

alan tarihsel veriler derli toplu bir şekilde sunulmuştur. Öte yandan, belâgat ilimlerinin taksimi, meselelerinin zaptı gibi *Miftâh*'ta öne çıkan olgular ana hatlarıyla tasvir edilmiştir. Dolayısıyla çalışma, *Miftâh*'ın belâgat tarihindeki rolüne ilişkin genel bir fikir vermektedir. Yazıldığı tarih ve şartlar dikkate alındığında, buraya kadar kısaca işaret edilen bazı temel sorunlarla mâlûl olsa da, eserin hâlâ araştırmacıların istifadesine açık olduğu söylenebilir.

Abdullah Yıldırım*

Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme

C. Stephen Evans ve R. Zachary Manis (çev. Ferhat Akdemir)

Ankara: Elis Yayınları, 2010, 248 sayfa.

Din felsefesi, analitik gelenek içerisinde özel bir konumu haiz, çağdaş felsefe disiplinlerinden birisidir. Türkiye'de bu disiplinin algılanışı, pek çok alanda olduğu gibi, uzun süre belirsiz (amaçsız) ve kişisel temayüllere bağlı bir gelişim seyri izlemiştir. Fakat sosyal, politik, ekonomik ve en önemlisi entelektüel olarak Batı düşüncesi yörüngesine girmiş yeni-Türk düşüncesi-nin bir bileşeni olarak din felsefesinin de bu cârî ve hâkim dünya görüşüne uyarlanması kaçınılmazdı. Nitekim, bilhassa akademik unvanları bakımından din felsefecisi olarak adlandırılan kuşağın eğitim gördükleri Batı ülkelerinden Türkiye'ye taşıdıkları bilgi ve birikimleri, -doğruluğu ve gerekliliği ayrı bir tartışma konusu olan- bu disiplinin tanımı ve tabiatına uygun bir görünüm kazanmasını sağlamıştır.

Varlık nedenini analitik geleneğe borçlu olan din felsefesi, esasında din üzerine eleştirel ve tarafsız düşünmeyi ifade etmektedir. Bu anlamda din felsefesini, dinî inançlar karşısındaki olumlu veya olumsuz tutumuna bakılmaksızın tamamen karşıt kutuplardan düşünürlerin bir arada fikir üretebildiği özgün bir entelektüel faaliyet alanı olarak görmek durumundayız. Uzun bir süre, belirli bir tanımlamanın dışında gerçekleşen bu faaliyet, 1980'li yıllardan itibaren aynı başlık altında pek çok telif ve derleme eserle muazzam bir literatür oluşturmayı başarmıştır. Bunun ilk örneği, Brian Davies'in halen pek çok üniversitede birinci derecede önemli bir ders kitabı (A-level textbook) olarak okutulan *An Introduction to the Philosophy of Religion* (ilk bs. 1982)

* Araştırma Görevlisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

adlı eseridir. Ardından, J. Hick, L. Pojman, Ch. Taliaferro, B. Clack – B. R. Clack, W. Wainwright, S. Evans, M. Peterson – W. Hasker – B. Reichenbach – D. Basinger ve R. Le Poidevin gibi isimler tarafından değişik yönlerden art arda aynı üst başlıklı eserler yayımlanmaya başlanmıştır.

Bu eserlerin birkaçı (R. Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı 2000; M. Peterson – W. Hasker – B. Reichenbach – D. Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. R. Acar, Küre 2009) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır (Bu arada, R. Acar'ın çevirisi, 2011 yılı "TÜBA Üniversite Ders Kitapları Çeviri Eser Ödülü"nü kazanmıştır). Bu çeviri faaliyetinin son örneği, Stephen Evans'ın Türkçeye Ferhat Akdemir tarafından aktarılan *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme* adlı eseridir. Din felsefesi çevrelerinde fideizm, dinî tecrübe ve özellikle Kierkegaard üzerine çalışmalarıyla tanınan Evans'ın söz konusu eseri, bu alandaki ilk çalışmalardan birisidir (*Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, InterVarsity Press 1985). Fakat F. Akdemir'in çevirisi, bu metnin değil, Evans'ın -eski öğrencisi- R. Zachary Manis ile birlikte güncelleştirilmiş yeni baskısının (2009) çevirisidir. Daha önce İspanyolca ve Makedonca'ya çevrilmiş bu eserin Türkçeye kazandırılmasını önemli bir hizmet olarak görmek gerekir.

