

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

DİN DİLİ KAPALI BİR DİL MİDİR?

**Tezi Hazırlayan
Cenan KUVANCI**

**Tezi Yöneten
Prof. Dr. Turan KOÇ**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Din Felsefesi Bilim Dalı
Doktora Tezi**

**Haziran 2010
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

DİN DİLİ KAPALI BİR DİL MİDİR?

**Tezi Hazırlayan
Cenan KUVANCI**

**Tezi Yöneten
Prof. Dr. Turan KOÇ**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Din Felsefesi Bilim Dalı
Doktora Tezi**

Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Araştırma Fonu tarafından desteklenmiştir.

**Haziran 2010
KAYSERİ**

Prof. Dr. Turan KOÇ danışmanlığında **Cenan KUVANCI** tarafından hazırlanan “**DİN DİLİ KAPALI BİR DİL MİDİR?**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

..13../05/2010
(Tez savunma sınav tarihi yazılacaktır.)

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye : Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

Üye : Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM

Üye : Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Üye : Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 28.05.2010 tarih ve/11/..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..28../05/2010

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Witgenstein`ın ikinci dönem felsefesinden hareketle, dilsel ifadelerin anlamının nesne, durum, olgu ve olaylara atıfla değil, dilin kullanım bağlamında ortaya çıktığını iddia edenler olmuştur. Bu yaklaşımın, özellikle din ve din dili açısından önemli ve olumsuz sonuçları vardır. Bu anlayışta, din dili kendi ölçütleri ve değer yargıları olan belli bir yaşam biçiminin ifadesi olarak takdim edilmiştir. Kısaca, burada bir dil oyunu oynanmaktadır ve bu dil kapalı bir dildir.

Dil felsefesi açısından önemli bir çıkış olan bu anlayış, dinî söylemin kendine özgü kuralları olan bir dil oyunu olduğu kanununu özellikle vurgulamıştır. Öyle ki, dindar bazı teolog ve düşünürler arasında bile bu yaklaşımı benimseyenler çıkmıştır. Onlar dışarıdan gelecek eleştiri ve tenkitlerden böylece kurtulacaklarını düşünmüşlerdir. Bu noktada, din bağımsız bir dil oyunu olarak kabul edildiği için, dinin dışarıdan eleştirilemeyeceği ve korunaklı bir sığınağa sahip olacağı düşünülmüştür. Ama bu durumun da, Wittgenstein`ın birinci döneminde savunduğu görüşlerin tam tersi bir noktadan, din açısından olumsuz sonuçları olmuştur. Zira din, dil oyunları kuramıyla, mâkul ve meşrû zeminini yitirmekle karşı karşıya kalmıştır. Sonuç olarak, bu durumun dinî ifade ve kavramların içinin boşalmasına ve hakikat ve gerçekle bağının kopmasına sebep olduğu fark edilmiştir.

Biz din dilini kapalı bir dil olarak görmenin doğurduğu sıkıntı ve sorunları göz önünde bulundurarak, böyle bir çalışma yapmayı uygun gördük. Yaptığımız çalışmanın, felsefî ve teolojik kültürün gelişmesi açısından önemli olduğuna inanıyoruz.

Bu çalışmanın gerçekleşmesi sırasındaki katkılarından dolayı hocam Prof. Dr. Turan Koç`a; ayrıca, Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Prof. Dr. Hüsameddin Erdem, Prof. Dr. Temel Yeşilyurt ve Doç. Dr. Ramazan Ertürk`e teşekkür ederim.

DİN DİLİ KAPALI BİR DİL MİDİR?

Cenan KUVANCI

ÖZET

Ludwig Wittgenstein ikinci dönem felsefesinde, her türlü dilsel anlamın dilin kullanım bağlamında teşekkül ettiğini iddia etmiştir. O, dilin kullanım bağlamını “dil oyunları” kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, her dil oyunu (söylem) belli bir yaşam biçiminin ifadesidir. Öte yandan, her dilin kendine özgü derin grameri (*deep grammar*) bulunmaktadır. Bir dilin derin grameri o dilin sözdizim, anlambilim ve kullanımbilimini belirlemektedir. Bundan dolayı, her dil oyununun kendi anlaşılabilirlik ve aklılık kıstasları vardır.

Bu anlayışa göre, din dili, bilim dili gibi, ayrı bir dil oyunudur. Onun yaslandığı bir yaşam biçimi ve kendine özgü dip grameri bulunmaktadır. Dinî ifadeler bu yaşam biçimi bağlamında, kendi derin gramerine dayalı olarak anlaşılabilir. Sözgelimi, “Tanrı,” “hesap günü” . . . gibi sözcüklerin anlamı kullanıldıkları bağlamda oluşur. Kısaca, bunların, kullanım bağlamının dışında anlamları yoktur.

Açıkça, bu yaklaşım, indirgemeci ve işlevselci bir yaklaşımdır. Bu anlayışta dinî ifadeler salt tarihî-olgusal düzeyde ele alınmakta, onların fizikötesi içerim ve uzantıları gözardı edilmektedir. Dinî ifadelerin anlaşılması için dilin kullanım bağlamı gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Teizme göre, din dili kapalı bir dil değildir; o insanının aslî varoluş durumlarıyla ilgili, tecrübenin bütününe yaslanan ve diğer dillerle derin bağlantıları olan bir dildir.

Anahtar terimler: “Dil oyunu,” “kullanım,” “konvansiyon,” “gramer,” “kapalı dil,” ve “din dili.”

IS RELIGIOUS LANGUAGE AN IDIOSYNCRATIC (CLOSED) LANGUAGE

Cenan KUVANCI

ABSTRACT

In his second period philosophy, Ludwig Wittgenstein had claimed that all kind of linguistic meanings were formed in the context of language-use. He had tried to explain the context of language-use by the concept of “language games.” According to him, all language-games (discourse) is an expression of a particular form of life. On the other hand, every languages have a spesific *deep grammar*. The deep grammar of a language has determined its syntax, semantics and pragmatics. Therefore all language-games have their criteria of intelligibility and rationality on their part.

According to this approach, religous language is a distinctive language game such as scientific language. There is a form of life and spesific deep grammar in which it embedded. Religious statements can be understood in the context of this form of life, based on its grammar. For example, meaning of the words like “God,” “last judgment” etc. consist in the context of their usage. In short, they have no meaning out of the context of usage.

Obviously, this approach is reductive and functionalist. In this understanding, religious statements have being treated merely on historical and phenomenological level, and their metaphysical implications are disregarded. In order to understood religious statements the context of language-use is of course necessary but not adequate. According to Theism, religious language is not a closed (idiosyncratic) language. It is related with essential human existential conditions, embeded on the whole experience and connected with other languages deeply.

Key words: “Language game,” “use,” “convention,” “grammar,” “closed language” and “religious language.”

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ	1
Probleme Genel Bir Bakış.....	1
Konunun Ele Alınışı.....	12

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLİN KULLANIMI VE KAPALI DİL

1. Kullanım Olarak Anlam.....	17
2. Gramerin Özerkliği	26
3. Kapalı Dilin Mâhiyeti	36
4. Kapalı Dil-Tecrübe İlişkisi.....	50

İKİNCİ BÖLÜM

DİLİN DİNÎ BAĞLAMDA KULLANILMASI

1. Dilin Dinî Kullanımı ve Kapalı Dil.....	63
2. Din Dilinin Grameri ve “Tanrı” Kavramı	76
3. Kişisel Niyetlerin Dışa Vurumu Olarak Dinî İfadeler	89
5. Din Dili ve Fideizm.....	100
SONUÇ	112
KAYNAKLAR	117
ÖZGEÇMİŞ	129

KISALTMALAR

Çev.	: Çeviri
Ed.	: Editör
<i>İ.</i>	: İşçi
P. I.	: Philosophical Investigations
<i>P. G.</i>	: Philosophical Grammar
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfaları arası
<i>U.</i>	: Usta
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

Probleme Genel Bir Bakış

Geleneksel dil anlayışına göre, ister isim ister fiil olsun, dildeki her kelime, belli bir durum, nesne ya da olaya atıfta bulunur ve cümleler de bu kelimelerin birleşiminden oluşur. Her kelimenin temel bir anlamı vardır ve bu anlam kelimeyle sıkı bir bağlantı içindedir. Zira, kelimeler nesne, durum, olgu ve olayları temsil ederler.

Ludwig Wittgenstein, tek tek sözcüklere vurgu yapan ve dilin kullanım bağlamından ziyade, gösterme ve işaret etmeyi öne alan bu geleneksel dil anlayışının pek çok problem barındırdığını iddia etmiştir. Wittgenstein`ın görüşüne göre, “isimlendirme,” sözgelimi “tuğla ile duvar örmek” gibi, belli bir bağlamda anlamlı olan bir kavram ve faaliyettir. Eğer isimlendirme eylemi tek başına anlamı oluşturuyorsa, bu durum dilde pek çok aşamanın gerçekleşmesini gerektirir. “Tuğla ile duvar örme” işini ele alacak olursak, “tuğla” sözcüğü tuğla getirerek veya dizerek öğrenilecek bir şeydir; salt bir etiket değildir.¹ Bu bakımdan, sözcüklerin anlamlarını ayırt etmek için en iyi yol, kuramsal bir tanımlamada bulunmak değil, onların fiilen nasıl istihdam edildiklerine bakmaktır.

Bu bakış esas alındığında, pek çok felsefî problem bu ilkeye uymamaktan ortaya çıkar. Sözgelimi, bir filozof, “olmak” sözcüğünün kullanımlarının arkasında yatan ortak bir öz bulmaya çalışırsa, “olmak”a ilişkin bu çalışmadan metafizik doğar. Aslında bu durum, sözcükleri canlı bağlamlarından koparma ve gereksiz ve çözümsüz problemlere yol açmaktan başka bir şey değildir. Sözcüklere verdiğimiz sıkletleri, ancak ve ancak onları canlı bağlamlarına geri götürerek ya da kavanoza soktuğumuz sineğe çıkış yolunu göstererek çözebiliriz. Nitekim, Wittgenstein`a göre, “dil tatile çıktığı zaman felsefî

¹ Ludwig Wittgenstein; *Philosophical Investigations*, (Trans. G. E. M. Anscombe), Prentice Hall, London, 1958, s. 19. (Bu esere bundan sonra *P. I.* olarak atıfta bulunulacaktır).

problemler başlar.” Bu yüzden, felsefenin görevi sadece buyurmak değil; aynı zamanda tasvir etmektir. Felsefe hiçbir şekilde dilin fiilî kullanımına müdahale etmemeli, ve her şeyi olduğu gibi bırakmalıdır. Aslında günlük, sıradan dile baktığımızda, sözcüklerin uygun tek bir kullanımından ziyade pek çok kullanım şeklinin olduğunu görmekteyiz.²

Bu bağlamda, Wittgenstein dilin nasıl işlediğine ilişkin sahih bir görüşümüz olmadığı için, onu anlama konusunda yanlışlık yapmaya yatkın olduğumuzu söyler. Sözelimi, en çok yapılan yanlış, bir ifade biçimini ondan tamamen farklı başka bir ifade biçimine aktarmak; ya da bir ifadeyi yer aldığı kullanım bağlamından kopararak yanlış bir şekilde anlamaya çalışmaktır. Bu durum dilin bir nev’i tatile çıkmasıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, “dil tatile çıktığı zaman felsefî problemler başlar.”³ Çözüm dilin fiilen nasıl kullanıldığına bakmaktır. Doğrusu, felsefî problemler bütünüyle kuramsal problemler değildir. Onlar dilin işleyişine bakılarak çözülebilir. Dil hakkıyla kavrandığı zaman felsefî problemler yok olur.

Filozoflar, dilin işleyişine bakmazdan ve kullanım bağlamını göz önüne almazdan önce, bir bakıma, şişenin içine kapatılmış ve çaresizce vızıldayan sinek durumundaydılar. Wittgenstein’a göre, “felsefî amacımız sineğin şişeden nasıl çıkacağını göstermektir.”⁴ Bunun için gerekli olan şey, Wittgenstein’ın “yüzeysel gramer” (*surface grammar*) ve “derin gramer” (*deep grammar*) dediği durumlar arasındaki farkı idrâk etmektir. Onun “gramer” sözcüğüyle kastettiği şey, bu terimin sıradan anlamı değildir. O, daha çok, mantığı yani, belli bir dilsel faaliyetin olabildiğince kesin mantığını kastetmektedir. Buna göre, değişik pek çok dilsel faaliyet vardır; dolayısıyla, dilin “gramer”inin işlediği son derece farklı yollar sözkonusudur. Wittgenstein’a göre, filozoflar sadece “yüzeysel gramer”i nazarı itibara aldıkları için şişeye tıkılan sinek konumuna düşmüşlerdir. Sözcükleri kullanırken “yüzeysel gramer”i “derin gramer”den ayırmak ve herhangi bir sözcüğün derin gramerini, insanı hataya düşüren yüzeysel grameriyle karşılaştırmak gerekmektedir. Bu bakımdan, Wittgenstein felsefede yapılması gereken araştırmanın gramatik araştırma olduğunu söyler.⁵ Kısaca, Wittgenstein’ın soruşturma yöntemi esas

² L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 19.

³ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 19.

⁴ L. Wittgenstein, *P. I.*, s. 103.

⁵ A. C. Grayling; *Wittgenstein: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001, ss. 80-81.

olarak, ifadelerin birbirleriyle karşılaştırılması ve bunların kullanım içerisindeki benzerlik ve farklılıklarının ortaya konulmasından ibârettir.⁶

Şu ifadeleri karşılaştıralım:

“Allah doğru yolu gösterir.”

“Bilim doğru yolu gösterir.”

“Allah dilediğine doğru yolu gösterir.”

“Bilim dilediğine doğru yolu gösterir.”

Dinî inançların bilime veya bilimin dinî inançlara karşıt olduğunu düşünmek insanı içinden çıkılmaz bir zihin karışıklığına sürükler ki böyle bir karışıklığın sonuçları iki şekilde gözlemlenebilir:

1. Teorik terimleri dinî bir gramer içinde kullanmak.

2. Dinî terimleri teorik bir gramer içinde kullanmak.⁷

Bu açıdan bakıldığında, “şu insanların hayat tarzını (dinlerini) anlayamıyorum” demek, bir yerde “onların hayat tarzını benimkiyle veya bildiğim bir hayat tarzıyla karşılaştıramıyorum” anlamına gelir. Bu aynı zamanda, onların lisanlarının ve kuramsal açıklamalarının temellerini bilmiyorum demektir.⁸

Bu bağlamda, felsefi araştırmalar, belli bazı gramatik araştırma ve incelemelerden ibârettir. Buna göre, filozofların görevi, felsefî karışıklığa neden olmamak için, bir dil alanını (oyununu) ayrıntılı bir şekilde incelemektir. Gramatik araştırma ve incelemeler, olgu ve olaylar hakkında kurduğumuz ifadelerin türünü ortaya çıkarır. Burada, tekrar ifade edilecek olursa, “gramer” kavramı geleneksel anlamından farklı bir anlama gelir. “Gramer” sadece belli bir işaret sistemini yöneten şeklî kurallar değil, bizim kelimeleri ya da dili kullanma pratiğimizin yapısıdır. Kısaca, gramatik yöntem kavramlarımızın gramerini oluşturan ayırt edici kullanım kalıplarını inceler.

Wittgenstein tüm dillerin şekil bakımından yüzeysel olarak bakıldığında kolayca görülemeyen, fakat felsefi çözümlemeyle ortaya çıkarılabilecek, benzer bir mantıkî yapı taşıdıklarını savunmuştur. O, ilk dönem düşüncesinde, dilsel biçimler arasındaki

⁶ Şakir Kocabaş; *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 20.

⁷ Ş. Kocabaş; *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, s. 21.

⁸ Ş. Kocabaş; *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, s. 22.

ayrılıkları, mantık tarafından belirlenen tek bir tema üzerindeki yüzeysel çeşitlilikler olarak görüyordu. Felsefi etkinliğinin ikinci döneminin başlarında, bununla taban tabana zıt bir görüşü benimsemiştir. Böylece o, dilsel biçimlerdeki çeşitliliğin, dilin derin yapısını ele verdiğini, bunun ise daha önce düşündüklerinden bambaşka bir şey olduğunu fark etmiştir. Buna göre, dilde ortak bir öz yoktur; varsa bile bu, dilin değişik biçimleri arasındaki bağları açıklamaya yetmiyor. Bu değişik biçimler birbirlerine, oyunlar ya da aynı aileden olan insanların yüzleri gibi daha başka bir yoldan bağlıdır. Sonuç, geniş kapsamlı bir genelleme içermeyen ve kategorik belirlenimleri son derece az olan, yeni bir felsefedir.⁹

Wittgenstein, ilk kez, gerçekliğin yapısının dilin yapısını belirlediği şeklindeki düşüncesinden vazgeçerek, bu ilişkinin tam ters yönde olduğunu; yani dilin gerçekliği belirlediğini ileri sürmüştür. Ona göre, var olan her şeyi dil yoluyla kavradığımız için, gerçekliği kavrayış biçimimizi de yine o belirler. Böylece, tüm dillerin bir ortak yapısı olduğu öncülünden yola çıkarak, gerçekliğin zaten varolan yapısını çıkarsamanın olanaklı olduğuna ilişkin fikrinden artık vazgeçmiştir. Bu paradigmatik değişim, mantıksal çıkarımı veya dilsel uygulamayı, bağımsız bir gerçeklik* üzerine kurmaya çalışan her anlayışı kökünden sarsacak bir değişimdir. Öyle ki eğer kuramsal bir gerekçelendirme isteniyorsa, bu gerekçelendirme her kuramın kendi içinde gerçekleşecek bir faaliyettir; zira kuramların, kendilerinin dışında hiçbir bağımsız dayanak ve destek noktaları yoktur. Nitekim, Wittgenstein'in "dil oyunları"yla kastettiği şey de çeşitli ifade biçim ya da kategorilerinden her birinin, kendi içerim ve uzantılarını belirleyen kurallar ve işlevleri çerçevesinde tanımlanabilir olmasıdır.

Bu yeni anlayışta, kelimeler, satrançtaki taşlar gibidir ve bir taşın anlamı onun oyun içindeki rolünden müteşekkildir. "Dil oyunu" kavramının, bir futbol maçı izlerken Wittgenstein'in zihnine aniden geldiği söylenir. O, oyuncuların top ile yaptığı şeyi, bizim kelimeler ile yaptığımızı iddia etmiştir. Biz, belli dilsel bütünler ya da etkinlikler içinde, kelimeleri tıpkı satranç ve futbol oyunlarında olduğu gibi adeta oynarız; bu bütünlerin veya etkinliklerin her birinin kendine özgü kuralları ve yine kendine özgü

⁹ David Pears; *Wittgenstein*, (Çev. Arda Denkel), Afa Yayınları, İstanbul, 1985, ss. 13-14.

* Burada, "gerçeklik"le kastedilen âlemin doğal sebeplerin bir sonucu olarak meydana gelen nesnelerden oluştuğunu iddia eden bir anlayış değildir. Zira, bu anlayışa göre, doğal âleme ilişkin tatmin edici bir açıklama sadece doğal ya da yatay illiyet bağına dayalı olarak verilebilir; fizikötesi alana müracaata gerek yoktur. Fakat biz, "Gerçeklik" ve "Hakikat" kavramını fizikötesi içerim ve uzantıları olan bir şeye atıfta bulunmak için kullanmaktayız.

anlamları vardır. Bu durumlardan birinde veya diğesinde olup bitenlerin anlamını ve onun kurallarını anlayabilmek için, o konuda bir eğitime ihtiyacımız olacaktır. Belli bir dil oyunu oynamakla onu izlemek arasında büyük bir fark vardır. Sözelimi, ‘doğru’ ve ‘olmalı’ kelimelerini, azarlamak veya öğüt vermek amacıyla ahlâkî bir niyetle kullanan bir kimse, bir oyuncu durumunda; ahlâkla ilgili konuşmaların anlam ve kurallarını anlamaya çalışan kimse ise seyirci konumunda bulunmaktadır. Bir ahlâk filozofu, tıpkı, seyircinin, futbolu, oyuncuların top ile ne yaptığına bakmak suretiyle anlayabildiği gibi ahlâkı ancak dili ahlâkî bağlamda kullanan kimsenin kelimelerle ne yaptığına bakarak anlayabilir. O halde, yapmamız gereken şey, kelimelerin dil içinde hâlihazırdaki kullanımlarına bakmak ve anlamları buradan öğrenmektir.¹⁰

Açıkça anlaşılmaktadır ki Wittgenstein`ın felsefî ilgisi artık dilin biçimsel yapısına veya önermeler ile olgular arasındaki herhangi bir farazî yapı benzerliklerine değildir. İnsanların, sözelimi fizikte, olgu ve olayların doğrudan doğruya resimlerini vermekte özel nedenleri olabilir; fakat başka alanlarda, dilimizdeki her bir önermeyi olguların resimleri olarak görmek için pek bir nedenimiz yoktur. Wittgenstein, bunun yerine, dikkatini, davranış olarak dile yöneltmeye başlamış; tahlillerini farklı ifadelerin kullanımlarını yöneten pragmatik kurallara, bu kuralların yürürlükte olduğu dil oyunlarına, ve daha genel bir ifadeyle, nihaî noktada bu dil oyunlarına anlamlarını veren hayat tarzlarına kaydırmıştır. Böylece, metafizik mâhiyette olan sorunun ağırlık merkezi, linguistik temsillerin biçimsel niteliklerine bağlı olmaktan çıkmış ve bunun yerine, insanın toplumsal tarihine kaymıştır. Netice olarak, Wittgenstein, felsefenin görevini insanın kendi kendisini anlamaya çalışması olarak görmeye başlamıştır.¹¹

Öyle anlaşılmaktadır ki, Wittgenstein “dil oyunu” benzetmesini, oyunların kendi gerçekliklerini oluşturduklarını iddia etmek için kullanmıştır. “Dil oyunu” kavramının epistemolojik etkisi sadece dili belirsizleştirmek değil, onu dışarıya kapalı kendine odaklı olma anlamında belli bir kutba yerleştirmek olmuştur. “Belirsizlik”le kastedilen, dilin dildışı referanstan yoksun ve gerçekliğin dile gömülü ve insan bilincine bağımlı

¹⁰ Donald Hudson; *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, Lutterworth Press, London, 1968, s. 45; Bu kitap Türkçeye şu adla çevrilmiştir: *Wittgenstein`ın Din Felsefesi*, (Çev. Ramazan Ertürk), A Yayınevi, Ankara, 2000, ss. 56-57.

¹¹ Allan Janik; Stephen Toulmin; *Wittgenstein`ın Viyanası*, (Çev. Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 267.

olmasıdır.¹² Zâten, dilin kurulduğu, bilginin inşâ edildiği ve aktarıldığı ortam ya da bağlam tarihsel ve toplumsal bir bağlamdır. “Dil,” “hakikat,” “gerçek,” “doğru” . . . gibi kavramlar bizâtihi kendileriyle veya tarihsel ve toplumsal bağlamın dışına atıfla değil; linguistik bir cemaate, yani herhangi bir dil oyununa atıfla açıklanır.

O halde, bir kelime veya cümleye ilişkin olarak ‘bu neyi tasvir eder?’ sorusunu değil, ‘bu ne iş görür?’ sorusunu sormalıyız. Wittgenstein dilin aslî unsurlarının ortaya çıktığı ve açıkça farkına varıldığı durumlardan bahseder. Buna göre, A şahsı, taş, tuğla, direk ve uzun kalaslardan oluşan yapı malzemeleriyle bir inşaat yapıyor. B şahsı ise, yapı malzemelerini A’ya, onun ihtiyaç duyduğu sıra ve düzen içinde getirmekle görevlidir. Bu amaçla onlar, “taş,” “tuğla,” “direk” ve “ağaç” kelimelerinden meydana gelen bir dil kullanmaktadırlar. A, yüksek sesle yapı malzemelerini ister; B ise, şu veya bu şekilde çağırılıp istendiğinde, götürmesi gerektiğini öğrendiği taşları A’ya götürür. Bu iletişimi, tam anlamıyla ilkel bir dil olarak düşünebiliriz. İmdi, tam bu noktada aydınlatıcı olan soru şudur: A, “tuğla” dediğinde, onun neyi kastettiğini anlayabilmek için, B’nin bilmesi gereken şey nedir? Burada, B’nin en az üç şeyi bilmesi gerektiği son derece açıktır. İlk olarak, onun adlandırmanın ne olduğunu bilmesi gerekir; zira, “tuğla” bir nesne türünün adını ifade eder. B’nin ‘şuna ne ad verilir?’ sorusunu sormayı ve “tuğla” kelimesini de bu soruya verilen bir cevap olarak yorumlamayı öğrenmiş olması gerekmektedir. İkinci olarak, B’nin “tuğla” adı verilen şeyin ne olduğunu bilmesi gerekir. A, bir tuğlaya işaret edip göstermek suretiyle bu kelimeyi B’ye tarif edebilir. Üçüncü olarak, B, A’nın yüksek sesle bağırmasının ne anlam ifade ettiğini anlamalıdır. A, “tuğla” kelimesini sadece bir nesneye ad koymak amacıyla söylemiyor; bir adet tuğlanın kendisine getirilmesi amacıyla söylüyor. B, A’nın tuğla kelimesini söylemekle kastettiği şeyin bir adet tuğlanın kendisine getirilmesi olduğunu öğrenmeden A’yı anlayamayacaktır.¹³

Buradan anlaşılmaktadır ki, dil değişik aletlerden oluşan bir alet kutusu gibidir. Bu alet kutusunda çekiç, testere, cetvel, kurşun kalem, tutkal kabı ve tutkal vardır. Bu aletlerin birçoğu şekil ve kullanım bakımından birbiriyle bağlantılıdır; bundan dolayı, bu aletler kendi aralarındaki ilişkilere göre kabaca tasnif edilebilirler. Fakat bu gruplar arasındaki

¹² Terrance W. Klein; *How Things Are in the World: Metaphysics and Theology in Wittgenstein and Rahner*, Milwaukee, WI, Usa: Marquette University Press, 2003, s. 64.

¹³ Donald Hudson; *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, Lutterworth Press, London, 1968, s. 44; *Wittgenstein’in Din Felsefesi*, (Çev. Ramazan Ertürk), A Yayınevi, Ankara, 2000, ss. 55-56.

sınırlar büyük ölçüde sînî ve biri diğerinin sınırlarını aşan değişik ilişki tipleri şeklindedir.¹⁴

Açıkça görüldüğü üzere, bu durum aklın ve dilin parçalanması ve birbirinden bağımsız kompartımanlara ayrılmasıdır. Sözkonusu parçalanma ve farklı bölümlere ayrılma, anlama, açıklama ve gerekçelendirmenin sadece tek bir şekilde gerçekleştirilebileceği iddiasına karşı durmanın güçlü bir yoludur. Böylece, akıl, belli bir hayat tarzına ve faaliyet türüne içselleşmiş olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun bir sonucu olarak, akıl, belli bir bağlamdan hiç soyutlanamayacak, dolayısıyla diğer yaşam biçimlerini meşrûlaştırmakta ya da mahkûm etmekte daha belirsiz ve muğlak bir şekilde kullanılacaktır. Nitekim, bir eylemin yerinde olup olmadığına karar vermek için hâricten bir dayanak aramaya gerek yoktur. Bu tür bir tez özellikle, metafizik soyutlamalar yerine dâimâ gerçek uygulamalardan yola çıkmak gerektiğini vurgulayan Amerika pragmatizminin çeşitli kollarıyla da uyuşmaktadır.¹⁵

Sonuç olarak, dil, *dil oyunları* kuramıyla birlikte, özü ve genel bir formu olmayan dilsel pratiklerin sonsuzca genişletilebilir bir toplamı olarak görülmeye başlandı. Artık bilimin meşrûiyet tekeli kırıldığından, bilimsel söylem de pek çok söylemden biri hâline geldi; bunun sonucu olarak, dinî söylemin önceki bilimsel standartlara göre değerlendirilmesi imkânsızlaştı. Bundan böyle, yapılması gereken iş, dilsel pratikleri *evrensel* kabul edilen kıstaslara göre değerlendirmek ve belli bir dereceye göre sıralamak yerine, bunlardan her birinin ayırt edici mâhiyetini ortaya koymaktır. Sözgelimi, din dili sözkonusu olduğunda, felsefenin görevi, imanın temel özelliklerini ve küllî mâhiyetini aydınlatma olmaktan çıkmıştır.¹⁶

Bundan böyle önermelerin evrensel mantıkî bir forma oturduğu ve daha genel olarak dilin sâbit bir yapıya sahip olduğu şeklindeki anlayışa son verilmiştir. Dil genellikle değişen bir fenomen ve dolayısıyla, dil formları da insanın tarihsel ve kültürel yaşama biçimi olarak yorumlanmıştır. Wittgenstein *Tractatus*'daki anlamla ilgili tasvir kuramını sonraki dönemde bütünüyle terk etmiştir. Kelimelerin basit objeleri temsil ettiği

¹⁴ Ludwig Wittgenstein; *Philosophical Grammar*, (Ed. Rush Rhees), (Trans. Antony Kenny), University of California Press, Berkley, 1978, s. 67.

¹⁵ Roger Trigg; *Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir Mi?*, (Çev. Kadir Yerci), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 13.

¹⁶ Brian R. Clack; *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999, s. 51.

şeklindeki anlayış, artık Wittgenstein tarafından, felsefenin tutarsız bir parçası sayılmıştır. Bunun yerine, “dil oyunları” ve “kullanma” kavramları gündeme gelmiştir. Öğrenme ve sosyalleşme sürecinde, kelime ve fiillerin birlikte örüntü oluşturduğu pratiklerle karşılaşırız. Dil oyunlarını oynamayı öğrenirken, kelimeleri hayat akışı içindeki kullanılışlarına bakarak anlar ve değişik linguistik pratikler yoluyla kelimelerin nasıl kullanıldığını görürüz. Dilin görevi salt tasvir etmek olmadığı için, kelimelerin anlamı da sınırlı ve kesin değildir. Pek çok fonksiyona sahip uygulamalardan müteşekkil görülen dil, insanın değişik ihtiyaç, ilgi ve amaçlarını gerçekleştirdiği değişik pratiklerden başka bir şey değildir.¹⁷ Buna göre, dil tarihsel ve toplumsal bağlamlara gömülüdür. Dilin mâhiyeti sözkonusu bağlamlara göre şekillenir. Açıkça, dünyanın büyük aynası artık yerini, her biri realiteyi kendi tarzında kuran ve yansıtan yüzlerin çokluğuna bırakmak için kırılmıştır. Bu yüzlerden her biri, bir gramere, yani özgün bir kullanım biçimine denk düşen bir dil oyununa tekabül eder. Analizcinin görevi, kendi derin gramerine uygun düşen kuralları bulmak için, kullanımdan hareket etmektir. Fenomenolojide öze indirgemeye uygun düşen şey artık gramatik bir araştırmanın konusu olmuştur. Buna göre, “öz, gramerde ifade edilir.” Başka bir ifadeyle, öz, gramerde görünür. “Herhanbir bir objenin ne tür bir şey olduğunu bize gramer söyler.”¹⁸ Oyunu gramer mümkün kılar ve oyunun çerçevesini de o tesbit eder.

Pek çok mahzurlarları bulunan bu anlayışa göre, dilin işleyiş biçimlerini kavramanın ilk adımı, dil hakkında sadece tek bir açıklama yapılabileceği şeklindeki yanıltıcı ve yanlış varsayımdan kurtulmak ve dilin bütün işleyişini tek bir teorik modele dayalı olarak açıklamadan vazgeçmektir. Dil, dil oyunlarının toplamıdır demek, onun tek bir teoriye dayalı olarak açıklanabilecek bir özünün bulunmadığını söylemektir. Dilin işleyiş biçimlerini anlamak için, dil dediğimiz tüm şeyler için ortak bir temel belirlemek yerine, onun çeşitliliğini ve çok katlılığını göz önünde bulundurmamız gerekir. Dil fenomeni, tüm dilsel şeyler için kullanabileceğimiz ortak bir özelliğe sahip değildir, fakat onlar birbirleriyle pek çok bakımlardan irtibatlıdır.¹⁹

Daha açık bir ifadeyle, dille ilgili bu yaklaşımın toplum ve hayat açısından da buna denk düşen bir karşılığı vardır. Kendi karakteristik dil formlarına sahip değişik pek çok

¹⁷ Kai Nielsen; “Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion,” *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, s. 140. ss.

¹⁸ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 116.

¹⁹ A. C. Grayling; *Wittgenstein: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 84.

yaşam biçimi vardır. Sözelimi, “Tanrı” ve Tanrı ile ilgili ifadeler zaman ve zemine bağlı olarak (bağlam) farklı yerlerde çok farklı şekillerde kullanılır ve hatta bazı yaşam biçimlerinde hiç kullanılmaz. Hayat tarzları birbirinden büyük ölçüde ayrıldığı için, kendisine dayalı olarak onları değerlendirebileceğimiz ya da adil bir şekilde birinin diğerinden daha doğru veya daha akla uygun olduğuna hükmedeceğimiz herhangi bir felsefî veya rasyonel bir duruş noktası bulunmamaktadır.

Bir dili diğerinden, kendisine özgü mantıksal ilişkiler, ana tema, kullanılan teknik terimler, amaçları ve daha genel olarak da onun kullanımına eşlik eden etkinlikler ayırt edebilir. Buradan yola çıkarak, Tanrı hakkında konuşan bir teoloğun dilinin ilahî ya da fizikötesi bir boyut taşıması gerekmeceğini söyleyenler de olmuştur. Sonuç, bütünüyle bağlamsal ve dünyevi bir teolojik dil olacaktır.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Wittgenstein`a göre, bir değil birçok dil oyunu vardır. Dil kurallara dikkat etmek şartıyla – tıpkı herhangi bir oyunda olduğu gibi – çeşitli şekillerde kullanılabilir. Bir ifadenin anlamı, onun, dili oluşturan değişik dil oyunları içinde şu veya bu şekilde kullanılmasıdır. Bir sözcüğün anlamı da onun belli bir dil içinde kullanılmasıdır. Nasıl kendi özel dilsel faaliyetlerini oluşturan seküler hayat biçimleri varsa, dilin dinî kullanımını belirleyen, onu yöneten ve insan varoluşunun bir cephesi ya da hayat tarzı olarak da din vardır.

Bu yaklaşımdan, ilerideki tartışmalarımızda sık sık atıfta bulunacağımız, *Wittgensteinci Fideizm* olarak adlandırılan ve özellikle din dili konusundaki iddialarıyla da dikkat çeken felsefî bir akım ortaya çıkmıştır. Wittgenstein`cı Fideizme göre, dinî söylem bir yaşam biçimine oturur ve onun kendine özgü kuralları ve mantığı vardır. O yalnız kendi kavram ve kategorilerine dayalı olarak anlaşılabilir ve değerlendirilebilir. Dolayısıyla, dinî söyleme dışarıdan, sözelimi, bilimsel söylemden herhangi bir standart empoze etme girişimi büsbütün uygunsuzdur. Dinî söylem bilimsel söylemden farklı ve kendine özgü ayrı bir dil olduğu için, dinî ifadeler bilimsel ifadelerin aksine, tecrübî bir şekilde bütünüyle test edilemez. Dinî ifadeleri, bilimsel söylemin gramerine göre değerlendirmek ciddî bir hatadır. Bu ifadeler, onlar için uygun yegâne ölçüt olan dinî kategorilere dayalı olarak değerlendirildiğinde, “rasyonel” ve anlamlıdır. Bir terimin anlamı bir oyundan diğer bir oyuna değiştiğinden, din dilini anlamak için onu bizzat dinî dil oyunu içinde değerlendirmek gerekir. Genel olarak, bir filozofun görevi bir

yaşam biçimini veya onun dilini tenkit etmek değil, fakat her ikisini tasvir etmek, ve gerekli olduğu yerlerde dilin işleyişi ile ilgili karışıklığı gidermektir. Bu anlayışa göre, din felsefecisinin görevi de dilin dinî kullanılışını tasvir etmek ve ondan kaynaklanabilecek herhangi bir karışıklığı gidermek olacaktır.

Buna göre, din dilinin anlamı onun kullanımından çıkarılmalıdır. Bu görüşün din diline uygulanması en azından bazı teist düşünürler açısından büyük bir rahatlık getirmiştir. Bu yaklaşım, dinî bir ifadeyi genel bir dil yapısı içinde ele aldığı için, gerekli değişiklikleri yapmak şartıyla, eski deyimle, *siyak ve sibakına* göre değerlendirdiği için, indirgeyici ve soyutlayıcı yaklaşımların ortaya çıkardığı tehlikelerin önemli bir kısmını önlemektedir. Sözgelimi, ‘Allah kerimdir’ ifadesini dil oyunu görüşü açısından ele alan bir düşünür, ‘acaba hangi olay bu hükmü doğrular?’ diye sormaz. Söz konusu ifadenin nerede, hangi durumlarda kullanıldığını belirlemeye çalışır.²⁰ Fakat burada, aşkın hakikat ya da gerçeklik diye bir şey yoktur; psiko-sosyolojik yönelimli bir subjektivizm vardır. Zira, dil oyunları kuramına göre, din dilinin amacı belli bir hayat şeklini desteklemek ve tavsiye etmekten öteye geçmemektedir. Nitekim, bunu yaparken takip edilen yöntem, birtakım davranış biçimlerini ortaya çıkarmak ve belli bir ahlâkî bakış açısını teşvik etmekte etkili olan dilin kullanılmasıdır.²¹

Bundan dolayı, dilin kullanım bağlamına çok vurgu yapılmış, ve her bir oyun, yani, ifade tarzının kendi koşulları içinde anlaşılması gerektiği salık verilmiştir. Belli bir ifade tarzının dışından, onun eleştirisini yapmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla söylenebilecek veya söylenemeyecek her şey kolektif hayat tarzlarında yerleşik olan anlaşılabilirlik normlarınca belirlenir. Sözgelimi, din ve bilim dili birbirinden taban tabana farklı kullanım bağlamlarına dayandığı için her birinin kendine özgü rasyonellik ve anlaşılabilirlik ölçütleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, “Tanrı” kavramının gerçekliği, ancak bu kavramın yerleşik olduğu dinî hayat tarzı içinde anlaşılabilir.”²²

Bununla birlikte, Wittgensteinci Fideizm, bir dil oyunu içindeki dinî ifadelerin doğruluğuyla ilgili paradoksal pek çok içerimlere sahiptir. Eğer bir Budist kendi dil oyunu bağlamında “Tanrı yoktur” ve bir teist de teistik söylem bağlamında “Tanrı

²⁰ Mehmet Aydın; *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s. 129.

²¹ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Riechenbach, David Basinger; *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 358-359.

²² Abdullatif Tüzer; *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal’da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 21-22.

vardır” derse, Wittgensteinci fideistin her iki ifadeyi de doğru kabul etmesi gerekecektir. Onların birbiriyle çeliştiği ortadayken, bu nasıl olabilir? Wittgensteinci bir fideistin vereceği cevap şudur: Dinî bir ifadenin anlamı ait olduğu dil oyununa bağlıdır. Bu yüzden, verdiğimiz örnekte ilk bakışta görülebilecek bir çelişki olmasına rağmen, Budistin reddettiği şey teistin tasdik ettiği şey değildir. Budizmi anlamak için Budist olmak gerekmediği gibi, Teizmi anlamak için teist olmak gerekmez. Wittgensteinci fideist, “Papa masumdur” diyen bir Katoliğin, “Papa masum değildir” diyen bir Protestanla ters düşmesinin, bir tür yanılsama olduğuna inanmış gibidir. Dinî ifadelerin anlamlarının farklı dil oyunlarına bağlı olduğunu kabul etmeyen bir insan, başka türlü düşünme eğiliminde olur.

Biz, bu görüşün mantıken gerektirdiği dil ve anlam hakkındaki görüşü niçin kabul etmek durumunda olalım? Dilin anlamının tamamen bağlamsal ve onu başka yaşam pratik ya da biçimlerine aktarmanın imkânsız olduğu tezi ciddi itirazlara açık gözükmektedir. Aslında, o sadece Hıristiyanlarla Hıristiyan olmayanlar arasında değil, farklı Hıristiyan mezheplerinin savunucuları arasındaki tartışmaları da anlamsızlaştırır. Zira, bu görüşe göre, uzun ve sıkı kanıtlara rağmen, gerçek hiçbir anlaşmazlık yoktur; tartışan gruplar farklı gidiş yollarına dayalı olarak birbirlerinin geçmişinden bahseder. Böyle bir görüş muhtemelen imkânsız olmasa da, büyük ölçüde ihtimal dışı görünür.²³

Açıkça ifade edecek olursak, bu anlayışa göre, iddia koşulları hakkında değil, bunun yerine, daha genel olarak dil oyununda bir hamle yapıldığı, yani bir ifade biçimi dışı vurulduğu zamanki koşullardan söz etmeliyiz. Bununla birlikte, özel bir olaylar dizisi için son derece uygun ve basite indirgenmiş bir terminoloji kullanacak olursak, Wittgenstein`nın gerçeklik koşullarına değil, iddia edilebilirlik ya da meşrûlaştırma koşullarına ilişkin bir dil tasviri önerdiğini söyleyebiliriz. Bunu kısaca ifade edecek olursak, ‘hangi şartlar altında belli bir iddiada bulunmamıza izin verilmiştir?’ Tanımlanabilir belli koşullar altında, belli bir hamleye, yani, iddiaya imkân sağlayan bir dil oyununu kabul edecek olursak, bu gibi imkânların hayatımızdaki rolünün ne olduğunu sormamız gerekmektedir?²⁴ Wittgenstein tüm *a priori*, yani tecrübeye dayanmayan kavramları atmamızı ve iddiaların dile döküldüğü durumlara ve bu gibi

²³ Michael Martin; *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia, 1990, s. 258.

²⁴ Saul A. Kripke; *Wittgenstein: Kurallar ve Özel Dil*, (Çev. Berat Açıl), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 105.

iddiaların yaşamımızda oynadığı rollere bakmayı önermiştir. Sembol, kelime ve cümleler çok çeşitli kullanım ve farklı işlevlere sahiptirler. Kelimelerin anlamını kavramak için onların temsil ettiği nesneyi aramayı bir yana bırakıp, işlev farklılıklarını göz önünde bulundurmalıyız. Kelime ve cümlelerin tek bir işlevi olduğunu varsaymak, ideal olanın gerçeklik dünyasında var olması gerektiğini ileri sürmektir.

Buna göre, dil sadece bir araç değil; toplumsal pratiğin kurucu ontolojik bir unsurudur. Dil, bilgiden karşılıklı etkileşime, temsilden imgeleme ve soyut düşünceden doğrudan sezgiye varana kadar, birçok karmaşık etkinliğin gerçekleştirildiği toplumsal bir pratik ve süreçtir. Dil insanın toplumsallığının pratiğidir; yani etkin ilişkiler bütünü içinde yer alan ve toplumsal olarak paylaşılan karşılıklı bir etkinliktir. Epistemolojik (bilgi) ve ontolojik (varlık) iddialar genellikle biri diğerini pekiştirir ve ayrılmaz bir şekilde birbiri içene geçmiştir. Söz konusu toplumsallığın ötesinde bilgi ve varlık düzeylerinde gerçek diyebileceğimiz bir şey bulunmamaktadır. Bu, gerçeği kabul etmemedir (*anti-realism*).

Realizm taraftarları, gerçekliğin zihnimizden bağımsız olarak var olduğunu, dolayısıyla, nesnel hakikatin, insanın onu bilip bilmemesinden, değerlendirip değerlendirmemesinden ya da onun şeklini beğenip beğenmemesinden bağımsız olarak var olduğunu iddia etmektedirler. Buna göre, gerçekliğin temel yapıları insan tarafından inşa edilmiyor, sadece keşfediliyor. Fakat gerçeği kabul etmeyenlere göre, yani nesnel bir gerçekliğin olmadığını savunanlara göre, keşfedilecek bir hakikat ya da gerçeklik bulunmamaktadır. “Tanrı” kavramı da içinde olmak üzere, hakikat ve gerçeklik dil, düşünce ve söylem düzeyinde anlamı olan kavramlardır.

Sonuç olarak, felsefî kafa karışıklığını gidermenin yolu dilin nasıl kullanıldığına ilişkin tam bir kavrayışa sahip olmaktan geçebilir. Ancak, unutmamak gerekir ki, bir kelimenin kullanımı onun anlamından daha açık değildir. Dolayısıyla, anlamı kullanıma dayalı olarak araştırma da o kadar kolay bir iş değildir.

Konunun Ele Alınışı

Çalışmamızda, din dilini fizikötesi herhangi bir atfı olmayan veya hatta aynı kültür içindeki farklı algılayış ve anlamlandırış odaklarını bile kapalı bir dil olarak görmenin içerdiği sorunları, felsefî tahlil ve terkip yoluyla ele alacağız. Tahlil yöntemi, çok iyi

bilindiği üzere, bir sorunu, onunla ilgili ilke ve önermelere dayandırmak ve bir bütünü parçalara ayırarak incelemektir. Zira, bir konuya ilişkin parçaların birbirleriyle ya da bütünüle olan ilişkisi ancak bu şekilde ortaya çıkarılabilir; ve gizli anlamlar, epistemik ve ontolojik kabuller bu yolla belirlenebilir. Bu işleme, fikir ve kavramların açıklığa kavuşturulması da denir. Nitekim, kavramların tahlili, sadece felsefî ya da bilimsel sorunların neler olduğunu göstermez, aynı zamanda genel kavrayış ve zihniyet hakkında ipuçları da verir. Ayrıca, tahlil işlemini, terkibe varmanın ilk basamağı olarak görmek mümkündür. Çünkü terkip, basit unsurlardan hareketle, belli kavramlardan oluşan bütünlüğe sahip karmaşık bir sistem oluşturmaktır.

Bu bağlamda, bizim açıklığa kavuşturmaya çalışacağımız problem, Wittgenstein`ın *dil oyunları* kuramı bağlamında din diline ilişkin hangi yaklaşımın daha *tatmin ve iknâ edici* olduğu problemidir. İnceleyeceğimiz “din dili oyunu” ve “kapalı dil” yaklaşımının, neleri açıklayabildiğini ve hangi varsayımlara ve kavramsal yapılara sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Problemi iki bölüm halinde ele almayı uygun gördük. “Kapalı dil ve anlam” ve “dilinin bağlamda kullanılması” ifadelerini ele aldığımızda, şu kavramlarla karşılaşmaktayız: “Dil,” “kullanım,” “anlam,” “kapalı dil,” “din dili,” “bağlam,” “dinî bağlam,” “uzlaşım” . . . vd. Problemin bu şekilde ele alınması, onun ne gibi içerim ve uzantılara sahip olduğunu açıkça görebilmemiz için oldukça önemlidir. Bunları ana başlıklar halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

— “Din dili” diye bağımsız bir ifade biriminden sözetmemiz ne ölçüde mâkuldur?

— Dinî konulardan bahsederken kullandığımız kelimelerin büyük bir kısmı, günlük hayatımızda kullandığımız kelimelerdir. Gerçi her dinde birtakım ıstılahların (teknik terimlerin) bulunduğu bir vâkıâdır. Fakat bunların bir dilde bulunması ile bir dil ya da söylem ne ölçüde “farklı” olmaktadır?

— Özel bir dil birimi ya da kullanımından sözetmek, özel bir tecrübe sahasından bahsetmek anlamına gelmez mi? Bu sorunun olumlu olarak cevaplandırılması, bizi dar bir “imancılık”a (Fideizme) götürmez mi?

— Din dili eğer böyle bir dil ise, mantıki yapısı nedir? Dinî ifade ve hükümleri öteki ifade ve hükümlerden, sözgelimi, bilimsel ifadelerden ayıran birtakım özellikler var

mıdır? Başka bir deyişle, dinî ifadelerin kognitif bir değeri, yani, doğrudan doğruya bilgi ile ilgili bir yanının olduğunu veya olmadığını ortaya koymak mümkün müdür?²⁵

— “Tanrı,” sözcüğü kullanıldığı “dinî söylem”in ana teması olarak mı anlamlıdır?

— Dilin hakikatle ilişkisi nedir? Eğer dil anlamını hâricî gerçekliklerden almayıp, zihinsel durumlar ya da süreçler ve kullanım bağlamından alıyorsa, bu durumda, ifadelerimizin herhangi bir şeye atıfta bulunduğunu nasıl bileceğiz? Ayrıca, bu durumda, bir ifadenin doğru ya da yanlışlığıyla ilgili hükümler ne anlama gelecek?

Bir kimse, linguistik analizcilerin “anlam dilin bir fonksiyonudur” şeklindeki temel öncülünü kabul etse bile, kullanım bağlamının incelenmesi yoluyla ortaya konulan bu sorun, yine de tekabüliyet sorununa dönmek durumundadır. Eğer dilin dil dışı karşılıkla hiçbir bağlantısı yoksa, anlama ilişkin araştırmaların, önüne geçilemez bir kısır döngüye düşmemesi imkân ve ihtimâl dışıdır. Eğer her şey dil içinde dilsel topluluklar tarafından tavsif ve tasvir ediliyorsa, farklı geleneklerden gelen iki insanın karşılıklı olarak mutabık oldukları kavramların aslında belirsiz olduğunu bile bilmeleri neredeyse imkânsızdır.

Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*’da, bir ifadenin anlamına ilişkin genel açıklama biçiminin, sözkonusu ifadenin doğruluk koşullarını bildiren cümlelerden oluştuğu şeklindeki genel bir dil açıklaması girişimini açık bir şekilde reddetmiştir. Bunun yerine, o, değişik şekillerde birbiriyle bağlantılı farklı dilsel faaliyetler olduğu iddiasında bulunmuştur. Wittgenstein “bu cümlenin doğru olabilmesi için durum nasıl olmalıdır?” sorusunu “kelimelerin bu şekilde kullanılması hangi koşullar altında uygundur, hangi koşullar altında değildir?” ve “bu koşullar altında bir iddiada bulunma veya bir iddiayı reddetmenin yaşamımızdaki rolü ya da faydası nedir?” Şeklindeki iki soruyla değiştirmiştir.²⁶

Bu süreç, akıl ve mantığın birbirlerinden bütünüyle bağımsız dil alanlarına (oyunlarına) indirgenmesine ve tanımlanmasına kadar varmıştır. Buna göre, birbirinden bağımsız başlıca beş alan vardır: Din, ahlâk, sanat, bilim ve felsefe. Bunların kendilerine özgü mantık ve rasyonalitesi olan birbirinden bütünüyle bağımsız tecrübe alanları olduğu ileri sürülmektedir. Öyle ki bu anlayışa göre, her bir alanın kendi iddialarının meşrû

²⁵ Mehmet Aydın; “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil,” *Alemden Allah’a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, İstanbul, 2001, s. 11.

²⁶ S. Kripke; *Wittgenstein: Kurallar ve Özel Dil*, s. 104.

kullanım ve sınırları vardır. Ahlâkın işe koyulduğu yer, bilimin görevinin bittiği yerdir. Olgu ve değerler farklı alanlara ait olduğundan, onların birbiriyle hiçbir ilişkisi yoktur. “Evren,” “tabiat,” “insan,” ve “gerçeklik” . . . gibi kavramların dil içerisinde birer yapı oldukları ve dolayısıyla araştırma yapabilmek için dilden yola çıkmak gerektiği görüşü azımsanmayacak kadar taraftarı olan bir görüştür.

Her çeşit gösterge manzumesinin anlam taşımasını sağlayan şey, atıfta bulunduğu gerçeklik düzeyi midir? Yoksa, sözkonusu manzumenin doğrudan doğruya kendisi midir? Soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Anamlı bir bütün oluşturan herhangi bir göstergeler manzumesi, gerçeği yansıttığı ya da gerçeği yeniden kurup düzenlediği ve anlamlandırdığı için mi anlam taşır ve bir bilgi iletir? Sözgelimi, insanlar arasında iletişimi sağlayan dil, kendi dışında bir gerçeğe atıfta bulunduğu için mi anlamlıdır; yoksa, bizi kuşatan dünyayı oluşturan ve ona anlam veren bu dilin bizzat kendisi midir? Bu açıdan, dünya kendi başına mı var olur, yoksa bizim tasarımlarımız vasıtasıyla mı?

Biz kendi psiko-sosyal çevremizde, başka birileri de kendi çevrelerinde yaşıyorlarsa, birbirimizi nasıl anlayacağız? Wittgenstinci yaklaşıma göre, biz kendi çevremiz bağlamında düşünüyor ve davranıyoruz, ötekiler de kendi çerçeveleri ve bağlamında düşünüyor ve davranıyorlar. Öyle ki, onları kendi bağlamlarının dışında anlamak durumunda kalıyoruz. Onların bağlamı bizim bağlamımızdan özde farklılaştıkça, biz onları o derece yanlış anlamaya mahkûm oluyoruz. Bu da, olsa olsa ancak aynı kültür ve medeniyet arkaplanına sahip insanların birbirlerini anlayabilecekleri noktasına kadar varıyor.²⁷

Bütün bu ve benzeri sorular göz önünde bulunduracak olursak, çalışmamızın birinci bölümünde, kullanım-anlam ilişkisi ve kapalı dil sorunu işlenecektir. Birinci bölümde, anlamın kullanıma dayandığı iddiası ve kapalı dilin olabilirliği üzerinde durulacak ve bunların dayandığı temel iddialar incelenecektir. Dili birbirine “kapalı dil oyunları” kavramına indirgeyerek yorumlamak genel insanî tecrübe açısından birtakım sorunlara yol açmaktadır. Öyle ki, bu sorunların en önemlisi bu yaklaşımın varlık, bilgi ve değer açısından göreceliğe kapı açmasıdır. Görecelik tüm bilgilerin göreliliğini, genel geçer salt doğruların bulunmadığını; onların çağlara, toplumlara, kişilere, kültürel

²⁷ Brian Fay; *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 16.

durumlara ve yaşam biçimlerine göre değiştiğini öne süren anlayıştır. Zira, burada tüm kavramlar birbirinden kopuk perspektiflere dayalı olarak tanımlanmaktadır. Din, sanat, ahlâk hatta bilim ve felsefe de içinde olmak üzere, hiçbir alanda nesnel gerçeklik olmadığı için, her perspektif ya da dil oyunu kendi gerçekliğini kuruyor. Bunların her biri, aralarında geçişliliğe imkân vermeyen gramatik kurallarla çevrilmiştir.

İkinci bölümde, kapalı dil düşüncesinin din dili ile ilgili içerim ve uzantıları ele alınacaktır. Din dilini kapalı bir dil olarak göreceğ olursak, başta “Tanrı” kavramı olmak üzere, tüm dinî kavramlar *din dili oyunu* içinde kullanıma sahip kurmaca kavramlara dönüşmektedir. Buna göre, dinî ifade ve önermeler hâricî hiçbir gerçekliğe atıfta bulunmaz; salt belli psiko-sosyolojik durumlara atıfta bulunmaktadır. Bu görüşün dinle ilgili bir diğer içerimi, imanın fideistik bir eylem olduğu, yani, imanın herhangi bir şekilde rasyonel kanıtlarla desteklenemeyeceği anlayışıdır. Zira, iman konusu olan şeyler dil oyunu içinde kurgulanan rasyonel ve empirik kanıtlarla savunulamayacak şeylerdir.

Sonuç olarak, bu çalışmada, din dilini salt belli bir yaşam biçiminin ürettiği bir dil olarak görmenin Teizim açısından içerdiği sorunlar tartışılacaktır. Dinî ifadeleri, indirgemeci bir yaklaşımla, psiko-sosyal bir bağlama dayalı olarak anlamaya çalışmak gerekli, ama oldukça yetersiz bir anlama olacaktır. Gerçekten, din dili fizikötesi tazammunları olan bir dildir; beşerî bir kurgu değil. Bu bakımdan, dinî ifadeleri tüm atıflarıyla birlikte, anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır. Din dili Tanrı merkezli bir dildir. Onun her ne kadar belli bir yaşam biçimiyle ilişkisi olsa da, onun varlığını, salt belli bir yaşam biçim ve siyasetine borçlu olduğu kesinlikle söylenemez. En azından dindarlar böyle bir anlayışa fazla sıcak bakmazlar. Doğrusu, onlara göre, yaşam biçimi “Tanrı”yı üretmiş değildir; Tanrı yaşamı ve yaşam biçimini var etmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLİN KULLANIMI VE KAPALI DİL

Ludwig Wittgenstein ikinci dönem felsefesinde, anlamın dilin kullanımına bağılı olarak belli bir dil oyunu bağlamında ortaya çıktığını iddia etmiştir. Buna göre, dil yoluyla nüfuz edebileceğimiz nihaî bir anlam ya da hakikat yoktur; dolayısıyla, anlamı aramak yerine kullanıma bakmak gerekir. “Kullanım,” yekpâre bir şey değildir; o, dil oyunlarına göre farklılaşır. Buna bağılı olarak, her dil oyunu ya da söylemin kullanım kuralları ve grameri de değişir. Kullanım kuralları ve gramer, bir dil oyunundan diğer bir dil oyununa göre o kadar farklıdır ki bunlar arasında aile benzerlikleri dışında neredeyse hiç bir benzerlik yoktur. Sonuçta, her dil oyunu, kapalı bir cemaat özelliği gösterir; ve onların kendi anlamlılık, mâkullük ve doğruluk kıstasları bulunur. Dil oyunları birbirine büsbütün kapalıdır; dolayısıyla, bir dil oyununun kurallarına göre başka bir dil oyunu ne eleştirilebilir ne de savunulabilir.

1. Kullanım Olarak Anlam

Ludwig Wittgenstein ikinci dönem felsefesinde anlamla ilgili tasvir kuramından, dilin kullanım bağlamını esas alan anlam teorisine veya bir alet olarak dil görüşüne geçmiştir. Bu görüşe göre, kelime ve cümleler birer araçtır. Dile kendi başına anlamlı bir işaretler sistemi olarak yaklaşmak yerine, onu, konuşanların yaşamlarına oturan bir şey olarak düşünme eğilimi ağırlık kazanmıştır. Böylece, dili günlük kullanımdan kopartarak, soyutlama ve ona karşı teorik (kuramsal) bir tutum benimseme eğilimi ve onun sıradışı gücünü haricî bir şeyi ifade etme ya da temsil etmekten aldığı fikri terkedilmiştir. Wittgenstein`ın amacı, bu soyutlama eylemiyle, bizim dilin fiilî işleyişi için temel olan her şeye sırtımızı döndüğümüzü göstermektir. Buna göre, dili günlük hayattaki kullanımdan koparmak onu ölü bir şeye dönüştürür. “Yapmamız gereken şey kelimeleri metafizik içerim ve uzantılarından ayıklayıp, onları günlük kullanımlarına geri

götürmektir.” Wittgenstein’a göre, “bilgi,” “varlık,” “obje,” “ben,” “isim” . . . gibi kelimeleri kullandığımızda ve bunların özünü kavramaya çalıştığımızda, bu kelimelerin aslî yerleri olan bir dil oyununda gerçekten nasıl kullanıldığına bakmak gerekir.²⁸ Bir semboller sistemi olarak tasavvur edilen dilin dünyayı temsil etme sihirli gücüne nasıl sahip olduğunu açıklama ihtiyacı, dili gerçek bağlamında görmekte başarısız olmamıza sebep olmamalıdır. Wittgenstein, bir temsil teorisi (ölü işaretlerin nasıl anlam kazandığını açıklayan bir teori) geliştirme ihtiyacını karşılamaya çalışmaz, bu ihtiyacı dilin işleyişine önem ve öncelik vermek suretiyle gidermeye çalışır. Açıkça, Wittgenstein, “dil oyunu” kavramıyla bizi zaman ve mekânla kayıtlı bir dil fenomenine yöneltir, zaman ve mekân dışı bir fanteziye değil.²⁹

Bu yaklaşıma göre, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, dil, anlamını, önceden var olan bağımsız bir gerçekliği kopya etmekten ya da birebir yansıtmaktan almaz. Aksine, dil insanî faaliyetlere gömülü ve onunla iç içe geçmiştir. Bu yüzden, anlam dilin kullanılmasına bağlı olarak, toplumsal bir bağlamda ortaya çıkar. Anlama ilişkin olarak haricî herhangi bir dayanak noktası bulunmamaktadır. Dili gerçeklik belirlemez; gerçekliği tüm boyutlarıyla dil belirler. Wittgensteinci terminolojiyle, bu bir tür linguistik oyundur.³⁰

O halde, dil oyunu oynamak alet kutusundaki araçları kullanarak kurmaca bir yapı oluşturmaktır. Bir şey hakkında konuşma sadece tek bir şekilde gerçekleşen bir fiil değildir. Çünkü kelime ve cümlelerle çok çeşitli şeyler yaparız. Bu yüzden, Wittgenstein dil öğrenmenin alet kutusundaki nesnelere isim vermekten ibâret olduğunu iddia eder.³¹ Bu bakımdan, bir sözcüğün anlamı, onun belli bir dil geometrisi içindeki yeridir. Kelime ve cümleler *alet*, *anlam* da onların *işlevi*dir. Kelime ve cümleler kullanıldıkları bağlama bağlı olarak, belli bir *sentaktik* ve *semantik işlev* kazanırlar. Bundan dolayı, bir cümleyi anlamak, onun yerine sentaktik ve semantik açıdan aynı görevi yerine getirebilecek başka bir kelime ya da cümleyi koyabilmeye bağlıdır.³² O halde, bir dili anlamak bir tür arkaplan; yani, onu uygulayabilme yeteneğine bağlıdır. Bir kişi bir işareti şu ya da bu anlamda anladığı veya yorumladığı zaman, yapılan şey,

²⁸ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 48.

²⁹ Marie McGinn; *Wittgenstein and The Philosophical Investigations*, Routledge, Oxon, 2005, ss. 44-45.

³⁰ Don Cupitt; *The Sea of Faith*, British Broadcastin Corporation, London, 1986, s. 220.

³¹ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 13.

³² Ömer Naci Soykan; *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, ss. 84-85.

bir tür hesap işlemidir. Bundan dolayı, “düşünce” bazen, bir cümleinin ifade edilmesine, bazen de belli bir sistem içindeki bir cümleyle birlikte oluşan bir süreç anlamına gelir.³³ Buna göre, bir şeyi gördüğümüzde, onu daha önceden gördüğümüz bir şeye benzeterek algılarız. Bir sözü duyduğumuzda onun daha önce yaşadığımız bir tecrübeye ilişkisini kurarız. Öyle ki, bir ifadenin anlamına vâkıf olmak, ona ilişkin bir tecrübeye de sahip olmayı gerektirir. O halde, “kullanım,” “tecrübe” ve “dil oyunu” kavramlarını birbirinden ayrı düşünmek bir yerde mümkün görünmemektedir. Anlama ilişkin olarak uzlaşımı esas alan yaklaşıma göre, bu, özellikle din, sanat ve ahlâk dilinin analizi için önemlidir. Çünkü bir dil oyununun kuralları belli bir hayat tarzıyla iç içe geçmiş durumdadır. Dil, ne kadar değişik yaşam biçimi varsa, o kadar farklıdır. Bundan dolayı, bir dil oyunu kendi dışındaki bir bakış açısının tüm açıklamalarına kayıtsız, bizâtihi bir veri veya fenomendir. Bu bakımdan, onu olduğu şekliyle kabul etmek gerekir.³⁴ Ama insanlar genellikle bir bağlamdaki bir sözcüğün anlamını başka bağlama aktarma eğilimi gösterir. Dilin farklı kullanılışlarını dikkate almama felsefî karışıklığa sebep olur. Sözelimi, matematiğin önermeleri salt çizgi koplekslerinden müteşekkil olsaydı, ölü, dolayısıyla ilgi çekmekten bütünüyle uzak olurdu; oysa, onların da bir tür yaşamı vardır. Aynı şey tüm önermeler için de söylenebilir. Doğrusu, duygu ya da düşünce olmasaydı bir önerme bütünüyle ölü, dolayısıyla anlam ve önemden yoksun olurdu. Netice itibariyle, diyebiliriz ki, canlı bir önerme kurmak için ölü işaretlere eklenmesi gereken şey tüm işaretlerden farklı özelliklere sahip maddî olmayan bir şeydir. Açıkça, işaretin yaşamına bir isim verecek olursak, ona işaretin kullanılışı demek durumundayız.³⁵ Dolayısıyla, yeni bir dil oyunu, beraberinde yeni bir hayat tarzını getirir. Bu, önceden mevcut olan şeylerin sadece yeniden düzenlenmesi değildir; âdeta farklı bir ontolojik alan tesis etmektir.³⁶

Şu halde, “Herhangi bir dilin işaret ettiği şey nedir?” diye soracak olursak, bunu belirleyenin belli bir yere kadar onun kullanılma tarzı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sözelimi, “tuğla” sözcüğünün bizim “tuğla” dediğimiz yapı malzemesine ilişkin tasvir içinde anlam kazandığı açıktır. Bundan dolayı, “bu sözcük *buna* işaret eder” ifadesi belli bir tasvir tarzının bir parçasıdır. Başka bir ifadeyle, bu tasvir “A sözcüğü B’ye işaret

³³ L. Wittgenstein; *P. G.*, ss. 6-7.

³⁴ Jean Greisch; *Wittgenstein’da Din Felsefesi*, (Çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 73.

³⁵ Ludwig Wittgenstein; *The Blue and Brown Books*, Harper Torchbooks, New York, 1965, s. 4.

³⁶ Norman Malcolm; “Wittgenstein, Ludwig Josef Johann,” *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Paul Edwards), Volume 8, Crowell Collier and Macmillan, Inc., London, 1967, s. 335.

eder” şeklindedir. Bu durumu, daha önce geçtiği gibi, bir örnekle açıklayacak olursak, sözcüklerin işlevleri bir alet kutusundaki çekiç, kerpeten, tornavida, tutkal, cetvel . . . gibi şeylerin işlevleri kadar çeşitlidir. Zihnimizi karıştıran şey, konuşurken duyduğumuzda ve yazılmış olarak gördüğümüzde, sözcüklerin tek biçimli olarak görünmeleridir; zira, onların kullanımları bize açık bir şekilde gösterilmez. Bu tıpkı bir lokomotifte bakmaya benzer. Lokomotifte, tüm kollar el yardımıyla kullanıldığı için, onların az çok birbirine benzediğini görürüz. Ancak, bunlardan biri, bir valfin açılmasını düzenleyen, sürekli hareket ettirilebilecek manivela aletidir; diğeri, kapalı ya da açık olmak üzere sadece iki konumda kullanılabilen bir şalterdir; üçüncüsü, ne kadar sıkı çekilirse, o kadar sert fren yapmaya yarayan bir fren koludur; ve dördüncüsü, sadece öne ve arkaya hareket ettirilerek çalışan bir pompa koludur. Dolayısıyla, dildeki her sözcüğün neyi gösterdiğini açık bir şekilde belirtmediğimiz müddetçe pek bir şey söylemiş olmayız. Tüm aletler bir şeyi değiştirme işini görür; çekiç çivinin, testere tahtanın şeklini değiştirir. Dildeki sözcükler de benzer görevler ifâ ederler.³⁷

Bu bağlamda, *U* duvarcı ustasıyla *İ* işçisi arasında iletişime yardım eden bir dil tasavvur edelim. Buna göre, *U* tuğla, kereste, çivi vs. kullanarak yapı inşa ediyor. *İ*’nin *U*’nun taleplerine göre yapı malzemelerini *U*’ya ulaştırması gerekmektedir. Bu amaçla onlar “tuğla,” “kereste,” “çivi” sözcüklerinden oluşan bir dil kullanmaktadırlar. *U* malzemeleri yüksek sesle ünlüyor, *İ* de onları sıraya uygun olarak getiriyor. Bu, sınırları belli bir durum için uygun bir tasvirdir. Diyebiliriz ki, icrâ edilen durum belli kurallara uygun olarak belli bir mekânda nesnelerin hareket ettirildiği bir oyundur.³⁸

Açıkça anlaşılacağı üzere, kaç çeşit cümle var diye sorduğumuzda, iddialar, sorular, emirler vs. şeklinde pek çok tür cümlenin olduğunu görürüz. Dilin tüm kullanım tarzlarına ilişkin bu çeşitlilik, bir kerede belirlenebilecek sabit bir şey değildir. Dolayısıyla, zamanla yeni bazı dil oyunları ve dil modelleri ortaya çıkabilir ve bazıları da eskir ve unutulur. Zira, dil oyunları hayat tarzına dayandığı için yeni hayat tarzlarının ortaya çıkması demek yeni dil oyunlarının çıkması demektir. Dil oyunları çeşitliliğini göstermek için şunları zikredebiliriz: Emirler vermek ve onlara uymak; bir nesnenin görünümünü tasvir etmek ve ölçülerini vermek; bir tasvirden bir nesne oluşturmak; bir olayı rapor etmek; bir olay hakkında spekülasyon yapmak; bir hipotez oluşturmak ve

³⁷ L. Wittgenstein; *P. I.*, ss. 6-7.

³⁸ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 3.

onu test etmek; bir deney sonucunu tablo veya taslak halinde göstermek; bir hikâye kurgulamak ve onu okumak; oyun oynamak; şarkı söylemek; bilmece çözmek; şaka yapmak; pratik bir aritmetik problemi çözmek; bir dilden diğer dile çeviri yapmak; sormak, teşekkür etmek, hakaret etmek, selamlaşmak ve dua etmek. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, “sözcükler eylemlerdir.”³⁹ Dolayısıyla, anlamı aramak yerine kullanımın araştırılması gerekir. Amaç, anlam konusundaki tartışmaları reddetmek değil; aksine, bizzat yeni bir anlam anlayışı ortaya koymaktır.

Bir kelimenin anlamı büsbütün onun kullanıldığı bağlamla ilgilidir. Buna göre, bizâtihi bir anlam yoktur; anlam, bir kelime dilsel bağlama girdiğinde öğrendiğimiz şeydir. Bağlamla anlam arasında doğrudan bir tekabüliyet ya da ilişki bulunur. Olgu ve olayları olduğundan farklı bir şekilde tasavvur ettiğimizde, belli bazı dilsel bağlam önemini yitirir ve başka bağlamlar önem kazanır. Böylece bir dilin kelime dağarcığında değişme olur. Bir kelimenin anlamı, onun bağlamsal işleviyle açıklanır. Dolayısıyla, değişik anlamlar değişik bağlamlar, yani fonksiyonlar demektir. Bağlam değiştiği zaman kavramlarda da bir değişiklik olur ve kavramlara bağlı olarak kelimelerin anlamı da değişir.⁴⁰

Dilin temel işlevi betimlemek ve bildirme değildir. Onun bunun dışında da görevleri vardır. Bir dili konuşmak, söz edimlerinde bulunmaktır; yani, bildirimde bulunmak, emir vermek, soru sormak, söz vermek . . . gibi eylemleri gerçekleştirmektir. Bu tür ifadeler doğru ya da yanlış şeklinde nitelenebilecek, bir durum hakkındaki bildirimler ya da betimlemeler gibi değildir. j. L. Austin bu tür ifadelere *edimseller* ya da *gerçekleştiriciler* (*Performative*) adını vermiştir. Edimseller doğru ya da yanlış şeklinde değerlendirilemez; bunlar sadece isabetli, yerinde, isabetsiz ve yersiz şeklinde nitelenebilirler. Nikah masasında çiftlerin “evet . . . kabul ediyorum,” bir geminin denize indirilmesi esnasında “bu gemiye deniz yıldızı adını veriyorum,” ya da iki arakadaşın sohbet sırasında, “seninle beş yüz liraya bahse girerim ki yarın yağmur yağacak” şeklindeki ifadeler edimseldir. Bu ifadeler söyleyenleri yükümlülük altına sokan; bir şey söylerken bir eylemde bulunulan ifadelerdir. Açıkça, bu gibi durumlarda bir ifadenin anlamı, onun dile getirilme esnasında yerine getirilen söz edimidir.

³⁹ Ludwig Wittgenstein; *Yan Değiniler*, (Oruç Aruoba), Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul, 1999, s. 43.

⁴⁰ Ludwig Wittgenstein; *On Certainty*, (Ed. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright), (Trans. Denis Paul, G. E. M. Anscombe), j. & J. Harper Editions, New York and Evanston, 1969, s. 10.

Bağlamlar, koşullar ve durumlar hangi dilsel eylemi gerçekleştirdiğimizin belirlenmesi için önemlidir.⁴¹

Bu noktada, pragmatik araştırma öne çıkmaktadır. Pragmatik, konuşanın söz edimi ve dinleyenin yorumu bağlamında, anlamla ilgili bir araştırma işidir. Yani, pragmatik, insanların sözcükleri ifadelerinde nasıl kullandığını, dili kullananın anlamın oluşumundaki rolünü ve bağlamın söylenen şeyi nasıl etkilediğini analiz eder. Kısaca, pragmatik, bağlamsal anlam araştırmasıdır. Pragmatik dilsel formlar ile bu formların kullanıcısı arasındaki ilişkileri araştırır. “O esasen bir dilin içsel ve dışsal cihetlerden kimliği ile alakalıdır. ‘Dil’ pragmatik yoluyla bir dile dönüşür.”⁴²

Tüm bunlara göre, her işaret kendi başına ölü gibidir; ona hayat veren şey kullanımdır. İşaret kullanımda hayat bulur. Sözgelimi, ok işareti yalnız insan onu kullandığı takdirde bir yönü gösterir. İşleve dayalı çözümleme, her cümleye, hususî bir duruma yaklaşır gibi ve önceden kabul edilen belli bir tanıma başvurmada yaklaşır.⁴³ Zira, dilin fiilî kullanımı, sözcüklerle onların dildışı karşılıkları arasında mümkün pek çok farklı bağıntı bulunduğunu göstermektedir. Yani, tek bir temsil etme ya da imleme bağıntısı yoktur.

Sonuç olarak, Wittgenstein için meta-oyun teorisi sözkonusu değildir. Yalnızca oyunlar ve oyuncular; kurallar ve onların uygulanışı vardır. Başka bir kuralı uygulamak için bir kural koyamayız. İki şeyi bağlamak için her zaman bir üçüncüsüne ihtiyacımız yoktur. Şeyler bir ip olmadan doğrudan bağlanmalıdır, yani, zaten bir zincirin parçaları gibi birbiriyle bağlantı içinde olmalıdır. Bir kural ile onun uygulanması, sözcük ile eylem arasındaki doğrudan bağlantı başka bir kuralla açıklığa kavuşturulamaz, bizzat görülmelidir.⁴⁴

O halde, dil oyunları kuramına göre, fiziksel ya da doğal, sosyo-psikolojik, ahlâkî ve dinî gibi anlam düzeyleri vardır. Doğal anlama göre, başka canlı varlıklar gibi hareket ettiğimiz fiziksel bir dünyada yaşamaktayız. Ahlâkî anlama göre, kişisel ilişkilere ve ahlâkî iddialara aracılık eden bir dünyada yaşamaktayız. Dinî anlama göre ise, “Nihaî

⁴¹ J. L. Austin; *How To Do Things With Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, ss. 4-6.

⁴² Yalçın Koç; *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, s. 137.

⁴³ Frederick Ferre; *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, (Çev. Zeki Özcan) Alfa Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 81-82.

⁴⁴ Ray Monk; *Wittgenstein: Dahinin Görevi*, Kabalcı Yayınevi, 2005, ss. 443-444.

Gerçek”i izhar eden hem ahlâkî hem de fiziksel bir dünyada yaşamaktayız. Böylece anlam, değişik düzeylerde vuku bulur. Her düzeyin kendine göre bir meşrûlaştırma ve aklîleştirme ölçütünün bulunduğu iddia edilmiştir. O halde, tüm bilme, eylemde bulunduğumuz düzeye göre, anlama ilişkin kesin olmayan bir idrâktir; ayrıca, bilişsel iddiaların tasdiki, tekâmülü ve reddedilmesi de buna göre olur.⁴⁵ Bu durum, anlam ve hakikate ilişkin beşerî bir içselleştirme (*internalization*); daha geniş anlamda, kişinin, kendi dışındaki olayların kontrolünü, nedenini, vb. kendi içinde araması ve sınırsız bir özerkliktir. Sözkonusu “içselleştirme” ve “özerklik” kavramları birbiriyle pek çok bakımdan bağlantılıdır.⁴⁶

Bu noktada, “din” ya da “dinî” teriminin işaret ettiği hiçbir özün bulunmadığı şeklindeki Wittgensteinci pozisyonu benimsediğimizi varsayalım. Bu anlam düşüncesine göre, “din” ve “Tanrı,” terimi, sonsuza, değişmez varlığa ya da öze işaret etmemesine rağmen, yine de onların dinî söylemde icrâ ettiği kendine özgü rol ya da işleve dayalı olarak, onlar hakkında bir tanım verilebilir. Öyleyse, belli bir inanç ya da cümlemin dinî olup olmadığına karar vermek için, ölçüt olarak inanç ya da cümlemin, dil ve insanların yaşantılarında icrâ ettiği belli bir rol ya da fonksiyona bakmak gerekmektedir.⁴⁷ Çünkü anlamanın kıstasları pragmatik ve linguistiktir. Bir olgu ya da olayı anlamak, bir cemaatin ortak terimleriyle onun hakkında konuşmaya muktedir olabilmektir.⁴⁸

Açıkça anlaşılabacağı üzere, gerçeklik hakkındaki metafizik tartışmalar, kullanıcılar tarafından ifade türleri (söylem) üzerinden yürütülmektedir. Gerçeklik üzerine araştırmalar yapmak yerine, onunla ilgili konuşma biçimleri üzerinde durulmaya başlanmıştır. Böylece, bütün felsefe dil aracına bağlanmış ve mâlûmât düzeyine indirgenmiştir. “Gerçeklik zihnî, hissî ve fizikî tabirlerle bir ölçüde temsil edilemeseydi, var olmazdı. Aynı şekilde, insan aklının gerçekle hiçbir bağlantısı olmasaydı, herkes deli olurdu. Bu itibarla, Hakikat ve Gerçek düşünce ve dil tarafından tüketilemeden farklı şekillerde ifade edilebilir.”⁴⁹ Metafizik problemlerin, gerçekte, dille ilgili problemler olduğunu düşünmek büyük bir cüret ya da belli bir dünya görüşünün

⁴⁵ John Hick; *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London, 1991, ss. 131-132.

⁴⁶ Don Cupitt; *Taking Leave of God*, SCM Press Ltd, London, 2001, ss. 4-5.

⁴⁷ William T. Blackstone; *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefî Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, (Çev. Tuncay İmamoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 52.

⁴⁸ Wachterhauser, Brice R.; “Anlamada Tarih ve Dil,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 216.

⁴⁹ Gai Eaton; *Kalenin Kralı: Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, (Çev. Birol Çetinkaya), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 193.

savunulması bağlamında dile getirilmiş bir ifade olarak görünmektedir. Dilin ona yüklenenden daha fazla bir anlam ya da bilgiye kaynaklık ve aracılık etmediği iddiası, onun salt antropomorfik ilişkileri izhâr edebileceği neticesine varır. Gerçeklik'e ilişkin bir tasarımın, kendi anlam modelinin ötesinde bir öze atıfta bulunmadığını iddia etmek ve bunu temellendirmek imkânsız gerçekleştirme girişimidir. Dile yapılan aşırı vurgu, dünyanın dil yoluyla inşâ edildiği varsayımıyla kolayca bir tutulmamalıdır.

Öte yandan, eğer dünya dil yoluyla inşâ edilen bir şeyse, nesnellik, insanî alanı aşan bir şeyin doğru temsili değil, insanların kendi aralarındaki “öznelerarası linguistik konsensüs”e indirgenmiş olur. Metafiziğin çöküşünden sonra, felsefî araştırmanın nihaî hedefi artık bizden bağımsız olarak var olan bir şeyle temas kurmak değil, insanın bitmez tükenmez oluşum halidir. Bilginin kaynağı benliğin oluşum veya insanın zihnî ve ahlâkî gelişim sürecine indirgenmiştir. Bu süreç de, herhangi bir *a priori* ontolojik dayanaktan yoksun, tamamen linguistik bir analizin konusu haline gelmiştir. Eğer dil ve tecrübe bütünüyle zaman ve mekân sınırlarına hapsolmuş ise, bu durumda, katiyen dilin üstesinden gelinemez ve gerçeklik olarak “bütün”e ulaşamaz. Zira, tarihsel bağlamdan, tarihin dışındaki bir duruma geçiş, dilin kendi tarihselliği ya da bağlamsallığı tarafından imkânsızlaştırılır. Aslında, bu durum *insanlar açısından bir bitıştır*. Bu, “dünyanın aslında giderek daha fazla yorumlar oyunu halinde çözüldüğü bir tür edimsel ontolojidir.”⁵⁰ Dolayısıyla, dil kendisi dışında bir şeye işaret ve imâ da bulunamaz. Bu, dilin kendine atıfta bulunması ve dışarıya kapanmasıdır. “Anlam dünyaya, onu tahakküm altına almak amacıyla yapılmış antropomorfik bir katkı ve sun`î bir sınır olarak ortaya çıkar.”⁵¹

Bu bağlamda, rahatlıkla iddia edebiliriz ki dilsel bir temsilin gerçekliği her yönüyle ifade etmesi mümkün değildir. Temsilin rolü hakikat ve gerçekliğe kapı aralamaktır. Tıpkı en mükemmel geometrik şekil ile bir bütün olarak gerçeklik arasında herhangi bir ortak ölçütün bulunamaması gibi, temsilden gerçekliğe geçiş dâimâ kesintili ve boşlukta gerçekleşen bir sıçrama gibidir.⁵²

⁵⁰ Santiago Zabala; “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din,” *Dinin Geleceği*, (Der. Santiago Zabala), (Çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 12-13.

⁵¹ Alan D. Schrift; “Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan) Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 340.

⁵² Frithjof Schuon; *İslâm ve Ezeli Hikmet*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, 1998, s. 157.

Dilin bizatihî, insanın linguistik etkinliğinden bağımsız bir anlamının olmadığı iddiası kelimelerin bir anlam çekirdeğinin bulunmadığı anlamına gelir. Kelimelerin anlamları insanların “yarattığı” şeyler değildir. Kelimeler değişik zamanlarda farklı anlamlar alabilirler; fakat anlam değişmez ve sabittir. Hatta, aynı anlam farklı kişiler tarafından farklı zamanlarda farklı şekillerde kavranabilir; ama anlam ve kelimenin atıfta bulunduğu varlık aynı olmak durumundadır. Dolayısıyla, anlam sadece dilin kullanım bağlamında ortaya çıkan kurmaca bir şey değildir.⁵³ Sözelimi, “ben” kelimesi farklı kişiler tarafından değişik durumlarda kullanıldığında, birbirinden bütünü farklı anlamlarda kullanılmamaktadır. Zira, bağlamlar farklı olmasına rağmen, benim “ben” dememle, senin “ben” demen arasında köklü bir kıyaslanamazlık durumu bulunmamaktadır. Dolayısıyla, “ben” derken ne kastedildiğine ilişkin herkes tarafından kabul edilen temel bir anlam vardır. “Ben” kelimesi kullanıldığı tüm bağlamlarda birbirinden tamamen farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, hemen hemen iletişimde hiçbir güçlükle karşılaşmamaktayız. Her ne kadar dili farklı da olsa, sözelimi bir Çinli “ben” derken onun neyi kastettiğini rahatlıkla anlamaktayız. Aynı şekilde, “ben” kelimesi Tanrı için kullanıldığında, gerekli değişiklikleri yapmak kaydıyla, onun ne anlama geldiğini anlayabiliriz. Tanrı hakkında konuşurken kullandığımız kelime ve kavramların içeriği ile bunları diğer varlıklar için kullanırken ki anlam içeriği arasında anlam bakımından belli bir örtüşmenin ve devamlılığın olması gerekmektedir. İfadelere “yüklenen” farklı anlamlar, bir ve bütün olan Varlığın değişik şekillerde açığa çıkmasından başka bir şey değildir. Yani, her bir ifade aynı Hakikatin değişik vechelerine âdetâ ayna tutmaktadır. Her kelime ve ifadenin tekabül ettiği *bir gerçeklik* vardır.

Sonuç olarak, kullanım anlamın teşekkülünde önemli bir unsur olmakla birlikte her şey demek değildir. Anlamın yalnızca bir boyutunu (kullanımı) dikkate alarak açıklamaya çalışmak son derece sınırlı bir girişim olacaktır. Aynı anlamı farklı kullanım bağlamlarında farklı kişiler değişik şekillerde idrak edebilirler; ama idrak edilen anlam ve ifadenin atıfta bulunduğu nesne, durum, olgu ve olay aynı olmak durumundadır. Anamlı her dilsel ifade, kendisi dışında var olan bir şeyin yerini tutar; ve anlam, kendisini taşıyan dilsel ifadenin temsil ettiği şeydir. Anlamı oluşturan bu şey ile dilsel ifade arasında, o şeyi o dilsel ifadenin anlamı kılan belli bir bağıntı vardır. Buna göre,

⁵³ Gottlob Frege; “On Sense and Reference,”

<http://philosophy.uc.edu.cn/logic/reading/On%20sense%20and%20reference.pdf>, ss. 43-44

anlam ya bir zihin içeriğidir (fikir veya kavram), ya bir nesne, durum, olgu veya olaydır, ya da uyaran-tepkidir.⁵⁴ Dilin ya da kullanımın varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) ile ilgili hükümlerimize kaynaklık etmesi imkân ve ihtimal dışıdır. Salt dilsel kullanımdan çıkarılan sonuçlar, hakikî bilgi olamaz; olsa olsa bir tür gözbağcılık olur. Düşünce ve eylemi bütünüyle düzenleyebileceğimiz nihâî kategoriler olmadığı tezi, hakikat ve gerçekliğin keşfedilemeyeceği anlamına gelir. Bu çözülme durumu, temel özellikleri itibarıyla farklı kültürel grupların birbirleriyle mukayese edilemez oldukları, bir kültürel grubun diğer kültürel grubu anlayamayacağı ya da kavrayamayacağı iddiasına kadar gider. Bu bakış açısına göre, biz diğer grubu yalnızca bizim kategorilerimize göre anlayabiliriz ve bu da onların gerçekliğinin – biz bir biçimde bütün bir düşünme tarzımızı değiştirmedikçe ve hayat tarzlarına girerek onlarla bütünleşmedikçe – görüş menzilimizin dışında kalması anlamına gelir. Şüphesiz, bu bir tür solipsizmdir. Eğer bir yaşama bağlamını ve dilsel pratikleri paylaşan insanlar bütünüyle kendi belirleyici kategorileri tarafından yönlendiriliyor ve hayatlarının bütün boyutları onlara dayalı olarak yorumlanıyorsa, bu durumda, sözkonusu kategorilerin nasıl ortaya çıktıkları konusunda herhangi bir tarihsel yorum yapmak mümkün değildir.

2. Gramerin Özerkliği

Anlamın kendi başına bir varlık değil, kullanım olduğu söylendiğinde, gündeme “gramer” kavramı gelir. Gramer, kuralları ve anlamı belirler. Gramer gerçeklik karşısında özerktir; dolayısıyla, bir obje veya davranışın ne tür bir şey olduğunu tesbit ve tayin eder. Gramer sözcüklerin dildeki kullanımını betimler. Burada betimleme belirleme anlamına gelir. Gramerle dil arasındaki ilişki oyunla oyun kuralları arasındaki ilişki gibidir. Oyun kuralları oyunun nasıl oynanacağını betimlerken, gramer de dilin nasıl kullanılacağını betimler. Genel olarak, nasıl ki oyunlarda bir pozisyon anlamını oyun kurallarına uymaktan alıyorsa, sözcükler de anlamını gramere uyarak kazanır. Buna göre, bir sözcüğün anlamı onun gramerdeki yeridir.

Peki “Gramer nedir?” diye sorulduğunda, ilk yapılacak iş yüzey gramerle (*surface grammar*) derin grameri (*deep grammar*) birbirinden ayırmak olmalıdır. “Yüzey gramer”le kastedilen, Türkçe, Farsça, İngilizce . . . gibi herhangi bir dildeki, cümle

⁵⁴ Levent R. Aysever; *Anlam Sorunu ve John Searle*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 1994, Yayımlanmamış Doktora Tezi, ss. 54-55.

kuruluşu (sentaks) ile ilgili kurallarıdır. Derin gramer ise, geleneksel dil felsefesinde semantik ve pragmatik denilen şeyleri ya da her biri değişik yaşam biçimlerine oturan dilin kullanım türlerini kapsar. Bu itibarla, derin gramer dilin dışına çıkar; kelimelerle kullanım ve dolayısıyla anlam arasında bağlantı kurar. Bu bakımdan, gramatik bir araştırma, değişik dil oyunları arasındaki ince farkları gözlemlemek suretiyle, dilin değişik kullanım türlerini açıklığa kavuşturur.

Belli bir konuşma bağlamında sözcükleri kullanmak, kurallı bir eylemdir. Bir sözcüğün kullanım kuralları, onun derin gramerini oluşturur. Wittgenstein'in "gramer" sözcüğünü kendine özgü (*idiosyncratic*) bir şekilde, yani bir sözcüğün anlamını belirleyen tüm kurallara atıfta bulunmak için kullandığını söyleyebiliriz. Buna göre, anlamı belirleyen her şey gramere aittir.⁵⁵

Bununla birlikte, derin gramer belli bir ifadenin kullanım koşullarını oluşturan belirsiz unsurları, yani duyum, duygu, imaj ve sözlü anlatımda ortaya çıkan durumları da içerir.⁵⁶ Ayrıca, yüzey gramere dayanan yüzeysel temsil hiçbir şekilde, semantik yorum için çok önemli olan gramatik bağlantıları ortaya koyamaz.⁵⁷ O halde, yüzeysel gramer, bir kimsenin dilin oldukça karmaşık ve sayısız kullanımlarını gözden kaçırmasına, hatta dilin tüm kullanımlarını tek bir modele indirgemeye çalışmasına neden olur. Bundan dolayı, bir sözcüğün kullanımına ilişkin doğrudan gündeme gelen ilk şey, cümle kuruluşunda sözcüğün kullanılma biçimidir; yani, derin grameridir. Sözgelimi, "varlık," "bilgi," "irade," "kudret," "zât" . . . gibi kelimeler, insanlar ve cansız varlıklar hakkında kullanılırken Tanrı hakkında kullanıldığı anlamda mı kullanılmaktadır? Derin gramer söz konusu kavramlar hakkında neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini sorarak bu durumu açıklığa kavuşturur. Bir kelime ya da kavramın semantiğini anlamak için, o kavramın kullanıldığı bağlama bakmanın hem gerekli hem de yeterli olduğu iddia edilmiştir.⁵⁸

Açıkça ifade edecek olursak, kullanımcı yaklaşıma göre, var olan şeylerin "öz"ü ya da "aslî mâhiyeti" gramerde açığa çıkar; gramer objenin ne tür bir şey olduğunu tayin eder;

⁵⁵ G. P. Baker; P. M. S. Hacker; *Wittgenstein: Understanding and Meaning: Part I – Essays*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, s. 145.

⁵⁶ J. N. Findlay; *Wittgenstein: A Critique*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984, s. 239.

⁵⁷ Noam Chomsky; "Topics in The Theory of Generative Grammar," *The Philosophy of Language*, (Ed. J. R. Searle), Oxford University Press, Oxford, 1971, s. 78.

⁵⁸ D. Z. Phillips; *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, s. 8.

zira, gramer onun hakkında anlamlı bir şekilde neler söylenebileceğini belirler. Bu şu anlama gelir: Şeylerin kendi başına hakikî bir mâhiyeti bulunmamaktadır. Dolayısıyla, gramatik kurallar bir dil oyunu içinde belli bazı hareketleri imkân ve ihtimal dâhiline sokarken bazılarını da yasaklar. Böylece, oyun içindeki fiillerin ve oyunun oynandığı araçların kimlikleri belirlenir. Başka bir ifadeyle, oyunla oyun kuralları arasındaki bağ nasılsa dil ile gramer arasındaki bağın da öyle olduğu iddia edilmiştir.⁵⁹ Dolayısıyla, gramatik kurallar, ifadenin anlamını belirleyen belli bir dilin doğru kullanım kıstaslarını belirler. Derin gramer anlamlı cümleler kurarken, kelimelerin kuruluş imkânlarını; yani, önermelerin mantikî formlarını ve terimlerin mantikî kategorilerini belirlemektedir. Yani, bir ifadenin anlamlı olup olmamasının onun derin gramere uygun olup olmamasına bağlı olduğu kabul edilir.⁶⁰ Bu bakımdan, gramerdeki farklılıklardan dolayı, her bir dil oyununun (söylem) kendi kendisine yeten otonom bir özelliğe sahip olduğu ileri sürülmüştür. Zira, bir dilin, grameri kurucu kurallar bütünü olarak görülmüştür. Buna göre, her dilin, yani her bir oyun ya da kullanım tarzının farklı grameri olduğu için, mantikî sentaks ve gramatik kuralların evrenselliğini savunmak, bu görüşü benimsiyenlere göre, imkânsızlaşmıştır.

Bu esas alındığında, kavramsal şemamızı oluşturan gramer ve dilsel kuralların sün`î olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, *gerçekliğin özü (derin) gramerin gölgesinden* başka bir şey değildir. Gramer bizim temsil şeklimizi oluşturur ve neyin gerçekliğin temsili sayılıp sayılmayacağını belirler. Bu bakımdan, gramer dildışı gerçeklikten sorumlu değildir. Burada, dilsel bir işaretin arkasında, onun doğru bir şekilde nasıl kullanılacağını belirleyen dildışı bir anlam bütünüünün olmadığı şeklinde sorunlu bir iddia vardır. Açıkça, bir işaretin kendi başına anlamının olmadığı, belli bir gramere bağlı olarak anlam kazandığı ileri sürülmüştür.⁶¹ Kısaca, anlamı belirleyen ve oluşturan gramatik kurallardır, dolayısıyla, bir dil oyunu başka bir dil oyununun gramerine göre değerlendirilemez. Zira, kullanımcı yaklaşıma göre, akıl ancak belli bir söylem bağlamında bulunan bir şeydir; onun bizatihî bir varlığı ya da özü yoktur. Dolayısıyla, kelimelerin ve şeylerin, anlam kazandıkları değişmeyen bir öz bulunmamaktadır.

⁵⁹ Michael N. Forster; *Wittgenstein on The Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Princeton, 2004, ss. 7-8.

⁶⁰ Gordon Baker; *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, (Ed. Katherine Morris), Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s. 77.

⁶¹ Hans Johann Glock; *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996, s. 46.

Böylece, “gerçeklik” kavramı da belli bir hayat tarzına ve dolayısıyla bir gramere oturtulmuştur.

Bu anlayış öyle bir noktaya varmıştır ki, felsefeyi bile, gramerin bir şubesi düzeyine indirmiştir. Buna göre, felsefe eşyanın özü ve biçimini belirleme imkânı veren gramerin bir dalıdır.⁶² Çünkü bir şeyin ne tür bir varlık olduğunu gramer belirler; felsefe de bu hükmün dışında değildir. Felsefenin din, etik, estetik ve metafizik iddiaları temellendirme ya da gerekçelendirme görevi artık son verilmesi gereken bir tür “gevezelik” olarak görülmüştür. Ayrıca, mantık da *a priori*, yani tecrübeyle doğrudan ilgisi olmayan bir alan değildir. Bundan dolayı, her türlü algılama, anlama, anlamlandırma, yorumlama ve açıklama eylemi için evrensel bir temel arama girişimlerinin anlamsız olduğu iddia edilmiştir.

O halde, herhangi bir inanç için şu ya da bu şeyin olması gerektiğini söylemek yerine, inançların ne olduğuna bakmak gerektiği salık verilmektedir. Daha açık bir dille, “Dinî inançlar şöyle ya da böyle olmalı!” deme, onların ne türden inanç olduğuna bak. Açıkça, burada her türlü inanca ilişkin rasyonel sorgulamanın neredeyse terk edilmesi gerektiği iddia edilmektedir. Dinî inançları varsayım ve hipotez olarak görmemek gerektiği, zira, onların kendine özgü delil ve kanıtları olduğu ileri sürülmektedir.⁶³ Öte yandan, Wittgensteinci yaklaşıma göre, ahlâk ve estetik alanındaki gayr-i mütecanisliği görmezden gelme girişimleri, sadece sahte birlikler kurmaya götürür. Sosyal bilimlerin felsefesi alanında özler arama girişimi ve rasyonel olanla irrasyonel arasındaki farkı belirleme isteği, kendi kültürümüzdeki ve özellikle diğer insanların kültürlerindeki belli eylemleri yanlış anlamamıza yol açar. Bu eylemlerin temel özelliklerini belirleyen kavramları gözardı etmek, onlara yabancı tanımlamaları dayatmaktır.⁶⁴

Bu durumda, dilsel kategorilerin dil-dışı olgu, olay ya da nesnelerin objektif ontolojik ayrıntılarını dile getirmesi şöyle dursun, bağlı olduğumuz ontolojinin dilsel alışkanlıklarımızı yansıttığı, başka bir ifadeyle, ontolojik kategori süsü verdiğimiz öbeklerin, bazı gramatik kategorilerin nesnelleştirilmesinden başka bir şey olmadığı görülür. Dinin özünün gramer tarafından belirlendiği iddia edildiği için, din ve teoloji

⁶² Newton Garver; “Philosophy as Grammar,” *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Ed. Hans Sluga; David G. Stern, Cambridge University Press, Cambridge, 199, s.142.

⁶³ D. Z. Phillips; *Wittgenstein and Religion*, Sr. Martin’s Press, New York, 1993, ss. 123-124.

