

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN PSİKOLOJİSİ BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ
DİN DİLİ VE
DİN DİLİNİN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ

Gazali MUTLU

2501200240

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN

İSTANBUL – 2023

ÖZ

DİN DİLİ VE DİN DİLİNİN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ

Gazali MUTLU

Bu çalışmanın temel amacı, din dili konusunu genelde psikoloji, özelde ise din psikolojisi üzerinden ele almaktır. Bu yüzden, ilk etapta tarama yöntemi kullanılarak literatürde din diline ilişkin daha önce yazılmış psikoloji, din psikolojisi, felsefe ve dilbilim çalışmaları araştırılmıştır. Daha sonra, bu çalışmalar derleme yöntemi kullanılarak sınıflandırılmış ve konu ile ilgili kısımlar ise betimleyici bir üslupla ele alınmıştır.

Felsefe literatüründe din dili çalışmaları çok eskilere kadar götürülebilir. Ancak, tartışma mantıkçı pozitivistlerin, din dilinin olgusal bir karşılığı olmadığı için anlamsız olduğu beyanları üzerine, din dilinin anlamının ne olduğu meselesinde yoğunlaşmıştır. Buna karşın bu tezde, işlevsel bir bakış açısı benimsenerek, din dilinin insan hayatında işlevleri olduğu için anlamlı bir dil olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun için de din dilinin, işlevsel yönüne odaklanılmıştır.

İlk bölümde din dilinin psikolojik işlevlerine temel olması bakımından din ve dilin ne olduğuna genel hatları ile değinilmiştir. İkinci bölümde din dilinin ne olduğu, nasıl bir yapısı olduğu ve felsefe literatüründe nasıl ele alındığı gösterilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise, din dilinin işlevlerine değinilmiştir. Bu işlevler genel olarak üç temel başlık altında toplanmıştır. Bunlardan ilki, din dilinin inşa işlevidir. Çünkü, çocukluktan itibaren din, sahip olduğu şükür, sabır, tevazu, iyi ahlak gibi erdemleri dil üzerinden insana aktarır ve topluma uygun erdemli bir insan inşa etmeye çalışır. İkincisi ise, din dilinin duygusal işlevidir. Din dili sadece aşkın olana ilişkin söylemler içermez, aynı zamanda insanların duygularına da etki eder. Üçüncü başlık ise, din dilinin dönüştürücü işlevidir. Din dili sahip olduğu söylem biçimleri ile insanı dönüştürmeyi amaçlar. Söylemleri değiştirerek tutumları değiştirmeye, tutumları değiştirerek de bilişleri değiştirmeye çalışır.

Anahtar Kelimeler: Din Dili, Dini Sembol, Dini Söylem, Metafor, Din Psikolojisi, Din, Dil, Mantıkçı Pozitivizm, Dil Oyunları, Sosyal İnşacılık

ABSTRACT

**RELIGIOUS LANGUAGE AND PSYCHOLOGICAL
FUNCTIONS OF RELIGIOUS LANGUAGE**

Gazali Mutlu

The primary aim of this study is to explore the concept of religious language, mainly within psychology and specifically within the realm of the psychology of religion. Initially, previously written psychology, psychology of religion, philosophy and linguistic studies on religious language in the literature were searched using the review method. Subsequently, these studies were classified using the compilation method and the relevant parts were discussed in a descriptive style.

Studies on religious language in the philosophy literature can be traced back to ancient times. However, the debate shifted its focus towards the question of the meaning of religious language after logical positivists argued that religious language is meaningless due to the lack of empirical correspondence. In contrast, this thesis adopts a functional perspective and attempts to demonstrate that religious language is meaningful because it serves functions in human life. To achieve this, emphasis is placed on the functional aspect of religious language.

The first section broadly touches on the essence of religion and language, particularly concerning the foundational psychological functions of religious language. The second section attempts to illustrate what religious language constitutes, its structure, and how it is approached in philosophical literature. The third section delves into the functions of religious language, generally categorized under three primary headings: firstly, the constructive function of language in shaping individuals through religion; secondly, the emotional function of religious language; and thirdly, the transformative function aiming to change individuals through its discourse patterns.

Keywords: Religious Language, Religious Symbol, Religious Discourse, Metaphor, Psychology of Religion, Religion, Language, Logical Positivism, Language Games, Social Constructionism.

ÖNSÖZ

Din dili, genel anlamı ile Tanrısal alan hakkında konuşmayı ifade eder. Felsefe literatüründe din dili daha çok, Tanrısal alan hakkında konuşmanın imkânı üzerinedir. Müslüman alimler din dilinin mahiyetine odaklanmışlardır. Yani, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın Tanrı gibi yüce ve aşkın bir gerçeklik hakkında konuşurken nasıl bir dil kullanılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Buna karşın, Batı’da pozitivizmin ivme kazanması ile birlikte problem, Tanrısal olan hakkında konuşmanın imkânı değil, anlamı üzerinden gelişmiştir. Onlara göre hiçbir şekilde olgusal olarak doğrulanamayacak bir dil anlamlı değildir. Onların bu iddialarına karşı daha sonra Wittgenstein’in oyun kuramı gibi, anlamın olgusal alanda değil kullanımda olduğuna ilişkin çeşitli kuramlar ileri sürülmüştür.

Oysa, her dil gibi din dili de o dili konuşan insandan bağımsız değildir. İnsanın gündelik yaşantısı, umutları, üzüntüleri, niyetleri bu dile sirayet eder. Dolayısıyla, dilin imkanından veya olgusal anlamından bağımsız olarak insanın bu dili kullanmada çeşitli motivasyonları bulunur. İnsanlar bu dil sayesinde anlama ve açıklama ihtiyaçlarını giderirler, duygusal olarak iyi hissedirler, topluma yararlı fertler yetiştirirler. Bu yüzden, din dilinin olgusal olmadığı için anlamsız olduğunu söylemenin kendisi anlamsız olacaktır.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinden son kelimelerinin yazılmasına kadar bana destek veren, hep yanımda olan ve elinden gelen herşeyi yapmaya çalışan danışman hocam Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN’e içtenlikle teşekkür ederim.

Gazali Mutlu

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE DİL İLİŞKİSİ

1. DİN VE DİL.....	8
1.1. Din.....	8
1.1.1. Anlama İhtiyacı ve Din.....	8
1.1.2. Dini Tecrübe	14
1.1.3. Dini Duygu.....	20
1.1.3.1. Théodule Ribot'un Dini Duygu Gelişim Aşamaları.....	25
1.1.4. Dini Gelişim Evreleri	30
1.1.4.1. Fowler'ın Çocuklukta İnanç Gelişimi Kuramı	33
1.2. Dil.....	38
1.2.1. Dilin Kökeni.....	40
1.2.2. Semboller ve Dil Sembol İlişkisi	42
1.2.3. Dil Edinimi İle İlgili Kuramlar	47
1.2.4. Dil ve Zihin İlişkisi	52

İKİNCİ BÖLÜM

LİTERATÜRDE DİN DİLİ

2. DİN DİLİ.....	59
2.1. Din Dilinin Yapısı	60
2.1.1. Metaforik ve Sembolik Yapı.....	60
2.1.1.1. Metaforun Psikanalizi	67
2.1.2. Mitler ve Hikâyeler	70

2.1.3.	Teşbihi ve Tenzihi Yapı.....	75
2.2.	Din Dilinin Mantıksal Statüsü.....	78
2.2.1.	Doğruluk ve Doğruluk Kuramları.....	79
2.2.1.1.	Uygunluk Kuramı (Correspondence Theory of Truth).....	79
2.2.1.2.	Tutarlılık Kuramı (Coherence Theory of Truth).....	80
2.2.1.3.	Faydacı Doğruluk Kuramı (Pragmatic Theory of Truth).....	81
2.2.2.	Doğrulamacı Yaklaşım.....	82
2.2.3.	Yanlışlayıcı Yaklaşım.....	87
2.2.4.	Dil Oyunları.....	89
2.2.5.	Müslüman Filozoflarda Din Dili.....	93
2.3.	Bilimsel Paradigmanın Değişimi.....	97
2.3.1.	Bir Bilimsel Efsane Olarak Mozart Etkisi.....	100

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN DİLİNİN İŞLEVLERİ

3.	DİN DİLİNİN İŞLEVLERİ.....	103
3.1.	Sosyal İnşacılık.....	103
3.2.	Söylem ve Dini Söylem.....	107
3.2.1.	Yapısökümcülük (Deonstrüksiyon) ve Foucaultcu Söylem Analizi.....	110
3.3.	Din Dilinin İşlevleri.....	113
3.3.1.	Din Dilinin İnşa İşlevi.....	114
3.3.1.1.	Kişiliğe Etki Eder.....	115
3.3.1.2.	Sosyal ve Dini Kimlik İnşa Eder.....	120
3.3.1.3.	Ahlaka Etki Eder.....	129
3.3.2.	Din Dilinin Duygusal İşlevi.....	133
3.3.3.	Din Dilinin Dönüştürücü İşlevi.....	143
3.3.3.1.	Tutumlara Etki Eder.....	143
3.3.3.2.	Maruz Kalma.....	153
3.3.3.3.	Bilişsel Çelişki.....	158
SONUÇ.....		162
KAYNAKÇA.....		167

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Plutchik'in Duygu Sınıflandırması.....	23
Şekil 2. Renk Ayırtetme Test Skalası	53
Şekil 3. Zihin Testi Odaları.....	56



KISALTMALAR LİSTESİ

Akt.	: Aktaran
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DAİŞ	: Irak Şam İslam Devleti
Der.	: Derleyen
Dk.	: Dakika
Ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
IQ	: Intelligence quotient (Zekâ katsayısı)
İŞİD	: Irak Şam İslam Devleti
İng.	: İngilizce
S.	: Sayfa
Vd.	: ve diğerleri

GİRİŞ

“Delphoi'daki Tanrı'nın kehaneti ne açıklıyor ne de gizliyor, yalnızca işaret ediyor (ó áναξ ού τό μαντεión έστι τό έν Δελφοίς ουτε λέγει ουτε κρύπτει άλλα σημαίνει- Herakleitos).”¹

Asırlar boyu insanlık, bu evrenin bir yaratıcısı var mıdır? Varlık nereden geldi? Ölünce bizlere ne olacak? gibi sorularla meşgul olmuştur. Tüm bu sorular, insanı bilinmeyeni düşünmeye itmiş ve doğal olarak insanlar, bazı cevaplar bulmaya girişmişlerdir. Zaman zaman bu cevaplar, yeterince tatmin etmediğinde, sorgulanmış, reddedilmiş ve yeni cevaplar aranmaya başlanmıştır. Bu sayede, binlerce yıl geçmesine rağmen bu sorular varlıklarını ve tazeliklerini geçen zamana karşı koruyabilmişlerdir. İnsanlığın bu sorulara verdiği cevaplar ise her zaman kimi insanlarca sorgulanmıştır. Bu da Tanrı gibi, öte dünya gibi kavramların doğru olup olmadığı, hatta onlar hakkında konuşmanın mümkün veya anlamlı olup olmadığı gibi konuları tartışmaya kadar götürmüştür. Oysa, değişen zaman bilgi anlayışımızı da değiştirmektedir.

Yakın zamana kadar insanın yaşayan en zeki ve en karmaşık varlık olduğunu düşündüğümüz için insanın en fazla gene sahip olacağını da düşünmekteydik. Yani, insanın zekasının niceliksel ölçüsünün sahip olduğu gen sayısı ile orantılı olduğuna inandık. Çünkü, eğer insan en zeki varlık ise o zaman sahip olduğu her şeyde de üstün olmalıydı. Fakat yapılan son keşifler bunun böyle olmadığını gösterdi. En zeki olan “insan”da 20.000 civarı gen bulunmasına karşın bir muzda 36.000 civarı gen bulunmaktadır. Böylece niceliğin değil niteliğin, insanı diğer canlılardan ayıran şeyin sahip olduğu nöron ya da gen sayılarının değil bu nöron ya da genlerin birbirleri ile olan bağlantılarının önemli olduğu anlaşılmış oldu (Kılıç, 2021).

¹ “Delphoi'daki Tanrı (*anaks, efendi*), ... Apollon'dur. O, kehaneti (*mantike*), gelecekte ortaya çıkacak olan olayları, kâhinleri aracılığıyla insanlara bildirir. Apollon rahibelerinin bir diğer adı da Pythía'dır. Kehanet sözleri hakikati doğrudan doğruya değil, üstü kapalı sözcüklerle işaret ederek bildirir. Hakikati açıkça ifade etmez, ama açıkça da gizlemez. Hakikat sözcüklerde gizlidir; ama kendini açıkça ortaya koymaz. Bu bakımdan "görünmeyen, görünür olanda gizlenmiştir." (Plutarkhos, De Pythiae Oraculis, 404 D). (Herakleitos, 2005, s. 221)

İnsan, sahip olduğu 100 milyar nöron ile yaklaşık 100 trilyon bağlantı kurmaktadır.² Ancak, varlık, yaşam ya da evren (Tanrı bunların da üstündedir) de bir bağlantılar bütünlüğünü oluşturmaktadır (Kılıç, 2021). Kısacası insan, bu Tanrısal enformasyon ağı sayesinde bilgi edinmekte ve bu bilgiyi işleyerek yaşama katılmaktadır. Dil de tam bu noktada bu enformasyonun insanca dönüşümünü sağlayan şey olması bakımından önemlidir. Yani, insanın veya herhangi bir canlının dünyayı anlamlandırması veya yaşamı boyunca varlığını sürdürebilmesi bu bilgi tümelinden aldığı pay ölçüsü ile orantılıdır. Doğal olarak burada kullanılan aracın bir önemi yoktur, önemli olan bu tümel bilgiden bir pay alabilmektir. Yoksa, bir bilgisayar da kendine özgü işleme biçimi sayesinde bu ağdan bilgi almaktadır. İşte dil de tam bu noktada insanlar olarak bizlerin o payı almamızı sağlayan bir alet olarak işlev görür. Yani, dilin kendisi insanın da dahil olduğu enformasyon ağından alınan bilgilerin bir ifadesinin yansımasıdır.

Tanrı, bilgiyi (enformasyon ağını) yaratan ve sağlayan olması açısından, gerek Tanrı'nın insanlarla kurduğu iletişim biçimi olsun, gerekse de insanların Tanrısal olan hakkındaki konuşmaları olsun özel bir dili gerektirmektedir. Bu da içinde aşkın olana ait ifadeleri barındıran bir din dilinin oluşmasını sağlamıştır. Çünkü din dili, insanın günlük yaşamında sıklıkla kullandığı bir dil biçimidir. İnsanların bir inanca sahip olmaları, kutsal olanla sürekli ilişki içinde bulunmaları gibi sebeplerle din dili, doğarken, yaşarken ve ölürken olduğu gibi, hayatın her alanında. Fakat, hayatın bu kadar içinde olmasına karşın, pozitifist dünya görüşünün de etkisi ile din dilinin anlamlı bir dil olup olmadığı tartışılmaya başlanmıştır. Mantıkçı pozitivistler olarak bilinen bu kişilere göre, bir dilin anlamlı olabilmesi için olgusal dünyada bir karşılığının olması gerekir (Koç, 2022). Onlara göre, Tanrı'dan bahsedilirken, bir başka deyişle din dili kullanılırken kullanılan cümlelerin olgusal karşılıkları yoktur ve bu yüzden din dili anlamlı değildir. Dolayısıyla da bu tür ifadeler felsefe ve bilimden atılmalıdırlar.

² Markram ve ark. (2015) 31.000 nörona sahip bir farenin karar verme davranışının bağlantısal ve matematiksel modellemesini gerçekleştirdi. Fakat, eldeki bilgisayar, matematik ve teknolojinin 100 milyar nörona sahip insan için imkânsız olduğunu gösterdi.

Oysa tarihteki diğer görüşlerde olduğu gibi bu görüş de dönemin zihniyetinden, Kuhn'cu bir söylemle hâkim paradigmasından bağımsız değildir. Bir cümlelin doğruluğunun ve anlamının ölçüsü, olgusal karşılığının olup olmaması ile ölçüldüğünde anlamsız olarak görülebilir. Fakat, din dili neden böyle dar bir alana sıkıştırılıp, bu alanda anlamsızlıkla suçlanmak zorunda olsun ki? Oysa, geçmişte din dilinin esas konusunu teşkil eden teoloji veya metafizik, en önemli bilim dalı olarak görülmektedir. Çünkü metafizik derken, duyulur şeylerin dışında kalan alem değil, fizikten sonra gelen şey anlaşılmaktaydı. Başka bir deyişle, metafizik, bu dünyadaki gerçekliğin bir devamı olarak görülmektedir. Aristoteles bunu Metafizik eserinin 1026a 10-30 kısmında şöyle ifade etmektedir.

Ancak, eğer ezeli -ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şey varsa, bu şeyin bilgisinin teorik bir bilime ait olacağı açıktır. Bununla birlikte bu bilim ne Fiziktir (çünkü Fizik'in konusu bazı hareketli varlıklardır) ne de Matematik; bunların her ikisinden de önce gelen bir bilimdir. Çünkü Fizik bilimi, bağımsız bir varlığa sahip olan, ancak hareketsiz olmayan varlıkları inceler. Matematiğin bazı dalları da hareketsiz olan, ancak muhtemelen maddeden bağımsız olarak var olmayıp, onun içinde İlk gerçekleşen varlıkları ele alır. Oysa İlk Bilim'in konusu, aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır. Şimdi bütün ilk nedenler zorunlu olarak ezeli ve ebedidirler. . . En yüce bilimin de konu olarak en yüce cinse sahip olması gerekir... Çünkü ilk felsefenin evrensel mi olduğunu yoksa bir cinsi, yani belli bir varlık türünü mü ele aldığını kendi kendimize sorabiliriz... Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka töz var olmasaydı Fizik ilk bilim olurdu. Ama eğer hareketsiz bir töz varsa bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin İlk Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı evrensel olması gerekir. Varlığı varlık olmak bakımından ele almak, yani aynı zamanda onun özünü ve varlık olmak bakımından onun özüne ait olan niteliklerini incelemek bu bilime ait olacaktır. (Özcan, 2014)

Yani, Aristoteles için ilk felsefenin yani metafiziğin konusu, ezeli ve ebedi olan hareketsiz varlıktır. Fizik bilimi hareketli varlıkları ele aldığı için o ilk felsefenin konusu olamaz, Matematik de çeşitli çıkarsamalar sonucu maddenin bilgisine ek oluşan bir bilgi olduğu için o da ilk felsefenin konusu olamaz. İlk felsefenin konusu bunların da ötesinde ezeli ve hareketsiz formun bilgisi olmalıdır. İlk felsefe Aristoteles

için sadece formların bilgisi olmakla kalmaz, bu ilk felsefenin konumlandırılması itibari ile aynı zamanda ilk hareket ettirici görevi de vardır. Bu açıdan bakıldığında ilk felsefenin aslında bir bakıma Teoloji olduğu, yani Tanrı'nın bilimi olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla, döneme hâkim olan paradigma, bilginin değerini belirlediği gibi, hanigi bilginin anlamlı olup olmamasını da belirlemektedir. Geçmişte, en yüce bilim olarak görülen teoloji, günümüzde anlamsız olmakla suçlanmaktadır. Bunun en güzel örneği belki de Wittgenstein'in kendi fikirlerinde yaşadığı dönüşümdür. İlk döneminde Wittgenstein (2010, s. 15), anlamın olgusal dünyada olduğunu savunmaktaydı. *“Dünya, olduğu gibi olan herşeydir. Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil. Dünya olgular yoluyla belirlenir, ve şu yolla ki, bu, bütün olgulardır. Çünkü, olguların toplamı, neyin olduğu gibi olduğunu, aynı zamanda da bütün nelerin olduğu gibi olmadığım belirler. Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır. Dünya olgulara ayrılır.”* Oysa ikinci döneminde bu görüşünün dilin anlamlı olması için yeterli kriter olmadığı kanısına varır. Çünkü o, dilin olgusal alanla sınırlandırıldığında konuşmanın imkansızlaştığını fark etmiştir. Bunu da şu şekilde dile getirir: *“Biz, hiçbir sürtünmenin olmadığı kaygan buza ulaştık ve öyleyse belirli bir anlamda bu koşullar idealdir ancak tam da bu nedenle yürüyemeyiz de. Biz yürümek isteriz: Öyleyse sürtünme gerekir. Pürüzlü zemine geri dönün!”* (Wittgenstein, 2006, s.66) Yani, burada da ifade ettiği gibi, dildeki teolojik ifadeleri arındırma girişimi, konuşmanın imkânı açısından çıkmaz yola girmiştir, oysa amaç, konuşmak veya Wittgenstein'cı ifade ile yürümektir.

Fakat çalışmamız açısından din dilinin anlamlı olup olmamadığının tartışılmasının bir önemi yoktur. Biz, eğer inancı çalışmak istiyorsak, inancın kendisini en iyi gösterdiği yer olan dili, ya da başka bir ifadeyle inanç dilini çalışmak da gerektiğini düşünmekteyiz. Bu yüzden, zaman zaman anlam konusuna ve bunun felsefedeki karşılıklarına değinilmiş olsa da çalışmanın esasını din dilinin psikolojik açıdan ele alınması teşkil etmektedir. Çünkü, her şeyden önce hiçbir dil, o dili konuşan insandan bağımsız olarak düşünülemez. Psikoloji açısından gerçeklik, bir şeyin olgusal karşılığının olup olmaması değil, o şeye ilişkin herhangi bir şeyin var

olmasıdır. Bu bir fikir, bir imge veya bir hayal olabilir. Jung (2006, s. 240), bunu şöyle ifade eder:

... bakireyken doğum söz konusu olduğunda, psikolojinin biricik ilgilendiği şey, ortada böyle bir fikir olmasıdır, yoksa başka bir anlamda, bu fikrin doğru mu, yanlış mı olduğuyla ilgilenmez. Var olduğuna göre, bu fikir, psikoloji açısından gerçektir, Psikolojik varlık, fikir sadece bir tek kişiden çıktığı zaman öznel, bir toplumdan — kamuoyuyla— çıkmışsa nesnel olur.

Tıpkı Jung'un da bahsettiği gibi, genelde psikoloji özelde ise din psikolojisi açısından önemli olan, din dilinin anlamlı olup olmaması değil, böyle bir dilin var olmasıdır. Bu yüzden bu tezde, din dili gibi özel bir dilin neden var olduğu ve ne tür bir işlevinin olduğu araştırılmaya çalışılmıştır. Bunun için, başta psikoloji, özelde de din psikolojisi olmak üzere “*Din dili nedir?*”, “*Din dili inanan kişinin hayatında ne işer yarar?*” ve “*Din dili inanları nasıl etkiler?*” gibi sorulardan hareketle bu çalışmaya girilmiştir. Tartışılmak istenen konuyu ve varılmak istenen sonucu temellendirebilmek adına öncelikle ilk bölümde din ve dil konuları ele alınmıştır. Dinin ne olduğu, insan hayatındaki yerinin ne olduğu ve insanın dini nasıl edindiği tartışıldıktan sonra dile geçilmiş ve dilin kökeni, dilin sembollerle olan ilişkisi ve dil-zihin etkileşimi ele alınmıştır. Çünkü, din diline ilişkin psikolojik bir bakış açısı edinebilmek için din ve dilin ne olduğu ve neden önemli olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Örneğin, literatürdeki birçok çalışma dil ile zihin arasında önemli bir ilişkinin olduğunu, insanın kullandığı dilin onun düşünme biçimini etkilediğini ileri sürmektedir (bkz. Deutscher, 2013). Dolayısıyla özel bir dil olan din dilinin, o dil ile çocukluktan itibaren temas halinde olan inanan insanın dini bilincini etkilediği söylenebilir.

Çalışmanın ilk bölümünde din ve dilin ne olduğuna ilişkin bir dayanak oluşturulduğu için, ikinci bölümde din diline ilişkin literatürdeki görüşlerin genel bir çerçevesi sunulmaya çalışılmıştır. Çok geniş bir alan olduğundan, araştırma açısından önemli olarak görülen bazı kuramlar ele alınırken, bazıları da dışarıda bırakılmıştır. İkinci bölümde öncelikle din dilin nasıl bir yapısı olduğu ele alınmış ve sonrasında felsefe literatüründeki din dili kuramlarına değinilmiştir. Bölümün en sonunda da hâkim paradigmanın din dilini nasıl etkilediği ve paradigmanın nasıl değişmeye

başladığı ve hatta bilimin bile kendisine has bir dilinin oluşmaya başladığı tartışılmaya çalışılmıştır.

Din dili ile ilgili bilgiler verildikten sonra, araştırmanın üçüncü bölümünde ise, din dilinin inanan insanın hayatındaki yerine bir başka deyişle işlevlerine değinilmiştir. Bunun için öncelikle sosyal inşa kuramından bahsedilmiştir. Çünkü, sosyal inşacılık, herşeyi olgusal alanla sınırladığı için hâkim paradigma olan pozitivizme bir tepki niteliğindedir. Sosyal inşacılığa göre, insanı vareden şey, söylemlerdir. Dolayısıyla insan pozitivizmin varsaydığı gibi belirli bir şeyle tanımlanamaz ve ölçülemez. İnsanın söylemleri değiştiğinde kendisi de değişir (Burr, 2012; Arkonaç, 2015). Bu yüzden sosyal inşacılık üzerinden din dili ele alınmış ve daha sonra da din dilinin işlevleri anlatılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın Türkçe literatürde bir örneği olmadığı için din dilinin işlevleri üç temel başlık altında ele alınmıştır. İlk başlık olan inşa işlevinde, çocukluktan itibaren din dilinin nasıl bir inanan inşa ettiği ele alınmış. Bunun için kişilik oluşturma, ahlaklı bir insan yetiştirme ve bir kimlik, aidiyet sunma gibi işlevlerinden bahsedilmiştir. İkinci başlıkta, din dilinin duygusal işlevi ele alınmış, din dilinin duygularla olan ilişkisi ve inananları nasıl harekte geçirdiğine ilişkin bilgiler verilmiştir. Üçüncü ve son başlıkta ise, din dilinin sadece inşa eden değil aynı zamanda dönüştüren bir yapısının olduğuna da değinilmiştir. Bunun için bir bilgiye maruz kalmanın, tutumların etkisinden bahsedilmiş ve son olarak din dilinin bilişsel çelişki ile olan ilişkisi ele alınmıştır.

Literatürdeki din dili çalışmaları genellikle felsefe alanında yapılmaktadır. Buna karşın literatürde psikoloji veya din psikolojisi alanında din dilinin spesifik olarak ele alındığı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yüzden bu çalışmada, literatürdeki din diline ilişkin çalışmalar kullanılarak, din dilini genelde psikoloji özelde ise din psikolojisi alanına yaklaştırmak amaçlanmıştır. Çünkü, din psikolojisi alanında çalışılan birçok kavram aslında doğrudan din dili ile ilişkilidir. Bunların başında kutsal, huşu, Tanrı tasavvuru, dua, niyet, şükür, sabır gibi kavramlar gelir. Dolayısıyla, din psikolojisi alanında din diline ilişkin kavramlar çalışılmakta olup, din dilinin geneline ilişkin konular ise felsefe alanına bırakılmıştır. Oysa, birçok çalışmaya

zemin oluşturması açısından din diline ilişkin psikoloji literatüründe teorik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yüzden hem bu eksikliği giderebilmek hem de din psikolojisi alanına katkı sağlamak amacıyla bu çalışmaya girişilmiştir.

Bu çalışmada, ilk etapta tarama yöntemi kullanılarak literatürde din diline ilişkin daha önce yazılmış psikoloji, din psikolojisi, felsefe ve dilbilim çalışmaları araştırılmıştır. Daha sonra, bu çalışmalar derleme yöntemi kullanılarak, konu ile ilgili kısımlar betimleyici bir üşlüpla ele alınmıştır. Bu konu yoğun olarak felsefe alanında çalışıldığından, olabildiğince psikoloji alanında kalmak için din dilinin doğruluk değeri gibi konulara yüzeysel değinerek, daha çok din dilinin psikolojik boyutuna, yani işlevleri ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun için, din ve dil gibi temel konuları psikoloji literatürü özelinde değinilmiştir.

Din dili, din psikolojisinin ilgilendiği tüm konuları doğrudan veya dolaylı olarak kapsamasına rağmen psikoloji veya din psikolojisi literatüründe din diline ilişkin yerli veya yabancı derli toplu bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yüzden bu araştırmanın en büyük sınırlılığı, tamamıyla felsefe alanında çalışılan bir konunun din psikolojisi alanına taşınmaya çalışılmasıdır. Çünkü, din, psikoloji, felsefe, dil gibi alanlar birbirlerinden bağımsız alanlar olmasına rağmen tüm alanlar din dili alanında kesişmektedir. Oysa, psikoloji veya din psikolojisi alanında bu aradaki köprüyü oluşturan bir örnek çalışma olmadığından tüm bu köprüyü oluşturmamak zorunda kalmak hem bazı şeylerin gözden kaçmasına hem de bazı hatalı yorumlamalara imkân vermiş olabilir. Dolayısıyla bu çalışmanın en büyük sınırlılığı, Türkçe literatürde bir örnek çalışmanın olmamasıdır. Bununla birlikte, din dilinin çok geniş bir alan olması ve yüksek lisans tezi için sınırlı zamanın olması dolayısıyla literatürde ilgili ve önemli bazı kuramlar veya görüşler atlanmış olabilir. Bu yüzden, bu araştırmanın bir diğer sınırlılığı da alanın çok geniş ve sürenin de dar olmasıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE DİL İLİŞKİSİ

1. DİN VE DİL

1.1. Din

Din dilinin insan hayatındaki yerini anlayabilmek için, dinin ne olduğunu ve inanan insanın hayatında nasıl bir yerinin olduğunu anlamak gerekir. Din dili, netice itibari ile deneyimlenen dinin bir ifadesidir. Bu yüzden dinin ne olduğu, insanların neden bir dine inandığı, dine eşlik eden duygu ve tecrübenin nasıl şeyler olduğu anlaşılmadan psikolojik açıdan din dili tartışılmaz. Çünkü tüm bu unsurlar, konuşan insan için birer motivasyon kaynağıdır. Yani, korku duygusu anlaşılmadan bir Tanrı'ya yönelik ortaya çıkan sığınma ihtiyacı ve dolayısıyla bu ihtiyaca yönelik söylemler de anlaşılmaz. Dolayısıyla din dilinin, inanan insanın hayatındaki yerini ve işlevini anlayabilmek için bu dilin kaynak aldığı dinin anlaşılması gerekir.

1.1.1. Anlama İhtiyacı ve Din

Benim sorduğum soru -ki beni elli yaşında intiharın eşiğine getirmişti- sorulabilecek en basit soruydu ve budala bir çocuktan tutun da bilgeler bilgesi bir yaşlıya kadar herkesin ruhunda yatan şeydi. Bu, insanın cevabını bulamazsa yaşayamayacağı türden bir soruydu ve ben bunu tecrübelerimle öğrenmiştim. Soru şuydu: "Bugün yaptıklarımın ve yarın yapacaklarımın sonucunda ne olacak? Hayatımın tamamının sonucunda ne olacak?" Farklı bir yoldan söyleyecek olursak soru şöyleydi: "Niçin yaşayayım, niçin herhangi bir şeye karşı bir istek duyayım, niçin herhangi bir şey yapayım?" Soru şu şekilde de ifade edilebilir: "Hayatımın, beni bekleyen, kaçınılmaz olan ölümün yok etmeyeceği bir anlamı var mı? (Tolstoy, İtirafı, s. 29)

Yukarıdaki pasaj, birçok insan gibi anlam krizi yaşayan ünlü Rus edebiyatçı Tolstoy'un kendi itirafıdır. Çoğu insan bu türden anlam krizleri yaşasa da birçok insan için ise hayatın anlamı bu denli fark edilir değildir. İnsanların büyük bir kısmı hayatlarını atalarından gördükleri şekliyle yaşarlar ve bu yaşayış biçimini çocuklarına devrederler. Başka bir deyişle bu insanlar, hayatlarının anlamının bu olduğunun bilincinde olmadan hayatlarındaki anlamı yaşarlar. Ta ki, durup da ne yaptıklarını tam olarak düşününceye kadar. Bu noktadan sonra Albert Camus'un da dediği gibi, tek ciddi felsefi sorun, insanın hayatının anlamsızlığını kavradıktan sonra yaşamaya

devam edip etmeyeceği sorunudur (akt. Yalom, 1999, s. 658). Tabii, Camus'un bu kadar karamsar olmasının nedeni, herhangi bir dine inanmıyor olmasındandır. Yoksa inanan insan için dinin kendisi zaten anlamın kaynağıdır ve üstüne birçok din, durup düşünmeye³ teşvik eder.

Din dili çalışmaları felsefe literatüründe, pozitivist paradigmanın da etkisi ile birlikte dilin anlamlı olup olmaması üzerinden gelişmektedir. Mantıkçı pozitivistler olarak bilinen bir grup düşünür'e göre, ki bunlara ikinci bölümde değinilecektir, dilin anlamı sahip olduğu olgusal karşılıktır (Koç, 2022; Osman, 2009). Yani, "*Sınıfta on öğrenci vardır*" cümlesinin anlamı, sınıfta on öğrencinin olmasıdır. Dolayısıyla, onlara göre, bir cümle doğrulanabiliyorsa anlamlıdır. Oysa din dili, Tanrısal olan alanı konu edindiğinden bu dilin önermelerinin doğrulanabilme imkânı yoktur. Bu yüzden mantıkçı pozitivistlere göre din dili anlamlı bir dil değildir. Buradaki temel sorun, anlamın sınırlı bir tanımının yapılmış olması ve din dilinin bu tanım içinde anlamsız olup olmasının değerlendirilmeye çalışılmasıdır. Her şeyden önce pozitivist görüşün ileri sürmüş olduğu bir anlam arayışı neden geçerli olsun? ya da anlam dediğim şey tam olarak nedir? İnsandan, yani o eylemi deneyimleyen öznenen bağımsız bir anlam mümkün müdür? Böyle düşünüldüğünde dinin kendisi anlamın esas kaynağı olur. Çünkü, anlam kavramı için zihinsel bir yeti olarak herhangi bir kelimenin, işaretin, sembolün veya teorinin taşıdığı bilişsel ve duyuşsal içeriktir denilebilir (Demir ve Acar, 1997, s. 28). Dolayısıyla anlam, olgusal olarak sınırlandığında anlamın duyuşsal, bilişsel unsurlarını da içeren psikolojik yönü dışarıda kalmaktadır. Bir diğer deyişle, söylemin içeriğine odaklanılırken söyleyen tamamıyla göz ardı edilmektedir. Oysa, insan söz konusu olduğunda hiçbir şey, o şeyi deneyimleyen öznenen bağımsız değildir (Burr, 2012).

Bu yüzden anlam, psikolojik bir zemine oturtulduğunda, yaşama karşı bir bilinçlilik halidir, denebilir. Çünkü insan, her şeyden önce kendisinin ve varlığının bilincindedir. İnsandaki bu bilinçlilik hali sahip olduğu yaşamın bir değerinin bir anlamının olması gerektiğini düşündürmektedir. Bu da insanın hayatta bir anlam bulmaya, bu konuda düşünmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla anlam, bir şeyin varoluş

³ Örneğin, Kur'an'da birçok ayet, insanların düşünmesi için emir niteliğindedir (Bkz. 47/24, 4/82, 3/200 vs.)

nedeni, değeri ve amacı olarak tanımlanabilir. Bir diğer deyişle, niçin yaşamalıyım sorusuna verilen cevap kişinin hayatındaki anlama karşılık gelir (Göcen, 2020, s. 154). Bu kimisi için, bir aile kurmak, kimisi için eğlence ve zevk, kimisi için ise daha yüksek değerler olan, iyi bir hayat yaşamak, erdemli ve yararlı bir insan olmak veya iyi bir kul olmak olabilir.

Hayatın anlamı konusunda kafa yormuş önemli bir düşünür olan Victor Frankl'e (2015, s. 113-114) göre insanlardaki en temel motivasyonlardan biri de kendi yaşamlarında bir anlam bulmaktır. Çünkü ona göre insanların ruh ve bedenlen sağlıklı olabilmeleri için yaşamlarında bir anlam bulunması gerekir. Başka bir ifade ile insanların ruhen mutlu ve bedenlen sağlıklı olabilmeleri için yaşamlarında uğruna yaşayacakları bir amaçlarının veya anlamın olması gerekir. Hatta logoterapi⁴ denilen ve insanların yaşamlarında anlam bulmalarına yardımcı olacak bir terapi yöntemi geliştirmiştir. Geleneksel psikoterapi, terapi yolu ile anlam kazandırmayı hedeflerken, bunun tam tersi olarak logoterapi ise anlam yolu ile terapi düşüncesini hedefler (Bahadır, 2000). Yani, kişilerin yaşamlarında ihtiyaç duydukları anlamları kazanmalarına yardım etmek ve kaybettikleri anlam duygusunu tattırmak logoterapinin temel amacıdır (Aydın, 2004).

Anlam arayışı insanın düşünce, tutum ve davranışlarını belirleyen en güçlü güdülerden biridir. İnsan, yaşamdaki belirsizlikten kurtulup, kendi hayatını anlamlandırmak ve dünyasını ona göre inşa etmek ister (Şentürk ve Yakut, 2014). Anlamın kişinin yaşamındaki yeri ise bir tür model olmasıdır. Yani anlam sayesinde insanlar, yaşamlarını bina edebilecekleri bir temel, yaşamlarına yön verecek bir rehber veya hayatlarındaki olaylara bir yorum bulabilmektedirler (Akıncı, 2005). Tam bu noktada din ve anlam kesişmektedir. Çünkü dinler, insana sağlamış oldukları cevaplar ile insanların anlama ihtiyaçlarını gidermeye çalışırlar. Başka bir deyişle dinler, insana uğruna yaşayacakları bir amaç sunarlar. Niçin yaşamalıyım veya güzel işler yapmalıyım sorularının cevabı bir dindar için çok basittir ve cevap, iyi bir kul olmak

⁴ Logoterapi, Yunanca bir kelime olan *Logos* (anlam) kelimesinden türetilmiş olup, *Logotherapie* (Logoterapi) ismini almıştır. Logoterapi anlamı merkeze oturduğu için, anlamla ilişkili olan varlık, varoluş, sorumluluk, vicdan, değerler, karar, özgürlük, güven ve geçicilik gibi bir dizi kavram da logoterapinin konusu olur (Bahadır, 2000).

ve Tanrı'nın rızasını kazanmaktır. Yani, dinin insan hayatında önemli bir yerinin olmasının temel sebeplerinden birinin insanın anlama ihtiyacı olduğu söylenebilir.

Din, geçmişten günümüze var olagelmıştır ve öyle görünüyor ki, ileriki zamanlarda da var olacaktır. Bu yüzden din, felsefi ve ilmi düşüncelerden çok önce de var olmuştur ve iptidai insanın hayatına bir açıklama sunmuş ve ona uğruna yaşayabileceği bir gerekçe vermiştir. Bir bakıma '*Ben neden varım?*' veya '*Ben nereden geldim?*' gibi sorulara cevap olmuştur. Dolayısıyla, din ve anlam arasındaki ilişki düşünüldüğünde dinin insanların hayatlarına anlam sağlamadaki konumu oldukça önemli görünmektedir. Öyle ki, nihai bir yaratıcının varlığını kabul etmeden yaşama bir anlam katmak mümkün gibi görünmemektedir. Her ne kadar, geçmişte Tanrı'ya atfedilen vasıflar, artık farklı bir çerçevede bilim veya meditasyon gibi⁵ çok farklı kavramlarda kendisini hissettirse de anlam arayışının ve dinin bunu sağlamadaki rolünün yadsınamayacağı da bir gerçektir. Çünkü din, insanların yaşamlarındaki boşlukları doldurmalarına imkân tanır, hayatlarında açıklanamayan olgular için bir açıklama sunar ve bunu yaparken de insanlık kadar eski olan bilgi ve birikiminden yararlanır (Aydın, 2004). Bu sebeple, dinin inanan insan için bir tür Logoterapi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir başka ifade ile din, kendisini hiç bilmediği bir yaşamda, bilinçli bir şekilde bulan insanın zihnindeki boşlukları dolduran, ona bir anlam ve açıklama sunan bir olgudur.

Pazarlı'ya göre din (1982, s. 31) insanın doğasına içkindir ve bu yönü ile bir gerçekliği dile getirmektedir. Çünkü insan bilgi bakımından Tanrılarla hayvanlar arasındadır. Ne hayvanlar gibi her şeyi içgüdüleri ile işleyen bir canlıdır, ne de Tanrılar gibi ölümsüzlük, her şeyi bilme gibi bir kudrete sahiptir. Bunun en güzel örneği belki de kurban ritüelleridir. Çünkü kurban ritüelleri insanlara ölüm ile ölümsüzlük arasındaki sınırı hatırlatır ve ayrıca ne Tanrı ne de hayvan olduğunu gösterir (Carbon, 2017). Bu sayede insan ne kurban olan hayvan ne de kurbanın atfedildiği Tanrı konumunda olmadığını idrak eder. Bu yüzden diyebiliriz ki, insanların dinleri bakımından ilkelik veya modernlik söz konusu değildir. Her ne kadar dünyayı

⁵ Örneğin, Sevinç'in (2016) inançsızlığı psikososyal açıdan incelediği çalışmada dini inancın yerini bir tür 'bilimci'liğin almaya başladığı görülmektedir. Bu çalışmada Türk inançsızların üçte biri kendisini bilimci olarak tanımlamıştır.

anlamlandırma, yaşamı açıklama biçimi olsa da her ikisinde de ortak olan anlama ve açıklama ihtiyacı bu dinlerin birbirlerine bağlı olduklarının bir göstergesidir. Çünkü insanlar, bilinmeyen ve görünmeyen kutsal bir güce inanmak isterler, bu güç insanların içinde yaşadıkları evrende meydana gelen olayların sebebidir (Pazarlı, 1982 s. 33).

Bu kadar hayatın içinde, belki de hayatın kendisi olan dinin üzerinde uzlaşılmış bir tanımı bulunmamaktadır. Bunun yerine her alan veya her düşünür kendi bakış açısına göre bir tanımlamada bulunmuştur. Örneğin, Pazarlı'ya göre (1982, s. 26), din denilince etimolojik olarak üç şey anlaşılmaktadır. İlk olarak, Aramice ve İbranice'den dilimize geçmiştir ve 'hüküm' anlamına gelmektedir. İkinci olarak, kelimenin aslı Arapçadır ve 'örf' ve 'adet' anlamına gelir. Üçüncüsü olarak ise, Farsçadır ve bugünkü kullanımındadır. Arapça'da 'din' kelimesi, 'borç', 'itaat', 'yol' ve 'millet' gibi anlamlara gelir. Batıda ise din kelimesi 'religion' ile ifade edilmektedir. Bu kelime, 'birleştirmek' ve 'bağlamak' anlamlarına gelen Latince'de 'religere' ve 'religare' kelimelerinden türemiştir. Fakat din denilince, Müslümanlar açısından şu an anlaşılan, Yaratıcı ile onun kulları arasındaki emirlerin ve hükümlerin tümü anlaşılmaktadır (Pazarlı, 1982, s. 27). İslami açıdan din deyince bir Yaratıcı ve onunla kulları arasındaki ilişki söz konusu iken, Batıdaki karşılığında bir uzlaşma söz konusu değildir ve daha çeşitli manalarda kullanılmıştır. Örneğin, Regsi Jolivet'e göre (akt. Pazarlı, 1982, s. 28) dinin nesnel ve öznel olmak üzere iki bölümü bulunmaktadır. Öznel din, kişi ile Tanrı arasındaki öznel duygusal bağı işaret ederken, nesnel din ise kişinin kurban ve ibadetler gibi çeşitli hareketlerle inancını ifade etmesidir. William James ise (2017, s. 39-40) dini kurumsal ve kişisel olarak ikiye ayırır. Ona göre kurumsal din toplu ibadetler, ayinler, teoloji ve örgütlenme gibi dinin siyasi kısmını oluşturur. Kişisel din ise, insanın içselliği doğası, vicdanı ve eksik oluşu gibi bireysel duyguları ilgilendiren kısmından oluşur. Dinin kişisel kısmında da ibadetler ve ayinler vardır, fakat bu kişinin Tanrısı ile arasında olan bir ilişkinin biçimidir, herhangi bir siyasi otoritenin araya girmesi söz konusu değildir.

Loewenthal ise (2017, s. 2-3) dinin kesin bir tanımının yapılamayacağını kabul etmekle birlikte büyük dini geleneklerin benzer birtakım inanç özelliklerine sahip olduğunu iddia eder. Ona göre bu geleneklerde maddi olmayan bir gerçeklik bulunur ve yaşamın amacı insanın uyumunu arttırmaya yarayacak olan iyilik yapmaya

kötülükten sakınmaya teşvik eder. Ayrıca tek tanrılı dinler açısından varlığın ve ahlakın kaynağı aynı kök, yani Tanrı'dır. Son olarak ona göre bütün dinler fikirlerini tebliğ etmek için sosyal organizasyonlar kurar ve onlara bağlanırlar. Tüm bu tanımlardan anlaşılan, dinin çok yönlü olduğu ve çeşitli kültürlerle, inançlara göre farklı anlaşıldığı söylenebilir. Yine de din deyince insanla kutsal arasındaki duygusal bağ ve bu bağın çeşitli davranışlarla kendisini bireysel ve toplumsal olarak göstermesi anlaşılabilir. Hatta, ateizm veya agnostisizm gibi alternatif inançlar bile dini durumlar olarak görülebilir (Rizzuto, 1974, s. 89-89). Netice de bu inançlar da Tanrı ile yokluk ilişkisi içindedirler.⁶

Din incelendiğinde, insan ile insanın kutsal kabul ettiği şey arasındaki ilişki öne çıkar. Bu yüzden kutsalın ne olduğu, insanın kutsaldan anladığının ne olduğu önemlidir. Öyle ki, Rudolf Otto'ya (2014) göre din duygusunun kökeninde kutsal olana karşı duyulan saygı ve yücelik hissi bulunmaktadır. Mircea Eliade (1991, 12-15) ise varlık tarzlarını kutsal ve kutsal-dışı olmak üzere iki biçimde oluşturur. Ona göre kutsal-dışı/dindışı varoluş tarzı evrenin salt fiziksel ve maddeci yorumlanması, kısacası dini bir ima ve referans barındırmamasıdır -ki ona göre bu imkansızdır. Kutsal varoluş tarzı ise bu dindışı alanın dışında kalan her şeydir. Dolayısıyla kutsal ile insan arasındaki ilişki oldukça önemlidir ve bu ilişki iki şekilde olabilir. Kutsal ya bu doğaya aittir veya bu doğanın ötesinde (supernatural) bir şeydir. Genellikle, doğa içinde kabul edilen kutsal şeyler totemizm veya politeizm gibi dini şekillere bürünür. Buna karşın, kutsalı bir doğa ötesi, metafizik bir olgu olarak görenler ise kutsalı, İslamiyet, Hristiyanlık gibi semavi dinler şeklinde algırlar (Pazarlı, 1982 s. 34).

Din ile ahlak arasında da ayrılmaz ve önemli bir ilişki bulunmaktadır. Dine baktığımızda iki önemli özellik ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, insan ile onun

⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur (2010, s. 295) romanında yazar bu konudaki fikrini iki karakter arasındaki konuşmada dile getirir. Tanrı'ya inanmadığı için hür olmak isteyen Suat'a İhsan şöyle cevap verir "...içinde, öldürdüğün Allah var. Sen kendi hayatını yaşamıyorsun artık. Sen bu halinle sadece bir mezar, bir tabut gibi bir şeysin. Korkunç, zalim bir ölümü taşıyorsun. Hangi hürriyet? ..Evet ben de biliyorum, o "olmazsa, her şey mübahtır" sananlar oldu. Onun boşalttığı yeri, insanlığa parçalayanlar oldu. Tanrı insanı ben de biliyorum. Ne oldu? Sadece sefaletlerimizle baş başa kaldık. İnsanın talihi yine aynı talih. Aynı imkansızlıklar içindesin. Aynı ıstıraplar içindesin. Hakikatte bir şafak diye baktığın şey bir yangındır. ..hayır, sen Allah düşüncesini içinde azdırmakla ondan kurtulamazsın. Hiçbir yara kurcalamakla iyileşmez. Bir müddet durdu. - Fakat, bilir misin Suat; ne güzel bir ilahiyatçı olurdun? Çünkü yaptığın tersine çevrilmiş bir teolojidir."

ilişkide bulunduğu kutsal güç arasındaki durum ve ikinci olarak da insanın hayatının düzene girmesi ve diğer insanlarla olan ilişkilerinin durumudur. Yani, birinci özellik dinin kutsal yönü ile ilişkili iken, ikinci özellik dinin ahlaki yönü ile ilişkilidir (Pazarlı, 1982, s. 43-44). Hatta kimilerine göre din ve ahlak aynı şeylerdir. Özellikle dini önermelerin ahlaksal önermeler olduğunu ve dolayısıyla insanların toplum içinde uyumlu bir şekilde yaşamaları için gerekli önermeler olduğunu belirtmişlerdir (Yıldırım, 2012, s. 547-548). Fakat, bazıları için de her ne kadar din ve ahlak arasında sıkı ilişki olsa da birbirlerinden tamamen farklı şeylerdir. Bir başka deyişle bu kimseler için dindar bir kimse ahlaksız olabileceği gibi dinsiz bir kimse de ahlaklı olabilir. Yani, birbirleri ile sıkı ilişkilerinin olmasına rağmen bu kimseler için din ve ahlak arasında zorunlu bir bağıntı bulunmamaktadır (Pazarlı, 1982, s. 43-44).

İnsanın kendi varlığın bilincinde olduğu günden beri varlığını ve içinde bulunduğu yaşamı anlamlandırma çabası tarihin her döneminde olmuştur. Niçin yaşamalıyım sorusu, insanı hep meşgul etmiştir. Bu soruya tarih boyu en iyi cevabı dinin verdiğini ve vermeye de devam ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, anlamsızlık ile suçlanan din dili bir bakıma en büyük anlam kaynağı olan dinden beslenir. Çünkü din, her zaman insanın anlam arayışına bir cevap olmuştur ve tam da bu yüzden psikolojik açıdan din dili, o dili konuşan özne açısından son derece anlamlıdır.

1.1.2. Dini Tecrübe

Tecrübe, insanın gerçekte kurmuş olduğu ilişkiler neticesinde edindiği içsel yaşantılar ve deneyimlerdir. Bir başka deyişle tecrübe, insanın dünyayı ve hayatı duygusal ve sezgisel olarak kavrama biçimidir. Din, insanın kutsalla kurduğu bir ilişki olduğundan (Pazarlı, 1993) dini tecrübe de insanın kutsalla girdiği ilişkiler neticesinde edinmiş olduğu duygusal ve sezgisel yaşantılardır (Göcen, 2020, s. 114). Dini tecrübe belli bir dini inanç merkezinde gelişen, dini duygu, dini düşünce, dini tutum ve davranışları ifade ettiği için bir bakıma, dini tecrübe bilişsel yönü olan bir duygu halidir (Hökelekli, 1985, s. 16).

Psikologlara göre dini tecrübe, Tanrı'nın işaret ve delillerini sezgisel olarak algılama, kutsal güç ile sezgisel ve duygusal ilişki kurmaktır (Hökelekli, 1988). Bu açıdan bakıldığında dini tecrübe daha çok kişisel bir yaşantıya işaret etmektedir.

Korku, güven, sığınma, bağılılık, şükür, rıza, huşu gibi duygular dini tecrübe halinde hissedilen duygulardır (Göcen, 2020, s. 114). Dini tecrübenin olabilmesi için bir ilahi kudretin veya kutsalın olması gerekir. Çünkü, bu kutsiyet algısı tüm dinlerde neredeyse ortaktır. Bu yüzden denebilir ki insan, dini tecrübe etmeye eğilimli doğar, başka bir ifade ile insanın fıtratında olan bir şeydir. Bu eğilimle doğan insan, daha sonra bulunduğu dinin ve kültürün şeklini alarak Hristiyan, Müslüman veya Budist gibi dini kimlikler edinir ve bu tecrübeyi deneyimler. İnsanda bir dine inanmaya eğilimin olması ‘fitri’ dini tecrübe iken, insanın hangi dine inanacağı ise ‘ikincil ve üst’ dini tecrübedir (Hökelekli, 1988, s. 131).

Din dili aynı zamanda dini tecrübenin bir dışavurumudur. Çünkü dil, netice itibari ile insanın yaşantıları, öğrendikleri, hissettikleri, niyetleri gibi unsurları içerir. Çocukluktan itibaren din ile temas halinde olmak tüm bu tecrübelerin dini birer kılıfa bürünmesine neden olur. Örneğin, bayramlar, düğünler, doğumlar veya ölümler tüm bunların hepsi, dindarın bilincinde dini birer tecrübeye dönüşür. Dini tecrübe, inanan insan için yaşamın her alanında ve bu yüzden din dili sadece aşkın olana karşı birtakım kozmolojik göndermelerde bulunmaz aynı zamanda bu tecrübeyi de yansıtır ve inanan insanın yaşamında somut karşılık bulur. “*Allah vardır*” ifadesi, felsefe literatüründe ontolojik olarak tartışılabilir ama bir Müslümanın hayatında, kendisi ile yaşamını düzenlediği başka bir mesajı da içerir, “*Allah vardır, öyleyse ona göre yaşamalıyım*” mesajıdır bu. Yani, dindar bir kimse için bu dini ifadeler, dini tecrübeye kendisini gösterir. Bu yüzden dini tecrübenin ne olduğuna ne tür özellikleri olduğuna daha yakından bakmak gerekir.

Her şeyden önce, dini tecrübenin, bu tecrübeyi deneyimleyen kişi için bazı özellikleri bulunur. İlk olarak, tecrübeyi yaşayan kişi, kendisinin ötesinde kutsal bir varlık veya kutsal güç ile temas halinde olduğunu ve bu güç tarafından kuşatıldığını hisseder. İkinci olarak dini tecrübe yaşayan insanlar için bu tecrübeler bir nevi inançlarını doğrulama işlevi görürler, yani kişi için kanıt niteliğindedirler. Dolayısıyla tecrübe eden kişi, hiçbir şüpheye yer kalmayacak biçimde inancının doğru olduğunu düşünebilir. Üçüncü olarak dini tecrübe sırasında hissedilen korku, huşu, güven gibi duygular oldukça yoğunurlar ve kişinin tüm varlığını zapt ederler. Son olarak dini tecrübe, sadece yaşandığı an için değil, kişinin sonraki yaşantıları üzerinde de anlamlı

bir etkiye sahiptir (Koç, 2022, s. 183-184). Örneğin, William James'in '*Dinsel Deneyimin Çeşitleri*' adlı kitabından alınmış olan aşağıdaki pasajda, daha önce hiç kiliseye gitmemiş ve İncil okumamış bir Hristiyan olan Alphonse, kiliseye girmesi ile yaşadığı dini tecrübe ve neticesindeki ihtidayı şu şekilde anlatmaktadır:

Eğer bu sırada biri bana yaklaşıp şöyle deseydi: 'Alphonse, on beş dakika sonra Tanrı'n ve Kurtarıcı'n olarak İsa Mesih'e tapacaksın; mütevazı bir kilisede yüzükoyun yere uzanacaksın; göğsünü bir rahibin ayağına bastıracaksın; kendini vaftize hazırlamak ve yaşamını Katolik inancına adanmak için bir Cizvit kolejindeki şenliğe katılacaksın..... bir peygamber bana böyle bir kehanetle gelse, bu kişinin deli olduğunu düşünürdüm, kim böyle saçma bir şeyin gerçek olabileceğine inanabilirdi ki. Oysa şimdi bu budalalık benim... Ah Tanrım, tek bir şey görüyordum. "Aman Tanrım, nasıl anlatabilirim bunu? Ah hayır! Açıklanamayacak bir şeyi hiçbir sözcük anlatamaz. Yapılacak tanımlama, ne kadar görkemli olursa olsun, anlatılamayan hakikate saygısızlık etmekten başka bir şey olamaz. "M. B. beni tekrar hayata döndürdüğünde gözyaşlarına boğulmuş halde, yerde yüzükoyun yatıyordum. Onun art arda sıraladığı sorulara cevap veremiyordum. ... Nerede olduğumu bilmiyordum, Alphonse mi yoksa başka biri mi olduğumu bilmiyordum. Sadece değiştiğimi hissediyor ve başka bir ben olduğuma inanıyordum. Kendi içimde kendimi arıyor ama bulamıyordum. Ruhumun en dibinde ateşli bir mutluluk patlaması hissettim, konuşamıyordum ama; ne olup bittiğini açığa vurmak istemiyordum. Ama içimde beni bir rahip çağırmaya iten ciddi ve kutsal bir şey hissediyordum. ... "Bir mezardan, karanlığın derinliklerinden çıktım ve yaşıyordum artık, mükemmel bir yaşamdı bu... Bu basirete nasıl vardığım sorulabilir, çünkü daha önce dinle ilgili hiçbir kitabın kapağını açmadığım gibi İncil'den tek bir sayfa dahi okumamıştım ... Kiliseye girdiğimde etraf tamamen karanlıktı, dışarı çıktığımda ışık seli içindeydim. Bu değişimi en iyi, derin bir uykudan uyandırılmaya ya da doğuştan körün aniden gözlerinin açılmasına benzetebilirim. Kişi altında olduğu ve ilgisini çeken cisimleri görmesini sağlayan ışığı görür ama tarif edemez. Fiziksel ışığı açıklayamıyorsak, hakikatin kendisi olan ışığı nasıl açıklayabiliriz? Dinsel öğretinin tek bir satırı hakkında bile bir bilgim yokken, şimdi onun anlam ve ruhunu sezgisel olarak algılayabildiğimi söylersem hakikatin sınırlarını aşmış olmam, sanırım. (akt. James, 2017, s. 238-240)

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü gibi tek bir dini tecrübe bile kişinin yaşantısını kökten değiştirebilir ve inancı için sağlam kanıtlar oluşturabilir. Yine aynı kitapta vecd deneyimi yaşayan biri, bu tecrübeyi şu şekilde ifade etmiştir "*O günden beri Tanrı'nın varlığının kanıtlarına dair duyduğum hiçbir tartışma inancımı sarsamadı.*" (akt. James, 2017, s. 76) Dini tecrübe içerdiği yoğun duygulanımlarla insanların hayatlarında çok derin etkiler bırakabilir ve böyle bir tecrübe yaşayan biri için dinin veya dinle ilgili ifadelerin anlamsız olduğunu söylemek herhalde en saçma şey olurdu. Çünkü böyle bir tecrübeyi yaşayan kişi için esas gerçeklik budur. "...O

gittikten sonra anısı bir gerçeklik algısı olarak devam etti. Başka her şey bir rüya olabilir, ama bu değil." (akt. James, 2017, s. 70)

Bununla birlikte, dini tecrübenin hem sosyolojik hem de psikolojik yönünün olduğu söylenebilir. Tanrı'ya bağlanmak ve onunla girilen bireysel ilişki, dini tecrübenin psikolojik boyutunu oluştururken; insanların toplu ibadetler gibi ortak tecrübeleri de sosyolojik kısmını oluşturur (Eyüpoğlu, Çelik ve Yıldız, 2017, s. 268-269). Yani, kişinin içinde yaşadığı dini toplulukla girmiş olduğu siyasi ilişki, buna toplu ibadetler, dini kurallar, paylaşılan ortak anlamlar sosyolojik kısmına dahil edilebilir. Psikolojik kısmına ise kişinin dini yaşantılamış olduğu kendisine has olan deneyimler ve bu deneyimlerin neticesinde kavramış olduğu anlam ve hissetmiş olduğu duygular dahil edilebilir.

James (2017) ise dini, bireysel ve kurumsal din olarak ayırır. Ona göre dini tecrübe açısından bireysel din, daha ön plana çıkmar. Çünkü, kişinin ibadetlere ve dini yaşantılara yüklediği anlamlar, onun tecrübe etme biçimini ve derecesini etkilemektedir. James'e göre asıl olan kişinin kendisi olduğu için önemli olanın kişinin bu tecrübeden ne elde ettiği, bir başka deyişle gördüğü faydadır. Ayrıca, bireysel dinin de iki yönünün bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki felsefi, ikincisi ise tecrübi denilebilir. Felsefi kısmı, kişinin varoluşsal sorularını yanıtlar, başka bir ifade ile anlam ihtiyacını karşılar. Buna karşın tecrübi kısmı ise kişinin duyguları ile ilgilidir. İnsanların tüm zamanlarını varoluşlarını anlamlandırmaya çalışarak veya felsefe yaparak geçirdikleri söylenemez. Dolayısıyla, Tanrı gibi kutsal bir varlık insanlar için bir fikirden ziyade onunla karşılaşılan ve yaşamın her alanında⁷ olan bir tecrübe halidir (Koç, 2022, s. 181). Yani, dinin tecrübi kısmı çoğu zaman insanların yaşantılarının içinde değil, yaşantılarının kendisini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, dini tecrübeyi, bir kimsenin kutsal bir güç ile kurduğu algısal ve duygusal ilişki olarak ifade edersek eğer, dini tecrübenin de kendi içinde türlerinin ve derecelerinin olduğunu söyleyebiliriz.

- İçerik yönünden dini tecrübe türleri

⁷ 50/16: "Andolsun, insanı Biz yarattık ve nefsinin ona ne vesveseler vermekte olduğunu biliriz. Biz ona şahdamarından daha yakınız."

- Doğrulayıcı tecrübe: insanın kabul ettiği inancının doğru ve gerçek olduğu hissinin yaşandığı tecrübedir.
- İlahi cevap tecrübesi: insanın, inandığı kutsalın onun talep ve isteklerine cevap verdiğinin ve kendisiyle ilgilenildiğinin tecrübesidir. Bu tecrübe türünde insanlar, inandıkları kutsalın kendi varoluşlarına özen gösterdiğini, hayatlarında olumlu müdahalelerde bulunduğunu ve yanlış yapılma durumlarında cezalandırdığının tecrübeleridir.
- Vecd tecrübesi: bu tecrübe türü, insanın kutsal ile arasında hissettiği aşkın ve dostluğun olduğu duygusal bir tecrübe türüdür.
- Vahy tecrübesi: insanın kutsal ile doğrudan ilişkiye girdiğini hissetmesi durumudur. Bu ilahi bir tebliğin muhatabı olmak veya kişisel bir aydınlanma yaşamak olabilir.
- Etki ve sonuçları bakımından dini tecrübe türleri
 - Bu doğaüstü gerçekliğe ilişkin, elde edilebilir sezgisel bilgisinin tecrübe edilmesidir. Bu tecrübe türü, kutsal olanın içkin ve aşkın olarak hissedilmesidir.
 - Doğaüstü gerçekliğin umulmadık bir zamanda tecrübe edilmesi ve bu tecrübenin kişiyi şaşkına uğratması ve hayatını değiştirmesi. Genelde, hidayet denilen dine dönüş durumları bu tecrübe türüne örnektir. En bilinen örneği de Gazzali'nin yaşadığı şüphe ve bunalımdan kurtularak doğruyu bulması örneğidir.
 - Bu tecrübe türünde insan ve kutsal arasındaki ilişki dua gibi bir devamlılık ilişkisidir.
 - Mistik tecrübe, bir dine ait olabileceği gibi bir dine ait olmadan da deneyimlenebilen bir tecrübe türüdür. Kendisini farklı dinlerde farklı biçimlerde gösterebilir. Sanıldığına aksine her zaman aniden ortaya çıkmaz, bir dine inananlar bu mistik tecrübeye ulaşabilmek için dua, zikir, ayin, tefekkür gibi yoğun emek ve sabır gerektiren bir gayrette bulunurlar (Hökelekli, 1988, s. 132-136).

Tüm bu dini tecrübe çeşitleri insanların hayatlarını farklı şekillerde etkiler. Çünkü, her bir insan fitratı ve yetiştiği çevresi itibari ile diğerinden farklıdır. Bununla

birlikte, din veya inanç yapısı gereği soyut düşüncelerden oluştuğu için insanlar görmedikleri, duymadıkları, varlığını bir şekilde doğrudan deneyimleyemedikleri kutsal bir güce inanırlar. Bu yüzden, dini tecrübeler inanan insanlar için bir bakıma, soyut olan inançlarını somutlaştırma imkânı anlamına gelir (Köse ve Ayten, 2018, s. 51). Bu insanlar, ilişkiye girdikleri kutsal gücü daha derinden hisseder ve bu sayede inançlarının doğruluğunu tasdik ederler⁸. Örneğin, teorik din açısından türbe ziyaretlerine pek olumlu bakılmasa da ziyarette bulunan insanlar için bunun önemi büyüktür. Çünkü bu insanlar türbeleri ziyaret ettiklerinde Allah’a yakın ve onun varlığını daha derinden hissettiklerini, onun varlığını bir biçimde tasdik ettiklerini düşünmektedirler (Tan, 2020) Bununla birlikte ölüm gibi büyük bir belirsizlik, türbe ziyaretleri ile de anlamlandırılmış olur. Çünkü oraya giden insanlar için ölümün algılanması ve onun kabullenmesi kolaylaşır (Köse ve Ayten, 2018, s. 42). Hatta insanlar rüya yolu ile de dini tecrübeyi ve onun vermiş olduğu yoğun duygulanımları deneyebilmektedirler. Öyle ki, rüyalarındaki dini tecrübenin etkisi, rüyanın tesiri ile kalmayıp bu insanların bir kısmının hayatlarını önemli derecede etkilemektedir. Çünkü, rüya yolu ile de olsa inananlar, inandıkları gerçekliği bir bakıma tasdik etmiş olurlar (Sarı, 2016, s. 107-110).

Dolayısıyla, tecrübenin ve dini tecrübenin dil ile de yakından ilişkisi bulunur. Çünkü, dil dediğimiz şey aslında, insanın doğumundan itibaren karşılaştığı, tecrübe ettiği yaşantıların bilgi olarak ifade edilmesi, bu bilginin diğer insanlara aktarılması ve kendisinden önceki insanlığın tecrübelerinin kendisine yazılı veya sözlü olarak ulaşmasıdır. Her ne kadar insan dil öğrenmeye Chomsky’nin (1957) dediği gibi eğilimli olarak doğsa da dilin öğrenilmesi insanın yaşantısı ile yakından ilişkilidir ve dil tecrübeler yolu ile kazanılır. Dolayısıyla, dini tecrübeler dilde önemli yer bulur.

⁸ Bu ihtiyaç o kadar güçlüdür ki, kendisine peygamberlik verilen Hz. Musa bile, Allah ile temas halinde olmasına ve o kadar mucizeye rağmen yine şu sözleri Kur’an’da şu şekilde dile getirmektedir: “*Musa tayin edilen sürede gelince ve Rabbi O’nunla konuşunca: 'Rabbim, bana göster, Seni göreyim' dedi. (Allah:) 'Beni asla göremezsin, ama şu dağa bak; eğer o yerinde karar kılabilirse, sen de beni göreceksin.' Rabbi dağa tecelli edince, onu param parça etti. Musa bayılarak yere düştü. Kendine geldiğinde: 'Sen yücesin (Rabbim). Sana tevbe ettim ve ben iman edenlerin ilkiyim' dedi.*” (7/143) Benzer durum, kalbi tatmin olmayan Hz. İbrahim için de geçerlidir “*Hani İbrahim: 'Rabbim, bana ölülerini nasıl dirilttiğini göster' demişti. (Allah ona:) 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır (inandım), ancak kalbimin tatmin olması için' dedi. 'Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır, sonra onları (parçalayıp) herbir parçasını bir dağın üzerine bırak, sonra da onları çağır. Sana koşarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah, üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir.'”*

Tanrı gibi tüm gücün ve kutsallığın kendisinde toplandığı kavram Cassirer'a (2018, s. 59) göre dini tecrübe ile ilişkilidir. Çünkü ona göre, mitik düşünmenin ilk basamağında tüm doğaüstü güçler Tanrı kavramında toplanırdı ve tecrübenin anlık duygulanımları zamanla kalıcı imgelere dönüşmüştür. Yani, Cassirer'a göre ilk önce tecrübe, duygulanım ve Tanrısal imge iç içeyken, zamanla Tanrısal imge sembolleşmeye başlamıştır. Başka bir ifade ile dini tecrübe anlık duygulanımlarla yakından ilişkilidir ve bu tecrübe zamanla kavramlaşarak temsil yolu ile zihne aktarılmış ve daha sonra da sembolleşerek dil ile ifade edilmiştir. Bu sebepten dolayı, din dilinin gelişmesi ve bireyin bu dili benimsemesi ve kullanması da haliyle dini yaşantılar, dini deneyimler ya da başka bir ifadeyle dini tecrübe ile mümkündür. Çünkü insan, bebekliğinden itibaren dili ve dini eş zamanlı olarak öğrenir.

