



Wittgenstein'in Din Dili Kuramından Kur'an'ın Temsil Yöntemine Bakmak

İsa ABİDOĞLU¹

Wittgenstein'in Din Dili Kuramından Kur'an'ın Temsil Yöntemine Bakmak

Looking at the Parable Method of the Qur'an from Wittgenstein's Theory of Religious Language

Özet

Dinler temelde ahlaki açıdan belirlenmiş ideal davranış modellerini insanın karmaşık doğasını dikkate alarak muhatapın hayatına aktarmayı hedef edinir. Bunun yanında söz konusu ahlaki davranış modelleri Tanrıyla ilişkili olarak insana, topluma doğaya, zamana dolayısıyla tarihe dair birtakım ilkelere işaret ederek anlam dünyaları inşa eder. Öte taraftan bu anlam dünyalarının göstergeleri kutsallık temasıyla renklenerek dilde billurlaşır ve dilin kullanımı adına özel bir alanı oluşturur. Wittgenstein'in din dili teorisi söz konusu olguyu adres göstererek mantıkçı pozitivistlerin aksine maddi objektivitenin ötesinde bir varoluş zemini içinde dinin deneyimlendiğine ve bu deneyimin dilde özel kullanımlarla özelleştirildiğine değinir. Bu çerçeveden bakıldığında Kur'an'ın bireysel ve sosyal birçok farklılıklar içinde barındıran toplumlara ve bu farklılıkların kaynaklık ettiği çeşitli anlayışların tamamına seslendiği görülür. Bu seslenişin muhtevastındaki anlamın, farklılıklara rağmen ideal anlayışlara dönüşmesinin teknik olarak imkânı temsil yöntemi ile elde edilir. Dolayısıyla bu makale Kur'an'ın Wittgenstein'in işaret ettiği gibi bir din dili teorisi içinde anlaşılmasının imkân ve sınırlarının "temsil yöntemi" bağlamında değerlendirilmesini esas alır.

Abstract

Religions basically aim to transfer ideal behavior models determined morally to the life of the addressee by taking into account the complex nature of human beings. In addition, these moral behavior models construct worlds of meaning by pointing to some principles related to man, society, nature, time and therefore history in relation to God. On the other hand, the indicators of these worlds of meaning are colored with the theme of holiness, crystallize in the language and create a special area for the use of language. Wittgenstein's theory of the language of religion addresses the phenomenon in question and, unlike the logical positivists, mentions that religion is experienced in an existence beyond material objectivity and that this experience is customized with special uses in language. From this perspective, it is seen that the Qur'an addresses societies that contain many individual and social differences and all of the various understandings that these differences originate from. The technical possibility of transforming the meaning in the content of this address into ideal understandings despite the differences is obtained by the method of parable. Therefore, the limits and possibilities of parable in the Qur'an within a religious language theory, as Wittgenstein pointed out, are open to evaluation.

Anahtar Sözcükler: Wittgenstein, Din Dili, Mesel/Temsil Yöntemi

Key Words: Wittgenstein, Religious Language, Parable Methods

Makale Türü: Araştırma

Paper Type: Research

1. Giriş

Dil fenomeni üzerine düşünmek, en başta dilin faunası olan ve toplumsal bir katman olarak yapılaşan "kültür" üzerine düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Öyle ki kültür insan yaşamı-

1 Dr., Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, İlahiyat Anabilim Dalı, isaabidoğlu@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3559-2304

