendi dil oyununun dilbilgisel farklılığı uyarınca bir ölçüt geliştirir. Fakat bunun, din dilinin ezoterik dil olmasına vesile olabilecek bir tarzda, tüm dilsel biçimlerden ilişkisini keserek yapmaz. Örneğin; insanlar arasında yardımlaşmanın teşvik edilmesi açısından fitre ve zekât uygulamalarının din dilinde anlamlılığa sahip olması, fitre ve zekâtın toplumsal, ahlaki, bireysel rollerinin olmadığı ve birçok dilde de anlamlı kullanım sahalarının olmadığını göstermez. Din dili, anlamlılığın ölçütünü geliştirirken kültürel kodlarla irtibat içindedir. O hem kültürü etkiler hem de kültürden etkilenir. Ancak din dilinin anlamlılık ölçütünü kendi içinden temin ettiği düşüncesinin dayandığı esas nokta, (Mantıksal Pozitivizmin yaptığı üzere) dışarıdan yabancı ölçütlerin dayatılarak dini inancın doğasının tahrip edilmesinin önüne geçmektir.

4. Dini inançlar tenkit edilemediği iddiası;

Dil oyunlarına yönelik böylesi bir itirazla ilgili Frederick Coplestone, *Religion and Philosophy* adlı kitabının önsözünde şunları yazar;

Müstakil dil oyunları fikri, her biri yalnızca içerisinden, söz konusu oyunu fiilen oynayanlarca anlaşılabilir. Bu nedenle bütün harici eleştirilerden muaftır ki bu bana itiraza açık gibi görünür. [...] Eğer bu, dini inanç ile eleştirel felsefe arasındaki verimli diyalogun dışarıda bırakıldığı herhangi bir noktaya taşınırsa, teoloji yeniden bir çeşit azınlık grubu doğru çekilir ve felsefenin bir ifadesi olan kültürel yaşamdan tüm bağı kopartır.¹⁹⁷

Dolayısıyla dini inançların eleştirilemediğini iddia etmek, dolaylı olarak onun özel durum dili olduğunu iddia etmektir. Özel durum dili, kültürden ve sosyal yaşamdan soyutlanmış, toplumsal deneyime mevzu bahis olamayan bir takım kavramsal biçimlerin dile getirildiği dildir. Buna karşın Wittgenstein'in felsefi öğretisi, hiçbir şeyin (buna a priori ilkelerin yer aldığı Mantık da dâhil) deneyimden önce gelemeyeceğini savunur. Çünkü ona göre; "Dünya olguların toplamıdır."¹⁹⁸ Dolayısıyla, "dünya olgular yoluyla belirlenir. [...] Çünkü, olguların toplamı, neyin olduğu gibi olduğunu, aynı zamanda da bütün nelerin olduğu gibi olmadığını belirler."¹⁹⁹ *Tractatus* transandantal mantık, yani tüm deneyimlerin ön biçimsel koşullarını sağlayan mantık anlayışı reddedilir. Böylece mantığın transandantal

¹⁹⁷ Frederick C. Coplestone, *Religion and Philosophy* (Dublin: Gill & Macmillan, 1974), s. viii.

¹⁹⁸ Wittgenstein, *Tractatus Logico – Philosophicus*, 1.1.

¹⁹⁹ a.g.e., 1.12.

niteliği yitirilir. Dolayısıyla, Wittgestein'in 2. döneminden mülhem işlevselci din dili anlayışı, hiçbir dini kavramın deneyimden yani sosyal yaşamdan, pratiklerden ya da kültürden tamamen ayrı olduğunu savunmaz. Bilakis dini inançların kendi eleştiri mekanizması, kaynağını bizatihi dindarların uygulama sahasından alır. Bundan dolayı Phillips için din dilinin, onu çevreleyen tüm yapılardan ayırtırmak suretiyle eleştirilemez olduğunu iddia etmek sorunludur. Sonuç olarak, "dini inançların ezoterik oyun olduğuna yönelik şüpheler, böylesi inançlarda içerilen değerlerin doğasını saptırarak dini inançların neden önemli olduğunu göstermeye girişebilir."²⁰⁰ Ancak Dini inancı ezoterik dil olarak konumlandıran her türlü girişim, dini inancı pratiklerinin doğal bağlamından koparır ve onu yanlış analiz eder. Dini inançlar, aksine insanların diğer veçheleriyle irtibat halindedir. Ancak bu irtibatı da aşırıya götürerek dini iddiaları, doğrulamacılığın ve yanlışlamacılığın nesnel doğrulama ölçütleriyle değerlendirmeye kalkışmamak gerekir. Dolayısıyla "dini inançlar ile böylesi durumlar arasındaki ilişkiler, akıl dışı olmamalıdır."²⁰¹

5. Dini inançların, kişisel, sosyal ya da kültürel olaylardan etkilenmediği iddiası;

Bu eleştiri biçimi nispeten, geri kalan eleştirilerden daha zayıftır. Çünkü, Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili analizine genel niteliğini veren vurgu, zaten kültürle olan ilişkisidir. İşlevsel din dilinin kültürle olan ilişkisini ilk bölümde müstakil bir başlık altında ele aldığım için burada bu eleştirinin yersiz olduğunu belirten birkaç açıklamayla yetineceğim. Phillips konuyla ilgili şunları dile getirir;

Dini resimler üzerinde kültürel değişimlerin etkisini inkâr etmek şöyle dursun, ben zaten onlara dikkat çekiyorum. Kültürel değişim, bizatihi dini resimlerin doğasını tayin eder. Kültürel değişim neticesinde bazı dini resimler kaybolarak yerlerine yeni dini resimler gelir. İnanma izole edilmemiş bir aktivite olduğundan dolayı, bir resim herhangi bir kültürde ölebilir.²⁰²

Örneğin animist dönemlerde dini ibadetler ve ritüeller kültüre uygun olarak biçimlendirilmişti. Doğada, henüz evcilleştirilmemiş yabani bir yaşamın öngördüğü şartların içerisinde doğan ve yetişen bireylerin ibadetleri ve ritüelleri de buna uygun olarak ilkel bir tarzda icra ediliyordu. Tarım devrimi vasıtasıyla doğadan ayrışan ve kendine evcil bir yaşam tesis eden insanlığı, zamanla yeni kültürel kodlar edinmiştir.

²⁰⁰ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.60.

²⁰¹ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.13.

²⁰² a.g.e., s.15.

Söz konusu kültür devrimi, çağın ruhuna uygun olarak daha evcil ve uysal ibadet biçimlerinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Buna benzer bir görüşü savunan başka bir isim de dine evrimci bir perspektif getiren Daniel Dennett'tir. Fakat önceki bölümlerde de değindiğimiz üzere Phillips ile Dennet, dinin mahiyeti hususunda farklı görüşleri benimser. Çünkü Dennett'in evrimci din izahı, dinin doğasını ve kurumlarını tekzip etmeyi ihtiva eder. Oysaki Phillips, daha en başından felsefeye böyle bir hüküm verme görevini hatalı bulur. Felsefe sadece mevcut durumu tasvir eder. Çünkü dinin lehine ya da aleyhine verilebilecek hükümleri tesis edecek nesnel ölçütlerden yoksunuz.

Phillips, bütün bu iddialara cevap vermesine rağmen hala Wittgensteinci din felsefelerine fideist yakıştırılması yapılmasını haksız görür. Çünkü birisi dini inançları anlayabilmek için insan yaşamındaki dini kavramların kullanımını hesaba katmak zorundadır. Phillips kendisine fideist nitelendirmelerine yönelik şu açıklamalarda bulunur;

Ben aslında sözde fideistlerin listesinde değilim. Bu isimlendirmeler tuhaf birçok guruğu oluşturur. Çünkü onlar görüşlerinde geniş bir şekilde farklılaşırlar. Wittgensteinci fideizm tartışmaları, ilkel din dili tartışmalarının seviyesinde ilerlemektedir. [...] Bir Amerikan üniversitesinde bana yüzüncü kez sorulmuş bir soru yöneltildi; 'Ne zaman Wittgensteinci fideist olmaya karar verdin?' Buna en iyi cevabımı verdim, 'Olgu meselesi olarak, faaliyetten hemen sonra'.²⁰³

Phillips, her konuda pratiklere sonsuz bir sadakatle bağlıdır. Onun fideizmi, pratiklere öncelik tanınmasında saklıdır. Ona göre Wittgensteinci din felsefesine fideizm yakıştırmaları, Wittgenstein'in din dili görüşlerinin yanlış yorumlanmasına dayanmaktadır. Buna göre Phillips'in kendisinin tek dogması, yalnızca dini meselelerde değil dil oyunlarının her sahasında pratiklerin mutlak belirleyiciliği ve tartışılmazlığıdır. Dolayısıyla, kendisine illaki fideist yakıştırılması yapılacaksa, bunun ancak pratikler meselesinde mümkün olabileceğini savunur.

3.2.1.1. Kierkegaard ve Wittgenstein üzerinden Fideizm tartışması

Cornel West, Amerikada daha önce mevcut bulunan 4 din paradigmasından ve daha sonra bunlara eklenen 5. dini görüşten söz eder;

Birincisi Tarihselci Kantçı paradigma, [...] İkincisi Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'un çalışmalarından kaynaklanan süreç paradigması, Üçüncüsü

²⁰³ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.236.

Husserl ve Heidegger'in yazılarından canlandırılmış hermeneutiksel (yorum bilgisel) paradigma ve dördüncüsü ise James Cone'un başlattığı liberalci paradigma. [...] Böylesi bir arka plana karşı Holmer, bize beşinci paradigmayı teklif eder, Wittgensteinci Kierkegaardcı paradigma.

Kierkegaard ile Wittgenstein'in aynı dini yaklaşım içerisinde değerlendirilmesinin birtakım sebepleri vardır. Bu düşüncelerin temelinde şunlar yatar; her iki filozofun da soyut-metafiziksel din görüşlerini eleştirmesi, dini inançlarda rasyonalizm akımını reddetmesi ve dinde somut pratiklerin öneminin altını çizmesidir. Kierkegaard özellikler Hegel'in şahsında bütün soyut-metafiziksel felsefi geleneği eleştirir. Kierkegaard'ın dini görüşte baskın olan metafiziği vurgularken şu örneği verir;

Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm var oluşu ve dünyanın tarihini vs. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa gülünç kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz, hattâ yüksek tonozlu bu büyük sarayda değil de bir yanında köpek kulübesi olan ambarda veya en fazla bir kapıcı dairesinde oturduğunu görürüz! Ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içinde oturmanın ona ne zararı vardır.²⁰⁴

Kierkegaard da Wittgenstein gibi, dünya perspektiflerinin çokluğunu ve bunların tek bir evrensel-soyut sisteme indirgenemezliğini savunur. Ona göre insan pratiğinden ve varoluşundan uzak metafizik sistemler, içinde insanın yaşamadığı saraylara benzer. Bu bağlamda Descartes ve Hegel soyut sistemlerin zirvesini teşkil eder. Kierkegaard'a paralel olarak Wittgenstein'a göre de kavramlar anlamlarını pratiklerden devşirir ve dünyaya da dil oyunlarının ve onun mümkün kıldığı resmin inşa ettiği perspektiflerin çoğulluğu hakimdir. Dolayısıyla Kierkegaard'da Wittgenstein gibi, dini meselelerde insanın somut varlığını yani pratiklerini merkeze almaktadır. Bu manada, içerisinde insanın somut varoluş izinin rastlanmadığı felsefe sistemler reddedilmelidir. Aynı şekilde Phillips'in Wittgensteinci işlevsel görüşüne göre de "inancın 'anlamı' üzerine spekülasyon, onun dilini yozlaştırmaktır."²⁰⁵ Kierkegaard'ın Wittgenstein ile paralel ikinci görüşü ise, dini inancın özneliği üzerinedir. Çünkü "dini varoluş tarzı öznel varoluşun en yüksek düzeyde gösterildiği alandır. [...] Tanrı ile kurulan ilişkinin tek aktörü kişinin öznel varlığıdır."²⁰⁶ Bu anlamda Hristiyanlık özelinde din, herkesin aynı hakikatleri evrensel bir biçimde kavrayabileceği bir şey değildir. Aksine din,

²⁰⁴ Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınlar, 2010), s.54.