⁶⁴ D. Z. Phillips; *Belief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press Ltd., London, 1986, s. 2.

hakkında da aynı hükmün geçerli olduğu ileri sürülmüştür. Bu anlayışa göre, dile ilişkin zorunlu yegâne hüküm keyfîlik kuralıdır. Dolayısıyla, yapılacak en uygun şey, kendimizi bir dili kullanma iğvasına bırakmak ve daha sonra, bu dilin tatbikinin nasıl gerçekleştiğini araştırmaktır. Aynı şekilde, herhangi bir şeyi tahayyül ettiğimizde, ne tür hayallerin (imaj) ortaya çıktığını sormak yerine, muhayyilenin (imgelem) nasıl kullanıldığını araştırmak gerekir. Zira, “hiçbir imajın, burada kültürel ve toplumsal bağlamın ötesine ve dışına taşıdığı düşünülemez.”⁶⁵

O halde, dil oyunları kuramına göre, bazı olgu ve olaylar hakkında iki insan arasında bir anlaşmazlık çıkarsa, onların ancak aynı oyunu oynamaya başlamak suretiyle ortak bir anlayışı paylaşacakları söylenebilecektir. Sözelimi, güneşin dünyadan doksan milyon mil uzaklıkta olduğunu iddia eden biri, dünyanın sadece yirmi milyon mil uzaklıkta olduğunu iddia eden biriyle ters düştüğü açıktır. Aynı şekilde, bir iş seyahatinden yüz bin dolar kazanç elde edeceğini iddia edenle, kârın elli bin dolar olacağını iddia eden arasında da bir anlaşmazlık olacaktır. Tek boynuzlu atın var olduğunu iddia edenle tek boynuzlu atın var olmadığını iddia eden de birbiriyle ters düşecektir. Bu örneklerde, tartışmacılar ortak bir anlayışı paylaşmaktadırlar. Güneşin dünyadan uzaklığı hakkında tartışanlar astronomideki hesaplama yöntemlerine ilişkin ortak bir anlayışa sahiptirler. Aynı şekilde, işten elde edilecek kâr üzerinde tartışanlar kâr-zarar hesaplarında mutabıktırlar. Tek boynuzlu atlar hakkında tartışanlar, değişik türden hayvanların varlığını kanıtlama hususunda ortak bir görüşe sahiptirler. Tartışmacılar olgular hakkındaki yorumlarda ayrılmaktadır; fakat mantık hususunda hemfikirdirler; yani, anlaşmazlığı çözmek için aynı kıstasları kullanmaktadırlar. Yine, bir oyunda bir kimse topu ellemenin faul olduğunu, diğeri faul olmadığını iddia etse, bunlar birbiriyle çelişir. Fakat onlar aynı kurallara atıfta bulunarak aynı oyunu oynamaktadırlar.⁶⁶

Bu örneklerin ışığında, Tanrı`ya inananla inanmayan hakkında aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Onlar birbirleriyle çelişmekte midirler? Tanrı`ya inandığını söyleyenle inanmadığını söyleyen iki insanın durumu, tek boynuzlu atlar hakkında tartışan iki insanın durumuyla aynı mıdır? Onların durumunun aynı olduğunu söylemek oldukça güç görünmektedir. Bu farkın ana nedeni Tanrı`nın gerçekliğinin bir türün gerçekliği

⁶⁵ Ron Burnett; *İmgeler Nasıl Düşünür*, (Çev. Güçsal Pusar), Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 119.

⁶⁶ D. Z. Phillips; “Religious Beliefs and Language Games,” *The Philosophy of Religion*, (Ed. Basil Mitchell), Oxford University Press, Oxford, s. 126.

gibi olmamasıdır; zira, Tanrı varlıklar arasında bir varlık değildir. ‘Tanrı’ ismi bir şeyin ismi gibi değildir. Bundan dolayı, O’nun gerçekliği, Kendisi dışında şeylere tatbik edilen ortak kıstaslara dayalı olarak değerlendirilemez. Bir şeyin var olduğu söylenirse, o şeyin var olmadığını düşünmek anlamsız olmaz. Fakat dinî inanca sahip kişiler Tanrı’nın var olmayabileceğini söylemek istemeyeceklerdir. Bunun nedeni, onların Tanrı’nın ezeli-ebedî olarak var olduğunu düşünmeleridir. Dolayısıyla, Tanrı hakkında, yok olan şeyler için sorduğumuz ‘onu kim var etti’ ve ‘o ne zaman yok olacak’ sorularını soramayız.⁶⁷

Bundan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, hakikat ve doğruluk ölçütlerinin her sistemin kendisine özgü olduğunu iddia etmek, bir inancın epistemik statüsünün, inanan kişinin, bütünüyle, eşyaya bakışına bağlı faktörler tarafından belirlendiğini iddia etmektir. Yani, bir kişi bir inanca sahip olduğunda, sözkonusu inancın temellendirilip temellendirilmemesi o kişinin bakış açısıyla ilgili faktörlere bağlıdır. Bu anlayışa göre, epistemik statü bütünüyle dâhili faktörler tarafından belirlenir.⁶⁸ Bu faktörler de, özerk gramatik kurallardan başka bir şey olmayacaktır. Zira, gramerin insanları yönlendirmek için değişik düzenlemeye (tertip) imkân veren bir klavye ya da düzenek gibi kullanıldığı görülür. Bu anlamda, üzerinde mutabakata varılan bir harita ya da çizelge gibi, gramer de belli bir hayat tarzını paylaşılanlar tarafından genel kabul gören semantik ve pragmatik kurallardan oluşur. Bir dil keşfetmek sembolik unsurlardan oluşan bir tür oyun keşfetmektir.⁶⁹ Çünkü şeylerle isimler arasındaki karşılıklı ilişki bir dil oyunu içinde kurulan sembolizmin bir parçası olarak görülmektedir.⁷⁰ Buna göre, “Tanrı” sözcüğünün yer aldığı din dili oyunlarının, derin gramerini anlamaya çalıştığımızda, bu kelimenin de âdeta bir sembol gibi kullanıldığı görülecektir.

Bu esas alındığında, iman etmek tıpkı bir tabloya inanmak gibi olacaktır. Sözelimi, hesap gününe iman eden bir kişi, önemli bir karar almadan önce, ahiret tablosunu zihninde tutarak karar alır, ve bu inanç, başına gelen olumlu ya da olumsuz durumları anlama, algılama ve yorumlama biçimini belirler. O ne zaman bir eylemde bulunsa, aklının bir köşesinde bu inanç yer alacaktır. Onun inandığı şeyin vukû bulup

⁶⁷ D. Z. Phillips; “Religious Beliefs and Language Games,” s. 127,

⁶⁸ John Greco; “Is Justification Internal,” *Contemporary Debates In Epistemology*, (Ed. Matthias Steup and Ernest Sosa), Blackwell Publishing, Oxford, 2005, ss. 257-258.

⁶⁹ L. Wittgenstein; *P. G.*, s. 30.

⁷⁰ L. Wittgenstein; *P. G.*, s. 15.

bulmayacağını kimse bilemez; fakat o buna inanmak için nedenlerinin olduğunu iddia edecektir. Bu durumda, dışarıdan bakıldığında onun ancak sarsılmaz bir imana sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca, onun inançları güçlü delillere dayalı olarak tesbit edilmiş değildir; fakat o yine de son derece geçerli delillere sahip olduğunu iddia eder. İnanan biriyle inanmayan biri için “hesap günü” kavramının çağrışımı çok farklıdır. Öyle ki, hesap gününe inananla inanmayan arasında âdeta aşılması güç bir uçurum vardır. Wittgenstein dindar kişinin inançlarından bu özellikleri çıkarırken, bu bağlamda, inancın gramerine vurgu yapar ve, bir inancı kabul etmenin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre, inanç delilleri tartmayı ya da bir neticeye varmak için akıl yürütmeyi içermez. Onun göstermeye çalıştığı şey, inancın insanın hayatını nasıl etkilediğidir. Dindar bir insan inancını, akıl yürütmeye dayalı olarak temellendiremeyecek, daha çok kendi yaşamına yaslanarak kanıtlar getirecektir. Hastalanan bir mümin, bu durumun bir ceza olduğunu söyleyebilir. İnmayan bir insana göre ise, hastalık bir ceza olarak değerlendirilmeyebilir. Söz konusu iki kişi farklı tablo ya da resimlere inanmaktadırlar. Bir resme iman etmek, insanın ona güvenmesi, kendisini onun için feda etmesi, hayatını ona göre şekillendirmesi vs. anlamlarına gelir. Aynı resme inanmayan için ise, onun hayatında ve düşünce dünyasında o resmin herhangi bir yeri ve anlamı yoktur.⁷¹ Bundan dolayı, anlamın oluştuğu bağlam, yukarıda da ifade edildiği gibi, tamamen sün'î olarak icat edilmiştir. Mesela, “bingo!” ünleminin kullanıldığı bir oyunda, onun belli bir rolü vardır. İnsanlar çoğu zaman kendilerinin kurmadığı oyunlara iştirak ederler. Gelenekler ve yaşam biçimleri uzun süre varlığını devam ettirir, ve insanlar doğrudan katkıları olmayan oyunlara dâhil olurlar.⁷² Bu bakımdan herhangi bir oyunun kuralları iddialar değil, emirler ve buyruklardır. Aynı şekilde, gramatik kurallar da iddialar değil, daha ziyade emirler ve kesin buyruklardır. Sonuçta, hem oyun kuralları ve hem de gramatik kurallar bir anlamda uzlaşımlardır: Gramer uzlaşımlardan müteşekkildir.⁷³

Bu yaklaşıma göre, belli bir dünya tablosu tek başına herhangi bir delile dayalı olarak temellendirilemez ve haklı çıkarılamaz, bundan dolayı, tüm sistemin doğru ya da yanlış olduğu söylenemez. İnsanların yapmaya çalıştığı tek şey, kendi dünya tabloları için bir

⁷¹ D. Z. Phillips; “Religious Beliefs and Language Games,” ss. 129-130.

⁷² Ernest Gellner; *Words and Things*, Victor Gollancz Ltd., London, 1959, s. 28.

⁷³ Michael N. Forster; *Wittgenstein on The Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Princeton, 2004, ss. 8-9.

temellendirme ve gerekçelendirme işlevi görecektir değişik eylemlere girişmektir. Bu eylemler herhangi bir şeye dayanmazlar; onlar sadece belli insanların yaptığı şeylerdir. Dolayısıyla, dil oyunları ne bir temele dayanır ne de rasyonel veya irrasyoneldir; onlar insanların yaşam tarzıdır. Hatta mantığın bile dil dışı bir gerçekliğinin olmadığı, dolayısıyla değişik dil oyunlarına bağlı olduğu öne sürülmüştür. Bundan dolayı, belli bir söylemden ayrı *anlaşılabilirlik* ve *mâkuliyet* koşullarının bulunmadığı iddia edilecektir. Kısaca, ifade ve önermelerin uygunluk koşulları bir dil oyunu bağlamında şekillenen atıf çerçevesine dayalı olarak, belirlenir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu hükmün temelinde, sözcüklerin anlamlarını dildışı referanslarından almadıkları, kendi kullanılış tarzlarından ve aslî gramerindeki yerlerinden aldıkları varsayımı bulunur. Bu bakımdan, onların anlamını öğrenmenin tek yolu kullanılan dili gramatik olarak incelemekten geçer. Mesela, “basit” sözcüğünü “karmaşık” sözcüğü gibi çok değişik şekillerde kullanırız; fakat onlar bağlamdan bağımsız değildir. Kelimelerin nasıl anlaşılması gerektiği, tek başına kelimelerden çıkarılamaz. Zira, kelimelerin ancak bir söylem içinde bir gerçekliğe sahip olduğu iddia edilmektedir. Bundan dolayı da, kelimelerin anlamı dil oyununa bağlı olarak değişmektedir.⁷⁴ Buna göre, bir ifadenin anlamı dilsel uzlaşının doğrudan ifadesi olarak görülmüştür. Bu bakımdan, gramer kuralları hakikati incelemektedir. Dolayısıyla, dilin uyması gereken bağımsız bir gerçeklik bulunmamaktadır. Bu anlayış, hakikat ya da öz karşıtı gerçekçi olmayan (*non-realist*) anlayıştır.

O halde, anlamlı ya da anlamsız arasındaki ayrımların, eylemlerde ve diğer insanlarla paylaştığımız yaşama biçimlerimiz içinde bir gerçekliği vardır. Onların gücünü hâricî değişmez ölçütlere referansla göremeyiz; fakat şeylerin diğer bir şey üzerindeki etkisini değerlendirerek görürüz. İnsan davranışları için temel oluşturacak teorilere gerek yoktur. Sosyal bilimlerde öz arama çabası ve neyin rasyonel neyin irrasyonel olduğunu belirleme isteği, kültürümüzdeki belli eylemlerin yanlış anlaşılmasına yol açar.⁷⁵

Her şey dil oyunları ve hayat tarzlarına göre olacak olsaydı, sözgelimi “gerçeklik” ya da “dünya” terimleri, belli insanî faaliyetlerdeki özgül bağlamlarda anlama kavuşur; başka bağlamlarda anlaşılmaz olurdu. Sözcüklerin belli dil oyunları bağlamında anlamlı olduğunu ve onları değerlendirebileceğimiz rasyonel ölçütler bulunmadığını kabul

⁷⁴ Ludwig Wittgenstein; *Zettel*, (Ed. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright), (Trans. G. E. M. Anscombe), Basil Blackwell, Oxford, 1998, s. 25.

⁷⁵ Phillips; *Belief, Change and Forms of Life*, s. 2.

edecek olsaydık, iyilik, güzellik, doğruluk, adalet, hakikat . . . gibi kavramların bütünü subjektif ve keyfî olduğunu kabul etmek durumunda kalırdık. Sonuçta, gerçek olarak görünen her şey, entelektüel tutumumuza ve toplumsal eğilimlere ve gramerimize bütünüyle bağlı hale gelirdi. Anlamın ancak belli bir linguistik cemaat bağlamında ortaya çıktığını iddia etmek, linguistik cemaat teşekkül etmediğinde, herhangi bir anlamın olmayacağını söylemektir. Tüm varlık, bilgi ve değerle ilgili iddialarımızı linguistik bir cemaat bağlamında oluşan dil oyunlarına dayandıramayız; zira, her şeyi kendi gramatik kurallarına göre sınırları çizilen belli bir atıf çerçevesine hapsetmek, insanî varoluşumuzu kayıt ve şarta bağlı kılmak, özgürlüğümüzü kısıtlamak anlamına gelir. Kahraman, dâhi, veli ve deli, hepsi de toplumun silik bir figürü mü oluyor!

Kullanımcı yaklaşım, “doğru,” “anlam,” “zorunluluk,” “hakikat” . . . gibi kavramları linguistik kurallara dayalı olarak açıklamaya çalıştığı için, onları olumsal, kişisel ve toplumsal uzlaşım düzeyine irca etmektedir. Bu, pek çok soruna yol açmaktadır. Gerçekten, zorunlu herhangi bir önermeyi genel kabul gören konvansiyonların doğrudan sonucu olarak görmek bizi bir sürü çıkmazla baş başa bırakmaktadır. Konvansiyonu esas alan yaklaşım, sınırlı konvansiyonların belli bazı sonuçlara nasıl sahip olduğunu açıklayamaz. Anlam, zorunluluk ve hakikati linguistik kurallara dayalı olarak açıklamak hemen hemen imkânsızdır. Zira, anlam ve hakikat herhangi bir linguistik konvansiyondan daha önde gelir. Aslında, evrensel doğruların linguistik konvansiyona dayanması bir yana, belli bir söylemdeki mümkün herhangi bir konvansiyonun sınırlarını onlar belirler. Dolayısıyla, onların hakikati ya da gerçekliği insandan bağımsızdır ve sun`i dilsel bir kurgu meselesi değildir. Doğrusu, mümkün herhangi bir konvansiyonun gerçekleşmesi evrensel doğruluk kurallarına bağlıdır. Bu bakımdan, bir konvansiyon bu kurallara uyduğu ölçüde mümkündür.⁷⁶

Tüm düşünce ve eylemlerin kendine göre kavranarak düzenlenebileceği kuşatıcı bir bakış açısı veya kategoriler demetinin bulunmadığı iddiası, kendi kategori ve gramatik kuralları dışında bağımsız herhangi bir şeyden sözedilemeyeceğine varır. Var olan her şeyi, belli kategori ve gramatik kuralların fonksiyonu olarak görmek onları belirsiz ve geçirgen hale getirecektir. Gerçeklik belli bir gramere göre teşekkül edecek olsaydı,

⁷⁶ Mehmet Sait Reçber; *Necessity, Logic and God*, Subitted For The Degree of Doctor of Philosophy, King's College, University of London, 1998, ss. 75-76.

insanlık tarihindeki binlerce yıllık birikimi anlayamaz ve idrâk edemezdik. Bu durum “bir kuyunun dibinde yaşayan ve kuyunun içinden görünmediği için dağların varlığını reddeden kurbağanın akılcılığına benzerdi. Muhtemelen bu bir mantıktır; ama gerçekte ilgisi yoktur.”⁷⁷ Dolayısıyla gramerin özerkliğini savunmak, bu küçük kuyunun içinde kesinliklere aç ve bir tür umutsuzluk içinde beklemektir. Bu da, bir tür kendi içine kapanarak dogmatik bir uykuya dalmaktır.

Doğrusu, “eşyanın hakikatleri sâbittir” ve salt gramatik bir unsur değildir. Bir şeyin hakikat ve mâhiyeti, onun en aslî özelliğidir.⁷⁸ Hakikat bir dilin paylaşılması sırasında yürürlüğe giren kişilerarası izâfî bir şey değildir. Hakikat tercihler aracılığıyla varılan gramatik anlaşmanın bir semeresi olmadığı için, felsefî ve teolojik araştırmalar belli bir dil oyunu bağlamına hapsolan eylemler değildir. İmanın grameriyle düşüncenin gramerini birbirinden büsbütün ayıramayız. İman düşünce olmamakla birlikte inanma ile düşünce arasında belli bir ilgi ve alaka bulunmaktadır. Bundan dolayı, değişik dil oyunlarını, insanların, sorunlarını çözmek için kurdukları birbirinden kopuk ve birini diğerine tercih ettikleri bakış açıları olarak değerlendirmek pek isabetli değildir.

Ayrıca, dilin sentaks ve semantiğinin nasıl olması gerektiğine ilişkin genel geçer gramatik bir ölçüt bulunmuyorsa, dili bütünüyle görecelileştiren kullanımcı yaklaşımın bile dayanaktan yoksun olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu bakımdan, varlık, bilgi, değer, Tanrı, din . . . gibi olgu ve değerler salt beşerî semantik ve pragmatik düzeyde anlama sahip bir gramatik unsur olarak görünmemektedir. Dolayısıyla, onları gerçek karşılığı bulunmayan, bir söylem içinde *sözde bir gerçekliğe* sahip olan gramatik unsurlar olarak takdim etmek cüretle verilmiş bir hükümdür.

Sonuç olarak, anlamın nasıl oluştuğunu göstermek için kullanımdan hareket etmek, nesnelerin statüsünü belirlemek için dil oyunlarını düzenleyen dip/derin grameri göz önünde bulundurmamak bir yerde gerekli olabilir ama yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Şüphesiz, nesne, durum, olgu ve olaylara ilişkin olarak gramer bir şey söyler; fakat her şeyi söyleyemez. Bu bakımdan dilsel analizin görevinin, salt beşerî düzeyde belli yaşam biçimlerini açığa çıkartmak olduğu iddiası hakikati eksik takdim etmek olacaktır.

⁷⁷ Frithjof Schuon; *Logic and Transcendence: A New Translation With Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2009, s. 36.

⁷⁸ Sadüddin Mesut b.Ömer Taftazânî; *Şerhu'l-Akaid*, Bosnavî Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1294, s. 5.

Aslında, bir ifadenin anlamını bağlamında daha kolay anlayabileceğimiz fikri, dil oyunları kuramından önce de bilinen bir şeydi. Açıkça, “dünya yaratılmıştır” cümlesini bağlam, daha açık bir ifade kılabilir. Ama bunu salt bağlama hapsetmek mantıkî dil formu (önerme) ve imkanlarını bütünüyle reddetmek anlamına gelir. İfadelerin anlaşılmasında, kullanım ve bağlam yardımcı unsurlardır. Sorun, bağlamı her şey haline getirmek ve varlık ve bilgiyle ilgili tüm ifadelerin kaynağı olarak görmektir. Gramerden bağımsız olarak var olan şeylerin bulunduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz. Varlığın bir yapısı ve dili vardır; bağlantıları yerli yerinde kurmak kaydıyla insana imâ ve işarette bulunur.

3. Kapalı Dilin Mâhiyeti

Anlam'a ilişkin olarak kullanımı esas alanlara göre, doğru bir dil telakkisine ulaşabilmek için, sadece dilin gerçekte nasıl işlev gördüğüne, insanların kelimelerle ne yaptığına bakmak yeterli olacaktır. Dilimizin yapısı, gerçek dünyayı düşünme tarzımızı belirler. Bu bakımdan, kullanacağımız belli bir kavramsal donanım ya da şema olmaksızın gerçeklik hakkında düşünmemiz hatta tartışmamız imkânsızdır. Olgü ve olaylardan bahsetmenin birbirinden bütünüyle farklı pek çok yolu vardır. Sözelimi, bilimsel dil ve söylem, gerçekten var olan yegâne tek söylem olmayıp, birçok söylem türünden sadece birisidir; çok sayıda dil oyunu arasından belli bir dil oyunudur. Wittgenstein ikinci dönem felsefesinde sürekli olarak dikkatleri dilin kullanımındaki çokluğa ve çeşitliliğe çekmiştir.⁷⁹ Böylece, din, estetik ve ahlâk, hakkında konuşulamaz ve dile getirilemez alanlar olmaktan çıkmış, fakat bunlar birbirinden kopuk söylem alanları haline gelmiştir.

Dil, mâhiyeti itibariyle, sınıflandırılması son derece güç, çok çeşitli biçimleri olan, gayri-i mütecanis bir gerçekliktir. Bu bakımdan, onun birliğini açıklığa kavuşturmak zordur; zira, o aynı anda maddî, ruhî, bireysel ve toplumsal özellikler taşır.⁸⁰ Dili çeşitli caddeleri, dar sokak ve meydanları, eski evleri ve belli dönemlerde bunlara ilave edilen yeni binaları ihtiva eden ve düzenli bulvarları olan mahalleler tarafından çevrilmiş eski

⁷⁹ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 11.

⁸⁰ Roland Barthes; *Elements of Semiology*, (Trans. Annette Lavers; Colin Smith), Hill and Wang, 1977, s. 13.

bir şehre benzetebiliriz. Bu bakımdan onu bir veya birkaç kalıba indirgemek uygun bir yaklaşım değildir.⁸¹

Dili sınır tanımaksızın genişletmek mümkündür. Bu yüzden, hiçbir ilkenin tek başına dilin tüm kullanımlarını birbirine bağlayabileceğini söyleyemeyiz. Dilin bütününe yayılan, onun özünü oluşturabilecek tek bir özellik bulunmamaktadır. Tek tek sözcükler için bile, onların özünü oluşturan bir yön ya da özelliğin bulunmasına gerek yoktur. Sonuç olarak, bir sözcüğün çeşitli kullanımları arasındaki bu benzerlikleri nitelemek için en güzel kavram “aile benzerliği” kavramıdır. Diyebiliriz ki, birbiriyle kesişen ve çapraz hatlar çizen benzerlikler karmaşık bir ağ oluşturmaktadır. Nasıl bir ailenin üyeleri arasında vücut, yüz hatları, göz renkleri, aksan, mizaç . . . gibi bakımlardan benzerlikler varsa, aynı şekilde, oyunlar arasında da buna benzer bir örtüşme ve benzerlik bulunmaktadır. Oyunlar da bir aile oluşturur. Zira tüm oyunların sâbit ortak bir özü bulunmamakla birlikte, oyunlar arasında mütedâhil birtakım benzerlikler de söz konusudur.⁸²

Herhangi bir oyun, genellikle iki ya da daha fazla oyuncunun katıldığı ve sonuçların bu farklı failler arasındaki etkileşim biçimine bağlı olduğu bir faaliyettir. Bir oyunu tanımlamak için, oyun esnasında her bir aşamada birbirinin yerine geçebilen mümkün eylemleri belirlemek gerekir. Oyunun akışı için, bir önceki hamleye ilişkin bilgi ile bir sonraki hamleye ilişkin bilgi gereklidir. Ayrıca, oyunun tanımı her bir oyuncunun, oyunun değişik neticelerine ilişkin motivasyonunu belirler. Oyuncular, oyunun yapısına ilişkin ortak bir bilgiyi paylaşırlar. Bu bilgi rasyonel, yerinde, geçerli gibi değerlendirilmelerin yapılmasına olanak sağlar.⁸³

Pek çok kişi Wittgenstein’in, söylemin karşılıklı olarak bir diğerine aktarılması ve birbiriyle kıyas edilmesi mümkün olmayan bir dil oyunları dizisi olduğunu göstermiş olduğunu düşünmektedir. Buna göre, insanlar, aklî ve anlamlı oluşun evrensel ölçütlerini kendi içinde barındıran ve her şeyin herkes için akledilir ve anlaşılır olduğu büyük bir dile değil, her biri kendi akledilirlik ölçütlerine sahip bir dizi küçük dil

⁸¹ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 8.

⁸² L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 32.

⁸³ Robert Stalnaker; “Saying and Meaning, Cheap Talk and Credibility,” *Game Theory and Pragmatics*, (Ed. Anton Benz, Gerhard Jäger, Robert van Rooij), Palgrave Macmillan, Hampshire, 2006, s. 88.

oyununa iştirak etmektedir. Bu anlayış doğrultusunda, pek çok antropolog, farklı kültürlerin farklı aklîlik ve anlamlılık ölçütlerinin olduğunu iddia etmiştir.⁸⁴

Dil, fiilî açıdan, insanların sınırsız amaçlar alanına ait, canlı, çok biçimli ve işleyen bir uzlaşımı dizisidir. Çeşitli kullanımları olan edimsel dil, belli bir öze sığmayacak kadar karmaşıktır. Bir dilin anlam yapısı, uzlaşım dayalı olarak, birtakım kurucu kurallar demeti tarafından şekillenir. Sözedimleri de, başka edimlerden farklı olarak, ifadelerin bu kurucu kurallar demetine uygun olarak dile dökülmesi ile gerçekleşen edimleridir.⁸⁵ Dilde, ideal biçimi yakalamak yerine, fiilen varolan şeyi görmek durumundayız. Burada, farklılıkların bir pota içinde eritildiği felsefî birlikten çok, oldukça çeşitlilik gösteren farklılıklara vurgu yapılmaktadır. Bu durum, tek biçimli meta-yapının çözüldüğünü; düşüncenin ve hatta tecrübenin, tabiri caizse, adem-i merkezîleştiğini gösterir. Başka bir ifadeyle, dil tek biçimli bir şey değil, farklı türden faaliyetlerin toplamı ve insanın “derin” benliğinin açığa çıkmasıdır. Biz dili tasvir etmek, bildirmek, bilgi vermek, tasdik etmek, reddetmek, emir vermek, soru sormak, hikaye anlatmak, şarkı söylemek, şaka yapmak, selam vermek, teşekkür etmek, uyarmak, duyguları ifşa etmek vs. şekillerde kullanırız. Tüm bu değişik faaliyetler “dil oyunları”dır. “Dil oyunu” kavramı, bir dili konuşmanın, bir faaliyetin ya da yaşama biçiminin parçası olduğunu ön plana çıkarır. Aynı zamanda, dil bireyin üstünde toplumu kuşatan bir gerçekliktir. İnsanlar, ifade ya da telaffuz türlerinin temel özelliklerini belirleyen linguistik kategoriler geliştirerek söylemin gramatik çerçevesini belirlemektedir. Linguistik kategoriler, toplumsal uzlaşım dayalı kavramlardır. Başka bir ifadeyle, bilgiyi belirleyen toplumdur ve bilgi toplumsal bir olgudur. Toplum bilgiyi düşünce kategorileri yoluyla belirler. Kategoriler entelektüel hayatın tüm yönlerini belirleyen toplumsal varoluşlardır. Kategoriler var olan şeylerin en genel nitelikleridir. Kategoriler yoluyla kaos kozmosa dönüşür. Düşünce kategorilere, kategoriler dile ve dil topluma bağlıdır. Kategoriler, bir yerde bireylerden bağımsız bir varlığa sahiptir ve bir toplumsal gerçek olarak birey üzerinde bir baskı oluşturmaktadır.⁸⁶

O halde, dil sosyal bir kurum ve değerler sistemidir. Bir önerme ya da ifadeyi belli bir linguistik sistemin parçası olarak görmenin ne anlama geldiği sorulacak olursa,

⁸⁴ John R. Searle; *Zihin Dil Toplum*, (Çev. Alaattin Tural), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 12.

⁸⁵ John R. Searle; *Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi*, (Çev. R. Levent Aysever), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, 108.

⁸⁶ Hüsamettin Arslan; *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1991, s. 18.

diyebiliriz ki, onun kapsamı ancak ne amaçla kullanıldığına dayalı olarak izah edilebilir. Dil sözkonusu olduğunda, amacı hesaba katmazsak, onun bütün fonksiyonları çökebilir. Çünkü, dilin kullanılması amaçlı ve düzenli bir sistemdir. Amaçlı ve düzenli bir sistem olmaksızın yazılan her gösterge anlamsızdır.⁸⁷ Bu bakımdan, dil insanlar tarafından benimsenen, tek bir birey tarafından değiştirilemeyecek sosyal değerler örüntüsüdür. Fakat söz, hem sistem hem kurum olan dilin aksine, temelde bireysel seçim ve gerçekleştirme faaliyetidir. Söz bütünleştirici bir özelliğe sahiptir. Bu şu demektir: Söz benzer işaretlerin belli bir biçimde kurulması sonucu oluşur; zira, işaretler birbirini izleyen bir ve aynı konuşmalarda tekrarlanır ve bir dilin (söylemin) parçası olur.⁸⁸ Bu, bir gramer ve sentaks içinde gerçekleşir. Burada, sözdizimsel bir kural, oyunun düzenlenme biçimine karşılık gelir. Gramer ve sentaksın sağladığı imkân ölçüsünde oyunu değişik şekillerde düzenlenmek mümkün olur.

Şu halde, bir önerme kurmak için yapılması gereken şey, belli amaçlara yönelik olarak dilsel göstergeleri istihdam etmektir. Göstergelere hayatiyet katan şeyi isimlendirecek olursak, ona “göstergenin kullanılışı” diyebiliriz. Yazılı göstergeler tek başlarına ölüdür. Bundan dolayı, göstergenin kullanılışını arıyoruz. Göstergeler anlam ve önemini ait olduğu işaret sisteminden yani dil oyunundan alır. Diyebiliriz ki cümlelerin varlığı ve bekâsı bir dil sisteminin parçası olmasına bağlıdır. Kısaca ifade edecek olursak, bir cümleyi anlamak bir dil oyununu ve bunun bağlı olduğu “kapalı” yaşam biçimini anlamak demektir.⁸⁹

Bu açıdan bakıldığında, cümle, konuşma olayı gibi bir fiildir. Cümle daha büyük yahut daha karmaşık kelimeler bütünü değildir; o yeni bir varlıktır. Cümleyi unsurlarına ayırabiliriz; fakat o unsurlarının toplamından daha fazla bir şeydir. O halde, bir cümle parçalarının toplamına indirgenmesi mümkün olmayan bir bütündür. O kelimelerden meydana gelir, fakat sadece kelimelerden türetilmiş bir fonksiyon değildir.⁹⁰ Sentaktik ve gramatik unsurlar cümlelerin kuruluşunda, kurucu unsurlardır.

⁸⁷ Ludwig Wittgenstein; *Philosophical Remarks*, (Trans. Raymond Hargreaves; Roger White), Basil Blackwell, Oxford, 1990, ss, 10-11.

⁸⁸ Barthes; *Elements of Semiology*, s. 14.

⁸⁹ L. Wittgenstein; *The Blue and Brown Books*, s. 5.

⁹⁰ Paul Ricoeur; *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (Çev. Gökhan Yavuz Demir), Pardigma Yayıncılık, 2007, s. 11.

Buna göre, dilsel herhangi birimin şeylere değil, biçimsel işaretler olan sözcüklere ve bunların sentaktik düzenlenişine bağlı olduğu görülür. Bu düzenleniş gerçekliğe ilişkin kavrayış ve yaşama biçimi tarafından belirlenir. Bu şöyle bir düşünceye yol açar: Tüm işaretler keyfidir ve işaretler dizgesi kendi gramatik iç ilişkileri tarafından belirlenir. Dolayısıyla, dışavurumun doğal olmayıp, bir kodlama biçimi olduğu ve linguistik çözümlemeyle açıklanabileceği söylenebilir.

Dilin işleyişine bağlı belli zihinsel süreçler olduğu gibi, dilin sadece onlar vasıtasıyla işlev gördüğü süreçler de vardır. Anlama ve niyet etme süreçleri bu türdendir. Dildeki her bir unsur zihinsel süreçler olmadan ölüdür; kelimelerin tek görevi bu süreçleri başlatmaktır. Bir isimle isimlendirdiği şey arasındaki ilişkinin ne olduğu sorulduğunda, bu ilişkinin psikolojik ve toplumsal olduğu yanıtı verilebilir. Bu açıdan hareketle, dilin işleyişinin iki şekilde olduğunu söylemek mümkündür: Birincisi, cansız (inorganik) yani kelimelerin kullanılması; ikincisi, (canlı) organik yani kelimelerin anlaşılması ve yorumlanmasıdır.⁹¹ İkinci etkinlikler zihinde meydana gelir. Böylece, kelimelerle onların gösterdiği şeyler arasına bilinç ya da zihin girer. Bundan dolayı, bir toplum ya da onun bir parçasını ve özelliğini, o topluluğun içine gerçekten girmedikçe anlamının mümkün olmadığı iddia edilmiştir. Çünkü her türlü gösterge ya da davranışın tarihî sosyolojik bir bağlamı vardır. Bu durum, insanların, yaşamlarını düzenlemek için kullandıkları farklı yol ya da yöntemlere yönelik evrensel bir değerlendirme ölçüsünü olanaksız kılmaktadır. İnsanların tüm toplumsal etkinlikleri baştan aşağı dille doludur; dil bu etkinlikler arasındaki bağların kurulduğu yerdir. Bu etkinlikler dışarıdan eleştirilemez; yalnızca incelenebilir ve anlaşılabilir.⁹²

Dilin bir etkinlik olarak ele alınmaya başlanması, insanın kendi kültür ve toplumunu kendisinin yarattığına ilişkin görüşle paralel olarak gelişmiştir. Hâlbuki, ortaçağa egemen olan gelenekte, “dil” ve “gerçeklik” birbirinden ayrı olarak görülmekle birlikte, anlamın taşıyıcısı olan dilin, gerçekliğin bir yönü ve hatta fonksiyonu olduğu düşünülmekteydi. Felsefî araştırmalar, bir bakıma gerçeklik ile dil arasındaki ilişkilerin araştırılmasıyla ilgiliydi. Aydınlanmayla birlikte, dilin dünya ve tabiat düzeniyle, İlahî ve insanî yasayla ve akılla bir bütün oluşturduğu görüşü terkedilmiş ve hatta neredeyse

⁹¹ L. Wittgenstein; *The Blue and Brown Books*, s. 3.

⁹² Antony Quinton; “Wittgenstein’in Çifte Felsefesi,” (Çev. Oruç Arouba), *Yeni Düşün Adamları*, (Söyleşi: Bryan Maggee), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 164.

tamamen unutulmuştur. Eski anlayışta “dil” ve “gerçeklik” başka bir ifadeyle “bilinç” ve “maddî dünya” arasındaki kökten ayrıma o kadar alışılmıştı ki, bütün dikkat bu etkinlik alanları arasındaki son derece karmaşık ilişki ve bağıntılara yoğunlaşmıştı. Nihâyetinde, bu süreç, gerçekliğin dilin bir fonksiyonu, dolayısıyla, belli bir yaşam biçimi içinde kurulan bir şey olduğu düşüncesine varmıştır.

Anlama ilişkin kullanımı esas alan bu yeni anlayışa göre, bir dili belli bir durumalışın ifadesi olarak kabul etmek mümkündür. Bu anlamda, dil değerlendirici, iradî ve bilişsel unsurlardan oluşur. Ne yaptığımızın ister farkında olalım ister olmayalım, bir dili kullanmak, belli bir durumalışı benimsemektir. Entelektüel ve varoluşsal durum alışlarımız bütün olarak hayata yönelik temel tutumumuzun ürünüdür. İlgilerimizi hayat binamızı kendisine dayandırdığımız bu tutum belirler ve iyi olarak kabul ettiğimiz tecrübe ve faaliyetlerin kıblesini tayin eder.⁹³

Buna göre, bir yaşam biçimini benimseyen kimse, bâzı amaç ve konuların üstün değere sahip olduğunu, ve bütün hayatını ona göre düzenlemesi gerektiğini kabul eder. Sözkonusu yaşam biçiminin kuralları, amacı gerçekleştirmek için en doğru yoldur. O kimse, bir hayat felsefesi ve topluluğun gelenekleri tarafından tasdik edilen bir değer sistemine sahip olur. O, yeni hayata dalar ve âleme yeni bakışla bakması uygun düşer ve böylece onun imanı güçlenir. Bu yeni hayat tarzı gittikçe kendi kendisini tasdik eder ve içeriye kapanır.⁹⁴

Bu bağlamda, bir cümleyi anlamak, o cümlenin ait olduğu dil oyunlarını ve kurulduğu hayat tarzını anlamaktan geçer. Bir dildeki kelimeler, hayat içindeki işlevlerine bakılarak anlaşılabilir. Hatta bir dili anlamak için, o dili kullanan insanların bütün varoluşlarıyla irtibata geçmek gerekir.⁹⁵ Çünkü, her hayat tarzı belli linguistik ve epistemik kategorilere oturur.

Burada şöyle bir varsayım sözkonusudur: Gerçek ile karşılaşma, ister istemez, onu kategorilerimize göre düzenleme, organize etme, sınıflandırma, bir biçimde aktif şekilde kontrol altına sokma sürecini gerektirmektedir. İnsanlar genellikle, gerçekle kurdukları irtibat vasıtasıyla onu bir anlam çerçevesine oturtmaya çalışırlar. Bu düzenleyici eylem

⁹³ David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth press, London, 1986, s. 230.

⁹⁴ Don Cupitt; *The Leap of Reason*, SCM Press, London, 1985, s. 61.

⁹⁵ Jean Gérard Rossi; *Analitik Felsefe*, (Çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 45.

olmaksızın, hiçbir biçimde gerçeği anlamlı hale getiremeyiz. Bu anlamda, dünya bir tür temsildir, temsil aracılığıyla vardır; yani, bilen süjeye görünendir. Söz konusu temsil, kendi dışında hiçbir gerçeği çağrıştırmaz; kapalı bir dil oyunu bağlamında kurmaca bir şeydir. Bundan dolayı, dünya kendisine özne tarafından giydirilen/dayatılan zaman, mekân ve illiyet bağı gibi yapısal özellikler tarafından şekillendirilir.

Şu halde, bir dil pür soyut bir varlık ve bireylerin üstünde duran, sözün neredeyse sonsuz bir şekilde aktüel hale getirdiği temel tipler demeti ve bir normdur. Bu bakımdan, dil ile söz arasında karşılıklı kuşatıcı bir ilişki vardır. Dil aynı topluma mensup kişilerin oluşturduğu söz pratiği tarafından korunan bir hazinedir; zira, anlamın yeri bireysel bilincin dar epistemolojik bağlamı değil; içinde yaşadığımız sosyal çevreyi kuran karşılıklı pratik ilişkiler ağıdır. İnsan dilinin özü, insanî yaşama biçimini üreten ortak eylemler çerçevesinde oluşur.

Eğer dilin özü tümüyle beşerî sınırlar içinde teşekkül ediyorsa, dikkat bütünüyle insan davranışlarının değiştirilme biçimi üzerinde toplanmalıdır ve metafizik spekülasyonlara girilmemelidir. Bu görüşü benimseyenler, gerçekliğin mâhiyeti hakkında muhakeme yapma ya da bilginin sağlam temellerini araştırmak yerine, tipik olarak, bulunduğumuz yerden başlamamız ve “bilgi” kavramımızı bugünkü uygulamalarımızın dışında inşa etmemiz gerektiğine inanmaktadırlar. Onlara göre, metafizik, kavrayışımızın ötesindeki bir gerçekliğe işaret ettiği için, skeptisizme yol açabilir. Eğer bir şey kavrayışımızın ötesinde ise, onun varlığına inanmak için önemli bir neden yoktur; o şeyi inkâr etmek de zor değildir. Bilme bir dış seyircinin değil, doğal ve toplumsal sahne içindeki bir katılımcının davranışdır. Bilginin ölçütü, gerçeğin mâhiyetiyle ilgili metafizik kavramlarda değil, pratik ve pragmatik olarak sonuç almayı garanti eden yöntemde yatar. Biz bilgiyi uygulamalarımızdan çıkacak biçimde sınanıp denenmiş süreçlere dayanarak inşa ediyoruz. Bu anlayışla, bilginin insan idrâkinden bütünüyle bağımsız bir gerçekliğin temsil edilmesi olduğu şeklindeki geleneksel anlayış arasında ciddî farklar bulunmaktadır. Söz konusu yaklaşımda, her ne şekilde olursa olsun, bilgi toplumsal uygulamalara, yani dilin kullanım bağlamlarına dayanmalı ve aşkın bir gerçeklik olarak anlaşılmamalıdır.⁹⁶ Bilgi, ister dinî ister metafizik olsun, bağımsız bir gerçeklik değildir; zira, neyin gerçek olduğu ile ilgili anlayışımız, ne yaptığımıza ve dili nasıl

⁹⁶ Roger Trigg; *Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir Mi?*, (Çev. Kadir Yerci), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996, ss. 49-50.

kullandığımızı bağlıdır. Ulaşılamaz bir gerçeklik kavramıyla yola çıkmak yerine, doğrudan günlük tecrübe dünyamızdaki şeylerden işe başlamak gerekir. Çünkü sözcükler anlamını belli bir yaşama formuna bağlı olan kullanım bağlamlarından alır. Pozitivistlerin başarmayı hayal ettikleri gibi sözcükler anlamını saydam bir şekilde kendilerinde taşıyamazlar, daha ziyade, onların anlamı arkaplanı oluşturan eylem ve uygulamalara dayanır. Bu belli bir yere kadar şu anlama gelir: Dilin anlamını anlayabilmek için dayandığı yaşama biçimine iştirak etmek ya da empati kurmak gerekir.⁹⁷

Açıkça görüldüğü üzere, bu konvansiyonel ve fideistik yaklaşımda, kavramları bize telkin eden ve dışarıda duran herhangi bir gerçek yoktur. Dahası, kavramlar *kapalı tecrübe alanlarındaki* kullanıma bağlı olarak oluşturulan şeylerdir. Bundan dolayı, kavramlar dünya tarafından bize dayatılan şeyler olmayıp, *yaşam biçimlerimizin görünümleridir*. Bir kavramı anlamak için, onun hayatımızda nasıl bir işlev gördüğüne ilişkin ipuçlarını toplamak gerekir. Bunlar değişik bağlam ve niyetlerden oluşan çeşitli şeyler olabilir. Bu değişik eylemler ve yollar hayatımızı kurduğumuz unsurlardır. Herhangi bir ifadenin anlamını belirleyen şey, dilsel sembollerin uzlaşımına dayalı olarak belirlenen kurallara uygun olarak kullanılmasıdır. Dilin kullanılışı belli bir yaşam biçimi içinde şekillenir. Böylece, yaşama biçimleri dil oyunları için meşrû bağlam oluşturur; dolayısıyla, herhangi bir şey hakkında konuşulabilenin sınırları da belirlenmiş olur.

Anlam hususunda, uzlaşımı (konvansiyon) esas alanlara göre, mantıkî doğrular, mantık terimlerinin uzlaşımına dayalı olarak belirlenen anlamlarına atıfla anlaşılabilir. Bundan dolayı, mantıkî zorunluluk, düşünme şeklimizi önceden belirleyen hâricî kurallara dayalı bir zorunluluk olmadığı için, mantık kuralları bir dilin bir bakıma sentaktik kurallarıdır. Mantık kanunları Tanrı'nın dolaysız bir bağıışı değil, yaşam biçimleri ya da toplumsal davranış kalıpları bağlamında ortaya çıkar ve ancak ait olduğu bağlam içinde kavranabilir.⁹⁸ Onlar, dilimizi kurmayla ilgili yönelimlerimizin sun'î bir kuruluşudur. Her topluluk istediği gibi kendi mantığını, yani dilini kurmakta serbesttir. Buna göre, her dilin, farklı grameri olacaktır. Başka bir ifadeyle, zorunlu doğrular zorunluluklarını dilsel olumsal pratiklere borçludur. Bu bakımdan, hangi dil oyununun gerçeğe daha

⁹⁷ Dan R. Stiver; *Religious Language: Sign, Symbol & Story*, Blackwell Publishing, Oxford, 1996, s. 61.

⁹⁸ Peter Winch; *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, (Çev. Ömer Demir), Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 100.

yakın olduğunu gösteren herhangi bir mantikî ölçüt bulunmamaktadır. Ayrıca, tüm dil oyunlarının bir biçimde dayandığı ortak bir temel de yoktur.

Burada bir körlük sözkonusudur. Dil oldukça değişken ve bağlamsaldır. Dille gerçeklik arasındaki ilişkiyi mükemmel bir şekilde yansıtan herhangi bir temel, dil ya da açıklama yoktur. Bu bakımdan, dilin kullanıldığı şartlara ve bağlama bakmak gerekir. Dilin anlamı kullanımda bulunur; o dili basit unsurlara ve isimlere indirgemek yoluyla tahlil ederek bulunamaz. Ayrıca, dil hakkındaki kavrayış bilimsel açıklayıcı bir sisteme dayalı olarak da anlaşılamaz. Açıklamanın sınırı, daha ötede bir niteleme ve açıklamaya ihtiyaç duymayan ve kendi başına yeterli olan dil oyunları ışığında anlaşılabilir. Dil oyunları, bir anlama sahip olmak için onların altında yatan mantikî bir sentaksa dayanmaz. Dolayısıyla, dil oyunları ve onların irtibatlı olduğu yaşama biçimleri açıklama ötesidir. Bu anlayışın kaçınılmaz sonucu, “açıklama,” “neden,” “gerekçelendirme” gibi terimlerin münhasıran değişik dil oyunlarında bir kullanıma sahip olmasıdır. “Açıklama” sözcüğü farklı dil oyunlarında kullanılır, ve her dil oyununda farklı kullanılır. Aynı şekilde “açıklama” sözcüğü belli bir yaşam biçimiyle de doğrudan bağlantılıdır. Dil oyunları ve yaşam biçimleri üzerinde herhangi bir açıklama yoktur.⁹⁹

Burada şöyle bir varsayım vardır: Dış dünya anlama ve yorumlamaya dayanak olacak yeterlilikte değildir. Anlam, bireylerin kültür yoluyla edindikleri kelime ve kavramlar aracılığıyla dış dünyaya yükledikleri şeydir. İnsanlar, kültürel olarak mevcut olan şeyleri içselleştirip benimseyince, farklı türden anlamlar kurabilirler. Unutulmamalıdır ki aslolan epistemik cemaattir. Sonuç olarak dili kullanan “ben” içinde kişiliğin olduğu sosyal koşulların gölgesinden başka bir şey değildir.

Sözgelimi, konvansiyonu esas alan anlayışa göre, “dünya” kavramı pratik bir kavramdır; belli inançlara sahip bir kimsenin bağlamında anlaşılabilir. Aynı şekilde “gerçeklik” kavramının, bir grubun gerçek olduğuna inandığı şeyden ayrı herhangi bir anlamı yoktur. “Obejektif dünya” kavramı, tüm bakış açılarından bağımsız olarak düşünüldüğünde, dağılıp yok olacaktır. Yani, herhangi bir bakış açısına ait olmayan bir kavram yoktur. Böylece, varlık (ontoloji) bilgiye (epistemoloji) bağımlı hale

⁹⁹ Tim Labron; *Wittgenstein's Religious Point of View*, GBR: Continuum International Publishing, London, 2006, s. 65

gelmektedir. Eğer bizim epistemolojimiz ya da bakış açımız değişirse, bir dünya tablosundan diğerine, hatta bir hayat tarzından başka bir hayat tarzına geçeriz, sonuç olarak, neyin gerçek olduğuna ilişkin inançlarımızı yeniden kurarız. Buna göre, prensip olarak dahi, tüm toplumların ve onların inançlarının değerlendirileceği ortak bir kıstas yoktur. Bu bakımdan, zamanüstü soyut prensipler aramak yerine, değişik zaman ve mekânlarda fiilen kabul edilen linguistik stratejilere bakmak gerekmektedir.¹⁰⁰

Bu konvansiyonel dil anlayışı açısından, bilgi ve hakikat kapalı bir dil oyunu çerçevesinde sosyal bir inşâ olarak görülmektedir, dolayısıyla, objektiflik de sosyal inşâ tarafından tesbit ve tayin edilmektedir. Bu, din alanı dâhil her insanî tecrübe alanını kuşatacak bir hükümdür. Hakikat beşerî yaşam alanına gömülüdür. “Güzel,” “iyi,” “anlam,” “doğru” . . . gibi kavramlar yaşama bağlamında teşekkül eder ve ondan koparılamaz. Doğruluk, anlaşılabilirlik kıstasları toplumsal bir belirlenimden ibârettir. Bu belirlenimi yöneten birtakım kurallar vardır. Kurallar topluma gömülüdür ve hatta toplumu kuran onlardır. Başka bir ifadeyle, kurallar toplumun ne olması gerektiğini belirler. Farklı kurallar ve kurumlar mâhiyet itibariyle farklı toplumlar tarafından oluştururlar. Burada, toplumun bireye önceliği sözkonusudur. Bireyin fiilleri, ancak sosyal eylemlere (dil oyunlarına) iştirak yoluyla anlam kazanır.