Kısacası dini tecrübe, inanan insanın kutsal olan ile girdiği ilişkideki deneyimleridir. Bu yüzden din dili ifadeleri basit söylemler değildir, aksine inanan insanın hayatında somut karşılığı olan ifadelerdir.

1.1.3. Dini Duygu

Din duygusunun ne olduğundan bahsetmeden önce duygunun ne olduğunu tanımlamak daha uygun olacaktır. Modern psikoloji duyguyu (emotion, feeling), öznel olarak yaşanan bir durumun dışavurumu, his (Bakırcıoğlu, 2012) veya önemli kişisel konu ve olayların yol açtığı deneyimsel, davranışsal ve fizyolojik yönleri olan karmaşık bir örüntü olarak tanımlar (Karakaş, 2017). Birbirlerine benzemeleri bakımından duygu, duygulanım ve duygudurum arasında bazı farklar bulunmaktadır. Duygunun aksine duygulanım (affection), bilinçten ayrı olarak duygusal tepki gösterme (Bakırcıoğlu, 2012) anlık olarak hissedilen genel uyarılmışlık halidir (Karakaş, 2017). Duygudurum ise, kişinin duygusal tepki vermek için yaptığı içsel hazırlık (Bakırcıoğlu, 2012), kişinin sürekli veya kısa süreli sergilemiş olduğu his veya uzatmalı duygu halidir (Karakaş, 2017). Duygu, duygulanım ve duygudurum arasında etkileşimsel bir ilişki olduğu söylenebilir.

Modern psikolojinin duygulara ilişkin tanımlarından yola çıkarak, duyguların insan hayatında belirli işlevlerinin bulunduğu söylenebilir. Bunların en başında hayatta kalma ve uyum işlevi gelmektedir. Duygunun evrimsel temellerinin olduğunu iddia

eden bu görüşe göre duygular insanlara hayatta kalmaları ve iyi oluşlarını sürdürebilmeleri için ortamsal ve duygusal ipuçlarını değerlendirebilme imkânı sunar (Plotnik ve Kouyoumdjian, 2011, s. 365). Örneğin, tehlikeli bir durumla karşılaşıldığında gösterilen öfke veya korku tepkisi, ya da zehirli yiyecekler için ise iğrenme tepkileri verilir. Duygular ayrıca hafıza ve dikkati de etkiler. Örneğin, duygusal içerikli olaylar daha iyi hatırlanırlar (Dobbs, 2006). Duyguların bir diğer işlevi ise uyarılma ve motivasyon sağlamasıdır. Çünkü, duygular insan fizyolojisini uyarak savaş ya da kaç tepkisi⁹ gibi çeşitli eylemler için vücudu hazırlar. Bir diğer ve belki de en önemli işlevi, duyguların sosyal işaretler olmasıdır. İnsanlar sosyal bir varlık oldukları için duygular, insanların birbirleri ile olan iletişimde çok önemli rol oynarlar. Çünkü, duygular ötekinin hisleri ve ihtiyaçları konusunda bir sosyal ipucu taşırlar. Örneğin, bir bebeğin yüz ifadesinden onun neyi istediğini veya içinde bulunduğu durumu annesi kolaylıkla algılayabilir (Plotnik ve Kouyoumdjian, 2011, s. 365).

Dini duygu açısından baktığımızda ise, Pazarlı'nın (1982, s. 92) duygu tanımı daha kapsayıcı görünmektedir. Ona göre, duygusal yaşantıların en temelinde organizmaların çevreye olan duyarlılığı söz konusudur. Organizmalar, çevrelerindeki dışsal uyarılara tepkide bulunurlar. Örneğin, tek hücreli canlılarda ışığa yaklaşma veya ışıktan uzaklaşma gibi tepkiler söz konusudur. Doğa incelendiğinde doğada hayatta kalmak üzere bir amaçlılık gözlemlenebilir. Bu amaç yaklaşmak veya uzaklaşmak üzerine kuruludur. Canlılardaki bu yaklaşma durumu beslenme ve cazibe ile başlayarak tüm hazların temelini oluştururken; uzaklaşma durumu ise canlıları tehlikeye sokan veya işine yaramayan durumlardan kaçınmayla başlayan ve de nefret, antipati ve hoşlanmama gibi olumsuz duyguların temelini oluşturur. Öyle ki, Pazarlı'ya göre felsefedeki amaçlılık (gaiyet-finalite) fikrinin kökenleri de burada yatmaktadır ve yine din duygusunun gelişimi de buradan başlamaktadır.

⁹ İnsanın otomatik sinir sistemi sempatik ve paresempatik olmak üzere iki sistemden oluşur. Sempatik sinir sistemi vücudu uyarak olası bir duruma hazırlarken, parasempatik sinir sistemi vücudun tekrardan eski denge durumuna dönmesini sağlar. Savaş ya da kaç (fight-or-flight) tepkisi ise olası bir tehlike durumunda bu tehlikeli durum ile mücadele mi edileceği yoksa kaçılacağına karar verilmesidir. Savaş ya da kaç tepkisi sırasında sempatik sinir sistemi devreye girer ve kalp atışı ve solunumun hızlanması veya epinefrin hormonunun salgılanması gibi fizyolojik tepkiler gösterilir. Daha sonra paresempatik sinir sistemi devreye girerek vücudun eski konumuna dönmesini sağlar (Kalat, 2008, s. 438; 467-468).

O, duygulardan bahsederken, heyecan ve his arasında bir ayrım yapar. Ona göre duygu, içinde haz ve elemi bulunduğu ruhsal bir olaydır. Duyguların üzerine inşa edildikleri ve organizmada sarsıntı ve düzensizlik doğuracak şekillerine heyecan (emotion) demektir. İşte, bir müminin ibadeti sırasında duymuş olduğu yoğun duygulanımlar, bu heyecanlardır, ki heyecanlar gelip geçicidirler. Ona göre heyecanların şiddeti azalmış ve sürekli olan hallerine ‘duygu-his (sentiment)’ denir. Hislerde az veya çok olmak üzere zihni unsurlar da bulunur ve şefkat, hürmet gibi duygular bu hislere örnektirler. Ona göre duygular üç sınıftan oluşur. İlki, mutluluk, kendini beğenmek, mal mülk sevgisi gibi bencil duygulardır. İkincisi, kişiyi diğer insanlara bağlayan, arkadaşlık, kardeşlik, gururu, aşagılanma gibi özgeci duygulardır. Üçüncü sınıfta ise ideal ve yüksek duygular bulunur. Bu duygular, din ve ahlak sevgisi, sanat ve ilim aşkı veya vatan sevgisi gibi duygulardır.

Tıpkı diğer canlılar gibi insan da dünyaya gelirken, içgüdüler, eğilimler, temel duygular gibi bazı kalıtsal özelliklerle beraber gelir. Aynı şekilde, dışarıdan gelen bir uyarana karşı verilen tepkiler, geliştirilen duyarlılıklar da kalıtsaldır. Dolayısıyla, Pazarlı’ya göre din duygusu, insanın kutsal olanla girmiş olduğu etkileşim neticesinde hissettiği duygulanımlardır (Pazarlı, 1982, s. 94). Ya da dini tecrübe anında hissedilen duygusal durumlardır (Hökelekli, 1988, s. 137). Daha belirgin bir tanım için, çocukluk ve ergenlikte belirleşen ve sonraki dönemlerde dini tecrübeler kaynaklık eden hisler olarak da düşünülebilir (Koçak, 2016, s. 22). Dini tecrübeler çok çeşitli olduğundan tek bir dini duygudan da söz edilemez. Dini korku, huşu, saygı, bağlanma, güven duyma, hüzn gibi dini duygular dinlere, kültürlere ve bireylere göre duygusal yoğunlukları bakımından farklılıklar gösterebilir. Dolayısıyla, din duygusu derken tek bir duygudan değil, dini konularda insanların hissettikleri genel duygu kümesinden söz edilmektedir.

Din duygusu açısından bakıldığında, duygunun ortaya çıkmasını sağlayan uyaran fiziksel bir uyarıcı değildir, uyaranın somut ve doğrudan tepkide bulunması gerekmez, bu kez uyaran kutsal olandır ve onun insan ile etkileşime girme biçimi de algısal ve duygusaldır. Bu yüzden, din duygusu, insanların kutsal veya ilahi olanla aralarındaki ilişkinin kurulması ve sürdürülmesi için oldukça önemlidir (Hökelekli, 1988). Dini duyguları pozitif ve negatif dini duygular olarak ikiye ayrılabilir. Pozitif

hayatlarında büyük bir yer kapladığı için, huşu veya dini korku gibi duyguların dışında kalan diğer duygular da dini özellikler kazanmaya başlar (Hökelekli, 1988, s. 139).

Dil söz konusu olduğunda ise, dilin duyguları yansıtan bir yanının da olduğu söylenebilir. Sevinç, hüznün, üzüntü, korku, kaygı gibi duygular dilsel söylemlerde kendisini gösterir. Bu yüzden din dili aynı zamanda dini duyguları da içeren söylemlere sahiptir. Örnek olarak, huşu kavramı verilebilir. Huşu,¹² dini tecrübe esnasında yaşanan korku ve sevgi duyguları ile karışık bir saygı bir saygı halidir. Kişi huşu duyduğunda bir sükûnet hisseder, rahatlar, kutsal olanı deneyimlediğini hissederler. Öyle ki, Kur'an'da huşu çok yerde geçer ve çeşitli manalarda kullanılır. Kur'an'da sadece saygı veya ürperti gibi ruhsal anlamlarda değil, aynı zamanda kıyamet günü insanların seslerinin kısılması (20/108), günahkarların kıyamet günü yüzlerinin ve bakışlarının öne düşmesi (88/2; 68/43), toprağın kurak olması (41/39) gibi manalarda kullanılmıştır (Kasapoğlu, 2005). Bununla birlikte “*Onlar ki, namazlarında huşû içindedirler (muminun:2)*” ayetinde olduğu gibi, dini tecrübe esnasında gerçekten inanan ve samimi olanlar için saygı ve ürperti anlamında da kullanılmaktadır. Genellikle insanlar, huşu kavramının daha çok saygı, ürperti gibi kişinin kutsala teslim olmasından kaynaklanan bir tatminlik hali anlaşılmaktadır (Kaya, 2013, s. 9). Dolayısıyla dini diline ilişkin bir kavram olan huşu kavramı, duygularla yakından ilişkilidir. İnanan insan için bu tür dini ifadeler, dini duygularla yakından ilişkilidir. Hatta, dini söylemlerin sakinleştirici veya iyileştirici etkileri bile bulunur. Örneğin yapılan bir çalışmada, kendileri ile mülakat yapılan katılımcılar, kendilerini kötü hissettiklerinde dini metinleri okuduklarını ve bir tür rahatlama yaşadıklarını dile getirmişlerdir (Atalay, 2011). Bu çalışmada, 37 yaşındaki erkek bir katılımcı şu ifadelerde bulunmuştur:

¹² Huşu, kavramı Arapça “Ha-şe-a” kelimesinden gelmektedir. İtaat etmek, boyun bükme, tevazu göstermek, yavaş yavaş eriyip gitmek gibi anlamlara gelmektedir (Kaya, 2013, s. 9). Klasik psikoloji, huşu kavramını o dönemler daha çok yücelik (süblime) kavramı ile karşılamaktadı (Sosyal Bodur, 2021). Hatta, bu kavramın Freud’daki karşılığı “okyanussalılık duygusu (oceanic feeling)” dur. Bir tür sınırsızlık ve sonsuzluk halini yansıtan bu duygu Freud’a göre okyanusa benzemektedir ve birçok insan bu duyguyu deneyimlemektedir. Freud’a göre bu duygu insanın kökenlerinde bulunur ve dinsel yapılar enerjilerini bu duygudan alırlar. Öyle ki, inançsız olduğunu söyleyen biri bile bu duyguyu deneyimlediğinde kendisine dindar diyebilir (Sosyal Bodur, 2021).

Çıkış yolu bulamadığım zor ve stresli bir durumla karşılaştığımda Kuran'ın kapağını açıp rastgele bir sayfasını okurum. Aslında, birkaç sayfa daha okumaya devam ederim ve biraz rahatlarım. Bunu genellikle yaparım. Bazen bana sabrı ve tahammülü tavsiye eden bazı ayetlere rastlıyorum. Bazen İnşrah sûresini (Kur'an-ı Kerim, 94) okurum, çünkü ilk dönem âlimlerinden ve İslâm Peygamberi'nin hem sahabesi hem de amcasının oğlu olan İbn Abbas'a ait bir tefsire göre acı verici durumlar ve rahatlamalar iç içe geçmiştir. Kuran'dan somut yardım alıyorum, içim rahatlıyor. Aynı şekilde, moraliğim gerçekten bozukken Duha Suresi'ni (Kur'an-ı Kerim, 93) okurum. Peygamber'in hayatı boyunca çektiği acıları, kederleri düşünüyorum ve kendi kendime: 'Sen kimsin de bir şeyden şikâyet ediyorsun?' diyorum ve kendime geliyorum. Dindar olup olmadığımı gelince, kendimi dindar saymıyorum. Kendimi daha çok dindar olma sürecinde olan bir öğrenci gibi hissediyorum. (Atalay, 2011, s. 65)

Bu alıntıda da olduğu gibi, dini metinler, bir diğer ifade ile din dili, insanların duygularına hitap eder ve onlara bir çeşit rahatlama sağlar. Bu bazen umut olabilir, bazen sabır olabilir ve bazen de daha önce yaşamış peygamberlerin hayatlarından kıssalar olabilir. Bu katılımcının da dediği gibi “*Kuran'dan somut yardım alıyorum ...*” ifadesi din dilinin inanan kişinin duyguları üzerindeki somut gücüne çok iyi bir örnektir. Dolayısıyla psikoloji açısından, hele ki, bu dini metinlerin sağaltıcı etkileri düşünüldüğünde din dili anlamsız değildir, bilakis bu kişilerin hayatlarında somut bir karşılık bulduğu için hem anlamlı hem de gerçektir.

1.1.3.1. Théodule Ribot'un Dini Duygu Gelişim Aşamaları

Ribot'a (2014) göre, bütün dini inançlarda zorunlu olarak bilgi ve duygu unsurları bulunur. Bilgi unsuru itikadın konusunu oluştururken, duygu unsuru bilgiye yardım ederek varlığını davranışlarla gösterir. Ona göre duygu unsurunu çıkarırsak eğer, geriye metafiziki ve soyut bir mefhum kalır. Bu yüzden, duygu unsuru onun din tanımında önemli bir yer kaplamaktadır. Ribot'un ileri sürmüş olduğu dini duygunun gelişim aşamalarından da anlaşılacağı üzere, dinin kökeni ile duygular arasında yoğun bir ilişki bulunur. Daha sonra deneyimlenen bu dini duygu biçimleri kavramlara dönüşür ve inanan için her seferinde bu kavramlar yolu ile bu duygular yeniden hatırlanır, deneyimlenir. Ribot'a (2014) göre insanlarda dini bilincin oluşmasını üç aşamada gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki, korku ve hayatta kalma ihtiyaçlarının olduğu somut idrakler, hayaller devri; ikincisi, ahlakın da işe karışması ile birlikte ahlaki kavramlar devri; son olarak üçüncüsü ise, duygusal etmenlerin azalıp akli etmenlerin

ön plana çıkmasıyla ortaya çıkan en yüksek kavramlar devridir. Yani, duygularla başlayan din, yerini yüksek kavramlara, bir diğer ifade ile akla bırakır.

Somut İdrakler ve Hayaller Evresi

Bu evre totem ve tabunun olduğu, doğaya tapınmanın olduğu ilk çağlarda görülen bir evredir. Totem hem kutsal sayılan hem de korkulan bir nesne ya da canlı bir varlıktır. İnsanın doğa karşısındaki acziyeti ve zayıflığı, onun deprem, yıldırımlar, yırtıcı hayvanlar ve diğer doğa felaketleri karşısında savunmasız bırakır. Bu yüzden insan, kendisine sığınabileceği ve aynı zamanda tüm bu olaylara bir açıklama sunabilecek, kendisi gibi bir ruh ve bedeni olan bir varlığa ihtiyaç duyar. Bir başka ifadeyle, ilk insanın Tanrısı ya da inandığı kutsal güç, antropomorfik (insan biçimci) bir Tanrı'dır. Antropomorfik Tanrı anlayışından sonra animizm meydana gelir. Etraflarındaki dünyada meydana gelen iyiliklerin ve kötülüklerin nedeni birtakım ruhlardır. Bu ruhlardan onları koruyacak güç ise, ölen atalarının ruhlarıdır. Dolayısıyla, bu ruhları memnun edebilmek için adaklar verirler ve onlara kurbanlar keserler. Ribot'a (2014) göre, dinin bu en ilkel şekilleri, bir üst zihnin veya düşüncenin değil duyguların ve hayal gücünün eseridir. En belirgin duygulardan biri korkudur. Hatta ona göre, ilk dini duygu kendisini kötü ve dehşetli cinlere tapmakla gösterir, iyi ve merhametli cinler bu evrede terkedilmiş durumdadır. Korkulan ruhları veya cinleri memnun edebilmek için onlara kurbanlar kesilmelidir ve böylece bu felaketten, başka bir deyişle korku duygusundan kurtulabileceklerdir.

İlk dinlerde öne çıkan bir diğer faktör, korkulan toteme karşı sempati duygusunun ve sığınma ihtiyacının oluşmasıdır. Korkulan şeyler memnun edildiklerinde birer sığınağa dönüşürler. Yani, ona göre insanlarda en kötü sayılacak güce bile sığınma ve merhamet görme umuduyla sokulma ve sığınma eğilimi vardır. Dolayısıyla, dini duygu yavaş yavaş korku duygusundan sevgi, sığınma duygusuna doğru gelişir. Dolayısıyla, kötü ve dehşetli cinler, yerini iyi ve merhametli cinlere bırakır. Ribot'a (2014) göre dini duygunun en iptidai şeklinin bulunduğu bu eğilim daha sonra dini duyguların esasını teşkil edecektir.

İlk din duygusunun başka bir özelliği de hem faydacı hem de sosyal bir özellikte olmasıdır. İlk insanlar, Tanrılara kurbanlar sunma, onlara ibadet etme

karşılığında kendilerini korumalarını beklerler. Bu tür bir iptidai bencillik korunma içgüdüsüne bağlıdır. Bu da ilk dinlerin ne kadar işlevsel olduğunun bir göstergesidir. Yani, korunma içgüdüsü bir tür bencillığe ve karşılıklılığa bağlıdır. Örneğin bu durum İlyada Destanı'nın pek çok yerinde dua ritüellerinde görülebilir. Dua etmeden önce kahraman birtakım hazırlıklar yapar ve önce Tanrı için ne yaptığından bahseder. Çünkü, Tanrı'nın insanları korumasına karşın insanlar da adaklar adar.

O söylesin, Phoibos Apolion'un bu büyük öfkesi neden?

Adak mı adamadık, yüzlük kurbanlar mı kesmedik?

Uzaklaşırması için başımızdan şu salgını

koyunların, lekesiz keçilerin razı mı yağ dumanlarına?¹³

Ribot'a (2014) göre dini duygunun başka bir özelliği de toplumsal bir özellik taşıyor olmasıdır. Yani, ortak ata ve bu ortak ataya tapınma sayesinde, bazı toplumsal ritüeller düzenlenir ve bu ritüeller de dayanışma ve birliktelik gibi duyguların harekete geçmesini sağlar. Yine de ona göre bu evrede, birlikte yapılan ritüeller olmasına karşın, henüz dini ayinler yoktur, çünkü dini ayinlerin olabilmesi için dini duygunun dışında ahlaki duygunun da olmasını gerektirir (Pazarlı, 1982, s. 99-104, Koçak, 2016, s. 37-40).

Ahlaki Kavramlar Evresi

Ribot'a (2014) göre dini duygular kadar insan zekasına bağlı başka bir duygu yoktur. Çünkü ona göre en nihayetinde din, kâinat ve onun oluşumu hakkında bir idrak gerektirir. Dolayısıyla, insan aklının ve kültürünün gelişmesi ile birlikte, insanlar çevrelerinde düzen aramaya başlarlar. İnsanlar bir süre sonra mevsimler, günler, ekinler gibi olaylarla bir döngüyü fark etmeye ve bu döngü ya da düzen, somut dünyadan manevi dünyaya doğru evrilmeye başlar. Ribot (2014, s. 308), bu durumu *“Düzen ve ahenk fikrinin, başka bir tabirle kanun mefhumunun dünyada ilk ortaya çıkışı muhtemeldir ki, beşer zekâsının şahit olduğu maddî sabitlilik ve istikrarın eseridir... Kâinatın ahengine karşı sezilen bu fikir, tedricen dinî telakkilere tesir etti ve bunun neticesinde maddi âlemin idaresi birtakım mabutlara izafe edildi.”* diyerek dile getirir. Dolayısıyla, evrendeki bu düzenin veya olayların failleri bu dünyada

¹³ Homeros -İlyada (2014, s. 5), 1. kitap, 64-67. dizeler)

olanlar değil, manevi bir alemde olanlardır. Hatta, ona göre maddi düzenin manevi düzen fikrine yol açması, zamanla birtakım şeylerle ilişkilendirilmeye başlandığının göstergesidir. Örneğin, çeşitli ahlaksızlıkların olduğu fikri, doğadaki sel ve taşkın gibi düzensizliklerin sebebi olarak görülmeye başlanmıştır. Ribot, bu durumun maddi düzen ve manevi düzen arasında bir benzerlik tasavvur etme fikrinden kaynaklandığını düşünmektedir. Yani, ona göre tapılan nesnelere önce güç, sonra zekâ ve en sonunda da ahlak nispet edilmiştir.

Ribot’a göre, somut dünyadaki bu düzen fikrinin manevi dünyaya taşınması beraberinde soyutlama becerisini, yani genelleyebilme düşüncesini de getirmiştir. Onun kendi ifadesi ile “... her ağacın cinleri orman mabuduna, bir nehrin çeşitli cinleri nehir mabuduna bağlı olmak suretiyle bireysel ulûhiyetler yerine hepsinin üstünde bir ulûhiyet kaim olur.” (s. 310) Yani, ilahlara yüklenen ayrı vasıflar zamanla genellenmiş ve daha üst bir ilaha yüklenmiştir. “Genelleme kabiliyetinin bir parça daha yüksek devresinde insan zihni daha uzak benzeyişleri kavrayarak, mesela bütün sular, bütün ateşler ve bütün toprakların yalnız birer mabudu olur. Sonra eski Yunanlılarda olduğu gibi su, gök ve karaların cinleri tek bir mabudun hükmü altında toplanır: Zeus, Poseidon, Hestia. (s. 310)” Ona göre birçok kavim bu safhaya geçemese de ilerleyiş bu doğrultudadır. Dolayısıyla, insan aklının gelişmesi ile birlikte, totemizm zamanlarında görülen korku ve sığınma gibi ilkel dini duygulardan sevgi, saygı gibi daha yüksek duygulara doğru bir ilerleme göstermiştir. Yani, zihin geliştikçe, toplumsal yapı ve dinler de gelişmiştir. Genellemeler sonucu daha kapsayıcı Tanrılardan, evrensel dinlere geçiş de zihinsel gelişimin bir unsurudur. Öyle ki, “...evrensel dinler, fetih ve ilhaklardan öte, özellikle felsefi kuramların eseridir.” Başka bir ifade ile, evrensel dinin olabilmesi için felsefe, yani üst düzey akıl yürütmenin olabilmesi gerekir.

Ribot (2014), temelde dinin duygunun iki halden oluştuğunu ileri sürer. Bunlardan ilki korku, ikincisi ise yönelim duygusudur. Korku duygusuna bağlı olarak dehşet, haşyet, yüceltme ve saygı duyguları oluşurken; meyil duygusuna karşı güven, vecd, sevgi gibi yumuşak duygular oluşur. Ona göre dini duygunun gelişmesini sağlayan ilk dönüşüm sevgi duygularının korku duygularına galip gelmesi ile olmuştur. Başka bir ifade ile, memnun etmek için tapınılan kötü varlıklar yerini rızasını

kazanmak için tapınılan iyi varlıklara bırakmıştır. Ribot, her ne kadar iptidai dinlerin ahlaktan yoksun duygulara sahip oldukları biliniyorsa da dini duygudaki ikinci dönüşümün ahlak duyguları ile dini duyguların birleşimi olduğunu ileri sürer. Dini ve ahlaki duygular arasında öyle sıkı bir ilişki gelişir ki, çoğu insan bunların aynı olduğunu düşünür.

En Yüksek Kavramlar Evresi

Ribot'a (2014) göre bu evre, olgunluğuna ulaşan dini duygunun artık inişe geçtiği evredir. Çünkü, dini duygu yerini duygusal unsurlardan zihni unsurlara bırakır. Bir başka deyişle dini duygu, artık zihinsel bir kavrama dönüşmüştür. Bu evre ile birlikte dinler tektanrıcılığa dönüşmüşlerdir. Dinler artık, korku ve hayal gibi duygulardan ziyade akli bir biçime bürünmüşlerdir. Tapınılan bu tektanrı hem her şeyin sebebi (ilk sebep) hem de ahlaki ideal olarak görülür. Bu aşamada kelam, felsefe ve metafizik gibi akli ilimler gelişmeye başlar ve dinler bu ilimlerin analizlerine tabi tutulurlar. Ayrıca, dinlerin akli açıklamalarına zorunlu bir tepki olarak mistisizm gibi Tanrı'nın akıl yoluyla değil, sevgi, aşk veya kalp yolu ile bulunabileceğini savunan düşünceler meydana getirmişlerdir. Zira mistisizm bütün evrensel dinlerde mevcuttur. Dolayısıyla, korku ve heyecanla başlayan dini duygu, aklın da devreye girmesi ile daha üst kavramalara doğru evrilmiştir. Fakat yine de tüm dinlerde ortak olan bir şey varsa da o şey, din duygusunun evrenselliğidir (Ribot, 2014; Pazarlı, 1982, s. 99-104, Koçak, 2016, s. 37-40).

Kısacası Ribot'un dini duygunun gelişiminde öne sürmüş olduğu gibi, din ile duygu arasında yoğun bir ilişki bulunur. Başlangıçta dine kaynak eden bu duygusal ilişki, zamanla yerini ahlak, huşu gibi kavramlara bırakır. Başlangıçta duyguların ortaya çıkardığı tesirler bu kavramlar üzerinden yeniden deneyimlenir. İnsan, bilincinin ve kültürünün de gelişmesi ile salt duyguları ile düşünen, hareket eden bir canlıdan akli veya sahip olduğu kavramlar ile düşünen ve hareket eden bir canlıya evrilmiştir. Dolayısıyla, din dili bir anlamda, hala kökende bulunan duyguların da ifadesidir. Bu yüzden, sağaltıcı etkide olduğu gibi (bkz. Atalay, 2011) duygular üzerinde yoğun bir güce sahiptir. Çünkü, Tanrı'nın bahşetmiş olduğu bu güç, tüm insanlığın deneyimlerinin ürünüdür.

1.1.4. Dini Gelişim Evreleri

Din dilinin inanan insan açısından psikolojik işlevlerini anlayabilmek için bu kişilerin ne tür bir sosyalizasyon sonucu din edindiklerinin, bir başka ifade ile dini benimsediklerinin anlaşılması gerekir. Çünkü din dili kaynağını, sadece geçmiş insan tecrübelerinden almaz. Aynı zamanda, dinamik ve yaşayan bir kaynaktan, yani insanın yaşamından alır. Değişen çağ, değişen toplum, değişen zaman ve de en önemlisi değişen insan... tüm bu değişimler dilde karşılık bulur. Özellikle, bebeklikle başlayan dilin öğrenilme süreci, aynı zamanda toplumsallaşmanın ve dolayısıyla da dinin öğrenilme sürecidir. Bu gelişime ve değişime paralel ilerleyen karşılıklı etkileşim, insanı dönüştürür ve şekillendirir. Biyolojik ve dil gelişiminde olduğu gibi dinin de gelişim evreleri bulunur ve bu dini gelişim, biyolojik veya dil gelişiminden bağımsız değildir. Bu yüzden öncelikle insanın nasıl bir varlık olduğuna ve dinin onda nasıl zuhur ettiğine bakmak gerekir.

İnsanı oluşturan şeylerin bir kısmı, onun doğuştan getirdiği özellikleridir, bir kısmı ise sonradan içinde yaşadığı çevreden edindiği özelliklerdir (Ceylan, 2019, s. 55-56). Kimi psikologlar doğuştan gelen özelliklerin insanın gelişiminde daha belirleyici olduğunu ifade ederken, kimileri de doğuştan getirilen özelliklerden ziyade çevresel özelliklerin daha belirleyici olduklarını ifade etmektedirler. Fakat, araştırma bulguları göstermektedir ki, her iki durumun da yani hem doğuştan getirilen özelliklerin hem de çevresel faktörlerin çocukların gelişimindeki önemi büyüktür (Burger, 2006, s. 352). Dolayısıyla, inanç da bir gelişim özelliği olarak bu tartışmadan payını almaktadır. Her ne kadar ilk bakışta çevresel bir özellik gibi görünse de tıpkı dil gibi dine inanma eğiliminin (Hökelekli, 1988, s. 131) ve dini duyguların (Öcal, 2004) kalıtsal köklerinin olduğu düşünülmektedir

Nasıl ki, her topluluğun konuştuğu dil farklı olmasına rağmen insanda bir konuşma kabiliyeti veya potansiyeli varsa benzer şekilde, her kültürün dini farklı olsa da insanda bir tür inanma kabiliyeti veya eğilimi bulunmaktadır (Hökelekli, 1988). Yavuz (1986, s. 130) bu durumu şöyle ifade eder, “...(çocuğun) onun dünyaya gelirken dini bakımdan ‘tabula rasa’, yani yazılmamış bir kara tahta ya da işlenmemiş beyaz bir bez parçası gibi olmadığını, ona sadece mensup olduğu toplum kültürünün ürünü gözüyle bakılamayacağını, onda dini istidatın mevcudiyetini ve inanırlığın onun

için tipik bir özellik olduğunu göstermiş bulunmaktadır.” Yavuz, kabaca insanın dininin inanç olarak boş bir tahta olmadığına, aksine dini inancın çocuğa içkin olduğunu düşünmekte ve literatürdeki bulguların bu yönde olduğunu ifade etmektedir. Yavuz gibi, din psikolojisinin büyük isimlerinden olan Schleiermacher de (akt. Yavuz, 1986) çocukların inanç kabiliyetleri ile doğduklarını düşünmektedir. Öte yandan hem psikolojinin hem de din psikolojisinin önemli isimlerinden olan Jung (2006, s. 239) insanların tabiatlarının inanca uygun olduğunu düşünür ve şöyle ifade eder “*İnsan zihninin en eski ve en evrensel faaliyetlerinden biri, şüphesiz ki dindir.*” Kısacası, birçok psikolog insanın bir dine inanmaya eğilimli olduğunu ve dolayısıyla çocukların da dini inanca bir tür hazır oluşla doğduklarını düşünmektedirler. Bu hazır oluş sayesinde çocuklar içine doğdukları dinin birer taşıyıcısı konumundadırlar.

Hollenbach’a göre (akt. Yavuz, 1986) çocuklar dünyaya geldiklerinde çok güçsüz ve yardıma muhtaç oldukları için kendilerine yardım edecek, bir bakıma kendilerinin sığınacakları bir kudrete karşı sonsuz bir merak duygusuna sahiptirler. Ona göre bu kudret, çocuğun sonradan keşfedeceği kutsal ve mutlak olan kudrete dönüşecektir. Yani ona göre çocuklar, büyük bir merakla kendilerini koruyacakları mutlak bir kudret ararlar. Bu yüzden, çocuğun içine doğduğu toplumda çocuğun bu ihtiyacını karşılamak için uygun ve yeterli bir dini eğitim önemlidir. Çünkü, çocuklar ne kadar çok bilirlerse o kadar çok merak ederler. Dolayısıyla, bu ihtiyacı karşılanamayan çocuğun ileriki yaşamında bir eksiklik hissetmesi ve hayatın anlamsızlığı gibi düşüncelere kapılması olasıdır. İnanmak, çocukların gelişebilmeleri için gerekli bir koşuldur. Çünkü çocuklar, düşünmeden, şüphe veya itiraz etmeden inanmaya hazırdır. Çocuğun inanması, onun biyolojik ve bilişsel gelişimi ile uyum içinde onun ihtiyaçlarına cevap vermektedir.

Ayrıca çocuklar, yaşamlarının ilk dönemlerinde benmerkezci bir düşünce yapısına sahip oldukları için inançları da haliyle benmerkezci bir yapıdadır. Yani çocuk, inancını Tanrı’nın kendisine bir anne, bir baba, bir kardeş, yaşaması için bir ev vermesi gibi düşünebilir ve bu inancının merkezine kendisini konumlandırır. Tanrı bir bakıma, çocuk için vardır, ona ihtiyacı olan şeyleri vermiştir ve vermeye de devam edecektir. Dolayısıyla Tanrı, çocuğun tanrısıdır ve onunla birliktedir (Köylü, 2004; Demir ve Acar, 2022). Çocukların bu benmerkezci din veya inanç anlayışları onların

dualarına, dillerine de yansımaktadır. Öyle ki, üç yaşından itibaren çocuklar dini nitelikli cümleler kurmaya başlarlar (Öcal, 2004). Örneğin, dört yaşındaki çocuklara Allah hakkında sorular sorulduğunda çocukların Allah kavramına sahip oldukları görülmektedir.¹⁴

Çocukluk dönemi inancı, taklidi ve benmerkezci olmasının yanı sıra, antropomorfik bir özellik de gösterir (Demir ve Açar, 2022). Yani, Tanrı somut bir biçimdedir. Öyle ki, Tanrı tasavvuruna ilişkin yapılan çalışmalar, çocukların somut bir Tanrı tasavvuruna sahip olduklarını göstermektedir. Genellikle Allah, çocukların tasavvurlarında yaşlı, olgun ve erkek (Zengin, 2014) olarak düşünülmektedir. Örneğin, bazı Hristiyan çocuklar Tanrı'yı doğüstü güçleri olan Santa Claus'a (Noel Baba) benzetirler. Bu noktada kültürün, inancın çeşitliliği ve algılanışındaki etkisi görülmektedir. Tıpkı Hristiyan çocuklar gibi ülkemizdeki çocuklar da Tanrı'yı somut birer insan formunda düşünürler (Demir ve Açar, 2022). Bunun temel nedeni, onların anlama kapasitelerinin kısıtlı olmasıdır. Fakat, algının biçimi kültürün etkisi ile değişebilmektedir. Hristiyan çocukların Tanrı'yı Noel baba olarak tasvir etmelerinde onların kültüründe Noel babanın olmasının etkisi bulunur. Müslüman çocuklar ise daha çok Tanrı'yı, ulu ve yüce bir kişi olarak tasavvur ederler (Köylü, 2004). Yani çocuklar, inanma ihtiyacı ile doğarlar ve bu ihtiyaçları kültürlerinden beslenir. Kısıtlı ve gelişmemiş bilişsel kapasitelerinden dolayı ise Tanrı antropomorfik bir yapıdadır (Demir ve Açar, 2022). Tıpkı ilk zamanlardaki Tanrıların insani özelliklerinin olması gibi mitik bir formdadır, çünkü çocuklar Tanrı'yı insan veya bulut gibi somut bir şekilde tasavvur ederler. Bu mitik düşünce biçimi özellikle masallar ve hikâyeler aracılığı ile çocuklara iyi veya kötü gibi kavramların kazandırılmasında önemli işlevlere sahiptir (Demirkan, 2020).

Çocuklar, inanç kabiliyeti ile doğar, kendilerini kültürel ve dini bir çevrede bulurlar. Çocukların hem inanç kabiliyetlerinin olması hem de doğuştan sahip oldukları merak ve ilgi yetenekleri çocukların dini yaşantılara ilgi duymalarını sağlar. Bu merak, ilgi ve inanç kabiliyeti sayesinde çocuklar, içinde yaşadıkları çevreden dini

¹⁴ Örneğin, dört yaşındaki bir kız çocuğu, “Allah büyüktür, bulutlar kadar.” cevap vermiştir, aynı yaştaki erkek çocuklar ise, “Allah çok büyük!” “Biliyorum, Allah büyük, bizden çok büyük.” “Duydum, biliyorum, Allah’mış o.” şeklinde cevaplar vermişlerdir. Yani, bu yaş grubundaki çocuklarda Tanrı kavramı oluşmaya başlamıştır. (Öcal, 2004, s. 64)

yaşantıları öğrenmeye başlarlar (Öcal, 2004). Çocuklardaki bu öğrenme biçimi, ilk başta ebeveynleri ile olan ilişkilerinde onları gözlemleyerek, taklit ederek ve uyum sağlayarak gerçekleşir. Çocuğun, ebeveynlerine benzemek istemesi, onun taklit kabiliyeti sayesinde kolayca uyum sağlamasına neden olur. Çünkü, çocuğun ebeveynleri ile girdiği ilişkiler onun aynı zamanda Tanrı ile olan ilişkisini de etkilemektedir (Hayta, 2010). Hem ebeveynlerinin onayını kazanmak için onlara benzemek istemesi ve onları taklit etmesi hem de ruhunda varolan inanma itkisini doyurmak için çocuklar, dini yaşantıları çok erken yaşlarda deneyimlerler. Fakat, çocuğun bu dini deneyimleri pasif bir alıcıdan ziyade aktif bir katılımcı olarak deneyimler. Yani çocuk, içine doğduğu dini deneyimler, ondan bir şeyler öğrenir ve onu dönüştürerek kendisine has bir anlayış edinir. Dolayısıyla, dinin çocuğu değiştirmesi gibi, büyüyen ve gelişen çocuk da dini dönüştürür (Yavuz, 1986). Çünkü, çocuklar her şeyden önce içinde bulundukları topluluğun en yeni ve en dinamik yapı taşlarıdır. Öncelikle, bu toplulukla uyum sağlamak için topluluğun değerlerini, düşünce yapılarını içselleştirirler, ki bu değerlerin birçoğu topluluğun dini ile yakından ilişkilidir. Daha sonra, çocuk bir yetişkin olma yolunda ilerledikçe değişen şartlar, zaman ve çocuğun kişiliği dini de dönüştürmektedir. Bu dönüşümler kimi zaman ağır görünse de dinamizm hep vardır ve olacaktır.

1.1.4.1. Fowler’ın Çocuklukta İnanç Gelişimi Kuramı

Fowler’ın ortaya koymuş olduğu inanç gelişim teorisi, Kohlberg’in ahlak gelişim teorisi ve Piaget’in bilişsel gelişim teorisi ile benzerlik gösterir. Çünkü, Fowler’ın teorisi de tıpkı Kohlberg ve Piaget’in teorileri gibi bir dizi ardışık basamak izler. Fowler, inancı kutsalla kurulan güven ilişkisi üzerinden değerlendirir. Fowler’ın ortaya koymuş olduğu inanç gelişim teorisi, insanların içinde yaşadıkları çevrede bir ahenk bulmaları ve bu ahenk ile bir uyum içinde yaşamaları anlamına gelir. Yani, dini olsun veya olmasın insanlar yaşadıkları dünyada bir amaçlılık ve düzen aramaktadırlar. Bu arayış da onları inanca götürmektedir. Bu açıdan bakıldığında din, bir inanç biçimi yani bir amaçlılık ve düzen açıklama biçimidir.

Din dili açısından, Fowler’ın bu dönemleri inancın hem dil hem beyin gelişimine paralel olarak nasıl ilerlediğini göstermesi açısından önemlidir. Örneğin, Fowler’ın ikinci evre dediği dönemde çocukların konuşmaya başlamaları ile birlikte

Tanrı, cennet, cehennem gibi dini kavramlar gelişir ve buna paralel ahlak duygusu kendisini dilde göstermeye başlar. Yani denebilir ki, din dili, insanın yaşamış olduğu tüm bu gelişim ve etkilenir. Fowler'ın ortaya koymuş olduğu inanç gelişimi teorisi, her biri biyolojik olgunlaşma, bilişsel kapasite, psikososyal deneyimleri, dinsel kültürel etkileri de içine alan toplam yedi evreden oluşmaktadır. Bu dönemler şu şekildedir.

- 1. İlksel İman (Primal Faith) - (0-3/4 yaşlar):** Yukarıda da belirtildiği gibi Fowler, inancı bir tür kutsalla kurulan güven ilişkisi olarak görmektedir. Yaşamın ilk yılları özellikle, dünyaya yeni gelen bebek ile bebeğin temel bakım verenleri arasındaki güven ve sevgi ilişkisine dayanır. Bağlanma denilen ve bebekle ebeveynleri arasında oluşan bu güven ilişkisi yaşamın ilk yıllarında bebek için hayati önem taşımaktadır (Fowler, 2000). Dolayısıyla, Fowler'a göre inancın üzerine temelleneceği bu ilk yıllar özerklik, güven ve sevgi açısından çok önemlidir (Taçar, 2022, s. 31). Bu yüzden temel inanç temel bakım veren (anne) ile bebek arasındaki karşılıklı alıp vermelerin ve anlamların olduğu güven ilişkisinden beslenir. Fowler'a göre bu dönem meydana gelen ilksel-temel inanç, bebeğin bebeklik döneminde deneyimleyeceği ayrılık gibi kaygı veren durumlarla baş edebilmesini ve onu dengelemesini sağlar. Bu temel inanç dönemi, sonraki inanç dönemlerinin temelini oluşturur. Bu dönem, aynı zamanda dil ve sembol gelişiminin de içinde olduğu bir dönem olduğu için, din dili açısından dinsel, ahlaksal ifadelerin aktarıldığı veya oluşmaya başladığı da bir dönemdir (Fowler, 2000).
- 2. Sezgisel-Yansıtıcı İman (Intuitive-Projective Faith) - (3-4/ 7-8 Yaşlar):** Bebeklik dönemi genellikle 0-2 yaşları arası dönem olarak kabul edilir. İki yaşla birlikte çocuklar konuşmaya başlarlar. Yani bu dönemde dil önemli bir yer tutar. Bu dönemdeki inanç gelişimi Fowler'a (2000) göre sezgiseldir. Çocuk, hikayeler, jestler ve mantık ile kontrol edilmeyen hayal gücünün açıklamaya çalıştığı duygularla karakterize bir inanç söz konusudur. Bu dönemde ayrıca, çocuğun ahlak duygusu gelişmeye başlar ve utanç gibi ikincil duygular da kendisini gösterir.

Tanrı tasavvuru, bu dönem yavaş yavaş şekillenmeye başlar, çocuğun ebeveynleri ve diğer yetişkinlerle girmiş olduğu etkileşimler onun Tanrı tasavvurunu etkiler ve çocuk bu etkileşimlere iyi-kötü açıdan bakar. Bu tasavvurlar, çocukların çevrelerinden aldıkları güven ve destekle uyumludur. Dolayısıyla, ileriki dönemlerdeki inanç gelişimleri açısından önemli bir yer tutar. Öyle ki, ileriki yaşlarda din değiştirmeler meydana gelirse bu evrelerin yeniden oluşturulması, bir başka ifadeyle Tanrı tasavvurunun yeniden düzenlenmesi gerekir. Bu dönem, çocukların konuşmalarında dinsel söylemlerin yer aldığı görülür. Örneğin, Fowler'ın vermiş olduğu bir örnekte, annesini trafik kazasında kaybeden 4 yaşındaki Julie, kendilerine manevi destek sağlayan papaza karşı, Tanrı'nın annesini neden cennete aldığını sorgular. Julie'nin burada kullanmış olduğu Tanrı, cennet, ölüm, gibi kavramlar din diline ilişkin kavramlardır ve Julie'nin ölümle başa çıkabilmesi için onun anlayacağı düzeyde hikayelerle bir açıklama sunar (Fowler, 2000).

3. **Mitsel-Lafzi İman (Mythic-Literal Faith) - (6-7/ 11-12 Yaşlar):** İlköğretim yıllarına denk gelen bu dönemde çocukların mantıklı düşünce yapılarının gelişmesi ile birlikte, nedensellik, uzay, sayı gibi kavramsal düşünme becerileri de gelişir ve inançlarını buna uygun düzenlerler. Bu da kabaca, empati yapılabilen, hikayelerdeki anlamların yakalanabildiği bir dönemdir (Fowler, 2000). Bu dönemin Tanrısı, henüz bireyin kendisine özgün bir yapıda değildir, daha çok dış şeylerin etkisi altındadır. Tanrı kural koyucudur ya cezalandırır ya da ödüllendirir. Bu dönemde inanç hikayeler aracılığı ile gerçekleşir ve çocuklar kendi dahil oldukları grubun sahip olduğu değerlere güvenmeye başlarlar. Bu dönem, dini inanç ve semboller çocuklar tarafından gerçek kabul edilir (Gümüş, 2011). Dini sembollerin literal olarak algılandığı bu evre her ne kadar Fowler'a göre çocukluk dönemini kapsasa da bazı yetişkin ve ergenlerin zaman zaman bu evreye has özellikleri gösterdiklerini iddia etmektedir (Karaca, 2007). Din dili açısından bakıldığında, çeşitli dini semboller ve kavramlar bu dönemde dini hikayelerle bir bütünlük arz ederek çocukların anlam dünyalarına bir açıklama sunmaktadır.

4. **Terkibi-Geleneksel İman (Synthetic-Conventional Faith):** Ergenlik dönemini kapsayan bu evrede somut düşünceler yerini soyut düşüncelere

bırakır ve inanç akıl üzerinden anlamlandırılmaya çalışılır (Taçar, 2022, s.33). Bu dönemde sosyal ilişkiler arttığından Tanrı ile kurulan ilişki bireyselleşmeye başlar ve Tanrı, bir destekçi bir rehber gibi algılanır. Bu dönem ötekilerle kurulan ilişkiler sayesinde benlik farkındalığı gelişir, kişilerin kendilerini algılama biçimleri ile başkalarının onları algılama biçimleri arasında farklar oluşmaya başlar. Kabaca bu dönem sosyal ilişkilerin önem kazandığı ve dolayısıyla Tanrı ile kişisel ilişkilerin kurulduğu bir dönemdir. Fowler'a (2000) göre, Tanrı ile bu tür kişisel inanç ilişkisinin kurulduğu terkibi-geleneksel inanç, her ne kadar modern çağın inancı bireysel göreceli bir deneyim olarak dayatmasına karşın, deneyimlenmesi gereken bir inanç türüdür. Fakat, burada dikkat edilmesi gereken Tanrı ile kurulan bu kişisel ilişki geleneksel bir ilişkidir, Tanrı hala topluluğun tanrısıdır. Çünkü, bu sayede kimlik kazanımının olduğu ergenlik döneminde bireyler, kendi kimliklerine katacakları değerler kazanırlar (Fowler, 2000).

5. **Bireyleştirici-Yansıtıcı İman (Iridividuative-Reflective Faith):** Bir önceki evrede geleneksel olan inanç bu evrede bireyselleşmeye başlar. Önceki evrede Tanrı ile kurulan ilişki, bireysel gibi görünen bir ilişki olsa da Tanrı hala dışarıdaki bir otoritenin tanrısıdır. Bu evrede ise kişi kendisini sahip olduğu diğer toplumsal rollerden soyutlayarak gerçek "ben"i keşfetmeye çalışır. Dolayısıyla inancı açısından da benzer durum söz konusudur. Dışarıdan gelen inancını sorgulamaya başlar ve onu kendi bireysel bir inanca dönüştürür (Fowler, 2000). Otoritenin Tanrısı artık onun Tanrısı olmuştur veya bir başka deyişle otorite kendisi olmuştur. Bireyleştirici iman aşaması herkesin benzer bir yol izleyeceği anlamına gelmez. Geleneksel evrede bulunan bazı kimseler, bireyleştirici evrede diğerlerinin dünya görüşlerini fazlasıyla özümseyebilir veya tam tersi olarak diğerlerinin inançlarını fazla basit algılayabilir (Gümüş, 2011). Fowler'a (2000) göre kişinin bu aşamaya bulaşabilmesi için benliğinin iki önemli faaliyette bulunması gerekir. Bunlardan ilki, benliğin önceki kabullerini sorgulaması ve onları bilinçli bir seçime dönüştürmesidir. Bu aşamada bir bakıma kişi, inancını mitik öğelerden ve sembollerden arındırma girişiminde bulunur. Benliğin ikinci faaliyeti ise sahip olunan toplumsal rollerden sıyrılarak beni keşfetmeye çalışmasıdır. Fowler bu duruma "*fill ego*"

(executive ego) demektir. Yani, ego fiil durumdadır ve benliği rollerden sıyrarak yeniden kurmaya çalışır.

6. Birleştirici İnanç (Conjunctive Faith): Önceki evrelerde bölünen inanç bu evrede tekrardan birleştirilmeye çalışılır. 30'lu ve 40'lı yaşlara denk gelen bu dönemde, insanlar önceki evrelerde yaşanan bölünmelerin yarattığı gerginliği birleşme ile çözmeye çalışırlar. Önceki dönemlerde göz ardı edilemeyecek çelişkiler bu dönemde kabul görmeye başlar. Kabaca bu evrede hem kişisel hem de dini hayattaki zıt uçlar tüm gerçekliği ile görülmeye ve kabul edilmeye başlanır, tekrardan bir birlik sağlanmaya çalışılır. Kişi, geleneksel olana eleştirel bakmış, onları analiz ederek kendince bir kavramsal gerçeklik oluşturmuştur, fakat bu evrede fark eder ki elde ettiği gerçeklik daha derinlerde yine sembollerin oluşturduğu bir gerçekliktir (Fowler, 2000).

7. Evrenselleştirici İnanç (Universalizing Faith): Genellikle orta yaş ve sonlarına denk gelen bu evrede, birleştirici evrede kabullenilen zıtlıkların veya kutuplulukların ötesinde bir inanç söz konusudur. Bu evreye ulaşan kişilerin sayısı azdır ve bu evreye ulaştıklarında genellikle bir tür Tanrı ile birleşme söz konusudur ve adalet ve sevgi gibi evrensel değerler ortaya çıkar. İlk evrelerde başlayan kopuş bu evreyle birlikte tekrardan tamamlanmak ister. Fowler (2000, s.101), bu durumu şöyle ifade eder: “... *imanın evrenselleştirici evresi, mitsel-lafzi evrede basit bakış açısı kazanışın ortaya çıkışıyla başlayan, benliğin merkezden ayrılma sürecinin tamamlanmasını temsil eder.*” Meydana gelen bu tamamlanma bir bakıma Tanrısal bir bakış açısı kazanmayı sağlar. Dolayısıyla, bireysel olan sevgi ve adalet gibi kavramlar, Tanrısallık kazanır ve evrensel sevgi ve evrensel adalet ortaya çıkar (Fowler, 2000).

Tüm bu gelişim dönemlerinde de görüldüğü gibi, insanın yaşadığı fiziksel ve bilişsel değişimler dini değişimlerini ve dolayısıyla da din dilindeki söylemsel farklılıkları da etkilemektedir. Çünkü din dili, aşkın olanı konu edinirken, o dili konuşan insandan ve onun yaşadığı gelişimlerden bağımsız değildir. Bu dil, inanan insanın yaşamında somut karşılıkları olan bir dildir.

1.2. Dil

Din dilinin inanan insan açısından işlevini ve anlamını kavrayabilmek için, dilin ne olduğu, nasıl bir yapısının olduğu ve zihin ile olan ilişkisinden bahsetmek gerekir. Çünkü din dili, en nihayetinde bir dildir ve belirli birtakım göndermelerde bulunur. Dolayısıyla dilin nasıl bir yapı olduğu anlaşılabilirse, din dilinin de inanan insan üzerindeki etkisi anlaşılabilir. Örneğin dil, sembollerden oluşur ve birtakım şeylere göndermelerde bulunur. Benzer şekilde din dili de sembolleri kullanır ve bir şeylere göndermelerde bulunur. Aradaki fark, din dilinin göndermede bulunduğu şey aşkın olana ait unsurlar içerir. Fakat yine de aşkın olana ait bu referanslar, inanan insanın hayatında somut karşılık bulur. Ya da başka bir örnek olarak, dil ve düşünce iç içe geçmiş bir yapıdadır. Düşünülen şeylerin niteliği, biçimi konuşulan dilden bağımızdır değildir. Bu yüzden, bir dil biçiminin sahip olduğu özellikler, düşünme şekli veya niteliği üzerinde etkiye sahiptir.

Din dilinin sahip olduğu birtakım erdemler de dil üzerinden inanan insanın düşünme biçiminde, dikkatini dünyanın hangi özelliklerinde vermesi konusunda etki eder. Örneğin, kutup ayılarının beyaz, tüylü ve kalın kürkleri bulunur. Bir Müslüman açısından, kutup ayısının sahip olduğu bu özellikler, kutup ayısına Tanrı tarafından verilmiş nimetler olarak görülebilir. Aynı şekilde tüm bu özellikler, Tanrı'ya inanmayan biri açısından kutup ayısının hayatta kalabilmek için evrimsel gelişiminin bir ürünü olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, sahip olunan inanç biçimi, dikkatin dünyanın hangi özelliklerine yöneltileceği konusunda etkiye sahiptir ve bu etki kişiler üzerinde dil-düşünce ilişkisi yolu ile kendisini gösterir. Kısacası, din dilini anlayabilmek için dili anlamak gerekir.

Yaşamın kendisi iletişimi zorunlu kılar. Çünkü yaşam, bir bilgi işleme ağıdır. Önde gelen beyin cerrahlarından biri olan Türker Kılıç (2020), yaşamın yapıtaşının atomlar değil, bilgi olduğunu ileri sürer. O, dil zihin ilişkisini bilgi üzerinden ele alır. Ona göre bilgi alışverişinde bulunan her mekanizma-canlı eninde sonunda zihin üretecektir. O, bilgiye veya bilgi işlemeye vermiş olduğu bu değeri şu şekilde ifade etmektedir:

...bugünkü eşsiz uygarlığımızı oluşturan Descartes-Bacon-Newton biliminde fizik evrenin yapıtaşı atom, beden dediğimiz biyolojik evrenin yapıtaşı hücre, beynin

yapıtışı nöron, toplumun yapıtaşı insan, dilin yapıtaşı ise sözcüklerdir. Oysa bugünkü uygarlığımızı değiştirmeye aday bağlantısal bütünlük yönteminde ise tüm bütün-parça ilişkilerinin temelinde enformasyon vardır. Varoluş, o oluş kümesine, katmanına ait kodlama biçiminin, o varoluşa özgü enformasyonu işlemesiyle oluşan (varoluşun parçaları arasındaki) bağlantısallığı belirlemesiyle meydana gelir. (Kılıç, 2020, s.31)

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, ona göre yaşamda esas olan enformasyonun işlenmesidir. Bu yüzden, inanıyoruz ki, dünya üzerindeki yaşamın parçaları olan insanlar ve hayvanlar en gelişmiş bilgi işleyen canlılar olarak, kendilerine özgün iletişim biçimleri geliştirmişlerdir. Örneğin hayvanlar, yiyeceğe ulaşmak veya cinsel eylemlerde bulunabilmek için kendilerine özgü birtakım ses ve davranışlar kullanırlar (Cüceloğlu, 2006, s. 204). Fakat, hayvanlarla kıyaslandığında insanların iletişim aracı olan dilin, çok daha katmanlı, çok daha fazla bilginin taşınmasına aracılık eden, gelişmiş ve derin bir yapı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan dil, insanların birbirleri ile iletişim kurmalarına, haberleşmelerine yarayan sesli veya yazılı sembollerdir, denebilir (Sevinç, 2004, s. 1-2). Dil anlamlı ses birimlerinden oluşan fonemler ile fonemlerin belli bir kurala göre bir araya gelmelerinden oluşan morfemlerden oluşur. Morfemler kelimeleri, kelimeler de belli bir kurala göre dizilerek cümleleri oluştururlar.

Dil, sesler veya semboller kullanılarak, duyguların, düşüncelerin, hislerin, fikirlerin ve deneyimlerin aktarıldığı bir iletişim biçimidir (Goldstein, 2015, s. 298). Dilin kurallı ve hiyerarşik yapısı dolayısıyla insanlara, sınırlı sayıda sözcükten sınırsız sayıda ve eşsiz cümle kurmaya olanak tanır. Dilin bu yapısı, normal bir kapasiteye sahip ortalama bir insan tarafından kolayca öğrenilebilmektedir. Fakat, yine de çoğu insan için başka bir dili öğrenmek karmaşık ve zordur. Oysa insanlar, anadillerini herhangi bir gayret olmaksızın öğrenirler. Dil tüm kültürlerde evrensel olmakla birlikte, dilin konuşulmadığı tek bir kültür mevcut değildir (Goldstein, 2015, s. 299). Ayrıca, dil öğrenimi de kültürlerden bağımsız olarak neredeyse aynı çizgide gelişir. Çocuklar ilkin sesler çıkarmaya, daha sonra babıldamaya ve yavaş yavaş kelime ve cümle kurmaya başlarlar. Konuşulan dil, ne olursa olsun bu sıra değişmez (Levelt, 2001). İnsanların iletişim ihtiyacı o kadar güçlüdür ki, doğuştan sağır çocuklar kimsenin konuşmadığı veya işaret kullanmadığı bir ortamda kendi işaret dillerini oluşturup iletişim kurmaya çalışırlar (Goldin-Meadow, 1982).

1.2.1. Dilin Kökeni

Dillerin nasıl doğduğu veya ortaya çıktığı, asırlar boyu insanların ilgisini çekmiş ve bu konuda ister dini ister felsefi çeşitli açıklama biçimleri sunulmuştur. Her ne kadar çok sayıda ve farklı açıklama biçimleri bulunsun da genel olarak bu görüşler doğuştancı, ilahiyatçı ve taklidi olmak üzere üç görüş olarak ifade edilebilir. Temeli felsefeye dayanan doğuştancı görüşe göre, dil doğuştan gelmektedir. İlahiyatçı görüş ise dillerin Tanrı tarafından insanlara vahyedildiği veya öğretildiği yönündedir.¹⁵ Tabii, Tanrı'nın öğretmesine, her ne kadar Hz. Âdem ile ilgili ayetlerde yüzeysel bir şekilde değinilmiş olsa da sonraki literatürde, Tanrı'nın yardımı ile dillerin, Tanrı'dan bir ilham ile öğrenildiği, insanlar arasında bir uzlaşma ile meydana geldiği gibi daha detaylı ilahiyatçı görüşler de bulunmaktadır. Son olarak taklidi görüş ise, insanların doğadan işittikleri sesleri taklit ettikleri ve zamanla gelişerek dile dönüştüğü yönündedir (Sevinç, 2004, s. 3-5). Örneğin, Yunan felsefeci Epikur'a göre doğa ve çeşitli olaylar insanları birtakım sesleri çıkarmaya zorlamış, belli bir noktadan sonra bu tür ortak seslerden dil meydana gelmiştir (Kerimoğlu, 2016, s. 49).

Evrimsel kuram ise taklidi görüş ile uyumlu olarak dillerin bir tür adaptasyon sonucu oluştuğunu ileri sürer. Çünkü, bu kurama göre dil insanlara hayatta kalmaları için elzem olan bilginin paylaşılmasına olanak sağlamıştır (Buss, 2019, s. 371). Evrimsel kuram açısından insanların konuşması tıpkı örümceğin ağ yapması gibi kalıtsal ve sonraki nesillere aktarılan bir davranıştır (Pinker, 1994, s. 18). Her iki davranışta da benzer adaptasyon mekanizmaları devrededir. Chomsky (1991) ise, evrimsel kuramın sunmuş olduğu bu adaptasyon görüşüne önceleri karşı çıkmış ve dillerin gelişen ve büyüyen insan beyninin bir tür yan ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre insan beyni şu anki hacmine ve karmaşıklığına doğal seçim sonucu ulaşmıştı. Fakat dillerin kendisi ise bu karmaşıklık ve büyüklüğün bir sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. Sonraları ise bu görüşünde biraz yumuşamaya giderek dillerin bir tür adaptasyon sonucu ortaya çıkmış olabileceği fikrine sıcak bakmıştır (Hauser, Chomsky, & Fitch, 2002).

¹⁵ Tevratta Ademe isimlerin öğretilmesi (Tekvin, 2/40-41), Kur'an'da Adem'e isimlerin öğretilmesi ile ilgili ayetler (2/31, 30/22, 55/4).

Evrimsel kuram dillerin işlevine ilişkin üç önemli hipotez ileri sürer. Bunlar sosyal dedikodu hipotezi (*the social gossip hypothesis*), toplumsal sözleşme hipotezi (*the social contract hypothesis*) ve Şehrâzâd hipotezidir (*Scheherazade hypothesis*). Sosyal dedikodu hipotezine göre, insanların ait oldukları gruplar büyüdükçe, grup üyeleri arasındaki bağların gelişebilmesi için dil ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, büyük gruplarda bir karışıklık çıkmaması için dil, dedikodu aracılığı ile grup üyelerine bilgi taşıma işlevi görmüştür.¹⁶ Toplumsal anlaşma hipotezine göre ise dil, insanlara eşlerinin kendilerine ait olduğuna ilişkin diğer grup üyelerine bir mesaj taşıma işlevi gördüğü için evrilmiştir. Şehrâzâd hipotezi ise, hikayeler anlatmak, espri yapmak, süslü bir dil kullanmak; tıpkı tavus kuşunun kuyruğu gibi insanlara eş seçiminde bir avantaj sağladığı için dil evrilmiştir (Buss, 2019, s. 372). Bu hipotezlerin kendi içlerinde tartışmaya açık yönleri bulunsa da her hipotez en nihayetinde dilin, insanın veya içinde bulunduğu togluluğun hayatta kalma şansını arttırdığı için ortaya çıktığı görüşünde birleşmektedirler.

Kısacası, dilin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki, insanın bir anlam dünyası oluşturabilmesi için insanın sınırlara ihtiyacı vardır. Bu sınırlar insanın herhangi bir şeyi anlamlandırmasını sağlarken değilleme işlevi görür. Bir yapıya ev diyebilmek için dört duvarın dışında kalan kısmının ev olmaması gerekir. Sınır tam bu noktada ev ile ev olmayanı ayırması dolayısıyla anlamlıdır. İnsanın düşünce dünyasında da aynı şekilde sınırlara ihtiyaç vardır. Bir şeyi tanımlarken yapılan işlem aslında o şeyin sınırlarını çizmektir.¹⁷ Sınırlar değişebilir, görelilik gösterebilir ama olmak zorundadırlar. Dolayısıyla dil de insanın zihni için sınırlandırma işlevi görür. Çünkü anlam, zihinsel bir yeti olarak herhangi bir kelimenin, işaretin, sembolün veya teorinin taşıdığı bilişsel ve duyuşsal içeriktir (Demir ve Acar, 1997, s. 28). Yani, bu açıdan anlam kendisine işaret edilen

¹⁶ Örneğin, kim kiminle evlendi, topluluğu kim yönetiyor, kim ne iş yapıyor, kimin evi hangisi gibi bilgilerin paylaşılmasını sağlamıştır.

¹⁷ Abbas Kiarostami'nin son filmi olan "24 Frames" filminin giriş sahnesinde şöyle bir söz karşımıza çıkar. "I've often noticed that we are not able to look at what we have in front of us, unless it's inside a frame. / Sık sık fark ederim ki, bir karenin içinde olmadığı sürece önümüzde olanı göremeyiz." Usta yönetmenin de aslında fark ettiği veya söylemeye çalıştığı şey sınırın anlam ile olan ilişkisidir. Çünkü, bakmak değildir amaç, görmektir esas olan. Nihayetinde görmek anlamlandırmaktır, neyi gördüğünün bilincinde olmaktır. Her ne kadar içinde yaşadığımız dünya bize düzenli ve anlamlı gelse de sürekli bir değişimi ve yok oluşu barındıran bir döngünün içinde savrulmaktayız. İnsanı bu karmaşanın içinde konumlandıran şey bu sınırların varlığıdır. Dil de zihin dünyamız için bir tür sınırlandırma işlevi görür.

şeydir. İşaret etme ise sınırlandırmadır, bir nesneye kalem derken, o nesnenin defter olmadığını belirtmiş oluruz. Yani, sınırlandırma yetimiz sayesinde dünya üzerindeki anlamları kavramlar aracılığı ile çerçevelendirerek dil dediğimiz yapıyı oluştururuz. Aynı zamanda bu dilsel yapı, yaşama, evrene ilişkin farkındalığımız ve bilgimiz arttığı için tıpkı evren gibi genişlemektedir. Yine de sınırsız bir anlam denizi ancak sınırlandırma ile tanımlanabilir ve aktarılabilir, bu da yalnızca kavramlar yani dil aracılığı ile mümkündür.

1.2.2. Semboller ve Dil Sembol İlişkisi

Sensüalizm ve pozitivizm, ilkesel bakımdan kendilerini duyu verilerinin "verdikleri"yle sınırladıkları için, her ikisi de deyim yerindeyse "sembol körü" ve aynı zamanda algılama körü olmuşlardır. (Cassirer, 2005, s. 265)

Dil yapısı gereği göstergelerden oluşur. Göstergeler gösteren ve gösterilenden oluşurlar ve her gösteren bir gösterilene işaret eder. Yani dil, bir gösterge biçimidir. Ünlü dil bilimci Ferdinand De Saussure (1998, s. 108-111), *Genel Dilbilim Dersleri* adlı yapıtında bu konuyu tartışır. Ona göre çoğu insan için dili temel ilkelerine indirgediğimizde dilin içinde yer alan her terimin bir nesne olarak karşılığı bulunur.¹⁸ Oysa Saussure, gösterge kuramında bir nesne ile bir adı birleştirmeye çalışmaz. O, nesne yerine *kavram* kelimesini ve ad yerine de *işitim imgesi* terimini kullanır. Dolayısıyla dilin birleştirdiği şey kavram ile işitim imgesidir. Ona göre konuştuğumuzda kullandığımız işitim imgeleri zihnimizde kavrama ilişkin anlaksal bir iz oluştururlar. Ona göre kavram ve işitim imgesi birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar ve birbirlerini çağırırlar. Saussure’a göre gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki zorunlu veya nedenli bir ilişki değildir. Yani, herhangi bir gösterilene ifade etmek için farklı bir gösteren kullanılabilir.¹⁹ Başka bir deyişle, bir toplumda kavramları ifade etmek için kullanılan göstergeler uzlaşım ürünüdürler. Benzer şekilde Saussure’a göre dil göstergeleri zamansal tek çizgide hareket eder (Saussure, 1998, s. 115). Çünkü dil

¹⁸ Saussure’ın kastettiği nesne gösterim eyleminin konusu olan her şeydir. Arbor (ağaç) kelimesi için arbor ad, gösterdiği ağaç ise nesnedir (Saussure, 1998, s. 108).

¹⁹ Örneğin, kardeşi ifade etmek için Türkçe’de “kardeş” sesleri, İngilizce’de ise “brother” sesleri kullanılır. Dolayısıyla Saussure’a göre gösteren ve gösterilen arasında nedensiz bir ilişki bulunmaktadır.

göstergeleri seslerden oluştuğu için seslerin belli bir zaman içinde birbiri ardına sıralanması gerekir. Dolayısıyla dil göstergeleri çizgiseldirler.²⁰

Bu yüzden Saussure işitim imgesi için gösteren, kavram için gösterilen ve ikisinin birleşiminden oluşan bütün için ise gösterge kavramını kullanır. Bu açıdan dilin bir göstergeler sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat gösterge dili de kapsayan daha geniş bir yapıdır. Saussure’a (1998, s. 113) göre gösteren ve gösterilen arasındaki nedensiz ilişki simgeler için söz konusu değildir. Ona göre simgenin göstereni ile gösterileni arasında doğal bir ize rastlanır.

Diğer taraftan gerek dilde gerekse de hayatın içinde sayısız türden simge veya sembollerle karşılaşırız. Semboller de tıpkı dilsel ifadeler gibi anlamın taşınmasına aracılık ederler. Bu bağlamda semboller, kendilerinden başka bir şeyi temsil eden şeylerdir. Bu yüzden herhangi bir kelime birer semboldür denilebilir (Cüceloğlu, 2006, s. 202). Ya da bir anlamı veya bir şeyi ifade etmek için toplumsal olarak üzerinde uzlaşılan sözcükler veya işaretlerdir (Öztürk, 2022, s. 4).