²⁰⁵ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.239.

²⁰⁶ Muharrem Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.7, S.14 (Kilis 2017), s.299.

mutlak varlığın veçhelerinden her birini öznel bir tarzda deneyimleyerek iman etme olanağıdır. Aynı şekilde, Wittgensteinci din diline göre de kişiler ya da toplumlar dua etme, şükretme, ibadet etme gibi dini pratikleri vasıtasıyla Tanrı'yla öznel bir bağ kurarlar. Burada sözü edilmeye değer diğer bir husus ise yukarıda bahsedildiği üzere, Kierkegaard dini inançlarla ilgili rasyonel kanıtlamaya yönelik her türlü girişimi reddederek iman sıçramasının gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmasıdır. Aynı şekilde Wittgenstein ve Phillips de dine yönelik rasyonel bir tavrı (az ya da çok) benimseyen Mantıkçı pozitivismi, Doğal teolojii ve Reformcu epistemolojiyi reddeder. Çünkü onların dine yönelik rasyonel tavrı, din dilinin gramerine uygun olmadığı için dinin doğasını tahrip eder. Ancak Kierkegaard'dan farklı olarak, işlevselci analize göre dini inançları pratikler denetler. Çünkü ona göre; empirik kanıtlar evren tahayyülündeki değişimlere neden olmaz, aksine evren tahayyülündeki değişim insana, farklı empirik kanıtlar sunar. Dolayısıyla dini resmi kaybolan insanda Tanrı, ölümsüzlük, ahiret vs. resimleri de kaybolur. Böylece dini resim empirik kanıtların da desteğiyle işlevselliğini yitirerek geriye çekilmiş ya da tamamen kaybolmuş olur. Dini resim, dindarın hayatında dini resmi besleyen pratiklerin işlevselliğini yitirmesiyle kademeli bir biçimde kaybolmuştur. Dolayısıyla pratikler, dini inancı denetleme mekanizmasıdır. Burada dini inancın bir takım fideist görüşlerdeki mutlak bağımsızlığı, göreceli bir çerçeveye indirgenmiştir.

Çağdaş din felsefesinde, aralarındaki benzerliklerden hareketle sözü edilen filozofun dini görüşlerini aynı çerçeveye indirgeme eğilimi bulunduğundan söz ettik. Ancak aralarındaki en temel ayrışma noktalarından birisi de Kierkegaard'da kutsal olan dil, Wittgenstein'da olağan bir dildir. Bu sıradan dil ise, dil oyunları içerisinde alelade bir dil oyunudur. Herhangi bir ilahi ya da göksel bir kaynağı mevcut değildir. Diğer dil oyunları gibi (birtakım dilbilgisel farklılıklarına rağmen) kaynağını maddi pratiklerden alır. Kierkegaard'da ise din dili, diğer diller üzerinde ontolojik bir tahakküm kurar.

Kierkegaard, Wittgenstein'ın aksine misyon olarak ilahi dili öğretmeyi amaçlar. Ancak dil oyunları görüşü uyarınca, hayatında vahiy dilinin rol oynamadığı kişiler için Kierkegaard'ın bu çabası anlamsızdır. Wittgensteinci bakış açısından din dilini değerlendirebilmek için dindar olmaya gereksinim yoksa da dindarın ilahi dilden edindiği anlam ile dindar olmayanın edindiği anlam, dünya resmindeki ve pratiklerdeki farklılıklardan dolayı aynı değildir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın vaazı

bütün insanları hedeflerken, Wittgenstein’da ise böylesi bir çaba söz konusu değildir. Kierkegaard’ın fideist ve somut felsefesi, Wittgenstein’in aksine dini bir misyon üstlenir. Bu da Hristiyan inancını paylaşılanlara felsefi bir izahat getirmek, bu inanca bağlı olmayanlara ise dini tebliğ etmektir. Buna göre, dini bir iddianın ve kavramın gerçek ve sabit bir özü söz konusudur. Özellikle o, dinde dogmatik olan düşüncelerin istisnasız kabulünü savunur. “Kierkegaard eski hakikatleri, onun çağının bunları duyabileceği bir tarzda yeniden anlatmanın ve bunların felsefi görüşlerini sunmanın mümkün olduğunu düşünür.”²⁰⁷ Dinin özünün aynı olmasına rağmen din dili, çağın ve bireyin durumuna göre farklı tarzlara bürünebilir. Bu da dinin özelliğinin yansımasıdır.

Kierkegaard’a göre çağımızda bazı dini kavramlar unutulmuştur. Bundan dolayı dini inanç ve düşünceler, insan yaşamındaki baskın rolünü yitirmiştir. Yapılması gereken şey, dini inanç ve düşünceleri çağın gereksinimine uygun bir dille yeniden tesis etmektir. Bu görüşler açıkça Wittgenstein’in düşünceleriyle çelişir. Çünkü Wittgenstein’a göre felsefi sorunların çözümü, yeni bilgiler hatırlamak değil eski bilgileri yeniden düzenlemektir. Ancak Kierkegaard’a göre ise sorunun kaynağı, eski hakikatlerin yitirilmesidir. Wittgenstein’da böylesi bir hakikatlerin yeniden diriltilmesi gibi bir amaç mevcut değildir. Dahası Wittgenstein’a göre felsefe, hiçbir şekilde olağan dilin kullanımıyla çatışamaz. En nihayetinde onu betimleme görevi üstlenir. “Zira onu temellendiremez de. O her şeyi olduğu gibi bırakır.”²⁰⁸ Dolayısıyla Wittgenstein’da felsefe, Kierkegaard’ın aksine dili ve pratikleri değiştirme ve dönüştürme işlevi üstlenemez yalnızca onları açıklar. Sonuç olarak, Kierkegaard’ın felsefi görüşü ile Wittgenstein’ın felsefi görüşü birbirleriyle benzer unsurları barındırsa da aynı dini inanç ekolünü temsil edebilecek kadar özdeşleştirilmeleri kanaatimce hatalı bir tutuma işaret edecektir.

²⁰⁷ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.46.

²⁰⁸ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.70.

3.2.2. Din Dilinin Epistemolojik olarak Temellendirilemeyeceği Hususunda İşlevselci Yaklaşım

Wittgenstein, epistemolojide temel arayışlarına karşı çıkar. Bizim insan davranışları için bir temel aramamız da gereksizdir. Böylesi temel arayışları, bizi soyut teoriler inşa etmeye yönlendirir. Bu nokta, felsefi karışıklıkların ortaya çıktığı yerdir. Böylesi bir tutum etikte, estetikte, epistemolojide ve ontolojide heterojen yapıların gözden kaçırılmasına ve gayrı meşru homojen birliklerin yaratılmasına yol açmıştır. Bununla paralel olarak çağdaş din felsefesi de temelcilik etkisi altındadır. Bundan dolayı birçok çağdaş filozof, Tanrı inancının felsefi, bilimsel ve mantıksal temellerini araştırmaya girişmiştir. Phillips'e göre; "Temelciliğin mahcubiyeti, hiçbir zaman inancın esas diline hakkını vermemiş olmasıdır."²⁰⁹ Dolayısıyla çağdaş din felsefesinde dini inanca temel arayan görüşleri iki başlık altında değerlendirebiliriz; Delilci Epistemoloji (Doğal Teoloji ile Mantıksal Pozitivistler) ve Reformcu Epistemoloji.

Bu iki ekolün muhtelif olarak işlevselci analiz nazarından kritiğine girişmeden evvel hem Wittgenstein'in hem de Phillips'in bu konudaki görüşlerine kısaca göz atalım. Wittgenstein'e göre filozof, dindarların epistemik pratiklerine yoğunlaşmalıdır. Çünkü dindarlar, Tanrı inançlarının temelci ispatlarını veremeyebilirler fakat söz konusu bu epistemik pratiklere sarılırlar. Çünkü Phillips'e göre; "bir dindardan sevimsiz bir filozof tarafından inancının hesabının verilmesi istenirse, kendisini garip bir durum içinde bulacaktır."²¹⁰ Dolayısıyla din dili açısından "anlam ve anlamsızlık arasındaki ayrımlar, birbirleriyle paylaştığımız eylemlerde ve yaşam biçimlerinde canlılığa sahiptir."²¹¹ Anlam da anlamsızlık da dindarın duasında, ibadetinde, iyiliğinde vs. tesis edilir. Yaşamın muhtelif birçok sahasında pratikler aracılığıyla gösteren din dilini temellendirme ve gerekçelendirme arayışları reddedilmelidir. "O, Tanrı'nın varoluşu için kanıt aramayı reddeder. Burada felsefenin görevi betimseldir."²¹² Wittgenstein, Tanrı'nın varoluşunun yanında ruhun ölümsüzlüğü, yeniden diriliş, kabir azabı vs. gibi her türlü dini inanışa temel ve gerekçe arayışına da karşı çıkar. Tüm bu temel arayışları

²⁰⁹ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s. xiii.

²¹⁰ Phillips, *Death And Immortality*, s.69.

²¹¹ Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, s.2.

²¹² a.g.e., s.3.

yerini yalın tasvire bırakmalıdır. Burada tasvirin ana işlevi, felsefî problemlerin çözümüdür. Felsefî sorunlar, yeni empirik bilgilerin biriktirilmesiyle değil zaten bildiklerimizin yeniden düzenlenmesiyle çözülebilir. Dolayısıyla dini yaşamlar, onlara nötr rasyonel temeller dayatmaya çalışan dışarıdakiler (outsider) tarafından değil yalnızca ona iştirak eden içeridekiler (insider) tarafından anlaşılabilir. Wittgenstein bu konuyla ilgili şunları söyler;

Hayal meyal bana Tanrı'yla ilgili öğretilenleri hatırladığımda, ben, "Tanrı'ya inanıp inanmamamın, test edebileceğim ya da test etmenin anlamını bulabileceğim herhangi bir şeye inanmanın mümkün olmadığını" söyleyebilirim. Sen belki şunu diyebilirsin; "Bu anlamsız, çünkü insanlar onların kanıtlara inandığını ya da dini deneyimlere inandığını söylerler." Ben de diyeceğim ki; "Birilerinin kanıtlara inandığını söylediği saf olgu, bana şimdi 'Tanrı vardır.' cümlesi söyleyip söyleyemeyeceğimi yeteri kadar anlatmaz ki senin kanıtın yetersiz ve tatmin edici değildir."²¹³

Burada şöyle bir soru ortaya çıkar; Tanrı'nın bizi yarattığı, kıyametin gerçekleşeceği gibi bir takım dini inançlar zaman içerisinde vuku bulmuş ya da vuku bulacak olaylar mıdır yoksa bu türlü iddialar bizim şeylere, dünyaya karşı yansıttığımız tavrın bir neticesi midir? Bunun cevabı; dini inançlar herhangi bir kanıt etrafında gelişmediği için bu inançlar, dünyaya karşı yansıttığımız bir dünya resminin yansımasıdır. Bu ayrımı tespit ettikten sonra, ancak o zaman "rasyonel ve irrasyonel arasındaki ayrım hakkındaki fikirlerimizi gözden geçirmeye yönelebiliriz."²¹⁴ Böylece kıyamet gününe iman, Tanrı'ya iman vs. gibi inançların ne anlama geldiğini daha doğru bir şekilde kavrayabilme fırsatına erişiriz. Wittgenstein konuyla ilgili şunları söyler; "birisi kıyamet günüyle ilgili rüya görür. Bunu neden bilimsel bir kanıt yerine koyamayız? Çünkü bunların dil oyunu farklıdır, aynı kanıta dayanamazlar. Eğer birisi "ben'ya inanıyorum." derse, yetersiz kanıt olduğunu söyler miyim?"²¹⁵ Bunu söyleyemeyiz çünkü Wittgenstein'a göre, kıyamet gününe olan inancın, kanıtlara gereksinimi yoktur. Peki sadece bir rüyaya dayanan bir inanç, yeterli açıklamaya sahip midir? Wittgenstein konuyla ilgili der ki; "Onun hikâyesi rüyaya dair bir niteliktedir. Bu durumda benim cevabım "Evet" ve belirli bir açıklama olacaktır."²¹⁶ Aynı durum mucizeler için de geçerlidir. Phillips'e göre mucizeler açıklanamazlar olarak dini bir yaşam tarzının ipuçlarını barındırır. Günümüzün yanlış eğilimi, bazı kültürlerde yer alan mucizeleri

²¹³ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.60.

