

POSTMODERN DÖNEMDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ*

Gary Carl (Muhammad) LEGENHAUSEN
çev. Yusuf SUIÇMEZ

Makale Geliş:23.12.2017

Makale Kabul:25.03.2018

Newyork'un Queens kasabasındaki bir Katolik lisesinde öğrenci iken felsefenin tüm ilim dallarının anası olduğunu ve dine hizmet ettiğini düşünüyordum. Gerçekliği kesin olmamakla birlikte bazen felsefe ve din arasındaki ilişki efendi ile hizmetçi arasındaki emir komuta ilişkisine benzetilmiştir. Ancak Batıdaki aydınlanma döneminde birçok Batı felsefecisi ve din adamı tarafından "felsefe dine hizmet etmelidir" anlayışı -özellikle Avrupa'nın aydınlanma döneminde- ret edilmiştir. Bunun bir neticesi olarak felsefenin kendi özgürlüğünü kazanması beklenirken, bu defa da felsefe kendisinden doğan, doğa ve insan bilimlerinin hizmetine sokulmuştur. Ayrıca bilimsel realistler, kendin olmayı bilimin bir dayatması olarak görmüşlerdir. Bu durum felsefe ve din ilişkilerinin nasıl olması gerektiği konusunda farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur. Birçoğu, bu ikisi arasındaki ilişkinin bittiğini ileri sürmüşler, hatta bazı Hıristiyan din bilimcileri bunun dinin yararına olduğunu düşündüler. Aslında bunlar, felsefenin dine hizmet etmediğini; zira çözdüğü sorunlardan daha fazla sorun yarattığı görüşünde idiler.

Bu düşünce, İslam âlimlerinin yabancı olmadığı bir düşünce idi. İslam filozoflarından olup da felsefeden, özellikle İslam felsefesinden

* Dr. Gary Carl (Muhammad) Legenhausen. Çeviri: Doç. Dr. Yusuf Suiçmez, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Müellif 1953 yılında New York'da doğdu. Felsefe çalışmaları sırasında varoluşçuluk ve pozitivismden etkilenerek ailesinin Katolik inancından uzaklaşan yazar 1979 yılında Teksas Üniversitesindeki Müslüman öğrencilerle tanışması, Rice Üniversitesinde felsefe dalındaki doktora tezini savunduğu 1983 yılında İslamiyeti seçişiyle son buldu. 1985 yılında İran'ı ziyaret etti. 1989 yılında Tahran'daki İran Akademisinde din felsefesi öğretimi için İran'a davet edildi. Halen İran'da İmam Humeyni Araştırma ve Eğitim Enstitüsünde Batı felsefesi ve din bilimleri eğitimi vermeye devam ediyor. Yazarın "Islam and Religious Pluralism" adında bir kitabı ve Ayetullah Misbah Yazdi'den "Contemporary Topics of Islamic Thought" başlığında yaptığı bir çevirisi ve çeşitli İngilizce ve Farsça makaleleri bulunmaktadır. Legenhausen özellikle dini çoğulculuk ve Tradisyonizm eleştirileriyle tanınmaktadır." Bkz.: https://tr.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Legenhausen. Bu makale "The Relationship Between Philosophy and Theology in the Postmodern Age" başlığı ile Al-Tawhid vol: 14 No: 1'de ve Message of Thaqalayn. Vol. 6. No. 3 & 4. Spring-Summer, (2001), P. 105- 129'da yayınlanmıştır. Bakınız: <http://iis.ir/faculty/dr-legenhausen/>

şüphe eden kişileri bulmak oldukça kolaydır. Din ile aykırılık içeren felsefeye karşı çıkışı ile bilinen Gazali ve onun gibiler, felsefeyi küfür olarak da görürler.

Bazıları ise felsefenin din ile alakasının kesilerek kendi ilgi sahasını dönmesini olumlu bir gelişme olarak değerlendirdiler. Ancak felsefe ihmal edilmeyi kabul etmeyerek, dinle alakasını kesmeye çalışanlara dahi kendisini kabul ettirmenin yollarını bulmuştur. Felsefe kendisini anlamsız olarak görenleri akılsız ilan ederek varlık nedenini insan ya da hayvan olma arasındaki ayırım çizgisi olarak göstererek bunu yapanları aşağılamıştır.

Pozitivist düşüncenin yükselip düşmesinden sonra felsefe kendisini doğa bilimlerinin hizmetine adanmış ilan etmiş ve daha önce üzerinde yoğunlaştığı sorunları terk etmiştir. Böylece felsefe yeni bir kimliğe bürünerek kendi sorularını, birazda alaycı bir tarzla dinbilimcilere yöneltmeye başlamıştır. Bu soruların birçoğu dinbilimcilerin hiç de yapancı olmadıkları ve uzun süre meşgul oldukları sorulardı: “Tanrının varlığı nasıl ispatlanabilir? “Özgür insanın ne yapacağını tanrı nasıl bilebilir? Allah kendisinin de kaldıramayacağı kadar ağır bir taş yaratabilir mi? Ezeli ve ebedi olan Allah, fani olan maddi alemi nasıl bilebilir?” gibi sorular bunlardan birkaçıdır. Bu sorular aklın din sahasına girdiği ilk dönemde soruların aynısına benzemekle beraber, bu sorulara verilen çağdaş cevaplara aşına olanlar, din felsefesinin hiçte görüldüğü gibi masum olmadığını görmektedirler. Sorduğu soruların, masum bir kızın gerçeği öğrenmek için sorduğu sorular olmadığı da anlaşılmaktadır. Felsefe yıllarca bilime hizmet vermiş ve bu hizmetler sayesinde, hümanizm, materyalizm, fizikalizm, natüralizm gibi dine karşı görüşler arasında bir uzlaşma zemininin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu sorular yöneltildikten sonra da dinbilimcilerin vereceği cevaplara karşı, bu bilimlerin karşı görüşleri hazır durumdadır. Eğer dinbilimciler İslam veya Hıristiyan dünyasına ait dini metinlerde yer alan klasik cevaplarla karşılık verirlerse, bu durumda bunların geçersiz ve çağdışı olduklarını ileri sürecektir.

Geleneksel olarak Din Felsefesinden kastedilen şey, değişen şartlara göre aklın kuramlarının uyarlandığı rasyonel teoloji değildir. Bu yüzden eğer bir dinbilimci kendisini felsefenin eleştirisinden korumak isterse, bu standartları sorgulamaya başlamalı ve aklın özeleştirisine her zamankinden daha fazla önem vermelidir.