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere, semboller kendileri aracılığı ile çeşitli anlamlara göndermelerde bulunurlar. Örneğin, “at” kelimesi yazılı ve sözlü olarak birtakım sembollerden oluşur ve gerçek dünyada varlığı olan bir şeye karşılık gelir, onu işaret eder. Buna karşın ezan gibi dini semboller ise dinsel anlamlara göndermelerde bulunur ve bu sembolün icrası eylemde bulunmayı gerektirir. Dolayısıyla semboller dilsel, sanatsal, dini veya ideolojik gibi kategorilere ayırabiliriz. Tillich’e göre sembollerin en belirgin özelliği, kendilerinden öte bir şeye göndermede bulunmalarıdır. Sembol, dilde ifadesi eksik kalanın zihne taşınmasına aracılık eder. Bu sebeple Tillich’e göre semboller, göstergelerden ayrılırlar. Tillich’e göre semboller göndermede bulundukları şeyle olan ilişkileri dolayısıyla işaretlerden farklıdır. Çünkü semboller, göndermede bulundukları şeylerin gerçekliğine katılırken, işaretler katılmazlar (Tillich, 2000, s. 45). Ayrıca Tillich, sembollerin işaretlerden bir diğer farkının, sembollerin işaretlere göre daha belirsiz olmaları olduğunu ileri sürer. Yani, işaretin kastı tam olarak anlaşılırken, sembolün kastı

²⁰ Örneğin, “*para-arap*”, “*zaman-namaz*” kelimelerinde bulunan harflerin sesler olarak çizgisel sıralanmalarının anlam üzerinde etkisi büyüktür. Bu yüzden dil göstergeleri çizgisel ilerler.

belirsizdir. Örneğin dini sembollerin özellikleri belirsiz olmalarıdır ve onların kastı hiçbir zaman tam olarak anlaşılamaz (İnan, 2019, s. 20).

Semboller, sadece dilde bulunmaz, aynı zamanda matematik, müzik, tapınaklar, trafik işaretleri gibi sayısız yerde bulunur ve muhakkak bir şeye işaret ederler. Sembollerin varlığı o kadar güçlüdür ki hatta Jung'a (2009, s. 21) göre insanlar, bilinçli ya da bilinçsiz kendiliğinden semboller üretirler. Bu bağlamda sembollerin insan olmaklığı içkin olduğunu düşünülebilir. Semboller aynı zamanda ortaya çıktıkları toplumun da ürünüdürler, yani semboller toplumsal bir tecrübenin sonucu oluşur ve o toplum hakkında da bilgi verirler (Aydeniz, 2011, s. 80). Bu yüzden sembollerin kültürle yakından ilişkisi bulunur ve sembollerin varlıklarını devam ettirebilmeleri için işlevsellik kazanmalarına, başka bir deyişle kültüre ihtiyaçları vardır (Öztürk, 2022, s. 5). Çünkü, semboller sayesinde insanlar kozmolojik manaları yakalayabilirler ve semboller aracılığı ile ortak bir fikre sahip olup, ortak eylemlerde bulunurlar. Yani, semboller sayesinde insanlar ortak bir dile sahip olurlar (Ataşağın, s. 378-379).²¹ Tıpkı dil gibi semboller de insanların dünyayı kategorilere ayırmasına ve anlamlandırmasına olanak tanır (Öztürk, 2022, s. 6).

Din yapısı gereği yoğun semboller içerir. Bu yüzden din dili açısından dil sembol ilişkisi, sembol üzerine çalışmaları bulunan Ernst Cassirer üzerinden ele alınabilir. Cassirer (2011), sembollerini bilinç ve algı çerçevesinde ele alır. Sembol oluşumu sırasında bilinç etkin yani eyleyici bir konumdadır. Ayrıca algının da hem sembol oluşturma hem de sembolü algılama olmak üzere iki yönü bulunur. İnsan bilinci tam bu noktada hem sembol oluşurken hem de sembol algılanırken devrededir. Yani, Cassirer açısından sembollerin oluşumları ve algılanışları bilinç ve algı süreçlerini gerektirir. Ona göre semboller gerçekliklerini dışarıdaki dünyadan değil, zihindeki işleyişinden alır. Yani semboller, insan zihninin dış dünyaya ilişkin düşünsel formlarıdır. Bir başka deyişle düşünme denilen şeyin kendisi semboller aracılığı ile zihinde gerçekleşir (Köktürk, 2001, s. 31).

²¹ Örneğin, Müslümanlıktaki hac sembolü gibi, hem inananların zihinlerinde günahı arınma, İslam'ın nasıl doğduğu gibi fikirlere aracılık eder hem de inananlara kutsal toprakları ziyaret etmek ve çeşitli ritüellerle ortak eylemde bulunmaya olanak tanır.

Cassirer'e göre, sembolik formlar ilk ortaya çıkışından, işaretlerle temsili gerçekleştirilmelerine kadar olan sürede üç aşamalı bir inşa sonucu oluşurlar. İlk aşamada işaret etme durumu vardır, ikinci aşamada işaret edilen şeyi içine alma ona oldukça benzeme durumu oluşur ve son aşamada ise işaret ettiği şeyi kendi içine alma ve onu sergileyebilme söz konusudur. Başka bir ifade ile ilk aşama taklit aşaması, ikinci aşama benzerlik aşaması ve üçüncü aşama ise sembolik formlar aşamasıdır (Köktürk, 2001, s. 168; Öztürk, 2022, s. 20). Dolayısıyla dini sembollerin de bu sembolik formlara dahil oldukları ve benzer inşa süreci sonunda oluştukları söylenebilir. Başlangıçtaki dinsel deneyim zamanla sembolleşerek dilde ve zihinde yer edinmeye başlar.

Cassirer'e göre dil de benzer aşamalar sonucu oluşur ve dil, nesnelerin zihinsel tasavvurlarının, bir başka deyişle düşünmenin ifadesidir. Ona göre dildeki sözcükler nesnelerin doğrudan ifadesi değildir, onlar nesnelere ilişkin ruhta üretilmiş olan imgelerdir. İlk aşama, somut gerçekliğin taklidi aşamasıdır. Yani, bilinç algıladığı nesneyi tüm yönleri ile yansıtır. İkinci aşama olan benzerlik aşamasında ise, algı nesnesinin somut gerçekliği zihinde temsil edilmeye başlar. Yani, ilk aşamada zaman ve mekâna bağlı olan taklit, ikinci aşamada benzerlik yolu zaman ve mekânı aşarak zihinde oluşturulur. Üçüncü aşamada ise, nesnenin temsil edildiği kavram, zihinde temsil edilebilen bir sembol haline dönüşür ve dille ifade edilebilir hale gelir (Köktürk, 2001; Öztürk, 2022, s. 48). Yani ona göre dil ve tecrübe o kadar iç içedir ki başlangıçta dil salt tecrübeyi ifade etmekteyken zamanla tecrübenin yaratmış olduğu his zihinde kavramlaşır, sembole dönüşür ve dil ile artık sembol ifade edilmeye başlanır (Öztürk, 2022, s. 51).

Din dili açısından bakıldığında, dini tecrübeyi yansıtan dil, zamanla tecrübenin zihinde sembolleşmesini yansıtmaya başlar. Dolayısıyla başlangıçta tecrübe ile ilişkili olan adalet, merhamet, sevgi, günah, sevap, kötülük, iyilik gibi dini kavramlar zamanla sembolleşip tecrübenin oluşturduğu o hisleri yansıtmaya başlar. Artık toplumsal bilince yerleşmiş olan bu dini kavramlar toplumun zihninde yaşayarak toplumu eyleme davet eder. Cassirer dil ve dinin bu bağlamda birbirlerine oldukça benzediklerini düşünür. Çünkü nasıl ki, başlangıçta insanların taptıkları Tanrılar somut tanrılardı ve zamanla bu Tanrılar soyut birer imgeye dönüştü, benzer şekilde dil de

başlangıçta taklit gibi ya da hisler gibi (of, uf vs.) ifadelerin temsili iken zamanla bu temsiller sembollere dönüştü ve dil dediğimiz yapı oluştu (Cassirer, 2018, s. 45-46).

Bu yüzden din dilinin, dini semboller aracılığıyla idrak sınırlarının ötesinde aşkın olanın çağrışımlar yolu ile anlamlandırılmasına, hissedilmesine ve bunların dilsel olarak ifade edilebilmesine olanak tanıdığı söylenebilir (Öztürk, 2022, s. 6). Yani, başlangıçta dini tecrübeye içkin olan birtakım eylemler zamanla sembolleşerek dilde yer edinmeye başlarlar. Bu sayede başlangıçtaki dini tecrübenin vermiş olduğu his, dil yolu ile dini sembol üzerinden insana tekrar aktarılır. Dolayısıyla dini semboller, başlangıçtaki tecrübeye işaret ederek, insan ruhunun derinliklerine göndermelerde bulunur ve duyguları harekete geçirirler. Cassirer (2018, s. 11), mit için, başlangıçta deneyimlerle oluştuğunu, sonraları zamanla dilde kendisini ifade şekli bulduğunu belirtir. Bu bağlamda mitin, dilin doğal bir gerekliliği olduğu sonucu çıkar. Çünkü mit, deneyimlenmiş olan bir tecrübenin dilde sembolleştirilip benzer bir etkiyi oluşturabilmek için yeniden ifade edilmesidir. Yani, Cassirer için diğer her şeyde olduğu gibi mitik söylemler de zihnin bir ürünüdür. Ona göre insanın varlık ile temaşa halinde olması onun sembolleştirmesine olanak tanımaktadır. Bu sembolleştirme becerisi hem miti hem de dili doğurmuştur.

Bununla birlikte din diline ait semboller, sadece tecrübeye ve o tecrübenin duygusuna işaret etmezler, aynı zamanda Tanrısal hakikatlerin anlaşılmasına da olanak tanırırlar. Öyle ki, İhvan'ı Safa'ya göre halk kesiminin Tanrısal hakikati anlayabilmesi için dini sembollerin kullanılması gereklidir. Çünkü, yoğun kitleler tarafından normalde anlaşılamayacak olan bu kavramlar, semboller aracılığı ile avam tarafından anlaşılabilir hale gelmektedir (akt. Sünter, 2020). Ayrıca dini semboller, kendini aşan bir hakikate ya da anlama işaret ettikleri için bilimsel yolla çürütülemezler ve çürütülme çabası da anlamsızlaşır. Çünkü, dini sembollerin konusu, dindışı sembollerde olduğu gibi olgular değildir, hisler ve tecrübelerle ilişkili manevi hakikatlerdir (Öztürk, 2022, s. 5-9).

Kısacası, Cassirer'a göre gerçeklik düşünen insandan yani, onun zihninden bağımsız değildir. İnsanlar, gerçekliği yorumlayarak algılarlar. Bu sayede farklı kültürler ve hatta farklı bireysel deneyimler ortaya çıkar. Bu yüzden insanı içinde

yaşadığı coğrafyadan, kültürden veya toplumdan ayrı düşünemeyiz. Kültürün derinlerine inildiğinde orada insanın ilksel ve kadim tecrübeleri bulunur. Maslow'un (2001, s. 219) dediği gibi, insanın sağlıklı bir birey olabilmesi için değerlere, ahlaka, toplumsal normlara, diğer bir deyişle kültüre ihtiyaç vardır. Hatta ona göre değerlerden yoksun olmak, haz almama (anhedonia), ilkesizlik (anomie), ilgisizlik (apathy), töresizlik (amorality) ve ümitsizlik gibi çeşitli rahatsızlıklara neden olabilir ve bu rahatsızlıklar bedensel hastalıklara da dönüşebilir. Bu bakımdan denilebilir ki, bir toplumun var olabilmesi ve toplumu oluşturan bireylere fayda sağlayabilmesi için birtakım değerlerinin olması gerekir. Bunun da en kolay ve en sistematik yolu din gibi görünmektedir. Çünkü din, ilksel hakikatlere göndermelerde bulunarak insanın kadim duyguyu tecrübe etmesine olanak tanır. Yani din dili, Cassirer'in görüşleri açısından değerlendirildiğinde, bu dilin zihinsel bir fenomen olduğu sonucuna varılır. Bir başka ifade ile zihnin temsil etme ve yaratma gücü sayesinde din dili oluşur. Bu durum tıpkı Ribot'un (2014) başlangıçta somut tecrübe neticesinde oluşan dini duygunun zamanla kavramsallaşarak dilde temsil edildiği dini duygu görüşüne benzer. Dolayısıyla, din dilini anlayabilmek için dini tecrübenin ve dini duygunun iyi anlaşılması gerekir. Çünkü, başlangıçta somut olan bu duygusal ve tecrübi deneyimler zamanla soyutlanmış ve artık inananın zihninde din dili aracılığıyla temsil edilmeye başlamışlardır.

1.2.3. Dil Edinimi İle İlgili Kuramlar

Her ne kadar insanın fitratında bir dine inanma eğilim olsa da hangi dine inanılacağı öncelikle bir toplumsallaşma sonucu gerçekleşir. Yani, toplumsal bir unsur olan din, çocuklar tarafından gelişimlerine paralel olarak bir sosyalizasyon sonucu öğrenilir. Dolayısıyla din, dil ve tecrübe yolu ile sonraki nesillere aktarılır ve din dili de bu sosyalizasyon ya da aktarım sürecinin bir neticesidir. Bu yüzden din dilini anlaşılabilmesi aynı zamanda dilin nasıl edinildiğinin de anlaşılmasını gerektirir. Neticede din dili, dilin bir parçasıdır ve bu yüzden dil edinilirken din dili de edinilmiş olur.

Doğumdan itibaren çocukların beden, dil, zihin, fiziksel ve psikolojik gelişimleri bir bütün gibidir. Bunların herhangi birinde meydana gelecek bir aksaklık diğer kısımları da etkiler. Dolayısıyla, çocukların dil gelişimleri de onların fiziksel

gelişimlerine paralel bir şekilde gerçekleşir. Bebeklikte dil gelişimi ilk 6 aya kadar neredeyse evrensel düzeydedir. Yani bebekler, doğumdan altıncı aya kadar, seslerdeki değişimleri fark edememektedirler, fakat ilk altı aydan sonraki dönemde bebekler, kendi dillerindeki değişimleri daha çabuk fark etmekte ve önemli olmayan farklılıkları göz ardı edebilmektedirler (Santrock, 2019, s. 166). Örneğin, çoğu zaman yabancı bir dil, ilk bakışta bizlere sanki aralarında boşluk olmayan bir bütün gibi gelir. Aynı durum bebekler için de geçerlidir, çünkü bir bakıma yetişkinler duraksamadan konuşur ve kelimenin nerde başlayıp bittiği tam belli değildir. Fakat, sekizinci ayla birlikte bebekler kelimeler arası sınırları fark etmeye başlarlar. Bununla birlikte bebekler, 5 aylıkken kendi isimlerini tanıyabilmekte, 13 aylıkken 50 civarı kelimeyi anlayabilmekte ve 1.5 yaşından sonra ilk sözcüklerini söyleyebilmektedirler (Santrock, 2019, s. 167).

Bebeklikte dil edinimi, yani bebeklerin dili nasıl öğrendikleri ile ilgili farklı hipotezler ileri sürülmektedir. Bunlardan biri dilin doğuştan kazanılan bir yeti olduğu hipotezidir. Bu hipotez, doğuştancı hipotez (*The innateness hypothesis*) olarak bilinir ve en bilinen temsilcisi ünlü dil bilimci Noam Chomsky'dir. Bu hipoteze göre çocuklar doğuştan olarak dil öğrenme yetileri ile dünyaya gelirler ve genetik olarak kodlanmış (*genetically hardwired*) bir şekilde dilin içindeki kelimeleri, fonemleri, dilin gramer yapısını ayırt edebilme becerilerine sahiptirler (Rowe ve Levine, 2018, s. 242).

Noam Chomsky (1957), "*Syntactic Structures*" adlı kitabında, insanların konuştuğu dilin kalıtsal olduğunu ve genlerce kodlandığını dile getirmiştir. Ona göre, insanlar nasıl ki, yürümeye genetik olarak programlanmışlarsa, benzer şekilde dili öğrenmeye de genetik olarak programlanmışlardır. Chomsky'e göre insan dilinin bir derin ve bir de yüzeysel yapısı bulunmaktadır. Dilin derin yapısı (deep structure) konuşmacının söylemek istediği niyeti veya anlamı bulundurur. Buna karşın dilin yüzeysel yapısı ise (surface structure) konuşmanın kelimeler gibi biçimsel özellikleridir. Chomsky, bu şekilde derin yapıdaki bir anlamın yüzeysel yapı ile ifade edilmesine olanak tanıyan sisteme ise dönüştürümlü gramer (transformational grammar) demektedir (Cüceloğlu, 2006, s. 206). Dolayısıyla, dil üzerinden anlam dönüştürülerek muhatabına aktarılır. Bu yüzden, Chomsky'e (1957) göre dilin

yüzeysel kullanımı, yani hangi dilin konuşulduğu kültürler arasında farklılık gösterse de altta yatan mekanizma tüm dillerde ortaktır.

Bu görüşün başka bir temsilcisi de Eric Lenneberg'dir. Lenneberg (1967), kalıtsal olan davranışları inceleyerek dil ediniminin de bu davranışlardan biri olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre, tüm bu kalıtsal davranışların²² hayatta kalmaya yardımcı olması, çevreye bir tepki olarak öğrenilmemesi, bilinçli bir karar sonucu edinilmiş olmaması, eğitimle kazanılmamış olması, belli bir sıra ve olgunluk gerektirmesi gibi birtakım ortak özellikleri bulunmaktadır. Mesela, dil öğrenimi de bu bağlamda, kalıtsal bir davranıştır. Çünkü, kritik dönem atlatıldığında sonradan dil kazanımı neredeyse imkansızdır (Hurford, 1991).

Doğuşancı dil hipotezini savunan kuramcılar dilin öğrenilmesini mümkün kılan evrensel gramerin (universal grammar) bütün insanlara doğuştan verildiğini düşünürler. İnsanların bu evrensel grameri öğrenmesini mümkün kılan yapı için de dil edinim aracı (language acquisition device) terimini kullanırlar. Her ne kadar beyin biyolojik yapısında böyle bir alana rastlanmasa²³ da bu terim, dil edinimine yönelik genel biyolojik eğilim için kullanılmaktadır. Lenneberg'a (1967) göre dil ediniminde kritik dönemler bulunur ve eğer ki bu kritik dönemler kaçırılsa dil edinim aracının etkisini yitireceğini ileri sürer. Bu kısmen doğrulanmıştır, çünkü göçmen çocuklarla yapılan bir araştırmaya göre, yedi yaşından önce göç etmiş olan çocukların gittikleri ülkedeki dili, o dilin gramerini kendi anadilleri gibi öğrenebilmişlerdir. Buna karşın 8 ila 15 yaşları arasında gitmiş olan çocuklar, gramer testlerinde ev sahibi ülkedeki çocuklara kıyasla daha kötü skorlar almışlardır, fakat anlama testlerinde belirgin bir fark bulunmamıştır. Son olarak 15 yaşından sonra gelmiş olanların ise hem gramer hem de anlama testlerindeki performansları diğer çocuklara göre belirgin olarak düşüktür (Johnson ve Newport, 1989). Dolayısıyla bu bulgular dil ediniminde kritik dönemlerin olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bu kuram, dil öğrenmenin evrensel

²² Bu kalıtsal davranışlara bebeklerde görülen emme, kavrama, tutma, yürüme gibi davranışlar örnek olarak verilebilir.

²³ Beynin sol lobunda dil ile ilişkili Broca ve Wernicke alanı olmak üzere iki önemli özelleşmiş alan bulunmaktadır. Broca alanı sözcük üretiminden sorumlu iken; Wernicke alanı sözcüklerin anlaşılmasını sağlar. Yani, Broca alanında hasar olursa, insanlar söyleneni anlar ama düzgün cümle kuramaz. Ancak Wernicke alanında hasar meydana gelirse, insanlar düzgün fakat anlamsız cümleler kurar (Santrock, 2019, s. 169-170).

olduğu ve insan yavrularının dil öğrenme programı ile doğduklarını savunur. Çevrenin buradaki rolü ise, bu kuramı savunanlara göre hangi dili öğreneceğini belirlemesidir. Ayrıca dil öğrenirken çocuklar, grameri de öğrenirler. Dil öğrenimi sırasında yapılan gramer hataları ise rastlantısal hatalar değildir. Örneğin bir çocuk “*anne kitap ver*” diyebilir, fakat “*kitap anne ver*” demez (Çakır, 2013).

Doğuştancı hipotezin tam karşısında yer alan davranışçı hipotez, dil öğreniminde biyolojik yapının önemini minimum düzeyde tutar. Bu hipotezi savunanlara göre çevrenin rolü dil öğreniminde baskındır ve çocuklar taklit, pekiştirme gibi stratejilerle dil öğrenirler. Pekiştireç hipotezi olarak da bilinen bu hipoteze göre çocuklar, dil edinimi sırasında dili veya o dilin gramerini doğru kullandıklarında çevreleri tarafından pekiştirilir, yanlış kullandıklarında ise düzeltilirler. Bu yüzden doğru kullanımlar pekişirken, yanlış kullanımlar elimine edilerek dil öğrenimi gerçekleşir (Rowe ve Levine, 2018, s. 244). Yani, çocukların ilkin çıkardıkları anlamsız sesler, zamanla aile üyeleri tarafından anadilde kullanılan seslere veya hecelere benzediklerinde pekiştirilirler. Dolayısıyla çocuklar pekiştirilen sesleri veya heceleri pekiştirilmeyen ses veya hecelerden ayırt etmeye başlarlar ve bu da çocukların dil öğrenmelerini sağlar.

Davranışçılar açısından bakıldığında çocuklar, grameri ise taklit yolu ile öğrenirler. Çevrelerinde konuşulan dilin yapısını onların konuştuğu biçimde taklit etmeye çalışırlar ve zamanla gramere uygun cümle yapıları oluşmaya başlar. Yani, kabaca çocuklar etraflarında konuşulan dili taklit ederler ve bunun neticesinde edimsel veya klasik olarak koşullanırlar. Davranışçı görüş açısından dil öğrenimine bakıldığında, çocuklar sadece çevrelerinden dili öğrenmekle kalmazlar ve aynı zamanda çevrenin değerlerini, inançlarını ve düşünce yapılarını da öğrenirler (Çakır, 2013).

Davranışçılığın önde gelen savunucularından olan B. F. Skinner (1957) “*Verbal Behavior*” kitabında, dilin pekiştirmeler yoluyla öğrenildiğini dolayısıyla, doğuştan gelmediğini savunmaktadır. Yani, ona göre çocuklar doğru ses veya kelime kullandıklarında ödüllendirme ve yanlış kullandıklarında ise cezalandırma yolu ile maruz kaldıkları dili konuşmayı öğrenirler. Chomsky (1959), Skinner’ın “Verbal

Behavior” kitabını eleştirerek, insan dilinin doğuştan geldiğini bunun da en önemli kanıtının, normalde insanların hiç pekiştirilmedikleri kelimeleri veya cümleleri bile öğrendiklerini belirtir.²⁴ Hatta ona göre, küfürler gibi pekiştirilmeyen, hatta cezalandırılan dil yapıları da öğrenilmektedir, eğer pekiştirme söz konusu olsaydı küfürlerin öğrenilmemesi beklenirdi (Çakır, 2013).

Chomsky’e göre Skinner’ın en büyük yanlışı, insanın doğuştan getirdiği ve davranışları üzerinde etkisi olan yetileri yok saymasıdır. Chomsky, insanın boş bir levha olarak dünyaya gelmediğini, bilakis kendisi ile birlikte davranışlarına temel oluşturacak zihinsel yapılarla dünyaya geldiğini belirtir. Dil edinimi de bu yapılardan biridir. Oysa Skinner’ın savunmuş olduğu dilin pekiştirme yolu ile öğrenildiği görüşü dili tam olarak kapsayamamaktadır. Chomsky, çocukların dil edinimlerinde biyolojik ve psikolojik süreçlerin etkili olduğunu düşündüğü için kuramına psikolinguistik dil kuramı adını vermiştir (Çelik, 2017, s. 198). Chomsky’nin ileri sürmüş olduğu bu kuram ve Skinner’a yönelik eleştirileri, psikolinguistik adında yeni bir alanın doğmasına yol açmıştır (Goldstein, 2015, s. 300).

Dil edinimi ile ilgili bir diğer hipotez de de çocukların dili çevrelerindeki yetişkinleri taklit ederek öğrendiklerini belirten taklit hipotezidir (Imitation hypothesis). Bu hipoteze göre, çocuklar etraflarındaki yetişkinleri dinleyerek, onları gözlemleyerek ve en nihayetinde taklit ederek dili öğrenirler (Rowe ve Levine, 2018). Fakat bu görüş, tüm çocukların neden yetişkinler gibi düzgün cümle kurmadığını, bunun yerine daha basit ve yanlış cümle yapıları kullandığı konusunu açıklamakta güçlük çeker. Örneğin bir çocuk, “*anne bana topu ver*” yerine “*anne top*” diyerek isteğini ifade eder. Oysa hiçbir yetişkin bu türden cümleler kurmaz. Chomsky, çocukların etraflarında dili öğrenmek için yeterince örnekle karşılaşmamalarına rağmen o dilin yapısını doğru bir şekilde öğrenebildiklerini ileri sürer. O bu duruma uyaran yoksunluğu (poverty of the stimulus) diye adlandırır (Berwick vd., 2011). Yani, çevrede yeterince dilsel uyaran olmamasına rağmen dilin yapısının doğru bir şekilde öğrenilmesi anlamına gelir.

²⁴ Örneğin, kediye yemek vermek isteyen ve annesinden bunun için mama istemeye çalışan bir çocuk düşünelim. Çocuğun “*anne kedi yemek*” sorusuna, çoğu anne çocuğun yapmış olduğu gramer yanlışını düzeltmeyecek, bunun yerine “*evet, ben yemek verdim, sen verme*” gibi bir cevap verecektir.

Dil edinimi ile ilgili başka bir hipotez de dilin etkileşim olduğu hipotezi, diğer bir deyişle yapısalcılıktır (interaction hypothesis- constructivism). Bu hipotez, doğuştancılık ve davranışçılığın bir birleşimi gibidir. Bu hipoteze göre çocuklar, doğuştan getirdikleri dil edinim becerilerini kullanarak karşılaştıkları dilin kurallarını öğrenirler ve bu kuralları yeni yapılara uyarlarlar. Çocuklar bu kuralları tek seferde hatasız öğrenmezler. Dolayısıyla çocukların başlangıçta yapmış oldukları gramer hataları, çevreleri ile etkileşime girerek zamanla ortadan kalkar ve her yetişkin gibi dili doğru kullanmayı en nihayetinde öğrenirler (Rowe ve Levine, 2018, s. 245).

Kısacası, çocukların dili nasıl öğrendikleri ile ilgili çok farklı görüşler ileri sürülmektedir. Hangi görüş kabul edilirse edilsin, şu bir gerçektir ki, biyolojik bir kusur olmadığı takdirde tüm insanlar içerisine doğdukları ülkenin dilini öğrenirler. Ama konumuz açısından önemli olan, çocukların sadece dili öğrenmedikleri, dil ile birlikte düşünme biçimleri, din, kültür ve yaşam tarzı gibi çeşitli yapıları da öğrendikleridir. Bir başka ifade ile din dili, dil edinme sürecinde gerçekleşen toplumsallaşmanın da sonucudur.

1.2.4. Dil ve Zihin İlişkisi

Dil mi zihni, zihin mi dili belirler? Başka bir ifade ile düşünmek denilen eylem sadece dil ile mi mümkündür? Dilin olmadığı bir düşünme biçimi olabilir mi? Sezgi denilen şey dilden ayrı bir şey midir veya sezgi düşünme midir? Bu soruların cevapları her ne olursa olsun, öyle görünüyor ki, birçok insan için dil ve düşünce birbirine sıkıca bağlı bölünmez bir yapı olarak görülür. Hatta çoğu zaman, düşünceler bir tür iç monolog olarak hissedilir. Dil ve düşünce ayrı veya bir bütün olsun, şu bir gerçek ki, konuşulan dil düşünme biçimlerini, bilişsel becerileri etkilemektedir. Bu yüzden din dili açısından bakıldığında, dil ve düşünce veya dil ve zihin arasındaki ilişki, bu özel dil biçiminin inanan insan üzerindeki etkisinin anlaşılmasına olanak tanır. Çünkü tüm dinler kozmolojik açıklamalar yolu ile zihinsel boşlukları doldurmaya çalışırken aynı zamanda birtakım ahlaki ifadelerle toplumsal yaşamı da düzenlemeye çalışır. Din dilinin bu iki farklı biçimi de inanan üzerinde etkiye sahiptir. Dolayısıyla dil düşünceyi etkiliyor ise inanan insanın düşünme paterni ile inanamayan insanın düşünme paterni arasında da fark olması beklenir.

Araştırmacılara göre konuşulan dilin zihni etkilemesinin sebebi, bizim dünyayı kelimelerle kategorilere bölmemiz olduğudur (Lupyan, Rahman, Broditsky and Clark, 2020, p. 11-12). Yani, kullandığımız kelimeler aynı zamanda zihnimiz için sınırlar çizmektedir ve bu sınırlar da algılarımızı etkilemektedir. Hatta araştırmalar, kullanılan dilin insanların uzay-zaman, yer-yön algılarını etkilediğini göstermektedir. Öyle ki, insanlar yeni bir dil bile öğrendiklerinde bu dil de kullanılan kavramlar tedrici olarak insanların algılarını etkilemeye başlamaktadır. Kullandığımız dil, belki düşüncemizin tamamı olmayabilir ama öyle görünüyor ki, bilişsel becerilerimizden, dünyayı algılayışımıza kadar birçok şeyi etkilemektedir (Boroditsky, 2018).

Whorf hipotezini destekleyen kanıtlar bununla sınırlı değildir. Daha ilginç bir örnek ise Avusturalya yerlisi bir aborjin kabilesinden gelmektedir. Avusturalya’da yaşayan bir aborjin kabilesi olan Guugu Yimithirr kabilesine mensup kişiler, yer ve yön belirtmek için bizim aşına olduğumuzdan çok farklı bir coğrafi koordinat sistemi kullanırlar (Haviland, 1993). Yani, bizim için ön, arka, sağ veya sol gibi kelimeler benmerkezli bir değişken (relative) koordinat biçimine aittir ve vücudun konumunu referans alır.²⁶ Bu yüzden bu koordinatlar sabit değildir ve her an değişebilir. Vücudumuzun bulunduğu konuma göre, sağ bazen kuzeyi, bazen güneyi bazen de doğuyu işaret edebilir. Fakat, bu kabile mensupları, bizler gibi vücudu merkeze almak yerine, değişmeyen (absolute) coğrafi koordinatları kullanırlar.²⁷

Başlangıçta biraz garip ve karmaşık gibi görünse de onlar için bu durum pek karmaşık sayılmaz. İki farklı kültür ve kullanılan bu farklı koordinat sistemleri arasındaki temel ayrım kullanışlılığından kaynaklanır. Bizler için vücudun konumunu referans alarak ön, arka, sağ, sol gibi ifadeler daha kullanışlıdır. Fakat, açık bir arazide yaşayan ve avcılık ile uğraşan bir kabile üyeleri için bu koordinat sistemi pek kullanışlı olmayabilir. Dolayısıyla coğrafi yapının dilin kullanılma biçimini etkilediği

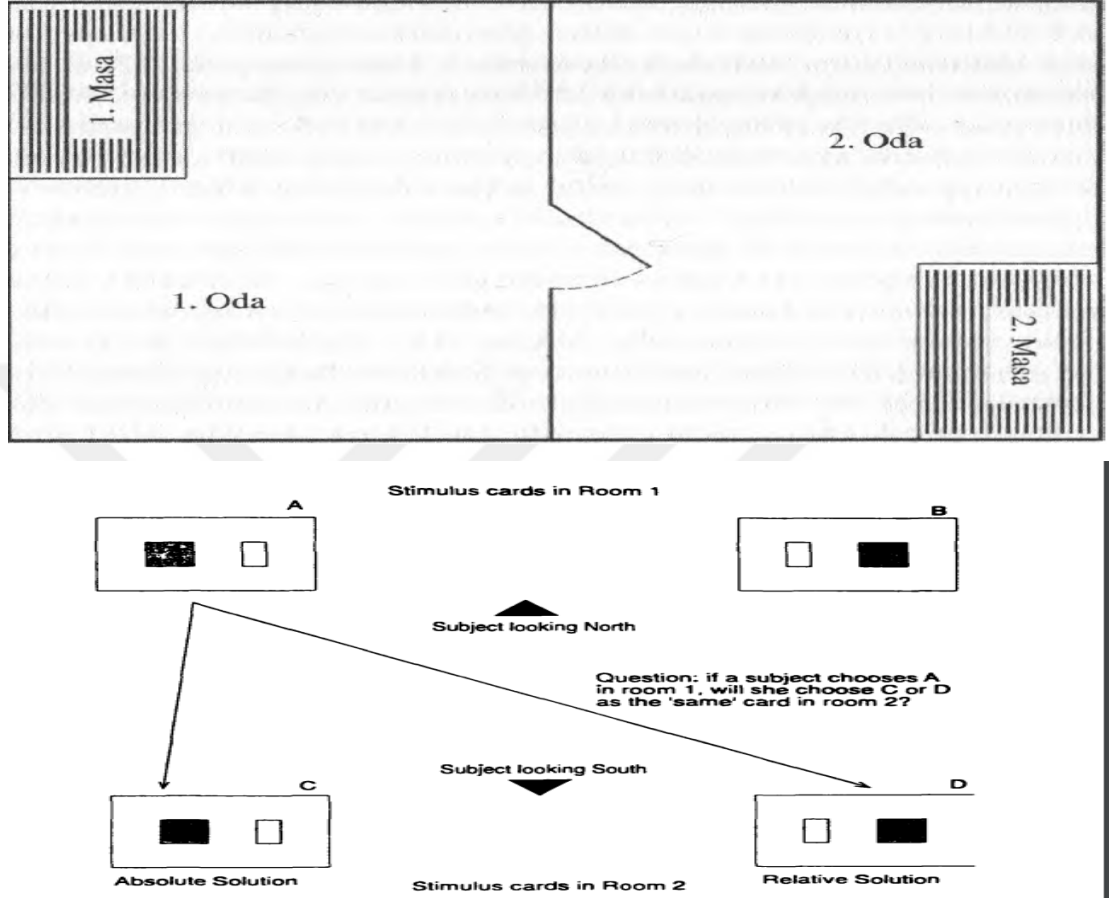
²⁶ Herhangi birine önünde, sağında veya solunda dediğimiz zaman, kendi bedenini referans alır. Benzer şekilde, biz de sağdaki veya soldaki dersek, kendi vücudumuzun konumuna göre bir yer tarafında bulunmuş oluruz.

²⁷ “Bizim benmerkezli sistemi kullanacağımız durumlarda Guugu Yimithirr halkı dört anayönü kullanıyordu: *gungga* (kuzey), *jiba* (güney), *guwa* (batı) ve *naga* (doğu). Guugu Yimithirr dilini konuşanlar bir arabada yer açmak için biraz öteye çekilmenizi isterken, "*Biraz doğuya çekil*" anlamında *naga-naga manaayi* derler. Masadan biraz geriye çekilmenizi istediklerini anlatmak için "*Biraz batıya çekil*" anlamında *guwa-gu manaayi* derler.” (akt. Deutscher, 2013, s. 167-168)

söylenir. Çünkü her ne kadar kültürel uzlaşımlar, sözcüklere farklı etiketler bulsalar da bu etiketlerin ötesine uzanıldığında, doğanın dile sınırlar çizdiği görülmektedir. Guugu Yimithirr uç bir örnek değildir, aksine sonraki incelemeler farklı bölgelerde yaşayan birçok farklı kabilenin farklı koordinat sistemi kullandığını göstermiştir. Örneğin, bir Maya dili olan Tzeltal dilinde yön belirtmek için yokuş aşağı, yokuş yukarı gibi coğrafi eksenler kullanılır. Bunun en temel sebebi, bu dili konuşanların eğimli bir yamaçta yaşıyor olmalarıdır. Başka bir örnek de Markiz Adaları'nda yaşayan halkın yönleri kara ve deniz üzerinden tarif etmesidir (Deutscher, 2013, s. 160-173).

Yine de her ne kadar yönleri farklı tarif etmek, başlangıçta şaşırtıcı gelse de dilin, zihni etkilediğini söylemek için tüm bunlar yeterli olmayabilir. Yani, bir kimsenin ön, arka veya kuzey, güney demesi anlaşıldığı takdirde pek de büyük bir sorun olarak görülmebilir. Buna karşın deneysel çalışmalar durumun bu kadar basit olmadığını göstermektedir. Öyle ki, kullanılan dil, zihinsel alışkanlıklarımızı veya düşünce biçimimizi de etkiliyor gibi görünmektedir. Bunu test etmek için dilbilimci Levinson (1993), Guugu Yimithirr ve İngilizce dilini konuşan katılımcılardan oluşan bir deney tasarlar. Levinson'a göre farklı koordinat sistemini kullanmak hafızayı farklı bir şekilde etkileyecektir. Yani, bir kimse herhangi bir masanın üzerindeki nesneleri hatırlayabilmek için, “*kitap var, kitabın sağında kalem, önünde silgi var*” gibi ifadelerle bilgiyi kodlayacaktır. Buna karşın farklı bir koordinat sistemi kullanan biri ise “*kitap, silgi ve kalem*” için farklı bir şekilde kodlama yapacaktır. Dolayısıyla, bilgiyi kodlama biçimi bilginin geri getirilme biçimini de etkileyecektir. Levinson, bunu test edebilmek için gerçek odalar, masalar ve düzenlemeler kullanmıştır. Bu deneyde, bitişik odaların farklı kısımlarına, üzerinde farklı düzenlemelerin olduğu iki farklı masa konmuş ve katılımcılardan önce birinci odaya geçip masadaki düzenlemeye bakmaları, ardından ikinci odaya geçip orada bulunan masadaki düzenlemeye bakmaları ve geri gelip birinci odadaki bulmacayı çözmeleri istenmiştir (bkz. **Şekil 3.**). Araştırma sonuçları göstermiştir ki, Guugu Yimithirr dilini kullanan katılımcılar bilmeceyi çözmek için coğrafi (cardinal) koordinat sistemi kullanırken, İngilizce konuşan katılımcılar ise benmerkezci (relative) koordinat sistemi

kullanmışlardır. Yani, konuşulan dilde bulunan koordinat sistemi hafızada tutma gibi farklı zihinsel yetilerin kullanılmasını sağlamıştır.



Şekil 3. Zihin Testi Odaları

Katılımcılar, kuzey ve güneyde bulunan odalara gidip, masanın üzerindeki kartlara bakmaları ve geri gelip, kartları tekrar konumlandırmaları isteniyor. A odasındaki (kuzeyde bulunan) masanın üzerinde solda (yani, batı tarafında) kırmızı karenin bulunduğu kare bir kart ve sağda (yani, doğu tarafında) mavi dikdörtgenin bulunduğu başka bir kart bulunmaktadır. Katılımcılardan A odasına gidip kartlara bakmaları ve yerlerini ezberlemeleri, daha sonra güneyde bulunan C veya B odalarına geri gelip kartları A odasındaki gibi düzenlemeye çalışmaları istenmiştir (bu bir ayna imgesidir, aynada sağda görünen şey aslında soldadır). C odasına giden katılımcılar Guugu Yimithirr dilini konuşan, D odasına giden katılımcılar ise İngilizce konuşan katılımcılardır. Başka bir deyişle, C odasındaki düzenlemeyi yapan coğrafi (absolute) koordinat sistemi kullanan katılımcılar iken, D odasındaki düzenlemeyi yapan benmerkezci (relative) koordinat sistemini kullanan katılımcılardır. Görüldüğü gibi batı ve doğu olarak kodlayan Guugu Yimithirr dilini konuşanlar ile sağ ve sol olarak kodlayan İngilizce dilini konuşanlar, masaları farklı şekilde düzenlemişlerdir (Levinson, 1993).

Bununla birlikte, öyle görünüyor ki dil ve kültürün karşılıklı etkileşimleri insanların düşünme biçimlerini etkilemektedir (Imai, Kanero, and Masuda, 2016). Çünkü, psikologlara göre kültür denilen şey, birtakım insanların paylaştıkları bir bilgi kümesi, anlatı biçimleri, ortak anlam ve düşünce biçimleridir. Dolayısıyla dil de kültürü oluşturan bu unsurlardan biridir (Kashima vd., 2008; Nispett ve Masuda, 2003). Örneğin, İngilizce’de *animal* (hayvan) derken, insan olmayan hayvanlar ve tüm canlılar akla gelmektedir. Yani hayvan kelimesi, geniş bir konsepte sahiptir. Buna karşın Endonezyaca’da hayvan ve insanları içeren ortak bir canlı varlıklar kavramı bulunmamaktadır. Dolayısıyla araştırmacılar, adlandırmadan kaynaklı bu farkın, çocukların hayvan ve hayvan olmayan canlılara yönelik akıl yürütmelerini etkileyip etkilemediğini incelemişlerdir. Araştırma sonuçlarına göre, dokuzlu yaşlara doğru azalmakla birlikte altı yaşındaki İngilizce ve Endonezyaca konuşan çocukların insan biyolojisine ilişkin farklı akıl yürütme biçimleri kullandıkları ve dolayısıyla farklı sonuçlara vardıkları görülmüştür (Angorro, Medin ve Waxman, 2010).

Dil ve düşünme arasındaki bu ilişki, farklı alanlardan birçok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Bunlardan biri de bilibilimci Perkins’tir. 1992 yılında Perkins, kelimelerin içinde verilen bilgi miktarı ile toplumların karmaşıklık düzeyleri arasında bir ilişkinin olup olmadığını araştırmaya çalışmıştır. Perkins bu analizinde toplumları en basit kabile toplumundan, çok karmaşık şehirleşmiş toplumlara kadar beş kategoriye ayırmış ve konuşulan kelimelerin taşıdığı bilgi miktarını incelemeye başlamıştır. Yaptığı analizler neticesinde fark ettiği şey, bir toplumun karmaşıklığı ile o toplumda kullanılan kelimelerin sayısının ters orantılı olduğudur. Yani, sağduyunun vermiş olduğu, daha karmaşık toplumlar daha karmaşık kelime yapısına sahiptirler, sezgisinin tam aksi yönde bir bilgi elde etmiştir. Basit toplumlar daha karmaşık kelimeler kullanmaktaydılar. Teknolojinin gelişmesi ile yapılan sonraki dönem dil çalışmaları da bu bulguları doğrulamıştır. Çünkü, daha karmaşık toplumlar tanıdık olmayan insanlarla iletişimi gerektirdiğinden kullanılan kelimeler daha basit, fakat daha çoktur. Buna karşın, aynı kabileye mensup olmak gibi bir durumda ise, dil ile doğrudan ifadesine gerek olunmayan bir bilgi ağı paylaşılır durumdadır. Dolayısıyla,

az kelime ile çok şey anlatmaya çalışmak daha tasarruflu ve olağandır (akt., Deutscher, 2013, s. 116-122).²⁸

Tüm bu bulgular, konuşulan dilin insanın dikkatini dünyanın belli özelliklerine farklı şekilde yöneltmesine sebep olduğunu göstermektedir. Çünkü, her dilin yapısı ve kullanılma biçimi farklıdır, dolayısıyla aktarılan bilgi miktarı ve yapılan vurgu da bu farklılık tarafından belirlenir. Örneğin, kimi dillerde zaman ve özne fiilde belli iken, kimi dillerde belli değildir (örneğin, Türkçe’de “*gittim*” derken, geçmiş zaman ve ben öznesi fiilde verilidir; buna karşın İngilizcede “*I went*” derken, özne fiilden ayırılır ve zaman da her zaman fiile gömülü değildir). Dolayısıyla, dilin yapısının daha gelişmiş bir düşünme biçimine neden olup olmadığı tam olarak söylenemese de dikkat, hafıza ve bilgi işleme gibi çeşitli bilişsel süreçleri etkilediği ortadadır. Bu yüzden, bir dil biçimine maruz kalmak, büyük ölçüde o dilin imkân tanıdığı bilişsel stratejilerin kullanılmasına neden olacaktır. Tam da bu yüzden din dilinin, inanan insanın dikkatini, algısını dünyanın belli özelliklerine yöneltmesine ve farklı yorumlarda bulunmasına neden olduğu söylenebilir.

²⁸ Bu tıpkı aynı aile bireylerinin veya iki yakın arkadaşın, kendilerine has bir dil kullanması gibidir. “*O, oraya gitti*” gibi bir cümlede O’nun kim olduğu, orasının neresi olduğu bellidir. Dolayısıyla, tanıdık biri bu cümleyi kolaylıkla anlayabilir. Fakat, cümlenin bir yabancıya anlaşılabilir olması için, o ve ora kelimelerinin taşıdığı bilginin daha detaylandırılması gerekir. Örneğin, aynı cümle için “*Amcam oğlu Ahmet, sevdiği kızla buluşmak için parka gitti*” gibi daha fazla kelime kullanılması gerekir. Dolayısıyla, basit toplumlar açısından az kelime daha fazla bilgi içermektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

LİTERATÜRDE DİN DİLİ

2. DİN DİLİ

Biz, hiçbir sürtünmenin olmadığı kaygan buza ulaştık ve öyleyse belirli bir anlamda bu koşullar idealdir ancak tam da bu nedenle yürüyemeyiz de. Biz yürümek isteriz: Öyleyse sürtünme gerekir. Pürüzlü zemine geri dönün!
(Wittgenstein, 2006, s.66)

Wittgenstein (2010), *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinde dilin anlamlı olabilmesi için metafizik öğelerden arındırılması gerektiğini savunmuştur. Bu amaca ulaşmak için, o ve onun gibi düşünen bazı filozoflar dildeki bu metafiziki ifadeleri temizlemeye girişmişlerdir. Fakat, Wittgenstein ikinci dönem denilen, yani ilk dönem savunduğunun aksini savunan döneminde, *Felsefi Soruşturmalar* eserinde (I. kısım 107. paragraf), yukarıda alıntılanan cümleleri dile getirir. Yani, onun başlangıçtaki kaygısı, dildeki anlamsız öğeleri temizlemektir. Bu yüzden dildeki anlamsız ifadeleri atmaya başlamışlardır. Öyle ki, bir süre sonra Wittgenstein'in kaygan zemin dediği, ideal ancak yürümenin imkânsız olduğu bir zemine ulaşmışlardır, ancak amaç zaten yürümektir. Dolayısıyla Wittgenstein, tekrardan pürüzlü zemine, yani metafiziki ifadelerin olduğu dile geri dönülmesi gerektiğini aksi taktirde yürümenin imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Kısacası, dildeki metafiziki-dini ifadelerin atılması, konuşmayı imkânsız kılmıştır, ancak zaten amaç konuşabilmektir. Bu yüzden, metafiziki ifadelerle dolu olan dini dilin, olgusal anlamda karşılığı olmayabilir, ancak bu anlamsız olduğu anlamına gelmez. Bilakis, konuşmayı, Wittgenstein'cı bir biçimde ifade edersek eğer yürümeyi kolaylaştıran bir yapısı vardır.

Din dili, kabaca Tanrı hakkında konuşmak veya daha genel anlamda ise teolojik ifadelerin yer aldığı dil anlamına gelir. Çünkü, tüm dini ifadeler bir yerde Tanrı hakkında konuşmak ile ilgilidir. Felsefede din dili ile ilgili tartışmalar, esas olarak ontolojik bir bağlama oturmaktadır. Çünkü, Tanrı derken olgusal olarak işaret edebileceğimiz bir gerçeklik bulunmadığından, Tanrı hakkındaki konuşmalarımız da çeşitli yollarla olmaktadır. İnanan bir kimse için bir çıkmaz söz konusudur. Ya, Tanrı hakkında konuşmamalıdır, çünkü, sahip olduğu dil, Tanrısal özelliği

yansıtamayacağından eksik kalacaktır veya yanlış anlaşılacaktır. Ya da gündelik konuştuğu dil ile, yetersiz olduğunu bildiği halde Tanrı hakkında konuşmaya devam edecektir (Koç, 2022, s. 39).

Bu yüzden, din dilinin psikolojik işlevlerine geçmeden önce, Felsefe literatüründe din diline ilişkin ne tür tartışmaların olduğu ne tür kuramların ileri sürüldüğüne bakmak yararlı olacaktır. Çünkü, bu kuramlar felsefe alanına ait bile olsa, insandan bir diğer ifade ile psikolojiden tamamıyla soyutlanmış kuramlar değildir. Onlar sadece psikolojinin kullandığı metotlardan farklı metotlar da kullanarak kuramlarını ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden, çalışmanın bu kısımda, din dilinin yapısı ve mantıksal statüsü ile ilgili genel bir değerlendirme sunulacaktır.

2.1. Din Dilinin Yapısı

2.1.1. Metaforik ve Sembolik Yapı

“Sıradan sözler sadece bildiğimiz şeyleri bize taşır; yeni şeyleri ise en iyi metafordan alırız” Aristoteles

Tanrısal alana ait bilgiler olgusal bir dille anlatılamazlar, o bilgi sezgiyle, hisle veya tecrübeyle elde edilir. Bu yüzden Tanrısal alana ait olanın bilgisi insanlara bu tür hisleri veya tecrübeleri gösterebilmek için genellikle semboliktir. Fakat Tanrısal alanla ilgili felsefi bir tartışma için sembolik dil tümüyle yeterlidir ifadesi de yanlış olur. Çünkü, semboller tecrübe veya hisse dayanan çağrışımlar oluştururlar, Tanrısal alan hakkında sezgisel bilginin ötesinde bir bilgi sunamazlar. Dolayısıyla, sembolik veya metaforik dil biçiminin, din dilinin bir türden ifadesi olduğu düşünülebilir (Öztürk, 2022, s. 81). Metaforlar her şeyden önce bir anlamın ifadesinde kullanılan sembollerdir. Bu yüzden sembollerin nasıl çalıştıklarını bilmek gerekir. Aslında, dilin kendisi de bir semboldür. Birtakım ses ve harflerin bir araya gelerek belirli bir anlam nesnesine işaret etmesinden oluşurlar. Bu bakımdan hem dili hem de sembolleri kapsayan bir yapı olarak karşımıza göstergeler çıkar.

Dilbilim'in kurucusu sayılan Ferdinand De Saussure (1998), *Genel Dilbilimi Dersleri* adlı yapıtında dilin bir tür gösterge olduğunu ve göstergenin de bir gösteren (işitim imgesi) ve bir de gösterilenden (kavram) oluştuğunu dile getirir. Çünkü, dilin aksine göstergebilim, çok daha geniş ve kapsayıcı bir yapıdadır. Dil, yazılı ve sözlü

olanı konu edinebilirken, göstergebilim bunlara istinaden sembolik olanı da konu edinir. Bu yüzden metaforlar veya din dilinde kullanılan semboller için de anlamın taşınmasına aracılık eden göstergeler denilebilir. Grekçe sonra, öte, üst, üzerine anlamlarına gelen “*meta*” ve taşıma anlamına gelen “*phrein*” kelimelerinin birleşiminden meydana gelen metafor kelimesi, bir şeyi kendi doğasından ayırıp başka bir şey ya da başka bir biçimde anlatmak (Ekinci, 2016) veya bir kavramı başka bir kavram ile ifade etmek (İnan, 2021) ya da bir şeyin bazı yönlerinin başka bir şeye taşınması veya transfer edilmesi (Cebeci, 2019, s. 9) anlamlarına gelen zihinsel ve dilbilimsel bir kavramı ifade eder. Metafor, bir düşüncenin forma bürünmesidir. Bu sayede ikinci şeyden ilk şeymiş gibi bahsedilir. Türkçe ’deki karşılığı mecaz olan metaforun İngilizce karşılığı ise *figurative language*’dir (Cebeci, 2019, s. 10). Metafor, önceleri anlamın aktarılması olarak görülürken, çağdaş düşüncede ise metafor, anlam aktarmaz, anlamın yeniden doğmasını sağlar (Kot Tan, 2020, s. 2).

Metaforla bağlantılı diğer kavramlar, *simili* (simile), *sinekdoki* (synecdoche) ve *metonimidir* (metonymy). Simili, Latince’deki ‘*similis* (benzer)’ sözcüğünden türetilmiş olup, daha çok görsel duyuya hitap eden -gibi veya -mış gibi anlamlar katar (Cebeci, 2019, s. 11). Örneğin, bir ayette “*Yoksa sen, onların çoğunu (söz) iştirir ya da aklını kullanır mı sayıyorsun? Onlar, ancak hayvanlar gibidirler; hayır, onlar yol bakımından daha şaşkın (ve aşağı) dırlar.*” ifadesi ile insanlar, düşünmedikleri için hayvanlara benzetilmektedirler. Bu ayette de olduğu gibi, buradaki ‘gibidirler’ ifadesi bir similidir. Simili’yi metaforun bir alt dalı olarak görenler olsa da mantık açısından metafora gerçekte var olmaya bir özdeşlik ilişkisi kurulurken (onlar koyunlardır- bu ifade insanlar gerçekte olmadıkları bir şeye yani koyunlara benzetilmektedirler), simili de ise, iki şey arasında bir karşılaştırma söz konusudur ve özdeşlik ilişkisi kurulmaz (onlar koyunlar gibidir, bir benzetme biçimidir, özdeşlik değildir).

Sinekdok ise eski Yunanca syn- (ile birlikte) ve ek- (dış) önekleriyle dekhestai (almak, kabul etmek) fiillerinin Latince’ye uyarlanmasıyla oluşmuş bir terimdir. Bu terim, aktarma eylemi sırasında bir şeyin bir parçasının, o şeyin bütünü temsil etmek için kullanılması anlamına gelir (Cebeci, 2019, s. 11-12). Örneğin, yine bir Kur’an ayetinde “*Kim bir mü’mini ’hata sonucu’ öldürürse, mü’min bir köleyi özgürlüğüne kavuşturması ve ailesine teslim edilecek bir diyeti vermesi gerekir...*” ‘köle’ için

kullanılan Arapça kelime ‘boyun’ kelimesidir. Burada, boyun sözcüğü zikredilerek aslında bütün olan köle kastedilmiş ve sinekdok yapılmıştır. Ayrıca, kölelerin boyundan zincirlendiği düşünüldüğünde de bu kelime seçiminin uygun bir seçim olduğu söylenebilir. Metonimi ise, Eski Yunancadaki *meta* (değiştirme) ve *onoma* (isim) sözcüklerinin birleştirilmiş halidir. Herhangi bir şeyin isminin o şeyle ilişkili başka bir şeyin yerini alması şeklinde kullanılır. Metonimi, bitişiklik ilkesine göre hareket eder. Buna göre zamanda veya mekânda birbirlerine yakın olan şeyler birbirlerinin yerine kullanılırlar (Cebeci, 2019, s. 11-12).

Metafor kavramı, antik çağdan itibaren sürekli üzerinde düşünülen ve açıklamaya çalışılan bir kavramdır. Her düşünür kendi felsefi anlayışı neticesinde metaforun ne olduğunu belirtmeye çalışmıştır. Örneğin Platon da metaforu kendi kurmuş olduğu felsefe anlayışına göre değerlendirir. Onun gerçeklik anlayışı, sanatla veya daha özelde şiir ile mesafeli olmasına ve dolayısıyla metaforlara da o gözle bakmasına neden olur. Çünkü ona göre, şiirin yaptığı şey bir bakıma anlamı sürekli ertelemek ve muhatapları metaforlarla, süslü ifadelerle asıl düşünceden uzaklaştırmaktır. Yani, aslanan anlam ile değil anlamın görüntüsü ile insanlar asıl düşünceden uzaklaştırılmaktadırlar. Aristoteles ise hocasının tam karşısında yer alır ve ona göre metafor, insanın varolan benzerlikleri sezebildiği doğal bir yetenektir (Yamanoğlu ve Hanoğlu, 2016). Ayrıca metafor, duygusal tepkilere yol açmakla birlikte, katharsis’e sebep olduğu için iyi bir şeydir. Yani, Platon’da duygular heyecan gibi duygular rasyonel düşünceye zarar veriyor olarak görünürken, Aristoteles’te bu durumun rasyonel düşünceye bir zararı yoktur, bilakis duygular arasında ayırım yapmasına ve derine inmesine imkân tanıdığı için yararı vardır (Şentürk, 2022; Cebeci, 2019, s. 14-17).

Sonraki dönemlerde Francis Bacon, metaforu biraz daha insan beyni ile olan ilişkiye yaklaştırmış ve beyin işlevleri ile metafor arasında bir ilişki kurmuştur. Ona göre, insan beynini işlevleri bellek, imgelem ve düşünce olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Şiirin de ve dolayısıyla metaforun da imgelem ile ilişkili olduğunu iddia etmiştir. O dönem, her ne kadar imgelemin, deliler, şairler gibi düzen bozucular tarafından kullanıldığı varsayıp hoş karşılanmasa da Bacon, metaforun gelişmiş zihinlerin bir özelliği olduğu ve bağlantı kurulamayacak şeyler arasında bağlantı

kurmaya olanak sağladığını ileri sürer. John Locke ise metaforu çağrışım üzerinden ele alır. Ona göre çağrışımlar arı ve bal çağrışımı gibi doğal ve doğal olmayan olarak ikiye ayrılırlar. İkinci gruptaki çağrışımlar, ilişkili olmayan kavramlar arasında kullanılan çağrışımlardır ve şairlerin yaptıkları da bir nevi budur. Onun şiire ve dolayısıyla metafora ilişkin görüşleri Platon'a yaklaşır ve özellikle eğitimde şiirsel anlatının sınırlandırılması gerektiğini düşünür (akt. Cebeci, 2019).

Aristoteles ile başlayan metaforun dil ile olan ayrımı,²⁹ romantik gelenekle birlikte tekrardan dilin bir niteliği olarak görülmeye başlanmıştır. Romantik geleneğe göre metafor, bir nevi dilin kendisidir. Çünkü, kişi doğal veya gerçek olanı ancak sembollere dönüştürerek, bir başka deyişle metaforlar kullanarak algılar. Yani, ilk insanın doğa ile kurduğu ilişki dil üzerinden gerçekleşmekte bu da metafor ve dil arasındaki ilişkinin doğal bir ilişki olmasına neden olmaktadır (Cebeci, 2019, s. 33). Romantikler, imgelem ve akıl arasında ayrım yapmakta ve metaforları bu ayrım üzerinden değerlendirmektedirler. Çünkü, onlara göre akıl karşıtlık üzerine kurulduğu için ayırıcıdır, buna karşın imgelem benzerlikler üzerine kurulu olduğu için birleştiricidir. Dolayısıyla metaforlar insanının imgeleminin benzerlikleri yakalayan birleştirici zihninin ürünüdürler (Cebeci, 2019, s. 34). Ünlü İtalyan düşünür, Giambattista Vico (1668-1744) imgelem ve metafor arasındaki bu ilişkinin, ilkel insana özgü bir ilişki olduğunu iddia eder. Ona göre ilkel insanın doğa ile olan bu metaforik ilişkisi onun içgüdüsel ve şiirsel bir bilgiye sahip olmasına olanak tanımıştır. Soyut düşüncenin gelişmesi ile birlikte metafor ve düz anlam arasındaki ayrım belirginleşmiştir. Hatta o, ilk insanın durumunu çocukların durumuna benzetir. Soyut düşüncenin gelişmesine kadar, çocuğun dünya ile kurduğu ilişki somut bir ilişkidir ve metaforlara dayalıdır. Yani, ilkel insanlar ve çocukların kullanımlarından yola çıkarak metafor, dilin bir süsleme aracı değil, bilakis deneyimin kendisi ile alakalı bir durumdur (Cebeci, 2019, s. 34-35).

Metaforun ne olduğuna ilişkin klasik görüş, metaforu dilin yardımcı bir işlevi olarak değerlendirirken, Lakoff ve Johnson (2015), metaforu dilin bir özelliği olarak değil, kavramın bir özelliği olarak ele almışlardır. Onlara göre metafor insan zihninin

²⁹ Çünkü Aristoteles'e göre metafor dilin bir nevi ikincil işlevidir ve ifadeyi süslemeye yarar.

bir özelliği, bir tür akıl yürütme biçimidir. Yani metafor, dili süslemek için kullanılmaz, bir bakıma dilin kendisi zaten bir metafor olarak metafordur. Çünkü onlara göre metafor, düşünce sisteminin bir parçasıdır, dolayısıyla metaforun ilişkisi kelimelerle değil, kelimelerin işaret ettikleri kavramlardır. Lakoff'a ahlak hakkındaki görüşleri sorulduğunda, ahlak ve metaforlar arasındaki ilişkiyi vurguladıktan sonra metaforlara ilişkin şöyle cevap verir:

Bizler nöral varlıklarız. Beyinlerimiz, verilerini bedenlerimizin geri kalanından alır. Bedenlerimizin nasıl olduğu ve dünyada nasıl işlediği düşünmek için kullandığımız birçok kavramı yapılandırır. Herhangi bir şeyi değil, sadece bedene bağımlı beyinlerimizin müsaade ettiği şeyleri düşünebiliriz. Metafor, soyut aklın biçimlerini oluşturmak için duyuşal motor faaliyetlerde kullanılan nöron sistemleri uyarlamamıza yarayan sinirsel bir mekanizma gibi görünüyor. Bu doğruysa -ki öyle görünüyor-, bizim duyuşal motor sistemlerimiz, gerçekleştirebileceğimiz soyut akıl yürütmeyi sınırlıyor demektir. Düşünebileceğimiz veya anlayabileceğimiz her şey bedenlerimiz, beyinlerimiz veya bizim dünyadaki beyin ve bedene bağımlı etkileşimlerimiz ile şekilleniyor, mümkün kınıyor veya sınırlanıyor. (Brockman, 2011, s. 27)³⁰

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Lakoff açısından metaforlar zihnin işleyişinin bir parçasıdır. Ayrıca, neyin düşünülüp düşünülemediği, beyinlerimize, bedenlerimize, yetiştirme şartlarımıza da bağlıdır. Çünkü, Lakoff ve Johnson'a göre (2015) metaforları kullanmak için şairler gibi özel yeteneklere gerek yoktur. Metaforlar sıradan insanların gündelik dilde sıklıkla kullandıkları yapılardır. Öyle ki, insanların metafor kullanım biçimleri onların deneyimlerini bile etkileyebilir. Evlilik kavramı üzerinden şöyle bir örnek verirler:

Evliliğiniz bir ortaklık, hayat boyu beraber bir yolculuk, dışarıdaki dünyadan ayrı bir cennet, bir büyüme aracı mı; yoksa iki insanın bir üçüncü entitede beraberliği midir? Evliliği kavramlaştırmanın bu tür genel tarzları arasındaki tercih, evliliğinizin nasıl olacağını belirleyebilir. Keskin metaforik farklılıklar, aile içi kavgalarla sonuçlanabilir. Mesela eşlerden birinin evliliği bir ortaklık, diğersinin de bir cennet olarak gördüğü bir durumu alalım. Ortaklığın sorumlulukları, bir cennetin karakteristik sorumluluklarından kurtulmayla haklı olarak bağdaşmayabilir. (Lakoff ve Johnson, 2015, s.301-302)

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, eşlerin evliliği görme biçimleri, yani evliliğe ilişkin kullanmış oldukları metaforlar onların evlilik deneyimlerini etkilemekte ve

³⁰ Editöryel bir yayın olan bu kitapta, Lakoff'la yapılan bir söyleşiye *Bedendeki Felsefe* başlığı altında yer verilmiştir. Alıntı, bu söyleşiden alınmıştır.

diğer taraftan da benzer bir bakış açısı beklemektedirler. Dolayısıyla, evlilikten elde edilecek olan zarar ve fayda bir bakıma evliliğin taraflar arasında ne tür bir metafor olarak görüldüğüne bağlıdır. Yani, kullanılan metafor biçimi sadece iki şey arasında ilişki kurmak anlamına gelmez, aynı zamanda metaforun yaptırım gücü de bulunur. Örneğin, Nakşibendi cemaatinde şeyhin hanımı için ana/anne metaforu kullanılır (Işık, 2020, s. 69). Bu açık bir şekilde basit bir metafor ilişkisi olmadığını, aynı zamanda müridin kafasındaki “anne ile ilişkinin haram” olması imgesi kullanılarak, şeyhin hanımından uzak durması ve başka bir gözle bakmaması mesajı da taşınmış olur.

Bu bağlamda dinin dil, dolayısıyla zihin üzerindeki etkisi de oldukça önemli görünmektedir. Çünkü çocukluktan itibaren din hem tecrübe hem de dil yolu ile çeşitli metaforlar sunar. Bu tür metaforların kullanılması da dolayısıyla tecrübeleri etkileyecektir. Örneğin, “*Tüm Müslümanlar kardeştir*” cümlesinde Müslüman olmak ve kardeş olmak arasında kurulmuş olan metaforik ilişki, bir Müslümanın diğer Müslümana karşı olan davranışlarını etkileyecektir. Benzer şekilde, insanların belirli bir gruba yönelik algılarını yönlendirmek ve davranışlarını etkilemek için çeşitli metaforlar kullanılır. Örneğin, medyanın Suriyeli mültecilere yönelik metaforik kullanımları insanların o mültecilere yönelik bakış açılarını ve davranışlarını önemli derecede etkilemektedir. Bunun için medyada mülteci göçüne ilişkin “*mülteci akını*”, “*onlar misafirlerdir*” gibi metaforik ifadeler kullanılmaktadır (Çakır ve Köselören, 2022). Akın, kelimesi taşkın bir sel veya su gibi anlamları çağrıştırdığından, çok sayıda ve kontrol edilemez mülteci göçünü ifade ederken; misafir metaforu ise, artık gönderilmesi gereken insanlar anlamı taşır. Dolayısıyla, metaforların kullanım biçimleri insanların düşünce ve davranışlarını, varolan zihinsel çağrışımları harekete geçirerek etkilemektedir. Bunun en bariz örneklerinden biri de insansızlaştırmadır (dehumanization). Bu sayede ötekileştirilen gruba yönelik eylemler meşrulaşır. Özellikle, savaş veya soykırım zamanları kurbanlara yönelik insansızlaştırma, onların aleyhine olan eylemleri veya hatta öldürülmelerini meşrulaştırmaktadır (Haslam, 2006). Bu yüzden belirli bir grup dehumanize edilirken “*hayvan*”, “*leş*”, “*böcek*”, “*asalak*” gibi birçok metafor kullanılır. Bu sayede, çağrışımlar yolu ile eylemler legalize edilmiş olur. Mesela, bir böceğe yapılacak en iyi şey onu öldürmektir.

Metaforların insan zihninde bu denli etkileri düşünülduğünde dini metinlerin bolca metafor kullanımları da anlaşılmaktadır. Çünkü, her şeyden önce dini metinler veya dini dil anlaşılması güç olanı anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Dini kavramlar veya Tanrı hakkında konuşmak soyut olacağından bunların sıradan halk kitleleri tarafından anlaşılabilmesi için metaforların kullanımına ihtiyaç vardır. Bir bakıma soyut olan metaforlar aracılığı ile somuta indirgenebilmektedir (Sünter, 2020). Dolayısıyla, dini metinlerin sahip oldukları metaforik özellikler, onların şiir sanatı ile olan ilişkisinden de kaynaklanmaktadır. Özellikle sözlü kültürde şiirsel anlatımın kalabalıkların duygularına hitap etme, hatırlamayı kolaylaştırma, icrada bir akış sağlama açısından önemlidir. Çünkü esasında dil seslerden oluşur ve iletişimin kendisi değil, düşüncemiz de seslerle ilişkilidir (Ong, 2014, s. 19). Bu yüzden, metaforların dilde kullanımı, yazılı dil bile olsa düşünceyi ve duyguları harekete geçirme işlevi sağlar.

Kuran ve İncil gibi kutsal metinlerdeki ifadelerin nasıl okunması gerektiği ile ilgili tartışmalar da farklı yorum geleneklerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin, kimi kilise babalarına göre kutsal kitap sembolik bir biçimde okunması gerekirken, kimilerine göre de kutsal kitap düz anlamıyla okunmalı ve yorumu kendi içinde kendi bağlamında yapılmalıdır. Bu bağlamda, Thomas Aquinas, Tanrısal gerçekliğin insanların dünyasında bilinebilme yolunun ancak metaforik söylemlerle anlaşılabilceğini düşünmektedir. Bu yüzden, ona göre sembolik veya metaforik kullanım, dini metinler veya din dili açısından kaçınılmaz bir şeydir (Cebeci, 2019, s. 26). Başka bir deyişle din dilinin şiirsel veya metaforik yapısı Tanrısal gerçekliğin anlaşılmasını sağladığı ve Tanrı'ya yaklaştırdığı için önemlidir.