²¹⁴ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.124.

²¹⁵ Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.62.

²¹⁶ a.g.e., s.63.

din merkezli değil bilim merkezli tartışmalarıdır. Dolayısıyla mucizelerin anlamlılığı ya da anlamsızlığı, yaşam tarzı perspektifine göre değişiklikler gösterir. Mucizelerin doğruluğu ya da yanlışlığı sorusuna verilebilecek tek bir evrensel bir cevap söz konusu değildir. Eğer biz, dünyayı olgusal ve rasyonel yönelimlerle yorumlayan bilimsel felsefi bir resmin kontrolündeyssek, kutsal kitaplarda yer alan mucizeleri anlamlandırabilmek mümkün görünmeyecektir. Fakat söz konusu dünya resminin değişimi, mucizelerin ontolojik varoluşu için bir imkân barındırabilir. Din dili, kendi dilbilgisel yapısı ve mevcut pratikleri etrafında mucizelerin varoluşunu temellendirir. Bu anlamda felsefe, mucizelerin varlığını ya da yokluğunu, anlamlılığını ya da anlamsızlığını nesnel bir ölçüt vasıtasıyla tayin edemez. Aksine mucizeyi anlamlı kılan, ona uygun pratiklerin mevcudiyetidir. Dolayısıyla Tanrı inancına sahip bir dindar, Tanrı'ya dua ederken açık bir şekilde ondan dünyanın gidişatına müdahale etmesini talep eder. Tanrı'nın mutlak tasarrufundaki bir dünya görüşü ile dualara cevap veren kişisel Tanrı inancı, mucizelerin varlığının kanıtıdır. İbadet ve dua pratiklerinin mevcut olduğu bir dünya resmi, mucizelerin meydana gelmesine olanak sağlar. Yani pratiklerimizin durumu neyin rasyonel neyin ise rasyonel olmadığını belirler. Musa'nın Kızıldenizi ortadan ikiye yarma hadisesi, bilimsel bir dili paylaşan seküler insan topluluklarına makul görünmemesine karşın din dili içerisinde bunun epistemolojik bir işlevi vardır ve gayet rasyonel bir hadiseye işaret eder. Buradaki mevzu, mevcut pratiklerimizin mucilerin nedensel ilişkilerini açıklayabilecek imkânı barındırıp barındırmamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla tarihte vuku bulmuş olağanüstü olayları (söz gelimi Kuran'a göre Hz. Musa'nın Kızıl denizi ortadan ikiye bölmesi ya da İncil'e göre Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi gibi hadiseleri) mucize olarak kabul edip etmeme bahsi, bireyin ya da toplumun hayat tarzlarının böylesi bir mucizeyi tanımlayabilecek mistik bir boyuta sahip olup olmamasıyla irtibatlıdır. Burada filozofların görevi ise dilin mümkün kıldığı pratiklerin böylesi sebep-sonuç zincirini koparacak açıklamaları ne oranda kabul edip etmediğini araştırmaktır.

Dolayısıyla olağanüstü olayları ihtiva eden mucizeler, onu mümkün kılan din dilinin toplumsal işlevselliğini gerektirir. Bu olaylar, bilimsel yasaların mümkün kıldığı doğrulama ölçütleriyle tenkit edilemez. "Olağanüstü olaylar, topluluk tarafından

deneyden geçirilir.”²¹⁷ Mucizeler, 18. yüzyıldan itibaren pozitivist ve bilimsel bir dünya perspektifine geçen Avrupada toplumsal bir gerçek olma vasfını yitirmiştir. Burada önemli olan nokta, toplumdaki dindarların dini kavrayışları mucizelere ve kehanetlere gerçekleşmiş olayları açıklayabilme yetkisini verip vermediğidir. Dini bir yaşam tarzının mucizelere verdiği olanaklar, vuku bulan olaylarda nedensel zincirin kırılmasına sebebiyet verebilir. Fakat günümüzün baskın dünya resmi, çevremizde vuku bulan her olayı sebep-sonuç bağıntısı içerisinde değerlendirmemiz gerektiğini bizlere dayatır. Özellikle bilimin dünyayı açıklamak üzere kurmuş olduğu matematiksel ve ampirik dil, mucizeleri açıkça reddedecektir. Fakat doğa bilimlerin mucizeleri reddetmesi, onların var olmadığı anlamına gelmez. Mucizelerin var oluşunu mümkün kılan ve dünya resimlerini mevcuda getiren kültürdür. Bu yüzden mucizelerin mahiyeti de kültüre yani çevreye ve tarihe bağımlıdır. Mucizelerin anlamının güçlü olduğu bir kültürde, hadiseleri Tanrı’nın ya da Peygamberlerin ve yahut da ermişlerin kerameti şeklinde yorumlama eğilimi de daha güçlüdür. Doğaüstü olaylara toplumsal bir inanç, mucizelerin mevcudiyetin ön şartıdır. “Bununla beraber mucizelerin önceki zamanlarda icra edilmiş olmasından dolayı eğer birisi, mucizelere inancın kaybolduğu ya da değiştiği bir topluluğa başka toplumun kavramlarını dayatırsa yanlış anlaşılmalara ortaya çıkar.”²¹⁸ Bu yüzden filozoflar mucizeleri, dış dünyadan, kültürden bağımsız bir biçimde mutlak bir tarzda yorumlayamaz. Filozoflar açıklanamaz olaylara indirgemeci bir tavır takınarak, bilimsel verilere uygun bir şekilde onlara natüralist açıklamalar getirmemelidir. Çünkü “açıklanamaz olayların manası, insan yaşamında böylesi deneyimlerin ifadelerini kuşatan unsurlar olmaksızın belirlenemez.”²¹⁹

Dolayısıyla Phillips’e göre, “bu inançların az sayıdaki insanın yaşamında oynadığı role bakarsak, biz onun bir hipotez, bir varsayım olmadığını görürüz.”²²⁰ Örneğin dini inançlarda kıyametin kopacağı, insanların günah ve sevapları uyarınca yargılanacağı ve cennet ya da cennete gideceği gibi gelecekte olacağına inanılan iddialar, bilimsel hipotezler ya da varsayımlardaki gibi bir olasılığı barındırmaz. “Eğer onlar gelecek olaylarla ilgili varsayım olsaydı; birisi, bunun meydana geleceğine inanıyorum,

²¹⁷ Phillips, *Concept of Prayer*, s.141.

²¹⁸ a.g.e., s.145-146.

²¹⁹ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.190.

²²⁰ a.g.e., s.124.

muhtemelen bu meydana gelebilir, meydana geleceğinden emin değilim gibi şeyler söyleyebilirdi. Ancak bu lâfzî tepkiler, dindarın kıyamet gününe olan inancında rol oynamaz.”²²¹ Çünkü bunlar geleceği öngörmeye işe yarayan bilimsel hipotez, tahmin, inanç, kanaat, bilgi vs. işlevlerini görmezler. Dini inançlar, daha ziyade geleceğe yönelik dindarın yaşamında vuku bulan talihsizlikleri, şansları, kötülükleri vs. dayandırabileceği anlamsal çerçevelerdir. Din dili oyununda genel olarak, tarihsel kanıt ya da bilimsel tutarsızlıklar özsel değildir. Bu dil oyunu, inanma ve teslimiyet ile donatılarak bilimsel kanıtlar bir kenara bırakılır. Mucizelerde olduğu gibi din dili oyununun sahip olamadığı bilimsel ölçütleri ondan talep etmek, dilbilgisel bir ihlâl yol açar. Dindarlar için dil oyunlarının temin ettiği resim, bilimsel ya da olgusal dilin temin edemediği neticeleri çıkarmasına olanak sağlar. “Bu sonuçlar dindarın pratiklerinde temellenir, onun hakkındaki felsefi akıl yürütmesinde değil.”²²² Din dilinin bu özelliği, onun diğer dil oyunlarından farkını gösterir. Bu fark, din dilinin dilbilgisel yapısında gizlidir. Dolayısıyla işlevselci görüş açısından, din diline yönelik kanıt ve temel arayışlarında bulunan Delilci ve Reformcu epistemolojinin kabul edilmesi imkânsızdır. Bu tutum, dini inançların rasyonel bir zemine dayanamayacağını gösterir.

3.2.2.1. Temelci Epistemoloji ve Reformcu Epistemoloji Eleştirisi

Eğer Delilci ve Reformcu epistemologlar gibi Tanrı inancının rasyonel olduğunu iddia edersek, dini inançlar için birtakım kanıtlara, temellendirmelere ve akıl yürütmelere ihtiyaç duyarız. “Eğer böylesi kanıtlar tesis edilebilirse, inancın temelini oluşturacaktır. Eğer tesis edilemezse, Tanrı inancı için iyi bir gerekçenin olmadığı gösterilmiş olacaktır.”²²³ Örneğin Delilci epistemologlara göre; yeterli kanıt olmaksızın herhangi bir şeye inanmak yanlış olarak değerlendirilir. Örneğin Richard Swinburne, Tanrı inancı lehine kanıtın önemini vurgularken J. L. Mackie ise, Tanrı inancının aleyhinde kanıtların önemini vurgular. Mackie, bilimsel gelişmeyle birlikte bilimsel açıdan Tanrı’yı kanıtlamanın önünün kapandığını savunur. Ona göre; her türlü inanç (buna Tanrı inancı da dâhil) argümanlarla kanıtlanmak durumundadır. Bilimsel ilerlemeler, Tanrı’nın varlığı lehine kanıtları temin etmekten uzaktır. Ancak Phillips

²²¹ a.y.

²²² a.g.e., s.244.

²²³ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.3.

açısından inananlar, dini anlamda bu bilimsel muğlâklığın geçici olduğunu ve er ya da geç Tanrı lehine kanıtların ortaya çıkabileceğini düşünebilirler.