O halde, oyunun kuralları sunîdir; oyunları gerçekliğe tutulan bir ayna olup olmamalarına ve başka oyunların kurallarına göre değerlendirmek mümkün değildir. Bundan dolayı, her oyunun kendi kural ve standartları vardır. Bir sözcüğün ya da cümlelerin anlamı kurallar tarafından belirlenen eyleme bağlıdır. Bir dil oyunu tecrübe dünyayı tasvir etmedeki başarısına göre, sadece kendi neticelerine göre değerlendirilmelidir.

Tecrübenin, dolayısıyla, dil oyunlarının ve hayat tarzlarının nihaî bir özü bulunmamaktadır. İnsanla ilgili her şey, birbiriyle köklü farklılıklara sahip sosyal bağlamlara dayalı olarak anlaşılabilir. Bilgi ve bilim kurallar tarafından yönetilen sosyal bir pratik olarak görülebilir. Bilim, din vs. toplumsal hayatın birer modundan ibâret, ve bütünüyle insanî kurgudur. Hayatın bu modlarının kendine özgü anlaşılabilirlik ve mâkullük kıstasları vardır. Bunun açık bir sonucu, belli bir dilsel pratik ya da söylem kurallarının neyin gerçek neyin gerçek dışı sayılacağını belirlemesidir. Sözgelimi, bilim

¹⁰⁰ Roger Trigg; *Understanding Social Science*, Blackwell Publisher, Oxford, 1994, s. 22.

elektronlarla ilgilenirken, din Tanrı ile ilgilenir. Her ikisinin gerçekliği, ilgili sosyal hayat tarzına özgü bir konudur. Doğal tarafsız bir dil söz konusu değildir. Gerçeklik, belli bir inanç sisteminin hakkında olduğu şey değil; belli bir inanç sisteminde ifade edilen şeydir. Gerçeklik belli sosyal inşâ kuralları tarafından belirlenen anlama sahiptir. Bilgi sosyal bir üründür ve sosyal olgulara dayanır. Bu anlayış, bilginin doğru inancı içerdiği ve gerçekliği yansıttığı şeklindeki geleneksel bilgi tanımlarını reddeder.¹⁰¹ Nitekim, akıl da sosyal bir ürün ve sosyal düzenlemelerdir. Buna göre, sözgelimi, teolojik iddiaların nihaî dayanağı yoktur; bunlar belli bir zaman ve mekândaki değişen sosyal örüntülere dayanır.

Her dil sınırlı basit bir işaretler kataloğuna, fakat anlamı dışı vurma için sınırsız bir potansiyele sahiptir. Elbette düşünülebilir herhangi bir şey dışı vurulabilir veya en azından belli bir dereceye kadar kesinliğe yaklaşabilir. Bu evrensel açığa çıkarma ya da dışı vurma imkânını sağlayan temel müessir, değişik zaman ve mekânlarda uygulanabilen bir sentaksın var olmasıdır. Sentaktik kurallar aslında, karmaşık anlamlar oluşturmak için basit anlamları sistematik bir şekilde bir araya getirmek amacıyla kullanılır. Basit anlamları birleştirerek daha karmaşık anlam oluşturma, bir dereceye kadar gramatik yapının fonksiyonu olmakla birlikte, temelde semantiğin bir görevidir. Linguistik işaretlerin karmaşıklığına ilişkin teorik herhangi bir üst sınır yoktur. Bunu, sentaksın tekrarlanan mâhiyeti, yani, pek çok zamanda sonsuz olarak uygulanabilen kuralların mevcudiyeti sağlamaktadır. Böyle kurallar dilin evrensel açığa çıkarıcı özelliği için temel bir önkoşuldur.¹⁰²

Bu anlayışın önemli uzantılarından biri de, dilin sınırlarının düşüncenin sınırları olduğu görüşüdür. Dilin ötesine geçemeyiz; zira, bunu yapmak mantıksal olasılık sınırlarının ötesine geçmek olur. Wittgenstein'in birinci dönem dil anlayışı, dilin mantıksal önermelerinin dünyanın bir resminden, başka bir şey olmadığı görüşüdür. Wittgenstein'in ikinci döneminde de aslında dilin sınırları düşüncenin sınırlarıdır. Ancak, burada bir fark vardır, dil tek bir yapı değil çeşitli yapılardan müteşekkildir. Her dil oyunu kendi sınırlarını kendisi belirlemektedir. Bu anlamda, her dil ne hakkında

¹⁰¹ Roger Trigg; *Understanding Social Science*, Blackwell Publisher, Oxford, 1994, s. 27-28.

¹⁰² Alan Cruse; *Meaning in Language; An Introduction to Semantics and Pragmatics*, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 10.

konusulup konuşulmayacağını kendisi belirler. Bir dil oyununa göre, Tanrı, üzerinde konuşulamayacaklar kategorisinde iken, diğer bir dil oyununa göre değildir.

Kavramları insan şekillendirir. Kavramlar da şeylerin özünü belirler. Mantık kendi yaratımımız olan kurgulara uygulanabilir. Mantık kendi yaptığımız bir planı kullanarak gerçek dünyayı anlama denememizdir. Başka bir ifadeyle, kapalı bir tecrübe çerçevesinde sadece kendimiz için icat ettiğimiz formül ve hesaplama planlarına uydurma denemesidir.

Kavramlar insan idrâkinin verimli çalışması için elzemdir. Onlar, olayların, varlıkların, durumların ve tecrübemizdeki diğer şeylerin bir tür dile getirilişini gösteren bilgilerin düzenli demetleridir. Eğer tecrübenin değişik yönleri sâbit kategorilere bağlanmazsa, düzensiz ve kaotik bir durum ortaya çıkar. Bu durumdan herhangi bir şey öğrenemeyiz zira, her tecrübe biriciktir. Bu bakımdan, tecrübenin benzer yönlerini kategorilere ayırırız. Böylece kavramlar, karmaşık çok boyutlu bir ağ içinde birbirine bağlanır. Bu bağlar kendine özgüdür yani, bir türdür, bir parçadır ve belli bir amaç için oluşturulmaktadır.¹⁰³ Bu tür bir kalıp için en genel terim “şema”dır. Bir şema zihinde önceden var olan bilgi yapısıdır. Eğer şema sâbit ve değişmez ise, o zaman çerçeve ya da çatı denir. Belli bir linguistik grup içindeki insanlar tarafından paylaşılan çerçeve ya da çatı bir prototip ve kategoridir.¹⁰⁴ Her kavramsal şema tecrübeyi belli bir şekilde kategorize eder ve kategorilere giren varlıklarla ilgili bilgiye ulaşma imkânı verir. Kategorize etme gerekli ve yeterli özelliklere dayalı olarak yapılır ve belli bir semantik alanla sınırlıdır. Gerekli ve yeterli özelliklerin neler olduğu semantik alan çerçevesinde belirlenir.

Şüphesiz, tüm bunlar belli bir linguistik sistem içinde gerçekleşir. Sistem bütün-parça ilişkisi içinde, birbirine bağlı ve bağımlı öğeler ya da birimler birlikteliği olan, kendi içinde tutarlı bir bütündür. Belli bir dilsel sistem, o dilin sesle ifade edilen birim ya da sözcüklerinden, sözkonusu dili kullananların bunları tanımlama biçimlerinden, dilbilgisi terim, ve kurallarından oluşur. Buna göre, dilsel bir sistem, pek çok biçime girebilecek ve değişik amaçlar için kullanılacak araçlardan oluşur. Dilsel bir sistemdeki her bir unsur birbirinden hem farklı hem de bağımsızdır. Bir unsurun tek başına bir değeri

¹⁰³ A. Cruse; *Meaning in Language; An Introduction to Semantics and Pragmatics*, s. 125.

¹⁰⁴ George Yule; *Pragmatics*, Oxford University Press, Oxford, 1996, ss. 95-96.

yoktur; o, diğer unsurlarla belli bir kullanım bağlamında ilişkiye geçince değer kazanır. Bu nedenle tüm dilsel unsurlar arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi vardır.¹⁰⁵ Bu bağımlılık, belli bir dil oyununun gramerine uygun olarak gerçekleşir.

Açıkça anlaşılabileceği üzere, her biri ayrı birer kapalı linguistik sistem özelliği gösteren pek çok dil oyunu bulunmaktadır. Wittgenstein, onların birbiriyle farklı şekillerde bağlantılı olduğunu söyler. Bu bağlantılar nedeniyle dilsel eylemlerin hepsine dil adı verilir. Sözgelimi, “oyun” dediğimiz etkinliklere bakacak olursak, tahta üzerinde oynanan oyunlar, kartlarla oynanan oyunlar, top oyunları, olimpiik oyunlar vs. olduğunu görürüz. Tüm oyunlar için ortak olan özellik nedir? Tüm bu oyunların paylaştığı belli benzerlik ve bağlantılar vardır. Sözgelimi, kart oyunları, tahta üzerinde oynanan oyunlarla belli benzerlikleri paylaşmaktadır; fakat yine de, onların birbirinden farklı pek çok özelliğinin olduğu açıktır. Kart oyunları, topla oynanan oyunları karşılaştırdığımızda, farklılıkların benzerliklerden daha çok olduğu görülmektedir¹⁰⁶ Aynı şekilde, Dil oyunları arasındaki gramatik ve sentaktik farklılıkların, adeta aşılması güç bir duvar oluşturduğu açıktır. Zira, dil oyunları kuramına göre, dünya konuşmaz, belli bir dil oyunu bağlamında biz konuşuruz. Dünya ancak, bir defa bir dil oyununa bağlandıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza aracılık edebilir. Nasıl bir dil kullanacağımıza ilişkin dünyada hiçbir işaretin bulunmadığı hükmü, hangi oyunun oynanacağı kararının hayat tarzına, keyfi ya da kişisel yönelişlere bağlı olduğu kanaatini pekiştirmiştir. Bu da, dünyayı ya da kendimizi tasvir ettiğimiz birçok dil arasından birine imtiyaz tanımadır. Böylece, gerçekliğin insanın tasvir ve tavsifine bağlı olduğu ve bir söylem içerisinde bir sözcük dağarcığı kullanımı yoluyla *yaratıldığı* düşüncesi kabul edilmiştir. Buna göre, hakikat *keşfedilmekten* ya da *bulunmaktan* ziyade kapalı bir tecrübe bağlamında *kurulan* bir şeydir; ve dilsel öge ve cümlelerin bir fonksiyonudur. Buna rağmen, tüm dil oyunlarının (söylemlerin) gerçeklikle tekabüliyet bağına sahip olabileceğine ilişkin inancımızı koruduğumuz müddetçe, hangi söylemin istenilen tekabüliyet bağına hangi düzeyde sahip olduğuna ilişkin geleneksel felsefî ölçüt arayışını sürdürmek gerekmektedir.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ayşe Kıran; “Dil/Söz; Anlam/Sözcük,” *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 2001, s. 9.

¹⁰⁶ L. Wittgenstein; *P. I.*, ss. 31-32.

¹⁰⁷ Richard Rorty; *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, (Çev. Mehmet Küçük, Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 28-29.

Bu durumda, konvansiyonu esas alan anlayışın, dilin aslî görevinin bizatihî var olan ve aynı zamanda, bizimle bağlantısı bulunan gerçekliği temsil etmek olduğu görüşünden niçin uzak durmaya çalıştığını bize daha ikna edici bir şekilde anlatması gerekir. Din, teoloji, varlık, bilgi, değer . . . gibi varlık alanları bütünüyle beşerî sınırlara hapsedilmiş insanî duyum, duygu ve durumların dışavurumu değildir. Dilin hakikate erme ya da sarkmanın en önde gelen araçlarından biri olduğu rahatlıkla savunulabilir. Doğrusu, keşfin ve buluşun yerine kendi kendini yaratmayı koymak, hakikate gittikçe daha çok yaklaşan bir insanlık tablosu yerine, birbirini ayaklar altında çiğneyen aç kalabalıkların resmini koymaktır. Bu durum, din ve teolojiye ilişkin gerçeği göz ardı eden (*non-realist*) yorum ve anlayışlara yol açmıştır. “Tanrı,” “âlem,” “insan,” “akıl,” “ahlâk” . . . gibi kavramlar artık hakikatı olmayan, dilsel-toplumsal bir düzeye indirgenmiştir. Bundan dolayı, bir dilde ahlâkî veya aklî kabul edilen davranışlar başka bir dilde böyle kabul edilmeyecektir. Böylece, neyi nasıl düşüneceğimizi bizatihî gerçeğin kendisi belirlemekten çok, kapalı tecrübe özelliği gösteren dilsel cemaat belirlemektedir. Algılama, anlama, anlamlandırma, yorumlama, açıklama ve değerlendirme gibi faaliyetler toplumsal düzeyde atfı olan şeyler durumuna indirilmiştir. Fakat tüm bunların tecrübeyi aşan bir yanı da vardır. Bunun, insanın bilişsel, duygusal ve duygusal boyutları açısından tazammunları vardır. Açıkça ifade edecek olursak, dil oyunlarını esas alan yaklaşımlarda olduğu gibi, tecrübeyi birbirinden tamamen kopuk mikro söylem alanlarına bölmek, insanları birbirinden koparacaktır. “Dil, din, sanat, ahlâk, siyaset ve bilimin birbirleriyle karşılıklı bağlantı noktaları vardır. Bu bakımdan, bunlar birbirinden bütünüyle bağımsız dil alanları değil, birbirini tamamlayıcı mâhiyettedirler.”¹⁰⁸

Sonuç olarak, kapalı dil, belli bir tecrübe düzeyinde âşinâ olunan olgu ve olayları anlatan bir dil olabilir. Her bir anlama ve algılama işinde bireysel bir semantik alanın olduğu elbette doğrudur. Ama anlama ve algılamanın bütünüyle bireysel ve kapalı bir cemaatin algı sınırları içinde kaldığını iddia etmek büyük bir cüret işidir. Doğrusu, tecrübeye ifade edilemeyecek benzersiz vâkıâlar birbiri ardından gelir. Dil çoğu zaman âşinâ olduğumuz şeyleri, umulan veya hesaplanabilen olayları ifadeye yarar. Bu bakımdan, “hakikat” ve “gerçek” gibi kelimeleri fizikötesi mutlak bir şeye uygunlukla

¹⁰⁸ Stephen David Ross; *The Limits of Language*, Fordham University Press, New York, 1996, ss. 176-177.

veya bir vâkıânın tam ve kesin tasviri olarak tarif etmek gerekir.¹⁰⁹ Unutulmamalıdır ki hakikat ve gerçeği tahlil ve tasvire çalışan hiçbir söz veya yazı, onun yerini tutamaz. Bu bakımdan, dille dildışı karşılık arasında belli bir mesafenin korunması gerekmektedir.

4. Kapalı Dil-Tecrübe İlişkisi

Dil oyunları kuramına göre, tüm temsil sistemleri, ister bilimsel ister dinî olsun, pratik hayatın sınırları içinde gerçekleşen insanlar arası uzlaşılardan başka bir şey değildir. Bilim, din, sanat, ahlâk . . . gibi alanların nesnel doğruluk ve geçerlilik kıstaslarına sahip olduğu düşüncesi terkedilmiştir. Çünkü insan zihninden bağımsız ve herhangi bir dil oyunuyla ilişkisi olmayan bir gerçeklik bulunmamaktadır. “Gerçek” kavramı herhangi bir dil oyunu bağlamında anlama sahip bir kavramdır. Bir kelime ya da kavramın anlama sahip olması için, sözkonusu kelimenin ifade ettiği bir özün bulunması gerekmez. Bir şeyin özünü oluşturan özellikler belli bir dil oyunu tarafından üretilen özelliklerdir. Sözgelimi, ahlâkta “iyi” sanatta “güzel” kelimelerine baktığımızda, bu kelimelerin imâ ve işaret ettiği bir iyilik ve güzellik özünün bulunduğunu düşünürüz. Bunun aksine, Wittgenstein bu sözcüklerin bir özünün olmadığını ve ancak fiilî kullanımlarına bakarak kavramsal bir özün ortaya çıkarılabileceğini söyler. Dil farklı amaçlarla çok çeşitli şekillerde kullanıldığı için, bir kelimenin anlamını öğrenmek için, sözlük tanımı aramak yerine, onun bir dil oyununda nasıl kullanıldığına bakmak gerekir. Tıpkı, satrançta “şah” taşının anlamının bütünüyle onun oyundaki rolü tarafından tesbit ve tayin edilmesi gibi, “iyi,” “doğru,” “güzel” ve “âdil” gibi kelimelerin anlamları da bütünüyle kullanıldıkları dil oyunları tarafından belirlenir.¹¹⁰ Bunlar için bir temel bulmak isteniyorsa, linguistik cemaate bakmak gerekir. Cemaat her türlü temellendirme, açıklama ve anlamının temelini oluşturur. Herhangi bir linguistik cemaatle bağlantısı olmadığına kelimeler anlamını yitirir, boş hale gelir. Onlar bir cemaat tarafından kullanılmadıkça, hiçbir anlama sahip değildir.¹¹¹

Bu bağlamda, Wittgenstein, futbol ve beyzbol gibi oyunlar için bir temel bulmaya kalkışmıyorsa, dil oyunları için de bir takım temeller aramamak gerektiğinde ısrar eder. Tüm bunlar birer insan etkinliğidir. Wittgenstein`a göre, temel yanlış her bir dil

¹⁰⁹ Irwin Edman; *Sanat ve İnsan: Estetiğe Giriş*, Mili Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, ss. 75-76.

¹¹⁰ L. Wittgenstein; *P. I.*, ss. 11-12.

¹¹¹ Jonathan Dancy; *Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, ss. 75-76.

oyunu için bir temelin, bir transandantal gerekçelendirmenin olması gerektiğini düşünmektir. O, tüm bunların farklı insanî davranış türleri olarak görülmesi gerektiğinde ısrar eder. Mevcut dil oyunları mümkün yegâne dil oyunları değildir; zira, insanların ve dünyanın farklılaşması durumunda, sözcüklerin kullanım şekillerinin de değişeceğini unutmamak gerekir. Dil oyunları için bir temel ya da transandantal bir gerekçelendirme yapmak insanların görevi değildir. Söylenebilecek tek şey, bir dil oyunu oynanmıştır.¹¹² Felsefedeki patolojik durumlardan biri, dil oyunlarını rasyonel olarak temellendirmemiz gerektiği inancıdır. Oysa dil oyunlarının dayanakları yoktur. Gerekçelendirme, çürütme, delil, kanıt ve doğru-yanlış değerlendirmeler gibi eylemler bir dil oyunu içinde gerçekleşen şeylerdir. Bu terimler her dil oyununda farklı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.¹¹³ Bundan dolayı, bir dil oyununa ilişkin olarak, her türlü değerlendirme ve eleştiriye onun sınırları içinde yapmak gerekir. Açıkça, bir dil oyununa ait önerme ve ifadeleri, ondan bütünüyle farklı bir dil oyunu kurallarına göre değerlendirmek ve eleştirmek uygun görülmemektedir.¹¹⁴ Çünkü sözcükler sondalara benzer; bazıları çok derine uzanır; bazıları da yüzeyde kalır.¹¹⁵ Bu yüzden, dil oyunları her çağda o dönemin gramerine göre anlaşılabilir. İster dinî ister estetik olsun, her türlü ifade bir dönemin kültüründe son derece sofistike bir role sahiptir. Bunlar büsbütün ayrı bağlamlardır.¹¹⁶ Zira, her dil oyunundaki kavramlar ve akıl yürütme şekilleri belli bir yere kadar nev'i şahsına münhasırdır (*sui generis*). Filozofun görevi bu mantığı anlamak ve açığa çıkarmaktır; yoksa, onları tercih edilen başka bir söyleme indirgeyerek, tahrip etmek ya da ideal bir dile dayalı olarak yorumlamak değildir.¹¹⁷

Açıkça anlaşılacağı üzere, dil oyunları kuramı dili kültürle özdeşleştirir. Şöyle ki, “mavi” ve “koyu mavi” sözcüklerinin bulunmadığı bir dil ya da kültür tahayyül etmemiz mümkündür. Bir renk diğer renkten, fiilî tecrübemizden kaynaklanan aslî bir farktan dolayı ayrılmaktadır. Sözelimi, yeşilin kırmızı, mavinin sarıyla özdeş kabul edildiği bir dil tasavvur etmek, iki sosyal sınıftan oluşan bir toplum tasavvur etmeyi

¹¹² Bryan Magee; *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 342.

¹¹³ Norman Malcolm; “The Groundlessness of Belief,” *Philosophy of Religion: An Antology*, (Ed. Louis Pojman), Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993, s. 466.

¹¹⁴ Cyril Baret; *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford, 1991, 119.

¹¹⁵ Ludwig Wittgenstein; *Defterler 1914-1916*, (Çev. Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 53.

¹¹⁶ Ludwig Wittgenstein; *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (Ed. Cyril Barrett) Basil Blackwell, Oxford, 1970, ss. 8-9.

¹¹⁷ Kai Nielson; *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The Macmillan Press Ltd., London, 1982, s. 68.

gerektirir. Bu toplumda, soylular dâimâ yeşil ve kırmızı; sıradan halk ise mavi ve sarı elbiseler giyer. Buna göre, her sınıfın kendi renkleri vardır. Sosyal ayırım insanların anlayış ve sezişlerini derinden belirleyecek kadar güçlüyse, o zaman, onlar renkleri bile diğerlerinin algılama biçiminden tamamen farklı bir şekilde algılayacaklardır.¹¹⁸ Aslında, bu bir nominalizmdir. Nominalizm, hiçbir şeyin esası doğası, gerçek bir özü olmadığı düşüncesidir. Buna göre, belli bir dönemin sözcük dağarcığında bulunan “hakikat,” “doğru,” “iyi,” “güzel,” “rasyonel” . . . gibi terimlerin özünü keşfetmeye yönelik araştırma, o dönemin dil oyunlarının ötesine geçemeyecektir. Bu durumda, yapılacak iş, belli bir dönemin dil oyunları bağlamında sözcüklerin anlamını bulmaya çalışmaktır.

O halde, eğer dil anlamını insan hayatında oynadığı rolden alıyorsa, bu durumda, insanların yaşam biçimleri büyük farklarla birbirinden ayrılacağından, onlar birbirine kökten yabancı kalacaktır. Zira, tüm dil oyunlarının kendine göre doğruluk ve anlamlılık kıstaslarının olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla, tüm diller eşit derecede dildir. Tüm dil oyunlarının temelinde zorunlu olarak kendilerine özgü belli temel semboller ve uygulamalar bulunur. Yaşam biçimlerinde olduğu gibi, söylemler arasındaki farklılıklar da, insanlar arasındaki uçurumun daha da büyümesine sebep olur.¹¹⁹ Zira, dil bağımsız bir varlık değil *amaçlı* bir aktivitedir. Dil insan hayatına, kuralın oyuna düzen verdiği gibi düzen verir. Dil tıpkı bir oyun kuralı gibi, sadece bir konvansiyondur; bu bakımdan o, ne kadar katılımcısı varsa o kadar zorlayıcıdır. Dolayısıyla, dili, belli bir sosyal bütünün parçası durumundaki özel bir dile dayalı olarak daha doğru bir şekilde anlayabiliriz. Dil, onu kullanan bireylerin alışkanlıkları göz önünde bulundurularak kavranabilecek toplumsal bir olgudur. Belli bir kültür kendisini diğer kültürlerden, kendini organize ettiği araçlarla ayırır ve bu araçların en ayırt edici olanı dildir. Bir kültürün dili, canlı bütünün bir parçasıdır ve özellikle kolektif hafızadır. Dil geleneksel davranış kalıpları ve uygulamaların sözel ifadesidir. Sözkonusu davranış kalıpları ve uygulamalar dilsel anlamın kaynağıdır.¹²⁰

Bu bağlamda, dili kullanan kişinin dil anlayışı, sözcükleri nasıl kullanacağını belirleyen en önemli etken olduğu söylenebilir. Konuşan kimse bir sözcüğün telaffuzunu

¹¹⁸ Fergus Kerr; *Theology after Wittgenstein*, SPCK, Oxford, 1997, s. 30.

¹¹⁹ D. Z. Phillips; *Wittgenstein and Religion*, s.132.

¹²⁰ Allan Janik; Stephen Toulmin; *Wittgenstein'in Viyanası*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, ss. 142-143.

işittiğinde ve onu anladığında, sözcükle dildışı karşılık arasında bir bağ kurar. Bu bağ kapalı bir dil oyunu içinde kullanım bağlamında kurulur. Dolayısıyla, her anlama fiili, bir dil oyunu bağlamında gerçekleşir. Buna göre, “yabancı bir toplum,” sahip olduğumuz anlayış tarzına dayalı olarak anlayamadığımız toplumdur. İki toplum arasında insan kavrayışını aşan bir durum olduğu için değil, köklü farklılıklar bulunduğu için onu anlamakta zorlanırız. Aslında, söylem farklarından oluşan kıyaslanamazlık durumu insanları ve toplumları birbirinden ayırır.

Durum böyle olacak olursa, bir ifadeyle belli bir durum arasında ilişki kurmaya çalıştığımızda, açık bir ilişkinin olmadığını görürüz. Bu ilişki belli bir söylem içinde belli bir bağlama dayalı olarak kurulur. Çünkü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, dilin kendi başına belli bir kullanımı insana telkin etmesi sözkonusu değildir. Gerçekte, dille dilin kullanım biçimi arasındaki ilişki belli bir pragmatik anlayışa dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, dile ilişkin anlayış tarzları müşahhas kullanımın kaynağıdır.¹²¹ Dolayısıyla, dilin kullanımına ilişkin bir kurala uymak bir pratiğe uymaktır; yani, belli bir tecrübe bağlamında kabul gören bir şekilde dili istihdam etmek ve davranmaktır.

Bu yaklaşıma göre, her söylem bütünüyle kendi düzenleyici ilkeleri tarafından yönlendirilmektedir. Bundan dolayı, dil oyunlarının kapalı ve sadece kendi kullanım alanında iş gören ve tam da bu nedenle, diğer yaşam biçimleriyle mukayese edilemez ve iletişimde bulunmaya yeteneksiz olduğunu düşünülmektedir. Bu, insan tecrübesinin bütünlüğü açısından pek çok içerim ve uzantıları olan bir çözülmüştür; zira, her şeyi kuşatan metafizik birliğin ya da hakikatin yerine, her biri kendi kıstas veya ilkeleri tarafından yönlendirilen ve kendi diliyle konuşan lokal doğruluklar geçmektedir. Başka bir ifadeyle, burada her biri birbirinden kopuk küçük evrenler dizisi ikâme edilmektedir. Bu durum, Leibniz’in önceden düzenlenmiş âhenginden mahrum, metafizik bir *monadizmden* başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, tüm bilişsel süreçleri dilin kullanımına dayalı olarak tanımlamak, bir tarafın çok fazla anlam atfettiği bir şeye, diğer tarafın çok az anlam atfetmesi sonucunu doğurduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada yapılabilecek en uygun karşılaştırma, vahyi kabul eden teistler ile vahyi reddeden ateistler arasında kurulacaktır. Denebilir ki, vahyi kabul eden bir teist, doğal fenomenleri açıklamada belli açıklayıcı roller üstlenen

¹²¹ Marie McGinn; *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, Oxon, 2005, s. 89.

doğüstü varlıkların varolduğunu ‘kesin olarak inanan’ biridir. Teistler, dil yoluyla iki büyük ontolojik alana (doğa ve doğüstü alan) bölünmüş bir âlem anlayışını tevâris etmişlerdir. Onlar eşyadan bahsederken, kaçınılmaz olarak İlahî olana atıfta bulunurlar. Teistler ateistlerle bir araya geldiklerinde, onların doğal olgu ve olayların vukûunu gerçekten gayet iyi bir şekilde tahmin ve kontrol ettiklerini kabul etseler de, onların olup bitenin ne olduğundan bihaber insanlar olduğunu iddia ederler. Ateistler ise, teistleri dillerinde çok sayıda gereksiz kelime bulunan kişiler olarak görürler. Coşkulu bir ateist vahye inanan bir teiste ‘varolan her şey gerçekte bu...’ der ve teist de ona insanın gökte ve yerde bundan çok daha fazla şeyin olduğunu anlaması gerektiğini söyleyerek cevap verir. Her iki tarafın filozofları istedikleri kadar anlam analizi yapabilirler, fakat tüm bu analizler yönlendirici ve indirgeyicidir ya da alternatif hayat tarzlarını daha faydalı bir şeye ulaştıramayacak kadar tasvir edicidir.¹²²

Açıkça anlaşılacağı üzere, her bir dil oyunu kapalı bir düşünce sistemidir. Şüphesiz, kapalı düşünce sistemleri, istikrar ve güvenlik duygusu sağlar, ve belirsizlik ve istikrarsızlığa yol açabilen ve âlem tasavvurumuzda değişim ve dönüşümlere neden olabilen yeni beklenmedik durumlara ve kontrolümüz dışında kalan şeylere karşı bir korunma imkânı yaratır. Dışarıya kapalı bir anlayış için her şey kontrol altındadır ve onlar egemen kategorilere göre düzenlenerek açıklanır. Beklenmedik veya farklı hiçbir şey onun dünyayı düzenleme biçimine meydan okumak veya bu biçimi tahrif etmek için çizdiği tabloya müdahale edemez. Bu kontrol ve güvenlik, her şeyin belli bir dil oyunu çerçevesinde tekrar ettiği, işleyişi bozmak amacıyla yeni hiçbir şeyin araya girmeyeceği bir fasit daireye havasız bir tür kapatılmışlık duygusu, (*claustrophoby*) pahasına elde edilir. Dahası, bu düşünme biçimi artık farklı düşünme biçimlerine kapıyı tamamen kapatan, yalnızca başlama noktasını doğrulayan ve dışarıdan yapılacak eleştiri ve sorgulamadan kendini muaf gören bir doğmatizme gömülen bir anlayışa dönüşmektedir. Bu durum, her sorunu çözdüğü için, ne kadar da çok az şey bildiğinin farkında olmayanlar komedisidir. Nihaî anlamda, kapalı bir düşünce sisteminin, ilelebet herhangi bir meydan okumadan kendini kurtarması imkânsızdır.¹²³

¹²² Richard Rorty; *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, ss. 88-89.

¹²³ Christopher Falzon; *Foucault ve Sosyal Diyalog*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 30-31.

Burada “kapalılık”la kastedilen şey, kavrayış tarzımızın bütünüyle hususî bir bağlamla ilişkili ve bir dil oyunu içinde şekillenmesidir. Kavrayışımızın kendi dönemimizin koşullarından etkilendiği, hatta bir yerde bütünüyle onlar tarafından biçimlendirildiği düşünülüyorsa, bu durumda, başka kültür ya da toplum içinde yetişen insanların dillerini anlayamama gibi üstesinden gelinmesi zor bir problemle karşı karşıyayız. Zaman ve mekân üstü bir şeye atıfta bulunmadığımız müddetçe, belli bir zaman ve mekânın varsayım ve önyargılarının tutsağı oluruz. “Gerçeklik” genellikle değişmezlik ve farklı bakış açılarını aşarak aynı kalan bir şeyle bağlantılıdır. Dil oyunları, gerçekliği münhasıran belli bir bakış açısına dayandırdığı için, bir bakış açısından görülen şeyle diğer bir bakış açısından görülen şey birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklıdır. Durum böyle olunca, bir gelenek ya da toplumda algılanan şeyle diğer gelenek ya da toplumda algılanan şey arasında bize dayanak teşkil edecek bir benzerlik ilişkisi kurmak imkânsızlaşır. Çünkü ayağımızı basacağımız ortak bir zemin, paylaşabileceğimiz bir deneyim, ve hatta kültürlerüstü değişmez ve ortak bir “insanî öz” bile bulunmamaktadır. Bundan dolayı, insanların benlik tasavvurları yaşamın yalnızca kapalı devrelerinde parlayıp sönmektedir.¹²⁴

Sonuç olarak, dilin belli bir kullanımına dayalı kapalı düşünme biçimleri dinî fundamentalizm veya siyasî fanatizm şeklinde somutlaşır. Bu tür yönelimler, düşünce ve davranış için, kendi içinde bütüncül fakat tecrübenin bütünü düşünülduğünde son derece sınırlı bir ufuk sunarlar. Bunlar, ‘hakikat’e sahip olmayı güvence altına alırlar; fakat temel özellikleri itibariyle eleştiriye kapalı, dogmatik ve değişime dirençlidirler. Olgular ve olaylar onların yönlendirici kategorilerine göre yorumlanır, ve onlar yalnızca bu kategorileri doğrulamaya yarar. Belli bir dil oyunu çerçevesinde gerçekleşen kapalı düşünme biçimlerini paylaşan insanlar, kendi inanç sistemlerine karşı olan, ve onun dışında kalan fikir ve inançları kabul etmeyi reddetmektedirler. Bu durumun, tedavisi imkânsız zihinsel bir miyopluğa yol açtığını söylemek bile mümkündür. Nitekim, sahip olduğumuz bilgi, bizde herhangi bir derinlik, genişlik ve dönüşüme yol açmıyorsa, o bilgiyi tekrarlamak, hakikati keşfetmemize kesinlikle engel olur.

Burada dile getirmeye çalıştığımız itiraz, belli bir dil oyunu pratiklerinin insan varoluşunun bütününe içine alabilecek güçte olmadığını söylemektir. Sözgelimi, teistik

¹²⁴ Roger Trigg; *Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir Mi?*, (Çev. Kadir Yerci), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996, ss. 63-64.

bir dinî inanca sahip bir insanın pratikleri, bir dil oyunu bağlamında sadece belli temel inançlara sahip olmasıyla izâh edilemez. Sözkonusu insanda duygu, düşünce, tutum ve tecrübeler bir bütün oluşturur. İnanan insanın inanmayan insandan farklı davranışlar sergilemesi beklenecektir. O, davranışlar yoluyla inandığı dinin ilke ve kurallarını takip etmeye çalışır. Bu davranışlar anlam ve önemini, gerçekleştirildikleri beşerî bağlamlardan almaz. Gerçeklik dil ve eylemin yanı sıra bilginin uygulanabilirliğiyle de ifade edilmektedir. Nitekim, peygamberlerin, müminlere nasıl yaşayacaklarına ilişkin birer örnek olması, onların hayatlarının bütünüyle fizikötesi boyutuyla ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında, dini salt sosyal linguistik bir fenomene indirgemek doğru olmadığı gibi, onu kognitif boyuttan yoksun görmek de doğru değildir. Dinin fenomenal ve varoluşsal yönü, durağan ve nesnel kurumsal yönüyle birlikte değerlendirilmelidir.

İslâm sözkonusu olduğunda, Hakikati ifade etmek için, Gazalî ve Mevlâna gibi büyük düşünürler *zâhirî* ve *bâtınî* olmak üzere, gerek söylem gerek aklî ya da imajinatif olmaları dolayısıyla birbirinden az çok farklı iki dil kullanmaktadırlar. İslam kültür ve düşüncesi böyle bir farklılığın her zaman sonuna kadar farkında olmuştur. Burada, *zâhirî dil* genel olarak tüm insanların, özel olarak fakih ve mütekellimlerin kullandığı dildir. *Bâtınî dil* ise, temsil ve işaret dili olup, mutasavvıflar bu dil ile beşerî durumların ötesindeki kapalı mânâ ve incelikleri ifade ederler ve gerektiğinde bu dile sığınır. Bunun nedeni, ya herkesin kullandığı dilin ifade etmek istedikleri mânâları ve hissettikleri zevk ve vecdleri dile getirmediği yetersizliği ya da ehil olmayan kimselerden söylemek istedikleri şeyleri kapalı tutmak istemeleridir. Çünkü mutasavvıfların temsilî olarak ifade etmek istedikleri şeyler, aklın tek başına kavrayabileceği şeyler değildir. Bu hakikatler aklın sınırının dışında, mâkûlâtın ötesindedir. Ama *zâhir* dili ve *bâtın* dili, birbirine kapalı, bunların birinden diğerinin eleştirilemeyeceği ya da desteklenemeyeceği dil oyunları (söylemler) değildir.

Bu bakımdan, uygun ve etkin bir hatırlatıcı olan temsilî dil belli bir seviyedeki (İlahi âlemdeki) hakikatin, başka bir seviyedeki (fizikî âlemdeki) ona tekabül eden başka bir hakikat ile temsil edilmesidir. Temsil dilin biçimsel yönünden ziyade içeriğini öne alan bir düşünme şeklidir. Tamamen hâricî benimizi oluşturan fizikî ya da psikolojik unsurlar tarafından belirlenen bir dil değil; ilahî gerçekleri anlatan metafiziksel alana açık dildir. Bu dil mevcut âlemler (gaybî ve bu dünya), varoluş halleri (eşyanın bu dünyadaki hâli ve gaybî âlemdeki hakikî şekli) ve kelimelerin mânâ seviyeleri (zahirî ya

da batınî mânâları) arasındaki uyumun benzetme yolu ile ortaya konulması için ihdas edilmiştir.¹²⁵ Zira, sıradan bilinç düzeyini esas alan dil temsilî dilin aktardığı mânâları aktarmakta yetersiz kalacaktır. Doğrusu, salt zâhirî düzeyde gerçeklik anlayışına dayanan ve dışarıya kapalı bir dil, hakikatin epey bir kısmına işaret etmekte yetersiz kalacağı açıkça ortadadır. Sözelimi, “beşerî mahiyetin fikir itibarıyla sonsuzu sardığını ve kuşattığını söylemek imkânsızdır. Aşkın esas alınmadan beşerin yükselmesinden bahsetmek, dev fasulye bitkisine tutunarak gökyüzüne doğru tırmanan ve böylece göğe çıktığını zanneden insanın hikâyesini anlatmaya benzer.”¹²⁶

Bu bağlamda, dünya görüşünün ya da yaşama biçiminin aşırı derecede tutucu, tamamen akılcı ya da maddeci olmaya zorladığı herhangi bir kişi vecd ve istiğrak halinde yaşanan tecrübeleri kabul etmeme eğilimi göstermektedir. Böyle bir yaşam biçimi, kişiyi kendi sıradan bilinç düzeyini aşan deneyimlerini bir tür delilik, kontrolün tamamen kaybı ve akla uygun olmayan duyguların akını olarak görmeye yönlendirmektedir.¹²⁷ Zira, sözkonusu dil oyunu, bu tür tecrübelerin tavsif ve tasviri için yeterli değildir; hatta onları reddetmesinin sebebidir. Bir dil oyununda yer almıyor diye gerçekliğin bâzı yönlerini yok saymak pek de mantıklı değildir.

Herhangi bir ifadenin anlamının, parçası olduğu dil oyunu içinde icrâ ettiği role bakarak araştırılabileceği görüşünün elbette doğru olan bir yönü vardır. Fakat anlamlı her ifade, ifade edenin iştirak ettiği bir dil oyunun nisbî bir sonucudur. Din için de durum aynıdır. Sözelimi, “Tanrı,” “yaratma,” “hesap günü” gibi kavramlar, *bir yerde* onların kullanılış biçimlerine ya da oturdukları yaşam tarzına atıfla anlaşılabilir. Bu yüzden, bir ifadenin ne anlama geldiğini ortaya koymak, onu gerekçelendirmenin sadece ilk adımı olarak görülmelidir, son adımı olarak değil. Hangi türden bir ifade olursa olsun, bir ifadenin onu kullananın dil oyunu ve yaşam tarzındaki kullanılışını açığa çıkarmak, onun meşrûluğu için gereklidir, fakat yeterli değildir. Bu anlamda, yeterli bir gerekçelendirme bütünüyle belli bir yaşam tarzı veya dil oyunu sınırları içinde gerçekleştirilecek bir şey değildir. Kelimeler anlamını hayat ve düşüncenin akışı içinde kazanabilirler, ancak, bunu aşan bir tarafın da olması gerekir. Eğer bu olmazsa, dil oyunları, açıklama ve

¹²⁵ Ray Livingston; *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, (Çev. Necat Özdemiroğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 110-111.

¹²⁶ Yalçın Koç; *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2009, s. 505.

¹²⁷ Abraham H. Maslow; *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, Çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., 1996, İstanbul, s. 44.

izahları sınırlandırır, ve onların diğer alanlara taşmasını engeller.¹²⁸ Bu durumda, toplumsal olay ve olgular toplumsal olanla izah edilir; doğaüstü şöyle dursun hâricî herhangi bir yönteme dahi müracaat edilmez. Şöyle bir varsayım sözkonusudur: Din sosyal gerçekliklerin bozulmuş yansımasıdır. Din en eski sosyal gerçekliktir; zira, bireyler kendi bireyselliklerini aşan ve onları sınırlayan sosyal güçleri dinî bir kisveye büründürmüşlerdir. Din, bu anlamda, fert ve toplum için işlevsel bir güvence, toplumsal gerilimi azaltma ve dayanışmayı sağlamanın aracıdır.

Tanrı'nın anlamına ilişkin sosyolojik açıklama, sosyal olanın sosyal olana dayalı olarak açıklanabileceği varsayımına dayanır. Buna göre, "Tanrı kavramı sosyal gerçeklikler yoluyla ortaya çıkar. Doğaüstü dünya kurgusal bir dünyadır. Hatta insan da sosyal linguistik çevrenin bir ürünüdür ve bir bakıma kişisel biyografiler dilsel toplulukların tarihinden bir kesittir. İnsanın evrensel bir mâhiyeti yoktur; o, belli bir dilsel topluluk içinde bir mâhiyet kazanır.

Buradan aşkın olanı reddetmenin epistemolojik açıdan olumsuz denebilecek başka sonuçları da vardır: Her şeyden önce, burada ortaya çıkan şey bir göreceliktir. Bu görecelik, bazen varoluşun anlamından kuşku duymaya kadar varır. Bu durum, insanın kendini tarihin fâili ve etkeni olarak görmesine ve aşkın olanı reddetmeye kadar varır. İnsan kendi kendisini hatta Tanrıyı bile bir söylem (dil oyunu) içinde kendisi *yaratmaktadır*. Din dilinin anlam ve önemi dinin aslında aşkın hakikatin açığa çıkması ya da ifadeye dökülmesinden başka bir şey olmadığı gözönünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Diğer taraftan değişik bakış açılarına dayanan sözkonusu görüşlerin doğruluğunu test edebilmek için kullanılabilecek, herhangi bir bakış açısına dayanmayan kıstaslar bulamayız. Onların doğrulanması olsa olsa ancak pragmatik bir düzeyde olabilir. Bu bağlamda, Don Cupitt bunu daha da ileri götürerek, tüm felsefî sistemlerin ve eşyaya bakışın kılık değiştirmiş ve yansıtılmış mânevî otobiyografi olduğunu iddia etmiştir.¹²⁹

Pragmatik yaklaşım, dili kullananların tutumları, davranışları ve inançları gibi, biçimselleştirmeye gelmeyen şeyler arasındaki anlamlı ilişkiyi yakalama imkânı

¹²⁸ Paul Helm; "Wittgenstein Religion and 'Reformed' Epistemology," *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, s. 106.

¹²⁹ Don Cupitt; *Is Nothing Sacred?: The Non-Realist Philosophy of Religion*, Fordham University Press, New York, 2002, ss. 24-25.

vermektedir. Doğrusu, bir cümlemin salt telaffuzu yoluyla söylenenle, belli bir iletişim ortamında anlattığı şey arasında yapılan ayırım, anlamın daha başka boyutlarının yakalanması açısından son derece önemlidir.¹³⁰ Fakat, en sonunda, pragmatik yaklaşımı benimseyenler, gerçekliğe ilişkin saf ve her yönüyle nötr tecrübe ya da bilginin olmadığını iddia etmişlerdir.

Sosyal perspektif Wittgenstein`i hakikat kavramından uzaklaştırmıştır. Doğruluğa ilişkin kıstaslar ne Tanrı tarafından belirlenmiş ne de doğa düzeninde bulunmaktadır. Bunlar tamamen insan ürünüdür. Hakikat ve doğruya ilişkin kurallar insanlar tarafından oluşturulur. Bu oldukça sofistike bir nominalizmdir; zira, eşyayı yöneten dilsel pratiğin dışında herhangi bir şey bulunmamaktadır. Nihâî olgular dildir, ve dile dayanan ve dili mümkün kılan yaşama biçimleridir. Genel dildeki sözcükler anlamlarını, onların kullanım koşullarına bağlı olarak toplumsal bağlamdan alırlar. Bu koşullar sadece onların anlamını belirlemez, referanslarını da belirler. Dil hiçbir şekilde gerçeğe yönelmez, bunun yerine, sûnî bir oyuna dönüşür. Doğru olan, doğru görünen şeydir. Dilin temelleri duyumlardır ve akıl dil ile özdeştir. Bu yüzden, bir kimse artık doğru hakkında konuşamaz.¹³¹ Ancak yaşam biçimleri ve dilin kullanım bağlamları hakkında konuşulabilir.

Bununla birlikte, “yaşam biçimi” ve “dil oyunları” kavramlarının kesin anlamları hususunda bir anlaşmazlık çıkmıştır. Bazıları yaşama biçimiyle bütün bir kültüre atıfta bulunurken, bazıları da politika, eğitim ve değişik türden işler gibi, bir kültürün içindeki belli faaliyetlere atıfta bulunurlar. Bundan dolayı, dil oyunlarının geniş faaliyetler yelpazesi içinde oldukça özel faaliyetler olduğu düşünülür.

Dilin bizatihî bir anlama aracılık etmediği iddiası insan varoluşu ve hayatın anlamı açısından olumsuz denebilecek neticeler doğurabilir. Doğrusu, ne hâricî dünyanın nesneleri ne de insanî eylemler, kelimenin tam anlamıyla, özerk, kendine ait herhangi bir değere sahiptir. Nesneler ya da eylemler onları aşan bir gerçekliğe şu veya bu tarzda katılmak suretiyle değer kazanır ve böylece gerçek olur. Var olan şeyleri, kendi ortamında farklılaştıran ve onlara anlam ve değer veren bağımsız bir unsurun zarfı

¹³⁰ Turan Koç; “Kur`an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi,” *Kur`an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 2001, s. 24.

¹³¹ Roger Scruton; *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1981, ss. 280-282.

olarak görmenin daha tatmin edici olduğu iddia edilebilir. Bu unsur nesnenin tözünde ya da biçiminde bulunabilir. Bir şey mübarek ve kutlu olarak görülür; çünkü onun var oluşu Kutsalın bir tezahürüdür ve zamana karşı direnir; dolayısıyla, belli bir dilsel cemaatin kurguladığı bir şey değildir.

Dil oyunu kuramına göre, dilsel bağlamın dışında imâ ve işaret yoluyla bir şekilde atıfta bulunulacak bir şey bulunmamaktadır. Fakat arkaik bir mitos veya simgenin otantik anlamına ulaşma çabasına girildiğinde, bu anlamın, kozmos içinde belli bir durumun tanınması olduğu, dolayısıyla, metafizik bir konum imâ ettiği görülecektir. “Varlık,” “varlık-olmayan,” “gerçek,” “gerçek-olmayan” “oluş” vs. kavramlar kıssalar ya da mitoslar ve simgeler aracılığıyla ifade edilmektedir. Simgeler anlamı aşkın bir kaynaktan alarak âleme taşımaktadır. Bir başka ifadeyle, dili kapalı bir yapı olarak takdim eden yaklaşıma göre, dil ile dildışı gerçeklik arasındaki bağlantı keyfî ve uzlaşımsal bir sistem ya da koddur. Dil sistemindeki her terim, anlamını bütün içindeki yerinden, sistemdeki bütün diğer olanaklı konumlarla farklılığından alır; zira, gösteren ile gösterilen, dil ile dünya arasında hiçbir “doğal” bağlantı bulunmamaktadır. Bu, her toplumsal gerçekliğin biricik tür olduğu yönündeki, realizmin bütün izlerinden temizlenmiş bir anlayıştır. Buna göre, bir sistem içinde gerçeklik keyfî ve ilişkiseldir.

