

ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİNDE DİN DİLİNİN FONKSİYONEL ANALİZİ

Ali YILDIRIM*

Özet

Mantıksal pozitivistin savunduğu doğrulamacı ve yanlışlamacı yaklaşımlar, din dilinin anlamsızlığını göstermeye yöneliktir. Wittgenstein'in ikinci dönem fikirlerinden hareketle birçok işlevselci teori ortaya atılmıştır. Wittgenstein'in kullanımını esas alan anlam teorisi, birçok teist düşünür için dini kurtarmak adına umut verici olmuştur. Ancak din dilini fonksiyona dayalı olarak yorumlama girişimleri indirgemeci olmakla eleştirilmiştir. Aynı zamanda, bu tavır bazı teist filozoflarca dinin ilâhi-metafizik yönünü görmezlikten gelen bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir.

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

FUNCTIONAL ANALYSIS OF RELIGIOUS LANGUAGE IN CONTEMPORARY BRITISH PHILOSOPHY

320

itobiad

Abstract

Verification and falsifiable approaches advocated by the logical positivism, exhibit an attitude of insisting on the meaningless of religious language. Functionalist theory had been put forward based on Wittgenstein's second term philosophy. Many theists have seen usage-based theory of Wittgenstein promising to save the religion. But, attempts to interpret the language of religion on the basis of function were criticized for being reductionist. At the same time, this attitude has been evaluated by the theist philosophers as an approach which ignores the divine-metaphysical aspect.

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

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, oklubali@hotmail.com

Giriş

Tanrı hakkında konuşmanın ne tür bir konuşma olduğu, din felsefesinin ana konularından biridir ve bu konu ağırlıklı olarak, dinî hükümlerin dil ve mantık açısından tenkit ve tahlili veya din dilinin mantıki statüsünün belirlenmesi şeklinde ele alınmaktadır. Din dili başlığı altında ağırlıklı olarak, dinî ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusu tartışılmıştır. Acaba din, felsefe, tarih, bilim vb. bütün alanlar için geçerli olan tek bir dilden bahsedilebilir mi? Dinî ifadeler doğrulanabilir mi veya onların nesnel karşılıkları var mıdır? Din dilinin anlamlı olduğunu farz edersek bu ifadeleri nasıl anlamalıyız?

Din dili hakkında yukarıda değindiğimiz sorunları çözüme kavuşturma faaliyetleri, öncelikle, dinî kavramların anlamsızlığı üzerinde fikir birliğine varan mantıksal pozitivist yaklaşımı savunan filozoflar ile analitik yaklaşımı savunan bazı filozofları karşı karşıya getirmiştir. Bir tarafta, dinî ifadeleri, tâbi tuttukları doğrulamacı tahliller ile bilgi vermekten yoksun kavramlar olarak gören mantıksal pozitivistler; diğer tarafta, bilişsel içeriklere sahip olmasa da dinî ifadelerin, kullanım amaçlarına ve sağladıkları faydalara dikkat çekerek, onların, belli ahlâki hedeflere götüren anlamlara sahip olabileceğini ispatlamaya çalışan işlevselci yaklaşımı benimseyen düşünürler bulunmaktadır.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde, mantıksal pozitivizmin, dinî alana ait kavramların anlamsızlığı yönündeki katı tutumu, zamanla, daha fazla biçimde, bir “analitik din felsefesinden” söz edilmesine yol açmıştır. Bu yeni din felsefesi de insanî fenomen olan dinî duyarlılıkları, dinin tezahürlerini, tarihsel oluşumu ve ifade biçimlerini, çeşitliliği bakımından anlama çabasıdır.¹ Bu süreçte filozoflar, dinî dilin iddialarını, yani inançları tahlil etmeye çalışmışlardır. Mesele, Tanrı

¹ Jean Greisch, “Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din”, (çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:7, S:7, 1998), s.603.

hakkında konuşmanın ne tür bir konuşma olduğu, dinî ifadelerin başlı başına bilgi unsuru taşıyan ifadeler olup olmadıkları noktasında toplanmıştır. Hatta, din felsefesi, bir yerde, dinî ifadelerin dayanaklarının araştırılması olarak görülmüştür.²

Bu yeni süreç, Wittgenstein'in ikinci dönem din dili yaklaşımını yani dilbilimsel çözümlmeyi ve sonrasında işlevsel tahlilleri gündeme getirmiştir. Mantıksal pozitivist yaklaşımın özellikle dinî ifadelerle ilişkin "katı" tutumu, metafiziğin konusuna giren problemleri, anlamsız ve sözde problemler olarak görmektedir. Bu durumda, felsefe araştırmaları sınırlandırılmış ve çalışma alanı olarak felsefeye sadece mantık ve bilgi kuramı kalmıştır.

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

Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden ünlü analitikçi filozof Wittgenstein'a göre, bulanık mantıksal çıkarımlar yerine açık-seçik mantıksal çıkarımlar oluşturmak ve tek anlamlı sözcüklerden oluşan yapay bir dil sistemi kurmak gerekir. Wittgenstein'ın birinci ve ikinci döneminde farklı şekillerde kurduğu bu yapay dil sistemleri ile ilgili

² William P. Alston, "Religious Language", *Philosophy and Religion*, (ed.) William J. Wainwright, (New York: Oxford University Press, 2005), s.220.

görüşleri, felsefe çalışmalarına ve analitik felsefeye çok önemli etkiler bırakmıştır.

Mantıksal pozitivist yaklaşım, zamanla kendi ilkeleri ile çelişmek pahasına yine kendi içersinden çıkan fikirler ile din dilinin anlam boyutunun görmezden gelinemez olduğunu fark etmeye başlamıştır. Mantıksal Pozitivizmin ilkelerinden tam kopuş olmasa da Wittgenstein'in çalışmalarında görüldüğü gibi, din dilinin anlamı hakkında önemli bir dönüşüm ortaya çıkmıştır.

