

PAPER DETAILS

TITLE: Dinî ve bilimsel enstrümentalizm: Çikmazlar, çözüm arayislari

AUTHORS: Ibrahim KALIN

PAGES: 107-118

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254293>

Dinî ve bilimsel enstrü- mentalizm: çıkılmaz, çözüm arayışları

İbrahim KALIN

Aşağıdaki makalenin amacı, bilimsel ve dinî enstrümentalizmin temel iddia ve kabullerinin tasvirî bir değerlendirmesini yapmak ve din-bilim ilişkisi konusunda ortaya attıkları tezleri tartışmaktır. Burada

takdim edilen bilimsel enstrümentalizm, çağdaş bilim felsefesinin kollarından sadece biridir. Bu sebeble söz konusu yaklaşımın bilimin ve bilimsel teorilerin statüsü hakkındaki bakış açısının, çağdaş bilim felsefesindeki tartışmaların tümünü yansıtmadığı akılda tutulmalıdır. Bu ihtiyat kaydı, dinî inançların meşruluk ve geçerliliği konusunda benzer bir yaklaşımı benimseyen dinî enstrümentalizm için de geçerlidir. Bu görüşe göre, dinî inançlar, bireyin manevî hayatını düzenleyen ve toplumun ahlaken kontrol altında tutulmasını sağlayan işlevsel önermelerdir. Kabaca ifade edecek olursak dinî enstrümentalizm, batı düşünce tarihinde ortaya çıkan, dinin, bir ahlak önermeleri manzumesine indirgenmesi sürecinin son merhalesini temsil eder. Sonuç bölümünde, dinî enstrümentalizm ile postmodernist din anlayışı arasındaki yakın ilişkiye binâen, postmodernist söylemin geçiştirdiği din mefhumu hakkında eleştirel bir değerlendirme yapılacaktır.

* * *

Modern dönemde din ile bilim, birbirine zıt iki bilgi ve yaşama biçimi olarak sunulmuş ve iki unsurdan birinin tercihi zorunlu bir kategori olarak benimsenmiştir. Bu ayrımın arkasında yatan ön kabul, din ile bilimin iki ayrı epistemik süreci ve yapıyı, yahut Wittgenstein'in kavramını kullanacak olursak, iki ayrı dil-oyununu ve yaşama-biçimini¹ temsil ettiği idi. Her ne kadar farklı dil-oyunları birbirleri üzerinde herhangi bir üstünlük-geçerlilik iddiasında bulunma imkanına sahip değilse de, pozitivist bilim anlayışı kendi değerlerini, doğru bilgi ve yaşama biçiminin yegâne kıstası kabul etmiş ve bu tavrı, son zamanlara kadar hakimiyetini muhafaza etmiştir.² Klasik

107

DİVÂN
1996/1

1 Dil-oyunları kavramı için bk. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, 1988, s. 1-8.

2 Bu katı bilimsel tavır, Husserl'i, "Aydınlanmanın yanlış akılcılığını" ortadan kaldıracak bir fenomenoloji geliştirmeye iten amillerden biri olmuştur. Bu 2

pozitivist bilim modelini kabul etmeyen bazı akımlar, bilimin ve bilimsel teorilerin işlevi ve değeri konusunda yeni yaklaşımlar geliştiriyorlar. Bu akımlardan biri olan bilimsel enstrümentalizm, hem bilimsel teorilerin epistemik değerine ilişkin kendine has bir kıstas önerisinde bulunmakta, hem de din-bilim ilişkisi konusundaki tartışmalara yeni bir katkıda bulunur gözükmektedir.

Bilimsel Enstrümentalizm

Bilimsel enstrümentalizmin temel iddiası, bilimsel teorilerin, bilimsel araştırmalarda kullanılan enstrümanlardan/araçlardan ibaret olduğudur. Teoriler, evrenin bilimsel tasvirinin yapılmasında bir işlev gördükleri müddetçe önemli ve gereklidirler. Fizik, kimya yahut astronomide ortaya atılan teorilerin görevi, bilimsel açıklamaları daha uygun ve sistematik hale getirmektir. Bu anlamda teoriler, bilimsel araştırma için vazgeçilmez unsurlardır. Fakat enstrümentalist görüşteki ana nokta, teorilerin, kılavuzluk yapmak dışında bir işleve sahip olmadığı ve fenomenleri olduğu gibi yansıtmak yahut bir kısım karmaşık deneysel verinin özeti olmak gibi bir işlevinin ve değerinin bulunmadığıdır. Enstrümentalist görüş, teorileri, dış dünyadan toplanan deneysel verilerin hulasası olarak değerlendirmeyiz; zira bu, teori ile olgu arasında bir mütakabiliyet³ ilişkisi varsayar. Enstrümentalist, teori ile fizik gerçeklik arasındaki özdeşlik ilişkisini reddeder. Bu kabullere paralel olarak, teorilerin, gözlem ve deney diline tercüme edilebilir olduğu tezi, teoriler ile fizik varlıklar arasındaki ilişkinin ontolojik değil araçsal (instrumental) olduğu tezi ile değiştirilir. Bilimsel enstrümentalizm bu tavrıyla, gözlemsel ve teorik terimler arasındaki mahut ayrımın ötesine gider. Gözlemin teori-bağımlı ve teori-yüklü olduğu düşüncesi, epistemik bir duruma atıfta bulunur. Teorik nesneler (theoretical entities) konusundaki enstrümentalist tavır, bu nesnelerin ontolojik temelini yıkmayı hedefler.

Enstrümentalizmin bu tezlerinin altında yatan ana görüş, doğruluk-yanlışlık kategorilerinin teoriler ve bilim için geçerli olduğu fikrinin reddedilmesidir. Bilimsel enstrümentalizmin Van Fraassen⁴ gibi sözcüleri, teorilerin

noktada Husserl'in fenomenolojisi, 'kökleri yanlış yönlendirilmiş bir akılcılıkta bulunan' Avrupa krizini aşmaya yönelik cesur bir girişimdi. Bk. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**, North Western University Press, Evanston, 1970, s. 290.