Onlar çelişkili kanıtlar karşısında bile Tanrı'ya inanmaya devam ederler. Daha köktenci bir biçimde onlar, belki de ne kendilerinin ne de başkasının Tanrı inancı lehine yeterli kanıtı sahip olmadıklarını düşünmeye hazır olabilir. Böylesi bir kanıtın bu yaşamda hiç mevcut olmadığını da düşünülebilir. Onlar, bununla birlikte bu kanıtın ölümden sonra mevcut hale geleceğine inanabilir. [...] Onlar ayrıca, yeterli kanıtın mevcudiyetinin inancın niteliğini ve inanç ihtiyacını yok edeceğini ve çürüteceğini savunabilirler. [...] Söylenebilir ki; inanç burada ve şu anda Tanrı'nın varlığına dair kanıtların yokluğunda, Tanrı'nın varlığı için kanıtların mevcut olduğunun güveninde ve ümidinde yaşıyor.²²⁴

Phillips bu açıklamalar neticesinde sorduğu soru, inancın ispat, delil, bir temel ya da gerekçelendirme olmaksızın nasıl açığa vurulacağıdır? Var olup olmadığından ya da dünyayı ve insanları yaratıp yaratmadığından şüphe duyulan Tanrı, açıkça Kuran'ın ya da İncil'in Tanrı'sıyla uyuşmaz. Çünkü semavi dinlerin Tanrı'sı, tüm mümkün olguların failidir. Onun var olmama ihtimali Kuran'ın, İncil'in ya da Tevrat'ın diline aykırıdır. İlahi kitapların dilinde Tanrı tüm mümkün kâinatın nihai kaynağıdır. Dolayısıyla “Tanrı'yı olasılıkların değerlendirmesine tabi kılmak, ona atfedilen ilahi nesneden daha yüce bir otoriteyle donatılmış gibi görünen değerlendirme ölçütüne tabi kılmaktır.”²²⁵ Bu durum din dilinin ruhuna açıkça aykırıdır. Fakat delilciler açısından felsefi argümanlar vasıtasıyla kanıtlanamamış bir Tanrı'nın var olmadığını söylemek daha olasıdır. Ancak söz konusu bu olasılıkçı dil, semavi dinlerin kutsal kitaplarının diliyle çelişir. Çünkü söz konusu kutsal kitapların dili, kesinlik etrafında kurulmuştur. Phillips bu konuda şunları söyler; “Bizden dini inancın rasyonelliğini tesis etmek için tek uygun felsefi yöntem olarak bunu kabul etmemiz istenir ki esasında bu yöntem dini inancın niteliğini bozar.”²²⁶ Yaşadığımız çağ, aşırı bir şekilde Tanrı inancı için deneysel ve bilimsel kanıtlar talep eder. Ancak “deneysellik inancın kendi grameri için kabul edilemez. Bu yapıldığı zaman, zorunlu Tanrı inancı mantığı, olması ya da olmaması muhtemel bir Tanrı inancı mantığına dönüşür.”²²⁷ Bu durum, dindarın hayatında yer alan dini pratiklerin ve Tanrı inancının rolünü anlamamızı engeller. Ancak buna rağmen, epistemolojik temalcilik bu anlamda çağdaş din felsefesine hâkimdir.

²²⁴ a.g.e., s.9.

²²⁵ a.g.e., s.11.

²²⁶ a.g.e., s.12.

²²⁷ a.y.

Flew ve Ayer gibi ateist delilciler, dindarı noetik yapıdan mahrum, akıl dışı bir Tanrı inancına sahip olduğu için eleştirir. Phillips'e göre "temelci, noetik yapısının temeline yerleştireceği önermelerinin güvenilirliğini kanıtlayabileceği ölçüte sahip değildir. O sadece böyle davranmanın pratiğine güvenir."²²⁸ Dine inanmayanlar, dindarların dine yönelik epistemik iddialarıyla uyumlu davrandıklarını kabul etmelerine rağmen hiçbir şekilde Tanrı inancını rasyonel ve noetik yapıda olduğunu kabullenmez. Dine inanan delilciler ile dine inanmayan delilciler, Tanrı inancı lehine temel aradıkları için din diline yönelik benzer hatalı davranışı sergilerler. Dolayısıyla "ne inanan ne de inanmayan diğerine neden Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu ya da olmadığını gösterememiştir. Böylece birinin ya da diğerinin iddiasında hatalı olduğu vakıası aynen kalır. Görünüşe göre hatalı olan şey bu bağlamda analiz edilmemiştir."²²⁹ Bu ise dil oyunları, dil oyunlarının kanıt ve temel talep etmeyen özgün grameri ve perspektiflerin çoğulluğudur. Dolayısıyla Tanrı'nın var olduğu, evrensel bir biçimde temel önerme olmamakla birlikte bir takım açıklayıcı ve bilgilendirici içeriğe sahiptir. Bu nedenle "dini inançların temelsiz ve gereksiz olmadığı görülebilir."²³⁰

Phillips'e göre; Tanrı inancının gerekçesinin güçlü ya da zayıf olması, dindar birisinin Tanrı'ya inanıp inanmamasıyla ilgili herhangi bir netice doğurmaz. "Gerekçeler felsefi tartışmanın gidişatında ortaya çıkabilirler. Ancak inanan kişinin inanmasıyla ya da inancıyla ilgili meselelerde dindarın yaşamında ortaya çıkmaya ihtiyaç duymazlar."²³¹ "Sonuç olarak temelci, dindarlardan epistemik pratikleri için dışsal bir gerekçelendirme istediğinde ve onlar bunu sağlamada başarısız olduğunda hatırlamamız gereken şey; hiçbir epistemik gerekçe bu bakımdan dini epistemik pratiklerden daha güçlü değildir."²³² Oysaki ateist delilciler, rasyonelliğin ölçütüne sahip olduğunu ileri sürerek rasyonel olan epistemik pratiklerle olmayanları ayırır. Böylece dini pratikleri rasyonel olmamakla itham ederler. Örneğin Flew'e göre bir ifadeyi anlamlandırmanın en iyi yolu, neyin onun aleyhinde olabileceğini yani onunla çelişebilecek iddiayı ortaya koyabilmektir. Çünkü bir ifade eğer gerçek bir iddiayı barındırıyorsa, söz konusu iddianın yadsınmasının olumsuzlanmasına eşdeğer

²²⁸ a.g.e., s.18.

²²⁹ a.g.e., s.20.

²³⁰ a.g.e., s.21.

²³¹ a.g.e., s.22.

²³² a.g.e., s.23.

olacaktır. Çünkü iddianın çelişigi, iddianın anlamının bir parçasını teşkil eder. “Eğer varsayılan iddianın inkâr ettiği herhangi bir şey yoksa, o zaman onun iddia ettiği bir şey de yoktur: böylece o gerçek bir iddia değildir.”²³³ Ancak Phillips, Flew’in iddia ettiği bu karşıt hipotezlerin dindar için hiçbir anlam ifade etmediğini savunur. Wittgensteinci terminolojiyle konuşacak olursak; Flew, dini resimlerin aleyhinde olabilecek, karşıt iddiaları barındıran resimler talep etmektedir. Ancak Phillips’e göre dini resmin bu şekilde tasvir edilmesi yanlıştır. “Onlar kanıtların aracılığıyla kurulmamışlardır ve kanıtlar aracılığıyla yıkılamazlar da. Bu, onların yıkılamaz olduklarını söylemek değildir. Ancak bu durum, bu bağlamda farklı bir açıklamayı talep eder.”²³⁴ Dini resimlerin gücü, felsefi hipotezlerin tüm karşıt argümanlarını aşan bir niteliktedir. İnsanlar söz konusu bu dini resimleri barındırmaya devam ettikçe, söz konusu soyut ve metafizik hipotezler hiçbir anlam ifade etmeyecektir.

Phillips’e göre Tanrı inancı için rasyonel temel talep edenlerin her iki kanadı da (gerek dini savunanlar gerekse reddedenler), Tanrı inancının noetik yapısını temel önermelerde inşa edebileceği ya da dışlayabileceği bir ölçüte sahip değildir. Çünkü dindar, inancının ve pratiklerinin bir gereği olarak söz konusu bütün ölçütleri yadsıyabilir. Phillips’e göre; “Temelci ve Teist ortak hatayı paylaşıyor gibi görünür: her ikisi de uygun temelsellik için bir ölçüt üretemez. Böylesi bir ölçütün yokluğunda, herhangi bir önermenin neden bir noetik yapının temellerine yerleştirilemediği sorulabilir.”²³⁵ Dolayısıyla din dilinin herhangi bir gerekçeden ve temelden yoksun olduğunu savunan Ayer ve Flew gibi filozoflarla din dilinin bir temele ve gerekçeye sahip olduğunu savunan Swinburne ve William Craig gibi filozoflar aynı hatayı paylaşırlar. Bu da din dilinin bir temele sahip olmak zorunda olduğu görüşüdür. Peki işlevselci analizcilere göre reformcu epistemoloji de aynı hatayı paylaşır mı? Platinga başlangıçta, bazı önermeleri noetik yapımız için esas kabul etmeden önce Tanrı inancına temel arayanların kriterine ihtiyacımız olmadığını savunur. Bu hususta “Alston, temelciler ve reformcu epistemologlar arasındaki farklılığa şunu söyleyerek işaret eder; temelciler için epistemik pratiklerimiz masum oldukları kanıtlarıncaya kadar suçludur, hâlbuki diğeri için onlar suçlu oldukları kanıtlarıncaya kadar

²³³ Phillips, *Death And Immortality*, s.72.

²³⁴ a.y.

²³⁵ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.18-19.

masumdur.”²³⁶ Ancak Phillips’e göre dini ifadelerin hatalı ya da doğru olduklarını kanıtlamak için dışsal bir gerekçelendirme arayışı zaten hatalıysa, epistemik pratiklerimizin suçlu ya da masum olması pek de önemli değildir. Reformcu epistemologların iddiası, delilcilerin varsaydığının aksine, Tanrı’nın varoluşuna kanıt teşkil eden temel önermeler var olmaksızın, bizatihi Tanrı inancının kendisinin temel olabileceğidir. Platinga bu konuyla ilgili şunları belirtir;

Reformcu düşünürlerin gördüğü gibi, apaçık olma ya da duyulara açık olma, uygun temelselliğin zorunlu şartı değildir. Reformcular, Tanrı inancının da uygun temel olduğunu buna ekler. [...] Dahası Tanrı inancı, diğeri uygun temel inançlar gibi temelsiz değildir. O, gerekçelendirme-müzakere etme şartlarında temellenmiştir. Son olarak, Tanrı’nın uygun bir inanç olduğunu savunan reformcu görüş, fideizmin bir versiyonu olarak düşünülemez.²³⁷

Dolayısıyla Platinga ve reformcu epistemoloji açısından Tanrı inancı, kendinden gerekçelendirilmiş uygun bir inançtır. Demek ki reformcu epistemologlar da dindarın noetik yapısının temellerine Tanrı inancının yerleştirilebileceğini savunur. Bu ifadelerden hareketle Wittgensteinci din diliyle reformcu epistemologların 2 esas üzerinde ayrıştıkları söylenebilir. Phillips’e göre bunlar;

Birincisi biz bu ana önermelerin Reformcu epistemologlar için temel olduğunu hâlbuki Wittgenstein için olmadığını görüyoruz. İkincisi, bu önermeler ile onların ortaya çıktığı noetik yapılarıyla ilişkileri arasında -Platinga’nın tabirleriyle- büyük farklılık vardır. Dolayısıyla Reformcu epistemolojinin temel önermeleri izole edilmiş gibi görünmektedir. İnananlar onların doğru olduğuna güvenmelerine rağmen, onlar daima hata ihtimaline açıktır. Diğeri taraftan Wittgenstein’da vurgular, temel önermelerin kendilerinin şüphe ve spekülasyona bağlı olmaksızın düşünce biçimimizin temelinde yattığı şeklindedir.²³⁸

Wittgenstein’a göre; Tanrı inancı da dâhil hiçbir iddia, temel inanç olamaz. Örneğin ‘İnsanlar vardır’, ‘Dünya yıllardır vardır’, ‘Maddi nesneler vardır’ gibi kesin görünen önermelere dahi, doğru olduklarını kesin olarak kanıtladığımız için inanmıyoruz. “Bunun gibi önermeler, diğeri önermelerin altında yatıyor gibi görünmektedir. Onları baştan doğru kabul etmeksizin çeşitli bağlamlarda onların rol oynadığı gerçeklik ya da yanlışlıkla ilgili nasıl konuşacağımızı hiçbir şekilde bilemeyecektik.”²³⁹ Bu önermeler, gerçekten de temel oldukları için değil yer aldıkları dil oyunlarında hayati derecede mühim işlevlerde bulundukları için temel oldukları varsayılır. Çünkü zamanında deneysel olarak keşfedilen önermeler, zamanla aksiyom halini almıştır. Dolayısıyla

²³⁶ a.g.e., s.25.

²³⁷ Platinga, s.90-91.

²³⁸ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.54.

²³⁹ a.g.e., s.39.