Tillich'e göre dinin dili sembolik olmak zorundadır. Çünkü, hakikatin kendisi, herşeyin kaynağı ve temeli olan kendinde-varlık, yani Tanrı zaman ve mekânsal olarak varlık mahiyetinde değildir. Bu yüzden o varlık statüsünde olmadığı için, herhangi bir şeyle nitelendirilemez. Ona ancak tecrübe yolu ile bağlılık ve teslim olma şeklinde ulaşılabilir. Felsefe bu tecrübeyi kavramlarla ifade ederken, din bu tecrübeyi sembollerle ifade eder. Bu yüzden kendinde-varlık sembolik veya metaforik bir dille ifade edilir. Dolayısıyla, Tanrı hakkındaki söylemler sembollerle bürülü mitik söylemlerdir (Tokat, 2018, s. 225). Tillich'e göre dini metinlerde anlatılan hikâyeler

sembolik hikayelerdir. Bunlar lafzi olarak ele alınamazlar, bu putperestliğe neden olur. Örneğin o, Âdem kıssasının her insanın yaşadığı psikolojik bir hal olduğunu düşünür. Ona göre, Âdem'in suç işlemesi ve cennetten kovulması her insanın yaşamış olduğu suçluluk, yalnızlık ve anlamsızlık tecrübesinin sembolleştirilmiş halidir. Bu hikayedeki günah kişinin kendisine yabancılaşması, cennetten düşüş ise varolmadır. Dolayısıyla dini hikâyeler literal anlamları ile anlaşılmamalı, sembolik olarak anlaşılmalıdır, aksi taktirde saçma olacaklardır (Tokat, 2018, s. 229).

2.1.1.1. Metaforun Psikanalizi

Metaforun psikanalizine geçmeden önce Freud'un psikanalitik kuramından kısaca bahsetmek yararlı olacaktır. Freud'un kuramındaki insan zihnine veya insan kişiliğine ilişkin yapılar genelde birbirleri ile karıştırılırlar. Freud'un topografik kuram, dediği ve insan zihninin bilinç, bilinçdışı ve bilinçöncesi olmak üzere üç aşamalı bir model sunar. Bilinç gündelik hayatımızda rasyonalite ve mantığın hâkim olduğu bir tür farkındalık halidir. Bilinç tabakasında bulunan bilgileri anımsarız veya anımsamak için pek çaba harcamaya ihtiyaç duymayız. Buna karşın, bilinçöncesi ise, henüz anlık olarak farkında olmadığımız fakat bilinç tabakasına yakın bilgilerin olduğu tabakadır. Buradaki bilgiler, dikkatin zorlanması ile hatırlama ve çağrışım yolları kullanılarak bilinç düzeyine gelirler ve böylelikle hatırlanırlar. Son olarak bilinçdışı ise, genel anlamda bilinçli algılamamanın dışında kalan zihinsel olayları ifade eder (Geçtan, 1995, s. 26-27; Cebeci, 2019, s. 310). Varlığını doğrudan bilemediğimiz fakat kendisini semboller, rüyalar, sanat yapıtları veya zihinsel hastalıklar gibi dolaylı yollarla gösteren bilgilerin bulunduğu alandır. Freud'a göre bilinçaltında olan ham duygular kendisini bilinç düzeyinde doğrudan kelimelerle ifade edemez. Bunu ancak önbilince sızarak dolaylı temsiller yolu ile yapar. Yani, tam bu noktada metaforlar devreye girmektedir. Bilinçaltındaki ham duyguların kendilerini semboller yolu ile bilince iletme çabası metaforu oluşturur (Cebeci, 2019, s. 310).

Psikanaliz açısından metaforun nasıl şekillendiğini anlamak için birincil ve ikincil düşünce süreçleri arasındaki ayrıma da dikkat çekmek gerekir. Birincil düşünce süreçleri zihnin ilkel kısmına aittir ve daha çok ilkel işlevlerle ilgilidir. Dolayısıyla gündelik hayat için varsaydığımız rasyonalite, neden sonuç ilkesine dayanan akıl yürütme veya gerçeklik prensibi bu düşünce süreçleri ile pek ilişkili değildir. Sözel dil

ile ilişkisi pek bulunmayan birincil düşünce süreçleri benzerlik ilkesine göre çalışır ve olgular arasında bağlantılara dayanan metaforik bir ilişki kurar. İkincil düşünce süreçleri ise birincil düşünce süreçlerinin aksine gerçeklik prensibine göre çalışır ve olaylar arasında neden sonuç ilişkisi kurmamıza olanak sağlar. Genel olarak bilinçdışında yer alan birincil düşünce süreçlerine karşın, ikincil düşünce süreçleri bilinç alanında yer alırlar. Her ne kadar aralarında ayrım olsa da iki düşünce süreçleri de birbirleri ile etkileşim halindedirler. Ama esas olarak, ikincil süreçler sözel iken, birincil süreçler sembolik yani metaforiktir (Cebeci, 2019, s. 309-314).

Genel olarak semboller, bilinen bir şey üzerinden bilinmeyen başka bir şeyin açıklanması veya kendilerinden başka bir şeyi temsil eden yapılar olarak görülürler (Cüceloğlu, 2006, s. 202). Psikanalize göre insan zihni tıpkı dürtülerde olduğu gibi anlama ulaşmayı ister. Bu bakımdan birincil düşünce süreçlerinde zihin bilinçdışına daha hızlı ulaşabildiği için daha hızlı enerji boşalımı gerçekleşir. İkincil süreçlerde ise enerji boşalımı daha yavaş ve kontrollüdür. Fakat, birincil süreçlerdeki belirsizlik, kelimelerle ifade edilemediği için ikincil düşünce süreçlerine göre daha çok enerji kullanımı gerçekleşir. Yani, anlama ulaşmak isteyen zihin birincil düşünce süreçlerinde belirsizlik durumu söz konusu olduğu için daha hızlı ve daha fazla enerji harcar. Buna karşın ikincil düşünce süreçlerinde belirsizlik birincil süreçlerde olduğu kadar fazla değildir ve zihnin çok enerji harcamasına gerek yoktur. Dolayısıyla enerji harcama biçimi de daha yavaş ve kontrollüdür. Metafor ise, birincil düşünce süreçlerindeki belirsizliği giderebilmek için zihnin kullandığı sembollerdir ve bu kullanım daha çok enerji harcamasını gerektirir (Cebeci, 2019, s. 320).

Başka bir psikanalitik kuramcısı olan Modell (2003, s. 41-42), bellek ve bilinç üzerinden metaforu açıklamaya çalışır. Ona göre bilinçdışında bulunan duygular veya bilgiler çok yoğun ve karmaşık haldedir. O, bilinçdışında bulunan ve yoğun duygulanım özellikleri taşıyan düşünce ve anılar için kompleks kavramını kullanır. Kompleksler, yoğun duygusal güç taşıyan ve bilinçdışında bulunan düşüncelerdir ve kompleksler organizasyon ilkesi ile çalışarak bir tür bilişsel yapı veya temsil oluştururlar. Ona göre metaforlar tam da bu noktada devreye girer. Çünkü kategori oluşturmak, hafızanın bir yönü olduğu için, metaforlar aracılığı ile şu andaki algılar, geçmişe ait komplekslerle birbirlerine bağlanırlar. Yani, bir başka deyişle kompleksler

metaforlar aracılığı ile organize olurlar (Cebeci, 2019, s. 323). Kısacası bellek, şimdi ve geçmiş arasında metaforlar aracılığı ile bir tür yeniden yapılandırma işlevi görür.

Jung (2005) ise, tüm insanlarda ortak birtakım simgeler olduğunu ve bu simgelerin belirli şeyleri işaret ettiğini dile getirir. Kur'an'da Ashab-ı Kehf kıssası olarak geçen ayetleri şu şekilde yorumlar. "*Güneşi görüyorsun ya, doğduğu vakit mağaralarından sağa meyleder, battığı vakit de onları sol tarafa makaslar. Onlar (Yedi Uyurlar) mağaranın geniş bir yerindedir (18/17).*" Jung, Ashab-ı Kehf'in kaldığı "mağara"nın tıpkı bir kuluçka ya da yumurta gibi yeniden doğuşun gerçekleştiği bir oyuğu simgelediğini söyler. Bu ayette bahsedilen ashabin konumlandırıldıkları yer olan mağaranın merkezinin de birden çok kültürde görüldüğünü bu merkezin insan için bir başlangıç noktasından yayılmayı ifade ettiğini belirtir. Tıpkı Eliade'in simgelere attığı anlamın Jung'un mağara metaforunun yorumunda da benzer özellik kazandığını görmekteyiz. Yani, kullanılan metaforların simgesel değerlerinin insanın bilincinde halihazırda var olan noktaları harekete geçirmesi ve insana birtakım bilgiler sunması insan olma lılığın bir parçasıdır. Dolayısıyla din dilinin metaforik bir yapıda olması en azından bu bakış açısına göre insan zihninde var olan anlam kümelerine yapılan göndermelerle ilişkilidir. Bir diğer deyişle din dili, insan bilincine göndermede bulunur. Çünkü, bu şekilde söz hem etkili kullanılmış olur hem de anlam karşıda halihazırda olan yere işaret eder. Jung bu durumu "mağara" metaforu üzerinden şöyle dile getirir;

Her kim mağaraya, yani herkesin kendi içinde taşıdığı mağaraya ya da bilincin dışındaki karanlığa girse, kendini önce bilinçdışı bir dönüşüm sürecinin içinde bulur. Bilinçdışına girmesi, bilinci ile bilinçdışının içerikleri arasında bir bağ kurmasını sağlar. Bunun sonucunda, kişiliğinde olumlu ya da olumsuz anlamda kökten bir değişim olabilir. (Jung, 2005, s.67)

Jung, her ne kadar bu tür anlatıları insanın bilincinde var olan boşlukların ortak hikayeler ile doldurulması olarak görse de o, bu tür anlatıların doğrulukları ile pek ilgilenmez. Ona göre önemli olan benzer anlatı örüntülerinin tüm kültürlerde görülüyor olmasıdır. Ancak, Tanrısal bilgi doğru kabul edildiğinde, bu bilgi örüntülerinin başka kültürlerde görülmesinde bir sakınca da görülmez. Aynı şekilde metaforik dilin simgelediği anlam dünyalarının insan bilincinde var olmasının da onun doğruluk değeri açısından bir önemi yoktur. Tıpkı, insanın saldırgan dürtülerinin

olmasının onun iyi ya da erdemli bir insan olmasına engel olmaması gibi. Önemli olan bu dilsel kullanımın insanın anlam dünyasında bir yere ulaşması ve birtakım çağrışım unsurlarını harekete geçirmesidir. Ki Jung'un da bunu fark ettiğini görmekteyiz; *“Burada anlatılan esrarlı kişilerin yazgısı dinleyiciyi derinden etkiler, çünkü efsane onun bilinçdışındaki benzer süreçleri ifade ederek bunların bilinçle yeniden bütünleşmesini sağlar.”* (Jung, 2005, s.68).

Randall'a göre tüm dini inanışlar sembollerden oluşur. Ona göre bu semboller bizde varolan birtakım duygu, düşünce ve anlayışları ortaya çıkarma işlevi görür. O, dini ifadelerin insanlığa bir bilgi sunmadığı, fakat dünyaya ilişkin bir farkındalık kazandırdığını iddia eder. Yani, din diline ilişkin ifadeler insanlığın tecrübesini, bu dünyaya ilişkin gerçekleri öteki dünyayı referans göstererek yapar. Bu da insanı sembol kullanmaya iter. Ona göre bu dini semboller, insanlarda duygusal tepkiler uyandırır, toplumu birleştirir ve toplumsal hareketi teşvik eder, ortak tecrübenin paylaşılmasına aracı olur, dünyanın çeşitli hallerini göstererek içinde yaşadığımız dünyaya ilişkin bir farkındalık kazanmamıza olanak sağlar (Yıldırım, 2012). Yani, bir Tanrı'nın veya din dilindeki diğer olgusal ifadelerin gerçeklikte bir karşılığı olup olmasının hiçbir önemi yoktur. Önemli olan, iyi bir Tanrı imgesi sayesinde toplumsal hayatın düzenlenmesi, sevgi ve merhamet gibi olumlu duyguların ortaya çıkması ve insanların insanlık tecrübesinden süzmüş olduğu ahlaki erdemleri sürdürmeye çalışmasıdır. Başka bir ifade ile hiçbir dil, insan yaşamında insanlığın en eski tecrübesi olan din dili kadar etkili olmaz. Öteki dünyanın varlığı bu dünyanın önemini hatırlatır. Daha iyisini istiyorsan, elindekinin kıymetini bil, mesajını iletir bize.

2.1.2. Mitler ve Hikâyeler

Bize ait tek bir fikir parçacığı bile yoktur ki mitten kaynaklanmıyor olsun, dönüştürülmüş, yaralanmış ve doğasından uzaklaştırılmış mitoloji olmasın.
(Gray, 2017, s. 22)

İnsanlar olarak içinde yaşadığımız dünyayı hikayelerle inşa ederiz. En iyi bildiğimiz hikâye de kendimizin ana karakter olduğu kendi hikayemizdir. Tıpkı diğer hikâyeler de olduğu gibi kendi hikayemizde de bir başlangıç, bir olay örgüsü vardır ve de bir son olacaktır. Tüm yaşantımız bu hikâye üzerinden gelişir. Dolayısıyla, insanın

anlama açısından en yatkın olduğu dilin hikâye veya öykü dili olduğunu söyleyebiliriz. Hikâyeler her şeyden önce bir anlamın taşınmasının en kolay yoludur. Çünkü, yapısı gereği kolay hatırlanır, ilgi çekicidirler ve merak uyandırırılar. Dolayısıyla hikâyeler aracılığı ile etkili, çarpıcı ve güçlü anlatımlar ortaya çıkar.

Mitler ise hikayelerden biraz farklı olarak toplumsal bilinçdışını da kapsayan ve kendi içinde belli kaygılar taşıyan anlatılardır. Mit denilince genelde anlaşılan şey geçmişte anlatılan ve gerçeklikle ilişkisi olmayan birtakım hikâyelerdir. Fakat miti bu şekilde tanımlamak onu çok basite indirgemek olur. Antropolog Bronislaw Malinowski miti, inancı ifade eden, onu sistemleştiren, ahlaki bir amaç güden ve ayinlerin etkisini pekiştiren kutsal hikâyeler olarak tanımlar. Cassirer ise miti, dünyayı bilim öncesi bir biçimde algılamının ve onun hakkında konuşmanın özel bir biçimi olarak görür. Bultmann ise mitin gerçekte somutlaştırılamayacak güçleri somutlaştırabilmek ve ilkel sezgiye sağlayan bir ilkel eğilim olarak tanımlamıştır (Harvey, 1971, s. 155-156). Bu bağlamda mit için bilim öncesi bilim veya insanın sahip olduğu az bir bilgi ile yaşamdaki çok sayıda var olan boşlukları doldurma işlemi mit üretme, bunun sürekli ve dinamik bir şekilde gerçekleşmesi ve aktarılmasına ise mitoloji denilebilir (Göcen, 2018, s. 51).

Malinowski'ye (akt. Koç, 2022, s. 119) göre mitler, bir inancı ifade eden, o inancı sistemleştirmeye yarayan, kurallar koyan, ayinlerin ve söylemlerin etkisini pekiştirmeye yarayan kıssalar olarak tanımlamaktadır. Ona göre mit, ilkel topluluklarda anlatılan bir öykü değil, yaşayan bir gerçekliktir. Nasıl ki inanan bir Hristiyan için ilk günah, İsa'nın kurtarıcı olarak gelmesi gerçek olarak algılanıyorsa, o dönem de yaşayan insan için mit bu denli gerçek bir anlatıdır (Malinowski, 1990, s. 87). O şöyle devam eder:

Gördüğümüz gibi, mit bir sembol değil, nesnesinin doğrudan ifadesidir; bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklama değil, uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşatılmasıdır. Bu bilgi, derin dini ihtiyaçların, ahlaki amaçların, toplumsal tabiliğin karşılanması için, haklar, hatta pratik gerekler nedeniyle verilir. Mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır; o, inancın ifadesidir, onu derinleştirir ve derginler; ahlakı korur ve ona güç verir, ayinin üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kurallar içerir. Böylece mit insan uygarlığının temel bir parçası olur; o, değersiz bir anlatı değil, zor elde edilen aktif bir güçtür; entellektüel

bir açıklama ya da sanatsal bir canlandırma değil, ilkel inancın ve ahlaki bilgeliğin bildirgesidir. (Malinowski, 1990, s. 88)

Yani, Malinowski'ye göre mit, bilimsel kaygılarla oluşturulmuş anlatılar değil, kadim bir gerçeğin yeniden sunulmasıdır. Bu bağlamda sembol değil, inanılan gerçeğin kendisinin temsilidir. Dolayısıyla mit, ilkel insan için bir anlatıdan çok daha fazlasıdır.

Campbell'a (1994, s. 615-629;) göre ise mitolojinin insan için dört temel işlevi vardır. İlk işlev insanda huşu, itaat ve saygı uyandıracak metafizik-mistik yönelimdir. Mitolojinin ikinci işlevi ise ortaya bir kozmoloji veya evren imgesi koymasındır. Campbell buna kozmolojik yönelim demektedir. İnsanların evren anlayışları, onların mitsel anlatılarına yansımaktadır. Dolayısıyla yaşamlarını da buna göre düzenlemektedirler. Öyle ki, Kopernik gibi birinin çıkıp evren anlayışını ters yüz edecek bir açıklama sunmasının dini otoritelerce karşı çıkılmasına şaşırılmamak gerekir, çünkü mitin sunmuş olduğu kozmolojik evren düzeni bozulmuştur. Mitin üçüncü işlevi ise toplumsal yönelimdir. Mitin bu işlevi, kurulu düzenin korunmasını ve ahlak gibi normların sürdürülmesini sağlar. Ona göre mitin son işlevi ise bireyin merkezileşmesini ve uyum kazanmasını sağlayan psikolojik yönelimdir (Göcen, 2018, s. 60).

Mitler, insanların toplumsal bilinçlerindeki birtakım anlamlara göndermelerde bulundukları için sembollere benzemektedirler. Fakat sembollerin statik yapısına karşın mitler dinamiklerdir. Bu bağlamda mit için hareketli semboller de denebilir (Waardenburge, 1980, s. 54-63). Mitler düzmece veya hayali şeylere hitap ettikleri gibi felsefi, dini veya ahlaki anlamlara da hitap ederler (Koç, 2022, s. 120). Mitin bu yapısı, onun içi içe geçmiş anlatı özelliklerinden kaynaklanır. Başlangıçta birtakım savaşların, kahramanlıkların anlatıldıkları düzmece hikâyeler gibi görünseler de biraz incelendiğinde alttaki derin yapı ve onun taşıdığı anlamlar ortaya çıkar. Jung, mitleri insanların toplumsal bilinçdışının bir unsuru olarak görür. Bir bakıma tüm insanlığın tecrübelerinin, duygularının, düşüncelerinin yansıtılmış olduğu birer toplumsal rüyadır. Fakat Bultman miti antropolojik bir düzleme çeker. Çünkü, miti oluşturan insan aynı zamanda kendisini mite yansıtmaktadır (akt. Koç, 2022, s. 121). Yani, mit ile dünyanın veya evrenin nesnel bir tasviri değil, insanın dünyayı nasıl anladığının

tasviri çizilir. Bir başka deyişle, insanın dünyayı algılama biçimi değıştikçe mitler de form değıştirecektir.

Dini kıssalar da mitlerle aynı kökten, yani insanın anlamlandırma ihtiyacından beslenirler. Bu yüzden kıssaları veya mitleri olgusal olmadıkları için eleştirmek anlamsız olur. Çünkü bu kıssalar anlamlarını inananların hayatlarındaki işlevlerinden alırlar. Birçok inanan için kıssaların her birinde kendilerine yol gösterecek, bilgi verecek hikmetler bulunur. Bu da işlevsel açıdan son derece anlamlıdır. Mitik kıssalar hem evrene ilişkin bir açıklama sunarlar hem de yaşayışa ilişkin bazı ahlaki kodlar içerirler. Kıssalardaki veya hikâyelerdeki karakterler aynı zamanda insanlara ideal bir kahraman, mümin, vatandaş gibi model olacak bir görüntü çizerler. Büyük İskender'in Achilles'u rol model alması, bunun en bilinen örneklerindendir. Kıssalar ahlaki birtakım kurallar içermekle birlikte, bir bağlamda inanan insan için tarih bilinci de kazandırma işlevi görürler. Çünkü, kıssalar yolu ile insanlar geçmişte yapılan hatalardan ders almaları ve aynı hataları yapmamayı öğrenirler (Eyüpoğlu vd., 2017).

İlkel insan açısından belirli bir düzenin olduğu bir evrende yaşamının, yani güneşin doğduğu, ayın bir aylık bir sürede çeşitli hareketlerinin olduğu ve bunlar gibi sayısız doğa olayının olması ve yazılı kültür ya da felsefi tartışmaların olmaması, insanın evrenle kurduğu ilişkinin şiirsel ve anlatısal bir ilişki olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, bu türden açıklama biçimleri hikayelere, anlatılara o denli yedirilmiştir ki, bazen modern insan açısından bu anlatıları fark etmek oldukça güçtür (Malinowski, 2000, s. 83). Mitik kıssalarda derin hakikatler hikâye formunda sunulurlar. Zeus'un Tanrıçalarla olan cinsel ilişkileri bir tür yaratma faaliyetidir. İnsanların bilgileri arttıkça Tanrılar da çeşitlenmiş ve hikâyelerde yer almaya başlamışlardır. Örneğin, Yunan mitolojisinde demirci tanrı³¹ bulunmaktadır. Demirci bir tanrının olabilmesi için demirin keşfedilmesi gerekir.

Miti üreten insan olduğu için psikolojik faktörlerden bağımsız bir mit düşünülemez. İnsanın anlama ve anlamlandırma ihtiyacı, merak duygusu, doğayı açıklama çabaları, bilme isteği, ölüm veya yok olma karşısındaki hissettiği kaygı,

³¹ Bu demirci Tanrı Hephaistos'tur. Hephaistos, Zeus ile Hera'nın oğludur. Hephaistos hem çirkin hem de topal bir tanrıdır. Tanrılar arasındaki bu ilginç konumuna rağmen sanatçılığı ve ustalığı ile bilinir. Zira, Troya savaşında Akhilleus'un silahlarını o yapmıştır (Erhat, 1972).

kendi güçsüzlüğü gibi birçok sebep mitlerin oluşumunda etkili olan psikolojik faktörlerdir (Göcen, 2018, s. 51). Mit ve dinin her ikisi de dünyaya veya daha genel olarak evrene ilişkin bir açıklama sundukları için iki alanın kesiştiği pek çok nokta bulunmaktadır. İlkçağlardan beri insanlar doğal fenomenler için kendi iradelerinin üstünde bir iradenin tecellisi olarak görmüşlerdir (Göcen, 2018, s. 84). Dolayısıyla mitik söylem kendisine her çağda her dinde yer bulabilmiştir. Öyle ki, Eliade'a (1990) göre mitler, her zaman dinin hizmetinde yorumlayıcı ve açıklayıcı bir işlev görmüşlerdir. Çünkü mitler ve din benzer kaynaktan, yani insanın anlama ve açıklama ihtiyacından beslenirler. *“Genel bir tarzda denebilir ki her mitoloji bir şeyin nasıl varlık şekline geldiğini izah etmektedir. Yani, dünyanın, insanın, herhangi bir hayvan şeklinin veya şu kurumun nasıl olduğunu hikâye etmektedir.”* (Eliade, 1990, s. 80)

Çoğu insan açısından mitler ve dinlerin farkını söylemek güçtür. Çünkü mitlerin birçoğu ilk insanın o anki inancını teşkil eder. Bu yüzden mit ve dinin ilişkisini birbirlerini geçersiz kılan bir ilişki yerine aynı kaynaktan beslenen yapılar olarak görmek daha faydalıdır. Yani, farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda, farklı kişilerin aynı hakikatleri dile getirmeleri, birbirlerini geçersiz kıldıkları anlamına gelmez, tam aksine hakikatin her yerde olduğu anlamı taşır (Tökel, 2009, s. 170). Örneğin, insan her çağda ölümlü olduğunun bilincindedir. Bu yüzden ister modern olsun ister iptidai olsun, bu ölümlülük bilincinin bir şekilde hem mitte hem de dinde görmek şaşırtıcı olmayacaktır.

Dolayısıyla din dili açısından bakıldığında, dinin ve mitin benzer kaynaklardan beslendiği, ortak hakikatleri dile getirdikleri için din dilinin mitik veya hikayelerden oluşan bir dil özelliği taşıması anlaşılabilir. Çünkü, insanı iyi eden hakikatler mitler veya hikâyeler aracılığı ile inanan insana aktarılır. Bu hem anlamayı kolaylaştırır hem de verilmek istenen mesajın etkililiği artar. Özellikle, çocukların ahlak gelişimleri, soyut ve metafizik olanın aktarılmasında kıssaların önemi oldukça büyüktür. Çünkü, insanın fitratında bulunan taklitle etme ve özdeşim kurma eğilimleri, kıssaların mesajın aktarılmasındaki etkililiğini arttırmaktadır (Batar, 2016).

2.1.3. Teşbihi ve Tenzihi Yapı

Din diline ilişkin felsefe tartışmaları en nihayetinde Tanrı hakkında konuşmanın anlamlı olup olmaması üzerine yoğunlaşır (Bağcı, 2021). Tanrı gibi kendisine yaratıcılık, yoktan var etme, her yerde olma, her şeye gücü yetme gibi vasıflar atfedilen bir varlık hakkında konuşurken neyi kastettiğimiz ve bu kastettiğimiz şeyin bir karşılığının olup olmaması incelenmeye çalışılır. Bu tartışmaların yanı sıra, Tanrı hakkında konuşurken kullanılacak dilin nasıl olması gerektiği de benzer biçimde tartışma konusudur. Zira, Yaratıcı ve onun yarattıkları arasında ontolojik bir benzerlik bulunamadığından, insanın kullandığı dilsel ifadelerin Tanrı'yı anlatmada yeterli değildir. Kimi düşünürlere göre Tanrı hakkında kutsal metinlerde olduğu gibi olumlayıcı, yani teşbihi bir dil kullanmak gerekirken, kimi düşünürlere göre ise Tanrı'nın mahiyetini insani ifadelerin hiçbirisi tam olarak karşılayamayacağından olumlayıcı bir dil değil, tam aksine değilleyici, yani tenzihi bir dil kullanmak gerekir. Fakat her iki görüşünde ifade biçiminin de artıları ve eksileri bulunur. Çünkü, teşbihi dil kullanmak antropomorfizme düşme tehlikesi taşıırken, tenzihi bir dil kullanmak ise agnostisizme yol açabilir (Tanrıverdi ve Kar, 2020, s. 45). Dolayısıyla, bazı düşünürlere de Tanrı hakkında analojik bir dil kullanılabileceğini, zira Tanrı veya insan için kullanılan “iyi” gibi benzer bir kavramın, bu varlıkların kendi ontolojik mahiyetlerinde anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Yani, bir kimse “*Tanrı mutlak iyidir*” veya “*İnsan iyidir*” gibi benzer ifadeler kullanabilir ve bunda bir sakınca yoktur. Fakat, Tanrı'nın iyi olması ile insanın iyi olması aynı şey değildir, buradaki iyilik durumu Tanrı'ya veya insana özgü iyilik ile ilgilidir ve nispi bir ilişki söz konusudur.

Genel anlamda teşbihi dil, Tanrı hakkında konuşurken insana özgü olan birtakım sıfatların ve vasıfların Tanrı'ya atfedilmesidir. Bu antropomorfik yaklaşım gerek İslam literatüründe gerekse de diğer dini literatürlerde tartışma konusu olmuştur. Nitekim, Kur'an'da ‘el’, ‘yüz’ ‘göz’, ‘oturma-istiva’ gibi insani vasıflar Allah'a nispet edilebilmektedir. Dolayısıyla, tartışma konusu bu ifadelerin bir mecazi ifade olarak mı yoksa olduğu gibi mi ele alınacağı şeklindedir (Koç, 2022). Fakat, Tanrı ile ilgili söylemlerde bulunan öznenin insan olması, onu antropomorfizme veya

antroposentrizme³² düşmekten alıkoyamamaktadır. Özellikle eski çağlarda, insanların Tanrıları Yunan Tanrılarında olduğu gibi tamamıyla antropomorfik veya antroposentrik bir yaklaşımla ele aldıklarını görmekteyiz. Fakat, tek bir yaratıcı anlayışına dayanan İslam veya Hristiyanlık gibi dinlerde, bu yaklaşım daha çok Tanrı'nın neye benzediğinden ziyade, neye benzemediğini ifade ederek tenzihi bir yaklaşımla ele alınmaya ve bu sayede antropomorfizmden uzaklaşmaya çalışılmıştır.

Tanrı'nın, ölümlü olan insana bezemediği ve insani sıfatların Tanrı'nın mahiyetini tam olarak karşılayamayacağını düşünmek, Tanrı hakkında konuşurken deşilleyici, yani tenzihi dil kullanımına yol açmıştır. İlkçağdan itibaren filozoflar, Tanrı'nın çok yüce bir varlık olması dolayısıyla, onun ne olduğunu değıil ne olmadığını konuşmanın anlamlı olabileceğini düşünmüşlerdir (Güdekli, 2010). Yani tenzihi dil, Tanrı'nın varlığının mahiyeti tam olarak bilinemeyeceğı ve insanın sınırlı kapasitesi dolayısıyla kullandığı dilin onu tarif etmede yetersiz kalacağı düşünöldüğünden, Tanrı hakkında konuşurken olumlayıcı değıil, değıilleyici bir dil kullanma biçimidir. Başka bir ifade ile insanlar, tenzih edici bir dil kullanarak Tanrı'nın ne olmadığını ifade etmeye çalışarak ne olduğunu anlatmak isterler. Buradaki esas nokta, Tanrı'nın varlığının mahiyetinin insanlarca bilinemeyecek olmasından dolayı, onu tanımlamak için kullanılacak her olumlu ifadenin eksik kalacağı yönündedir. Dolayısıyla, bu görüşü savunanlar açısından Tanrı şu veya şu özelliklere sahiptir demek yerine, Tanrı şu veya şu özelliklere sahip değıildir demek daha doğrudur (Koç, 2022). Çünkü, tenzihi bir dil kullanmak Tanrı'da çokluk meydana getirmeyecek ve dolayısıyla da O'nun zatında bir değıişikliğe yol açmayacaktır. Tenzihî dilin kullanılmasında iki temel faktör etkilidir. Bunlardan ilki, Tanrı ve O'nun yarattıkları şeyler arasındaki ontolojik fark, ikincisi ise Tanrı'ya ilişkin kullanılacak ifadelerin O'nun mahiyetini açıklamada yetersiz kalacak olmasıdır (Güdekli, 2010).

Tanrı hakkında teşbihi dil kullanmanın antropomorfizm gibi sorunlu yanları bulunsa da Tanrı hakkında tenzihi bir dil kullanmanın da çeşitli problemleri bulunmaktadır. Bunların en başında, Tanrı hakkında değıilleyici bir dil kullanmak, Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin bir bilginin olduğunu varsaymak anlamına gelir. Yani,

³² Antroposentrizm: insanı merkeze koyan ve onu her şeyin ölçüsü olarak kabul eden bir yaklaşımdır (Koç, 2022, s. 55).

Tanrı'nın ne olmadığını söyleyebilmek her koşulda Tanrı hakkında olumlayıcı bir dili gerektirir. Başka bir eleştiri ise, herhangi bir şeyi değillemek o şeyin ne olduğunu tam olarak vermeyebilir (Çiftçi, 2021). Örneğin, at ile hiç teması olmamış bir topluluğa atın nasıl bir şey olduğunu onun dilindeki kavramları kullanarak değilleme yolu ile anlatmaya çalışmak en nihayetinde o kişinin kafasında bir at resmi çizmeyecektir. Bunun yerine atın nasıl bir hayvan olduğunu kişinin mevcut kavramlarına benzerlikleri açısından ele almak o kişiyi at imgesine daha da yaklaştıracaktır. Dolayısıyla Tanrı hakkında konuşurken değilleyici bir dil kullanmak, Tanrı'ya yaklaştırmaktan çok uzaklaştırabilir. Zira Tanrı'nın kötü olmadığını söylemek ile iyi olduğunu söylemek aynı şey değildir. Hatta, Tanrı'nın iyi olduğunu söylemek daha fazla şey ifade etmektedir. Kur'an'da kullanılan değilleyici ifadeler, Tanrı'yı tanımlamaktan ziyade onu eksikliklerden arındırma ve yüceltme anlamı taşır. Zira Tanrı'nın bir yaratıcısı olmadığını değilleme yolu ile “*Doğmamıştır ve doğrulmamıştır*”³³, ayetinde olduğu gibi ancak ifade edebiliriz.

Tanrı'nın ne olmadığını değilleyen tenzihi dil ile, Tanrı'nın olumlayan teşbihi dil arasında bir üçüncü seçenek te analogidir. Analogi, nispeten iyi bilinen bir kavramla, nispeten pek de iyi bilinmeyen bir kavram arasında ilişki kurmaktır (Koç, 2022, s. 70). Her ne kadar Tanrı gibi sonsuz bir varlık ile insan gibi sonlu bir varlık arasında analogi kurmak mümkün görünmese de en azından ‘var olmak’ gibi soyutlanabilir bir tane bile benzer özellik bulunduğundan analogi imkanı görünmektedir (Koç, 2022, s. 71). Analogi, atıf analogisi ve nispet analogisi olmak üzere ikiye ayrılır. Atıf analogisi, birbirlerinden farklı iki benzer arasındaki benzeme ilişkisine dayanmaktadır. Din dili açısından benzetme ilişkisi Tanrı gibi mahiyeti bilinmeyen yüce bir varlıkla kurulduğundan Tanrı aynı zamanda kendisine diğer benzetilenin sebebidir de. Yani, Tanrı ve insan için “iyi” “merhametli” “gören” gibi sıfatlar kullanmak, bir benzerlik ilişkisi kurmaktır. Fakat Tanrı, iyiliğin, merhametin ve görmenin sebebidir. Tanrı'daki sonsuz iyiliğe, merhamete, görmeye karşın, bu sıfatlar insanda sınırlı halde bulunurlar (Yavuz, 2006). Nispet analogisi ise, Tanrı ile insan arasında söz konusu edilen benzerliğin, her iki taraf için kendi tabiatı tarafından belirlendiği anlamına gelir. Yani, insan kendi tabiatına göre iyi veya merhametli iken, Tanrı da kendi tabiatına uygun

³³ Kur'an: 112/3

olarak iyi ve merhametlidir. Bu ikisi benzerlik arasında nispi ilişki bulunmaktadır (Güdekli, 2010; Yavuz, 2006).

2.2. Din Dilinin Mantıksal Statüsü

Din dili tartışmaları, Tanrı veya metafizik hakkında konuşmanın anlamlı olup olmadığı üzerine kuruludur. Metafiziki, yani olgusal dünyaya ait olmayan şeyler hakkında konuşmanın bir karşılığının olup olmadığı ile ilgilidir. Bir bakıma, Tanrı hakkında konuşurken tam olarak neyi kastederiz ve kastettiğimiz bu şeyin anlamı nedir gibi sorular bu tartışmaların esasını teşkil eder. Dolayısıyla, felsefedeki din dili ile ilgili tartışmalar anlam tartışmalarıdır. İnsanlar aşkın olandan bahsederken tam olarak ne demeye çalışır, başka bir deyişle, hiçbir şekilde doğrudan deneyimlenemeyen, varlığı deney veya gözlemlerle kanıtlanamayan bir şey hakkında konuşmak anlamlı mıdır, sorusu tüm meselenin merkezindedir. Bu konu hakkında teori öne süren tüm filozoflar, teorilerini gerekçelendirebilecekleri bir anlam kuramı inşa etmek zorundadırlar. Bu inşa da doğaldır ki, o filozofun kendi varlık ve bilgi anlayışıyla, dünya görüşü ile kurulu bir anlam inşasıdır. Yani, kısaca söylenebilir ki, biz neye anlamlı diyoruz ve dini söylemler bizim anlamlı dediğimiz şeyi kapsıyor mu, sorusu bu filozofların din diline ilişkin bakış açılarını belirlemektedir.

Din dilinin anlamı ile ilgili tartışmalar her ne ölçüde olursa olsun, şurası bir gerçektir ki din dili, gündelik dilden bağımsız veya farklı değildir. Neticede, muhatabı insan olduğundan onun dil ve din ile olan ilişkileri din dilini de etkilemektedir. Nasıl ki, gündelik dil alışkanlıkları, heyecanları, umutları barındırıyorsa, halkın icra ettiği din dili de bu türden duygusal ifadeleri barındırmaktadır. Din dilinin kullanım biçimi Palmer'in (2001, s. 45-46) gündelik dil için söylediğine benzer şekilde kullanan grubun ilgi ve alaka ve inançlarını da yansıtmaktadır. Çünkü bir toplumda günah kabul edilen şey, başka bir toplumda makul kabul edilebilir. Din diline yerleşmiş olan bu tür nüanslar, din dilinin yapısından ziyade o topluluk ile olan ilişkisinden kaynaklanır. Çünkü din dili, topluluğun ilgi ve alakasını dini zemin üzerinden aktarır. Benzer şekilde Palmer'in gündelik dilin sosyal ilişkileri pekiştirdiği yönündeki tespiti din dili için de geçerlidir. Çünkü, selam vermek gibi basit davranışlardan "*Allah bağışlasın*" gibi belirli anlarda söylenen cümlelere kadar, din dili toplumun gündelik diline sızdığı için insanların birbirleri ile olan sosyal ilişkilerini yapılandırmaktadır.

Felsefede, din diline ilişkin tartışmalar anlam ve doğruluk üzerinden gerçekleştiği için, doğrulamacı ve yanlışlamacı kuramların veya diğer açıklamaların neyi kastettiklerini tam anlayabilmek için doğrunun ne olduğu, doğru ve anlam arasındaki ilişki ve doğruluk ile ilgili ne tür kuramların olduğuna bakmakta yarar vardır. Çünkü, filozofların kuramlarını temellendirdikleri zeminin neye tekabül ettiği bilinemezse, onun anlaşılması da zorlaşır. Yani, dilsel bir ifadeye doğru diyebilmenin olgusal karşılığının olması gerektiğini savunan bir düşünür için, din dilinin olgusal bir değeri olmadığından bu dil anlamlı bir dil olmayacaktır.

2.2.1. Doğruluk ve Doğruluk Kuramları

Doğruluk, bir önerme, düşünce, inanç ve kanaatin bazı ölçütlere göre doğru olma özelliğidir (Cevizci, 1999, s. 262). Yani, herhangi bir düşüncenin gerçekleşmesi (Göktepe, 2010, s. 14) veya belirlenen ölçütün kriterlerini sağlaması durumudur. Bununla birlikte gerçeklik, doğruluk ve hakikat aynı şeyler değildir. Birbirlerinin yerine kullanılan bu kavramlar arasında nüanslar bulunur. Her şeyden önce gerçeklik, var olan şeylerdir. Buna karşın, doğruluk bir önermenin değeri, hakikat ise varlığa ilişkin bir durumdur (Tepe, 2016, s. 17-21). Dolayısıyla, din dili tartışmaları, hakikat veya gerçeklik değil, doğruluk değeri tartışmalarıdır. Yani, din diline ilişkin ifadelerin doğruluk açısından bir değerinin olup olmamasıdır.

2.2.1.1. Uygunluk Kuramı (Correspondence Theory of Truth)

Dış dünyadaki olgulara karşılık gelen ve onları dile getiren kavramlara “*state of affairs* (olgu, olgu durumu)” denilmektedir. Bizler bunları dile getirsek de getirmesek de bizim dilimizden bağımsız olarak da varlığına devam ederler. Örneğin Taksim’de bir caminin bulunması bu duruma örnektir. Taksim’i bilmeyen veya görmeyen biri dile getirmemiş olsa bile bu cami varlığına devam eder. Yani, dış dünyadaki olguları dile getirsek de getirmesek de onların bir karşılıklarının olması durumudur. İşte bu şekilde, uygunluk kuramı açısından dış dünyadaki gerçekliğe karşılık gelen veya bu gerçekliği ifade eden önermelere doğru önermeler denir. ‘*Taksim’de bir cami vardır*’ önermesi, Taksim’de bir camiye karşılık geldiğinden ve doğrulanabileceğinden bu önerme doğru bir önermedir. Fakat eğer, ‘*Taksim’de yirmi*

minareli cami vardır' demiş olsak, bu önerme gerçeklikte karşılığının olmaması dolayısıyla yanlış bir önerme olur. Demektir ki uygunluk kuramı açısından olmayan bir olguyu dile getiren önermeler yanlış önermelerdir (Günday, 2003). Bir başka deyişle, uygunluk kuramı açısından söylenen şey ile hakkında bir şey söylenen şey arasındaki uygunluk, örtüşme doğruluğun kıstasıdır (Tepe, 2016, s. 100).

Uygunluk kuramı açısından doğruluğun iki önemli kıstası vardır. Bunlardan ilki anlam (meaning), ikincisi ise gerçektir (fact). Gerçek, dış dünyada karşılığı olan şeydir; buna karşın anlam ise bu dış dünyada olan şeyin zihindeki karşılığıdır (Günday, 2003). Yani, bir kimse '*Taksim'de cami vardır*' dediğinde bu cümlemin anlamı da gerçeği de Taksim'de caminin olmasıdır. Başka bir ifade ile zihindeki anlam ile dış dünyadaki gerçeklik örtüşmektedir. Uygunluk kuramı açısından bu önerme doğru bir önermedir. Doğru önerme bu kurama göre bir gerçeğe karşılık gelen önermedir (Göktepe, 2010, s. 19). Bu kuram oldukça kabul gören ve kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar dayanan bir kuramdır. Aristoteles'e göre bir objenin zihnimizdeki temsili ile o objenin gerçekliği arasında bir benzerlik vardır. Aristoteles, o objenin zihindeki karşılığına '*phantasm*' demektedir ve dış obje ile phantasm arasındaki ortak olan şey, o objenin formudur. Dolayısıyla zihin, dışsal objeyi hem zihinde hem de dış objede ortak olan şeyle, yani formla temsil eder (Günday, 2003). Thomas Aquinas ise, doğruluğun bu tekabülîyet alanını genişleterek Tanrısal alana doğru kaydirmiştir. Ona göre, bir fikrin bir şeye olan uygunluğu ile birlikte, kendi doğasına ve yaratılış gayesine uygunluğu da bulunur (Kot Tan, 2020, s. 28).

Fakat uygunluk kuramı açısından bazı problemler bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi gerçeğin tam olarak ne olduğu sorusudur. Çünkü gerçek, bazen dış dünyada karşılığı olan olgular, bazen de doğru önermeler olarak ele alınmaktadır. Doğru bir önermenin gerçek ile olan ilişkisi tam olarak açıklanmamakla birlikte doğru ile gerçek ilişkisel bir durumu dile getirir. Ayrıca bu kuram, evrensel, matematiksel ve ahlaki ifadeleri açıklamakta da güçlükler çeker (Günday, 2003).

2.2.1.2. Tutarlılık Kuramı (Coherence Theory of Truth)

Bu kuram, uygunluk kuramının eksikliklerini giderebilmek için ortaya atılmış bir kuramdır. Uygunluk kuramının aksine, doğruluğun tutarlı bir sistem olduğunu

iddia eder (Kocabaş, 2021, s. 30). Bu kuramı savunanlara göre doğru, dış dünyadaki bir gerçekliğin kopyası değil, tutarlı bir şekilde oluşturulan bir sistemin önermeleri arası tutarlılık derecesidir (Günday, 2003). Bu kuramın temelinde ham bir olgunun olmadığı görüşü yatar. Bir olgu ancak onu açıklayan diğer olgularla anlaşılabilir. Ayrıca, olgu ile olguya ilişkin yargı arasında önerme doğru olduğu sürece bir fark yoktur. Öyle ki, önermeler arasındaki ilişkiler bilinebileceğinden ve de bir olgu doğrudan bilinemeyeceğinden dolayı, bir önermeye ilişkin doğru bir yargının olması ve olguların diğer olgularla açıklanabilir olması, aynı zamanda bu önermelerin denetlenebilir olmalarını da sağlamaktadır.

Yani bu kuram açısından bir ifadenin doğru olduğunu iddia etmek, o ifadenin karşılık düştüğü tutarlı olan sisteme uyduğunu söylemektir. Doğruluk tutarlı ve kapsamlı bir sistemi gerektirir. Doğruluk bu şekilde ele alındığında, matematik veya ahlak gibi ifadelerin de kendi içinde tutarlı bir sisteme sahip oldukları sürece doğru oldukları söylenebilir. Çünkü yargıları sınayan şey, o inşa edilen sistemin kendisidir. Dolayısıyla sistem çökerse eğer, onu oluşturan yargılar da kendiliğinden çökecektir (Tepe, 2016). Bu açıdan, eski dinleri tutarlı sistemler olarak düşünebiliriz, bu sistemler çöktüklerinde onlara ilişkin ifadeler de anlamlarını, bir diğer ifade ile doğruluklarını yitirmiş olurlar. Uygunluk kuramı açısından herhangi bir önermenin doğru olduğunun söylenebilmesi için o önermenin gerçek bir karşılığının olması gerekir. Fakat, gerçek bir karşılığı bulunmayan ve başka olgularla ilişkisinde ortaya çıkan önermeler için doğruluk söz konusu değildir. Bu önermeler de tutarlılık kuramı içinde bir sistem oluştururlar ve doğrulukları kendi inşa edildikleri sistem içinde birbirleri ile ilişkilerinden anlaşılır.

2.2.1.3. Faydacı Doğruluk Kuramı (Pragmatic Theory of Truth)

Bu kuramı savunanlar doğruluğun kendisi ile değil sağladığı yararlar ilgilenmişlerdir. Onlara göre doğru olan şey başarılı olan, fayda sağlayan şeydir. Yani, iki farklı önermeden hangisinin daha doğru olduğunun bilinmesi için olması gereken her iki önermeyi de karşılaştırıp, yaşamda ne gibi yararları olduğunu, hayata olan katkısının tespit edilmesi gerekir. Yani, faydacılar açısından bir iddianın doğruluğu,

onun sağladığı yararlarla ilişkilidir. Eğer o iddia ya da önerme bir fayda sağlıyorsa, hayatta bir değişikliğe neden oluyorsa o iddia veya önerme doğrudur anlamına gelir. Faydacılara göre doğruluğun gerçek yaşamla ilişkisi ve ona sağladığı yarar dışında, kendi başına bir değeri yoktur. Doğruluk deneyim alanı ile ilişkili ve bu alanda yarattığı değişikliklerle ve insanın yaşamına kattığı faydalarla ölçülür (Tepe, 2016, s. 195). Bir iddianın doğruluğuna faydacı kuramdan bakıldığında, mutlak bir doğrunun olmadığı, birden fazla doğrunun olabileceği anlamına gelir. Faydacılara göre bu çoklu doğrular arasından en faydalı olanın seçilmesi gerekir. Dolayısıyla, doğruluk bir yerde seçim meselesidir (Tepe, 2016).

Faydacı kuramın en önemli savunucularından olan James (akt., Kocabaş, 2021, s. 40) açısından herhangi bir fikrin doğruluk değeri, o fikrin sağladığı yarar ile ölçülür. Bu yüzden doğru, iyi olana yansır ve iyi olan ise, insanın faydasına olan şeydir. Dolayısıyla ona göre doğruluk, kişisel olduğu kadar toplumsaldır da. Yani, toplumu oluşturan bireylerin teker teker elde etmiş oldukları doğruluk, zamanla topluluğun doğruluğunu oluşturur ve geçerliğini sürdürür.

2.2.2. Doğrulamacı Yaklaşım

Bu yaklaşıma göre din diline ait önermelerin olgusal karşılıkları olmadığı için anlamsızdırlar. Yani, Tanrı, cennet, şeytan veya öteki dünya gibi dile yerleşmiş metafiziki söylemlerin tekabül ettikleri olgusal gerçeklikler olmadığı için onların doğruluk değerleri yoktur ve bu yüzden de anlamsızdırlar. Bu görüşe sahip filozoflar genellikle, mantıkçı pozitivistler olarak bilinirler. Mortiz Schilck, Rdoif Carnap ve Alfred Jules Ayer bu akımın öncü isimlerindendirler. Onların 1929 yılında yayımladıkları "*Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*" (Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi) bildirisi ile Viyana Çevresi olarak ün kazanmışlardır ve öyle de bilinmektedirler (Osman, 2009, s. 108).

Yukarıdaki isimlerin öncülüğünü yaptığı mantıkçı pozitivistler, felsefeyi ve dolayısıyla da dili metafizikten arındırmaya çalışmışlardır. Çünkü, bu düşünürler felsefede metafizikten ayırarak sadece bilime ve mantığa dayanan bir felsefi sistem geliştirmeye çalışmışlardır. Nitekim, onlara göre metafizik kaynağını dinden alır ve

dolayısıyla akla ve bilime dayanan bir felsefe geliştirebilmek için onlara göre metot olarak pozitivizm kullanılmalıdır (Koç, 2022, s. 137).

Onlara göre, anlamlı bir cümle ya analitik önermelerden ya da sentetik önermelerden oluşması gerekir. Analitik önermeler, totolojik³⁴ önermelerdir ve doğruluklarını kendi içlerindeki kelimelerden alırlar. Buna karşın, diğer tüm önermeler ise sentetik önermelerdir ve bu önermelerin anlamlı olabilmeleri için deneye tabi tutulabilir olmaları gerekir (Evans, 2010, s. 255). Yani, bu filozofların kabul etmiş oldukları doğrulamacı yaklaşıma göre, bir önermenin ya da bir iddianın doğru olarak kabul edilmesi için ya duyu organlarıyla doğrulanabilir olması ya da tıpkı totolojik önermelerde olduğu gibi bir zihinsel işlemin sonunda doğru olarak kabul edilmesi gerekir. Bu yüzden onlar, dini veya metafiziki önermeler, bu türden bir doğrulama ilkesine uymadığından, bu tür önermelerin gerçek anlamda bilgisel değerinin olmadığını ve bu yüzden bunları tartışmanın anlamının olmadığını ifade etmişlerdir.

Mantıkçı pozitivist olan Ayer'e (1998) göre bir önermenin doğruluğu ancak ya matematik ve mantık gibi formel bilimlerin içerikten bağımsız yöntemiyle, ya da deneyimler aracılığıyla sağlanabilir. Dolayısıyla, mantık ve matematik gibi bilimlerin bile doğruluğunun son düzlemde duysal deneyimlerle sağlanacağı için, bilgiye ulaşmada ve bilginin doğruluk değerinde duylardan gelen bilgilerin önemi büyüktür. Mantıkçı pozitivistlere göre, "*Tanrı vardır.*" gibi önermeler anlamsızdır ve bu önermelerin bilgisel değerleri yoktur. Bir önermenin bilgi açısından değeri olabilmesi için ya doğrudan deneyimlerden elde edilen bilgiler sağlaması, ya da matematik ve mantık gibi yöntemlerinin olması gerekir. Mantıkçı pozitivistlerden olan Ayer'e göre metafizik bir dil problemidir. Çünkü, "*Tanrı iyidir.*" önermesi dilsel yapısı gereği Tanrı'nın varlığını varsayar. Bu önerme aslında "*Tanrı vardır.*" ve "*Tanrı iyidir.*" önermelerinin toplamıdır. Ona göre dilin günlük kullanımından kaynaklanan bu kaypak yapı dolayısıyla metafiziki önermelerle uğraşırız. Aslında metafiziğin onlara göre bir değeri yoktur ve tartışılması anlamsızdır (Ayer, 1998).

³⁴ Totolojik önerme: Doğru olabilmesi için duyu deneyimine veya deneyimsel sınanmaya ihtiyaç duymayan, anlamı kendi içinde bulunan önermelerdir. Yani, aynı şeyi farklı bir şekilde tekrar eden ve yeni bir şey söylemeyen önermelerdir. Örneğin, *A, A'dır* önermesi totolojik bir önermedir. Bu yüzden, Viyana çevresi filozofları ve Wittgenstein, mantık ve matematik gibi bilimlerin totolojik bilimler olduğunu iddia etmişlerdir (Cevizci, 1999, s. 851).

Benzer şekilde, onlara göre ‘Tanrı’ kavramı deney ötesi aşkın bir alana işaret ettiğinden, Tanrı hakkında konuşmak anlamsızdır. Öyle ki onlar, Tanrı’nın olmadığını değil, Tanrı gibi muğlak bir kavram hakkında konuşmanın anlamlı olmadığını savunmaktadırlar. Alfred Jules Ayer (1946), *Language, Truth and Logic* (Dil, Doğruluk ve Mantık) adlı eserinde bu fikrini şöyle dile getirir:

Genel olarak kabul edilmeyen şey, örneğin, Hristiyanların Tanrısı gibi bir tanrının varoluşunun, olasılığının bile, kanıtlanmasının olanaksız olduğudur... Gerçekten, zaman zaman doğadaki bir tür düzenliliğin, bir tanrının varoluşunun yeterli kanıtını oluşturduğu öne sürülmüştür. Fakat eğer "Tanrı vardır," tümcesi belli tipten olayların belli bir sıra içinde ortaya çıkmalarının ötesinde bir şey gerektirmiyorsa tanrının varoluşunun savlanması, yalnızca, doğada gerekli düzenliliğin var olduğunu savlamakla eşanlamlı olacaktır; oysa hiçbir dindar kimsenin, tanrının varoluşunu savlarken savladığı şeyin bundan başka bir şey olmadığını kabul edeceğini sanmıyorum.... Dinsel savlamalar üzerindeki bu görüşü, tanrıtanımazların (atheists) ya da bilinemezcinin (agnostics) kabul ettikleri görüşle karıştırmamak önemlidir. Çünkü, bir bilinemezcinin özniteliği, bir tanrının varoluşunun, inanmak ya da inanmamak için yeterli neden bulunmayan bir olabilirlik olduğunu; tanrıtanımazın özniteliği ise, bir tanrının varolmayışının en azından bir olasılık olduğunu ileri sürmektir. Bizim, Tanrı’nın doğasıyla ilgili her söyleyimin anlamsız olduğu görüşümüz ise, bu iki alışılmış savdan biriyle özdeş olmak ya da onu desteklemek şöyle dursun, doğrudan onlarla bağdaşmaz durumdadır. Çünkü eğer tanrının bulunduğu savlaması anlamsızsa, tanrıtanımazın tanrının bulunmadığı savlaması da anlamsız demektir, çünkü anlamlı olarak çürütülebilen önermeler yalnızca anlamlı önermelerdir. (Ayer, 1998, s. 91-92)

Yani, Ayer’in de açıkça belirttiği gibi, onlara göre Tanrı’nın var olduğunu iddia eden bir teist ile Tanrı’nın olmadığını iddia eden bir ateistin durumu aynıdır. Her ikisi de hiçbir şekilde doğrulanamayacak veya çürütülemeyecek bir kavram hakkında yargıda bulunmaktadırlar. Oysa, o kavram hakkındaki her tartışma anlamsızdır.

Ayer’e göre mistik veya mutasavvıf, kendi öznel dini heyecanlarının tecrübesini yaşar. Yani bu kişinin öznel tecrübelerinin deneyle sınanmasının bir yolu yoktur. Hatta ona göre, bir mistik, tecrübelerine dayanarak bir dini önerme sunmak şöyle dursun, akla yatkın en ufak bir şey dile getiremez. Bu deneyimlerdeki, gerçekliğin Tanrısal bir sır olduğunu söylemenin de meseleye çözüm getiremeyeceğini, zira insanın aklını aşan bir şeyin olduğunu söylemek ile onun anlaşılmasız olduğunu söylemek aynı şeydir. Fakat Koç’a (2022) göre, mantıkçı pozitivistlerin bahsettikleri bu durum sentetik önermelerle ilgili bir durumdur. Sentetik

önergeler de bir zorunluluk değil, bir ihtimaliyet ortaya koyarlar. Yani, deney ve gözlemle doğrulanan bir şey için yüzde yüz kesin doğrudur denilemez, çünkü bu gözlemler ileride yanlışlanabilirler. Dolayısıyla, bir şeyin şu an deney ve gözlemle doğrulanabilir olması o şeyi mutlak anlamda zorunlu olarak doğru yapmaz. Ona göre, deneyle yanlışlanamayacak tek zorunluluk analitik önremlerdir ve onların da varlıkla bir ilgisi yoktur. Yani kısacası, bir şeyin zorunlu ve mutlak olması ile şu an doğrulanabilir veya var olması aynı şey değildir.

Mantıkçı pozitivistlerin bu sert ve aşırı doğrulamacı tutumları, sadece dini değil savundukları bilimi de etkilemektedir. Çünkü, onlara göre ‘anamlı olmak’ ile ‘doğrulanma’ aynı şeydir. Böyle düşünüldüğünde birçok bilimsel ifade de doğrudan deney ve gözleme tabi tutulamayacağından, bu tür bilimsel ifadeler de anlamsızlık ithafından kurtulamamaktadır. Yani, ‘*Tüm kuşlar canlıdır*’ gibi farklı sınıflara işaret eden bilimsel önermelerin içerdikleri bu sınıfları, onların kastettiği bir biçimde doğrulamak mümkün değildir. Bu durum da mantıkçı pozitivistleri bu aşırı sert doğrulamacı tutumlarından biraz daha ılımlı bir doğrulamaya itmiştir. Öyle ki, Ayer, ılımlı bir doğrulama ilkesini öne sürerek, bir önermenin doğruluğunu mutlak anlamda duyu tecrübelerine değil, öyle ya da başka bir şekilde duyu tecrübeleri ile ilgisinin olmasına bağlamıştır.

Mantıkçı pozitivistler özellikle din diline ilişkin ifadelerin bilimsel açıdan bilgi verici ifadeler olmadıklarını, ancak kanaat ve birtakım tutum ve duygulara dayanan ifadeler olduklarını dile getirirler. Zira Ayer (1998, s. 79), metafiziki ifadeler için “...bilimsel olmadıkça da bunlar³⁵, gerçek anlamda anlamlı değil, ancak. ne doğru ne de yanlış olan coşkuların anlatımıdır.” söyleminde bulunur. Yani, bu tür dini ifadelerin herhangi bir bilgi değeri olmadığı için, bu ifadelerin anlamları da yoktur, olsa olsa en fazla coşkusal anlatımlardır. Dini önermelerin bilgisel değerlerinin olmadığı söylemine karşı çıkan teistler bulunsun da bazı teistlere göre dinin salt bilgi verme gibi bir işlevinin olmadığını, dinin insanların bireysel ve toplumsal yaşamlarında büyük işlevleri olduğunu savunmuşlardır. Bu teistler böyle düşünerek, imanı (faith) inançtan (belief) soyutlama yoluna gitmişlerdir (Koç, 2022, s. 145).

³⁵ “bunlar” derken kastedilen, metafiziki söylemlerdir.

Mantıkçı pozitivistlerin anlam veya doğruluk dediği şeyler de belirsizlik durumu oluşturmaktadır. Yani, doğrulama derken deney ve gözlemsel doğrulamayı kastetmektedirler. Oysa, doğadaki her şey bu ölçüte uymaz, bu yüzden onların doğrulaması nesnel bir doğrulama değil, insana bağımlı algısal bir doğrulamadır (Evans, 2010, s. 256). Ayrıca, ‘olgu’ kavramını sadece deney ve gözlemle doğrulanabilir olarak değerlendirdiklerinden dolayı çok dar bir alana sıkıştırmaktadırlar. Oysa gerçek hayatta, empirik olgular kadar, ahlaki olgular, matematiksel olgular, sosyal olgular ve dini olgular gibi pek çok ve geniş bir olgusal düzlem bulunmaktadır. Dolayısıyla bu katı tutum da Tanrı hakkında konuşmak veya dini tecrübeleri olgusal olmamakla, yani deneysel olmamakla itham etmektedirler. Oysa, olgu kavramı daha geniş bağlamında düşünüldüğünde Tanrı’ya ilişkin bilginin, doğruluğundan emin olunan birtakım kişisel duyu ve deneyimlere dayandığını söyleyebiliriz. Onların olgu kavramına yükledikleri bu belirsiz ve dar anlam, daha geniş bir anlamda olgusal gerçeklikleri dışarıda bıraktığından, basit kişisel veya toplumsal dini tecrübeler de onların tanımladığı olgusal alanın dışında kalmaktadır. Oysaki bu kişisel ve toplumsal dini tecrübeler de geniş bağlamda olgusal bir yer kaplamaktadırlar (Koç, 2022, s. 149-150). Bu durumda diğerleri hakkındaki bilgilerimiz, estetik ve sanat bilgisi gibi bilgileri anlamlı olarak kabul edemeyiz. Oysa ki bilgi, deneysel olmakla birlikte daha çok deneyimsel bir şeydir. Zira Tanrısal olan bilgi, kişinin deneyimlerinden tecrübelerinden bağımsız olarak sadece ispatlandırılabilir veya temellendirilebilir bir yöntemle elde ediliyor olsaydı, kişiler açısından dini anlamda özgürlük diye bir durum söz konusu olmazdı.

Genel olarak mantıkçı pozitivistlerin din dilinin olgusal olmadığına yönelik iddiaları üç yönden eleştirilmektedir. Bunlardan ilki, mantıkçı pozitivistlerin savunduğu ve önermelerin duyu tecrübeleri ile doğrulanması gerektiği savına karşı, duyu tecrübesinin nesnelerin duyusal tecrübesinden fazlası olabileceğidir. İkinci olarak, tecrübenin kendisinin duyu tecrübesinden daha farklı veya fazla bir şey olabileceği ve son olarak da dil ile ifade edilemeyen tecrübelerin de olabileceğidir. Dolayısıyla tüm bu sebeplerden dolayı dini ifadeler olgusal olmamakla ve bu yüzden reddedilmesi gerektiği düşüncesine karşı bir savunma oluşturmaktadır (Koç, 2022, s. 150-151). Öyle ki, olgusal bilgiyi deneysel olarak test edilebilir bilgi olarak ele alırsak,

sırf bu kritere uymadığı için birçok dini tecrübeyi dışarıda bırakmış ve olgusal bilgiyi oldukça sınırlamış oluruz. Söylenebilir ki, bu düşünceyi savunan filozoflar, felsefi bir kaygıdan ziyade daha çok bilimsel bilgi için bir anlam kıstası arayışına girmişlerdir. Bu yüzden onların kastettikleri anlam mantıki bir yöntemle elde edilen doğrulama değil, deneysel bir doğrulamadır. Fakat, bir şeyin anlamlı olması ile deneysel olarak doğrulanması farklı şeyler olarak görülebilir (Koç, 2022, s. 157).

2.2.3. Yanlışlayıcı Yaklaşım

Mantıkçı pozitivistlere göre, doğru önermeler ya doğruyu kendi içinde barındıran analitik önermeler ya da olgusal karşılıkları bulunan sentetik önermelerdir. Yani, onlara göre bir şeyin anlamından söz edebilmek için doğrulanabilir olması gerekir. Bu yaklaşımın kendi içinde problemleri olması dolayısıyla, Karl Popper, bugün özellikle bilimsel yöntemlerde sıklıkla kullanılan yanlışlama ilkesini öne sürmüştür. Ona göre, doğrulanabilir önermelerden oluşan kuramlar, bu ilkeye uymayan önermeleri dışarıda bırakırlar. Bu yüzden, ortaya taraflı bir kuram çıkar (Oktay ve Güneş, 2019, s. 455). Oysa ona göre, her şeyi açıkladığını iddia eden bir kuram veya teori aslında pek bir şeyi açıklamıyordur. Popper’a göre, olumlu bir iddia kendi zıddını dışarıda tutacağından, olumlu olanı kanıtlamakla olumsuz olanı yanlışlamak bir yerde aynı şey olacaktır. Yani, “*Mehmet Müslümandır*” önermesi ile “*Mehmet’in Müslüman olmaması söz konusu değildir*” önermesi aynı şeyi ifade edecektir. Dolayısıyla, herhangi bir iddianın neyi yanlışladığı anlaşılırsa, neyi doğruladığına doğru bir adım atılmış olur (Koç, 2022).

Antony Flew ise Popper’ın bu yaklaşımını dini iddiaların aslında bilgi verici veya olgusal olmadıklarını göstermek için din felsefesine ve din diline doğru kaydırmıştır (Oktay ve Güneş, 2019, s. 455). Flew’e göre, bir iddianın doğru olması, o iddianın olumsuzunun zorunlu olarak inkarına eşit olacaktır. Fakat dini ifadeler, herhangi bir delili kendi lehlerine kullandıklarından ve aleyhte hiçbir delil kabul etmediklerinden bu ifadeleri yanlışlamanın söz konusu olamayacağını ve dolayısıyla da dini ifadelerin olgusal olmadıklarını dile getirmiştir. Ona göre bir mümin için, bolluk ve bereket kadar açlık ve kıtlık da kendi dininin aleyhinde deliller olmaktadır. Bu yüzden bu müminin yanlış olduğunu göstermenin hiçbir şekilde imkânı yoktur (Koç, 2022, s. 161-162). O, kısaca bir önerme eğer hiçbir şeyi yanlışlayamıyorsa o

önermenin doğrulayabileceği bir şey de yoktur demektir (Bağcı, 2021, s. 1576). Din diline ilişkin ifadeler de yanlışlanamayacakları için onların doğrulanmasının da imkânı yoktur ve bu yüzden anlamsızdırlar (Osman, 2009, s. 131).

Dini ifadelerin yanlışlanamaz oldukları ve dolayısıyla olgusal olmadıkları iddiasına karşı bazı itirazlar mevcuttur. Öncelikle, eğer yanlışlanabilirlik en nihayetinde deney ve gözlemlerle olacaksa eğer, tıpkı doğrulamacı yaklaşımda olduğu gibi yine belirli dar bir alana sıkışıp kalma söz konusu olacaktır. Örneğin, “*Bütün A’lar B’dir*” önermesi için, bir B olmayan A bulunduğunda, bu önerme yanlışlanmış olacaktır. Fakat, her önerme bu şekilde, bir iddiayı yanlışlayabilecek imkân sunmayabilir. Bununla birlikte, bütün A’ların B olması belirli bir zamana ve belirli koşula aittir ve en nihayetinde insanın tecrübesi ile ilişkilidir. Yani, farklı bir zamanda veya gelecekte, B olmayan bir A bulunabilir veyahut B olmayan bir A vardır ve insanlar henüz bu A’yı bulamamıştır. Netice itibari ile de varlığa ilişkin önermelerde olduğu gibi bazı önermeleri mutlak anlamda yanlışlamak söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla, yanlışlama ilkesi yine insanın tecrübesi ve deneyle sınırlandırıldığında, bu iddianın alanı daraltılmış ve birçok ifade dışarıda kalmış olur (Koç, 2022, s. 163).

Dini ifadelere bakıldığında ise yanlışlama ilkesine uygun gibi görünse de kesin olarak yanlışlanabilir olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Müminin, “*Tanrı insanları sever*” önermesine karşın, ateistler kötülük problemini öne sürerek Tanrı’nın insanları sevdiğini veya iyi olduğunu yanlışlamaya çalışabilirler ve birçok teist açısından bu durum problemli gibi görünmektedir. Ancak, dindar veya inançlı bir kimsenin sahip olduğu inancın yapısı o kadar kuvvetlidir ki, bu tür iddialara karşı, Tanrı’nın sınama yöntemini bir parçası olduğu gibi karşı iddialar ileri sürerler. Yani, kötülük problemi gibi bazı karşıt eleştiriler her ne kadar dini iddiaları yanlışlıyor gibi görünse de mutlak anlamda zıtlık teşkil etmezler (Koç, 2022, s. 164). Burada söz konusu olan durum, inancın yapısı ile ilgili bir durumdur. Zira müminin Tanrı’ya olan inancı, salt mantıki akıl yürütmelere ve delillere dayanmaz. Bu ilişki biraz duygusal ve tecrübi bir ilişkidir. Mümin açısından, acı ve felaketler Tanrı’nın varlığına aleyhte deliller değil, Tanrı’nın bir hikmeti veya imanın zaafi olarak görülebilir. Kısacası, inanan kimse açısından rasyonel veya irrasyonel ayrımı yapılmaz, insanın aklının yetmediği yerlerde Tanrısal hikmetin olduğu düşünülür (Koç, 2022, s. 166-167).

