

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

128071

WITTGENSTEIN'İN DİL OYUNLARI TEORİSİNİN
DİN DİLİ'NE ETKİSİ

128071

Yüksek Lisans Tezi

Fikret OSMAN

DANIŞMAN
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

BURSA-2003

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
------------------	---

GİRİŞ	1
-------------	---

I. BÖLÜM

DİN DİLİ VE BİLİM DİLİ

I- DİN DİLİ

A) DİN DİLİNE GİRİŞ	7
1. Din Dilinin İmkânı	7
2. Din Dili'nin Mahiyeti	8
3. Din Dili'nin Yapısı	8
B) DİN DİLİNDE DOLAYSIZ ANLATIM: İDDİALİ DİL.....	13
1. Teşbihi Dil.....	13
2. Tenzihî Dil.....	14
3. Temsili Dil.....	16
C) DİN DİLİNDE DOLAYLI ANLATIM	18
1. Sembolik Dil	18
2. Mecazi Dil	20
3. Mitolojik Söylem ve Kıssalar.....	23
a. Efsane ya da Mitlere Yönelik Bir Tanımlama Girişimi	23
b. Mitlerin Temel Yapısı	24
c. İman Eylemi ve Mit.....	25
d. Kutsal Metinlerde Tanrı'nın Mahiyetinin Mitolojik Söylem Şeklinde Sunulması .	25
e. Din Dili'nin Mitolojik Şekilde Oluşunun Yararları	26
4. Modeller	27

II- BİLİM DİLİ: DOĞRULAMACI TAHLİLLER VE DİN-DİLİNİ ANLAMISIZLAŞTIRMA TEŞEBBÜSLERİ

A) VİYANA ÇEVRESİ VE MANTIKÇI POZİTİVİZM.....	29
1. Çevrenin Oluşumu.....	30
2. Mantıkçı Pozitivizmin Özellikleri	31
3. Mantıkçı Pozitivizmin Doğrulama İlkesi	32
B) A. J. AYER VE DOĞRULAMA İLKESİ.....	33
C) DOĞRULAMA İLKESİNİN ELEŞTİRİSİ	36

II. BÖLÜM

WİTTGENSTEİN VE DİN-DİLİ

A) WİTTGENSTEİN'İN FELSEFESİNİN GENEL HATLARI	39
1. Wittgenstein'in Felsefi Ereği	39
2. Wittgenstein'in Felsefesini Dönemlere Ayırma.....	41
3. Wittgenstein'in İki Felsefesinde Değişmeyen Unsurlar.....	42
4. Wittgenstein'in İki Felsefesi Arasındaki Farklar	42
B) WİTTGENSTEİN'İN BİRİNCİ DÖNEMİ	44
1. Wittgenstein'in Birinci Dönemi'nin Özellikleri	44

2. Tractatus'un Yapısı	44
3. Resim Kuramı'nın Oluşumu	45
4. Resim Kuramının Özellikleri	45
a. Dünya Olguların Toplamıdır	45
b. Nesnelerin Mantıksal Temsili Olarak Ad'lar.	45
c. Yalınç Önergeler	46
d. Söylenebilirin Sınırlarının Çizilmesi.....	46
e. Sınırın Dışında Kalanlar	47
C) WITTGENSTEIN'İN İKİNCİ DÖNEMİ	50
1. Wittgenstein'in İkinci Döneminin Genel Özellikleri	50
2. 'Dil Oyunları'nın Mahiyeti	52
a. 'Dil Oyunları' Teorisinin Oluşumu	52
b. Augustinus'un İlksel Dil Teorisi	53
c. 'Dil Oyunları'nın Çeşitliliği	53
3. Sözcüklerin Anlamları Dildeki Kullanımlarından Gelir	56
4. Aile Benzerlikleri	57
5. Hayat Formları	58
6. Oyun'un Kuralları	60
7. Yüzeysel Gramerden Derin Gramere Geçiş.....	61
8. 'Dil Oyunları'nın 'Din-Dili'ne Katkıları.....	62
SONUÇ	78
BİBLİYOGRAFYA	80
ÖZET.....	88

GİRİŞ

Doğumumuzla, hepimiz kendimizi kuralları daha önceden başkaları tarafından belirlenmiş olan bir dil-oyunu içerisinde buluruz. Bu oyuna öncelikle ailemizin, toplumumuzun dilini öğrenerek katılırız. İçinde bulunduğumuz toplumun dilini öğrenmek, bu toplumun kültürü tarafından şekillenmiş yaşam tarzını, gelenek-göreneklerini, inançlarını, değerlerini yansıtan dili öğrenmektir. “Ashnda dili yaratan hayat, daha doğrusu sosyal hayattır. Anne çocuğuna bir oyuncak verir: ‘Bak sana otomobil getirdim’ der. Böylece çocuk, oyuncak otomobil ile beraber otomobil kelimesini öğrenir.”¹ Bu düşüncelerden hareketle sanırım, dil için Ahmet Cevizci’ nin şu tanımını kullanabiliriz:

*Belirli ve standart anlamları olan sözcüklerden ve bir iletişim yöntemi olarak kullanılan konuşma formlarından meydana gelen yapı ya da bütün. Birbiriyle karşılıklı olarak, sistematik bir ilişki içinde bulunan ve sözcük düzeyinde uzlaşım yoluyla oluşan bir anlama sahip olan birimlerden meydana gelen sistem. Duyguları, düşünceleri, seçimleri açıkça göstermeyi mümkün kılan her türlü işaret sistemi olarak dil, bilinç içeriklerini, duyguları, arzuları, düşünceleri tutarlı bir anlam çerçevesi ya da modeli içinde ifade etme yolu ya da yöntemini tanımlar.*²

Dilde, anlama ve ifadeler önemle üzerinde durulması gereken iki unsurdur: Kuşkusuz her anlama aynı zamanda bir bilgi edinme olgusudur. Bu olguyla biz, başka insanların düşüncelerini, duygularını ve ülkülerini bilebiliriz.³ Anlamanın birbirine zıt iki vecîzesi vardır: 1) bir tezatla veya bir saçma sözle karşılaştığım ana kadar her şeyi anlıyorum; 2) lüzumlu olarak algılayamadığım ve yeniden inşa edemediğim hiçbir şeyi anlamıyorum.⁴ Bu nedenle biz, olgu ve söylemleri kendi zihnimizde yeniden inşa ederek bir sisteme oturtabildiğimiz ve bu sistemin de savunmasını yapabildiğimiz ölçüde

¹ Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, 14. Baskı, Dergah Yayınları, Özener Matbaası, İstanbul, 2001, s. 14.

² Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 234.

³ Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992, s. 4.

⁴ Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 31.

kavrayabiliriz. Sistemlerin doğru kurulması ise, ifadelerin doğru anlaşılmasına bağlıdır. “İfadelere gelince; bunlar insan faaliyetinin doğal belirtileridir ve anlama bu belirtiler üzerine işler. Bu belirtiler doğal olgular ya da olaylar olduğu halde, ifadeler zihinsel işlemlerle ilgili oldukları için, sıradan olgu ve olaylardan ayrılır. Nefes alma nefes alma olarak, bir ifade olmadığı halde, ani bir şoktan sonra insanın nefesini tutması bir ifadedir. Taşın kendisi bir ifade değildir, fakat bir sınırı gösterirse, ifade halini alır... Bütün ifadeler bağlamlar içerisinde ortaya çıkar ve ancak onlar aracılığıyla anlaşılabilir.”⁵ Rickman ifadelerin bağlamlarıyla ilgili şöyle bir sınıflandırma yapmaktadır:

1. İfadeler arasındaki bağlantılar ortak bir içerik tarafından sağlanmışsa, bağlam konusaldır.

2. Yok eğer bir bağlamdaki ifadeler, yalnız benzerlikleri dolayısıyla birbirine bağlı ise, bu bağlam sınıflandırıcıdır.

3. Fakat bir bağlamdaki ifadeler özel amaçlara hizmet eden ve her birinin oynadığı rol bakımından anlaşılabilirdiği bir yapıda birbiriyle ilişkili ise, bu bağlam işlevseldir.

4. Bir bağlam, önce gelenlerin birikerek, daha sonra geleni etkilediği zamansal bir ifadeler zincirinden ibaret olduğu takdirde, bu bağlam tarihseldir.

5. Bir bağlamın zamanda varlığını sürdüren bir tek konu ya da şeyin ifadelerinden ibaret olduğu duruma gelince; bu bağlamın varoluşsal olduğunu söyleyebiliriz.⁶

Her dil anlamını bir kültürde kazanır ve bir kültürel ortamda etkindir. Bu nedenle kısaca dil-kültür münasebetine değinmenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Kültür, insan tarafından yaratılmış ve yaratılmakta olan, toplumsal-tarihi uygulama süreci içerisinde, sanatsal faaliyetlerin pratiği ve aktarımı ile ilgili yöntemleri de içine alan, maddi ve manevi değerler toplamı⁷ olduğuna göre, dil sadece yukarıdaki bağlamlar çerçevesinde değil, her şeyden önce kültürel bağlamda değerlendirilmelidir. Çünkü “insan hakkında, anlamla kuşatılmış varlık demek pek yanlış sayılmaz. İnsan bu anlamı kendisi yaratmaz; gerçekte kültürden ödünç alır.”⁸

⁵ Rickman, s. 6.

⁶ a.g.e., s. 108.

⁷ Михаил Бъчваров, Минчо Драганов, Стою Стоев, *Философски Речник*, Издателство Партиздат, София, 1978, с. 295.

⁸ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, 2. Baskı, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. xvii-xviii.

Wittgenstein birinci döneminde dünyanın sınırlarını dilin sınırları⁹ olarak görürken, ikinci döneminde -dil oyunlarından hareketle- yaşam tarzlarına bakmamızı önerdiğinden, artık kendisinde 'dünyanın sınırlarını kültürün belirlediği' anlayışının hakim olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışa göre bir önermenin neyi ifade ettiğini anlayabilmemiz için, sözlüklere değil, ifadenin kullanıldığı kültüre başvurmamız gerekir. Çünkü her önerme bir tek şeyi ifade etmek için kullanılmıştır ve bu ifadenin anlamını - kültür içerisindeki- yaşam formlarında bulabiliriz.

Bu anlayış, sanırım teolojik söylemlerin anlamını yakalayabilmemiz konusunda bizi keyfilikten kurtaracaktır. Biliyoruz ki, geleneksel müfessirler, önermeleri değil; önermeleri oluşturan kavramların sözlüklerdeki karşılıklarını dikkate almışlardır; bu anlamlardan kendilerine göre uygun olanları seçerken bugün bizim sahip olduğumuz anlam ölçütlerinden yoksunlardı. Onlar sözlük anlamlarından her hangi birini genellikle kendi a priorielerine göre seçiyorlar ya da tüm anlamları alt alta sıralamakla yetiniyorlardı. Bu durum tefsir edilmeye çalışılan metnin içeriğini ortaya çıkarmakta pek de yeterli olmuyordu.

Her profan metin gibi kutsal metinler de tarihsel-kültürel şartlara sıkı sıkıya bağlıdır. Kutsal metinlerin anlamlarını, kültür dışında aramamız bizi çok anlamlılığa itmiştir. Çok anlamlılık ise birçok teolojik sistemin, mezheplerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Herkes kendi ideolojisini savunan sistemi haklı görmüş ve kutsal metni ona göre yorumlamıştır. Dolayısıyla aynı dinler içinde birçok farklı din yorumları doğmuştur. Ve bu yorumlara bağlı olarak çeşitli yaşantılar ortaya çıkmıştır. Hatta öyle ki, insanlar bir ve aynı Tanrı'ya inandıklarını söyledikleri halde, bu Tanrı'yı farklı şekilde içselleştirdiklerinden, birbiriyle ciddi çatışmalara girmişler, daha da üzücüsü ölümcül mücadelelere girişmişlerdir. "Dini gruplaşmaları ile insanoğlu dünyayı parçalara böldü; onun için öldürdü ve onun için öldü ve dünya onların parmak izlerini ve kanlarını taşımaktadır... Şüphesiz, onlar karikatürler çizip altına 'Tanrı' yazarlar; birbirlerini öldürürler ve 'Tanrı adına' derler. Fakat tüm çılgınlıklar ve oyalanmalar sonuçsuz kaldığında, onlar en ıssız karanlıkta O'nun karşısında durup da artık 'O, O' demekten daha çok bir ağızdan 'Sen' diye iç çekip 'Sen' diye feryat ettiklerinde ve ardından 'Tanrı'yı bu söze eklediklerinde bu, hepsinin yalvardığı gerçek Tanrı, tek hayat sahibi Tanrı, insanoğlunun Tanrısı değil midir? Onları işiten O değil midir? İşte bu sebepten dolayı 'Tanrı' sözcüğü, bütün beşeri dillerde

⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (Mantıksal Felsefe İncelemesi), Çev. Ali Kozbek, Logos Yayınları, Ankara, 1986, s. 57 (5.6).

her zaman takdis edilmiş bir ad olan sözcük değil midir? Otorite sağlamak için ‘Tanrı’ya kolayca isnat edilmiş haksızlık ve yanlışlığa karşı isyan ettiklerinden dolayı O’nu yasaklayanları taktir etmeliyiz. Fakat O’ndan vazgeçemeyiz... Tanrı sözcüğünü temizleyemeyiz ve O’nu bütünleştiremeyiz; fakat O’nu, kirlenmiş ve bozulmuş haliyle yerden kaldırılabılır ve bir süre sorumluluğunu yüklenebiliriz.”¹⁰

Tanrı hakkındaki bütün bu ihtilafların temelinde iki temel faktörün bulunduğunu söyleyebiliriz: Bunlardan biri psişik tecrübe ve yatkınlıkların değişik olması, diğeri ise Tanrı’yla ilgili dilsel olguların göndergesellerine ilişkin anlaşmazlıklar. Biz bu çalışmamızda psikolojik bir açıklama yapmayı düşünmediğimizden, sadece ikinci nedene dair bazı şeyler söyleyeceğiz. Bize öyle görünüyor ki, antropomorfizme düşmemek için teolojik söylemlerin metafizik bir dile çevrilmesi bir çok ilahiyatçıya ve filozofa çekici gelmiştir. Onlar dinin yaşayan din, Tanrının da yaşayan Tanrı olduğunu bu tutumlarıyla gözardı etmek zorunda kalmışlardır. Böylece dinin Tanrısı’nın yerine filozofların Tanrı’sını koymuşlardır. Bu da Tanrı-İnsan arasındaki diyalojik ilişkiyi kaldırmış bu ilişkiyi lojik bir ilişkiye dönüştürmüştür. Sonuçta Tanrı bir mantık objesi yani ‘O’ olmuştur. Bu şekilde insanoğlu Tanrı’yla Ben-Sen ilişkisinden uzaklaştırılıp Ben-O ilişkisine, yani bilinmez, aşkın bir Tanrı anlayışına sevk edilmiştir. Tanrı’yla Ben-O diyalogu ise, bir Tanrı tutulması meydana getirmiştir. “Cennet ışığının tutulması, Tanrı’nın tutulması; bu gibi kullanımlar, gerçekte dünyanın içerisinde geçiyor olduğu tarihsel zamanın özelliğidir... Bir güneş tutulması güneşte değil, güneşle bizim gözlerimiz arasında gerçekleşen bir şeydir. Felsefe bizim Tanrı’ya karşı gözlerimizin kapalı olduğunu düşünüyor da değildir. Felsefe bugün bizim yalnızca, ‘Tanrı’nın ve tanrıların’ yeniden bir zuhurunu, yüce imgelerin yeni bir oluşumunu mümkün kılacak ruhsal yönelimden yoksun olduğumuzu kabul eder. Fakat, gökle yer arasında, bu örnekteki gibi bir şeyler meydana geliyor olduğu zaman bir kimse, sırrın örtüsünü açan gücü dünyevi düşünce içerisinde keşfetme hususunda ısrar ettiği an, her şeyi elinden geçirir. –Karşı karşıya olma durumumuz açısından- kendisini aşkının etkili gerçekliğine teslim etmeyi reddeden bu kimse, tutulmanın insani sorumluluğuna iştirak eder.”¹¹

Kısacası biz yaşayan Tanrı’yı gözardı ettiğimizde, O, sadece düşünülür; ama iletişim kurulamaz en yüce aşkın bir varlık olur. Bu nedenle “filozofların Tanrı ismi ile tanımladıkları şey, bir tasavvurdan (idea) daha fazlası olamaz. Fakat Tanrı, ‘İbrahim’in

¹⁰ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, Çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2000, s. 20-21.

¹¹ *a.g.e.*, s. 36.

Tanrı'sı bir tasavvur değildir; tüm tasavvurlar O'nda eriyip yok olurlar... Filozoflar insanlığa Tanrı yerine kendi sistemlerini sunarlar. Oysa Tanrı, Pascal'ın ifadesi ile 'İbrahim'in Tanrı'sı, İshak'ın Tanrı'sı, Yakup'un Tanrısı, filozofların ve alimlerin Tanrı'sı değil."¹²

İnsan, aşkın bir Tanrı'yı yadsımaz; basitçe O'nsuz yapabilir.¹³ Çünkü böyle bir çağ, Tanrı'nın olmadığı bir çağdır. Söz ve Tanrı birlikte yoktur. Tanrı olmadığından dolayı söz yoktur, söz olmadığından dolayı Tanrı yoktur.¹⁴ Bu da bir bakıma bizi, bazı filozoflara göre Tanrı'nın katline götürmüştür. "...Tanrı'nın ölümü Nietzsche'nin bağıra bağıra söylediği konulardan biridir. Şen Bilim'de aptal şöyle sorar: 'Tanrı nereye gitti? Nereye gittiğini size söyleyeceğim: Siz ve ben O'nu öldürdük; Biz, hepimiz O'nun katilleriyiz... Tanrı'nın cesedinin kokuştüğünü hissetmiyor muyuz?... Tanrı'lar da kokuşuyor! Tanrı öldü! Tanrı öldü!'"¹⁵

Bu nedenle "artık günümüzde, artan şekilde bir dine ihtiyaç olmadığını ifade eden ve hatta dinin tam ve anlamlı yaşam talepleri için bir engel olduğunu düşünen kişilerle karşılaşmaktayız. Onlara göre seçim yalnızca tek bir dinin rakip mezhepleri arasında veya birbirinden tamamen farklı dinler arasında değil, aksine herhangi bir din ile tam bir sekülerizm arasında olmaktadır."¹⁶ Mantıkçı pozitivistler ise, doğrulama ilkesinden hareketle Tanrı hakkında konuşmanın dahi anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Peki yukarıda bahsetmiş olduğumuz tavırlardan din dilini nasıl kurtaracağız? Bu konuda din diline en önemli katkı, sanırım Wittgenstein'in ikinci döneminde geliştirdiği dil oyunları sayesinde olmuştur. Bu teoriye göre "eğer belli sözcüklerin ne anlama geldiklerini anlamak istiyorsak, yaşamın aktüel akışı içinde onların nasıl kullanıldıklarını göz önüne getirmeliyiz. Bu konuda dinsel konuşma biçimleri de istisna oluşturmazlar; onlar da bir yaşam biçimiyle olan ilişkileri içinde anlamlarını kazanırlar."¹⁷ Bu çalışmamızda bunu araştırmayı hedeflemekteyiz.

Araştırmamızın birinci bölümünün ilk kısmında, 'din dili'nin ne olduğu, 'din dili'nin imkanı, 'din dili' konusunda dolaylı ve dolaysız anlatımlar v.b. konular, ikinci

¹² a.g.e., s. 63-64.

¹³ a.g.e., s. 105.

¹⁴ a.g.e., s. 90.

¹⁵ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 102-103

¹⁶ King, Robert H., *Tanrı'nın Anlamı*, Çev. Temel Yeşilyurt, İnsan Yayınları, Baskı: İstanbul Matbaa-Mücellit, İstanbul, 2001, s. 15-16.

¹⁷ a.g.e., s. 16.

kısmında 'Viyana Çevresi' filozoflarının doğrulamacı analiz yönteminden hareketle 'din dili' ile ilgili negatif tavırları, ikinci bölümde ise, önce Wittgenstein'in birinci döneminin genel hatları çerçevesinde Tanrı ile ilgili tutumları, daha sonra da ikinci dönemindeki 'dil oyunları' teorisi ve bu teorinin 'din dili'ne etkileri üzerinde durmaya çalışacağız.



I. BÖLÜM

DİN DİLİ ve BİLİM DİLİ

I- Din Dili

A) Din Diline Giriş

1. Din Dilinin İmkânı

İster mantıksal deneyciliğin tehditlerini hissetmekten kaynaklanmış olsun, isterse geleneksel dini söylem ve terminolojinin çağdaş bilgi ve tecrübelerimiz ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve ayıklanmasına yönelik ihtiyaçtan doğmuş olsun, din dili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini duyarlığımız ya da yönelişimiz ne olursa olsun, din dili (religios language)'nin mahiyeti, mantıki statüsü, bilgi verme özelliği gibi konular üzerinde yeniden düşünmek, din dili'nin gerçekte neden söz ettiği ve içerdiği hususların neler olduğunu tartışmak önem arz etmektedir. Teoloji, felsefe ve bunlarla ilgili birçok konuda bir dil karmaşası içinde bulunduğumuz olgusu, bu tür konular üzerine eğilmemiz ve din dili üzerine ciddi araştırmalar yapmamız gereğini gündeme getirmiştir.¹⁸ Ancak burada ciddi bir problemle karşılaşmaktayız: Müstakil bir din dili'nden bahsedebilir miyiz? Bahsetmemiz mümkünse bu dil, diğer müstakil dillerle aynı statüde midir? Yok eğer mümkün değilse, din hakkındaki konuşmalarımızı hangi bağlamda ele almamız gerekir?

Bazılarına göre nasıl bir 'bilim dili' yahut 'hukuk dili' varsa, bir 'din dili' vardır. Fakat bize öyle geliyor ki, dine has çok sayıda ıstılâhlar (teknik terimler) olmakla beraber, müstakil bir din dilinden bahsetmek doğru değildir. Kaldı ki, her din dilinin teist bir karakter taşıma mecburiyeti de yoktur. Teizmin öne sürdüğü anlamda Tanrı fikrine yer vermeyen bazı dinler de vardır.¹⁹ Hatta her dinin terminolojisi bile sadece kendine özgüdür. Meselâ Hıristiyan Dinindeki Tanrı anlayışı teslis doktrinine dayanırken, İslâm'ın Allah anlayışı tevhide dayanıp teslise karşı çıkmaktadır. Bundan dolayı Frederick Ferré'nin teolojik söylemle -müstakil bir dil olarak değil de, belli bir bağlamda ele alınmasını öngören- ilgili şu görüşünü, din dili için de söyleyebiliriz:

¹⁸ Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Netform Matbaacılık, Kayseri, 1995, s. 5.

¹⁹ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 8. Baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, Baskı: Çağlayan A. Ş., İzmir, 1999, s. 117.

Şüphesiz şu doğrudur ki, teolojik söylemin kendine özgü bir mantığı yoktur; bu söylem yalnız, ahlâk ve estetik dili gibi dilin, başka tip bir dilin özel bir formudur veya pek çok dilin bir kombinezonudur.²⁰

Genel bir 'din dili'nin imkânını savunmamız, bütün dinlerin kabul edeceği bir dini yapı ve Tanrı'dan söz etmemizin imkânını savunmamız demektir. Herkesin kabul edeceği bir Tanrı'dan söz etme hayaline kapılma geleneksel filozofların tuzağına düşmekten başka bir şey değildir. Aslında Tanrı diye bir şey yok; belli bir dinde yer alan Tanrı anlayışı vardır. Meselâ İslâm dininde Allah'tan, Yahudilikte Yehova'dan bahsedebiliriz. Bu yüzden din hakkındaki konuşmaları ele almamız gereken bağlam, bize öyle geliyor ki, Wittgenstein'in bize sağladığı 'dil oyunları' bağlamıdır. İkinci bölümde bunun üzerinde duracağız, şimdi de bir din dili'nin ne olduğuna bakalım.

2. Din dili'nin Mahiyeti

Şunu hemen belirtelim ki 'din dili' derken kastedilen şey, Pali dilinin Theravata Budistleri için, İbranice'nin Yahudiler için veya Arapça'nın Müslümanlar için olduğu anlamda eski veya kutsal dini dil değildir. Yine din dili ilâhiyatçılar tarafından ortaya konmuş teknik bir dil anlamına da gelmez... Doğrusu, bir ifadenin dini olabilmesi için, onun salt tarihsel ve antropolojik bir ifade olma özelliğini aşıp, inanç bağlamında bir rol oynaması ve kanaate dayanan bir dil olma özelliğini taşıması gerekir.²¹

Din dili dediğimiz faaliyet; çeşitli bakış açılarından iş gören, belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliği ne olarak gördüğümüze ilişkin kavrayışlarımızın belli bir dilde, belli kurallar çerçevesinde ifadesi olmaktadır. Bu bakımdan din dili'nin muhtevasını değerlendirmeye yönelik bir faaliyet, dini ifadelerin nesnel karşılıkları ve anlamlarının ne olduklarının belirlenmesi kadar, bu dilin kişinin temel tutum ve bakış açısını yansıttığını da göz önünde bulundurmaktır.²²

3. Din Dili'nin Yapısı

Yukarıdaki paragrafta da görüldüğü gibi, din dili'nin yapısı ile ilgili iki hususa dikkat etmeliyiz; bunlardan birincisi dinin dogmatik yapısıyla diğeri ise, kişinin varoluşsal durumuyla ilgilidir.

²⁰ Ferré, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 1999, s. 179.

²¹ Koç, T., s. 6.

²² a.g.e., s. 17.

a. İnanan kişi önce kendi dininin içeriğiyle ilgili epistemolojik bir bilgi edinir ve kutsal kitaptaki dogmatik öğretileri kendi din dili'ni oluştururken aynen korur.

“Din dili ile dini bilgi arasında –gerçi bu ikisi aynı şey olmasa da- çok sıkı bir bağlantı var. Zira eğer Tanrı hakkındaki konuşmalarımızın bir anlamı varsa, ‘Tanrı’ sözcüğünün bir muhtevası olması gerekir.”²³ Tanrı hakkında konuşan bir kimse, bu konuda ne kadar spekülasyon yaparsa yapsın belli bir dinden alınmış Tanrı hakkında konuşmaktadır. Bu yüzden dar anlamda “din dili, Tanrı hakkında konuşmaktan ibarettir”²⁴ diyebiliriz.

Kişi ailesinden, toplumundan devraldığı dinine katılımını hiç itiraz etmeden, tam bir teslimiyetle, yani imanla gerçekleştirir. Bu iman insanın sonsuzluğa, ölümünden sonraki yaşamına yönelik kaygılarını huzura dönüştürür. Mümin bu kaygısını giderebilmek endişesiyle, öylesine sırf kendi zihni tarafından üretilen bir şeye inanmaz; inandığı dinin kutsal metnindeki ‘kutsal’ ya da ‘kutsalları’ dikkate alır. Daha sonra -kutsalın farkında olduğunda- kutsalı tecrübe etmeye; dualar, ibadetler vasıtasıyla kutsalla diyaloga geçmeye çalışır.

İman, Tillich’in terminolojisiyle konuşacak olursak, nihai ilgidir. İmanın dinamikleri, insanın nihai ilgisinin dinamikleridir.²⁵ Nihai ilgi olarak iman, tüm kişiliğin bir eylemidir. O, kişisel yaşamın merkezinde gerçekleşir ve onun bütün öğelerini içerir. İman, insan zihninin en odaklanmış eylemidir. O, insanın bütün varlığının özel bir fonksiyonu ya da özel bir parçasının bir hareketi değildir.²⁶ İmanın yöneltildiği bir muhteva olmaksızın iman yoktur. İman eyleminde her zaman kastedilen bir şey vardır ve iman eylemi dışında imanın muhtevasına sahip olmanın hiç bir yolu yoktur. Nihai ilgi hali içerisinde yapılmayan ilâhi konular hakkındaki bütün konuşmalar anlamsızdır. Çünkü iman eyleminde kastedilen şeye, iman eylemi vasıtası dışında hiçbir şekilde yaklaşamaz.²⁷

İman sahasına giren kimse hayatın kutsal bölgesine girmiş olur. İmanın olduğu yerde kutsalın farkında-oluş vardır... Birini nihai olarak ilgilendiren şey, kutsal hale gelir. Bu kutsalın farkında-oluş, ilâhinin varlığının, yani bizim nihai ilgimizin muhtevasının farkında-oluştur... O, görünmesine rağmen esrarengizliğini koruyan bir hazır-bulunmadır

²³ *a.g.e.*, s. 14.

²⁴ *a.g.e.*, s. 10.

²⁵ Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, Çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2000, s. 15.

²⁶ *a.g.e.*, s. 17.

²⁷ *a.g.e.*, s. 22.

ve kendisi ile karşılaşanlar üzerinde hem çekici hem de itici bir fonksiyon icra etmektedir... İnsan kalbi sonsuzluğu aramaktadır, çünkü bu, sonlunun istirahat etmek istediği yerdir. Sonsuzda o kendi gerçekleştirimini görür.²⁸

Kutsal her şeyden önce varlığını hissetme şeklinde tecrübe edilir. O şimdi ve buradadır (şu anda ve şu mekandadır yani her zaman hazır ve nazırdır); bu, onun bizimle bir şeyde, bir kişide, bir olayda karşılaştığı anlamına gelir.²⁹

b. İkinci olarak da kişinin temel tutum ve bakış açısı, yani varoluşsal durumu üzerinde durmalıyız. İnanan kişi 'din dili' ile ilgili tutumunu içinde doğduğu toplumdan devralır, daha sonra kendi bilgisel, kültürel birikimini kullanarak bu tutumunu yeniden şekillendirir.

Tanrı'nın gerçek mahiyeti ne olursa olsun, açıktır ki her insan ancak kendi zamanının Tanrı'sını bilebilir; O'na kendi zamanının diliyle kendi zamanının kurumları, âdetleri, gelenekleri ve teolojileri aracılığıyla hitap eder. Bu alanda yerleşik düzene karşı başkaldıran bilinçli muhalif olan reformcu, eleştirdiği dili ilkin kabul etmek zorundadır. Oyunun kurallarını değiştirmek için önce oyunu oynamak gerekir ve geleneği yenilemek isteyen, gelenekten pek çok şeyi korur. Mutlak kudretle bir ilişki tasasını en çok taşıyan Tanrı'ya dair bilgi zorunlu olarak, zamanın bilgisinden de dolaylı olarak yararlanmak zorundadır: Tanrı'nın çehresinde daima tarihin yansıması vardır. *Philosophia perennis* (değişmeyen felsefe) olmadığı gibi *theologia perennis* (değişmeyen teoloji) de yoktur. Zamanın ve mekanın hakikate bu iştiraki bizzat vahiyle ortaya çıkar.³⁰

İman objesi insandan bir istekte bulunur. Bu istek iman fiilinin temelidir... İman bir yorumdur ve bu yorumun iki düzeyi vardır. Yorum önce yorum sıfatıyla iman fiilini temellendirir. İnanan kişi kendini kuşatan Tanrı'ya tam bir güven duyar. Böylece, Tanrısal bir hayata katılır. Esasen her iman kaçınılmaz olarak yorumu içerir. Kişi inanması önerilen objeye, sahip olduğu kişisel tecrübe, bilgi ve toplu dünya sezgisi, kısacası kendi öznelliği açısından bakar, deyim yerindeyse, inandığı varlığı yeniden yaratır. Sonunda Tanrı'nın iki biçimi ortaya çıkar. Bunlar dış biçim ve iç biçimdir. Dış biçim objektiftir; kişiler arası, yani inananlar arasında hep aynı şekilde anlaşılan, dille ifade edilebilen, kısacası kutsal kitapta belirlenmiş olan biçimdir. İç biçim ise, sübjektiftir. İnanan kişinin Tanrıya yüklediği kişisel anlamlardan oluşmuştur. İç biçim kendine özgü, kendi şartlarında, bir tefekkür sonunda

²⁸ *a.g.e.*, s. 24.

²⁹ *a.g.e.*, s. 59.