Bugün felsefe ile teoloji arasındaki diyalog, sadece filozofun sorgulayıcı zihni ile teoloğun dindar ruhu arasında bir ilişki değildir. Her

soru, hangi cevabın uygun olacağı konusunda söylenmemiş beklentilerle birlikte gelir. Her sebebe dayalı araştırma ise standart bir açıklamayı gerektirmektedir. Din felsefesi ile ilgili beklenti ve faraziler bütünüyle Batı tarihiyle düşüncesinin izlerini taşımaktadır. Din felsefesi alanında yazarların geneli analitik düşünce eğitiminden geçmişler ve analitik düşüncenin standartları ise pozitivizm, faydacılık ile doğa bilimcilerin düşüncelerinden beslenmiştir.

Birçok dinbilimci, hatta Hıristiyan teolog, analitik düşünceden çok Kıta Felsefesi'nden etkilenmiş olması da karmaşık bir durum yaratmıştır.

Kıta Felsefesi ekolü felsefecilerinin çoğu Almanya veya Fransa'da, analitik düşünceye sahip felsefeciler ise Amerika veya İngiltere üniversitelerinde bulunmaktadır. Son yıllarda Amerika'da analitik felsefe ağır basmakla birlikte, Kıta Felsefesi'nin de etkili olmaya başladığı görülmektedir. Yeni bir gelişme olarak ortaya çıkan Dünya Felsefesi ise Müslümanların dışlandığı bir alandır. İslam dünyasının bu yeni gelişmenin dışında kalmasının nedeni İslam düşüncesine karşı olan bir tavrın sonucu değil, Müslümanların bu konuya ilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu tartışma alanına girecek olursak, bu tartışmanın zayıf olduğumuz bir alan içinde, İslami ilimlerle uğraşanlar için oldukça yabancı olan beklenti, varsayımlar ve mantık kuralları bağlamında gerçekleşeceğine dikkat etmek zorundayız.

Bu sahaya girip, batı felsefesinin sorunları ile yüz yüze gelindiğinde, bunların kelam, irfan, nazari, dini etik veya fıkıh ya da usul tartışmaları olmadığı akılda bulundurulmalıdır. Burada olacak olan salt akıl ve dini düşünce arasındaki kompleks bir tartışmadır. Bu tartışmalar çağdaş düşünceyi şekillendiren, felsefe, bilim, din ve değişik ideolojilerin etrafında oluşacaktır. Müslüman alimlerin bu karmaşık duruma müdahaleleri, beklide kabul görmeyecektir. Zira din felsefesi, batının bilim ile dine olan ilgisinin bir neticesidir ve İslam'a uyarlanamaz. Bu bağlamda felsefe ile din ilişkisi, felsefecilerle Hıristiyan dinbilimciler arasında yaşanan bir olaydır. Her nasılsa biz din felsefesini kendi dünyamızda ihmal etmekteyiz. Din felsefesini geliştiren fikir ve gayretler uzaklarda bulunan birkaç yabancı üniversite ile sınırlı değildir. Çünkü bu düşünce batı kültürünün coğrafyasının ürünüdür ve İslam dünyasını da ister istemez kuşatmaktadır. Dolayısıyla iç piyasamıza sürülen batı menşeli ürünler kadar kaliteli yerli ürünler üretilmediği müddetçe durumun kendiliğinden durması beklenemez. Piyasamızda ise bu kadar çok yabancı ürün dolaşırken,

kısa vadede bizim ürünlerimizin tüm piyasaya hakim olmasını bekleyemeyiz. Biz geçmişte gücümüzü kanıtladığımız sahalarda yarışa katılıp, o temeller üzerinde tekrar yükselebiliriz. Uluslararası arenada İslam düşüncesinin rekabet edebilmesi için de batılı düşünürlerin ortaya attığı şüphelerle uğraşmamalı, aksine kendi özgün düşüncemize uygun hareket etmeliyiz. Biz, Hıristiyanların vermiş olduğu cevaplara bakıp sonra da bunlara uygun birer hadis bulup, bunları İslamlaştırıramayız. Çağdaş İslam düşüncesinin oluşturulması için, özellikle bu düşüncenin içerisinde mündemiç bulunduğu geleneksel kelam, fıkıh ve irfan ilimleri üzerinde ciddi mesai sarf edilmesi zorunludur. Bu durum göz önünde bulundurularak din felsefesinin dinbilimciye yönelttiği bazı sorulara dönebiliriz. Üzerinde ehemmiyetle durulması gereken, önemli konulardan birisi epistemolojidir. Orta çağ düşünürleri bu konu üzerinde çağımız düşünürleri kadar durmamışlardı. “Biz tanrının varlığını nasıl bilebiliriz?” sorusuna geleneksel Hıristiyan ve İslamcılarının doğal deliller olarak sundukları öncüller de sebeplerin sonsuza kadar akması prensibinin imkansız olması gibi sorgulanmaktadır. Bazı batı felsefecileri ve matematikçileri bu prensipten artık şüphe duymaya başladılar. Bu prensibin savunulması için William Lane Craig tarafından *The Kalam Cosmological Argument* (Newyork: Harber & Rov, 1979) isimli önemli bir kitap telif edilmiş ve bazı İslam filozoflarının da görüşlerine dikkat çekilmiştir. Bu çalışma çağdaş din felsefesinde Gazali dışında İslam düşünürlerinin görüşlerine yer verildiği nadir örneklerden birisidir. Bu kitabın, basıldıktan sonra okul dergilerinde on altı yıl boyunca tartışma konusu olmuş olması, kitabın orijinalliğini göstermektedir. Burada dikkat çeken nokta daha önceleri genel kabul gören bir prensibin artık önemli bir tartışma konusu haline gelmiş olmasıdır. İlk bakışta İslam felsefesi ve teolojisinde savunulan bir prensibin batı şüpheciliğine karşı bir delil olarak kullanıldığı görülür. Ancak daha derinlemesine bakıldığında bu prensibin İslam düşüncesi içerisinde bir evrim geçirdiği görülür. Sadr el-Mu'allihin döneminde bu prensip eşzamanlı olarak ortaya çıkan sebep ve sonuçlarla sınırlanmıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken durum, pek fazla kabul görmeyen bir prensibin nasıl olurda İslam düşüncesi içerisinde kati bir akli delil ve de bazıları tarafından (Gazali'de olduğu gibi) bedihi bir delil olarak görüldüğüdür? Hâlbuki Craig tarafından prensibin temel dayanağı kabul edilen şey, aynı zamanda ortaya çıkmak ile alakalı değildir.