Mümin açısından ayrıca eskatolojik doğrulama³⁶ da söz konusu olabilmektedir. Çünkü o, Tanrı'nın hikmeti diyerek kendi aklının sınırları dışında bir bilginin varlığını kabul eder ve buna inanır (Koç, 2022, s. 167-168). Onun sahip olduğu bu inanç öteki dünyada karşısına bilgi olarak çıkar. Örneğin, Kur'an'da Allah, *"Her bir haber için 'kararlaştırılmış bir zaman (müstakar)' vardır. Siz de bileceksiniz."*³⁷ *"Sonra onlara: 'İşte sizin yalanladığınız (şey) budur' denir."*³⁸ gibi ayetlerle bu ilkeye işaret eder. Bu da dini iddiaların bu dünyada ilkesel olarak doğrulanabilen olgusal ifadeler olduğu ve mutlak anlamda doğrulanmanın ise öteki tarafta olacağı fikrini işaret eder.

2.2.4. Dil Oyunları

Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.
(Wittgenstein, 2010, s. 173)

Dil oyunları kuramı Ludwig Wittgenstein'in ilk dönem dil hakkında savunduğu görüşlerinin ikinci dönem eleştirisini yaptığı ve bir bakıma ilk dönem ifade ettiği şeyin aksini savunduğu bir dil anlam kuramıdır. Wittgenstein, dil konusunda yapmaya çalıştığı şey, dile bir sınır çizmektir. Çünkü ona göre düşünceye sınır çizmenin imkânı yoktur ve dolayısıyla *"Dilimin sınırları dünyanın sınırlarını imler."* (Wittgenstein, 2010, s. 133). Çünkü, *"...düşünmeye bir sınır çizmek için, bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünölmeye elvermeyeni düşünebilmemiz gerekirdi). Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da, düpedüz saçma olacaktır."* (Wittgenstein, 2010, s. 11) Filozofa göre *"... felsefi problemler dil tatile gittiği zaman ortaya çıkar."* (Wittgenstein, 2006, s. 33) yani ona göre felsefe, bir dil problemidir. İşte, filozofun ilk dönem görüşlerine göre yukarıda da alıntılandığı gibi üzerine konuşamadığımız, dilin yetersiz kaldığı şeyler hakkında konuşmamak, susmak şeklindedir.

³⁶ Eskatolojik doğrulama: Eskatoloji, Teolojinin cennet ve cehennem gibi ölümden sonraki hayatı konu edinen alanıdır (Cevizci, 1999, s. 313). Eskatolojik doğrulama ise, mantıkçı pozitivistlerin dini ifadelerin doğrulanabilir olmadıkları iddialarına karşı, dini önermelerin bu dünya hayatında doğrulanamasa bile Tanrı katında veya öteki dünyada doğrulanabileceğini öne süren teolojik yöntemidir. Yani, dini önermeler olgusal olarak doğrulanabilir olmasa da ilkesel olarak doğrulanabilir önermelerdir (İmamoğlu, 2006, s. 151).

³⁷ Kur'an: 6/165

³⁸ Kur'an: 83/36

Wittgenstein, mantıkçı pozitivistler gibi, olgusal söylemin dışında kalan şeylerin saçma olduklarını iddia etmez, ona göre olgusal söylemin dışında kalan şeyler hakkında susmak gerekir, çünkü dil yetersiz kalacaktır (Sayın, 2006, s. 23). İlk döneminde Wittgenstein, dil oyunları kuramının karşısında resim kuramını kullanır. Ona göre, bir dilin anlamı işaret ettiği şeydir. Bu açıdan bakıldığında mantıkçı pozitivistlerle kesiştiği noktalar olduğu söylenebilir. Ona göre anlamdan söz edebilmek için anlamın işaret edilen şey ve bu şeyin de bu dünyada olgusal bir karşılığının olması gerekir. Her karmaşık ifade en nihayetinde onun “atomik önermeler” dediği temel önermelere veya isimlere denk gelir ve bunlar da bu dünyada varolan bir nesneye işaret ederler. Fakat bu basit şeyler, dünyayı oluşturmaz; aksine bu basit şeyler birleşerek olguları meydana getirirler (Sayın, 2006). Bir bakıma *“Dünya, olduğu gibi olan herşeydir. Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil. Dünya olgular yoluyla belirlenir, ve şu yolla ki, bu, bütün olgulardır. Çünkü, olguların toplamı, neyin olduğu gibi olduğunu, aynı zamanda da bütün nelerin olduğu gibi olmadığını belirler. Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır. Dünya olgulara ayrılır.”* (Wittgenstein, 2010, s. 15)

Onun resim kuramı ile kastettiği şey, dilin varolan dünyanın bir resmini çizmesidir. Çünkü ona göre nasıl ki nesneler kendilerini oluşturan atomların bir kombinasyonu ise, benzer şekilde dil de kendisini oluşturan basit isimlerin bir kombinasyonudur. Her iki gerçeklik de bu noktada birbirine yaklaşır. Bu açıdan bir önermeyi anlamlı kılan isimlerin dizilişleri değil, onun gerçeklik formu ile uygun bir şekilde sıralanışıdır (Sayın, 2006). Dolayısıyla, olgu ve olaylar dışında anlamlı söylemler üretilemezler (İmamoğlu, 2011). Ona göre bizler, bir şeyi anladığımızda, o şeyin gerçekte nasıl bir mantıksal formunun olduğunu dil ile kendimize anlatırız. Wittgenstein, ilk dönem felsefesinde dilin anlamını olgusal dünya ile sınırladığı için ona göre bunun dışında kalan din, etik ve estetik gibi alanlar aşkın alana aittirler ve onlar hakkında konuşamayız. Öyle ki bir etikten söz edebilmek için etiğin aşkın alana ait olması gerekir. Zira, *“Dünyanın nasıl olduğu, yüksek olan için hiç farketmez. Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa vurmaz. Dünyanın nasıl olduğu değildir gizemli olan; olduğudur.”* (Wittgenstein, 2010, s. 170) Bu açıdan bakıldığında söylenebilir ki, dine veya ahlaka ilişkin ifadeler olgusal bir anlam taşımaz denebilir. Çünkü, anlamlı

bir şey söyleyeceksek eğer o şeyin bu dünyada bir karşılığının olması gerekir. Dil dünya dışına çıktığı zaman resmedebileceği anlamlı bir şey bulamaz. Dolayısıyla dil zaman ve mekân ötesini tasvir edemeyeceğinden Tanrı hakkında konuşmak yerine susmak gerekir.

Wittgenstein ikinci dönem denilen felsefesinde ise, ilk dönem savunduğu ve dilin anlamının olgulara karşılık geldiği söylemi olan resim kuramının karşısına dil oyunları kuramını oturtur. Dil oyunları kuramına göre, dil sadece olgulardan değil çok daha fazlasından oluşur. Her dilin tıpkı oyunlar gibi kendisine has kurallarının olduğunu ve bu kuralları bilmeyenin o dili anlayamayacağını ifade eder (Sayın, 2006). Yani, dilin belirli işlevleri ve kullanımları bulunmaktadır ve ona göre filozofa düşen de bu kullanımları bulmaktır (İmamoğlu, 2011). Dolayısıyla, Wittgenstein'a göre "*Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.*" (Wittgenstein, 2006, s. 35) ve "... *bir dil imgelemek bir yaşam biçimi imgelemek demektir.*" (Wittgenstein, 2006, s. 20) Örnek verecek olursak eğer, bir Müslüman'ın '*Nur içinde yatsın*', "*Allah razı olsun*" gibi söylemelerini bir inanmayanın tam olarak anlamayacağını, çünkü o din dilinin kullanım amacını veya kuralını bilmediğini ifade eder. Nasıl ki bir oyunun kuralını bilmeyen, o oyundan bir şey anlamaz veya o oyunu oynayamaz; benzer şekilde bir dilin kendisine has kurallarını bilmeyen kimse de o dili konuşamaz veya anlayamaz. O dil oyununu şöyle tanımlar, "*Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de "dil-oyunu" diyeceğim.*" (Wittgenstein, 2006, s. 16) Dil oyunundan kastı, bir yerde dilin farklı kullanımlarına ilişkin işlevsel ve uzlaşımsal fonksiyonlarıdır. İşlevseldir çünkü, o dili konuşanların paylaştığı bir anlam dünyası inşa eder ve bu dünya kendisine inanların paylaşabileceği imkanlar sunar. Aynı zamanda uzlaşımsaldır, çünkü tıpkı bir oyun gibi, herkesin kurallarında anlaştığı bir yapı teşkil eder ve herkes bu yapıya uymak zorundadır. İnsanlar, bu dil oyununa önce ailelerinin daha sonra da toplumun dilini öğrenerek katılırlar ve dolayısıyla o toplumun gelenekleri, inançları, yaşam biçimleri bu dil oyunu üzerinden kişiye aktarılır (Abidoğlu, 2022, s. 76).

Söylenbilir ki Wittgenstein, birinci dönem felsefesinde mantıkçı pozitivistlere yaklaşılarak, dilin anlamının temsil ettiği olgusal şey olduğunu iddia ederken (İmamoğlu, 2011), ikinci döneminde anlamın, dilin kullanımında olduğunu iddia etmiştir. Bu yüzden, ilk dönem din, ahlak ve estetik alanına ilişkin ifadeler anlamın

dışında kalırken; ikinci dönem tüm bu ifadeler inşa edilen yeni anlam kuramına dahil edilmişlerdir. Dolayısıyla, din diline ilişkin ifadelerin anlamları kendilerinin kullanıldıkları bağlama göre, kendi içlerinde bir karşılık bulurlar. Yani dilin anlamı, onun resmettiği şeyde değil, kullanımdadır (Kimble, 2016). Bu açıdan, din dilinin hem bir uzlaşım sal doğruluk değ erinin oldu ğ u ve hem de farklı yaş am biçimlerine uygun kullanımlarının oldu ğ u sö ylenebilir.

Din dilinin de bir çe ş it dil oyunu oldu ğ unu kabul etmek, din dilinin doğru olup olmamasından ziyade anlamlı olup olmaması ile ilişkili bir durumdur. Çünkü, din diline ilişkin bir ifadenin yanlışlanabilmesi veya doğrulanabilmesi inanç nesnesi olduklarından mümkün değildir. Fakat, kendi inananları ve o dilin oyununu oynayanlar açısından anlamlıdır. Bu açıdan bakıldığında, dini inanca bilimsel dayanaklar aramak, bir bakıma faydasızdır. Çünkü, her iki dilin de kendisine has oyunları vardır ve bunlar ancak kendi içlerinde bir değ er taşırlar. Nasıl ki, futbol oyununun kuralları basketbol oyununa uygulanamaz, benzer şekilde bilimin dil yapısı da dinin dil yapısına uygulanamaz. Her bir dil oyunu belli bir yaş am biçimini yansıtır. Yani dil, yaş amın bir parçasıdır, doğru veya yanlış olması söz konusu değildir. Bu yüzden inananların dini söylemleri veya yerine getirdikleri ritüelleri anlamlarını kendi oynadıkları dil oyunundan, bir başka deyiş le dini yaş am biçiminden alırlar. Ayrıca ona göre nasıl ki oyunların bir görünen bir de derin kuralları varsa, benzer şekilde dil oyunlarının da yü zey sel ve derin yapıları vardır. Tıpkı bir satranç oyununda taşların ahş ap mı, plastik mi yoksa cam mı olması oyunun derin kuralları olan, taşların hareketlerinden bağı msız ise, benzer şekilde dil oyunlarında da diğ er insanlara görünen yapısı ile o dil oyununu oynayanların anladığı yapı farklıdır (Wittgenstein, 2006, s. 27-28; Kimble, 2016, s. 172). Dolayısıyla, Tanrı'nın görmesi ile insanın görmesi aynı şey değildir. Tanrısal formda görmek ile insani formda görmek, her ikisi de benzer sözcüğü paylaştıkları halde ifade ettikleri anlamlar farklıdır.

Kısacası Wittgenstein'in dil oyunları kuramından yola çıkarak, din dilinin bir tür dil oyunu oldu ğ u ve kendi içinde anlamlı oldu ğ u sö ylenebilir. Dini ifadeler anlamlarını bağı lı oldukları dil oyunundan aldıkları için, doğruluk değ erlerini de bağı lı oldukları sistemin mantıksal tutarlılığından almak zorundadırlar. Dini ifadelerin çözümlenmeleri de kullanıldıkları bağ lam veya dahil oldukları dil oyunlarındaki

işlevlerinden yapılmalıdır. İnanmayan ve inanan kimseler farklı hayat biçimlerini paylaştıkları için, inanmayan kimse inananın dilini tecrübe anlamında anlayamaz. Dolayısıyla aralarında da bir çelişki söz konusu değildir ve olamaz da (Sayın, 2006).

Din dilinin doğruluk değeri onun uzlaşım değeri ile ilişkili görünmektedir. Tıpkı Quine'nin dış dünya hakkındaki söylemlerin, bağlamı ile birleşik bir yapıda olduğu, onlardan ayrı olarak karşımıza duyu tecrübesi olarak çıkmadığını savunması gibi. Tıpkı fotonlar ya da elektrik dalgaları gibi şeyleri anlamamız için bağlı oldukları kuram içindeki fonksiyonlarına bakmamız gibi, din diline ilişkin aşkın olana gönderme yapan ifadeleri de bağlı oldukları sistem içindeki işlevleri üzerinden değerlendirmemiz gerekebilir (Koç, 2022, s. 160). Bu tıpkı Wittgenstein'in dil oyunları teorisine benzer. Her dil bağlı olduğu oyun içinde anlamlıdır.

2.2.5. Müslüman Filozoflarda Din Dili

İslam literatüründe din dili problemi, din dilinin anlamsız olup olmaması üzerinden değil, daha çok Tanrısal olan hakkında konuşmanın imkânı üzerinden gelişmiştir. Yani, insan gibi sonlu bir varlığın kullanmış olduğu kendisine has olan dil, nasıl olur da Tanrısal alan hakkında konuşabilmeye imkân tanır? Antikçağ filozofu Xenophanes'in dediği gibi, *“Eğer atların ve aslanların elleri olsaydı ve insanlar gibi resim yapabilselerdi; atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizerdi.”* Benzer bir durum insanlar için de geçerli olabilir mi? Veyahut, aşkın olana ilişkin kullanılan kelimeler, insanların kullandıkları kelimelerle bir benzerlik taşır mı? Yani, Tanrı'ya iyi demekle insana iyi demek arasında bir fark var mıdır? Örneğin, bir Kur'an ayetinde, cennetteki bir durumu tasvir etmek için şöyle bir ifade kullanılır, *“... Kendilerine rızık olarak bu ürünlerden her yedirildiğinde: 'Bu daha önce de rızıklandığımızdır' derler. Bu, onlara, (dünyadakine) benzer olarak sunulmuştur... (2/25)”* Yani cennetteki meyveler dünyadakilere benzerdir, ancak aynı değildir. Benzer bir durum Tanrısal olanı ifade etmede kullanılan kelimeler için de olabilir. Dolayısıyla Müslüman filozoflar, din dilinin anlamlı olup olmamasını değil, daha ziyade Tanrı hakkında konuşmanın imkânı üzerine yoğunlaşmışlardır.

İslam literatüründe din dili tartışmalarının başında, din dilinin literal olup olmadığı sorunu gelir. Yani, din diline ilişkin ifadeler, yazıldığı şekliyle mi yoksa

yoruma tutularak mı anlaşılmalıdır? Eğer lafzi olarak yoruma tabi tutulmadan anlaşılacak olursa, bu antropomorfizme neden olabilir. Benzer durum, dini metinlerde geçen kıssalar için de geçerlidir. Kur'an'da geçen Nuh kıssası tarihsel bir gerçekliğe mi dayanmakta yoksa sadece insanlara birer örnek teşkil etmesi açısından mı anlatılmaktadır? (Tokat, 2018, s. 212) Aynı şekilde, dini ifadeler bilgi verici ifadeler midir veya dini metinlerindeki sembolik ya da antropomorfik ifadeler nasıl anlaşılmalıdır, gibi sorular İslam filozoflarının ilgilendiği sorular olmuştur (Tokat, 2018, s. 212). Teşbihi dili savunanlar, katı lafızcı görüş olarak bilinenlerdir ve onlara göre, Kur'an'da geçen ifadeler hiçbir yorum yapılmadan olduğu gibi alınmalıdır. Çünkü onlara göre, Tanrı ve insan hakkında kullanılan dil aynı anlama sahiptir. Bu yüzden “*Allah arşa istiva etti (20/5)*” veya “*Allah'ın eli (48/10)*” gibi ayetler oldukları gibi alınmalıdırlar. Fakat bu tutum, Tanrı ile insan arasındaki sınırları kaldıracağı için antropomorfizme neden olur (Koç, 2022, s. 54-55).

İslam literatüründe din dili ile ilgili ilk tartışmaya başka bir örnek de rasyonalist bir kelam ekolü olan Mutezile'nin “yaratılmış Kur'an” düşüncesi verilebilir. Onlara göre, tevhid ilkesi gereği Kur'an yaratılmıştır. Her ne kadar itikadi bir konu gibi görünse de bu fikir Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin kök bir tutuma işaret eder. Onların tam karşısında Eş'ari ekolü bulunur ve onlara göre Kur'an, yaratılmış değildir. Onlara göre, Kur'an'ın içerdiği mana ezeli olmakla birlikte lafız yaratılmıştır ve kültüre göre şekillenebilirdir (Arca, 2018). Bu tartışma inançla ilgili bir tartışma gibi dursa da dilin yapısı, sınırları ve gücü ile ilgili bir tartışmadır. Nitekim Mutezile'ye göre kelam olgusal alana aittir, olgusal alanın sonradan yaratılmış olması sebebi ile Tanrı'nın keliması da sonradan yaratılmıştır. Mutezile'nin bu düşüncesine Bakıllani itiraz etmiş ve “*kelam-ı nefsi*” kavramını ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı'nın konuşması ile insanın konuşması birbirinden ayrıdır ve bu kelam kadim olandır. Mutezile düşünürlerinden olan Kadı Abdülcebbar bu kavrama karşı çıkmış ve o, dil olmadan düşünmenin olamayacağını ve dolayısıyla da böyle bir kelamın olamayacağını ileri sürmüştür (Tokat, 2018, s. 214).

İslam literatüründe din diline ilişkin esas tartışma, Tanrı hakkında konuşmanın nasıl olması gerektiği konusunda bir tartışma olduğu için Tanrı hakkında konuşurken tenzihi mi teşbihi mi yoksa temsili mi bir dil kullanılacağı çeşitli düşünürler tarafından

ileri sürülmüştür. Tenzihi dil anlayışına göre, Tanrı yaratılanlardan tamamıyla farklı olduğu için, ancak olumsuzlayıcı (tenzihi-selbi) bir dil kullanılmalıdır ve Tanrı ancak bu yol ile bilinebilir. Yani Tanrı'nın ne olduğu değil ne olmadığı konuşulabilir. İslam felsefesinde İbn Sina bu görüşü savunmuştur. Ona göre Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrımı yoktur. O, varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayırır. Ona göre zorunlu varlık, yokluğunun düşünülmesi imkânsız olan; buna karşın mümkün varlık yokluğunun düşünülmesi mümkün olandır. Dolayısıyla, zorunlu varlık olan Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyeti olmadığı için O, ancak olumsuzlama yolu ile bilinebilir (Yavuz, 2016, s. 15). Yani, ona göre zorunlu varlık olan Tanrı'nın temel niteliği gerçek ve var olmasıdır. Ona yüklenen diğer “affedicidir”, “merhametlidir”, “iyidir” gibi olumlayıcı sıfatlar, O'nun varlığının bir özelliğidir ve Onda çokluk meydana getirmez (Koç, 2022, s. 58). Musa b. Meymun'da Tanrı hakkında konuşurken tenzihi bir dil kullanılması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre Tanrı'ya sıfat atfetmek onu etkilenen bir varlık olarak nitelendirmek olacağından onda eksiklik meydana getirir (Yıldırım, 2022, s. 66).

Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar Tanrı'ya sıfat atfedilemeyeceğini çünkü, atfedildiği takdirde Tanrı'ya eksiklik meydana getireceğini düşünmüşlerdir (Tokat, 2018, s. 218). Farabi'ye göre, filozof ve peygamber aynı kaynaktan beslenir. Fakat, peygamberden farklı olarak filozof, birtakım akıl yürütmelerle dünyada karşılığı olmayan ve doğrudan duyularla ulaşılamayan kavramlara ulaşır. Salt akılsal olan bu kavramlar, hakikatin mahiyetine ilişkin bilgi sunar. Dolayısıyla, salt akılsal olan bu kavramların dünyada karşılıkları olmadığı için, bu kavramları ifade edebilmek için sembollerin kullanılması bir bakıma zorunludur. Çünkü ona göre en yüksek amaç mutluluktur. Dolayısıyla peygamberler mutluluğun yolunu bilirler ve onların bunu halka aktarabilmesi için sembollerini kullanması gerekir. Fakat filozoflar bu sembollerin arkasındaki hakikati gören kişilerdir (İnal, 2019). Yani, bir bakıma hakikatin insana ulaşabilmesi için insanın aklının anlayabileceği kılıflara bürünmesi gerekir. İbn Sina'da Farabi gibi düşünür, ona göre de peygamberler hakikati insanların anlayabilecekleri şekilde sembolleştirirler. Çünkü, insanların birçoğu hakikati kavrayabilecek kapasitede değildirler. Bu yüzden onlara hakikat, semboller ve örnekler aracılığı ile anlatılmalıdır. Nitekim peygamberler de öyle yapmaktadır.

Farabi'ye göre Kur'an'da kıssaların anlatılmasının amacı bir örnek sunmaktır. Bu sayede, temsillerle insanlar en yüksek mutluluğa iletmeye çalışılır (Tokat, 2018, s. 227).

İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın tek mahiyeti O'nun zorunlu olmasıdır. Bu yüzden O'na nitelendirilen diğer tüm sıfatlar O'nun bu özelliğine gönderme yapar (Koç, 2022, s. 58). Benzer şekilde Farabi'ye göre de Tanrı'ya ilişkin yapılabilecek tek niteleme onun “bir” olmasıdır. Bunun dışında kalan tüm nitelendirmeler, tek bir öze işaret eder (İnal, 2019, s. 51). Farabi (2016, s. 19-20), şu şekilde ifade eder:

Şimdi İlk Olan'ın varlığı en üstün varlık olduğuna göre, O'nun güzelliği güzel olan her şeyin güzelliği nin üstündedir. İhtişam ve parlaklığı da aynı şekildedir. Sonra, bütün bunlar tözü ve özünün kendisi ve O'nun özünü düşünmesi gereğince O'na aittirler. Bize gelince, bizim güzelliğimiz, ihtişamımız ve parlaklığımız arızı niteliklerimizden, bedenlerimizin onlarla ilgili olarak sahip oldukları şeylerden ve dışımızda bulunan şeylerden ötürü bize aittirler, tözümüz gereği ait değildirler. Güzellik ve güzelik İlk Olan'da ise tek bir özden başka bir şey değildir. Aynı şey diğer sıfatlar için de söz konusudur.

Yani, Farabi'ye göre insanlara dair yapılan nitelemeler, onların özlerine değil, arazlarına ait nitelemelerdir. Buna karşın, Tanrı'ya ilişkin yapılan nitelemeler ise Tanrı'nın özüne göndermede bulunur. Bu nitelemeler Tanrı'da tek bir öze göndermede bulunduğu için de Tanrı'da çokluk meydana getirmez.

İbn Arabi'ye göre ise Tanrı, kendisine atfedilecek tüm sınırlamaların ötesindedir. Ona göre, Tanrı'ya karşı tenzihi bir dil benimsemek Onun mahiyetine yönelik yüzeysel bir bilgi edinilmesine neden olur. Benzer şekilde Tanrı'ya ilişkin lafzi-literal bir dil benimsemenin de doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü Tanrı, zatı bakımından yarattıklarına benzemeyen ve onların üstünde bir varlıktır. Dolayısıyla, onu bu şekilde literal bir dille indirgemek, yanlış anlamalara sebebiyet verebilir. O Tanrı'ya dair konuşmalarda bu yöntemlerden birinden ziyade her ikisinin de kullanılması gerektiği kanaatindedir. O, Tanrı'ya dair söylemlerin dilin tek bir boyutuna sıkıştırılmaması kanaatindedir (Mutlu, 2022). “Allah [nefsini vasfederken] “Ona benzer bir şey yoktur” [Şûrâ, 11] buyurdu. Böylelikle tenzih ve teşbih etti. ”O işitir ve görür” [Şûrâ, 11] dedi teşbih etti.” (İbn Arabi, 1992, s. 57) Yani, İbn Arabi, Tanrı hakkında konuşurken hem teşbihi hem de tenzihi dil kullanılması gerektiğini

düşünür. Çünkü ona göre Tanrı hem aşkın hem de içkin olandır (Öner, 2017). Bir bakıma Tanrı zorunlu bir gerçeklik olduğu için aşkın olandır, bu yüzden tenzih edilir. Diğer taraftan Onun hakkında konuşan insanın Tanrı'yı anlayabilmesi için kendi yetilerini kullanması gerekir, bu da teşbihi bir dil ile mümkündür.

Mistikler ise din dili problemine dini tecrübe üzerinden yaklaşırlar. Onlara göre, din dilinin sembolik olmasının nedeni bu dilin rasyonel olması değil, bir tecrübeyi dile getiriyor olmasıdır. Çünkü tecrübenin olduğu yerde kelimeler tükenmeye başlar (Tokat, 2018, s. 219). Onlara göre insanlar, şeylerin esas hakikatlerine ulaşamayacakları için sembolleri kullanırlar. Tanrı'nın mahiyeti tam olarak insanlar tarafından bilinemez. Tanrı'nın kendisi bir gerçeklik olmakla birlikte, insanın Tanrı'ya ilişkin söylemleri ve betimlemeleri antropomorfik olmak zorundadır. Bu yüzden zihin, bu realiteyi tam olarak kavrayamayacağından, Tanrı ancak sembollerle bilinebilir. Tanrı insana kendisini tecrübe yolu ile gösterir. Bu yüzden din dili, tecrübeyi yansıttığı için şiirsel ve semboliktir (Tokat, 2018, s. 225).

2.3. Bilimsel Paradigmanın Değişimi

Rollo May, (1998, s. 12), *“Toplum, varlığı yaratan Tann'nın yetkisini azalttıktan beri, her şeye gücü yeten bir Bilim miti üretti. Bu Bilim'in psikoloji dalı da insanı psikolojik düzeye indirgedikten sonra, aynı Bilim'e inanan insanın rızasıyla, ona yaşamı için temel doğrulan verdiğini iddia ediyor.”* der. İçinde yaşadığımız dönem tam olarak Rollo May'in bahsettiği bir bilgi anlayışına sahip gibi görünmektedir. İlk zamanlarda mitin, sonraları dinin üstlendiği görevi şimdi ise bilim üstlenmiştir. Özellikle, mantıkçı pozitivistlerin bilimsel bilginin olgusal bilgi olduğu görüşü ve Popper'ın bilimsel yönteme getirmiş olduğu yanlışlanabilirlik ilkesi bugünkü pozitivist bilim anlayışını büyük ölçüde etkilemiştir. Fakat bununla da kalmamış, bilimsel bilginin tek ve mutlak gerçek bilgi olduğu görüşü hâkim olmuştur. Bu yüzden bilimsel bilginin odaklandığı en önemli şey gözlenen “bilgi nesnesi” dir. Oysa, bilgi nesnesi hiçbir zaman onu gözleyen öznenen bağımsız değildir. Yani, bilimsel bilgi de sosyal kurallara ve önyargılara bağlıdır (Arkonaç, 2015, s. 100).

Bilimsel bilgideki bu pozitivist bakış açısı, Wittgenstein'in *Tractatus* eseri ile dile doğru kaymıştır. Çünkü ona göre, dış dünyadaki olgusal gerçeklikleri yansıtmak

dilin varlığının nedenidir. Bu yüzden dildeki anlamlı cümlelerin bu olgusal gerçekliklerde karşılığının olması lazım.³⁹ Dolayısıyla, anlamlı dilin olgusal dil olduğu görüşü konuşma dilindeki birçok ifadenin ve din dili gibi özel dil alanlarının dışarda kalmasına neden olmuştur. Fakat Wittgenstein, sonraları *Felsefi Soruşturmalar* adlı yapıtında ilk dönem *Tractatus*'ta savunduğu bu görüşten vazgeçmiş ve dilin anlamlı olmasının onun kullanımına bağlı olduğu, yani dil oyunları görüşünü benimsemiştir. Başka bir ifade ile, kelimeler ve cümleler anlamlarını olgusal karşılıklarından değil, kullanımlarındaki bağlamlarından kazanırlar (Arkonaç, 2015).

Bilimin veya bilimsel bilginin nasıl ilerlediği konusunda temelde iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilkinde göre bilimsel bilgi kendinden önceki bilgilerden yararlanarak elde edilen bilgilerin üst üste birikmesi ile birikimli bir şekilde ilerler. İkinci görüşe göre ise, bilim üst üste biriken bilgilerle değil çeşitli kırılmalarla yani devrimlerle ilerler (Denktaş, 2015, s. 26). İşte bu ikinci görüşü savunanların başında Thomas Kuhn gelmektedir. Bilimsel bilginin birikimli olarak ilerlediğini ileri sürmek temelde bilimsel bilginin kesin bir doğruluk üzerine olduğu imasını içerir. Özellikle mantıkçı pozitivistlerin, yani doğruluğun olgusal karşılığı olduğu iddia edenlerin yakın olduğu bu görüş Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabı ile sorgulamaya başlanmıştır. Çünkü, temelde bilimin ilerleyişi bilimsel bilgiler birikimli doğrulardan ziyade, bilgideki kırılmalar, başka bir deyişle bilimsel devrimlerle olmaktadır. Yani, objektif olduğu iddia edilen bilimsel bilgi veya bilimsel bilgiye ulaşma süreci, insanların yaşantılarından, o çağın özelliklerinden, hâkim olan bilgi anlayışından ve araştırmacının özellikleri gibi birçok şeyden etkilenmektedir. Dolayısıyla, doğrulardaki birikme değil, yanlışlardaki birikmeler kırılmalara yol açmakta ve devrimsel ilerlemeler sağlanmaktadır.

Wittgenstein'ın ikinci döneminde dile ilişkin ileri sürmüş olduğu dilin anlamının kullanıldığı bağlamda ortaya çıkacağı görüşüne benzer şekilde Kuhn'da bilimsel bilginin de ortaya çıktığı paradigma üzerinden anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Kuhn, paradigmayı şöyle tanımlamaktadır, “*Yerleşik kullanımıyla ‘paradigma’, kabul*

³⁹ Arkonaç'a (2015, s. 101) göre, psikolojideki operasyonel (işevuruk) tanımın temeli de bu bakış açısından kaynaklanmaktadır. Çünkü, operasyonel tanım herhangi bir fenomenin veya ileri sürülen bir önermenin ölçülebilir, sınanabilir halde tanımlanması, başka bir deyişle olgu dünyasında karşılığının olması gerekir.

görmüş olan bir model ya da örnektir.” (Kuhn, 1995, s. 63). Yani, Kuhn’a göre paradigma, belli bir türden açıklama sunan, diğer insanlar tarafından kabul görmüş bir bilim yapma modelidir. Bu bağlamda paradigma, o anki diğer bilimsel açıklama biçimlerine göre daha başarılı ve daha tutarlı açıklamalar sunan bilim anlayışıdır. Paradigmalar, sadece açıklama biçimi sunmakla kalmazlar aynı zamanda bilim adamının işini de kolaylaştırırlar. Çünkü paradigma sayesinde araştırmacılar, kendileri için sınırlandırılmış olan bilim alanında çalışırlar. Bu sayede araştırmacı, her seferinde bir işe baştan başlama zahmetinden kurtulur. Dolayısıyla paradigmalar, o anki bilim anlayışına uygun tutarlı açıklamalar sundukları için, ana akım paradigmaya uygun hareket eder. Bu da Kuhn’un olağan bilim dediği, hâkim paradigmanın açıklama biçimi ile tutarlı çalışmaların yürütüldüğü döneme götürür. Bu olağan bilim dönemi, araştırmacılar yeni açıklama biçimleri veya kuramlar yaratmaya çalışmazlar, aksine paradigma ile tutarlı veriler üretmek isterler. Ne zamanki zaman ilerler ve paradigma artık yeni sorulara veya sorunlara cevap veremeyecek düzeye gelir, o zaman Kuhn’un deyimi ile bir bilimsel bunalım yaşanır. Bu bunalım sürecinde Kuhn’un bilimsel devrim dediği kırılmalar gerçekleşir ve bu sayede bilim ilerlemiş olur. Yani, Kuhn’a göre bilimsel bilgi birikimli olarak değil, kırılmalarla ilerler ve bilimsel bilgi açısından önemli olan kendinden öncekiler değil, bilimsel bilgidaki kırılmalara ve bilgi anlayışına giden süreçtir (Kuhn, 1995).

Kuhn’a göre bilimin tarafsız veya objektif olmasının imkânı yoktur. Nesnel veriler elde etmek için olgulara yönelen araştırmacılar farkında olmadan öznel bir şekilde olguları ele almaktadır. Yani, araştırmacının gözlemlerinin altında farkında olmadığı bir teori bulunur ve araştırmacı da bu teoriyi desteklemek için olguya yönelir. Bu teori, hem araştırmacının kendi getirmiş olduğu sosyo-kültürel arka plana hem de araştırmacının kendisini dahil ettiği bilimsel perspektife dayanmaktadır (Kuhn, 1995). Tüm bunlardan hareketle, olguya yönelen nesnel bir gözlemin söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeple, bilim veya bilimsel bilgi denilen şeyler aslında çağın hâkim olan düşünce dünyasından ve çeşitli sebeplerden etkilenmektedir. Kuhn, sonuçlardan ziyade o bilimsel bilgiyi oluşturan sürece ve bilgidaki kırılmalara odaklanmaktadır.

Din dili ile ilgili tartışmalar genelde bilimsellik kaygısı güdülerek yapılmaktadır. Fakat çoğu kimse için bilim veya bilimselden kastedilen şey, pozitivist

paradigmanın ileri sürmüş olduğu bilim veya bilimsellik anlayışıdır. Din dili gibi aşkın olanı konu edinen, halkın sosyal ihtiyaçlarına cevap veren, duygularla yakından ilişkisi bulunan bir dilin, sırf pozitivist paradigmanın ileri sürmüş olduğu doğruluk anlayışı ile uyuşmadığı için bu kadar işlevsel olan bu dilin anlamsız olduğunu ileri sürmek, pek akla yatkın görünmemektedir. Buradaki esas sorun din dilinin bilimsel bir dil olup olmaması değildir, bilimsel olmak zorunda da değildir. Esas problem din dilini pozitivist paradigmanın dayatmış olduğu dar bir alana sıkıştırılıp bu dar alandaki iddialar ile çürütülmeye çalışmasıdır. Yani, şu anki mevcut paradigma din dilinin olgusal veya bilimsel olmadığı ve dolayısıyla anlamsız olduğu söylemi üzerine kuruludur. Dolayısıyla, pozitivistin doğruluk anlayışına da din dilinin ifade biçimi uymadığı için din dili anlamsız veya saçma olarak nitelendirilmektedir.

Fakat ilginçtir ki bilim, zaman geçtikçe dinin yerini almaya başlamakta ve din diline benzer bir tür bilim dili oluşmaktadır. Bu bilim dili çeşitli efsaneleri ve inanışları içermektedir. Bunun en güzel örneği, “*Beynimizin sadece %10’unu kullanıyoruz.*” gibi bilimsel mitlerin yayılış biçimleridir. Bu konunun daha iyi anlaşılması için bu bilimsel efsanelerden biri olan Mozart etkisine yer vermek, zannımca iyi olacaktır.

2.3.1. Bir Bilimsel Efsane Olarak Mozart Etkisi

Mozart etkisi, 1993 yılında Nature dergisinde yayımlanan “*Music and spatial task performance – Müzik ve uzamsal görev performansı*” adlı çalışmaya dayanmaktadır. Bu çalışmada üniversite öğrencileri iki gruba ayrılmış ve bir gruba 10 dakika boyunca Mozart sonatı dinletilmiş diğer gruba ise bir şey dinletilmemiştir. Araştırma sonuçlarına göre Mozart sonatı dinleyen grubun uzamsal zekâ testlerindeki performansları kontrol grubuna oranla 8-9 IQ daha fazla bulunmuştur (Rauscher, Shaw, & Ky, 1993). Fakat sonraki çalışmalar ve yapılan meta analiz, bu etkinin aslında önemsiz bir etki olduğunu göstermiştir (Chabris, 1999). Yani, sonuçları itibari ile çok da önemli olmayan bir çalışma birdenbire toplumun ilgisini görmüş ve hızlıca yayılarak bilimsel bir efsane haline dönüşmüştür. Aileler çocuklarının daha zeki olması için klasik müzik CD’leri almış ve müziğin gerçekten işe yaradığına ilişkin çalışmayı doğrulayan beyanlarda bulunmuşlardır.

Birçok sosyal psikoloğa göre bir toplumda bu türden fikirlerin yayılmasının toplum açısından çeşitli işlevleri bulunur. Bu işlevler, toplumun ya da toplumdaki bireylerin çeşitli motivasyonel ihtiyaçlarını karşılamalarına olanak tanır. Allport ve Postman'a göre (1947) söylentilerin yayılmasının nedeni, bir ortamda belirsizlik durumunun bulunması ve bu belirsizlikten kurtulabilmek için bilginin önemli olmasıdır. Yani söylentiler, kişilerdeki altta yatan duygusal gerilimi gidererek, açıklayarak ve gerekçelendirerek entelektüel belirsizliği ve kişisel kaygıyı hafifletme işlevi görürler. Söylentiler tekrar tekrar ifade edilerek, söylentilerin gerekçelendiren kanıtların belirsizleşmesine ve söylentilerin dönüşmesine ve gerçekmiş gibi sunulmasına neden olur. Kısaca söylentiler bir toplumda önceden varolan endişelere bir tür yanıt olarak ortaya çıkar ve yayılırlar. Bunu yaparken de belirsizliği gidererek kaygıyı azaltırlar.

Bu varsayımı test etmek için Adrian Bangerter ve Chip Heath (2004) adındaki iki psikolog bir araştırma tasarlar ve belirledikleri bu bilimsel mitin izini sürmeye çalışırlar. Bilimsel mitler, bilimsel çalışmalardan türetilen ve bir toplumda kolayca yayılan görece stabil fikirlerdir (Bangerter ve Heat, 2004). Bu çalışmada ise araştırmacılar, klasik müzik dinlemenin veya klasik müziğe maruz kalmanın zekayı arttırdığı inancına dayanan Mozart etkisi denilen fenomenin nasıl ortaya çıktığını ve yayıldığını anlamaya çalışmışlardır. Araştırmacılara göre, bu bilimsel efsanenin ortaya çıkmasının nedeni, birçok ebeveynin çocuklarının entelektüel gelişimleri konusundaki endişelerinin bulunması ve görece kolay bir yöntem olan müzik dinletmenin bu endişelerine çözüm sağlayacağını düşünmesidir. Araştırmacılara göre, birçok ebeveynin çocuk yetiştirme konusunda entelektüel kaygılarının olması ve bu kaygılarını nasıl giderecekleri konusunda bir fikirlerinin olmaması, Mozart etkisinin yayılması için ideal bir iklim oluşturmuştur. Sonuçlarının ilginç olması ve kolay uygulanabilir olması, medyanın ilgisini çekmiş ve fenomen hızlıca bilimdışı çevrelerce benimsenmiştir.

Bu tür bilimsel efsanelerin oluşmaları ve yayılmalarını araştırmacılar birkaç şeye bağlamışlardır. Bunların başında sosyal temsiller ve bilimsel bilginin halk nezdinde popülerleşmesi gelmektedir. Herhangi bilimsel ve uzmanlık gerektiren bir sonuç sosyal temsiller yolu ile o bilgiye yabancı olan halkın anlayabileceği şekilde

dönüşüm geçirir ve sağduyuya dönüşür. Yani, anlamak için alanda uzmanlık gerektiren bilimsel çalışmaların sonuçları medya aracılığı ile halka ulaşır ve halkın anlayamadığı ve kendisine yabancı olan bu dil karşısında kafası karışır. Bu sonuçlar genellikle bu toplumdaki kişilerin varolan inançlarına, sosyal pratiklerine ve ideolojilerine aykırı sonuçlar olduğundan halk bu sonuçları kendi sosyal kimlikleri açısından tehdit edici bulur ve ona karşı bir direnç geliştirmeye başlar. Sonuç olarak halk, birtakım sosyal temsiller aracılığı ile kendisinin yabancı olduğu bu dil karşısında sembolik bir başa çıkma stratejisi geliştirir. Dolayısıyla, uzmanlık gerektiren bilimsel sonuçlar halkın varolan şemalarına ve inançlarına dahil edilerek eritilir ve bir bilimsel efsaneye dönüşür (Bangerter ve Heat, 2004).

Sonuç olarak şu an hâkim olan paradigma pozitivizmi dayatmakta ve din dili gibi bir konsepti bile bu paradigmaya sıkıştırmaya çalışmaktadır. Fakat sıradan halkın belirsizlikten kurtulma, kaygısını azaltma ve iyi hissetme gibi çeşitli ihtiyaçları bulunur ve bu ihtiyaçlarını önceden din üzerinden gidermeye çalışan insanlar şimdi ise, bilimin çok ön plana çıkması dolayısıyla Mozart etkisinde olduğu gibi bilimsel efsanelerle bu ihtiyaçlarını gidermeye çalışmak durumunda kalırlar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN DİLİNİN İŞLEVLERİ

3. DİN DİLİNİN İŞLEVLERİ

3.1. Sosyal İnşacılık

İnsanlar birbirleriyle konuşurken dünya inşa olur.
(Burr, 2012, s. 8)

Üzerinde uzlaşılan bir tanımı olmamasına karşın sosyal inşacılık, insanın gerçekliğine dair algılarının, düşüncelerinin sosyal yapılar tarafından sürekli olarak yeniden inşa edildiği anlamına gelir. Fakat burada, biyolojik psikoloji veya psikanalizde olduğu gibi bir öz söz konusu değildir. Ya da psikolojide vurgulanan genetik mi çevre mi tartışmalarında davranışçılık gibi çevreye de vurgu yapmaz. Çünkü her iki yöntem de sosyal inşacılık açısından bir özü gerektirir. Oysa sosyal inşacılık bir özün olmadığını, sosyal yapıların insanı her an yeniden inşa ettiğini dile getirir. Ayrıca sosyal inşacılık pozitivist paradigmanın iddia ettiği, var olan şeylerin algıladığımız şeyler olduğu görüşüne de karşı çıkar.

Sosyal inşacılığa göre var olan olarak algıladığımız şeyler, birçok farklı faktörden etkilenmektedir. Sosyal inşa, bilgi ve eylemi birlikte hareket eden olgular olarak görür. Yani, çağın veya bir kültürün bilgi anlayışı o çağın veya kültürün insanların düşünce yapılarını veya davranışlarını etkiler. Örneğin Hristiyanlar domuz eti yerken, Müslüman ve Yahudiler domuz eti yemezler. Yani her üç dinin de sahip olduğu bilgi anlayışları bazı eylemleri tutarken bazılarını da dışlamaktadır. Dolayısıyla sosyal inşacılık açısından bilgi eylemi de belirler (Burr, 2012). Sosyal inşacılık, kesin ve doğru kabul edilen bilgiye karşı her zaman mesafelidir. Çünkü, onlara göre herhangi bir şey, o şeyi algılayan insandan bağımsız olmadığı için böyle bir kesinlikten söz edilemez. Bu yüzden, sosyal inşacılığa göre, bilginin kendisi de sosyal süreçlere dayanır ve insanlar her seferinde bilgiyi kendi aralarında yeniden inşa ederler. Bununla birlikte, onlara göre anlamın kendisi de çağa ve kültüre özgüdür ve her şey kendi bulunduğu bağlamı içinde anlamlıdır (Arkonaç, 2015, s. 143-145).

Sosyal inşacı görüşü savunanlar dile o kadar fazla önem verirler ki, insanın doğasının, düşüncelerinin ve yaşantılarının hepsinin dilin bir sonucu olduğunu iddia

ederler (Burr, 2012, s. 46). Çünkü onlara göre, insanı var eden dildir. Bu yüzden birey dilden önce var olamaz. Onlar insanın sosyal bir yapı olarak her seferinde yeniden inşa edildiğini iddia ettikleri için, dil bu inşada başat konumdadır. Örneğin, geçmişte bir sıfat olarak kullanılan “homoseksüellik” kavramı, artık günümüzde birtakım insanları işaret etmek için kullanılmaktadır. Yani, dilin inşa gücü sayesinde, bir sıfattan bir grup veya insan biçimi türetilmiştir. Artık homoseksüel denilince akla insanlar gelmektedir. Dolayısıyla, dil sayesinde yeni bir grup insan var edilmiş ve artık insanlar dünyalarını bu yeni kategorilere göre düzenlemeye başlamışlardır (Burr, 2012, s. 48-50).

Sosyal inşacılık açısından bakıldığında din dilinin de inşa eden bir dil olduğu söylenebilir. Çünkü sosyal inşacılık, Mantıkçı pozitivistlerin aksine bir dilin anlamlı olup olmamasını, o dilin olgusal karşılığının olup olmasına bağlamaz. Sosyal inşacılığa göre anlamın kendisi zaten dildir. Bununla birlikte psikoloji veya din psikolojisi açısından da gerçeklik bir dilin, bir söylemin, bir tecrübenin, bir hissin var olmasıdır; tüm bu şeylerin pozitivist paradigmanın iddia ettiği türden bir doğru olup olmaması değildir. Bu noktada din psikolojisi ile sosyal inşacılık kesişir, çünkü her ikisi için de gerçeklik o şeyin dil düzeyinde bile olsa var olmasıdır. Jung, bunu şu şekilde ifade eder:

Pek alışılmadık bir fikir ileri süreceğim için, dinleyicilerimin, temsil ettiğim psikolojinin şu metodolojik görüş açısını iyi bilip bilmediklerini bilmiyorum. Bu görüş açısı tamamiyle fenomenolojiktir, yani olaylarla, yaşantılarla, kısacası olgularla ilgilidir. Bunların gerçek olması bir yargı sonucu değil, birer olgu oluşlarındandır. Örneğin bakireyken doğum söz konusu olduğunda, psikolojinin biricik ilgilendiği şey, ortada böyle bir fikir olmasıdır, yoksa başka bir anlamda, bu fikrin doğru mu, yanlış mı olduğuyla ilgilenmez. Var olduğuna göre, bu fikir, psikoloji açısından gerçektir, Psikolojik varlık, fikir sadece bir tek kişiden çıktığı zaman öznel, bir toplumdan — kamuoyuyla— çıkmışsa nesnel olur (Jung, 2006, s. 240)

Yukarıdaki alıntıda Jung’un da bahsettiği gibi, bir fikrin doğru veya yanlış olması psikoloji açısından önemli değildir, esas önemli olan o fikrin var olmasıdır ve böyle bir fikir varsa bu da psikoloji açısından gerçektir. Dolayısıyla, din dilinin olgusal veya anlamlı bir dil olup olmadığı önemli değildir, önemli olan, o dili icra eden insanın bu dili icra etmedeki motivasyonunun ne olduğu ve neden böyle bir dilin var olduğudur. Bu yüzden diyebiliriz ki, psikoloji açısından din dilinin doğruluk değeri böyle bir dilin var olmasıdır. Din dilinin anlamı ise o dili konuşan insanlara sağladığı

yarardır. Tıpkı, James'in (2017, s. 90) eserinde alıntılanmış olduğu Alman yazarın söylediği gibi, *“Tanrı'nın gerçekliğinin en öncelikli ve en iyi kanıtı, o benzersiz mutluluk duygusudur. Başka hiçbir kanıt bu kadar inandırıcı değildir.”* Yani, din psikolojisi açısından, Tanrı hakkında kullanacağımız dilin mahiyeti değil, birey için ne ifade ettiği önemlidir. Hiçbir şekilde olumlanamayan bir Tanrı'ya inanmaktansa, gören, duyan, işiten bir Tanrı'ya inanmak, insanlar için daha işlevseldir. Çünkü onlar açısından soyut olanın somut olarak idrak edilmesi daha kolaydır.

Din dili hem aşkın olanı hem de bu dünyada olanı konu edindiğinden iki yönlüdür. Yani, hem insanın anlama ihtiyacına cevap verir hem de birtakım emir ve tavsiyelerle onların topluluklar halinde yaşamlarını düzenlemelerine olanak tanır. Bir taraftan aşkın olanı konu edinirken, öteki taraftan ayaklarını dünya zeminine basar. Dolayısıyla, din dilinin toplumsal bir yönünün olması ve o dili icra edenin insan olması, din dilinin farklı gruplarda farklı özellikler kazanmasına neden olur. Çünkü, sosyal inşacılığın da ileri sürdüğü gibi, dilin farklılaşması grubun da farklılaşması anlamına gelir. Bir sofunun kullandığı tasavvufi dil ile bir radikal Müslümanın kullandığı dil birbirinden farklıdır ve her dil kendi içinde ideolojisini taşır. Yani, dini olmasa bile herhangi bir ideoloji fikirlerini dil üzerinden aktarır ve bu ideolojilerin kullandıkları kavramlar da bu doğrultuda şekillenir. Bu açıdan bakıldığında, herhangi bir din ile ilişkisinin olmadığını iddia eden seküler ideolojilerin bile kendi içinde söylemleri dünya görüşleri ile uyumlu bir biçimde şekillenir ve kendi grubundaki kişilerin hakikat anlayışlarına dil üzerinden etki eder. Örneğin, Fransız devrimi ile birlikte ruhaniliğin teolojik kavramlarının yerini, daha seküler olan milliyetçilik, yurttaşlık, eşitlik, özgürlük gibi yeni kavramlar almıştır. Bir başka ifadeyle, bir göstergeler dizgesi olarak dil sadece iletişimi sağlamakla kalmaz aynı zamanda gerçekliği kendisi aracılığı ile inşa eder.

Sosyal inşacılığın en büyük iddialarından biri, belirlenmiş bir özün bulunmamasıdır (Burr, 2012, s. 5-6). Sosyal inşacılığa göre bir insanın kendisini tanımlama biçimi değiştiğinde hem onun hem de toplumun kendisine ilişkin düşünceleri ve gerçeklik anlayışı da değişir. Dolayısıyla dilin değişmesi, insanın veya dahil olduğu topluluğun da değişmesi anlamına gelir. Bu değişimler her zaman ani bir şekilde gerçekleşmez, bazen zamana yayılır ve çağa uygun olarak gelişir. Bu yüzden,

toplumun ve kültürün değişmesi dilin de değişmesine neden olur. Aynı şekilde bir toplumsal dil olarak din dili de bu değişimden kendi payına düşeni alır. Din dilinin sahip olduğu aynı kavramlar farklı zamanlarda veya bağlamlarda farklı anlamlara gelebilir veya kavramın yapısı sabit kalarak içeriğinde değişmeler meydana gelir. Çünkü, dini grupların sahip oldukları söylemler zamanla gündelik yaşamın bir parçası olmaya başlar ve değişen gündelik yaşamla birlikte dini gruplar etkinliklerini sürdürebilmek için söylemlerinde değişikliğe gitmek zorunda kalırlar. Bu da kaçınılmaz olarak bu grupların dini söylemlerinin çağa veya bağlama uydurulmasına, yeni söylemlerin türemesine, bir başka deyişle kullandıkları din dilinin değişmesine neden olur. Örneğin, cihat, tağut, mazlum, muzaffer gibi kavramlar değişerek, günümüzde demokrasi, özgürlük, insan hakları gibi yeni söylemlere dönüşmektedir (Erkan, 2014). Hatta cihat kavramı gibi bazı kavramlar yapısı aynı kalarak, anlam genişlemesine uğrar. Önceleri savaşmak anlamına gelen cihat kavramı, artık bilim üretmek ve okumak anlamına gelmektedir. Yani, cihat kavramının işaret ettiği mücadele artık kılıç ile değil kalem ile sürdürülmektedir.

Sosyal inşacılık açısından dilin önemi oldukça büyüktür. Çünkü sosyal inşacılığa göre insanlar gerçekliği nesnel olarak olduğu gibi algılamazlar. Bilakis gerçeklik denilen şey, şu an varolan sosyal pratikler bütünü ile geçmişte varolan ve diğer insanlardan aktararak gelen sosyal pratiklerin toplamıdır. Dolayısıyla kültür dediğimiz ve halihazırda çeşitli kavramların ve düşünsel çerçevelerin olduğu bir gerçekliğin içine doğarız. Dolayısıyla, her insan ana dilini öğrendikçe bir bakıma kültürün sahip olduğu o değerleri de öğrenmeye başlar. Yani dil, sosyal inşacılık açısından insanın oluşturduğu bu sosyal gerçekliklerin hem taşıyıcısıdır hem de dönüştürücüsüdür. İnsan da büyüdükçe ve bu dili kullanmaya başladıkça bu kategoriler her seferinde yeniden inşa olur. İnsan da kültürü, bir diğer ifade ile sosyal gerçekliğini dönüştürür (Burr, 2012). Yani, sosyal inşacılık açısından kendilik, geleneksel görüşün ileri sürdüğü gibi değişmez bir yapı değildir, aksine gerçeklikler ve yaşantılar aracılığı ile dille kurulan bir icra biçimidir. Başka bir ifade ile sosyal inşacı yaklaşım açısından gerçeklik veya kişinin kendisini oturttuğu gerçeklik dil üzerinden sürekli yeniden inşa edilir. Söz gelimi, kendisini Hristiyan olarak konumlandıran biri, başka bir bağlamda kendisini baba veya bir dost olarak konumlandırabilir. Veyahut, aynı kişi çeşitli yaşam

olayları neticesinde din değiştirip Müslüman olduğu zaman gerçekliğini yeniden kurgular ve bu kez kendisini Müslüman olarak konumlandırabilir. Dolayısıyla bu örnekte de olduğu gibi, sosyal inşa açısından gerçeklik sürekli inşa edilir (Arkonaç ve Aygöl, 2016, s. 10-11).

Bu açıdan bakıldığında, dilin gerçekliğin inşasındaki rolü çok önemlidir. Çünkü gerçeklik veya kendilik, dil üzerinden sürekli inşa edilir. Dolayısıyla bir kimsenin kullandığı dil, konuşması veya söylemleri o kişinin kendisini konumlandığı gerçekliği hakkında pek çok bilgi verir. Çünkü, geleneksel psikolojinin iddia ettiği gibi dil, insanların duygularının, düşüncelerinin veya niyetlerinin edilgen bir taşıyıcısı değildir. Bilakis dil, tahakküm edici bir yapıdadır (Burr, 2012). Örneğin, din değiştirip Müslüman olduğunu iddia eden biri için kelime-i şهادet getirmek Müslümanca yaşamayı da tahakküm eder. Dolayısıyla, bilgi dile kendisini dayatır ve dil de insanı eyleme geçmeye zorlar.

3.2. Söylem ve Dini Söylem

Dil, yapısı gereği hem inşa edici hem de icra edicidir. Anlam, dil üzerinden kimlik, aidiyet gibi unsurlarla inşa edildiği gibi bu inşa edilen anlam aynı zamanda söylemler yolu ile de icra edilir (Arkonaç ve Aygöl, 2016). Kişiliğe dair geleneksel psikoloji yaklaşımları tüm insanlarda ortak olan ve kişilerin eylemleri üzerinde belirleyici olan birtakım değişmez zihinsel süreçlerin olduğunu iddia ederler. Dil de ortak olan bu zihinsel süreçlerin ileticisi konumundadır. Buna karşın sosyal inşa yaklaşımı ise kendiliğin, bir tür icra edilen performans olduğunu ileri sürer (Arkonaç, 2016, s. 10). Yani, kendiliğimizi söylemlerimiz oluşturur, dolayısıyla da söylemlerimiz değiştiğinde kendiliğimiz de değişir. Söylemin ne olduğunun tek bir tanımını yapmak zor olsa da söylem için, dilin kullanımıyla ortaya çıkan siyasi, kültürel, ekonomik gibi sosyal hayatın tüm yönlerini içeren ve içinde ideoloji barındıran bir dil biçimi denilebilir (Çelik ve Eksi, 2008). Söylemler herhangi bir nesneye ilişkin, belirli bir türden yorum biçimi içeren anlamlar, metaforlar, temsiller, imajlar, hikayeler ve ifade biçimleridir. Belirli bir kişi, nesne veya olay hakkında yapılan yorumların ve ifade biçimlerinin belirli bir şekilde gerçekleşmesidir (Burr, 2012, s. 64). Dini söylem ise dini referansları bulunan teolojik ifadelerdir. Her söylem gibi dini söylem de kendi içinde bir ideoloji ve dünya görüşü taşır.

Söylemler de tıpkı tutumlar gibi, kişi veya grup hakkında tutarlı yorumlar yapılmasına imkân tanır. Yani, bir kimsenin söylemlerine bakarak, kendisini konumlandırma biçimini tahmin edebilir ve bir dizi söylemle tutarlı davranış veya ifadelerde bulunmasının olasılığını kestirebiliriz. Örneğin, oruç tutmanın sağlığa zararlı olduğunu ifade eden birinin söylemlerinden, bu kişinin ya Müslüman olmadığı ya da biraz daha modernist bir bakış açısı benimsediğini tahmin edebiliriz. Dolayısıyla, bu kişinin davranışsal olarak oruç tutmamasını bekleriz. Aynı şekilde, oruç tutmak su kaybına neden oluyor gibi kendi söylemini destekleyecek, bu söyleme uygun diğer ifade biçimlerini de benimsemesini bekleriz. Ya da oruç tutmanın sağlık açısından bir zararı olmadığını düşünen birinin de muhtemelen Müslüman olduğunu, oruç tuttuğunu, oruç tutmasa bile bu ibadete karşı sempati beslediğini kestirebiliriz. Dolayısıyla söylemler, tutumlar gibi bireyin kendisini konumlandırma biçimi hakkında bilgi verirler. Fakat, söylemler ve tutumlar sosyal inşacılık açısından birbirlerine aykırı ifadelerdir. Çünkü, sosyal inşacılığın en temel iddialarından biri, öz karşıtı olmasıdır. Oysa tutumlar yapıları gereği bir özü varsayar. Çünkü, tutumlar kişilik gibi bazı değişmeyen öze ait olgulara dayandırılır ve tutumlarda tutarlılık beklenir. Oysa sosyal inşa açısından söylemler, her seferinde yeniden inşa edilir ve bu inşa sırasında özcülük gibi bir tür önceden belirlenim söz konusu değildir. Yani, söylemler mizacın, kişiliğin veya tutumun bir parçası olarak ele alınamazlar. Bilakis, bu söylemler sosyal hayatın tezahürleridir ve kaynaklarını kişinin bireysel yaşantılarından değil, hâkim olan söylemsel kültürden alırlar (Burr, 2012, s. 65-66).

Sosyal inşacılık açısından bir nesneye ilişkin sayısız söylemin olabildiğini ve her defasında bu söylemler yolu ile o nesneyi yeniden inşa etme işleminin gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bir başka ifade ile söylemler, insanlara dil üzerinden yaşamlarını inşa edebilme imkânı sunarlar (Çelik ve Ekşi, 2008). Burada dikkat edilmesi gereken, bir söylemde kullanılan kelimelerin veya cümlelerin farklı ideolojik bağlamlarca kullanılabilir olmasıdır. Yani, aynı cümle iki farklı ideoloji için kullanılabilir. Oruç tutmanın su kaybına neden olduğunu söylemek hem dine karşı bir ideolojinin hem de modernist dindar bir ideolojinin söylemi olabilir. Dolayısıyla, söylemin dayandırıldığı kavramsal çerçeve önemlidir. Ayrıca söylemler illa dilsel

ifadeler olmak zorunda da değildirler. Bir söylem bir kıyafet modasında, bir mimaride veya bir saç stilinde kendisini gösterebilir (Burr, 2012, s. 66).

Söylemlerin iktidar ve güç ile yakından ilişkisi de bulunur (Arslan, 2001). Çünkü söylemler, insanlara paylaşabilecekleri ortak anlamlar sunar. Bu ortak anlamlar çeşitli bilgiler taşır ve bu bilgiler iktidar tarafından verilir. Dolayısıyla, bilginin, dilin eylem ile olan ilişkisi göz önüne alındığında iktidar, gücünü dil üzerinden söylemlerle eylemlere aktarır ve insanların nasıl davranmaları gerektiği konusunda onlara bir rota sunar. Çünkü, bilgi denilen şey herhangi bir zamanda bir toplumda kabul görmüş doğrular bütünüdür ve bilgi her zaman güçtür (Burr, 2012, s. 68). Dolayısıyla en güçlü olanın, yani iktidarın en çok bilgiye sahip olması ve bu bilgisini kullanması normaldir. Bu yüzden bilgi her zaman iktidar ile bağımlı bir ilişki içindedir. Bir toplumda kabul gören bilgi anlayışı, başka bir ifade ile doğrular bütünü beraberinde belirli türden eylemleri meşrulaştırırken, farklı eylem türlerini de dışlamaktadır. Örnek verilecek olursa, nasıl ki, delilik gibi bir fenomeni şeytani ruh olarak gören bir bilgi anlayışında ruh çıkarma gibi bir ritüelin eyleme geçme potansiyeli var ise, aynı fenomeni bir tür akıl hastalığı gibi görme biçimi de bu fenomenin akıl hastanesinde tedavi edilmesi eyleminin potansiyelini barındırır. Dolayısıyla, söylemler bir toplumdaki hâkim olan bilgi anlayışlarını, doğrular bütünü taşıırken, hâkim güç ile yakından ilişkilidir ve tek tek bireylerin yaşamlarında eyleme geçme potansiyeli dayatırlar.

Söylemler, insanların hayatlarını nasıl yaşayacaklarını, ne tür eylemlerde bulunacaklarını ve hatta neyi sevip sevmeyeceklerini belirleyen çeşitli sosyal pratiklerle yakından ilişkilidirler (Burr, 2012). Örneğin, kadınsılık söylemi zayıflığı, kırılganlığı, duygusallığı ve erkeğe bağımlı olmayı vurgularken (Akmeşe ve Deniz, 2015, s. 324) aynı zamanda ne tür eylemlerde bulunup bulunulamayacağını da çerçevesini çizer. Dolayısıyla kadınlar zayıf olarak algılanırlar, lider olarak görülmezler ve kendilerinden beklenen belirli bir seviyeye kadar eğitim almak, çocuk büyütme ve ev işleri ile uğraşmaktır. Yani, kadınsılık gibi söylemler sadece imalar içermez aynı zamanda çocuk doğurmak ve bakmak gibi belirli türden sosyal pratikleri de içinde barındırır (Burr, 2012, s. 75). Yukarıda da belirtildiği gibi, söylemler ve iktidar-güç ilişkileri arasında kuvvetli bir bağ vardır. Dolayısıyla, hâkim söylemler belirli iktidar gruplarının çıkarımadır ve onları destekleyecek şekilde biçimlere

bürünürler. Kadınsılık örneğinden devam edecek olursak eğer, erkekliğin çok baskın olduğu bir ataerkil kültürde kadınsılık söylemleri de erkek ve kadın arasındaki güç dengesizliğini koruyacak biçimde şekillenecektir. Ya da tüm Müslümanlar kardeştir gibi söylemler, Müslüman kimliği taşıyanlara belirli bir şekilde yaklaşmayı ve davranmayı içerirken, Müslüman olmayanlara karşı da nasıl davranılması gerektiğine ilişkin bir düşünce ve eylemde bulunma çerçevesi sunar.

3.2.1. Yapısökümcülük (Dekonstrüksiyon) ve Foucaultcu Söylem Analizi

Söylemsel psikoloji, insanların diğer insanlarla olan gündelik etkileşimlerindeki söylemlerinde dili nasıl kullandıklarını inceler. Söylemsel psikoloji açısından dil, inşa edici ve aynı zamanda icra edicidir. Yani, geleneksel psikolojinin yöneldiği duygular ve hafıza gibi süreçlerin ne olduğu ile değil, bu fenomenlerin insanlar tarafından dil üzerinden nasıl icra edildiği ile ilgilenir. Yapısökümcülük ise dilin bireylerden ayrı bir fenomen olarak bir işaretler sistemi olarak nasıl inşa ettiği ile ilgilenir. Yani, söylemsel psikoloji dilin bir tür edim olarak inşa edici yönünü vurgularken, yapısöküm dilin bir işaret sistemi olarak ve bireylerden bağımsız inşa edici rolüne odaklanır. Buradaki en önemli kavram metin kavramıdır. Metin illa ki bir okuma parçası olmak zorunda değildir. Metin daha kapsamlı bir çerçeveden, etkileşime uygun herhangi bir basılı görsel veya işitsel üründür. Metin kendisini okuyan ile etkileşiminde yeniden yaratır. Yapısöküm ise bu metnin eleştirel analizidir (Burr, 2012, s. 17-18).

Foucaultcu söylem analizi ise, dilin toplumsal güç ilişkileriyle nasıl etkileşime girdiğini ve belirli bir dönemdeki bilgi rejimlerinin nasıl şekillendiğini inceleyen bir analitik yaklaşımdır. Bu analiz, toplumsal düzenin yapılanmasında dil ve söylemin rolünü anlamaya çalışır (Şahin, 2017). Foucault'a göre bir toplumdaki düşünce temsilleri eylem biçimlerini etkilemektedir. Yani bir toplumda eğer çeşitli sesler duymak delilik olarak nitelendiriliyorsa, o toplumda bu tür deli sayılan kişiler üstünde diğerleri tarafından bir tür iktidar kurulur. Yok eğer o toplumda seslerin işitilmesi birtakım kehanetlerle, ölen atalardan gelen mesajlarla veya gelecekte haberlerle ilişkilendiriliyorsa olsaydı eğer, onları deliler değil de kahinler olarak inşa edilecek ve

haber almak için onlara başvurulacaktı. Dolayısıyla, deliliğin ne olduğu gibi temsiller Foucault'a göre söyleme dayanır. Çünkü, söylemler dil ve diğer semboller aracılığı ile inşa edilir ve insanların eyleme tarzlarını etkiler. Bu yüzden söylemlerin yaşantılarımızı nasıl etkilediğini incelemek ve buna engel olabilmek için, bu tür metinlerin parçalarına ayrılarak, başka bir ifade ile yapısöküme uğratarak analiz edilmeleri gerekir (akt. Burr, 2012).

Bu açıdan bakıldığında sosyal inşacılar ve yapısalcıların dile bakışları benzerlik taşımaktadır. Yapısalcılara göre dil insanın yaşantısını bölümler ve bu bölmeler arasında insanın kendisini inşa etmesine olanak tanır. Saussure üzerinden anlatılacak olursa, ona göre gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki keyfi bir ilişkidir. Yani, köpek için İngilizlerin '*dog*' demesi ile Türklerin '*köpek*' demesinin, köpek kavramı ile onun işaret ettiği olgu arasında bir ilişki yoktur. Bu tür işaret eden ve işaret edilen arasındaki ilişki Saussure'a göre nedensiz ve keyfidir (Saussure, 1998, s. 111-112). Yapısalcılar açısından dilin taşıdığı anlam tam da bu noktada bölümlemede ortaya çıkar. Bir şeyi anlamlı kılan o şey ile başka bir şeyin karşılaştırılmasındaki farklılıkların ortaya çıkmasıdır. Bu tür farklılıkları tespit etmek ise insanın doğal bir yeteneğidir (Burr, 2012). Yani, bir Müslümanlık ve Hristiyanlık kavramlarının anlamları taşıdıkları farklılıklarda yatar. Dolayısıyla, din dili açısından, dünyayı kategorilere bölümleme fikri, inanan kimsenin kendi inançlı kimliğini oluşturmaya yardım eder. Yani, küçüklükten itibaren din dilinin kullanılması ve yaşama, dinin sahip olduğu kavramlar ile başlanması yenidoğan için bir tür sosyal gerçeklik kurar ve ona kendisini ifade edebilmesi için bir çerçeve sunar. Anadil öğrenildikçe o dille ilişkili dini kavramlar da edinilmeye başlanır ve birey büyüdükçe bu kavramların tahakkümü altına girer ve kendisini bu çerçevede tanımlamaya başlar. Yani, dilin keyfi yapısı insana yaşantısını kategorilere bölümleme imkânı verir ve bu sayede insan, kendi bilincini bu bölünmüş kategoriler üzerinden inşa eder (Burr, 2012, s. 51). Yani din dili açısından bakıldığında, insan tek bir varlık olarak düşünülürse inanan biri, bizler ve onlar, iyi kötü, cennet cehennem, günah sevap gibi yaşamını oturtabileceği hazır kalıplar bulur ve din dilinin ona sunduğu bu hazır kalıplar kendi inanan kimliğini inşa etmesi ve kendisini tanımlamasına imkân verir. Yani insan, dilin yardımı ile var olan dünyayı keyfi kategorilere böler ve bu kategorilere göre kendisini yeniden inşa eder.