³⁰ *Gusdorf*, s. 85.

ortaya çıkar. O, düşündüğü, daha doğrusu yorum yaptığı için imanını garanti altına almak ihtiyacındadır ve onu kendi düşünce sistemine yerleştirmesi gerekir. İmanın objesini yorumlamadığı veya yorumlamayı bıraktığı zaman bu garantiden de vazgeçmiş, imanını temellendiren hatta güçlendiren öğeleri kullanmamış olur. Yorumladığı zaman ise, O'nu bir harici nedenler zinciriyle ilişkilendirmiş, diğer deyişle açıklamış olur.³¹

Tanrı meselesini koymak son derece güçlüklerle doludur. Tanrı hakkında soru sormak, şartlı ve sonlu hakikatlerin ne olduğunu araştırmaya benzemez. Çünkü bir problem haline getirilen Tanrı, insanın bir düşünce objesinden daha fazla bir şeydir. İnsan sözünün amacı, dış dünyadaki bir objeyi göstermektir ve söz objeyi göstermek için kendini gölgede bırakır. Fakat Tanrı, ne söylem tarafından dondurulan bir tasavvurun sonucu bulduğumuz varlıktır, ne de masum dilin kuşatmayı başarabildiği objektif bir hakikattir. Tanrısal mutlak'a ulaşmayı iddia etmek, kelimelerin tuzağına düşmek demektir. Bu konuda negatif yöneme başvurmak, yani Tanrı hakkında konuşmanın imkansız olduğunu ileri sürmek ise, söylemin gücüne güvenmemek demektir... Oysa biz Tanrı'nın doğrudan ve belki tek muhatabıyız. Dolayısıyla Tanrı, bizim için bir meçhul alan (terra incognita) olmamalıdır. Oysa günümüzde dogmatik teoloji, başta mantıkçı Pozitivizm olmak üzere, objesi dil olan çeşitli bilimlerin, olumsuz diyebileceğimiz derin etkilerine maruz kalmıştır. Sonuçta, bir zamanlar korunmaya çalışılan Tanrısal aşkınlık önemli bir yara almıştır. Hatta aşkın bir Tanrı'ya dua edilip edilemeyeceği bile tartışılmaya başlanmıştır. Bundan dolayı hiç olmazsa Tanrı'dan değil; fakat dinden söz etmenin daha doğru olacağını söyleyenler çıkmıştır. Kısacası günümüzde Tanrısal aşkınlık meselesi felsefi gelenek tarafından yasaklanmak tehlikesi ile karşı karşıya kaldı.³²

İmanın Tanrısı, ister Ortaçağ anlamında, ister Heidegger'ci anlamda alınsın; metafizik bir varlıktan ibaret değildir. Nasıl teolojik dil bir üst dilse, yani gündelik veya bütünüyle pretolojik dillerden elde edilmekle beraber onlardan farklıysa, Tanrı da varlık kavramı ile özdeş değildir. 'Tanrı varlığın dini adıdır' desek bile, O, varlıktan daha fazla bir şeydir; evren ve insan varoluşunun bir hikayesidir. Hiçbir insan tecrübesi O'nu veremez. Ancak bu durum, Tanrı kavramının özgün bir içeriği yoktur anlamına gelmez. Bu, daha çok Paul Tillich'in meşhur ifadesi ile 'Tanrı, Tanrı'nın üstündedir' (God above God) demektir. Her şeye rağmen Tanrı, insan için bir karşılaşma objesidir. Bu karşılaşma bir yüz yüze görüşme olmasa da, kişinin kendinden tümüyle başka, insan-üstü bir kişiyi

³¹ Özcan, s. 242-243.

³² a.g.e., s. 55-56.

sanki O'nu görüyormuşçasına tecrübe etmesidir. Tanrı varoluşun amacı ve anlamıdır; insan hayatının kaderidir. Bu var olan, kişinin kendisine karşı ahlaki açıdan sorumlu bulunduğu, mutlak bağlılıkla itaat etmek zorunda olduğu aşkın bir nedendir.³³

Burada bizi ilgilendiren konu 'nihai', 'aşkın', 'mükemmel', 'ezeli ve ebedi' bir varlık olan Tanrı hakkında konuşmanın nasıl mümkün olduğu meselesi olarak ortaya çıkmaktadır.³⁴

Tanrı, bildiğimiz hakikatlere benzemediği için tümüyle 'başka'dır. Dilin O'na uygulanması daha doğrusu O'nun dille anlatılmaya çalışılması sınırlı bir fiildir. Öbür taraftan Tanrı hakkındaki önermeler birbirleriyle karşılaştırıldıklarında 'paradoksal'dır. Çünkü, O'ndaki karşıt nitelikleri dile getirirler. Kısaca söyleyecek olursak Tanrı, söylemin hem anlatmaya çalıştığı, hem de ardından karşı çıktığı bir öze sahiptir.³⁵

³³ *a.g.e.*, s. 57.

³⁴ *Koç*, T., s. 18.

³⁵ *Özcan*, s. 86.

B) Din Dilinde Dolaysız Anlatım: İddialı Dil

1. Teşbihi Dil

Teşbihi dil, Tanrı hakkında olumlu nitelermelerde bulunarak -pozitif bir dil kullanarak- konuşmaktır. Biz bu konuşmalarımızda, kendimizi nitelermek için kullandığımız kavramları, sıfatları Tanrı hakkında kullanırız; yani bir insanbiçimciliğe gideriz.

İnsanbiçimcilik bir terim olarak, eski Yunanca'da 'insan' anlamına gelen antropos ile 'biçim', 'şekil', anlamındaki morphe'den türetilmiştir. Bu da insana özgü niteliklerin, insanı insan yapan ayırıcı özelliklerin insan dışındaki varlıklara, özellikle de Tanrı'ya ya da Tanrısal varlıklara yüklenmesi demektir.³⁶ Bu niteliklerin "Tanrı'ya yüklenmesinin de iki formu vardır: İnsanın Tanrı'ya benzetilmesi ve insanın Tanrı'yı kendisileştirmesi."³⁷

Beşeri dinlerin hemen hepsi ve bilhassa eski Yunan dinleri ve itikakatlari tamamen antropomorfiktir. Çünkü bunlar bütün tabiat kuvvetlerini ayrı ayrı birer mabud (ilâh) edinmiş ve onlar o ilâhlara muayyen birer şahsiyet vermiştir. Böylelikle onları beşeri şekillerle göstermiş veya tasvir etmiştir. Eski Yunan mitolojisi de bunlarla süslenmiştir.³⁸

Bir Yunan Tanrı'sı, ne olursa olsun, asla cansız bir şey olamaz. O, tıpkı insanlar gibi yaşayan bir varlıktır. Şu farkla ki, beşeri hayat bir süre sonra sona ermeye mahkum olduğu halde Yunan Tanrı'ları asla ölmezler.³⁹ Bu yüzden Yunan filozofu Euhemeros Tanrı'ların yalnızca Tanrılaştırılmış büyük insanlar, kahramanlar olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰

Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm vb. gibi dinlerin metinlerinde de Tanrı'nın vasıflandırılması insanbiçimcidir. Meselâ Kur'ân'da Allah'ın bizzat kendisi için yed (el), vech (yüz), ayn (göz) gibi kullanımlar vardır. Aslında hangi din olursa olsun, eğer anlaşılmaq istiyorsa vaaz edildiği toplumun kültürünü, seviyesini, dilini dikkate almak zorundadır. Bu nitelikleri dikkate alan 'Kur'ân', mesajını iletmek için Arapların bildiği ve tanıdığı bir hayvan olan deveden örnek verir; o dönemde kendilerine yabancı olan

³⁶ A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Baskı: Ajans Türk, Ankara, 2000, s. 753-754.

³⁷ Macit, Nadim, *Kurân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, Umut Matbaacılık, İstanbul, 1996, s. 16-17.

³⁸ Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 2. Baskı, Ötüken Neşriyat, Yüksel Matbaası, İstanbul, 1981, s. 35.

³⁹ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İstiklal Matbaası, İzmir, 1986, s. 19.

⁴⁰ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı, İnkılap Yayınları, Teknografik Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 75.

zürafadan bahsetmez. Aynen bunun gibi Tanrısal vasıflandırmalarda da, toplumun seviyesi ve kültürüne dikkat edilir. Ancak kutsal metinlerdeki bu ifadeler, farklı dinlerin kelâmi ekolleri tarafından farklı değerlendirilmiştir. Örneğin İslâm kelâm ekollerinden Selefiyye bu kavramları olduğu gibi alıp, gerçek mahiyetlerinin sadece Allah tarafından bilinebileceğini ileri sürerler; Allah'ın sıfatlarını Mutezile, Eşariye ve Maturidiye tevil etmişlerdir. Müşebbihe ve Müsebbibe ise, lafzi manalarıyla almışlar, aşırı bir antropomorfizme gitmişlerdir. Ebu'l- Vefa Taftazani bu son iki ekolün mensuplarının çoğunun İslâm'a karşı gelen kişiler olduğunu belirtir.⁴¹

2. Tenzihî Dil

Tenzihî dil'e göre Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını söyleyebiliriz. Tanrı'yı ancak olumsuz nitelendirmelerle (selbi) anlatabileceğini savunan bu aşırı tenzih fikrinin köklerini milat yıllarında yaşamış olan Yahudi filozofu Philon'a kadar geriye götürmek mümkündür. Ama bu görüşün en derli toplu savunucuları Plotinus ile ondan aşırı bir biçimde etkilenmiş olan İbni Sina ve Musa İbni Meymun olmuştur.⁴²

Plotinus Enneadlar'ında Tanrı'nın olumsuz nitelendirilmesi ile ilgili görüşlerini şu şekilde açıklar:

O'ndan söz edebiliriz; fakat bizzat O'nu ifade edemeyiz. O'nun hakkında ne bilgimiz ne de düşüncemiz vardır. –O'nun özünü kavrayamıyorsak O'ndan nasıl söz edebiliriz?– Şöyle ki, O'nu bilgi ile kavramasak da, bu, O'nun hakkında tamamiyle bilgisiz olduğumuz anlamına gelmez. En basit gerçekliği, sözlerimiz anlatamasa da, O'ndan söz etmek için O'nu yeterince kavriyoruz. O'nun ne olmadığını söylüyoruz; fakat ne olduğunu söylemiyoruz. O'ndan aşağı olan şeylerden kalkarak O'ndan söz ediyoruz. Bununla birlikte, hiçbir şey, sözle anlatamasa da O'nu kavramamıza engel olmaz. Aynı şekilde, coşkun kişiler (inspires) ve cin tutmuşlar bir noktaya kadar kendilerinde, kendilerinden daha büyük herhangi bir şeyin olduğunu görürler; onun ne olduğunu bilmezler, fakat sözlerinden, kendilerine ilk hareketi veren nedenin, bu neden kendilerinden çok farklı olsa da, belli bir duygusunu çıkarırlar. Biz de Bir'le benzer bir ilişki içindeyiz gibi görünüyor. Saf zekaya ulaştığımız ve onu kullandığımız zaman, Bir'in, Zekanın da özü olduğunu; Zekaya, özü ve aynı serinin bütün ilkelerini bağışlayan olduğunu görürüz. Bir'de, bütün bunlardan hiçbir şey yoktur; fakat O, bizim varlık adını verdiğimiz

⁴¹ Taftazani, Ebu'l-Vefa, *Ana Konularıyla Kelâm*, Çev. Şerafeddin Gölcük, 2. Baskı, Kitap Dünyası Yayınları, Bayrak Matbaası, Konya, 2000, s. 118.

⁴² Koç, T., s. 52.

şeyden üstündür ve O varlık adı verilemeyecek kadar çok yukarıdadır ve çok büyüktür: Fiilden, zekadan ve duyumdan üstündür; onları bize Bir verdiği için, onlardan hiç biri değildir.⁴³

Plotinus'a göre, 'En Yüce' hakkında kullanabileceğimiz hiçbir olumlu ifade O'nun için yeterli olmayacağından, yapabileceğimiz tek şey, hakkında her hangi bir ifadede bulunmak, sonrada o ifadenin doğruluğunu inkar etmektir. Bu durum, karşımızdaki kişinin zihninde bir fikir, bir izlenim veya bir çağrışım uyandırır, ama onu belli bir düşünceye saplanmaktan da alıkor.⁴⁴

İbni Sina'da ise, şunlara rastlamaktayız:

Allah'ın ne eşi, benzeri, ne de bir zıddı vardır. O'nun bir cinsi ve faslı, bu sebeple de bir tarifi yoktur. Öyle ise, açık-akli bir irfanın dışında hiçbir şeyle O'na işaret edilemez, ulaşamaz.

Allah, varlığını yine kendinden alan 'akli bir zat'dır. O, kendi kendine var olabilir. O, her türlü bağdan, kayıptan, zaaf ve eksiklikten, maddeden, kendi zatına ek ve ilave kabul edilebilecek her türlü şeyden pak ve uzaktır.

İşte bu evsâf içinde O, kendi kendini bilen ve kendisi yine kendisi tarafından bilinendir.⁴⁵

Musa İbn Meymun'a gelince, Tanrı'yı nitelendiren, 'vardır', 'diridir', 'bilendir' vs. gibi niteliklerin anlamlarının bize nisbet edilen anlamlarla aynı anlama gelmeleri söz konusu olamaz. Tanrı'ya ve başka şeylere 'bilgi', 'güç' vs. atfetmenin, salt ortaklık dışında hiçbir anlam benzerliği yoktur. O'na atfedilen nitelikler, ilinti (araz) olmadığına göre bize atfedilenlerle, sadece isim olmanın dışında herhangi bir ortak anlam ve durum ifade etmeleri mümkün değildir. Tanrı kendisinde bileşiklik olmayan zorunlu varlık olduğuna göre, O'nun mahiyetini değil ancak gerçekliğini (inniyet) kavrayabiliriz. O'nun mahiyetine ilişkin bir dış gerçekliği bulunmayınca olumlu niteliklerin olması imkansız olur. Dolayısıyla nitelendirilmesi de olumsuz nitelemelerle olur.⁴⁶

Doğrusunu söylemek gerekirse, bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda açık hiçbir bildirimde bulunmamak demektir... Sözelimi, elimde gizlediğim bir 'şeyin' para, yüksük, silgi, düğme vb. olmaması onun anahtar olma ihtimalini artırır; ama aynı zamanda bu durum onun toplu iğne olma ihtimalini de artırır.

⁴³ Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, İz Yayıncılık, Bursa, 1996, s. 72-73.

⁴⁴ Koç, T., s. 53-54.

⁴⁵ Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri «İbni Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tâsi» Düşüncesinde Varoluş*, Üçdal Neşriyat, Tasvir Matbaası, İstanbul, 1984, s. 89 (İbni Sina, El-İşârât, III/481).

⁴⁶ Koç, T., s. 56-57.

Bu bakımdan, olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli bir Tanrı tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası, O'nu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimaline de aynı güç ve ölçüde açıktır.⁴⁷

3. Temsili Dil

Eğer kullanılan dilin tekanlamlı olduğunu kabul edecek olursak antropomorfizme düşeriz. Çokanlamlı olduğu kabul edilecek olursa, bu kez de dil anlamdan boşaltılacağı için agnostisizme kapı aralanmış olur... Antropomorfizm ile agnostisizme karşı ciddi bir alternatif olarak ileri sürülen görüşe göre, tekanlamlılıkla çokanlamlılık arasında bir 'kesişme alanı' söz konusudur ve dilin teolojik kullanımı dayanağını işte bu alanda bulmaktadır. Yani olağan tecrübenin ötesindeki aşkın varlığı anlatmak için, teoloji, bildiğimiz sıradan sözcükleri bir bakıma özel bir biçimde kullanmaktadır... İşte dilin bu şekilde kullanılmasına genel olarak analogik dil denmektedir. Yani tenzihi dil ile teşbihi dil arasında bir 'orta durum' dili.⁴⁸

Analoji (temsili) bir akıl yürütme olarak, iki şey arasındaki benzerliğe dayanıp, birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Zihnin özelden özele yürüyüşüdür. Meselâ: Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar. Merih'te de atmosfer vardır. O halde Merih'te de canlıların bulunması gerekir. Burada yapılan bir analogidir. Yerle gök arasındaki bir benzerliğe dayanarak yerde olan bir durumun Merih'te de olması gerektiği çıkarılmıştır.⁴⁹ Tanrı hakkındaki ifadeler söz konusu olduğunda; analogi birbirinden tamamen farklı olan Tanrı ile sonlu varlıklar arasında, en azından bir tane soyutlanabilir özelliğin (varlık benzerliği) ya da bağıntının bulunduğunu kabul etmemizi gerektirir... Tanrı her ne kadar bizim için erişilmez ve aşkın olsa da bütünüyle bilinmez değildir. Dolayısıyla Tanrı hakkında kullandığımız terimlerin 'tekanlamlı' olduğunu söylememiz mümkün değildir; ama bunlar 'çok-anlamlı' da değildir.⁵⁰

Geleneksel teolojide iki tür analogi vardır: Birinci analogiye 'isnat analogisi' (analogie d'attribution) denir. Bu analogi, birbirinden pek çok noktada ve büyük ölçüde farklı iki benzer arasındaki ilişkiye dayanır. Benzerlerden biri (ilk benzer), kendisine 'biçimsel' olarak, yani tümüyle özel ve gerçek anlamda yüklenen niteliğe sahiptir. Halbuki aynı nitelik diğer benzeyene nisbi veya türemiş bir anlamda yüklenir. Bu tür analogiyi aydınlatmak için genellikle şu örnek verilir: 'Sağlıklı' sıfatı, hem insani varlıklara ve hem

⁴⁷ *a.g.e.*, s. 58-59.

⁴⁸ *a.g.e.*, s. 67-68.

⁴⁹ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 7. Baskı, Bilim Yayınları, Baskı: Zirve Ofset, Ankara, 1996, s. 174.

⁵⁰ Koç, T., s. 69.

de bir dağdaki dinlenme istasyonuna yüklenebilir. İstasyon türemiş bir anlamda 'sağlıklı'dır; çünkü istasyon, orada bulunan (ilk benzerin, kişilerin), terimin biçimsel anlamında 'sağlıklı' olmasına katkıda bulunur.⁵¹ Bu analoginin teolojik kullanımını da, bu kural içinde çalışır. Benzeyen olarak Tanrı ile bir yaratığın söz konusu olduğu bu kullanımda analoginin dayandığı ilişki yaratıcı kozalite ilişkisidir. Yani yaratıkların, Tanrı ile O'nun bir eseri ve etkisi olarak ilişki kurulmaktadır.⁵²

Teolojiyi ilgilendiren diğer analogi türü, geleneksel vokabülerdeki 'orantı analogisi'dir (analogie de la proportionalité). Bir isnat analogisini oluşturan benzerler 'eşit' olmadığı, yani bunlardan yalnız biri ortak niteliğin biçimsel yüklemine lâyık olduğu (benzer) halde, orantı analogisinde iki terimin benzerliği mecazi olmayan bir benzerliktir. Fakat terimlerden her biri ona kendi mahiyeti oranında katılır... 'Gök mavidir' ve 'eşimin gözleri mavidir' diyerek orantı analogisini kullanabilirim. İki terim aynı niteliğe biçimsel olarak sahiptir; fakat onların mavilikleri kendi mahiyetlerine özgüdür.⁵³ Orantı analogisinin teolojik söyleme uygulanması şu şekilde olmaktadır: Tanrı'ya yüklem kılınan bir nitelik (terim) Tanrı'nın mahiyetine yaraşır bir şekilde O'na ait olduğu gibi, aynı şekilde yaratıklarına yüklem kılınan bir nitelik de onların kendi tabiatlarına uygun düşecek şekilde kendilerine aittir... Tanrı'nın gazaplı olduğu söylenmektedir. Çünkü O'nun verdiği cezalarla olan ilgisi, bir insanın başkasına yaptığı işkencelerle olan ilgisine benzemektedir. Fakat hiç kimse Tanrı'da fiilen kızgınlık bulunduğunu söylememektedir.⁵⁴

Wittgenstein'in aile benzerlikleri ile ilgili açıklamasını aktardıktan sonra Turan Koç şunları yazmaktadır: "Bundan açıkça ortaya çıkan şey, bir sözcüğün farklı ama birbiriyle ilgisi bulunan anlamlarda kullanılabileceği gerçeğidir. İnsan ve Tanrı hakkında kullanılan 'hikmet sahibi', 'iyi', 'bilen' vb. sözcüklerin de bu tür bir benzerlik ya da ilişkiler ağına dayanması mümkündür."⁵⁵

⁵¹ Ferré, s. 92-93.

⁵² Koç, T., s. 73.

⁵³ Ferré, s. 93-94.

⁵⁴ Koç, T., s. 75.

⁵⁵ a.g.e., s. 85.

C) Din Dilinde Dolaylı Anlatım

1. Sembolik Dil

Tecrübenin bazı bileşenleri, onun diğer bileşenleri ile bağlantılı olan bilinç, inanç (veya kanaat), duygu ve kullanımları netice veriyor ise, insan zihni sembolik olarak işliyor demektir. İlk kümedeki bileşenler ‘semboller’i, ikinci kümedekiler ise bu sembollerin ‘anlamı’ni oluşturur.⁵⁶ İnsan zihninin sembolik olarak işleyebilme kapasitesine sahip olarak düzenlenmiş olması ise, aşkın olanın ifade edilebilmesi, kavranabilmesi konusunda önemli katkıları olabilir. Bu yüzden sembolik dil, teolojik dildeki dolaylı anlatımlardan biri olarak sık sık karşımıza çıkmaktadır.

Bir dolaylı anlatım olarak ‘sembolik-dil’ nedir ve hangi özelliklere sahiptir? Sembolle işaretler arasında her hangi bir fark varmıdır? Eğer yoksa, bunların her ikisinde aynı şeyi ifade etmek için mi kullanılırlar? Temsili dille aynı gibi görünen sembolik dili temsili dilden ayırt eden özellikler nelerdir? Dini sembolizm ile din dışı sembolizm arasındaki fark nedir? Şimdi de bu konular üzerinde durmaya çalışacağız.

Sembolik dil sembollerden oluşan bir dil olduğuna göre sembollerin tanımlamasını yaparak işe başlamamız uygun olur diye düşünmekteyiz. “Genel olarak tüm işaret, alamet, nişan ve belirtilerle kastedilen şeyleri içine alan sembol, geniş anlamda ele alındığında; kendi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şey olarak tanınmaktadır. Yani, bir şey kendi dışındaki bir gerçekliği temsil ediyorsa veya onun yerine geçiyorsa sembol sayılmaktadır.”⁵⁷

Sembollerin temel özelliklerini aşağıdaki şekilde sıralamamız mümkündür:

a. Her şeyden önce, sembolle işareti birbirinden ayırmak gerekir. Semboller, mahiyetleri gereği temsil ettikleri şeyin yerine geçtikleri halde, işaretler kendilerinin ötesinde başka bir şeyi gösterirler... Semboller temsil ettikleri gerçekliğe katılırlar; dolayısıyla isteğe bağlı olarak değiştirilmeleri kolay kolay mümkün değildir.

b. Sembollerin ikinci özelliği, gerçekliğin başka türlü bize kapalı kalan düzeylerini açmasıdır.

⁵⁶ Whitehead, Alfred North, *Sembolizm*, Çev. Ramazan Ertürk, A Yayınevi, Baskı: İnkansa Ofset, Ankara, 2000, s. 28.

⁵⁷ Koç, T., s. 91.

c. Sembollerin bir başka özelliği isteğe bağlı olarak meydana getirilemez olmalarıdır.⁵⁸

Sembolik dille temsili dil arasındaki benzerlik ya da farklılığa gelince; ilk bakışta temsili dil öğretisine benzeyen sembolik dil anlayışı aslında ondan oldukça farklıdır. Her şeyden önce temsili dil, Tanrı hakkında kullanılan terimlerin tekanlamlılıkla çokanlamlılık arasında Mutlak'a bir referans alanın bulunması gerektiği konusunda ısrar ettiği halde, aşırı şekliyle sembolik dil böyle bir şeyi anlamsız bulur. Öte yandan, sembolik dili savunanlar dini ifadelerin durağan, oturmuş ve herkes için genel geçerliliği olan bir anlama sahip olmaktan çok canlı, devingen ve daha çok çağrıştırmacı özelliğe sahip ifadeler olduğunu söylemektedirler... Sözelimi, Nuh ve Tufan kıssasını, gerçekçi ya da analogik dil, tarihi ve olgusal çerçevesine oturtmaya çalışırken, sembolik dil bunu, fiilen vuku bulmuş tarihi bir olay olarak değil, fakat dini bakımdan önem arzeden bazı hususların sembolik bir takdim şekli olarak görmek suretiyle, başka bir anlam düzeyine nakledebilir.⁵⁹

Dini sembolizmle din dışı sembolizm arasında da belirgin farklar görülmektedir. Bu farklara kısaca değinecek olursak şunları söyleyebiliriz:

1. Dini sembolizmin içinde nihai bilgiyi barındırıyor olması gerekir: Bir sembolün dini olup olmadığı, onun fonksiyonuna ve kullanımına bağlıdır. Bir sembol, içinde nihai bilgiyi barındırıyor, buna dini denebileceğini söyleyenler olduğu gibi; onu, kişinin kutsalla karşılaşmadaki huşu duygusunu ifade etme biçimi olarak görenlerde vardır.⁶⁰

2. Çağrıştırmacı bir özelliğe sahip olması: Dindışı sembolizmde, sembolle temsil ettiği şey arasındaki ilişki bir 'anlam' ilişkisi olduğu halde, dini sembolizmde bu bir 'çağrışım'dır'. Daha açık bir söyleyişle, bu anlamda din dili, bir tecrübe ve yaşantı anlamına gelmez, yaşantıyı çağrıştırır.⁶¹

3. Din dilindeki sembolik anlatımlar her şeyden önce bir iman fiilini içerir.

İman fiili, teorik fiillerde ve pratik fiillerde gerçekleşir; bu fiiller kategorilerinin her biri, bu fiillerin kendisine doğru yöneldiği bir objenin önceden varolmasını gerektirir. Fakat şartsız bir obje değildir; O'nu sadece bir obje ile sembolize edebiliriz; O'nu kavrayamayız. İmanın objesi, zorunlu olarak sembolik bir özelliğe sahiptir; bu obje söylemek istediği her şeyi ifade etmez. İman, ister kutsal bir taş, isterse mutlak kudretli

⁵⁸ *a.g.e.*, s. 92-94.

⁵⁹ *a.g.e.*, s. 89-90.

⁶⁰ *a.g.e.*, s. 91.

⁶¹ *a.g.e.*, s. 95.

manevi, şahsi bir varlığı olan Tanrı'ya iman olsun; imanın amacı, imanın objesini daima aşar, şartsızın uçurumunda amacın ve objenin her ikisi de yok olur.⁶²

İmanın içerisinde yer alan sembollere baktığımızda ise, bunların başında Tanrı gelmektedir. Tanrı, imanın yegane değil fakat ana sembolüdür. Ona atfettiğimiz bütün sıfatlar; kudret, sevgi, adalet, sonlu tecrübelerden alınmıştır ve sonluluğun ötesinde olana sembolik olarak uygulanmaktadır. Eğer iman, Tanrı'yı 'Kadir' olarak isimlendiriyorsa o, kendi sonsuz kaygısının içeriğini sembolize etmek için beşeri kudret deneyimini kullanmakta, fakat istediği her şeyi yapabilecek bir yüce varlığı betimlememektedir. Diğer bütün sıfatlar ve insanların Tanrı'ya atfettiği geçmiş, şimdiki ve gelecek bütün aksiyonlar da aynı şekildedir. Bunlar bizim günlük deneyimlerimizden alınan sembolleridir.⁶³ Sözelimi İhlas suresinin ikinci ayetinde Allah'ın samed olduğu bildirilir. Yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, fırtınalara karşı etkilenmeden dimdik ayakta duran bir kaya ya da kayalık demek olan samed her şeyden müstağni ve her yaratığın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir bir sığınak ve dayanak anlamında sembolik olarak Allah'a atfedilmiştir.⁶⁴

Netice itibarıyla sembolik dil ile elde edilen Tanrı bilgisinin belki bazı eksikleri olabilir. Ancak, pratik hayatta bize yol-gösterici olarak yeterli olduğu söylenebilir. Bu, birçok yönüyle, umut kırıcı veya beklentileri suya düşürücü bir sonuç olarak görülebilirse de pratik olarak bütünüyle tatmin edici bir şekilde 'kendimizi var oluşumuzun nihai şartlarına bağlama'yı mümkün kılabilir. ⁶⁵

2. Mecazi Dil

Bir sözün temel anlamı ile alınmasını imkansız kılan bir engelden dolayı başka bir anlamda anlaşılmasına mecaz denir; bir şeyden söz ederken başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzı.⁶⁶ Yani bir ifadeye, bilinen anlamın dışında bir anlam veya işlem yüklemek.⁶⁷

Şüphesiz Kur'an ve İncil gibi kutsal kitapların dili metafizik bir dil olmaktan çok sembolik ve mecazi bir özellik taşır. Doğrusu, mecazi dilin başka alanlarında olduğu gibi, teoloji alanında da getirdiği olumlu şeyler vardır. Sözelimi bunlar temel dini ifadelerin

⁶² Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 89.

⁶³ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 50.

⁶⁴ Koç, T., s. 100-101.

⁶⁵ Arslan, Haydar, *Din Dilinin Mantiki Statüsü Üzerine Bir İnceleme*, Y.L.T., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum, 1997, s. 42.

⁶⁶ Koç, T., s. 115.

⁶⁷ Demir, Ömer -Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Baskı: Zirve Ofset, Ankara, 1997, s. 152.

ortaya çıkardığı problemlerin anlaşılmasında önemli bir ipucu sağlayabilir. Mecazi dilin, insanların duygularını etkileme ve hayal güçlerini genişletme gibi önemli bir gücü vardır. Din dili'nin belli bir yere kadar yaptığı da budur. Onun şiirselliği ve sembolizmi kendisine köklü ve yüce duygular uyandırma gücü verir. Bu bir yerde din dili'nin salt zihni ve metafizik bir dil olmadığı anlamına gelir. Çünkü din dili çok ince ve anlaşılması son derece güç konularda insanın en derin tecrübe ve infiallerine tercüman olacak şekilde konuşur.⁶⁸

Hem İslam müfessirleri hem de Hıristiyan hermenötikçileri tarih boyunca teolojik metinlerde çelişkili gibi görünen kısımları mantıklı bir şekilde açıklama, bu metinlerin tutarlı bütünlüğünü oluşturma konusunda bir kurtarıcı olarak metaforik dile başvurmuşlardır.