Her halükarda bizim burada tespit ettiğimiz, dinin felsefesinin tipik bir şeklidir. Filozoflar doğal bilimlerin ortaya sürdüğü prensiplerden

etkilenerek Allah'ın varlığı ile ilgili doğal deliller olarak görülen bu ön görülerden şüphe eder hale geldiler. Bu sonuç epistemolojik bir sorundur. Bir zamanlar açık doğrular olarak bilenen şeyler, bugün şüpheli hale gelmiştir. Ortaya çıkmış bu şüpheler cevap bulunamayacak türden değildirler; ancak bu şüphelere verilecek cevaplar fizik ve matematik gibi ilimlere benzer ikna edici cevaplar olmalıdır. Kozmoloji ile fizik etrafında dönen tartışmalar, yakın dönemlerde William Lane Craig ve Quentin Smith tarafından telif edilen "*Theism, Atheism and Big Bang Cosmology* (Newyork: Oxford, 1993)" isimli bir kitapta ele alınmıştır.

Allah'ın varlığı ile alakalı deliller etrafındaki tartışmalar, rasyonel inanç için delilin gerekli olup olmadığı konusunu gündeme getirdi. Alvin Plantinga "Reformed Epistemology" olarak nitelediği çalışması ile din felsefecileri arasında şöhret bulmuştur. Plandinga samimi bir Hıristiyan için Allah'ın varlığı inancının temel bir inanç olduğunu ve ispata ihtiyaç duymadığını iddia etmiştir. Reformcu kilisenin kurucusu olan John Calvin'in de bu görüşte olduğunu ileri sürmüştür (2). Calvin günahkar birisinin Allah'ın varlığını akledebileceği konusunda şüpheci davranmış; fakat Katolik felsefeciler akla daha fazla güvenmesine rağmen, Calvin'in bu tutumundan etkilenmiştir. Katoliklerin Plantinga'ya verdikleri cevap ilgi çekiciydi; zira Şia anlayışında aklın güçleri konusunda buna benzer bir anlayış bulunmaktadır (3). Bence uzun vadede Katolik, Müslüman ve dinbilimciler bir noktada buluşacaklardır. Bu konuyu araştıran bazı Katolik düşünürler foundationalist/temelci epistemolojiyi savunmuş; fakat çoğunluk Plantinga'nın yolunu takip etmeyi seçmiştir. Rasyonel din inancını savunurken geleneksel delillere başvurmadan Allah'ın varlığını ispata çalışan bir diğer kişilik ise William Alston'dur (4). Alston şüpheciliği ateizme yönelterek, duyu organlarına dini kurumlardan daha fazla güvenmek için herhangi bir nedenin olmadığını iddia etmiştir. Buna göre duyulara dayalı bilginin rasyonel kabul edilmesi gibi dini inançların da rasyonel kabul edilmesi gerekir. Alston'un çalışmaları, Plandinga'nın çalışmaları gibi epistemoloji etrafındaki tartışmaları alevlendirmiştir. Bu tartışmaların geneli: Bilginin doğası ve rasyonalite, iman ve inanç, delil ve gerekçe gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Hıristiyanlığın başka savunucuları ise Hume (1711-1776) ve Kant (1724-1804) tarafından, dinin rasyonelliği hakkında ortaya atılan şüphelerin, bugün doğal bilimlerin kullandığı mantık çerçevesinde cevaplandırılabilceğini belirterek, bu şüphelerin böylelikle zayıflığının ortaya çıkacağını öne sürmüşlerdir(5). Bu tartışmalarda bilime inanıp dine inanmayanlara karşı dinbilimcilerin, yine bilimsel felsefeye da-

yanarak, bu yargılarının deneye dayalı bir sonucun eseri olmadığını göstermeleri gerekmektedir.

Dini inancın rasyonelliği konusundaki birçok tartışmalarda, dini tecrübeler önemli bir rol oynar. Bu düşünce özellikle reformist epistemoloji yanlılarının eserlerinde görülmektedir. Wiliam Alston, Gary Gutting(6), Ricahard Swinbuma(7) ve John Hick(8) bu görüşte olan birçok kişiden bazılarıdır. Dini deneyim anlayışı İslam düşüncesinin yabancı olduğu bir durumdur. Bu anlayış Hume ve Kant'ın romantizmi ile ampirizm düşüncelerinin bir neticesi olarak oluşan baskının bir sonucu olarak Avrupa'da ve Amerika'da R. Schleiermacher ile William Fames'in yazılarında ortaya çıkmıştır. Bu yüzden "religious experience" deyimini Arapça ve Farsça'ya çevirmek oldukça güçtür. Bu deyim en yaygın kabul gören çevirisi "dini tecrübe" şeklindedir; ancak *tecrübe* daha çok tekrarlanmış laboratuvar deneylerini çağrıştırmamasından dolayı batı anlayışını yansıtmaktan uzak gözükmektedir. Önerilen diğer terimler ise her biri farklı sorunları içermektedir. Mesela, idrak, she-nakht¹ ve marifet gibi. Halbuki bunlar; ancak bir realitenin yakalanması durumunda kullanılmaları mümkün olur. "Religious experience" deyimi ise ister yanıltıcı olsun ister gerçek olsun tarafsız olarak kabul edilmiştir. Bu bilimsel bir bilgi ve bilim adamlarının deneye dayalı bilgilerine ulaşmak için hipotezlerini yarıştırmaları gibi algılanmalıdır. Gary Gutting ve Richard Swinbume'ye göre tanrının varlığı ile ilgili hipotezler sadece bir kişinin iç alemi ve sezgi dünyası ile ilgili bilgilerin göstergesi olabilir. Alston ve Plantinga'nın iddiasına göre ise inanan bir kişiye göre tanrının varlığı, bilim adamının fizik alemi ve deneysel bilgisinden daha kesin bir gerçektir. Onlara göre mistik inançlar inanan kişiye tanrının varlığı ile inanan kişi arasındaki ilişkiye dayalı bilgi sağlar. Alston ve Plantings'in ileri sürdüğü dini tecrübenin tanrının varlığını ortaya çıkardığı düşüncesi, bu kişilerin tanrının varlığı konusunu önemsiz bir varsayım kabul ettikleri şeklinde değerlendirilmemelidir. Onlara göre bu zan garantilenmiş ve bu garanti Hıristiyan yaşamındaki önemli dini tecrübe ile bu varsayımlar arasındaki ilişkinin rasyonel sınamasıyla kanıtlanabilir.