3 Her ne kadar mütakabiliyet teorisine bağlanmadan realist bir konumu benimsemek mümkünse de, mütakabiliyet teorisi realizmin hala ana kazıyıcılarından birini oluşturmaktadır. (Realizm ile mütakabiliyet teorisi arasındaki ayrımın bir müdafası için bk. M. Devitt, **Realism and Truth**, Blackwell, 1991, s. 27-30.) Bu bağlamda yüzyılın başındaki en haris girişim, Wittgenstein'in **Tractatus**'da "mantıksal açıdan kusursuz bir dil" geliştirme projesiydi.

4 Van Fraassen, bilimsel realizmi şöyle yorumlar: "Bilim bize teorileriyle, dünyanın nasıl olduğuna ilişkin lafzen doğru bir hikaye anlatmayı amaçlar; ve bilimsel bir teorisin kabulü, onun doğru olduğuna dair bir inancı da tazammun eder" 2

hiçbir ontolojik temele ve gerçekliğe sahip olmadığını ileri sürerler. Realistlerin iddialarının tersine teoriler, bilim adamının teorik kabul ve inşâlarından bağımsız olarak var olan objektif nesnelere tekabül etmezler. Ve teoriler herhangi bir objektif ontolojik temele dayanmadığından, doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemezler. Bu noktada enstrümentalist, bilimin (yahut burada teorinin) “doğruyu” amaçladığı şeklindeki realist görüşün karşısındadır. Enstrümentaliste göre, ister realist anlamda “doğru” olsun, isterse de Popper’ci anlamda “benzer” (verisimilitude) olsun, bilimde “doğruluk” mefhumunun tartışma dışı tutulması gerekir. Bu bağlamda enstrümentalizm, anti-realizmin bir uzantısıdır; zira iki görüş de genel olarak bilimin, özel olarak da bilimsel teorilerin ontolojik temelini ve gerçekliliğini reddeder. Aynı şekilde elektron, proton, vs. gibi teorik nesnelerin gerçekten varolduğunu söyleyemeyiz. İsminden de anlaşılacağı üzere bunlar “teorik” nesnelerdir ve “teorik” kelimesi bir kez enstrümentalist anlamda tanımlandığında, teorilerin ve teorik nesnelerin ontolojik temeli ve gerçekliği isbat edilemez.⁵

Her ne kadar enstrümentalizm, teorilere herhangi bir ontolojik ve hatta epistemik statü vermemekteyse de, bazı teorilerin diğerlerine göre daha tercihe şayan olduğunu kabul eder. İşte burada enstrümentalizm, bazı teorilerin diğerlerinden üstün olabileceği konusunda anti-realizmden ayrılır. Ontolojik temelin yokluğu, bazı teorilerin işlevsel değerini ve üstünlüğünü ortadan kaldırmaz. Bazı teoriler, “doğru”ya daha yakın oldukları için değil, fakat, tıpkı gündelik işlerde kullandığımız alet-edevat gibi, daha iyi bir fonksiyon icra ettikleri için tercih edilebilir. Kısacası bazı teoriler, bilimsel araştırmada “faydalı” oldukları ve enstrümental bir işlev gördükleri için, diğer bazı teorilerden üstündür. Bir benzetme yapacak olursak, bilimsel teoriler gündelik dildeki işaret ve ünlemlerle karşılaştırılabilir. “Her işaret kendi başına ölü gibidir”, der Wittgenstein. “Ona hayat veren nedir? O, kullanıldığı za-

(**The Scientific Image**, s. 8). Bu cümledeki “inanç” kelimesi, sorunu realist açı-sından problematik haline getirir. Van Fraassen, realizmin standart tanımını yerine, “yapıcı empirisizm” dediği bir teoriyi önerir: “Bilim bize, empirik olarak uygun teoriler vermeyi amaçlar; ve bir teorinin kabulü, onun sadece empirik olarak uygun olduğu inancını ihtiva eder”; zikreden M. Devitt, a.g.e., s. 137. Van Fraassen’e ve enstrümentalizme karşı geliştirilen bazı polemikler için bk. Devitt, a.g.e., s. 137-154; ayrıca W. H. Newton-Smith, **The Rationality of Science**, Routledge and Kegan Paul, 1981, s. 28-34 ve Ian Hacking, **Representing and Intervening**, Cambridge University Press, 1983, s. 50-52.

5 Teorik nesneler konusunda Quinon şöyle der: “Teorik varlıkların adlarını ihtiva eden cümleler (herhangi bir objektif varlığa) atıfta bulunmadığından, bunlar gerçek cümleler değil, hesap ve öndeyi için kullandığımız linguistik araçlardır.” (**The Nature of Things**, Routledge and Kegan Paul, 1973, s. 288; zikreden Newton-Smith, a.g.e., s. 32). Tartışmamızın seyrinden dolayı parantez içerisine aldığımız, bilimsel enstrümentalizmdeki pozitivist unsur, kendini bu noktada ele vermektedir. Enstrümentalist, teorik nesnelerin varlığını, sadece gözlemlenebilir olguların bilimin konusunu teşkil ettiği faraziyesine dayanarak reddettiğinden bu, pozitivizm ile bazı benzerlikleri günyüzüne çıkarmaktadır.

man canlıdır. Ona burada (kullanıldığı zaman) hayat mı üfleniyor? Yoksa kullanım (use) onun hayatı mı?”⁶ Bilimsel araştırmadaki işlev ve kullanımından kopartılan teoriler, ölü gibidir; linguistik araçlar olarak kullanıldıkları zaman hayat kazanır ve anlamlı hale gelirler.