Hermenötik tarihi içinde, başlangıcından bugüne irdelendiğinde, hem İslâmî tefsir ve felsefe tarihiyle anlamlı paralelliklere, yer yer akrabalıklara, rastlanılır, hem de Müslümanların kendi yorum tarihlerinin bir özdeşleşme fırsatı oluşturulmuş olur... Karşılaştırmalar yaparak gitmek gerekirse, Batıda hermenötiğin bir disiplin haline gelmesini ilk teşvik eden saikler Hıristiyan Reformlarının ve Protestanlığın Kitab-ı Mukaddes'in mevcut yorumlarına yönelttiği sorgulama ve eleştirilerde ifade olunuyordu. Bu eleştirilere göre Kutsal metinler Hıristiyanlığın tarih boyunca değişik yorumlarla aslına sadık olmayan bir anlama kavuşturulmuştu. Bu anlam artık metinlere yaklaşımda her çeşit anlama faaliyetini belirler hale gelmiş, gerçek anlamı gizlemiştir. Reformasyon hareketinin kendi zamanında kiliseyi sorumlusu gördüğü bir çok durumun gerçek nedeni, bu metinlerin tarihsel tortuların yükü altındaki çarpık anlaşılmasıydı. Bu yüzden, nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyfilikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilincine önayak olmuştur. Burada özgül ölçütü yeniden elde etmek üzere, kutsal metinlerin örtük ve asıl anlamının yerine ikame edilmiş anlamı araştırılmış ve bu anlam yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla son teşekkül dönemindeki ilk motivasyonları (Protestan) teolojik olan hermenötiğin, ilk temel temalarından birisi parça ile bütün arasındaki ilişkidir. İslâm-Yahudi filozoflarından İbn Meymun'un (Maimonides) Yahudi teolojisini yeniden kurma girişimine bir katkı olarak Spinoza'nın Tractatus: A theologica Political Treatise'ı bu konudaki ilk tartışmaların çerçevesini çizmiştir. "Teolojik bir metinde bize tutarsız veya çelişkili görünen bir konuya yaklaşımımız ne olur?" şeklindeki klasik teolojik-metin-tutarlılığı sorununa genellikle Hıristiyan ve İslâm yorumcuları iki türlü yaklaşmışlardır: Ya metnin tutarlı olduğu daha üst bir bütünlüğe

⁶⁸ Koç, T., s. 120.

göndermede bulunulur, dolayısıyla çelişkili duran iki anlamdan birisi bu bütünlüğe eklenerek diğerinin metaforik/mecazî olduğu ilan edilir veya metnin bütünlüğünü kavrayacak bir üst-akıldan yoksunluk ilkesine başvurulur. Burada konu ya nebevî bir vukufa sahip birinin aklına veya bizatihi Tanrı'nın kendisine havale edilir. Maimonides'in bu konuda büyük bir ihtimalle İslâm müfessirlerinin müteşâbihât veya te'vîlu'l muhtelif (hadis veya ayetler için) sorunundan uyarladığı bu sorun, Spinoza'nın bir kutsal metnin yorum metodolojisini tartışmak için, iyi bir başlangıç sayılmıştır. Maimonides birbiriyle (veya akılla) çelişik gibi duran iki anlamdan birini anlamayı neredeyse ancak üstün zekalı, bilgili ve donanımlı insanlar için mümkün görececek bir yola koyulur. Örneğin, Maimonides, sırf dünyanın yaratılmasıyla ilgili bir kaç paragraf var diye, dünyanın ebedîliği konusunda Hıristiyan teolojisindeki kabulün reddedilemeyeceği gibi, bunun açıklanamaz olmadığını da söyler. Bunun ilk açıklaması Tanrı'nın bir bedene sahip olduğu yönündeki açıklamaların, dünyanın yaratılmasıyla ilgili pasajlardan daha fazla olmasıdır. Yani bu da dünyanın yaratılmasıyla ilgili pasajların metaforik olarak alınacağı ve metnin bütünlüğüne hiç bir hâlel getirmeyecek bir yolun bulunabileceğini îmâ eder. Bundan sonra Maimonides'e "ancak cahil insanlar bunun (bu sözlerin) bazı peygamberlerin sözleriyle çeliştiğini söyleyebilir" demek düşer. Spinoza'ya göre, Maimonides'in Metafor açıklamasına başvurması, kutsal metinlerin önemli bir kısmına, sıradan insanlar için kapıların kapanmasına yol açmaktadır. Oysa Spinoza'ya göre kutsal metinler sadece üstün zekalı insanlara hitab etmemektedir. Aksine Kutsal metinler akıllı erkeklere hitap ettiği gibi cahil insanlara, kadınlara ve çocuklara da hitap etmekte, onlara da bir şeyler söylemektedir. O zaman kutsal metne düşen hepsinin seviyelerine uygun şeyleri aynı anda söyleyebilmektir.⁶⁹

Mecaz, yukarıdaki paragraflarda da görüldüğü gibi orta çağ boyunca teolojyenler tarafından bir yorum tekniği olarak kullanılmış ve bu yorumlarda iç ve dış anlam arasında seyreden bir diyalojik bilinç söz konusu olmuştur.

Yorumlama, diyalojik bilincin varlığını teşkil ediyorsa, yani diyalojik bilinç, ancak yorumlayarak var olabiliyorsa burada yorumlamanın anlamı araştırılmalıdır. Öyle görünüyor ki, bu anlam, Roman Ingarden'in 'aktif okuma' kavramı açısından kısmen açık hale getirilebilir. Ingarden, sadece metnin anlamını amaçlayarak metnin önünde duran

⁶⁹ Aktay, Yasin, *Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı*, İslâmî Araştırmalar, 9. Cilt, 1-4. Sayı, 1996, www.angelfire.com/art/yasinaktay/Hermeneutic%20Context/Kuran_Yorumlari_nin_hermen_tik_Baglami.htm

'pasif okuma'nın karşısına metnin anlamını bizzat metnin işaret ettiği gerçekliği tecrübe etmek için 'geçit yolu' olarak kullanan 'aktif okuma'yı koyar.⁷⁰

Burada Ingarden'in pasif ve aktif okuma arasında gördüğü fark, Wittgenstein'in deyimine baş vurursak, bir dil-oyununa dışarıdan bakmak veya o dil-oyununun içine girmek arasındaki fark gibidir. Benzer bir durumu, Gadamer 'estetik ayırım' ve 'estetik ayırimsızlık' kavramlarıyla dile getirir. Burada estetik ayırım, bir metnin anlamına belli bir mesafeden hareketle bakmayı, estetik ayırimsızlık ise bu mesafeyi aşarak varlığı tecrübe etmeyi gösterir. Buna göre, diyalojik bilinç, metnin anlamını geçit yolu olarak kullanmak suretiyle oyuna katılan ve bu oyun esnasında varlığı tecrübe etmeye çalışan bilinçtir. Nasıl ki bir oyun, oyunculara belli oranlarda özgür hareket imkanını veren bir takım kuralların açık bir alanda fiilen tatbik ve yorumu ile gerçekleşiyorsa, aynı şekilde diyalojik bilinç metnin anlamını, belli oranlarda özgür hareket imkanını veren oyunun kuralları şeklinde algılayarak içinde bulunduğu tarihsel, siyasi ve ahlaki oyun alanında hareket eder.⁷¹

'Oyun' metaforu içinde işaret edilen 'açık alan' ve 'özgür hareket imkanı' deyimleri, açıkça fark edileceği üzere, anlam veya oyunun önceden tam olarak belirlenmediğine yani anlam ve oyunun oyuncunun katılım süreci ve yeteneği nispetinde belirleneceğine işaret eder. Buna göre, diyalojik bilinç, daima bir takım kurallara ve diğer oyunculara yönelmekle birlikte her an verdiği kararlar ve gerçekleştirdiği eylemler sonucu hem oyunun hem de kendi varlığının kaderini belli ölçülerde belirleyen ve değiştiren bilinçtir. O, başkaları tarafından bırakılan tarihsel ayak izlerini sürmekle yetinen *pasif tarihselciliğin* karşısında, Nietzsche'nin deyimiyile 'tarih yapmasını bilen' *aktif tarihselciliği* tercih eden bilinçtir.⁷²

3. Mitolojik Söylem ve Kıssalar

a. Efsane ya da Mitlere Yönelik Bir Tanımlama Girişimi

Mitolojik söylemler din dilinde, oldukça önemli bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeyden önce kutsal metinlerin anlatım biçimlerine baktığımızda mitolojik, efsanevi söylemlerin çokluğu dikkate değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak mitolojik söyleme geçmeden önce mitolojinin kısa bir tanımını

⁷⁰ Tatar, Burhanettin, *Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu*, www.dinbilimleri.com/dergi/cilt1/sayi2/B_Tatar_diyalojik_dusunme.htm.

⁷¹ a.y.

⁷² a.y.

vermemiz ve mitolojinin yapısı üzerinde durmamız mitolojik söylemi tanımamız açısından yararlı olacaktır.

Daha çok ilk dönemlerde yaşamış olan bazı insan veya toplumların dini tecrübesinin bir ifadesi olan mitoloji, dramatik, çağrıştırmacı ve çarpıcı bir hikaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar gerçekliğin algılanmasını, dini ve metafizik fikirlerin aktarılmasını hayali ve tasviri hikaye kalıpları içinde sunan sözlü anlatım şekilleridir... Toplumun başlangıcı, sonu, değerleri, kısacası bütün mukadderatı mitlerle dile gelir.⁷³

b. Mitlerin Temel Yapısı

1. Efsanede, insanların dünyaya ve kutsala ilişkin tecrübelerini nasıl anladıkları, hayatlarına nasıl bir anlam ve bir temel verdikleri, sembolik bir tarzda anlatılmaya çalışılır. Ve bu, hem entellektüel planda ve hem de daha genel planda, duyguya, heyecana, tutkulara bir yer verir. İnsanlık çok eski çağlardan beri, binlerce efsane icat etti ve günümüzde de yapmaya devam etmekte gibidir. Bu efsanelerin içerikleri önemli ölçüde değişir. Yine de onların fonksiyonu esasta aynıdır. O da şudur: Örneğin *bir efsane genellikle, hem geniş anlamda hem de terim anlamında, bir hikaye biçimini alır. Bu hikayede her zaman olağan üstü aktörler vardır (tanrular, tabiat üstü güçler, kahramanlar ve davranışlarıyla örnek olan azizler vs.)*. Olağan üstü aktörlerin bu fiilleri âdeta yeni bir realiteyi doğururlar, tümüyle yepyeni herhangi bir şeyi başlatırlar, bir 'ideal' oluştururlar. Tarihin devamı ve özellikle şimdiki zaman, efsanede, idealin yitirilmesinden, herhangi bir ahlaki düşmeden veya herhangi bir çöküşten, dünyada bozulan herhangi bir şeyden, ortaya çıkan aşılmaz engellerden vs. dolayı, asli altın çağdan uzaklaşma olarak sunulmuştur. Fakat bu düşünceye göre, bu efsanevi zamanın idealini, bulmaya çalışmak mümkündür ve bu çaba hayati bir önem taşır... Efsane kutsal bir hikayedir; en azından ona sahip olanlar için sıcak bir hikayedir... Efsane törenlerle durmadan temsil edilir... Tören, her şeyden önce, bir efsanenin yeniden sahnelenmesi, ya da fiille ifadesidir; kelimenin asıl anlamıyla yeniden aktüelleştirilmesidir.⁷⁴

2. *Mitte gerçekten önemli olan, geçmişe dönük, hep bugüne ait canlı güncelliktir.*

Mit ilkeller için ne kurmaca bir öykü ne de ölü bir geçmişe ait haberdir; o, hâlâ kısmen

⁷³ Koç, T., s. 125.

⁷⁴ Ménard, Guy, «Dünden Yarına Kutsal ve Profan», *Din Bilim Yazıları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 28-30.

yaşayan büyük bir gerçeğin canlandırılmasıdır. Yasasının ve ahlakının ilkelerin toplumsal yaşamında hâlâ egemen olmasıyla canlı kalır.⁷⁵

3. *Efsane bir kez 'söylendikten', yani ifşa edildikten sonra, kanıtlanmış ve tartışılmaz gerçek haline gelmektedir...* Efsane, yeni bir kozmik 'durum'un veya ilksel bir olayın zuhurunu ilân etmektedir.⁷⁶ Efsane Büyük Zamanı sürekli olarak yeniden güncelleştirmekte ve bunu yaparken de, dinleyicileri, bu dinleyici kitlesine diğerleri arasında, dindışı bireysel varoluş düzleminde ulaşılması olanaksız bir gerçeğe yaklaşma olanağı veren insanüstü ve tarihüstü bir düzleme aktarmaktadır.⁷⁷

c. İman Eylemi ve Mit

Mitler her iman eyleminde her zaman mevcuttur, çünkü imanın dili semboldür. İnsanlığın büyük dinlerinin her birinde onlara saldırılır, eleştirilir ve bastırılır. Bu eleştiriye sebep mitin kendi doğasıdır. Zira o, bizim sıradan tecrübemizden alınan materyali kullanır. Zaman ve mekanın ötesinde olması gereken nihâinin doğasına ait olmasına rağmen o, tanrıların hikâyelerini zaman ve mekan çatısı altında gerçekleştirir... Bir kimse bir miti bir diğeriyle değiştirebilir, fakat, o miti insanın tinsel hayatından söküp atamaz. Zira mit bizim nihâi kaygımızın sembollerinin bileşimidir.⁷⁸ Her ibadetin temelinde mutlaka bir efsanevi olay bulunmaktadır. Mesela kurban ibadetinin temelinde, İbrahim Peygamberin Tanrı için - Tanrı'nın bunu istemesi durumunda- oğlunu dahi kurban edebilme ubudiyeti ve bundan dolayı da Tanrı tarafından yüceltilmesi ile ilgili efsanesi yatmaktadır. Müslümanların namaz ibadetinin temelinde belki de ilk insanın yaratılışı sahnesinde yer alan melekimsi itaat ve şeytanevi isyanla ilgili efsane bulunabilir. Mümin inandığı Tanrı'sına yaptığı ibadeti sayesinde bu efsanevi anları tekrar yakalamaya çalışmaktadır.

d. Kutsal Metinlerde Tanrı'nın Mahiyetinin Mitolojik Söylem Şeklinde Sunulması

Teolojik söylemde Tanrı'nın mahiyeti daha çok anlatım biçiminde ortaya çıkmakta, adeta hikayenin yapısından ayrılmamaktadır. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın pek çok sıfatı bizzat tarihi olayların anlatılması sırasında zikredilmektedir. Allah ibretli olayları anlatmak suretiyle, kurtuluş tarihinin en büyük 'eyleyen'i deyim yerindeyse haber veren

⁷⁵ Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, 2. Baskı, Kabalcı Yayınları, Yayıncı Matbaası, İstanbul, 2000, s. 126.

⁷⁶ Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Baskı: MF LTD. ŞTİ, Ankara, 1991, s. 74-75.

⁷⁷ Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Baskı: MF LTD. ŞTİ, Ankara, 1992, s. 47.

⁷⁸ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 51-52.

bir teolojinin kurucusu olmaktadır.⁷⁹ Kutsal metinlerde Tanrı genellikle belli bir efsanevi olaydan sonra hem pozitif hem de negatif olarak kendini sıfatlandırmaktadır. İyileri mükafatlandırıcı, kötülerini cezalandırıcı v.b. paradoksal sıfatlarla karşımıza çıkmaktadır.

e. Din dili'nin Mitolojik Şekilde Oluşunun Yararları

1. Din dili bir hikaye biçiminde olduğu zaman, kendini olayları anlatmakla sınırlamaz; onların anlamlarını da aktif olarak davranışa dönüştürür.⁸⁰

2. Son zamanlarda araştırmalar mit ve dini kıssaların mahiyetine ilişkin Kur'an ve İncil gibi kutsal kitaplarda anlatılan kıssalar, büyük ölçüde varoluşa ilişkin anonim bir anlayışı sergilemektedir. Buna göre, bu kıssalar fiilen vuku bulmuş olayların hikayesi olmuş oluyor... O halde kıssaları, dinin vermek istediği mesajı iletmenin güçlü bir dolaylı anlatım şekli olarak görebiliriz. *Bu kıssalarda, insanın kendi tecrübesinin farklı bir yorumu bulunduğu kadar, onun bağımlılık duygusunu pekiştiren, belli bir hayat tarzını yansıtan unsurlar da vardır.*⁸¹ Bu hikayelerle ilahi mesajlar toplumun tüm fertlerine bizzat, varoluşsal olarak iletilmek istenmektedir: Bundan dolayı Kur'an, çoğu bedevilerden oluşan, bu nedenle de kültürel seviyeleri oldukça düşük olan Araplar'ın tüm fertlerine bizzat mesajını iletebilmek için yarı animistik bir dil kullanır. Çocukumsu dil olarak da adlandırabileceğimiz animistik dilde her şey canlı olarak tasvir edilir. Örneğin Kur'an'da 'yürüyen dağlardan' (Tûr, 52/10), 'secde eden yıldız ve ağaçtan' (Rahmân, 55/6) bahsedilir.

3. Ahlaki mesajlar mitolojik söylemler eşliğinde daha kolay anlaşılabilir şekilde sunulmaktadır: "Braithwaite, dini hükümlerin sıradan ahlaki hükümlerden farklı olarak bir takım 'hikayeler'in veya 'meseller'in eşliğinde sunulduğunu söyler. *Bu meseller, insana nasıl bir hayat tarzını seçmeleri konusunda bazı ipuçları verir.* Bu ipuçlarının değerlendirilip değerlendirilmemesi, insana düşer. Başka bir deyişle, dini inancın özünü sübjektif iradeye dayanan bir seçim oluşturur. Adı geçen hikayelerin lafzi anlamda doğru olmaları gerekmez. Bu durumda onlara ampirik bir kanıtlama yönteminin uygulanmasına da gerek kalmaz. Önemli olan, onların iletmek istedikleri ahlaki mesajdır."⁸²

⁷⁹ Özcan, s. 77.

⁸⁰ Jaques, Francis, «Teolojik Önermelere Analitik Yaklaşım», *Din Felsefesi Yazıları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 255.

⁸¹ Koç, T., s. 128.

⁸² Aydın, M., s. 128.

4. Modeller

Tanrı'dan söz etmek için bir model (veya modellerin) gerekliliği gizemin bir göstergesidir. Biz, basitçe ve doğrudan Tanrı'ya göndermede bulunan hiçbir konuşma biçimine sahip değiliz. Biz, söyleyeceğimiz her şeyi, harfi harfine anlamlı olmayan imalı nitelemelere sahip diğer tartışma modellerinden ödünç almalıyız. Biz bunu, aynı anlamda olmasa bile diğer anlamlara da uygularız. Söylediğimiz her şeyin bu nitelemeyi taşıdığını düşünemeyiz. Bunun nedeni, teolojide belirsiz ve bizi bütünüyle farklı bir boyuta götürenle ilgilenirken, diğer alanlarda pek çok farklı yönden ve pek çok farklı düzeyde de olsa münhasıran belirli olanla ilgilenmemizdir.⁸³

Din dili'nin modelleri ile ilgili iki özellik üzerinde durmalıyız:

a. Teistik modelleri tasvir edici değil, temsil edici modeller olarak anlamak gerekir... Temsil edici modellerin doğrulanması, geçmiş ve şu andaki tecrübeyi düzene koyması, bütünleştirmesi, aydınlatması ve aynı zamanda gelecekteki tecrübeleri tahmin etmeye imkan sağlamasında yatar. Temsili modeller açıklamaya çalıştıkları şeyle farklılıkla birlikte benzerlik ilişkisini açığa çıkararak bizde bir vukuf meydana getirirler... Modeller Tanrı hakkında kullanıldıklarında bunların hangi anlamda anlaşılmalı gerektiğini ve bize neyi vermek istediklerini belirlemek için genellikle bir niteleyici ile birlikte kullanılırlar. Yani Tanrı, sadece yaratan değil, 'yoktan' (yok iken) yaratandır. Sadece hikmet sahibi değil, 'sonsuz' hikmet sahibidir.⁸⁴

b. Bilimsel modeller soyut ve nesnelleştirici olurken din dili'nin modelleri kişisel bir özellik taşır. Öyle ki, bilimin modelleri kesin ve sonuçları, tasvir ettikleri teori tarafından sıkı bir biçimde kabule zorlanırken, din dili'nin modelleri belirsiz, iddialı olmaktan uzak (non-arsertive) ve hep bir takım nitelemelerle birlikte bulunur.⁸⁵

Tanrı'dan bahsetmemize yardımcı olan birçok modelle karşılaşmaktayız. Bu modellerden her biri büyük ölçüde, kişinin kendi dininin Tanrı'sını yansıtır; yani beşeri tanımlamalar yapmamıza yarayan modellerle, kozal olarak ilişkilendirilmeye dayanır. Mesela aşkınlığı tanımamıza yarayan 'tanımlanamaz özne', 'kişisel failiyet' modelleri beşeri aşkınlığın tanımlanamamazlığından hareketle Tanrısal aşkınlığın tanımlanamamazlığını ortaya koymaya çalışırken, 'nedensel model' Tanrı ile evren arasında bir bağımlılık ilişkisine dayanmaktadır.

⁸³ King, s. 117.

⁸⁴ Koç, T., s. 135-136.

⁸⁵ a.g.e., s. 138.

Her beşeri modelde bir kültürün yansımalarını görebiliriz. Bu yüzden bu modelleri anlayabilmemiz, kavrayabilmemiz için bu modellerin kullanıldığı kültüre müracaat etmemiz ve bu kültür içinde -bu konuda- oynanan oyunu öğrenmeliyiz. Doğu dinleri ile batı dinlerinin modelleri arasında bile temel bir modelsel ayırım vardır.

Batılı tarz, temel olarak dışsal bir yönelime doğru iken, Doğulu tarz temelde içsel bir yaklaşıma sahiptir. Biri tanımlanamaz öznellik modeline, diğeri kişisel faaliyet modeline dayanmaktadır.⁸⁶

Buraya kadar işlediğimiz konularda 'din dilin'den hep pozitif olarak bahsettik. Bundan sonraki -ikinci- kısımda din dili ile ilgili negatif tutumlar üzerinde durmaya çalışacağız.

⁸⁶ *King*, s. 91.

II- Bilim Dili: Doğrulamacı Tahliller ve Din dilini Anlamsızlaştırma Teşebbüsleri

A) Viyana Çevresi ve Mantıkçı Pozitivizm

Din ile belli bir çağda etkili olan gerçeklik arasındaki ilişki, dinin gerçek karakterinin en doğru göstergesidir. İnsanlar her zaman dini inanç objelerinin kendilerinden ayrı ve bağımsız olduklarını kabul ederler. Bu objelere dair tasavvurlarının ve idraklerinin, eksik, yetersiz olduğunu düşünürler. Buna rağmen insanlar iman ettikleri varlıklarla canlı bir ilişkiye girmekten de uzak durmazlar. Bazen de aksine, insanların orijinal suretin yalnızca zayıf izlerini taşıyan bir kavrama 'sahip olduğu' ve bu yüzden onu kullanabileceği değişik bir temsil, ya da sadece bir temsil kalıntısı bu gerçekliğin yerine geçirilmiştir. Böyle zamanlarda hâlâ 'dindar' olan insanlar genellikle, dini olarak tasavvur edilen ilişkinin, artık onlarla onlardan bağımsız bir gerçeklik arasında varolmayıp, aksine bu ilişkinin sadece zihnin içerisinde -aynı zamanda esas alınmış imajları, temel alınmış fikirleri ihtiva eden bir zihnin içinde- varlığı olduğunu düşünmekle bir anlama başarısızlığı göstermişlerdir... Bu kişinin kanaati açısından din asla, ürünleri, esasında hayali olan fakat ruh tarafından gerçeklik kazandırılmış bir düzlem üzerine 'yansıtılan' ruh-içi bir süreçten başka bir şey olamaz. Kültürel çağlar, der bu tür insanlar, bu yansıtmanın yaratıcı kuvvetine göre tasnif edilebilirler; dolayısıyla sonunda, açık bilgiye ulaşmış insanın, Tanrısal olanla gerçekleştiği iddia edilen her karşılıklı konuşmanın yalnızca bir kendi kendine konuşma, ya da daha çok benin tabakaları arasındaki bir konuşma olduğunu kabul etmesi gerekir.⁸⁷

Bu tür insanlar, inananla kutsal saydıkları şey arasındaki diyalogu saçma ve kişinin kendi kendine bir konuşması olarak görmüşler; bu kutsalların tasvirine yönelik konuşmaları da, kişilerin içselleştirilmiş kendi özel süreçlerinin birer tasviri olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Din, ibadet, günah vb. kelimelere karşı tamamen körleşmiş, sağırlaşmış ve dilsizleşmiş bir insanı düşünmek bile mümkün değil.⁸⁸ Bu yüzden bazı düşünür ve filozoflar dinsel objelere, Tanrı'ya karşı çıkarken tarihi süreç içerisinde yer alan bazı akımları Tanrılaştırmaya çalışmışlardır. Oysa "Tanrı kavramı bütünüyle anlamsız

⁸⁷ *Buber*, s. 25-26.

⁸⁸ Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, 4. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Baskı: Başak Matbaacılık, Ankara, 1999, s. 169.

kılınmaksızın bir kuvvete, yani süreç ya da bir sürecin başlangıç formlarına Tanrı adı verilemez.”⁸⁹ Bütün ‘izm’ler bunun en belirgin göstergesidir. İzmlerin taraftarları yok etmeye çalıştıkları dinsel anlayışları ‘izm’ çerçevesinde yeniden kendi sistemlerine uyarlayarak kurmaya çalışmışlardır.

Tanrı kavramını anlamsız kılma çabalarının en ciddi olanı ise, yüzyılıımızda ‘Mantıkçı Pozitivizm’ veya daha spesifik şekli içinde ‘Mantıksal Atomculuk’ olarak adlandırılan felsefi akımlardan gelmiştir. Bu akımların etkisi ile ‘din dili’ anlayışında çok önemli bir kriz ortaya çıkmıştır. A. J. Ayer gibi, tanınmış filozofların mantıkî tahlil yöntemlerini ‘din dili’ne uygulamaları ve bu konuda araştırma ilke ve kıstası olarak bilimsel araştırma ilkelerini kabul etmeleri, dini ifadelerin saçma ve anlamsızlık alanına ait ifadelermiş gibi telakki edilmesi gerektiği şeklinde bir sonucun doğmasına neden olmuştur.⁹⁰ Bu akım din dili’ne ilk bakışta ciddi yaralar açmış gibi görünmektedir. Dine olumsuz etkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu felsefi akımı ana hatlarıyla inceleyeceğiz. Bunu yaparken önce Mantıkçı Pozitivizmin ortaya çıkışını, Viyana Çevresi’nin oluşumunu, bu çevrenin önde gelen temsilcilerini, uyguladıkları yöntemleri, dayandıkları ilkeleri ve onlara yöneltilen eleştirileri açıklamaya çalışacağız.

1. Çevrenin Oluşumu

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında Viyana, Avrupa’da felsefe ve siyasette bağımsız kalmış, bu konuların rahatça tartışıldığı bir yer olmuştur. Ernst Mach (1838-1916) bir fizikçi ve felsefeci olarak burada üne kavuşmuştu. Mach, siyasette liberal bir yol izliyor, müspet bilimlerle beraber felsefe yapıyordu. Bu arada yavaş yavaş kendisini çevresine sevdirmiş, bir grup kurmuştu. Sonradan grup ‘Ernst Mach Çevresi’ olmaktan çıkıp ‘Viyana Çevresi’ oldu... Çevrede felsefi hareket olarak başlayan mantıksal pozitivizmin adı ilk kez 1931’de A. E. Blumberg ve Herbert Feigl tarafından verildi. Fakat sonra bu harekete mantıksal ampirizm de denilmiştir.⁹¹

Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Friedrich Waismann, Philip Frank, Hans Reichenbach, Herbert Feigl çevrenin önde gelen temsilcileri arasında gösterilebilir. Moritz Schlick ve Rudolf Carnap çevrenin görüşlerini formüle edenlerdi.⁹² 1936’da yayınladığı

⁸⁹ *Buber*, s. 33.

⁹⁰ *Koç*, T., s. 1.

⁹¹ Turgut, İhsan, *B. Russell, L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk*, Karınca Matbaacılık, İzmir, 1989, s. 73.

⁹² *a.g.e.*, s. 74.

Language, Truth and Logic (Dil, Doğruluk ve Mantık) adlı yapıtıyla A. J. Ayer, çevrenin görüşlerini İngiltere'ye taşıdı.⁹³

2. Mantıkçı Pozitivizmin Özellikleri

Mantıkçı pozitivizm şu temel önermeler içinde kendini ortaya koyar:

a. Felsefenin yöntemi, ampirik bilimlerdeki önerme ve kavramların mantıksal çözümlenişine dayanır.

b. Felsefe, ampirik bilimlerin yanı sıra kendine özgü bir konum alanı olduğunu reddeder.

c. Felsefe yapmanın yöntemi mantıktır.

d. Mantık önermeleri eşsözlüdür, gerçekliğe ilişkin her hangi bir şey ortaya koymazlar. Matematik-mantıksal önermelerin, ne ampirik ne de bireşimsel önermeler olarak önsel olmayıp, çözümsel oldukları savıyla, gerek geleneksel empirizmin, gerekse pozitivizmin karşılaştığı zorluklar aşılabilir.

e. Klasik metafiziğin tüm önermeleri görünüşsel kavram ve önermelerdir, çünkü ampirik olarak temellendirilemezler.⁹⁴

Yukarda saymış olduğumuz maddeler din dili açısından bir problem oluşturmuyorlar: Hatta bu maddelerin din diline önemli katkıları olduğunu bile söyleyebiliriz. Ancak bundan sonra gelen ve altıncı bir madde olarak sıralayabileceğimiz 'doğrulama ilkesi' din dili açısından ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğrulama ilkesini en iyi ortaya koyan A. J. Ayer olduğundan, bu konuyu ayrı bir başlık altında işlemeyi düşünmekteyiz. Ancak araştırmamızın sistematikliği ve bütünlüğü açısından, yeri gelmişken burada da kısaca 'doğrulama ilkesi'ne değinmemizin yararlı olacağı kanısındayız.

3. Mantıkçı Pozitivizmin Doğrulama İlkesi

Doğrulama, mantıkçı-pozitivist anlam öğretisinde, bir dilsel ifadenin anlamlı olup olmadığını belirlemek üzere uygulanan işlemdir. Bu işlem, bir tümcenin göndermede bulunduğu olgu durumu ile uyuşup uyuşmadığını denetlemekten ibarettir. Mantıkçı pozitivistler, moral, estetik yada metafizik yargılar gibi doğrulanamayan ifadelerin sahte-önermeler (pseudo-propositions) olduklarını düşünmektedir. Bunların, gerçekte dünya hakkında herhangi bir yargı dile getirmedikleri halde bildirim kipi ile kurulmuş, gerçekten

⁹³ Magee, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, Çev. Aytaç Oksal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 170.

⁹⁴ Eichhorn, W., Klaus, G.-Buhr, M, Lange, E.-Alexsander, D., *Çağdaş Felsefe*, Derleyen ve Çeviren: Aziz Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi, Altın Kitaplar Matbaası, İstanbul, 1985, s. 135.

var olan herhangi bir göndergesi olmayan ve dolayısıyla anlamlı da olmayan dilsel ifadeler olduklarını savunmaktadırlar.⁹⁵ Açıkça görüldüğü gibi bu öğretiyeye göre, önermelerin bazıları anlamlı bazıları da anlamsızdır. Anlamlı olanlar ya a) formel mantığın önermeleri gibi analitik, yani içeriksiz olanlar (örneğin 'bütün kocalar, evli insanlardır') veya b) bilimlerin önermeleri gibi sentetik, yani içerikli olanlar (örneğin 'dünya bir gezegendir') olmak üzere ikiye ayrılırlar. Geri kalan bütün önermeler ise anlamsızdır. Daha doğrusu onların herhangi bir 'şiirsel' veya 'heyecansal' anlamı şüphesiz vardır, ancak onlar 'bilişsel' (cognitive) yani bize evren hakkında doğrulanabilir bir şey bildirmek anlamında anlamsızdırlar... Bunlara göre anlamlı bir önerme, doğrulanabilir bir önermedir. Şimdi 'Tanrı, evrenin yaratıcısıdır' tarzında bir önerme, bilimsel, yani deneysel (hatta bazı yeni-pozitivistlere göre daha dar olarak duyumsal) olarak doğrulanabilir olmadığı için anlamsızdır. Şüphesiz dinlerin yanında sanatın ve ahlakın önermeleri de bu anlamda doğrulanabilir olmadıkları için anlamsızdır.⁹⁶

⁹⁵ Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 25.

⁹⁶ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Baskı: Zirve Ofset, Ankara, 1998, s. 52.