Wittgenstein'a göre en temel önermeler de dahil tüm önermelerin kullanımları, çocukluktan itibaren tecrübi yolla öğretilir. Örneğin çocuğa sandalyeye oturması öğretilir. Böylece 'Masa vardır' ve 'dört ayaklıdır.' gibi önermeler çocukluktan itibaren, pratik kullanımları yoluyla anlamını kazanır. Ayrıca, 'İnsanlar vardır' önermesi de çocukluktan itibaren bireyin anne, baba, kardeşler, bakkal, öğretmen, arkadaş vs. gibi diğer insanlarla olan sosyal ilişkilerinin neticesinde anlamını kazanır. "İnanç, onun eyleminin ön varsayımı değildir, ancak kendisini bu eylemlerde gösterir ve anlamını yakalar."²⁴⁰ Çocuk böylece pratikleri yardımıyla dogmalar edinir. Bu dogmalar, gündelik yaşamdaki pratiklerin içine köktenci bir tarzda yerleşmiş inanç, eylem ve önerme paradigmalarıdır. Bütün bunlar bir araya gelerek, Wittgenstein'ın dünya resmi dediği yapıyı oluştururlar. Ancak "bizim dünya resmimiz, düşünmemizin temeli olarak tasarlanamaz."²⁴¹ Bununla birlikte dünya resmimiz, temel önermeleri de oluşturamazlar. Dolayısıyla Wittgenstein ve Phillips, temel önerme ile onları çevreleyen önermeler ayrımına karşı çıkar. Burada Phillips'in karşı çıktığı nokta, reformcu epistemologların temel önermeleri tecrit etme eğilimleridir.

Dolayısıyla hem Delilci epistemologların noetik yapımızın temelinde yer alan ana önermeler için evrensel bir ölçüt arayışı hem de Reformcu epistemologların ana önermeleri kabul eden ancak evrensel bir ölçütü kabul etmeyen yaklaşımları, Wittgensteinci perspektiften hatalıdır. Böylece çocuğa, pratikler yardımıyla Tanrı inancı merkezli bir dünya tasavvuru yerleştirilmişse, bu da o çocuğun gelecekte noetik yapısında, diğer önermelerin temeline 'Tanrı vardır ve Dünyayı yaratmıştır.' önermesini yerleştireceğini gösterir. Tabi ki dindarın yaşam pratiklerine daha önce hiç sahip olmamış ya da söz konusu yaşam pratiklerinden geri dönmüş birisi, Tanrı inancının temel önermeyi teşkil etmesi gerektiğini reddedecektir.

Platinga, neden Tanrı inancını temel inanç olarak varsaydığını ispat etme yükümlülüğü hissetmez. Fakat inanmayanlar için neden Tanrı inancının temel olduğunu ve kanıtlanmaya muhtaç olmadığını gösterecek herhangi bir belirti yoktur. Bu yüzden Platinga, sebepsiz yere mevcut perspektifinin temel varsayımını diğer perspektiflere dayatır. Temel önermeler, herhangi bir epistemik ya da fenomenolojik özelliklerinden dolayı değil ancak insan yaşamında işgal ettikleri yer açısından temeldirler. Fakat

²⁴⁰ a.g.e., s.41.

²⁴¹ a.y.

Platinga bunların hepsini reddederek “sadece inananın Tanrı inancını, noetik yapısının temeline yerleştirmede haklı olduğunu ifade eder.”²⁴² Ancak Wittgensteinci din dilinin iddiası, temel önerme konumundaki doğruluğu tartışılmaz ve apaçık olan önermelerin mevcut konumunu yaşamın ve pratiğin içinden temin ettiğidir. Dolayısıyla dil oyunları içerisindeki hiçbir apaçık önerme, keyfi bir tarzda belirlenemez. Çünkü, “inancın temelselliği, (pratiğe) dâhil olmada gösterilir”²⁴³ Hem Delilci epistemologlar hem de Reformcu epistemologların yaptığı gibi, apaçık önermelerin noetik yapıdaki sabit temellerini göstermeye kalkmak, onları çevreleyen yaşam ve kültür koşullarından ayıştırmaya sebebiyet verir. Örneğin; ‘Tanrı vardır’ önermesi nasıl temel önerme şekline dönüşebilir? Phillips’e göre bu sorunun cevabı şöyledir; “Biz ‘Tanrı vardır’ cümlesini söylemenin uygun olduğu belirli koşullarda uygun temeli buluruz. Bu koşullar, Tanrı’nın yaratımı olarak dünyanın farkındalığı, günah inancı ve Tanrı’ya şükretmeye olan ihtiyaçlar gibi daha öte deneyimlerdir.”²⁴⁴ Bu deneyimlerin mümkün kıldığı yaşam biçimleri, dini yargılar için apaçık önermeleri mümkün kılar. Çünkü, “Tanrı inancı kendi anlamına, sahip olduğu canlı inanç bağlamında erişmiş gibi görünmektedir.”²⁴⁵ İşlevselci din dili nazarından, dini inançların böylesi bir tarzda analiz etmek yerine onu mantıksal hipotezlerle sınama girişimleri, dini inancın kendi doğasını tahrip eder.

Bu hususta Wittgenstein, temel önermelerin özelliklerini bir çocuk üzerinden tahlil eder;

Çocuk birçok şeye inanmayı öğrenir. Yani o bu inançlara göre davranmayı öğrenir. Adım adım orada inanılan şeyin sistemi şekillenir ve o sistemde bazı şeyler sarsılmaz bir şekilde durur. Ayrıca bazıları değişime daha fazla bazıları ise daha az eğilimlidir. Böylesi bir vaziyet, onların özsel olarak apaçık ve ikna edici olmalarından dolayı değildir. Daha ziyade onları çevreleyen şeyler vasıtasıyla konumlandırılmalarıdır.²⁴⁶

Oysaki delilciler ve reformcular, mevcut inanç önermelerinin pratikler ve onlara eşlik eden zihniyet dünyası içerisinde öğrenilerek kabul edilmiş olmalarını göz ardı eder. Böylece onlara metafiziksel ve mantıksal akıl yürütmeler etrafında ulaşılmış soyut, transandantal hakikatler nazarıyla bakarlar. Dolayısıyla dine yönelik kanıtlama ve

²⁴² a.g.e., s.42.

²⁴³ a.g.e., s.43.

²⁴⁴ a.g.e., s.49.

²⁴⁵ a.y.

²⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, çev. Denis Paul, G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1969), s.21.

temellendirme girişimlerinin sonuçsuz kaldığı bir ortamda “ihtiyaç duyulan şey, dini yargılar için felsefi akıl yürütmenin kullanımını icat etmek yerine, kendisinin felsefi soruşturma için uygun bir arayış olacağı örneklerin anlamına dikkat kesilmektir.”²⁴⁷

Hülasa reformculara göre ahlaki sistemler kaynağını, Tanrı’nın insanın kalbine yerleştirdiği sezileri temsil eden dini hakikatlerden almaktadır. Dolayısıyla her insanda Tanrı bilgisinden tortular yer alır. Çünkü Tanrı insanları kendi suretinden yaratmıştır ve doğal olarak Tanrı’nın bilgisi insanlara doğuştan verilidir. Böylesi dini bir tasavvur Phillips açısından kabul edilemez. Çünkü o, öncelikli olarak Tanrı kelimesinin inanan ya da inanmayan için ne anlama geldiğiyle ilgilenir. Dolayısıyla bazıları için Tanrı kelimesi, yaşam pratiklerinde merkezi bir konumda bulunabilir. Böylece onlar, dünya resimlerini Tanrı merkezli bir perspektifle inşa etmiş olabilir. Ancak tersine Tanrı kelimesinin yaşamında hiçbir anlam ifade etmediği, seküler yaşam merkezli dünya resmine sahip insanlar da bulunur. Bu açıdan her türlü evrensellik iddiaları, işlevselci din dili analizi açısından anlamsızdır. Oysaki klasik din felsefesi görüşü, dünya resimlerinin çoğulluğu içerisinde sadece bir dünya resmini benimsemiş ve böylece sahip olduğu dünya resmini de diğer dünya resimlerine dayatmıştır. Bu yüzden dini önermelerin yaşamında hiçbir etkiye sahip olmadığı bir kişiye, ‘Tanrı insanların kalbine, ilahi seziden nakşetmiştir.’ önermesi oldukça anlamsız görünecektir. Çünkü insan bir kez Tanrı inancına sahip olursa, artık yeni bir dünya resmine ve yeni bir dil oyununa dâhil olmuş olur. Bundan sonra onun kalbinin derinliklerinde Tanrı’nın sezisinin yer aldığı iddiası anlam kazanmaya başlar. Tanrı sezisi düşüncesi, öncelikli olarak bireyin yaşamındaki bazı şeyleri dönüştürmelidir. Böylesi bir Calvinci görüş, dini inanca kanıt arayan epistemologların yaptığı gibi dini inancı, onu çevreleyen yaşam koşullarından soyutlar. Reformcu ve delilci epistemologların hem inananları hem de inanmayanları dâhil edebileceği, kapsayıcı bir metafiziksel sistemleri yoktur. Çünkü reformcu epistemologlar, “ortak zeminin Hristiyanlığın kendisi olduğu sonucunu çıkarırlar.”²⁴⁸ İnanmayanlar ise bu gerçek zeminden uzaklaşarak yanlış yola sapmışlardır. Böylesi bir düşünce, Phillips’e göre bizi aşılmaz zorluklara sürükler. Doğal olarak aynı zorluklarla ateist delilciler ile teist delilciler de yüzleşmek zorunda kalır. Phillips, hem dini argümanları mutlak surette reddeden ateist argümanları hem

²⁴⁷ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.79.

²⁴⁸ a.g.e., s.115.

de dini argümanları mutlak surette doğru kabul eden teist argümanları eşit derecede tenkit eder. Ona göre her iki kutup da aynı oranda kusurludur. Her iki karşıt kutup da birbirlerini mutlak anlamda reddederek kendisinin nihai gerçekliği temsil ettiğini savunur. Kendi gerçeklik algısına sınıksız sarılan bu karşıt ekoller, farklı gerçeklik tahayyüllerinin de var olabileceği varsayımlarına karşı çıkarlar. Böylesi birbirine muhalif ekoller, metafiziksel zorunlulukla savundukları görüşlerine temel önermeler aramaktan da geri durmazlar. Ancak Wittgenstein, gerçekliğin ve ayrıca gerçekliği düşünme tarzımızın çok çeşitli olabileceğini, böylesi çok çeşitlilik içerisinde birinin bir diğerine üstünlüğünün söz konusu olamayacağını savunur. Wittgenstein bu husustaki düşüncelerini, *on Certainty*'de bir fizikçiyle herhangi bir inanana karşılaştırarak açıklar;

Biz birbirlerine tesir eden gerekçeler sunmayan insanlarla karşılaştığımız varsayalım. Şimdi, bunu nasıl hayal ederiz? Onlar, fizikçinin yerine kehanete başvururlar. (Bunun için onların ilkel olduğunu düşünüyoruz.) Onların kehaneti dikkate almaları ve onun tarafından yönlendirilmeleri yanlış mıdır? - Eğer buna yanlış dersek dil oyunumuzu diğerleriyle savaşan bir temel olarak kullanmaz mıyız?²⁴⁹

Wittgenstein'ın buradaki amacı, fiziğe ya da vahye güvenmemiz gerektiğini vurgulamak ya da bu iki seçenek arasından birini seçmek durumunda olduğumuzu ifade etmek değildir. “Her zamanki gibi onun vurgusu, düşünce tarzlarımızın ilişkili olduğu yerde, sahte zorunluluk kavramını açığa çıkarma amacıyla diğer olasılıklar üzerine yoğunlaşmaktır.”²⁵⁰ Dolayısıyla hem fizikçinin gerçeklik tasavvurunu hem de bir kâhinin gerçeklik tasavvurunu birbirleriyle mukayese edebileceğimiz ortak bir zemin yoktur. Bu hususta Reformcu epistemologların yaptığı hatayı Phillips şöyle dile getirir;

Reformcu epistemologların temalcilerle ortak bir varsayımı paylaştıklarını belirtmek çok önemlidir. İnananlar, inanmayanların yanlışta olduklarını söylerken herhangi bir gerekçeye sahip değildir. Onların çeliştiği nokta; temalcilerin kendi zeminini, ortak nötr zemin olduğunu iddia etmesidir. Yani kanıt açısından olasılıkların hesaplanması, inanan ve inanmayanlar için benzer şekilde mevcuttur. Bu reformcu epistemologların reddettiği şeydir. Ancak nötr ortak zeminin reddi, bir ortak zeminin reddidir. Ortak zeminin reddedilmesinin sebepleri açıkça aşıkardır: teoloji ve felsefe tarihinin tekrar tekrar gösterdiği gibi dini inanç sözde nötr ölçütlerle değerlendirildiği zaman, onun karakteri tahrif edilir. Bu ona oldukça yabancı olan ölçütlerden dolayıdır. Saçma olan şey, dini inançtan, ona

²⁴⁹ Wittgenstein, *On Certainty*, s.80.