Bu noktada bilimsel teorilere ilişkin realist tavrın karşılaştığı bir zorluğa dikkat çekmekte fayda var. Bu, aynı olgu alanını, aynı derecede ihâta edip açıklayabilen iki veya daha fazla teorinin bulunmasıdır (bk. Şekil 1). Kuhn'un tabirini kullanacak olursak, bilim tarihi, farklı paradigmlar içerisinde bu türden pek çok örneğe sahiptir. Bu bağlamda enstrümentalist, teorilerin hesap ve öndeyi (tahmin, prediction), için kullanılan araçlar olarak değerlendirilmesi halinde, bilim adamının çelişen teoriler karşısında herhangi bir sorun ile karşılaşmayacağını ileri sürer. Dahası, birer araç olarak alındığında, aynı olgu hakkındaki farklı teoriler, telifi gayr-ı kâbil olmaktan kurtulacaktır; zira teorilerin hiç biri olgusal dünyada ontolojik bir temele sahip değildir.

Enstrümentalist görüşün ikinci avantajı, hiçbir teorinin, teorik veya teorik olmayan nesneler hakkında “son söz” olarak değerlendirilmemesidir. Bilim tarihi, Newton'cu ve Einstein'ci kainat tasavvurlarında görüldüğü üzere, bu türden pek çok örneğe sahiptir. Burada bir teori kesin doğru kabul edilmiş, fakat yeni gelişmeler sonucunda sözkonusu teori bir başkasıyla değiştirilmiştir. Enstrümentalist duruş noktası bilim adamını bu tür paradoksal ve tutarsız durumlarla karşılaşmaktan alıkoyacaktır.

Özetleyecek olursak özelde teoriler, genelde de bilim, hesaplama, tasnif ve öndeyi (prediction) gibi amaçlar için kullandığımız entellektüel araçlardır. Teoriler bilimsel araştırmada kullanılırlar ve bu anlamda bilim adamı için vazgeçilmezdirler. Fakat açıklamaya çalıştıkları nesnelerin mutlak ve doğru yansımaları-resimleri değildirler. Teorilerin yegane işlevi ve önemi, evreni daha iyi anlamak ve açıklamak için bize yardımcı olmaktır. Nagel'in ifadesini kullanacak olursak, enstrümentalizmde teoriler, muayyen bir tabiat alanının musavver haritaları değil, fakat harita yapmanın ilkeleridir.⁷

Dolayısıyla özel olarak bilimsel teorilere, genel olarak bilime, herhangi bir felsefi, teolojik yahut ahlaki önermenin karşıt-delili olmak gibi paradoksal bir vazife hamledilemez.⁸

6 **Philosophical Investigations**, s. 432. “Hafifmeşrep” bilim felsefecisi P. Feyerabend'in Wittgenstein'dan mühlhem enstrümentalist dil teorisi hakkındaki değerlendirmesi için bk. Feyerabend, “*Wittgenstein's Philosophical Investigations*”, **Problems of Empiricism Philosophical Papers**, Cambridge University Press, 1986, c. 2, s. 99-131.

7 L. Nagel, **The Structure of Science, Problems in the Logic of Scientific Explanation**, Hackett Pub., 1979, s. 139.

8 Dinî enstrümentalizme geçmeden önce, enstrümentalizm ile postmodernist söylem arasındaki ilişki konusunda birkaç hususun belirtilmesinde fayda var. Gerçekliğin ontolojik temelini reddi ve herhangi bir söylemin bağımsız bir dil-oyunu olarak kurgulanması, postmodernizmin temel özelliklerinden biridir. Bu bağlamda “postmodern bilim” diğer herhangi bir söylem yahut disiplin gibi, top-

Dinî Enstrümentalizm

Dinî enstrümentalizmin temel kazıyısı, bilimsel enstrümentalizmininki ile aynıdır. Doğrulama (verification) prensibine göre dinî önermelerin doğruluğu ispatlanamadığından, dinî inançlar konusunda doğruluk-yanlışlık ölçülerinin dışta bırakılması gerekir. Mantıksal pozitivistlerin doğrulama prensibi, empirik olarak doğrulanmadıkça, hiçbir ifadenin anlamlı olmadığını ileri sürer. Bir dinî ifade yahut önermenin empirik doğrulanması, herhangi bir fiziksel yahut kimyasal deneyin doğrulanması ile aynı karaktere sahip olmak zorundadır; yani her iki doğrulamada da gözlem, deney, tasnif, vs. gibi unsurlar birinci derecede önemlidir. Bu doğrulama prensibi, doğruluk ve anlamlılığın yegane kriteri olarak kabul edildiğinde, dinî, ahlakî veya metafizik ifadelerin, anlam veya “doğruluk değeri” (truth-value) taşıması imkansız hale gelir; bunlar artık, mantıksal pozitivistlerin ilan ettiği gibi, anlamsız metafizik saçmalıklardır. Bununla beraber dinî inancın ve ahlakî kuralların toplumsal hayatın düzenlenmesindeki işlevsel rolü kolaylıkla ve bir çırpıda reddedilemez. Bu işlevsel rol, gerçekte empirik bir yöne atıfta bulunur. Bu yüzden bir empiristin yapabileceği tek şey, Braithwaite örneğinde görüldüğü gibi, dinî hakikati ve ahlakî ilkeleri, toplumun tanzim ve kontrolünde oynadıkları role göre açıklamak ve yorumlamaktır.

Doğrulama ilkesine göre dinî inanç ve iddiaların, doğru veya yanlış olduklarının isbat edilebilmesi için, belirli bir empirik muhtevaya sahip önermeler ve ifadeler olarak ele alınması gerekir. Braithwaite'e göre, doğruluk değeri testi için geçerli üç ifade sınıfı vardır: Empirik olgular hakkındaki ifadeler, bilimsel hipotezler ve diğer empirik ifadeler, son olarak mantık ve matematiğin mantıken zorunlu ifadeleri.⁹ Buradaki temel husus dinî ifadelerin, bu üç sınıftan birine dahil olup olmadığıdır. Dinî iddialar, empirik önermeler sınıfına dahil edilemez çünkü dinî ifadelerin öznesi (Tanrı, melek, ahiret, vd.), gözleme ve deneye konu olabilecek olgular değildir. Gözlem ve deney alanının dışında bulunmak, dinî önermelerin öznelarini, kimyasal yahut biyolojik nesnelerin tersine, empirik test alanının dışına iter. Öte yandan bu dinî önermeleri olgusal dünya hakkındaki bilimsel hipotezler ve empirik ifadeler