Yapısalcılığın dile ilişkin görüşü dilin kullandığı kavramların keyfi olmasına karşın, bir süre sonra sabitleştiği yönündedir. Gösteren ve gösterilen arasında kurulan keyfi ilişki, bir süre sonra sabitleşmeye başlar. Oysa post yapısalcılar kurulan bu ilişkinin keyfi olması konusunda hem fikir olmakla beraber, sabitliği kabul etmezler. Onlara göre dil sürekli dönüşüm ve değişim halindedir. Dolayısıyla, dilin değişimi ile birlikte insanların da sabitliğinden söz etmek mümkün olmamaktadır. Yani, sosyal gerçekliği inşa etmede başat rol üstlenen dilin değişmesi, sosyal gerçekliğin de değişmesine ve buna bağlı olarak da insanların kendilerini yeniden inşa etmelerine sebep olur. Yapısalcılıkta keyfi olan ve bir süre sonra sabitleşen göstergeler sistemi olan dil, post yapısalcılıkta sabitlenmez konuşmalarla, anlaşmazlıklarla sürekli olarak anlam yeniden kurulur. Kabaca söylemek gerekirse, insanın kişiliğinin inşası, birbirleri ile etkileşimde bulunmaları ve karşılıklı değiş tokuş ile mümkün olmaktadır (Burr, 2012).

Ayrıca post yapısalcılar dili bir çatışma alanı olarak gördükleri için, güç-iktidar ilişkilerinin önemli olduğunu vurgularlar. Bu duruma şöyle bir örnek verilebilir. “*Oruç tutar mı?*” sorusu, sorunun muhatabına göre farklı anlamlara ve farklı güç-iktidar ilişkilerine neden olabilir. Eğer ki, bu soru bir anneye çocuğu kast edilerek soruluyorsa, bu soru yadsınmaz ve anne ile çocuk arasındaki güç ilişkisi toplumda kabul edilmiş bir ilişki olduğu anlamını taşır. Çocuk konumu gereği anneden aşağı olduğundan bu ilişkide iktidar annedir ve gerçeklik bu şekilde inşa edildiği için soru çocuğu da gücendirmez. Fakat, buna karşın eğer ki soru iki eşit güç arasında bir muhataba sorulursa bu sefer çatışma doğar ve farklı bağlam farklı anlamların ortaya çıkmasına izin verir. Soru bir çocuk kastedilerek değil de bir eş kastedilerek sorulursa eğer, bir tür aşağılama içereceğinden yadsınır. Bir erkeğe veya bir kadına eşinin oruç tutup tutmaması ile ilgili gelecek sorun, her şeyden önce, ötekinin kişiliğini yok sayacağı için aşağılayıcıdır. Ayrıca, eşler arasındaki eşit güç-iktidar ilişkileri de bu sorunun yadsınmasına neden olur. Dolayısıyla, aynı soru farklı bağlamlarda veya farklı muhataplarda farklı anlamlara neden olur.

Din dili açısından bakacak olursak özellikle de ibadetler için, kullanılan dilin icracı bir dil olduğunu söyleyebiliriz. Söylemsel psikolojide konuşma eylemi teorisi olarak adlandırılan bu durum, kullanılan dilin bazı eylemleri gerektirdiği iddiasını

içerir (Burr, 2012). Benzer şekilde Austin de (1962, akt. Burr, 2012; Çelebi, 2014), bazı ifadelerin betimleyici değil, icra edici olduğunu ileri sürer. Yani, bir ülke başkanının, şu ülkeye savaş açıyorum, cümlesi doğruluk veya yanlışlık üzerinden değerlendirilmez, buna karşın ima ettiği eylemler üzerinden değerlendirilir. Böyle bir cümle ülkeleri savaşa sokabilir. Dolayısıyla, mantıkçı pozitivistlerin iddia ettiği gibi din dilinin olgusal bir karşılığının olmaması bu dilin doğruluk veya yanlışlık üzerinden değerlendirilecek bir şey olmadığı anlamına gelmez, aynı zamanda eyleme geçirici işleve de sahiptir. Oruç tutmak, namaz kılmak vs. gibi dilin dini kullanımları birtakım eylemleri zorunlu kılar. Bu yüzden, konuşma eylemi teorisi dili insanın sosyal bir pratiği (Burr, 2012) görmesi gibi, din dilinin de inanan insan için eylemlere gebe sosyal bir pratik olduğu düşünülebilir.

3.3. Din Dilinin İşlevleri

Her ne kadar dili konuşan tek tek kişiler olsa da dil, toplumsal bir yapı olarak karşımıza çıkar. Çünkü, hangi dilin konuşulduğuna binaen, bir toplumun kültürü, gelenekleri, düşünme biçimleri, inançları ve değerleri dil aracılığı ile aktarılır. Bu yüzden söylenebilir ki, bir toplumda konuşulan dil, aynı zamanda o toplumu da yansıtır. Tam bu noktada din ile dilin kesiştiği söylenebilir. Çünkü din olgusu, yapısı itibari ile varlığa, yaşama ve insana dair birtakım açıklamalar sunar. İnsanın zihnindeki boşlukları doldurmaya, cevaplanmamış soruları cevaplamaya ve bunu yaparken de insanı faydalı bir birey olarak yetiştirmeye çalışır. Yani din, hem ontolojik meselelere ilişkin bir açıklama imkânı sunarak insanın bilme ihtiyacına cevap vermeye hem de kendi içindeki kurallar ve ilkeler doğrultusunda yaşamın ilk yıllarından itibaren kişiyi topluma uygun bir birey olarak şekillendirmeye çalışır (Erkan, 2014). Dolayısıyla her iki biçimde de işlevini dil yoluyla gerçekleştirir ve bu da dinin kullandığı dilin özel olmasına neden olur. Yani, diyebiliriz ki her dil kendi içinde bir dünya görüşü taşır ve özel bir dil olarak din dili de istisna değildir. Dini açıdan gerçeklik konuşulan bu özel dil içinde inşa edilir ve konuşanların diline bürünür (Gökberk, 2011, s. 73).

Bu kısımda, din dilinin o dine inanan insanlar için ne türden işlevlerinin olduğuna bakılacaktır.

3.3.1. Din Dilinin İnşa İşlevi

Dinler, insanlık tarihi kadar eskidirler. Tarihin her döneminde bireysel olarak bir dinen inanmayan insanlar olduysa da dinsiz bir topluma rastlanmamıştır (Tanrıverdi, 2018). İnsanın olduğu yerde çeşitli dinler de var olmuştur. Dinin diğer canlılar için değil de insana özgü olması, dinlerin yüksek zihinsel süreçleri gerektirdiğinin kanıtıdır. Zira, Wundt, deneysel psikolojinin kurucularından ve en önemli savunucularından olmasına rağmen; din, dil ve mit gibi kültürel tezahürde nesneleştirilen yüksek zihinsel süreçlerin sadece folk psikoloji ile açıklanabileceğini düşünmekteydi (Wulff, 1991, s. 14). Çünkü insan, atıfta bulunan bir varlıktır. Çevresinde karşılaştığı şeylere ilişkin nedensel açıklama biçimleri sunmaya çalışır.

Bununla birlikte, dinler her ne kadar insanın bilme ve anlama ihtiyacını karşılamaya çalışsa da insanın topluma uygun birer kişi olarak yetişmesi için çeşitli reçete sunar. Dolayısıyla, yaşamın ilk yıllarından itibaren geçmişten süzülerek gelen ve çağa uygun erdemleri o dönemin, o toplumun insanlarına aktarır ve topluma uygun insanlar inşa eder. Din, bu gücünü en başta dil üzerinden gerçekleştirir. Çocuklar, konuşmayı öğrenmeye başladıklarında dini ve kültürü de öğrenmeye başlarlar. Bu yüzden din dili, yaşamın ilk yıllarından itibaren kendisini gösterir. Erken yaşlarda karşılaşılan dilin biçimi ve kalitesi o kadar önemlidir ki çalışmalar, dil gelişiminde erken dönem deneyimlerinin (*early language experience*) çocukların sonraki yaşamlarında konuştukları kelime sayılarını ve hatta öğrenebilme kapasitelerini de belirlediğini göstermektedir (Fernald et al., 2013). Yani, bir çocukla neyin, nasıl ve ne kadar konuşulduğu çocuğun sonraki yaşantısında önemli bir etkiye sahiptir ve öğrenme hızı gibi birçok zihinsel yetiye doğrudan etki eder.

Din, en başta topluma uygun bir kişi inşa etmeye çalışır. Bu kişiye neyin yanlış, neyin doğru; neyin kabul edilebilir ve neyin kabul edilemez olduğu gibi birçok yaşam biçimi sunar. Dolayısıyla, dinin kullanmış olduğu yöntem, kişi inşa ederken aynı zamanda bu kişide ahlak da inşa eder. Çünkü ahlak, toplumu bir arada tutan önemli bir yapıdır ve özellikle yasaların henüz oluşmadığı dönemlerde birer yasa niteliğindedir. Bu anlamda ahlak, bir bakıma bir toplumdaki görülmeyen, fakat varolan kurallar bütünüdür. Ahlakın en büyük kaynağı da dindir. Çünkü, ahlakın içerdiği “iyilik” ve “kötülük” gibi kavramlar en nihayetinde ancak din ile temellendirilebilir. Örneğin,

dindar gençler, dindar olmayan akranlarına nazaran daha az alkol ve uyuşturucu madde kullandığı (Johnson vd., 2008) ve daha az suça bulaştığı⁴⁰ (Salas-Wright vd., 2014) görülmektedir. Benzer şekilde, 60 çalışmanın incelendiği bir meta analiz çalışmasında dinin suç işleme üzerinde önemli bir önleyici etkisi olduğu görülmüştür (Baier ve Wright, 2001).

Kısacası din, topluma uygun bir kişi inşa eder. Çocukluktan itibaren, insanların kişilik gelişimlerine etki eder, neyin yanlış ve neyin doğru olduğunu belirterek ahlaklı bir şahıs olmalarına katkı sağlar ve kendilerini tanımlayabilecekleri bir kimlik sunar.

3.3.1.1. Kişiliğe Etki Eder

3.3.1.1.1. Kişilik Nedir

Kişilik, bireyin kendisinden kaynaklanan tutarlı davranış kalıpları ve kişilik içi süreçleri olarak tanımlanabilir (Burger, 2006, s. 23). Tutarlı davranış kalıpları derken kastedilen, kişiliğin değişken olmaması ve zaman içinde stabil olan davranışlara imkân tanımasıdır. Yani, içine kapanık biri, birdenbire çok sosyal veya herkesle iletişim kurmaya çalışan biri olmaz. Diğer taraftan kişilik içi süreçler derken kastedilen, insanların nasıl davranacaklarını veya hissedeceklerini etkileyen duygusal, güdüsel ve bilişsel süreçlerdir (Burger, 2006, s. 23). Bu tanım her ne kadar kişiliğin biyolojik yönüne dikkat çekse de kişilik çevresel etmenlerden de etkilenir. Örneğin anne baba tutumları çocuğun kişiliğinin oluşmasında etkilidir. Ya da daha genel anlamda kültür kişiliğin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Bunun en bariz örneği, bireyci ve kolektivist kültürlerin farklı kişilik özelliklerinin gelişmesine imkân tanımasıdır (Triandis, 2001). Daha çok Batı ülkelerinde görülen bireyci kültürler, bireysel başarıya önem verirler. Bu kültürde yetişen insanlar açısından bağımsız ve biricik olmak çok önemlidir. Buna karşın daha çok doğu ülkelerinde görülen toplulukçu kültürlerde ise tam tersi olarak bireysel başarılarından ziyade iş birliği gibi kolektivist davranışlara önem verilir. Dolayısıyla, bağımsızlıktan ziyade grupla hareket etme,

⁴⁰ Dinin suçu önlediğine ilişkin yaygın görüşlerden biri cehennem ateşi hipotezidir (hellfire hypothesis). Bu hipoteze göre dinin, cehennem ve cennet gibi öteki dünyaya ait ceza ve ödüller kullanması suç üzerinde caydırıcı bir etkiye neden olmaktadır (Baier ve Wright, 2001). Yani, bir bakıma dinin “olgusal olmayan” cennet ve cehennem gibi dilsel ifadeleri suç işleme gibi toplumu derinden etkileyen bir soruna çözüm sunmaktadır. Bir başka deyişle olgusal karşılığı olmayan bu kelimelerin, insanların zihinlerinde gerçek bir karşılığının olduğu görülmektedir.

gruba değer verme gibi şeyler bu kültürdeki insanlar için önemlidir (Burger, 2006, s. 32-33).

Kişiliğin en önemli unsurlarından biri mizaçtır (temperament). Mizaç, insanların doğuştan getirmiş oldukları davranış eğilimleridir. Mizaçtaki bireysel farklılıklar genellikle yaşamın ilk yılında bebeklerde gözlemlenmeye başlar. Mizacın sahip olduğu bu eğilim özellikleri insanların doğdukları çevre ile etkileşimlerinden kişiliklerini oluşturur (Burger, 2006, s. 352).

Kişiliğin nasıl oluştuğu ile ilgili çeşitli psikoloji kuramları bulunmaktadır. Bu kuramlar, psikanalitik kuramlar, ayırıcı özellik (traits) kuramları, biyolojik kuramlar, insancıl kuramlar, davranışsal kuramlar ve bilişsel kuramlardır. Bu kuramları ayrı ayrı ele almak hem çok fazla detay gerektireceğinden hem de tezin amacını aşacağından kabaca ne olduklarına değinilip, din ve din dili ilişkisi üzerinden ele alınacaktır.

Psikanalitik kuram, başlangıçta Freud ile birlikte kişiliğin bilinçaltı süreçlerine vurgu yaparken, Freud'dan sonraki kuramcılar odağı daha sosyal-çevresel faktörlere kaydırmışlardır. Örneğin Adler, kişilik gelişiminde ebeveynlerin etkisine değinirken yetiştirme tutumlarına vurgu yapmaktadır. Buna karşın Jung, kolektif bilinçdışı ve arketipler gibi insanların zihinlerinde ortak olan imgelere dikkat çekmiştir. Erikson gibi bazı kuramcılar ise kişiliğin daha sosyal yönlerine ve yaşam boyu özelliklerine odaklanmışlardır. Ayırıcı özellik yaklaşımını savunanlar ise, çeşitli kişilik özelliklerini bir araya getirip her insanın bu özelliklere belli düzeylerde sahip olduklarına ilişkin bir iddia sunmuşlardır. Dışadönüklük gibi kimi kişilik özellikleri merkezi özellikler olarak değerlendirilirken, iyimserlik gibi bazı kişilik özellikleri ise daha az ön plana çıkan kişilik özellikleri olarak görülmüştür. Biyolojik kuramlar ise kişiliğin daha çok kalıtsal ve evrimsel yönüne vurgu yapmış ve bu bağlamda mizacı ön plana çıkarmışlardır. Tüm diğer kişilik kuramları bir nevi deterministik bir yaklaşım benimserken, insancıl kuramlar bireyi ön plana çıkararak ona bir sorumluluk yükleme, onun olumlu yönlerini geliştirme gibi farklı açılardan kişiliğe yaklaşmışlardır. Davranışçı yaklaşımlar, kişilik özelliklerini klasik koşullanma, edimsel koşullanma ve sosyal öğrenme gibi kuramlar çerçevesinde ele almışlar ve kişiliğin bir bakıma öğrenilen bir şey olduğunu savunmuşlardır. Son olarak bilişsel yaklaşım ise, kişilik ile

ilgili şemaları ve çeşitli düşünce kalıplarını ele almışlar ve öz farkındalık gibi kavramları ön plana çıkarmışlardır (Burger, 2006).

3.3.1.1.2. Dini Kişilik ve Kuramlarla İlişkisi

Geçmişte bulunduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplumlar bulunacaktır. Fakat dinsiz bir toplum asla.

Henry Bergson

Kişilik tanımlanırken, kişiliğin hem kalıtsal hem de çevresel yönüne değinilmişti. Yani, insan kişiliği sadece doğuştan getirilen özelliklerle oluşmaz. İnsanın içine doğduğu toplumun, kültürün, dinin, hatta sahip olduğu ebeveynlerinin bile kişiliğinin gelişmesinde etkisi bulunur. Çünkü kişilik, doğuştan getirilen birtakım davranış eğilimleri ile birlikte bireyin çevresinden öğrendikleri ve edindiklerinin toplamıdır. Bu yüzden iyi çevrede yetişen bir kimsenin kişiliği ile kötü bir çevrede yetişen bir kimsenin kişiliği benzer ölçüde etkilenmez (Akto, 2011). Bu bağlamda din, insana kişiliğinin gelişimini olumlu etkileyecek bir ahlak sunar. Öyle ki, büyük bir örneklem üzerinden yapılan bir araştırmaya göre, dini bir inanca sahip olan ve düzenli kiliseye giden kişilerin daha güçlü kişilik özellikleri olduğu görülmüştür (Akto, 2011, s. 196).

Din dili üzerinden bakacak olursak eğer; dil, bilginin en önemli iletim aracı olduğundan, kişilik gelişimi açısından da dini erdemler ancak genelde dil, özelde ise din dili ile aktarılabilir. Din dilinin içermiş olduğu irade, amaçlılık, sorumluluk, günah, sevap, sabır, iyilik, kötülük gibi kavramlar insanın nasıl davranması gerektiğine ilişkin bir çerçeve sunar. Örneğin dini bir kavram olan irade kavramı, bireyin eylemde bulunmasına ilişkin sahip olduğu gücü ve kontrolü ifade eder (Kılıçoğlu, 2021). Dolayısıyla dini açıdan kişi, yaptığı ve ettiği eylemlerde özgürdür ve bu eylemleri isteyerek yapma veya yapmama gücüne, bir bakıma iradesine sahiptir.⁴¹ Bu bakımdan irade kavramı varoluşçu veya insancıl psikolojinin özgürlük ve kişisel sorumluluk kavramlarına denk düşer. Öyle ki, insancıl psikologlar insanların kendi yaşamlarını denetleme gücüne sahip olduklarını ve eylemlerinin sonuçlarından da sorumlu

⁴¹ “Biz ona yolu gösterdik; (artık o,) ya şükredici olur ya da nankör (76/3)”, “Şüphesiz insana kendi emeğinden başkası yoktur (53/39)” veya “Hak Rabbinizdendir; artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin (18/29)” ayetleri Müslümanların eylemde bulunma konusunda özgürlüklerinin ve iradelerinin olduğuna ilişkin göndermelerde bulunur.

olduklarını dile getirirler (Burger, 2006, s. 419). Ayrıca, insancıl psikolojinin içermiş olduğu kişisel gelişim ve kendini gerçekleştirme kavramı da din açısından inanan kimse için farklı anlamlar içerebilir. Çünkü, tüm dinler bireylerin olgun, erdemli ve iyi insanlar olmaları için öğütlerde bulunurlar. Dolayısıyla kendisini gerçekleştirmek isteyen bir dindar birey için, Allah’a layık bir kul olmak, iyi işlerde bulunmak veya kötülük yapmamak gibi dini-kişisel gelişimini tamamlamak isteyebilir. Bu motivasyonla eylemlerde bulunabilir.

Çoğu insan için din hayatın merkezi konumundadır ve dolayısıyla din, insanların davranma biçimlerini, düşüncelerini, motivasyonlarını ve hatta duygularını çeşitli biçimlerde etkilemektedir (Emmons, 2014, s. 167). Emmons (2014) din ve kişilik arasındaki ilişkiyi, Mc Adams’ın üç aşamalı kişilik kuramından hareketle açıklamaya çalışır. Bu aşamalar, karşılaştırmalı yaratılış özellikleri, bağlamsal kişilerarası ilişkiler ve bütünleştirici hayat hikayeleridir. Buradan hareketle Emmons, dinin kişilik oluşturmada bireye bir kimlik ve bütünleştirici bir hayat hikayesi sunduğunu ifade eder. Çünkü kişiliğin üçüncü düzeyi olan bütünleştirici hayat hikayeleri insanlara amaç ve anlam hissi veren bir kimlik oluşturmaya imkân tanır. Bu da en iyi din ile mümkündür, öyle ki birçok insan hayat hikayelerini onlara bir anlam sunan din üzerinden oluşturur.

Dinin kişilik üzerindeki etkisini dile getiren psikologlardan belki de en ünlüsü Carl Gustav Jung’dur. Onun ileri sürmüş olduğu arketipler⁴² ve kolektif bilinçdışı gibi kavramlar, dinlerin çeşitli sembollerle insanların zihinlerinde yaşadığının, bir başka deyişle kişiliklerinin üzerindeki etkisine işaret eder. Jung, Freud’un bahsettiği kişisel bilinçdışına istinaden tüm insanlarda ortak olan ve nesiller boyunca aktarılan bir başka bilinçdışının, yani kolektif bilinçdışının olduğunu iddia eder. Kolektif bilinçdışında insanların davranışlarını etkileyen belirli türden ilksel imgeler bulunur. Jung, bu imgelere arketipler adını verir. Ona göre bebeğin, annesi ile kurmuş olduğu bağ veya doğar doğmaz meme emmeye başlaması, ortak bilinç dışındaki “anne” imgesinden kaynaklanır (Burger, 2006, s. 157). Bu arketipsel imgeler insanların eylemlerini veya

⁴² Jung, arketipi şöyle tanımlamaktadır “*Kalıtımla geçtiğini belirttiğim özelliğin, aynı ya da en azından benzer fikirleri yeniden yaratma olasılığı gibi bir şey olduğunu sanıyorum. Bu olasılığa, “zihnin önkoşulu ve beyinsel işlevin bir özelliği anlamına gelen “arketip” adını verdim.*” (Jung, 1998, s. 99)

eylemde bulunma eğilimlerini etkilediği için kişiliklerinin oluşmasına da etki eder. Bu noktada Jung'un dini, kolektif bilinçdışından beslenen bir insanlık mirası olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü, ona göre din çocukluk döneminden kalma ve tedavi edilmesi gereken bir hastalık değildir; aksine, din insanlığın ortak bilinçaltında nesiller boyunca sakladığı yüksek bir birikimdir. Ona göre din, arketipler aracılığı ile insana bir amaçlılık sağlayarak ruhun derinliklerini ortaya çıkarır (Crapps, 2004, 180).

Din dili açısından Jung'un kolektif bilinçdışı ve arketip kavramlarına baktığımızda ise, insanların ortak zihinlerinin olduğunu ve zihinlerde varlık gösteren çeşitli sembollerle insanların bir bakıma iletişim kurduklarını söyleyebiliriz. Yalnız, bu dil kuralları olan cümleler değil, zihinlerde yaşayan sembollerdir ve öyle ya da böyle çeşitli dinlerde, tarikatlarda veya farklı coğrafyalarda kendisini dışa vurur. Bu semboller bir bakıma insanlığın dindar bilincini harekete geçirmekte ve onlara mabetler inşa etme gibi belirli bir şekilde davranma eğilimleri kazandırmaktadır. Bu arketipsel semboller, ortak anlamlar taşımasına karşın, kendisini çağa uygun sembollerle her seferinde yeniden gün yüzüne çıkar (Crapps, 2004, 180). Bu bağlamda, din dilinin anlamı var mıdır, gibi bir soru anlamsız olur, çünkü anlam, zaten insanların ortak zihinlerini meşgul eden dinin ta kendisidir. Örneğin, din dili tartışmaları her ne kadar Tanrı üzerinden ontolojik bir mahiyette gerçekleşse de Jung açısından bakacak olursak, Tanrı'nın gerçek olmadığını söylemek anlamsızdır. Çünkü ona göre, Tanrı arketipsel bir imge olarak tüm insanların zihinlerinde veya daha kavramsal ifade edecek olursak psişelerinde bulunur. Yani, Tanrı'nın bu bağlamdaki varlığı psikolojik bir olaydır ve her birey tarafından otantik olarak doğal bir şekilde deneyimlenir (Crapps, 2004, 180).

Peki Jung'un bahsettiği bu ortak bilinçdışındaki arketipler ya da mitler insanla nasıl iletişim kurar. Bunun en bilinen örnekleri bu arketiplerin kendilerini hikayelerde, efsanelerde, dini metinlerde göstermesidir. Jung, arketipsel fikirler için şöyle demektedir:

Böyle fikirler asla icat edilmez; insanoğlu aklını amaca dönük bir etkinlik olarak kullanmayı henüz öğrenmeden önce dogmalar zaten vardı. İnsan düşünce üretmeyi öğrenmeden önce, düşünce kendisine gelmişti. İnsanoğlu düşünmedi ama akıl işlevinin farkına vardı. Dogma rüya gibidir, nesnel psikenin, bilinçdışının ihtiyarı ve özerk faaliyetini yansıtır. Bilinçdışının bu şekilde ifade edilmesi, doğrudan deneyime

karşı bilimsel bir teoriden daha etkin bir savunma aracıdır. Teori, deneyimin duygusal değerlerini gözardı etmek durumundadır. Dogma ise, aksine, bu açıdan son derece açıklayıcıdır. Bir bilimsel teorinin yerini hemen bir yenisi alır. Dogma ise asırlarca devam eder. Acı çeken tanrı-insan dogması en azından beşbin yıllıktır, teslis ise herhalde daha da eskidir. (Jung, 1998, s. 51-52)

Jung'a göre her insan kendi arketipsel imgeleri ile temas halindedir ve hayatlarının nihai hedefleri gelişmek, olgunlaşmak, kendini gerçekleştirmektir. Jung, tüm bunları ifade etmek için bireyleşme kavramını kullanır. Bireyleşme Jung'a göre dini bir arayış sürecidir ve benliğin keşfine yönelik bir yolculuğu ifade eder (Crapps, 2004, 180). Örneğin, bireyleşmenin en güzel örnekleri kahraman (aşama) arketipi üzerinden dini metinlere veya hikayelere girerek insanlara mesaj veren metinlerde bulunmaktadır. Kahraman arketipi, insanın bilinçdışını aşarak kendi egosu ile bütünleşmesi sürecini ifade eder. Bu hikayelerde kahramanın yurdunu terk edip, bir yolculuğa çıkarak çeşitli engellerle mücadele ettikten sonra olgunlaşmış olarak ana yurduna, yani benliğine döner (Gürses, 2007). Bunu antik Yunanda Odysseus'da, Tevrat veya Kur'an'da Musa peygamber kıssasında veya edebi bir metin olan simurg hikayesinde olduğu gibi sayısız yerde görebiliriz. Her seferinde kahraman çeşitli sebeplerle (bu bir cinayet veya Tanrısal alanın ihlali olabilir) bir yolculuğa ve arayışa çıkar, en sonunda Tanrısal bir kavrayış ile yurduna geri döner. Jung, insanların bu bireyleşme sürecinin bu şekilde kahraman arketipi aracılığı ile din dilinde yer bulduğunu ifade eder.

3.3.1.2. Sosyal ve Dini Kimlik İnşa Eder

Her insan, cinsiyet veya etnisite gibi bazı gruplara doğuştan; siyasi parti üyeliği, takım taraftarlığı gibi bazı gruplara ise sonradan üye olur. Bu gruplardan din gibi bazı gruplara doğuştan üye olursa da bir süre sonra bu gruplar değiştirilebilir. Yani insanlar ister doğuştan olsun ister sonradan, her seferinde bir gruba dahil olarak yaşarlar. Tajfel'e göre, bir grup içinde algılanan parçaların ortak özellikleri zamanla bütünü, yani o grubu tarif eden özellikleri oluşturur. Daha sonra gruba ait olan bu özellikler, tek tek grubun parçası olan kişilerin sosyal kimliklerinde temsil edilir. Bu temsil edilme, bu kişilerin dahil oldukları grupla özdeşleşmelerini ve kendi sosyal benliklerini oluşturmalarını sağlar. Muzaffer Şerif'e göre ise bir bütüne (gruba) yönelik hissedilen aidiyet ve bağlılık, o grubu oluşturan parçaların (bireylerin)

karşılıklı bağımlılıklarına bağlıdır. Yani, Şerif'e göre bir grubu oluşturan ve onu bir arada tutan şey, karşılıklı bağılıktır. Fakat, yapılan sonraki çalışmalar bir gruba bağlanmak veya o gruba ait hissetmek için karşılıklı bağımlılığa gerek olmadığını göstermektedir (akt. Arkonaç, 1993, s. 11-12).

Sosyal kimlik kuramına göre, her insanın olumlu bir benlik imajı bulunur ve insanlar bu olumlu benlik imajlarını sürdürmeye eğilimli davranırlar. Bu yüzden insanlar, kendilerini belirli gruplarla tanımlar ve kendi olumlu kimlik imajlarını sürdürebilmek için kendi gruplarını diğer gruplardan daha iyi ve üstün olarak algırlar. Dolayısıyla insanlar, kendi ait oldukları ve üstün olarak gördükleri grupla özdeşleşerek hem kendi sosyal kimliklerini oluşturmuş hem de sahip oldukları olumlu kimlik imajlarını sürdürmüş olurlar. Bunun neticesinde, çoğu zaman insanlar, kendilerini ayrı ayrı bireyler olarak değil, ait oldukları sosyal gruplar ve sınıflarla ifade ederler (Demirtaş, 2003). Bu sınıflandırma sonucunda, kendilerini ait olarak gördükleri grupla özdeşleşirler ve bu özdeşleşmenin neticesinde de sosyal kimlikleri oluşur.

Dil de hem insanların iletişim aracı hem de kültürün önemli bir unsuru olduğundan, grupların düşünceleri, ideolojileri ve fikirleri dil üzerinden aktarılır. Bu açıdan dil, önemli bir işleve sahiptir. İnsanlar, dahil oldukları grubun değerlerini benimsediklerinde, bu değerler onların günlük dillerine yansır. Örneğin, milli kimlik inşa edebilmek için çocukluktan itibaren milli bir dil kullanılır. Bunun en güzel örneklerinden biri “*Andımız*”⁴³ metninin ilkokullarda okutulması ve milli kimliğin inşasında kullanılmasıdır. Birinci Dünya Savaşından sonra 1932 yılında yazılmış olan bu metin, savaş sonrası bir ulus kimliği inşa etmek için kullanılmıştır (Kartal, 2020). Dolayısıyla milli kimlik, ideolojik bir hal almış ve dil üzerinden inşa edilmeye çalışılmıştır. Din için de benzer bir durum söz konusudur. Çünkü din, kendi başına değerler ve inançlar sistemidir. Bu yüzden, dini gruplarda konuşulan dilin önemi oldukça fazladır. Belli bir grup içinde kullanılan ortak dil sayesinde insanlar birbirleri ile anlaşabilir ve kendi gibi olanları bu dil üzerinden tanıyabilir. En basitinden ölen bir

⁴³ Bu metin şöyledir, “*Türk’üm, doğruyum, çalışkanım. Yasam küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, budunumu özümnden çok sevmektir. Ülküm yükselmek, ileri gitmektir. Varlığım Türk varlığına armağan olsun.*” (Kartal, 2020, s. 28)

kişinin arkasından kullanılan ifadeler bile, kişinin dahil olduğu grup hakkında bilgi verir. Örneğin, eğer bir kimse “*Allah rahmet eylesin*”, “*Mekânı cennet olsun*”, “*Nur içinde yatsın*” gibi ifadeler kullanıyorsa, bu kişinin bir Müslüman olduğu; “*Işıklar içinde uyusun*” gibi bir ifade kullanıyorsa eğer sol görüşlü, dini açıdan zayıf veya dinsiz olduğu çıkarımı yapılabilmektedir (Ergönenç, 2019).

Dolayısıyla, bir grup içinde yaşayan ve kendi dünyasını bu grup içinde anlamlandıran bir varlık olarak insan, kendisini ait olduğu grupla tanımlar. Bir bakıma, bir gruba karşı hissedilen aidiyet veya bağlılık dil üzerinden de kendisini gösterir. Örneğin, bir çalışmada İslamafobiye yönelik eleştirilere, İslami çerçevenin verdiği yanıtlar, onların dünya görüşlerini ve dahil oldukları grubu savunma biçimlerini açık bir şekilde göstermektedir. Örneğin, İslam’ın savunuculuğunu yapmak için, “*Gerçek İslam felsefi ve ilim doludur*”, “*İslam gerçek ama Müslümanlar sahte*”, “*Allah’a inanırsan seni korur, ateş İbrahim’i yakmadı*” gibi ifadeler kullanmışlardır. Burada açık bir şekilde görülmektedir ki hem dahil olunan grubu savunmak hem de grubun değerleri ile çağın değerleri arasında bir köprü kurabilmek için, bilim, felsefe veya gerçeklik gibi her iki grupta da ortak olarak kullanılan kavramlar öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bir diğer ifadeyle, İslami gruplara ait olan bu din dili, eleştirilere cevap verebilmek, kendi gruplarının prestijini koruyabilmek ve kendi olumlu Müslüman benliklerini koruyabilmek için özdeşim kurdukları İslam dinini savunmaya geçmektedirler. Aynı çalışmada, karşı tarafta kendini konumlandıran kişiler ise, bunlar ateistler olabilir veya başka dinden insanlar olabilir, “*İŞİD, İslam’ın özüdür*”, “*Gerçek İslam, bugün İŞİD’in uyguladığı İslam’dır*”, “*Gerçek İslam terörizmden başka bir şey değildir*” gibi ifadelerle, dış grup olarak gördükleri Müslümanları eleştirmektedirler (Ünür ve Duman, 2016). Yani, insanların kendilerini herhangi bir grupla konumlandırma biçimleri onların dünya görüşlerini etkilemekte ve bu da konuştukları dili, hatta bakış açılarını bile değiştirmektedir.

Her grubun temel birtakım değerleri bulunur. Bu temel değerler, bir grubun kültürünün temel bileşenlerini oluşturan değerlerdir. Grubun herhangi bir üyesinin bu temel değerleri inkârı, o kişinin gruptan atılması veya dışlanmasına yol açar. Çünkü bu değerler, grubun kimliği ve kültürü ile iç içedir, dolayısıyla bu değerlerin inkârı grubun kimliğinin de inkârı anlamına gelir. Örneğin, Avrupa toplumları gibi bireyselci

kültürün hâkim olduğu topluluklarda çekirdek değerler bireysel değerlerdir. Fakat, Ortadoğu veya Asya ülkeleri gibi topluluklardaki toplulukçu değerler, o kültürlerin çekirdek değerlerini oluştururlar. Bununla birlikte, genellikle kültürlerin veya toplumların çekirdek değerleri arasında en önemlilerinden biri olan dil bulunmaktadır (Smolicz, 1981; Smolicz, 1980). Örneğin Türk kültürü için Türkçe önemli bir çekirdek değer iken, Türk ve Müslüman olan bir cemaat için hem Türkçe hem de Arapça önemli bir çekirdek değeri oluşturur. Çünkü, grubun kimliği ile o grubun konuştuğu dil arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Fakat, etnik gruplardan farklı olarak dini gruplarda din gibi bir değerın önemi oldukça büyüktür. Dolayısıyla, bazen dini kaygılar etnik kaygıların önüne geçebilir.

Dil ve kültür arasındaki sıkı ilişki dolayısıyla çekirdek değerler, bir dilin sürdürülmesinde ve nesiller arasında aktarılmasında önemli rol oynar. Din gibi temel bir değer, o dine ilişkin dilin, din dilinin aktarılmasını da sağlar. Bununla birlikte, birçok etnisite dil merkezlidir. Yani, kendi dahil oldukları toplumlar aynı dili konuşan toplumlardır. Türklerin Türkçe, Yunanların Yunanca konuşması gibi örnekler verilebilir. Dolayısıyla hem dinin hem de dilin eşleştiği kültürlerde (örneğin, Arapçanın din dili olması ve Arapların Arapça konuşması gibi) dil ve din arasındaki ilişki ve dilin temel bir değer olarak görülmesi daha belirgindir. Bu yüzden, dil bir kültürün paylaşımında ve aktarılmasında sadece temel bir değer olarak kalmaz, aynı zamanda dahil olunan kültürü diğer dış kültüre karşı sınır çizer ve korur (Gogonas, 2012).

Bununla birlikte dil, kültürel bir aktarım aracı olduğundan din ve o dine inanan insan arasında bir köprü konumundadır (Sadan, 2021). Bu bağlamda din dili, sosyal veya dini kimliğin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Bir kültürel yapı olarak dil toplumsal değerleri inananlara aktarmak için en büyük araçtır. Çünkü din, sahip olduğu dil üzerinden insanlara sosyal kişiliklerini oluşturacakları araçlar sunar. Örneğin, Kur'an'da insanı nitelerken sabırsız, cimri, nankör, hırslı gibi ifadeler kullanılmaktadır (Özdemir, 2017). Benzer şekilde, birçok ayette iyiliği emrederek toplumsal yapıyı ayakta tutacak tavsiyelerde bulunur. Örneğin, Allah Kur'an'da inananlara şöyle bir tavsiyede bulunur “*Allah'a ibadet edin ve O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın. Anne-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak*

komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolda kalmışta ve sağ ellerinizin malik olduklarına güzellikle davranın. Çünkü, Allah, her büyüklük taslayıp böbürleneni sevmez.” (4/32) Ayetten de açıkça anlaşılmaktadır ki Kur'an, inananlara nasıl birer insan olmaları ve nasıl davranmaları konusunda emir ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Yani, bu dine inanan ve dinin emir ve yasaklarına uyan bir Müslümanın kimliğinde anne babaya ve akrabaya, ihtiyaç sahiplerine yardım eden özellikler bulunması gerekirken; nankörlük, cimrilik, sabırsızlık gibi özellikler de elimine edilmeye çalışılmaktadır. Çünkü, dinin dil üzerinden yaptığı şey inanan, topluma uygun erdemli bir insan inşa etmektir.

Sosyal kimlikler, sosyal inşacılığın bahsettiği gibi dil üzerinden her seferinde yeniden inşa edilir. Sosyal kimliğin nasıl yeniden inşa edildiğinin en iyi örneklerinden biri de insanların din değiştirmeleridir. Araştırmacılara göre her insanın bir söylem evreni bulunur (*universe of discourse*) ve söylem evreni tıpkı Wittgenstein'in dil oyunları veya Kuhn'un paradigma kavramında olduğu gibi, insanlara atıfta bulunabilecekleri, dünya görüşlerini temellendirebilecekleri bir anlam bağlamı sunar. Bilinç dediğimiz yapı da kabaca, insanların bu söylem evreni içindeki iletişiminin bir ürünüdür. Dolayısıyla din değiştirme sadece yaşam pratiklerinin değişmesi demek değildir, aynı zamanda insanların söylem evrenlerinin de değişmesi anlamına gelir. Çünkü, dil anlamın taşınmasında ve aktarılmasında başat konumdadır. Dolayısıyla, din değiştirme ile birlikte söylem evreni de değiştiğinde, söylem evreninden kaynak alan bilinç ve aracı konumdaki dil de değişir (Snow ve Machalek, 1983; Staples ve Mauss, 1987). Hristiyanlığı kabul etmiş kişilerin otobiyografik söylemlerinin incelendiği bir çalışmada geçmişin olduğu gibi değil, dini kimliklerini inşa edecek şekilde yeniden yapılandırıldığı görülmüştür. Kendisi ile mülakat yapılan bir katılımcı geçmişinden şu şekilde bahsetmiştir:

Ben, yüksek ahlaki değerleri olan bir ailede büyüdüm. Kendimi her zaman, tabiri caizse "iyi bir çocuk" olarak gördüm. Atletizmle çok ilgiliydim, ama sanırım şimdi geriye bakarsam, ben gerçekten ... Tanrı'nın benim için başlattığı küçük mimari planını görebiliyorum; Lisedeki ikinci yılıma kadar geriye dönüp baktığımda onun beni kendine doğru yönlendirirken tüm bunların nasıl bir şekilde birleştiğini görebiliyorum. (Staples ve Mauss, 1987, s. 140)

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Hristiyanlığa geçen bu kişi, şu anki Hristiyan kimliğini doğrulayacak şekilde geçmişini yeniden yapılandırmaktadır. Önceden başka

türlü atıflar yapılacak veya görmezden gelinecek bu anılar, şimdi ise kendi dini kimliğini oluşturabileceği bir anlam bağlamı sunmaktadır. Yani bu insanlar dinlerini değiştirdiklerinde, söylem evrenlerini de değiştirmektedirler. Dolayısıyla, kendi kimliklerine ilişkin bu söylem evreninden sağladıkları bilgiler ve netice itibarı ile dil de değişmektedir. Anılar yeniden yapılandırılmakta ve bu anılara kutsiyet atfedilmektedir. Geçmişte gelişen basit olaylar şu an bakıldığında artık Tanrı'nın bu insan için hazırladığı planın bir parçası olarak görülmektedir.

Sosyal kimlik, en nihayetinde kendi algıladığımız benliğimize ilişkin “*Ben bir Müslümanım*” veya “*Ben bir babayım*” gibi ifadelerimizdir. Dolayısıyla, insanın kendisini konumlandırma biçimi düşünceleri ve eylemleri üzerinde bir güce sahiptir. Örneğin, yapılan bir çalışmada Alevilik kimliği güçlendikçe Sünnilere yönelik önyargı ve sosyal mesafenin de arttığı gözlemlenmiştir (Durmaz, 2015, s. 73). Sosyal bir yapı olarak din de insanlara sosyal kimliklerini inşa edebilecekleri ortak anlamlar sunar. Öyle ki, kimlik oluşumunun önemli olduğu ergenlik döneminde dinin önemi oldukça büyüktür. Birçok genç, bu dönemde din değiştirebilmektedir (King, 2003). Çünkü din, inanan insanlar için dini sosyal kimliklerini inşa edip sürdürebilecekleri imkânlar tanır. Bu insanlar için yaşamın kendisi dahil oldukları grup içinde anlamlıdır. Turner’a göre insanların benlik kavramları ve dolayısıyla da benlik saygıları onun algıladığı sosyal sınıfa göre belirlenmektedir. Aynı şekilde, insanlar içgüdüsel olarak olumlu bir benlik saygısına sahip olmak ve bunu sürdürmek isterler. Ne zaman ki, sosyal kimlik belirginleşir, o zaman da bu olumlu benlik imajını sürdürmek sosyal kimlikler tarafından oluşturulur (Demirtaş, 2003). Işık’ın (2020) farklı dini gruplardaki kadın algısı üzerine yapmış olduğu çalışmada, birçok kadının dahil oldukları grubu kendi kimliklerinin bir parçası olarak algıladığı görülmektedir. Bu çalışmada, kendisi ile mülakat yapılan bir kadın, bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

Karakterimi, yaşam biçimimi belirleyen temel belirleyici cemaatimdir. Benim karakterimi de belirleyen odur, çocuk yaşta girdiğim için onun faydası olmuştur, hayatım ona göre şekillenmiştir. Ben farkında olayım ya da olmayayım benim zevklerimi, beğendiğim beğenmediğim şeyleri belirleyen aslında cemaatimden hocalarımdan okuduğum, gördüğüm şeylerdir. Belki bazen farkında değilimdir ben. (Işık, 2020, s. 155)

Mülakat yapılan bu kadının da bahsettiği gibi, çocuk yaştan itibaren belli bir yaşam biçimi ve düşünce yapısına maruz kalan bu insanların sosyal kimlikleri dahil oldukları cemaat tarafından şekillendirilmektedir. Dolayısıyla bu inşa sürecinin en önemli aktörü de bu cemaatlerin sahip olmuş oldukları dini dildir. Çünkü, ancak bu şekilde inananlarını ikna edebilir ve onlara bir anlam sunabilirler.

Sosyal kimlik kuramının ileri sürmüş olduğu iddialardan biri de gruplar arası sosyal karşılaştırmalardır. İnsanlar, üyesi oldukları grubu bir temel olarak kullanarak, diğer gruplarla kendi gruplarını bir karşılaştırma yoluna giderler. Bu tür sosyal karşılaştırmalar, kendi grubu ve diğer grubu ile ilgili, güçlü ve zayıf yönlerle ilişkin karşılaştırmalardır. İnsanlar, olumlu bir kimlik oluşturmak ve bunu sürdürebilmek için sosyal karşılaştırma yaparken kendi gruplarını kayırır ve diğer gruplardan daha iyi olarak algırlar. Karşılaştırma yaptıkları diğer grupları ise olduğundan daha kötü ve aşağı olarak görürler. Bu sayede kendi sosyal kimliklerini pekiştirmiş ve olumlu benlik algılarını sürdürmüş olurlar (Demirtaş, 2003). Yani, insanların sosyal kimliklerinin olumlu olup olmaması, kendi gruplarının öznel olarak değerlendirilmesine bağlıdır. Bu sayede toplumsal statü bakımından daha aşağı bir gruba (örneğin bir cemaat ya da dini grup gibi) ait olsalar bile bu öznel değerlendirmeler sayesinde olumlu kimlik imajlarını sürdürürler.

İnsanlar kendi dahil oldukları gruplarla diğer gruplar arasında sosyal karşılaştırmalar yaparken, kendi iç gruplarını olduğundan daha iyi ve daha güzel gibi yanlış bir şekilde değerlendirirler. Bu yanlışlık, insanların olumlu bir benlik algısı inşa edip ve bunu sürdürmeyi istemedeki eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, insanlar kendi grupları ile diğer gruplar arasında karşılaştırma yaparken de dış grup aleyhine birtakım çıkarımlarda bulunurlar. Dış grubu genelde olduğundan daha aşağıda değerlendirirler. Bu da iç grup kayırmacılığına ve dış grup ayrımcılığına yol açar. İç grup lehine ve dış grup aleyhine olan bu bilişsel değerlendirmeler birtakım kalıp yargılara neden olur ve diğer gruplara düşmanlık beslemeye ve gruplar arası çatışmaya kadar gidebilir (Demirtaş, 2003). İnsanlar, dahil oldukları grubu, daha uzman ve kusursuz görür ve kendi grup değerlerini evrensel kabul ederler. Bunu yaparken dış grubun değerlerini ahlaki olarak zayıf ve yetersiz görür ve bu değerleri reddederler. Bununla birlikte, kendi iç grubundaki kişilerle yakın ilişkiler kurar ve

işbirlikçi davranışlar sergilerler. Kendi grup üyelerine daha fazla güven duyarlar ve bu kişilere yönelik olumlu tutumlar edinirler. Ayrıca iç grubun herhangi bir başarısını kendi başarıları gibi görürler. Fakat dış grup üyeleri ile herhangi bir iş birliğinde bulunmak istemezler ve o gruptaki kişilere güven duymazlar. Kendi başarısızlıklarından dolayı dış grupları suçlarlar ve dış gruba karşı nefret içeren tutumlar geliştirirler (Demirtaş, 2003).

Din de bir sosyal grup olduğundan, sosyal kimlik kuramının öne sürmüştüğü gruplar arası karşılaştırma biçimleri bu dini grupların söylemlerinde kendisini göstermektedir. Örneğin, birçok Kur'an ayeti, mesajını "bizler ve onlar" veya "inanlar ve inkâr edenler" üzerinden aktarır. Çünkü, sosyal inşa kuramının da iddia ettiği gibi insan, dünyayı kategorilere böler. Dinin de muhatabı insan olduğundan, inanlara hem kendilerini konumlandırabilecekleri kategoriler sunar ve hem de bu kategoriler üzerinden mesajını aktarır. Örneğin bu ayette *"Ve onlara: 'Size Allah'ın rızık olarak verdiklerinden infak edin' denildiği zaman, o inkâr edenler iman edenlere dediler ki: 'Allah'ın, eğer dilemiş olsaydı yedireceği kimseyi biz mi yedirecek mişiz? Gerçekten siz, apaçık bir şaşkınlık içindesiniz."* (36/47) çok açık bir şekilde inanlar ve inkâr edenler iç ve dış grup olarak ayrılıp, ilahi mesaj bu kategoriler üzerinden aktarılmaktadır.

Din söz konusu olduğunda sadece dine inanlar ve inanmayanlar ya da Hristiyan veya Müslüman olarak değil, herhangi bir dinin kendi içindeki dini cemaatlerde bile iç grup kayırmacılığı ve dış grup ayrımcılığı gözlenebilmektedir. Her grup kendi dahil olduğu grubu öteki gruptan daha fazla olumlayabileceği söylemler geliştirir ve bu söylemleri doğrulayacak ipuçları arar. Örneğin, Işık'ın (2020) farklı dini cemaatlerdeki kadın algısı üzerine yapmış olduğu çalışmada, kendi cemaati dışındaki cemaatlerle ilgili fikirleri sorulduğunda bir kadın şöyle bir cevap vermiştir:

Diğer cemaatleri bilmiyorum ama şu başörtülerini şöyle bağlayanlar var ya (Süleyman Efendi Cemaatini kastediyor) onların dersleri daha hafifmiş mesela. Bizim Mahmut Efendiciler daha tam Allah'ın istediğini yapıyorlar yani, öyle diyor hocalar. En güzeli bizimki Allah katında. (Işık, 2020, s. 211)

Açıkça görüldüğü gibi, bu kadın kendi cemaati ile diğer cemaatler arasında bir karşılaştırma yapmakta ve neden bu cemaate devam ettiğine ilişkin birtakım fikirleri

onlar-bizler ayrımı üzerinden dile getirmektedir. Dolayısıyla kendi cemaatini, yani iç grubunu destekleyecek ifadelerle bu kararını rasyonelleştirmektedir. Yani, bu kadının dahil olduğu sosyal grup olan bu cemaate bağlılığı “*En güzeli bizimki Allah katında*” söylemi ile teolojik dil bağlamında delillendirilmektedir. Bir başka ifade ile, olgusal karşılığı olmadığı iddia edilen din dili, inanan insanların sadece anlama veya bilme ihtiyaçlarını gidermekle kalmaz, birtakım davranışlarını etkileyecek veya sosyal kimliklerini oluşturacak yapılara da temel sağlar. “Olgusal olmayana” referans ile dini ve sosyal kimlik inşa edilir.

Dini cemaatler ideolojilerini yaymak ve inananlarını ikna etmek için iç grup kayırmacılığı ve dış grup ayrımcılığın güçlü bir şekilde söylemlerine yansıtırlar. Örneğin DAİŞ (Irak Şam İslam Devleti) örgütü, kendi inananlarına bir kimlik sunmak, ideolojisi desteklemek ve eylemlerini meşru gösterebilmek için bir düşman öteki inşa etmek zorundadır. DAİŞ tüm ideolojisini bu öteki inşası üzerinden kurmaktadır. Tüm dünya onlar için, bizler ve onlar şeklinde ikiye bölünmüştür. Yani orta bir yol yoktur ya bizdensindir ve savaşmalısın ya da onlardansındır ve ölmelisin, şeklindeki biz ve öteki ayrımı çok keskindir (Okumuş, 2017, s. 82). DAİŞ söylemlerinde aynı dine mensup olanların anlayabilecekleri ortak kavramlar kullanılmaktadır. DAİŞ, öteki inşa etmek için söylemlerinde en çok *mürted*, *tağut*, *müşrik*, *haçlı*, *rafizi*, *belam* gibi kelimeleri kullanmaktadır (Okumuş, 2017, s. 74). Bu kelimelerin hemen hemen hepsi, ötekinin yanlış olduğu ve ona karşı yapılacak eylemlerin meşru olduğu imasını içerir. Kullanılan bu kelimeler bir yabancı için bir şey ifade etmeyebilir, fakat aynı dine inanan ve farklı bir gruba dahil olan bir kimse için ise çok şey ifade eder. Çünkü, bu kişi, mürted olanın dinden çıktığını ve öldürülmesi gerektiğini bilir. Yani, olgusal olmadığı için anlamlı olmayan din diline ilişkin kavramlar, ölme veya öldürülme sebebi olabilmektedir. Oysa yaşamın kendisinden daha büyük bir anlam söz konusu olamaz.

Bununla birlikte, sosyal kimlik kuramına göre insanların dahil oldukları iç grubun değerlerini benimsemesi ve dış grubun değerlerini reddetmesi, kendi iç grupları ile ne kadar özdeşleştiklerine bağlıdır. Bazı durumlarda grubun kimliği sosyal karşılaştırma yoluyla olumlu olamayacak kadar düşüktür. Eğer ki, kişilerin kendi iç grupları ile özdeşleşmeleri güçlü değilse, iç grup lehine çok katı olumlu tutum ve dış

grup aleyhine çok katı olumsuz tutum gelişmeyebilir. Bu durumda insanlar, sosyal kimliklerini olumsuz olarak algılar ve olumlu bir sosyal kimlik oluşturabilmek için stratejiler geliştirirler. Bunun sonucu olarak insanlar, olumlu benlik imajlarını sürdürebilecekleri ve dahil olabilecekleri yeni gruplar arayabilirler. Çünkü, halihazırda dahil oldukları grup, kendilerine bu desteği sunamayabilir. Fakat, grubu terk edip yeni bir gruba dahil olmak her zaman mümkün olmayabilir. Örneğin, cinsiyet değiştirmek gibi nesnel gerçeklikler veya kişinin benlik imajının büyük bir kısmının iç grup tarafından oluşturulması gibi, benliği tehdit edecek durumlar gibi içsel sebeplerden dolayı insanlar dahil oldukları gruplarda kalmak zorunda olabilirler. Bu durumda da insanlar ya üyesi olduğu gruba ilişkin yorumunu değiştirecektir, ya da daha kabul edilebilir yeni yorumlar getirecektir (Demirtaş, 2003). Dolayısıyla insanlar, kendilerinde içgüdüsel olarak var olan olumlu benlik imajını dış grubu kötüleyerek, kimi zaman ait olduğu grubu kayırarak kimi zaman da grubunu değiştirerek korumaya çalışır. İnsanın, dahil olduğu grupla kendisini ifade edebilmesi için, grubun değerlerini, görüşlerini, inançlarını paylaşması gerekir. Bir diğer deyişle, insanlar gruplarla özdeşim kurarak, kendileri ve dahil oldukları grup hakkında birtakım fikirler edinirler.

Kısacası, insan sosyal bir canlıdır, bir grup içinde yaşar ve kendisini dahil olduğu bu grup ile tanımlar. Bu yüzden, insanın dahil olduğu sosyal grupların değerler, o grubun parçaları olan insanlar tarafından paylaşılır. Dolayısıyla bu değerler söylemlerde kendisini ifşa eder. Din de bir sosyal grup olduğundan ve yaşama ilişkin çeşitli değerler içerdiğinden o dine mensup kişilere faydalanabilecekleri bir anlam sunar. Bu durum da bu kişilerin dini kimliklerinde din diline ilişkin ifadelerin yer bulmasına olanak tanır. Yani, olgusal olmadığı için anlamlı olarak değerlendirilmeyen din dili, grup gibi sosyal bir gerçeklik içinde oldukça hissedilir durumdadır. Öyle ki, bu dil kimilerinin yaşamlarını bile etkilemektedir.

3.3.1.3. Ahlaka Etki Eder

Ahlak, mutlak anlamda iyi olduğu düşünülen ve belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan, insanların ona göre yaşadıkları ve kendilerine rehber edindikleri kurallar bütünüdür (Cevizci, 1999, s. 17). Ahlak söz konusu olduğunda psikoloji literatüründe iki önemli düşünür ön plana çıkar. Bunlardan biri Piaget, diğeri ise Kohlberg'tir.

Piaget, daha çok çocukluk döneminde, çocukların zihinsel ve bilişsel gelişimlerine paralel bir ahlak kuramı öne sürerken; Kohlberg ise yaşam boyu devam eden bir ahlak kuramı ileri sürmüştür. Kohlberg, eylemin kişinin kendisine yönelik sonuçlarının dikkate alındığı *gelenek öncesi düzey*, eylemin sonuçlarının toplumsal düzen açısından dikkate alındığı *geleneksel düzey* ve eylemin sonuçlarının evrensel prensiplere göre ele alındığı *gelenek sonrası düzey* olmak üzere üç temel ahlaki gelişim düzeyi ileri sürmüştür (akt. Loewenthal, 2017, s. 78). Yani Kohlberg, ahlaki gelişimin hiyerarşik bir yapıda olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte, ahlak ve din arasında çok sıkı bir ilişki bulunur. Her ne kadar ahlak ve etiğin dinden bağımsız olabileceğini ileri süren düşünürler olsa da ahlakın kaynağı büyük ölçüde din olarak görülmektedir (Loewenthal, 2017, s. 128).

Din, en nihayetinde erdemli ve ahlaklı bir insan, bir toplum inşa etmeye çalışır. Dini söylem biçimleri, insanların davranışlarını yönlendirecek, yaşamını şekillendirecek ifade biçimleridir. Bu yüzden din dili aynı zamanda buyurucu, emredici de bir dildir. Örneğin, birçok Kur'an ayetinde bu türden dil özellikleri bulunur. “Sizden, faziletli ve varlıklı olanlar, yakınlara, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere vermekte eksiltme yapmasınlar, affetsinler ve hoşgörsünler. Allah'ın sizi bağışlamasını sevmeyiniz? Allah, bağışlayandır, esirgeyendir (24/22).” veya “Ey iman edenler, evlerinizden başka evlere, yakınlık kurup (izin almadan) ve (ev halkına) selam vermeden girmeyin. Bu sizin için daha hayırlıdır; umulur ki öğüt alıp düşünürsünüz (24/27).” Tıpkı bu ayetlerde de olduğu gibi, dinin dili kozmolojik içeriklerinin yanısıra tavsiyelerle, emirlerle insanları yönlendirecek, insanlara neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösterecek ahlaki bir yapıya da sahiptir.

Benzer şekilde, Tevrat ve İncilde de bu türden ahlaki söylemler bulunabilmektedir. Tevrattaki on emirin tümü de öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin veya çalmayacaksın gibi ahlaki ifadeler içermektedir. Hatta, Tevrat'ta geçen “Tanrı, “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” dedi, “Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.” Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı (Tevrat, Yaratılış, 1:26-27).” ayetler bile ahlaki bir ifade biçimleri olarak görülebilir. Çünkü, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratması, insanın Tanrı'ya

benzemeye çalışması gerektiği imasını içerir. Tanrı'nın mutlak iyilik, mutlak merhametlilik gibi olumlu tüm özellikleri içerdiğinden, insanın yapması gerekenin de olabildiğince çok Tanrı'ya benzemesi, bir başka ifade ile iyi işler yapması, merhametli olması gibi ahlaki eylemlerde bulunmasıdır (Kiraz, 2005, s. 53). Ya da "... *Tanrı sevgidir. Sevgide yaşayan Tanrı'da yaşar, Tanrı da onda yaşar* (İncil, Yuhanna 4:16)." bu ayetteki, "*Tanrı sevgidir*" gibisinden bir önerme, ahlaki imalar içermektedir. Çünkü, inanan insan için şöyle bir çıkarım yapılabilir:

Tanrı en iyidir ve en iyi özelliklere sahiptir.
Tanrı sevgidir ve öyleyse sevgi en iyi özelliklerdendir.
İnsanın Tanrı'ya yaklaşabilmesi için hayatında sevgiye yer vermesi gerekir.
Sonuç olarak, insan hayatında sevgi önemlidir.

Dolayısıyla, tıpkı bu ayette olduğu gibi, aşkın gibi görünen ve olgusal olarak karşılığı olmadığı iddia edilen "*Tanrı sevgidir*" gibi bir önerme, içerdiği ahlaki imalarla inanan insanın hayatında somut bir yer edinir. Bu sayede inanan insan için, Tanrı'nın rızasını kazanmak, Tanrı'da yaşamak ancak sevgi ile mümkün olur (Evans, 2010). Bu yüzden inanan insan, Tanrı'yı sevebilmek ve onun sevgisini kazanabilmek için diğer yarattıklarını da sevmesi gerektiğini bilir. Tıpkı Yunus Emre'nin "*Yaradılanı severim, Yaradandan ötürü*" söyleminde olduğu gibi, Yaradanın sevgisine ulaşmanın yolu, yaratılanları sevmekten geçer.

Din dilin ahlaki ifadelerle örtülü bir dil olduğunu öne süren düşünür Braithwaite'dır. O, Wittgenstein'in dil oyunları kuramında olduğu gibi, din dilinin anlamının kullanımında olduğunu ileri sürer. Ona göre dini ifadeler, deneysel ifadeler değildir ancak dindar biri için bir yaşam tarzı oluşturduğu için anlamlı ifadelerdir (Üstün oltulu, 2021, s. 74). Bu yüzden Braithwaite, dini ifadelerin birer ahlaki ifadeler olduğunu dile getirir ve davranışsal bir ahlak olarak görür. Yani, din diline ilişkin bir ifade ahlaki ifadedir ve kendisine inanan kişiyi belirli bir şekilde davranmaya iter (Koç, 2022, s. 210). Başka bir deyişle, dini bir yaşam tarzı benimsenmiş birinin o yaşam tarzına uygun söylemlerinin olmasını ve bu söylemlere uygun hareket etmesini bekleriz. Dolayısıyla din dilin anlamı da kullanımı, yani ahlaktır.

Braithwaite, bir emprisit olması dolayısıyla din diline ilişkin ifadelere tarafsız bir deneyci gözüyle yaklaşmaya çalışır ve bu ifadelerin doğruluk değeri açısından test

edilemeyen ifadeler olduğunu kabul eder. Ancak, ona göre test edilemeyen tek ifade biçimi dini ifadeler değildir, aynı zamanda ahlaka ilişkin ifadeler de test edilemezdirler. Dolayısıyla, bu ifadelerin anlamı onların test edilebilir olup olmamasında değil, kullanımında olduğunu dile getirir. Çünkü din dili, ahlaki bir yaşam tarzı sunarak, insanların hayatlarında somut bir karşılık bulur ve tam da bu yüzden anlamlıdır (Üstün Oltulu, 2021, s. 75). Braithwaite, din dilinin kullanımını ön plana çıkararak Wittgenstein’in dil oyunlarına yaklaşırken, anlamın da inananların hayatlarındaki işlevinde olduğunu ileri sürerek James’in işlevsel psikolojisine yaklaşmaktadır.

O, dini ifadelerin sadece, ilkesel olarak ahlaki ifadeler değil, bilakis inananları eyleme teşvik eden emredici bir yapısı olduğundan aynı zamanda somut ahlaki ifadeler de olduğunu ileri sürer. Çünkü bu ifadelerin dindarın yaşamında somut karşılığı olan ve onun hayatını ona göre düzenlediği ifadelerdir. O, bu açıdan dini öyküleri örnek gösterir ve öykülerin inanan kişi için önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu belirtir. Bu yüzden din dili ona göre, mitlerle, öykülerle, metaforlarla örülü ahlaki bir dildir. Hatta ona göre, dindar bir insan dini bir hikâye kullandığında, bu hikâyenin anlamı deneysel değil, psikolojiktir. Çünkü, bu tür hikâyeler, deneysel karşılığı olmasa bile, kişinin belli bir yaşam tarzını devam ettirebilmesi için onu psikolojik olarak hazırlar (Yıldırım, 2012). Örnek olarak Tevrat’da geçen Eyüp kıssası verilebilir. Bu kıssada Tanrı, Şeytan ile olan münakaşası neticesinde varlıklı, dürüst ve ahlaklı bir insan olan Eyüp peygamberin başına birtakım musibetlerin gelmesine imkân verir ve onun sabırla imtihan eder. Dolayısıyla, kıssada inanan insan için esasen vurgulanan şey, musibetler karşısında sabretmektir (bkz. Tevrat Eyüp bölümü). Bu kıssa, inanan insan için gerçek olmakla birlikte anlamlıdır da. Çünkü, her insanın hayatında zorluklar yaşadığı ve çok çaresiz hissettiği dönemler olur. Bu kıssada ise, başına gelebilecek en kötü şeylerin geldiği bir insanın hikayesi anlatılmaktadır. Bu sayede, inanan kişiye dolaylı olarak *“Sen buncacık şeye bile dayanamıyorsun, oysa Eyüp peygamber nelere dayandı”* gibi mesaj da iletilmiş olur. Bu yüzden, Braithwaite’in da bahsetmiş olduğu gibi, hem sabretmek, dayanmak, metanet göstermek gibi ahlaki özellikler taşıırken, aynı zamanda içinde bulunulan kötü durumdan kurtulabilmek için motivasyon da sağlamaktadır.

Kısacası ahlak, toplumsal düzenin korunması ve sürdürülmesi için gerekli bir koşuldur. Din de ahlakın en büyük kaynağı olduğundan dini ifadeler aynı zamanda ahlaki ifadeler olarak da görülebilir. Kutsal metinlerde bulunan birçok ayet, insanın ahlaklı olmaya yönlendirecek biçimdedir. Dolayısıyla Briathwaite gibi düşünürler, din dilinin olgusal olmasa bile anlamının kullanımında yani ahlak kavramında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla din dili, inanan insanın hayatında ahlak gibi somut bir gerçekliğe oturduğundan insanın yetişmesi ve toplumsal düzenin sağlanması açısından önemli bir işleve sahiptir.

3.3.2. Din Dilinin Duygusal İşlevi

*Her mit insanı iyi eder. Çünkü mitler, insanın iyi olma arzusunun dış dünyaya retorik olarak yansımasıdır.*⁴⁴

Yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği gibi mitler, sadece evrene ilişkin birtakım kozmolojik açıklamalar sunmakla kalmazlar, aynı zamanda insanların iyi olma arzuları mitlerde yaşam bulur. Benzer kaynaktan beslenmeleri sebebiyle (Göcen, 2018), aynı durum dinler için de geçerlidir. Tüm dinler, inananlarına yaşam ve ölüm hakkında açıklamalar sunmak ve onların yaşamlarını düzenlemek gibi işlevlerin yanında, inananları aynı zamanda iyi etmeye de çalışır. Bir başka ifade ile tüm dinler, inananların duygularına hitap eder. Bir aktarım aracı olması sebebiyle de bu işlevlerini, çeşitli söylem veya hikayelerle dil üzerinden yaparlar. Bu yüzden, dinlerin sahip olduğu dil yapısı, duygulara etki edecek biçimde sanatlı ve coşkuludur. Çünkü dinlerin kökeninde duygular bulunur (bkz. Ribot, 2014; James, 2017) ve bu duygular çeşitli söylem veya hikayelerle yeniden deneyimlenir. Dolayısıyla, sorulması gereken soru, dini söylemin duygulara nasıl ve neden etki ettiği sorusudur. Bu sorulara kabaca şu şekilde cevap verilebilir. Öncelikle duygular, insan kişiliğinin veya daha genel anlamda insan olmanın birer parçasıdır ve insanın karar verme davranışı üzerinde önemli etkiye sahiptir. Benzer şekilde, dinin özünde duygular bulunur. Ayrıca her din, belli bir amaç doğrultusunda inananları yetiştirmeye ve onları yönlendirmeye çalışır. Dolayısıyla, tüm bunlar birleştirildiğinde dinler, inananları iyi etmek ve onları belli bir şekilde davranmaya ikna etmek için söylemlerinde duyguları da kullanırlar.

⁴⁴ Kürşat Demirci, Gılgamış Okumaları, 1. Seminer, (dk. 42.35-42.50)
<https://www.youtube.com/live/npQL3RxAC5Q?feature=share&t=2552>

Dini duygu bölümünde de değinildiği gibi, dinlerin duygularla yoğun bir ilişkisi bulunur. Bu ilişki hem dinin kökeni ile ilgili hem de dinin dilinin yapısı ile ilgili bir ilişkidir. Örneğin, dinin kökeni ile ilgili Ribot'a (2014) göre, başlangıçta dini tecrübe ve duygular iç içedir. Zamanla, insanın bilincinin ve kültürünün gelişmesi ile bu duygusal uyarılar kavramsallaşmaya başlar. Dolayısıyla, başlangıçta tecrübenin ortaya koyduğu yoğun duygulanımlar, sonraları kavramlarla, bir başka ifade ile dille temsil edilir. Benzer şekilde William James de dinin özünün duygu olduğunu düşünür. Ona göre duygu dışında kalan akıl yürütmeler, düşünceler ve kurallar dinin özünde olmayan ve ona sonradan eklenen şeylerdir (Tan, 2022, s. 37). Bu yüzden, dine ilişkin fikirlerini beyan etmek için eserinde dini tecrübeyi veya duyguyu en uç noktada yaşayan kişileri ele almıştır (bkz. James, 2017). Çünkü James'e (2017, s. 17-18) göre,

Bu kişilerin dini onlar için başkaları tarafından hazırlanmış, gelenek yoluyla kendilerine geçmiş, sabit formları taklit yoluyla benimsetilmiş ve alışkanlıkla korunmuştur. Bu tür ikinci-el dini yaşamı araştırmanın bize pek faydası yok. Biz daha çok bütün bu telkin edilmiş duygu ve taklit davranışlara model oluşturan özgün deneyimleri aramak durumundayız. Bu deneyimleri ise ancak dini körü körüne bir alışkanlık olarak değil de daha çok aşırı bir heyecan olarak yaşayan kişilerde bulabiliriz.

Din neticede, kutsal olan ile insan arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Rudolf Otto (2014), kutsalı dini tecrübe ve dini duygu üzerinden ele alır. Ona göre, din duygusunun kökeninde kutsal olana karşı duyulan saygı ve yücelik hissi bulunur. Kutsal olan aslında Tanrısal alana ait olandır, onun dışında kalan alan ise dindışı alandır ve bunun karşıladığı terim profanus'tur. Yani, kutsal olan ile profanus birbirlerine zıt kavramlardır. Otto, kutsal ve dini tecrübe arasındaki ilişkiye çok önem verir. Çünkü, kutsalın deneyimlenen bir şey olduğunu ve neredeyse tüm dinlerde çeşitli şekillerde insanların bu aşkın olan, yüce ve dile getirilemez olanı deneyimlediğini ileri sürer. Öyle ki kişi, bu kutsal olan ile ilişkiye girdiğinde, bir bakıma onu deneyimlediğinde iç dünyasına bir huşu dolar ve normal şartlarda deneyimleyemeyeceği eşsiz bir tecrübeyi deneyimler (Kalın, 2014, s. 71-72). Otto da Eliade gibi kutsal ve kutsal olmayan olarak dünyayı ikiye ayırır, hatta ona göre tüm insanlık için dünya kutsal ve kutsal olmayan olarak ikiye bölünmüş durumdadır (Kalın, 2014, s. 74). Otto, kutsal ve tecrübe arasındaki ilişkiyi kutsalı tanımlarken şöyle ifade eder:

Kutsalın hissedilmesi, bazen hafif bir gel-gitin yayılması gibidir. Zihin, derin ve sakin bir tapınma hissiyle dolar. Ruh, gündelik tecrübenin profan havasına yeniden bürününceye dek, o, heyecanlı titreme ve yankı içinde, ruhun daha derin ve kalıcı tutumu haline geçer. Coşku ve sarsıntılarla, ruhun derinliklerinden gelen ani bir taşma olur ya da anlaşılmaz heyecanlarla, sarhoş coşkusallık ve vecdi kendinden geçişlere yol açabilir. Vahşi ve şeytani formlarda da cereyan edip, bir dehşet ve titreme hissine gömülebilir. Kaba, vahşi öncülleri olduğu gibi, güzel, saf ve harika bir şey içinde de gelişebilir. Kim ya da ne olduğu bilinmeyen bir hazır-nazırın önünde yaratık, ürkek, suskun ve sükût halini alır. Bu, kim ya da ne olduğu bilinmeyeninin önünde hissedilen, açıklanamaz bir sırdır. (akt. Kalın, 2014, s. 80-81)

Yukarıdaki pasajda da görüleceği gibi, kutsal olanın bir çeşit dini tecrübe olduğunu dile getirir ve Otto, kutsal olanı etik bağlardan kurtarmak için Latince ‘*numinous*’ kelimesini türetir. Çünkü, kutsal derken o, deneyimi ön plana çıkarmak ister (Kalın, 2014, s. 81). Ona göre, numinous ancak his yolu ile deneyimlenebilir (Özgüven, 2019, s. 61). Yani hem Rudolf Otto hem de Mircae Eliade’den yola çıkarak kutsalın ne olduğu ifade edilecekse eğer, Tanrı’ya ait olan, insanı aşan ve benzeri olmayan şey olarak söylenebilir. Yani, kutsal bu dünyaya ait olan ama aynı zamanda aşkın da olan şeydir. Kutsalın deneyimi korkutucu, cezbedici, ürpertici ve büyüleyicidir (Göcen, 2020, s.108). Bu yüzden, kutsalla girilen bu ilişki hem dinin özünü oluşturur hem de tecrübeyle, bir başka ifade ile duygularla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla dini söylem aynı zamanda dini duyguların da kavramsallaştırıldığı dini söylemleri içerir. Bunlara örnek olarak huşu ve şükür duyguları verilebilir.

Edmund Burke (Burke, 2008, s. 42), huşu kavramını yücelik kavramı altında tartışır. Ona göre, insanın korku duyması ve dehşete kapılmasına neden olan şey yücenin kaynağıdır, başka bir deyişle kutsal güçtür. Yüce olan şey karşısındaki bu korku ve dehşet duygusu insanlarda şaşkınlık, hayranlık ve saygı uyandırır. Huşu denilen şey tam olarak, insanların yüce olan karşısında hissettikleri bu duygular bütünüdür. Hatta, Burke’ye göre bu yüce olanın tecrübesindeki en önemli etkenlerden biri de belirsizlik durumudur. Çünkü, yüce olan belirsiz olduğunda korku ve dehşet duygusu devam eder, aksi durumda ise insan bir noktadan sonra alışacağı için yücelik duygusunu kaybetmeye başlayabilir. Bu yüzden belirsizlik, yüceliğin deneyimlenmesinde oldukça önemlidir. Rudolf Otto (2014, s. 43-44) da Burke gibi huşu kavramına değinmiştir. Otto’ya göre numinous yani kutsal olanın, deneyimlenmesi sırasında ortaya bir tür ürperti hali çıkar ve Otto bu ürperti haline

tremendum (ürperti) der. Ona göre, tremendum'u dehşet, haşyet ve kudret duyguları oluşturur (akt. Soysal Bodur, 2021, s. 20-22). Dolayısıyla, din dilinin içermiş olduğu bu huşu kavramı, her ne kadar olgusal bir karşılığı olmadığı iddia edilse bile, inanan kişinin hayatında çeşitli duyguları uyandırdığı ve ona etki ettiği için gerçektir ve de oldukça önemli işlevleri bulunur.

Din ve duygu arasında yoğun ilişki bulunur ve din aynı zamanda, derin duyguların ortaya çıkmasına imkân tanır. Şükür de tıpkı huşu gibi, dindar bir kişinin kendisinden beslendiği bir dini duygudur. Şükür, iyiliğe karşı gösterilen memnuniyet ve minnettarlık duygusu, iyiliğin taktir edilmesi olarak görülebilir (Göcen, 2020, s. 51). Dini kavram olarak ise şükür, yaratıcıya yani Allah'a, onun vermiş olduğu nimetlere karşı bir teşekkür etme, memnuniyet duyma, razı olma duygusudur denilebilir. Yani, şükür kavramının hem toplumsal bir tarafı hem de ilahi bir tarafı bulunduğundan inanan kişinin hayatında oldukça önemli bir yere sahip olduğu düşünülebilir. Şükür kavramının tam karşısında nankörlük kavramı vardır. Dolayısıyla, şükür kavramının içermiş olduğu kıymet bilme ve memnuniyet duymanın tam tersi olarak, nankörlük de yapılan iyiliğe karşı kıymet bilmeme veya memnuniyet hissetmeme halidir (Göcen, 2020, s. 51).

İslam dini açısından bakıldığında, her iki kavramın da günah ve sevapla ilişkili olduğunu ve bu yüzden yaptırımlar içerdiğini söyleyebiliriz. Yani, toplumsal olarak insanlar şükretmeye teşvik edilirken, nankör olmaktan da imtina edilirler. Yani, din dili açısından bakacak olursak bu kavramlar, belirli bir tanım yapmanın ötesinde toplumsal olarak nasıl davranılması gerektiğine ilişkin bir yol haritası da sunarlar. Bu yüzden şükür kavramının uyandırmış olduğu minnettarlık gibi duygular inanan insanın iyi oluşuna da etki eder. Örneğin, Göcen'in (2012), 611 kişi üzerinden şükür ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişkiye dair çalışmada, şükür ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Ayrıca, bu çalışmada katılımcıların dindarlık düzeyleri ile şükür ve psikolojik iyi oluşları arasında da pozitif ilişki bulunmuştur. Yani denilebilir ki, dindar olan insanlar daha fazla şükür davranışında bulunur ve bu da onların psikolojik iyi oluşlarını olumlu yönde etkiler. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, şükür gibi dini yönü ağır basan ve birçok olumlu duyguya

yol açan bir kavram, sadece kitabi bir kavram olarak ele alınamaz, aynı zamanda inananların ve şükür deneyimleyenlerin hayatlarına olumlu yönde de etki eder.

Din dilinin duygulara hitap etmesinin ve insan üzerinde etkili olmasının bir diğer sebebi ise insan kişiliğinin aynı zamanda duygulardan oluşmasıdır. Çünkü kişilik, insanların nasıl davranacaklarını veya hissedeceklerini etkileyen duygusal, güdüsel ve bilişsel süreçlerdir (Burger, 2006, s. 23). Örneğin, Jung'a (2006, s. 34) göre insan düşünme, sezgi, duyum ve duygu olmak üzere dört temel işlevi bulunur. Düşünme işlevi, algılama, keşfetme, tanılama, yargılama ve öğrenme gibi çoğu kez mantıksal çıkarımlarla kendisini gösterir. Buna karşın duygu işlevi, dünyayı hoş ya da hoş olmayan, diğer bir ifade ile kabul edilebilir olan veya olmayan şeklinde algılanmasını sağlar. Jung, bu iki işlevin de akla dayandığını, değerlendirme ve yargıda bulunmaya yardımcı olduklarını belirtir. Fakat, duyum ve sezgi işlevlerinin akla dayanmadığını ifade eder. Bu iki işlev Jung'a göre akli atlatırlar ve bunlar değerlendirmeye dayanmayan algılardır. Ona göre tüm bu dört işlev herkeste bulunur. Fakat, bunlardan biri diğerlerine nazaran daha ağır basar. Jung, bu dört işlevi düşünme-duygu eksenini ile, duyum ve sezgi eksenini üzerinden değerlendirir. Ona göre bu işlevlerde bir denge hali söz konusudur. Bu işlevlerden biri aşırı geliştiğinde, onu dengeleyecek diğer işleve doğru bir dürtü oluşur. Yani, düşünme işlevi aşırı gelişen bir entelektüelde birdenbire çocuksu duygu patlamaları görülebilir. Ona göre insan kişiliği, temelde bu dört işlevden oluşur. Bu yüzden denebilir ki din dilinin inanan insan üzerinde etkili olmasının bir diğer sebebi de insanın duygusal bir varlığı olmasıdır.

Duygular, karar verme mekanizması dahil olmak üzere, birçok şey üzerinde önemli etkiye sahiptir. Dolayısıyla din dili, duyguları kullanarak hem inananları iyi etmeye çalışır hem de karar mekanizmasına ekti ettiği için onları belli bir yönde davranmaya ikna eder. Örneğin, dini metinlerde veya söylemlerde coşkulu, şiirsel, emir verici bir yapıda olan dil, aynı zamanda inananları belli bir biçimde eylemde bulunmaya ve onların yaşamlarını düzenlemeye aracılık eder. Yani dini söylemler, kalabalıklara da hitap ettiğinden duygular üzerinden dilin harekete geçirme işlevini kullanırlar. Buna basit bir örnek olarak Troya savaşında Aias'ın duası verilebilir;

Kurtar Akhagullarıru bu sisten Zeus baba,
göz gözü görebilsin, her yanı aydınlık et,

öldürmekse niyetin, aydınlıkta öldür bizi.⁴⁵

Bu alıntıda görüldüğü üzere, ölümden korkmama, onurlu bir ölümü isteme gibi, bir kahramana yakışan bir dua, duyguları harekete geçirecek şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla din dili, içerdiği sanatlı ve metaforik yapı ile hem duygulara hitap eder hem de karar verme sürecini etkilediği için iknayı kolaylaştırır.

Duyguların karar vermeye davranışına etki etmesinin nedenlerinden biri beklenen duygudur. Yapılan herhangi bir seçimin sonucunda ortaya çıkacak duyguya ilişkin zihinsel akıl yürütmeler kararları etkileyebilir (Goldstein, 2013, s. 638). Yani, kumar oyamaya karar veren bir kimse, kazanması halinde mutluluk duygusunu deneyimleyeceğini düşünür. Din dili açısından bakıldığında ise, cennet ve cehennem gibi oldukça pratik kavramlar, inananların seçimlerini etkiliyor olabilir. Örneğin, bir kimse kötü bir davranışta bulunmadan önce, bu davranışın Tanrı'nın onaylamayacağı bir davranış olduğunu ve dolayısıyla kötü sonuçları olabileceğini düşündüğü için bu eylemden vazgeçebilir. Yani, inançlı bir kimsenin seçimleri eylemin ortaya çıkaracağı dini duygulardan etkilenebilir. Bu kimse, bir eylemde bulunmadan önce bu eylemin sonuçlarının günah veya sevap olduğunu düşünüyorsa, neticede hissedeceği pişmanlık veya mutluluk duygusu, bu kişinin seçimlerini etkileyebilir. Hatta, tövbe gibi kavramın bulunması bile, zor durumlarda yanlış seçimlerin yapılabileceği ihtimalini verebilir ve sonuç olarak kişilerin seçimlerini etkiler.

Tıpkı beklenen duygularda olduğu gibi, bir karar verme sırasında deneyimlenen anlık duygular da insanların kararlarını etkiler. İnsanlar hissettikleri bu duygular sayesinde ya risk alır veya riskten kaçınırlar. Tversky ve Kahneman (1981) yaptıkları bir deneyde, iki farklı katılımcı grubuna, ABD'de 600 insanın hayatını etkileyecek bir hastalığa karşılık birtakım programlar sunmuşlar ve onlara hangisini seçerdiniz, diye sormuşlardır. İki grup arasındaki fark aşağıdaki gibidir.

⁴⁵ Homeros, İlyada: 17. Kitap, 645. dize, Bu dizeler, Troya savaşında yoğun sis nedeniyle helak olacaklarını düşünen Akhaogullarından Aias'ın Zeus'a duasını ve sitemini dile getirir. Üstelik bu dua, kahramanca bir duadır. Çünkü, kurtulmak değil, öleceklerse bile aydınlıkta ölmek isteyen bir ruhun duasıdır. Dolayısıyla duanın bu yönünün aynı zamanda eğitsel bir yanının olduğu da görülür. Çünkü, Yunan insanına bir kahramanın veya bir duanın nasıl olması gerektiğine ilişkin önemli bir örnek sunmaktadır.

İlk grup için;

- Program A seçilirse 200 kişi kurtulacak
- Program B seçilirse 600 kişinin kurtulma olasılığı 1/3, buna karşın hiç kimsenin kurtulmama olasılığı 2/3

İkinci grup için ise;

- Program C seçilirse 400 kişi ölecek
- Program D seçilirse hiç kimsenin ölmeme olasılığı 1/3, 600 kişinin ölme olasılığı ise 2/3

Araştırma sonuçlarına göre, ilk grupta A programını katılımcıların %72'si seçerken, ikinci grupta katılımcıların sadece %22'si C programını seçmişlerdir. Yani, her iki program da aynı şeyi ifade etse de seçeneğin sunuluş biçimi ve ortaya çıkarmış olduğu duygu, katılımcıların seçimlerini etkilemiştir. Araştırmacılara göre ilk seçenekte olduğu gibi (B'ye karşılık A), bir seçeneğin çerçevesi kazanımlar tarafından çizildiğinde insanlar riskten kaçınma stratejileri kullanırlar; buna karşın bir seçeneğin çerçevesi kayıplar yolu ile çizildiğinde, C seçeneğinde olduğu gibi insanlar risk alma stratejileri kullanırlar. Dolayısıyla, mesaj kadar, mesajın nasıl sunulduğu da duygularla ilişkisi açısından son derece önemlidir. Din dili açısından bakıldığında ise, kutsal metinlerin sıklıkla her iki stratejiyi de kullandığı görülür. Örneğin, birçok Kur'an ayetinde mesaj, cennet gibi kazanımlarla çerçevelendirilerek insanlar, erdemli yaşamı seçmek gibi dolaylı seçimlere teşvik edilirken; birçok ayet de cehennem gibi kayıplar açısından çerçevelendirilerek, insanların seçimleri etkilenmeye çalışılır.⁴⁶

Duyguların karar verme davranışını etkilemesinin başka bir nedeni de duyguların, insanın biyolojik sisteminin bir parçası olmasıdır. Nörobilimci Antonio

⁴⁶ “Gerçek şu ki, inkâr edenler, (insanları) Allah'ın yolundan engellemek için mallarını harcarlar; bundan böyle de harcayacaklar. Sonra bu, onlara yürek acısı olacaktır, sonra bozguna uğratılacaklardır. İnkâr edenler sonunda cehenneme sürülüp toplanacaklardır (8/36).” Bu ayette, inkâr edenler, mallarını harcayarak hem bu dünyada malları açısından bir kayba uğrarlar hem de diğer tarafta cehenneme atılarak bir kayba uğrarlar. Benzer şekilde, “Ve onlar-Rablerinin yüzünü (hoşnutluğunu) isteyerek sabrederler, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden gizli ve açık infak ederler ve kötülüğü iyilikle savarlar. İşte onlar, bu yurdun (dünyanın güzel) sonucu (ahiret mutluluğu) onlar içindir (13/22).” ayetinde de olduğu gibi, bu sefer de tavsiye edilen davranışlar, kazanımlar tarafından çerçevelendirilerek, inananların seçimleri etkilenmeye çalışılır.

Damasio (1994, 2006), somatik işaretleyici hipotezi⁴⁷ ile duyguların karar vermede önemli bir rolü olduğunu ileri sürer. Ona göre akıl yürütme bir tür karar vermedir ve karar verme ise bir çeşit tepki seçiminde bulunmadır (178). Yani, akıl yürütme yolu ile birçok seçenek arasından biri tercih edilir. Dolayısıyla insanlar, akıl yürütürken veya karar verirken sınırsız ihtimal arasında bir seçim yapmak durumundadırlar. Öyle ki, her bir seçeneği değerlendirmek bile zamansal açıdan imkansızdır. Ona göre, “*Belli bir tepki seçeneğiyle bağlantılı kötü sonuç aklımızda geldiğinde, belli belirsiz de olsa, içinizde hoş olmayan bir şey hissedersiniz (185-186)*” ve dolayısıyla (somatik işaretleyici) “*Dikkatimizi belirli bir eylemin yol açabileceği olumsuz sonuca yönelmeye zorlar ve otomatik bir alarm gibi çalışarak şu sinyali verir: Eğer bu sonucu verecek seçeneği yeğleyecek olursan, tehlikeye karşı dikkatli ol. Bu uyarı sizi hemen olumsuz hareket tarzını reddetmeye ve dolayısıyla diğer seçenekler arasından tercih yapmaya yöneltebilir. Otomatik sinyal sizi daha faz la ileri gitmeden gelecekteki zararlara karşı korur, sonra da daha az sayıdaki seçenek arasından seçim yapmanızı sağlar (186).*” Yani, ona göre duygular, karar verme veya tepki seçiminde bulunma durumlarında vermiş oldukları sinyallerle seçenekleri azaltırlar. Duygulardan bağımsız akıl yürütme ile sınırsız seçenek arasından kısıtlı bir zamanda seçim yapmak hem teorik olarak mümkün değil hem de zaman ve efor açısından imkansızdır.

Damasio (2006) duyguların karar verme davranışı üzerindeki etkisini, beyinde prefrontal lob⁴⁸ ve limbik sistem⁴⁹ arasında bir tümör gelişen Elliot adında, bir hastası üzerinden anlatır.

... şimdi karşımda hayal edilebilecek en soğukkanlı, en az duygusal ve en akıllı insan duruyordu. Ne var ki, pratik aklı o denli örselenmişti ki, günlük yaşamda sosyal açıdan doğru kabul edilen ve kişisel açıdan avantajlı olan her şeyi sürekli yanlış yapıyordu. Bir sinir hastalığı beyninin belli bir kısmını harap edene kadar son derece sağlıklı bir

⁴⁷ Damasio (2006, s. 185-186), neden somatik işaretleyici dediğini şöyle açıklar: “*Belli bir tepki seçeneğiyle bağlantılı kötü sonuç aklımızda geldiğinde, belli belirsiz de olsa, içinizde hoş olmayan bir şey hissedersiniz. Söz konusu his bedenle ilgili olduğu için, teknik bir terim kullanarak bu olguya somatik hal diyorum ("soma" Yunanca beden demektir); ve bir imgeyi "işaretlediği" için işaretleyici olarak adlandırıyorum. Burada somatik terimini en genel anlamında (beden le ilgili olan) kullandığımı ve somatik işaretleyicilerden söz ederken iç organlarla ilgili olan ve olmayan duyulan kast ettiğimi tekrar hatırlatayım.*”

⁴⁸ Genelde frontal lob, özelde ise prefrontal lob, düşünme, karar verme ve plan yapma gibi işlevlerden sorumludur (Carlson, 2005, s. 77).

⁴⁹ Amigdala, hipokampus ve hipotalamus gibi beyin bölümlerini içeren ve beynin genel olarak duygulardan sorumlu alanıdır (Carlson, 2005, s. 77).

zihni vardı. Ancak hastalık dünden bugüne karar verme yetisini derinden zedelemişti. Genelde mantıklı davranmak için gerekli ve yeterli görülen araçlar hasar görmemişti. Gereken bilgi, dikkat ve belleğe sahipti; dili kusursuzdu, hesap yapabiliyor, soyut bir problemi mantıkla bir biçimde çözebiliyordu. Karar verememesine eşlik eden tek bir belirgin şey vardı: Hisleri yaşayabilme yeteneğindeki değişim. Kusurlu bir zihin ve sakatlanmış hisler, belirli bir beyin hasarının sonuçları olarak birlikte ortaya çıkmıştı ve bu ilişki bana, hislerin akıl mekanizmasının bütüncül bir parçası olduğunu düşündürüyordu (s. 13) ... (Elliot) Bedensel açıdan sağlam ve çoğu zihinsel yetisinin tam olduğu bir gerçektir, ama karar verme, gelecek birkaç saatlik zamanı etkili biçimde planlama yeteneği bozulmuştu; daha uzun vadeli planlar yapması ise söz konusu bile değildi. (Damasio, 2006, s. 55).

Elliot, fiziksel ve zihinsel olarak bir sorun yaşamamasına rağmen sosyal ilişkilerinde veya bir karar verme durumunda çok büyük problemler yaşamaktadır. Çünkü Elliot'un beyin hasarı sebebi ile duygusal tepkileri azalmış durumdadır. Dolayısıyla bu hasta, kendi hayatını ilgilendirecek seçimleri yapmakta çok zorlanır. Çünkü aslında, basit görünen seçimlerin her biri sayısız parçaya bölünür ve karar vermek zorlaşır. Duygular tam bu noktada seçim sayısını azaltarak, görece az seçenek arasında seçim yapmaya imkân tanır.

Din dili açısından bakılırsa eğer, din dili inanna insanların duygularına hitap ederek, bu sayede bu kişilerin seçimlerini de etkiler. Çünkü, çocukluktan itibaren deneyimlenen dini yaşantılar ve öğrenilen dini bilgiler, bu insanlarda kavramlara duygusal atıflar yapmalarını sağlar ve bu kavramlar duygusal çağrışımlar oluşturur. Yani, çocukluktan itibaren karşılaşılan günah ve sevap duygusu, dolaylı yoldan dikkati belli birtakım sonuçlara ve bu sonuçların yaratacağı duygulara çekerek insanların karar verme davranışlarını etkiler. Bu yüzden, din dilinin kullanılması, içerdiği duygusal çağrışımlar yolu ile inananların fikirleri, tutumları ve davranışları üzerinde etkiye sahiptir. Tam da bu sebeple, insanları ikna etmek için din dilinin veya dini referansların kullanılması işe yarar.

Aristoteles'e göre ikna üç şeyden kaynaklanmaktadır. *Ethos*, *pathos* ve *logos*'tan. *Ethos*, kişinin güvenilirliğine tekabül ederken, *pathos*, konuşmanın duygusal etkisine, *logos* ise konuşmanın mantıksal yönüne işaret eder (Smith, 1998). Bu kavramlar modern psikolojide ikna sürecinde izlenen rotalara karşılık gelir. Eğer konuşmacı karşısındaki topluluğu ikna ederken, daha çok duygusal sebepleri vurguluyorsa bu onun çevresel ikna yolunu kullandığını gösterir. Çünkü, esas

meseleden ziyade duygusal olarak uyarılmayı sağlamaktır. Eğer konuşmacı ikna etmeye çalışırken mantıksal ilişkilere ve gerçeğe vurgu yapıyorsa merkezi ikna yolunu kullanıyordur (Arklan, Sandıkçı ve Soy, 2021). Örneğin, tüm peygamberler toplulukları ikna etmeye ve onları doğru yola iletmeye çalışırlar. Dolayısıyla kullandıkları dil, dini referanslar içermekle beraber, gönderildikleri topluluğu ikna edebilecek bir yapıda da olması gerekir. Bu yüzden peygamberler, karşılarındaki kitlenin durumuna göre bir strateji izlerler. Zira, peygamberin esas mesajı ilahi kaynaklı olduğu için, zorunlu olarak logos'a sahip olması gerekir. Tanrı'nın inandırmak için yalan konuşması söz konusu olamaz,⁵⁰ en fazla hakikati o kitlenin anlayacağı dilde ifade etmek olabilir.⁵¹ Bu bakımdan peygamberin taşıdığı mesajda logos olmak zorundadır.⁵² Yine aynı şekilde, mesajın daha etkili olması için pathos'a da sahip olması gerekir. Çünkü, inananların zor zamanlar içinde olması dolayısıyla hakikatin doğal olarak duygusal etki uyandırması gerekir. Hz. Musa'nın Firavun'a olan tepkisi gibi, bu tepki hem hakikati içermekte hem de meramını dile getirdiği için duygusal özellikler barındırmaktadır.⁵³ Yani, duygusal unsurlar din dilinin bir parçasıdır ve insanları iyi etmek ve onları ikna etmek için kullanılırlar.

Kısacası, duyguların insan kişiliğinin bir parçası olması, dinin özünde duyguların bulunması ve insanların dini tecrübe ederken o duyguları da deneyimlemesi din dilinin de duyguları yansıtan bir yanının olmasına neden olur. Bu yüzden, Tanrısal bilgi hem insan aklının sınırlılığı dolayısıyla hem de taşıdığı coşkusal özellikler bakımından metaforlarla sanatlı bir şekilde aktarılır. Bu sayede bilgi, duygulara da etki edecek bir şekilde inanan kişiye intikal eder. Çünkü duygular, aynı zamanda karar verme, bir başka ifade ile seçimde bulunma durumunun da bir parçasıdır. Bu yüzden din dili, inananların kararlarını etkilemek ve onları doğru bir şekilde yönlendirebilmek için duygusal söylemlerin kullanıldığı bir tür ikna edici dil özelliği gösterir. Bu sayede,

⁵⁰ Ahzab (33) / 4: Allah hiç kimseye tek vücutta, iki kalp yaratmamıştır ve kendilerini annelerine benzeterek yemin edip boşamaya kalktığınız eşlerinizi de hiçbir zaman sizin anneleriniz yapmamış ve evlatlıklarınızı da gerçek çocuklarınız gibi saymamıştır. Bunlar sizin ağızlarınıza geliveren, kuru laflardan ibarettir. Halbuki Allah, mutlaka sözün doğrusunu söyler ve doğru yola iletir.

⁵¹ Kur'an'ın mesajı evrensel nitelikte olduğundan, teknoloji gerektiren bilgilerin bilinmesi o dönemin insanları için kavranamaz olacağından ancak benzetmeler yolu ile mesaj aktarılabilir.

⁵² Necm (53) / 3: O, hevadan (kendi istek, düşünce ve tutkularına göre) konuşmaz.

⁵³ Şu'ara (26) / 22: 'Bana karşı lütuf-dediğin nimet de, İsrailoğullarını köle kılmandan dolayıdır.'

inanan kişi din dilini hem çeşitli duyguları uyandırabilmek için hem de diğer insanları ikna etmek için kullanır.

3.3.3. Din Dilinin Dönüştürücü İşlevi

3.3.3.1. Tutumlara Etki Eder

Her insanın içinde yaşadığı dünyaya, çevresindeki nesnelere, sosyal ilişkiye girdiği insanlara ve bu tür somut veya soyut kavramlara ilişkin kişisel değerlendirmeleri bulunur. Bu değerlendirmeler neticesinde duygularımız, düşüncelerimiz ve de davranışlarımız etkilenir. İnsanların diğer insanlara, nesnelere veya fikirlere karşı sahip oldukları bu tür değerlendirmelere tutum denmektedir (Aranson vd, 2013, s. 166). Yani tutumlar, insanların herhangi bir objeye karşı sahip oldukları sevip sevmeme ile ilgili eğilimlerdir. Sahip olduğumuz tutumlar hem çevresel hem de genetik etmenlerden etkilenir. Örneğin tek yumurta ikizleri, çift yumurta ikizlerine göre daha fazla benzer tutuma sahiptirler. Hatta tek yumurta ikizleri ayrı ailelerde büyütülmüş olsa da tutumlara ilişkin benzerlikler devam etmektedir (Martin vd., 1986). Her ne kadar genetik yatkınlık tutumların benzerliğinde önemli bir rol oynasa da belirli bir tutuma ilişkin bir gen bulunduğunu söylemeyiz. Dolayısıyla, genlerimiz belirli davranışlara bizi yatkın kılabilirken, tutumlarımız büyük oranda sahip olduğumuz sosyal evre tarafından şekillenir (Aronson vd, 2013).

Belirli bir objeye karşı bir tutumun gücünü, o objeye karşı duygusal bileşenlerin yoğunluğu belirler. Benzer şekilde, çeşitli bilişsel bileşenlerden oluşan tutumlar daha güçlü tutumlardır. Dolayısıyla, bir tutum ne kadar basit ise, o tutumun değişmesi de o kadar kolaydır. Basit tutum duygusal ve bilişsel bileşenlerinin az olması anlamına gelir. Aynı şekilde, tutumların bir de merkezilik dereceleri bulunmaktadır. Yani, bir tutum kişinin benlik kavramı ile ne kadar ilişkili ise o tutumun merkezilik derecesi de o kadar fazladır (Katz, 1960). Örneğin, kendisini Mşlman olarak tanımlayan birinin dine karşı tutumu muhtemelen onun merkezi tutumu olacaktır. Çünkü Mşlmanlık o kişinin kimliğinin bir parçasıdır ve dolayısıyla bu tutumun da değişmesi zor olur. Tutumların değişebilmesi için, kişinin tutum objesine karşı fikirlerinin veya hislerinin değişmesi gerekir. Araştırmalar, tutum objesine karşı bilişsel veya duygusal etmenlerden birinin değişmesinin diğerini de

etkilediğini göstermektedir (Katz, 1960). Sekülerleşmenin ateist tutuma etkisinin araştırıldığı bir çalışmada, ateistlerin dine yönelik tutumlarının olumsuz, buna karşın bilime yönelik tutumlarının ise olumlu olduğu görülmüştür. Bir başka deyişle, bu kimseler için dinin yerini bilim almış ve tutumlarındaki bu değişim onların düşüncelerine ve dolayısıyla da dillerine yansımıştır (Gülfil, 2019). Yani, bir kimsenin mensubu olduğu dine karşı fikirleri değişirse, o dine karşı hissettikleri de bir başka deyişle tutumları da değişmeye başlar (Katz, 1960).

Tutumların bilişsel, duyuşsal ve de davranışsal boyutları bulunur. Bilişsel boyutu için, bir obje, bir birey veya herhangi bir şey hakkındaki bilişsel değerlendirmeler denebilir. Bir başka deyişle herhangi bir şeyin artısına veya eksisine yönelik fikirlerdir. Tutumların duyuşsal boyutu söz konusu olduğunda ise bu sefer duygular işin içine girmektedir. Yani, bir nesne hakkındaki düşüncelerimize istinaden hissettiklerimiz, o nesneye ilişkin sahip olmuş olduğumuz duyuşsal tutumlardır. Bir şeyi sevip sevmememiz, bir şeyden hoşlanıp hoşlanmamız duyuşsal tutumlarımızı oluşturur. Tutumların bilişsel boyutları söz konusu olduğunda işin içine öğrenmenin temel ilkelerinden olan klasik ve edimsel koşullanma da girebilmektedir. Örneğin bir çocuk yaşadığı olumsuz deneyimden dolayı dışıya gitmek istemeyebilir ve bunun nedeni daha önceki deneyiminin yol açtığı klasik koşullanma olabilir. Ya da bir çocuk Müslüman olmayan bir çocukla oynadığında ailesi tarafından cezalandırıldığı için o çocuklarla oynamayı artık istemeyebilir. Duyuşsal tutumların ortak yönlerini şu şekilde ifade edebiliriz; rasyonel bir değerlendirme sonucu oluşmazlar, mantıksal argümanlar bu tür tutumların değişiminde pek etkili olmazlar, insanların değerleri ile ilişkili olduğundan ve değerlerin değiştirilmesi zor olduğundan bu tür tutumlar genellikle güçlü tutumlardır (Aronson vd, 2013, s. 167).

Tutumların davranışsal boyutları ise kişilerin bilişsel ve duyuşsal tutumlarından hareketle davranışlarını belirleyen bir tutumdur (Kortunay, 2023). Bir başka deyişle, kişilerin nasıl davrandıkları ile ilişkili tutumlardır. Davranışsal tutumlar çoğu zaman çok açık olmayabilir. Örneğin, bir kimseye sadaka verme hakkında fikri sorulduğunda, bu kişinin sadaka hakkındaki düşünceleri net olmayabilir. Bu kişi eğer düzenli olarak sadaka veriyorsa, yaptığı eylemden dolayı sadaka verme tutumunu olumlu bulabilir. Fakat eğer, bu kişi hiç sadaka vermemişse, başka bir deyişle hiç

davranışta bulunmamışsa, sadaka hakkında olumsuz bir tutuma sahip olabilir. Yani, kişilerin yapmış oldukları ve gözlemledikleri davranışları da o objeye veya duruma karşı olan tutumlarını belirleyebilmektedir. Çünkü, davranışlar her zaman çok belirgin değıllerdir ve genel olarak farklı belirleyiciler için içine girmektedir. Kısacası, tutum ile davranış arasında iki yönlü bir ilişki bulunmaktadır. Örneğın bir kişi, dine yönelik olumlu tutumlara sahipse, bu kişinin ibadet etmesi beklenir. Ya da tam tersi, eğer bir kişi sürekli ibadet ediyorsa bu kişinin dine yönelik olumlu tutumları olduğı düşünölür.

Genel olarak tutumların davranışı yordadığını düşünölür. Çünkü, eğer bir kimse, belli bir nesneye ya da duruma ilişkin olumlu veya olumsuz bir tutuma sahipse, bu kimsenin davranışlarının da o yönde olmasını bekleriz. Örneğın, bir kimse, ezanın gerekli olduğunu ve ezan okunda saygı duyulması gerektiğini düşünölorsa, bu kişinin ezan okunurken, müziğın sesini kapatmasını bekleriz. Çünkü, ezana yönelik tutumlarının davranışlarına ilişkin ipuçları sağladığını düşünölür. Netice itibari ile, insanların fikirleri ile çelişen şeyler yapmayacaklarını düşünölür. Fakat araştırmalar, her ne kadar tutum ve davranış ilişkisinin güçlü bir ilişki olduğunu gösterse de tutumların her zaman davranışı yordamadıklarını göstermektedirler. Çok bilinen bir tutum çalışmasında LaPiere (1934) insanların tutumları ile davranışları arasında sanıldığı gibi güçlü bir ilişki olmadığını belirtmiştir. Bu çalışmada otel ve restoranlar aranarak, Çinli bir çifti misafir edip edemeyecekleri sorulmuş, otel ve restoranların tamamına yakını bu soruya hayır cevabını verse de birkaçı hariç kendilerine gelen Çinli çifti ağırlamışlardır. Başka bir çalışmada, dine karşı olumlu bir tutuma sahip olmakla Pazar günü kiliseye gitmek arasında hafif düzeyde bir ilişki bulunmuştur (Ok, 2011).

Tutumların işlevlerinden bahsetmeden önce, öncelikle tutumların belirleyicilerinin neler olduğunu ifade etmek gerekir. Bu konuda iki görüş öne çıkmaktadır. İlk görüş, insanın irrasyonel olduğunu ve bu yüzden belirli tutumlara sahip olduğunu ileri sürer. Yani insan, kısıtlı düşünme, akıl yürütme ve ayırt etme becerisi ile birlikte, düşük bellek kapasitesi ve ilkel iç görüye sahiptir. Dolayısıyla, dışardan gelen uyarıcılar insanın genel anlamda bu bilişsel kapasitesini zorlamaktadır ve bu yüzden insanlarda, belirli objelere karşı eğilimler oluşmaktadır. Genel anlamda propagandaların işleyişleri bu mekanizma üzerine kuruludur. İnsanlar, fark etmeden

onların bu kısıtlı bilişsel kapasiteleri kullanılarak, temelde yatan ilkel içgüdüleri uyarılmaya çalışılır. En derinde ya bir hazzın tatmininin vaat edilmesi ya da bir korku duygusunun işlenmesi söz konusudur. İkinci görüş ise, rasyonel bir insan modeli üzerine kuruludur. Bu model insanların sahip oldukları serebral korteks sayesinde akıl yürüttüklerini, doğumdan itibaren içinde yaşadıkları dünyayı anlamlandırmaya çalıştıklarını ve dolayısıyla bu doğrultuda bilgi aradıklarını varsayar. Temel eğitim sistemimiz bu varsayım üzerine kuruludur. Çünkü, çocuklara dünyayı anlamlandıracakları ve ileride kullanacakları bilgiler sunarız ve bunun için iletişime büyük önem veririz (Katz, 1960, s. 163-164).

Katz'a (1960) göre tutumların kişi için, düzenleme, egoyu savunma, değer ifade etme ve bilgi olmak üzere dört temel işlevi bulunmaktadır.

Düzenleme işlevi: Bu işlev, kişinin çevresindeki ödülleri maksimize etmeye çalışırken, çevreden gelecek zararları minimize etmesini sağlar. Bir kimse, arzu edilen sonuçlara ulaşmak ve istenmeyen sonuçlardan kaçınmak için tutumlarını bu doğrultuda düzenlemeye çalışır. Örneğin, siyasi çıkarları için bir kimse dini kullanabilir veya dine karşı tutumlarını düzenleyebilir. Ya da kendi bulunduğu bölgeye yardımı olacağını düşündüğü için A partisini destekleyebilir. Tüm bunlar, tutumların düzenleme işlevi ile ilgili, kişilerin yarar sağlamak ve zarardan kaçınmak için başvurdukları durumlardır. Dolayısıyla, kişinin tutum objesine karşı sahip olduğu tavır, kişinin geçmiş ve şu anki deneyimlerine dayanır. Bu yüzden, tutumu neticesinde elde edeceği ödüle veya kaçınacağı cezaya karşı açıklık, tutarlılık ve yakınlık tutumun devam etmesi için önemlidir. Yani birey, bu tutumunun kendisine bir fayda sağlayacağını bilmeli, tutumunun neticesinde bir şeylerin sonradan değişmeyeceğinden emin olmalı ve kazanacağı fayda birey için uzak olarak algılanmamalıdır. Tutumun bu işlevinin daha çok öğrenme mekanizmaları ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Egoyu savunma işlevi: İnsanlar, savunma mekanizmaları sayesinde kendi benliklerini hem içsel hem de dışsal tehditlerde korumaya çalışırlar. Yani insanlar, bu mekanizma sayesinde gerçekte nasıl bir kişi olduklarına dair hem kendi içsel gerçekliklerinden kaçınırlar hem de dışarıdaki dünyanın tehlikesine karşı kendi

benliklerini korumaya çalışırlar. Savunma mekanizmaları, bir taraftan kişiyi geçici olarak sıkıntılı durumdan kurtardığı için işlevsel olduğu gibi, diğer taraftan esas sorunu görmesini engellemesi ve dolayısıyla çatışmayı çözebilecek uygun yöntemleri engellediği için işlevsel değildir. Savunma mekanizmaları, temelde iki ana gruptan oluşur. Birinci gruptaki savunma mekanizmaları daha ilkel bir biçimdedir ve kişiyi tehdit eden durumu inkâr etmesini veya durumdan kaçınmasını sağlar. İkinci gruptaki savunma mekanizmaları ise, tehdidi inkâr etmek veya ondan kaçınmak yerine, tehdidi çarpıtmaya yöneliktir. Bu gruptaki savunma mekanizmaları mantığa bürüme, yer değiştirme veya yansıtma gibi savunma mekanizmalarıdır. Dolayısıyla, kişi tutumları sayesinde kendisini kendisi ile ilgili veya dış dünya ile ilgili benliği için tehdit oluşturabilecek gerçeklerden korumaya çalışır. Örneğin, kendi grubunu içten içe aşağı olarak gören ve bir tür aşağılık duygusu hisseden biri, bu duygularını başka bir azınlık gruba yansıtarak kendi ait olduğu grubu üstün görebilir ve bu sayede benlik imajını güçlendirebilir, koruyabilir. Daha çok Freudiyen ve Neo-Freudiyen bakış açısını yansıtan bir işlevdir.

Değer ifade işlevi: İnsanların bazı merkezi değerleri bulunur. Kiminin dini, kiminin ırkı, kiminin ise cinsiyeti o kişinin merkezi değerlerini oluşturur. Kişiyi içsel ve dışsal tehditlerden koruyan diğer işlevlerin aksine değer işlevinde kişi, sahip olduğu değerlere uygun tutumlar sayesinde bu değerleri ifade etmekten bir doyum sağlar. Yani insanlar, bu merkezi değerlerine uygun tutumlar benimseyerek, kendi benlikleri ile uyumlu pozitif bir benlik imajı çizmeye çalışırlar. İnsanlar tutumların bu değer ifade işlevleri sayesinde sadece kendilik imajlarına bir açıklık kazandırmakla kalmazlar, aynı zamanda gerçekten olmayı arzuladıkları kendilik imajına yaklaşmaya çalışırlar. Bir ergenin kendi akran gruplarına uygun giyinmesi ve bu akran grubunun söylemlerini benimsemesi bu işleve uygun bir örnektir. Dolayısıyla denebilir ki, insanlar çocukluktan itibaren sosyalizasyon süreci ile kendi kültürel ve kişisel değerlerini oluştururlar. Tutumların bu değer ifade işlevleri, din değiştirme gibi gruplar arası geçişlerde de gözlemlenebilir. İnsanlar yeni bir gruba dahil olduklarında grubun değerlerini içselleştirmeye başlarlar. Yeni değerleri içselleştirme sürecinde dört faktör önemli rol oynar. İlk olarak kişi, yeni dahil olduğu grubun değerleri ile kendisinin önceden sahip olduğu değerler arasında bir uyum görebilir. İkinci olarak,

yeni geçiş yapılan grubun iyi bir grup üyesinin nasıl olması gerektiğine ilişkin net ve sınırları belli bir tanım olabilir. Kişilere bu sayede yeni grubun değerleri aşılır. Bir cemaate katılan bir kişinin, cemaatin iyi bir Müslümanın nasıl olması gerektiğine ilişkin propagandası sayılabilir. Üçüncü olarak, yeni dahil olunacak grubun hedeflerine yönelik aktiviteleri kişiye kendini ifade etme fırsatı sunabilir. Dolayısıyla kişi, kendi yeteneklerini ve becerilerini sergileyebileceği bir imkân bulabilir. Örneğin, liderlik vasıfları olan birinin yeni katıldığı grupta, grubun karar verme sürecinde söz sahibi olma fırsatının olması, bu kişinin o grubun değerlerini benimsemesine imkân verir. Son olarak, eğer ki yeni grubun kazanımları kişi ile paylaşılıyorsa, kişinin yeni grubun değerlerini benimsemesi olasıdır. Örneğin, üretim sürecine çok fazla dahil olmayan bir çalışan, şirketin kazancından bir pay aldığında, şirketin değerlerini benimser ve kendisini o kurumun bir parçası olarak görebilir. Bu daha çok ego psikolojisinin ilgilendiği kendini ifade etme, kendini geliştirme ve kendini gerçekleştirme gibi kavramlarla ilişkilidir.

Bilgi işlevi: Bu işlev, kişinin içinde yaşadığı evrene birtakım anlam ve düzen atfetme ihtiyacından kaynaklanır. Kişi, içinde yaşadığı dünyaya bir anlam atfetme, bu dünyaya algılayabileceği bir açıklık kazandırma gibi sebeplerden dolayı, inançlarını, fikirlerini ve hislerini örgütleme ihtiyacı duyar. Bir başka deyişle, insanlar sahip oldukları tutumlar veya hazır kalıp fikirler sayesinde, başka türlü kafalarının karışacağı veya içinden çıkamayacakları durumlara karşı bir açıklama elde ederler. Bu sayede içinde yaşadıkları dünya veya sahip oldukları kültür, kaotik veya düzensiz olmak yerinde daha düzenli ve anlaşılır olarak algılanabilir. Bununla birlikte, insanların bu bilme isteği, onların sürekli bilgi aradıkları anlamına gelmez. Daha çok kendi yaşamları ile ilişkili olaylara bazı açıklamalar getirmek isterler. Yani, insanların sahip oldukları tutumlar, kendi hayatlarında önemli gördükleri birçok şey için onlara dünyalarını anlamlandıracakları bir temel sunar. İnsanlar, sahip oldukları kalıp yargıları, alışkanlıkları ve zevkleri sayesinde içinde yaşadıkları dünyanın tam olmasa da tutarlı bir resmini elde ederler. Bu resmin, mutlak doğru veya tam olması gerekmez, daha çok resmin kişi için yeterli düzeyde bir anlam ve açıklama sunması, kendi içinde tutarlı olması anlamına gelir. Bu yüzden, insanların varolan tutumlarında bir değişimin olabilmesi için, o dünyaya ilişkin sahip oldukları resimde bir eksikliğin olması gerekir.

Ancak bu sayede insanlar, yeni öğrendikleri ve eski tutumlarını değişime zorlayan bu bilgileri kullanarak tutumlarını değiştirirler. Tabii ki, eksiklik algısı öznel bir algıdır ve çeşitli faktörlerden etkilenebilir. Dolayısıyla, tutumların bilgi işlevi daha çok Gestalt psikolijisi ile ilişkili bir durumdur (Katz, 1960).

3.3.3.1.1.Dini Tutum ve Dil Tutum İlişkisi

Tutumları tanımlarken, insanların belirli bir tutum nesnesine yönelik duyguları, düşünceleri ve davranışları olarak tanımlamıştık. Bu bağlamda dini tutumu da insanların dinle ilgili bilgileri, düşünceleri ve inançları (bilişsel boyutu), dini aktivitelerden veya dinin kendisinden hoşlanıp hoşlanmaması (duygu boyutu) ve ibadet etmek gibi yaptıkları davranışlardır (davranışsal boyutu) (Peker, 2008). Kısacası dini tutum, dini bir nesne ya da olaya karşı sahip olunan duygu, düşünce ve davranıştır. Dini tutumlar kişilerin dini düşüncelerine, dini duygularına ve dini yaşamlarına yön verirler (Göcen, 2020, s. 249). Çünkü, dinlerin bazı emir ve yasakları bulunur, dolayısıyla mensubu olan o kişiler bu emir yasaklara göre hayatlarını düzenler ve ona göre şekillendirirler. Dini tutum ile inancın yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü inanç, insanların bir şey hakkındaki düşünceleri ve duygularının derecesidir (Kavas, 2013). Dolayısıyla, insanların tutumları da inançlarından etkilenir.

Her tutum gibi dini tutum da insanların doğuştan getirdikleri özellikler değildir. Sonradan, kişinin çevresinden aldığı tutarlı duygu, düşünce ve davranış örüntüleridirler. Tutumlar gibi dini tutumların da oluşmasında modeli taklit etme, davranışların pekiştirilmesi ve sosyal öğrenme gibi faktörler etkilidirler (Arslan, 2009). Her ne kadar yaşlanma ile birlikte tutumlar, değişime dirençli olsa da (Krosnick ve Alwin, 1989), tutumlar değişmeyen şeyler değildir. İnsanların ihtiyaçları, istekleri, sahip olduğu bilgiler değiştikçe tutumlar da değişir. Çünkü insanlar, ihtiyaçlarına cevap veren şeylere karşı olumlu tutumlar geliştirirler, benzer şekilde insanların bir konu hakkındaki bilgileri arttıkça o konuyu yeniden değerlendirirler ve tutumları da bu yönde şekillenir. Örneğin, bir kimse Hristiyanlığın kendi ihtiyaçlarına ve isteklerine cevap veremediğini düşündüğü için Müslüman olabilir, ya da bir muhafazakâr dindarın, tutucu olduğu bir konuya ilişkin bilgisi arttıkça bu kişi tutumlarında esnemeye gidebilir.

Tutumların dini, davranışsal ve bilişsel boyutlarının olması onların dil ile de yakın bir ilişki içinde olmasına neden olmaktadır. Bir toplumu diğerlerinden ayıran en belirgin özellik, o toplumun sahip olduğu dildir. Toplum, belli amaçlar doğrultusunda bir araya gelen insanlardan oluşur, bu insanların birbirleri ile kurdukları iletişim de dili oluşturur. Dolayısıyla, toplumun yapısı, toplumun değerleri, toplumun inançları, toplumun kuralları ve genel anlamda toplumun kültürü, konuşulan dile yansır. Yani, dil sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda toplumsal değerlerin, inançların, geleneklerin ve fikirlerin de taşıyıcısıdır (Işık, 2019). Tutumlar, kişilerin sahip oldukları inançlar, duygular ve davranışlar olduklarından kullanılan dil ve tutum arasında bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Çünkü, toplumun bir ferdi olarak insanlar, hem toplumun sahip olduğu değerleri ve kültürü dil yoluyla alır, hem de aynı zamanda dil yolu ile bu değerlerin taşıyıcısı konumunda bulunur. Toplumda bulunan din, ırk, cinsiyet, meslek gibi katmanlar dili belirler. Aynı zamanda dil de bu yapıların inşasında rol oynar. Bir kimseyi konuştuğu dilden, o dili kullanma biçiminden kim olduğunu, cinsiyetini, etnik yapısını, dini inancını ve hatta geldiği bölgeyi bile anlayabiliriz.

Dil ile toplum arasındaki olası ilişkiler şu şekilde sıralanabilir. Toplumsal yapı, dilsel yapıyı veya davranışı etkiliyor olabilir. Yani, kişilerin memleketlerinde konuştukları dil ile, bir kurumda konuştukları dil veya akranları ile konuştukları dil ile amirleri ile konuştukları dil arasında fark vardır. Toplumun yapısı, dilin kullanım biçimini etkilemektedir. Diğer bir olası ilişki ise, dilsel yapının toplumsal yapıyı etkilemesi durumudur. Whorf hipotezi olarak da bilinen bu olgu, konuşulan dilin sınırlarının insanların düşüncesini ve toplumsal yapıyı belirlediği fikrine dayanır (Boroditsky, 2011, p. 63). Üçüncü bir olası ilişki ise, her iki durumun geçerli olması; yani, dilin toplumu, toplumun da dili etkilemesidir. Son olasılık ise, dil ve toplum arasında herhangi bir ilişkinin olmaması durumudur. Bu da daha çok Chomsky gibi kuramcılarının savunduğu görüşlerdir. Onlara göre dilin tam işlevinin anlaşılabilmesi için, o dilin toplumdan veya toplumlardan soyutlanması gerekir. Çünkü, dil ve toplum hakkında sahip olduğumuz bilgiler yetersizdir ve aralarındaki olası bir ilişkiyi açıklayamayız (König, 1991).

Ayrı ayrı birer fert olan insanlar da bu toplumun bir parçası olduklarından, onların konuştukları dil anlaşılamadan toplumun dili anlaşılamaz. Çünkü, kişiler söz konusu olduğunda her bireyin dil deneyimleri birbirlerinden farklıdır ve her bireyin kendisine özgü bir dili bulunmaktadır. İnsanlar, kendilerini yaşları, cinsiyetleri, etnik kimlikleri, geldikleri coğrafya veya dinleri gibi toplumsal katmanlara göre sınıflandırır ve konuştukları dili de bu katmanlara göre ayarlar (Köing, 1991). Tutumların dildeki karşılıkları fikirler, düşüncelerdir. Her fikir bir tutum belirtebilirken, her tutum bir fikir belirtmeyebilir, bazı tutumlar örtüktür, kelimelerle ifade edilemezler (Katz, 1960, s. 168). Bazı araştırmalara göre kullanılan dil, insanların tutumlarını etkilemektedir. Örneğin birçok metafor, belli birtakım anlam bağlamlarına gönderme yaptığı için insanların tutumlarını etkileyebilmektedir. Örneğin, göçmenleri üzerinden kullanılan metaforların, insanların göçmenlere yönelik tutumlarını olumlu veya olumsuz olarak etkilemektedir. Ülkeye gelen göçmenleri “*sel*”, “*akın*”, “*istila*” gibi kelimelerle nitelemek, insanların zihinlerinde bulunan olumsuz durumlara gönderme yaptığı için bu kelimeler aynı zamanda insanların göçmenlere yönelik tutumlarının da olumsuz olmasına neden olmaktadır. Aynı durum din dili için de geçerlidir. Çünkü insanlar, soyut olan şeyleri metaforlar aracılığı ile somutlaştırabilmektedirler (Chkaidze, Buyruk, and Boroditsky, 2021). Örneğin, Kur’an’da, “*Ey iman edenler, zandan çok kaçının; çünkü zannın bir kısmı günahdır. Tecessüs etmeyin (birbirinizin gizli yönlerini araştırmayın). Kiminiz kiminizin gıybetini yapmasın (arkasından çekıştirmesin.) Sizden biriniz, ölü kardeşinin etini yemeyi sever mi? İşte, bundan tiksindiniz. Allah'tan korkup-sakının. Şüphesiz Allah, tevbeleri kabul edendir, çok esirgeyendir (49/12).*” ifade edilerek, dedikodu veya suizanda bulunmak, ölü kardeşin etini yemek arasında metaforik bir ilişki kurarak, dedikodu gibi insana zarar verecek soyut bir kavramı, zararın boyutunu vurgulamak için “ölü kardeşin eti” şeklinde somutlaştırılmaktadır.

Din dili ve tutum ilişkisini ele alan düşünürlerin başında R. M. Hare gelmektedir. O, din diline ilişkin ifadeleri “*blik* (zihin hali)” olarak görür. Ona göre blik, dünyaya karşı takınılan ve doğru olduğu varsayılan, fakat herhangi bir kozmolojik iddia barındırmayan bir tutumdur (Ferre, 1999, s. 221). Ona göre inanan insan ve inanmayan insan arasındaki fark tam olarak bu tutumda yatmaktadır. Dolayısıyla, böyle bir tutum karışışında doğrulama veya yanlışlama çabalarının bir

anlamı yoktur. Çünkü, bu tür blikler, bu tutumu benimseyen inananlar için bir yaşam tarzıdır ve bu tür ifadelerin doğruluğunu veya yanlışlığını sorgulamak saçmadır. Hare şöyle bir örnek verir:

Kaçığın biri bütün Oxford hocalarının kendisini öldürmek istediğine inanmaktadır. Arkadaşları onu ulaşabildikleri en ılımlı ve samimi hocalarla görüştürürler ve hepsi emekli olduktan sonra, arkadaşları ona “Görüyorsun, o seni gerçekten öldürmek istemiyor, senle samimi ve içten bir şekilde konuştu, şimdi tamamen iknâ oldun mu?” derler. Fakat kaçık şöyle karşılık verir: “Evet, ama onunki sadece mel’unca bir kurnazlıktır; o da diğerleri gibi bana karşı her zaman plan yapıyor. (akt. Evans, 2010, s. 260)⁵⁴

Yani, Hare’a göre dindar insanın durumu da bu hikayedeki kişinin durumuna benzer. Onun sahip olduğu fikirler sınanabilir önermeler değil, bilakis çok güçlü kanaatlerdir. Her ne iddia ile gelirse gelsin, bu kişinin sahip olduğu köklü tutum (blik) tarafından bu karşıt iddialar engellenecektir (Üstün Oltulu, 2021, s. 73). Başka bir deyişle, din diline ilişkin ifadeler, Hare’a göre dünyaya karşı takınılmış öznel tavırlar veya tutumlardır ve bu ifadelerin doğrulukları veya yanlışlıkları sorgulanamaz (Koç, 2022) ve bu tutumların anlamı, inanan insanların hayatlarını etkilediği için kullanımındadır. Hare’e göre din diline ait olan önermeler inancın içeriğinden kaynaklanır. Yani, normalde dini söylemlerin konusu günlük yaşama ilişkin ifadelerdir. Fakat, sahip olunan köklü tutum sayesinde bu ifadelerin anlamı genişler ve doğaüstü bir hal alır. Bir ateist için bir anlam ifade etmeyen bu söylem, inanan kişi için ise çok şey ifade edebilir. Çünkü, tüm yaşamını bu kök tutum etrafında organize etmiştir (Yıldırım, 2012). Dolayısıyla din dili, inananın yaşamını etrafında organize ettiği sahip olunan bu köklü tutumun bir yansımasıdır.

Din diline ilişkin her ifadeyi, Tanrı hakkında konuşmak olarak ele alırsak eğer, Tanrı hakkında konuşmak bir bakıma inanan insanlar için etraflarındaki dünyayı algılama biçimleridir. Hare gibi Hodge’da dil ve bakış açısında bir ayrıma gider ve bakış açısını, dünyaya karşı takınılmış bir tür kabulleniş veya tavır olarak görür (akt. Koç, 2022). Dolayısıyla dil de dünyaya karşı takınılan bu bakış açılarının bir tür ifadesidir. Bu ifadeler hem bilgi verici hem de değer atfedici ifadelerdir. Yani insan,

⁵⁴ Metnin İngilizce orijinali için şu siteye bakılabilir https://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppacorino/phil_of_religion_text/CHAPTER_8_LANGUAGE/RMHare-Reply-to-Flew.htm (erişim tarihi: 12.06.2023)

konuştuğu zaman bir şekilde bir bakış açısının ifadesini dile getirir. Bu yüzden din dili de dinsel kanaatlere ilişkin sahip olunan bakış açılarının, yani bir tür içsel tutumların ifadesidir.

Kabaca din dili, insanların aralarında iletişim kurmak için geliştirmiş oldukları bir dil değil, tam aksine, bir tutumun dilsel ifadesidir. Fakat, din diline ilişkin ifadelerin bir tür içsel tutum olduklarını kabul etmek, yaratma, varoluş, düzen gibi konuların da tartışılmasını anlamsız olarak görmek anlamına gelir. Ki bu noktadan bakıldığında, oldukça sık bir genelleme olduğu söylenebilir. Yani, bir kimsenin yapılan bir iyiliğe karşı “*Allah razı olsun*” söylemi, iyilik karşısında bir içsel tutumu veya bir mahcubiyeti dile getiriyor olabilir; fakat, “*Her varlığın nedensellik ilkesine tabi olduğu ve dolayısıyla ilk nedene yani, Tanrı’ya varırız*” gibi daha kozmolojik bir ifadenin bir tutumu dile getirdiğini söyleyemeyiz. Eğer söyleyecek olursak, o zaman tüm konuşmaları veya bilimsel ifadeleri bir tür içsel tutumun dışı vurumu olduğunu da kabul etmemiz gerekir (Koç, 2022). Bu da bizi tutum-dil ilişkisini bir tür iki yönlü inşa ilişkisine götürür.

3.3.3.2. Maruz Kalma

İnsanlar arası ilişkilerimizde birini sevip sevmeyeceğimizi etkileyen birçok faktör vardır. Bunlardan belki de en basiti, o insana olan yakınlığımızdır (propinquity). İnsanlar, aynı mahallede oturmak, aynı okula gitmek gibi faktörlerden dolayı, en çok gördükleri insanlara karşı daha fazla yakınlık hissederek. Kabaca, birini sevip sevmeyeceğimizin bir göstergesi de o kişi ile karşılaşma sıklığımızdır. Bu fenomene yakınlık etkisi (*the propinquity effect*) denmektedir. Festigner ve arkadaşları (1950), insanlar arasında arkadaşlık ilişkilerinin nasıl şekillendiğini görmek için MIT öğrencilerinden oluşan bir grup öğrenciye kalacakları yer temin etmişlerdir. Daha önce birbirlerini tanımayan bu öğrencilerden en yakın arkadaşlarını söylemeleri istenmiştir. Katılımcıların %65’i, şans eser bir araya geldikleri ve en çok karşılaştıkları insanları yakın arkadaşları olarak nitelendirmişlerdir. Yani, yakınımızdaki insanların çoğu aslında bir şekilde, tesadüfi olarak karşılaştığımız insanlardan oluşmaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden biri de o insanlarla karşılaşma ihtimalimizin fazla olmasıdır.

Tıpkı birini sevip sevmemenin, o kişi ile karşılaşma sıklığı ile ilişkili olduğu gibi günlük yaşantılarının çoğu, bilinçli niyetlerin veya seçimlerinin sonucu gerçekleşmez. Daha çok, insanlar bilincinde olmadan bir şeye niyet eder veya seçimde bulunurlar. Dolayısıyla, insanların tutum nesnelere olan duyguları, düşünceleri veya davranışları da çoğu zaman kasti seçimlerinin sonucu olmayabilir. Bazı durumlarda tutumlar bilinçdışı bir şekilde şekillenir veya değişir. Bu tür farkında olunamayan tutumlara örtük tutum denmektedir.  rt k tutum, bilinçli bir şekilde tanımlanamayan ve aynı zamanda geçmiş deneyimler tarafından şekillenen tutumlardır (Greenwald and Banaji, 1995).  rt k tutumları şekillendiren bu tür geçmiş deneyimler, insanların farkında olmadan pekiştirildikleri ve tutumlarını etkileyen deneyimlerdir.

 rt k tutumlar genellikle yeni karşılaşılan tutum nesnesine karşı olumlu bir tutum gelişmesi için, bu nesneye insanların sürekli maruz kalmaları gerekir. Buradaki tutum nesnesi araba modeli gibi somut bir nesne olabileceği gibi, aynı şekilde bir ideoloji veya bir söylem de olabilir. Dolayısıyla, insanların bir ideolojiye veya söyleme maruz kalmaları halinde, o ideolojiye veya söyleme karşı olumlu tutumlar geliştirmeye başlarlar. İyi bilinen klasik bir çalışmada, dört farklı bayan öğretmenden öğrencilere değişen sıklıklarla ders vermeleri istenir. Dönem sonunda ise öğrencilerden, öğretmenlerin çekiciliklerini değerlendirmeleri istenir. En çok gördükleri  ğretmeni, bir başka ifadeyle, en çok maruz kaldıkları tutum nesnesini, daha çekici değerlendirmişlerdir (Moreland ve Beach, 1992). Bu fenomene psikoloji literatüründe salt maruz kalma etkisi (*mere exposure effect*) denmektedir. Tutum nesnesine tekrarlı bir şekilde maruz kalmanın sonucunda tutum nesnesi, insanın zihninde daha temsil edilebilir hale gelmektedir. Kadınlar üzerinde yapılan çalışmalar, belli cinsel ideolojilere maruz kalan kadınların kendilerini cinsel bir obje olarak algıladıklarını göstermektedir. Çok erken yaşlarda başlayan bu maruz kalma etkisi, medya, akranlar ve diğer yollarla kendisini hissettirir ve giderek kadınlar tarafından daha da i şelleştirilir (Calogero ve Tost, 2011). Benzer bir çalışmada, feminist ideolojiye maruz kalan kadınların kendilerini feminist olarak adlandırma ihtimalleri artmış ve feminist ideolojinin söylemlerini benimsemeye başlamışlardır (Peterson, Tantleff-Dunn ve Bedwell, 2006).

Bir mesaja maruz bırakmanın en iyi yolu söylemler, yani dildir. Çünkü söylemler, kendiliğimizi oluşturan yapılardır. Bu yüzden insanları çeşitli söylemlere maruz bırakarak onlara çeşitli ideolojiler benimsetilmeye çalışılır. Başka bir ifade ile kimlik söylemler yolu ile inşa edilir ve bunun için de maruz kalma etkisi kullanılır. Genelde politik söylemler, bir kimlik oluşturmak, taraftarlarını ikna etmek ve onların desteğini sürdürebilmek için maruz kalma etkisini kullanırlar. Örneğin, Nazi Almanyası'nda Yahudilere karşı nefreti ve ayrımcılığı körüklemek ve onlara yapılacak eylemleri meşrulaştırmak için ilkokullarda çocuk hikayeleri kullanılmıştır. Bu hikayelerden biri de *Zehirli Mantar* hikayesidir. Bu hikâyede, Yahudilerin bir tür zehirli mantar oldukları, Alman halkını yok etmeye çalıştıkları, aslında pis, kötü ve ahlaksız bir millet oldukları gibi mesajlar bulunur. Bu sayede, çocukluktan itibaren bir antisemitist Alman bilinci yetiştirmeyi hedeflemişlerdir (Yurdakul ve Alperen, 2019).

Bu hikayelerde de olduğu gibi maruz kalma etkisi politikacılar tarafından sıklıkla kullanılır. Fakat, yine de insan bir makine değildir ve bir mesaja ne kadar fazla maruz kalırsa o mesajı daha fazla benimseyecektir, gibi bir durum da söz konusu olmaz. Çünkü, insanlar bir mesaja aşırı maruz kaldıklarında karşı tepki oluşturabilir ve verilmek istenen etkinin tam zıttı bir etki ortaya çıkabilir. Milner'in (1976) yaptığı bir çalışmada, bir mesaja orta düzeyde maruz kalmanın o mesaja ilişkin olumlu duygular ve düşünceler oluştururken, aşırı maruz kalma durumunda bu mesaj negatif bir değerlendirmeye neden olmuştur. Bir diğer deyişle, maruz kalma etkisi lineer değil curvilineer bir etkidir. Yani, insanları bir mesaja ikna etmek için onları mesaja maruz bırakmak iyi bir fikirdir. Fakat, eğer çok aşırı maruz bırakılırlarsa bu durum tam tersi bir etkiye de neden olabilir ve insanlarda mesaja karşı negatif duygular oluşturabilir.

Herhangi bir bilgiye maruz kalmak, o dilin benimsenmesine yol açacaktır. Çünkü önemli olan, gerçekte yaşamın nasıl olduğu değil bizim onu nasıl duyduğumuzdur. Tarihte birçok ideoloji söylemini o dönemki hâkim paradigmadan almaktadır. Ne zaman ki paradigma değişmiş söylem de değişmeye başlamıştır. Yani, bugün çok fazla maruz kalınan pozitivist ideoloji, dili büyük ölçüde etkilemektedir (Burr, 2012). Fakat, ne zaman ki bu ideoloji değişirse söylemler de değişmeye başlar. Dolayısıyla din dili, sadece insanın anlama veya bilme ihtiyacına bir cevap olarak ortaya çıkmaz. Aynı zamanda, çocukluktan itibaren maruz kalınan söylemlerin de bir

ürünüdür. Çünkü, bu kişilerin söyleyecek başka bir şeyleri yoktur, başka bir şey öğrenmemişlerdir. Tek görüp duyduğu bilgi türü dini bilgidir ve konuşacağı da bu bilgi olacaktır.