B) A. J. Ayer ve Doğrulama İlkesi

Ayer, 'Dil, Doğruluk ve Mantık' adlı yapıtının ilk bölümünde doğrulama ilkesinin genel hatlarını çizerek konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Görünüşteki olgu bildirimlerinin gerçekliğini sınamada kullandığımız ölçüt, doğrulanabilirlik ölçütüdür. Diyoruz ki, belli bir kimse, eğer ve ancak, bir tümcenin anlatmak istediği önermeyi nasıl doğrulanabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin, kendisini, önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa, o tümce o kimse için olgusal bir anlam taşır. Öte yandan, eğer saymaca önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının kabul edilmesi, gelecekteki deneyinin doğası ile ilgili her türlü şeyin kabul edilmesi ile bağdaşır nitelikte ise, o zaman, o kişi söz konusu olduğunda, bu önerme eğer totoloji de değilse, bir yalancı-önermeden (pseudo-propositions) başka bir şey değildir. Önermeyi anlatan tümce, o kimse için, coşkusal olarak (emotionally) bir anlam taşıyabilir, fakat tümcenin gerçek anlamı yoktur.⁹⁷

Yukarıdaki satırlarda da görüldüğü gibi Ayer'e göre bir tümce'nin anlamlı olabilmesi için ya a) olgusal bir içerik taşıması; dolayısıyla ampirik olarak doğrulanabilir olması; yani sentetik önermeler türüne ait olup bize pozitif (kimya, fizik, astronomi) bilimlerin verdiği manada bilgi vermesi, ya da b) analitik veya totolojik içerikli olması gerekir. Ayer, mantık ve matematiği bu ikinci kategoriye dahil etmektedir ve analitik ya da totolojik önermelerin metafiziksel anlamda anlamsız olmadıklarını ileri sürmekte, bu ayırımı da Kant'a dayandırmaktadır.

Mantık ve matematiğin doğruları analitik önermeler ya da totolojilerdir... Bir analitik önermenin, en alışılmış tanımı Kant'ın verdiğiidir... Kant'a göre analitik yargılar 'öznenin kavramına, yüklem yoluyla bir şey katmaz, yalnızca özneyi kendi oluşturucu kavramlarına ayırır ki, bunların hepsi de, bulanık biçimde de olsa, öznenin içinde düşünülmüştür.' Öte yandan sentetik yargılar 'öznenin kavramını, hiçbir yoldan onun içinde düşünülmemiş olan ve hiçbir çözümlemenin ondan çıkarılmasına olanak vermediği bir yüklem katar.'⁹⁸ Analitik önermelerin olgusal içerikten yoksun olduklarını, bu yüzden de bir şey söylemiş olmadıklarını söylerken, bunların, metafizik söylemlerin anlamsız olduğu biçimde anlamsız olduklarını öne sürmüyoruz. Çünkü bunlar, herhangi bir deneysel

⁹⁷ Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Baskı, Metis Yayınları, Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 13.

⁹⁸ *a.g.e.*, s. 54.

durum üzerine bize bilgi vermemekle birlikte, kimi simgeleri nasıl kullandığımızı göstererek bizi aydınlatırlar... Bu durumda, analitik önermelerin de bize, bir anlamda, yeni bilgi vermediklerini görüyoruz. Bizim başka türlü bilincine varamayacağımız kullanımlara dikkatimizi çekiyor ve savlamalarımızla inançlarımızın, düşünülmemiş olan içerimlerini açıklıyorlar. Fakat bir anlamda da, onların bilgimize hiçbir şey katmadığının söylenebileceğini görebiliriz. Çünkü bize yalnızca daha önceden bildiğimiz, söylenebilecek şeyleri söylerler.⁹⁹

Önce söylenebilirin sınırlarını belirlemeye çalışan Ayer, bundan sonraki aşamada öncelikle metafizik savlamaları hedef almakta ve bu konuda gerek Kant ve gerekse de Birinci Wittgenstein’la paralellik arz etmektedir.

Anlamlı önermeler ve öbeğinin tümünü totolojilerle deneysel varsayımlar oluşturduğuna göre bütün metafizik savlamaların anlamsız olduğu sonucuna varmakta haklıyız.¹⁰⁰

Ancak daha sonraki aşamada etik, estetik ve dinsel önermeleri hedef aldığından her ikisinden de (hem Kant, hem de Wittgenstein’dan) ayrılmaktadır. Bu konuda, araştırmamızın ikinci bölümünde işlemeyi düşündüğümüz, Wittgenstein’in ‘birinci dönemi’nde (Tractatus’ta) ele aldığı ‘resim kuramı’ndan, gerek Ayer ve gerekse de Viyana çevresinin diğer önde gelen temsilcileri büyük oranda yararlanmayı ve dönemin böylesine tanınmış bir filozofun düşüncelerinde destek bulacaklarını ummuşlardır. Ancak Wittgenstein ‘resim kuramı’ ile söylenebilirin sınırlarını çizmeye çalışırken söylenemez olarak gördüğü etik, estetik ve dinsel söylemleri yok ya da anlamdan yoksun saymıyor, aksine derin anlamlarından dolayı onları, sadece ampirik alanın dışında başka bir alana yerleştiriyordu. Ve ‘Tractatus’un sonunda bizi bu konulardaki konuşma gücünden dolayı susmaya davet ediyordu. Oysa Ayer ve yoldaşları gerçek yani ampirik dünyada karşılığı olmayan her şeyi anlamsız olarak nitelendiriyorlardı ve etik, estetik ve dinsel söylemlerin objeleri gerçek saydıkları bu ampirik dünyada yer almadıklarından, insan zihni tarafından yaratılmış birer ürün olduklarını söylüyor, yani bunları da metafizik alanına dahil ediyorlardı.

Genellikle, varoluşu bulunmayan gerçek varlıklar koyutlanması, ...bir tümcenin dilbilgisel öznesi olabilen her sözcük ya da deyim karşılık olarak, bir yerde bir gerçek varlığın bulunması gerektiği boş inancının sonucudur. Çünkü deneysel dünyada bu ‘varlıklar’dan bir çoğu için yer

⁹⁹ a.g.e., s. 56-57.

¹⁰⁰ a.g.e., s. 19.

bulunmadığından onları yerleştirmek üzere, özel bir deneysel-olmayan dünyadan yardım istenmiştir.¹⁰¹

Estetik ve etik önermeler insanlar tarafından belli duyguları ifade etmek için kullanıldığından ve olgu belirtmek için kullanılmadığından, Ayer tarafından anlamdan yoksun kabul edilmiştir. Buna göre estetik ve etiğin temelinde insanların sübjektif zihinsel süreçleri yer almaktadır. Törebilim ve estetik kişisel duyguların dışa yansımından öte geçememektedir. Yani bunlar da kişilerin yarattığı birer metafiziktir.

Töre biliminin doğası üzerine vardığımız sonuçlar estetik'e de uygulanır. Estetik terimler de tam töre bilimsel terimlerin kullanıldığı yolda kullanılır. 'Güzel' ve 'çirkin' gibi estetik sözcükler, töre bilimsel sözcüklerin kullanıldığı gibi, olgu bildirimleri yapmak için değil de, doğruca, belli duygular anlatmak ve belli bir tepki yaratmak için kullanılır.¹⁰²

Ayer'in 'doğrulanabilirlik teorisi'nde, araştırmamız açısından esas can alıcı nokta, Tanrı hakkındaki konuşmalara yapmış olduğu göndermelerdir.

Günümüzde, canlı-olmayan (non-animistic) herhangi bir dinin Tanrı'sını tanımlayan yüklemeleri taşıyan bir varlığın varoluşunun mantıksal olarak kanıtlanamayacağı genellikle, en azından filozoflarca kabul edilmiştir. Bunun böyle olduğunu görmek için, böyle bir Tanrı'nın varoluşunun çıkarılabileceği öncüllerin neler olduğunu kendimize sormak yeter. Eğer bir Tanrı'nın varolduğu sonucu mantıksal kesinlikte olacaksa, öncülleri sonucu içerdiğine göre, öncüllerin doğruluğu konusundaki herhangi bir kesinliksizliği sonucun da paylaşması gerekir. Fakat biliyoruz ki hiçbir deneysel önerme olasıdan öte bir şey olamaz. Mantıksal kesinlikte olanlar yalnızca önsel önermelerdir. Fakat bir Tanrı'nın varoluşunu bir önsel önermeden çıkaramayız. Çünkü önsel önermelerin kesinliğinin nedeninin, onların totoloji oluşu olduğunu biliyoruz. Bir totolojiler takımından da, geçerli olarak, ancak yeni bir totoloji çıkarılabilir. Bundan da bir Tanrı'nın varoluşunun tanıtlanması olanağının bulunmadığı çıkar.¹⁰³

¹⁰¹ *a.g.e.*, s. 21.

¹⁰² *a.g.e.*, s. 90.

¹⁰³ *a.g.e.*, s. 91.

C) Doğrulama İlkesinin Eleştirisi

1. Bazı a prioriler dilin her somut analizinden önce, kesin gibi kabul edilmiş ve onların her dilin uymaya zorlandığı bir teoriyi temellendirmeye yaradığı ileri sürülmüştür. Doğrulayıcı analiz, dilin ilk fonksiyonunun bilgi vermek olduğunu düşünür. Ona göre, bilgi açısından anlamlı iki tür önerme vardır: Analitik önerme ve sentetik önerme; böyle olmayan her önermenin ancak coşkusal (emotif) değeri vardır.¹⁰⁴ Buna göre, '*Mantıkçı Pozitivistler*' '*Doğrulama İlkesi*'ni geliştirirken, *sadece pozitif bilimlerin, mantık ve matematiğin ifadelerini dikkate almışlar, diğer bütün ifadeleri bunlara indirgemeye çalışmışlardır.* Oysa bu ifadelerin dışında da birçok ifade tarzı bulunmaktadır. Bu ifade tarzlarını anlayabilmemiz için hangi bağlamlarda kullanıldıklarına dikkat etmeliyiz. İçlerinde dini ifadelerin yer aldığı bağlamlarda "sağlanabilirlik veya gerçeklikle karşılaştırma esas değildir... Temel veya dini ifadelerle hipotetik açıklamalar getirmeye kalmak (veya hipotetik açıklama sorusu sormak) anlamsızdır... Bir dini ifade için: (İnanıyorum ki...) ön-eki ve (...inamıyor musun?) sorusu anlamlıdır."¹⁰⁵

2. '*Viyana Çevresi*' filozofları indirgemeciliğe gittiklerinden farklı ifadeler arasındaki benzerlik ve farklılıkları dikkate almamışlardır. Oysa değişik ifade tarzları birbirlerine göre benzerlik ve farklılık arz ederler. "Wittgenstein'in felsefi soruşturma metodu da esas olarak, ifadelerin birbiri ile karşılaştırılması ve zıtlaştırılması ve bunların kullanım içerisindeki benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaktır."¹⁰⁶

3. Bilindiği gibi, mantıkta bir önermenin veya kanıtın geçerliliği ile doğruluğu arasında bir ayırım yapılır. Aynı durum dindeki önemli hakikat iddiaları (truth claims) için de geçerlidir. Yani dini hakikat iddialarını tartışırken *dini bir önermenin hakikat iddiasında bulunup bulunmadığına karar vermek onun, doğru olup olmadığına karar vermektен farklıdır.*¹⁰⁷ Oysa 'Mantıkçı Pozitivistler' bazı önermelerin anlamsızlığını ortaya koyarak, bu önermelerin göndermede buldukları objelerin yokluğuna hükmetmişlerdir.

4. R. M. Hare teolojik yargıların bir çılgının iddiası ile aynı mantığa bağlı olduğunu söyler; fakat kendisinin 'blikes' adını verdiği bu tür iddialara güvendiğimize, hepimizin

¹⁰⁴ Ferré, s. 73.

¹⁰⁵ Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1984, s. 43-58.

¹⁰⁶ a.g.e., s. 20.

¹⁰⁷ Koç, T., s. 39.

dikkatini çekerek, bu kanyı yumuŖatır.¹⁰⁸ Buna göre, inanan bir insan, bir takım boŖ ve anlamsız hükümlere baėlanmıŖ olmuyor. O her Ŗeyden önce, belli ve köklü bir tutum (blik) içinde olan bir kimsedir. Bu tutum, yapma bir tutum değil, ona son derece anlamlı ve önemli görünen bir tutumdur; bir ‘zihin halidir’. İnananla inanmayı birbirinden ayıran, iŖte bu tutumun varlığıdır. Ekzistansiyel unsurların ağır bastığı bu yaŖama siyasetinde sıradan doğrulama ve yanlıŖlama faaliyetinin katedeceği fazla bir mesafe yoktur.¹⁰⁹ *İnanan kiŖiyi inancından hiçbir doğrulama ya da yanlıŖlama ilkesi vazgetiremez. Çünkü iman bir blik yani kökten tutumdur. Eğer doğrulama ilkesinin inananlar üzerinde bir etkisi olmayacaksa, o zaman bu ilkeyi savunanların çabaları da gereksiz ve anlamsızdır.*

5. Doğrulamacı analiz için dil, esasen olguları bildirmeye ve sözel uzlaŖmaları düzenlemeye yarayan bir araçtır... Sözel uzlaŖmaların düzenlenmesinde dilin rolünü aydınlatmamız zorunludur. Eğer (tanım ne olursa olsun) dilin ilk fonksiyonunun, (sözel uzlaŖmaları düzenlemesinin) bazı yararları varsa, onun farklı terimleri ve iŖaretleri arasında, kesin ve sabit bir iliŖkinin bulunması gerekir. Dilin unsurlarının birbiri ile iliŖkileri sürekli deėiŖseydi, kendimizi iletiŖimin imkansız olduğu, harikalar ülkesindeki Alice’in garip bir dünyasında bulurduk. (Aynı Ŗekilde, bir oyunda kuralları deėiŖtirmeye ve Ŗekillendirmeye izin verilseydi, oyun oynanmazdı.) Sonuç olarak açıktır ki, dil, kendisinin kullanım kurallarını tespit edebilmelidir. *Dilin ncelikli; fakat hayati fonksiyonu, olguların bildirilmesi için gerekli uzlaŖmaları tespit ederek, ‘oyun’un ‘temel kurallar’ını açıkça tanımlamaktan ibarettir.*¹¹⁰ *Fakat doğrulamacı analiz yönteminin temsilcileri bütün oyunları aynı oyunun kurallarına göre oynamaya alıŖmıŖlardır.* “Satranç taŖları ile dama oynayabilirsiniz, ancak ‘Ŗah’ artık Ŗah olmaktan ıkmıŖ ve taŖların önemlilik sırası tamamen değer deėiŖirmiŖtir.”¹¹¹

6. *Doğrulama ilkesinin kendisini, sınamadığı için, anlamsız olduğunu kabul etmek gibi ŖaŖırtıcı bir durumla karŖılaŖırız.* Her önermenin anlamının, ya (analitik önermelerinin durumunda olduğu gibi) sözel kurallarda, ya da (sentetik önermelerin durumunda olduğu gibi) mümkün veya gerçek, duyulur bir tecrübeye baŖvuran yargılarda bulunduğu iddiası, bir tanım veya bir kullanım kuralı vermez; fakat bir olguyu tanıtır. Oysa doğrulama ilkesinin kendisi analitik değilse, hangi mümkün veya gerçek tecrübe onu,

¹⁰⁸ Ferr, s. 68.

¹⁰⁹ Aydın, M., s. 129.

¹¹⁰ Ferr, s. 11-12.

¹¹¹ KocabaŖ, s. 97.

doğrulamaya veya yanlışlamaya izin verir? İlkede bile olsa, bu işe uygun, böyle tecrübe yoktur... Doğrulama ilkesinin kendisi, doğrulama ilkesi ile doğrulanamadığından, anlamdan yoksundur.¹¹²

7. *Doğrulatorycı analiz, eleştiriden geçirilmemiş değer hiyerarşisi temelinde iş görür.* Bu analizde dil, cinsin doğrudan, olgusal bir bilgisini taşıyan, ‘yemek hazırdır’ veya ‘yağmur yağıyor’ gibi cümleler olan, belli sayıdaki paradigmalardan hareketle yaklaşmıştır. *Bilimsel söylem dilin mükemmel modeli gibi görülür.* Böylece “bu kullanım ne ölçüde dilin ‘temel’ fonksiyonudur?” sorusu dilin bütün diğer fonksiyonlarının ölçüsüdür. Analitik önermeler, deneysel olayların anlatılmasına katkıda bulunur; sınamadan başarıyla çıkar. Kabul edilmiş ilkelere uymayan önermeler reddedilir veya küçümsenir. Dilin daha çok deneysel ve daha az doktrinal bir incelemesi, onun örneğin, buyuran (imperatif), gerçekleştiren (operative), soran vs. daha başka pek çok fonksiyonunun olduğunu gösterecektir... ‘Kapıyı açın’ veya ‘bunu kanıtlayın’ emrinin, ‘hangi gerçek veya mümkün tecrübe bu yargıyı doğrulamaya izin verecektir?’ sorusunun mantıksal cevabı yoktur... Bir savaş ilanı, yeni yapılan bir yolun trafiğe açıldığını bildiren resmi açıklama, bizzat kararlardır... Burada yine doğrulama ilkesinin sözünün geçmediği anlamlı bir dille karşılaşırız... ‘Sizi karı koca ilan ediyorum’ veya ‘bu Arabelle gemisini takdis ediyorum’ sözlerine karşılık olarak, herhangi bir doğrulama aramak saçmadır. Dil burada bilgi vermek için değil; fakat etki etmek için kullanılmıştır.¹¹³

Şüphesiz, geliştirdikleri ‘Doğrulanabilirlik’ teorisi konusunda ‘Viyanalı Çevresi’ filozoflarına, en ağır darbe Wittgenstein’in ikinci döneminde geliştirdiği ‘dil oyunları’ öğretisinden gelmiştir. Bundan sonraki bölümde önce Wittgenstein’in dini, etik, estetik gibi konularda susmayı tercih ettiği ve dolayısıyla ‘Doğrulamacı Tahlilciler’le paralel bir çizgi izliyor gibi görüldüğü birinci dönemi, daha sonra da ‘din dili’ne önemli katkılar sağladığı ikinci dönemi üzerinde durmaya çalışacağız.

¹¹² Ferré, s. 71-72.

¹¹³ a.g.e, s. 74.

II. BÖLÜM

Wittgenstein ve Din Dili

A) Wittgenstein'in Felsefesinin Genel Hatları

1. Wittgenstein'in Felsefi Ereği

Wittgenstein'in düşünceleri evrimsel bir gelişme gösterdiklerinden dolayı, geliştirdiği öğretileri daha iyi anlayabilmemiz için felsefesini bir bütünlük içerisinde ele almamız gerektiğini düşünüyoruz. Bu gelişmeler esnasında birinci felsefesi ile ikinci felsefesi arasında tamamen değişen yönler olduğu gibi, hiç değişmeyen; tamamen sabit kalan yönler de vardır. Hiç değişmeyen yönlerin başında şüphesiz Wittgenstein'in, felsefi ereği gelmektedir. Bu yüzden iki dönemini (Tractatus ve Investigations) ele almadan önce, genel hatlarıyla filozofumuzun felsefi ereği ve bu konuda takip ettiği yöntem üzerinde durmaya çalışacağız.

Ludwig Wittgenstein ismi 20. yüzyılın felsefe tarihinde bir alnyazısı gibi durur. Wittgenstein, geçtiğimiz yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren 'bir öğretiler bütünü değil, bir etkinlik' olarak tanımladığı felsefenin geride bıraktığı önemli dönemeçlerde belirleyici bir role sahiptir.¹¹⁴

Onun 'öğretiler bütünü'nden kastettiği geleneksel filozofların felsefe diye uydurdukları, gerçekleştirilmesi imkansız olan ütopyik, metafiziksel öğretilerdir -ki bu öğretilerin gerçeklikle bağdaşır bir yönü yoktur. Bunlar sadece filozofların hayallerinden ibarettir. Bu yüzden Wittgenstein'a göre öncelikle yapılması gereken şey, felsefenin bu tür ütopyik şeylerden temizlenmesi ve felsefeciye sadece çözümleyici bir görev yüklemektir. Şimdi de Wittgenstein'ın ısrarla savunduğu bu çözümleyici ya da lengüistik (dilsel) olarak da bilinen felsefeye kısaca değinmeye çalışalım.

Çözümleyici ya da analitik felsefe, 20. yüzyılın başlarında Frege, Moore, Russell gibi filozofların çalışmalarıyla şekillenmeye başlayan ve Wittgenstein, Grice, Strawson, Austin, Searle gibi filozofların geliştirerek günümüze aktardıkları felsefe geleneği. Analitik felsefe, içinde çeşitli eğilimleri barındıran bir akımdır. Ayırıcı özelliği felsefe etkinliğini bir dil çözümlemesi etkinliği olarak yeniden tanımlamayı denemesi ve felsefedeki geleneksel sorunların dilsel analiz yöntemiyle çözümlenebileceği iddiasıdır. Dilsel analiz

¹¹⁴ Yüce, Can Bahadır, *Ludwig Wittgenstein'i Tanımak İçin İki Kılavuz*, www.zaman.com/2002/12/02/kultur/h1.htm

yönteminden ne anladıklarına bakarak çözümleneci filozofları iki ana gruba ayırmak olanaklıdır. *Mantıkçı eğilimin ağır bastığı ilk kuşak çözümleneci filozoflar*; dilsel analiz yöntemi aracılığıyla, karmaşık birtakım dilsel ifadeleri, doğrulama testine tabi tutabilecek daha yalın mantıksal bileşenlerine ayırmayı hedeflemektedir. Bu yoldan, bilimlere ve felsefeye karışmış metafizik ifadeleri elemek yönünde bir amaç gütmektedir... Analitik felsefedeki ikinci gelenek, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, ilk dönemdeki filozofların doğrulama merkezli görüşlerini eleştirerek ortaya çıkmıştır. '*Gündelik dilci felsefe*' olarak da adlandırılan bu akım büyük oranda Wittgenstein'in post-Tractatus dönemindeki görüşlerinden esinlenen Grice, Austin ve Searle gibi filozofların çalışmalarıyla ilerlemiştir. Bu akım, ilk dönemdeki çözümlenecilere karşıt olarak, doğrulama işlemine kayıtsız olan ve gündelik dilde sık sık kullanılan bir takım sözcelemeleri konu edinmektedir.¹¹⁵

Wittgenstein'in ilk dönem felsefesi (Tractatus dönemi) bazı filozof ve felsefeciler tarafından, her ne kadar ilk kuşak çözümleneci felsefecilerin (mantıkçı pozitivistlerin) ürettikleri felsefeye dahil edilmeye çalışılsa da, aslında amaç olarak onların felsefesinden tamamen farklıdır. Mantıkçı pozitivistlerin felsefi ereği doğrulama ilkesinden hareketle 'dini', 'ethik', 'estetik'le ilgili olanın anlamsızlığını ve dolayısıyla saçmalığını ortaya koymak olmuştur, oysa Wittgenstein birinci döneminde metafiziksel şeylere karşı çıkarken 'dini', 'ethik', 'estetik'le ilgili olanı değil, 'sistem' adı altında ürettikleri saçmalıklarından dolayı klasik filozofları hedef almıştır. O, ilk döneminde sadece, mistik olarak adlandırdığı 'dini', 'ethik' ve 'estetik' ile ilgili olanı söylenebilir olanın dışında tutmaya çalışmıştır.

Wittgenstein'a göre, zihinsel olanla ilgili sorunlar, zihinsel terimlerin anlamlarını 'gizli' zihinsel süreçlere göndermede bulunarak aldıkları şeklindeki eleştirellikten uzak varsayımdan kaynaklanır. Bu varsayıma göre, zihinsel olanla ilgili sorunların çözümlenmesi güçtür. Wittgenstein'in zihinsel olanla ilgili önermeleri doğal duygu ifadeleriyle karşılaştırması, dilin bazı göndergesel-olmayan kullanımlarındaki benzerliklere dikkat çekerek bu söylemlere bakmanın tek bir yolunun büyüsünü kırmaya yönelik bir girişimdir.¹¹⁶

Artık filozofun görevi sadece pozitif bilimlerin ürettiği bilgileri analiz etmek ve dilsel hataları tespit etmektir. Ancak filozof değerlendirmelerde bulunmaya başladığında filozof sıfatını yitirip bilim adamı sınıfına girmiş olur.

¹¹⁵ Altınörs, s. 18-19.

¹¹⁶ Fogelin, Robert J., «*Wittgenstein'in Felsefe Eleştirisi*», Çev. Tuncay Birkan, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 91.

Şöyle bir tabloyu göz önüne getirelim: Diyelim ki filozof, bir fizik laboratuvarına konuk oldu, çağrılmadan gelen bir konuk, bir Tanrı misafiri. Filozof iş başındaki fizikçinin tutumlarını, mimiklerini, el kol hareketlerini merakla izler, konuşmalarına kulak kabartır, fırsatını buldukça kendisi de onlarla konuşmaktan geri kalmaz. Ve sonra da geldiği gibi gider; onun daha uğrayacağı başka laboratuvarlar, konuk yerleri vardır. Peki o böyle yapmayı, bir laboratuvarında temelli kalamaz mıydı? Ama o vakit o, artık örneğin bir fizikçi olurdu, filozof değil.¹¹⁷

Bu yaklaşım din felsefesi ve özellikle de din felsefesinin en temel problemlerinden biri olan din dili konusunda büyük avantajlar sağlamaktadır. Eski felsefelere baktığımızda, filozofların ele aldıkları konulara eleştirel yaklaşım önemli ölçülerde inceledikleri alanın içeriğini değiştirdiklerini görürüz ki, bu incelenen alanların ontik yapısında değişiklikler meydana getirdiklerinden artık real olmayan, sadece kendilerine ait kurgusal alanları meydana getirmişler; gerçek hayattan, toplumdan kopuk bir metafiziksel sistem yaratmışlardır. Bu şekilde filozofların her birine ait ayrı ayrı etik, estetik değerler, Tanrı'lar (filozofların Tanrı'sı) meydana gelmiştir.

Wittgenstein'da konu ile ilgili şu düşüncelere rastlamaktayız:

Felsefi problemler dil tatile gittiği zaman ortaya çıkar.¹¹⁸

Felsefedeki ereğiniz nedir? Sineğe, sinek şişesinden çıkış yolunu göstermek.¹¹⁹

Felsefeyle uğraştığımızda, medeni insanların ifade şeklini işitip yanlış tercüme eden ve kendi yorumlarından en tuhaf sonuçları çıkaran, vahşi ve ilkel insanlar gibi oluyoruz.¹²⁰

2. Wittgenstein'in Felsefesini Dönemlere Ayırma

Wittgenstein'in felsefesini dönemlere ayırma konusunda, felsefecilerin kendi aralarında tam bir uzlaşımaya vardıkları söylenemez. Bertrand Russell gibi, yalnızca birinci dönemini alıp, sonraki dönemi felsefeden bile saymayanlar da vardır. D. Pears gibi düşünenler ise, aralarında birbirini bağlayan birçok çizgi olmasına karşın, iki ayrı dönemden söz ediyor. W. Stegmüller, J. Hartnack gibileri de birbirine zıt iki ayrı

¹¹⁷ Soykan, Ömer Naci, *Filozof Tanrı Misafiridir*, www.lisefelsefe.com/omernacisoykan.htm

¹¹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar* (Philosophical Investigations), Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, Baskı: Kayahan Matbaası, İstanbul, 1998, s.34 (38).

¹¹⁹ *a.g.e.*, s.151 (309).

¹²⁰ Витгенщайн, Лудвиг, «Бележки Върху Основите на Математиката», Върте в *'Лудвиг Витгенщайн -Избрани Съчинения'*, Превод: Николай Милков, Издателство Наука и Изкуство, София, 1988, с. 465 (125), аугса bkz., *PI*, s. 117 (194).

Wittgenstein felsefesi olduğunu savunuyor. Stegmüller, birinci dönemi 'Dilin Mozaik Kuramı', ikinci dönemi 'Dilin Satranç Kuramı' diye adlandırıyor. Benzetme, birinci dönemde dilsel işaretlerin mozaik resimlerindeki gibi belirli ve sabit oluşuna, ikinci dönemde sözlerin kullanımın satranç oyunundaki gibi kurala uygun hareketlerine gönderme yapar. Tüm bu düşüncelere karşın, A. Kenney, K. Wuchterl, A.Hübner gibi, Wittgenstein'in birlikli bir felsefesi olduğunu öne sürenler de vardır. Wittgenstein'in felsefesinin gelişiminden ve ondaki gizli birlikten söz eden J. Hintikka ve M. B. Hintikka'nın düşünceleri son bir görüş olarak anılabilir.¹²¹

Biz D. Pears gibi, Wittgenstein'in aralarında birbirini bağlayan birçok çizgi olmasına rağmen, iki ayrı felsefesinin olduğunu düşünmekteyiz. Wittgenstein'in sadece bir dönemini ya da bir felsefesini kabul etmek ve diğer felsefi yönü yokmuş gibi davranmak objektif bir tutum olarak değerlendirilemez. Kaldı ki, onun asıl (tekâmül) etmiş felsefesi ikinci döneminde geliştirdiği felsefesidir.

3. Wittgenstein'in İki Felsefesinde Değişmeyen Unsurlar

Bu iki felsefe, bütün ayrılıklara rağmen, bazı temel ortak özelliklere de sahiptir. *Her ikisi de dilin insanın düşünmesi ve hayatındaki rolü üzerinde odaklaşır ve her ikisi de dilin geçerli ve geçersiz kullanımları arasındaki sınır çizgisini belirlemeye -ya da birilerinin söylediği gibi, anlamlının bitip anlamsızın başladığı sınırı çizmeye- çalışır.*¹²² Aslında düşünme ve dilin gerçekliği ve bilgisine yönelik genel yapı problemi ile ilgili lengüistik denemeler, Wittgenstein'in iki felsefesi arasında bir köprü oluşturmakta ve büyük oranda 'Tractatus'un mantıksal atomculuğundan 'Investigations'taki gündelik dilin analizine geçişi açıklamaktadır.¹²³

4. Wittgenstein'in İki Felsefesi Arasındaki Farklar

a. Wittgenstein'in önceki ve sonraki dönem öğretileri arasında iki ana değişiklik vardır. Önce, *gerçekliğin yapısının dilin yapısını belirlediği yolundaki düşüncesini bırakarak, bu ilişkinin tam ters yönde olduğunu ileri sürer*: Nesnelere dil yoluyla gördüğümüz için, gerçekliği görüş biçimimizi de dil belirler. Böylece artık, bütün dillerin

¹²¹ Soykan, Ömer Naci, «Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar», Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s.40-41.

¹²² Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 333.

¹²³ Панова, Елена, «Философската Метаморфоза на Лудвиг Витгенщайн», ВЪтре в 'Лудвиг Витгенщайн -Избрани Съчинения', Превод: Николай Милков, Издателство Наука и Изкуство, София, 1988, с. 43.

bir ortak yapısı olduğu öncülünden gerçekliğin zaten varolan yapısını çıkarsamanın olanaklı olduğuna ilişkin inancını yitirmiştir.¹²⁴

b. İkinci ana öğreti değişikliği, Wittgenstein'in dil felsefesidir. *Tractatus*'ta, bütün dillerin, yüzeyde zorunlu olarak görünmeyebilen, fakat felsefi çözümlemeyle ortaya çıkarılabilecek, bir eşbiçimsel mantıksal yapı taşıdıklarını savunmuştu. Dilsel biçimler arasındaki ayrılıklar, ona mantığın belirlediği tek bir tema üzerindeki yüzeysel çeşitlilikler gibi görünmüştür. Felsefi etkinliğin ikinci döneminin başlarında buna taban tabana karşıt bir görüşü benimser. Artık dilsel biçimlerdeki çeşitliliğin dilin derin yapısını ele verdiğini, bunun ise önceleri sandığından bambaşka bir şey olduğunu düşünür. Dilde ortak bir öz yoktur, ya da varsa bile bu, dilin değişik biçimleri arasındaki bağları açıklamayan, asgari bir özdür.¹²⁵ Yani *Tractatus*'ta yapma, ideal bir dilin savunmasını yapan Wittgenstein, yapma, ideal dil yaklaşımının aşırı derecede 'bilimsel' olduğunu ve bu nedenle de başarısızlığa uğradığını düşünerek, tek bir işlevi olan bilimsel terimlere karşılık, günlük dilin terimlerinin son derece zengin kullanım çeşitliliğinden dolayı, bu dilin felsefenin doğasına daha uygun olduğu kanısına vardı... Wittgenstein *Philosophical Investigations*'da sözcüklerin metafizik kullanımından, günlük kullanıma dönmeyi amaçlar.¹²⁶

Wittgenstein'in felsefi ereği, birinci ve ikinci dönemlerindeki benzer ve farklı yönleri gördüğümüze göre, artık filozofumuzun *Tractatus* ve *Investigations* dönemlerinde geliştirdiği felsefelerinin detaylına -ve bu felsefelerin din diline ne tür katkılarının olduğuna- geçebiliriz.