— lundaki işlev ve rolü konusunda hiç bir objektif varlık iddiasında bulunmayan bir dil-oyunudur. Postmodern bilim ile enstrümentalizm arasındaki paralellik burada net olarak görülür. Bu açıdan Lyotard'ın şu mülâhazaları kayda değer: “Postmodern bilim, karar verilemez durumlar, kesin ve tam kontrolün sınırları, eksik bilginin şekillendirdiği çelişkiler, “fracta”, yıkımlar ve pragmatik paradokslar gibi olguları kendine konu edinerek, kendi evrimini süreksiz, yıkıcı, muhkemleştirilemez ve paradoksal olarak teorileştirmektedir. Postmodern bilim, bilgi kelimesinin anlamını değiştirmekte ve bunu, böyle bir değişimin nasıl gerçekleştirilebileceğini ifade ederek yapmaktadır. O, bilineni değil, bilinmeyeni üretiyor. Ve, azami performans ile hiç bir ilişkisi olmayan, fakat “paralogy” olarak anlaşılan farklılığı kendine temel kabul eden bir meşruiyet modeli öneriyor.” (The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, University of Minnesota Press, 1989, s. 60.)

9 R. B. Braithwaite, “An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief”, The Philosophy of Religion, OUP, 1963, neşr. B. Mitchell, s. 73.

olarak kabul ettiğimizde, bunların, deney tarafından yanlışlanması halinde, yanlışlanabilir (falsifiable) ve reddedilebilir önermeler olarak kabul edilmesi gerekir.

Fakat böyle bir netice, tabiatı gereği aşkın ve değişmez olan dinî hakikatın yapısını ortadan kaldırır. Son şık, dinî ifadeleri, mantık ve matematiğin mantıken zorunlu önermeleri gibi kabul etmektir. Fakat dinî inanç bu sefer çok daha ciddi bir problem ile karşı karşıya gelir ki bu da mantık ve matematiğin önermelerinin ontolojik statüsü meselesidir. Hume ve Kant'ı izleyen bu değerlendirmeye göre mantık ve matematiğin önermeleri, olgular dünyasının anlaşılması ve düzenlenmesi için vazgeçilmez olmakla beraber, dış dünyada hiçbir objektif temele-varlığa tekabül etmeyen hipotetik kurgulardır. Dinî ifadelerin bu kategoriye alınması halinde, bunların hiçbir fiili-objektif varlık iddiasında bulunmayan hipotetik ve enstrümental nesneler olarak kabul edilmesi zorunlu hale gelir.

Bu çerçevede dinî iddiaların, doğrulanamaz ve dolayısıyla anlamsız metafizik ifadeler olarak reddedilmesi gerekir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi, dinî inançlar, toplumdaki düzenleyici rol ve güçlerinden dolayı kolayca bir kenara bırakılamazlar. Bu noktada Braithwaite, zevahiri kurtarmak için, Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinden alınmış yeni bir anlam tanımı önerir: "Bir ifadenin anlamını belirleyen, onun nasıl kullanıldığıdır."¹⁰ Dinî yahut teolojik bir ifadenin "kullanımı" empirik muhtevaya sahip olduğundan, bu kullanımın kendisi gözlenebilir, işitilebilir ve test edilebilir bir şeydir. Örneğin bir dinî inanç mensubunun, dinî yahut ahlakî bir siyasete bağlanma niyeti, yaptıkları ve davranışları gözlemlenerek test edilebilir. Aynı yolla empirik cevaplar da elde edilebilir. Dolayısıyla pragmatist yaklaşımın bir benzeri olan bu kritere göre, dini ve din önermelerini "anlamlı" kılan, inanan kişinin niyetidir ve sözkonusu niyet ve inançların doğruluk yahut yanlışlığı herhangi bir önemi haiz değildir.¹¹

Dinî ifadelerin anlamı, inanan kişinin niyeti tarafından belirlendiğinden, dinî önermeler, inanan kişinin niyetinin öznesi ile irtibatlandırılmadığı müddetçe anlamdan yoksundur. "Dinî bir iddianın anlamı, iddiayı yapan kişinin belirli bir ahlak siyasetini izleme niyetinin ifade edilmesindeki kullanım tarafından belirlenir."¹² Belirli bir ahlak siyasetiyle kastedilen ahlak ilkeleridir; zira bu iddiada bulunan kişinin belirli bir davranış biçimini izleme niyeti, herhangi bir keyfi ve öznel davranış olamaz. Asıl önemlisi, dinî inanç ve id-

10 A.g.e., s. 77. Anlam-kullanım özdeşliği, Wittgenstein'in ikinci dönem düşüncesinin ana özelliklerinden biridir: "Anlam kelimesini kullandığımız çoğu durumda -tüm durumlar için söz konusu olmamakla beraber- şöyle bir tanım verebiliriz: "Bir kelimenin anlamı onun dildeki kullanımıdır"." (*Philosophical Investigations*, s. 43; ayrıca s. 30, 41, 120, 138, 197, 532, 556.)

11 Dinin ve dinî inancın epistemik temelini, inanan kişinin niyetine indirgenmesi, dinî inancın köklerini, inanan kişinin "hislerinde" ve "duygularında" (yahut "tecrübelerinde") arayan duygucu din anlayışının bir uzantısı olarak görülebilir.