²⁵⁰ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s.116.

uygulanamaz ve onunla ilişkisiz olan anlaşılabilirlik testine cevap vermesinin istenilmesidir.²⁵¹

Reformcu epistemologlar, bilgi için ortak zeminin Calvin'den ilhamla Hristiyanlık olduğunu savunurlar. Fakat burada, temalcilerin yaptığı hatanın bir benzerini de reformcular yapar. Bu da bir epistemolojik temeli reddederken başka bir epistemolojik temelin kışkacına yakalanmaktır. Ancak din dilinin Wittgensteinci işlevsel tahlili, herhangi bir dünya görüşünü savunan epistemolojik yaklaşımlara muhaliftir. Çünkü her bir savunmacı epistemoloji, sonsuz dünya resimleri arasından yalnızca birini muhafaza ettiği için, muhafaza ettiği dünya resmi içerisine hapsolür. Bu da felsefeyi metafiziksel sistemlerin kısır döngüsüne içerisine sokar. Dolayısıyla Phillips'in Tanrı inancının bir temele sahip olmasını savunarak ondan kanıt talep eden Doğal teolojiyi ile Mantıksal Pozitivistleri ve Tanrı inancının zaten temele sahip olduğunu savunarak ondan kanıt talep etmeyen Reformcu epistemologları eleştirmesinin temelinde metafizik sistemlerin reddi yatar.

²⁵¹ a.g.e., s.99.

SONUÇ

Analitik dil felsefesi Frege, Russell ve Wittgenstein’la birlikte başlayan süreçte, anlamlı dilin sınırlarını çizmek suretiyle anlamlılık ölçütünü sağlayamayan dilsel önermeleri tasfiye etme girişiminde bulunmuştur. Bu akımın yöntemine tipik özelliğini veren şey, olgusal dilin rasyonel izahıdır. Wittgenstein’a göre, dilin sınırları düşüncenin sınırlarını teşkil ettiğinden dolayı olgusal vakaların rasyonel izahına tabi tutulamayan önermeler, felsefe çalışmalarında yer almaya layık değildir. Bu açıdan anlamlı dilsel ifadelerin belirlenmesi, felsefenin muhatap olması gereken önermelerin de belirlenmesi anlamına gelmekteydi. Bu açıdan dini önermeler de dilin sınırlarının ötesinde yer almaktadır. Örneğin Russell’a göre dini ifadeler mantık ile yeterli derecede irtibat kuramaz. O nesnel mantık ilkeleri ile inanç arasındaki mutabakatı zorunlu görür. Nesnel mantık ilkeleri ise kaynağını olgulardan alır. Oysaki böylesi bir durum dini inançları dile getiren ifadeler için söz konusu olamaz. Dolayısıyla dini ifadeler, felsefi tartışmaların içerisine dâhil edilmemelidir.

Wittgenstein’ın *Taractatus* metni de Russell’la benzer düşünceleri vaaz ederek mantıkçı pozitivistin ana metni konumuna erişmiştir. Kıta Avrupası çalışmalarında felsefe her ne kadar edebiyat, sanat ve mistik yaşantıların eşliğinde kendisine daha geniş bir uygulama sahası bulsa da analitik gelenekte, felsefenin bilimsel yöntemlere erişebilmesi maksadıyla Ockhamlı William’ın usturası devreye girmiştir. Bu ilke uyarınca, felsefenin daha etkin bir işlev yürütebilmesi amacıyla felsefe tarihinde sorunları çözmek yerine daha fazla sorunlara sebebiyet veren metafiziksel spekülasyonlar bir kenara bırakılır.

Oysaki böylesi bir tavır, insan yaşamını kuşatan gerçekliklerin çeşitliliğini görmezden gelmiştir. Bu yüzden böylesi bir tavır, söz konusu problemleri sadece bir süreliğine örtbas eder. Din dili insan yaşamında bir hakikat olarak var olmaya devam etmesine rağmen, analitik gelenek böylesi önermeleri topyekûn anlamsız olarak yaftalayarak felsefeden ayırıştırma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla bu anlayış doğrultusunda felsefe,

insana dair çok az şey hakkında konuşabilme durumuna gelmiştir. Bu doğrultuda geliştirilen doğrulamacılık ile yanlışlamacılık metotları da dini önermelere yönelik meydan okumalara epistemolojik bir meşruiyet tesis etmiştir. Fakat Mantıkçı Pozitivizmin getirdiği böylesi ölçütler, sorunu çözmek yerine daha büyük felsefi sorunlara ve tartışmalara yol açmıştır. Öncelikli olarak Mantıkçı pozitivistler, neden tesis ettikleri anlamlılık ölçütlerinin bütün önermelere uygulanması gerektiğini izah etmek durumundadır. Çünkü insanların gündelik yaşamını sürdürmesine olanak sağlayan ön kabulleri tahlil ettiğimizde, zaten gerek doğrulama ölçütünün gerekse de yanlışlama ölçütünün bu ön kabullere hakkıyla açıklama getiremedikleri görülmektedir. Özellikle bilimin temel dogması, empirik dünyanın mutlak gerçekliği üzerine kuruludur. Dolayısıyla ‘Nesnel dünya gerçek dünyadır.’ şeklindeki temel bir önermenin hem doğrulamacılık hem de yanlışlamacılığın ölçütlerinden geçebileceği varsayımı sorunludur. Özellikle yanlışlamacılık metodu ilkeleri uyarınca bu önermenin tahliline girişmek gerekirse, öncelikli olarak bu önermenin değillemesinin açıkça ortaya koyulması gerekmektedir. Dolayısıyla ‘Nesnel dünya gerçektir.’ önermesinin değillemesi ‘Nesnel dünya gerçek değildir.’ tarzında ifade edilir. Peki, ne değişti? Bu önermenin değillemesi, onun yanlışlanabilme koşullarını açıkça ortaya koyabildi mi? Yanlışlamacılık metoduna göre “bir önermenin bir iddia ileri sürüp sürmediğini keşfetmenin en kolay yolu, onun yanlışlanabilir olup olmadığını, ya da makul koşulların birkaçının onun yanlış olduğunu gösterip gösteremeyeceğini sormaktır.”²⁵² Öyleyse dış dünyanın hakikatine dair iddianın aleyhinde hangi makul koşullar söz konusudur. Ya da açıkça ne meydana gelmesi gerekiyor ki, dış dünyanın hakikatinden şüphe etmemize olanak sağlasın? Dolayısıyla hem doğrulamacılık hem de yanlışlamacılık metodu, daha dış dünyanın gerçekliğinin temeline dair bir önermenin kendi ölçütleri vasıtasıyla anlamlılığını tesis edemiyorken, dış dünyadaki tekil nesnelerin önermeleri üzerinden tesis ettikleri anlamlılık ölçütüne güvenmek, problemli gibi görünmektedir. Dahası mantıkçı pozitivistlerin böylesi anlamlılık testleri, insan yaşamının çok çeşitli ve karmaşık yaşam biçimlerini tahlil etmede yetersiz gibi görünmektedir.

²⁵² Davis, “Theology, Verification and Falsification”, *International Journal For Philosophy of Religion*, s.24.

Wittgenstein geç döneminde, mantıkçı pozitivistlerin tüm problemleri bertaraf edebileceğine ve insan yaşamının tüm biçimlerini kapsayabileceğine inandığı yeni bir teori ortaya koyar. Bu teori esas itibarıyla *Tractatus*'ta ortaya koyduğu teorisinin mutlak bir tekzibini ihtiva etmemekle birlikte ona yeni bir güzergâh tayin eder. Buna göre farklı dil oyunları vardır ve her bir dil oyunu anlamlılık ölçütünü kendi içinde barındırır. Bu yüzden din diline dışarıdan ithal bir anlamlılık ölçütü getirerek ondan söz konusu ölçütü sağlamasını beklemek yanlıştır. Phillips ise Wittgenstein'in genel dil oyunları teorisini, özelde din dili oyunu teorisine uygulamıştır. Burada, yukarıda zikrettiğim meselelerin bir özetini vermek niyetinde değilim. Bunun için yalnızca birkaç önemli noktayı vurgulayarak Phillips'in teorisinde, kanaatimce eleştiriyi hak eden birkaç hususu dile getireceğim. Birinci mesele; Phillips'in dini kavramları, (Belki de analitik geleneğin ruhuna uygun olarak) olgusal bir temel de analiz etmesidir. Bu da Tanrı kavramının metafiziksel değil fiziksel bir dünyaya ait olduğunu gösterir. Bu yaklaşım, Kant'ın Tanrı kavramı analizleriyle benzerlikler barındırır. Kant da benzer biçimde, Tanrı kavramının metafiziğin değil de pratik aklın bir meselesi olduğunu daha önceden ifade etmişti. Ona göre; "Tanrı kavramı, aslında Fiziğe ait, yani teorik akıl için bir kavram değil, Ahlâka ait bir kavramdır."²⁵³ Tanrı kavramı, din dilini kuşatan diğer kavramlarla birlikte pratik yaşamı yönlendiren bir işleve sahiptir. Bu doğrultuda Tanrı kavramının saf aklın spekülasyonlarına malzeme konusu edilmesi, mantık dışı sonuçlara yol açacaktır. Bu doğrultuda Wittgensteinci işlevsel din dili analizi, Kant'ın Tanrı analizlerine dil oyunlarının çoklu dünya perspektiflerinin ve din dilinin diğer kavramlarının (dua, ibadet, kötülük, ahiret, ölüm, yeniden diriliş vs.) entegre edildiği ve tartışmaların dil bağlamında yürütüldüğü bir sistemdir.