¹²⁴ Pears, David, *Wittgenstein*, Çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, Baskı: Acar Matbaacılık, İstanbul, 1985, s. 13.

¹²⁵ *a.g.e.*, s. 13-14.

¹²⁶ Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınları, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1994, s. 79-80.

B) Wittgenstein'in Birinci Dönemi

1. Wittgenstein'in Birinci Dönemi'nin Özellikleri

Filozofun ilk dönem felsefesinde şekillendirdiği dil düşüncesinin temelinde, dile iki misyon yüklenmektedir:

a. Dili, söylenemeyecek şeyleri söylemeye çalışmaktan kurtaracak ilkeler geliştirmek.

b. Daha önemlisi de söylenemeyecek olanın yapısını anlamaya çalışmak ve başarmaktır.¹²⁷

2. Tractatus'un Yapısı

Finlandiyalı filozof E. Stenius, Wittgenstein'in 'Tractatus Logico-Philosophicus'unun temel görevini, her teorik bilginin sınırlarını transendental tündengelimle belirlemede görüyor. Böylelikle bilginin sınırları dilin sınırları olmuş oluyor; çünkü bu sınırların araştırılması, dilin mantığının araştırılmasıdır ki, bu da dünyanın mantığını göstermektedir.¹²⁸

Dünyaya gelince; o, şeylerin karmaşıklığıyla doludur. Oysa biz insanlar bir şeyi anlayabilmemiz için karmaşıklıktan kurtulup, düzene başvurmalıyız. Düzene ise, ancak bir şeyi sistemleştirdiğimiz zaman ulaşabiliriz.

Bu yüzden Wittgenstein, şeylerin karmaşıklığına (kaos) karşı dilin düzenini (logos) koyarak kaostan sıyrılmaya çalışır. Dilde kalarak ve dilden, dilin mantığından şeylere doğru hareket ederek kaosa karşı kategorik bir tavır almıştır.¹²⁹

Her nesne adeta bir olanaklı nesnedurumları uzayı içindedir: Bu uzayı boş olarak düşünebilirim, fakat nesneyi uzay olmadan düşünemem.¹³⁰

Bir şeyi sistemleştirmemiz, onun sınırlamamız anlamına gelir. Bundan dolayı söylenebilirin sınırlarını çizmeye -düzeni (kozmosu) ampirik olarak söylenebilir olanla oluşturmaya- çalışarak ifade edilmesi güç olduğundan söylenemez olarak nitelendirdiklerini dışarıda bırakmıştır.

¹²⁷ Dede, Münir, *Ludwig Wittgenstein'da Dil Felsefesi*, Y.L.T., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum, 1992, s. 46.

¹²⁸ Панова, с. 20.

¹²⁹ Utku, Ali, «Söylenemeyeni Söylemek: Tractatus'ta Paradoksal Yapı», Doğu-Batı, 9. Sayı, 2. Baskı, Felsefe, Sanat ve Kültür Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaacılık, Ankara, 1999, s. 94.

¹³⁰ Wittgenstein, *TLP*, s. 6 (2.013).

3. Resim Kuramı'nın Oluşumu

Wittgenstein'in Notebooks'ta açıkladığına göre, resim kuramı fikri, ona Birinci Dünya Savaşı sırasında, bir gazetede mahkeme heyetine gösterilmek üzere getirilen bir araba kazasının modelini görmesi ile ilham olunmuştur. Gazetedeki habere göre, Paris Meydanında cereyan eden bir araba kazasını tasvir etmek için oyuncak araba ve kuklalar kullanılmıştır. Bu o zaman için dünyada nispeten yeni olan bir şeydir.¹³¹

4. Resim Kuramının Özellikleri

a. Dünya Olguların Toplamıdır

Wittgenstein Tractatus'a '*dünya, olan her şeydir*'¹³² önermesiyle başlar. Peki bu olan şeylerden kasıt nedir? Tabi ki, vuku bulan gerçekleşmekte olan olgusal durumlardır.

Buna göre dünya durumunu (der fall) taşıdıklarının tümüdür. Öyleyse dünya durumsallığı içerisinde dile gelebilir.¹³³ Wittgenstein zaten bundan sonraki önermelerde bunun açılımını yapmaktadır:

*Dünya olguların toplamıdır, nesnelerin değil.*¹³⁴

b. Nesnelerin Mantıksal Temsili Olarak 'Ad'lar.

Wittgenstein'in birinci döneminde nasıl nesnelere olguları meydana getiriyorsa, adlar da nesnelerin temsili olarak, mantıksal önemleri meydana getirmektedir; yani mantıksal önermeler olguların bir temsili oluyor.

*Bir önermede ad, nesneyi temsil eder.*¹³⁵

Adlar nesnelere temsil ettiklerine göre '*önermenin bir ve ancak bir eksiksiz çözümlemesi vardır*'¹³⁶ ve '*bir ad, hiçbir tanım yolu ile daha fazla parçalanamaz: O bir ilkel imdir.*'¹³⁷

*Olgunun mantıksal resmi, bir düşüncedir.*¹³⁸

¹³¹ Utku, Ali, *Wittgenstein'da Resim Kuramı ve Metafizik*, Y.L.T., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum, 1996, s. 45.

¹³² Wittgenstein, *TLP*, s. 5 (1).

¹³³ Koç, Çağlar, *Wittgenstein'in Tractatus'una Üstüne Bir Tefsir Denemesi*, www.gridergi.net/aralik02/caglarkoc23b.html

¹³⁴ Wittgenstein, *TLP*, s. 5 (1.1).

¹³⁵ *a.g.e.*, s. 13 (3.22).

¹³⁶ *a.g.e.*, s. 13 (3.25).

¹³⁷ *a.g.e.*, s. 14 (3.26).

¹³⁸ *a.g.e.*, s. 11 (3).

Artık felsefenin görevi dış dünyadaki olguların dildeki mantıksal doğruluğunu göstermek; dili mantıki açıdan düzenlemektir.

c. Yalınç Önermeler

Yalınç önermeler; birbirinden çıkartılamayan fakat bütün diğer önermelerin kendileri ile türetilbildiği, birbirinden bağımsız önermelerin oluşturduğu bir önermeler öbeğidir.¹³⁹ Yani yalınç önermeler daha küçük parçacıklara bölünemeyen cümlenin bir bakıma atomik halidir. Birden fazla yalınç önermeden oluşan, yani henüz son bölünebilirlik sınırına gelmemiş olan önermeler ise, moleküler karaktere sahiptir.

Wittgenstein'a göre bizim gerçekliğin resimlerini yapmamızın olanağını sağlayan olgusal dilin yalınç önermelerine ilişkin iki temel unsur vardır; nesnelere yalınç önermede temsil etmek üzere kullanılan *adlar* ve nesnelere nasıl düzenlenmiş olduğunu adların önerme içindeki düzenlenişlerini belirtmek yoluyla gösteren *eklemler*.¹⁴⁰ Görüldüğü gibi bir yalınç önerme iki öğeden oluşur. Bunlardan birincisi, nesnelere temsil eden adlar yani öznelerdir; diğeri ise, bu adların (öznelerin) durumunu belirten eklemler yani yüklemelerdir.

d. Söylenebilirin Sınırlarının Çizilmesi

Wittgenstein birinci döneminde söylenebilir olanın sınırlarını çizmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de, gerçekliğin ölçütünü ampirik olarak ifade edilebilen dilde gördüğünden, dilin sınırları, dünyanın sınırlarını oluşturmakta olduğu tezini ileri sürmektedir. Dil insani bir özelliğe sahip olduğundan dolayı da aynı zamanda dilin sınırları, öznenin bireysel dünyasının sınırları olmuş oluyor.

Dilimin sınırları, dünyanın sınırları demektir.

*Dünyayı mantık doldurur; dünyanın sınırları, onun da sınırlarıdır..*¹⁴¹

Dünyanın sınırlarının çizilmesi, dilde ifade edilebilenlerin sınırlarının belirlenmesi demektir. Dilde ifade edilebilenler ise, olgusal olan şeyler; yani deneysel gerçekliklerdir. **'Deneysel gerçeklikler ise, nesnelere tümü tarafından sınırlanmıştır. Bu sınır, kendini yalınç önermelerin bütünlüğünde de gösterir.'**¹⁴² Bu deneysel gerçeklikler dilde ifade edildiğine ve dil de özneye ait olduğuna göre, dünyanın sınırlarının dil tarafından

¹³⁹ Yıldız, Nedim, *Wittgenstein'in Tractatus'unda Dil ve Felsefe*, Y.L.T., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 1996, s. 26.

¹⁴⁰ *a.g.e.*, s. 28.

¹⁴¹ Wittgenstein, *TLP*, s. 57 (5.6).

¹⁴² *a.g.e.*, s. 56 (5.5561).

belirlenmiş olması demek, bir bakıma dünyanın sınırlarının özne tarafından belirlenmiş olması demektir.

Sınırları özne, dolayısıyla da dil tarafından belirlenmiş olan bu dünyada, olması-gerekene yer yoktur. İsteklere, korkuya ve yılgınlığa da yer yoktur. Bunlar olguları değil, yalnızca dünyanın sınırlarını değiştirebilirler. Pek çok insan vardır ki, olgular dünyasını değiştirebileceklerini, düzenleyebileceklerini, yıkabileceklerini sanırlar; dünyanın olgusallığına, değerleri katabileceklerini düşünürler. Hatta bazıları bunu gerçekleştirmiş olduklarına inanırlar. Oysa istedikleri veya gerçekleştirmiş oldukları da yine birer olgu durumudur. Dünya hala olgu durumundan ibarettir. Olguların üstünde yer alan bir şey (yani olan değil, olması gereken), isteği veya gerçekleşmiş isteği doğrulayan bir şey yoktur.¹⁴³

‘Olay olmayan şey nasıl düşünülebilir? King’s College yanmıyorsa, o yanıyor diye düşünürsem, buna göre o yanıyor olayı var olmaz. O halde onu nasıl düşünebiliyorum? Var olmayan bir hırsız nasıl asabiliriz? Yanıtımız şu biçimde formüle edilebilirdi: Eğer o var değilse onu asamam, ama onu arayabilirim.’¹⁴⁴ Aramaya gelince ‘ancak bir mekanda aranabilir. Çünkü ancak mekan içindeyken nerede bulunuluyorsa orasıyla bir bağıntıya sahip olunur.’ Bu yüzden ‘bir soruya daima bir bulma yöntemi karşılık gelir. Ya da şu söylenebilirdi: Bir soru bir arama yöntemini gösterir. Bir olgunun zihinsel tasavvuru olarak ‘bir cümlemin anlamını anlamak ise, o ister doğru ister yanlış olsun, onun meydana getirilişine nasıl karar verileceğini bilmek demektir.’¹⁴⁵ Çünkü cümleler mekan ve zaman içerisinde gerçekleşen olguları, zihinde mantıki olarak temsil ederler. Bu da düşüncenin sınırlarının (ifade edilebilenin sınırlarının), yanıtlanabilenin sınırları olarak belirlenmesidir diyebiliriz. Yanıtlanması mümkün olmayan ise bu sınırın dışında kalacaktır. Şimdi de bu sınırın dışında kalanların neler olduklarına bakalım.

e. Sınırın Dışında Kalanlar

Wittgenstein birinci döneminde söylenebilirin sınırlarını olgusal olanla sınırladığından, din, etik ve estetik gibi mistik olarak betimlediği alanları, bu sınırın

¹⁴³ Güzey, Cemil, *İnsan Felsefesi Açısından ‘Tractatus Logico Philosophicus’u Değerlendirme Girişimi*, D.T., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, İstanbul, 1994, s. 81.

¹⁴⁴ Wittgenstein, L., «Mavi Kitap», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yayıncılık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 430.

¹⁴⁵ Wittgenstein, L., «Felsefi Düşünceler», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yayıncılık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 358 (43).

dışında bırakmıştır. Böylece '*felsefe, düşünülebilir olanı sınırlamakla, düşünülemez de ayrılmalıdır. Düşünülemez düşünülebilir ile içten sınırlandırılmalıdır.*'¹⁴⁶

Wittgenstein, spekülatif doğal teolojinin imkanını reddetmiş olmasına rağmen, Tanrı ve dinin imkanının en iyi şekilde bazı ahlaki tecrübelerle gösterilebileceğini düşünür. Mesela günah ve suçluluk ve kişisel yetersizliğin farkına varma buna örnek olarak verilebilir.¹⁴⁷ O, üç ayrı anlamda gösterme olduğunu söyler: Birincisi, dış göstermedir. Örneğin, bir önerme kendi anlamını gösterebilir, bu dilin betimsel kapsamıdır, (bu şey söylenebilir), yani önermelerin anlamına ilişkin yansı kuramının temeli; ikincisi, iç gösterme, burada gerçekliğin iç yapısı dilin kendi bir iç yapısına karşılık verir, (bu şey bir önerme yoluyla artık söylenemez), yani ontolojik yansı kuramı; üçüncüsü ise, gizemsel gösterme, bu bir önerme yoluyla ne söylenebilir, ne de gösterilebilir, söylenemez olandır.¹⁴⁸ Bu üçüncü gösterme söylenebilenin dışında kalanları kapsamaktadır. Zaten '*Felsefe, söylenebiliri açıkça ortaya koymakla, söylenemezi gösterecektir. Düşünülebiyecek ne var ise açıkça düşünülebilir. Dile getirilebiyecek ne var ise açıkça dile getirilebilir. Gösterilebilen bir şey söylenemez.*'¹⁴⁹ Öyleyse '*Üzerinde konuşulamayanlar hakkında susmak gerekir.*'¹⁵⁰ Bu söylenemeyen gizemsel göstermeler dünyanın sınırlarının (ampirik dünyanın) dışındadır.

Böylece Wittgenstein, 'gösterilebilen'i ve dille anlatılamaz olanı, 'hakkında söz edilen' şeyden ayırt eder. 'Hakkında söz edilen' şey, bilim alanına aittir; bu, dil aracılığıyla tasvir edilebilen 'nesnelerin durumu'nu ilgilendirir. Buna karşılık 'gösterilen şey' tasvirin dile getirilebilir içeriğini değil; fakat tasvirin sözle anlatılamaz olgusunu, dilin olgusunu ilgilendirir.¹⁵¹

*Dünyanın anlamı kendi dışında yatmalıdır. Dünyada herşey olduğu ve herşey olduğu gibi oluşur; ve içinde değer diye birşey yoktur -olsaydı değeri olmazdı.*¹⁵²

Görüldüğü gibi Tractatus'un Wittgenstein'na göre yüce olan şeyler dünyanın dışında bulunmaktadır. Dolayısıyla '*dünyanın nasıl olduğu, Yüce olan için tümüyle*

¹⁴⁶ Wittgenstein, *TLP*, s. 26 (4.114).

¹⁴⁷ Albayrak, Mevlüt, «*Wittgenstein'da Dünya, Değer ve Tanrı: Hakkında Konuşulan ve Konuşulmayan Şeyler Üzerine*», Tabula Rasa, 2. Sayı, Tuğra Matbaası, Isparta, 2001, s. 20-21.

¹⁴⁸ Eichhorn, W., Klaus, G.-Buhr, M., Lange, E.-Alexsander, D., *Çağdaş Felsefe*, s. 149.

¹⁴⁹ Wittgenstein, *TLP*, s. 26 (4.115, 4.116, 4.1212).

¹⁵⁰ *a.g.e.*, s. 73 (7).

¹⁵¹ Pierre, Jacques, «Din Tanımının Açmazı: Analiz ve Aşma», *Din Felsefesi Yazıları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Baskı: Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 270-271.

¹⁵² Wittgenstein, *TLP*, s. 71 (6.41).

önemsizdir. Çünkü *'Tanrı kendini dünya içinde açıklamaz.'* Dünyanın anlamı ancak ona dışarıdan, sub specie aeterni bakışla kavranabilir. *'Dünyaya sub specie aeterni bakmak, ona bir bütün, sınırlı bir bütün olarak bakmaktır.'*¹⁵³ Yani bu bakış altında zaman ve uzamın dışından bakarak görmektir.

Ebedi bakış altında görmek, yalnızca ve hep şimdide görmektir. Şimdideki yaşam için hiç ölüm yoktur. Çünkü eğer benim yaşamım hep 'şimdi yaşamı' ise, ona gelecek gelmeyecek; ani ölüm... Wittgenstein, böyle bir zamansızlıktaki bakışa sub specie aeternitatis bakış diyor. Bunun aynı zamanda insanı Tanrıca kılan bir yanı var. O, insanı dünyanın sınırına, deyim yerindeyse dışına götürüyor ve böylece insan önündekine 'bu benim dünyam' diyebiliyor. Ve o zaman da insanın beni, büyük harfle yazılan 'Ben' oluyor. Ancak böyle bir bakışta görülen 'nesne', mekan ve zaman içinde değil, tersine mekan ve zaman ile görülür. Peki, bu ne demektir?... Bu durumda nesneyi mekan ve zaman ile görmek, onu mekandan ve zamandan soyutlayıp, zaman olmaksızın başka bir yerde, yani mantıksal mekan ile görmek demektir... Ben, oğlan bakışla, nesnelere mekan-zaman içinde kendi görme alanımda görürüm. Ben, ne zaman nereye gidersem gideyim, hep görme alanımın içinde olan şeyleri görürüm.¹⁵⁴ Bunu şöyle de açıklayabiliriz: Ben (psikolojik ben), 'benim (felsefi ben) dünyam' dediğimde, ben bu dünyanın içinde değil, tersine sınırındayım ve o dünya benim karşımdadır. Dünyanın sınırlanmış bütün olarak karşısında olan mistik bir şey ile, yani metafizik bir özne ile 'benim dünyam' dediğimizdeki 'ben' aynı bendir. Daha doğrusu birincisi Tanrı'dır, ikincisi bendeki Tanrıdır.¹⁵⁵

Wittgenstein dünyanın anlamını, dünyanın dışına atılan şeylerde görmektedir. Bunların başında da Tanrı gelmektedir. Ona göre bir Tanrıya inanmak dünyanın anlamını anlamaktır. Bu konuyla ilgili olarak filozofumuzun şu sözleri çok önemlidir:

Bir Tanrı'ya inanmak, yaşamın anlamını soran soruyu anlamak demektir.

Bir Tanrı'ya inanmak, dünya olguları hakkında henüz son sözün söylenmediğini görmektir.

*Tanrı'ya inanmak, yaşamın bir anlamı olduğunu görmek demektir.*¹⁵⁶

¹⁵³ *a.g.e.*, s. 72 (6.432, 6.45).

¹⁵⁴ Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil*, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 21-23.

¹⁵⁵ Soykan, Ömer Naci, «*Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne*», Doğu-Batı, 14. Sayı, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaası, Ankara, 2001, s. 171.

¹⁵⁶ Wittgenstein, L., «*Günlükler*», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 319 (8. 7. 16).

C) Wittgenstein'in İkinci Dönemi

1. Wittgenstein'in İkinci Döneminin Genel Özellikleri

Bu bölümün bir önceki kısmında gördüğümüz gibi Wittgenstein, birinci döneminde 'Mantıkçı Pozitivistlerin' teorilerini desteklememekle birlikte din dili'ne de olumlu bir katkı sağlamamıştır. O, birinci dönemde söylenebilir olanın sınırlarını belirlerken, bu sınırın dışında kalan, din ile ilgili olan söylemler hakkında, Tractatus'un son önermesinde bizi susmaya davet ediyordu. İkinci döneminde ise Wittgenstein, bu tutumunun tam zıddı olan bir çizgi izlemiştir. 'Dil oyunları', 'hayat formları', 'fonksiyonel analiz' ve dolayısıyla da 'din dili oyunları', 'dini yaşamın bir hayat formu olarak dikkate alınması', 'dini yaşamın fonksiyonel analizi' gibi yaklaşımlar sayesinde din diline oldukça önemli katkıları olmuştur. Araştırmamızın bu kısmında, bu tür yaklaşımları derinlemesine incelemeye çalışacağız. Ancak önce filozofumuzun ikinci dönem felsefesinin genel hatlarını ele almayı düşünüyoruz.

Wittgenstein'in ikinci dönemi ile ilgili görüşlerinin açıklandığı en temel yapıtı, bizzat kendisinin tasarladığı, ancak ölümünden iki yıl sonra, 1953'te yayınlanan, 'Felsefi Soruşturmalar'(Philosophical Investigations)dır.

Felsefi Araştırmalar'da, dilin yapısıyla ilgili yasaların öznedede a priori olarak bulunduğu savı terkedilmiştir; bu nedenle, dil, farklı toplumlarda farklı biçimde karşımıza çıkan gramatik bir bütün olarak tasarlanır. Bu bütün, yaşantıların içinde olan toplumsal bir mutlaktır. Bu durumda, özne, dili biçimlendiremez. O halde, Felsefi Araştırmalar'da, yaşantıların dildeki yaşamı dilsel bir biçimdedir; ama dilin yaşantılardaki yaşamı yaşamsal bir biçimde değildir.¹⁵⁷ Yaşantıların dildeki yaşamının dilsel olması, toplumsal olması anlamına gelir; çünkü dilin en temel unsurlarından biri uzlaşım olduğundan, dil özne tarafından değil, toplum tarafından şekillenmektedir. Özne bu dili doğduğu, yetiştiği toplumdandır. Bu yüzden dilin yaşantılardaki biçimi yaşamsal olamaz; yani bireysel yaşamlar içinde şekil değiştiremez. Zaten böyle olsaydı, yani her özne kendine göre yeni bir dil oluştursaydı –dil, özneler arası bir iletişim kurma vasıtası olduğundan- dil diye bir şey kalmazdı.

Bunu fark eden Wittgenstein, Tractatus'ta söylediği neredeyse her şeyin hatalı olduğu sonucuna vardı. Gerçekte, oldukça farklı gereksinimlere hizmet edebilecek birçok

¹⁵⁷ Canbolat, Cem Burak, *Wittgenstein'in Felsefi Araştırmalar'ında Özne Sorunu*, Y.L.T., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı, İzmir, 1999, s. 14.

farklı yapıya sahip birçok farklı dil bulunur. Dil, bileşik bir yapı değil, daha basit altyapıları veya dil oyunları içeren bir çokluktan oluşur.¹⁵⁸ Yani *'dilimiz eski bir kent gibi görülebilir: Küçük cadde ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden, çeşitli dönemlerden ilavelerle evlerden bir labirent; ve bu, düzenli sokaklar ve aynı tarz evlerle çok sayıdaki yeni kasabalarla çevrilidir.'*¹⁵⁹ Görüldüğü gibi ikinci dönemde dil dünyanın bir resmi değildir; daha ziyade birçok birbiriyle bağlantılı ip parçalarından oluşan bir ağ gibidir.¹⁶⁰ Bu karmaşık dilsel ağı ise, mantıkla çözümleyemeyiz.

Bu nedenle Wittgenstein, birinci döneminde mantığa yüklediği ağır ödevi, ikinci dönemde dilbilgisine yükler... İki dönemin birbirine zıt, başlıca ayrı anlayışları şuradadır: 1. TLP'de metafizik bir atomculuk sergilenir. Nesne, dünyanın yapı-taşı, özüdür; bunun dildeki karşılığı addır. PI'de ise bunun tersi söylenir: Sözcükler 'yalın' ve 'bileşik' diye ayrılamaz. 2. TLP'deki 'ideal dil' anlayışının yerini PI'de 'gündelik dil' alır. Gündelik dil temelde olandır; o temellenemez. Sözün anlamı, onun kullanımı olarak tanımlanır. Bu çerçevede 'dil-oyunu', 'dilbilgisi' kavramları öne çıkar. 3. TLP'de yine 'ideal dil' çerçevesinde, bir dil-dünya uygunluğundan söz edilirken, böyle bir şey, ikinci dönemde 'metafizik' olarak nitelenir.¹⁶¹

Bu dönemde, birinci dönemdeki dil-dünya, olgu-mantık uygunluğundan hareketle oluşturulan ve dolayısıyla da tüm gerçekliğin ölçütü olarak kabul edilen, mantıksal formdaki ideal dilin yerini, kültürün aldığı görmekteyiz.

Böylece dil, öncelikle bir toplumsal iş görme aracı haline getirilir. Dil, toplumsal bir etkinliktir. Felsefe de, temeli toplumsal olan bir araştırmadır. Buna göre, bir önermenin anlamı, verdiği bilgiye göre değil içinde yer aldığı belli bir dil kesitine göre oluşan bir anlam ölçütü açısından değerlendirilmelidir. Bu bakımdan, tek bir 'dil'den değil, artık 'diller'den söz etmek gerekir. Çünkü, dil bir yaşam biçimidir ve yaşam biçimi sayısı kadar dil vardır. Her yaşam biçimi kendine ait bir dil-oyunu gerektirir... Dil nesnelere adının toplamı değil, sözcüklerle yapılan işlerin toplamıdır. Bir deyinin anlamı, iş gördüğü ortamdaki, etkin olduğu dil-oyunu içindeki anlamıdır ve bu niteliğiyle de toplumsaldır. Anlam, belli bir dil-oyunu içinde iş gören ögedir. Dil-oyununu oluşturan da yaşam biçimi

¹⁵⁸ Sluga, Hans, «Ludwig Wittgenstein: Yaşamı ve Yapıları», Çev. Sevinç Altınçekiç, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 26.

¹⁵⁹ Wittgenstein, *PI*, s. 19 (18).

¹⁶⁰ Strathern, Paul, *90 Dakikada Wittgenstein*, Çev. Murat Lu, Gendaş Yayınları, Baskı: Kaya Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 57.

¹⁶¹ Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil*, s. 15.

olduğuna göre, anlam yaşam biçimine bağlıdır. Anlam, yaşam biçimine göre olur.¹⁶² Bu yüzden de ‘bilinç özneye değil, düşünceye aittir. Kendisini bazen bu ağızdan, bazen de şu ağızdan çıkararak ifade eder... Wittgenstein görüşlerinin daha gelişmiş modeli, bilinçte düşüncenin doğasının yalnızca düşünmek olduğunu, bu nedenle aslında tek düşünür olmadığı, bunun yerine ortak bilinç düşüncesinin bulunduğudur. Bilinç düşüncesi, içeriğiyle tanımlanır ve hiçbir şekilde düşünme hareketinden ayrılamaz.’¹⁶³

Wittgenstein’ın ikinci dönemine giriş mahiyetinde olan bu bölümde sık sık dil oyunları’ndan bahsettik. Artık Wittgenstein felsefesinin ikinci döneminin en temel yapı taşı mahiyetinde olan dil oyunları’na geçebiliriz.

2. ‘Dil oyunları’nın Mahiyeti

a. ‘Dil oyunları’ Teorisinin Oluşumu

Dilin özünü aramak, bir bakıma, bütün cümlelerde ortak olan tek bir işlev bulma şeklindeki olanaksız idealin peşinde koşmaktır. Oysa: Dilin işlevleri öylesine çeşitlidir ki, bütün bunlarda ortak bir özellik -dili dil yapan bir şey- bulunduğuna inanmak için hiçbir haklı neden yoktur. Verilmiş bir genel terimin uygulandığı çeşitli bireyleri inceleyecek olursak; bu bireylerin hepsinin ortaklaşa sahip oldukları hiçbir şey bulunmadığını görürüz. Apaçık ortadadır ki, onlar ortak bir özü paylaşmaktadır. Wittgenstein, bunu tanıtmaq için ‘oyun’ sözcüğünü ele alır.¹⁶⁴ Onu, bu ‘oyun’ sözcüğüne ardından da ‘dil oyunları’ teorisine götüren ve dolayısıyla da ‘resim’ kuramından vazgetiren nedir?

Wittgenstein, ğretmenliği sırasında, ilkokul’da küçük çocukların bir dili nasıl öğrendiklerine ve bunu nasıl kullandıklarına dikkat etmiştir. Çocuklar kelimeleri, cümleleri nasıl öğrenir ve öğrendiklerini nasıl kullanır? Wittgenstein kardeşinin yapı işi ile uğraşırken usta ile çırak arasında kullanılan dile dikkat eder ve grup benzerliği dediği, dildeki bir zellliği bulur.¹⁶⁵ Bu grup benzerliğine de, oyunlarla dil arasında bir analogi kurarak ulaşır.

¹⁶² zlem, Doğan, «Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması zerine», *Seminer (Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji) Araştırmaları*, 1. Cilt, 1. Sayı, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1982, s. 14-15.

¹⁶³ Cornish, Kimberley, *Linz Yahudisi: Hitler ve Wittgenstein: Akıl zerine Gizli Savaş*, ev. der nsal, Doğan Kitapçılık Yayınları, Baskı: şefik Matbaası, İstanbul, 2000, s. 255.

¹⁶⁴ Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: şefik Matbaası, İstanbul, 2001, s. 157.

¹⁶⁵ *Turgut*, s. 80.

b. Augustinus'un İlksel Dil Teorisi

İnvestigations'ın başında, dil oyunlarına örnek olabilecek, ilksel dil ile ilgili olarak, Augustinus'un 'İtiraflar'ındaki şu diyalog verilir:

Dil, A ustası ile B çırağının iletişimine hizmet ediyor olsun. A, yapı taşlarıyla yapı inşa ediyor: Tuğlalar, kolonlar, keresteler ve kirişler var. B'nin, yapı taşlarını A'nın gereksediği sıraya göre uzatması gerekmektedir. Bu amaçla onlar 'tuğla', 'kolon', 'döşeme taşı', 'kiriş' sözcüklerinden oluşan bir dil kullanırlar. A onları yüksek sesle bağıyor; -B, filanca bir çağrıyla getireceğini öğrendiği taşı getiriyor. -Bunu tamamen ilksel bir dil olarak alın.¹⁶⁶

A şöyle bir buyruk verir: 'd -döşeme taşı- oraya'. Aynı zamanda yardımcıya bir renk örneği gösterir ve 'oraya' dediği zaman inşası yapılan bölge üzerindeki bir yere işaret eder. Döşeme taşları stokundan B, alfabenin 'd'ye kadar her harfi için, örnek olarak aynı renkten bir tane alır ve onları A'nın belirttiği yere getirir. -Başka durumlarda A, 'bu-oraya' buyruğunu verir. 'Bu' derken bir yapı taşını işaret eder. Ve bu böyle devam eder.¹⁶⁷

Wittgenstein, Augustinus'u dili sadece ilksel bir konuşma sistemden ibaret görmesinden dolayı da eleştirir: *'Augustinus, bir iletişim sistemi betimler diyebiliriz; ancak dil dediğimiz her şey bu sistem değildir... Bu uygun bir betimleme midir, değil midir? Yanıt şudur: 'Evet uygundur; ama yalnızca çepeçevre sınırlı bu dar alan için, betimleme iddiasında bulunduğu bütün için değil.'¹⁶⁸ 'Bir çocuk konuşmayı öğrenirken bu tür ilksel dil biçimlerini kullanır. Burada, dili öğretme açıklama değil, alıştırma'dır.'¹⁶⁹ Dil kullanımı uygulamasında bir taraf sözcükleri bağıyor, diğeri onlara göre edimde bulunur. Dil öğretiminde şu süreç ortaya çıkacaktır: Öğrenen, nesnelere adlandırır; yani öğretici taşa işaret ettiğinde o sözcüğü söyler. -Ve şu yine de daha yalın araştırma olacaktır: Öğrenci öğretmenden sonra sözcükleri tekrar eder. -Her ikisi de dile benzeyen süreçler olarak.¹⁷⁰*

c. 'Dil oyunları'nın Çeşitliliği

Wittgenstein yukarıda zikrettiğimiz usta-çırak arasındaki diyalogu bir dil-oyunu olarak aktarmaktadır. Ancak bütün dil oyunlarının bundan ibaret olmadığını, bunun dışında

¹⁶⁶ Wittgenstein., *PI*, s. 12 (2).

¹⁶⁷ *a.g.e.*, s. 15 (8).

¹⁶⁸ *a.g.e.*, s. 12-13 (3).