12 A.g.e., s. 80.

dialar, ancak bir ahlak ilkeleri bütünüyle ilişkilendirildikleri zaman, “empirik” muhtevaya (toplumu düzenleme rolü) sahip olurlar. Dinî ifadeler, tıpkı Kutsal Kitab'ın anlattığı kıssa ve hikayeler gibi, kendi içlerinde bir doğruluk-muhtevasına ve değerine sahip olmadığından, ancak ahlakî emir ve yasaklara indirgendikleri zaman anlamlı hale gelirler. “Dinî iddianın birincil işlevi (kullanımı, use), bir ahlak ilkeleri manzumesine bağlılığı beyan etmektir: Böyle bir bağlılık olmadığında “gerçek din” diye bir şey yoktur.”¹³

Buraya kadar görüldüğü üzere, dinî inançların doğrulanması için gerekli olan empirik temel ve muhteva, iki unsur tarafından temin edilmektedir: İddiada bulunan kişinin belirli bir ahlak siyasetini izleme niyeti ve toplumun tanzim edilmesi gibi empirik bir muhtevaya sahip ahlakî ilkeler. Fakat bu iki şartın, tüm dinlerde ortak olduğu ve tüm dinler tarafından paylaşıldığı inkar edilemez bir gerçektir. Eğer temel dinî ifadeler için böyle bir durum sözkonusu ise, dinler arasındaki farklar nasıl açıklanacaktır? Eğer iddiada bulunan kişinin niyeti ve izlemesi gereken ahlakî ilkeler keyfî ve öznel değilse, Hristiyanlık, Yahudilik yahut Budizm gibi dinlerin varlığı nasıl izah edilecektir? Bir başka ifadeyle, bütün büyük dinlerin genel ahlak ilkeleri konusunda paylaştığı ortak noktalar nazar-ı itibara alındığında, dinî farklılaşmalar nasıl izah edilecektir? Braithwaite'in verdiği cevap, dinlerin anlattığı farklı “hikayeler”dir: “.... Farklı dinler için aynı olabilen davranış siyasetlerini izleme niyetleri, farklı hikayelerle (yahut hikaye manzumeleriyle) birlikte düşünülür.”

Buna göre her dinin temel inançlarını açıklamak için anlattığı hikayeler arasındaki fark, dinler arasındaki farklılaşmanın sebebidir. Burada “hikaye” ile kastedilen, “empirik olarak test edilebilen, doğrudan doğruya empirik bir önerme niteliği taşıyan ve dindar kişi tarafından dinin salık verdiği yaşama biçimini sürdürme kararlılığıyla bir arada tasarlanan/düşünülen bir önerme yahut önermeler dizgesidir.”¹⁴

Hikayeler, belirli bir olay, şahıs ve yere atıfta bulunduklarından empirik bir muhtevaya sahiptirler; ama bu, onların doğru olması gerektiği anlamına gelmez. Bir dinden diğerine değişen bu hikayelerin amacı dinî inancın kendisini açıklamak değil, inanan kişinin dinî hayatında fonksiyonel bir araç vazifesi görmektir.¹⁵

13 A.g.e., s. 82.

14 A.g.e., s. 84.

15 J. H. Randall, dinî inanç ve sembollerin anlamı konusunda benzer bir tavır takınır: “Kabul edilmesi gereken şey, dinî sembollerin, hem herhangi bir somut-objektif varlığı temsil etmeyen (nonrepresentative) hem de bilgi-muhtevasından yoksun (nongnitive), toplumsal ve sanatsal semboller sınıfına ait olduğudur. Bu tip non-kognitif semboller, dış dünyada bulunan herhangi bir varlığı değil, kendi yaptıkları işi ve işlevi temsil ederler.” (*The Role of Knowledge in Western Religion*, Boston, 1958, s. 114; zikreden J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan Press, 1988, s. 4.) Randall'a göre din, “toplum açısından vazgeçilmez işlevlere sahip müstakil bir insanî teşebbüs”tür. Aynı şekilde teoloji “insanoğlunun ahlakî tecrübe ve düşüncelerinin, tahayyüli ve sem-

Özetleyecek olursak dinî enstrümentalizm, dinî inançlarda doğruluk yanlışlık kategorilerini bütünüyle reddeder.¹⁶ Dinî bir iddia, inanç ve uygulama için önemli olan “doğruluk-muhtevasına” sahip olmak değil, bireyin ve toplumun ahlakî hayatında bir fonksiyon icra etmektir. Bu işlev, kullanım (use) unsurundan dolayı (ki bu bağlamda “kullanım”, “fayda” ve “pragmatiklik” ile yakın anlamlara sahiptir) dinî ifadelerin bir ahlakî ilkeler dizgesiyile irtibatlandırılması gerekir. Bu kabulün zorunlu neticesi, genelde dinin, özelde de dinî inancın, hiçbir doğruluk-yanlışlık iddiasında bulunmayan bir ahlak manzumesine indirgenmesidir. Bu metafiziksiz din ve ahlak, toplumun kontrol altında tutulmasında fonksiyonel bir role sahiptir ve bunun ötesindeki hiçbir metafizik yahut teolojik çaba anlamlı değildir.

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız dinî enstrümentalizm, doğrulama ilkesinin, doğru ve geçerli bilginin yegane kriteri olarak kabul edilmesinin bir neticesidir. Fakat doğrulama prensibinin kaynağı olan mantıksal pozitivizmi bir kenara bırakacak olursak, dinin ve dinî inancın, bireysel ve toplumsal yaşantıda düzenleyici bir ilke olarak ele alınması, Kant'ın kategorik zorunluluk (categorical imperative) kavramına kadar geri götürebilir. Kant'ın bir taraftan pür ve pratik akıl arasında bir ayırım yapması ve diğer taraftan dinin ve ahlakın metafizik temelini, sadece bilginin değil, gerçekte ilginin de olmadığı¹⁷ *numen* alanına ait olduğunu ilan etmesi, dinin ahlaka indirgenmesini zorunlu kılmıştır. Kant'ın ahlak-temelli bir sistem kurmayı amaçladığı gerçeğine rağmen, bu tavrın, dinî inancın ve ahlakın metafizik temelleri-

bolik bir tercümesinden” ibarettir: “Bütün dinî inançlar semboliktir”. (A.g.e., s. 24-25.) Keza Tanrı, Randall'a göre “bizim ideallerimiz, hakim değerlerimiz, ‘nihaî ilginizdir’; O, dünyanın dinî boyutu ve ilahî olan için fikrî/zihnî bir semboldür.” J. (Hick, **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, 1990, s. 90.)