Burada şöyle bir paradoksal bir durum söz konusudur: Her şey bir dil oyununa dayanır demek, dilin bütünüyle dışına çıkarak, dille dildışı karşılık arasındaki irtibata bir yerden bakabileceğimiz ve hakikat dile bağlıdır neticesini çıkarabileceğimiz anlamına gelir. Bunu söylemek, “hakikat mutlak” demekten hiç de farklı değildir. Her iki görüş, dilin dışında, dil ile gerçeklik arasındaki irtibatı inceleyebileceğimiz ve sonra dilin gerçekliği nasıl temsil ettiğini betimleyebileceğimiz, bir bakış açısı veya bir duruş noktası olduğunu varsayar.

Eğer bir “Gerçek” kavramı olmazsa, âlemin nasıl birlik ve bütünlük oluşturduğunu görmenin herhangi bir yolu kalmaz. Netice, insanın düşünce ve davranışlarının giderek darmadağın ve uyumsuz bir durum alması olur. Tanrı oldukça uzun bir süredir çoğu “bilimsel bilgi” alanından sürgün edilmiştir. Filozof ve bilim adamları elde etmeye çalışmalarına rağmen, tecrübe ve bilgiyi birleştirici hiçbir ilke bulunmamaktadır. Bilgi ve öğretimin çeşitli alanları gittikçe daha çok alana ayrılmış ve o ölçüde birbirinden bağımsız ve bağlantısız hale gelmiştir. Bilgi ile ilgili dağınıklık ve parçalanmışlık,

herkesin sözkonusu ayrıntı yığınının ancak küçük bir kısmını kavrayabilmesine neden olmuştur. Her bir söylem kendine özgü bir alan oluşturduğu için, kullanılan diller büsbütün farklılaşmakta ve anlaşmayı neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Nitekim, insanî davranış düzeyinde, bilginin bu bölük pörçük hale gelmesi toplumda insanların birbiriyle çelişen gayeler uğrunda çalışmalarını intâc eder. Toplumsal doku dağılmaya yüz tutar, ve gittikçe daha çok sayıda altgruplar ortaya çıkmaya başlar. Her bir grup, kendi birliğini koruyabilmek için daha da dar idealleri seçmek durumunda kalır.¹³²

Toparlayacak olursak, bir anlatım ya da bir yaşama biçimini diğerinden ayıran sınırlar açık değildir. Sözelimi, astroloji, avuçiçi ve çay yapraklarının okunmasıyla gelecekte haber verme pratikleri hakkında düşünelim. Bunlar kendi dil oyunları ile bir yaşam biçimi oluşturmaktadır mıdır? Siyasî uygulamalar hakkında ne diyebiliriz? Her siyasî grup ve onların uygulamaları kendi dil oyunuyla farklı bir yaşam biçimi meydana getirmekte midir? Naziler, kendi dil oyunları ile kendi yaşam biçimlerine sahip midir? Dinin durumuna gelince, sadece bir dil oyunu mu vardır yoksa pek çok dil oyunları mı? Her cemaat ve mezhep için bir dil oyunu mu vardır? Teistik dinlerle Budizm arasında büyük farklar vardır, yine, Wittgensteinci fideist bunların farklı dil oyunları içeren farklı yaşam biçimleri oluşturduğunu mu söyleyecektir? Bunların ayrışmalarının temelinde Hakikat iddiası dediğimiz ontolojik bir temel olamaz mı? Burada, dili yöneten hakikat anlayışından niçin vazgeçiliyor. Wittgensteinci Fideizme göre, aynı terimler farklı dil oyunlarında farklı anlamlara geldiği için, aynı mezhep içindeki bir cemaatin üyelerinin yine aynı mezhep içindeki diğer bir cemaatin üyelerini anlamaması son derece saçma sonuçlar doğurmaktadır.¹³³

Açıkça, her yaşama biçiminin kendi kıstas ve kuralları tarafından yönetildiği ve dışarıdan eleştirilemeyeceği hükmünün kabul edilemez sonuçları vardır. Sözelimi, astroloji ve gelecekte haber verme pratiklerinin, yanlış ve şüpheli varsayımlara dayandığı açık olmasına rağmen, bunlar ayrı yaşam biçimleridir diyerek eleştiremeyecek miyiz? Aynı şekilde, kabul edilemez sonuçlardan bir diğeri, ayrı bir yaşam biçimi oluşturan siyasî pratikler dışarıdan eleştirilemez diyerek, Nazizim gibi siyasi yaklaşımlar dışarıdan eleştirilemeyecek mi? Aynı şekilde, Marks'ın düşüncelerini

¹³² William C. Chittick; Sachiko Murata; *İslâm'ın Vizyonu*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 355-356.

¹³³ M. Martin; *Atheism: A Philosophical Justification*, s. 257.

anlamak için Marksist olmaya, Freud'u anlamak için Freudcu olmaya ve Spinoza'yı anlamak için Spinozacı olmaya gerek yoktur.

Bireyin, dili başkalarının kullanmadığı bir tarzda kullanmaması psikoloji ve sosyoloji çalışmaları için oldukça önemlidir. Kendisiyle karşılaştırmanın yapılacağı genelleşmiş normal tarzlar olmaksızın ne edebiyat çalışmalarının ne de bireyle ilgili psikoloji ve sosyoloji araştırma ve çalışmalarının yapılması mümkündür.¹³⁴

Sonuç olarak, özel kapalı dil mantıken mümkün olsa bile, fiilen imkânsızdır. Özel dilin mantıkî imkânı sorununu kuşatan sorunlar karmaşık ve zordur. Özel kapalı dille kastedilen belli bir kişi ya da topluluk tarafından anlaşılan dildir. Bir dil sadece bir topluluk tarafından konuşulup anlaşılabiliyor'sa kapalıdır. Burada, "ebilmek" sözcüğü mantıkî veya kavramsal zorunluluk anlamına gelmektedir. Eğer bir dil sadece belli insanlar tarafından anlaşılabiliriyorsa, o dil özel bir dildir. Eğer sözkonusu dil herkese açık ve onun mantıken herkes tarafından anlaşılma imkân ve ihtimâli varsa kapalı ve özel bir dil değildir.¹³⁵

O halde, her dil oyununu sosyal hayatın birbirinden kopuk bir görünümü olarak görmek aşırı bir genellemedir. Bu alanları birbirinden koparmak çok olumsuz sonuçları ortaya çıkarabilir. Sözgelimi, ahlâkî bakış açısı, belli bir hayat tarzına dayalı olarak temellenen bir bakış olsaydı, o zaman ahlâkî davranışın nedenlerinin herkes için geçerli olduğunu söyleyemezdik. İnsan, kapalı bir düşünce sisteminde, yani dil oyunu içinde tutsak kalmak suretiyle, kendi âlem tasavvurunun dışında kalan her şey karşısında körleşir. Bu, düşünce için bir tehlike ve felsefî anlamda patolojik bir durumdur. Varlık ve bilgiye dâir tüm iddiaları, kapalı bir tecrübe düzeyine bağlamak, onları göreceliğe mahkûm etmektir. Dilin tek görevi belli bir hayat tarzını, dile getirmek değil; hayatın bütününe fizikötesi kapılar açmaktır.

¹³⁴ F. R. Palmer; *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (Çev. Ramazan Ertürk), Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 18.

¹³⁵ Alvin Plantinga; *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, New York, 1967, ss. 199-200.

İKİNCİ BÖLÜM

DİLİN DİNÎ BAĞLAMDA KULLANILMASI

Dil oyunları kuramına göre, dil anlamını kullanımdan alır. Din dili, dilin dinî bağlamda kullanılması sonucu teşekkül eden bir dildir; ve referansları itibariyle dinî hayat tarzına bağlıdır. Dolayısıyla, dinî kavram ve ifadelerin, dinî hayatın dışında atıfları bulunmamaktadır. Bunun bir sonucu olarak, din dilinin kendi anlamlılık, mâkullük ve meşrûluk kıstasları vardır. Dinî ifadeler başka söylem ve alanlara dayalı olarak, sözgelimi bilim, ne eleştirilebilir ne de savunulabilir. Din özerk bir dil oyunudur. Sözgelimi “Tanrı” kavramı, bu söylem içinde anlamlı bir kavramdır. Bu yüzden, Tanrı`ya iman evrensel ve rasyonel kıstaslara dayalı olarak gerçekleşen bir şey değildir. Açıkça anlaşılacağı üzere, bu, fideistik bir tutumdur. Nitekim, fideizm, anlama ve gerekçelendirme açısından dışsalcılığın (*externalism*), yani dıştan gelen kanıtların reddidir; zira, dinî anlama ve gerekçelendirme, herhangi bir haricî sorgulamaya imkân tanımayan, sadece dinî dil oyunu çerçevesinde gerçekleşecek süreçler olarak düşünülmektedir.

1. Dilin Dinî Kullanımı ve Kapalı Dil

Wittgenstein ve bazı Witgenstein yorumcuları anlam`a ilişkin olarak dilin kullanım bağlamının önemine vurgu yaptılar. Onlar, dili “dil oyunu,” “yaşam biçimi” ve “kullanım,” “bağlam” ve “gramer” gibi terimleri merkeze koyarak anlamaya çalıştılar. Wittgenstein`ın ikinci dönem felsefesine göre, şeylerin söylemden (dil oyunu) bağımsız bir mâhiyeti bulunmamaktadır. Ayrıca, öne çıkan görüşlerden biri, zaman ve mekânla sınırlı koşulları aşarak, metafiziğe kapı aralayan bağımsız bir aklın bulunamayacağıdır. Dolayısıyla, tecrübenin bütününe değerlendirebilmek için evrensel aklî ölçütler bulunmamakta; olsa olsa temel toplumsal uygulamalara dayanan ölçütler bulunabilmektedir.

Açıkça anlaşılacağı üzere, bu görüşte varlık ve bilgi ile ilgili tümel ilkeler, farklı dil oyunlarını yöneten derin gramatik kurallara dönüştürülmüştür. Kısaca, anlaşılacağı üzere, Wittgenstein`nın dil ve kavramların mâhiyeti ve toplumsal konumuyla ilgili görüşlerinin, genel olarak felsefenin ve özel olarak metafiziğin “gerçeklik”le dolaysız ilişki kurma imkân ve ihtimâlini ortadan kaldırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bunu biraz açacak olursak, anlama ilişkin olarak kullanımı esas alan anlayışa göre, bir dil oyununu tahlil etmek için ifadelerin hangi bağlamda, nasıl ve ne zaman dile getirildiğine bakmak gerekir. Aynı şekilde, genel olarak dinî ifadelerin ve özel olarak iman esaslarını dile getiren (teolojik) ifadelerin ne anlama geldiğini anlamak için, hangi bağlamda, nerede ve ne zaman kullanıldıklarını ve kullanım amaçlarını araştırmak durumundayız. Din dili oyunu, bilimsel dil oyunu gibi başlı başına bir oyundur. Bundan dolayı, dinî kavramların anlamlılık, anlaşılabilirlik ve aklîlik kıstasları bizzat dinin kendi içinde bulunur. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, “Tanrı şunu sever; bunu sevmez,” “duaları işitir” ve “şu günahları affeder” şeklindeki ifadeler, diğer dil oyunlarının kıstasları kullanılarak değerlendirilemez. Zira, dinî söylemin, neyin ifade edilip edilemeyeceğini belirleyen kendi kıstasları bulunmaktadır. Hakikat ve doğruya ilişkin, her dil oyununun (söylem) kendi kıstasları bulunmaktadır. Bundan dolayı, onlar dışarıdan bir değerlendirmeye tâbi tutulamaz.

Eğer dil oyunları kuramında iddia edildiği gibi, din belli bir yaşam biçimine oturan bir şeyse, bu durumda, kabul edilmek durumunda olan şey, belli bir şeye iman etmektir. “Tanrı” kavramını ona yaraşır şekilde incelemek, O`na inanan insanların sahip olduğu hayat anlayışını incelemek ve “Tanrı” şemsiye kavramı içerisindeki veya altındaki kavramların bu anlayışı nasıl zenginleştirdiği ve sınırlandırdığını çözümlemeye çalışmak olabilir. Tanrı`ya iman etmenin ne anlama geldiğini anlamının yöntemi, bu kavramın inananların hayat ve kavrayışlarını şekillendirmede oynadığı aslî rolü anlamaktan geçer.¹³⁶ Bunun en kolay yolu, inananın hayat ve dilinin üyesi olduğu dinî topluluk tarafından nasıl şekillendiğine bakmaktır. Dinin sanat, ahlâk, metafizik ve bilimin de içinde olduğu daha geniş bağlama oturması gerekmez; ve bu geniş bağlamın kurallarına göre kendisini haklı çıkarmak zorunda da değildir. Anamlı dinî bir ifadenin şekli, kullanıldığı kültürel formlar tarafından belirlenmek durumundadır. Şekildeki

¹³⁶ Keith Ward; *The Concept of God*, Basil Blackwell, Oxford, 1974, s. 4.

değişiklikler hayat tarzındaki değişikliklere bağlanarak îzah edilir. Çünkü dil linguistik bir cemaat tarafından, uzlaşımsal olarak belirlenen bir gramere sahiptir.

Açıkça anlaşılacağı üzere, din diline ilişkin olarak, kullanımı öne alan düşünürler, din dili oyununu dindar insanların iştirak ettiği, sadece onlar tarafından anlaşılacak ve diğer herhangi bir dil oyunu ile irtibatı olmayan bir faaliyet olarak görmüşlerdir. Dinî iddialar, diğer oyunların ölçütlerine göre tasdik ve teyide muhtaç değildir; bu hüküm diğer dil oyunları için de geçerlidir. Onlar dinî ifadelerden özellikle fonksiyon oluşturuca özelliğe sahip olanların kullanım bağlamından tecrit edilerek incelenemeyeceğini; onların, “dinî” olarak nitelenen karmaşık bir dil oyununun parçası olarak, kendi kullanım yerlerinde incelenebileceğini iddia etmişlerdir. Kısaca, dinî bir ifadeyi uygun şekilde ve yerli yerinde anlayabilmek için onun hangi amaçla nerede kullanıldığına bakmak doğru olacaktır.¹³⁷ Başka bir ifadeyle, din dili oyunu eylem, niyet ve kurallarının terkihi bakımından biricik ve kendine özgü olduğu için, kendine özgü eylemler ve ayırt edici kurallara dayalı olarak tasvir ve tavsif edilmelidir. O halde, felsefe ve günlük hayatta yapılan en büyük hatalardan biri, bu yaklaşımı benimseyenlere göre, bir dil oyununun kurallarını diğerlerine tatbik etmeye çalışmak olduğu açıktır. Bu durum, futbolun oyun kurallarını basketbola uygulamaya benzer. Futbolda topa elle dokunmak en açık kusurlardan biriyken, basketbol bütünüyle elle oynanmaktadır. Dolayısıyla, iki oyundan birinin kurallarını diğerine uygulamaya kalkmak son derece uygunsuz ve saçmadır.

Aşırı cüretli olmaktan da kaçınmaya çalışarak şunu diyebiliriz ki, bilimsel kültür dinî kavramları hipotez, tahmin ya da teorik açıklamalara indirgeyerek, tabiri caizse *asimile etmeye* çalışmaktadır. Bunu yaparken onların kullanılışlarını tamamen yanlış yorumlamaktadır. Bu durum, dinî ifadelerin dilin belli bir kullanımı tarafından prangalanması ve onları başka kullanımlara dayalı olarak okumaya çalışmaktır. Sözelimi, dindar bir insanın, ‘Hesap gününe inanıyorum’ ifadesini bir tahmin olarak almak bütünüyle bir hatadır. Bu yaklaşıma göre, hesap gününe inanan bir kimse, gelecekte gerçekleşecek herhangi bir olay gibi, onun olacağını ya da muhtemelen vukû bulacağını düşünmez. O geleceğe yönelik herhangi bir tahminde bulunmaya çalışmaz. Doğrusu, dinî kavramlara sahip olmak, onları kullanılışıyla ve bu kavramlarla atbaşı

¹³⁷ Kai Nielson; *Philosophy & Atheism*, Prometheus Books, New York, 1985, s. 78.

giden duygu ve tutumlarla dolaysız olarak bağlantılıdır. Bu anlayışa göre, dinî bir inanç, belli bir atıf çerçevesine tutkuyla bağlanmadır.¹³⁸

Bu yaklaşım pek çok kişi tarafından mantıkçı pozitivistlerin katı doğrulanabilirlik kıstaslarından kurtulmanın bir yolu olarak görülmüştür. Nitekim, linguistik tahlilcilerin büyük bir kısmı, bundan böyle anlamlı olma ile doğrulanmanın her zaman özdeş olmadığı düşüncesinden hareket etmişlerdir. Onlara göre, önceki bölümlerde ifade edildiği gibi, bir hükmün nasıl doğrulanacağına değil, hangi bağlamlarda nasıl ve niçin kullanıldığına, kullanıldığı yerde ne gibi bir işlev gördüğüne bakmak gerekmektedir. Mantıkçı Pozitivizmin doğrulama telakkisine göre, yapılan doğrulama, yegâne doğrulama çeşidi değildir. Doğrusu, aksini düşünmek, insanın yalnız dinî hayatının değil, ahlâkî, estetik vs. tecrübelerinin açıklanmasında da son derece dar bir çerçeve içinde hareket etmeğe mahkûm olmak anlamına gelir.¹³⁹ Dinî kavramlara, sözgelimi, teorik hipotetik kavramlar muamelesi yapmak uygun değildir. Bunlar insanın genel tecrübesinden kopartılamaz. Sözgelimi iman ve ibadet etmekle neşe-hüzün, umut-hayal kırıklığı arasında doğrudan bir bağlantı vardır.

Açıkça, “bu yaklaşım, dinî bir ifadeyi genel din dili yapısı içinde ele aldığı için – eski bir deyimle, siyak ve sibakına göre değerlendirdiği için – indirgeyici ve soyutlayıcı yaklaşımların ortaya çıkardığı tehlikelerin önemli bir kısmını önlemektedir. Sözgelimi, “Allah kerimdir” ifadesini dil oyunu görüşü açısından ele alan bir düşünür, “acaba hangi olay bu hükmü doğrular?” diye sormaz. Sözkonusu ifadenin nerede hangi durumlarda kullanıldığını belirlemeye çalışır.”¹⁴⁰ Çünkü bu bağlamda din, yaşamak için yaşanan, harcanan vakitlerin, ek vakitlerin haberini verir. Din salt yaşamdır. ‘Salt yaşam’ *a priori* tekvin teorisi ve ona dayalı bir hükümler mecellesi olmayan postülatsız bir yaşam demektir. Bu, basit bir Realizm, Pragmatizm ve Plüralizmdir. Yaşam temeldir, ve yaşamı yine yaşam açıklar. Yaşam kendi kendine yeter ve dolayısıyla, akıl ve düşünce onu bütünüyle içermez. Hatta akıl ve düşüncenin bir yerde ona dâhil ve ait olduğu da söylenebilir. Nihayetinde, din ve düşüncenin tarihî bir vechesi elbette vardır; fakat bütünüyle o demek değildir.

¹³⁸ Kai Nielsen; “Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion,” *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, s. 142. ss.

¹³⁹ M. Aydın; “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil,” s. 29.

¹⁴⁰ M. Aydın; “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil,” s. 30.

Doğrusu, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler dinlerini sadece kavramsal bir çerçeve veya metafizik bir sistem olarak görmezler. Zira, dindar olmak için topyekün bir kabul ve teslimiyet ve tavır alış da gereklidir. Bir kimsenin, koşullar ne olursa olsun, kişisel varoluşu için Tanrı'ya minnettarlık içinde olması dindarlığın özüdür. Belli bir biçimde yaşamak, belli inanç, kanaat ve tutumlara sahip olmak ve ayırt edici hususiyetleri haiz bir grubun mensubu olmak dindar olmanın önde gelen gereklerindendir. Elbette, din dili bu durumu yansıtan bir dildir. Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler dua ederken ve belli bazı ibadetlere iştirak ederken dili ayırt edici bir biçimde kullanırlar. Dinî söylemde, ne olacağımız ve ne umabileceğimize ilişkin en derin ve kuşatıcı umutlarımız, ideallerimiz ve isteklerimize kulak veririz. Nitekim, teistik bağlamda din insanın nihaî mukadderatına ve âlemin başlangıç ve sonuna ilişkin birtakım inanç ve kanaatleri içermektedir. Bu durum sıklıkla zikredilen şu dinî ifadelerde açığa çıkar:

(1) Tanrı her şeyi kendisine borçlu olduğum Yaratıcıdır.

(2) Tanrı lutfuna muhtaç olduğum rahmet sahibi bir Zât'tır.

Dindar insan bu ifadelerden birini zikrettiğinde, onun "Tanrı"nın anlamını bildiğini ve hakkında konuştuğu şeyin gerçekliğine inandığına ilişkin bir varsayım vardır. Dindar insan bu ifadeleri dile dökerken, Tanrı'nın var ve belli bâzı niteliklere sahip olduğunu önceden varsayar.¹⁴¹ Sorun dinî ifadeleri salt dünyevî ilişkisel bağlamlara indirgemek ve kapalı olarak işleyen bir dil olarak görmekte yatıyor. Ancak, "dinî" sözcüğünü "dil" sözcüğüyle birlikte, dikkatimizi belli kavramların dinî amaçlarla kullanıldığı olgusuna çekmek için kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur.

O halde, başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendi içine kapalı düşünme tarzını, düşüncenin kendi kategorilerinin tuzağına düştüğü, kendi kategorilerince körleştirildiği bir düşünce patolojisi sergileyen bir tarz olarak görmek oldukça isabetlidir. O, kendi kendini aldatmanın sorunlar içermesi anlamında patolojiktir. Gerçekten, döngüsel olarak kendi kendini doğrulamanın, kendini aldatmaktan başka bir şey olmadığını iddia etmek daha tatmin edicidir. Kendini aldatma, nesne, olgu ve olayları bir yönden yorumlama, kendimizi alternatiflere kapatma, artık farklı hiçbir delili kabule açık olmama durumudur.

¹⁴¹ Kai Nielsen; *Philosophy & Atheism*, Prometheus Books, New York, 1985, ss. 77-78.

Bu durumda, tecrübe edilen her şey sadece başlangıç noktasını doğrulamaya hizmet eder. Algılama, anlama, anlamlandırma ve yorumlama tarzıyla çelişen durumlar ya dikkate alınmaz ya da mevcut konumu destekleyecek şekilde yorumlanır. Böyle bir tablo içinde, katı, kapalı ve kısır bir düşünce sistemi içinde kapana kısılma pahasına, bütünüyle *doğru inançla* yaşarız.¹⁴²

Eğer dinî inançlar tecrit edilmiş, kendi kendine yeten dil oyunları ise, bu durumda, insanların niçin inandıklarını ve bazı şeyleri niçin mübarek ve kutlu gördüklerini açıklamak zorlaşacaktır. Nitekim, din dili bağımsız bir dil oyunu olarak kabul edildiğinde, din sadece müntesipleri tarafından kabul ve takdir edilen oldukça gizli bir oyun ve kendi eylem usullerinin dışında herhangi bir anlam ve önemi bulunmayan bir şey haline gelecektir. Dinî inançlar herhangi bir mümkün eleştirinin dışında tutulursa, dinî ifadelerin anlamlılığına ilişkin içsel kıstasları tatbik, *sözde bir doğrulama* veya *haklı çıkarma* olacaktır, dolayısıyla başka türlü tamamlanması tamamen anlamsız sayılacaktır.¹⁴³

O halde, dinî söylemle diğer söylem türleri arasında kesin ontolojik bir ayırım yapmak doğru değildir. Bazı düşünür ve teologlar tarafından savunulduğu şekliyle, din dilini insanların sadece dinî bir cemaat içinde konuştuğu, başka söylemlere kapalı ve bağımsız teknik bir dil olarak gösteren önerileri kabul etmek imkânsızdır. Zira, inançları doğrulama ya da haklı çıkarma, tecrübenin bütününe oturmaktadır. Yani, belli hükümler belli bir dil oyunu içinde verilmemelidir. Dinî inanç kapalı bir oyun değildir; dolayısıyla, farklı konuşma yolları, farklı dil şekilleri mutlak mânâda özerk; yani birbirinden kopuk değildir. Anlamın bağlamla ilgisinin olması, onun tamamıyla bağlamsal olmadığı gerçeğini değiştirmez.

Bu bağlamda, İslam, Hıristiyanlık, Hinduizm vs. dinler hususî ayırt edici özellikleriyle bir yerde karmaşık yaşam biçimleri olduğu söylenebilir. Hatta, onların nispeten farklı dil oyunları olduğunu söylemekte de bir yanlışlık olmayabilir. Fakat açıklama, temellendirme ve gerekçelendirmelerin sadece bu dil oyunları çerçevesinde yapılabileceğini iddia etmek göreceliğe kapı aralamaktan başka bir şey değildir. Tüm dil oyunları ve yaşam biçimleri için en azından belli bir yere kadar evrensel bir açıklama ya

¹⁴² Christopher Falzon; *Foucault ve Sosyal Diyalog*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 50.

¹⁴³ D. Z. Phillips; "Religious Beliefs and Language Games," *The Philosophy of Religion*, (Ed. Basil Mitchell), Oxford University Press, Oxford, s. 122.

da değerlendirme yapılabilmelidir. Onlar belli bağlamlarda gerçekleşen insanî faaliyet olmakla birlikte, bunun ötesinde içerim ve uzantılara da sahiptir. Dinî yaşam biçimleri diğer yaşam biçimleri gibi, sırasında hem akla uygundur hem değildir. Dinî ifadeleri epistemolojik olarak temellendirmek ve rasyonellikleri açısından savunmak mümkündür. Din diline, sınırları içinde kalmak kaydıyla *hâricî* eleştiriler yapılabilir. Bu bakımdan, din dili ve onunla bağlantılı yaşam şekilleri açıklanmaya ihtiyaç duyarlar.

Buna paralel olarak, dinî tecrübenin, diğer insan tecrübelerinden tamamen bağımsız, kendi başına var olan insan düşünce ve eylemi olmadığını; aksine, insanın tüm tecrübe biçimleriyle irtibatlı bir şey olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Dinin insan hayatının tek bir yönüyle ilgili olduğu şeklindeki anlayış, onun tecrübenin bütünüyle olan ilişkisi açısından eksik kalacaktır; zira, din alanı, etik, estetik ve metafizikle doğrudan ilişkilidir. Bu alan aynı zamanda insan tecrübesinin bütünlüğü açısından bilim, sanat ve felsefe alanlarına doğrudan ve dolaylı olarak katkı yapmıştır.¹⁴⁴ Sözgelimi, dinî inançlar ile ahlâk arasında kurulan ilişki, sün'î değildir. Dinin ahlâkî boyutu inkâr edilemez. Dinî inançlar ve ahlâkî hükümler birbirinden ayrı düşünülmemelidir. Dinin, indirgemeci bir yaklaşımla, insan tecrübesinin bütünlüğü dikkate alınmadan yorumlanması uygun değildir. İndirgemeci yaklaşımlar tecrübenin bir kısmına temas etmekle birlikte, bir kısmını dışarıda bırakmaktadır; dolayısıyla, vâkıânın tamamını kucaklayamamaktadır.

Bu anlayışta, gerçeklik geçici sürece, varlık oluşa, mantığın evrensel kategorileri dâima değişen düşünce süreçlerine indirgenmiştir. Ayrıca, din mantık ve mantıkî oluştan tümüyle kopartılmış; ve dil metafizik temelden yoksun bırakılarak, bilginin kutsal mâhiyeti tamamen yok edilmiştir.¹⁴⁵

İndirgemeci yaklaşımlar büyük ölçüde fonksiyonalizme dayanırlar. Fonksiyonalizm günlük dildeki psikolojik terimlerin anlamları ve psikolojik haller ve süreçler hakkında bir teori olarak ortaya çıkmıştır. Anlamın kaynağına ilişkin olarak ana düşünce, inanç, arzu veya niyet kavramlarının psikolojik yapı içindeki belli bir fonksiyona veya ruh tarafından ifâ edilen bir göreve ilişkin kavramlar olarak görülmesidir. Bu anlayışa göre, bir inanç, belli bir görevi ifâ eden bir yapıdır. Fonksiyonalizme göre, ruhun temel işlevi davranışı düzenlemektir; inanç kavramı, nasıl davranılacağını belirleyen durum ve

¹⁴⁴ Mevlüt Albayrak; *Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2007, ss. 99-100.

¹⁴⁵ Seyyid Hüseyin Nasr; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar) İz Yayıncılık, 2001, s. 67.

süreçleri birleştirip toparlayan belli bir tarza ilişkin bir kavramdır. Bu yaklaşıma göre, inançlar psikolojik duygu ve duygulanımları belli bir şekilde harekete geçirmek için yönlendirmektedir. Buradaki en önemli nokta, kavramların aslî bir mâhiyetinin bulunmadığının düşünülmesi ve nasıl fonksiyon gördüklerine bağlı olarak onların anlam kazanmalarındır.¹⁴⁶

Açıkça anlaşılabacağı üzere, dinle ilgili İşlevselciliğe dayanan yorumlar yetersiz kalmaktadır. Zira, “işlevselci semantik, bir niteliğin farklı ontolojik yapılarıdaki karşılığının *neliğini* değil, işlevini merkeze koymaktadır.”¹⁴⁷ İşlevselcilerin yaptığı gibi, dinî inançları belli bir atıf çerçevesine tutkuyla bağlanmaya benzetmek yetersiz bir değerlendirmedir. İnsanlar farklı farklı gerekçelerle dine yönelmektedir; kimi üstün bir güce sığınmak ve zihinsel huzur; kimi de ahlâkî inançlarını desteklemek için Tanrı’ya inanmaktadır. İnsanların dinde ne bulduğuna ilişkin başka pek çok şey sıralamak mümkündür. Buradan yola çıkarak, din için aslî bir öz bulma ihtimâlini çok düşük görmek doğru değildir.¹⁴⁸ Zira, din sadece bir hayat tarzı, hayatı değerlendirme ve bu değerlendirmeye tutkuyla bağlanma değildir. Dinin tüm bunları aşan bir yönü de vardır. “Dinî” sözcüğü “dil” ile şu gerçeğe dikkat çekmek için birlikte kullanılır: Belli bazı kavramlar dinî amaçlar için kullanılır; fakat bu kapalı bir söylem oluşturan semantik bir dönüşüm değildir. Din dili hayata anlam ve değer katmak ve yön vermek için kurgulanan ve herhangi bir aşkın referansı olmayan dil de değildir. O halde, din dilinin amacı salt birtakım ahlâkî ve toplumsal ilkelere bağlılık deklarasyonu değil; fizikötesini fenomenal âlemde açığa çıkarma, tabir caizse deşifre ettirmedir. Bu anlamda, dinî inançlar belli bir şekilde davranışta bulunmaya yönelik tutum, duygu ve bağlılıklar olarak değerlendirilemez. Ayrıca, Tanrı ahlâkî amaçlarla dolu bir yaşam sürmek için salt faydalı bir kurgu da değildir. Din dili insana hakikate ilişkin keşf kapıları açar, yoksa, sadece kişisel ve toplumsal algı düzeyinde birtakım tahminler sunmaz. Din dili, insana ufuklar ve daha ötesine ilişkin ipuçları veren, imajinatif, çağrıştırmacı ve kuşatıcı bir dildir.

Bu bağlamda, din dilinin, bütün inananların kabul ettiği gibi, olgusal içerim ve uzantılarının olduğunu söylemek durumundayız. Din dili olmakta olan ve olacak olan

¹⁴⁶ William P. Alston; “Functionalism and Theological Language,” *The Concept of God*, (Ed. Thomas V. Morris), Oxford University Press, Oxford, 1987, s. 25.

¹⁴⁷ Mehmet Sait Reçber; *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara, 2004, s. 61.

¹⁴⁸ Keith Ward; *The Concept of God*, Basil Blackwell, Oxford, 1974, s. 5.

durumlar hakkında iddialar içerir. Bu, dinî ifadelerin olgusal yönüdür. Burada, “olgusalılık”la kastedilen, dinî inançların belli bazı olgu ve olayların vukûuna ilişkin bildirimde bulunmasıdır. Dinî inançların olgusalılık yönü, inançların doğruluğu ya da yanlışlığının sözkonusu olay ve olguların gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bağlı olduğu iddiasını içermez. Fakat, dinî inancın olgusalılığı, dünyanın güneş etrafında dönmesi ya da hesap gününün gelmesi gibi, belli bazı olayların vukû bulmasını gerektirebilir. Hesap gününü bir benzetme (metafor) ve sembol olarak yorumlayanlar da vardır. Buna göre, “hesap günü” kavramı insanların hayatlarını sorgulama ve muhasebe etme durumunun bir ifadesidir. Yani, hesap günü bir beklentinin sembolüdür. Böyle bir anlayışa göre, gerçekte hesap gününün gerçekleşeceği fikri yanlış olabilir, fakat hesap gününe ilişkin rivayetler insan varoluşu için oldukça önemli olduğu için, o bir tür alegori ve metafor işlevi görmektedir.¹⁴⁹ Böylece, “Tanrı” toplumsal bir sembol düzeyine indirgenmektedir.

Teistik açıklamaya göre, kullanımcı ve işlevselci yaklaşımlarda iddia edildiği gibi, ne “Tanrı” toplumsal bir semboldür; ne de dinler kapalı bilgi sistemleridir. Elbette dinî ifadeler, genel bir kuram ve davranış modeline dayalı olarak da tahlil edilebilir. Bu açıdan bakıldığında, dinler açık sistemlerdir; zira, onlar diğer tecrübe alanlarıyla karşılıklı etkileşim içindedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla, din fonksiyonel yaklaşımlarda iddia edildiği gibi belli bir yaşama siyasetine bağlanma değildir. Eğer “din sadece öngörülen bir hayat tarzını takip meselesi ise, bu durumda, din kişisel ideal ve hayallere dayandırılmış subjektif bir şey olmaz mı? Nesnel hiçbir dayanak yoksa, ihtidâ olayları nasıl açıklanacak; veya inanan insan inandığı dini nasıl savunacaktır? Din hakkındaki tartışmalar bir otobiyografi değişikliğinden daha fazla bir şey olması gerekmez mi?”¹⁵¹

Eğer din bir otobiyografi değişikliği ise, din değiştirme olayı, dinî imajlar ve uygulamaların insan hayatı üzerindeki etkisini yitirmesiyle açıklanır; çünkü rakip başka bir imaj ve uygulamalar demeti onu kendine bağlamıştır. Sözgelimi, hesap gününe ilişkin bir imaj ya da resim insan üzerindeki etkisini yitirmiştir; zira, rakip seküler bir resim onu kendi tarafına çekmiştir. Rakip resim ya da telakki, asıl resmin yanlış olduğunu göstermiş değildir; o, insan hayatında daha etkili olduğu için, onun temel

¹⁴⁹ Lakovos Vasiliou; “Wittgenstein, Religious Belief, and *On Certainty*,” *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, s. 30.

¹⁵⁰ John Bowker; *The Religious Imagination and The Sense of God*, Clarendon Press, Oxford, 1978, s. 9.

¹⁵¹ Turan Koç; *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 226.

iddiaları dinî resmi engellemiştir. İmdi, bireyin ilgisi yeni resme odaklanmış ve o enerjisini bu yönde harcamıştır. Bireyin hayatındaki çok önemli bir olay, onun, dinî inançların taleplerine geçmişte olduğu gibi aynı karşılığı vermesini engelleyebilir. Yahut, bir insan dinî resim ya da tasavvura karşı ahlâkî itirazlar yöneltebilir. Böyle durumlarda dinî resim anlamsızlaşabilir. Dinî kavramlar da, reddedilebilir. Burada, dil oyunları noktasından şunu söylemek durumundayız: Dinî tasavvur zemin kaymasına uğramıştır; zira, sözkonusu tasavvur ve telakkiyi paylaştan insanların ait oldukları kültür değişmiştir.¹⁵²

İmdi, bir insana “Tanrı’nın her şeyi bildiğine” inanmasını söylemek, nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin inançlarında bir değişiklik yapma girişimi olarak görmenin doğru olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Doğrusu, dinî inanç ve kanaatler insanın nihai varoluş durumlarıyla ilgili, dolayısıyla hayatın bütününe ilişkin neticeleri olan inançlardır. İman, hayatı bütün olarak kuşatan bir şeydir. Dinî inançlar, duygu, düşünce ve davranış düzeyinde uzantıları olan inançlardır. Sözelimi, yoldan şöyle ya da böyle bir aracın geçtiği veya bahçedeki ağacın kaç yaşında olduğuna ilişkin sıradan empirik inançların doğruluğuna veya yanlışlığına inanmak hayatı yönlendiren inançlar olmayacaktır. Hüküm Gününe (Kıyamet) inanmak, insanın hayatının bütününe etkilemeden inanabileceği bir şey değildir. Bununla birlikte, bir olayın vukû bulup bulmayacağına ilişkin sıkı bir kanıt dinî bir inanca götürse bile, tek başına kuru bir kanıtın bireyin hayatında bir değişiklikte neticeleneceğini beklemek safdillik olur. Şunu da ifade etmemiz gerekir ki, dinî inançla empirik inanç arasındaki farkı sadece bireyin hayatındaki kapsamlı etkiye dayalı olarak açıklamak yeterli olmayacaktır.¹⁵³ Eğer Tanrı’ya iman etmezsen başına kötü şeyler gelir, o halde, Tanrı’ya iman et ve kurtul. Bu tür bir iman, teistik anlamda iman olmayıp kişinin kendisi için en faydalı olan şeyi benimsemesidir. O, derdine çare olsun diye, şartlı bir iman ve belli bir yaşama siyasetini kabul ediyor, yoksa iman etmiyor. Bu gerçeklik herhangi bir inanandan bağımsızdır; fakat onun bağımsızlığı ayrı bir *yaşam öyküsünün* bağımsızlığı değildir. O, inananın, hayatını ona göre ayarlaması anlamında, inanandan bağımsızdır. Kısaca, din, Wittgensteinci anlamda olduğu gibi, belli bir yaşam şekline eşlik eden fantastik bir şey değildir.

¹⁵² D. Z. Phillips; *Death and Immortality*, Macmillan and Co. Ltd., London, 1970, ss. 74-76.

¹⁵³ Lakovos Vasiliou; “Wittgenstein, Religious Belief, and *On Certainty*,” *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, s. 35.

Eğer durum böyle olacak olsaydı, “Tanrı,” diğer kültürel varlıklar gibi, pek çok bakımdan canlıların biyolojik evrimine benzeyen bir tekâmül geçirebilen dilsel olarak kurulmuş kültürel bir varlık olmaktan öteye geçemezdi.¹⁵⁴ Doğrusu, “Tanrı” insanın kaderini etkileyen güçleri temsil eden, insan düşüncesinin ürettiği gramatik bir kurgu değildir. Aynı şekilde, teistik dinlerdeki kıssalar kurmaca öyküler olmaktan ziyade, fizikötesi (*gayb*) âlemin fizik (*şehadet*) âlemine etkisini anlatan veya bizim idrakimizi oraya sarkıtan öykülerdir. Kesinlikle, bu öyküler gerçek ve kutsal olarak kabul edilir. Kıssalar bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini ya da bir davranışın, kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır. Bu nedenle, onlar insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluşturur.¹⁵⁵ Diyebiliriz ki, kıssalar insanı dünyevî, sıradan yaşama derinlik ve genişlik katan daha kuşatıcı anlama, algılama ve yorumlama düzeyine çıkarır. Özetle, kıssalar âlemin ve insan hayatının fizikötesi bir kökeni ve öyküsü bulunduğunu ortaya koymaktadır. Onlar belli bir hayat tarzının ürettiği, hakikati olmayan öyküler değildir.

Bu bağlamda, farklı dil kullanımlarının bizim algılayışımız, anlamlandırışımız ve değerlendirmede bulunuşumuz ve çevremize gösterdiğimiz tepkide büyük ölçüde etkili olduğu bilinmektedir. Biz bir kararın neden bir onaylama; şu veya bu şey lehinde bir kanıt olarak kabul edilmesi gerektiğini belli bir dil içinde takdir ve kabul ediyoruz. Bizim başka kişiler ve toplumla olan ilişkilerimiz epeyce bir yere kadar linguistik uygulamalar tarafından şekillendirilir. Hatta neyin doğru ya da yanlış; gerçek ya da sahte sayılması gerektiği büyük ölçüde belli bir linguistik etkinlik içinde ortaya çıkar. Ancak, bu durum başka alanlardaki dil oyunlarının bize açık olmadığı veya onların bize bütünüyle kapalı olduğu anlamına gelmez.¹⁵⁶ Dolayısıyla, din dilinin, hiçbir felsefî izah bulamayacağımız, herkese açık olmayan bir özel durum dili olduğunu kabul etmek, hemen hemen imkânsızdır. Zira, dinî ibârelerde yer alan öyle ifadeler vardır ki, bunların büyük bir çoğunluğu anlamlarını dinî olmayan bağlamlardaki kullanımlarından alır. O halde, onların leh ve aleyhinde haricî dayanaklar bulmak mümkündür.

Burada, Wittgensteinci yaklaşımı esas alarak, dinî yaşam biçimlerinin kendi dip grameri tarafından yönetildiğini varsayalım, bu durumda, onları eleştirmek için genel kurallar

¹⁵⁴ Julian Huxley; *Religion Without Revelation*, The New Amiracan Library, New York, 1957, s. 56.

¹⁵⁵ Micea Eliade; *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), Simavi Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 23-24.

¹⁵⁶ T. Koç; *Din Dili*, s.251

bulunamaz. Bu, “özel dil” fikrine götürür. “Özel dil” genellikle başka biri tarafından anlaşılması mantıken imkânsız bir dil olarak tanımlanır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özel dil belli bir cemaatin kök paradigmasını benimseyenler tarafından kullanılan dildir. Burada, özel bir illiyet ya da nedensellik ilişkisi modeli sözkonusudur. Tanımlanan anlamda bir özel dilin imkânsızlığı, gerçekte, özel dil ve kurallar modelinin yanlışlığından kaynaklanır, zira, özel bir dilde kurala uymak, sadece özel bir model tarafından çözümlenir.¹⁵⁷ Bu, tecrübe bütünlüğü açısından son derece olumsuz neticeleri olan bir şeydir. Sözelimi, bazı mezhepler cins ve ırk ayırımı yapmaktadır. Mormon kilisesi siyahları kilise hiyerarşisine sokmaz. Eğer Mormonizm ayrı bir yaşam biçimi ise, onun uygulamaları dışarıdan eleştirilemez.¹⁵⁸ Buna benzer durumları, ülkemizdeki siyasî bölünmelerde görmek mümkündür. Bu son derece saçma bir durumdur. Aslında, herhangi bir yaşam biçiminin dışarıdan niçin eleştirilebilmesi gerektiğine ilişkin geçerli nedenlerin oldukça çok olduğu açıkça ortadadır. Bir yaşam biçimine derinlemesine vûkûfiyet için, sözkonusu yaşama biçimini paylaşılanların bakış açısına sahip olmanın önemi inkar edilemez; fakat o yaşam biçimini paylaşanlar inanç ve pratikleriyle ilgili problemleri olur ki kendileri de göremeyebilirler. Eğer problemler ortaya çıkarılacaksa, dışarıdan bir bakış gerekli olabilir.

O halde, tecrübenin değişik yönlerini aşırı bir şekilde birbirinden koparmak, “dinî inançlar”ın ayrı bir dil oyunu olduğunu ve dinî söylemin yalıtılmış kendi kendine yeten bir birim olduğunu iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu doğru kabul edilecek olursa, insanların niçin dinî inançları benimsediklerini izah etmek güçleşecektir. Zira, bu durumda dinî inançlar sâlikleri tarafından benimsenen ezoterik oyunlarla benzerlik gösterecek ve onlar biçimsel kalıplarının dışında hiçbir anlam ve öneme sahip olmayacaktır. Böylelikle, “dinî inançlar hafta sonlarında insanların kendilerini meşgul ettikleri hobi türü” etkinliklere dönecektir.¹⁵⁹ Bu, tamamen “doğal” ve yorumlanmamış dinî, ahlâkî ve bedîî tecrübenin hiçbir surette bulunamayacağı noktasına varır. Sonuç olarak, evrensel tecrübe ve kavramlardan bahsedilemez. “Dili önceleyen saf tecrübelerin” olmaması, etik, estetik, metafizik ve teoloji alanındaki bilgilerin gelişmesini engeller.¹⁶⁰

¹⁵⁷ S. Kripke; *Wittgenstein: Kurallar ve Özel Dil*, ss. 148-149.

¹⁵⁸ M. Martin; *Atheism: A Philosophical Justification*, s. 257.

¹⁵⁹ D. Z. Phillips; *Wittgenstein and Religion*, Sr. Martin's Press, New York, 1993, s. 57.

¹⁶⁰ Don Cupitt; *Mysticism After Modernity*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 1998, s. 32.

Doğrusu, din son derece önemli bir insanî tecrübe sahasıdır. Bu itibarla, insan başka alanlardan getirdiği bilgilerle dinin öğrettikleri arasında uyumlu bir birlik sağlamak ister. Bunun için, insan her tecrübeyi bir öteki tecrübenin ışığında düşünüp değerlendirmek ister; ve değerli bulduğu her ciddî tecrübe alanı için bir takım sorular sorma ihtiyacını duyar. Onun dinî tecrübesi bir yanda, ilmî veya ahlâkî tecrübesi başka bir yanda olamaz. Yaşanan beşerî tecrübe, bu çeşit bir parçalanmayı meneder.¹⁶¹

Sonuç olarak, din dilinin dinî hayatla birleşmiş ayrı bir dil oyunu, bir “özel durum dili” (*idiosyncratic*) olduğunu savunan Wittgensteinci yorum, haklı olarak, onun herkese açık bir dil olmadığını kabul ettiği ve rasyonel açıdan eleştirilmesini önlediği için Fideistik bir Agnostisizme götüren bir anlayış olmakla suçlanmıştır. Dolayısıyla, bu tutum Tanrı’ya atfedilen *varlık* kavramının insanların günlük kullanımlarıyla bağlantısının olup olmadığını bile söyleyemez. Eğer teolojik dil kapalı bir dil ise, anlamdan yoksundur ve Tanrı hakkında bize hiçbir şey söylemez.¹⁶² Açıkça, Türkçemizde “açık toplum,” “kapalı toplum” ya da “kapalı medeniyetler” tamlamalarında olduğu gibi, “kapalı dil” tamlamasıyla tanımlayabileceğimiz bu anlayışın din diline uygulanması, din adına birtakım olumsuzluklar getirmektedir. Din dilini anlamak için onun ait olduğu hayat tarzının içeriden tanınması ve yaşanması gerektiği konusunda ısrar etmekte bir yerde fazla bir sakınca yoktur. Hatta böyle bir şeyin gerekli olduğunu bile söyleyebiliriz. Ancak, anlamak ve bilmek için dilin ait olduğu hayat tarzına inanmanın ve onu yaşamamanın olmazsa olmaz bir şart olduğu söylenecek olursa, ciddî felsefî problemlerle karşı karşıya gelebiliriz. Zira, eğer din dilinin başka dillerle hiçbir kesişim alanı bulunmayan, kendi içine kapalı bir dil olduğunu savunacak olursak, bu takdirde, karşılaştırmalı dinler tarihi, genel din sosyolojisi veya psikolojisi yapmak mümkün olmadığı gibi, ihtidâ ve irtidat olaylarını da açıklamak mümkün olmaz. Bu durumda, herhangi bir dinî hayatın dışında kalanların din hakkında hiçbir şey söyleyememeleri gerekir. Bir hayat yaşanmadıkça, ona ait olan bir ifadenin anlaşılamayacağı iddiası çok aşırı bir iddia olarak kalmaktadır.¹⁶³

¹⁶¹ M. Aydın; *Din Felsefesi*, s. 10.

¹⁶² F. Ferre; *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, ss. 91-92.

¹⁶³ T. Koç; *Din Dili*, ss.251-252.

2. Din Dilinin Grameri ve “Tanrı” Kavramı

Ludwig Wittgenstein ikinci dönem felsefesinde, *Tractatus*’daki felsefî anlayışının din, ahlâk, metafizik ve sanat açısından ciddî olumsuz sonuçlar doğuracağını farkına varmış ve dil oyunları kuramını ortaya atmıştır. Wittgenstein, bir bakıma, içine kapattığı “sineği şişeden çıkarmanın yolunu”¹⁶⁴ bulmaya çalışmıştır. Wittgenstein’in ilk dönem felsefesinde ortaya çıkan tablo, son derece katı ve kuşatıcıdır; zira, dilin sınırları çizilmiştir; tabir caizse, onun özü ortaya konmuştur. Dil oyunları kuramına göre ise, daha önce ifade ettiğimiz gibi, dilin keşfedilebilecek, açığa çıkarılabilecek herhangi bir özü yoktur. Kelimeler anlamlarını atıfta bulunduğu ya da ayna tuttuğu dildışı karşılıktan almaz, belli bir söylemdeki kullanılışından alır. Nitekim, anlam gösterge ile gösterilen arasındaki tekabüliyeteye dayanmaz. Kelimenin anlamı kullanıldığı bağlama bağlı olarak değişir. Bu bakımdan, gerçeği birebir yansıtan bir dil yoktur. Anlam geniş toplumsal bir bağlamda ortaya çıkar. Bu bakımdan her dil, gerçeği farklı şekillerde yansıtmaktadır. Doğrusu, “dil farklı yollardan oluşan bir lâbirent gibidir. Labirente bir yönden girersen yolun nereye çıktığını bilirsin; aynı yere diğer bir yönden girersen yolun nereye çıktığını artık bilemezsin.”¹⁶⁵

Bu bağlamda, Wittgenstein farklı mantıksal koordinat sistemlerinin olduğunu iddia eder. Sözelimi, bir tasvir ya da resim aracılığıyla bile, bir temsili sunmanın farklı şekilleri vardır; temsil eden şey yalnızca işaret ya da resim değil, aynı zamanda temsil metodudur. Tüm temsiller için ortak olan şey, onların uygun ya da uygunsuz, doğru ya da yanlış olabilmeleridir. Bu durumda, resim ve temsil etme tarzı temsil edilen şeyin tamamen dışındadır. Bir önermenin işaret etme şeklinin, sözkonusu önerme ve onun temsil metodu aracılığıyla, tasdik edilip edilmediğinin tesbit edilmesi gerekmektedir.¹⁶⁶ Bu yüzden, Wittgenstein dilsel idealizm ile suçlanmıştır. Zira, sadece dinî uygulamalardan değil, herhangi bir ontolojik bağdan da yoksun olmak, gerekli araçlardan tümünden yoksun olmak demektir. Tüm uygulamaları rasyonel olarak meşrûlaştırma düşüncesi, imkân ve ihtimâl dışı olduğu için terk edilmiştir. Tabir caizse, ifrattan tefrite kaçılmıştır. İnsan akli, dışarıya kapalı özel bölgeler dışında herhangi bir

¹⁶⁴ L. Wittgenstein; *P. I.*, s. 103.

¹⁶⁵ L. Wittgenstein; *P. I.*, s.82.

¹⁶⁶ Ludwig Wittgenstein; *Defterler 1914-1916*, (Çev. Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 33.

rol ifâ edemez. Düşünme biçimimiz, linguistik uygulamalar tarafından âdetâ sıkı sıkıya kuşatılmıştır.¹⁶⁷

Açıkça anlaşılacağı üzere, bu işlem ancak yönetici gramatik kurallara dayalı olarak yapılabilir. Her dil oyunu, herhangi bir oyun gibi kurucu kurallara, yani, gramere sahiptir. Bir sözcüğün anlamı temsil ettiği şey değildir; o, sözcüğün işleyişini yöneten gramatik kurallar tarafından belirlenir. Bir dil oyunu içinde bir ifade kurallı bir hareket ya da işleyiştir; o, parçası olduğu bir sistem olmaksızın anlamsızdır. Yaygın olarak yapılan gramer hatası, temel dinî bir soruya varsayıma dayalı bir cevap aramaya kalkmaktadır. Yine, yaygın diğer bir gramer hatası; varsayıma dayalı bir soruya, yani, varsayımsal açıklama gerektiren bir soruya dinî bir cevap aramaya çalışmaktadır. Sözelimi, “neden iki hücre bir araya gelip birleşik bir organizma meydana getirdi?” Cevap “çünkü böyle yaşamının daha kolay olduğunu buldular.” Eğer bu soru varsayıma dayalı şartlı bir soru olarak soruluyorsa, yukarıdaki cevap bununla aynı gramerde değildir; yani, hipotetik bir cevap değildir. Nitekim, teorik açıklamalar dinî açıklamaların yerini alacak demek, gözleri görmeyen bir adam için, işitme yeteneği geliştikçe, işitsel ifadeler, yani, işitme ile ilgili ifadeler, görsel ifadelerin (görme ile ilgili ifadeler) yerini alacak demeye benzer.¹⁶⁸ Görme ile işitmeyi birbirine rakip özellikler olarak düşünmek insan imkân ve kabiliyetleri açısından son derece saçmadır. Zira, bunların her biri birbirini tamamlar yapıdadır. Farklı anlam katları birbirini tamamlamaktadır; yoksa, birbirine alternatif değildir.

Bu durumda, “Tanrı vardır” ifadesinin doğal teoloji taraftarlarının kullandığı türden rasyonel kanıtlarla savunulması gerekmez. Tanrı’ya inanmak delillere dayanan bir hipotez değildir. Dolayısıyla, o bu anlamda yanlışlamaya açık değildir; farazî bir şekilde de kabul edilemez. Açıkça, Tanrı’ya iman etmek bütünüyle ve salt empirik delillere dayanan bir inanç olarak yorumlanamaz. Tanrı var olabilecek ya da olamayacak empirik bir şey değildir. “Tanrı vardır” ifadesi bildiri kipinde bir ifade değildir. Tanrı’nın varlığı ya da gerçekliği hakkında konuşmak, herhangi bir şeyin hakkında konuşmaya

¹⁶⁷ Roger Trigg; *Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir Mi?*, (Çev. Kadir Yerci), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 45.

¹⁶⁸ Şakir Kocabaş; *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, ss. 23-24.

benzemez. Ayrıca, Tanrı'nın var olup olmadığını sormak teorik bir soru değildir. Tanrı'ya iman etmekle bir hipoteze inanmak arasında farklar vardır.¹⁶⁹

Kullanımı esas alan yaklaşıma göre, din dilinin grameri din ve teoloji tarafından ortaya konulmaktadır. Teolojinin ortaya koyduğu gramer belli bir konuşma şekline yetki verir ve onu sınırlandırır. Dinî usuller ve kuramsal teolojik ifadeler, dinî duygu ve davranışları şekillendiren gramatik kurallardır. Din dilinin grameri teoloji pratiğinde bulunur; yani, onun arkasında, ondan ayrı veya ona ilave bir şey değildir.¹⁷⁰ Açıkça, derin dinî gramer dinî bağlamdaki duyuş, düşünüş ve davranışları düzenlediği için, inşaîdir. Bu anlayış temel dinî ifadeleri gerçekliği olmayan şeyler olarak takdim etmektedir.

Gerçekten, herhangi bir cümlenin dayanağı ya da bağlandığı yer gerçekliği olmayan, kurmaca bir dünya olduğunda, o cümle, gerçek dünyada dayanağı olan cümlelerden farklı bir bağlama sahip olur. Bir oyundaki ifade, o oyunun kurmaca dünyası içinde doğru veya yanlış olabilir. Genellikle, cümlenin bağlamındaki bir değişiklik onun doğruluk değerini de değiştirmektedir. Bir oyunda oyuncu “şunu vaat ediyorum” dediğinde, bu vaat bu oyunun dünyası içinde bir vaattir. Oyun bittiğinde, perde kapandığında vaat de ortadan kalkar.¹⁷¹ Zira, vaadin gerçekliği oyunun gerçekliği kadardır. Kullanımcılara göre, din dilinde “Tanrı”nın konumu adeta sözkonusu vaadin konumu gibidir.

Bu bağlamda, varlık ve bilgiye ilişkin olarak, gerçekliğe karşı çıkanların (*non-realist*) görüşlerinin din diliyle ilgili içerimlerini biraz daha açacak olursak, onların din dilini aşkın bir gerçekliğe atıfta bulunmayan, duygularımızın ifade biçimi, temel ahlâkî görüş ve niyetlerimize veya dünyayı görüş tarzımız fikrî ve manevî ideallarımıza atıf olarak yorumladıklarını görürüz. Açık ya da gizli olarak, dine ilişkin gerçekçi olmayan yaklaşımın temellerinin naturalistik inançlara dayandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre, oldukça karmaşık bir beyne sahip insan organizması da içinde olmak üzere, maddî şeyler alanı ve canlılar âlemi var olan tek âlemdir. Tanrı insan zihninde bulunan salt bir fikirdir; gerçekte bulunan bir varlık değildir. Merhamet sahibi bir Tanrı fikri,

¹⁶⁹ Brian Davies; *An Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1993, ss.11-12.

¹⁷⁰ Andrew Moore; *Realism and Christian Faith: God, Grammar and Meaning*, West Nyack, NY, USA, Cambridge University Press, 2003, s. 78.

¹⁷¹ Anders Jeffner; *The Study of Religious Language*, SCM Press, London, 1972, s. 14.

insanın sevgi idealinin âleme yansıtılmasından başka bir şey değildir. Burada, insan kavrayışından bağımsız bir varlık olan bir Tanrı'nın var olduğu şeklindeki “objektif teistik” görüşün reddi sözkonusudur.

Bu görüşü savunanlar, teistik dinlere göre her bakımdan nihaî gerçek olan “Tanrı”nın dil ve zihin düzeyinde bulunan bir şeyden öte bir şey olmadığını iddia etmişlerdir. Bu tabiatçı bakış açısına göre, Tanrı'nın varolması, “Tanrı” kavramının din dilinde etkili bir figür olarak işlevine bağlıdır. Bunu Don Cupitt daha da ileri götürerek, Tanrı'nın spiritual idellarimizin imajinatif teşhisi olduğunu iddia etmiştir. Cupitt'e göre, din dili çok değerli bir şeyi dışa vurmaktadır, hatta onun değeri dindar insanların sandığından çok daha büyüktür. Gerçekçi olmayan anlayışı (*Non-realizm*) din diline uygulayan düşünürlerin dediği şey, dinî hayat ayırt edici kendine özgü dili ve pratikleriyle birlikte, değerli ve etkin bir hayattır. Sözelimi, Tanrı'ya ibadet, değerini ibadet edilen gerçek bir Tanrı'nın var olmasından almaz. Dahası, “Tanrı'ya ibadet” kendi muhayyilemizde kişileştirdiğimiz ve ilahlaştırdığımız ideallerin tebcil edilmesidir. Tanrı'nın gerçekliği ideallerimizin gerçekliği, ve Tanrı'nın hayatı sözkonusu ideallerin hayatına bağlıdır.¹⁷² Bu bakımdan, dinî fiiller nihaî mukadderatımızın kendisiyle bağlantılı olduğu aşkın bir gerçekliğe bir yanıt olmaktan ziyade, onların kendi içinde özerk bir amacı bulunmaktadır. Sözkonusu amaç, dinî ifade ve davranışlarla belli işlevlerin gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Şüphesiz, din diliyle ilgili olarak, kullanım ve fonksiyonu öne alan anlayışa göre, dinî öğretisel cümleler ve tüm dinî iddialar ya belli bir şekilde yaşama siyasetini dile getirmekte, belli bir hayat tarzını onaylama ve bir durumalışın ifadesi olmakta ya da nesne, durum, olgu ve olayların nasıl olduklarıyla ilgisi olmayan başka bir şeyi dışa vurmaktadır.¹⁷³ Sözelimi, dilin dinî kullanılışında en önemli unsur, dinî ifadelerin ahlâkî bir ifade gibi kullanılmasıdır. Ahlâkî ifadeler doğrulanabilir ifadeler olmadığı için, onlar bir kimsenin tutumunu açığa vurmak için kullandığı ifadelerdir. Bu durum, belli bir yaşama siyasetinin onaylanmasıdır. Eğer ahlâkî talepler bir dil oyununun talepleri ve dil oyunları da afakî ya da enfüsî hakikati yakalama girişiminden çok tarihsel olumsuzluklar ise, bu durumda, ahlâkî ilkelere bağlılık, kişinin kendisini dilsel-

¹⁷² John Hick; *Disputed Questions in Theology and The Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1993, ss. 8-9.

¹⁷³ T. Koç; *Din Dili*, s. 236.

tarihsel bir olumsuzlukla özdeşleştirmesi demektir. Dolayısıyla, dinî önermeler belli bir yaşama biçimini dışavuran ifadelerdir.¹⁷⁴ Tanrı'nın varlığına ilişkin deliller ise, dindar insanların kendi kendilerini iknâ etme aracıdır. Onlar kendi başlarına asla delile dayalı olarak inanmış değillerdir. Bir kimseyi Tanrı'nın var olduğuna iknâ etmek için yapılacak şey, onun hayatını belli bir kalıba dökmektir. Hayat Tanrı'ya iman etmeyi öğretecektir.¹⁷⁵

Buna göre, daha önce ifade edildiği üzere, bilim dili ve şiir dili gibi din dili de belli literal (düz anlam), sentaktik ve stilistik sınırlamalardan kurtulmuş özerk bir dildir. En önemlisi de, din dili hem günlük kullanımdaki dilin; hem de olgulara, empirik nesnelere ve kurumlaşmış düşünme tarzlarımızın mantıksal sınırlamalarına tâbi olan bilimsel dilin belirlenmiş referanslarından kayıtsızdır.¹⁷⁶ Bu anlamda, sözgelimi yansıtmacı kuramların, dinin olgusal bağlardan kurtulma isteğinin bir ifadesi olduğunu iddia edenler bile olmuştur.

“Yansıtma” terimi tam anlamıyla, benliğin belli yönlerinin; yani, duyguların, temel kişilik özelliklerinin ya da beşerî benliğin dışsallaştırılmasıdır. Bu tür kuramlardan en meşhuru S. Freud'dun kuramıdır. Ona göre, yansıtma insanların belli bazı içsel düzenleri tarafından üretilir. Yansıtma boş bir ekrana ışık huzmeleri tarafından yansıtılan imaj ve resimlere benzer. Ayrıca, yansıtma insanların anlaşılır hale getirmek için tecrübelerine giydirdikleri şema ve kategorilerdir.¹⁷⁷ Burada, insan zihninin gerçekliğe aracısız olarak ve doğrudan nüfuz edemeyeceği, bundan dolayı, gerçekliğin dil, işaret ve sembol aracılığıyla aktarıldığı şeklinde bir varsayım bulunmaktadır. Bu anlamda, din dili kendi dışına atıfta bulunmayan bir tür yansıtmadır.

Yansıtmacı kuramlara göre, “Tanrı” sözcüğünün anlamı, insanoğlunun herhangi bir şeye bağlı bulunmadan varlığını sürdüremeyeceğine ilişkin inancının âleme yansıtılması sonucu doğmuştur. Bu durum, bir çocuğun anne babasına bağlı olmadan varolamayacağı duygusuna benzetilmektedir. Nihâî varoluş durumlarıyla, yani, ölümle

¹⁷⁴ R. B. Braithwaite; “An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief,” *The Philosophy of Religion*, (Ed. Basil Mitchell), Oxford University Press, Oxford, 1971, s.78, ss. 72-91.

¹⁷⁵ Ludwig Wittgenstein; *Culture and Value: A Selection from the Posthumous Remains*, (Ed. Georg Henrik von Wright), (Trans. Peter Winch), Blackwell Publishers, Oxford, 1998, s. 97.

¹⁷⁶ Paul Ricoeur; *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (Çev. Gökhan Yavuz Demir), Pardigma Yayıncılık, 2007, s. 78.

¹⁷⁷ Van A. Harvey; “Projection: A Metaphor in Search of a Theory?,” *Can Religion Be Explained Away?*, (Ed. D. Z. Phillips), The Claremont Graduate School, London, 1996, ss. 68-69.

yüzleşemeyen kişiler, güvenip dayanabilecekleri bir baba figürünü âleme yansıtırlar; ve kişisel varlıklarının devamı hem burada, hem ahirette bu figüre bağlıymış gibi yaşarlar.¹⁷⁸ Bu anlayışa göre, din insanın benliğini gerçeğin fantastik yansımasında arayışdır. Tanrı uzun ve ince bir soyutlama sürecinin ürünüdür; daha önceki birçok kabile ve kavim tanrılarının süzölmüş özüdür. Bu bakımdan, Tanrı ideal bir hayaldir. Dolayısıyla, gerçekliğe ilişkin varılan anlaşmanın anlamı, oynadığımız dil oyunları ve içine girdiğimiz yaşam biçimlerinde belirlenir. Burada ana tema, inanç ve dil pratiklerimiz dışında bağımsız bir gerçeklikten bahsedemeyeceğimizdir. Bu anlayışa göre, bir isim bir söyleme dil dışı ve dilsel araçlarla girebileceği gibi, sadece dilsel araçlarla da girebilir. Hiç kimse “Tanrı” ismini kullanmayı dildışı araçlarla öğrendiğini ve işaret etmek suretiyle “bu Tanrı’dır!” şeklinde kendisine gösterilen Tanrı isminin göndergesine sahip olduğunu iddia etmez. Tanrı sözcüğü, dinî söylemlere yalnızca dil içi araçlarla girmektedir. Buna göre, Tanrı ismi “Sezar” veya “Pegasus” gibi bir isimdir, senin ismin ya da benim ismim gibi bir isim değil.¹⁷⁹

Açıkça anlaşılacağı üzere, bu yaklaşımlarda “Tanrı” bir sembol gibi kullanılmakta; din de, nesne, durum, olgu ve olaylara bakışı belirleyen bir tür gözlük olarak yorumlanmaktadır. Buna göre, din insanî bir faaliyet alanı olarak, bireyin kendisiyle ve çevresiyle âhenk içinde olmasını sağlama gibi genel bir işleve sahiptir. Dinin bu işlevini gerçekleştirdiği ayırt edici yollardan biri, insanoğlunun güzel ve iyi umutlarını diriltici etkiye sahip belli bazı büyük fikirleri ya da sembolleri desteklemesi ve geliştirmesidir. Bu sembollerin en önemlisi “Tanrı”dır. Artık hem akademik düzeyde, hem halk düzeyinde, “Tanrı,” din çalışmalarının ilgilendiği kavramlardan biri olarak, belli teolojik anlayışlara dayalı olarak tanımlanmıştır. Din ve teoloji, Tanrı merkeze alınarak tanımlanmak yerine, insanın doğaüstü gerçek bir Varlığa yönelik değişik yanıtları olarak yorumlanmıştır. Geniş bir söylem alanının merkezi olarak, “din” kavramıyla “Tanrı” kavramının yer değiştirmesi, bu alanda tartışılacak sorunların ve soruların temel özelliklerini de değiştirmiştir.¹⁸⁰ Zira, din artık insan kültürünün bir parçası olarak görülmüş ve tartışmalar bu bağlamda yürütülmüştür.

¹⁷⁸ John Bowker; *The Sense of God*, Oneworld Publication, Oxford, 1995, s.10.

¹⁷⁹ Paul Ziff; “About ‘God’,” *Religious Experience and Truth*, (Ed. Sidney Hook), New York University Press, New York, 1961, ss. 195-196.

¹⁸⁰ John Hick; *God and The Universe of Faiths; Essays in the Philosophy of Religion*, Oneworld Publications Ltd., Oxford, 1993, s. 19.

Tanrı, filozofların âlem denilen kozmolojik metnin yaratılışının sorumluluğunu atfettikleri ve onun hareketini sağlayan fail ve en büyük yaratıcı olarak sahneye çıkar. İnsan gramere inanmaya devam ettiği müddetçe Tanrı'ya inanmaya devam eder.¹⁸¹

Bu durum gerçeği gözardı edenlerin (*non-realist*) ısrarla savundukları ahlâki ve mânevî faydaları olan bir imanın fertte oluşabilmesi için, inananın dinî ifadeleri realist bir tarzda anlaması gerektiği noktasına varmıştır. Gerçek bir müminin bir taraftan ibadetler ve dinî sorumluluklarını son derece ciddî biçimde yapması; ve diğer taraftan, Tanrı'nın bir insan projeksiyonu olduğuna inanması mümkün değildir. Gerçeği gözardı edenler, dinin ahlâkî ve mânevî faydalarını kabul ve teslim ederken, sözkonusu ahlâk ve mânevî yetkinliğe kaynaklık eden imandan bağlanılan gerçekliği reddetmekle ciddi bir çelişki içine düşmektedirler.¹⁸²

Şüphesiz, bu yaklaşımın temeli, modern Batılı tavırda yatmaktadır. Buna göre, illiyet (nedensellik) “aşağıdan yukarıya doğru” hareket etmektedir; yani, Tanrı, din, toplum, insan ve tarih gibi kavramların anlamı bu kavramları meydana getiren kurucu unsurlarda insan ve toplumda aranmalıdır. Bu unsurlar doğal, çevresel, toplumsal, psikolojik, ekonomik vs. olabilir. Oysa, İslâmî yaklaşım “yukarıdan aşağıya doğru” çalışır. O *tevhid*'le başlar, ve arkasından, tevhid esasına dayalı olarak, başka her şeyi Allah'la ilişki içine oturtmaya girişir. Bir şeyin anlamı onun âyet olmaklığında bulunur. Her şey bir işarettir, ve işaret de Allah'tan sözeder.¹⁸³

Bunun aksine, insan aklı giderek artan biçimde, tarih ve dile indirgenmiştir. Aklın bu izafîleştirilmesinin dinî inanç bakımından önemli sonuçları vardır; zira, daha önce ifade ettiğimiz gibi, gerçekliğin dilin ötesinde bulunan kendi başına bir şey olarak düşünülebilmesini ortadan kaldırmaktadır. Tanrı'nın bizâtihî, aşkın ve insanların kavrayışının ötesinde ve ifade edilmesi oldukça zor bir Gerçeklik olarak kabul edilmesinden de güç alarak, bu anlayış Tanrı'yla ilgili pek çok geleneksel inanca yüklenmektedir. D. Cupitt Tanrı'ya veya gayba imanın, aslında, dıştaki bir duruş noktasından dile hükmetme olasılığına olan inanç olduğunu iddia etmektedir. Teizme

¹⁸¹ Alan D. Schrift; “Dil, Metafor ve Retorik,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 27.

¹⁸² Adnan Aslan; *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, İsam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 99.

¹⁸³ William C. Chittick; Sachiko Murata; *İslâm'ın Vizyonu*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 119.

karşı yapılan yeni radikal yorumlar, geleneksel Tanrı anlayışını tümüyle çürütmeye yöneliktir. Bu yorumlar, Hakikatle ilgili iddialara karşı, herhangi bir aşkın gerçeklik olasılığını inkar eden bir konuma bağlı kalınarak yapılmaktadır. Realizm ile anti-realizm arasındaki tartışma, aslında gerçekliğin mâhiyeti hakkındaki bir tartışmadır; ve neyin doğru neyin yanlış olduğu ile ilgili bir kanıttır. Nesnel gerçekliğin değil, yalnızca dil oyunları içinde kurgulanan öykülerin olduğu bir dünya, hiçbir şeyin yanlış ya da gayrı meşrû olmadığı bir dünyadır. Aşkın Gerçekliği kabul edenlerle (*realist*) onu kabul etmeyenlerin (*non-realist*) dili aynı varlık (ontolojik) düzeyinde değerlendirilmiştir.¹⁸⁴

Bu, bir tür kavramsal Rölativizmdir. Kavramsal görecelikçiler (rölativist), neyin anlamlı, doğru, delil, olgu ya da gözlem olduğunun sadece inşâ ettiğimiz linguistik yapı tarafından belirlendiğini iddia ederler. Aklîlik, geçerlilik, bilgi vs. şeylere ilişkin kavrayışımız kullandığımız dilsel sistemin bir fonksiyonu olduğu için, kendimizin ve diğer insanların dilsel yapılarının karşılaştırmalı olarak yeterliliğini takdir edeceğimiz temel bir noktaya sahip olmamız imkânsızdır. Dolayısıyla, dinî ifadeler de epistemolojik ve ontolojik dayanakları kendi içinde taşıyan bir söylemin ürünüdür.

Köklerinden dâimî olarak koparılan cüz'î akıl gerçekliği yönteme, zamanı saf niceliğe, tarihi aşkın entelekyası olmayan bir sürece indirgemekten başka bir şey yapmamıştır. Ebedîlikten çok, zaman her şeyin kaynağı olarak görülmüştür. Bütün bir gerçekliğin oluş nehrindeki yansımalara indirgenmesi, insanın zihinsel hassalarının değişmez merkezinden kendi değişken, kararsız varoluşuna dönüşünün sonucudur. İlahî aklın makamı olan kalpten kopuk bireysel akıl dâimî olarak rol ve fonksiyonunu gasp edeceği geçiş ve değişme hali içinde kalmaktan başka bir şey yapmazdı. Mutlak olanı görece olana ve dâimî olanı değişken olana indirgemekle bu dindışı görüş açısı izafî ve değişken olanı da kendi düzeylerinde sahip oldukları kutsal niteliklerinden yoksunlaştırmıştır. Ayrıca, dili temsîlî içeriğinden koparmak onu tek boyutlu hale getirmektedir. Dil, âlem gibi, ilahî kökenlidir. Dilin köklerinin ve yapısının gömülü olduğu metafizik anlamdan tamamen ayrılamaz.¹⁸⁵

Bilindiği gibi, Metafizik Realizm genellikle, Tanrı'nın ve eşyanın insan zihninden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu şeklinde anlaşılır. Bu anlayışta, varolan şeyler,

¹⁸⁴ Roger Trigg; *Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir Mi?*, (Çev. Kadir Yerci), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 93.

¹⁸⁵ Seyyid Hüseyin Nasr; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar) İz Yayıncılık, 2001, s. 71.

hiçbir şekilde insan zihni tarafından kurulmamıştır veya onların varlığı insan zihnine bağlı değildir. Bu anlayışa göre, hakkında konuşulan şey belli bir dil oyunundan bağımsız olarak vardır. Yani, bir şey hakkında bir söylem ya da fikir olacaksa, o şey gerçekten var olmalıdır. Yani iddia ve ifadelerin doğruluğu veya yanlışlığı, onların var olan bir şeye tekabül edip etmediğine bağlıdır. Gerçekliği kabul etmeyenler (*Anti-realist*) açısından, var olan ve hatta var olmayan şeyin anlamı belli bir söylemde verilir.

Tanrı'nın varlığına ilişkin realistik anlayışa (gerçekçi yaklaşım) gelecek olursak, Tanrı dinî söylemden bağımsız olarak vardır. Yani, Tanrı'nın var olup olmadığına ilişkin ifadelerin doğruluğu ya da yanlışlığı, insanî söylemden tamamen ayrı İlahî bir gerçekliğin var olup olmadığına bağlıdır. Netice itibariyle, gerçekçi anlayışa göre, “Tanrı vardır” ifadesi, ancak gerçekten Tanrı varsa doğrudur. Bu gerçekçilik anlayışı metafiziksel bir tezdır. Tanrı'nın hem içkin hem aşkın hakikati *keşf yoluyla* bir yere kadar bilinebilen bir şeydir; sübjektif olarak inşa edilen veya yansıtılan bir şey değil. O halde, Tanrı belli gramatik kurallara göre anlamı olan, aksi takdirde, anlamı olmayan bir “simge,” ve “kavram” değildir.

Doğrusu, dil takliden dünya tesis eder. Dilde takliden tesis edilen dünya aslî dünya değildir. Taklid ve temsilde esas olan “asıl”dır. Taklid ve temsil asıla bağlı olarak taklid eden üzerinden ve temsil eden üzerinden ortaya çıkar. Asıl olmadan taklid ve temsilden söz edilemez. Bu itibarla, “taklid” ve “temsil” ile kastedilen aslın taklididir. O halde, bir dilin kullanım imkânı (dil oyunu) genel dilin temsili olan bir söylemin dilden edindiği taklid imkânından kaynaklanır. Taklid eden vasıtasıyla oyun oynanabilir; fakat taklidin bizzat kendisi temsil cihetinden asıla dayanır. Bu bakımdan, tesis itibariyle taklid bizzat oyun değildir. Açıktır ki dilin esası bir dildeki oyun vasıtasıyla açılmaz. Dili bir dildeki oyun cihetinden ele almak analitik aposterioridir; bu yolla nihaî zemin bulunamaz. O halde, Wittgenstein'in yaptığı gibi, bir dildeki oyun cihetinden dile yönelmek aslî dünya ile taklidî dünyanın birbirine karıştırılmasıyla neticelenir.¹⁸⁶

Bu bağlamda, Müslüman âlimler “Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır”¹⁸⁷ ifadesini, âlemdeki, insanların ilişki içinde olduğu her şeyin, insanın mâhiyetini belirleyen ilahî gerçekliğe dayanarak anlaşılacak durumunda olduğu mânâsına geldiği

¹⁸⁶ Yalçın Koç; *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, ss. 138-142.

¹⁸⁷ İsmail b. Muhammed Aclûnî; *Keşfü'l-Hafa*, (I-II), 3. Baskı, Beyrut, Tarihiziz, 1215 Nolu Hadis.

şeklinde almışlardır. Bununla birlikte, modern bilimsel zihniyet, bu sözü tersine çevirmek suretiyle, konu hakkında farklı bir görüşü benimser. Tanrı artık âlemdeki süreçleri yöneten faal bir etken değil, fakat olsa olsa dil düzeyinde gerçekleşen beşerî bir inşâdır. Bu bakımdan, modern zihniyet “insanlar Tanrı’yı kendi sûretlerinde yaratmışlardır” iddiasında bulunmaktadır. Bu anlayışa göre, dinin beşerî kökeni böylece tarih boyunca karşılaşılan dinî inanç ve uygulamalardaki o muazzam farklılıkları da izah etmektedir.¹⁸⁸

Böylece, prometeci insan semadan ateşi çalmayı denemekle kalmamış, Tanrı’yı da öldürmeyi de denemiştir. Ama insan kendisini tahrip etmeden İlahî sûretini yok edemeyeceğinin farkında değildir.¹⁸⁹

Açıkça anlaşılacağı üzere, Tanrı ve din antropolojik bir düzeyde değerlendirilmektedir. Kültürel antropoloji var olan şeylere isim vermedeki keyfiliği canlı bir biçimde göz önüne sermiştir. Var olan şeyleri nasıl isimlendirdiğimize bağlı olarak, onlarla isimlerinin izin verdiği şekilde ilgileniriz. İslamî düşünme biçimine göre, keyfi görünen şey, eşyanın topyekün mâhiyetini görmezlikten gelen ve bunları, daha büyük bütünlere ve nihaî olarak Hâk’la nasıl bağlantılı olduklarını görmemize izin veren nitelik kazandırıcı bağlamlardan koparan herhangi bir isimlendirme sistemidir. Doğrusunu isterseniz, tam anlamıyla “gerçek” denebilecek tek gerçeklik Tanrı’dır, dil oyunları tarafından kurulan sahte gerçeklikler değil. Bütünüyle evren de içinde olmak üzere, başka her şey gerçekliğini Tanrı’nın gerçekliğinden alır. Eğer insan eşyayı isimlendirmenin bütün sorumluluğunu üstlenmeye yeltenirse, Hakk’a karşı kör ve sağır kalır ve kendi ufuklarının ötesini asla göremez.¹⁹⁰ Âdetâ, bir dil oyunu veya gramer hapisanesine kapanır.

Bu bağlamda, “*Rabb’inin ismini sabah akşam zikret*”¹⁹¹ ayetini ele alacak olursak. Rabb’in ismi, yani “Allah” kelimesi insanın bütün bir hayat düzenini kuşatan İlim, İrade ve Kudrete taalluk eden bir kelimedir. Bu anlamda, “O” “dinî bir söylem ya da dil oyunu” çerçevesinde değil, hayatın bütünü içinde tüm duyuş, düşünüş ve davranışlara etki eder. Daha açık bir ifadeyle, Allah sadece gramatik düzeyde değil, fiilen insanların

¹⁸⁸ William C. Chittick; Sachiko Murata; *İslâm’ın Vizyonu*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 120.

¹⁸⁹ Seyyid Hüseyin Nasr; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, 2001, s. 177.

¹⁹⁰ William Chittick; *Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 61.

¹⁹¹ Kur’an-ı Kerim, : 76/25.

hayatını yöneten bir varlıktır. Dolayısıyla, bu ismi belli bir dil alanıyla sınırlandırmak, “Allah” derken ne kastedildiğine ilişkin anlayışın sınırlandırılmasına yol açar. Allah’ın ismini anma, O’nun gramatik anlamda ismini anma değil, bizzat ondan ne anlaşılıyorsa onu hatırlama ve anmadır. Denebilir ki, burada, “Tanrı” kavramının bizzat pratik hayattaki fonksiyonu “dinî konuşma”nın sınırları ötesine taşınmaktadır. Aslında, Tanrı soyut bir anlamın ötesinde, *temsîlî bir ifadeyle*, hayatın içinde yer almaktadır.¹⁹² Bundan dolayı, Tanrı’ya iman toptan bir kabul ve teslimi gerektirir. İman dil oyunlarının, teolojilerin ve delillerin ötesine geçer, ve bir yerde eleştiri ve tartışma sınırlarını aşar. R. Trigg’in ifade etmeye çalıştığı şey burada yeterli olmayabilir. Sözelimi, hesap gününe inanan kimse hayatını buna göre düzenler; ve o insan için tüm kavramlar bu inanca göre şekillenir. Bu son derece sıkı ve sağlam bir inançtır.¹⁹³

Aslında, Kur’an’ın olgu ve olayları sadece tasvir edici olmayıp, yönlendirici olması bunun göstergesidir. Kur’an tebliğinin hem muhtevası, hem de tebliğin anlatıldığı şeklin ihbar gücü, insanı sadece ‘haberdar etmek’ için değil, insan mizacını değiştirmek ve inşâ etmek üzere düzenlenmiştir. Dolayısıyla, din dili açısından, Kur’an ifadelerinin psikolojik etki ve ahlâkî yönlendirmesinin öncelikli bir rolü vardır.¹⁹⁴

Bu durumu Kur’an dilinin çok katlı bir anlama sahip bir dil olmasıyla açıklayabiliriz. Kelimeleri salt literal, mecâzî, sembolik, metaforik veya olumsuz olarak ele almak, belli ölçüde anlam kaybına yol açmakta ve kelimelerin içinin boşalmasına ve İlahî âlemin dar bir alana hapsedilmesine neden olmaktadır. Bu bakımdan din dilini çok boyutlu bir dil şeması içinde ele almak ve belli bir dil oyunu (söylem) düzeyine indirgememek daha isabetli olur.¹⁹⁵ Zira, “bu dilin zenginliği onun farklı yorumlara açık çarpıcı ve çağrıştırmacı bir dil olmasında yatar. Kur’an’ı Kerim’in îcâzı onun sadece pragmatik yapısında değil, yani salt dili kullanışında değil, bu dille referansta bulunduğu anlam boyutlarındadır.”¹⁹⁶ Bu bakımdan, onun anlamı salt dil düzeyinde açığa çıkmaz; o, bir tür buluş, oluş ve eriş tecrübesiyle keşfedilir. Zira, bu dilde özle biçimi kesin olarak birbirinden ayırmak mümkün değildir. Din dili insanın nihaî mukadderetıyla ilgili, ve

¹⁹² Mevlüt Albayrak; “Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı,” *Arayışlar*, Yıl: 1, sayı: 1, 1999, s.15.

¹⁹³ Roger Trigg; *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, ss. 28-29.

¹⁹⁴ Fazlur Rahman; *Ana Konularıyla Kur’an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu yayınları, Ankara, 1996. s. 66.

¹⁹⁵ Temel Yeşilyurt; *Söz’ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, İlahiyat, Ankara, 2007, ss. 41-42

¹⁹⁶ Turan Koç; *İslam Estetiği*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 62.

insanı tüm varoluş koşullarında yakalayan bir dildir. Bu dil, gücünü atıfta bulunduğu gerçeklikten alır.

O halde, “Tanrı” sözcüğünün atıfta bulunduğu gerçeklik nedir? O, tekâbüliyetle imkân vermeyen bir söylem gerçekliği midir? Şüphesiz, “Tanrı” kelimesini hakikî karşılığı olan bir şey olarak değil de, sadece bir söz edimi içinde tanımlamaya kalkanlar olmuştur. Bu anlayışta “O” tanımı itibarıyla, özel ve biricikliği içinde geçerli olan bir kullanıma sahiptir. Buna göre, Tanrı göstergesi değişken bir göstergedir; ve her kullanımda, sadece belli bir söylem edimine atıfta bulunularak anlamı belirlenebilir. Ama “Tanrı”yı bir söylem ediminde gerçekleşen ve sadece edimsel bir atfı olan bir terim olarak görmek yetersiz kalacaktır.

Doğrusu, gerçek bir ismin anlama sahip olması için bir varlığın veya ismin taşıyıcısı bir şeyin olması gerekir. Başka bir ifadeyle, bir ismin anlamı onun taşıyıcısıdır; zira, taşıyıcı hakkında konuşurken ismi kullanmaktayız.¹⁹⁷ Peki, kurgusal uydurma isimlerin durumu nedir? Kurgusal isimler icat edilmiş karakterler için uydurulmuş isimlerdir. Onların da bir anlamı vardır; çünkü onların ortaya çıktıkları kurgu içinde isimlendiriyormuş göründükleri şeyleri ayrıntılarıyla tespit etmek mümkündür. Onlar gerçek isim olma iddiasıyla ortaya çıkmazlar. Onlar sözde taşıyıcılara, ve sözde kullanıma dayalı simgesel referansa sahiptir. Açıkça, kurmaca karakterlere atıf, birinin kurguladığı bir şeye atıftır. Böyle bir karakterin kimlik ve kişiliği, tek başına yazarın yazdıkları tarafından ve karakterin varlığı, yazılan şeyin varlığı tarafından belirlenir. Bu anlamda, Kur`an`ı Kerim`de putlarla ilgili olarak, “*Sizin Allah`ı bırakıp da o taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir,*”¹⁹⁸ denilmektedir. Fakat gerçek bir ismin taşıyıcısı ya da göndergesinin kimliği, onun hakkında yazılar yazan bir kimse tarafından belirlenmez; zira, yazı yazan kişi tarafından böyle bir kimlik önceden varsayılır. Ayrıca, sıradan bir ismin gerçek taşıyıcısının varlığı bile, bir söylemde kurgulanan bir taşıyıcının varlığı değildir; çünkü böyle bir taşıyıcı, kendi hakkında belli bir zamanda doğru ya da yanlış şeklinde hüküm vermeye olanak sağlayan bir varlığa sahiptir. Aslında, kurgusal karakterler için doğru veya yanlış şeklinde hüküm verilemez. Tanrı hakkındaki dil kurgusal değildir ve kurgu olarak

¹⁹⁷ Michael Dummett; “Gottlob Frege,” *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Paul Edwards), Volume 3, Crowell Collier and Macmillan, Inc., London, 1967, s. 231.

¹⁹⁸ Kur`an-ı Kerim, 12: 40.

anlaşılamaz. Tanrı gerçek bir şahıstır; kurmaca bir roman kahramanı değildir.¹⁹⁹ Bu bakımdan, “Tanrı aşktır” ifadesini sevgi dolu bir hayat yaşamak niyetiyle dışa vurulan bir ifade olarak değerlendirmek, Tanrı hakkındaki ifadeleri belli bir davranış siyasetinin dışa vurulması olarak görmektir. “Tanrı” kavramının endişe ve üzüntüden kurtulma ihtiyacından kaynaklanan düşüncelerin bir ürünü olarak görmek doğru değildir. Tanrı`yı bir roman kahramanıyla aynı kategoride değerlendiremeyiz. Bu değerlendirme, bir teisti tatmin etmeyecektir. Dolayısıyla, “Tanrı” sözcüğü pek çok terim arasında ve gramatik olarak kendisinden bahsedilen sıradan soyut bir terim ve yüklem değildir; o hakikî bir isimdir.

O halde, bir isim kendi başına anlama sahiptir ve basit bir isimlendirme eyleminde kendi başına bulunabilir. Bir yüklem ise, potansiyel bir yüklem, ve hiçbir yüklem kendi başına bir anlama sahip değildir; çünkü o hükmün ne hakkında olduğunu tek başına gösteremez. O, bir önermede, konu ortadan kaldırıldığında, geriye kalan şeydir ve bir konu tarafından doldurulmak durumunda olan bir boşluktur. Yüklem bir önermede bulunur ve bir konuya atfedilir. O ancak bir önermeye katıldığı zaman bir anlama sahip olur, bizatihî bir anlamı yoktur. Dolayısıyla, “Tanrı” gerçek bir isimdir, sıradan deskriptif bir yüklem değildir. Wittgensteinci bakış açısında olduğu gibi, “Tanrı” gramer gündeme gelmedikçe, gündeme gelmeyen dilsel bir unsur olarak görülemez.

Açıkça, din bir toplum tarafından gerçek olduğu varsayılan, kültür tarafından sınırları belirlenen doğaüstü varlıklarla kapalı bir dünyada karşılıklı etkileşim içinde olmak değildir. Dolayısıyla, din dili bütünüyle psikolojik ve sosyolojik ifadeler düzeyine indirgenemez. Dinî ifadeler salt tarihî-olgusal düzeyi aşan bir şeyden bahsetmektedir. Dinî ve teolojik ifadelerde, en önemli boyut onun aşkın oluşudur. Bu tür ifadelerde aşkın boyutu görmeme, onları beşerî bir düzeye indirgeme olacaktır.²⁰⁰ Onları zihnimizdeki fikirlere veya insanî davranış modlarına atıfla anlamaya çalışmak eksik bir anlama olacaktır. Teistik Gerçekçiliğe göre, aşkın gerçeklik tabiatüstüdür; fiziksel, psikolojik ve sosyolojik terimlerle bütünüyle ifade edilemez. Dolayısıyla, *Tanrı grameri* psikolojik ve sosyolojik bir kurgu değildir. Linguistik bağlamın, tek başına

¹⁹⁹ Michael Durrant; *The Logical Status of ‘God’ and The Function of Theological Sentences*, Macmillan St. Martin’s Press, London, 1973, ss. 19-20.

²⁰⁰ Robert H. King; *Tanrı’nın Anlamı*, (Çev. Temel Yeşilyurt), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 17.

varlık ve bilgi nesnel olarak temellendirebilmek için yeterli olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, din dilini belli bir yaşam biçimine oturan bir dil olarak yorumlamak onu büsbütün beşerîleştirmek olur. “Tanrı”yı da, bu yaşam biçiminin gramatik bir unsuru olarak görmek, O`na ilişkin gerçekdışı bir anlayıştır. Teistik gerçekçiliğe göre, ontolojik olarak, insan kavrayışının bütünüyle kuşatamadığı bir gayb âlemi ve Tanrı vardır. O`nun varlığı, Wittgensteinci anlamda salt din dilinin *derin gramerine* bağlı değildir. “Tanrı” hakkındaki bir ifadenin doğru olması, onun Tanrı`nın gerçekliğiyle belli bir ilişkiye gerçekten sahip olmasına bağlıdır. Kelimeler varlık üzerindeki ince zar gibidir. Bu bakımdan, bir kelimenin ne olduğunu sormak, bir varlığın ne olduğunu sormakla aynı kapıya çıktığı açıktır.

3. Kişisel Niyetlerin Dışa Vurumu Olarak Dinî İfadeler

Her tür bilginin psiko-sosyal olarak inşâ edildiğini iddia edenler vardır. Bu anlayışta olanlara göre, bilgi ile bilginin ortaya çıktığı bağlam arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Buna bilginin fenomenolojik belirlenimi denebilir. Din, sanat, felsefe ve bilim gibi etkinlikler ve bunları dile getiren kavramlar, psiko-sosyal yapının yansıtılmasından ibârettir. Bu anlayışa göre, düşünce, insanî faaliyet içinde ve bu faaliyetin ürettiği linguistik bağlamda tesis edilmektedir. Bundan dolayı, farklı nesneler insanlar tarafından farklı gerçeklik alanlarının (söylem) unsurları olarak algılanır. Bu görünüm içinde, dil hayatın bireysel ve toplumsal koordinatlarını tayin eder ve onu anlamlandırır.²⁰¹ Buna göre, dil ile hayat iç içe bir örüntü oluşturur. Ayrıca, dil bir atıf çerçevesi oluşturmada en temel belirleyicidir. Bu bağlamda, kullandığımız kelime ve kavramlar, içinde yaşadığımız dünyanın anlaşılmasında tâlî bir unsur değil, merkezî bir unsur olarak görülür.

Bu yaklaşıma göre, dili dünyada var olan herhangi bir nesne olarak ele almak, özneyi nesnenin dışına çıkmaya zorlamaktır. Oysa, dilin dışı yoktur; ve hatta dilin dışında bir öznenin bile olmadığını iddia edenler vardır.²⁰² Açıkça, bu yaklaşıma göre dilin

²⁰¹ Peter Berger; Thomas Luckmann; *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, London, 1991, ss. 35-36.

²⁰² Gökhan Yavuz Demir; *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 37.

gerçeklikle teması pamuk ipliğine bağlıdır; dilin neredeyse yalnız kendi kendisiyle teması vardır. Dil kendi içinde, kendine yeterli bir dünya îcat ederek, gerçeklikle böylesi bir ilişki varmış izlenimi vermekte başarılıdır. Dilin atıfta bulunduğu gerçeklik dilin dışında değil, içindedir. Bu yaklaşım, dilin şeyleri gösterme kabiliyeti veya ideaları temsil etme gücünü değil, dilin bireysel ve toplumsal amaçlara bağlı olarak kullanım bağlamını öne çıkarmaktadır.

O halde, dil, zihinler ile şeyler arasındaki bir aracı olarak görülemez; zira, o, içindeki her unsurun yalnız aynı sistemdeki başka unsurlara atıfta bulunduğu kendine ait bir dünya tesis eder. Dil burada sadece kendi kendine yeten bir iç ilişkiler sistemi olarak değil, Wittgenstein`ın adlandırdığı şekliyle bir ‘yaşam biçimi’ olarak görülür.²⁰³ Yaşam biçimi aşkın bir şeye değil, bireysel *niyetlere* ve toplumsal *yönelimlere* gönderme yapan bir şey olarak görülmektedir. Dolayısıyla, bu yaklaşıma göre, yaşam dünyası hem bireysel, hem de toplumsal düzeyde - dinî, etik, estetik, metafizik, bilimsel ve felsefî kavramlar da içinde olmak üzere - tüm kavram ve fikirlere kaynaklık yapar.²⁰⁴ Burada, başat tema, gerçekliğe ilişkin tüm yargıların aslında *kişisel niyet* ve *toplumsal yönelimlerin* açığa çıkmasından başka bir şey olmadığıdır.

Bu bağlamda, Sigmund Freud`un görüşlerine temas etmeden geçemeyiz. Daha önce kısaca temas ettiğimiz gibi, Freud`un din ve Tanrı`ya ilişkin psikolojik tahlillerini, kişisel niyetlere dayandırıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. O`na göre, din insanın kendi dışındaki doğa güçlerine ve kendi içindeki güçlere (içgüdülere) karşı çaresizliğinden kaynaklanmıştır ve insanlığın gelişme sürecinin ilk dönemlerinin bir ürünüdür. Akıllarını iç ve dış güçlere karşı kendilerini koruyacak bir biçimde kullanmayı beceremeyen insanlar, bunların üstesinden gelmek için birtakım duygusal yöntemler ve mekanizmalar geliştirmişlerdir. İnsan kendini tehdit eden tehlikelere, çocukluğunda yaptığı gibi aynı yöntemle karşı koyar. Kendi güvensizliğini yenebilmek için, kendini şaşırtan ve korkutan ama aynı zamanda da koruyan babasına teslim olur. Freud, dini çocuklardaki takip edilme fobisine benzeyen nevrozlarla karşılaştırmakta ve

²⁰³ Paul Ricoeur; *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (Çev. Gökhan Yavuz Demir), Pardigma Yayıncılık, 2007, s. 10.