Dini deneyimler etrafındaki tartışmalar William Proudfoot(9), Steven Katz(10) ve Nelson Pike(11) gibi bazı filozofları mistik bilgi kaynaklarını epistemolojik bir sınamaya tabi tutmaya itmiştir. Bunun neticesinde mistik bir kişinin kalbinde oluşan ile bu oluşu nasıl yorumladığının ayırımı yapılabilir mi?, mistik tezahürler duygusal tezahür-

1 Bu kelime Farsça شناخت kelimesinin İngilizce yazılmış şeklidir. Kelime Türkçede "bilgi", İngilizcede ise cognition kelimesinin karşılığıdır.

lerle benzer mi?, farklı bütün mistik inanışlar aynı etkiye mi sahiptir?, Mistik düşünceyi yaratan yapılan çalışmalar mıdır?, yoksa mistikler bu deneyimleri epistemolojik bir değer yaratmak için mi kullanıyorlar? Biz burada felsefeciler ile teologların dayanışabilecekleri birkaç ortak nokta görmekteyiz. Teolog felsefeciye mistik bir düşüncenin kaynağı ile bu kaynakla kurulan ilişkiyi sunar, felsefeci de bu kaynak ile ilişkiyi analitik bir anlayışla ele alıp epistemolojik değerini ortaya çıkarır. Din felsefesi ile ilgili sorunlarla ilgili soruları yöneltten sadece epistemoloji değil, felsefenin diğer branşları da teoloji ile ilgili problemlerle yakından ilgilidir.

Felsefenin en belirgin alanlarından biri de metafiziktir ve metafiziğin teoloji ile yakın bir ilişkisi vardır. Özellikle de İslam düşüncesindeki “hikmet” ilmiyle. Müslüman, Hıristiyan Yahudi teologlar eski Yunan düşüncesine dayanarak dini doktrinlerini açıklamaya çalışmışlardır. Birçok din felsefeci ise başka metafizik sistemler tercih etmişler ve bunun bir neticesi olarak eski felsefi dili kullanmayan bir sistem geliştirmeye çalışmışlar; ancak bunlar bazen birbirlerine o kadar karışmışlar ki bunları birbirinden ayırmak güç bir hal almıştır. Mesela eski Roma ve Yunan felsefesinin etkisi ile oluşmuş olan Hıristiyanların teslis inancı metafiziğin ana konularından biri haline gelmiştir. Günümüz dünyası Hıristiyan düşünürlerden birçoğu teslis inancının bu şekildeki formüle edilmesinin başarısız olduğunu itiraf etme eğilimindedirler. Ancak onlar teslisi inkar etme yerini onun teslis şeklinde tezahür eden bir tek olduğunun söylenmesinin daha anlaşılır olacağını veya geçmişte bunun düşünülmediğini ileri sürmüşlerdir.

Boston İlahiyat Fakültesi Dekanı Robert Cummings Neville bu görüşe bütünüyle karşı çıkar ve teslisi yaratılışın üç farklı özelliğinin bir açıklaması şeklinde savunmaya çalışır. Buna göre Tanrı varlığın başlangıcı, sonu ve de hareketinin kaynağıdır. Neville'nin bu anlayışı ile geleneksel teslis anlayışı arasında çok az bağlantı bulunmaktadır(12). Geleneksel teslis anlayışının geleneksel bir savunması ise Hindistan'daki Notre Dame Üniversitesinde felsefe öğretim görevlisi olan Thomas V Morris'in çalışmalarında görülmektedir. Morris analitik felsefecilerin geliştirdiği metotları sosyal teslise karşı olan ve Tanrının dünyaya muhtaç olduğunu ileri sürenlere karşı kullanır. Gelişmeci teoloji metafizik teolojiye karşı Whitehead ve Hartshome'nin “evren birbirine bağlantılı olaylar dizisidir” görüşüne dayanarak karşı bir görüş geliştirmiştir(13). Teslis anlayışı üzerinde etkili olmuş, çağdaş metafizikçi bir başka iddia ise göreceli kimlik teorisidir. Bu teoriye göre kimlik ilişkisi kendi içindeki kavramsal kategoriler tarafından belirlenir.

Teslisin savunucuları olan Peter Geach ve Peter Van Inwagen göreceli kimlik teorisini; tanrının hem farklı hem de aynı kişi olabileceği düşüncesini savunmak için kullanmışlardır(14).

Anselm'in Tanrının varlığına dair ontolojik delillerle ilgili tartışmaları, çağdaş akıl ve metafizik anlayışı çerçevesinde din felsefecileri tarafından, kutsalla ilgili problemlere, kutsalın doğasına, Tanrının önceden bilmesi ve insanın sorumluluğu ile yokluk ve kötülük problemlerine uygulanmıştır.

Epistemolojiden daha eski ve de metafizik kadar geçmişi olan bir alan da ahlak konusudur. İyilik ve kötülük, doğru ve yanlış ve erdem ile yardımseverlik üzerine felsefi düşünceler her zaman dini düşünceyle karışmıştır ve bugün de değerler ve ahlakın doğası ile ilgilenen filozoflar ile ilahiyatçıları bu konularda düşünmeleri için zorlamaktadır. Dinlerin tamamı ahlaki düşünceyi belirli bir dereceye kadar sistemleştirir; çünkü bütün dinler itaatsizlikle ahlaki olarak ve dini olarak yanlış olan emirleri uygularlar. Ahlak teorisi, dine özgü ahlaki kavramlara uymalı mı? Dinin manevi ideallerinin ötesine geçen fedakar idealler olabilir mi? Din, ahlaki zorunlulukları ortadan kaldıran emir verebilir mi? Bir kişi herhangi bir dini kanun ihlal etmeksizin ahlaksızca kınanabilir mi? Din, rasyonel bir ahlak anlayışını kabul edebilir mi? Rahmet sahibi olan Allah nasıl olur da İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emredebilir? Bu son soru Kierkegaard (1813-1885) tarafından sorulmuş ve hala Hıristiyan teologlarla felsefeciler arasında tartışılmaya devam etmektedir. Kierkegaard'ın bu konudaki cevabı, "Din moral değerlerin ötesinde olanı ve akıl açısından kavranamayanları emreder" şeklinde olmuştur. Ancak teologlarla felsefeciler bu inanç temelli cevaptan tatmin olmadılar ve moral değerleri ile akıl arasında bir uzlaşımın bulunması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bu görüşte olanlar, bir yandan akıl ile ahlaki duygular, diğer bir yandan dini kurallar ve doğru davranışlar sorunlarını çözüme kavuşturmaları gerekmektedir.