16 Hick, Braithwaite'in görüşünü “non-kognitif” din teorileri başlığı altında tasnif eder. (**Philosophy of Religion**, s. 89-99.) Burada “non-kognitif” ile kastedilen, dinî inançlar, ne doğru ne de yanlış ifadeler olarak almaktır. Dolayısıyla dinî ilkeler kendi içlerinde herhangi bir doğruluk taşımazlar. Braithwaite'in yanısıra, D. Z. Phillips, Randall ve Don Cupitt gibi isimler de dinî hakikat konusunda benzer bir görüşü paylaşırlar. Bu görüşlerin bir değerlendirmesi için bk. J. Hick, **An Interpretation of Religion**, Macmillan Press, 1989, s. 193-2 Aynı tavrın değişik ifadelerini Hick'in verdiği şu eserlerde bulmak mümkün: P. Munz, **Problems of Religious Knowledge**, London, 1959; P. Schmidt, **Religious Knowledge**, New York, 1961; T. R. Miles, **Religion and the Scientific Outlook**, London, 1959; Paul van Buren, **The Secular Meaning of Religion**, New York, 1963; Don Cupitt, **Taking Leave of God**, London, 1980; A., **The World to Come**, London, 1982 ve **Only Human**, London, 1988.

17 Genel kanaatin aksine, Kant'ın *numen* alanını dışlaması basit bir aklın sınırlarını belirleme çabası değil, fakat daha ziyade Varlık'ı, pür aklın ilkelerine göre sınırlama girişimi idi. Grünebaum'um belirttiği gibi, “Onsekizinci yüzyılın sonunda Kant'ın çağdaşlarını anlamaya zorladığı aklın sınırları, insanı, artık nüfuz etmeyi umursamadığı alanlardan uzaklaştırmıştır –eğer gerçekten uzaklaştırabilmiş ise.” G. E. Von Grünebaum, “*Concept and Function of Reason in Islamic Ethics*”, **Oriens**, XV, 1962, s. 16.

ni sarstığı gözardı edilemez bir gerçektir. Nasıl Kant'ın terminolojisinde “İdea”lar dünyayı kavrayabilmemiz için gerekli araçlara atıfta bulunuyorsa,¹⁸ dinî inanç ve ahlakî önermeler de, hiçbir metafizik varlık iddiasında bulunmadan, toplumsal hayatta benzer bir işlev görürler. Böylece dinî inanç, modern din anlayışının bir neticesi olarak, ahlakî ilkelerle yer değiştirir. Dahası ahlakî değerler, pratik aklın sahasında yer alırlar ve “pratik” kelimesinin kendisi düzenleyici ve fonksiyonel unsuru tazammun eder. Meşruiyetini özne-üstü bir temelde değil, öznenin kusursuzluk ve sorumluluk duygularında bulan düzenleyici ahlak ilkeleri, bizi dinî-metafizik temelden yoksun bir ahlak sistemine götürür. Kısacası din, düzenleyici bir fonksiyonla yükümlüdür.¹⁹ Din ancak bir ahlak ilkeleri dizgesi olarak mümkün ve anlamlıdır.

Dinî inançlar için doğruluk-yanlışlık kategorilerinin reddedilmesinin benzer bir tatbikini, dinin müstakil bir dil-oyunu olarak kurgulanması çabasında görüyoruz. Bu görüşün savunucularından D. Z. Phillips, dinde, anlam kriterinin yine din içinde oluşturulması gerektiğini ileri sürer.²⁰ Bu ancak, din, Wittgenstein'in kastettiği manada bir dil-oyunu olarak anlaşıldığı zaman gerçekleştirilebilir. Bu noktada Braithwaite'in emprisizmi ile Phillips'in dil-oyunları stratejisi, yöntemleri farklı olmakla beraber, büyük benzerlikler taşır: Doğruluk ve yanlışlığa (hak ve bâtıl oluşa) ilişkin her tür değerlendiri-

18 L. W. Beck'in belirttiği gibi, “Kant, ‘İdea’ kelimesini Plato'dan alır fakat ona Plato'nun çoğu zaman yaptığı gibi metafizik bir gerçeklik ve güç hamletmez. Kant için ‘idea’, Platonun İdeası gibidir; fakat bu ‘İdea’, hiç bir tecrübenin örneğini veremediği, mamafih tahayyülün de keyfî olarak ve rastgele oluşturmadığı bir kavramdır. Bununla beraber Plato İdeaların, his dünyasının İdeaları taklit ederek katıldığı bir numen dünyasında pür aklın objeleri olduğunu düşünürken, Kant İdeaların, hiç bir metafizik varlığı bulunmayan fakat insan zihninin zorunlu kurguları olduğu inancındadır. Zorunlu, fakat ne için? Kant bunların, teorik bilginin ve pratik yahut ahlakî tecrübemizin rehberliği (istikamet kazanması) için zorunlu olduğunu düşünür; böylece bu İdealar, tek tek problemlerle ilgilenmemiz için önümüze henüz gerçekleştirilmemiş sistematik bir hedef koyar.” **On History**, Immanuel Kant, neşr. ve Giriş, L. W. Beck, Macmillan Pub. Com., 1963, s. xix-xx; Kant'ın Plato'nun İdeaları hakkındaki değerlendirmesi için bk. **Critique of Pure Reason**, çev. N. K. Smith, St. Martin's Press, 1965, s. 310-311.

19 Düzenleyicilik işlevi, ahlakî değer ve ilkelerin zorunlu bir kısmı ve neticesidir. Enstrümentalizmdaki problematik durum, bu ilkelerin toplumsal hayattaki kullanımlarına ve faydalarına göre meşrulaştırılmasıdır. Bu, resmi tersine çevirmek ve atıf noktasını ahlakî değerler değil, toplumun idaresi yapmaktır. Bunun başka bir meşruiyet sorununa yol açtığı aşikar.