Evans ve Manis'in *Din Felsefesi*, "Din Felsefesi Nedir?", "Teistik Tanrı: Doğal Teolojinin Reddi", "Tanrı'nın Varlığının Klasik Delilleri", "Dini Tecrübe", "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyyeler ve Mucizeler", "Din, Modernite ve Bilim", "Kötülük Problemi" ve "İman(lar) ve Akıl" başlıklı sekiz bölümden oluşmaktadır. Birinci baskıdan (1985) farklı olarak bu yeni baskıda (2009) bazı konular çıkarılmış ya da eklenmiştir. Bunlar arasında dikkat çeken, özellikle 1990'lı yıllardan sonra dinî epistemoloji tartışmalarının merkezine oturan Reformcu epistemolojinin ayrı bir başlık altında incelenmiş olmasıdır. Diğer taraftan, "Din Dili" gibi bir zamanlar din felsefesinde önemli bir konumu haiz olmasının yanı sıra, günümüzde önemini kaybetmiş gibi görünen ana başlık çıkarılmıştır. Bu değişiklikler, ilgili alanda Batılı akademisyenlerin dinamizminin açık bir göstergesidir. Oysaki Türkiye'de, Prof. Dr. Mehmet Aydın tarafından kaleme alınmış ve yayımlandığı tarihlerde bir şaheser olma özelliğini taşımış bulunan *Din Felsefesi* (İzmir 1987), neredeyse yirmi beş yıl boyunca güncellenmediği için bugün itibarıyla -son derece dinamik bir alan olan- din felsefesinin arkaik metinlerinden birisine dönüşmüş durumdadır.

Kitap, din felsefesiyle diğer disiplinler arasındaki ilişki ve bu alandaki farklı tutumların incelenmesiyle başlamaktadır. Bunları temsilen iki karşıt tutumdan söz edilmekte (fideizm ve nötralizm [Akdemir'in çevirisiyle imancılık ve tarafsızlıkçılık]) ve "rasyonel düşüncüyü engellediği için imancılık, rasyonel düşünce için imkânsız koşullar ileri sürdüğü için ise tarafsızlık"

reddedilerek (s. 29) bu iki tutumun “mutlu birlikteliği” ya da her iki tutumun da haklı yönlerini barındıran eleştirel diyalog adı altında bir yöntem önerilmektedir. Kitapta tam anlamıyla epistemik bir çözümlemesi yapılmamış olan bu eleştirel diyalogun temel argümanının, dinî inançların test edilebilmesi ve yorumlamaya açık olması olduğu ileri sürülmektedir (s. 29-30).

İkinci bölümde, doğal teoloji ile vahye dayalı teoloji arasında bir ayrım yapılmakta ve bu ayrım, kitabın ilerleyen bölümlerinde ortaya konulacağı üzere, dinî inançları gerekçelendirmenin bir yöntemi olarak takdim edilmektedir. Buradan hareketle, teolojinin “din” anlayışının felsefenin “din” anlayışından daha tutarlı olduğu iddia edilmektedir. Üçüncü bölümdeki Tanrı'nın varlığının klasik (ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlâk) delillerine gelince, bir önceki bölümün mantıksal bir devamı olarak doğal teolojiye ait söz konusu delillerin herkes için geçerli bir öncüle sahip olmadığı (s. 101) ve dolayısıyla dinî inançların gerekçelendirilmesi hususunda yeterli bir referans oluşturmadığı ifade edilmektedir.

Doğal teolojinin sınırları, dört ve beşinci bölümlerde yazarları, dinî tecrübe ve vahye dayalı teolojinin temel unsurlarından olan vahiy ve mucize meselelerini incelemeye sevk etmektedir. Dinî tecrübenin çeşitli tezahürleri üzerine uzunca bir çözümlemenin ardından, bu tecrübenin yalnızca dinin öngördüğü birtakım şartlar altında gerçekleşebileceği, yani öznel olduğu ve fakat belirli bir kimse veya topluluk tarafından gerçekleştirilen bu tecrübenin aynı tecrübeyi gerçekleştirememiş kimseler açısından da Tanrı'nın varlığına bir işaret teşkil edebileceği ileri sürülmektedir (s. 125). Tanrı'nın özel fiilleri olarak addettikleri vahiy ve mucize konusunda da yazarlar, ayrıntılı bir kavramsal girişin ardından, burada söz konusu özel fiillerin Tanrı tarafından gerçekleştirilip gerçekleştirmediği ya da ne şekilde gerçekleştirildiğinden ziyade, bu özel fiillerin rasyonel olup olmadığının sorulması gerektiğini ifade etmektedirler. Bu sorunun cevabının ise, özellikle Hume'un ünlü eleştirisi bağlamında mucizenin rasyonel statüsünün tartışıldığı kısımda, sorunun kendisinden daha ilginç (ve biraz da muğlak) olduğunu görüyoruz: “.. Felsefecilerin ve diğerlerinin mucizelerin gerçekleşemeyeceğini dogmatik olarak iddia etmeleri acelecilik ve düşüncesizlik gibi görünmektedir... Ancak yine de, mucizelerin gerçekleştiğine inanmak için ne düzeydeki bir kanıtın zorlayıcı olduğunu belirlemek zordur” (s. 147). Daha anlaşılır bir ifadeyle, buna göre mucizeler yalnızca inanan için bir anlam ifade etmektedir.

Altıncı bölümü, modernite karşısında dinin konumunu belirlemeye yönelik bir teşebbüs olarak okumak mümkündür. Yazarlar, sosyal bilimler alanındaki din karşıtı söylemlerin aslında dinin kendisine değil, dini yaşama biçimine (dindarlığa) yönelik olduğunu ileri sürerek bu yöndeki itirazları

kendi tarzlarınca bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca bu yaklaşımının doğruluğuna samimi bir şekilde inanmış olacaklar ki doğa bilimleri alanındaki itirazları da önemli ölçüde -her birisi kendi çağının bilimsel ciddiyetinden uzak “fikir” adamları olan- Comte ve Dawkins’in görüşleriyle sınırlandırmayı uygun görmekteyiz. Daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse, bu bölüm, kitabın en zayıf halkasını oluşturmaktadır.

Yedinci bölüm, ilgili ilgisiz tüm çağdaş din felsefesi metinlerinin davetsiz misafiri olan kötülük problemini konu edinmektedir. Tahmin edilebileceği üzere, Mackie’nin mantıksal kötülük argümanı üzerine kurgulanan bölümde, Plantinga ve Lewis gibi düşünürlerin karşıt argümanlarından hareketle, özet ve genel bir tartışma zemini oluşturulmakta, mantıksal ve delilci versiyonlarıyla kötülük probleminin son kertede çürütülemez argümanlara sahip olmadığı sonucuna yer verilmektedir.

Çoğu din felsefesi metninde bir giriş bölümü ve hatta üst başlık şeklinde görmeye alışkın olduğumuz “iman [ya da inanç] ve akıl” konusu, bu kitapta -dinî çeşitlilik konusunu da içine alan- sekizinci ve son bölümde işlenmektedir. İmanı “öznel tercih” olarak yorumlayan yazarlar (s. 234), dinî inançlara yönelik delilci itirazları geçersiz bulmaktadırlar. Fakat, epistemik anlamda bu iddianın altının doldurulamadığı ve bunun yerine daha ziyade dinî inançların oluşumunda öznel ve yorumsal yargıların öneminin güçlü ve abartılı bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Söz gelimi, Clifford’un ünlü “inanma ahlâkı” tezine karşılık “hiçbir geçerli delili olmaksızın kafasında on binden fazla saç teli olduğuna inanan bir kimsenin” ahlâksız mı olduğu şeklinde bir soru ileri sürülmektedir (s. 213). Fakat, sıradan bir felsefe öğrencisi dahi bilir ki, delilci argümanın ahlâk vurgusu, işin “terbiyevi” boyutundan ziyade, insanın bilgiye dönüşme sürecindeki epistemik yükümlülük (deontoloji) üzerinedir. Daha başka bir ifadeyle, “hiçbir geçerli delili olmaksızın kafasında on binden fazla saç teli olduğuna inanmak” ahlâk dışı bir tutum değilse, o halde “Benim dışımdaki tüm insanlar cahildir” inancının da ahlâk dışı olmaması gerekir. Bu düşüncenin bir devamı olarak yazarların, delilciliğin salt epistemik bir ifadesi olan temelcilik ile ilgili görüşünün de sorunlu olduğu açıkça görülmektedir: “Temelciliğin kastettiği anlamda nesnel kesinlik idealinin büyük ölçüde boş bir hayal olduğu ortadadır” (s. 219). Halbuki temelciliğin öncelikli olarak kastettiği şey, bunun tam tersi, öznel kesinliktir. Clifford’un vecizesini hatırlayacak olursak, “Her nerede, her ne zaman ve her kim için olursa olsun, yetersiz bir delile dayanarak bir şeye inanmak yanlıştır.” Burada her şeyden önce öznenin kendisine referansla tutarlı olması, yani yeterli bir delile dayanması gerektiğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla, düşünce tarihinin en köklü ve denenmiş bir görüşünü “yetersiz delile dayanarak” ve ilgisiz

bir örnekle safdışı bırakmaya çalışmak, en azından Evans gibi tutarlılığı ve “orta yol”u ilke edinmiş bir felsefeci açısından, pek uygun bir tutum olarak görülmemektedir. Dinî çeşitlilik konusuna gelince, yazarlar, kitabın ana çizgisinin bir sonucu olarak, din referanslı bir saygı anlayışı içerisinde herkesin kendi dininin doğruluğuna inanabileceği kanaatini dile getirmektedir.

Evans ve Manis’in *Din Felsefesi*’ni bir bütün olarak ele aldığımızda, varoluşu topyekün bilgiye indirgemiş oluşturmacı (konstruktivist) çağımızın tabiatına paralel bir şekilde dinî inançların öznelliği üzerine kurgulanmış en iyi din felsefesi metni olduğunu söyleyebiliriz. Açıkçası, “lokal” örneklerini bir tarafa bırakacak olursak, bu kitap, günümüzde yazılabilecek en iyi din felsefesi metinlerinden birisidir. Dahası, kitabın insicamı, okuru gereksiz ya da ileri okumalarda gerek duyacağı şeklinde ayrıntılı isim ve problemlerle yormayarak doğrudan bilgilendirmeye öncelik veren üslubu, konuya giriş ve ders kitabı olma özelliğini pekiştirmektedir. Bu üstün özelliklerinin yanı sıra, kitabın en azından iki yönden eleştiriden hâli olmadığı kanaatindeyim. Birincisi, ilk bölümde fideizm ve nötralizm tutumlarına karşılık, eleştirel diyalog şeklinde alternatif bir tutumun gerekliliği üzerinde durulmasına karşın, kitabın tamamında hâkim olan tutumun -biçimi ne olursa olsun- dini savunmaya yönelik olduğudur. Daha açık bir ifade kullanmak gerekirse, bunun tesitik bir bakış açısıyla oluşturulmuş bir metin olduğu aşikârdır; eğer eleştirel diyalog bu ise, o zaman, ters açıdan Flew ya da Mackie’yi bu akımın öncülleri olarak görmemiz gerekir. Diğer taraftan, Evans ve Manis’in eleştirel diyaloga yükledikleri temel işlev, dinî inançların test edilebilir olmasıdır: Halbuki kitabın genelinde dinî inançların öznelliği vurgulandığı için eleştirel diyalogun bu işlevini pek yerine getiremediği izlenimi oluşmaktadır. Bununla bağlantılı olarak eleştirilecek ikinci konuya gelince, bilginin esasında öznel oluşu, onun nesnel ifadesini göz ardı etmemize yol açmamalıdır. Söz gelimi, doğal teoloji aklı imanın önüne koyuyor gibi gözükse de, haddizatında dinin kendisinden neşet eden ve tarihsel anlamda dinin kendisi kadar eski bir görüştür. Eğer doğal teoloji bizi Tanrı’nın niteliği hakkında belirli bir nosyona götürmüyorsa, bu, yalnızca onun “doğa teolojisi” ya da vahye dayalı teolojiye rakip olduğu anlamına gelmez. Nitekim bunları, bilhassa İslâm kültüründe baskın bir anlayış olduğu üzere, birbirini destekleyen ya da tamamlayan görüşler olarak da görmek mümkündür.

Kitabın çevirisine gelince, bir din felsefecisi olan ve yine Elis Yayınları tarafından daha önce yayımlanmış bir çalışması bulunan (*Analistik Din Felsefesi: Alvin Plantinga*, 2007) Ferhat Akdemir’in imzasını taşıyor olması, bu çevirinin sıhhatinin açık bir göstergesidir. Fakat Akdemir’in “Çevirmenin Önsözü”ndeki her çevirinin bir yorum olduğu şeklindeki ifadesinden de

cesaret alarak aslında çeviri faaliyetlerinde bulunan tüm din felsefecilerini ilgilendirecek birkaç hususa dikkat çekmek istiyorum. Öncelikli olarak Batı dillerindeki felsefi kavramların Türkçe'ye aktarımında, çevirinin temel kurallarından birisi olan yaygınlık ve uygunluk ilkelerine dikkat edilmelidir. Söz gelimi, "evidentialist" sözcüğü Türkçe'nin hem telaffuz hem de imlâ kurallarına aykırı bir kullanımdır; kaldı ki metnin pek çok yerinde de "delilci" şeklinde kullanılmaktadır. Yahut da, "evidential" sıfatını "delilsel" diye karşılamak dil bilimsel açıdan uygun görünmemektedir. Şöyle ki, "-sel / sal-" nispet eki, Arapça kökenli sözcükler için kullanılamaz; bunun yerine, Arapça kökenli "delil" sözcüğü her hâlükârda korunacaksa, "delili" ya da "delilci" denilebilir. Aynı şey "upuygun" sözcüğü için de geçerlidir; Türkçe'deki "upuygun" sözcüğü, İngilizce'deki "proper" sözcüğünün değil "adequat" sözcüğünün karşılığıdır. Bunların dışında, "reformed" sözcüğünün bazen "reformist" (s. 14) bazen de "reform" (s. 213); yine "neutralism" sözcüğünün bazen "tarafsızlıkçılık" (s. 25) bazen de "tarafsızlık" (s. 29) şeklinde karşılandığı görülmektedir. Bir sonraki baskıda bu ve benzeri küçük hataların giderilmesi durumunda, çevirinin kusursuz bir örnek olacağı kanaatindeyim.

Nebi Mehdiyev*

Tarınsız Ahlak?

Walter Sinnott-Armstrong (çev. Attila Tuygan)

İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, 128 sayfa.

Eser, genel itibarıyla, Tanrı inancına dayanmayan bir ahlâkın imkânını tartışmaktadır. Amerikalı Filozof Walter Sinnott-Armstrong'un temel iddiası, ahlâkın herhangi bir dine dayanmaksızın bağımsız bir şekilde tesis edilebilirliğidir. Müellife göre, ahlâkın bir dine dayanmadan var olamayacağını kabul etmek, son derece yanlış bir tavidir ve ne yazık ki bu yanlış tutum içinde sadece teistler değil, daha vahim bir durum olarak ateistler ve agnostikler de yer almaktadır. Böylece ateist ve agnostikler dolayısıyla ahlâki din ile özdeşleştirmiş, bir anlamda dine dayanmayan bir ahlâkın imkânını yadsımış olmaktadır. Sinnott-Armstrong, ateistlerin bir Tanrı'nın nâmevcüdiyeti veya Tanrı'nın ölümü durumunda ahlâki değer ve hükümlerin nesnel olmaktan çıkıp öznel bir niteliğe bürüneceğini savunmalarının

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.