¹⁶⁹ *a.g.e.*, s. 13 (5).

¹⁷⁰ *a.g.e.*, s. 15 (7).

da birçok dil-oyunun bulunduğunu belirtmekte ve bunların bazılarını aşağıdaki şekilde sıralamaktadır:

Emirler vermek ve onlara uymak-

Bir nesnenin görünüşünü betimlemek ya da onun ölçülerini vermek-

Bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (bir çizim)-

Bir olayı bildirmek-

Bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak-

Bir varsayım oluşturmak ve denetlemek-

Bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizgilerle göstermek-

Bir hikaye yaratmak ve onu okumak-

Oyun-oyunmak-

Şarkı söylemek-

Bilmeceler çözmek-

Bir şaka yapmak; anlatmak-

Bir pratik aritmetik problemini çözmek-

Bir dili bir diğer dile çevirmek-

Sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek.¹⁷¹

Biz aynı ifadeleri değişik bağlamlarda ele alarak (aynı ifadelerle) bu oyunların birçoğunu oynayabiliriz. Örneğin şu kullanımları dikkate alalım: *“Hayır, hayır! Korkuyorum!”*, *“Korkarım. Bunu size üzülerek itiraf etmem gerek.”*, *“Hâlâ bir parça korkuyorum ama önceki kadar değil.”*, *“Kendime itiraf etmesem de aslında hâlâ korkuyorum.”*, *“Türlü korkularla kendime eziyet ediyorum.”*, *“Korkarım, şimdi tam da korkusuz olmam gereken an!”* Bu tümcelerin her birine özel bir ses tonu ve farklı bir bağlam uygundur.¹⁷² Yine *‘bir cenaze töreni konuşmasında “..... -mızın yasını tutuyoruz” dendiğinde bunun şüphesiz bir yas ifadesi olması gerekir; orada bulunanlara herhangi bir şey söylemek değil. Ancak bir dua sırasında bu sözcükler bir bakıma birisine bir şey söylemek için kullanılırlar.*¹⁷³ Yani bu kullanımların anlamını elde edebilmemiz için, sözcükleri bütünlüğü ile ilişkileri içerisinde ele almalıyız. ‘Sözcüklerin kullanımı oyun taşlarının kullanımına benzer, diğer taşların kullanımını anlamadan vezirin

¹⁷¹ a.g.e., s. 24 (23).

¹⁷² a.g.e., s. 271.

¹⁷³ a.g.e., s. 271.

kullanımını anlayamazsınız. Bir tür taşla yaptığın şey, bu yaptığının diğer taşlarla yapılan şeylerle ilişkisi bakımından anlaşılabilir ancak. ‘İyi’ sözcüğü de, ‘yapmalı’, ‘vicdan’, ‘utanç’, ‘suç’, ‘kötü’ gibi başka taşların yer aldığı, korkunç karmaşık bir oyunda kullanılır.’¹⁷⁴ Değişik ifadeleri değişik bağlamlarda kullanabilmemiz ise, bu sözcüklerin değişik bağlamlarını çok iyi tanımamız, yani oynanan oyunları bilmemize bağlıdır. Aslında bu oyunlardan birçoğunu zaten biliyoruzdur.

Her şeyden önce, oyun oynamak insanın sosyal bir etkinliğidir. O yalnızca kafamızda cereyan eden yüce bir şey olmadığı gibi, salt bir dizi soyut mantıksal ilişkiden oluşuyor da değildir. Oyunlar karakteristik bir biçimde sosyaldirler ve yine, karakteristik bir tarzda birtakım kurallarca yönetilirler.¹⁷⁵

Wittgenstein kendileriyle gerçek dünyadaki gerçek nesnelere hakkında konuştuğumuz dil oyunları’nın varolduğunu reddetmemektedir. Biz, sözgelimi, bu masa, ya da üzerinde oturduğumuz koltuk, veya hidrojen atomlarının yörüngesindeki elektronlar hakkında konuşabiliriz. Wittgenstein bu sözcüklerin fiilen nesnelere atıfta bulduklarını reddetmez. Bu gerçekten de, sözcüklerin kullanma amaçlarından biridir, yani sözcükleri dünyadaki nesnelere atıfta bulunmak için kullanırız. Fakat Wittgenstein şunu söylemektedir: Dünyadaki nesnelere atıfta bulunduğumuzda, bir dil-oyunu içinde iş görürüz ve ‘dünya’ kavramımız dışında, dünyayı nasıl böldüğümüz de dilin yapısı tarafından önceden belirlenir ya da koşullanır.¹⁷⁶ Yine dilimizde ‘gerçek dünya’, ‘gerçeklik’, ‘hakikat’ vb. ifadeler varsa, bunların dil oyunları’ndaki kullanımın, tıpkı ‘sandalye’ ile ‘masa’, ya da ‘kedi’ ile ‘köpek’ sözcüklerinin kullanılma tarzında olduğu gibi, aşağı perdeden ve sıradan olması gerekir. Wittgenstein’a göre, felsefeciler olarak görevimiz arkamıza yaslanıp gerçekliğin ve hakikatin yüce doğası üzerinde tefekkürde bulunmak değil, bilakis ‘gerçek’ ve ‘doğru’ gibi ifadeleri fiilen nasıl kullandığımız konusunda kafa yormak ve bunları ne şekilde kullandığımızı betimlemektir.¹⁷⁷

Görüldüğü gibi dil oyunları’nın çeşitliliği sosyal yapıların çeşitliliğinden; her toplumun kendine özgü kullanım tarzlarına sahip olmalarından kaynaklanır.

¹⁷⁴ Bouwsma, Oets Kolk, «*Konuşmalar*», Çev. Doğan Şahiner, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 281.

¹⁷⁵ Searle, John, «Wittgenstein», *Büyük Filozoflar*, Bryan Magee, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 343.

¹⁷⁶ *a.g.e.*, s. 344.

¹⁷⁷ *a.g.e.*, s. 345.

3. Sözcüklerin Anlamları Dildeki Kullanımlarından Gelir

*'Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımudur.'*¹⁷⁸ *'Bırakın sözcüklerin kullanımı size kendi anlamlarını öğretsin.'*¹⁷⁹ *'İnsan bir sözcüğün nasıl işlevde bulunduğunu tahmin edemez. Onun kullanımına bakmak ve oradan öğrenmek gerekir.'*¹⁸⁰ *'Anlamada başarısız olduğumuzun bir ana kaynağı, sözcüklerimizin kullanımının net bir görünüşüne hakim olmamamızdır.'*¹⁸¹ Sözcüklerin kullanımının net bir görünüşüne de, kullanılan paradigmaları tam olarak bildiğimiz zaman hakim olabiliriz.

'Satranç birisine açıklıyorum; ve bir satranç taşını göstererek diyorum ki: 'Bu kraldır; şöyle hareket edebilir, ...vbg.' –Bu durumda şöyle diyeceğiz: 'Bu kraldır' (ya da 'buna kral denir') sözcükleri yalnızca, eğer öğrenen, 'bir oyunda bir taşın ne olduğunu zaten biliyorsa' bir tanımdır. Yani, o önceden başka oyunlar oynadıysa ya da başkalarının oyunlarını izlediyse 've anladıysa' -ve benzer şeyler- olanaklıdır. Ayrıca o yalnızca bu koşullar altında, oyunu öğrenme sırasında uygun olarak 'buna -yani bir oyundaki bu taş- ne ad veriyorsunuz?' diye sorabilecektir.'¹⁸² Ancak herhangi bir dil-oyununda kullanılan paradigmaları bilen birine, buna benzer diğer paradigmaları öğretebiliriz. Bu paradigmaların zamanla toplum tarafından değiştirilebileceğine de dikkat etmeliyiz.

*"Kırmızı bir şey yok edilebilir ama kırmızı yok edilemez ve 'kırmızı' sözcüğünün anlamının kırmızı bir şeyin varlığından bağımsız olmasının nedeni budur." –Şüphesiz bu kırmızı rengin yırtıldığını ya da parçalara ayrıldığını söylemek anlamsızdır. Ama 'kırmızı gözden kaybolur' demez miyiz? Ve hatta artık hiçbir kırmızı şey olmasa bile hayal gücümüzün önüne her zaman kırmızıyı getirebilme düşüncesini kavramaz mıyız? Bu sanki, kırmızı bir alevi ortaya çıkaran bir kimyasal tepkimenin yine ve her zaman var olacağını söylemeyi seçmeniz gibidir. –Zira ya rengi hatırlamıyorsanız? –Bunun hangi rengin adı olduğunu unuttuğumuz zaman o bizim için anlamını kaybeder; yani biz artık onunla belirli bir dil-oyununu oynayamayız. Bu durum, o halde, dilimizin bir aracı olan bir paradigmayı kaybettiğimiz durumla karşılaştırılabilir.'*¹⁸³

¹⁷⁸ Wittgenstein., *PI*, s. 36 (43).

¹⁷⁹ *a.g.e.*, s. 313.

¹⁸⁰ *a.g.e.*, s. 159 (340).

¹⁸¹ *a.g.e.*, s. 76 (122).

¹⁸² *a.g.e.*, s. 29 (30).

¹⁸³ *a.g.e.*, s. 46 (57).

4. Aile Benzerlikleri

Wittgenstein farklı dil oyunları arasındaki benzerlikler üzerinde değil, farklılıklar üzerinde durmaktadır. “Oyunlar nasıl karşılaştırılıyor? Betimlenip -bir oyun diğer bir oyunun versiyonu olarak -aralarındaki farklılıklar ve analogiler belirlenerek.”¹⁸⁴ O, oyunlar arasındaki bu ilişkiyi bir akrabalık ilişkisinden ibaret görmektedir. “Dil, bizim için belirli bir ereği gerçekleştiren düzenek olarak belirlenmedi. Tersine ‘dil’ bizim için bir topluluk adıdır ve ben bundan Alman dilini, İngiliz dilini vb. anlıyorum. Ve de bu dillerle daha çok veya daha az akrabalığı olan çeşitli işaret sistemlerini.”¹⁸⁵ *“Bir alet kutusundaki aletleri düşün: Bir çekiç, kerpeten, bir testere, bir tornavida, bir cetvel, bir tutkal kutusu, tutkal, çiviler ve vidalar. –Sözcüklerin işlevleri, bu nesnelere kadar çeşitlidir. (Ve her iki durumda benzerlikler vardır).”*¹⁸⁶ *“Bir çok alet, biçim ve kullanım yoluyla birbirleri ile akrabadır; aletler de akrabalıklarına göre yaklaşık olarak gruplara ayrılabilirler; ama bu grupların sınırları ekseriya, daha çok veya daha az, keyfi olur; ve iç içe geçen çeşitli tarzlarda akrabalıklar vardır.”*¹⁸⁷ *“Demek ki, oyun diye adlandırdığımız her şeyde ortak olan bir karakteristik herhalde yoktur. Ama ‘oyun’un belirtilenlerden daha çok bağımsız anlamları olduğu (aşağı yukarı ‘bank’ sözcüğü gibi) da söylenemez. Tersine, ‘oyunlar’, çeşitli tarzlarda birbirleri ile akraba olaylarla adlandırılır; ki bu olaylar arasında bir geçişler çeşitliliği vardır.”*¹⁸⁸ ‘Felsefi Soruşturmalar’da akraba oyunlar arasındaki geçişlerle ilgili şu açıklamalara rastlamaktayız:

Dil dediğimiz her şeye ortak olan bir şey üretmek yerine bu görüngülerin, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamızı sağlayan tek bir ortak şeyin olmadığını, -ama oyunların birbirleri ile çok farklı şekillerde bağıntılı olduklarını söylüyorum. Ve bu bağıntı veya bağıntılar nedeniyle onların hepsine dil deriz. Bunu açıklamaya çalışacağım: Sözcüğü, ‘oyunlar’ dediğimiz işlemleri ele alın. Tahta-oyunlarını, kart-oyunlarını, top-oyunlarını, olimpiyat-oyunlarını vb. kastediyorum. Bunların hepsinde ortak olan nedir? -Şunu demeyin: Ortak bir şeyin olması gerekir yoksa onlara ‘oyunlar’ denmez. -Ancak onlarda ortak bir şeyin olup olmadığını bakın ve görün. -Zira eğer onlara bakarsanız hepsinde ortak olan bir şeyi görmeyeceksiniz ama benzerlikleri, bağıntıları ve onların bütün bir

¹⁸⁴ Витгенщайн, Лудвиг, «Бележки Върху Основите на Математиката», с. 489.

¹⁸⁵ Wittgenstein, L., «Notlar», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 443 (322).

¹⁸⁶ Wittgenstein., *PI*, s. 17 (11).

¹⁸⁷ Wittgenstein, L., «Felsefi Dilbilgisi», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 402 (31).

¹⁸⁸ *a.g.e.*, s. 403 (35).

dizisini göreceksiniz. Yinelerek: *Düşünme ama bak! -Sözgelimi, tavlaya, satranç türü tahta oyunlarına, onların çeşitli bağıntılarına bak. Şimdi kart oyunlarına geç; burada ilk gruptaki ile bir çok karşılıklıklar bulursun ama pek çok ortak özellik kaybolur, başkaları ortaya çıkar. Top-oyunlarına geçtiğimizde birçok ortak şey kalsa da pek çoğu kaybolur. - Onların hepsi 'eğlendirici' midir? Satranç ile dokuz taşı karşılaştırın. Ya da her zaman bir kazanma ve kaybetme veya oyuncular arasında bir yarış var mıdır? Tek kişinin oynadığı bir iskambil oyununu düşünün. Top-oyunlarında kazanma ve kaybetme vardır ama bir çocuk topu duvara atıp tekrar yakaladığı zaman bu özellik ortadan kalkmış olur. Ustalık ve şans ile oynananlara; satrançta ustalık ile teniste ustalık arasındaki farka bakın. Şimdi, halka-oyunu gibi oyunları düşünün; burada bir eğlence unsuru bulunur ama diğer karakteristik özelliklerin ne kadar da çoğu kaybolmuştur! Ve aynı şekilde biz bir çok başka oyunun gruplarını gözden geçirebilir, benzerliklerin nasıl ortaya çıktığını ve kaybolduğunu görebiliriz.¹⁸⁹*

Wittgenstein bu benzerlikleri 'aile benzerlikleri' olarak nitelendirmektedir. Bu analogiye de aile fertlerinin göz rengi, yapı, çehre, yürüyüş, huy gibi benzerliklerini dikkate alarak gitmiştir.¹⁹⁰ Örneğin 'A' ailesindeki 'x' şahsı, 'y' şahsına boy bakımından benzese de, yüz hatları bakımından farklılık gösterebilir; yine bunun gibi 'x' şahsı 'd' şahsına yüz hatları bakımından benzese de göz rengi bakımından ondan ayrılabilir.

5. Hayat Formları

Bir dili anlamak için, o dili konuşan kişilerin gündelik varoluşlarıyla ilişkiye geçmek gerekir. Wittgenstein ' hayat formları' kavramını, bu bilgisel çerçeveyi hesaba katmak için gündeme getirmektedir.¹⁹¹

*'Bir cümle bana bir şifre içinde verilmiştir ve onun anahtarı da; o zaman cümlenin anlaşılması için her şey, doğallıkla bana bir bağıntıda verilmiştir.'*¹⁹² Bu bağlantı ise, bir yaşam biçimi ile ilgilidir. Bu yüzden *'bir dil imgelemek bir yaşam biçimini imgelemek demektir.'*¹⁹³ Örneğin *'estetik sözcüklerinin ne olduklarını açıklığa kavuşturmak için, yaşam biçimlerini betimlememiz gerekir.'*¹⁹⁴ Aynı şekilde bir dini, ya

¹⁸⁹ Wittgenstein, *PI*, s. 51-52. (65,66).

¹⁹⁰ *a.g.e.*, s. 52 (67).

¹⁹¹ Rossi, Jean-Gérard, *Analitik Felsefe*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 45.

¹⁹² Wittgenstein, «*Notlar*», s. 438 (74).

¹⁹³ Wittgenstein, *PI*, s. 19 (19).

¹⁹⁴ Wittgenstein, L., *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, Derleyen: Cyril Barrett, Çev. A. Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaacılık, Ankara, 1997, s. 26 (35).

da dinsel bir söylemi anlayabilmemiz için, bu dinin yaşandığı ve dolayısıyla da bu dinsel söylemin kullanıldığı toplumun hayat formlarını incelemeliyiz. Zaten yaşam biçimleri ile ilgili bu öğretiy, 'oyun' sözcüğünün içeriğinde de bulunmaktadır.

Almanca'dan genellikle 'oyun' olarak çevirilen 'spiel' sözcüğü, 'temsil' dediğimiz, ucu daha açık faaliyetleri de kapsar.¹⁹⁵ Bu temsil etme fiilinde sözcükler, toplumsal yaşamda yani yaşamın değişik dil oyunları içerisinde, değişik hayat tarzlarını yansıtan temsiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı Wittgenstein'in '*sözcükler eylemlerdir*'¹⁹⁶ ifadesinden hareketle, sözcüklerin sosyal yaşama -toplumdaki kullanıma-mahkum olduklarını söyleyebiliriz.

Bir sözcüğü tartışırken her zaman yaptığımız şey, o sözcüğün bize nasıl olup da öğretilmiş olduğunu sormaktır. Bunu yapmak bir yandan çeşitli yanlış kavrayışların önüne geçerken, bir yandan da sözcüğün kullanıldığı dile ilişkin kaba taslak bir dil tasarımı verir. Bu dil her ne kadar yirminizdeyken konuştuğumuz dil değilse de, ne tür bir dil-oyunu oynayacağınızı üç aşağı beş yukarı kestirirsiniz... Çocuğun 'güzel', 'âlâ', vb., sözcükleri nasıl öğrendiğini kendinize sorarsınız, çocuğun bunları ilkin yalnızca ünlemler olarak öğrendiğini görürsünüz ('güzel' sıkça kullanılan bir sözcük olduğundan, üzerine konuşmak için fazlasıyla acayip bir sözcüktür). Çocuk, 'iyi' türünden bir sözcüğü genellikle önce yemek için kullanır. Burada öğrenme açısından oldukça önemli nokta abartılı yüz anlatımları ile mimiklerdir. Sözcük bir yüz anlatımının ya da mimiğin yerine geçen karşılık olarak öğrenilir. Karşılaşılan mimikler, ses tonları vb., bu anlamda hep onama anlatımlarıdır. Sözcüğü onama ünlemi kılan nedir? Kuşkusuz sözcüklerin biçimi değil, o sözcüklerin oynadığı oyundur.¹⁹⁷ Yani sözcüklerin hayat formları içerisindeki kullanımlarıdır.

Bir dil bilirsiniz ama onun kullanıldığı insanlar arasında yaşamamışsanız, o dildeki ince ayrımları bilemezsiniz... Yaşama biçimleri, uzlaşma dayanır ve 'dil oyunları' ile dile gelir. Uzlaşımı bilmeyen, 'oyun'a katılamaz.¹⁹⁸ Örneğin bir kabilenin ilk bakışta bize son derece anlamsız gibi görünen, dans şeklindeki ritüellerini anlayabilmemiz için onların hayat tarzlarına katılmamız gerekecektir. Ancak bu şekilde onların dilsel uzlaşımını kavrayabiliriz.

¹⁹⁵ Stern, David G., «*Wittgenstein Felsefesinin Ulaşılabilirliği*», Çev. Aysun Babacan, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 306.

¹⁹⁶ Wittgenstein, L., *Yan Değüniler*, Çev. Oruç Aruoba, Altıkkırbeş Yayınları, Baskı: Umut Matbaacılık, İstanbul, 1999, s. 43 (59).

¹⁹⁷ Wittgenstein, L., *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, s. 12-13 (5).

¹⁹⁸ Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil*, s. 86-87.

Demek ki siz neyin doğru neyin yanlış olduğuna insani uzlaşmanın karar verdiği söyleyorsunuz? İnsanların doğru ve yanlış dedikleri şey budur; ve onlar kullandıkları dilde uzlaşırlar. Bu, kanılarda değil yaşam biçiminde uzlaşmadır.¹⁹⁹

6. Oyun' un Kuralları

Sosyal gruplar insanları kurallara uyum içine sokma ve onları kurallara uyacak şekilde eğitme yollarına sahiptirler ve toplum da böylelikle nelerin kurala uygun sayılacağını belirler.²⁰⁰ Herhangi bir oyna katıldığımızda bu oyun içinde kalmak istiyorsak, oynanan oyunun kurallarına riayet etmeliyiz. Çünkü bir oyun ancak toplumsal olarak belirlenmiş olan kendi kuralları içerisinde oynanabilir. Hiçbir oyun başka oyunların kurallarına göre oynanamaz.

İşte çocukların oynadığı bir oyun: Sözelimi, onlar bir sandığın bir ev olduğunu söylüyorlar; ve o derhal bütün ayrıntılarıyla bir ev olarak yorumlanıyor. Onun içine bir parça hayal katılıyor. Ve şimdi bir çocuk bu sandığı bir ev olarak mı görüyor? 'O, onun bir sandık olduğunu tamamen unuttur; ona göre o gerçekten bir evdir.' (Bunun belli işaretleri vardır). O halde onun bunu bir ev olarak gördüğünü söylemek de doğru olmaz mı? Ve eğer siz bu oyunu nasıl oynayacağımızı bilseydiniz ve belirli bir durum verilseydi 'şimdi o bir ev!' özel ifadesiyle belirtirdiniz. –Siz bir görünüşün görünmeye başlamasını ifade ediyor olursunuz.²⁰¹ Biz çocukların bu oyununa kendi yetişkinlik çağımızın kurallarıyla yaklaşırsak, oynanan oyunu anlayamayız. Bu yüzden eğer oyunu anlamak istiyorsak, onların dünyasına nüfuz etmeliyiz.

Aslında hepimiz yetiştiğimiz toplumumuzun oyunlarında yer alan kuralları bilmekte ve onları kullanmaktayız. Bu yüzden şunu söyleyebiliriz: '**Bir kurala tabi olmak, bir rapor vermek, bir satranç oyunu oynamak, alışkanlıklardır. (Kullanımlardır, yerleşik kurallardır). Bir tümceyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak bir tekniğin ustası olmak demektir.**'²⁰² Bir tekniğin ustası olmak, o teknikle ilgili oyunu kuralına göre çok iyi bilmek ve oynamaktır.

Satranç, taşların adlarını bilmeksizin de oynayabilirdik; veya taşları adlandırmak yerine numaralandırabilirdik. Oyunu veri aldıktan sonra taşları göstermek üzere çeşitli tanımlar verebiliriz. Fakat her defasında 'bu' diye taşları göstererek vereceğimiz tanımlar,

¹⁹⁹ Wittgenstein, *PI*, s. 130 (241).

²⁰⁰ Searle, s. 350.

²⁰¹ Wittgenstein, *PI*, s. 294.

²⁰² *a.g.e.*, s. 119 (199).

taşların oyunun kurallarına göre oynanmasıyla, oyun aracılığıyla gösterilen bir şeyi gösterecektir. Bir nesnenin adının neyi gösterip neyi göstermediğini, sözcüğü söyleyerek gösterdiğimiz nesnede değil, sözcüğün kullanımında; uygulandığı yerde ve çevresinde bulacağımıza Wittgenstein bu nedenle işaret ediyor. Elbette, bu kullanımın içinde nesne de var; fakat nesnenin kendiliği değil, *dildeki rolü sözcüğün kullanımına kural oluyor*. Sözelimi, 'şah' sözcüğünü, oyunda adı şah olan taşı sadece göstererek değil, bu taşın nasıl oynandığını göstererek öğretiyoruz. Bunun içinse, diğer taşların hareketlerini, kısaca, toplam oyunu öğretmek gerekiyor.²⁰³ Bu nedenle bir dildeki sözcüklerle ilgili kuralları bilmek, o dildeki sözcüklerin kullanımını bilmektir.

Kural, oyunu öğretmede yardımcı olabilir. Öğrenene bu kural söylenir ve uygulanır. -Ya da o, oyunun kendisinin bir aletidir. -Veya ne öğretmede ne de oyunun kendisinde bir kural kullanılır; ne de o, bir kurallar listesi halinde not edilir. Kişi oyunu, başkalarının oyununu gözlemleyerek öğrenir. Ancak oyunun filan kurala göre oynandığını zira bir gözlemcinin bu kuralları oyunun pratiğinden çıkarabildiğini söyleriz -tıpkı oyunu yöneten bir doğal yasa gibi.²⁰⁴

7. Yüzeysel Gramerden Derin Gramere Geçiş

Bu bölümün bu kısmında, şu ana kadar gördüğümüz gibi, dil oyunlarının anlamlarını yakalayabilmemiz için, oynandıkları toplumdaki kurallara; kuralları anlayabilmemiz için de, bu toplumların hayat formlarına bakmamız gerekmektedir. Ancak hayat formları ile ilgili en önemli özelliklerden biri Wittgenstein'in 'derin gramer' öğretisidir. Bir hayat formunu en doğru biçimde bize 'derin gramer' gösterebilir. Aynı zamanda 'derin gramer' öğretisi bize dinsel yaşamlara ve din-dillerine nüfuz edebilme imkanı sağlamaktadır. Bu yüzden 'derin gramer' öğretisi tezimiz açısından büyük bir öneme sahiptir.

Şunu açıklamak isterim: Bir sözcüğün dilbilgisindeki yeri, onun gösterimidir. Ama şunu da söyleyebilirim: bir sözcüğün gösterimi, gösterimin açıklamasını açıklayan şeydir.

Gösterimin açıklanması, sözcüğün kullanımını açıklar.

Sözcüğün dildeki kullanımı onun gösterimidir.

Dilbilgisi, sözcüklerin dildeki kullanımını betimler.

²⁰³ Sezgin, Erkurt, *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, Cem Yayınları, Baskı: Umut Matbaası, İstanbul, 2002, s. 84.

²⁰⁴ Wittgenstein, *PI*, s. 44 (54).

O halde onun dile benzerliği ne ise bir oyun betimlemesinin oyuna ve oyun kurallarının oyuna benzerliği odur.²⁰⁵

Sözcükleri kullanmada insan 'yüzeysel dilbilgisi'ni 'derin dilbilgisi'nden ayırabilir. Bir sözcüğün kullanımı konusunda kendisi doğrudan bizi etkileyen şey, onun bu tümcenin kurgusundaki kullanılma tarzı, - denebilir ki- onun kullanımının işitilebilen kısmıdır.²⁰⁶

Görüldüğü gibi Wittgenstein'a göre, biri 'yüzeysel dilbilgisi' diğeri 'derin dilbilgisi' diye iki ayrı dilbilgisi vardır: Bir sözcüğün kullanımında bir 'yüzeysel dilbilgisi' bir 'derin dilbilgisi'nden ayrılabilir. Örneğın 'kastetmek' sözcüğünün Türkçe bir cümlede kurala uygun kullanımını işitir işitmez onu anlarım. Burada sözcük, 'yüzeysel dilbilgisi' içindedir. Ama ben bu anlamadan şüphe edersem, neyin veya kimin kastedildiğini sorarsam, o zaman 'yüzeysel dilbilgisi', beni 'derin dilbilgisi'ne götürmüş olur. Böyle bir dilbilgisi, Türkçe gibi yalnızca belli bir doğal dil için değil, fakat tüm diller için söz konusudur. 'Kastetmek' sözcüğünün Türkçe'den başka bildiğim herhangi bir dildeki kullanımı da beni bu tarz bir şüpheye ve düşünmeye götürebilir.²⁰⁷ Çünkü '*Bir deyim, istenildiği kadar çok kullanma tarzına sahip olabilir. Sana bir sözcük söylediğimde onun kullanımının hemen aklına gelmesi nasıl olanaklıdır? O, asla aklına gelmez. Belki de sen belli bir resme veya belirli anlamlı resimlere ve kullanımın bir bölümüne, bu kullanımın örnek-parçasına sahipsin. Geri kalan isterse sonradan gelebilir.*'²⁰⁸ Zira her bir dil-oyunu'nun kendine özgü bir dilbilgisi vardır. Ancak bu dilbilgisi yüzeysel değil, derin dilbilgisidir.

8. 'Dil oyunları'nın 'Din dili'ne Katkıları

Wittgensteinci sosyal bilime, çok sayıda itiraz geliştirilmiştir, ancak bunların en dikkate değer olanları, şu temel eleştiri hattıdır: 1. Wittgensteinci yaklaşımın zımni rölativizmi ve nominalizmi; 2. Dil-oyunu analizinin monadik karakteri; 3. Wittgensteinci analizin tarih dışı (a historical) doğası.²⁰⁹

Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesi, sosyal bilimciler tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulmuş olmasına rağmen, bize göre din felsefesi ve din diline çok önemli katkılarda bulunmuştur. Biz burada Wittgenstein'ı sosyal bilimler açısından incelemediğimiz için, bu

²⁰⁵ Wittgenstein, *Felsefi Dilbilgisi*, s. 400 (23).

²⁰⁶ Wittgenstein, *PI*, s. 242-243 (664).

²⁰⁷ Soykan, Ömer Naci, «Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar», s. 59.

²⁰⁸ Wittgenstein, L., «Matematiğin Temelleri Üstüne Dersler», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yayılcık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 501.

²⁰⁹ Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. Hüsamettin Arslan -Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 166.

eleştiriler üzerinde durmayı değil, konumuzla ilgili olan Wittgenstein'cı dil oyunlarının 'nominal', 'monadik', 'tarih dışı' yönlerinin din diline sağladığı katkılar üzerinde durmayı düşünüyoruz. Şimdi bu katkıları maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

a. *Wittgenstein'in geliştirdiği felsefe* analitik felsefe geleneği içinde yer alır. Analitik felsefe geleneği ise, *tarih dışı bir özelliğe sahiptir*. Dil oyunlarına baktığımız zaman da, onların en önemli yönlerinden birinin, tarihselciliğe karşı olmaları olduğunu görürüz. "Wittgenstein, göstereni gösterilene ulaşmanın bir aracı olarak görmüş ve onu, gösterilene tabi kılmıştır. Bu durumda, araç olan sözcük, kendisine ulaşılmak istenen ve onun kullanımınıdır. Bu belirlenmişlik içinde, her sözcük, bizi, başka bir sözcüğe değil, kendi kullanımına gönderecektir."²¹⁰ Buna göre hiç bir kelimenin tek anlamlı açık-seçik bir felsefi tarifini yapamayız. Bir kelimenin nasıl bir işlevi bulunduğunu kestiremeyiz. Onun uygulamasını görmeli ve ondan bunu öğrenmeliyiz. Şu halde *zamanın birlik gösteren bir kavramı yoktur, tersine zaman deyimi içinde kullandığı dil bağlamına göre özel bir anlam kazanır.*²¹¹ Yani bir kullanım paradigması zamanla yerini başka bir kullanım paradigmasına bırakabileceğinden, onları anlayabilmek için toplumdaki aktüel yaşamlara bakmalıyız. Bugünün toplumunu yüz yıl öncesindeki kullanım paradigmalarına bakarak anlamamız mümkün değildir. Bunun gibi önceki toplumları da bugünün paradigmalarından hareketle anlayamayız. Bu yüzden kutsal metinlerdeki mesajları doğru anlayabilmemiz için, müfessirlerin semantik yorumlarını değil, bu metinlerin ortaya çıktıkları toplumların kullanım paradigmalarını araştırmalıyız. Çünkü "yorumun geçerli olabilmesi için bir desteğe gereksinim vardır. Bu destek de, bireyin ait olduğu öznelerarasılıktır. Dilin, içinde anlam kazandığı toplumdur."²¹²

Bu anlayıştan hareket eden Wittgenstein'a göre, 'güzel', 'çirkin', 'tatlı', 'hoş' gibi sıfatların hiçbir anlamı yoktur; çünkü, bunların dayandığı bir ölçüt yoktur... Farklı zamanlar, farklı oyunlara sahiptir... Bunun için, bu deyinlerin, yalnız bir devir kültürü içinde bir anlamı olabilir, ama, bir genel-geçerliliği olamaz.²¹³ Oysa tarihselci yaklaşıma göre dildeki kullanımlar geçmişten günümüze taşınırken içeriklerinde birtakım değişiklikler

²¹⁰ Canbolat, s. 51.