20 Kriter meselesi, Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinin önemli yönlerinden birini oluşturur. Bunun bir tartışması için bk. P. M. Hacker, **Wittgenstein Meaning and Mind**, Blackwell, 1993, s. 243- 266. Aynı sorun din felsefesinde de sıklıkla ele alınır. Örneğin Daniel Guerriere, dini bir “deva ve kurtarıcı güç” olarak tanımlayarak, dine uygun bir doğruluk kriteri geliştirmeye çalışır. Bu fenomenolojik yaklaşıma göre hakikat, Heidegger'ci anlamda *aletheia* (tezahür, açılım) olarak tanımlanır. Bk. D. Guerriere, “*The Truth, The Untruth, and the Untruth Proper to Religion*” **Phenomenology of the Truth Proper to Religion**, nşr. D. Guerriere, SUNY Press, 1990, s. 75-101.

me ya bütünüyle terk edilmeli veya sözkonusu din ile sınırlı tutulmalıdır. Phillips bu görüşünü, dil-oyunları kavramının mütelâzımı olan ontolojik relativizm nosyonuna dayanak açıklar. Her bir dil-oyunu kendine münhasır kurallara sahip olduğundan, herhangi bir dinî yahut dinî olmayan ifadeyi doğrulamak yahut meşrulaştırmak için genel ve evrensel bir doğruluk-yanlışlık kriterinden bahsedilemez. Wittgenstein'in dediği gibi, her bir dil-oyunu kendi içinde tam ve eksiksiz bir dil olabilir.²¹ Bu tavır, dini, diğer dil-oyunları üzerinde hiçbir üstünlük iddiasında bulunma hakkı olmayan bir dünya görüşü haline getirir. Ve bu noktada “makullük” (intelligibility) kriterlerine “kendi içinde sahip olan dil-oyunlarından ve bir dil-oyunun makullüğünü, diğer bir dil-oyunun makullük kriteriyle ortadan kaldırmanın imkansızlığından” bahsetmek imkan dahiline girer.²² Ayrıntı ve tazammunları müstakil bir çalışmayı gerektiren bu ontolojik relativizm, açıkça görüldüğü üzere, dinin metafizik yapısını ve temelini ortadan kaldırmakla eş anlamlıdır.

Sonuç

Buraya kadarki değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere, bilimsel ve dinî enstrümentalizmin paylaştığı bazı ortak noktalar vardır. Her iki yaklaşım da konularını, mutlak ve evrensel değil, ârızî ve izâfî görür. Her ikisi de doğruluk-yanlışlık ölçülerini, bilimin ve dinin işleyişi açısından, gereksiz ve başka bazı gayelere ulaştıran araçlar (enstrümanlar) olarak kabul eder. Ve nihayet her iki yaklaşım da anti-realisttir. Genel olarak enstrümentalizmin eleştirisini şimdiye kadar kenara bırakacak olursak, bilimsel enstrümentalizmin, özellikle din ile bilim arasında bir çelişki ve çatışma sözkonusu olduğunda, kolaylık sağlayan bazı uygulanım imkanlarına sahip olduğu ileri sürülebilir. Bu tür bir çelişki ve çatışma durumunda, bilimi, enstrümentalizmin bakış açısına göre izafileştirmek ve çatışmaya sebep olan teoriyi araçsal ve ârızî bir unsur olarak değerlendirmek, stratejilerden biri olarak kullanılabilir. Pierre Duhem (1861-1916), din ile çatışan bilimsel teoriler karşısında böyle bir tavır takınır. Bilimsel bir teori dinin karşısına konulduğunda, der Duhem, en iyi yol dinî inancı değiştirmek yahut gözden geçirmek değil, fakat sözkonusu teoriyi bir araç olarak değerlendirmektir. Bilim tarihindeki eski teorilerin ve hatta paradigmaların yenileriyle yer değiştirmesi nazar-ı itibara alındığında, bilimsel teoriler konusundaki bu tavır, meşru ve haklı görünmektedir. Bu, ne

21 Bu nokta, Wittgenstein'ci “fideizm”in temel yapısını açığa çıkarmaktadır. Fideistik meşruiyet modelinin eleştirel bir değerlendirmesi için bk. N. Frankenberg, **Religion and Radical Empiricism**, SUNY Press, 1987, s. 8-13; ayrıca M. C. Banner, **The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief**, Clarendon Paperbacks, 1992, s. 67- 95.

22 D. Z. Phillips, “*Religious Beliefs and Language Games*”, **The Philosophy of Religion**, neşr. B. Mitchell, s. 131; ayrıca Phillips, **Faith After Foundationalism**, Routledge, 1988, özellikle birinci bölüm. Phillips'in düşüncelerinin eleştirisi için bk. J. Hick, **God and the Universe of Faiths**, s. 25-36.

dinî inancı zedeler, ne de bilimsel teoriyi. Fizik ile metafizik arasında yaptığı ayrımla maruf olan Duhem, kendi fizik yorumunu “sonuçları ve kaynakları itibarıyla pozitivist” olarak tasvir eder; fakat aynı zamanda dine olan inancını, “Tanrının bize vahyettiği hakikatlere tüm ruhumla inanıyorum” diyerek ifade eder.²³ Bu çerçevede din ile bilim arasındaki sözde çatışma, farklı bir yön ve muhteva kazanır.