Bu dönüşüme neden olan unsurlardan biri de Flew tarafından ortaya atılan “yanlışlanabilirlik” ilkesidir. Flew, teistlerden şunu belirginleştirmelerini ister: Dinî iddiaları çürütmemize veya onların hiç de kesin bir şey söylemediklerini kabul etmemize neden olan durumlar nelerdir?³

Flew'a verilen yanıtlarda ağırlıklı referans noktası, Wittgenstein'in, “anlamı sorma, kullanımı sor” şeklinde ifade edilen kullanım-anlam ilişkisine dikkat çeken tezi ile “her ifade kendi mantığına sahiptir” şeklinde ifade edilen “dil oyunları” fikridir. Çağdaş felsefi çözümleyiciler arasında iki yeni slogan halini almış olan bu ortak noktalar, din dili araştırmalarında, onların, çok daha verimli bir yaklaşım sergileyerek, kullanım, fonksiyon ve dilsel maksatların ciddi bir tahlilini yapmalarına olanak sağlamıştır. Bu teorileri savunan çoğu çağdaş çözümleyicinin, bu tür girişimlerde bulunmasının amacı, dinî ifadelerin anlaşılmasını sağlamaktır.

Aşağıda, “din dilinin fonksiyonel analizi” başlığı altında ele alacağımız filozoflar, mantıksal pozitivist yaklaşımın doğrulamacı ve yanlışlamacı tahlilleri ile elenmeye çalışılan dinî ifadelerin anlaşılmasını sağlamak amacıyla, din dilinin fonksiyonalist/işlevselci yönlerine dikkat çekmeye çalışmışlardır. Ancak yukarıda bahsettiğimiz dönüşümü

³ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, (çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), s.67.

başlatan Wittgenstein'ın ikinci dönem görüşleri, dinî ifadelerin anlamının belirlenmesi konusunda önemli bir kırılmayı temsil ettiği için öncelikle ele alınacaktır.

Wittgenstein ve Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı

Din dili problemi, öncelikle inananlara karşı bir itiraz türü olarak ortaya çıkmış ve bu itiraz, doğrudan teistik mefhumların mantıksal tutarlılığına karşı değil, daha köklü bir tarzda, Tanrı inancının tamamıyla anlamlı oluşuna yöneltilmiştir.⁴ Fakat mantıksal pozitivizmin, metafiziğe karşı bu hoşgörüsüz ve yıkıcı tavrına karşın, metafizik, dil felsefecilerinin birçoğunda, belirgin olarak da Ludwig Wittgenstein (1889-1951)'ın ikinci dönem eserlerinde, hoşgörü ve anlayışla ele alınır. Çağdaş İngiliz felsefesinde “din dili” tartışmaları içerisinde gelişen fonksiyonel analizin de bu noktadan itibaren ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz.

Wittgenstein, dilin mahiyeti ve sınırlarına ilişkin fikirleri ile din felsefesini de ilgilendiren yeni bir düşünme ve sorgulama biçimi ortaya koymuştur. Böylelikle o, ikinci dönemdeki yaklaşım biçimiyle yeni bir din felsefesi anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵ Wittgenstein, daha çok kendi içerisine dönük bir dil tasavvuruna ağırlık vererek geliştirdiği, “kullanım teorisi” ve “dil oyunları” tezleri ile birçok din dili teorisinde temel alınmış ve işlevsel tahlil yöntemini tercih eden filozoflara ilham kaynağı olmuştur. İşlevsel yaklaşımı savunan filozofların çoğu, genellikle, Wittgenstein'ın argümanlarını kullanarak, dinin temelde bilgi harici olan faydalarını bulmaya çalışmıştır. Onların birçoğu, Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşmanın olamayacağını kabul etmekle birlikte, din dilinin bilgi bakımından meşru bir anlamı olduğunu da ortaya koymaya çalışıyorlardı.

⁴ C. S. Evans ve R. Z Manis, *Din Felsefesi*, (çev. Ferhat Akdemir, Ankara: Elis Yay., 2010), s.52.

⁵ Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, (çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1999), s.66.

Wittgenstein, birinci dönem felsefesinde, insan yaşamında canlı ve çok boyutlu bir fenomen olan dilin sınırlarını, tekabüliyeteye dayalı temsile indirgemişti. Felsefi kariyerinin ikinci döneminde ise Tractatus'un temel tezi olan tasvire dayalı anlam kuramından vazgeçerek, konuşma dilinde ifadesini bulamayan şeylerin, yaşamın büyük kısmını oluşturduğunu görmüş ve dilin tek bir fonksiyonunun olduğu düşüncesinden vazgeçmiştir. O, her gün hayatın ayrılmaz birer parçası olan dilin, birçok kullanımıyla karşılaştığımızdan ve sözcüklerin işlevlerinin tıpkı bir alet kutusundaki nesnelere görevleri kadar çeşitli olduğundan bahseder.⁶

Wittgenstein, dilin farklı kullanımlara sahip olduğunu anlatan görüşlerini “dil oyunları (*language games*)” tezi ile açıklar. O, dil oyunlarını, şöyle tarif etmektedir: “*Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne ‘dil oyunu’ diyeceğim.*”⁷ “*Dil oyunu terimi, dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkarma anlamına gelir.*”⁸

Wittgenstein, dil oyunlarının mantığını anlatmak amacıyla öncelikle günlük dilden örnekler verir: “bir olayı yorumlamak”, “bir varsayımı oluşturmak ve test etmek”, “bir deneyin sonuçlarını tablolar ve şemalarla sunmak”, “oyun oynamak”, “şaka yapmak; şakayı anlatmak”, “bir dilden çeviri yapmak” v.s. tüm bu ifadelerin birer dil oyunu olduğunu belirten Wittgenstein, dilde tek kuram ve tek ortak özellik olmadığına dikkat çeker. Ona göre, dilin, yaşam aktiviteleriyle iç içe geçmiş farklı kullanımları söz konusudur. Wittgenstein, dil ile oyun arasında bir analogi kurarken, ilk olarak, dile, eylem içerisinde

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları, 2000), s.17.

⁷ Wittgenstein, s.15.