²¹¹ Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdivenleri*, Çev. Sedat Umran, 3. Baskı, İz Yayıncılık, Baskı: Umut Matbaası, İstanbul, 2001, s. 382.

²¹² Alpyağıl, Recep, «*Dil Oyunlarından Dilin Yapıbozumuna: Derrida'yı Wittgenstein'a Ekleme, ya da Wittgenstein'dan Hareketle Derrida'nın İzini Sürme*», Doğu-Batı, 19. Sayı, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2002, s. 147.

²¹³ Tunalı, İsmail, *Estetik*, 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 266-267.

meydana gelir. Bu yüzden de bu yaklaşım, sözcüklerin anlamlarını anlamamız için bizi, başka kavramlara müracaat etmeye zorlamaktadır.

Bu tür bir yaklaşım dinsel söylemler açısından son derece tehlikelidir. Çünkü tarihselci yaklaşım bizi pek çok farklı Tanrı tasavvurlarına götürebilir. Zaten tarih bunun acı hatıralarıyla doludur. Mezhepler arası savaşlar aynı Tanrı'nın mesajının değişik dönemlerin tarihselciliğine maruz kalmış anlayışları arasında olmuştur.

Tanrısal mesajlara yönelik yorumlardan sadece bir tanesi doğrudur. Bizi bu doğru yoruma tarihselcilik değil, Wittgenstein'in dil oyunlarının en temel özelliklerinden biri olan, bu mesajların ortaya çıktığı toplumun –dönem ve coğrafik yapı dikkate alınarak- dilsel kullanımlarını incelemek, yani onların kullandıkları dil oyunlarını araştırmamız götürecektir.

Dil oyunları açısından bakıldığında 'bir tümceye, ancak bir kültürün içinde gerçeklik kazanan -tamamıyla sözcelenme bağlamına dayalı olan ve bağlamın bir yaşam formuna göndermede bulunduğu- anlamını veren şey, bağlamdır. Bundan sonuç olarak, bir sözceyi anlamak için onun sinesinde üretildiği bütün bir kültürün anlaşılması gerektiği sonucu çıkmaktadır.'²¹⁴ Dini yaşam da özünde bir dil-oyunudur. Dini pratikler insan türünün doğal tarihinin bir parçasıdır ve bu doğal tarihin görünümünün herhangi birinden daha fazla açıklanabilir değildir.²¹⁵

Wittgenstein'a göre, farklı dinler, farklı kavramsal sistemleri olan farklı yaşama tarzları inşa ederler. Onların her biri kendi doğruluk ölçütünü sağlar, dolayısıyla onların dışına çıkmak üst bir noktadan doğrulukları hakkında bir değerlendirmede bulunmak mümkün değildir.²¹⁶ Yani bir dini yaşamı anlamak da bütün bir kültürü anlamayı gerekli kılar. Bu kültüre de, onun yaşandığı toplumun hayat formlarını dikkate alarak ulaşabiliriz.

b. Wittgenstein, dini dil-oyununun başarı ya da başarısızlığına değer biçmenin filozofların görevi olmadığını söylerdi. Filozofların yapabileceği her şey, bu dil-oyununun nasıl oynandığını tasvir etmektir. ***Filozofların anlaması gereken oldukça önemli husus, bu oyunun bilimsel dil oyunu gibi oynanmadığıdır.*** Wittgenstein, bizim dini bildirimleri bir çeşit ikinci dereceden bilimsel beyanlarmış gibi değerlendirmemiz gerektiğini düşünmenin çok saçma, çok gülünç olduğunu düşünür. O farklı söylem ya da bildirim

²¹⁴ Rossi, s. 46.

²¹⁵ Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, Baskı: İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 2002, s. 142 (Malcolm, Wittgenstein: A Religios, p. 84-85).

²¹⁶ a.g.e., s. 153 (Roger Trigg, Reason and Commitment, Cambridge University Press, London, 1973, p. 54).

türlerinin insanların hayatlarında oynadığı role bakmamız gerektiğinde hep ısrarlı olmuştur. Bu bildirimlerin anlamlarını bulacağımız yer, ona göre, işte burasıdır.²¹⁷

Tezimizin birinci bölümünün ikinci kısmında gördüğümüz gibi, Mantıkçı Pozitivistler, bilimsel önermelerin kriterlerine uymayan diğer önermeleri anlamsız kabul ediyorlardı. Bu da onların bütün önermeleri bilimsel önermelere indirgeme hayallerinden kaynaklanıyordu. Ve şüphesiz bu, din dilinin alabileceği en büyük yara olarak karşımıza çıkıyordu. Yine ikinci bölümün son kısmında gördüğümüz gibi Wittgenstein ikinci döneminde geliştirdiği dil oyunları teorisi ile bizi kültürlere ve kültürlerde bulunan değişik kullanımlara sevk ediyordu. Bu da Mantıkçı Pozitivistlerin hayallerinin yıkılması ve din dilinin önünün tekrar açılması demektir.

Philips'e göre, dini dil oyunu başka herhangi bir dil oyunuyla mantıksal hiçbir bağlantısı bulunmayan, dindar kişilerin kendilerini kaptırdığı bir faaliyettir. Bu bakımdan, dini dil-oyunu başka herhangi bir dil-oyunuyla örtüşebilen, onlarla ortak bir anlam referansına sahip bir iddia ihtiva etmez. Dini ifadelerle ne demek istendiğini anlamak için onların ne zaman ve nerede ifade edildiklerini ve ifade ediliş amaçlarını araştırmamız gerekir. Dini ifadelerin anlamını tarih ve bilim gibi başka disiplinlerin kıstaslarını kullanarak belirlememiz mümkün değildir. Dini kavramların anlamlı olmasının ölçüsünü bizzat dinin içinde aramak durumundayız. Öyleyse din dilini anlamak için onun öğrenildiği ve kullanıldığı durumları bilmemiz gerekmektedir. Onu tam anlamıyla değerlendirebilmek ancak kendi dünyası içinde, yani dini geleneğe sahip olan bir cemaat ya da toplumun takip ettiği davranış ve hayat tarzı içinde, orada oynadığı fonksiyonu iyi anlamaktan geçer. Din dilindeki ifadeler bir oyundaki davranış ve hareketler gibi, bağlama dayalı ifadelerdir. Dolayısıyla dini kavramların anlamlılığına ilişkin kıstasların akla uygunluk, anlamlılık ve doğruluk ölçülerinin bizzat dinin kendi içinde aranması gerekir.²¹⁸ Bundan dolayı Tanrı hakkında konuşmanın kendi canlı bağlamlarında anlaşılmasına yönelik duyarlı bir yaklaşım, onun kendine yaraşan bir düzen içinde işleyen bir mantığı bulunduğunu görecektir. Dogmalar ve doktrinleri bir fikir ve varsayım olarak görmemelidir. Onların bütünüyle farklı bir mantığı ve ifadede kökten farklı bir rolü vardır. Filozofun burada yapabileceği tek şey, onu eleştirmek ve tutarsız olduğunu söylemek değil, bu rol ve mantığın ne olduğunu belirlemeye çalışmaktır.²¹⁹

²¹⁷ *Searle*, s. 346.

²¹⁸ *Koç*, T., s. 243-244.

²¹⁹ *a.g.e.*, s. 244-245.

Bu yüzden artık ‘Allah kerimdir’ ifadesini dil-oyunu görüşü açısından ele alan bir düşünür ‘acaba hangi olay bu hükmü doğrular?’ diye sormaz. Söz konusu ifadenin nerede, hangi durumlarda kullanıldığını belirlemeye çalışır.²²⁰ Adem ile Havva’nın cennetten yeryüzüne inmeleri bu teoriye iyi bir örnek oluşturur. Bu Neo-Wittgensteinci din dili teorisine göre, insan ırkının Adem ve Havva’dan meydana geldiğini söyleme veya ilk insanlar cennette yaşamadı deme, herhangi bir bilimsel bilgi ile çelişmez. Çünkü bilim için ayrı bir dil-oyunu vardır. İster gözlemlenebilir olsun ister bilimsel araştırmaya elverişli olsun dinin dünyevi olgularla bağlantısını kurmak veya dini inançların bu olgularla eşgüdümlü olduğunu söylemek, derin bir şekilde din-dışı bir şey olurdu. Din, ne desteğe ihtiyacı olan, ne de kendisine yöneltilen itirazların defedilmesini gerektiren bir şey olup, kendi diline sahip olduğu bağımsız yaşam formlarıdır. Mesela Tanrı’nın iyiliği hakkındaki önerme ‘dünyanın nasıl devam edeceği hakkındaki’ herhangi bir çıkarsaması olamaz.²²¹

c. Dil oyunlarının çok önemli bir parçası olan ‘hayat formları’ öğretisi, din diline fonksiyonel analiz açısından yaklaşma imkanı sağlamıştır. Bunun da din diline önemli katkıları olmuştur.

Fonksiyonel analiz, doğrulayıcı analizin bir dereceye kadar basit ve özet görüşlerini paylaşmaz. Anlam kelimesine fonksiyonel analizin yüklediği içerik, doğrulayıcı analizin yüklediğinden daha zengindir. Doğrulayıcı analize ait, bu dar anlamda anlaşılan ‘anlam’a tepki gösteren fonksiyonel analiz taraftarı bazı filozoflar, şu cümleyi sloganlaştırdılar: *Anlamı aramayın, daha çok kullanımı araştırın...* Doğrulayıcı analiz her iddianın anlamını değerlendirmek için, katı bir ölçü kullandığı halde, fonksiyonel analiz, hem dilin düz yüzeylerine (surfaces planes) hem de düzensiz sınırlarına uyan esnek bir ölçü verdiğini iddia eder. Fonksiyonel analiz, her cümleye, hususi bir duruma yaklaşır gibi ve önceden kabul edilen tanıma başvurmadan yaklaşır... Fonksiyonel analiz, dilin çeşitli tiplerinin gerçek kullanımlarını aydınlattığı zaman, daha önemli bir görevi yerine getirir. Bu amaçla sık sık, iki tamamlayıcı yöntemi, paradigma yöntemini ve anlamlı karşılaştırma yöntemini kullanır. Lengüistik problemlerin aydınlatılmasında paradigma yöntemi, basit, doğrudan ve evrensel olarak kullanılabilir olma avantajına sahiptir. Ne zaman fonksiyonu pek açık olmayan veya tartışmalı bir kelime, bir ifade ve bir cümle ile karşılaşırsak, paradigma yöntemi, kullanımları tümüyle açık olan aynı kelimenin veya aynı cümlenin bir başka

²²⁰ Aydın, M., s. 135.

²²¹ Yavuz, Zikri, *Wittgenstein’da Dil Oyunları ve Dini İnanç*, Y.L.T., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara, 2001, s. 78 (John Hick, *Philosophy of Religion*, Newyork: Prentice Hall International Edition, 1990, p. 96-99).

örneğini araştırmaktan ibarettir. Bu tartışılmaz örnek, söz konusu dilin kullanımı paradigması gibi görünmektedir: Paradigma, problem olan ifadelerin mantıksal rolünü incelemek için, karşılaştırma noktası görevi görecektir. Her ifadenin daima bir paradigması vardır; çünkü, bir ifade, bir yerlerde gerçek ve meşru bir kullanımı olmasaydı, var olmayacaktı... Fonksiyonel analiz, bu paradigma yöntemine, anlamlı karşılaştırma yöntemini ekler. Bir virgül dilin anlamını ortaya çıkarmak için çok önemli bir araçtır. Bir ifade pek açık olmadığı zaman, bu yöntemin gerçekleştirdiği işi, dilin aynı fonksiyonunu yerine getiren diğer formlarıyla veya diğer faaliyetleri ile karşılaştırması, akla yatkın bir uygulamadır. 'Bu yolun açık olduğunu duyuruyorum' cümlesini söyleyen bir belediye başkanı örneğini ele alalım. Anlamlı karşılaştırma yöntemi, bu cümlenin örneğin, belediye başkanının bir kurdele ile kestiği veya resmi olarak bir kapı açtığı törenle aynı fonksiyona sahip olduğunu göstermemize izin verecektir.²²²

Artık dinsel bir ritüeli anlamak için onun fonksiyon gördüğü topluma bakmamız gerekir. Onda her hangi bir ampirik mantık yakalamaya çalışmak yerine, anlamını iç gramerinde taşıyan coşkusallığına bakmalıyız. Çünkü, "düşünce ifade ettiği, yani iletilebilir bir insan etkinliği olarak gerçekleştirildiği ölçüde, dilin içerisinde bir ikinci dil olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan öğrenilmiş ya da yaratılmış düşünme biçimlerine başvurarak akıl yürütmekte, diğer insanların düşüncelerini, onların başvurduğu düşünme biçimlerini biliyorsa ya da bu düşüncelerin yeniden yaratabilmenin, bir diğer değişle öğrenmenin kıyasındaysa anlamaktadır... Düşüncenin iletilmesinde, dinleyen, dinlediği düşüncenin diliyle, söyleyen, söylediği dilin düşüncesiyle karşılaşmaktadır."²²³ Yani her iki taraf da zihni şekillendiren, belli bir toplumun kültürünü yansıtan oyunlarla karşılaşmaktadır. Ve iletişim kurmak isteyen, ancak oynanan dil-oyunu'nu biliyorsa karşı tarafı anlayabilir, ya da kendini anlatabilir. Din dili oyunlarında da durum aynıdır: Örneğin Hanefi kültürü içerisinde yetişmiş olan bir Müslüman, Şafii kültürüne mensup bir diğer Müslüman'la karşılaştığında, eğer Şafii kültürünü tanımıyorsa, ritüellerin ayrıntılarındaki farklılıklardan dolayı karşı tarafı hatalı bulacak, hatta belki de tekfir edecektir. Zaten tarih bunun acı hatıraları ile doludur. Oysa birbirlerini anlayabilmek için oynadıkları farklı dinsel dil oyunlarını dikkate almalıdırlar.

d. Fonksiyonel analizin açıkça söylediği gibi, 'her yargının anlamı kullanılma tarzıyla verilirse', teolojik önermelerin analizi deneysel bir araştırmaya dayanır; çünkü

²²² Ferré, s. 81-87.

²²³ Özbilge, Özcan, *Dilin Arafında Yaratıcı Düşünce*, www.araf.net/dergi/sayi03/meinler/araf.htm

*bir önerme her zaman deneysel olarak doğrulanmasa bile, onun şu veya bu tarzda kullanılması, deneysel tespit düzenindedir.*²²⁴ Ancak bu doğrulanmanın ölçütü –pozitivist bir doğrulanma değil- kültürel bağlamlardır. Kültür ise bir toplumda verilmiştir. Bundan dolayı '*neye inandığımız neyi öğrendiğimize bağlıdır.*'²²⁵ Yani toplumdan hangi inançları devraldığımızla ilgilidir. Bunların doğrulanması kültürlerin doğrulanmasıdır; kültürde yer alan inançların fonksiyonel analizini yapmaktır.

Söylenemez bir tekilliğe bağlı olmakla birlikte din, konuşur. Din, anlamdır ve anlamın olayıdır: Yani, dinin üzerine dayandığı tekillik dili sınırlayarak hem dışarıdan, hem içeriden bakar. Din, dilin dışında baktığı ölçüde, sözle anlatılamazın, 'gösterilen şey'in tecrübesidir. Bu tecrübeden söz etmek mümkün değildir. Burada bir bilim imkansızdır. Fakat dilin içinde bakarsa, o zaman din, Aynı'nın söylenebilir alanına ait olur. Bu sıfatla, yani dilleatla, yani dillenda din, bilim konusudur. Din, semiyotik araçlarla analiz edilebilen –ritüeller, mimari eserler, heykeller- gibi dokunulabilir izler bırakır. Örneğin bir direk sütun başlığını nasıl ayakta tutuyorsa, totem de göndergesel çerçeveyi öyle ayakta tutar. Bu sıfatla totem, anlamın olayını oluşturur. O aynı zamanda bir durumu, yani bir anlamı taşır; bu anlam (inscription) sayesinde kozmoloji, hayvan sınıfları ve aile soy kütüğü bir noktada buluşurlar ve kültür kumaşını dokurlar. Oysa anlamın bu birbirine girmiş öğeleri, analiz edilebilir: Antropoloji bunu yeterince göstermiştir.²²⁶

e. Fonksiyonel analiz yöntemi, dinsel inancın kökenlerinin sosyolojik, psikolojik ya da antropolojik yanılısamaya dayandırılarak açıklamaya çalışanlara kendilerinin, ciddi bir yanılısama içerisinde olduklarını göstermiştir.

Kutsalın dili, tapınma dilidir, yani kutsalın dilinin öğeleri, inananların, Tanrı'yla iletişim olarak yorumladıkları, ayinler, dua ve mistik tecrübe gibi fiiller dolayısıyla anlam kazanırlar demektir. Din, anlamlarını, başvuru kriterlerinden ya da anlamlarının doğrulanabilirliklerinden çıkaran önermelerin bir bütünü değildir. Kutsalın dilinin özel öğeleri tapınma bağlamından çıkarıldıklarında, zorunlu olarak anlaşılmaz gibi, hatta kesin olarak sağ duyuya aykırı gibi görüneceklerdir. Gündelik söylemde olduğu gibi, bilimsel söylemde anlamak ve inanmak birbirinden açıkça ayrı iki fiildir; kutsal alanında durum böyle değildir; orada kelimelerin anlaşılması ve bu kelimelerin gönderdiği realiteye

²²⁴ *a.g.e.*, s. 165.

²²⁵ Wittgenstein, L., «*Kesinlik Üzerine*», Çev. Dürrin Tunç, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 293 (286).

²²⁶ Pierre, Jacques, «*Dinin Semiyotik Bir Tanımına Giriş*», *Din Felsefesi Yazıları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Baskı: Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 304-305.

katılma duygusu, bir bütün oluşturmak için birleşirler.²²⁷ Bu bütünsel dil müminlerin kendi aralarında kullandıkları bir dildir. “Philips’in söylediği gibi müminin öğrendiği şey, din dilidir; yani diğer müminlerle ortak bir temelde kullandıkları bir dil. Bu dili nasıl kullanacağını bilmek, Tanrı’yı bilmek olacaktır.”²²⁸ Müminler, kullanmaya ve katılmaya devam ettikleri bu tapınma ve tapınma-dilinin (din dilinin) kökenini ve doğruluğunu sorgulamaya ihtiyaç duymazlar. Ancak başta bazı antropologlar olmak üzere psikologlar ve sosyologlar, dini inancın kökenini günümüzde mevcut olan bazı ilkel kabile hayatı yaşayan, toplulukları inceleyerek her türlü inanç ve tapınmanın -dini ritüellerin- bir yanılığdan kaynaklandığını ispatlamaya çalışmışlardır. Ancak bu konuda her biri kendi araştırma alanını –sosyoloji, psikoloji, antropoloji- baz almasına rağmen, ileri sürdükleri görüşleri bir hipotezden öteye geçememiştir.

Wittgenstein’in bize sağladığı bakış tarzı, XVIII. yüzyıl Aydınlanmasının insana bakış tarzının; farklı durumlarda yer alan insanların, araştırmacıların kendi toplumlarında geçerli ilkeler ışığında, akıllı ya da aptal diye yargılandığı bakış tarzının tam tersidir... Ona göre, bütün yaşam biçimleri eşittir; bir toplumu ya da bir toplumun bir parçasını, bir özelliğini, ya da bazı kişiler arası davranış kurallarıyla bir araya gelmiş bir topluluğu, o topluluğun içine gerçekten girmedikçe anlayamazsınız; içine girince de artık onu içinden, içsel olarak anlarsınız. Bu, insanların yaşamlarını düzenlemekte izledikleri farklı yollar için evrensel bir değerlendirme ölçüsünü olanaksız kılıyordu... İnsanların bütün toplumsal etkinlikleri, baştan aşağı dille doludur, dil, bu etkinlikler arasındaki bağların kurulduğu yerdir. Bu etkinlikler dışarıdan eleştirilemez. Yalnızca içinden incelenebilir ve anlaşılabilir.²²⁹

İlkel insanlar ruhlar ve Tanrılar üzerine ne denli kavramlara sahip olurlarsa olsunlar, bu onlar için sadece bir yanılsama değildir... Dinsel inancı olmayan, yanılsamayı açıklamak için biyolojik, psikolojik ya da sosyolojik bir kuram arar. Dinsel inancı olansa daha çok, bir toplumun gerçekliği nasıl algıladığını ve onunla nasıl ilişki kurduğunu araştırır. Her ikisi için de din, toplumsal yaşamın bir parçasıdır ama dinsel inancı olan için ayrıca bir boyuta daha sahiptir. Eğer din temelde içsel yaşama aitse, o zaman yalnız ve

²²⁷ Kolakowski, Leszek, «Din Felsefesi Üzerine», *Din Felsefesi Yazıları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Baskı: Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 190-191.

²²⁸ Yavuz, s. 82 (Hick, John, *Philosophy of Religion*, Newyork, Prentice Hall International Edition, 1990, p. 96-99).

²²⁹ Quinton, A., «Wittgenstein’in Çifte Felsefesi», Çev. Oruç Aruoba, *Yeni Düşün Adamları*, Bryan Magee, Basıma Hazırlayan: Mete Tunçay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 164.

gerçekten içerden anlaşılabilir. Hiç kuşku yok, bunu en iyi kavrayacak olan, dinsel deneyimin bir rol oynayacağı kimsenin bilinci olacaktır.²³⁰

Dinsel inançlar ancak Wittgenstein'in bize sağladığı bir yaşam formu olarak içeriden anlaşılabilir. Onun dışarıdan ve üstelik bilimsel bir açıklamasını yapmaya çalışmak son derece yanlıştır. Bu tür yaklaşımlar bizi köken problemi ile karşı karşıya getirir. Oysa orijin problemini aydınlatmaya çalışmak bizi, indirgemecilikten öteye götüremez. Dine yönelik bütün indirgeme çabaları ise, birer metafiziktir.

f. Dil oyunları hakkında şu üç gözlemde bulunmak faydalı olacaktır: Birincisi, bunların kuralları kendi içerisinde kendi meşruluklarını taşımazlar, ama açık ya da örtük bir anlaşmanın (oyuncular arasındaki bir anlaşmanın) nesnesidirler –bu oyuncuların kuralları keşfettiklerini söylemek doğru değildir. İkincisi eğer kurallar yoksa oyun da yoktur. Hatta bir kuralın son derece küçük tādili bile oyunun tabiatını değiştirebilir; bir 'hareket' ya da ifade kuralları tatmin etmiyorsa, tanımladıkları oyuna ait değildir. Üçüncü nokta her ifade bir oyundaki 'hareket' olarak düşünölmelidir.²³¹ Yani *her oyun kendi kuralları içerisinde oynanabilir ve bir oyunun kurallarını diğör bir oyuna taşıyamayız. Kurallara gelince; onlar, oynandıkları gruplar tarafından uzlaşma dayanarak belirlenirler.*

Din dili oyunlarında da durum aynıdır. Bir Müslüman ölüm-sonrası eskatolojik hayat yerine, Budizm ve Hinduizm gibi dinlerdeki reankarnasyon ve dolayısıyla da 'nirvana' doktrinini kabul ederek Müslümanların katıldıkları din dili oyununa katılamaz. Çünkü İslam'ın kendine özgü doktrinleri yani kuralları vardır; ve kendisi ile ilgili oyunlar da ancak, kendisi tarafından belirlenen kurallar içerisinde oynanabilir.

g. Dil oyunları'nın, yukarıdaki bölümlerde gördüğümüz gibi en belirgin özerliklerinden biri, bu dil oyunlarının –Wittgenstein'in aile benzerlikleri öğretisi doğrultusunda- benzerlikten çok, farklılığa dayanmasıydı.

Din dili oyunlarına baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşırız: Mesela, Hıristiyan ve İslam dinleri bir Tanrıya dayanmaları bakımından benzerlik gösterir, ancak İslam'ın 'tevhit' Hıristiyanlığın ise, 'teslis' doktrinine dayanmaları bakımından birbirinden ayrılırlar; yine bunun gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık eskatolojik bir hayat ve kurtuluş vaat

²³⁰ Pritchard, Edward Evans, *İlkelerde Din*, Çev. Hüseyin Portakal, 2. Baskı, Öteki Yayınevi, Baskı: Öteki Matbaası, Ankara, 1999, s. 142.

²³¹ Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Baskı: Başer Matbaacılık, Ankara, 2000, s. 32.

etmeleri bakımından bir birine benzerdirler, ancak Hıristiyanlık bu kurtuluşu her özneye açık bırakırken, Yahudilik bu kurtuluş doktrini içine sadece kendi Yahudi milletini alır. Bu bakımdan da birbirlerinden ayrılırlar.

h. Dil oyunları'nın, oynanan oyunları anlayabilme konusunda bizi derin gramer anlayışına yönlendirmesi, kullanılan bütün teolojik söylemlerin -din-dilleri'nin anlaşılabilirliği için içeriden incelenmesine, yani dinsel yaşamların üzerinde yoğunlaşmamıza neden olmuştur.

*'Bir dilden tamamen farklı olmayan bir şeye sahip olan insanlar düşünmek olanaklıdır: Kelime bilgisi veya dilbilgisi olmaksızın seslerin bir oyunu. (Sözlerle konuşmak).'*²³² Burada bilgi değil, söz konusu olan anlamadır; zira anlamak için yargılamayı gerektiren esnek kavramlarla oynamaktayız. Ancak hiçbir hata mümkün olmadığı veya açık kanıt kuralları bulunduğu bildiğimizi söyleyebiliriz. Günlük hayatın dokusunda bilmekten ziyade anlam yaratmakla ilgilidir. Böyle bir şey ancak tanıdığımız ve ayak uydurduğumuz insanların arasında mümkündür. Çok farklı geleneklerin bulunduğu bir ülkede insanlar, onların dillerini bilsek bile, bizim için bir muamma olabilir.²³³ Bu tür insanlar 'derin-dilbilgisi'ne göre konuşurlar. Burada sözcüklerin anlamları yüzeysel konuşmalarımızdan tamamen farklı bir içeriğe sahiptir. Aslına bu tür kullanımlarda sözcükler belli bir kavramsal içeriğe değil, oynandığı dil oyunu içerisinde bir gösterime sahiptir. Yani derin gramerde kavramların yerini göstergeler almaktadır.

Dünyanın büyük aynası artık yerini, her biri realiteyi kendi tarzında yansıtan yüzlerin çokluğuna bakmak için kırdı. Bu yüzlerden her biri, bir 'gramer'e, yani özgün bir kullanım biçimine itaat eden bir dil-oyununa uygun düşer. Analizcinin görevi, kendi derin gramerine uygun düşen kuralları bulmak için, kullanımdan hareket etmektir. Fenomenolojide öze indirgemeye düşen şey, şimdi 'gramatikal' bir araştırmanın konusu olmuştur.²³⁴ Çünkü '*öz, dilbilgisiyle ifade edilir.*'²³⁵ Ve '*dilbilgisi herhangi bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler.*'²³⁶ Biz dilbilgisinde önermeleri analitik olarak öğelere ayırır ve her bir öğenin görevini belirlemeye çalışırız. Yani 'dil oyunlarını kapsayan

²³² Wittgenstein, *PI*, s. 207 (528).

²³³ Heaton, John M., *Wittgenstein ve Psikanaliz*, Çev. Gürol Koca, Everest Yayınları, Baskı: Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2002, s. 55.

²³⁴ Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Baskı: Erkam Matbaacılık, Bursa, 1999, s. 72.

²³⁵ Wittgenstein, *PI*, s. 169 (371, 373).

²³⁶ a.y.

dilbilgisi, eylemlerin sınıflandırılmalarını içerir.²³⁷ Eylemlerin sınıflandırmasını yaparken de öncelikle hangi öğelerin ele aldığımız alana girdiklerini tespit etmemiz gerekir. Örneğin '*dilbilgisi olarak teoloji*'.²³⁸ Teolojiye gramatikal açıdan yaklaştığımızda; öncelikle onun içerdiği öğeleri, daha sonra da bu öğelerin içeriklerini belirlememiz gerekecektir. Ancak bu teolojyenin görevidir. Biz burada konuyu araştırmamızın ana teması ve aynı zamanda da din felsefesinin en temel problemlerinden biri olan din dili oyunları açısından incelemeyi düşünüyoruz.

Aslında teolojinin dini inançla olan ilişkisi, gramerinin bir dil ile olan ilişkisi gibi anlaşılmaktadır. Her hangi bir dilin grameri, o dilin mantıksal yapısını ortaya koyar ve açıklar... Gramer, bir dilde neyi söylemenin anlamlı olup olmadığını göstermek zorundadır; teoloji ise, bir dinde neyi söylemenin anlamlı olup olmadığını göstermek zorundadır. Teolojyenin işi ve görevi, 'Tanrı iyi ve güzel ise, günah nedeniyle bir cezanın çekilmesi konusunda niçin böyle ısrarlı bir tavır sergiliyor' gibi sorulara cevaplar bulmaktır. Filozofun görevi ise, önce teolojyenin sunduğu 'gramer'in tutarlı olup olmadığını incelemek, daha sonra da bu tekniğin 'iç (deruni) grameri'ni anlayıp açıkça ortaya koymaktır. Yani 1. Dini inancın üstü kapalı bir şekilde varsaydığı şeyleri keşfetmek; 2. Dini inancın mantıksal sınırlarını belirleyip bunun bir haritasını çıkarmak. Bunlardan birincisi olan deruni gramer, bize Tanrı'nın 'ne tür bir obje' olduğunu gösterebilir... İkincisi, yani dini inancın mantıksal sınırlarını çizmek ise, ona ait olan soru ve cevapların başka türden soru ve cevaplardan ayırt edilmemesinden kaynaklanan karışıklıklara düşmemeyi anlayabiliriz.²³⁹

Burada içlerinde 'Tanrı' kelimesinin yer aldığı din dili oyunlarının, 'derin gramer'ini tanımlamak söz konusudur. Bu yeni anlayışın temel ilkesi şudur: Anlam vermeyi göstermek için kullanımdan hareket etmek ve nesnelere statüsünü belirlemek için dil oyunlarını düzenleyen 'derin gramer'i göz önünde bulundurmamak, açıkça dil oyunlarının analizi için de değerlidir... Analizin görevi içinde din dilinin anlamını teşkil edildiği ilk bağlamı onarıp eski durumuna getirmektir. Gerçekte bir ifadenin asıl anlamını onu tabii yerine yerleştirdiğimizde en iyi şekilde keşfetme şansına sahip oluruz. Nasıl ki ekolojide

²³⁷ Garver, Newton, «*Gramer Olarak Felsefe*», Çev. Fatma Canpolat, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 127.

²³⁸ Wittgenstein, *PI*, s. 169 (371, 373).

²³⁹ Hudson, Donald, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, Çev. Ramazan Ertürk, A Yayınevi, Baskı: İnkansa Ofset, Ankara, 2000, s. 71-75.

'biyotop'tan*' söz ediyorsak, burada da 'logotop'tan söz edebiliriz (biyotop; belirli bir hayvan ve bitki topluluğuna yaşama şartları sağlayan biyolojik ortam, hayat ortamı, yaşama ortamı -ç.). Wittgenstein analizinin konusu asla ilâhiyatçının söylemi değildir... Sade dindarın dilidir.²⁴⁰ Wittgenstein'in yaptığı savunma, bu anlamda, apolojetik aleyhine ve bir din felsefesi lehine yapılmış savunmadır. Bu, Wittgenstein'in şu teziyle açıkça uyuşur: Herhangi bir alanda dil oyunları, ilk olgu teşkil eder. Bu ilk olgu, saygıya layıktır ve ne olursa olsun o, diğer durumlardan ödünç alınmış aklilik karakterlerine göre değerlendirilmemelidir. Apolojetik kanıtlama böylece, bir ifadeyi, kendine özgü bir tarzda 'logotop'unun dışına nakleder.²⁴¹

Klasik kelâmcılar dinleri ortaya çıktıkları doğal ortamlarına göre ele almazlar. Onların amaçları pragmatiktir; kutsal metinlerde, kendi a-priorik sistemlerini savunmaya yarayan, deliller keşfetmeye çalışırlar. Burada keşfetmek sözcüğünü bilinçli kullanıyoruz. Çünkü, kutsal metinlerde bu tür deliller olmasa bile, kelâmcılar bir şekilde sistemlerine yarayan bu delilleri yaratırlar. Sözcüklerin çokanlamlılıklarına gidip bulardan işlerine gelen anlamlarda olanları alırlar. Dolayısıyla kelâmi ekollerin temsilcileri tarafından yaratılan her bir teolojik sistem, aslında siyasi bir sistem olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden kelâmcıları dinin savunucuları değil, kendi sistemlerin savunucuları olarak görmek gerekir. Çünkü onlar sistemleri uğruna Tanrıyı kendilerine itaat ettirmeye çalışıyorlar.