Phillips'in işlevselci din dili analizi bünyesinde değineceğim ikinci husus ise dünya resmi kavramsallaştırması üzerinedir. Bu kavramsallaştırma, Thomas Kuhn'un bilimsel paradigma anlayışıyla örtüşmektedir. Buna göre bilim dünyasında yeni bir hâkim bilimsel görüş ortaya çıktığı zaman, eski bilimsel yasalar ya değiştirilir ya da revize edilir. Bu durumu Kuhn, 'bilimsel devrim' olarak adlandırır. Bilimsel devrimler neticesinde yeni bir paradigma ortaya çıkar. Paradigma, bilim insanlarının genel uzlaşımı, dünyaya bir bakış açısı ve sorunları çözüme kavuşturma aletidir. Phillips'te

²⁵³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.303.

ise dünya resmi, insanların dünyayı yorumlama, ona açıklama getirme ve anlam atfetme çerçevesidir. Her bireyin ve toplumun kendisine özgü dünya resimleri olduğu için, dini bir resimle dünyaya bakan birisi dünyada, Tanrı'nın tecellilerini ve yaratım sanatını görürken seküler bir resme sahip birisi de dünyaya bakarken tesadüfî bir takım olgu ve olayların art arda sıralandığı kaos durumunu görmesi muhtemeldir. Bu farklı yorumlama tarzları, tamamen dünya görüşlerinin (resimlerinin) bir neticesidir. Bunlar farklı dil oyununun mümkün kıldığı dünya resimleridir. Bu farklı dünya resimlerinin birbirlerine karşı herhangi bir üstünlükleri de söz konusu değildir. Hem Kuhn'un hem de Phillips'in kavramsallaştırması, bir taslak, bakış açısı ve yorumlama tarzı tesis ettiğinden dolayı birbirlerine benzerdir. Dolayısıyla Kuhn'un hâkim bilimsel görüşü (paradigma) daha formel ve sıkı bir işleyişi gerektirirken Phillips'in dünya resmi ise yaşam ve uygulama tarzlarının esnekliğini barındırır. Peki paradigma ve dünya resimlerinin değişimi nasıl gerçekleşmektedir. Thomas Kuhn, bu durumu bilimsel devrim olarak adlandırır. Bilimsel araştırmalar zamanla, hâkim paradigmanın sunduğu dünya tasavvuruyla çelişik bulgular üretmeye başlar. Böylesi bir durum kriz dönemini işaret eder. Mevcut paradigmayla uyumsuz olan bilimsel bulguların sayısı arttıkça yeni bir paradigmanın doğması için gerekli ortam sağlanmış olur. "Bu nedenle devrim zamanlarında normal bilim geleneği değiştiğinde, bilimcilerin çevrelerini algılama tarzı da yeniden terbiye edilir."²⁵⁴ Yani bilim insanları için, sorunlara ve çevrelerine yönelik yeni bir yaklaşım tarzı tesis edilir. Yeni bilim paradigması, hakikate eskisinden daha yakın olduğu için getirilmemiştir. Bilakis yeni fenomenleri daha iyi açıklayabildiği için getirilmiştir. Aynı süreç bireyin yaşamında vuku bulan dünya resminin değişme olgusu içerisinde de gerçekleşir. Dini bir resme sahip birisi hayatı boyunca, özellikle kitle iletişim araçlarının da gelişmesiyle, muhalif dünya resimlerinin tesiri altına girme ihtimali söz konusudur. Böylesi muhalif resimlerin de hücumuyla birey yaşamında bir takım kriz durumlarıyla karşılaşabilir ve önceki sahip olunan resim söz konusu krizin ürettiği olgulara tatmin edici cevaplar veremeyebilir. Muhalif resim bireye ve topluma, olay ve olgulara farklı bir yaklaşım ve yorumlama tarzı tesis eder. Bu süreç neticesinde eğer bireyde mevcut dini resim aşınmış, kaybedilmiş ya da şüphecilik meydana gelmişse, bireyin yaşamında hâkim olan resim, rakip resimler-dünya görüşleri tarafından mağlup edilmiştir. Böylece bu süreç, yeni

²⁵⁴ Kuhn, s.112.

bir dünya resmine intikal etmeyle sonuçlanır. Çünkü “onun hayatında bir zamanlar güçlü olan resim, artık kontrolünü kaybetmiştir.”²⁵⁵ Yani herhangi biri, ihtida ve irtidat olaylarını yaşamış ve hakikat algısı değişmişse, Wittgensteinci anlamda önceden sahip olduğu resmin gücü kaybolmuş, yerine bir yenisi gelmiştir. Kişi yeni bir dünya resmine, öncekinden daha gerçek ve doğru olduğu için değil (Kuhn’un da açıklamalarına paralel olarak) kendi yaşamını ve pratiklerini daha iyi açıklayabildiği ve yine kendi yaşamını yönlendirebilecek daha çok unsuru barındırdığı için intikal etmiştir. Böylece eski resmin ve dil oyununun barındırdığı birtakım kavramlar da bireyde ki anlamını kaybeder. Örneğin dini inancını kaybetmiş birini ele aldığımızda, “rakip resim onun bağlılığını kazandığı için dini resim kişinin hayatındaki mevcut yerini yitirmiştir. Erişilen rakip seküler bir resimden dolayı, kıyamet günü resmi kişinin hayatındaki yerini yitirmiştir.”²⁵⁶

Dolayısıyla Phillips’in Wittgensteinci din dili analizinin iki sacayağını belirlemiş olduk. Bunlar; dini inancın olgusal temeli ve dünya resmi. Diğer önemli bir husus ise felsefenin görevi üzerinedir. Wittgenstein’in 2. Döneminde benimsemiş olduğu ve D. Z. Phillips’in de din dili analizlerinde kabul etmiş olduğu üzere felsefe, herhangi bir dil oyunu hakkında, onun doğruluğu ve yanlışlığıyla ilgili bir hüküm veremez. O dil oyununu yalnızca onu tasvir edebilir. Şahsi görüşüme göre felsefeye yalnızca tasvir etme görevinin verilmesi, birçok sorunun da kaynağını oluşturur. Buna göre eğer felsefe, dışarıdan bir ölçüt getirerek herhangi bir dini inancın doğru ya da yanlış olduğuna hüküm veremiyor, sadece dil oyunu içerisindeki mevcut pratikler vasıtasıyla dini inançların tasvirini sunabiliyorsa, bu açıklama problemli neticeler doğuracaktır. Örneğin Phillips’in görüşünün problemli yönlerini açığa çıkartabilmek adına, Platon’un soylu yalan diye tanımladığı metaller efsanesini burada zikretmek de yarar vardır. Platon’un *Devlet* kitabında Sokrates ile Glaukon arasında şu konuşmalar geçer;

- “Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarat-tıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. [...] Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla, ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurları-na uygun işlere koyacak onları; çiftçi, ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasında mayaları altın ve gümüşle katışık

²⁵⁵ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.126.

²⁵⁶ Phillips, *Death And Immortality*, s.74.

doğınlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir, ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur.” Şimdi, sen yurttaşları bu masala inandırmanın bir yolunu bulabilir misin, onu söyle!

- Kendilerini nasıl inandırırız bilmem, ama oğullarını, torunlarını inandırmanın bir yolu bulunabilir.

- Ne demek istediğini anlıyorum, ama bu kadarı bi-le onların devlete de, birbirlerine de daha yakından bağ-lanmalarını sağlar. Biz masalımızı söyleyip, yayılmasını kendi kaderine bırakalım.²⁵⁷

Burada açıkça devletin devamlılığının sağlanması ve oligarşideki seçkinlerin konumlarını muhafaza edebilmeleri için yaratılış masalı uydurulmuştur. Bir an için böylesi bir devletin tarih sahnesinde gerçekten kurulmuş olduğunu hayal edelim. Toplumun alt kademesinde yer alan ve bu yüzden maddi anlamda zorluk çeken üretici kesiminin ayaklanmasını engellemek için devlet tarafından böylesi bir yalan icat edildiğini varsayalım. Hatta bazı araştırmacılar, Hindistan’daki kast sisteminin böylesi bir yalan sonucunda ortaya çıktığını iddia eder.

Pek çok araştırmacı Hindu kast sisteminin, İndo-Aryan halkları üç bin yıl önce Hint topraklarını işgal edip, yerel halkı boyunduruğuna aldığında ortaya çıktığını iddia ederler. İşgalciler katmanlı bir toplum oluşturarak, bu üst konumlarını ele geçirdiklerinden (rahipler ve savaşçılar), yerlilere de kölelik ve hizmetkârlık kalmıştı. Sayıca az olduklarından ayrıcalıklı konumlarını ve kendilerine özgü kimliklerini kaybetmekten korkuyorlardı. Bu tehlikeyi ortadan kaldırmak ve ötelemek için de nüfusu kasta bölerek, her birinin farklı bir meslekle uğraşmasını ve toplumda farklı bir rol oynamasını sağladılar. Tüm kastların yasal statüleri, ayrıcalıkları ve görevleri vardı. [...] Bu ayrımlar sadece yasal değildi, zamanla dinsel mitolojinin ve ibadetin içkin parçası hâline geldi.²⁵⁸

Böylesi bir dini inançlar, Hindu metinlerinde geçen birtakım yaratılış mitleriyle de desteklenmiştir. Bir efsaneye göre; Purusha isimli bir Tanrı, insanları çeşitli organlarından yaratmıştır. Böylece kafasında yaratmış olduğu insan toplulukları kastın en üst kısmına, gövde ve kollarından yaratmış olduğu insan toplulukları kastın orta kısmına ve bacak ve ayaklarından yarattığı insan topluluğu da kastın en alt kısmına yerleşmiştir. Varsayalım ki Hindu dini inancının, aslında toplumsal düzeni ile tepedekilerin zenginliklerini ve konumlarını muhafaza etmek için üretildiği tarihsel kanıtlarla ispat edildi. Ya da Platon’un ortaya koyduğu ilkelerce tesis edilmiş bir devletin halka dayatmış olduğu metaller efsanesi, halk tarafından benimsendi ve belli bir zaman sonra bir din olarak kabul edildi. Yüzyıllar sonra da Wittgenstein’in ve Phillips’in ortaya koyduğu ilkeler etrafında, bir filozofun bu dinlerin işlevsel tahliline

²⁵⁷ Platon, s.111.

²⁵⁸ Tuvol N. Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*, çev. Ertuğrul Genç (İstanbul: Kolektif Kitap, 2015), s.144.

giriştiğini ve bu dinlerin ortaya nasıl çıktığını bildiğini varsayalım. Söz konusu dinin ortaya çıkış şartlarını bilmesine rağmen felsefenin hüküm vermeme sadece tasvir etme ilkesine dayanarak, bu dinlerin yanlış ve hatalı olduğuna kanaat getiremeyecektir. Dahası eğer halk, bu dini resimlere sahip ve dolayısıyla pratik yaşamlarında da bu dini resimler etkili bir rol oynuyorsa, Wittgensteinci din felsefesinin yapması gereken şey, bu dini inançları doğru kabul etmektir.

Dolayısıyla işlevselci analizcilere şöyle bir soru sorulabilir; kendi çağının eleştirilerini, maddi çıkarlarını, siyasi birtakım beklentilerini karşılamak amacıyla din ve siyaset adamlarının yeni dini resimler yaratmaları, yani bazı dini inançların insan eliyle oluşturulmuş olmaları anlamsız bir dini inanca işaret etmez mi? Bu soruya Phillips açısından cevap vermek zor gibi görünmektedir. Anladığımız kadarıyla işlevselci din dili perspektifinden, maksatlı bir biçimde insanlar tarafından üretilmiş herhangi bir dini inanç ilkesi ya da iddia, eğer inananlar üzerinde tayin edici, güçlü bir etkiye sahipse ve kültürel anlamda da devamlı bir niteliğe haiz ise, bu dini inancın hakikat olmadığı, sadece belki de zamanında belirli bir zümre ya da topluluğun çıkarları doğrultusunda üretilmiş olabileceği söylenemez. Dolayısıyla işlevselci yaklaşım, hangi dini inancın gerçek hangi dini inancın ise sahte olduğunu belirlememiz noktasında bize engel olur. Belki hangi dini inancın gerçek olduğunu belirleme bahsi, felsefi analizlerin uğraş alanının dışında yer alsa da hangilerinin sahte olduğunu belirlemek felsefenin görevi olabilir. Fakat işlevselci yaklaşım, felsefe için böylesi bir görevi imkânsız kılar. Örneğin bazı araştırmacılar tarafından Hristiyanlık, bu şekliyle İsa'nın ileri sürmüş olduğu dinden oldukça farklıdır. Buna göre birinci İznik konsilinde elitler tarafından yeniden dizayn edilerek öncekinden farklı bir resim olarak ortaya çıkarılmıştır. Bunun gibi insan ürünü olarak ortaya çıkarılmasına rağmen dini olma iddiası taşıyan inançlar, toplum ve kültür üzerinde insanların yaşamlarını tayin edici güçlü bir etkiye sahiptir. Doğal olarak bu inançların doğru ya da yanlış olduklarının tespiti noktasında şöyle bir yargıya ulaşılabilir; söz konusu halk kitleleri, sadece hayal ürünü olan insani yaratımlara ilahi gerçeklik atfederek bu dini inançlara inanırlar. Ancak Phillips'e göre de zaten din filozoflarının yaptıkları şey, daima yeni bir resim oluşturmaktır. Bu bakış açısından bu resimler de insanlara, söz konu dil oyunu içerisinde ilahiliğin özünü nakleder. Ancak bu türlü bir görü, dini inançlara yönelik otantiklik sorununa tatmin edici bir cevap veremez. Zaten felsefenin görevi de bu

noktadan sonra gerçekliğin açığa çıkartılması değil yalnızca bir projeksiyondur. Fakat çağımızın küresel vizyon anlayışını göz önüne aldığımızda, böylesi bir felsefi tavır çağımızın ruhuyla uyumludur. Çünkü post-modern çağda ebedi gerçeklik yitirilmiş, yerini anlık ve geçici arzu ve yaşantı birlikteliklerine bırakmıştır. Her şeyin kültürün ve bireyin eğilimleri etrafında tüketildiği bir çağda, doğal olarak dini inancın da mutlak yapısı kaybolur ve çağın ve kültürün beğenileri etrafında tüketim unsuru olarak servis edilir. Wittgensteinci kavramsallaştırmada dil oyunları, toplumun anlık ihtiyaçları doğrultusunda tüketimin talep ettiği yeni dünya resimlerini tesis ederler.

Vurgulanması gereken bir diğer husus da şudur; eğer dini inançları tekzip etmeksizin dine yönelik materyalist ve olgusal temelli bir din açıklaması getirilecekse, bu ancak işlevselci analizin yaptığı şekliyle mümkündür. Çünkü burada, dini inançların temelinde yer alan her türlü manevi ve ilahi unsurları olgulara ve işlevlere indirgeme eğilimi söz konusudur. Phillips, dinin ilahi ve aşkın boyutunu yadsımaz sadece onu olgulara yani dindarların pratiklerine bağımlı hale getirir. Burada eleştirilmesi gerektiğine inandığım husus, işlevselci analizin dine yönelik böylesi bir yaklaşımı, her türlü perspektifden sakınarak yani dil oyunlarından herhangi birisini benimsemeksizin yaptığına inanmasıdır. Daha önceki bölümlerde de değindimiz üzere, Phillips'in özcü metafiziksel sistemleri eleştirmesinin esas nedeni, dil oyunları içerisinde yalnızca bir dil oyununu benimseyerek onu hakikat varsayması ve diğer dil oyunlarını da onun eksik ya da hatalı tasviri şeklinde yorumlamasıdır. Dahası klasik metafizik, olgusal pratikleri görmezden gelerek soyut analizler üzerinden ilerler. Bu analizler ise işlevselci analiz gibi olgusal felsefelerin benimsediği metodun tersini ihtiva eder. Buradan hareketle şu mühim soru sorulabilir; Phillips'in işlevselci analizinin tüm dil oyunlarına gerçekten de nötr yaklaştığı yani dünya resimleri arasından sadece birini benimsemediği ne kadar doğrudur? Eğer Phillips'in işlevselci analizi, dil oyunlarından sadece birini benimseyerek felsefi analizlerini gerçekleştiriyorsa, kendi metafizik eleştirisinin temeli ve felsefi iddiası çöker. Benim kanaatime göre Phillips de dolayısıyla Wittgenstein da diğer özcü metafiziksel sistemler gibi sayısız dil oyunlarından yalnızca birini benimser. Böylece kendi analizlerini, benimsediği dil oyununun doğrulama ölçütlerine uygun olarak gerçekleştirir. Buna göre; Phillips'in Wittgensteinci din dili analizinin benimsemiş olduğu dünya resmi, olguları ve söz konusu olguların tasvirini esas alır. Böylece kendi sahip olduğu dünya resmi uyarınca

soyut ve metafiziksel felsefe tarzlarını tenkit eder. Dolayısıyla Phillips'in bu yaklaşımı da (tıpkı metafiziksel sistemler gibi) tanımlamış olduğu soyut ilkeleri yerine getiremeyen görüşleri reddeder. Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili analizinin temel metafiziksel ilkesi, olgusal durumların tasvirinin gerçekliği inşa ettiğidir. Dolayısıyla Phillips'in benimsemiş olduğu felsefi görüşün tüm dil oyunlarının dışında konumlanarak onları tasvir ettiği iddiası sorunludur. Çünkü her felsefi görüş ya da teori, sonsuz dünya tasavvurlarından yalnızca birisini benimser. Böylece benimsediği bu dünya tasavvurunun da metafiziksel ilkeleri doğrultusunda bir gerçeklik iddiasında bulunur. İşlevselci din dili görüşü de bu durumdan muaf değildir. Çünkü gerek insan yaşamına dair gerekse dünyaya dair her türlü açıklama, bir bakış açısını yani Wittgensteinci terminolojiyle dünya resmini zorunlu kılar. Dolayısıyla Wittgenstein'in getirmiş olduğu perspektiflerin çokluğu ile her bir dil oyununun doğrulama ölçütünü kendi içinden tesis ettiği varsayımı ve felsefeye verilen tasvir görevi, bir dünya resminin ifadesidir. Doğal olarak Phillips'in işlevselci din dili görüşü, bağlı olduğu dünya görüşü etrafında dünyayı açıklama modeli olarak soyut ilkeler tesis eder.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Ferhat. “AlvinPlatinga’nın Din Felsefesi” Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Aquinas Thomas. “Summa Theologica.” www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html [Erişim 07.05.2020].
- Altuner, İlyas. “Ayer’ın Metafizik Eleştirisi: Felsefenin Çıkmaz Sokağı Olarak Metafizik.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8, s. 2 (2011): 579-587.
- Atak, Seyit A. “Ludwig Wittgenstein’nın Felsefe ve Filozof Kavramlarına Bakışı” *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, s. 15 (2010): 117-124.
- Ayer, Alfred J. *Language, Truth and Logic*. Londra: PenguinBooks, 1971.
- Bryne, Peter. *God and Realism*. New York: Routledge, 2017.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion* (volume one). Amerika Birleşik Devletleri: Westminster John Knox Press, 2006.
- Clifford, William K. “İnanç Ahlâkı.” Çeviren Ferhat Uslu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, s. 9 (2006): 125-136.
- Conway, David. “D. Z. Phillips and ‘The Inadequacy of Language’.” *Analysis* 35, s. 3 (1929): 93-97.
- Copleston, Frederick C. *Religion and Philosophy*. Dublin: Gill & Macmillan, 1974.
- Craig, William L. “Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo” *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, s. 185-200.
- Çakmak, Cengiz. “Wittgenstein’da Dil ve Felsefe İlişkisi.” *Felsefe Arkivi*, s. 30 (1997): 141-157.
- Davis, Stephen T. “Theology, Verification and Falsification.” *International Journal for Philosophy of Religion* 6, s. 1 (1975): 23-29.

- Demir, Talip, “Kutsaltan Sekülere Değişen Beden Algısı.” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, s. 20 (2018): 311-325.
- Dennet, Daniel C. *Breaking The Spell: Religion as a Natural Phenomena*, Amerika Birleşik Devletleri: Penguin Books, 2006.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Metot Üzerine Konuşma*, Çeviren K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Metafizik Düşünceler*. Çeviren Mehmet Karasan. İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.
- Fakhry Majid, “İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbi Örneği.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 6 (2012): 139-150.
- Flew, Antony, Richard M. Hare, Basil Mitchell. “Theology & Falsification: A Symposium.” *The Philosophy of Religion*, England: Oxford University Press (1971): 1-6.
- “Can a Man Witness His Own Funeral?” *The Hibbert Journal*, (1956)
- Gazzali, Ebû Hamid. *İtikad’da Orta Yol*. Çeviren Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Geivett, R. Geivett ve Brendan Sweetman, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York
- Gürsu, Uğur. “Osmanlı’daki Hükümdarlık Anlayışını Tarihi-i Ebu’l-Feth’teki Yansımaları.” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 43, s. 43 (2012): 67-84.
- Harari, Tuvol N. *Hayvandan Tanrılara Sapiens*. Çeviren Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.
- Hendrick, Landon. “Heartbreak at Hilbert’s Hotel” *The Kalām Cosmological Argument*, ed. Paul Copan, William L. Craig, s.182-201.
- Hick, John. “Sceptics and Believer” *Faith and The Philosophers*, ed. John Hick, s. 235-250

- Holmer, Paul. *The Grammar of Faith*. New York: Harper and Row Publishers, 1982.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Araştırma*. Çeviren Selmin Evrim. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- İmamoğlu, Tuncay. “Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Dil.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 35 (2011): 39-50.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Critique of Pure Reason*. Çeviren Paul Guyer, Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. Çeviren Alastair Hannay. İngiltere: Cambridge University Press, 2009.
- Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Çeviren M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- McGraw, Clare. “The Realism / Anti-Realism Debate in Religion.” *Philosophy Compass* 3, s. 1 (2008): 254-272.
- Nielsen, Kai. *Contemporary Critiques of Religion*. New York: The Macmillan Press, 1971.
- “Wittgensteinian Fideism.” *Philosophy – the Journal of the Royal Institute of Philosophy* 42, s. 161 (1967): 191-209.
- Öktem, Ülker. “John Locke ve George Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayışı.” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi* 43, s. 2 (2003): 133-149.
- Özalp, Hasan. “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji.” *Journal of Turkish Studies* 10, s. 2 (2015): 735-748.
- Panova, Elena. “Wittgenstein’in Felsefi Metamorfozu.” Çeviren Fikret Osman, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, s. 2 (2006): 383-413.

- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Çeviren İ. Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. Çeviren Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınlar, 2014.
- Phillips, Dewi Z. *Wittgenstein And Religion*. Londra: Macmillan Press, 1993.
- Faith After Foundationalism*. Londra ve New York: Routledge, 1988.
- *Belief, Change And Forms of Life*. Londra: MacmillanPress, 1986.
- Death And Immortality*. Londra: MacmillanPress, 1970.
- “Religion and Epistemology: Some Contemporary Confusions.” *Australasian Journal of Philosophy* 44, s. 3 (1966): 316-330.
- Concept of Prayer*. Londra: Routledge&Kegan Paul, 1965.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Platinga, Alvin. “Reason and Belief in God” *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Platinga, Nicholas Wolterstorff, s. 16-93.
- Plotinus. *The Enneads*. Çeviren Stephan MacKenna. Londra: Faber and Faber Limited, 1956.
- Rhees, Rush. *Studies in Ethics and The Philosophy of Religion*. Londra ve New York: Routledge, 1969.
- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- “The Argument from Design—a Defence.” *Religious Studies* 8, s. 3 (1972): 193-2015.
- Şahin, Hüseyin. “Tanrı’nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili.” *Artuklu Akademi* 1, s. 2 (2014): 57-81.
- Şahiner, Muharrem. “Kierkegaard’a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş.” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7, s. 14 (2017): 291-304.

“Tevrat (Eski Ahit)- Mısırdan Çıkış, Levililer.”
www.yolgosterici.com/tevrat/tevrat.htm [Erişim 01.05.2020].

Trigg, Roger. “Dini Gerçekçiliğin Müdafaası.” *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Çeviren Rahim Acar, ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, İstanbul: Küre Yayınları (2013): 44-51.

Yıldırım, Ali. “Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi.” *İnsan ve Toplum bilimleri Araştırmaları Dergisi 1*, s. 2 (2012): 320-344.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren Halil Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.

Wiesel, Elie. *Night*. Çeviren Marion Wiesel. New York: Hilland Wang, 2006.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

-*Zettel*. Çeviren G. E. M. Anscombe. California: University of California Press, 2007.

-*Felsefi Soruşturmalar*. Çeviren Deniz Kanıt. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.

-*Culture And Value*. Çeviren Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

-*On Certainty*. Çeviren Denis Paul, G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

- *Lectures & Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Çeviren Cyril Barrett. California: University of California Press, 1967.

Zahavi, Dan. *Husserl'in Fenomenolojisi*. Çeviren Seçim Bayazıt. İstanbul: Say Yayınları, 2018.