Robert M. Adams'ın çalışmaları ile din ve moral değerler arasındaki ilişki günümüz dinbilimcileri arasında da tartışılan önemli bir konu haline gelmiştir(15). Adams "Moral değerlerle ilgili kutsal emir teorileri" isimli makalesinde tanrının emirlerinin bir plan ve programa tabi olmadığını; dolayısıyla bir şey tanrı emrettiği için iyi ve nehyettiği için kötü olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Adams, Eşari olmadığı için Tanrının kötü gözükene emretmesi durumunda, onun iyiye dönüşmesini kabul etmeyecektir. Adams'a göre Tanrının emirlerinin moral kaynağı olmasının sebebi O'nun bütünüyle iyi olmasıdır; kötü olanı emredebilir.

leceğini kabul etmek, Tanrı inancının moral değeri olmasını reddetmek anlamına gelecektir.

Yakın geçmişte din ve moral değerler ilişkisi konusunda yayınlanmış önemli eserler arasında J. L. Mackie'nin "The Miracle of Theism (16)" ile Alasdair MacIntyre'nin yazıları gelmektedir(17). Mackie bir ateist gibi olay ve değerler arasındaki ilişkinin Hume'nin ahlak teorisi ya da ilahiyat teorisiyle kurulabileceğini söyler. Ayrıca Hume'nin teorisinin tamamen savunulabilir bir tarafının olmaması durumunda, moral değerleri oluşturmak için ilahiyatçı bir anlayışı geliştirmek gerektiğini söyler. MacIntyre de gerçekte moral değerler arasındaki bağla ilgilenmiş; ancak çalışmaları daha çok Hume'nin ve diğer modern yaklaşımlarını reddi yönünde olmuştur. Ayrıca MacIntyre moral değerlerin tamamen kutsalla ilişkilendirilmesinden de tatmin olmamış, kendisi birazda Aristoteles'in görüşlerine yakın bir anlayış benimseyerek, tarih ve geleneğin moral değerler üzerindeki etkisini kabullenerek bu yönüyle Aristoteles'in biyolojiye dayanan anlayışından ayrılmıştır. MacIntyre'nin düşüncesine göre tarih ve gelenek ancak dini bir anlayışla desteklenerek moral değerler yaşatılabilir.

Diller konusuna el atmadan dini nakillerin kim ve ne olduğumuz konusunda yeterli bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Ancak bu da bizi felsefecilerin dini sorguladıkları bir başka alana taşıyacaktır. Yirminci yüzyılın yoğun ilgi alanlarından bir tanesi de diller felsefesidir. Alman mantıkçı ve matematikçi Gottlob Frege (1848-1925) dil felsefesi ile ilgili duyu ve kaynak gibi problemlere dair bir araştırma programı başlatmış, ancak bazı konularda başarısız olmuştur. Başarısız olunan konulardan birisi birbirine benzer ancak kişinin niyetiyle alakalı olan durumlarla ilgilidir (Örneğin, S a'nın F olduğuna inanır ve a=b'dir; ancak S b'nin F olduğuna inanmaz) ve çeşitli semantik fonksiyonlar, özel isimler, tanımlar ve de farklı terimler halk dilinde de konuşmacılar tarafından kullanılır. Bu program daha sonra Russel (1872-1970), Wittgenstein (1889-1951), Camap (1891-1970), Quine (1908-) and Kripke (1940-) tarafından sürdürülerek geliştirilmiştir. Mantık analizleri daha sonra genişletilerek dini bir hüviyet kazandı ve din felsefecileri, "Tanrı sonsuz mudur?"(18) "Her şeye gücü yeter mi?" (19), "biz Tanrıya nasıl ulaşabiliriz?" gibi sorular sormaya başladılar(20).

Doğal olarak bu tartışmalar daha çok ortaçağda Hıristiyanlarla Müslümanların yoğun ilgi gösterdiği tartışmalara benzetilmiştir. Hatta bazı çağdaş Hıristiyan teologlar bu tartışmaları değersiz ve ilgi alanla-

rının dışında gördüler. Bu teologların çoğu Wittgenstein yazılarından etkilenerek, dinle bilim arasında çatışma olmaması için ileri sürdüğü bilim dili ile din dili ayırır düşüncesini kabullenmişlerdir(21).

Wittgenstein dille ilgili görüşleri, dini anlamsız kabul eden pozitivist düşünceye karşı cevap arayan bazı teologların ilgisini çekmiştir. Aynı şekilde ampirik bilgiyi savunan Pozitivistler de Wittgenstein'in "anlam kullanımıdır" sloganını reddetmeleri, ilahiyatçıların dikkatlerini pratik din diline yönlendirerek protestant teologlar arasında yaygın olan anti-indirgemecilik ile ilgilenmelerini sağladı.

Bu ilahiyatçılar dinin gerek teorik akıl (Tanrı'nın varlığı için geleneksel delillere dayalı doğal teoloji adı verilen anlayışta olduğu gibi) gerek Kant'ın pratik akıl anlayışının reddedildiği gibi, dinin metafizik veya etik temellere indirgenmesini de reddetmiştir. Sonuçta dinin etki alanının daraltılması çabaları başarısız olmuş ve Schleienacher² (1768-1834)'in günlük pratik din dediği şeyler kaldı. Dini daha etkin kılmaya çalışan bu tür yorumlar her ne kadar bir felsefeci olan Wittgenstein'den destek bulmaya çalışmışsa da bu daha çok felsefe karşıtı olanlar tarafından kullanılmıştır. Nitekim dini sadece kulluk olarak görmeyenler arasında ihtilaf bulunmakta; ancak dini sadece kulluk olarak görenler ve bunu felsefi anlamda açıklama ya da doğrulama ihtiyacı hissetmeyenler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.