⁸ Wittgenstein, s.24.

bakmamız; ikinci olarak, dili, süregelen, düzenli, sosyal kurallarca yönetilen bir davranışın parçası olarak görmemiz gerektiğini vurgular.⁹

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

Wittgenstein, felsefeye yalnızca betimleme hakkı tanımaktadır: "Felsefe her şeyi önümüze koyar ancak, ne herhangi bir şeyi açıklar ne de herhangi bir sonuç çıkarır. Her şey göz önünde olduğundan açıklanacak bir şey yoktur, zira saklı olan bizi ilgilendirmez."¹⁰ Ona göre, felsefi problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet veren şey de felsefenin, betimlemenin/tasvirin dışına çıkmasıdır. Wittgenstein'ın yapmak istediği de "kelimeleri metafizik kullanımdan tekrar günlük kullanımına taşımaktır."¹¹ Tractatus'ta dilin sınırları dışına atılan dinî, ahlâkî ve estetik ifadeler, dil oyunları düşüncesiyle tekrar dilin içerisine dâhil olmuşlardır. Böylece dinî ifadeler, kendisinden söz edilmeyip sadece gösterilen değil, aksine hem kendisinden söz edilen hem gösterilebilen hem de bir anlama sahip olabilen bir statüye kavuşmuşlardır. Ona göre, dilin anlamı, kullanıma bağlı olarak belirlenmeli ve anlaşılmalıdır. Çünkü kelimeler, doğrudan değil, kullanımları içinde bir anlama sahiptirler. "Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır."¹² Onun meşhur satranç örneğinden hareketle söyleyecek olursak; "bir taşın anlamı onun oyundaki rolüdür."¹³

⁹ John Searle, "Wittgenstein" Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi, (ed.) Bryan Magee, (çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), s.43.

¹⁰ Wittgenstein, s.77.

¹¹ Wittgenstein, s.74.

¹² Wittgenstein, s.36.

¹³ Wittgenstein, s.29.

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

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

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

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

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

5. Tanrı'nın varlığına inanmak için hiçbir dayanak bulunmadığını söyleyen olumsuz iddialarla, O'nun varlığına inanmak için sağlam dayanaklar bulunduğunu dile getiren iddialar, her zaman birbiriyle çelişmez. Dolayısıyla dinî konularda şüpheliğin anlamsız olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁴

Böylelikle, Wittgenstein'ın ilk dönem dil anlayışına göre ne anlamlı bir dinî konuşma, ne de anlamlı bir dinî imandan bahsedilebilirken, onun, ikinci dönem dil taslağına göre artık her ikisi de mümkün olabilmektedir. Bundan sonra, ağırlıklı olarak

¹⁴ Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), s.247, 248.

Wittgenstein'in ikinci dönem dil analizini referans alarak, din dilinin katı bir "özel durum dili" olduğunu savunan görüşlere yer vereceğiz.

Wittgensteinci Yaklaşımlar

Dinî ifadelerin, olgusal açıdan analizi ve onların anlamlı olduklarının nasıl anlaşılacağına dair teklifler öne süren bu yaklaşımlar, Flew ve diğerlerinin delillerini çürütmekte ve dinî önermelerin anlamlı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşımların ilham aldığı yer Wittgenstein'in son dönem çalışmalarıdır. Wittgenstein, ilk dönem çalışmalarında, dili, temelde, "ifade edilen olguların" açıklanması olarak düşünmüş ve "anlam"ı, pozitivistlerin yaptığı gibi, "olgusal anlam"a indirgemıştır. Ancak, sonraki çalışmalarında Wittgenstein, bu görüşün, dilin işlevini aşırı derecede daralttığına farkına varmıştır. Wittgenstein'in, dinî konuşma hakkında, bir eylem türü ya da yaşam formu olduğuna vurgu yapmak için "dil oyunu" terimini kullandığından bahsetmiştik. Buna göre, "bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır."¹⁵ Dilin kullanım türü kadar da anlam türü vardır.

Bu "dil oyunları" fikri ve onunla ilişkili "yaşam formları" kavramı, Wittgenstein'in dil kuramında önemli temalardır. Wittgenstein'in fikirleri her ne kadar eleştiriye açık da olsa, din diline ilişkin yeni açılımlara imkân verdiğini söyleyebiliriz. Sözcüğün kullanımını gerçekten anlamak için Wittgenstein, bağlamın önemine vurgu yapar. Zira fonksiyonel analiz için dil, meşru pek çok kullanımı olan karmaşık sosyal bir üründür. Ona göre, bir sözcüğün kullanımını anlamak için onu sadece dilsel bağlamında değil, aynı zamanda daha geniş anlamda eylemsel bağlamında, "gerçek yaşamda" anlamlandırmalıyız. Sözcüğün sadece gramatik olarak nasıl kullandığına değil, aynı zamanda nasıl istihdam edildiğine de bakmak gerekir. Böylece, Wittgenstein'a göre, bir dili

¹⁵ Wittgenstein, s.36.

tasavvur etmek nihâi anlamda bir yaşam formunu tasavvur etmektir.¹⁶ Analitikçi geleneğin özellikle dinî ifadeleri yok sayan katı tutumunun ardından, Wittgenstein'in bu dil analizi, dilin sınırlarının aşılması bakımından dil felsefesinde çok önemli bir dönüm noktasıdır. Wittgenstein'la birlikte son dönem analitikçi filozoflar, onun "kullanım ilkesini" ve "dil oyunları" kavramına dayalı yeni din dili yorumları ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda, Wittgensteinci görüşleri ile ön plana çıkan düşünürlerin görüşlerini ele alacağız.

"Özel Durum Dili" Olarak Din Dili

Wittgenstein'in ikinci dönem düşüncelerinden hareketle, D. Z. Phillips ve K. Nielsen, din dilinin "özel durum dili"¹⁷ olduğunu savunmuşlardır. Dewi Zephaniah Phillips (1934-2006), dinî inancın, kendine özgü bir dil oyunu olduğunu ve başka bir dil oyunu ve anlam düzlemleriyle hiçbir kesişim alanının olmadığını, onlardan soyutlanmış ve kendine yeter bir anlam referansına sahip bulunduğunu savunur.¹⁸ Phillips'e göre, din dil oyunu, başka herhangi bir dil oyunuyla mantıksal hiçbir bağlantısı bulunmayan dindar kişilerin kendilerini kaptırdığı bir faaliyettir. Bu bakımdan dinî dil oyunu, başka herhangi bir dil oyunuyla örtüşebilen, onlarla ortak bir anlam referansına sahip bir iddia ihtiva etmez. Ona göre, dinî ifadelerle ne demek istendiğini anlamak için onların ne zaman ve nerede ifade edildiklerini ve ifade ediliş amaçlarını araştırmamız gerekir. "Dinî kavramların anlamlı olmasının ölçüsünü bizzat dinî yaşam biçiminde aramak durumundayız."¹⁹

Konuya Phillips ile aynı açıdan bakan Kai Nielsen (1852-1924), din dilinin dinî hayatla birleşmiş ayrı bir dil oyunu, bir "özel durum dili" olduğunu savunur. Onun konuyla ilgili görüşleri, "Wittgensteinci

¹⁶ Evans, "Din Dili Problemi", s.266.