²⁰⁴ Kanakis Leledakis; *Toplum ve Bilinçdışı: Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 58.

karıştırmaktadır. Ona göre, din çocukluk nevrozlarına benzer nedenlerden doğan kolektif bir nevrozdur.²⁰⁵

Bilindiği gibi, bu anlayışta olanlara göre, düşman görülen doğa güçlerinin korkusundan, ilk dinî fikirler oluşmaya başlamıştır. Din doğa güçleri karşısında çaresiz kalan insanın, güçten daha çok saygı duyacağı bir şey bulamayınca tanrılar karşısında secdeye kapanmasıdır. Korkuyla titreyen mümin kimse, kıskanç tanrıları yatıştırmak için en kıymetli şeylerini verir. Karşılıksız bir şekilde güce tapanlar ve saygı duyanlar olabilir.²⁰⁶ Böylece, insanlar, kontrol altına almak amacıyla, doğa güçlerini kişileştirdiler. İnsanoğlunun Tanrı ve tanrılara olan inancı büyük ölçüde hasım olarak gördüğü doğa güçlerinden kaynaklanmıştır. Buna göre, tanrı ya da tanrılar hakkında oluşturulan dinî fikirler, doğal ve toplumsal güçlerin neden olduğu *korku* ve *endişeleri yatıştırmak amacıyla* kurgulanmıştır. Bu görüşü paylaşılanlara göre, dinî fikirlerin ortaya çıkma ve insanları kendine çekmesi, insan hayatına toplumsal yapıların dayattığı ve insanın üstesinden gelemeyeceği acılar, ıstıraplar ve yoksulluklardan bir nebze de olsa kurtarmasında yatar. Toplum bireye kendisini dayatan nesnel bir otoritedir. Toplum kavramı ilahî bir kılığa büründürülerek, “tanrı” kavramı ortaya çıkar. Dolayısıyla din, toplumun kendisiyle ilgili bilinçlenmesi sonucu oluşan semboller sistemidir. “Tanrı” fikri bir toplumun inanç ve sembollerinin kolektif ifadesidir. Burada, din toplumun kendisine tapması biçiminde tanımlanmıştır. Hakikat, toplumsallığın ürettiği ortak bilinçte ortaya çıkan bir söylem ya da bir durumdur. Bu anlayışa göre, dinin hakikati büyük ölçüde toplumsal olana yaslanarak açıklanabilir.²⁰⁷

Hülasa, Freud kâdir, âlim, rahîm, âdil vd. sıfatlara sahip aşkın bir varlık kavramının çocukluk dönemi özlemlerine dayandığını iddia etmiştir. Çocuk tehdit altında yardıma ve korunmaya muhtaç olduğu için, bir baba figürü oluşturmuştur.²⁰⁸ İlk olarak *baba imajı* daha sonra da *tanrı imajı*, ruhun saklanabileceği ve kendisini tehdit eden tehlikelerden kaçabileceği güvenli bir sığınağı temsil etmektedir. Freud’a göre, bu durum nevrotik bir saplantıdır. Freud “Dinî” bağlamda gerçekleştirilen davranışları, ritüelleri vs. nevrotik törenler olarak takdim eder. Nevrotik törenler, belli günlük

²⁰⁵ Erich Fromm; *Psikanaliz ve Din*, (Çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1993, ss. 30-31.

²⁰⁶ Bertand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, Penguen Books, Montreal, 1954, s. 52.

²⁰⁷ Ergün Yıldırım; “Sosyolojik Pozitivizm ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi,” <http://sbe.dpu.edu.tr/9/199.pdf>, s. 4.

²⁰⁸ William L. Rowe; *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth & Thomson Learning, Belmont, 2001, ss. 111-113.

faaliyetler olarak yapılan küçük düzenlemeler ve her zaman aynı şekilde yapılan davranışlardan oluşur. Bu davranışları gerçekleştirmediği zaman kişi kaygıya kapılır. Bunlar belli tekrarlar yoluyla ritmik bir özellik kazanarak saplantılı eyleme dönüşebilir.²⁰⁹

Açıkça anlaşılacağı üzere, Freud insanın Tanrı fikrine nasıl ulaştığını psikolojik tahlil yoluyla göstermeye çalışmıştır. Dinî düşünceler bâzı illüzyonlara dayandığı için bunlar gerçek dışıdır. Dinî bağlılık bir tür hayale bağlılıktır. İnsan baba kılığında bir tanrı illüzyonundan vazgeçtiği anda, evrendeki yalnızlığının ve anlamsızlığının bilincine varır.²¹⁰

Bu noktada, Feuerbach'ın görüşlerinden de kısaca bahsetmekte yarar vardır. O, Tanrı'yı insan mâhiyetinin bir dışlaştırılması ya da nesnelleştirilmesi olarak görür. Tanrısal varlık, insan varlığından başka hiçbir şey değildir; ya da daha ziyade bireysel sınırlılıklarından arındırılmış, kurtarılmış, nesnel hale getirilmiş; yani başka, ayrı bir varlık olarak temâşa ve hürmet edilen insan mâhiyetidir. Tanrı insanî niteliklerin mübalağalı bir şekilde kullanılması yoluyla anlamlandırılır.²¹¹ O halde, din ilahî ya da tabiatüstü olana ilişkin değil, insanın kendisine ilişkin bilgisinin bir türü olarak, yeniden yorumlanmalıdır. Yansıtmacı kuramlara göre, din insanın durumunu ifade eden ve aynı zamanda insanın bu durumu aşma arzusuna hayalî bir karşılık sağlayan bir düş ve kuruntunun egemen olduğu bir tablodur.²¹² Çünkü, iman konuları insanî yansıtmalardır. Feuerbach'a göre, ilkin, insan bilinçsiz ve gayrı-iradî olarak “tanrı”yı kendi suretinde yarattı, daha sonra tanrı'nın insanı bilinçli ve iradi olarak kendi suretinde yarattığına “inandı”. Bu durumda, Tanrı'nın vahiy göndermesi ve kendisini izhar etmesi, insanın kendi mâhiyetini açığa çıkarma niyet ve isteğinden başka bir şey olmuyor.²¹³

Açıkça görüldüğü üzere, bu yaklaşımda, din çocukluk tecrübelerinin bir tekrarıdır; Tanrı temel insanî niteliklerin yansıtılması sonucu oluşturulmuştur demek, “gramatik

²⁰⁹ Sigmund Freud; *Dinin Kökenleri; Totem Tabu, Musa ve Tektanrıcılık, Diğer Çalışmalar*, (Çev. Selçuk budak), Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, ss. 31-33.

²¹⁰ Erich Fromm; *Psikanaliz ve Din*, (Çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 33.

²¹¹ Ludwig Feuerbach; *The Essence of Christianity*, (Trans. George Eliot), Harper&Brothers Publeshers, New York, 1957, s. 14.

²¹² David West; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 67-68.

²¹³ Ludwig Feuerbach; *The Essence of Christianity*, (Trans. George Eliot), Harper&Brothers Publeshers, New York, 1957, s. 118.

anlamda, bir ağacın kökleri onun dallarının uzantısıdır” demeye benzer. Aynı şekilde, din dilini bütünüyle mitik ve sembolik bir dil olarak görmek de aynı kapıya çıkar. Buna göre, artistik ve sosyal olan dinî semboller, hiçbir şeyi temsil etmez ve bilişsel içerikten de yoksundur. Bilişsel içeriğe sahip olmayan sembollerin, kendi işleyişlerinin dışında gösterdiği hiçbir şey yoktur; onlar sadece kendi kapalı, özel işlevlerini yerine getirmektedir. Freud’a göre, daha önce ifade ettiğimiz gibi, din, korkularını teskin etmek için insanın icat ettiği bir çözümdür. Dinî sembollerin ana işlevi, ihtiram ve huşu içeren bir korku ve kozmik bağlılık duygusu uyandırarak, evrenin insan zihnini etkileyen yönlerine işaret etmektir. Dolayısıyla, dinî kavramlar, beşerî tecrübe açısından bakıldığında tam da modern estetiğin, doğal dünyanın bazı yönlerinin bizde uyandırdığı duyguları estetik dille ifade etmesi gibi, sözkonusu duyguları dışa vurmaktır.²¹⁴ Kısaca, din kişisel niyetlerin kozmik bir bağlamda ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu anlayışa göre, dinî ifadelerle nesnel dayanak bulmaya çalışmak anlamsızdır. Dinî olgu ve olaylara ilişkin bu yorum, insanı ve insanın yaşadığı bu âlemi yaratan, doğaüstü bir Tanrı’ya atıfta bulunmaz. Bu yaklaşıma göre, bireysel ve toplumsal varlığını korumak için insan “tanrı’yı yaratmıştır.”

Bu bağlamda, E. Durkheim’in sosyolojik din ve Tanrı yorumunu bu kategoride değerlendirebiliriz. Sosyolojik teoriye göre, insanların ibadet ettikleri tanrılar, bireyin düşünce ve davranışlarını kontrol etme aracı olarak, toplum tarafından bilinçsizce üretilen hayalî/gerçekdışı varlıklardır. Yine bu teoriye göre, insan dinî bir duyguyla kendisini aşan bir varlık/güç karşısında, korku ve ümit içinde beklerken, aslında, Tanrı adı verilen fizikötesi bir varlık karşısında değil, kendisini çepeçevre saran toplum gerçekliği karşısında durmaktadır. Tanrı fikri, toplumun mensupları üzerindeki yaptırım güç ve işlevini gösteren bir sembolden başka bir şey değildir.²¹⁵

Aslında, dinî önermeler hakkında, kullanıma dayalı yapılan tahlillerle psikolojik ve sosyolojik tahliller arasında bir benzerlik vardır. Her iki yaklaşım, dinî ifadeleri indirgemeci bir tarzda ele almaktadır. Sözgelimi, kullanıma dayalı tahliller şunu

²¹⁴ John Hick; *God and The Universe of Faiths; Essays in the Philosophy of Religion*, Oneworld Publications Ltd., Oxford, 1993, ss. 4-5.

²¹⁵ Émile Durkheim; *The Elementary Forms of The Religious Life: A Study in Religious Sociology*, (Trans. Joseph Ward Swain, M. A.), The Free Press, Glencoe, Illinois, 1947, ss. 212-213; Aydın; *Din Felsefesi*, 213; John Hick; *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1963, ss. 31-32.

göstermektedir: Dinî ifadeler, özelleştirilmiş ahlâkî önermeler olacak şekilde, ahlâkî ilkelere zorunlu olarak bağlanabilir. Konatif (*conative*) çözümlemelere göre, her ahlâkî önerme uygun bir fiili gerçekleştirme amacının dışavurumudur. Aynı şekilde, dinî önermeler konatif bir yapıya sahiptir. Her dinî inancın özü belli bir hayat amacını gerçekleştirme niyetidir. Dolayısıyla, birbiriyle uyumlu önermelerin anlamı için kesin olan şey, onların bir hayat projesinin parçası olmasıdır. Gerçek ahlâkî ifadelerle dinî ifadeler arasındaki tek fark, dinî ifadelerin bir efsaneye yani kendi sıralarında, bilişsel içerikli önermelerle karıştırılmaması gereken hikâyelere bağlanmış olmasıdır. Dinî ifadeler bir hayat projesinin parçası, bir tasdik ve bir amacın kabulüdür. Bu kabul belli bir davranış ilkesini izlemekten ibârettir. Sözkonusu kabul ise, ahlâkî olabilmek için, kendisini yeterince genel bir ilke altında düşünmeye izin verir.²¹⁶

Anlaşılmaktadır ki Tanrı'yı ortadan kaldırıp yok etmek isteyince, başta dil olmak üzere, manevî olan her şeyi yabancı unsurlarmış gibi göstermek “akıllıca” görülebilir. Tanrı'nın gerçek-dışı (*irreal*) olduğunu başarıyla ilan edebilmek için, insanın çevresinde beşerî olmayan sahte bir hakikat oluşturmak gerekir. Çünkü ancak beşerî olmayan bir şeyin Tanrı'yı ortadan kaldırması mümkün olabilirdi. Burada sözkonusu olan, insan muhayyilesini yanıltmak, daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, onu öldürmektir.²¹⁷

Diyebiliriz ki, bu itibarla insanın Ebedî Bilinci fark edişi, bizzat insanın bilincindeki ebediyet bilincinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, din dili, ne Freud'un ve işlevsilcelerin iddia ettiği gibi, salt beşerî düzeyde kalan belli amaçların gerçekleştirilmesi için kurulan bir dil, ne de Tanrı'ya iman etmek sadece amaçlara ulaşmak için bir araçtır. Freud'dun din hakkındaki izahları bütün olarak alındığında son derece spekülâtiftir. Onun düşüncelerinin en temelsiz yönlerinden biri, imanın “bir tür psikolojik destek” ve dinin de “hayalî bir düşünme biçimi” olduğudur. Gerçekten, fenomenolojik ve varoluşsal boyutları itibariyle, dinin çok çeşitli unsurlar ihtiva ettiği görülür. Dinin bütününi açıklamak için, tek bir unsuru açıklayıcı bir temel olarak almak oldukça keyfî bir tutumdur.²¹⁸ Tanrı'yı ve imanı işlevselci yaklaşımla yorumlamak, onları belli işlevleri yerine getirmediginde bırakılacak bir şey olarak görmek olacaktır.

²¹⁶ Jean Greisch; *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, (Çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa, 1999, ss. 54-55.

²¹⁷ Frithjof Schuon; *İslâm'ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996 s. 48.

²¹⁸ J. Hick; *Philosophy of Religion*, ss. 35-36.

İmanı belli bir davranış siyasetini sürdürme niyetinin dışavurumu olarak görmek doğru değildir. Bu Tanrı ve imanın mutlak mâhiyetine aykırı düşen bir durumdur. Dinin insanın inanma ihtiyacını tatmin ettiği doğrudur. Ama samimi bir müminin, “inanayım da rahat edeyim” diyebeleceğini söyleyemeyiz. Hatta bazen öyle olur ki, iman bütün arzu ve ümit dünyasını bir yerde sonu gelmez bir mücadelenin içine sokar. Sözelimi, herhangi bir sufînin hayatına baktığımızda, Freud’un sözünü ettiği anlamda bir sükûnet içinde olmadığını görmekteyiz. Müminin hayatı “korku” (*havf*) ile “ümit” (*recâ*) arasındadır.²¹⁹ Dolayısıyla, din dilini salt belli amaçların gerçekleştirilmesine mâtuf üretilmiş bir dil olarak görmek, onu bir yaz rüyasına indirgemektir. Bu, imanın araçsal hale gelmesi ve herhangi bir şey durumuna düşürülmesidir. Bu durumda, teistik dinî geleneklerdeki pek çok olgu izah edilemeyecektir. Din dili bir teori ya da hipotez değildir ki iş görmediği anda terk edilsin. O, insanın algılama, anlama ve yorumlama faaliyetini fizikötesine açan ve sarkıtan bir dildir.

Açıkça, salt işlevselci tahliller, kendi içine kapalı somut düşünme biçimlerine ve değişik fanatizm türlerine yol açabilir. Çok daha kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse, onlar toplumdaki belli gruplara tahsis edilmiş kapalı düşünme tarzlarıdır. Bu tür düşünme şekilleri temel özellikleri itibarıyla, kendileri dışındaki bakış açılarını anlamaya yetenekli değildir. Onlar solipsistiktir ve alternatif düşünme biçimlerine kapalıdır. Açıkça ifade edecek olursak, kapalı düşünme sistemlerini, yani dil oyunlarını problematik düşünme sistemleri olarak görmek gerekir. Sosyo-kültürel hayatın temelde bu tür kapalı, mukayese edilemez bir şey olarak görülmesi ve tarihsel görüş noktalarına göre değerlendirilmesi, birey ve toplumun hakikat ve gerçeğe olan bağımlı koparır.

Bundan dolayı, bizler bir şişenin içine hapsolan ve şişenin içinde anlamsızca vızıldayıp duran sinekler durumuna düşebiliriz.²²⁰ Şişenin içine nasıl girdiğimiz hakkında düşünmemiz gerekir. Wittgenstein’in aksine, bizi şişenin içinde tutan şey, her biri kendi hakikatini kuran birbirinden bağımsız dil oyunları oluşturduğumuz inancıdır. Dili kullanım biçimimizi aşan algılama, anlama ve yorumlama yetelerimizin ufuklarını yeniden keşfetmemiz gerekmektedir. Kendimizi uygun ve alabildiğine geniş bir ufkun içine yerleştirebildiğimiz ve anlamlı konuşmaya başladığımızda içinde sıkışıp kaldığımız şişe kaybolacaktır.

²¹⁹ M. Aydın; *Din Felsefesi*, s.216.

²²⁰ L. Wittgenstein, *P. I.*, s. 103.

Hakikat ya da *Kutsal*, toplum tarafından, ortak idealin bireylerce yaşatılması amacıyla meydana getirilmiş, kolektif bilincin bir ürünü değildir. Bu, belki eski Yunan ve Mısır dinleri için kabul edilse bile, her din için geçerli olduğu söylenemez. Sözelimi, 620'lerde Mekke'de yaşayan bir Arap'ın ideallerinin yansıması ile Kur'an'ın Tanrı kavramı arasındaki ilişkiyi görmek, Feuerbach'ın tezinin zayıflığını ortaya koymak için yeterlidir. Bu sıradan insanın idealleri, bol servet, çok sayıda erkek çocuk ve kadındır. Bu ve benzeri arzuların yansıması, olsa olsa bir Arap şeyhinin özelliklerini oluşturur, İslam'ın Tanrı anlayışını değil.²²¹

Gerçekten, *Kutsal*, kıssalar, ilahî şekiller, semboller . . . gibi, kendisinden başka şeyler vasıtasıyla tecelli eder. *Kutsal*, tecellî ederken dünyaya yeni bir boyut katar. Bu boyutu keşfetmek, insana dünyada özgül bir varoluşun sorumluluğunu yükler. Yoksa, *Kutsal*, insan toplumları tarafından üretilmiş değildir. Ayrıca, teistik anlamda, kıssalar da insan ruhuna fizikötesi kapılar açar. Açıkça, kıssalar, belli bir dil oyunu içinde kurulan ya da modern romanlarda anlatılan türden basit kurgusal bir öykü değil, insanın kaderini belirleyen bir Hakikate açılıştır. Mümin açısından, hayat, insan tarihinde etkin ve belirleyici olan *Kutsalın* tecellîsinin keşfedilmesidir.²²²

O halde, psikolojik ve sosyolojik indirgemeciliğin tüm biçimleriyle sunduğu güçlük, onun, incelenen fenomene tatmin edici bir açıklama getirdiği şeklindeki büyük iddiadır. *Kutsalın* bir modalitesi, psikolojik, sosyolojik ve tarihsel birtakım tanımlara indirgendiğinde, O'nun asıl amacı anlaşılamaz. Bu, dinî bir biçimin, var olduğu haliyle, kendi özelliklerine uygun araçlarla anlaşılıp yorumlanması gerektiği anlamına gelir. Dinî bir fenomenin salt psikolojik ve sosyolojik çizgileriyle anlaşılıp yorumlanması eğitici olabilir, fakat her zaman derin ve kapsamlı olmayacaktır. Metafizik bir sorunu psiko-antropolojik bir terminoloji içinde çözmeye çalışmak cüretli bir girişimdir. Psikolojik ve sosyolojik yaklaşımın yeterli olduğunu iddia etmek, indirgemeci bir tavır alıştır. Din tüm kavram ve tezahürleriyle ne salt psikolojik ne de sosyolojik bir vâkıdır.

²²¹ M. Aydın; *Din Felsefesi*, s. 217.

²²² Julien Ries; "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik," *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, Yay. Haz. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.14.

Dinin ve din dilinin bireysel ve toplumsal boyutları olmakla birlikte onu aşan bir tarafı da vardır. Dolayısıyla, dinin bireysel ve toplumsal anlamı onun tek anlamı değildir.²²³

Açıkça, din dilini kendi özünde bulunan özellikler açısından değil de, onun ortaya çıktığı tarihsel koşullar açısından yorumlamak eksik bir yaklaşımdır. Gerçekten, bir kuram, konuya sınırları zorlayarak dayatıldığı ölçüde indirgemecidir. Dinî bir fenomen, ancak kendi düzeyinde tüm içerim ve uzantıları anlaşıldığında, olduğu gibi tanınabilir. Böyle bir gerçekliğin özünü, tek başına psikoloji, fizyoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim ya da diğer yöntemler aracılığıyla bütünüyle anlamaya çalışmak mümkün değildir; zira, dindeki aşkın ve indirgenemez yönü gözardı edilmiş olur. Din ahlâkî, bedîî, bireysel, toplumsal ve kuramsal yönü olan bir gerçektir. Tüm bunlara ilaveten, dinin özellikle teistik bir dinin en önemli yönü İlahî kaynaklı ve Tanrı merkezli olmasıdır. Rahatlıkla iddia edilebilir ki, dinî-temsîlî ifadelerin referansları, yalnızca kişisel algı düzeyinde, kültürel ya da tarihsel bağlamda bulunamaz; zira, ne herhangi bir kültür ne de yatay illiyet bağına dayanan bir kuram onların anlamını açıklama gücüne sahiptir. Antroposentirik bir atıf çerçevesini, din dilinin son başvuru kaynağı olarak kabul edemeyiz. Zira, dinî ifadeler bilincin bir boyutundan ibâret değildir; dinde tüm boyutları aşan bir hakikat mevcuttur.

Doğrusu, ifadelerin anlamının, düşüncenin boy attığı dil oyunu içinde ya da kişisel niyet ve davranış bağlamında yattığını iddia etmek, bir ifadenin anlamını anlamak için, ona tekabül eden sınırlı düşünce ve tecrübeye sahip olmak gerektiğini iddia etmektir. Kelime ve ifadelerin anlamının kullanım bağlamına bakılarak öğrenilebileceğini iddia etmek onun özel durum dili olduğu anlamına gelmemelidir. Eğer özel durum dili olmuş olsaydı, başkalarının derûnî hallerine nüfuz edemezdik ve dolayısıyla, derin fikir ya da anlamlara sahip olup olmadığımızı bilemezdik. Zâten özel durum dilini reddedenler, onun davranışçılığın bir çeşidini savunmak için kullanılan “doğrulamacı” bir anlam teorisinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedirler. Sözelimi, din dili özel durum dili ya da belli niyetlerin dışı vurulduğu bir dil olarak görüldüğünde, ilahiyatçı herhangi bir gerçeklikten bahsetmez; o sadece ruh hallerini ifade eder. Tek tek sözcükler, sadece onu konuşan kişiler tarafından bilinebilen şeylere ve doğrudan duyumlara atıfta

²²³ David Rasmussen; “Yapısal Hermenötik ve Felsefe,” *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade`ın Eserlerine Toplu Bakış*, Yay. Haz. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, ss. 32-34.

bulunur.²²⁴ Dil, kullanım açısından belirsizliğine rağmen, tarihin büyük bölümünde güvenilir bir şekilde işlemektedir. Zira, dil birbirine büsbütün kapalı yapılardan teşekkül etmiş değildir.²²⁵

O halde, din dilini belli bir dil oyunu ya da kişisel duyuş, düşünüş ve davranış bağlamına indirgeme ve atıflarını linguistik ve hatta epistemik bir cemaat veya subjektif yönelimler düzeyinde aramanın doğru olmadığını rahatlıkla iddia edebiliriz. Aynı şekilde, “Tanrı” kavramının kaynağı olarak bilinçaltını ve toplumsal güçleri görmek de doğru değildir. Zira, din dili varlık, bilgi ve değer bakımından insan ve kozmos düzeyinde neyin doğru neyin yanlış; neyin hakikî neyin sahte olduğunun görülmesine kapı açan bir ontoloji ve kozmoloji önermektedir. “Din dilini kullanan büyük çoğunluk, geçmiş iki bin yıldır, kelime ve cümleleri kullanımcıların iddia ettiği şekliyle kullanmamıştır. Müminler Tanrı’yı olgu ve olayları vareden ve yöneten kişi (zât) bir yaratıcı olarak inanmışlardır.”²²⁶

Bu konuda İslam’ın isimlendirmeye, dolayısıyla dile yönelik genel yaklaşımı oldukça ufuk açıcıdır. Bu anlayışa göre, biraz cüretle söyleyecek olursak, varolan şeylerin belli bir varlık mertebesine yerleştirilmesi İlâhî bir isimlendirme olmaktadır. Bu dil var ediyor her şeyi. Dolayısıyla, Wittgenstein’in görüşü, Allah’ın bilgi ve isimlendirmesi açısından daha isabetli görünüyor. Doğrusu, Allah’ın aslî isimlendirme eylemi, O “Âdem’e isimleri öğrettiği”²²⁷ zaman vukû bulmuş ve peygamberler göndererek bu isimleri canlı tutmuştur. Sanki, âlemi isimlendirmekle, O, köre görüş bahşetmektedir. Allah, kozmik düzeni isimlendirmekle insanlara bütün gerçeklikte Kendi önemini görmelerine kapı aralar. İnsanî düzeni isimlendirmekle, insanların toplum ve tabiattaki hususî yerlerini görmelerini sağlar. İnsanî sıfatları isimlendirmekle onların, hasta ve sağlıklı ruh arasındaki farkı görmelerine müsaade eder. Doğru ve yanlış davranışı isimlendirmekle, ahlâk ve fazîletin, dünya ve toplumla ilgili sınırlı insani görüşlerden daha etkili ve yararlı olmasını sağlar. Tüm bu alanlardaki kuşatıcı düzeni salt insanî bir vasıta ile kavramak asla mümkün olmaz; çünkü kuşatıcı düzen bizatihî nihaî olarak

²²⁴ Marie McGinn; *Wittgenstein and The Philosophical Investigations*, Routledge, Oxon, 2005, ss. 116-117.

²²⁵ Dan R. Stiver; *Religious Language: Sign, Symbol & Story*, Blackwell Publishing, Oxford, 1996, ss. 65-66.

²²⁶ Richard Swinburne; *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1993, s. 91.

²²⁷ Kur’an-ı Kerim: 2/31.

isimlendirilemez ve bilinemez olan Tanrı'dır. O kendisi isimlendirinceye kadar insanlar yanlış isimlerin karanlığında yaşarlar.²²⁸ Varlığı ilk isimlendiren Tanrı'dır; insan değil. Dolayısıyla, isimlendirmenin kökeni Kur'anî bakış açısına göre beşerî bir gramer değildir.

Sonuç olarak, dinî ifadeleri, hâricî bir gerçeklik hakkında bir iddia değil, bir iç tutumun dile getirilmesi ve dışavurumu olarak görmek, oldukça cüretli bir yorumlamadır. Eğer dinî ifadeler bir *iç tutumun* ya da *toplumsal uzlaşının* dile getirilmesi olsaydı, bu ifadelerin tarih boyunca icrâ ettiği çeşitli fonksiyonu icrâ etmesi mümkün olmazdı. Sözgelimi, ihtidâ olayları ve dinin yayılması izah edilemezdi. Nitekim, tek Tanrı inancını merkeze alan bir dini, salt his ve heyecan ya da ahlâkî tutum ve yaşama siyasetine dayalı olarak yorumlamak, imanın gerçeğini göz ardı etmek olur.²²⁹ Aksi takdirde, bu, dinin bireyin sadece duygu ve heyecanlarına indirgenmesi anlamına gelir; ve teistik dinlerin doğruluk iddiasını içeren ve bireylerden bağımsız olan dinî akideleri önemsiz sayar. Dinî akideler, iman edilecek şeye ilişkin önermelerdir. Bireysel imanı, iman edilecek şeyin mâhiyetine ilişkin önermelerden bağımsızlaştırmanın, bireyle sınırlı hale getirmenin, din ve teolojinin razı olmayacağı felsefî ve dinî içerim ve uzantıları vardır.²³⁰ Şu halde, iman cümleleri sadece niyetlerin ve toplumsal örüntünün (konvansiyonun) teyidi değildir. Ayrıca, onlar sırf duygu ve umutları da ifade etmez. Dinî ifadeler, en genel anlamda, hayatın ve eşyanın mâhiyetine ilişkin bir kavrayışı salık verir. Din gerçek hayatta gerçekleştirilmesi olanaksız arzuların oyun aracılığıyla giderilmesi ve böylece kişisel benlik duygusunun korunmasına indirgenemez. Çünkü din dili mevcut durumdan bir kopuş ve kaçış; egzotik duyguların tatmini ve içinde taze ve canlı hayatın geçirilebileceği yeni bir dünya kurgusu değildir. Başka bir ifadeyle,

“inancın muhtevası saf dışı edilerek, insandan sadece inanma eylemi, süreci ya da tecrübesine bağlanması talep edilmektedir. Dinî inanç ve duygular ile bunların beraberinde gelen tatmin edilme durumunu nesnel gerçeklik ya da hakikatten bağımsız kılmak, dini duygusal arzuya erişme aracına dönüştürmekten başka bir anlama gelmez. Eğer dinî söylem herhangi bir şey hakkında değilse, o salt duygulanım ve psikolojik “gerçek” olmaktan öteye geçemez. Rasyonellik, mantıkî bağlantı ve tekabüliyetin doğruluğunun aracılık eden kategorileri olmazsa,

²²⁸ William Chittick; *Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç) İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 62.

²²⁹ T. Koç; *Din Dili*, s. 220.

²³⁰ Rahim Acar; *Dinî Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler*, Elis Yayınları, Ankara, 2007, s. 48.

“tecrübe” özneliğin sonsuz ve ayrılaşmamış kaotik akışından başka bir şey olmaz; veya açıkcası, dinî hakikati bilinç akışının herhangi bir salt dramatik sergilenmesine teslim etmek durumunda kalırız. Eğer dinî söylem rasyonel bilgi ile şu ya da bu şekilde teyit edilemiyorsa, bu durumda, nesnel hakikatin hangi zemine dayanarak ifade edileceği kapalı kalıyor demektir.”²³¹

Toparlayacak olursak, dinî inancı nesnel hiçbir karşılığı olmayan hüsnü kuruntunun bir ürünü ve dinî ve teolojik ifadeleri de bu tutumun bir yansıması olarak görmek, onu insan hayatıyla ilgili meselelerde sorumsuz bir düşünce şekli saymaktır; zira, böyle bir tutum sözkonusu sorunlarla yüzleşmekten kaçmayı ifade eder. Bu görüşe göre, dinî inançlar ya kötü geleceği def eden üstün bir Varlığın var olduğunu tahayyül etmek ya da insanın varoluş gerilimlerini hafifleten bir iman icât etmektir. Bu anlamda, din insanın kendi kendisini aldatmasının bir şeklidir.²³²

5. Din Dili ve Fideizm

Dinî dil ve inancın ancak dindarlar tarafından anlaşılabilceği, dolayısıyla, din lehinde genelgeçer rasyonel doğrulama çabalarının anlamsız boş bir çaba olduğunu iddia eden anti-entelektüelist ve korumacı tavra Fideizm denir. Bu yaklaşıma göre, Tanrı hakkında ancak “Tanrı” kavramının kullanıldığı yaşama tarzından yola çıkarak konuşulabilir. Dolayısıyla, dinî inançlar felsefî olarak temellendirilemez. Tanrı'nın varolduğu iddiasının aklîliği ve anlaşılabilirliği sadece din dili bağlamında bulunabilir. Tanrı'ya inanmanın makûliyet ve meşrûiyeti, “Tanrı” kavramının ortaya çıktığı yaşam bağlamına dayanır. Zira, tüm doğrulama ve temellendirme, hatta yanlışlama bile belli bir sistem içinde gerçekleşir. Buna göre, imanin evrensel rasyonellik kavramıyla bir irtibatı yoktur. İman dışarıdan getirilen verilere dayalı olarak ne desteklenebilir, ne de eleştirilebilir.²³³ Zira, bu yaklaşımda dinî inançların insan hayatının diğer veçheleriyle irtibatı bulunmamaktadır. Din ayrı bir yaşam biçimidir; ve o din dili oyunu etkinliğine dayanır. Wittgensteinci Fideizme göre, anlamlılık ve aklîlik kıstasları her yaşam biçimlerine ve kültürlerle göre değişmektedir. Din de ayrı bir hayat tarzı olduğundan, onun kendi aklîlik ve anlaşılabilirlik ölçütleri bulunmaktadır. Bu, epistemik bir göreceliktir.

²³¹ Turan Koç; “Şiir Dili,” *Hece: Türk Şiiri Özel Sayısı*, Yıl: 5 Sayı: 53/54/55, Ankara, 2001, s. 230.

²³² Lars Hertzberg; “Is Religion a Product of Wishful Thinking,” *Can Religion Be Explained Away?*, (Ed. D. Z. Phillips), The Claremont Graduate School, London, 1996, s. 62.

²³³ Andrew Moore; *Realism and Christian Faith: God, Grammar and Meaning*, West Nyack, NY, USA, Cambridge University Press, 2003, s. 80.

Açıkça, bu anlayışa göre, gerçeklik dil oyunlarının bir fonksiyonudur. Bu, ontolojik ve epistemolojik Rölativizmin dayandığı temel iddiadır. Farklı dil oyunları oynayan insanlar, *aynı dünyayı* farklı biçimde yorumlamakla kalmıyorlar; âdeta tamamen *farklı dünyalarda* yaşıyorlar. Epistemolojik ve ontolojik Rölativizmi savunan anlayışa göre, farklı dilsel çevrelerdeki insanlar arasında farklılıklar o kadar derindir ki, bu insanların deneyim ve inançları birbiriyle kıyaslanamaz. Burada, “kıyaslanamaz” sözcüğü ile şunu kastediyoruz: Farklı kavramsal sistemler arasında köprü oluşturacak herhangi bir ortak ölçüt bulunmamaktadır. Belli bir dil oyunu oynayan insanlar, başka bir dil oyunu oynayanlardan farklı bir gerçeklikte ve dünyada yaşadıkları için, bunların müntesipleri arasında aşılabilir farklar olacaktır. Bundan dolayı, dil oyunlarının kavram ve terimleri arasında herhangi bir tekâbüliyet imkânsızdır. Bir kavramsal sistemi, herhangi bir artma, eksilme olmadan bir başka sisteme aktrabilecek tarafsız bir dil bulunmamaktadır.²³⁴

Bu durumu daha kolay anlayabilmek için şu iki topluluk arasında bir karşılaştırma yapmak faydalı olacaktır. Sözgelimi, bir topluluğun, kendi hayat akışı içinde öğrenip kullandığı, birden yüze kadar sayma tekniğini bildiği halde, aritmetiği hiç bilmediğini varsayalım. Bu insanların belli amaçlarla taşları küme küme dizdiğini, her dizide altı taş bulunan dikey üç dizi oluşturmaktadırlar. Onlar bu gruptaki taşların sayısını belirlemek istediklerinde, bunu taşları tek tek sayarak yaparlar. İmdi, aritmetik bilen kimseler olarak bizler düzenlemeye bakarız ve her dizide altı taş bulunan üç dizinin olduğunu fark ederiz ve ‘üç kere altı on sekiz’ eder ve sonuç olarak, “burada on sekiz taş var” deriz. Bu toplulukta yaşayan insanlar bu şekilde konuşup düşünemezler. Onlar için, üç kere altının onsekiz etmesi bu düzenlemenin on sekiz taşı içine aldığına bir delil, kanıt ve doğrulama değildir. Bizim aritmetiğimiz, bizim açımızdan anlamlı olan nedenler ve kanıtlamalar sunar.²³⁵ Bu da göstermektedir ki, bir varsayım ya da hükme ilişkin tüm deneme, teyid etme ve yanlışlama belli bir sistem içinde gerçekleşmektedir. Wittgenstein’a göre, her ne zaman bir şeyi denemeye (*testing*) tabi tutsak, test edilmeyen bazı şeyleri önceden kabul ederiz.²³⁶

²³⁴ Brian Fay; *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 115-116.

²³⁵ Norman Malcolm; *Wittgensteinian Themes*, Ed. George Henrik von Wright, Cornell University Press, 1995, ss. 93-94.

²³⁶ L. Wittgenstein; *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, s.24.

Açıkça anlaşılacağı üzere, bu yaklaşımda, dindarların durumu yukarıda andığımız topluluğun durumu gibidir. Bundan dolayı, din dili kendi nâmına konuşur. O teorik ya da açıklayıcı bir dile ihtiyaç duymaz. Söylenen şey felsefî ve mantıkî delilin talep ettiği açıklıkta tarifi imkânsız bir şey içerir. Bu, din dilinin kendisinin dışında başka herhangi bir şeye indirgenemeyeceğini söylemenin diğer bir yoludur. Dinin anlamı dinî davranış ve din dili yoluyla izhar olunur/açığa çıkar. Wittgenstein`a göre, din, ahlâk ve estetik kendine özgü (*sui generis*) bir mâhiyete sahiptir. Dolayısıyla, dinî kavramlar ancak parçası oldukları yaşama biçimine ilişkin içeriden bir kavrayışa sahip olursak anlaşılabilir. Dinî yaşama biçimine iştirak konusunda en azından bir meyli olmayan kişi için “Tanrı” kavramı uydurma, anlamsız ve saçma görünecektir. Tanrı hakkında derin bir anlayışa sahip olmak, o kavramı üreten yaşama biçimine ilişkin kavrayışa bağlıdır. Bir yaşam bağlamında kurulan bir sistem içinde sorular sorar, araştırmalar yürütür ve hükümler veririz. Bir dil oyununun temel özelliklerini belirleyen önermeler teste tabi tutulmaz ve delille desteklenmez. Gerekçelendirme yapılabilir, fakat gerekçelendirmenin sınırı bir dil oyunudur.²³⁷ Antropologlara göre, bir kabile kültürünün ayırt edici özellikleri hakkında derin bir vukufa sahip olmak için, o kültürün yaşama biçimine ilişkin derinlemesine bilgi sahibi olmak gerekir. Nitekim, kavramlar yaşam serüveni içindeki işlevlerine ilişkin kavrayıştan ayrı olarak anlaşılamaz. Eğer bir kimsenin din hakkında herhangi bir tecrübesi yoksa, o, Tanrı`ya ilişkin ifadeleri anlayamaz. Bu, tipik bir Wittgensteinci tavidir.

Kai Nielsen Wittgensteinci fideizmi şöyle özetlemiştir:

- 1) Dil formları yaşam biçimleridir.
- 2) Yaşam biçimleri, sınırları belli bir şeydir.
- 3) Sıradan dil günlük kullanım bağlamlarına oturur.
- 4) Bir filozofun görevi dili veya yaşam biçimlerini eleştirmek ve değerlendirmek değil, onların işleyişiyle ilgili felsefî karışıklığı gidermek için gerektiğinde tasvirler yapmaktır.
- 5) Kendine özgü hususiyetleri olan hayat tarzları ve farklı söylem biçimlerinin kendi mantığı vardır.
- 6) Bütün olarak alındığında, yaşam biçimleri eleştiri konusu değildir; zira her birinin kendine özgü aklîlik, anlaşılabilirlik ve gerçeklik kıstasları bulunmaktadır.

²³⁷ Norman Malcolm; “The Groundlessness of Belief,” *Philosophy of Religion: An Antology*, (Ed. Louis Pojman), Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993, s. 463.

7) Tartışma konusu olan aklîlik, anlaşılabilirlik ve gerçeklik gibi genel kavramlar sistematik açıdan belirsizdir; onların kesin anlamı sadece belli bir yaşama bağlamında belirlenebilir.

8) Filozoflar tüm yaşam biçimlerini eleştirebilecekleri evrensel dayanaklardan yoksundurlar.

Açıkça anlaşılacağı üzere, Wittgensteinci bir fideiste göre, din insan hayatının kendine özgü kıstasları olan biricik ve oldukça temel bir şeklidir. Din sadece bu söylem biçimine ilişkin ortak anlayışa sahip insanlar tarafından anlaşılabilir ve eleştirilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, felsefe dinî söylemin işleyişini ve nasıl bir işleve sahip olduğunu nisbeten gösterebilir; çünkü din dili fideistik bir dildir.²³⁸ İman belli bir atıf çerçevesine tutkuyla bağlanmadan başka bir şey değildir. Dindar insanlar varoluşlarını, bir bütün olarak, ‘tasavvur’ (resim) dedikleri şeylere atıfla yönlendirirler. Bu tasavvurlar, onların olgu ve olayları belli bir biçimde anlama, anlamlandırma ve yorumlama tavırlarını şekillendirir. Sözkonusu tavırlar, sadece dinî kavramlara dayalı olarak dil oyunu içinde anlaşılıp yorumlanabilir.²³⁹

Bu durumda, din, fizikötesi şeyler hakkında bir söylem değil; varoluşsal bir tutumun ifadesi olarak görülür. Ancak, bir dinin kuramsal yönünün, akâidinin ve teolojisinin olmadığını iddia etmek zordur. Bu, böyle bir dinin zorunlu olarak tamamen dilsiz olacağı anlamına gelmez. Böyle bir dinin dili nesne, durum, olgu ve olaylar hakkında doğrudan bilgi vermeyen *doksolojik*, *kerigmatik* ve *ahlâkî* bir dil olacaktır. Din tam bir sezîş ve topyekün kabul ve teslimiyettir. Kabul ve teslimiyet, spekülasyon konusu olan rasyonel temel ya da ilkelerine dayanmaz, hatta onu aşar. Burada, evrensel mantık ve çıkarım süreçleri bulunmamaktadır. Bu bakımdan, dinin kendine özgü rasyonellik ve anlamlılık kıstasları vardır. Ateist için son derece uzak olan nedenler, kabul ve teslimiyet unsurundan dolayı, teist için açık ve son derece yakın nedenler olabilir.²⁴⁰ Çünkü dinin, bir âlem tasavvur (*resim*) ve telakkisine oturan bir hayatla yakından ilişkili olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, nasıl bir âlem tassuvvurunu benimsediklerine bağlı olarak, insanlar farklı şekillerde düşünürler. Burada, “tasavvur” kavramı “dil

²³⁸ Kai Nielson; *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The Macmillan Press Ltd., London, 1982, ss. 65-66.

²³⁹ Stephan Mulhall; “Wittgenstein and the Philosophy of Religion,” *Philosophy of Religion in the 21st Century*, (Ed. D. Z. Phillips, Timoty Tessin), Palgrave Macmillan, New York, s. 99.

²⁴⁰ Ian T. Ramsey; *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM Press Ltd., London, 1957, s. 18.

oyunu” ve “yaşam biçimi” kavramına dayalı olarak daha iyi anlaşılır. “Tasavvur” yaşama biçiminin “grameri”dir. Bir “tasavvur” imgesi, gramerin kendisine dayalı olarak ortaya çıkarıldığı fiilî dinî hayatla yakından ilgilidir. Tasavvurlar (*resim*) dil oyunlarındaki kartlar gibidir. Her kartın oyunun seyrine göre belli bir anlamı vardır. Oyun bir şey için mücadeledir veya bir şeyin temsildir. Bu anlayışa göre, dinî inançları benimseyenlerin temsil olarak kabul ettiği şeyle, benimsemeyenlerin temsil olarak kabul ettiği şey bütünüyle farklıdır. Bundan dolayı, bilgiler bilgi sistemleri denebilecek birtakım sistemler halinde kümelenmektedir. Bilgi belli bir dil oyunu oynayan kişilerde belli bir takım davranış yatkınlıkları halinde beliren eğilimlere ve toplumsal konvansiyona indirgenir.

Bu durumu biraz açacak olursak, her dil sisteminin kendi yapısı gereği, ifadeye kavuşturduğu tüm bilgilere *a priori* bir özellik kazandıran bir kavram çerçevesi sağladığını farzedelim. Sözgelimi, iki değerli bir mantık sistemine göre, bu sisteme giren her bir önerme doğru ya da yanlıştır; üç değerli bir mantık sisteminde ise, sisteme giren her önermenin üç ayrı doğruluk değeri vardır. Dil sistemlerinin yapısal bir parçası olan kavram çerçeveleri, tüm bilgilerimize aklın yapısı gereği *a priori* bir şekil veren Kant’ın algı kalıplarını ve kategorilerini andırmaktadır. Ancak, Kant’ın *a priori* kalıp ve kategorileri biricik ve zamanla değişmeyeceği düşünülen insan aklının yapısına dayalı olarak temellendirilmiş olduğu halde; *burada* bahsettiğimiz *a priori* kavram çerçeveleri uzlaşım ve zamanla değişebilen çeşitli dil sistemlerinin yapılarına dayanmaktadır. Konvansiyonu (uzlaşım) esas alan anlayışa göre, Kant’ın değişmez bir akıl yapısına bağlı sandığı *a priori*, aslında, kendi çağında yaygın olan sistemlerin (Aristoteles mantığı, Euklides geometrisi, Newton fiziği) kavramsal çerçevelerinden başka bir şey değildir.²⁴¹ Buna göre, bir bilginin kesinlik derecesi, bu bilginin ait olduğu bilgi sistemi çerçevesinde, yani bu sistemin dayanakları aracılığıyla kazandığı gerekçelendirilme düzeyine bağlıdır. Dolayısıyla, her dayanak, kendi bilgi sistemi çerçevesi içinde kesin olup, onlar aracılığıyla kesin olarak temellendirilen tüm bilgiler de kesin olmaktadır. Fakat bunların güvenilirliği belli bir dil oyunu çerçevesinde fideistik bir güvenilirliktir, genel geçer rasyonel bir güvenilirlik değil. Her bilgi sisteminin kavram çerçevesi, belli bir ontolojiyi ifade eder. Her ontoloji onu ifade eden kavram çerçevesinin varlık iddialarından kuruludur.

²⁴¹ Teo Grünberg; *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 24.

Açıkça, Wittgensteinci Fideizme göre, bu unsurların hiçbiri, içinde konumlandıkları belli bir dil oyunu (kavramsal sistem) dışından incelenemez. Rasyonel incelemenin belli bir dil oyununun temel bağılıkları ya da aslî grameri bağlamında yürütülmesi gerekir; çünkü açıklama, değerlendirme ve muhakemenin temelini oluşturan ölçütler bu çerçevenin kendisi tarafından tedârik edilmektedir. Ayrıca, dil oyunlarından bağımsız bir gerçeklik olmadığı için bir dil oyunundaki iddiaların, bağımsız bir gerçekliğe uyup uymadığına bakılmaz. Bu anlayış, rasyonel çözümleme açısından, bir dil oyunundan ötekine geçişi engellemektedir. Böyle bir geçişin köklü bir değişiklik ya da âdeta bir din değiştirme gibi olması, algılama, anlama, anlamlandırma ve yorumlama biçimlerinin birinden ötekine geçişin bütünsel bir geçiş olmasını gerektirir. Eğer bu anlayış doğru ise, bir dil oyununda doğru olan şey, başka birinde doğru olmaz.²⁴²

Teizim açısından, bu yaklaşımın, kabul edilmesi imkânsız neticelerinin olduğu açıktır. Bu anlayışın kabulünün imkânsız neticelerinden biri, dinî ifadelerin bilişsel içerikten yoksun olduğu iddiasıdır. Buna göre, dinî ifadeler bilişsel içerikten yoksun olduğu için, onlar ancak birtakım açıklayıcı kavramlara indirgenerek açıklanabilir. Genel olarak, dinî ifade ve fiilleri bilişsel içerikten yoksun olarak değerlendirmek fideistik bir yaklaşımın neticesidir. Wittgensteinci Fideizmin temeli, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, birbirinden kopuk değişik dil oyunlarının bulunduğu fikridir.

Şüphesiz, insan hayatını katı sınırlarla birbirinden ayırmak tecrübenin bütünlüğü açısından hiç de uygun değildir, hatta “doğru” değildir. Daha iyi anlayabilelim diye epistemolojik maksatlarla dinî inançları diğer inanç türlerinden ayırabiliriz; ama bunları fiilen birbirinden koparamayız. Bu bakımdan, din alanında yapılan anlamlı ya da anlamsız şeklindeki değerlendirmelerin çok geniş bir bağlama oturması gerekmektedir. Din ne sadece bir duygu, düşünce, inanç ve ne de eylem ve davranıştır; o, çok boyutlu bir gerçektir. Gerçekten, “Hakikat” bir yüzüyle akla baktığı kadar, bir yüzüyle de duygulara, bir başka yüzüyle sezgilere bakar. Tam bir inanç ve arınmadan sonra gelen vecd hallerinde de hakikatin bütünlüğünü anlama ve kavramaya doğru adımlar atılır. Nihayetinde, dini tek boyutlu olarak yorumlama girişimleri epistemolojik ve ontolojik Rölativizme varır. Epistemolojik Rölativizme göre, dinî, etik, estetik, bilimsel ve felsefî deneyim ya da eylemlerin içerik, anlam, hakikat ve doğruluğu ancak belli bir dil oyunu

²⁴² B. Fay; *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, ss. 116-117.

(kavramsal çatı) içinde belirlenebilir. Buna göre, bir dilsel bağlamdan bakılarak başka bir bağlamın yargılanması mümkün değildir. Ontolojik Rölativizme göre, gerçeklik, belli bir linguistik cemaatin kavramsal şeması tarafından belirlenmektedir. Anlaşılmaktadır ki, bilgilerin güvenilirliği, ait oldukları linguistik şemaların temel önermelerinin dolaysız olarak gerekçelendirilmesi problemine götürülmektedir. Şu halde, linguistik şemaların temel önermelerinin dolaysız olarak nasıl gerekçelendirildiğine bakmak gerekir. Din dili açısından, dolaysız gerekçelendirmenin linguistik cemaat bağlamında yapılması, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, katı bir görecelik ve fideizmdir.