Yapılan çalışmalar, dini bir dilin kullanımının iknayı arttırdığı yönündedir. Bu yüzden politikacılar sık sık konuşmalarında dini referansları kullanırlar. İnsanları ikna etmede din dilini veya dini söylemleri kullanmak, onların tutumlarını örtük olarak etkileyebilmektedir. Bu kişiler, çoğu zaman ikna edildiklerinin ya da tutumlarının değiştiğinin farkında değildirler. Bunun en temel sebebi, dini tutumların, ya da dini söylemin yaşamın erken yaşlarında dini bağlanma ile olan ilişkisidir. Çünkü, insanların ebeveynleri ile kurdukları ilişki biçimi aynı zamanda onların Tanrı ile olan ilişki biçimlerini de etkiler (Kirkpatrick, 2006). Dolayısıyla dini söylemler aynı zamanda çocuklukta kurulan bu güven ilişkisini de hatırlatır. Kabaca şu mesaj verilir “*Siz Tanrı’yı seviyor ve ona güveniyorsunuz, Ben de Tanrı’nın adamıyım, o yüzden beni de sevip, bana da güvenin*”.⁵⁵

Dini veya ideolojik bir söyleme maruz kalmak, tutumları, davranışları veya inançları etkiler. Çoğu zaman insanlar, bir ideolojiye yoğun bir şekilde maruz kaldıklarında o ideolojiye ilişkin tutumlarının veya söylemlerinin değiştiğini fark etmezler. Bu yüzden maruz kalma ve tutum değişimi örtük olarak gerçekleşmektedir. Araştırmalara göre, insanların gençlik yılları öncesi koşullanmaları, sonraki yaşamlarındaki seçimlerde etki sahibidir. Din ve din dili söz konusu olduğunda, yaşamın erken dönemlerinde dini sosyalizasyonun da etkisiyle ortaya çıkan bu dini koşullanmalar, insanların sonraki yaşamlarında dini referansları daha güvenilir bulmaları olasıdır. Çünkü, dini mesajlara belli bir süre maruz kaldıkları ve bu mesajlar yoluyla sosyalleştikleri için, politik lider gibi tercihlerde bu referanslar daha etkili olmaktadır. Bir çalışmaya göre, çocuk ve ebeveyn arasında dini konuşmaların sıklığının herhangi bir konudan daha fazla olduğu bulunmuştur (Boyatzis & Janicki,

⁵⁵ Örneğin bu mesaja çok benzer bir mesaj, yerel seçimlerde Esenyurt belediye başkanı “Burayı kaybedersek Kudüs’ü, İslam’ı ve Mekke’yi kaybederiz” şeklinde ifadelerde bulunarak, aslında insanların kutsal olana duydukları güven ilişkisi üzerinden, onları ikna etmeye çalışmaktadır. Kaynak: <https://youtu.be/DCbJPgW1R28> (Erişim tarihi: 14.07.2023)

2003). Aynı şekilde çocukken dini bir söyleme maruz kalmanın, kişinin inancı değişse bile dine karşı olumlu bir tavır takınmasına neden olmaktadır (Albertson, 2011).

Bununla birlikte, maruz kalınan bilginin biçimi ve onun sunulmuş şeklide çeşitli etkilere yol açmaktadır. Yani hangi dini söylemlerin nasıl söylendiği, inananlar üzerinde farklı etkilere yol açabilmektedir. Örneğin, Gazze’de yaşayan Yahudiler üzerinde yapılan bir çalışmada katılımcılar duacı-hazırlama (*prayer-priming*) ve sinagoga-hazırlama (*synagogue-priming*) olarak iki farklı gruba ayrılmış ve katılımcılardan Filistinli Müslümanlara yönelik 1994 yılında yapılan intihar saldırısını nasıl değerlendirdikleri sorulmuştur. Araştırma bulgularına göre, Sinagoga katılma koşulundaki katılımcılardan %23’ü bu eylemi kahramanca olarak nitelendirirken, dua koşulundaki katılımcılardan ise sadece %6’sı bu eylemi kahramanca bulmuştur (Ginges, Hansen ve Norenzayan, 2009, s. 227-228). Yani, hazırlama yolu ile hangi bilgi türüne maruz kaldıkları, katılımcıların intihar saldırısı gibi bir eylem konusundaki yargılarını da etkilemektedir. Çünkü, duacı olmak daha çok dine adanmışlık ile ilişkiliyken, sinagoga katılım ise daha çok iç grup iş birliğine dayanan bir eylemdir. Dolayısıyla, hazırlama sayesinde çağrışımlar yolu ile katılımcıların intihar saldırısı hakkındaki yargıları da farklılaşmıştır. Benzer şekilde başka bir çalışmada, “*cemaat*” veya “*inanç*” gibi pozitif dini kelimeler kullanıldığında (*positive religion priming*), katılımcılarda toplumyanlısı (alturistik) etkiler ortaya çıktığı görülmüştür (Pichon, Boccato ve Saroglou, 2007). Yine benzer bir şekilde, başka bir çalışmada şiddet içerikli dini metinlere (İncilden veya antik dini yazmalardan metinlere) maruz kalmanın da Tanrı’ya inananlarda saldırganlığı arttırdığı görülmüştür (Bushman vd., 2007).

Kısacası, maruz kalma etkisi sayesinde bir söyleme maruz kalmak o söylem biçimine karşı bir sempatinin gelişmesine neden olabilmektedir. Bu yüzden birçok ideoloji, daha küçük yaşlardan itibaren söylemler yolu ile kimlik inşa etmeye çalışır. Diğer taraftan, hangi mesajın ve nasıl verildiği de insanları farklı şekillerde etkilemektedir. Tıpkı, Radikal bir grup olan DAİŞ’in şiddet içerikli dini söylemler benimsemesi (Okumuş, 2017) ile Sufi tarikatların daha çok sevgiye dayalı dini söylemler benimsemesinde olduğu gibi, her iki grup da kendi inananlarını yetiştirmek

ve yönlendirebilmek için bu tür söylemleri, bir başka deyişle maruz kalma etkisini kullanır.

3.3.3.3. Bilişsel Çelişki

Çoğu insan kendisini olduğundan daha güzel, daha akıllı ve ortalamanın üzerinde görür. Yani insanlar, gerçekte oldukları kişiden daha olumlu bir kendilik imajına sahiptirler (Fine, 2008). Fakat insanlar zaman zaman, algılarında olan ve gerçeklik ile tam olarak uyuşmayan kendilik imajı ile uyumsuz bilgilerle karşılaşır. Bu karşılaşma, insanların sahip oldukları bu “*olumlu kendilik imajı*”nı tehdit ettiğinden, insanlarda gerginliğe neden olur. Bu gerginlik ve sosyal psikolojide bilişsel çelişki (*cognitive dissonance*) olarak adlandırılan, farklı bilişlerin neden olduğu bir çelişki durumu ortaya çıkarır. Bu fenomeni, Leo Festinger (1957) bilişsel çelişki kuramı olarak nitelendirmiştir.

Bilişsel çelişki kuramına göre, kendilik imajı ile uyumsuz olan bilişlerin ortaya çıkardığı gerginlik durumundan kurtulmak, tekrar eski denge durumuna gelebilmek ve olumlu kendilik imajını sürdürebilmek için insanlar, yeni karşılaştıkları bu uyumsuz bilişlerde veya kendi tutum veya davranışlarında birtakım düzenlemelere giderler. Bu durum tıpkı açlık ve susuzluk dürtülerinin ortaya çıkardığı bir gerginlik durumuna benzer. İnsanlar nasıl ki, susuzluklarını gidermek için su ararlarsa, benzer şekilde bozulan kendilik imajlarını düzenlemek için de ya bu imaja uygun bilişler ararlar veya davranışlarında düzenlemelere giderler. İnsanlar bilişleri ile uyumsuz olan yeni durumlarla karşılaştıklarında iki muhtemel durum ortaya çıkar.

- Ya yeni karşılaştıkları çelişkili bilişle de uyumlu olacak şekilde davranışlarını değiştirirler.
- Ya da yeni karşılaştıkları çelişkili bilişleri bozarak/düzenleyerek davranışlarını sürdürmeye devam ederler veya mazur gösterirler (Aronson vd., 2013).

Festinger’a (1957) göre insanlar, benlik imajları ile çelişkili bilişlerle karşılaştıklarında davranışlarını değiştirmek yerine, genellikle o bilişlerde düzenlemelere giderek davranışlarını korumaya çalışırlar.

Bilişsel çelişki en nihayetinde tutumlar arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır. Dolayısıyla davranışın gerekçelendirilmeye çalışılması, fikirlerin değişmesi veya yeni bilişlerin eklenmesi bir dil ürünüdür. Çünkü dil ile düşünce bir yerde aynı şeydir, dilimiz düşüncemizin sınırlarını oluşturur ve konuşmamız tutumlarımızın bir yansımasıdır. Dolayısıyla, Hare'in de bahsetmiş olduğu gibi, dini ifadeler evrene karşı takınılan köklü bir tutumunun dışavurumu olarak görülebilir. Bu yüzden dini inancından kaynaklanacak herhangi bir çelişki durumu, ifadesini din dili üzerinden gösterecektir. Çünkü dinler, inanmayan biri için çelişkilerle doludur. Örneğin *“Tanrı mutlak iyidir, ancak dünyada kötülük vardır”* veya *“Tanrı mutlak merhametlidir ancak Tanrı'ya inanmayanlar cehennemde sınırsız işkence ile karşılaşacaklardır”* ya da binlerce insanın öldüğü bir deprem *“Tanrı'nın gazabı”* olarak değerlendirilirken, enkazdan bir kimsenin canlı çıkması ise *“Tanrı'nın merhameti veya mucizesi”* olarak görülmektedir. Bu durumun açıklaması inanmayan bir kimse için oldukça basittir. Hem Tanrı yoktur hem de dinler yalandır. Fakat inanan biri için, çelişkili görünen bu durumların açıklamaları bulunur. Örneğin, dünyada kötülüğün olmasını özgür bir şekilde sınava tabi tutulmanın bir sonucu olarak görebilir veya sınırsız işkencenin bir tür korkutma olduğu veyahut insan aklının almayacağı yönünde bir açıklama getirebilir. Depremde binlerce insanın ölmesinin, insanların çürük binalar yapmalarına bağlayabilir. Öyle ki, bu bilişler yeterli olmadığında veya kişi yaşam biçimini halihazırda değiştirmiş olduğunda, inançsızlığı kabul etmiş olacak ve kök tutumu da inançsızlık etrafında şekillenecektir.

Türkiye’de başörtüsünü çıkaran kadınların *“yalnizyürümeyeceksin.com”* sitesine gönderdikleri 63 mektubu inceleyen bir çalışmada, başörtülü olma (birinci biliş) ve başörtüsünü takmayı istememe (ikinci biliş) arasındaki gerekçelendirme davranışı incelenmiştir. Artık başörtüsü takmak istemeyen bu kadınlarda, bu bilişler arasındaki tutarsızlıklardan kaynaklı olarak, hoşnutsuzluk, depresyon gibi çeşitli rahatsızlık verici durumlar meydana gelmiştir. Bu bireyler, bu gerginlikten kurtulmak için ya başörtülerini çıkarıp daha seküler bir yaşam sürme (çelişkiden dolayı davranışı değiştirme) ya da dış dünyadan soyutlanma gibi (çelişkinin neden olduğu gerginlikten kurtulma) çeşitli davranışlar sergiledikleri görülmüştür. Benzer şekilde bu kadınlar, başörtülü olma ve başörtüsünü çıkarmayı isteme arasındaki çelişkiden kaynaklı

hissettikleri huzursuzluktan kurtulmak için ekonomik bağımsızlık kazanmayı isteme, aileden ayrı yaşamayı düşünme, kendini soyutlama gibi davranışlarda bulunmuşlardır (Okumuş, 2022). Tıpkı Festinger'ın bahsettiği gibi, bu kadınlar, çelişkinin yaratmış olduğu rahatsızlıktan kurtulmak için ya davranışlarını değiştirmişlerdir ya da yeni bilişler ekleyerek bu gerginliği azaltmaya çalışmışlardır.

Başka bir çalışmada, düzenli kiliseye giden 34 Hristiyan siyahi eşcinselin, eşcinsellik karşıtı dini söylemlerle ve diğerlerinin kendilerine karşı olan tutumlarıyla nasıl başa çıktıkları incelenmiştir. Bu kişiler için eşcinsel olmak ve aynı zamanda dindar bir Hristiyan olmak birbirleri ile çelişen ve dolayısıyla bir tür gerginliğe neden olan iki farklı bilişi oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bilişsel çelişki kuramı açısından bakıldığında ya bu bireyler dinden çıkacaklardır ya eşcinsellere karşı olumlu bir tutuma sahip bir kiliseye gideceklerdir ya da eşcinsellik karşıtı söylemlere karşı çok sert tepkiler vererek varolan pozisyonunu koruyacaklardır. Yapılan mülakat neticesinde çoğu eşcinsel, kendilerine yönelik olan olumsuz olan söylemlerin Tanrı'nın kendisinden değil de Tanrı'nın mesajı ile aracı olan insanlardan kaynaklandığını dile getirmiştir (Pitt, 2010). Bir başka deyişle, bu kişiler bilişsel çelişkiden kaçınmak için, mesajın değil de papazların homofobik olduğunu belirterek, varolan uyumsuz bilişlerde düzenlemeye gitmişlerdir.

Normal şartlarda bilişsel çelişki, önceki bilişler ve yeni gelen bilgi arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır ve insanlar bununla bu çelişkinin yaratmış olduğu gerginlikten kurtulabilmek için stratejiler geliştirirler. Oysa din söz konusu olduğunda, binlerce yıllık bir düşünce ve birikim söz konusudur. Yani, söylenecek her söz söylenmiş, yaşanacak her şey yaşanmıştır zaten. Birçok filozof, alim, düşünür benzer çelişkili gibi görünen durumlar için akıl yürütmüş, karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Dolayısıyla inanan biri kendi inanan kimliği, kendi inandığı dini değerler ve Tanrı anlayışı ile uyuşmayan bir bilgi ile karşılaştığında uyumsuzluk ve çelişki yaşayabilir, fakat diğerlerinden farklı olarak yardım alacağı bir din literatürü bulunur. Başka bir ifade ile, çelişkiden kurtulmak için ekleyeceği yeni bilişi, onun için binlerce yıl önce bir alim eklemiştir zaten. Onun yapması gereken tek şey bu bilişi, kendi olumlu inanan kimliğini sürdürmek için kullanmaktır. Fakat yine de insanların çok fazla bilgi ile karşılaşmaları çok fazla çelişki yaşamalarına neden olur. Örneğin, eğitim seviyesi veya

modernleşme düzeyi arttıkça inançsızlık da artmaktadır (Sevinç, 2017, s. 106)⁵⁶. Çünkü, inanan kendi dini kimliği ile uyumsuz olan çok fazla bilgiye maruz kalmaktadır. Bu da en nihayetinde çelişkiden kurtulmak için kullanabileceği kaynakların tükenmesine yol açar ve dolayısıyla da inançsızlık daha makul görünür. Bu durum, sadece din için değil, herhangi bir ideoloji için bile farklı görüşlere maruz kalmak taraftarların kaybolmasına neden olabilir.

Kısacası, söylemlerimiz yaşamımızı konumlandırma biçimlerimizden etkilenir. Bir başka deyişle, sahip olduğumuz tutumlar neyin konuşulacağı üzerinde de bir etkiye sahiptir. İnsanlar, varolan bu tutumlarını korumaya eğilimli davranırlar. Dolayısıyla, farklı dünya görüşlerinden gelecek olan bilgilere kendilerini kapatırlar ve böylelikle bilişsel çelişki yaşama ihtimallerini de azaltmış olurlar. Yani tutumlar, sadece bir nesneye yönelik alınmış olan tavırlar değildirler, aynı zamanda neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini de belirleme gücüne sahiptir. Örneğin, bir çalışmada kendisini dinsiz olarak gören kişilerin genellikle evrimi kabul ettikleri; buna karşın kendisini dindar olarak gören kişilerin ise evrimi kabul etmedikleri görülmüştür (Keysar, 2014). Yani bu insanların söylemleri tutumları ile uyumlu olarak gelişir ve zihinleri kendilerinde gerginlik yaratacak olan bir çelişkiye izin vermez.

⁵⁶ Burada bahsedilen ve çelişkiye neden olan bilgilerin sadece eğitimden kaynaklı yeni bilgiler olarak görmemek gerekir. Burada kastedilen herhangi bir bilgidir. Bu bilgi eğitim yolu, sosyalleşme, farklı propagandalara maruz kalma veya herhangi farklı bir sebepten kaynaklanabilir.

SONUÇ

Bu çalışmada, felsefe literatüründe yoğun olarak çalışılan fakat gerek psikoloji gerekse de din psikolojisi literatüründe genel hatları ile çalışılmamış olan din dili konusu ele alınmıştır. Özellikle din ve dilin ayrı ayrı psikolojik fenomenler olarak değerlendirilmelerine karşın, din dili üzerinde pek durulmamış ve bu alan daha çok felsefeye bırakılmıştır. Bu yüzden bu çalışmada, din dilini konuşanın insan olması sebebiyle din dili fenomenine genelde psikoloji özelde ise din psikolojisi üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır. Çünkü dinlerin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanın olduğu her yerde inanç bir başka deyişle din olmuştur. Din insana kozmolojik bir açıklama, hayatı anlamlandırma imkânı suranken, aynı zamanda birtakım emir ve yasaklarla insanın yaşamını düzenlemesini sağlar. Bu yüzden dinin sahip olduğu bu birikimli erdemler ve açıklama biçimi hem o çağda yaşayan insanlara hem de sonraki nesillere dil üzerinden aktarılmıştır. Bu açıdan din dili de dini anlamın ve yaşam biçiminin aktarıcısı konumundadır.

Din dilinin aşkın olanı konu edinmesi sebebiyle felsefe literatüründe yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Özellikle son birkaç yüzyılda, pozitivist paradigmanın da etkisiyle din dilinin mahiyeti ele alınmıştır. Mantıkçı pozitivistler olarak bilinen bir grup düşünürü göre bir dilin anlamlı olması için olgusal bir karşılığının olması, bir başka ifade ile doğrulanabilir olması gerekir. Böyle düşündükleri için bu filozoflar, felsefe ve bilimde teolojik ifadeleri arındırmaya girişmişlerdir. Onlara göre anlamlı veya ideal dil, olgusal karşılığı olan dildir. Dolayısıyla teolojik ifadelerin olgusal karşılıkları olmadığı için bu ifadeler anlamsızdır. Başta bu görüş ateistik bir görüş gibi görünse de aslında onlar açısından ateizm veya teizmin her ikisinin de iddiaları saçmadır. Çünkü, “*Tanrı vardır*” demek ile “*Tanrı yoktur*” demek aynı şeydir ve her iki cümle de doğrulanabilir değildir.

Mantıkçı pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesine binaen, Karl Popper’ın da etkisi ile din dili yanlışlanabilirlik ilkesi üzerinden de ele alınmıştır. Onlara göre bilimin yöntemi bir önermenin yanlışlanabilir olmasıdır. Dolayısıyla metafiziki ifadeler yanlışlanabilir olmadıkları için bilimsel alanın konusu olamazlar ve bu yüzden bilgisel anlamda bir değerleri yoktur, bir başka deyişle anlamsızdırlar. Buna karşın Wittgenstein’in ikinci dönem eseri olan *Felsefi Soruşturmalar* kitabı ile birlikte din

dilinin anlamının olgusal karşılığının olup olmaması değil, anlamının kullanımında olduğu görüşü ön plana çıkmıştır. Zira Wittgenstein, birinci dönem mantıkçı pozitivistlerle benzer düşündüğü için dildeki metafiziki ifadeleri temizlemeye girişmiştir. Fakat bir noktadan sonra, Wittgenstein farketmiştir ki, bu tür ifadeler dilden atıldığında geriye dilin kendisinden bir eser kalmamaktadır. “*Biz, hiçbir sürtünmenin olmadığı kaygan buza ulaştık ve öyleyse belirli bir anlamda bu koşullar idealdir ancak tam da bu nedenle yürüyemeyiz de. Biz yürümek isteriz: Öyleyse sürtünme gerekir. Pürüzlü zemine geri dönün!*” (Wittgenstein, 2006, s.66) Yani, Wittgenstein’a göre, dili dini ifadelerden temizlediğimizde konuşmak imkansızlaşmaktadır, oysa amaç zaten konuşmayı mümkün kılmaktır. Dolayısıyla, Wittgenstein, tekrardan pürüzlü zemin dediği, dini ifadelerin olduğu alana geri dönülmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu yüzden, ikinci dönem dil oyunları kuramı ile dilin anlamının kullanımında olduğunu ve o dili anlayabilmek için o kuralları bilmek gerektiğini ileri sürmüştür.

Görüldüğü gibi felsefe literatüründe din dili, dilin doğruluk değeri üzerinden ele alınmış ve konuşmanın anlamlı olup olmaması gibi daha soyut konular üzerinden tartışılmaya çalışılmıştır. Oysa, o dine inananın ve o dili konuşanın insan olması, din dilinin psikolojik açıdan da ele alınması gerektiğini göstermektedir. Çünkü, psikoloji açısından gerçeklik olgusal alanla sınırlı değildir, Jung’un da dediği gibi “... bakireyken doğum söz konusu olduğunda, psikolojinin biricik ilgilendiği şey, ortada böyle bir fikir olmasıdır, yoksa başka bir anlamda, bu fikrin doğru mu, yanlış mı olduğuyla ilgilenmez. Var olduğuna göre, bu fikir, psikoloji açısından gerçektir, Psikolojik varlık, fikir sadece bir tek kişiden çıktığı zaman öznel, bir toplumdan — kamuoyuyla— çıkmışsa nesnel olur” (Jung, 2006, s. 240) psikoloji açısından önemli olan ortada böyle bir fenomenin olmasıdır. Yani, din dilini konuşan bir insan bile varsa bu psikoloji için ilgilenmeye değer bir konudur ve gerçektir. Oysa bu dili konuşan bir kişi değil tüm insanlıktır. Doalyısıyla din dili, bu dili konuşanın insan olması açısından psikolojinin de konusudur.

Psikoloji literatüründe din dili ile ilişkili olabilecek en uygun kuram, sosyal inşacılık kuramı gibi görünmektedir. Çünkü sosyal inşacılık, insanın dil üzerinden inşa olduğunu iddia eder. Sosyal inşacılığa göre, dil o kadar önemlidir ki, insanın doğası,

düşünceleri ve yaşantıları hepsi dilin bir sonucudur (Burr, 2012, s. 46). Çünkü onlara göre, insanı var eden dildir. Bu yüzden birey dilden önce var olamaz. Onlar, insanın sosyal bir yapı olarak her seferinde yeniden inşa edildiğini iddia ettikleri için, dil bu inşada başat konumdadır. Dolayısıyla, din dilini konuşan insanı da sosyal inşacı bakış açısı ile baktığımızda var eden din dilidir. Çünkü, din dili birtakım kozmolojik ifadelerin yanında, toplumu düzenleyen, insanı yetiştiren bir özelliğe de sahiptir. Bu yüzden, sosyal inşacılık açısından din dilinin sahip olmuş olduğu sabır, şükür, irade, niyet, günah, sevap gibi kavramlar sadece birer söylem değildirler, aynı zamanda kendileri aracılığı ile gerçekliğin inşa edildiği ve bu gerçekliğe kişinin kendisini oturttuğu ifadelerdir. Dolayısıyla, mantıkçı pozitivistlerin iddia ettiği gibi din dilinin olgusal bir karşılığının olmaması bu dilin doğruluk veya yanlışlık üzerinden değerlendirilecek bir şey olmadığı anlamına gelmez, aynı zamanda söylem kişi üzerindeki gücü sayesinde eylemi de dayatır. Yani, din dili açısından oruç tutmak, namaz kılmak vs. gibi dini söylemler birtakım eylemleri de beraberinde zorunlu kılar. Bir başka deyişle söylemin kişi üzerinden bir yaptırım gücü bulunur.

Din dilinin insan hayatındaki işlevlerine baktığımızda ise, çocukluktan itibaren maruz kalınan bu dilin öncelikle inşa edici olduğu söylenebilir. Çünkü din dili, sadece aşkın olana yapmış olduğu referanslarla basit söylemler değildir, aynı zamanda kişinin hayatında önemli bir yere sahiptir. En basitinden günah ve sevap gibi kavramlar neyin yapıp neyin yapılmayacağını söyler. Bununla birlikte din dili bir kişilik inşa eder. Hatta Jung'un ileri sürmüş olduğu kişilik kuramının bileşenlerinden olan arketipler veya kolektif bilinçdışı kavramları doğrudan insanın sahip olduğu dinsel inançlarla ilgilidir. Bununla birlikte din inanan insana kendisini tanımlayacağı bir kimlik sunar. Bir kimse "*Ben Müslümanım*", dediğinde bu ifadenin bazı sonuçları bulunur. Bu kişi bir gruba dahil olur, bazı eylemlerde bulunur ve herşeyden önemlisi kendisini tanımlayabileceği bir kimlik kazanmış olur.

Din gibi sosyal kimlikler, sosyal inşacılığın bahsettiği gibi dil üzerinden her seferinde yeniden inşa edilir. Örneğin bir din değiştirme durumunda, kişi sadece söylemini değiştirmiş olmaz, o söylem ile birlikte yaşam biçimini de değiştirmiş olur. Din dilinin inşa işlevinin bir başka özelliği de bu dilin ahlak üzerindeki etkisidir. Çünkü tüm dinler, en nihayetinde erdemli ve ahlaklı bir insan, bir toplum inşa etmeye

çalışır ve bunu da ancak dil üzerinden yapabilirler. Hatta, bu konuya ahlak üzerinden yaklaşan bir filozof olan Braithwaite, dini söylemlerin tümüyle ahlaki söylemler olduğunu ileri sürer. Ona göre dini ifadelerin anlamı onların test edilebilir olup olmamasında değil, kullanımındadır. Çünkü din dili, ahlaki bir yaşam tarzı sunarak, insanların hayatlarında somut bir karşılık bulur ve tam da bu yüzden anlamlıdır (Üstün oltulu, 2021, s. 75). Örneğin, “... *Tanrı sevgidir. Sevgide yaşayan Tanrı'da yaşar, Tanrı da onda yaşar* (İncil, Yuhanna 4:16).” bu ayetteki, “*Tanrı sevgidir*” gibisinden bir önerme bile, ahlaki imalar içerir. Çünkü, inanan insan için şöyle bir çıkarım yapılabilir:

Tanrı en iyidir ve en iyi özelliklere sahiptir.
Tanrı sevgidir ve öyleyse sevgi en iyi özelliklerdendir.
İnsanın Tanrı'ya yaklaşabilmesi için hayatında sevgiye yer vermesi gerekir.
Sonuç olarak, insan hayatında sevgi önemlidir.

Dolayısıyla, tıpkı bu ayette olduğu gibi, aşkın gibi görünen ve olgusal olarak karşılığı olmadığı iddia edilen “*Tanrı sevgidir*” gibi bir önerme, içerdiği ahlaki imalarla inanan insanın hayatında somut bir yer edinir. Bu sayede inanan insan için, Tanrı'nın rızasını kazanmak, Tanrı'da yaşamak ancak sevgi ile mümkün olur (Evans, 2010).

Din dilinin duygularla yakından ilişkisi bulunur. Bu yüzden din dilinin yapısı coşku ve heyecan uyandıracak biçimde duygusaldır. Çünkü, duyguların insan kişiliğinin bir parçası olması, dinin özünde duyguların bulunması ve insanların dini tecrübe ederken o duyguları da deneyimlemesi din dilinin de duyguları yansıtan bir yanının olmasına neden olur. Bu yüzden, Tanrısal bilgi hem insan aklının sınırlılığı dolayısıyla hem de taşıdığı coşkusal özellikler bakımından metaforlarla sanatlı bir şekilde aktarılır. Bu sayede bilgi, duygulara da etki edecek bir şekilde inanan kişiye intikal eder. Çünkü duygular, aynı zamanda karar verme, bir başka ifade ile seçimde bulunma durumunun da bir parçasıdır. Bu yüzden din dili, inananların kararlarını etkilemek ve onları doğru bir şekilde yönlendirebilmek için duygusal söylemlerin kullanıldığı bir tür ikna edici dil özelliği gösterir. Bu sayede, inanan kişi din dilini hem çeşitli duyguları uyandırabilmek için hem de diğer insanları ikna etmek için kullanır.

Din dilinin insan hayatındaki işlevlerinden biri de dönüştürücü bir gücünün olmasıdır. Örneğin Hare'e göre, dini söylemler dünyaya karşı takınılan ve doğru

olduğu varsayılan, fakat herhangi bir kozmolojik iddia barındırmayan tutumların neticesidirler (Ferre, 1999, s. 221). Dolayısıyla, belli bir söylem biçimine maruz kalmak aynı zamanda o söylemin benimsenmesine de yol açar. Çünkü, insanların sahip olmuş oldukları tutumlar, onların davranışları, düşünceleri ve duyguları üzerinde etkiye sahiptir. Bu açıdan dini bir söylem, köklü bir dini tutumun benimsenmesine yol açar ve dolayısıyla da insanlar bu tutumlarına göre hareket ederler. Tıpkı sosyal inşacılığın iddia ettiği gibi, söylemler değiştiğinde tutumlar da değişir. Çünkü, bir söyleme yoğun bir şekilde maruz kalmak o söylemin benimsenmesine neden olur. Söylem benimsendiği zaman davranışlarla söylemler arasında uyumsuzluk meydana gelir. İnsanlar bu uyumsuzluk neticesinde de bir tür gerginlik yaşar ve bu gerginlikten kurtulmaya eğilimli davranırlar. Dolayısıyla söylemin sürekli tekrar etmesi, en nihayetinde söylemin benimsenmesine ve dolayısıyla da çelişkiden kurtulmaya yol açacaktır. Bu yüzden dini söylemlerin, bir diğer ifade ile din dilinin insan hayatında dönüştürücü etkisi olduğu söylenebilir. Örneğin, bir çalışmada şiddet içerikli dini metinlere (İncilden veya antik dini yazmalardan metinlere) maruz kalmanın da Tanrı'ya inananlarda saldırganlığı arttırdığı görülmüştür (Bushman vd., 2007). Yani din dili ve o dilin kullanım şekli insanları dönüştürebilmektedir. Bu yüzden DAİŞ gibi radikal dini grupların kullandığı söylemler ile Sufi cemaatlerin kullandığı söylemler birbirlerinden farklıdır. Her iki söylem biçimi de inananları belli bir yaşam tarzını benimsemeye iterken, onları dönüştürmeye de çalışmaktadır.

Kısacası, felsefe literatüründe olusal karşılığı olmadığı için anlamsız bulunan din dili, psikolojik bir bakış açısı ile oldukça anlamlı görünmektedir. Çünkü bu dil, sadece aşkın alana göndermeler yapmakla kalmaz, inananların hayatlarında somut bir yere de sahiptir. Dolayısıyla, bu dili payaşılanlar açısından din dilin gerçek bir dil olduğu ve inanan insanların hayatlarında çok büyük anlamlarının olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- AKINCI, A.: 2005 “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, **Değerler Eğitimi Dergisi**, 3/9, 7-24.
- AKMEŞE, Z., & DENİZ, K.: 2015 “Kadına Yönelik Cinsiyetçi Söylemin İnternet Haber Portallarında Yer Alma Biçimleri”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 8/1, 311-326.
- AKTO, A.: 2011 “Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 52, 191-217.
- ALBERTSON, B. L.: 2011 “Religious Appeals and Implicit Attitudes”, **Political Psychology**, 32/1, 109-130. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2010.00793.x>
- ALLPORT, G. W., & POSTMAN, L. J.: 1947 **The Psychology of Rumour**, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- ANGGORO, F., MEDİN, D., & WAXMAN, S.: 2010 “Language and Experience Influence Children's Biological Induction”, **Journal of Cognition and Culture**, 10/1-2, 171-187.
- ARABI, M.: 1992 **Fusûs ül-Hikem** (Çev. N. Gençosman), Türkiye, Meb Yayınları.
- ARCA, A.: 2018 “Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razi'nin Mutezile Eleştirisi”, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 5/20, 314-328.
- ARKLAN, Ü., SANDIKCI, Y. T. & SOY, S.: 2021 “Siyasal Reklamcılığa Ayrıntılandırma Olasılığı Modeli Bağlamında Merkezi ve Çevresel İkna Argümanları Üzerinden Farklı Bir Bakış: 31 Mart 2019 İstanbul Yerel Seçimleri Örneği”, **Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi**, 9/1, 1-38.
- ARKONAÇ, A. S.: 1993 **Grup İlişkileri**, İstanbul, Alfa Yayınları.

- ARKONAÇ, A. S.: **Psikolojide Bilginin Eleştirel Arkapları**, 2015
İstanbul, Hiperlink Yayınları.
- ARKONAÇ, S. A.: **Söylem Araştırmaları**, İstanbul, Hiperlink Yayınları.
- ARONSON, E., WILSON, T. D., & AKERT, R. M.: 2013
Social Psychology, 8th Ed. Boston, Pearson.
- ARSLAN, Z.: 2001 “Postmodern Söylem ve İnsan Hakları”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakülte Dergisi**, 56/1, 1-22.
- ARSLAN, H.: 2009 “Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9/1, 77-96.
- ATALAY, M.: 2011 “Dealing With Psychological Challenges Through Reading Religious Texts: Broadening The Scope of Bibliotherapy”, **Ekev Akademi Dergisi**, 15/48, 45-74.
- ATASAĞUN, G.: 1997 “Sembol ve Sembolizm”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7/7, 369-387.
- AYDENİZ, H.: 2011 “Dinî Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (René Guénon Örneği)”, **Ekev Akademi Dergisi**, 15/48, 75-90.
- AYDIN, A. R.: 2004 “Din ve Psikoloji İlişkisi Üzerine”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 4/4, 15-29.
- AYER, A. J.: 1998 **Dil, Doğruluk ve Mantık** (İkinci Basım). (Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Metis Yayınları.
- BAĞCI, O.: 2021 “Gündelik Dil Felsefesi Bağlamında Din Dili ve Doğruluk Problemi”, **Gaziantep University Journal Of Social Sciences**, 20/4, 1571-1584.
- BAHADIR, A.: 2000 “Psikoterapi’de Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9/9, 469-486.

- BAIER, C. J., & WRIGHT, B. R.: 2001 ““If You Love Me, Keep My Commandments”: A Meta-Analysis Of The Effect Of Religion On Crime”, **Journal Of Research In Crime And Delinquency**, 38/1, 3-21.
<https://doi.org/10.1177/0022427801038001001>
- BAKIRCIOĞLU, R.: 2016 **Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü. [Encyclopedic Dictionary Of Education And Psychology]**, Ankara, Anı Yayıncılık.
- BANGERTER, A., & HEATH, C.: 2004 “The Mozart Effect: Tracking The Evolution of A Scientific Legend”, **British Journal Of Social Psychology**, 43/4, 605-623.
<https://doi.org/10.1348/0144666042565353>
- BATAR, Y.: 2016 “Kur’an Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7/1, 81-103.
- BERWICK, R. C., PIETROSKI, P., YANKAMA, B., & CHOMSKY, N.: 2011 “Poverty Of The Stimulus Revisited”, **Cognitive Science**, 35/7, 1207-1242.
- BORODITSKY, L.: 2011 “How Language Shapes Thought”, **Scientific American**, 304/2, 62-65.
<http://www.jstor.org/stable/26002395>
- BORODITSKY, L.: 2018 “Language And The Construction of Time Through Space”, **Trends In Neurosciences**, 41/10, 651-653.
<https://doi.org/10.1016/j.tins.2018.08.004>
- BROCKMAN, J.: 2013 **Zihin: Önde Gelen Uzmanlar Beyin, Hafıza, Kişilik ve Mutluluğu Tartışıyor** (Çev. Beyza Bilal ve Zeynel Gül), İstanbul, Alfa Bilim.
- BURGER, J. M.: 2006 **Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri** (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu), 1.Basım, İstanbul, Kaknüs Yayınları.
- BURKE, E. A.: 2008 **Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma** (Çev. M. Barış Gümüşbaş), Ankara, Bilgesu Yayıncılık.
- BURR, V.: 2012 **Sosyal İnşacılık** (Çev. Sibel Arkonaç), İkinci Baskı, Ankara, Nobel Kitap.

- BUSHMAN, B. J., RIDGE, R. D., DAS, E., KEY, C. W., & BUSATH, G. L.: 2007 “When God Sanctions Killing: Effect of Scriptural Violence on Aggression”, **Psychological Science**, 18/3, 204-207.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2007.01873.x>
- BUSS, D.: 2019 **Evolutionary Psychology: The New Science Of The Mind (6th Edition)**, Routledge, Taylor & Francis Group.
- CALOGERO, R. M., & JOST, J. T.: 2011 “Self-Subjugation Among Women: Exposure to Sexist Ideology, Self-Objectification, and The Protective Function of The Need to Avoid Closure”, **Journal of Personality and Social Psychology**, 100/2, 211-228.
<https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/a0021864>
- CAMPBELL, J.: 1994 **Yaratıcı Mitoloji: Tanrının Maskeleri** (Çev. Kudret Emiroğlu), Ankara, İmge Kitabevi.
- CARBON, J. M.: 2017 “At The Table of The Gods? Divine Appetites and Animal Sacrifice”, **Chs Research Bulletin**.
https://research-bulletin.chs.harvard.edu/2017/09/11/divine-appetites-animal-sacrifice/#_ftn2 (Erişim Tarihi: 10.06.2023).
- CARLSON, N. R.: 2005 **Foundations of Physiological Psychology, (International Ed.)**, Boston: Pearson Allyn & Bacon
- CASSİRER, E.: 2018 **Dil ve Mit** (Çev. Onur Kuzgun), İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- CASSİRER, E.: 2005 **Sembolik Formlar Felsefesi Iı: Bilginin Fenomenolojisi** (Çev. Milay Köktürk), Ankara, Hece Yayınları.
- CASSİRER, E.: 2011 **Sembol Kavramının Doğası** (Çev. Milay Köktürk), Ankara, Hece Yayınları.
- CEBECİ, O.: 2019 **Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri**, İstanbul, İthaki Yayınları.
- CEVİZCİ, A.: 1999 **Felsefe Sözlüğü (3. Basım)**, İstanbul, Paradigma Yayınları

- CEYLAN, İ.: 2019 “Kişilik Gelişimi Din İlişkisi”, **Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 2/2, 50-72.
- CHABRIS, C. F.: 1999 “Prelude or Requiem for The ‘Mozart Effect’?” **Nature**, 400, 826–827.
- CHOMSKY, N.: 1957 **Syntactic Structures**, The Hague, Netherlands: Mouton.
- CHOMSKY, N.: 1959 **A Review of Skinner’s Verbal Behavior**, **Language**, 35, 26–58.
- CHOMSKY, N.: 1991 **Linguistics And Cognitive Science: Problems and Mysteries. In A. Kasher (Ed.), The Chomskyan Turn (26–53)**. Oxford: Blackwell
- CHKHAİDZE, A., BUYRUK, P., & BORODİTSKY, L.: 2021 “Linguistic Metaphors Shape Attitudes Towards Immigration”, **Proceedings of The Annual Meeting of The Cognitive Science Society**, 43. Retrieved From <https://escholarship.org/uc/item/1xf1t3vv>
- CRAPPS, R, W.: 2004 “Psikanaliz ve Din (Çev. Ali Ayten)” **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, 4/1, 171-190.
- CÜCELOĞLU, D.: 2006 **İnsan ve Davranışı**, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- ÇAKIR, T.: 2013 “Çocukta Dil Gelişimi ve Kuramsal Yaklaşımlar”, **Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 0/7, 110-134.
- ÇAKIR, C., & KÖSELİÖREN, M.: 2022 “Medyada Metaforik Temsil: Göçmenler Üzerine Bir Çalışma”, **Sosyal Mucit Academic Review**, 3/2, 237-262.
- ÇELEBİ, V.: 2014 “Gündelik Dil Felsefesi ve Austin’in Söz Edimleri Kuramı”, **Beytulhikme An International Journal Of Philosophy**, 4/1, 73-89.
- ÇELİK, H., & HALİL, E.: 2008 “Söylem Analizi”, **Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi**, 27/27, 99-117.

- ÇİFTÇİ, M.: 2021 “Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi”, **Bilimname**, 45, 121-153.
- DAMASİO, A. R.: 2003 **Descartes’ın Yanılgısı (Duygu, Akıl ve İnsan Beyni)** (Çev. Bahar Atlamaz) İstanbul, Varlık Yayınları.
- DEMİR, Ö. & ACAR, M.: 1997 **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları.
- DEMİR, A., & AÇAR, D.: 2022 “Çocukta Tanrı İmajı”, **Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler**, 41-52.
- DEMİRKAN, F. S.: 2020 “Kuramsal Bağlamda Mitik Düşüncenin Din ve Psikoloji ile İlişkisi”, **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7/14, 359-378.
- DEMİRTAŞ, H.A.: 2003 “Sosyal Kimlik Kuramı Temel Kavram ve Varsayımlar”, **İletişim Araştırmaları**, 1/1, 123-144.
- DENKTAŞ, A.: 2015 “Thomas Kuhn’un Bilim Anlayışı Üzerine”, **Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 3/1, 25-32.
- DEUTSCHER, D. G.: 2013 **Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir?** (Çev. Cemal Yardımcı), İstanbul, Metis Yayınları.
- DOBBS, D.: 2006 “Mastery of Emotions” **Scientific American Mind**, 17/1, 44-49.
- DURMAZ, A.: 2015 “Alevi ve Sünnilerde Sosyal Kimlik ve Önyargı (Malatya Örneği)”, **Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**
- EKİNCİ, N.: 2016 “Metafor ve Mantık/Metaphor And Logic”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 57, 159-174.
- EKMAN, P.: 1992 “Are There Basic Emotions?”, **Psychological Review**, 99/3, 550-553.
<https://doi.org/10.1037/0033-295x.99.3.550>

- ELİADE, M.: 1990 **“Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu** (Çev. Mehmet Aydın)”, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ELİADE, M.: 1991 **Kutsal ve Dindışı** (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara, Gece Yayınları.
- EMMONS, R. A.: 2014 **“Din ve Kişilik** (Çev. Gülüşan Göcen)”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 3/1, 165-187.
- ERGÖNENÇ, D.: 2019 **“Türkiye Türkçesinde Kullanılan Baş Sağlığı Kalıp Sözlere”, Xı. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu**, Türkiye, 16-18 Ekim 2019.
- ERHAT, A.: 1972 **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi. (Hephaistos Maddesi)
- ERKAN, E.: 2014 **“Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili”, The Journal of Academic Social Science Studies**, 26/2, 167-179.
- EVANS, C. S.: 2010 **“Din Dili Problemi** (Çev. Ferhat Akdemir)”, **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28, 253-273.
- EYÜPOĞLU, O., ÇELİK, H., & YILDIZ, M.: 2017 **“Bireysel Dini Tecrübe ve İşlevselcilik Açısından Kur'an Kıssaları”, Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 6/4, 263-287.
- FARABİ.: 2016 **İdeal Devlet** (Çev. Ahmet Aslan), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- FERNALD, A., MARCHMAN, V. A., & WEISLEDER, A.: 2013 **“Ses Differences in Language Processing Skill and Vocabulary are Evident at 18 Months”, Developmental Science**, 16/2, 234-248. <https://doi.org/10.1111/Desc.12019>
- FERRE, F.: 1999 **Din Dilinin Anlamı** (Çev. Zeki Özcan), İstanbul, Alfa Yayınları.
- FESTİNGER, L., SCHACHTER, S., & BACK, K.: 1950 **“Social Pressures In Informal Groups; A Study of Human Factors in Housing”, Psycnet.Apa.Org/Record/1951-02994-000** <https://psycnet.apa.org/record/1951-02994-000>
- FESTİNGER, L.: 1957 **A Theory Of Cognitive Dissonance**, Evanston, Il: Row, Peterson

- FOWLER, J.: 2000 “İman Bilincinin Evreleri (Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu)”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 19, 85-104.
- FRANKL, V. E.: 2015 **İnsanın Anlam Arayışı**, (Çev: Selçuk Budak), İstanbul, Okuyan Us.
- GEÇTAN, E.: 1995 “**Psikanaliz ve Sonrası** (6. Basım)”, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- GİNGES, J., HANSEN, I., & NORENZAYAN, A.: 2009 “Religion and Support For Suicide Attacks”, **Psychological Science**, 20/2, 224–230. <https://doi.org/10.1111/J.1467-9280.2009.02270.X>
- GRAY, J.: 2020 **Kuklanın Ruhu: İnsan Özgürlüğüne Kısa Bir Bakış** (Çev. Dürrin Tunç), 3. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- GOGONAS, N.: 2012 “Religion As A Core Value in Language Maintenance: Arabic Speakers in Greece”, **International Migration**, 50/2, 113-129. <https://doi.org/10.1111/J.1468-2435.2010.00661.X>
- GOLDİN-MEADOW, S.: 1982 “The Resilience Of Recursion: A Study of A Communication System Developed Without A Conventional Language Model”, In E. Wanner & L. R. Gleitman (Eds.), **Language Acquisition: The State Of The Art** (Pp. 51–77). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- GOLDSTEİN, E. B.: 2014 **Cognitive Psychology: Connecting Mind, Research And Everyday Experience** (4th Edition). Cengage Learning.
- GÖCEN, G.: 2012 “Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması”, **Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**.
- GÖCEN, G.: 2020 **Kavram Atlası: Din Psikolojisi I**, İstanbul, Gazi Kitabevi.
- GÖKBERK, M.: 2011 **Değişen Dünyada Dil**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

- GÖKTEPE, A.: 2010 “Fahrettin Razi’nin Bilgi Kuramında Doğruluk Sorunu”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.**
- GÜDEKLİ, A. N.: 2010 **Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: -Kelâmî Perspektiften Bir Cevap Arayışı**, Bildiriler Kitabı-Iı, 87.
- GÜLFİL, D.: 2019 “Sekülerleşmenin Ateist Tutum Üzerindeki Etkisi”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 46, 309-333.
- GÜMÜŞ, E.: 2011 “7-12 Yaşları Arasında İnanç Gelişimi (James W. Fowler’a Göre İnanç Gelişimi)”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.**
- GÜNDAY, Ş.: 2003 “Doğru ve Doğruluk Kuramları”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2/1-2, 187-195.
- GÜRSES, İ.: 2007 “Jung’cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 16/1, 77-96.
- HARVEY, V. A.: 1971 **A Handbook Of Theological Terms** (4th Edition), The Macmillan Company. New York.
- HASLAM, N.: 2006 “Dehumanization: an Integrative Review”, **Personality and Social Psychology Review**, 10/3, 252-264.
https://doi.org/10.1207/S15327957pspr1003_4
- HAUSER, M. D., CHOMSKY, N., & FITCH, T.: 2002 “The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, And How Did It Evolve?” **Science**, 298, 1569–1579.
- HAVİLİLAND, J. B.: 1993 “Anchoring, Iconicity, and Orientation in Guugu Yimithirr Pointing Gestures”, **Journal of Linguistic Anthropology**, 3/1, 3-45.
<https://doi.org/10.1525/Jlin.1993.3.1.3>
- HAYTA, A.: 2010 “Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, **Değerler Eğitimi Dergisi**, 8/20, 39-77.

- HERAKLEİTOS.: 2005 **Fragmanlar** (Çev. Çengiz Çakmak), İstanbul, Kabalcı Yayınları.
- HOMEROS.: 2014 **İlyada** (Çev. Azra Erhat), İstanbul, İşbankası Kültür Yayınları
- HÖKELEKLİ, H.: 1985 “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü”, **Diyanet Dergisi**, 19/2, 16-28.
- HÖKELEKLİ, H.: 1998 **Din Psikolojisi**. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- HURFORD, J. R.: 1991 “The Evolution Of The Critical Period For Language Acquisition”, **Cognition**, 40/3, 159-201. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(91\)90024-X](https://doi.org/10.1016/0010-0277(91)90024-X)
- IMAI, M., KANERO, J., & MASUDA, T.: 2016 “The Relation Between Language, Culture, And Thought”, **Current Opinion in Psychology**, 8, 70-77. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.10.011>
- IŞIK, S.: 2019 “Yu. Drujnikov”Un “İğnenin Ucundaki Melekler” Romanındaki Kahramanların Dil Tutumlarının Toplumdilimsel Açıdan İncelenmesi”, **Erciyes Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**.
- IŞIK, Z.: 2020 “Modern Kentte Farklı Kadın Dindarlıkları: İstanbul Örneği” **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**
- İMAMOĞLU, T.: 2006 “Eskatolojik Doğrulama Üzerine (Im Crombie ve J. Hick)” **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, 6/2, 151-164.
- İMAMOĞLU, T.: 2011 “Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 35, 39-50.
- İNAL, Z.: 2019 “Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**

- İNAN, D.: 2021 “W. B. Yeats’in İmgeci Şiirlerinin Kavramsal Metafor Kuramı ile Yorumlanması”, **Gaziantep University Journal Of Social Sciences**, 20/1, 136-145.
- JAMES, W.: 2017 **Dinsel Deneyimin Çeşitleri** (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- JUNG, C. G.: 1998 **Psikoloji ve Din**, İstanbul, Okyanus Yayınları.
- JUNG, C.G.: 2005 **Dört Arketip** (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), İstanbul, Metis Yayınları
- JUNG, C. G.: 2006 **Analitik Psikoloji** (2. Baskı) (Çev. Ender Gürol), İstanbul, Payel Yayınları.
- JUNG, C. G.: 2009 **İnsan ve Sembolleri** (Çev. Ali Nihat Babaoğlu), İstanbul, Okyanus Yayınları.
- JOHNSON, T. J., SHEETS, V. L., & KRISTELLER, J. L.: 2008 “Identifying Mediators of The Relationship Between Religiousness/Spirituality and Alcohol Use”, **Journal of Studies on Alcohol And Drugs**, 69/1, 160-170.
<https://doi.org/10.15288/jsad.2008.69.160>
- JOHNSON, J. S., & NEWPORT, E. L.: 1989 “Critical Period Effects in Second Language Learning: The Influence of Maturational State on The Acquisition of English As A Second Language”, **Cognitive Psychology**, 21/1, 60-99.
[https://doi.org/10.1016/0010-0285\(89\)90003-0](https://doi.org/10.1016/0010-0285(89)90003-0)
- KALIN, F.: 2014 **Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe**, İstanbul, Ötüken.
- KARACA, F.: 2007 **Dini Gelişim Teorileri**, İstanbul, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- KARTAL, S.: 2020 “Türkiye Cumhuriyeti'nin Eğitim İdeolojisi ve "Andımız" Metni” **Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi**, 6/12, 25-31.
- KASAPOĞLU, A.: 2005 “Bir Dinî Tecrübe Olarak Ku'ran'da Huşû”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 15, 177-190.

- KASHİMA, Y., PETERS, K., & WHELAN, J.: 2008 “Culture, Narrative, And Human Agency”, **Handbook Of Motivation And Cognition Across Cultures**, 393-421.
- KAVAS, E.: 2013 “Dini Tutum-Stresle Başa Çıkma İlişkisi”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 37, 143-168.
- KAYA, N.: 2013 “Kur'an'da Huşu Kavramının Semantik Analizi”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**
- KERİMOĞLU, C.: 2016 “Dilin Kökeni Arayışları I: Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar”, **Dil Araştırmaları**, 10/18, 47-84.
- KEYSAR, A.: 2014 “Shifts Along The American Religious-Secular Spectrum”, **Secularism And Nonreligion**, 3/1, 1-16. <http://Dx.Doi.Org/10.5334/Snr.Am>
- KILIÇOĞLU, M.: 2021 “İrade: Din Psikolojisi Perspektifinden Bir İnceleme”, **Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5/1, 130-158.
- KİMBLE, K.: 2016 “Din Dilinin Doğası Üzerine Wittgenstein’a Yeniden Bakış (Çev. Halil İbrahim Doğramacı)”, **Omufd: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 41, 169-191.
- KİNG, P. E.: 2003 “Religion and Identity: The Role of İdeological, Social, and Spiritual Contexts”, **Applied Developmental Science**, 7/3, 197– 204. https://doi.org/10.1207/S1532480xads0703_11.
- KİRAZ, C.: 2005 “Kur'an'da Ahlak İlkeleri - Tevrat, Zebur ve İncil’le Mukayeseli Bir Çalışma” **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**
- KİRKPATRİCK, L. A.: 2006 “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi (Çev. M. Koç)”, **Bilimname: Düşünce Platformu**, 4/10, S. 133-172.
- KOCABAŞ, O.: 2021 “Haber Doğruluk-Hakikat İlişkisinin Hermeneutik Tezâhürleri Üzerine Bir Deneme: Haberin Yorumlanma Sürecine Dair Bir Araştırma”,

**Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Yayınlanmamış Doktora Tezi.**

- KOÇ, T.: 2022 **Din Dili** (6.Baskı), İstanbul, İz Yayınları.
- KOÇAK, A.: 2016 “Duygular ve Din Duygusu”, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**
- KORKUT OWEN, F.: 2021 “Büyük Beşli Modeli ve Psikolojik Danışman Adaylarının Mesleğe İlişkin Kişisel Eğilimleri” **Ibad Sosyal Bilimler Dergisi**, 9, 80-99.
- KORTUNAY, N.: 2023 “Sürdürülebilir Tüketim Davranışına Yönelik Tutumun Bilişsel, Duyuşsal ve Davranışsal Bileşenleri: Kavramsal Bir Çalışma”, **Pamukkale Üniversitesi İşletme Araştırmaları Dergisi**, 10/2, 699-716.
- KOT TAN, Z. M.: 2020 “Heidegger’de Metafor Sorunu”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**
- KÖKTÜRK, M.: 2001 “Ernst Cassirer’de Sembol ve Sembolik Formlar”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**
- KÖNİG, G. Ç.: 1991 “Toplumdilbilim Açısından Dil ve Dil Türleri” **Dilbilim Araştırmaları Dergisi**, 2, 59-70.
- KÖYLÜ, M.: 2004 “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 45/2, 37-54.
- KÖSE, A., & AYTEN, A.: 2018 **Türebeler: Popüler Dindarlığın Durakları**, İstanbul, Timaş Yayınları.
- KROSNICK, J. A., & ALWIN, D. F.: 1989 “Aging and Susceptibility to Attitude Change”, **Journal of Personality and Social Psychology**, 57(3), 416–425. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.3.416>
- KUHN, T.: 1995 **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** (Çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul, Alan Yayıncılık.
- KALAT, J. W.: 2008 **Introduction To Psychology** (8th Ed.), Boston, Ma: Wadsworth Publishing.

- KARAKAŞ, S.: 2017 **Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü: Bilgisayar Programı ve Veritabanı-<https://www.psikolojisozlugu.com/emotion-duygu>** (Sürüm: 5.2.0/2022)
- KATZ, D.: 1960 “The Functional Approach to The Study of Attitudes”, **Public Opinion Quarterly**, 24/2, 163-204. <https://doi.org/10.1086/266945>
- KILIÇ, T.: 2021 **Yeni Bilim: Bağlantısallık-Yeni Kültür: Yaşamdaşlık**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- LAKOFF, G., & JOHNSON, M.: 2015 **Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil** (Çev. Gökhan Yavuz Demir), İstanbul, İthaki Yayınları.
- LAPIERE, R. T.: 1934 “Attitudes vs. Actions”, **Social Forces**, 13/2, 230-237. <https://doi.org/10.2307/2570339>
- LENNEBERG, E. H.: 1967 “The Biological Foundations of Language”, **Hospital Practice**, 2/12, 59-67.
- LEVELT, W. J. M.: 2001 “Spoken Word Production: A Theory of Lexical Access”, **Proceedings of The National Academy of Sciences**, 98, 13464–13471.
- LEVINSON, S. C.: 1997 “Language and Cognition: The Cognitive Consequences of Spatial Description in Guugu Yimithirr”, **Journal of Linguistic Anthropology**, 7/1, 98-131. <https://doi.org/10.1525/Jlin.1997.7.1.98>
- LOEWENTHAL, K. M.: 2017 **Din Psikolojisi: Kısa Bir Giriş** (Çev. Mustafa Ulu), Kayseri, Kimlik Yayınları.
- LUPYAN, G., RAHMAN, R. A., BORODITSKY, L., & CLARK, A.: 2020 “Effects of Language on Visual Perception”, **Trends in Cognitive Sciences**, 24/11, 930-944. <https://doi.org/10.1016/J.Tics.2020.08.005>
- MALINOWSKI, B.: 1990 **Büyük, Bilim ve Din**, (Çev. Saadet Özkal), İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- MARKRAM, H., MULLER, E., RAMASWAMY, S., REIMANN, M. W., ABDELLAH, M.,

SANCHEZ, C. A., ...
& SCHÜRMANN, F.:
2015

MASLOW, A.: 2001 **İnsan Olmanın Psikolojisi**, İstanbul, Kuraldışı Yayınları.

MARTİN, N. G.,
EAVES, L. J.,
HEATH, A. C.,
JARDİNE, R.,
FEİNGOLD, L. M., &
EYSENCK, H. J.:
1986

“Transmission of Social Attitudes”, **Proceedings of The National Academy of Sciences**, 83/12, 4364-4368.

MAY, R.: 2021 **Yaratma Cesareti** (Çev. Alper Oysal), İstanbul, Metis Yayınları.

MİLLER, R. L.: 1976 “Mere Exposure, Psychological Reactance and Attitude Change”, **Public Opinion Quarterly**, 40/2, 229-233. <https://doi.org/10.1086/268290>

MODELL, A.: 2003 **Metaphor, Memory, and Unconscious Imagination**, In Imagination And The Meaningful Brain (Pp. 41-42). The Mit Press

MUTLU, H. M.: 2022 İbn Arabi’de Temsili Dil Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

NİSBETT, R. E., &
MASUDA, T.: 2003 “Culture and Point of View”, **Proceedings of The National Academy of Sciences**, 100/19, 11163-11170. <https://doi.org/10.1073/Pnas.1934527100>

OK, Ü.: 2011 “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, 8/2, 528-549.

OKTAY, A. S., &
GÜNEŞ, M. B.: 2019 “Din Dili ve Antony Flew’un İnanç Değişikliğinin Din Diline Yansıması”, **Bilimname**, 2019/39, 447-468.

OKUMUŞ, B.: 2017 “Daiş'in Müslüman Gruplara Yönelik Eylemlerini Meşrulaştırma Stratejisi”, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**.

- OKUMUŞ, B.: 2022 “Bilişsel Çelişki Teorisi Bağlamında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi”, **Hitit İlahiyat Dergisi**, 21/1, 281-308.
- ONG, W. J.: 2014 **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözlün Teknolojileşmesi** (Çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul, Metis Yayınları.
- OSMAN, F.: 2009 “Din Dilinin Mantıksallığı Problemi”, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**.
- OTTO, R.: 2014 **Kutsal'a Dair**, İstanbul, Altıkkırkbeş Yayınları.
- ÖCAL, M.: 2004 “Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13/2, 59-80.
- ÖNER, Y.: 2017 “Tanrı Hakkında Konuşmak: Fususu'l Hikem Örneği”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**.
- ÖZCAN, M.: 2014 “Aristoteles ve Metafizik”. **Cogito Dergisi**, 78, 165-206.
- ÖZDEMİR, A.: 2017 “Kur'an'da İnsanın Toplumsal Kimliği”, **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5/1, 145-160.
- ÖZGÜVEN, E.: 2019 “Kutsalın Kendisini İfşâ Etme Aracı Olarak Rüya”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**.
- ÖZTÜRK, E.: 2022 “Ernst Cassirer'de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili”, **Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**.
- PALMER, F. R.: 2001 **Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi** (Çev. Ramazan Ertürk), Ankara, Kitabiyat Yayınevi.
- PAZARLI, O.: 1982 **Din Psikolojisi** (3. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi.

- PEKER, H.: 2008 **Din Psikolojisi**. İstanbul, Çamlıca Yayınları.
- PETERSON, R. D., TANTLEFF-DUNN, S., & BEDWELL, J. S.: 2006 "The Effects of Exposure to Feminist İdeology on Women's Body İmage", **Body Image**, 3(3), 237-246.
<https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2006.05.004>
- PİCHON, I., BOCCATO, G., & SAROGLU, V.: 2007 "Nonconscious Influences of Religion on Prosociality: A Priming Study", **European Journal of Social Psychology**, 37/5, 1032-1045.
<https://doi.org/10.1002/ejsp.416>
- PİNKER, S.: 1994 **The Language Instinct**. New York: Morrow.
- PİTT, R. N.: 2010 "“Killing The Messenger”: Religious Black Gay Men's Neutralization of Anti-Gay Religious Messages", **Journal For The Scientific Study of Religion**, 49/1, 56-72.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01492.x>
- PLOTNİK, R., & KOUYOUMDJIAN, H.: 2013 **Introduction to Psychology** (9th Edition). Cengage Learning.
- PLUTCHİK, R.: 2001 "The Nature of Emotions: Human Emotions Have Deep Evolutionary Roots, A Fact That May Explain Their Complexity and Provide Tools For Clinical Practice", **American Scientist**, 89/4, 344–350. <http://www.jstor.org/stable/27857503>
- RAUSCHER, F. H., SHAW, G. L., & KY, K. N.: 1993 "Music and Spatial Task Performance", **Nature**, 365, 611.
- RİBOT, T.: 2014 "Dinî Duygu. (M. Şekip Tunç, Çev.; Figen Kasapoğlu, Sadeleştiren)", **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, 7/13, 303-321.
- RİZZUTO, A. M.: 1974 "Object Relations and The Formation of The İmage of God", **British Journal of Medical Psychology**, 47/1, 83–99. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8341.1974.tb02274.x>
- ROWE, B. M., & LEVİNE, D. P.: 2018 **A Concise İntroduction to Linguistics** (5th Edition). Taylor & Francis.

- SADAN, H.: 2021 “Kur’an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil”, **Akif**, 51/2, 78-93.
- SALAS-WRIGHT, C. P., VAUGHN, M. G., & MAYNARD, B. R.: 2014 “Buffering Effects of Religiosity on Crime: Testing The Invariance Hypothesis Across Gender and Developmental Period”, **Criminal Justice and Behavior**, 41/6, 673-691.
<https://doi.org/10.1177/0093854813514579>
- SANTROCK, J. W.: 2019 **Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi** (Life-Span Developmen), Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Limited Şti.
- STAPLES, C. L., & MAUSS, A. L.: 1987 “Conversion or Commitment? A Reassessment of The Snow and Machalek Approach to The Study of Conversion”, **Journal For The Scientific Study of Religion**, 26/2, 133-147.
<https://doi.org/10.2307/1385790>
- SARI, S.: 2016 “Rüya Yoluyla Gerçekleşen Dini Tecrübe Olayları Üzerine Bir Araştırma”, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**.
- SAUSSURE, F. D.: 1998 **Genel Dilbilim Dersleri** (Çev. Berke Vardar), İstanbul, Multilingual Yayınları.
- SAYIN, K.: 2006 “Wittgenstein’a Göre Din Dili”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**.
- SEVİNÇ, K.: 2016 “Psikososyal Açıdan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**.
- SEVİNÇ, R. R.: 2004 “Arap Dilinde Cümle Yapısı ve Biçimi”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**.
- SKINNER, B. F.: 1957 **Verbal Behavior**. Newyork: Appleton-Century-Crofts.
- SMITH, G. V.: 1998 **The Prophets As Preachers: An Introduction to The Hebrew Prophets**. B&H Publishing Group.

- SMOLİCZ, J. J.: 1980 “Language As A Core Value of Culture”, **Relc Journal**, 11/1, 1-13.
<https://doi.org/10.1177/003368828001100101>
- SMOLİCZ, J.: 1981 “Core Values and Cultural Identity”, **Ethnic and Racial Studies**, 4/1, 75-90.
<https://doi.org/10.1080/01419870.1981.9993325>
- SNOW, D. A., & MACHALEK, R. (1983). “The Convert As A Social Type”, **Sociological Theory**, 1, 259-289.
<https://doi.org/10.2307/202053>
- SOYSAL BODUR, Z.: 2021 “Psikolojik ve Dini Yaklaşımlar Çerçevesinde Huşu Yaşantısının İncelenmesi”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.**
- SÜNTER, E.: 2020 “İhvân-I Safa’da Sembolik/Metaforik Dil Bağlamında Soyutun Somuta İndirgenmesi Problemi”, **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 22, 1-32.
- ŞAHİN, Y.: 2017 “Michel Foucault’da Söylem Analizi”, **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi**, 3/6, 119-135.
- ŞENTÜRK, N.: 2022 “Aristo’da Metafor ve Metaforik Üslup”, **Turcology Research**, 75, 437-447.
- ŞENTÜRK, H., & YAKUT, S.: 2014 “Hayatin Anlamı ve Din”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 33, 45-60.
- TAÇAR, A.: 2022 “Bibliyoterapi Yönteminin Çocuklarda Allah Tasavvurunun Olgunlaşmasına Etkisi:(5-6 Yaş Grubu Örneği)”, **Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.**
- TAN, A.: 2020 **Bir Dini Tecrübe Türü Olarak Türbe Ziyaretleri/Baskil Örneği**, In H. Kürüm, Et Al. (Eds.), *Her Yönüyle Baskil* (Pp. 398-410). İstanbul, Türkiye: Fırat Üniversitesi Yayınları.
- TAN, A.: 2022 **Beyin Çalışmalarına Göre Sezgi ve Dinî Tecrübe**, *Felsefe ve Din Bilimlerinde Lisansüstü Araştırmalar-I* (S. 31-46). Lisans Yayıncılık

- TANPINAR, A. H.: **Huzur** (18.Baskı), İstanbul, Dergâh Yayınları. 2010
- TANRİVERDİ, H.: “Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, 8/3, 595-601.
- TANRİVERDİ, H., & KAR, S.: 2020 “İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi”, **Bozok University Journal of Faculty of Theology**, 17, 43-72
- TEPE, H.: 2016 **Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat**, İstanbul, Bilgesu Yayıncılık.
- TİLLİCH, P.: 2000 **İmanın Dinamikleri** (Çev. Terkan, F. Ve Özer, S.), Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- TOKAT, L.: 2018 **Din Dili**. In Latif Tokat (Ed.), **Din Felsefesi** (S. 209-226). Bilay Yayınları.
- TÖKEL, D. A.: 2009 “Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü”, **Milel ve Nihal**, 6/1, 165-193.
- TRIANDİS, H. C.: 2001 “Individualism-Collectivism and Personality”, **Journal of Personality**, 69/6, 907-924. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.696169>
- TVERSKY, A., & KAHNEMAN, D.: 1981 “The Framing of Decisions and The Psychology of Choice”, **Science**, 211/4481, 453-458. <https://doi.org/10.1126/Science.7455683>
- ÜNÜR, E., & DUMAN, D. D.: 2016 “Sosyal Kimlik Olarak İslam’ın Sosyal Medyaya Yansıması: #Gerçekİslam”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 16/3, 37-61.
- ÜSTÜN OLTULU, H.: 2021 “Din Dilinde Doğrulamacı ve Yanlışlamacı Yaklaşımların Eleştirisi”, **Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**.
- YALOM, I.: 1999 **Varoluşçu Psikoterapi** (Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit), İstanbul, Kambur Yayınları.
- YAMANOĞLU, M., & HANOĞLU, L.: 2016 “Metafor ve Beyin”, **Genel Sinirbilim Yazıları**, <https://bilisselnorobilim.medipol.edu.tr/2016/09>

- [/05/Metafor-Ve-Beyin/](#) (Erişim Tarihi, 26.06.2023).
- YAVUZ, E.: 2016 “Michael Martin'in Negatif Ateizm Projesi”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.**
- YAVUZ, K.: 1986 “Dini İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7, 129-142. <https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Download/Article-File/30945>
- YILDIRIM, A.: 2012 “Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 1/2, 320-344.
- YILDIRIM, A.: 2012 “Din Dilinin Ahlâkî Yorumu”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 16/1, 541-567.
- YILDIRIM, E.: 2022 “Musa B. Meymun ve Din Dili”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.**
- YURDAKUL, A., & ALPEREN, A.: 2019 “Nazi Almanyası'nda Çocuk Kitaplarının Propaganda Aracı Olarak Kullanılmasına Dair Bir Örnek: Der Giftpilz (Zehirli Mantar)”, **Alman Dili ve Kültürü Araştırmaları Dergisi**, 1/2, 15-34.
- WAARD ENBURG, J.: 1980 “Symbolic Aspects of Myth”, **Ina. M. Olson, (Ed.), Myth, Symbol, And Reality** (Pp. 41-68). Notre Dame, In: University Of Notre Dame Press.
- WINAWER, J., WITTHOFT, N., FRANK, M. C., WU, L., WADE, A. R., & BORODITSKY, L.: 2007 “Russian Blues Reveal Effects of Language on Color Discrimination”, **Proceedings of The National Academy of Sciences**, 104/19, 7780-7785. <https://doi.org/10.1073/pnas.0701644104>
- WITTGENSTEIN, L.: 2006 **Felsefi Soruşturmlar** (Çev. Deniz Kanıt), İstanbul, Totem Yayıncılık.
- WITTGENSTEIN, L.: 2010 **Tractatus Logico-Philosophicus** (Çev. Oruç Aruoba), İstanbul, Metis Yayınları.

WULFF, D. M.: 1991 **Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views**, John Wiley & Sons.

ZENGİN, H. K.: 2010 “Almanya’daki Müslüman Çocuklarda Allah Kavramının Gelişimi: Âdem ve Havva Kıssası-Yaratılışı, Cennetten Çıkarılışları Bağlamında 1-4., 6. Sınıf Çocukları Üzerine Bir Araştırma”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 51, 213-248

ZLATEV, J., & “Language May Indeed Influence
BLOMBERG, J.: Thought”, **Frontiers In Psychology**, 6, 1631.
2015 <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01631>