¹⁷ Koç, s.244.

¹⁸ D. Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion*, (ed.) Basil Mitchell, (New York: Oxford University Press, 1971), ss.121-142.

¹⁹ Phillips, s.10.

fideizm” olarak adlandırılır. Ona göre, “din dili fideistik bir dildir.”²⁰ Wittgensteinci fideizm, din dili oyununun farklılıklarına vurgu yapmak suretiyle, din dilini kendine özgü anlam ve doğruluk kıstasları olan özerk ve kapalı bir dile dönüştürür. Burada din dilini anlamak için onun ait olduğu hayat tarzının içerden tanınması ve yaşanması gerektiğine dikkat çekilir. Nitekim kavramlar yaşam serüveni içindeki işlevlerine ilişkin kavrayıştan ayrı olarak anlaşılabilir. Eğer bir kimsenin din hakkında herhangi bir tecrübesi yoksa o, Tanrı’ya ilişkin ifadeleri anlayamaz. Bu, tipik bir Wittgensteinci tavrıdır. Din dilinin anlamına ilişkin olarak dilin kullanım bağlamını esas alan bu yaklaşıma Wittgensteinci fideizm adı verilmiştir.

Buna göre, dinî inanç, olgusal bir içeriğe sahip değildir; aksine, olgular dinî inanç tarafından değerlendirilebilir. İnanca yönelik soruların yanıtlanabileceği nihâi bir anlam ve bir üst rasyonellik ölçütü yoktur. Dinî yaşama ait olan kavramlar, dinî yaşam içindeki fonksiyonları üzerinde yoğunlaşarak anlaşılabilir.²¹ Kısaca, Wittgensteinci bir fideiste göre, din, insan hayatının, kendine özgü kıstasları olan biricik ve oldukça temel bir şeklidir. Din, sadece bu söylem biçimine ilişkin ortak anlayışa sahip insanlar tarafından anlaşılabilir ve eleştirilebilir görünmektedir. Bu durum ise din dilinin, başka dillerle hiçbir kesişim alanı bulunmayan kendi içine kapalı bir dil olarak eleştirilmemesine yol açmıştır.²²

Wittgenstein’in ikinci dönem dil ve felsefe ile ilgili görüşlerinden etkilenen bir başka analitikçi filozof olan John Wisdom (1904-1993), Wittgenstein’in felsefe anlayışını, tedavi edici bir çözümlenme olarak kabul eder. Wisdom, birçok felsefi problem için başvurulması

²⁰ Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (London: The Macmillan Press Ltd., 1982), s.65.

²¹ Recep Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), s.22.

²² Bkz; Cenan Kuvancı, “Din Dili Kapalı Bir Dil Midir?”, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Erciyes Üniversitesi SBE, 2010).

gerektiğini düşündüğü kavram çözümlemesi ile ilgili fikirlerini şu örnekle açıklar: “Şaşkın bir filozofun, şaşkınlık durumundan çıkabilmesi için onun içinde bulunduğu durumun nedenlerini tanıması gerekir”. Filozof bu durumdan ancak üzerinde düşündüğü soru veya ifadenin tümünü tam anlamıyla tanımlayarak kurtulabilir. Bunu gerçekleştirmiş olduğunda diğer bütün sorunlara, oluşturmuş olduğu dil haritası içerisinde cevap bulabilir. Kısaca, yapılması gereken şey, bizim, bir şekilde, konuşmamızı sağlayacak ve başka bir şekilde konuşmamıza öncülük edecek hususiyetlere işaret ederek bu durumu tanımlamaktır.²³

Wisdom, bu görüşünü, dinî ifadelerle uygulayarak, teolojik söylemin fonksiyonunun “olgularda bulunan şemalara dikkatimizi yöneltmek” olduğunu savunur. Ona göre, bir şemanın herkese göre aynı olan unsurlarına sahip olabiliriz, ancak yine de bu şemayı algılamak mümkün olmayabilir. Diğer taraftan, eşya veya olgular, bize, sadece mikroskoplu bilim adamları tarafından değil, aynı zamanda peygamberler, şairler ve ressamlar tarafından da açılabilir.²⁴

Şemaların, gerçekleri düzenlediğine dikkat etmek, çok açık bütün hakikatlere sahip olmak ve bu hakikatler karşısında tavır almak kadar önemlidir.²⁵ Teolojik kanıtlama yöntemleri, gerçeğin belki de dikkat edilmeyen görünüşlerini değerlendirmek ve algıladığımız şemayı gizleyen özelliklere dikkat etmekten ibarettir.

Wisdom’a göre, teolojik dil, belli bir ölçüde olgulara başvurur. Bu dilde deneysel bir ilişki söz konusu değildir; fakat tümüyle coşkusal, saçma sapan sözler de söz konusu değildir. Bu dilde, tutumlar önemli

²³ William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, (çev. Tuncay İmamoğlu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), s.37.

²⁴ John Wisdom, “Gods”, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, (ed.) Ronald E. Santoni, (Bloomington & London: Indiana University Press, 1968), ss.300-302.

²⁵ Ferre, s.174.

bir rol oynar; fakat onlar, dinî kabullerin yegâne motivasyonu da değildir.²⁶ Wisdom bu dinî kabuller ile ilgili olarak şunları söyler;

“Şunu belirtmek zorundayız ki; Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi, bizi kuşatan şey hakkında bir görüşe sahip olmaktır; aynı zamanda şunu da keşfederiz: Bu kabul, genellikle fark edilmeyen gerçeğin şemalarını bilmemizi de içerir; öyle ki, sonuçta, Tanrı'nın var olması veya var olmaması, önce düşündüğümüzden daha zayıf olmasına rağmen, var olan şey ve olgular arasında bir fark yaratır.”²⁷

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

Wittgensteinci yaklaşımlar, din dilinin anlamlandırılması konusunda bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlardan biri, kısmen değindiğimiz Wittgensteinci fideizmdir. Diğer taraftan, din dilinin tam anlamıyla “bir özel durum dili” olarak sunulması kabul edilebilir görünmemektedir. Zira birçok dinî söylem, anlamını, dinî olmayan bağlamlardan da alabilmektedir. Günlük dilde kullanılan “övmek”, “sevmek” vb. hitap sözlerinin dinî olmayan bağlantıları bulunmaktadır.²⁸ Diğer taraftan, aynı zamanda, yaşanmış bir tarihin dilini de kullanan din dili, yalnız kendi içerisinde anlaşılması önerilen “bir özel durum dili” olarak kabul edilemez.

R. M. Hare ve R. B. Braithwaite'in de aralarında bulunduğu bir grup filozof, dini muhafaza etmek için Wittgenstein'in ortaya koyduğu

²⁶ Ferre, s.176, 177.

²⁷ Wisdom, ss.300-302.

²⁸ Koç, s.255.

ilkelerden de yararlanarak farklı ilke ve yöntemler sunmuşlardır.²⁹ Bu grubun teklif ettiği ilkeler, din dilinin, kullanım ya da fonksiyonlarının dikkate alınarak, dinî söylemin mantığının ne olduğunu göstermeyi de hedefleyen bir karşı meydan okuma sunmaktadır. Ancak, bu meydan okuma girişimleri, dinî ifadeleri analitik felsefenin dar kalıpları içerisinde belli alanlarda anlamlandırma niyetleri taşımakta ve dinî ifadelerin ait olduğu alanın dışına çıkartılmaması konusunda adeta görüş birliği içerisinde bulunmaktadırlar.

Aşağıda görüşlerini ele alacağımız çağdaş çözümleyici filozoflar, “yanlışlanabilirlik” testini, olgusal ya da ampirik içeriğe sahip dilin kullanım ya da fonksiyonu için bir test olarak kullanırlar. Ancak, bu grubun çoğunluğunun, olgu ve olayları tasvir etmenin, dinî söylemin başlıca bir fonksiyonu olmadığını kabul ettiklerini ve dinî dilden söz ederlerken de o dilin ait olduğu alanın kurallarından uzak hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Aşağıda sunulan her bir teoride, dini, teolojiden ve dua veya ibadet ederken Tanrıyla konuşmayı ise Tanrı ile ilgili inançlardan ayırma çabası dikkatlerden kaçmamaktadır. Kısacası, bu teorilerin, dinî ifadelerin tahlilini yaparken, dinî dilin ilahî vasfını ısrarla hesaba katmadıkları öngörülmektedir.

Hare’e Göre Köklü Bir Tutum (*Blik*) Olarak Din Dili

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

²⁹ Blackstone, a.g.e. s.91, 92.

Hare, bir anlamda dini savunmak adına, dinî ya da teolojik önermelerin, gerçek iddialar olmadıklarını ve bu yüzden doğrulanabilirliğe ya da yanlışlanabilirliğe sahip olmadıklarını dile getirerek, bir ifadenin anlamının tespiti için uygulanması gereken ilkeleri değiştirme yolunu tercih eder.³⁰ Hare, dinî inançları kendi ürettiği bir terim olan “blikler” olarak değerlendirir ve bir hikâye³¹ ile “blik” kavramını açıklar. Hare’e göre, blikler, yanlışlanamaz kanaatlerdir; ancak onlar bir önerme değildirler, bu nedenle de güçlü blikler, belli ölçüde davranışlarımızı etkiledikleri için “doğru” bliklere sahip olmak önemlidir. Zira her normal insan geçmiş deneyimlerimizin geleceğe ilişkin iyi bir kılavuz olduğunu kabul eder. Bunun gibi, dinî inançlar da evrensel olarak paylaşılmasa da bliklerin akla aykırı olmayan bir türüdür.

Bazı çevrelerde, Hare’in blik düşüncesinin, başkaları tarafından geliştirilen “mutlak önkabul/nihâi varsayım” (*ultimate presupposition*) düşüncesine belli açılardan benzediği öne sürülmektedir. Mutlak önkabul, bir kimsenin bütün deneyimlerini anlamlandırmak için kullandığı temel metafiziksel bir kabuldür. Bu tür önkabuller mutlak oldukları için kesin bir tarzda yanlışlanamazlar. Bununla birlikte bu tür önkabuller bilişeldirler de. Bu şekilde Hare, yanlışlanamaz önermelerin bilişsel açıdan anlamsız olduğu şeklindeki doğrulamacı tezi reddeder.³²

Hare’e göre, teolojik dil, ahlâkî ve bütünleyici bir unsur içerir. Ahlâkî fonksiyon, teolojik önermelerin özgün fonksiyonu değildir: ahlâkî önermeler dinî inançtan doğar, dinî inancı oluşturmazlar. Teolojik önermelerin özgünlüğünü sağlayan şey inancın içeriğidir. Dinî söylemin konusu olan olgular çok sıradan deneysel olgulardır; örneğin dua ettiğimizde ortaya çıkan durumdur; fakat bu olgulara tabiatüstü deriz,

³⁰ Blackstone, s.93.

³¹ Richard Mervyn Hare, *The Language of Morals*, (London: Oxford University Press, 1967), s.99.

³² C. Stephen Evans, “Din Dili Problemi”, (çev. Ferhat Akdemir, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.28, 2010), s.260.

çünkü bütün yaşam tarzımız onlara göre organize olur; onların, bizim için, bir ateist olduğumuz takdirde, sahip olamayacakları bir değeri, bir etkisi ve önemi vardır.³³

Hare'e göre, dinî tutuma benzer bir tavır alma, mantıksal olarak, her olgunun algılanmasından önce gereklidir. Çünkü dünya karşısında bir tavır almayan kişi için, olgu ve yanılma arasında hiçbir fark yoktur. Her bilgi özel olguları aşan tutumlara ve eğilimlere bağlıdır; tutumlar ve eğilimler, özel olguların ortaya çıkışını mümkün kılar.³⁴

Hare, inanan insanın, bir takım boş ve anlamsız hükümlere bağlanmış olduğunu düşünmez. Ona göre, inanan insan, her şeyden önce belli ve köklü bir tutum içindedir. Bu tutum, ona, son derece anlamlı ve önemli görünen bir tutumdur. Kişinin öylesine sabit ve sarsılmaz inancıdır ki, olaylar geçmişte nasıl olmuşlarsa gelecekte de öyle olacaklardır. Bu sabit fikirler, bizim en içten davranışlarımızı görme yoludur. Bu teoride, din dili, bir alet kullanır gibi istihdam edilmiş bir dil değil, köklü bir tutumun yansımasıdır. Bu dil söz konusu olduğunda, doğrulama ve yanlışlama, geçerliliğini yitirir yani mantık ve deney, tabir caizse, devre dışı kalır.³⁵

Aslında Hare, bu “blik” kavramını özellikle bir kanıt ya da kanıtlarla uyuşan inançlar hakkında konuşmak için ortaya atmıştır. O, bir taraftan tutumların yanlışlanamaz olduğundan, diğer taraftan da bu tutumların doğru ya da güvenilir, anlamsız ya da yanlış olabileceğinden bahseder. Ancak, tutumlar, yanlışlanamadıkları takdirde hiçbir olgu durumu ya da kanıt, farklı tutumları karşılaştırmayı hesaba katamaz ve bu, onu, doğru ve yanlış tutumlar arasında ayırım yapma hakkından mahrum eder. Buna göre, Hare'in önerisi, metafiziksel bir tutumu benimseyen bir kişinin hayatında büyük farklılıklar olduğunu kabul etmekle birlikte, bu tutum, dindar bir mümini doğru ve yanlış

³³ Ferre, s.172.

³⁴ Ferre, s.173.

³⁵ Koç, a.g.e. s.224.

inançların arasını ayıramayacak bir durumda bırakması yönüyle, zayıf bir teori olarak karşımızda durmaktadır.³⁶

Phillips'in Dinî Söylem Analizi

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

Sonsuz yaşamın, bu hayatın salt niceliksel bir uzantısı olarak anlaşılması gerektiğini savunan Phillips, ölüm sonrası yaşama ilişkin Hıristiyan inancının, öte hayatın bedensiz bir şekilde mi yoksa mevcut bedenimizin yeniden canlandırılmasıyla mı olacağı gibi olgusal sorularla hiç ilgisi olmadığı şeklinde tartışmalı bir iddiada bulunur. Ona göre, ölüm sonrası hayat, daha çok, hayatın bu dünyada kazanabileceği yeni bir niteliği dile getirir. Cennete ve ölüm sonrası hayata ilişkin İncil'in değerlendirmeleri literal olarak alınmaması gereken "tasvirlerdir". Onlar, inananları, Tanrı'nın amaçları ile bütünüyle özdeşleşmiş belli bir yaşam tarzına yönelten işlevine referans yaparak anlaşılmalıdır.³⁷

Randall'ın Dinî Söylem Analizi

Din dili hakkında non-kognitif bir analizi, John Herman Randall (1899-1980)'da görmekteyiz. Bu analiz, bilişsel olmayan dini sembolleri, bazı derin duygu, anlayış ve taahhütlerimizin açığa çıkarılması olarak görür. Dinî dil ve törensel davranışların insan hayatı açısından anlamlarının sembolik olarak yorumlanması, dinin, bilimsel olarak ele alınmasıyla ilgilenen pek çok kimse için çok çekici görünmektedir. Herhangi bir dinde Tanrı, Brahman, Teslis, cennet, cehennem vb.

³⁶ Blackstone, ss.94-98.

³⁷ Evans, "Din Dili Problemi", s.267.

sembollerin insanlar tarafından kullanımı gayet doğal bir şey iken, bu durum bilimsel çalışmalar için hiç de uygun değildir. Bu nedenle de dinin tarifinin, o dine mensup antropologlar, psikologlar ve din sosyologları tarafından yapılması daha uygun karşılanmaktadır. Bu görüşün önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Randall'a göre, istisnası olmayan tüm dinî inanışlar, "mitoloji" yani dinî sembollerdir. Din, her ne kadar, dinî terimler, pek çok bilgi ile kutsanmalar ve insanların dünyevi yaşamlarındaki tecrübeleri vasıtasıyla gerçekleri sunsa da insanoğluna bağımsız bir bilgi vermemektedir.³⁸ Bu nedenle, insan, dini meseleleri dile getirirken sembolist bir tavır ile hareket etmek durumunda kalmaktadır. Randall bu sembolist tavra "İlâhi (*the Divine*)" demektedir. Yine kendisi, bu sembollerin insan hayatında bazı işlevlerinin olduğunu söylemektedir. Ona göre semboller;

- (1) Davranışlarımızı etkileyen duygusal tepkileri uyandırır.
- (2) Toplumlara birleştirir ve toplumsal hareketi teşvik ederler.
- (3) Toplu ibadetlerdeki gibi paylaşılan tecrübenin araçlarıdır.

(4) Dünyanın türlü hallerini ortaya çıkarıp gösterirler, 'tecrübelerimiz ve yaşadığımız dünya' hakkında bir şeyleri 'görmemizi' sağlarlar.³⁹

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

"Bir ressamın, bir müzisyenin, bir şairin çalışması bize gözlerimizi, kulaklarımızı, zihnimizi ve hislerimizi nasıl daha büyük bir kudret ve maharetle kullanacağımızı öğretir. Ayrıca bize, duyularımızla idrak ettiğimiz dünyanın sunduğu şeylerin ne olduğu ve ne olabileceği konusunda daha bilinçli olmayı öğretir. Yaşadığımız dünyada

³⁸ John Hick, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, (London: Macmillan Press, 1989), s.196.

³⁹ Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta*, (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995), s.131.

karşılaştığımız şaşırtıcı olayların, gizli güçlerin ve mevcut ihtimallerin nasıl farkında olmamızı sağlar. Dahası, kendi içine kapanabilen insanın bu dünyayla da iş birliği yaparak yeni niteliklerini keşfetmesini sağlar. Zira sanat, dünya ile insanın, en samimi işbirliğinin bir göstergesidir. Ayrıca sanat, dünya ile insanın, doğal materyalleri, doğal güçleri, insâni teknikleri ve insan vizyonunu birlikte kullanarak yeni güç ve nitelikleri birlikte keşfettikleri en yaratıcı ortaklıktır.

Peki, bu durum bir aziz veya peygamber için tam tersi midir? Onlar da bizler için bir şeyler yapabilir, bizdeki ve dünyamızdaki değişiklikleri etkileyebilirler. Onlar da bize bizim ve dünyamız hakkında bir şeyler öğretebilirler. Onlar bize bu dünyada insan hayatının ne olduğunu ve ne olabileceğinin nasıl görülebileceğini öğretirler. Onlar bize insan doğasının, tabii durumlar ve malzemelerden ne tür anlamlar çıkarmak gerektiğini, daha önce fark edilmemiş gizil güçleri ve ihtimalleri gösterirler. Bizi, yaşadığımız dünyanın özelliklerini anlamaya ve kalplerimizi, dünyanın insan ruhu ile birlikte kendisini süsleyebileceği yeni özelliklere açık hale getirirler. Dünyamızın dinî boyutlarını, 'ihtişamın düzenini' ve içinde onunla birlikte yaşayan insanın tecrübelerini görmemizi ve anlamamızı sağlarlar. Onlar bize İlâhi'yi nasıl bulacağımızı öğretirler; Tanrı'nın suretini gösterirler."⁴⁰

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

⁴⁰ Hick, s.196.

ahlâkî ve manevi durumumuzun ifadesinde kullanılmasına dair anlayışı daha az belirgin olmakla birlikte yok da değildir.⁴¹

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

Hepburn'ün Dinî Söylem Analizi

Ronald W. Hepburn (1927-2008), hem geleneksel Hıristiyanlık anlayışını hem de dinin bilimsel olarak ele alınması çabasını reddetmekte, kendi anlayışına göre, “dinî” diye isimlendirilebilecek tutum ve inançlar grubu için zorunlu olan bütün her şeyi üç koşula bağlamaktadır;

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

(2) Seçilmiş bir hayat tarzını ifade eden öykü ya da mit'e sıkıca bağlanılmalıdır.

(3) Bu mit ve onun vurguladığı davranış kalıbı, inananın hayatının sadece bir bölümü için değil, tamamı için bir kural olmalıdır. Bu davranış kalıbı, ona yüce bir bağlılığı emreder ve onun doğa ve insanla ilgili bütün yaratıcı vizyonunu belirler.⁴²

Bu analiz de yine dinî ifadelerin anlamı bakımından bir takım sakıncalar barındırmaktadır. Hepburn'ün analizinde herhangi bir şey, Tanrı ya da onun kudretine inanmaksızın “dinî” olabilir. Örnek olarak,

⁴¹ Hick, s.197, 198.

⁴² Ronald W. Hepburn, *Christianity and Paradox*, (London: C. A. Watts and Co., Ltd., 1958), s.195.

dinî ifadelerin anlamına erişemeyen kimse, kendi hayatına ve düşüncesine bir tür dinî yöneliş olarak bakabilir.⁴³ İnsanın kendi inandığı herhangi bir yaşam tarzı ve bu yaşam tarzını destekleyen bir eylem siyaseti, onun kendi icat ettiği “dinî” bir amacı da ifade edebilir.

MacIntyre’ın Dinî Söylem Analizi

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

MacIntyre, dinî söylemin, “çağrı” ve “emir” olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, mitler, “doğum”, “ölüm”, “aşk”, “acı” gibi insan hayatının belli başlı durumları ile ilgilidir. Belli bir mit, bir tutumu bu konulara dâhil eder. Böylece, kapsamlı bir miti yeterli ölçüde kabul etmek, kişinin kendisini bir tutumla özdeşleştirme, miti kendi davranışını kontrol eder bir konuma getirmesi ve onun deklare ettiği hayatı bütün yönleriyle kabul etmesi demektir.⁴⁴

MacIntyre, dinî hikâyelerin ya da mitlerin ahlâka indirgenmesini kabul etmez ve “ibadet yaparken, Tanrı’yı betimlemekle değil O’na dua etmekle meşgul olduğumuzu”⁴⁵ söyler. Ona göre, dindar, kendisini, bu öykülerin Tanrı hakkında bir şeyler söylediği anlayışına kaptırır. Burada problem, bu öykülerin nasıl karakterize edileceğidir.⁴⁶ Sorunun çözümü için, MacIntyre, dinî inançların, tasviri olduğuna dikkat çekerek, onların kesin kuramlar olarak algılanmaması gerektiğini savunur. Dinî inançlar için nedenler aramanın, özgür seçimin bütün olanaklarını yok ettiği gerekçesiyle dini yok ettiğini düşünür. O,

⁴³ Blackstone, s.117.

⁴⁴ Ruhattin Yazoğlu, “Alasdair MacIntyre’da Otorite ve Dinî İnancın Temeli”, *Felsefe Dünyası*, Sayı.45, (2007/1), s.15.

⁴⁵ Alasdair MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, *Metaphysical Beliefs*, (ed.) Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, Alasdair MacIntyre, (London: Student Christian Movement Press, 1957), s.189, Aktaran: Yazoğlu, s.15.

⁴⁶ Blackstone, s.119.

inançların doğrulanmasını, her dinin kendi içerisinde barındırdığı “otoriteye” bağlar. Şu halde MacIntyre, din savunusunu şu şekilde ortaya koyar; “dinî inançlar bir otoriteye referansla doğrulandığından ve dinin özünün inanç ve sevgide ortaya çıkan özgür bir karar olmasından dolayı, dinî inancı kabul etmenin, bir tartışma sorunu değil, bir dönüştürme sorunu olması gerekir.”⁴⁷ MacIntyre dinî söylemin, kesin bir içeriğe sahip olduğunu açıkça ifade etmekte ve Tanrı hakkında da konuşabileceğimizi iddia etmektedir.

Ramsey’in Dinî Söylem Analizi

Din dilinin ampirik olarak temellendirilebileceğini öne süren ve dinî söylemi, fonksiyonlar üzerine dayandırmaya çalışan Ian Thomas Ramsey (1915-1972), din dili anlayışını, “özgün teolojik bir söylem” ifadesi ile özetlemektedir. Ramsey, dinî ifadelerin, işaret ettikleri tecrübeler ile aralarındaki farklılığa dikkat çekmek ve onların tamamen ampirik olduklarını vurgulamak için bu ifadeler hakkında “mantıksal olarak tuhaf (*logically odd*)” tabirini kullanır.⁴⁸

Ramsey’e göre, dinî bir durum, bütün evrende, kişisel bir derinliği aniden “kavrama”dır. Bu kavrama, bilimsel dilin, ne kadar uzağa giderse gitsin tamamen tasvir edemediği şeye karşı kişisel bir taahhüde girmesine yol açar.⁴⁹ Ramsey, dinî ifadelerin işlevlerinin ampirik olarak temellendirilebileceğini, savunur. Ona göre, dolaylı problematik kelimeler ve dinî ifadelerden oluşan cümleler, metinlerde aktarılan olayların yanında, ortaya konmak istenen önemli bir noktaya da dikkat çekmektedir. Bu da dinî kavramların, tam bir teslimiyeti ifade eden, alışılmışın dışında bir dinî tavır alışa sahip olmasını gerektirmektedir.