Felsefi sahada yaptığımız bu turdan sonra tekrar esas mevzuumuz olan bilgi ve dinin rasyonelliği konusuna geri dönelim. Din diline etkinlik kazandırma düşüncesi, dinin işlevini gerçeği açıklayıcı olarak değil, durumu açıklayıcı olarak kabul eder ve böylelikle kendini rasyonel eleştiriden korumaya çalışır. Kendini kanıtlanmaya muhtaç görmez; çünkü din dilini kanıtlanabilir olarak kabul etmez. Alvin Plandtinga veya William Alston'un epistemoloji ile ilgili fikirleri dinin rasyonel delillere ihtiyacı yok diyenlerle bu konuda rasyonel deliller bulmaya çalışanlar arasında orta bir yol olabilir. Onların konuya yaklaşımları felsefi bir anlayış olup, dinin neden kanıtı olmadığı halde makul ve kabul edilebilir olarak değerlendirileceği sorusuna dayanmaktadır. Ancak günümüz Hıristiyanları, Hıristiyan teologların yukarıda zikrettiğimiz bu düşüncelerinden fazla etkilenmemişlerdir. Felsefeciler daha çok rasyonellik ve kanıtlanabilirlik ile dini düşüncelere bunların uygulanabilirliği konusu üzerinde durdular. Teologlar ise daha çok inançların, inananların hayatı üzerindeki etkileri ve kilise ile ilişkileri üzerinde durdular. Onlara göre

2 Doğrusu Schleiermacher olmalıdır. Schleiermacher Alman idealist düşüncesinin önde gelen isimlerindedir.

din bir doğrular bütünü değil, sadece Allah'a kulluk idi. Günümüz Hıristiyan teologların birçoğu için dini semboller büyük önem taşımaktadır; ancak bu ilgi sembollerin gerçeği ortaya çıkardığı düşünüldüğünden değil, hayatın anlamlandırılmasında etkili olduklarından(22).

Hıristiyan teologların felsefeye hoş bakmamalarının gerekçesi olarak ileri sürülen bir başka sebep ise dini çoğulculuktur. Geçmişte Hıristiyan teologların ileri sürdükleri doktrinlerin doğru; bu doktrinlere karşı olan düşüncelerin ise yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu dogmatik düşünceler arasında Katoliklerin kurtuluş yolu olarak sadece kiliseyi görmeleri ile Protestanların kurtuluş yolu olarak İsa'nın insanlığın günahını silme misyonuna iman da bulunmaktadır. Kısa bir süre sonra geleneksel Hıristiyanlık Yahudilerin, Müslümanların, Hindu ve Budistlerin, Hıristiyanlığı İncil'deki şekliyle kabul etmedikleri müddetçe ebedi kurtuluşa erişmelerini reddedecektir. Ancak zaman aşımında bazı Hıristiyanlar, diğer dinlere tabi olan iyi insanların da bulunduğunu fark edince, bu insanların Cennet'e girişini engelleyen geleneksel dogmatik anlayışı kabul etmekte zorlanmaya başladılar. Böylece bir grup Hıristiyan bu dogmatik anlayışı ile birlikte Hıristiyan teolojisi üzerinde tekrar düşünmeye başladılar. Bu geleneksel dışlayıcı düşünce bu defa kendisini savunmak için aşırı bir yorum olan; dini doğrular kesindir ve sorgulanması insanın kurtuluşun hizmet etmez tezini ileri sürmüştür.

Hıristiyanlar, geleneksel anlayışlarını sorgulama ve görüşlerini destekleyen delilleri arama, farklı dinlerin yapılarını analiz ederek karşıt görüşleri cevap bulma yerine, "dini düşünce nasıl gelişir ve dönüşür, dini toplumlardaki işlevi nedir, dini fikirler ve tecrübeler arasında nasıl bir bağ vardır, Hıristiyanlığın sembolleri tarih boyunca nasıl kullanıldı ve istismar edildi?" gibi sorulara cevap bulmaya çalıştılar.

Ne zamanki bu teologlar ilgilerini ahlaki değerlere yönelttiler, Hıristiyan sembolleri ile değer ve kurumlarının istismarının nasıl engellenebileceği, üzerine kafa yormaya başladılar. Aynı şekilde Hıristiyan moral değerlerin nasıl korunup geliştirilebileceği sorunu üzerinde de düşünmeye başladılar; ancak moral değerlerle ilgili felsefi düşünceleri hakkında yeteri kadar eleştirel bir bakış açısı oluşturamadılar. Birçoğu dini bilgiye sahip olma iddiasını, sır olarak kalması gerekeni günahkâr bir arzu ile kontrol altına alma olarak değerlendirmişlerdir. Günümüz Hıristiyan teologları analitik düşünce geleneğinden çok postmodern düşünce ile ilgilenmişlerdir.

Postmodernizm, Jean-Francois, Lyodtard(23), Jacques Derrida (24), Georges Bataille(25) ve Michel Foucault(26) gibi çağdaş Fransız ya-

zarların fikirleri ile otaya çıkmıştır. Bu yazarların sahip oldukları ortak görüş doğaüstü olanın gerçekliğinden şüphe etmektir. Bu modern Avrupa'nın Descartes'tan Kant'a kadar gelen süreçteki felsefi anlayışıdır. Rasyonalist iddialar güce ulaşma arzusunu gizleyen perdelerdir kuşku ve biz dünya görüşümüzü belirleyen kültürün etki alanından kurtulamayız anlayışı bunu hoş olamayan bir yönetime dönüştürmektedir. Postmodernistlerin çoğu Nietzsche'ye (1844-1900) bir ilham kaynağı olarak bakarlar. Çağdaş Hıristiyan teologlar, Hıristiyan inançlarını savunma ve de doğrulamakta çekingen davranmaktadırlar. Hatta bir kısmı agnostik düşünceye meyledip postmodernistlerle ortak bir noktada buluşmaktadırlar(27). Postmodernistlerin iddiaları aslında din felsefesinde olduğu gibi din ile gerçekten alakalı değildir. Postmodernistler aslında fideist teologlara inançlarını akıl yoluyla savunma ve inançlarının gerçekliğini ispat etme yolunda isteksiz davranmalarına destek sağlayarak özür bulmalarına imkan vermektedir.

Geleneksel olarak anlaşıldığı üzere postmodernizm bir felsefe değil; felsefeye karşı entelektüel bir harekettir. Felsefe terimi geleneksel olarak onu yücelten bir kavram gibi gözükse de pek tanımlanabilir değil; ancak değerlendirilmeye değer bir yönü vardır. Postmodernist düşüncenin felsefi olmadığını; aksine felsefe karşıtlığı olduğunu ima etmek, geleneksel felsefenin erdem anlayışına destek gibi gözükse de postmodernistler tarafından biraz gerçekdışı bulunmuştur. Postmodernizmi felsefeye karşı göstermekle ben onu değersiz kılmayı amaçlamıyorum; zira postmodernist akımın Hıristiyan teologlar üzerinde çok önemli bir etkisi bulunmaktadır(28).