Ancak dinlerin taşıyıcısı toplumlardır; yani bir din belli bir toplumda ortaya çıkar ve toplumdaki fertlere yöneliktir. Bu yüzden din kelâmcıların dini, Tanrı da kelâmcıların -sistemleri içindeki metafiziksel Tanrı- Tanrısı değil, nahif insanın dininin Tanrısıdır. Burada Tanrı insanın değil, insan Tanrı'nın emrine amadedir.

Görüldüğü gibi '*kültür bir iç tüzüktür. Ya da, bir iç tüzük varsayılır.*'²⁴² Bundan dolayı da dinlerin iç yapısını anlayabilmek için ortaya çıktıkları toplumları incelemeliyiz. Örneğin, Kuran'ın mesajını anlamak için 7. Yüzyılda, Hicaz bölgesinde kullanılan, Arap şiirini araştırmamız gerekir. Ancak bu şekilde o dönemin paradigmasını ve bu paradigmalar içerisinde sunulan mesajları yakalayabiliriz.

Wittgenstein'in problemi, dini imajları veya tasavvurları düzenleyebilen çok karmaşık grameri tasvir etmektir. Çok ilkel bir imaj, tasavvur edilen objenin tabiatına denk

* J. Greisch biyotop ifadesini, Hans Ulrich Hoche/ Werner Strube'un 'Analytische Philosophie' (Freiburg, K. Alber, 1985, p. 67-70) adlı yapıtlarından aldığını belirtmektedir.

²⁴⁰ Greisch, s. 74-75.

²⁴¹ a.g.e., s. 79.

²⁴² Wittgenstein, L., *Yan Değıniler*, s. 59 (96).

olmayan bir tanımla (örneğin, Tanrı'nın kateşizmlerde veya Sixtine şapelinde beyaz sakallı bir ihtiyar gibi tasavvur edilmesi), bir 'gramer'e yani çok yapmacık bir 'kullanım biçimi'ne sahip olabilir. Bu imajların anlamını anlamak isteyen filozof, sonuçta tasavvurların bazen çok kaba özelliğinin kendini yanıltmasına izin vermemelidir.²⁴³

i. Dil oyunları din diline özgün bir mantıki statü kazandırmaktadır. Bu mantıki statü içerisinde 'evet' ve 'hayır'a yer varken, 'acaba'ya yer yoktur. Yani bu dillerin mantığı kesin tavırlara göre işler; dolayısıyla da skeptisizme ya da agnostisizme fırsat vermez.

Her dil-oyununun bir 'logotop' teşkil ettiğini varsayalım; o taktirde onun düşünülürlüğü, dışınlı kriterlere değil; fakat özünlülük kriterlere bağlı olur. Onunu 'gramer'i özgün bir 'mantık' teşkil eder... Dini imanın orijinalliği, sırf 'gramatikal' kriterlere, örneğin 'dini inancın grameri ihtimaliyetçi bir kanıt için yer öngörmez' kriterine göre tanımlanmalıdır. 'Yarın yağmur yağacağına inanıyorum' diyen kişinin karşısında şöyle diyerek tepki gösterebilirim: 'Belki evet, belki hayır.' 'Kıyamette Tanrı boynuzsuz koyunu boynuzlu koyundan ayıracaktır' diyen kişiye aynı şekilde tepki gösteremem. Çünkü dini imanın grameri 'belki'nin veya 'muhtemelen'in nötr durumuyla bağdaşmaz. Bu nedenle Wittgenstein, yeniden dirilmeye ilgili İncil hikâyelerinde, öldükten sonra dirilmenin müjdesini kabul edenlerin de reddedenlerin de bulunduğu; fakat söz konusu sorunu askıya alanların olmadığına dikkat çeker:²⁴⁴

Birisinin Kıyamet Günü'ne inandığını benim de inanmadığımı düşünelim. Bu onun inandığının tersine inandığım, yani Kıyamet diye bir şeyin olmayacağı anlamına gelmez mi? Bu soruyu şöyle yanıtlardım: 'Hiç de öyle değil ya da her zaman değil.'

Diyelim ki bir gün gelecek beden çürüyüp dağılacak diyorum, bir başkası da 'hayır, tanecikler bin yılda bir yeniden bir araya gelirler, yeniden dirileceksin' diyor.

Biri 'Wittgenstein, buna inanıyor musun? diye sorsaydı, ona 'hayır' derdim. 'Peki bunu diyerek o adamla çelişkiye düşmüş olmuyor musun? diye sorsanız, yanıtlım yine 'hayır' olurdu.

Diyelim ki inançlı biri var ve "Kıyamet Günü'ne inanıyorum" dedi, ben de buna karşı "be o kadar da emin değilim, olabilir" dedim. Onunla aramızda çok derin bir uçurum olduğunu söylediniz. Oysa aynı kişi "yukarda bir Alman uçağı var" deseydi, ben de buna karşı "olabilir, ama

²⁴³ Greisch, s. 80-81.

²⁴⁴ a.g.e., s. 77.

*ben o kadar da emin değilim” deseyseniz, siz de böylesi bir durum için
aşlında birbirimize oldukça yakın olduğumuzu söylersiniz.*

*Sorun benim ona yakın bir yerde olmamdan çok bütünüyle başka bir
düzlemde olmam ki bunu şöyle diyerek dile getirebilirsiniz: “Sen
büsbütün başka bir şey demek istiyorsun, Wittgenstein.”*

Başkalık kendini hiçbir biçimde hiçbir anlam açıklamasında göstermez.²⁴⁵

Görüldüğü gibi Wittgenstein’a göre, bir din dili oyunu oynamanın ilk kuralı, ‘belkiler’e yer vermemektir. Çünkü eğer “bir inancımız varsa, belli durumlarda yeniden yeniden belli temellere başvururuz. İnanımız olduğu yerde, yani ‘inanıyorum’ dediğimiz yerde özel durumlar söz konusudur –öte yandan da bu inanç sıradan inançların normalde dayandığı olguya dayanmaz. İnançları birbirleriyle nasıl karşılaştırmamız gerekir? Onları karşılaştırmak ne anlama gelirdi? Diyebiliriz ki burada karşılaştırdığımız ‘zihin durumları’dır.’²⁴⁶ Yani din dili oyunları, belli kültürlerde şekillenmiş olan zihinsel durumları temsil ettiklerinden, onların karşılaştırılması, kültürlerin karşılaştırılması demektir. Bu da kültürün tamamının tanınmasını gerekli kılmaktadır. Kültürün tamamına nüfuz ettiğimizde ise, özel dil oyunları ile karşılaşırız. Bu dil oyunlarından biri de, her müminin varoluşsal birikimleri arttıkça sürekli yeniden bir temellendirmesini yaptığı, nahif insanın oynadığı din-din dili oyunudur.

j. Wittgenstein, felsefede açıklayıcı yaklaşıma karşı çıkarken yerine tanımlayıcı (descriptive) yaklaşımı önermektedir... Açıklamacı yaklaşım içinde özcülük, temelcilik, genelleme, gerekçelendirme, idealizasyon, gönderi (referenciation), temsil ve yansıtmacılık gibi ilkeleri barındırdığı için sorduğu sorular da bir şeyin neliğine yöneliktir. Felsefede nelik (whatness) tarzında formüle edilmiş sorulara (örneğin ‘zaman’, ‘bilgi’, ‘varlık’, ‘gerçeklik’, ‘hayatın anlamı nedir?’ gibi) ilkeler doğrultusunda yaklaşmamızı gerektirmektedir... Bu iddia içine düşen felsefi bir yöntem günlük dil pratiğinin dışına çıkıp kendi ideal dilini yansıtmak zorunda kalacaktır.²⁴⁷

Dil oyunları bizi üniversalizme değil, nominalizme götürmektedir. Yani artık ‘mutluluk’, ‘hakikat’, ‘aşk’ gibi içi boş olan ve bundan dolayı da klasik filozofların metafiziksel spekülasyonlarıyla doldurulan üniversal kavramlar yoktur. Bunun yerine

²⁴⁵ Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, s. 91-92.

²⁴⁶ *a.g.e.*, s. 93.

²⁴⁷ Zambak, Aziz Fevzi, «Wittgenstein Felsefesi Felsefeye ve Sosyal Bilimlere Nasıl Yeni Açılımlar Getirebilir?», *Doğu-Batı*, 19. Sayı, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2002, s. 239-240.

mutlu 'olan insanlar', 'hakiki olan şeyler', 'aşık olan insanlar' vardır. Bu anlayışın din diline de önemli katkıları olmuştur. Bundan böyle din dili değil, din-dilleri vardır.

k. Dil oyunları öğretisi din dilini, içerisinde yer alan objelerin aklilik ve mantıklılık gibi kriterlere tabi tutulmasından kurtarır.

Wittgenstein'a göre müminin, inanç lehine güvenilir bir delil istemesi bile söz konusu değildir. Ona göre 'eğer delil olsaydı, bu durum gerçekten bütün işi mahvederdi.' O yüzden, dini inancın akla uygun olduğunu göstermeye çalışmak, yani imanı bilimsel inançlarla eşdeğerde tutmak ve dini bilimle aynı düzlemde ele almak yersiz ve yanlış bir yaklaşımdır. İslam ve Hıristiyanlık gibi dinlerin tarihi yönleri olmakla birlikte, bu dinler için söz konusu olan tarihi iddialar salt 'tarihi' iddialar olarak ele alınmaz. Çünkü sıradan tarihi olaylar için gerekli olan şüphe bunlar için geçerli değildir. Burada dilin, konuşanın söylediği veya yaptığı başka şeylerle bağlantısı olan kendine özgü, tuhaf bir kullanımı vardır. Din dilini değerlendirirken söz konusu olan bu farklı bağlamın göz önünde bulundurulması gerekir.²⁴⁸

Sonunda özetle şunu söyleyebiliriz: Bilindiği gibi 'eğer bir insan diğer insanların söylediklerini çevreleyen, yorumların, düşüncelerin yer aldığı hayatın, aktivitelerin dışında kalırsa, konuşmanın, yorum yapmanın ve düşünmenin anlamını bilemez.'²⁴⁹ İnsan bütün bunları yetiştiği toplumundan alır. Her toplum insana bir çok dil-oyunu ve bu dil oyunları içerisinde sunulan birçok kullanım paradigmaları öğretir. Biz bunlar aracılığıyla toplumdaki diğer fertlere kendimizi ifade eder ve karşımızdakini anlarız. Ancak toplumdan topluma bu kullanım paradigmaları değişir. Bu yüzden içinde yetiştiğimiz toplumun dil oyunlarını kullanarak başka bir toplumun bireylerini yanlış ya da eksik anlayabiliriz. Ancak bu diğer toplumları, diğer dil oyunlarını anlamamızın mümkün olmadığı anlamına gelmez; onları buldukları yaşam tarzına girip, kullandıkları paradigmaları öğrendikten sonra anlayabiliriz. Bu oyunlar arasındaki geçişler problemine neden olur. Wittgenstein oyunlar arasındaki geçişleri reddetmemektedir. O şu sözleriyle oyunlar arasındaki geçişleri desteklemekte olduğu izlenimini veriyor:

Bir müzik parçasını anlamak –bir cümleyi anlamak. Demek ki: Bir konuşma tarzının anlamını bilsem de ama örneğin onu ne tür sınıftan insanların kullandığını bilmesem, onu bir yerli gibi anlamam. Böyle bir durumda, anlamın tam ince ayrımını bilmiyorum denir. Ama eğer bundan

²⁴⁸ Koç, T., s. 241.

²⁴⁹ Dilman, İlham, «Wittgenstein'da Ruh Kuramı», Çev. Aysun Babacan, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 196.

*sonra, sözün söylenişinde başka bir şey hissedildiği düşünülüyse, bu ince ayrım bilirse, öylece bu yeniden yanlış olurdu. Ama ben, örneğin, başkasının yapamadığı sayısız geçişler yapabilirim.*²⁵⁰

Dil oyunları arasındaki geçişler mümkün olsun ya da olmasın, din dili açısından önemli olan husus, dinsel bir söylemin anlaşılması için, bu söylemin kullanıldığı kültürün dikkate alınmasıdır. Bu da din dili'nin önünün açılması konusunda dil oyunları'nın din felsefesine çok önemli bir katkısıdır.

²⁵⁰ Wittgenstein, L., «Psikoloji Felsefesi Üstüne Düşünceler», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yayıncılık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 524.

SONUÇ

Kutsal varlıklar hakkında konuşmamıza izin veren ‘din dili’nin bütün dolaysız (teşbih, tenzih ve temsil gibi) ve dolaylı (sembolik anlatım, metaforik dil, mitolojik dil, Tanrı hakkında konuşmamıza izin veren değişik modeller gibi) anlatımları, bu varlıklar her ne kadar beşeri varlık alanını aşan bir alana ait iseler de, deneysel varlık alanından alınmıştır. Ancak ampirik alandan ödünç alınan sözcüklerden oluşan bu söylemler, ilahi varlık alanına işaret etmek için kullanıldıklarında maddi dünyada sahip oldukları içerikten çok farklı bir içeriğe sahip olurlar. Bu da her ne kadar Tanrı hakkında konuşmak zorunda isek de, bizim O’nun hakkındaki söylemlerimizi güçleştirir.

Tanrı hakkında konuşmamızın güçlüğü ile ilgili bu problem, ‘din dili’ ile ilgili eleştirilere yönelik açık kapı bırakmaktadır. Bu açık kapıyı fırsat bilen ‘pozitivist’ ya da ‘neo-pozitivist’ denen bazı filozoflar ve bilhassa ‘Viyana Çevresi’ ya da daha spesifik adıyla ‘Mantıkçı Pozitivistler’, en iyi şekilde değerlendirmeye çalışmışlardır.

Bu filozoflar dinsel söylemlere yönelik bu açığı ‘anlam’ kavramından hareketle değerlendirmeyi düşünmüş ve ‘doğrulanabilirlik ilkesi’ denilen bir ölçüt geliştirmişlerdir. Bu ölçüte göre, pozitif bilimler tek anlamlılık modeli kabul edilmiş ve her alana uygulanmaya çalışılmıştır. Bizi, bir şeyin doğruluğunu onun anlamlılığında aranmasına yönlendiren bu kritere göre, ampirik ya da mantıksal bir doğrulanabilirliğe sahip olmayan önermeler anlamsız kabul edilmiştir. Dinsel önermeler de kutsal varlıkları tasvire yönelik olduklarından, deneysel bir içerikten uzaktır. Bu nedenle doğrulama ilkesine göre bunlar hakkında konuşmaya bile gerek yoktur. Çünkü bunlar, anlamsızdır. Şüphesiz bu din dili’nin alabileceği en büyük yaradır.

Bu durumdan kurtuluş, ‘Mantıkçı Pozitivizm’ de dahil, bütün diğer çağdaş felsefe akımlarını karşısına alan, analitik felsefede olabilirdi. Ancak analitik felsefenin en sağlam ayaklarından biri olan Wittgenstein, birinci döneminde geliştirdiği ‘resim kuramı’ olarak adlandırılan felsefi yaklaşımıyla din dili’ne hiçbir katkı sağlamamıştır.

Bu dönemde Wittgenstein’in öncelikli amacı (ki bu amaç ikinci döneminde de değişmeden devam edecektir) bizi klasik filozofların metafiziksel saçmalıklarından kurtarmaktır. Bunu yaparken de bir sınır belirlemesine; söylenebilir alanla söylenemez alan olmak üzere iki farklı alanın sınırlarının çizilmesine gitmiştir: Ampirik veriler söylenebilir alanın içine dahil edilirken, Wittgenstein’in mistik olarak nitelediği ahlak, estetik ve dinsel alan söylenemez alana dahil edilmiştir. Bunların dışında kalan metafizik olarak

nitelendirilen felsefi spekülasyonlar ise, anlamsız kabul edilmiş ve her iki alanın da dışına itilmiştir. Wittgenstein söylenemez alandaki varlıkları, yüceliklerinden dolayı, deneysel alandan uzak tutmaya çalışıyordu, bu nedenle de, Tractatus'un son önermesinde bizi bu varlıklar hakkında susmaya davet ediyordu. Bu yaklaşım, dini alanı koruma çabası olarak görünse de, 'din diline' hiçbir katkıda bulunmamıştır. Çünkü dinsel varlıklar hakkında susmak, 'din dilini' kullanmamaktır.

Ancak Wittgenstein'in ikinci dönemine geldiğimizde, durumun tamamen değiştiğini görmekteyiz. Sınır çizme anlayışı yerini kültüre bırakmış, dolayısıyla artık ölçüt dil değil, kültür olmuştur.

Bu dönem içerisinde Wittgenstein'in geliştirdiği dil oyunları teorisi çok önemlidir. Bu teoriye göre biz, değişik toplumların hayat formlarını, buradan da kültürlerini ve kültür içerisinde değişik 'dil oyunları'nda yer alan farklı kullanım paradigmalarına yönlendiriliyoruz. Din de toplumun içerisinde değer kazandığına göre, bu 'dil oyunları'ndan biri de 'din dili oyunları'dır. Bu anlayışa göre, dinleri anlayabilmemiz için çeşitli kültürlerde yer alan dinsel yaşamlarla ilgili söylemlerin değer kazandığı hayat formunu ve bu hayat formu içerisinde dinsel söylemlerle ilgili kullanım paradigmalarını dikkate almalıyız.

Bu yaklaşım, 'din dili'nin önünü tekrar açarken, dinsel söylemleri bilimsel söylemlere indirgemeye çalışan mantıkçı pozitivistlerle, dinin kaynağının sosyal, psikolojik, antropolojik vb. yanlısamalara indirgemeye çalışanlara ciddi bir darbe olmuştur. P. Tillich'in savunduğu gibi artık din heteronomik (kültürden ayrı) değil teonomiktir (kültürle iç içe). Bu yüzden 'dil oyunları'nın 'din dili'ne bir diğer katkısı, bu 'din dili oyunları' anlayışı içerisinde, dinsel söylem ve mesajları anlayabilmemiz için ortaya çıktıkları dönemin toplumunun kullanım paradigmalarına başvurmamızı önerirken tarih dışı bir karakter izlemesidir. Son bir katkısı da, kültürlerin çeşitliliğinden kaynaklanan, birbirinden çok farklı dini yaşamların doğurduğu pek çok 'din dili oyunları'nı dikkate almak zorunda oluşumuz; yani artık din dilinin yerini din-dillerine bırakmış olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Baskı: Ajans Türk, Ankara, 2000.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı, İnkılap Yayınları, Teknografik Matbaacılık, İstanbul, 1998.

Aktay, Yasin, *Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı*, İslâmi Araştırmalar, 9. Cilt, 1-4. Sayı, 1996, www.angelfire.com/art/yasinaktay/Hermeneutic%20Context/Kuran_Yorumlari_nin_hermen_tik_Baglami.htm

Albayrak, Mevlüt, «*Wittgenstein'da Dünya, Değer ve Tanrı: Hakkında Konuşulan ve Konuşulmayan Şeyler Üzerine*», Tabula Rasa, 2. Sayı, Tuğra Matbaası, Isparta, 2001, s. 5-25.

Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, Baskı: İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 2002.

-----, «*Dil Oyunlarından Dilin Yapıbozumuna: Derrida'yı Wittgenstein'a Eklemek, ya da Wittgenstein'dan Hareketle Derrida'nın İzini Sürmek*», Doğu-Batı, 19. Sayı, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2002, s. 141-148.

Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Şefik Matbaası, İstanbul, 2001.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Baskı: Zirve Ofset, Ankara, 1998.

Arslan, Haydar, *Din Dilinin Mantıki Statüsü Üzerine Bir İnceleme*, Y.L.T., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum, 1997.

Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, 4. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Baskı: Başak Matbaacılık, Ankara, 1999.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 8. Baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, Baskı: Çağlayan A. Ş., İzmir, 1999.

- Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Baskı, Metis Yayınları, Yayıncılık Matbaacılık, İstanbul, 1998.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 2. Baskı, Ötüken Neşriyat, Yüksel Matbaası, İstanbul, 1981.
- Bouwsma, Oets Kolk, «*Konuşmalar*», Çev. Doğan Şahiner, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 264-282.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, Çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2000.
- Canbolat, Cem Burak, *Wittgenstein'nin Felsefi Araştırmalar'ında Özne Sorunu*, Y.L.T., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı, İzmir, 1999.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Cornish, Kimberley, *Linz Yahudisi: Hitler ve Wittgenstein: Akıl Üzerine Gizli Savaş*, Çev. Öder Ünsal, Doğan Kitapçılık Yayınları, Baskı: Şefik Matbaası, İstanbul, 2000.
- Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınları, Yayıncılık Matbaası, İstanbul, 1994.
- Dede, Münir, *Ludwig Wittgenstein'da Dil Felsefesi*, Y.L.T., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum, 1992.
- Demir, Ömer -Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Baskı: Zirve Ofset, Ankara, 1997.
- Dilman, İlham, «*Wittgenstein'da Ruh Kuramı*», Çev. Aysun Babacan, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 190-219.
- Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Baskı: MF LTD. ŞTİ, Ankara, 1992.
- , *Kutsal ve Dindışı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Baskı: MF LTD. ŞTİ, Ankara, 1991.
- Eichhorn, W., Klaus, G.-Buhr, M, Lange, E.-Alexsander, D., *Çağdaş Felsefe*, Derleyen ve Çeviren: Aziz Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi, Altın Kitaplar Matbaası, İstanbul, 1985.
- Ferré, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 1999.

- Fogelin, Robert J., «*Wittgenstein'in Felsefe Eleştirisi*», Çev. Tuncay Birkan, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 80-103.
- Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İstiklal Matbaası, İzmir, 1986.
- Garver, Newton, «*Gramer Olarak Felsefe*», Çev. Fatma Canpolat, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 106-130.
- Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Baskı: Erkam Matbaacılık, Bursa, 1999.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000.
- Güzey, Cemil, *İnsan Felsefesi Açısından 'Tractatus Logico Philosophicus'u Değerlendirme Girişimi*, D.T., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, İstanbul, 1994.
- Heaton, John M., *Wittgenstein ve Psikanaliz*, Çev. Gürol Koca, Everest Yayınları, Baskı: Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2002.
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. Hüsamettin Arslan -Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Hudson, Donald, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, Çev. Ramazan Ertürk, A Yayınevi, Baskı: İnkansa Ofset, Ankara, 2000.
- Jaques, Francis, «Teolojik Önermelere Analitik Yaklaşım», *Din Felsefesi Yazıları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 234-267.
- Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, 14. Baskı, Dergah Yayınları, Özener Matbaası, İstanbul, 2001.
- King, Robert H., *Tanrı'nın Anlamı*, Çev. Temel Yeşilyurt, İnsan Yayınları, Baskı: İstanbul Matbaa-Mücellit, İstanbul, 2001.
- Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1984.

Koç, Çağlar, *Wittgenstein'in Tractatus'u Üstüne Bir Tefsir Denemesi*,
www.gridergi.net/aralik02/caglarkoc23b.html.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Netform Matbaacılık, Kayseri, 1995.

Kolakowski, Leszek, «Din Felsefesi Üzerine», *Din Felsefesi Yazuları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Baskı: Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 176-233.

Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, 3. Baskı, Vadi Yayınları, Baskı: Başer Matbaacılık, Ankara, 2000.

Macit, Nadim, *Kurân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, Umut Matbaacılık, İstanbul, 1996.

Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 2001.

-----, *Yeni Düşün Adamları*, Çev. Aytaç Oksal, Basıma Hazırlayan: Mete Tunçay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.

Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, 2. baskı, Kabalcı Yayınları, Yaylacık Matbaası, İstanbul. 2000.

Ménard, Guy, «Dünden Yarına Kutsal ve Profan», *Din Bilim Yazuları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 24-41.

Михаил Бъчваров, Минчо Драганов, Стою Стоев, *Философски Речник*, Издателство Партиздат, София, 1978.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri «İbni Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tûsi» Düşüncesinde Varoluş*, Üçdal Neşriyat, Tasvir Matbaası, İstanbul, 1984.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 7. Baskı, Bilim Yayınları, Baskı: Zirve Ofset, Ankara, 1996.

Özbilge, Özcan, *Dilin Arafında Yaratıcı Düşünce*,
www.araf.net/dergi/sayi03/meinler/araf.htm.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, 2. Baskı, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000.

Özlem, Doğan, «Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine», *Seminer (Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji) Araştırmaları*, 1. Cilt, 1. Sayı, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1982.

Панова, Елена, «Философската Метаморфоза на Лудвиг Витгенщайн», ВЪтре в 'Лудвиг Витгенщайн -Избрани Съчинения', Превод: Николай Милков, Издателство Наука и Изкуство, София, 1988, с. 9-47.

Pears, David, *Wittgenstein*, Çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, Baskı: Acar Matbaacılık, İstanbul, 1985.

Pierre, Jacques, «Din Tanımının Açmazı: Analiz ve Aşma», *Din Felsefesi Yazıları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Baskı: Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 268-285.

-----, «Dinin Semiyotik Bir Tanımına Giriş», *Din Felsefesi Yazıları 1*, Derleyen ve Çeviren: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Baskı: Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 286-309.

Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, İz Yayıncılık, Bursa, 1996.

Pritchard, Edward Evans, *İlkelerde Din*, Çev. Hüseyin Portakal, 2. Baskı, Öteki Yayınevi, Baskı: Öteki Matbaası, Ankara, 1999.

Quinton, A., «Wittgenstein'in Çifte Felsefesi», Çev. Oruç Aruoba, *Yeni Düşün Adamları*, Bryan Magee, Basıma Hazırlayan: Mete Tunçay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.

Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992.

Rossi, Jean-Gérard, *Analitik Felsefe*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Searle, John, «Wittgenstein», *Büyük Filozoflar*, Bryan Magee, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Baskı: Engin Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 332-362.

Sezgin, Erkurt, *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, Cem Yayınları, Baskı: Umut Matbaası, İstanbul, 2002.

Sluga, Hans, «Ludwig Wittgenstein: Yaşamı ve Yapıtları», Çev. Sevinç Altınçekiç, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 11-38.

Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil*, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995.

-----, *Filozof Tanrı Misafiridir*, www.lisefelsefe.com/omernacisoykan.htm.

- , «*Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar*», Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 40-78.
- , «*Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne*», Doğu-Batı, 14. Sayı, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaası, Ankara, 2001, s. 168-184.
- Stern, David G., «*Wittgenstein Felsefesinin Ulaşılabilirliği*», Çev. Aysun Babacan, Cogito, 33. Sayı, Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Ofset Yapımevi, İstanbul, 2002, s. 296-318.
- Strathern, Paul, *90 Dakikada Wittgenstein*, Çev. Murat Lu, Gendaş Yayınları, Baskı: Kaya Matbaacılık, İstanbul, 1998.
- Taftazani, Ebu'l-Vefa, *Ana Konularıyla Kelâm*, Çev. Şerafeddin Gölcük, 2. Baskı, Kitap Dünyası Yayınları, Bayrak Matbaası, Konya, 2000.
- Tatar, Burhanettin, *Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu*, www.dinbilimleri.com/dergi/cilt1/sayi2/B_Tatar_diyalojik_dusunme.htm.
- Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000.
- , *İmanın Dinamikleri*, Çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2000.
- Tunalı, İsmail, *Estetik*, 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Turgut, İhsan, *B. Russell, L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk*, Karınca Matbaacılık, İzmir, 1989.
- Utku, Ali, «*Söylenemeyeni Söylemek: Tractatus'ta Paradoksal Yapı*», Doğu-Batı, 9. Sayı, 2. Baskı, Felsefe, Sanat ve Kültür Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaacılık, Ankara, 1999.
- , *Wittgenstein'da Resim Kuramı ve Metafizik*, Y.L.T., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum, 1996.
- Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdivenleri*, Çev. Sedat Umran, 3. Baskı, İz Yayıncılık, Baskı: Umut Matbaası, İstanbul, 2001.
- Whitehead, Alfred North, *Sembolizm*, Çev. Ramazan Ertürk, A Yayınevi, Baskı: İnkansa Ofset, Ankara, 2000.
- Витгенщайн, Лудвиг, «Бележки Върху Основите на Математиката», Върте в 'Лудвиг Витгенщайн -Избрани Съчинения', Превод: Николай Милков, Издателство Наука и Изкуство, София, 1988, с. 415-636.

Wittgenstein, L., *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, Derleyen: Cyril Barrett, Çev. A. Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaacılık, Ankara, 1997.

-----, «Felsefi Dilbilgisi», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 395-424.

-----, «Felsefi Düşünceler», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 353-374.

-----, *Felsefi Soruşturmalar* (Philosophical Investigations), Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, Baskı: Kayahan Matbaası, İstanbul, 1998.

-----, «Günlükler», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 309-327.

-----, *Mantıksal Felsefe İncelemesi* (Tractatus Logico-Philosophicus), Çev. Ali Kozbek, Logos Yayınları, Ankara, 1986.

-----, «Mavi Kitap», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 427-432.

-----, «Matematiğin Temelleri Üstüne Dersler», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 493-505.

-----, «Notlar», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 437-449.

-----, «Psikoloji Felsefesi Üstüne Düşünceler», *Felsefe ve Dil*, Çev. Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995, s. 508-535.

-----, *Yan Değıniler*, Çev. Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Yayınları, Baskı: Umut Matbaacılık, İstanbul, 1999.

Yavuz, Zikri, *Wittgenstein'da Dil Oyunları ve Dini İnanç*, Y.L.T., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara, 2001.

Yıldız, Nedim, *Wittgenstein'in Tractatus'unda Dil ve Felsefe*, Y.L.T., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 1996.

Yüce, Can Bahadır, *Ludwig Wittgenstein'i Tanımak İçin İki Kılavuz*,
www.zaman.com/2002/12/02/kultur/h1.htm.

Zambak, Aziz Fevzi, «*Wittgenstein Felsefesi Felsefeye ve Sosyal Bilimlere Nasıl Yeni Açılımlar Getirebilir?*», Doğu-Batı, 19. Sayı, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları, Baskı: Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2002, s. 235-246.



ÖZET

Din dili'nin çeşitli söylem tarzları (dolaylı anlatımdaki teşbih, tenzih, temsil ile dolaysız anlatımdaki mecazi ifadeler, metaforik anlatım, mitolojik söylem ve din hakkında konuşmamızı sağlayan değişik modeller), beşeri dildeki literatürden alınarak kutsal varlıklara göndermede bulunmak için kullanılmaktadır. Din dilinin bu açığını fırsat bilen 'Viyana Çevresi' filozofları, dinsel söylemleri 'doğrulanabilirlik ilkesi'ne tabi tutarak anlamsızlaştırmaya çalışmışlardır.

Ancak Wittgenstein'in 'ikinci döneminde' geliştirdiği 'dil oyunları' teorisi, bizi anlamı yakalayabilme konusunda, kültür içerisinde yer alan değişik toplumsal paradigmalara yönlendirmektedir. Din de, toplumun kültürel bir parçası olduğuna göre; bu dil oyunlarından biri de, din dili oyunları olarak karşımıza çıkmaktadır. Din dilinin tekrar önünün açılmasını sağlayan bu öğretiye göre, bir din dilini anlayabilmemiz için, bu din dilinin kullanıldığı toplumun kültürü içerisindeki yaşam tarzlarına, buradan da değişik kullanım paradigmalarına; dolayısıyla derin gramerine müracaat etmeliyiz.

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKAZI**