

DİN DİLİ PROBLEMİ*

C. STEPHEN EVANS

Çev. FERHAT AKDEMİR*

The Problem of Religious Language

Abstract: This article deals with the problem of religious language and analyzes the problem in the lights of logical positivism, Flew's verification and Wittgensteinian approaches. Firstly, the author examines the logical positivism which appeared in the twentieth century as a style of philosophy and rejects it by pointing out its dilemmas. Secondly, he deals with the Wittgensteinian approaches and criticizes their philosophical and religious implications. Finally, by investigating the thomistic doctrine of analogy it tries to show the multiple functions of religious language.

Key Words: the religious language, logical positivism, Anthony Flew, Ludwig Wittgenstein, the Thomistic doctrine of analogy.



Özet: Bu makale din dili problemini ele almakta ve problemi, mantıksal pozitivism, Flew'nun doğrulamacı tahlilleri ve Wittgensteininci değerlendirmeler bağlamında incelemektedir. İlk, yirminci yüzyılda ortaya çıkan bir felsefe yapma tarzı olarak mantıkçı pozitivismi irdeleyen yazar, açmazlarına işaret ederek

* Bu metin, C. Stephen Evans'ın *Philosophy of Religion: Thinking about Faith* [InterVarsity Press, Illinois, 1982] isimli kitabının 141-158. sayfaları arasındaki "The Problem of Religious Language" başlıklı, yedinci bölümünün çevirisidir.

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

onu reddetmektedir. İkinci olarak da, Wittgeinsteinci yaklaşımları ele almakta ve felsefi ve dini implikasyonlarına göndermelerde bulunarak onların yetersizliklerine işaret etmektedir. Son olarak da Thomistik analogi doktrini irdeleyerek, din dilinin çoklu fonksiyonlarını ifade etmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: din dili, mantıkçı pozitivism, Anthony Flew, Ludwig Wittgeinstein, Thomistik analogi doktrini.



Dinî inancın makullüğüne karşı olan çeşitli delilleri inceledik. Bu deliller, Tanrı'nın var-olmadığının kanıtlanabileceğini ya da onun varlığının gayri-makul ve olasısız olduğunun ortaya konulabileceğini iddia ediyordu. Onlar ateizme ya da agnostisizme inanmayı desteklemenin geleneksel yolunu temsil etmektedir.

Yirminci yüzyılda dinî inanırlara karşı yeni bir itiraz biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yeni itiraz doğrudan Tanrı inancının *anlamlılığına* karşıdır. İtiraz şudur: "Tanrı vardır" ya da "Tanrı insanoğlunu sever" gibi önermeler bilişsel açıdan anlamsızdır; açık bir anlamdan yoksundur. Sorun, bizim Tanrı'nın varlığının delilinden yoksun olmamız değil, Tanrı vardır demenin ne anlama geldiğini bilmememizdir. İşte bu, din dili problemi-
dir.

Mantıksal Pozitivizmin Meydan Okuması

Dinî inançların bilişsel olarak anlamsız olduğu şeklindeki itiraz, ilkin mantıkçı pozitivistler olarak bilinen felsefeciler tarafından dile getirilmiştir. Mantıkçı pozitivism I. Dünya Savaşı'ndan sonra "Viyana Çevresi" (Vienna Circle) diye bilinen bir grup felsefeci tarafından Viyana'da ortaya çıkmış olsa da, aslında A. J. Ayer'in, ilkin 1936'da yayımladığı ve basımı hâlâ devam eden *Language, Truth and Logic* (Dil, Doğruluk ve Mantık) isimli eseri aracılığıyla İngilizce konuşan okurlar arasında meşhur olmuştur.

Mantıkçı pozitivismın kalbi ve din'i inancın anlamlılığına ilişkin eleştirilerinin temeli anlamın doğrulanabilirliği kuramı idi. Bu kuram bir önermenin hangi koşulları taşıdığı takdirde anlamlı olabileceğini belirle-

meyi amaçlamakta idi. Bu kurama göre anlamlı cümlelerin iki türü var idi: *Analitik* önermeler, yanlışlığı ya da doğruluğu önermeyi ifade eden kelimelerin anlamları tarafından belirlenen önermelerdir. Pozitivistlere göre, bu tür önermeler tanımları ve mantık ve matematiğin doğrularını içermekte idiler. Analitik olmayan bütün anlamlı önermeler ise *sentetiktir*. Sentetik önermelerin hepsi bir takım duyu alguları tarafından empirik olarak doğrulanabilir olması gerekir.

Pozitivist görüşe göre, analitik önermeler, bize, dilin dışında olan gerçeklikler (extralinguistic realities) hakkında bilgi sunamazlar; çünkü onlar nadiren dil hakkındadır. “Olgusal konular” ya da bir gerçeklik hakkında bize bilgi sunabilmesi için, önermenin sentetik ve bu nedenle de empirik yoldan doğrulanabilir olması gerekir. Teolojik alana ait önermelerin birçoğu linguistik gerçekliğin üstünde ve ötesinde olduğu varsayılan Tanrı hakkında bir bilgi vermeyi amaçlaması nedeniyle anlamlı olabilmeleri için onların empirik yoldan doğrulanabilir olması gerekir. Pozitivistler, teolojik iddiaların doğrulanabilir olmadıklarını ve bu nedenden ötürü de bu tür önermelerin bilişsel açıdan anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Ayer’e göre, pozitivist görüş sadece teizmi değil ateizmi ve agnostisizmi de devre dışı bırakmaktadır; şayet, “Tanrı vardır” şeklindeki bir önerme bir anlamdan yoksun ise, ne doğrulanabilir, ne yanlışlanabilir hatta ne de doğru olduğunun bilinmesinin imkan dahilinde olduğu ileri sürülebilir.¹ Ancak, daha geniş anlamıyla ele alındığında, ateist [sözcüğü] ile Tanrı’ya inanmanın ya da Tanrı’ya inanmayı imkan dahilinde kabul etmenin makul olmadığını söyleyen bir kimseyi kastediyorsak, pozitivism açıkca ateizme işaret eder. Şayet bir kimse, Tanrı inancının makul olmadığını söylüyor ya da inancı sadece mümkün görüyorsa biz bu durumdan o kişinin ateist olduğu sonucunu çıkarırız.

Her ne kadar mantıkçı pozitivism Anglo-Amerikan felsefe dünyasında belli bir dönem popüler olduysa ve bazı karakteristik konuları (gö-

¹ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Pub., 1946) s. 115,116.

receğimiz gibi) farklı formlarda varlığını devam ettiriyorsa da, felsefî bir hareket olarak orijinal şekliyle varlığını devam ettirememiştir. Anlamın doğrulanabilirliği kuramına karşı bazı etkili itirazlar yapılmıştır.

İlkin, doğrulanabilirlik kuramının anlamlı bir ölçüt olması açısından kendi testini geçtiği çok da aşikar değildir. Çünkü kuram açıkcası empirik yoldan doğrulanabilir görünmemektedir. Öyleyse, onun destekçileri onu analitik bir yargı, “anlam”ın anlamı hakkındaki bir yargı olarak almalıdır. Ama bununla birlikte kuram, sözlüksel tanım dikkate alındığında muhtemelen yanlış olacağı için insanların birçoğu “anlam”ı pozitivistlerin istediği tarzda almayacaklardır. Bu durumda pozitivist için geriye kalan tek alternatif, kuramlarının bir reform, “anlam”ın anlamı hakkında ileri sürülmüş yeni bir koşul olduğunu savlamaktır. Fakat, teist dinî inanç için öldürücü sonuçlar doğuran bu koşulu neden kabul etsin ki?

Doğrulama kuramını kuşatan diğer sorunlar daha ciddî gibidir. Bu sorunların en önemlisi “doğrulama” düşüncesinin [ne olduğunun] açıklanmasıdır. Pozitivizm, bütün bilgiyi tecrübe temelinde doğrulamaya çalışan bir felsefe olarak empirizmin bir formudur. Pozitivist doğrudan görülemeyen, dokunulamayan, hissedilemeyen benzerî şekillerde algılamayan şeyler karşısında kuşkuludur. Bu nedenle, aslına bakılırsa pozitivist, doğrulamayı, *doğrudan* algısal doğrulama olarak yorumlamaktadır.

Bununla birlikte anlamlı bütün sentetik önermelerin dolaysız doğrulanabilir olması gerektiği iddiası, doğa bilimlerine konu olan varlıkların birçoğunun doğrudan gözlemlenememesi nedeniyle çeşitli sorunlara yol açmıştır. Quarklar, kara delikler çağdaş örneklerdir. Ancak mantıkçı pozitivistler kendi anlam kuramlarının bilimsel iddiaların/yargıların anlamsız olduğunu imâ etmesini istememişlerdir. Bunu önlemek için de dolaylı bir şekilde doğrulanması durumunda da bir yargının anlamlı olabileceğini kabul ederek kuramı esnetmişlerdir. Daha da öte, bilimsel yasalar gibi genel yargıların doğruluğu sonlu ve sınırlı araştırmalarla kanıtlanamayacağı için doğrulamanın sonuçlayıcı olmak zorunda olmadığını, ancak bu dolaylı ve sonuçlayıcı olmayan doğrulamanın sadece ilke düzeyinde, prensipte mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde esnetildiğin-

de kuram dinî yargıların (ve doğrusu bütün yargıların) bilişsel olarak anlamlı olabileceği sonucunu vermektedir.

Kuramın kapsamını dinî yargıları dışarıda bırakacak şekilde daraltmak için çeşitli çabalar sarf edilmiştir; ancak bu daraltılmış versiyonlar aynı şekilde bilimsel yargıları da dışlamıştır. Doğrusu hiç kimse, doğrulanabilirlik kuramına bilimin anlamlılığını kabul edecek kadar geniş ama dinin anlamlılığını reddedecek şekilde sınırlayıcı bir versiyon vermeyi başaramamıştır.² Bu nedenle Kai Nielsen gibi meşhur birkaç filozof empirik olarak doğrulanabilir olmadığı için dinî inançların bilişsel açıdan anlamsız olduğunu hâlâ savunsa da, bir dindarın bu kadar çok açmazları olan bir eleştiriyi neden kabul etmesi gerektiğini görmek zordur.³

Flew'nun İtirazı: Dinî İnançlar Yanlışlanabilir Mi?

1950'lerde din dilinin anlamlılığı üzerine yapılan tartışmalar Antony Flew tarafından ateşlenmiştir. Flew dinî önermelerin kognitif olarak anlamlı olduğuna neden inanmadığını izah etmek için bir başka filozoftan alıntılacağı bir hikayeyi anlatır:⁴

Bir zamanlar iki kâşif ormanda açık bir alanda karşılaşırlar. Açık alanda birçok çiçek büyümüştür. Kâşiflerden biri, "Bu alana bir bahçıvanın bakıyor olması gerek" der. Diğeri "burada bahçıvan yok" diyerek itiraz eder. Çadırlarını kurar ve beklemeye koyulurlar. Ortalık-larda bir bahçıvan görünmez. "Belki de görünmez bir bahçıvandır." Alanı dikenli bir çitle çevirirler. Elektrik verirler. Köpeklerle etrafı korumaya altına alırlar... Ancak davetsiz bir misafiri elektrik çarptığını

² Doğrulama kuramının makul bir versiyonunu geliştirme çabalarına (ve başarısızlıklarına) ilişkin değerlendirmeler için bkz. Carl G. Hempel, "The Empiricist Criterion of Meaning", (ed.) A. J. Ayer, *Logical Positivism*, (1959, Yeniden yayım: Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978) s. 108, 29; ayrıca "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning, (ed) Leonard Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language*, (Urbana: Univ. Of Illinois Press, 1952), ss. 163-185; Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1967), ss. 156-168.

³ Bkz. Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: St. Martin's Press, özellikle s. 18, 19 ve 6. bölüm.

⁴ Anthony Flew ve diğrl, "Theology and Falsification", Flew & MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, s. 96.

ima edecek bir çılgılık da duyulmaz. Tellerde, görünmez birisinin tırmandığı düşüncesini oluşturacak bir hareket de olmaz. Köpekler de hiç havlamamaktadır. Fakat yine de inançlı adam iknâ olmaz. “Fakat burada bir bahçıvan var; görünmez, dokunulmaz, elektrik çarpmaz bir bahçıvan, kokusuz ve sessiz bir bahçıvan, sevdiği bahçeye bakmak için gizlice gelen bir bahçıvan.” Sonunda kuşkucu insan umudunu yitirir: “Fakat senin başlangıçtaki iddiandan geriye ne kaldı? Senin görünmez, dokunulmaz ve ezeli olarak gizli bahçıvanının hayali bir bahçıvandan ya da hiçbir bahçıvanın olmayışından farkı nedir?”

Flew iknâ edici bir olay ya da olaylar dizisinin “Tanrı vardır” ya da “Tanrı bizi sever” gibi önermelerin yanlış olduğunu göstermek için yeterli bir gerekçe oluşturduğunu kabul etmeyen “bilgili (sophisticated) dinî inanırlar”ın hikayedeki inanan kimseye benzediğini ileri sürer. Dinî inanırlar Tanrı’nın bizi sevdiğini ancak seven bir Tanrı’nın engelleyeceği ya da engelleyebileceği çok kötü hastalık türlerinin hepsinin meydana gelmesine Tanrı’nın izin verdiğini ileri sürerler. Bu tür olaylar “Tanrı’nın bizi sevdiği” iddiasını yanlışlamazlar. [Çünkü] böylesi bir durumda dinî inanır “Tanrı’nın sevgisinin sırrına erişilmez ve gizemli olduğunu” ekleyerek iddiasını sınırlar ya da gevşetir. Ancak bu noktada Flew ilk önermenin halâ anlamlı olup-olmadığını ya da hikayedeki inanırın iddiası gibi binlerce sınırlamanın neden olduğu ölümle (died the death of thousand of qualifications) geçersiz kılınıp-kılınmadığını sorgular. Diğer bir ifadeyle Flew, nasıl bir değerlendirmenin, onun dinî iddialarının yanlış olduğunu göstereceğinin belirlenmesi gerektiğini söyleyerek ona meydan okur ve hiçbir şey bu iddiaları yanlışlamıyorsa, bu durumda o iddiaların anlamdan yoksun olduğunu ileri sürer.

Flew’nun itirazının mantıksal pozitivist görüşten iki şekilde farklı olduğu görülmektedir. İlk Flew doğrulamadan çok yanlışlama üzerinde konuşmaktadır. İkinci olarak, o, itirazını doğrulama gibi kuşkulu bir genel dil kuramına değil, bir önermeyi doğrulamanın bir başka önermeyi yanlışladığı gibi temel bir anlayışa dayandırmaktadır. Makul bir durumla

büyük ölçüde uyumlu olsa da, hiçbir şeyi yanlışlamayan bir önerme [aslında] hiçbir şeyi doğrular gibi görünmez.

Ancak sorunlar olduğundan çok daha büyük görünüyor olabilir. İnanırın, teolojik önermelerin hiçbir şeyle açıkca uyumlu *olmadığını* söyleyerek, Flew'nun itirazına karşılık verdiğini varsayınız. Örneğin, "Tanrı vardır" şeklinde bir önerme Tanrı'nın var-olmayışıyla yanlışlanabilir. Şayet Tanrı bizden nefret ediyorsa, bu, "Tanrı bizi seviyor" önermesini yanlışlar. Flew, bunu açıkca kendi itirazına verilen bir karşılık olarak kabul etmez; çünkü muhtemelen bu önermeleri eşit ölçüde "metafiziksel" ve anlamdan yoksun olarak yorumlar. Flew'nun gerçekten istediği şey, teolojik önermeleri yanlışlayan empirik olarak gözlemlenebilir bir durumlar setidir. Eğer bu doğruysa, Flew'nun itirazının en azından daha zayıf bir versiyonuyla da olsa, doğrulamacı anlam kuramı gibi bir şeyi önceden varsaydığı söylenebilir. Bu [tesbitimiz] doğruysa ve doğrulamacı kuram da kuşku içeriyorsa, dinî inançlar Flew'nun eleştirisinden muaf olmasa bile, bu eleştirinin öldürücü bir darbe olduğu düşünülemez.

Flew'ya Yanıtlar

Dinî inançların Flew'nun kastettiği anlamda empirik olarak yanlışlanabilir olması gerektiği çok açık değilse de, eğer onlar herhangi bir empirik sonuç ya da özünde bu tür inançlarla ilişkisiz olan bir tecrübeye sahip olmayı olanaksız kılıyorsa, bu da [dinî inanç için] zararlı olur. Bu nedenle Flew'nun itirazına yanıt olarak ileri sürülen birkaç girişimi incelemek gerekmektedir.

Hare'ın Blik Önerisi ve Din Dilinin Kognitif Olmayan Teorileri. Flew'ya ilk karşılık verenlerden birisi dinî inançların yanlışlanabilir olduğu konusunda onun haklı olduğunu, ancak bunun implikasyonları konusunda yanlış olduğunu düşünen R. M. Hare'dır. Hare'a göre, dinî inançlar yanlışlanamayacakları için gerçekten de kognitif önermeler değildirler. Ancak yine de anlamlı ve önemlidirler.

Hare dinî inançları kendi ürettiği bir terim olan *blik*ler olarak değerlendirir. Kendisine ait bir hikaye ile blik kavramını açıklar:⁵

Kaçığın biri bütün Oxford hocalarının kendisini öldürmek istediğine inanmaktadır. Arkadaşları onu ulaşabildikleri en ılımlı ve samimi hocalarla görüştürürler ve hepsi emekli olduktan sonra, arkadaşları ona “Görüyorsun, o seni gerçekten öldürmek istemiyor, senle samimi ve içten bir şekilde konuştu, şimdi tamamen iknâ oldun mu?” derler. Fakat kaçık şöyle karşılık verir: “Evet, ama onunki sadece mel’unca bir kurnazlıktır; o da diğerleri gibi bana karşı her zaman plan yapıyor.

Hare’in [bu hikayede] işaret ettiği gibi blikler yanlışlanamaz kanaatlerdir; ancak onlar bir önerme değildirler bu nedenle de güçlü blikler belli ölçüde bizim davranışlarımızı etkiledikleri için “doğru” bliklere sahip olmak önemlidir.

Blik düşüncesi kaçık örneği ile takdim edilmektedir ancak akli başında insanlar da bliklere sahiptirler. Örneğin, her normal insan geçmiş deneyimlerimizin geleceğe ilişkin iyi bir klavuz olduğunu kabul eder. Dinî inançlar da evrensel olarak paylaşılmassa da bliklerin akla aykırı olmayan bir türüdür.

Cazip bir fikir gibi görünmesine rağmen Hare’in blik anlayışı bana nihâi olarak tutarlı görünmemektedir. Hare bliklerin bir yargı olmadıklarını söyler, ancak onların doğrulukları ve yanlışlıkları hakkında da konuşur. Yargı içermeyen ifadelerin nasıl doğru ya da yanlış olduklarını izah etmekte başarısızdır.

Hare’in önerisinin Flew’ya verilen iki farklı yanıtın tutarsız bir karışımı olduğundan kuşkuluyum. Onun blik düşüncesinin R. G. Collingwood ve başkaları tarafından geliştirilen “mutlak önkabul/nihai varsayım” (ultimate presupposition) düşüncesine belli açılardan benzetilmektedir. 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

⁵ R. M. Hare, *age*, s. 99, 100.

bu tür önkabuller bilişseldirler de. Bu şekilde Hare, yanlışlanamaz önermelerin bilişsel açıdan anlamsız olduğu şeklindeki doğrulamacı tezi reddeder.

Hare'ın belki de blik kavramı ile ilgili olarak geliştirdiği bir diğer yanıt dinî önermelerin bilişsel olmadığı şeklindeki görüştür. R. B. Braithwaite gibi empirist felsefeciler dinî önermelerin bilişsel olmayan ifadeler olduklarını kabul ederler, ancak pratik [eylemsel] değerleri nedeniyle bilişsel olmayan bir anlama sahip olabileceğini ileri sürerler.⁶ Basitçe ifade etmek gerekirse, aşkın metafiziksel gerçeğin ifadesinden daha fazla bir şey olan “Tanrı sevgidir” şeklindeki bir önerme, içerisinde bir yükümlülüğü ya da belli ölçüde ahlâkî bir kılavuzluğu barındırabilir. Böylesi bir önerme belki de, “insan yaşamında sevgiyi önemli bir şey olarak kabul etmelidir” tarzında bir önerme ile aynı anlama gelebilir. Bilişsel olmayan bu kuram dinî ifadelerin olgusal olarak doğru olup-olmadığı şeklindeki yersiz soruları reddeder: Burada din, kısmen “mitler”, “semboller” ya da “allegorik hikayeler”e dönüştürülen geleneksel inançlar ile birlikte bir “yaşam tarzı”na (the way of life) indirgenir. Braithwaite'in işaret ettiği gibi, o, dinlerdeki bu tür anlatıların ve hikayelerin kullanımını ki bu, dinî salt ahlaktan farklılaştırır, bu tasvîrî unsurlar önemlidir ve bu nedenle, bu anlatıların doğru olup-olmaması da önemlidir.

Bilişsel olmayan kuramın bir diğer örneği Paul Tillich'in “sembol” kuramı olabilir.⁷ Tillich'e göre, Tanrı bir varlık olarak ama daha çok “kendinde varlık” (being-itself) olarak ya da “varlığın gücü” (power of being) olarak düşünülmelidir. Çeşitli dinî topluluklar manayı ifşâ etme, açıklama gücüne ya da “kendinde-varlık”ın gücüne sahip farklı “semboller”e vurgu yaparlar. Tillich'e göre bu semboller olguları temsil etmezler ve bu nedenle de deneysel verilerle yanlışlanamazlar. Onların “doğru-

⁶ R. B. Braithwaite, “An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief”, Hick'in *The Existence of God*'ında yeniden yayımlandı, ss. 229-252.

⁷ Paul Tillich'in kuramına muhtasar bir giriş için onun “Religious Symbols and Our Knowledge of God”ına bkz. Bu makale Rowe ve Wainwright'in *Philosophy of Religion*'unda yeniden yayımlandı, ss. 479-488.

lukları" ya da "yanlılıkları" dinî topluluğa "varlığın gücü"nü ifşâ etme ve açıklama yetenekleri tarafından oluşturulurlar.

Geleneksel dinî inançlardan vazgeçen bir kimse şayet dinî kültürel bir olgu olarak korumaya çalışırsa, açıkca kognitif olmayan böyle bir din görüşünü kabul edebilir. Fakat böylesine korunan bir din açıkcası çok büyük bir değişime uğramış olur. Dinî inançların bir kimsenin yaşam tarzını içeren bir derinliğe, içsellığe sahip olduğu doğrudur. Fakat bu pratik implikasyonların geleneksel temelde şekillendirilen inançlardan bağımsız olup olamayacağı sorgulanmalıdır. Dinî inanırlar "sevginin yaşamda en önemli şey olması gerektiği"ni iddia ederler fakat onlar bu iddianın doğru olduğunu da ileri sürerler, *çünkü* [onlara göre] Tanrı vardır, doğası sevgidir ve insanoğlu onun tasavvurunda yaratılmıştır.

Mitchell: Prensipite Yanlışlanabilir ama Pratikte Yanlışlanamaz İnançlar: Basil Mitchell'in Flew'ya verdiği yanıt karakteristik olarak, dindar insanların inançlarını Hare'in blik önerisinden daha iyi izah eder gibidir. Mitchell, dinî inançların özünde bir önerme olduklarını ve prensipite yanlışlanabileceklerini kabul eder. Ancak inanırlar yanlışlamanın nasıl olacağı konusunda kesin bir şey söyleyemeyebilirler. Ki böylesi inançların pratikte yanlışlanıp yanlışlanamayacağı konusunda [da] net bir şey söyleyemeyebileceklerini imâ der.

Mitchell görüşünü şöyle bir hikaye ile açıklar.⁸ İşgal edilmiş bir ülkede direniş esnasında bir direnişçi gizemli bir yabancı ile karşılaşır ve gece boyunca aralarında samîmî bir diyalog gerçekleşir. Yabancı, direnişçiye onların tarafında olduğunu hatta direnişi kendisinin idare ettiğini söyler ve ne olursa olsun kendisine güvenilmesini ister. Ardından yabancı arada bir sadece uzaktan görünür ve bazen açıkca direnişe yardım anlamına gelen, bazen de bu düşüncüyü bertaraf eden şeyler yapar. Peki direnişçi yabancıya olan güvenini ne kadar süreyle muhafaza etmelidir? Mitchell

⁸ Basil Mitchell, "Theology and Falsification", Flew & MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology* içinde, ss. 103-105.

böylesi bir güvenin ne zaman gayr-i makul olacağı konusunda kesin bir şey söylemenin mümkün olduğunu düşünmez.

Yabancınn görünüşteki dostça olmayan davranışları direnişçinin güvenine karşı bir karşıt-delil olarak değerlendirilmez. Sorun bu davranışların direnişçinin yabancıya olan güvenini destekleyen delile karşı *nihâi* bir karşıt-kanıt olarak değerlendirilmesinin gerekir gerekmediğidir. Direnişçi yabancınn kendi tarafında ya da karşı tarafta olduğuna ilişkin karar verme konusunda bir seçimle karşı karşıyadır, ancak direnişçi bazen [yabancınn] garip davranışlarına tanık olmaktadır. [Bu durumda] her iki konudaki yargı da açıkca anlamsızdır, ancak alternatiflerden birisini devre dışı bırakmak için yeterli kanıt olduğunda bir yargıda bulunmak anlamsız olmaktan çıkar.

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

Hick: Eskatolojik Doğrulama: Flew'un itirazına yanıt verirken John Hick, Mitchell'in dediği gibi dinî inançların ilke bazında doğrulanıp yanlışlanabileceğini, ancak bir kimsenin ölüm sonrası tecrübenin mümkün olduğunu hesaba katması durumunda o inançların [pratikte de] nihâi bir şekilde doğrulanıp yanlışlanabileceğini iddia eder.⁹ "Hayâti öngörünün... Hristiyan inancının özünde (corpus) içerildiği" olgusunu

⁹ John Hick, "Theology and Verification", *Theology Today* 17, no: 1, (April 1960), yeniden yayım: Rowe & Wainwright, *Philosophy of Religion*, ss. 437-452.

betimlerken Hick, “Tanrı’nın İsa’nın şahsında kendisini ifşâ etmesi sayesinde Tanrı’yla ilişki kurma deneyimi”[ne olanak sağlaması] gibi “Hıristiyan vahyinin ifşâ ettiği şekliyle Tanrı’nın bize yönelik amaçlarının gerçekleşmesi”ne ilişkin ölüm sonrası tecrübelerin, genel anlamdaki dinin [iddialarının] açıkca doğrulanmasını değilse de Hıristiyan inancının hakikat-iddialarının doğrulanmasını temin edeceğini¹⁰ ileri sürer. Bu nedenle, eğer bu doğruysa [yani ölüm sonrası yaşam varsa,] Hıristiyan inancı doğrulanabilir; ancak ölüm sonrası bir yaşam yoksa o halde böylesi bir inancı yanlışlamanın hiçbir [tecrübî] imkanı yoktur.

Diğer Olası Yanıtlar: Tarihsel Doğrulama: Hick’in yanıtı sadece hadd-i zatında bir ilginçlik arz etmez, o aynı zamanda Flew’ya verilebilecek diğer olası yanıtları da öngörür. Hick, daha kapsamlı bir kontexte değerlendirildiğinde mevcut dinlerin hakikat iddialarının test edilebilirliğinde açıkca haklıdır. Çeşitli dinî inançlar arasındaki ilişkiler bazı inançların dolaylı olarak test edilmesine olanak sağlayabilir.

264

OMÜİFD

Örneğin geleneksel Hıristiyan inancının ana elementi İsa’nın yeniden geleceği öğretisidir. Paul’un Thessalonians 1:4’de tasvir ettiği şekliyle İsa’nın yeryüzüne tarihsel olarak [tarih içinde] yeniden dönüşü, Hıristiyanlığın eskatolojik açıdan test edilmesini mümkün kılıyor gibi görünmektedir.

Şu da var ki, Hıristiyan inancı geleceğe ilişkin olduğu kadar geçmişe ilişkin doktrinlerle de kayıtlar düşer. Hıristiyanlar “Tanrı” vardır derken kastettikleri, “İbrahim’i Ur’un dışına çağıran Zatî Varlık” ve “İsa’yı öldükten sonra diriltten”dir. Bu durum, dolaylı da olsa tarihsel doğrulamanın (ve de yanlışlamanın) olasılığını en azından eskatolojik doğrulama kadar artırır. İsa’nın ölümünü ve yeniden dirilişini gerçek tarihsel olgular olarak kabul eden geleneksel Hıristiyanlar ilke düzeyinde de olsa tarihsel doğrulamaya ve yanlışlamaya açık inançlara sahipmiş gibi görünmektedirler.

¹⁰ Hick, ayneser, s. 448, 449.

Ayrıca, dördüncü bölümde tartışma konusu ettiğimiz dinî tecrübe türleri de dinî inançları doğrulama ve yanlışlamanın bir yolunu sunmaktadır ve geleneksel teistik deliller için bir gerekçe oluşturan dinî tecrübenin açılımları da da bu tür bir delile [tarihsel doğrulamaya] eklenmelidir.

Wittgenstein'cı Yaklaşımlar: Din ve “Yaşam Formları”

Bu yaklaşımlar Flew ve diğerlerinin delillerini çürütmekte ve dinî önermelerin anlamlı olduğunu ileri sürmektedir. Bu tür önermelerin olgusal açıdan analizi ve onların anlamlı olduklarının *nasıl* anlaşılacağına ilişkin oldukça farklı bir yaklaşımdır. Bu bölümün geri kalan kısmı bu oldukça pozitif konuya tahsis edilmiştir. Bunun nasıl yapılması gerektiğine ilişkin bazı ümit verici öneriler felsefeci Ludwig Wittgenstein'in son dönem çalışmalarında bulunabilir.

Wittgenstein erken dönem çalışmalarında dili temelde “ifade edilen olguların” açıklanması olarak düşünmüş ve “anlamı” pozitivistlerin yaptığı gibi “olgusal anlama” indirgemıştır, ancak sonraki çalışmalarında bu görüşün dili[n işlevini] aşırı derecede daralttığına farkına varmıştır.¹¹

Fakat kaç tür cümle vardır? ... *sayısız* türde: Bizim “semboller”, “kelimeler”, “cümleler” diye isimlendirdiklerimizin *sayısız* türde kullanımları. Ve bu çokluk da bir kez belirlendikten sonra değişmeyen, sabit bir şey de değildir; aksine, dediğimiz gibi, yeni dil türleri, yeni dil oyunları ürerken diğerleri eskimiş olur, unutulur.

Wittgenstein, “dilsel konuşmanın bir eylem türü yada yaşam formu olduğuna” vurgu yapmak için “dil oyunu” terimini kullanır.¹² Dil *sayısız* şekillerde kullanılır ve dilin kullanım türü kadar anlam türü de vardır. Aslında Wittgensteinin takipçilerini uyarmaktadır: “Anlama değil, kullanıma bak”

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, (New York: Macmillan, 1948), s. 11, İtalikler alıntıya ait.

¹² Aynıyer, italikler alıntıya ait.

Bu “dil oyunları” fikri ve onunla ilişkili “yaşam formları” kavramı Wittgenstein’in dil kuramında önemli bir temadır. Her ne kadar Wittgenstein bu alanda hiçbir şekilde eksiksiz düşünceler geliştirmemişse de, bu düşünceler yine de [yeni açılımlara] elverişli ve müsait idi. Sözcüğün kullanımını gerçekten anlamak için Wittgenstein kişinin onu bağlamında anlamlandırması gerektiğini söyler. Dil ile farklı oyunlar oynanır; matematiğin dil oyunu beyzbulunkinden oldukça farklıdır. Her bir kendi karakteristik söz dağarına ve açıkca öğrenilemeyen ancak o dil oyununun her bir üyesi tarafından paylaşılan pratiklerde ortaya çıkan “kuralara” sahiptir.

Yaşamın formları ile dil oyunları arasındaki ilişki [ele alınması gereken] son ilginç konudur. Biz bir sözcüğün kullanımını anlamak için onu sadece dilsel bağlamında değil, aynı zamanda daha geniş anlamda eylemsel bağlamında, “gerçek yaşamda” anlamlandırmalıyız. Sözcüğü, sadece gramatik olarak nasıl kullandığımıza değil, dil oyununu hangi durumlarda ve hangi amaçlarla oynadığımıza da bakarak anlamlandırmalıyız. Böylece Wittgenstein’a göre, bir dili tasavvur etmek nihâi anlamda bir yaşam formunu tasavvur etmektir.

Bu Wittgenstein’cı düşüncelerin, eşit ölçüde farklı bir yaşam formuna karşılık gelen farklı bir dil oyunu olduğu açıkca görülen din diline uyarlanması şaşırtıcı değildir. Bu durumda, din diline ilişkin değerlendirmelerin, en azından, dinî topluluğun konteksinde yerleşik bulunan dilin olgusal kullanımının hesaba katıldığı içeriden bir bakışla başlaması gerektiği sonucuna genel olarak varılabilir.

Bununla birlikte, D. Z. Phillips gibi Wittgenstein’in kimi takipçileri bu düşünceleri sorgulanmaya açık bir tarzda geliştirmişlerdir. Kai Nielsen [konuyla ilgili] kendi çalışmasını Wittgenstein’cı Fideizm diye isimlendirir.¹³ Din dili oyununun farklılıklarına vurgu yapmak suretiyle Wittgenstein’cı fideizm anlama ve doğruluğa ilişkin kendine özgü kriteri ile din dilini özerk bir alana [kapalı bir dile] dönüştürür. Bir kimse Tan-

¹³ Kai Nielsen, “Wittgensteinian Fideism” *Philosophy* 42, no: 61 (1967): ss. 191-209

rı'nın olup olmadığını sorarsa, yanıt, "Tanrı" terimi dinî topluluk tarafından gerekliliği ismi olarak kullanıldığı için Tanrı'nın açıkça gerçek olduğu şeklindedir. Fakat birisi "Tanrı *gerçekten* var mıdır?" diye soracak olursa, soru, terime kendi anlamını veren belirli bir dil oyunundan çıkarsanmış genel bir "gerçeklik" vardır şeklindeki yanlış anlamlandırmayı ifşâ eder.

Bu konuda sorgulanabilir gibi görünen şey, din dili ve dinî yaşam formlarının diğer dilsel pratiklerden ve yaşama ilişkin fiillerden izole edilebileceği ve ayrıştırılabileceği yönündeki yanıltıcı varsayımdır. Din-dar, yeri ve gökleri Tanrı'nın yarattığını, öldükten sonra İsa'yı Tanrı'nın dirilttiğini ya da Tanrı'nın bir hastanın duasına mukabelede bulunduğunu söylerken onun kastettiği şey aslında din dili ile tabiat, tarih ve günlük yaşantımızdaki olaylar arasında çeşitli ilişkilerin olduğudur. Wittgeisnteinci fideizmin doğru olması için din dilinin "otonom bir korama" altında [yani kapalı bir dil] olması gerektiği düşünülmemektedir.

267

OMÜİFD

Bazen Wittgeinstein'cılarının bilişsel olmayan bir din dili görüşü ile tehlikeli bir yaklaşma içinde oldukları düşünülmektedir. Örneğin Phillips [bu konuda] ilginç bir "sonsuz yaşam" değerlendirmesi sunmaktadır.¹⁴ Sonsuz yaşamın bu hayatın salt niceliksel bir uzantısı olarak anlaşılması gerektiği tarzında tartışmalardan uzak bir noktadan işe koyulan Phillips devamında, ölüm sonrası yaşama ilişkin Hıristiyan inancının, öte hayatın bedensiz bir şekilde mi yoksa şu anki bedenimizin yeniden canlandırılmasıyla mı olacağı gibi olgusal sorularla hiç ilgisi olmadığı şeklinde tartışmalı bir iddiada bulunur. Ölüm sonrası yaşam, daha çok, hayatın bu dünyada kazanılabilecek olan yeni bir niteliğidir. Cennete ve ölüm sonrası yaşama ilişkin İncil'in değerlendirmeleri literal olarak alınmaması gereken "tasvirler"dir; onlar, inanırları bir yaşam tarzına ve Tanrı'nın amaçları ile bütünüyle özdeşleşmiş bir tavra yönelten ve bu nedenle "ölümsüz" oldukları haklı bir şekilde söylenebilen işlevine referans yaparak anlaşılmalıdır. Bu, Braithwiate'ın din dili analizine ya da Hare'ın blik anlayışına tehlikeli bir yaklaşma gibi görünmektedir.

¹⁴ D. Z. Phillips, *Death and Immortality*, (London: Macmillan, 1970).

“Ölüm sonrası yaşam”ı bu şekilde değerlendirmek bana en nihayetinde Wiettgeist’in vurguları ile uyumsuz gibi gelmektedir. Şayet bir kimse, “ölüm sonrası yaşam” [kavramının/fikrinin] dinî bir topluluk içerisindeki kullanımına bakacak olursa, bireyler için Tanrı ile yaşanan hiçbir tecrübeye şimdiki ve sonraki yaşam ile bu inancın amaçladığı teşvik edici işlev arasında mümkün olan hiçbir ayrılık bulamayacaktır. Sıradan bir Hıristiyan’ın sonsuz yaşamı en azından şimdide kısmen sahip olunan bir şey olarak gördüğü ve ölüm sonrası yaşamı da bu hayatın salt niceliksel bir uzantısı olarak görmediği büyük ölçüde doğrudur. Ancak sıradan bir dindar açıkcası, sonsuz yaşamı niteliksel karakteri ile birlikte, belli ölçüde kabrin ötesinde yaşanacaklarla doğrulanabilecek bir şey olarak kabul eder. Bu nedenle, onların, anlamları dünyevî kullanımları tarafından belirlenebilecek “salt bir tasavvur/resim” olması oldukça zordur.

Thomistic Anoloji Doktrini

268
OMÜİFD

Yirminci yüzyıl filozofları din dili sorunu ile uğraşan ilk filozoflar değildir. Onüçüncü yüzyılda Thomas Aquinas etkili ve sofistike bir kuram geliştirmiştir. Aquinas’a göre biz Tanrı hakkında konuştuğumuzda, kaçınılmaz olarak sınırlı varlıklar [yani insan] kaynaklı bir dil kullanmak durumundayız. Böylesi bir dil, orijinal anlamıyla Tanrı’yı ifade etmede yetersiz kalır.

Biz Tanrı hakkında konuştuğumuzda bir kavramı tam olarak aynı anlamda kullanarak tek anlamlı konuşmadığımız gibi, aynı kavrama, bir kimsenin race* terimi ile bir durumda atletik bir yarış bir başka durumda da etnik olarak birbiri ile ilişkili bir insan grubunu da kastetmesi gibi, bambaşka bir anlamı vererek çok anlamlı olarak da konuşmayız. Biz daha çok, Tanrı hakkında, aynı kavramı benzer ya da ilişkili anlamıyla analogik olarak kullanırız.¹⁵ Örneğin bir kimse hem insanı hem de köpeği sadık olarak nitelendirebilir. Burada sadık insan ile sadık köpek arasında bir

* Race terimi İngilizce’de hem yarış hem de ırk anlamına gelmektedir. Konuyu daha anlaşılır kılmak için Türkçe’deki hem yabancı anlamına gelen hem de fiziksel bir organımız için kullanılan el kavramını örnek olarak verebiliriz.

¹⁵ Aquinas’ın kuramı *Suma Theologia*’sında 1. bölüm 13. soruda geliştirilmiştir.

benzerlik kurulmaktadır, kavram çift anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak insanın sadakati ile köpeğin sadakati de aynı şeyler değildir.

Aquinas iki temel analogi türü tanımlar. *Atf analogisi* (analogy of attribution) iki şey arasındaki nedensel ilişkiden dolayı orijinal haliyle bir kavramı o iki şey için de kullanır. Şöyle ki, bir kimse, bir bölgede yaşayan insanların sağlıklı olmaları dolayısıyla o bölgeyi, ve yine sağlıklı bir bedenin işareti olması nedeniyle pembemsi bir simayı “sağlıklı” olarak nitelendirebilir. [Benzer şekilde] dindar insanlar da, “sevgi” ve “yaşam” sözcüklerini Tanrı için kullanabilirler, çünkü Tanrı evreninde yaşamın ve sevginin nedenidir.

Analojinin bir diğer türü de *nisbet/orantılılık analogisi* (analogy of proportionality)dir. Burada bir şey bir niteliğe sahip olduğu için, o nitelik o şey için nisbî olarak kullanılır. Köpekler cesur olabilecekleri için, doğası ile orantılı olarak, bir köpek cesurdur. [Ama] insanoğlunun doğası daha güçlü olduğu için insan nisbî olarak daha cesurdur. Tanrı sever, kutsaldır ve güçlüdür, ancak Tanrı bütün bu niteliklere sonsuz ve sınırsız doğası ile uyumlu olarak [sonsuz ve sınırsızca] sahiptir; insanın sevgisi, kutsallığı ve gücü Tanrı'nunkilere benzer ancak Tanrı'daki bu nitelikler insanda sınırlandırılmıştır.

Analoji kuramı sık sık, bir kimsenin onu literal olarak yeniden formüle etmesi gerektiği, ancak tek manalı analogik dilin anlamlı olabileceği gerekçesi ile eleştirilir. Tanrı'nın sevgisinin insânî sevgiye ne şekilde benzediğini tam olarak bilemediğimiz sürece Tanrı'nın sevdiğini söylemekle neyin kastedildiğini tam olarak bilemeyiz. Ama Tanrı'nın sevgisinin insânî sevgiye ne şekilde benzediğini bilmek için sevginin ne olduğunu bilmemiz ve onu tek anlamlı olarak [yani hem Tanrı için hem de insan için aynı şekilde] tanımlayabilmemiz gerekmektedir.¹⁶

¹⁶ Bu eleştirinin detaylı bir örneği için bkz. William Blackstone, *The problem of Religious Belief*, (New York: Prentice-Hall, 1963), s. 121, 122. Analogik tahminin [dilin] tek anlamlı tahmine [dile] dayanması gerektiği şeklindeki düşüncenin daha kapsamlı savunusu için bkz. Paul Hayner, “Analogical Prediction”, *The Journal of Philosophy* 55 (25 Semptember 1958), ss. 855-62.

Bu itirazın güçlü ve geçerli olup olmadığı tartışmalara açıktır. Fakat bana öyle görünüyor ki, kişi bunu kabul etmeye eğilimli ise, bu itiraz gerçekten de, analogik dilin tek anlamlı dil ile değiştirilmesinin gerektiğini *prensipte* mümkün kılabilir, ama bu değişimin analogik dilin sahip olduğu anlamı fiilî olarak ortaya koymayı değil. Eğer analogi geçerli ise, yeterli bilgiye ve yeteri kadar güçlü dile sahip bir kimsenin aradaki analogik ilişkiyi dolaysız bir şekilde tanımlayabilmesi gerekmektedir. Ancak, analogik dilden tek anlamlı olarak faydalanılmadığı sürece onun anlamsız olduğu şeklindeki iddia aşırı düzeyde katı bir iddiadır. Şayet durum böyle olsaydı bizim analogik dil için duyduğumuz ihtiyaç nasıl bir şey olurdu? Analogilerin kullanılması sadece zorunlu olmayan durumlarda uygundur. Açıkçası, analoginin, metaforun, şiirdeki tek anlamlı olmayan dilin ve bilimsel model-yapıların¹⁷ kullanımı, [analogik dilin] o dilden vazgeçilemediği durumlarda ve hatta vazgeçebileceğimiz durumlarda bile faydalı ve anlamlı olduğu görülmektedir.

270

OMÜİFD

Ayrıca bu eleştiri oldukça kaba bir “literal” dil görüşünü ve olağan dil ile analogik dil arasında oldukça keskin ayrımın olduğunu varsaymaktadır. Birçok olağan, literal kavram kariyerlerine metafor olarak başlarlar, [yani anlamlarını metaforlarda bulurlar.] Daha literal bir ifade ile ikame edilmedikleri sürece literal-olmayan kullanımları anlamsız olacaksa, dilin nasıl yaratıcı bir şekilde geliştirileceğini ve yeni kavramların üretileceğini görmek oldukça zordur.

Aquinas’ın analogi kuramının bizim Tanrı’nın ve onun sıfatlarının açık ve kesin bir anlamından yoksun olduğumuzu ima etmesi doğru olabilir. Biz Tanrı’yı, sadece insanların bildiği “sevgi”, “kutsallık”, “güç” ve diğer sıfatlara daha fazlasıyla sahip bir varlık olarak biliriz. Ancak bununla birlikte, Tanrı’nın bir şekilde özü gereği gizemli olduğunu ileri süren sıradan bir dinî bir inancın kabul edilmesi de uygundur. Bizim Tanrı hakkındaki bilgimizin teorik ve bilimsel bir kesinlik arzettiği varsa-

¹⁷ Bilimsel modellerin teolojik implikasyonlara da açık ilginç bir değerlendirmesi için bkz. Ian T. Ramsey, *Models and Mystery*, (London: Oxford Univ. Press, 1974) ve Ian Borbour, *Myths, Models, and Paradigms*, (New York: Harper & Row, 1974)

yılmamaktadır, bu bilgi/inanç özünde pratik amaçlara sahiptir. İnsanoğlu için, Tanrı hakkında, onunla nasıl doğru bir ilişki kurabileceğine ilişkin kafî bir bilgiye sahip olması yeterli olabilir. Şayet insanların Aquinas'ın iddia ettiği gibi, Tanrı'nın özüne ilişkin en azından bu dünyada her hangi bir bilgiye sahip olamayacakları ortaya çıksa bile, Tanrı'ya nasıl ibadet edeceği ve uygun bir şekilde nasıl kulluk yapacağı hakkında yeterli bilgisi olduğu sürece bu durum bir dindarı şaşırtmamalıdır.

Din Dilinin Çoklu Fonksiyonları

Şu ana değin, genel bir kabul gören hiçbir din dili kuramı ortaya çıkmamıştır ve belki de hiç çıkmayacak. Ancak, din dilinin de çeşitli amaçlara hizmet eden ve çok farklı bağlamlarda işlev gören oldukça komplike bir olgu olduğu da aşikar olmalıdır. Mevcut hiçbir kuramın bu çoğulluğu teslim ve itiraf edecek komplekslikte olmadığı da makul bir düşünce olabilir.

Wittgenstein'cılar öncelikli olarak din dilinin kullanımını dikkate almamız gerektiğini ileri sürerler iken belki de doğru yolda idiler. Wittgenstein'in kendisinin de işaret ettiği gibi, "Tanrı'nın gözü üzerimizdedir" sözü ile neyin kastedildiğini biz, inanırların bu cümleyi nasıl anladıkları ya da nasıl anlamadıklarından hareketle anlarız. Bu cümleden, Tanrı'nın, ben yatarken ve yanımda kimseler yokken ne yaptığımı bildiği anlamının çıkarılması doğrudur, Tanrı'nın kaşlarının olduğu sonucunun çıkarılması doğru değildir. Teolojik önermeler birbiri ile ilişkili bir ağa form verir ve herhangi bir önermenin anlamı bağlamsal olarak belirlenir.

Daha da önemli olan, yine Wittgenstein'in vurguladığı gibi dinî ifadenin "gerçek-yaşamdaki kullanımı"dır. Bir kimse sadece Tanrı'nın bu dünyayı yarattığını söylüyor fakat bu önemenin kişinin Tanrı'ya tapınması gerektiğini ima ettiği sonucunu çıkaramıyorsa, yeteneklerinin *Tanrı'nın bir vergisi* olduğunu uygun bir alçak gönüllülikle kabul etmiyorsa, açıkca, bu inancın hakikî bir dinî bilgisine sahip değildir. Bir çok dinî iddianın temel özelliği onların kişinin nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin implikasyonlara sahip olduklarıdır. Bazı bilişsel olmayan yaklaşımların

önerdiği gibi bütünsel bir anlatı olmasa da, dinin bu eylemsel boyutu din dilinin kesinlikle önemli bir özelliğidir.

Uygun bir din dili teorisi bilişsel boyutla da anlaşmaya varmalıdır. Bu boyut teolojik sistemlerin kısmen açıklayıcı ve yorumlayıcı gücünde açığa çıkar. Bu, tekil olarak ama daha çok da kolektif olarak alındıklarında teistik delillerde görülebilir. Aslında din dilinin bu açıklayıcı işlevi bize Tanrı hakkında literal ve tek anlamlı olarak konuşmanın bir yolunu da sunar. Ancak, din dili bize sadece, tecrübeyi bir bütün olarak anlamlandırmaya yardım eden teorik bir yapı sunmaz. Tecrübeyle parçalı bir şekilde ilişki kurmamızı da sağlar. Bu durum Flew'nun eleştirisine verilen yanıtta görülebilir. En azından Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, spesifik tarihsel olaylar ve dindarın sürekli devam eden dinî deneyimleri aracılığıyla ve geleceğe ilişkin bazı eskatolojik öngörülerin tanımlanmasında teoloji delil ile ilişki kurar.

272

OMÜİFD

Geleneksel Hıristiyanlara göre, bir dindarın din diline ilişkin bütün anlayışı, otoritatif vahiy diye isimlendirilen şey tarafından kesin bir şekilde biçimlendirilmiştir. Hıristiyan bir dindar sadece soyut bir Tanrı algısına sahip değildir o aynı zamanda İsa'nın şahsında vahyedilmiş olan bir Tanrı anlayışına da sahiptir. Kişinin, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu söylemenin ne anlama geldiğine ilişkin mevcut bilgisini içeren bir Tanrı anlayışına ilişkin *belli ölçüde* bir farkındalığa sahip olması gerektiği büyük olasılıkla doğru olsa bile, tarihsel olayların ve mesellerin (parables) [öğretici kısa öykü] bir dindarın Tanrı hakkındaki bilgisini ciddi anlamda geliştirebileceği, kuvvetlendirebileceği ve hatta belli bir dereceye kadar dönüştürebileceği de aşıkardır. Dindar Tanrı'yı sadece Yaratıcı olarak değil, o aynı zamanda sahibi ve efendisi [Lord] olarak kabul ettiği İsa'nın babası olarak da düşünür. İsa'nın meselleri kadar bizatihi yaşamı da Ian Corombie'nin ifadesiyle *yetkili mesel* (authorized parable), güven karşılığını İsa'da bulduğu için, güvenilir kabul edilen Tanrı tasavvurudur.

Kaynakça

- A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Pub., 1946)
- Carl G. Hempel, "The Empiricist Criterion of Meaning", *Logical Positivism*, (ed.) A. J. Ayer, (New York: Free Press, 1959)
- Carl G. Hempel, "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning, (ed) Leonard Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language*, (Urbana: Univ. Of Illinois Press, 1952)
- Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1967)
- Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: St. Martin's Press, 1982)
- Anthony Flew ve diğerleri, "Theology and Falsification", Flew & MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, (New York: Macmillan, 1964)
- R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", John Hick, *The Existence of God*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1973)
- Paul Tillich, "Religious Symbols and Our Knowledge of God", William A. Rowe and William J. Wainwright, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973).
- Basil Mitchell, "Theology and Falsification", Flew & MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, (New York: Macmillan, 1964)
- John Hick, "Theology and Verification", *Theology Today* 17, no: 1, (April 1960), yeniden yayım: Rowe & Wainwright, *Philosophy of Religion*, ss. 437-452.
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, (New York: Macmillan, 1948).
- Kai Nielsen, "Wittgensteinian Fideism" *Philosophy* 42, no: 61 (1967): ss. 191-209
- D. Z. Phillips, *Death and Immortality*, (London: Macmillan, 1970)
- William Blackstone, *The Problem of Religious Belief*, (New York: Prentice-Hall, 1963)
- Paul Hayner, "Analogical Prediction", *The Journal of Philosophy* 55 (25 September 1958)
- Ian T. Ramsey, *Models and Mystery*, (London: Oxford Univ. Press, 1974)
- Ian Borbour, *Myths, Models, and Paradigms*, (New York: Harper & Row, 1974).