Açıkça anlaşılabacağı üzere, Fideizm, anlama ve gerekçelendirme açısından dışsalcılığın (*externalism*), yani dıştan gelen kanıtların reddidir; zira, dini anlama ve gerekçelendirme, dışarıdan herhangi bir epistemik sorgulamaya imkân tanımayan sadece dinî dil oyunu çerçevesinde gerçekleşecek süreçler olarak düşünülmektedir. Dinî ifadelerle ilişkin gerekçelendirme din dili çerçevesinde bulunur; bu bakımdan, daha fazla epistemolojik dayanak aramak boşunadır. Din kendi anlam kurallarına sahip olup, diğer yaşam tarzlarıyla son derece sınırlı bir irtibatı vardır ve kavramsal olarak özerktir. Bu bakımdan, dinî kavram ve uygulamalara ilişkin gerekçelendirme “içselci” (*internalism*) bir yaklaşıma, yani, içten gelen kanıtlara dayanır. Bunun aksine, *dışsalcılığı* savunan bir kimse, dinî inançları daha kuşatıcı aklîlik kıstaslarına dayandırma iddiasındadır ve dinin izah edilebilirliğine vurgu yapar. *İçselciliği* savunan kimse ise, dinî inançların ayırt edici niteliklerini öne çıkarır ve dışsalcının, dine yabancı anlamlılık kıstasları uyguladığından hareketle, dinin yanlış tanıtıldığını iddia eder. Bu bağlamda, içselci yaklaşımın temel iddiası, hayatın öyle hususî anlamları vardır ki, onları ait oldukları yaşam biçiminden koparılamayacağıdır. İçselci yaklaşıma göre, tüm inanç ve algılar içsel durumları açığa vurmaktadır. Söz konusu inanç ve algıları paylaşan epistemik özne bu durumlara doğrudan erişebilir. Bir iddia ya da inancın temellendirilmesi (doğrulanması) içsel durumlara atıfla gerçekleştirilebilir.²⁴³ Doğrusu, dinî inançları ait oldukları yaşam biçiminden kopartmak, bir yerde onların “mahremiyetini” ortadan kaldıracaktır.

²⁴³ S. Reçber; *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 25.

Ancak, yine de, durumun böyle olması, din dilinin, onu paylaşmayanların kavrayamayacağı ve tutarsız ve yanlış bulacağı ayrı linguistik bir pratik oluşturduğu iddiasını haklı çıkarmaz. Dolayısıyla, “din dilinin açık bir referansı yoktur ve mümin kimsenin iddiaları kabul edilebilir rasyonel standartlara uymaz” denilemez. Aksi takdirde, din dilinin kognitif (bilişsel) içerikten yoksun olduğunu iddia edenler gibi, “onun, günlük dilin atıfta bulunduğu şekilde herhangi bir şeye atıfta bulunmadığını” savunmamız gerekirdi.²⁴⁴ Eğer durum böyle olacak olsaydı, “bu, epistemik anlamda, tipik bir *işselci* yaklaşım” olurdu. İşselciliği savunan bir insan, bir şeye inanıp inanmamakta haklı olup olmadığını anlamak için sadece kendi bilinç durumları üzerinde teemmül ve tefekkürde bulunur. Sonuç olarak, o, dışarıdan gelen herhangi bir kanıtı dayanmaksızın, kendi bilinç durumlarını dikkate alarak karar verir.²⁴⁵ Ancak, küllî bir akıl tasavvuru yerine hür ve yaratıcı bir aklın ürünü olan uzlaşma dayalı kavram çerçeveleri koymakla, doğruluk problemine, dolayısıyla, genel geçer ve tümel bilgi problemine sadece *geçici* bir çözüm bulunabilir.

Peki, mantıksal ve matematiksel kesinliğin insan zihnindeki aslı nedir ve neden mantık ve matematiğin yasaları nesnel gerçekliğin görünüşlerine karşılık gelmektedir? Açıkça, asıl ya da ilke İlahî Akıldan başka bir şey değildir. İlahî Aklın insanî düzlemdeki yansıması kesinlik, tutarlılık ve mantık ve matematik yasalarının düzeninden oluşur. Bunlar aynı zamanda, kendileri vasıtasıyla insan zihnininde çalıştığı nesnel düzenin ve uyumluluğun kaynağıdır. Mantık yasaları öznel sınırlılıklar ve kişisel mizaç özelliklerinin aksine, İlahî olana dayanır ve bir ontolojik gerçekliğe sahiptir. Akıl Kutsal’a giden büyük yoldur ve onun ilahî bir vechesi vardır. İlahî Aklın yansıması olmaksızın mantık ve matematik yasaları var olamaz ve zihnin tüm işlevleri büsbütün bir tür keyfiliğe indirgenmiş olur.²⁴⁶

Bu bağlamda, fideistlerle gerçeği kabul etmeyenlerin (*Non-realist*) yanılgısı, inanma eylemi ile onun bireysel ve toplumsal neticelerini birleştirmeleri ve böylece teistin inanç kavramını anlamsızlaştırdıklarını sanmalarındır. Gerçeği kabul etmeyenlere göre, Teistik Realizm imanının insanlar için belli bir zamanda ne anlama geldiğini tanımlar, fakat bu

²⁴⁴ Mark Addis; “D. Z. Phillips’fideism in Wittgenstein’s mirror,” *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, s. 85-86.

²⁴⁵ Roderick M. Chisholm; *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989, s.76.

²⁴⁶ Seyyid Hüseyin Nasr; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar) İz Yayıncılık, 2001, ss. 15-16.

iman kavramı bugün devam ettirilemez.²⁴⁷ Bu yönüyle gerçeği kabul etmeyenlerin yaklaşımıyla fideistik tutum arasında belli bâzı benzerlikler kurmak mümkündür. Dinî inancın diğer inanç türlerinden mantıken ayrı ve farklı olduğu söylenir. Hatta dinde neyin anlamlı neyin anlamsız olduğu yalnızca sözkonusu din bağlamında teşekkül eden kıstaslar tarafından belirlenmesi gerektiği de iddia edilir. Bundan dolayı, dinî inançların eleştirilemeyeceği, sadece müntesipleri tarafından anlaşılabileceği ve kesin ölçütün onların yaşam biçimleriyle irtibatlı olduğu düşünülür. Zira, dışarıdan bulunacak bir şey olmadığı için, insan “Hakikat”i dile getiremez.²⁴⁸

Görüldüğü gibi, din diliyle diğer diller arasında herhangi bir irtibatın bulunmadığı düşüncesi onu gerçekçi olmayan fideistik bir bağlama mahkûm etmektedir. Teizm açısından bakıldığında, din dili dâimâ diğer dillerle, sadece kelimelerin anlamı ve çağrışımları açısından değil, cümle yapısı bakımından da ortak yönleri bulunmaktadır. Tanrı hakkındaki ifadelerin ne anlama geldiğini, inanan insan da anlamaktadır; inanmayan insan da; zira, teolojik ifadeler bir bakıma sıradan dilden ödünç alınan yapı ve anlamlara dayanır.²⁴⁹ Çünkü “bir dil oyunu “dil”in temsilidir. Sözdizimi ve anlambilim bir dil oyununun genel dile uyumunu sağlayan düzenleyici manzumelerdir.”²⁵⁰

O halde, din dilinin bir tür spekülasyon olarak kurulan bir dil oyunu olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz; zira, spekülasyon görüntü üstüdür, karşı görüntüdür ve bir tür cehalet yöntemidir. Zira, burada hayalî olanın gerçek olduğu iddia edilmektedir. İcat edilmiş simgesel dil ve seçilmiş sözcüklerin hiç birinin, yalın dile çevrildiğinde, yaratılışın cereyan ettiği temel ilkeler konusundaki derin bilgisizliği örten siyah bir perde olmaktan öteye geçmediği açıkça ortadadır.²⁵¹ Gerçekten, varoluş anlaşılması zor bir şey değildir; hayat dil oyunları kuramında iddia edildiği gibi bütünüyle gizli bir şey olarak görülemez. Doğrusu, varlık düzeyleri arasında bir geçişlilik ve derin bir bağlantı vardır. Her bir varlık düzeyini temsil eden *bağımsız* dil alanlarının olduğunu savunmak

²⁴⁷ D. Z. Phillips; *Wittgenstein and Religion*, Sr. Martin`s Press, New York, 1993, s. 33.

²⁴⁸ John M. Heaton; *Wittgenstein ve Psikanaliz*, (Çev. Gürol Koca), Everest Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 7-8.

²⁴⁹ Frank B. Dilley; *Metaphysics and Religious Language*, Columbia University Press, New York, 1964, s. 52.

²⁵⁰ Yalçın Koç; *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, s. 136.

²⁵¹ Abdülkadir es-Sufi; *Ayetlerden İşaretler*, (Çev. Ahmet Kot), Yeryüzü Yayınları: 10, İstanbul, Tarihsiz, s. 40.

çok da kolay değildir. Sözelimi, olgusal düzey varlığın zaman ve mekân içindeki boyutudur. Büyük varlık zinciri içinde, bir üst düzey bir alt düzeye göre daha değerli ve hakikate daha yakındır; alt düzey değer ve anlamını bir üst düzeye irtibat ve ilişkisinden alır.²⁵² Varlık mertebesi ve dereceleri altüst edildikten sonra, Tanrı'nın hakikî varlığı hakkında teemmül ve tefekkür anlamını yitirmiş ve o bir dil oyununun parçası haline gelmiştir. Din, ahlâk, sanat, doğa bilimleri ve ahlâkın konuları, yatay çizgisel düzlemde işleyen bir nedenselliğe dayalı olarak anlaşılmalı ve yorumlanmaya başlanmıştır. Artık, hiçbir köprü ya da merdiven fizikötesine işaret ve imâda bulunmamaktadır; çünkü fizikötesi bir kurgu ve âdete bir tür “mitoterapi” yöntemine indirilmiştir. Oysa, “beşerî düzeyin hudut ya da sınırlarının aşılması fikri zemine alınmadan, yükselmekten bahsedilemez. Sınırları aşmadan yükselmek, dil içinde dönüp durmak, beriden öteye aşmak ve öteye mahsus sahneye göçmek olarak kabul edilemez.”²⁵³

Bu bağlamda, gerçeği kabul etmeyenlerin ve Wittgensteinci fideistik tutumu benimseyenlerin dine ilişkin yorumlarının, dinî bütünüyle beşerî düzeye indirgeme girişim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Din aklın hiçbir şart ve koşulda ulaşma (erişim) imkânının bulunmadığı, ancak duygu ve sezgi ile nüfuz edilebilen, muhtevası insan tarafından belirlenen “*nouminous*” bir alan olarak göremeyiz. Bu bakımdan, dini sadece müntesiplerini ilgilendiren ve eleştiriden muaf bir tür “dil oyunu” olarak görmek uygun değildir. Dinin merkezinde beşerî anlamda “dinî tecrübe” bulunmamaktadır. Din dile getirilmesi neredeyse imkânsız çok özel bir tecrübeye indirgenemez. Dini bütünüyle irrasyonel bir alana ircâ etmek ve onu insanın irrasyonel bir tecrübesi olarak görmek, dinin pek çok yönünü budamak olacaktır.²⁵⁴ Hakikaten, bugün olmayanlar yarın olabilir. Bugün inanmadıklarımıza ve bilişsel alanın dışında gördüklerimize yarın inanmak mecburiyetinde kalabiliriz. Bu bakımdan, bilgi alanını daraltmanın, “ilim ve fenni boğmanın, sahai imkânı kısaltmanın ve mümkün muhal” demenin anlamı yoktur.²⁵⁵

²⁵² Sadreddin Konevî; *Tasavvuf Metafiziği: Mihtâhu Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücut*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, ss. 150-151.

²⁵³ Y. Koç, *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*, ss. 505-506.

²⁵⁴ Tahsin Görgün; *Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek yayıncılık, İstanbul, 2003, ss. 45-46.

²⁵⁵ Muhammed Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul, 1935, ss. 202-203.

Sonuç olarak diyebiliriz ki tüm yaşam biçimlerinin otonom olduğunu, kendi dil ve terimlerine dayalı olarak değerlendirilebileceğini ve dışarıdan eleştirilemeyeceğini iddia eden Wittgensteinci Fideizm göreceliğin bir şeklidir. Bu göreceliğin başka şeyler için olduğu kadar, din için de çok olumsuz saçma sonuçları vardır. Buna göre, sözgelimi, fal ve sihirle irtibatlı bir hayat tarzının dışarıdan eleştirilememesi gerekir. İmdi, insanlar dışarıya kapalı, içerden işleyen tüm yaşama biçimi ve pratiklerini tutarsız olduğu gerekçesiyle reddetmektedirler. Bir zamanlar fal ve sihirle ilgili terimlerin dilde kullanılmış olması bir şey ifade etmez. Bu tür göreceliğin saçma içerim ve uzantılarını reddedecek ve fal ve sihirle ilgili yaşam biçiminin de reddedilmesi gerektiğini kabul edeceksek, aynı şekilde, kendine özgü bir dili olan kapalı dinî yaşam biçimini de reddetmemiz gerekir. Mesela, Budist dil oyununda “Tanrı yoktur”; teistik dil oyununda “Tanrı vardır” ifadelerini, Wittgensteinci fideist aynı anda doğru kabul etmek durumundadır. Bunlar birbiriyle çeliştiği halde nasıl doğru olacaklar? Wittgensteinci fideistin vereceği cevap, dinî bir ifadenin anlamının ait olduğu dil oyununa bağlı olduğu şeklinde olacaktır. Bu anlayışı paylaşanların dil ve anlam hakkındaki görüşlerini niçin kabul edelim? Anlamın bütünüyle bağlamsal ve yaşam biçim ve pratiklerini ötekine aktarmanın imkânsız olduğunu kabul etmek için *yeterli* neden yoktur. Din dili diğer dillerden ve bir din ya da mezhebin dili diğerlerinden bütünüyle kopartılamaz.²⁵⁶ Çünkü Teizm açısından, dinî denilebilecek fiiller kendi kendini var kılan fiiller olarak görülemez. Başka bir ifadeyle “dinî” fiillerde temsil edilen şey bir dram ve kendi kendini kuran şeyin bir gösteri haline bürünmesi değildir. Sözkonusu fiil, kozmik bir olayı, yalnızca temsilî olarak değil, aynı zamanda ilahî fiille özdeşleşme olarak yeniden üretir ve tekrarlar. Teolojik dil insanın eşyayla, kainat ve diğer insanlarla olan ilişkisini tazeler. Bu yüzden, o, duyu dünyasına başvurarak herhangi bir şey göstermez; tanımları başka tanımlarla ilişkilendirerek analiz etmez, fakat iknâ eder. İknâ eden dil, sözgelimi duyu verilerini esas alan bilim dili gibi, realitenin tek bir boyutuna değil; bütününe başvurur. Sonuç olarak, telkin ve iknâ eden dil, bu dili kullananların kişiliğine derinden kök salmıştır. Daha açık ifade etmek gerekirse, iknâ eden dil, konuşan kişi gibidir. Konuşan kişi iknâ dili, kullanıldıktan sonra kaldırılıp atılan bir alet kullanır gibi kullanmaz. Ayrıca, Wittgensteinci fideistlerin iddia ettiği gibi, onun aklî tahlilden muaf olduğunu söylemek mümkün değildir. Eğer Tanrı'nın varlığına inanmak aklen doğrulanamıyorsa, geleneksel monoteistik herhangi bir dini kabul etmek için geçerli

²⁵⁶ M. Martin; *Atheism: A Philosophical Justification*, s. 258.

hiçbir dayanak kalmayacak; hatta inanmakla inanmamak arasında da bir fark bulunmayacaktır.

O halde, dinin kapalı bir bilgi sistemi olduğu görüşü teistik dinler açısından kabul edilebilecek bir durum değildir. Zira, bu yaklaşım, imana yönelik olarak, evrensel kanıt ve temellerin olmadığını iddia eden fideistik bir tutum önerir. Açıkça anlaşılmaktadır ki, Wittgensteinci Fideizmin kabul edilemeyecek en önde gelen yönü, din diline özerk alan muamelesi yapması; ve onu kendi kuralları olan bir dil oyunu ya da sadece kendi sınırları içinde anlamı olan bir sözedimi gibi görmesidir. Bu bakımdan, imanın gramerini açıklığa kavuşturduktan sonra felsefenin görevini tamamladığını söyleyemeyiz. “Akıl” kavramı son derece dar kamusal uzlaşma çizgisiyle özdeşleştirilemez. Zira, akıl ilahîdir ve yalnızca insanın ona iştirak etmesi ölçüsünde insanîdir. O bir fonksiyon olduğu kadar, bir özdür de; ve görünüş olduğu kadar bir ışıktır. Akıl (*Intellect*) zihin olmadığı gibi, Aklın beşerî düzlemdeki yansıması olan akıl (reason) da değildir. O bilincin aslı ve merkezidir; ve geleneksel anlamda *nefs-i nâtika* olarak isimlendirilir.²⁵⁷ Bu bakımdan, dinî inanç ile akıl ya da felsefi eleştiri arasında verimli herhangi bir ilişkinin kurulamaması, din ve teolojinin bir tür gettoya çekilmesine ve kültürel hayatın bir ifade biçimi olan felsefeyle irtibatının kopmasına yolaçar. Bu, övgüye değer pek çok faaliyet, anlayış, diyalog ve eleştirinin yapılamaması demektir.

²⁵⁷ Seyyid Hüseyin Nasr; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar) İz Yayıncılık, 2001, s. 160.

SONUÇ

Wittgenstein`ın son dönem felsefesi kesinlikle antroposentiriktir. Anlam kuramının konusu, dilin kullanılma tarzıdır; zira, anlam dilin kullanım bağlamında gerçekleşir. Bu anlayışı mantıkî sonucuna götürdüğümüzde, büyü, hurafe ve din arasında dil oyunu (söylem) olmaları bakımından herhangi bir fark yoktur. Din kapalı bir dil oyunu olduğu için, tecrübenin diğer hususiyetleriyle arasında herhangi bir ilgi ve ilişki kurulamaz. Bu oyun sadece onu oynayanlar tarafından anlaşılabilir; zira, neyin anlamlı, neyin anlamsız olduğu onun derin grameri tarafından belirlenmektedir. Aynı zamanda, bu oyun dışarıdan ne savunulabilir ne de eleştirilebilir. Bu durum, hayatı aslında değişik kompartmanlara ayırmaktır.

Açıkça, insan tecrübesini aşırı bir şekilde bölümlere ayırmak şu anlama gelir: Dinî inançlar ayrı bir dil oyunudur ve dinî söylem kendi kendine yeten yalıtılmış bir şeydir. Gerçeklik, sistematik bir şekilde müphemleştirilir ve böylece spesifik iddiaları desteklemek ya da çürütmek için ileri sürülen delil ve test araçları belli bir bağlama oturtulur ya da özel durumlarla ilgili nev`i şahsına münhasır şeyler olarak görülür. Dil denilen şey hayatla ağ gibi örülmüş son derece çeşitli gayr-i mütecanis (*heterojen*) unsurlardan ve biçimlerden oluşur.

O halde, sadece söylem koşullarının mümkün kıldığı şeyleri bilebilen insan, sadece sonlu hakikatları idrak edebilir. Tarihsel, toplumsal, psikolojik, antropolojik ve biyolojik koşullar tüm bilme biçimlerini önemli ölçüde sınırlandırmaktadır. Dil oyunları, insan eylemleri ve ilişkileri yoluyla ortaya çıkan tarihsel varlıklar ya da örüntülerdir. İnsanlar farklı zamanlarda ve kültürlerde farklı öncüllerden yola çıktıkları veya farklı dil oyunları oynadıkları için birinin bildiğini iddia ettiği şeyi diğeri bilemez hatta anlayamaz. Kültürel ve linguistik farklar kıyas yapmaya mâni olur. Heterojenlik karşılıklı anlaşmaya mâni olur.

Doğrusu, dilin gerçekliği temsil ettiği düşüncesini bir kenara bırakmak ve dile yaklaşımımızda bütünüyle Wittgensteinci tavrı benimsemek, dünyayı değerinden, gerçekliğinden ve kutsallığından arındırmak olacaktır. Bu anlayışa göre, hakikat cümlelerin bir özelliğidir. Cümleler, belli bir dil oyunu bağlamında, insanlar tarafından kurulan kelime dağarcıklarına bağlı olduğu için, hakikat insanların ürünüdür.

Bu durumda, belli bir linguistik ve epistemik cemaate göre olanaklı ya da önemli olan şey gerçekten olanaklı ya da önemli kabul edilecektir. Oysa, geleneksel görüşe göre, inasanın tek görevi, ilahî olanla bağlantı içinde olduğunu keşfetmek ve hakikati bilmektir. Böylece, hakikat eskimez, çürümez olduğu için, o kimse için yok olup gitme sorun olmaktan çıkacaktır. Fakat insan, hakikat ve anlamı dil oyunları bağlamında kurguya indirgemekle, hakikati bilme düşüncesinden vazgeçmiştir. Hakikati değişken metaforlarla tanımlamak ve dil aracılığıyla gerçekliği kurma girişimi, tüm insanlar için tek bir bağlam bulma düşüncesinin ortadan kalkmasına varmıştır. Artık insan kendini bilmekle, dışarıda bulunan bir hakikati bilmiş olmaz. Benlik hakkındaki bilgi, insanın kendi kendini “yaratması” sürecini bilmekten öteye geçmemektedir. İnsanın kendini bilmesi, kendi olumsuzluğuyla yüzleşmesi ve yeni bir dil ve metaforlar üretmesinden ibârettir; zira, anlam kullanıma dayalı olarak ortaya çıktığı için, sözcükler ve cümleler her zaman nesne, durum, olgu ve olaylara atıfta bulunmamaktadır.

Bununla birlikte, geleneksel Teizme göre, âlemin keşfedilmeyi bekleyen kendine özgü bir yapısı ve dili vardır. Var olan her şey kendince bir dil konuşur ve insana imâ ve işarette bulunur. Bu anlamda, âlem insanla konuşur, bu dili anlamak için temsili bir akıl yürütme gerekir. Âlem tesâdüfen atılmış nesnelerden oluşan yoğun bir kütle değil, canlı bütünlüğü olan ve anlam taşıyan bir kozmostur. Âlemin bütünlüklü ortak bir dili vardır. İnsanlar tarafından kurulan diğer tüm diller, bu dile katıldıkları oranda anlam ve önem kazanırlar. Âleme müracaat edilerek, hakikate ilişkin ipuçları bulunabilir. Yoksa, “hakikat,” “iyi,” “güzel,” “doğru,” “yanlış” . . . gibi kavramlar konuşulan dil tarafından içi doldurulan nominal değere sahip şeyler değildir.

Aslında, alternatif söylemleri, hakikatle değişik bağlantı noktaları oluşturma olarak düşünmek daha isabetlidir. İnsan değişik hakikat iddialarının satıldığı hakikat pazarının bir müşterisi değildir. Teistik dinler insandan dil ve toplumun dışına çıkarak, yaşanılan duruma ilişkin değerlendirme yapmasını ister. Dil aslî benliğimizle hakikat arasında irtibat kurmanın en önemli aracıdır. Kelimeler bir âlemden diğerine geçen elçilerdir. Farklı dil oyunları, âlem ve insana hâkim olmanın ve beşerî amaçları gerçekleştirmenin alternatif yolları olmamalıdır. Böyle olduğu takdirde, amaçlar değişince araçlar da değişecektir. Fakat her bir dil kendi önceliklerine göre, hakikat, güzellik ve iyilikle bağlantı kuran ve keşfe imkân tanıyan olanaklardır. Bu diller epistemik amaç

bakımından aynı hedefe ulaşmaya çalışır. Bunların birbirine nisbetle ayrıcalığı, epistemik amaçlarını gerçekleştirmekte yatar.

Açıkça ifade edecek olursak, gerçek bilgi alışverişinde, kozmik gerçeklikle zihinsel süreçler arasında bir bağ kurulur. Geleneksel teistik dil İlahî, kozmik ve insanî düzenlerin karşılıklı ilişki içinde olduğunu bildiren dildir. Yoksa, o, özel belli bir tarihî sosyal ortamda kurgulanan bir dil değildir. Wittgensteinci fideistik yaklaşımda olduğu gibi, din rasyonalitenin hemen hemen hiç olmadığı ve büsbütün belli bir yaşam biçimi içinde gerçekleşen bir bağlanma, kabul ve teslimiyet alanı değildir. Dolayısıyla, din alanını özel durumların geçerli olduğu ve küllî kıstasların bulunmadığı bir alan olarak yorumlamak doğru görülmemektedir. Nitekim, salt kabul ve teslimiyet dini açıklayamaz. Dili sırf kullanıma dayalı olarak izah etmeye çalışmak, dili iletişim imkânını büyük ölçüde bitirmek anlamına gelir. Dilin fizikötesine bakan yönünü akamete uğratmaktır. Böylece, kelime ve kavramlar dinî ve fizikötesi anlamını yitirir; dolayısıyla, Allah'ın insanları yönlendirmesi ve vahyin evrenselliği dumura uğratılmış olur. Bunun sonu psikolojizm ve solipsizme kadar gider.

O halde, dinî ifadeleri özerk bir dil oyunu oluşturacak şekilde takdim etmek doğru değildir. Dinî ifadeler, etik ve estetik ifadelerle ilgili ve ilişkili olduğu kadar bilimsel ifadelerle de ilgili ve ilişkilidir. Bilgi ile ilgili faaliyetleri birbirinden bütünüyle kopartmak, epistemolojik amaçlarımız bakımından doğru olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla, dinî ifadelerin kendi alanlarının dışında herhangi bir içerim ve uzantıya sahip olmadığını; ve diğer alanlarda bilinen ve inanılan şeylere atıfla ne tasdik edilebileceğini ne desteklenebileceğini iddia etmek çok aceleci ve cüretli bir yargı olarak görünmektedir.

Öte yandan, din dili sadece Tanrı'nın gerçekliği hakkındaki temel evrensel ya da metafizik önermelerden oluşmaz; o, Tanrı ile buluşma tecrübesine dayalı olarak anlaşılacak içerimlere de sahiptir. "Tanrı," tanım itibariyle, sadece "kendinden daha büyüğü düşünilemeyen bir varlık" değildir; O, aynı zamanda kendisine ibadet edilen ve sığınılan bir varlıktır. Zât olan Tanrı'yı "*keşf yoluyla bilmek*," iki zât arasında dolaysız bir rabitanın kurulmasını gerektirmektedir. Tanrı'nın bilinmesi "*buluşma*" (*vusûl*) yoluyla olur ve bu bilgi insanın kendisini İlahî âlemi keşf için hazırlamasını ve fiilen İlahî varlığa bir yerde *katılmasını* gerektirir. Teistik imana uygun olan bu bilgi, hakikat

hakkında objektif ve gayrı-şahsî bir bilgi değil; iman konusunun mahrem bir tecrübe içinde hakikat olarak kabul edildiği şahsî yüce bir faaliyettir.

Doğrusu, dil, âlemi tek başına temsil eden bir bütün değildir; o, dildışı bir hakikat ve gerçeklikle bağlantı kurmamızı sağlayan bir araçtır. Bu bakımdan, dili, Wittgensteinci anlamda, birbiriyle bağlantısı olmayan olumsal dil oyunları olarak yorumlamak zayıf bir yorumdur. Düşünce tarihini, dil oyunları oynama ve kullanışlı metaforlar üretmenin tarihi olarak değil de, Hakikate gittikçe daha çok yaklaşmanın tarihi olarak yorumlamak daha isâbetlidir. Aynı şekilde, övülmeye değer hayat, insanüstü bir hakikati bulmaya çalışan kişinin hayatıdır; herhangi bir fizikötesi gerçekliğe atıfta bulunmadan kendi dilini, kendi imaj (hayal) dünyasını ve zihnini kuran kişinin hayatı değil. “Gaybî Hakikatler” birer sembol veya mit olmayıp, fizik gerçeklikler gibi hakikî, hatta gerçeklik ve tabiattan daha hakikî şeylerdir. O halde, insanların, âlemi ve hayatı salt beşerî algı kalıpları içinde kalarak, yatay nedenselliğe dayalı olarak, kendi kurdukları dil oyunları yoluyla anlamlandırdığı iddiası insanı son derece sınırlayan bir anlayıştır.

Teizme göre, duyuş, düşünüş ve davranışlara anlam, önem; hayata birlik, bütünlük ve değer katan sadece Tanrı’dır. Hakikatin herhangi bir şekilde parçalanması, sınırlandırılması ve doğrunun bölünmesi *şirktir*. Hakikat herhangi bir yaşam biçiminin tekelinde değildir; ve belli bir davranış örüntüsüne ve kalıba indirgenemez. Dolayısıyla, teistik açıdan, tek tek dil oyunlarının kendi hakikat, doğruluk ve anlamlılık kıstaslarını inşâ ettiği şeklindeki anlayış Teizmin kullandığı dili hiç anlamamaktır; yani, hakikatin bölünüp, parçalanıp fenomenal âleme hapsedilmesidir.

Şu halde, âlemdeki nesne, durum, olgu, olaylar ve tecrübenin her alanı Tanrı’yla varoluşsal bir ilişki içindedir. Bu bakımdan, var olan her şey kendi ontolojik düzeyine göre belli bir şekilde Tanrı’ya işaret eder, ve insanının anlam dünyasını genişletir ve derinleştirir. Fakat bu düzeylerden birini öne çıkartarak, dinî ifadeler salt ona dayalı olarak, tahlil etmek son derece sorunlu ve sınırlı bir yaklaşımdır. Din dili hayatın tüm tezahürleriyle ilgili ve ilişkilidir. Bundan dolayı, din dilini kapalı tek boyutlu bir dil oyunu olarak takdim etmek yanlış, en azından ciddî eleştirilere açık bir yaklaşımdır. Ayrıca, dinî terim ve kavramları toplumsal bir olgu olarak, “linguistik ve epistemik cemaat” kavramına dayalı olarak îzah etmek pek tatmin edici değildir. Bu, teistik

dinlerin temel iddialarıyla taban tabana zıt bir durumdur; ve “Tanrı” kavramını sekülerleştirmekten başka bir şey değildir.

Diyebiliriz ki, din diliyle ilgili olarak, Wittgenstein`ın ikinci dönem dil oyunları kuramından yola çıkan yorumlar dini belli bir alana hapsedme ve modern hayatı meşrulaştırma girişimlerinden başka bir şey değildir. İnsan kendi bilinç hapisanesine kapatılmıştır. Bu yaşanan bir yalnızlıktır. Bu anlayıştan memnun olanlar vardır. Böylece, meşrû olarak iddia edilebilecek hakikat salt öznel bir hakikattir. Zira, âlem değişik söylemler tarafından birbirinden bütünüyle kopuk bir şekilde temsil edilen olgu ve olaylar toplamından ibârettir.

Dinî bilgi, dolayısıyla dinî hayat diye ayrı bir varlık alanı yoktur. Din bir tür içe kapanış değildir. Dindarlar da içe kapanışın tutsağı değildir. Dili kullanan açısından, sözün kendisinden başlayıp yine kendisine dönmesi bir içe kapanma, kendi kendini kemirmedi. Hakikat belli bir söyleme indirgenemeyecek kadar geniş ve derindir. Bu bakımdan, birbirinden bağımsız söylem alanlarının olduğunu kabul etmek, eşyayı âhenksiz, dağınık ve ayrı görmeye yol açar. Oysa, uygun ve doğru olan birleştirici, bütünleştirici ve hakikate daha yaklaştıracı bir dil kullanmaktır. Varlık bir bütündür, hayat ve varoluş da bir bütündür. Salt pratik gayelerle nitelendirmede bulunduğumuz ahlâkî ve dinî sınırlandırmalar vardır; bu da tamamen dilsel bir ayırımdır ve sözde bir ayırımdır.

Sonuç olarak, din dili insanoğlunun nihaî mukadderatıyla ilgili bir dildir. Bu bakımdan, o, insan kavrayışının ötesine atıfta bulunur ve dikkatleri, mâhiyetini kesin bir şekilde bilemediğimiz şeye yöneltir. Tanrı, varlığı insan arzu, inanç ve hayallerinden bütünüyle müstağni etkin bir varlıktır. Bir dil oyunundaki gramatik bir unsur değildir; zira, din dili dediğimiz etkinlik (söylem) kendi kendine yeten bağımsız bir söylem değil, genel dilin kural ve kategorilerini paylaşan, kavramlarından yararlanan ve onun sentaksını kullanan bir söylemdir. Öyleyse, tutarsızlıklar ve çelişkiler bu kurallar içinde giderilmeye çalışılmalıdır. Dinî söylemin kendine özgü grameri olan kapalı bir dil veya bir hayat tarzının ifadesi olduğunu dolayısıyla anlaşılabilirlik kıstaslarının kendi içinde bulunduğunu kanıtlamak mümkün değildir.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim; *Dinî Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler*, Elis Yayınları, Ankara, 2007.
- Addis, Mark; “D. Z. Phillips`fideism in Wittgenstein`s mirror,” *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, ss. 85-100.
- Albayrak, Mevlüt; “Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı,” *Arayışlar*, Yıl: 1, sayı: 1, 1999, ss. 9-26.
- Alston, William P.; “Functionalism and Theological Language,” *The Concept of God*, (Ed. Thomas V. Morris), Oxford University Press, Oxford, 1987, (ss. 21-41).
- Arslan, Hüsamettin; *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1991.
- Aslan, Adnan; *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr`ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, İsam Yayınları, İstanbul, 2006.
- Austin, J. L.; *How To Do Things With Words*, Harvard University Pres, Cambridge, 1962.
- Aydın, Mehmet; *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997.
- ; “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil,” *Alemde Allah’a*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001, (ss. 9-33).
- Aysever; Levent R.; *Anlam Sorunu ve John Searle*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 1994, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Baker, Gordon; *Wittgenstein`s Method: Neglected Aspects*, (Ed. Katherine Morris), Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
- G. P. Baker; P. M. S. Hacker; *Wittgenstein: Understanding and Meaning: Part I – Essays*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
- Baret, Cyril; *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford, 1991.
- Barthes, Roland; *Elements of Semiology*, (Trans. Annette Lavers; Colin Smith), Hill and Wang, 1977.
- Berger, Peter; Thomas Luckmann; *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, London, 1991.

- Blackstone, William T.; *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, (Çev. Tuncay İmamoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bowker, John; *The Sense of God*, Oneworld Pub., Oxford, 1995.
- ; *The Religious Imagination and The Sense of God*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- Braithwaite, R. B.; "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief," *The Philosophy of Religion*, (Ed. Basil Mitchell), Oxford University Press, Oxford, 1971, ss. 72-91.
- Chisholm, Roderick M.; *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1989.
- Chittick, William C.; Sachiko Murata; *İslâm'ın Vizyonu*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Chittick, William; *Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç) İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Clack, Brian R.; *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.
- Chomsky, Noam; "Topics in The Theory of Generative Grammar," *The Philosophy of Language*, (Ed. J. R. Searle), Oxford University Press, Oxford, 1971, ss. 71-82.
- Cruse, Alan; *Meaning in Language; An Introduction to Semantics and Pragmatics*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Cupitt, Don; *Is Nothing Sacred?: The Non-Realist Philosophy of Religion*, Fordham University Press, New York, 2002.
- ; *Mysticism After Modernity*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 1998.
- ; *Taking Leave of God*, SCM Press Ltd, London, 2001.
- ; *The Leap of Reason*, SCM Press, London, 1985.
- ; *The Sea of Faith*, British Broadcastin Corporation, London, 1986.
- Dancy, Jonathan; *Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

- Davies, Brian; *An Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Demir, Gökhan Yavuz; *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Dilley, Frank B.; *Metaphysics and Religious Language*, Columbia University Press, New York.
- Dummett, Michael; "Gottlob Frege," *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Paul Edwards), Volume 3, Crowell Collier and Macmillan, Inc., London, 1967, ss. 225-237.
- Durkheim, Émile; *The Elementary Forms of The Religious Life: A Study in Religious Sociology*, (Trans. Joseph Ward Swain, M. A.), The Free Press, Glencoe, Illinois, 1947.
- Durrant, Michael; *The Logical Status of 'God' and The Function of Theological Sentences*, Macmillan St. Martin's Press, London, 1973.
- Eaton, Gai; *Kalenin Kralı: Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, (Çev. Birol Çetinkaya), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Edman, Irwin; *Sanat ve İnsan: Estetiğe Giriş*, Mili Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966.
- Eliade, Micea; *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), Simavi Yayınları, İstanbul, 1993.
- Es-Suî, Abdülkadir; *Ayetlerden İşaretler*, (Çev. Ahmet Kot), Yeryüzü Yayınları: 10, İstanbul, Tarihsiz.
- Falzon, Christopher; *Foucault ve Sosyal Diyalog*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Fay, Brian; *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Fazlur Rahman; *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu yayınları, Ankara, 1996.
- Fere, Frederick; *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, (Çev. Zeki Özcan) Alfa, İstanbul, 1999.

- Feuerbach, Ludwig; *The Essence of Christianity*, (Trans. George Eliot), Harper&Brothers Publeshers, New York, 1957.
- Findlay J. N.; *Wittgenstein: A Critique*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984.
- Fogelin, Robert J.; *Wittgenstein*, Routledge, London, 2006.
- Forster, Michael N.; *Wittgenstein on The Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, Prenceton, 2004.
- Frege, Gottlob; "On Sense and Reference,"
<http://philo.ruc.edu.cn/logic/reading/On%20sense%20and%20reference.pdf>,
 (ss. 36-56)
- Freud, Sigmund; *Dinin Kökenleri; Totem Tabu, Musa ve Tektanrıcılık, Diğer Çalışmalar*, (Çev. Selçuk budak), Öteki Yayınev`i, Ankara, 1999.
- Fromm, Erich; *Psikanaliz ve Din*, (Çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınev`i, İstanbul, 1993.
- Garver, Newton; "Philosophy as Grammar," *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Ed. Hans Sluga; David G. Stern, Cambridge University Pres, Cambridge, 1999, ss. 139-170.
- Gellner, Ernest; *Words and Things*, Victor Gollancz Ltd., London, 1959.
- Glock, Hans Johann; *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Görgün, Tahsin; *Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Grayling, A. C.; *Wittgenstein: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Greco John; "Is Justification Internal," *Contemporary Debates In Epistemology*, (Ed. Matthias Steup and Ernest Sosa), Blackwell Publishing, Oxford, 2005, ss. 257-270.
- Greisch, Jean; *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, (Çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa, 1999.
- Grünberg, Teo; *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

- Hadot, Pierre; *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, (Çev. Murat Erşen), Doğu Batı Yayınları, 2009.
- Harvey, Van A.; "Projection: A Metaphor in Search of a Theory?," *Can Religion Be Explained Away?*, (Ed. D. Z. Phillips), The Claremont Graduate School, London, 1996, (ss. 66-82).
- Heaton, John M.; *Wittgenstein ve Psikanaliz*, (Çev. Gürol Koca), Everest Yayınları, İstanbul, 2002.
- Helm, Paul; "Wittgenstein Religion and 'Reformed' Epistemology," *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, ss. 101-118.
- Hertzberg, Lars; "Is Religion a Product of Wishful Thinking," *Can Religion Be Explained Away?*, (Ed. D. Z. Phillips), The Claremont Graduate School, London, 1996, (ss. 49-65).
- Hick, John; *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London, 1991.
- ; *God and The Universe of Faiths; Essays in the Philosophy of Religion*, Oneworld Publications Ltd., Oxford, 1993.
- ; *Disputed Questions in Theology and The Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1993.
- ; *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1963.
- Hudson, Donald; *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, Lutterworth Press, London, 1968.
- ; *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, (Çev. Ramazan Ertürk), A Yayınev'i, Ankara, 2000.
- Huizinga, Johan; *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2006.
- Huxley, Julian; *Religion Without Revelation*, The New Amiran Library, New York, 1957.
- Janik, Allan; Stephen Toulmin; *Wittgenstein'in Viyanası*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Jeffner, Anders; *The Study of Religious Language*, SCM Press, London, 1972.

Kerr, Fergus; *Theology after Wittgenstein*, SPCK, Oxford, 1997.

Kıran Ayşe; "Dil/Söz; Anlam/Sözcük," *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 2001, (3-18).

King, Robert H.; *Tanrı'nın Anlamı*, (Çev. Temel Yeşilyurt), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

Klein, Terrance W; *How Things Are in the World: Metaphysics and Theology in Wittgenstein and Rahner*, Milwaukee, WI, Usa: Marquette University Press, 2003.

Kripke, Saul A.; *Wittgenstein: Kurallar ve Özel Dil*, (Çev. Berat Açıl), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Kocabaş, Şakir; *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

Koç, Turan; *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.

-----; *İslam Estetiği*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

-----; "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi," *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 2001, ss. 19-30.

-----; "Şiir Dili," *Hece: Türk Şiiri Özel Sayısı*, Yıl: 5, Sayı: 53/54/55, Ankara, 2001, ss. 227-243.

Koç, Yalçın; *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008.

-----; *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşası Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2009

Konevî, Sadreddin; *Tasavvuf Metafiziği: Mihtâhu Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücut*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Kripke, Saul A.; *Wittgenstein: Kurallar ve Özel Dil*, (Çev. Berat Açıl), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Labron, Tim; *Wittgenstein's Religious Point of View*, GBR: Continuum International Publishing, London, 2006.

- Leledakis Kanakis; *Toplum ve Bilinçdışı: Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Livingston, Ray; *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, (Çev. Necat Özdemiroğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, (Çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın), Rağbet Yay., İstanbul, 2003.
- Magee, Bryan; *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Malcolm, Norman; *Wittgensteinian Themes*, Ed. George Henrik von Wright, Cornell University Press, 1995.
- ; "The Groundlessness of Belief," *Philosophy of Religion: An Antology*, (ed. Louis Pojman), Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1993, (ss. 461-469).
- ; "Wittgenstein, Ludwig Josef Johann," *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Paul Edwards), Volume 8, Crowell Collier and Macmillan, Inc., London, 1967, ss. 327-340.
- Martin, Michael; *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia, 1990.
- Maslow, Abraham H.; *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, Çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul, 1996.
- McGinn, Marie; *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, Oxon, 2005.
- Monk, Ray; *Wittgenstein: Dahinin Görevi*, Kabalcı Yayınev'i, İstanbul, 2005.
- Moore, Andrew; *Realism and Christian Faith: God, Grammar and Meaning*, West Nyack, NY, USA, Cambridge University Pres, 2003.
- Mulhall, Stephan; "Wittgenstein and the Philosophy of Religion," *Philosophy of Religion in the 21st Century*, (Ed. D. Z. Phillips, Timoty Tessin), Palgrave Macmillan, New York, ss. 95-118.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, 2001.

- Nielsen, Kai; *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The Macmillan Pres Ltd., London, 1982.
- ; *Philosophy & Atheism*, Prometheus Books, New York, 1985.
- ; "Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion," *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, ss. 137-166.
- Pailin, David A.; *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworthpress, London, 1986.
- Palmer, F. R.; *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (Çev. Ramazan Ertürk), Kitabiyat, Ankara, 2001.
- Pears, David; *Wittgenstein*, (Çev. Arda Denkel), Afa Yayınları, 1985.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Riechenbach, David Basinger; *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2006.
- Phillips, D. Z; *Belief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press Ltd., London, 1986.
- ; *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965.
- ; *Wittgenstein and Religion*, Sr. Martin`s Pres, New York, 1993.
- ; *Death and Immortality*, Macmillan and Co. Ltd., London, 1970.
- ; "Religious Beliefs and Language Games," *The Philosophy of Religion*, (Ed. Basil Mitchell) Oxford University Press, Oxford, (121-142).
- Plantinga, Alvin; *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, New York, 1967.
- Quinton, Antony; "Wittgenstein`in Çifte Felsefesi," (Çev. Oruç Arouba), *Yeni Düşün Adamları*, (Söyleşi Bryan Maggee), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, ss. 138-166.
- Ramsey, Ian T.; *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM Press Ltd., London, 1957.
- Rasmussen, David; "Yapısal Hermenötik ve Felsefe," *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade`in Eserlerine Toplu Bakış*, Yay. Haz. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, (ss. 31-45).

- Reçber, Mehmet Sait; *Necessity, Logic and God*, Subitted For The Degree of Doctor of Philosophy, King`s College, University of London, 1998.
- ; *Tanrı`yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara, 2004.
- Ricoeur, Paul; *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, (Çev. Gökhan Yavuz Demir), Pardigma Yayıncılık, 2007.
- Ries, Julien; “Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik,” *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade`ın Eserlerine Toplu Bakış*, Yay. Haz. Constantin Tacou, (Çev. Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, ss.7-20.
- Rifat, Mehmet; *Homo Semioticus*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Rorty, Richard; *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, (Çev. Mehmet Küçük, Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- ; *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Pres, Princeton, New Jersey, 1979.
- Ross, Stephen David; *The Limits of Language*, Fordham University Press, New York, 1996.
- Rossi, Jean Gérard; *Analitik Felsefe*, (Çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Rowe, William L.; *Philosphy of Religion: An Introduction*, Wadsworth & Thomson Learning, Belmont, 2001.
- Russell, Bertand, *Mysticism and Logic and Other Essays*, Penguen Books, Montreal, 1954.
- Schrift, Alan D.; “Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm,” İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum, (Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan) Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, (ss. 333-366).
- Schuon, Frithjof; *İslâm`ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- ; *İslâm ve Ezelî Hikmet*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, 1998.
- ; *Logic and Transcendence: A New Translation With Selected Letters*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2009.

- Scruton, Roger; *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1981.
- Searle, John R.; *Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi*, (Çev. R. Levent Aysever), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.
- ; *Zihin Dil Toplum*, (Çev. Alaattin Tural), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Schrift Alan D.; “Dil, Metafor ve Retorik,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 3-28.
- Soykan, Ömer Naci; *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınev`i, İstanbul, 1995.
- Stalnaker, Robert; “Saying and Meaning, Cheap Talk and Credibility,” *Game Theory and Pragmatics*, (Ed. Anton Benz, Gerhard Jäger, Robert van Rooij), Palgrave Macmillan, Hampshire, 2006, ss. 83-100.
- Stiver, Dan R.; *Religious Language: Sign, Symbol & Story*, Blackwell Publishing, Oxford, 1996.
- Swinburne, Richard; *The Coherence of Theism*, Clarendon Pres, Oxford, 1993.
- Taftazânî, Sadüddin Mesut b.Ömer; *Şerhu'l-Akaid*, Bosnavî Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1294.
- Trigg, Roger; *Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklayabilir Mi?*, (Çev. Kadir Yerci), Sarmal Yayınev`i, İstanbul, 1996.
- ; *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- ; *Understanding Social Science*, Blackwell Publisher, Oxford, 1994.
- Tüzer, Abdullatif; *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Vasiliou, Lakovos; “Wittgenstein, Religious Belief, and On Certainty,” *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, (Ed. Robert L. Arrington; Mark Addis), UK: Routledge, London, 2000, ss. 29-50.
- Ward, Keith; *The Concept of God*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.

- Wachterhauser, Brice R.; "Anlamada Tarih ve Dil," *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Çev. Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 209-250.
- West David; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Winch, Peter; *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, (Çev. Ömer Demir), Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig; *The Blue and Brown Books*, Harper Torchbooks, New York, 1965.
- ; *Culture and Value: A Selection from the Posthumous Remains*, (Ed. Georg Henrik von Wright), (Trans. Peter Winch), Blackwell Publishers, Oxford, 1998.
- ; *On Certainty*, (Ed. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright), (Trans. Denis Paul, G. E. M. Anscombe), j. & J. Harper Editions, New York and Evanston, 1969.
- ; *Defterler 1914-1916*, (Çev. Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- ; *Philosophical Investigations*, (Trans. G. E. M. Anscombe), Prentice Hall, London, 1958.
- ; *Philosophical Grammar*, (Ed. Rush Rhees), (Trans. Antony Kenny), University of California Press, Berkley, 1978.
- ; *Philosophical Remarks*, (Trans. Raymond Hargreaves; Roger White), Basil Blackwell, Oxford, 1990.
- ; *Yan Değıniler*, (Oruç Aruoba), Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul, 1999.
- ; *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (Ed. Cyril Barrett) Basil Blackwell, Oxford, 1970.
- ; *Zettel*, (Ed. G. E M. Anscombe, G. H. von Wright), (Trans. G. E M. Anscombe), Basil Blackwell, Oxford, 1998.
- Yazır; Muhammed Hamdi; *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul, 1935.
- Yeşilyurt, Temel; *Söz'ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2007.

Yıldırım, Ergün; “Sosyolojik Pozitivizm ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi,” <http://sbe.dpu.edu.tr/9/199.pdf>, (ss. 1-11)

Yule, George; *Pragmatics*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Zabala, Santiago; “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din,” *Dinin Geleceği*, (Der. Santiago Zabala), (Çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 9-31.

Ziff, Paul; “About ‘God’,” *Religious Experience and Truth*, (Ed. Sidney Hook), New York University Press, New York, 1961, ss. 195-202.

ÖZGEÇMİŞ

1975 yılında Ordu/Fatsa`da doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Fatsa`da tamamladım. 1995 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydoldum ve 2000`de bu fakülteden mezun oldum.

2003 Yılında, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı Din Felsefesi bilim dalında “Richard Swinburne`e Göre Kişisel Açıklama Açısından Teizmin Tutarlılığı” adlı çalışmayla yüksek lisans öğrenimimi tamamladım. 2001 Yılından 2010 yılına kadar Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında araştırma görevlisi olarak çalıştım.

Halen, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi`nde Din Felsefesi öğretim görevlisi olarak çalışmaktayım.

Adres: Erciyes Üni. İlahiyat Fak. KAYSERİ

Tel : 0 535 492 20 52 (Cep)

0 352 437 49 01 – 31167 (İş)

Cenan KUVANCI

02/06/2010