Hıristiyanlar tarafından uygulanan analitik felsefeye dayalı din felsefesi zamanla postmodernizme tamamen karşı bir akımmış gibi algılanmış olabilir. Zira farklı dinlerin kabul ettiği gerçeklerinin rasyonel bir açıklamaya kavuşturularak kabul edilebilmesi konusunda postmodernistler Hıristiyan felsefecileri biraz gönülsüz ve yetersiz bulmuşlardı. Felsefeciler açısından ise postmodernizm ile din ve felsefe ilişkisi sembollere olan duygusal bağlılık ile dini ritüellerin içerdiği metafizik alanın veya deney dışı olmanın onlara kazandırdığı duygusal güç ve bu duygusal gücün bu şekilde beslenmesi sınırları içerisinde. Bu bir iddiadır ve benim okuyucularımın çoğu bu konuda aynı fikri paylaşacağını umuyorum ve bu yüzden konuyu daha derin olarak ele almak gereksizdir.

Dinin insan hayal gücü üzerindeki etkisi farklı tecrübelerde değişmekte ve özellikle İran devrimi tecrübesinin Amerikan algısında dinin

mutlak doğrulara sahip olduğu, bunların farklı kültürler tarafından anlaşılmasının oldukça güç olduğu anlayışının oluşmasına yol açtığı iddia edilmiştir. Bu açıklama veya mazeretin doğruluğu, inanılabilecek rasyonellikte olup olmadığı, çağdaş din felsefesinin ana konularını oluşturmaktadır.

Sadece bu sebepten dolayı postmodernist şüphecilik önemlidir ve mahiyeti konusunda bir makul cevabın verilmesi gerekir. Bu cevabın nasıl olacağı konusundan öte bir soru var ki, o da postmodernizmin dinin felsefi bir bakış açısıyla daha iyi anlaşılmasını mı yoksa son gerçek diye bir şeyin olmadığını mı ortaya çıkaracağıdır? Hıristiyan postmodernistler ve birçok çağdaş Hıristiyan teolog, dini doktrinlerin doğruluğu sorununun dine; en azından Protestan inanca zarar verilmeden göz ardı edilebileceği şeklindedir. Çünkü Protestanlık ruhsal bilgiye (gnosis) ulaşmaktan çok, inanca dayalı kurtuluşu esas alan bir yapıya sahiptir.

Bu sav birkaç sebepten dolayı kuşku içermektedir. Bunlardan birincisi, dinin geçmişte ve günümüzde inananların çoğunluğu tarafından gerçeğin bir açıklanması olarak kabul edilmesidir. Dolayısıyla dinin gerçekliliğinin öneminin inkarı dini düşüncenin inkarı anlamına gelecektir. İkinci olarak, İslam ve Hıristiyanlıkta tanrı nihai gerçek olarak kabul görmektedir ve buna bağlı olarak hem pratik, hem de sosyal dini hayat Tanrıya bir ibadet ve kurtuluşun vesilesi olarak görülmektedir. Bu yüzden Tanrının varlığının göz ardı edilmesi; ibadetin amacı olan Tanrı hakkında şüphe oluşması sebebiyle ibadetin anlamı da şüpheli hale gelecektir. Sonuç olarak Tanrısız ibadet anlamsız, anlamsız bir ibadetle de kulluk ve kurtuluş gerçekleşemez. Kutsalın alanı ve kutsal duyguların kaynağı olan dine göre kutsal bize dünyeviliğin aşılması için gerekli alanı olmaktan çıkarılmasını sağlayan bir araçtır.

Vahye dayalı dinlerde bazı tarihi olaylar vahyin mahsulü olarak algılanmış ve bunun neticesinde Müslümanlar ve Hıristiyanlar Hz. İsa'yı tarihi bir kişilik olarak tanımlamışlardır. Müslümanlar ise Kuran-i Kerim'i ortaçağ Arap kültürünün bir eseri görmekle beraber ilahi bir vahiy olarak kabul etmişlerdir. İlginin dünyevi olandan kutsal olana doğru yönelmesi, vahyin kaynağının ontolojik kabulü anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dinin metafizik alanı olmadan, geriye kalan sembolik ifadeler, emirler, farzlar, ibadetlere katılma gibi niteliklerde zayıflayıp anlamlarını yitireceklerdir(29).

Yukarıda zikretmiş olduğumuz postmodernizmle ilgili bu tartışmalar bizi felsefe ve din ilişkisi konusuna tekrar dönme yolunu açmaktadır.

Dini otoritelerin felsefi bir takım sorulardan rahatsız olmalarını bir yana bırakırsak, genellikle bunu yapanlar dine değil de dini otoriteye karşıdır; çünkü teologlar felsefeden müstağni kalamazlar. Nitekim eğer gençler din konusunda ikna edilecekse bu felsefenin ortaya koyduğu bir takım soru ve sorunların çözümü ile mümkün olacaktır. Ayrıca teoloji için felsefe tarafından sunulan hizmetlerin kabulü için başka sebepler de bulunmaktadır. Allah insanın aklını irfana eğilimli olarak yaratarak yüceltmış, doğal olarak da irfan dinin alanına giren şeylerin bilgisini gerekli kılar. Bunların yanısıra mantık, matematik ve fizik gibi uygulamalı kesin sonuçlar veren bilimlerle beraber tarih gibi başka alanları ve de metodlarını bilmek gerekir ki, felsefe araştırmacıyı belli bir ölçüde bu alanların da hepsini anlamaya ve sentezlemeye sürükler.

Zaman zaman felsefe mantık, ampirizm, tarihsellik gibi sadece bir alanı anlamaya çok fazla eğilim göstermiş olabilir. Ancak insan ruhunun yapısı gerçeği sürekli olarak dar bir açıdan görmekle tatmin olmaz. Sühreverdi'nin: "Bedenini iradesine teslim edemeyen felsefeci olamaz" dediği nakledilmiştir. Bunun ne anlama geldiğinden emin değilim, ancak bana bazılarının "aşkınlık ayartması" olarak alaya aldıkları şeylere yenik düşme olan fiziksel bir bakış açısından kaçmanın felsefi bir ihtiyaç olduğunu çağırıştırılmaktadır. (30).

Aslında teoloji felsefeden daha fazla sınırlanmıştır. Teolojinin görevi realite sorununa geniş kapsamlı bir çözüm getirmek değil; yalnız ilahi bir hakikatin varlığını göstermek ve bu hakikatin diğer varlıklarla ilişkisini açıklamaktır. Felsefeye önem vermeden teolojinin amaçlarına ulaşması pek mümkün gözükmemektedir. Zira dünyanın ne olduğu ile ilgili bir fikir oluşturmadan tanrının dünya ile ilişkisi ile ilgili bir fikir de oluşturulamaz.