Dinî enstrümentalizme gelince, yukarıda dinin enstrümentalist bir çerçevede yorumlanmasının ve ahlaki ilkelere indirgenmesinin, batılı din anlayışının temel özelliklerinden birini oluşturduğunu ileri sürmüştük. Bu anlayışa göre, ilahî vahiy tarafından tanımlanan din, tüm ahlaki ilkelerini kendi içinde taşıyan mutlak ve aşkın bir gerçekliğe değil, ahlaki kontrol ve tanzim görevi verilmiş bir kuruma atıfta bulunur. Aydınlanmanın, batı medeniyetinin hakim söylemi haline gelmesinden bu yana, batılı insanın ben-tasavvuru dinî hakikati, işlevsel ve araçsal bir şey olarak görmeye meyletmiştir. Aydınlanma düşünürlerindeki “dinî unsur” dinî hakikatten çok bu tip bir din tasavvuruna işaret eder. Heidegger'in Nietzsche'nin “Tanrı öldü” sloganı hakkında söylediği gibi bu, basit bir ateizm ilanından çok, Tanrının unutulmasına ve sıradan bir konuma indirgenmesine delâlet etmektedir.²⁴

Bu noktada modernizm ile postmodernizm arasındaki ilişkiye bir göz atmak gerekmektedir. Modernizm eleştirisinde hiçbir düşünce akımının postmodernizm kadar kökten ve yıkıcı olmadığı şeklindeki yaygın ve yanıltıcı kanaatin aksine, modernizm ve postmodernizm dinin statüsü konusunda ortak bir noktayı paylaşırlar. Postmodernist söylem dini, “toplumdan sorumlu kurumlar” arasına yerleştirir. Herhangi bir aşkın temele sahip olmayan postmodern din, insanlığın karşı karşıya bulunduğu mevcut durum ve sorunlara cevap vermelidir.²⁵ Aksi halde Tanrı yahut ahiret gibi metafizik ve teolojik hakikatler, diğer “metanarrative”ler gibi terkedilmek durumunda-
dır. Burada dinin, mutlak aşkın hakikatin dışında bir şey tarafından tanımlandığına ve başka sebeplerden dolayı bir meşruiyet alanına sahip olduğuna dikkat edilmelidir. Dinin meşruiyetini sağlayan, insan topluluğunun kurtuluşunda oynadığı roldür.

“Postmodern dinin” ayrıntı ve tazammumlarını şimdilik bir kenara bırakacak olursak, burada ortaya çıkan bir diğer hayati problem, hem enstrümentalizmin hem de postmodernizmin paylaştığı ontolojik relativizmdir.

23 *The Aim and Structure of Physical Theory*, s. 275; zikreden F. Copleston, *A History of Philosophy*, Image Books, 1985, IX, s. 277- 278.

24 “Tanrı Öldü” düşüncesinin Luther'den Heidegger'e uzanan serüveni için bk. Eric von der Luft, “*Sources of Nietzsche's 'God is dead' and its meaning for Heidegger*”, *Journal of the History of Ideas*, April- June, 1984, XLV/2, s. 263-276.

25 J. W. Murphy, *Postmodern Social Analysis and Criticism*, Greenwood Press, 1989, s. 30; ayrıca s. 95-98. Murphy'ye göre “mutlak bir atıf noktası olarak Tanrı'dan arındırılan kurtuluşun, insanlık durumunu geliştiren bir toplumsal dönüşüm aracılığıyla husule gelmesi gerekir. Ahlak sorunu, iyinin ve kötünün ötesindedir dediğinde, Nietzsche böyle bir düşünce ile hareket etmekteydi.”

Postmodernist söylemin dine belirli bir varlık alanı tanıdığı doğrudur ve pek çok insan açısından postmodernizmi cazip kılan da budur. Fakat dinin postmodernist söylemdeki kabulünün ahlaki değil, ontolojik açıdan relativist bir tavra istinat ettiği ısrarla vurgulanmalıdır. Bunun anlamı dinin, diğer herhangi bir söylem kadar anlamlı ve meşru olduğudur. Fakat yine bu çerçevede din, ilahi vahyin tanımladığı aşkın bir hakikat olarak değil, “toplum karşısında sorumlu bir kurum” olarak meşruiyet hakkına sahiptir. Dolayısıyla, tekrar vurgulayacak olursak, postmodernizmin savunduğu çoğulculuk, ahlaki bir tavır ve müsamahaya değil, ontolojik relativizme dayanır. Bu sebeplerden ötürü postmodernist din anlayışının, tıpkı dinî enstrümentalizm gibi, en az modernizm kadar dinin temel yapısına ve gerçekliğine karşıt bir tavır bünyesinde taşıdığı, postmodernizmin sûretâ sempatik söylemine rağmen, itiraf ve ifade edilmelidir.

Kaynaklar

- Banner, M. C., **The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief**, Clarendon Paperbacks, 1992.
- Copleston, F., **A History of Philosophy**, Image Books, 1985.
- Devitt, M., **Realism and Truth**, Blackwell, 1991.
- Feyerabend, P., **Problems of Empiricism Philosophical Papers**, c. 2, Cambridge University Press, 1986.
- Frankenberry, N., **Religion and Radical Empiricism**, State University of New York Press, 1987.
- Guerriere, D (ed.), **Phenomenology of the Truth Proper to Religion**, State University of New York Press, 1990.
- Hacking, Ian, **Representing and Intervening**, Cambridge University Press, 1983.
- Hacker, P. M. S., **Wittgenstein Meaning and Mind**, Blackwell, 1993.
- Hick, J., **An Interpretation of Religion**, Macmillan Press, 1989.
- Hick, J., **God and the Universe of Faiths**, Macmillan Press, 1988.
- Hick, J., **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, 1990.
- Kant, Immanuel **Critique of Pure Reason**, tr. by N. K. Smith St. Martin's Press, 1965.
- Kant, Immanuel, **On History**, ed. L. W. Beck, Macmillan, 1963.
- Lyotard, F., **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, tr. G. Bennington and B. Massumi, University of Minnesota Press, 1989.
- Mitchell, B. (ed.), **The Philosophy of Religion**, Oxford University Press, 1963.
- Murphy, J. W., **Postmodern Social Analysis and Criticism**, Greenwood Press, 1989.
- Nagel, E. **The Structure of Science Problems in the Logic of Scientific Explanation**, Hackett Pub. Com., 1979.
- Newton, W.H-Smith, **The Rationality of Science**, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Phillips, D. Z., **Faith After Foundationalism**, Routledge, 1988.
- Wittgenstein, L., **Philosophical Investigations**, Basil Blackwell, 1988.