Ramsey, dinî iddiaların, sıradan günlük ifadeler olarak kabul edildiklerinde, onların kendilerine özgü karakteristiklerinin, anlayış

⁴⁷ Blackstone, s.121.

⁴⁸ Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, (Oxford: Blackwell Pub., 1996), s.76.

⁴⁹ Ferre, s.186.

durumları ile olan özel ilişkilerinin ve çağrıştırdıkları teslimiyet duygusunun gözden kaçırıldığına dikkat çeker.⁵⁰ O, dinî metinlerde, “dirilme”, “ateş düşmesi”, “buz yarılması”, “para yağmuru” vb. olayların anlatılması ya da belli özel kelimelerin kullanımıyla ortaya konan örneklerin, ifadelerdeki derinliği daha da ileriye götürerek duyularla yapılan gerçekçi saf bir gözlemi anlatmak için bir yol olduğunu, ortaya çıkan sonuçların da “vesile” olarak kabul edilebileceğini anlatmaya çalışır.⁵¹

Sonuç

Ortaya çıkan tabloda diyebiliriz ki mantıksal pozitivistlerin dinî ifadeleri hem olgusal hem de dilsel bağlamda tamamen anlamsız ve boş olarak görmeleri ile yukarıda görüşlerini ele aldığımız filozofların, aynı ifadeleri, ilâhi niteliklerinden arınmış belli fonksiyonlar icra eden birtakım ifadeler olarak yorumlamaları arasında fark yok gibi görünmektedir.

Dinî dili denilince, ilk olarak akla dinî metinler ve kutsal kitaplar gelmektedir. Dinî söylem, özellikle teistik gelenekler sözkonusu olduğunda bu kitaplara dayanır. Ancak, bilişsel olmayan din dili teorilerinde ortaya konan görüşlerin, dinin belki de en özgün öğelerinden olan kıssaları, sembolik birer hikâye olarak görme çabaları, dinî dil hakkında oldukça haksız eleştirileri içermektedir. Mantıksal pozitivistlerin, dinî ifadeleri yok sayan tavrının karşısında ortaya konan bu tür analizler, dinlerin özgün niteliklerinin yok sayılması ile dindar insanın inançlarını sarsabilecek bir tavır sergilemektedir. Bu nedenle dinî dilin ne belli ahlâkî niyetlere indirgenmesi ne de dinî kıssaların kendilerinden ders çıkarılan sembolik hikâyelere dönüştürülmesi, teizm açısından bütünüyle kabul edilebilir değildir.

⁵⁰ Peter Donovan, *Religious Language*, (London: Sheldon Press, 1985), s.30.

⁵¹ Donovan, s.31, 32.

Burada öne sürülen görüşler, her ne kadar Flew'a ve dolayısıyla mantıksal pozitivizmin dinî ifadeler karşısındaki katı tutumuna bir meydan okuma girişimi olarak gözükmüyor olsalar da onların da mantıksal pozitivist yaklaşımın tesirinden tamamen sıyrıldıkları söylenemez. Zira burada öne sürülen görüşler din dilini, Wittgenstein'in da tesiriyle kullanım ya da fonksiyonları ile açıklamaya çalışırken, aslında din dilini sadece dilin belli bir alana hapsedilmiş şekli olarak takdim etmektedirler. Bu yaklaşımlar, dinî ifadelerin, bilgi verici içeriğe sahip olduğunu reddetmemekle birlikte, onların anlamlı olması noktasında da ısrarcı görünmemektedirler.

Din dilinin fonksiyonel analizine dair öne sürülen teorilerde dikkat çekici ortak nokta, her bir önerinin, din dilini şu ya da bu şekilde görmezden gelme tavrından sakınarak ve onu anlamlı olabileceği bir alanda muhafaza ederek dini kurtarma gayreti içerisinde olmalarıdır. Ancak bu gayret, dinin, asli unsurlarından arınmış bir şekilde, insanın bu dünyada, dini unsurları, nereye ve nasıl konumlandırması gerektiğine dair öneriler olarak kalmaktadır. Böyle bir yaklaşım ise dinin ilahî vasfının yok sayılması ve onun, uhrevi bir içeriğe sahip olmayan hedeflere götüren bir yapıya hapsedilmesini ifade etmektedir.

Kaynakça

- Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Alston, William P., "Religious Language", *Philosophy and Religion*, (ed.) William J. Wainwright, New York: Oxford University Press, 2005, s.214-239.
- Blackstone, William T., *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Donovan, Peter *Religious Language*, London: Sheldon Press, 1985.
- Evans, C. Stephen ve R. Z Manis, *Din Felsefesi*, çev. Ferhat Akdemir, Ankara: Elis Yayınları, 2010.

- Evans, C. Stephen “Din Dili Problemi”, çev. Ferhat Akdemir, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.28, 2010, s.253-273.
- Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Greisch, Jean, “Basit Dilin Sınırları İçerisinde Din”, çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.7, s.7, 1998, s.601-641.
- Greisch, Jean, *Wittgenstein’da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Hare, Richard Mervyn, *The Language of Morals*, London: Oxford University Press, 1967.
- Hepburn, Ronald W., *Christianity and Paradox*, London: C. A. Watts and Co., Ltd., 1958.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, London: Macmillan Press, 1989.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Nielsen, Kai *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London: The Macmillan Press Ltd., 1982.
- Phillips, D. Z., “Religious Beliefs and Language Games”, *The Philosophy of Religion*, (ed.) Basil Mitchell, New York: Oxford University Press, 1971, s.121-142.
- Sharma, Arvind, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları, 2000.
- Yazoğlu, Ruhattin, “Alasdair MacIntyre’da Otorite ve Dinî İnancın Temeli”, *Felsefe Dünyası*, Sayı.45, 2007/1, s.14-22.

Künye:

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