Bu, felsefenin birtakım metafizik spekülasyonlara bulaşacağı anlamına gelmeyeceği gibi, teologların da metafizik konulara bigane kalacakları anlamına gelmemektir. Teoloji eğer felsefenin belli bir alanına bağımlı kalmadan onun çeşitli düşüncelerinden istifade ederse felsefeden oldukça müstefit olmuş olur. Belki de felsefe, gerçek amacını dine hizmet ederken bulur. Dolayısıyla felsefe makul ve kapsamlı bir sentez oluşturma gayesini gerçekleştirirken teolojinin ihtiyaç duyduğu teolojik doğruya ve gerçeğe de değinmek zorundadır. Bu felsefeye itaat anlamına gelmektedir. Aksine teolojinin hizmetinde olmak tüm varlıklar arasında insanın en üst makama ulaşmak için Allah'a ibadet edip ona olan ihtiyacını idrak etmesi gibidir.

- [1]. Plantinga'nın bu konuyla ilgili makaleleri henüz bir kitap şeklinde toplanmadı, ancak onun tarafından makale ve eser tartışmaları bulunan iki antoloji özellikle değinmeye değer: Robert Audi and William J. Wainwright, eds., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), and Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983). Ayrıca değinilmesi gereken bir başka şey, Plantinga'nın fikirleri ve cevapları üzerine eleştirilere ayrılmış bir kitaptır: James E. Tomberlin and Peter Van Inwagen, *Alvin Plantinga, Profiles, Volume 5* (Dordrecht: D. Reidel, 1985).
- [2]. Plantinga'nın iddiası, Calvin ve Reform Kilisesi'nin Plantinga tarafından savunulan epistemolojik konuma aykırı sebeplerle doğal teolojiye itiraz ettiğini savunan John Beversluis tarafından tartışılıyor. Bkz. John Beversluis, "Reforming the 'Reformed' Objection to Natural Theology," *Faith and Philosophy*, 12:2, April 1995, 189-206.
- [3]. Bkz. *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, edited by Linda Zagzebski (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993).
- [4]. Bu konuyla ilgili önemli eseri şudur: *The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
- [5]. Bkz. Michael C. Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press; 1992) and Nancey Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).
- [6]. Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982).
- [7]. Richard Swinburne, *The Existence of God* (London: Oxford University Press, 1979)
- [8]. John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989).
- [9]. Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985).
- [10]. Steven Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978).
- [11]. Nelson Pike, *Mystic Union: An Essay on the Phenomenology of Mysticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).
- [12]. Robert Cummings Neville, *A Theology Primer* (Albany: SUNY, 1991).
- [13]. Bkz. Thomas V Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).
- [14]. Bkz. Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), and Peter van Inwagen, "And Yet They Are Not Three Gods But One God," in Thomas V Morris, ed., *Philosophy and the Christian Faith* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 241-278.
- [15]. Robert Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" in Louis Pojman, ed., *Philosophy of Religion* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1987), and "Divine Command Metaethics Modified Again" *The Journal of Religious Ethics* 1:7, 91-97.
- [16]. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (New York: Oxford University Press, 1982).
- [17]. MacIntyre'in en önemli kitapları *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), and *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990). Bu eserlerin ilk ikisinin Farsça'ya tercümesi hazırlanıyor ve "After Virtue" isimli çalışmanın özeti *Maarifat Dergisi*'nde bulunabilir, No: 9-18'de ve çalışma devam ediyor.
- [18]. Bkz., for example, Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Eternity" in Thomas V Morris, ed., *The Concept of God* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- [19]. Bkz. Linwood Urban and Douglas N. Walton, eds., *The Power of God* (New York: Oxford University Press, 1978).

- [20]. Bkz. William P Alston's, "Referring to God," in his *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- [21]. Bkz. D. Z. Phillips, *Religion Without Explanation* (Oxford: Basil Blackwell, 1976) and Norman -Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).
- [22]. Bkz. Gordon Kaufinan, "Evidentialism: A Theologian's Response," *Faith and Philosophy*, 6:1 (January 1989), 35-46, and the response by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Theologically Unfashionable Philosophy," *Faith and Philosophy*, 7:3 (July 1990), 329-339, and the defense of Kaufinan's position by James A. Keller, "On the Issues Dividing Contemporary Christian Philosophers and Theologians," *Faith and Philosophy*, 10:1 (January 1993), 68-78 and James A. Keller, "Should Christian Theologians become Christian Philosophers?" *Faith and Philosophy*, 12:2 (April 1995), 260-268.
- [23]. Jean-Francois Lyotard, tr. G. Bennington and B. Massumi, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1984).
- [24]. His major work is *Of Grammatology*, tr. G. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), but especially relevant to contemporary Christian theology is *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward and Toby Foshay (Albany: SUNY Press, 1992).
- [25]. Georges Bataille, *Theory of Religion*, tr. R. Hurley (New York: Zone Books, 1989).
- [26]. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, ti. A. M. Sheridan-Snuth (New York: Harper & Row, 1972), ayrıca the biography, James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993) adlı biyografi ile onun Foucault'nun yazıları ile sado-mazoşist eşcinselliği arasındaki ilişkiye bakınız.
- [27]. Postmodernist düşüncenin Hıristiyan ilahiyat için kaynak sunduğu düşünülen denemelerin bir koleksiyonu için bkz. *Faith and Philosophy*, Vol. 10, No. 4 (October 1993). 28. Postmodernism is also starting to attract the attention of students of Islamic thought. See Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992) and Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge,1992).
- 28) Postmodernism Müslüman öğrencilerin dikkatini çekiyor bkz. Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992) and Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge,1992).
- [29]. Dikkate değer bir nokta, Huston Smith'in Post New York'taki postmodern bildirideki (Richard Rorty tarafından yayınlanan) "There is no Big Picture:" "Postmodernism and the World's Religions" in *The Truth about Truth*, ed., Walter Truett Anderson (Los Angeles: Jeremey P Tarcher, 1995), konulu bir sempozyum için Kuala Lumpur'da sunuldu ve daha sonra İslam'a değinilmeden "Islam and the Challenge of Modernity," "The Religious Significance of Postmodernism: A Rejoinder" in *Faith and Philosophy* 12:3 (July 1995), 409-422, adıyla revize dilmıştır.
- [30]. Ateist şüpheliğin savunması için bkz. by Paul Kurtz, *The Transcendental Temptation* (New York: Prometheus, 1986).