nın bütününi kuşatan ve çok yönlü oluşuyla ilgili olarak farklı şekillerde tanımlanan, geniş anlamlı bir kavramdır. Dil ise kültürün hem kolayca görülen maddi tezahürlerini hem de gözlemlenmesi daha zor olan maddi olmayan tezahürlerini içerir. Daha geniş çerçeveden bakıldığında kültürün, dilin yapısal ve niteliksel oluş sürecinde etkisi olduğu kadar dilin de biçimsel yapısının kültürü doğal akış içerisinde biçimlendirdiği görülmüştür. Bu bir anlamda dilin toplumsal bir dinamik olarak kültürün devamlılığını ve sonraki nesillere aktarımını sağlayan işlevsel yönüne işaret eder. Dolayısıyla toplumsal yaşamda değerlerin ve inançların davranış kalıplarına dökülmesiyle birlikte ortaya çıkan özgün yaşam formuna dilin kullanılış biçimlerine ve temsil ettiği soyut alana bakarak nüfuz edilebilir. Öte taraftan sosyal hayatın rafine bölümlerinde beliren ve seçkin pratiklere sahip olan din, sanat, edebiyat gibi toplumsal-tarihi yapıların yeri geldiğinde maddenin ötesine doğru yani aşkın gerçeklikle temas kurma potansiyellerine dil vasıtasıyla işaret edilmesi, konuşan bir varlık olarak insanın ne denli karmaşık bir özellikte olduğunu hatırlatmaktadır. Nihayetinde denilebilir ki, insan çözümlenmesi zor olan karmaşık yapısına rağmen kimlik, din kültür gibi yapılar içinde aidiyetini bulurken ve bu aidiyet biçimlerinde soyut anlamlar üzerinden kendi varlık tanımlamasını yapmaya çalışırken dili kullanır. Bu bakımdan doğumuyla birlikte insan, kuralları önceden belirlenmiş olan bir dil-oyunu içerisinde kendisini bulur. İnsan, bu oyuna öncelikle ailenin, ileriki aşamada ise toplumun dilini öğrenerek katılır. İçinde bulunduğumuz toplumun dilini öğrenmek, bu toplumun kültürü tarafından şekillenmiş yaşam tarzını, gelenek-göreneklerini, inançlarını, değerlerini yansıtan dili öğrenmektir (Rorty, 1995: 30, Heidegger, 1982: 112).

İçinde yaşadığımız hayatın gerçekliğiyle temas kurup onu kendileştirebilmemiz dil sayesinde. Dolayısıyla dil, dünyayı kurduğumuz ve kavradığımız bir ortamdır. Wittgenstein, “bir dil imgelemek, bir yaşam biçimi imgelemektir” derken bu manaya işaret eder. Zira dil hem varlığımıza dayanak teşkil eden hazine hem de varlığımızı kendisiyle açığa çıkardığımız enstrümandır. Bu enstrüman vasıtasıyla hakikatin ve var oluşun armonisi hayatın farklılaşan notalarından dolayı farklı farklı duyulur. Bundan dolayıdır ki ‘estetik sözcüklerinin ne olduklarını açıklığa kavuşturmak için, yaşam biçimlerini betimlememiz gerekir (Wittgenstein, 1997: 26). O halde, bir dili anlamak bir tür arkaplan; yani, onu uygulayabilme yeteneğine bağlıdır. Bir kişi bir işareti şu ya da bu anlamda anladığı veya yorumladığı zaman, yapılan şey, bir tür hesap işlemidir. Bundan dolayı, “düşünce” bazen, bir cümlelin ifade edilmesine, bazen de belli bir sistem içindeki bir cümleyle birlikte oluşan bir süreç anlamına gelir (Wittgenstein; 199 6-7). Buna göre, bir şeyi gördüğümüzde, onu daha önceden gördüğümüz bir şeye benzeterek algılarız. Bir sözü duyduğumuzda onun daha önce yaşadığımız bir tecrübeyle ilişkisini kurarız. Öyle ki, bir ifadenin anlamına vâkıf olmak, ona ilişkin bir tecrübeye de sahip olmayı gerektirir. O halde, “kullanım,” “tecrübe” ve “dil oyunu” kavramlarını birbirinden ayrı düşünmek bir yerde mümkün görünmemektedir. Anlama ilişkin olarak uzlaşımı esas alan yaklaşıma göre, bu, özellikle din, sanat ve ahlâk dilinin analizi için önemlidir. Çünkü bir dil oyununun kuralları belli bir hayat tarzıyla iç içe geçmiş durumdadır. Dil, ne kadar değişik yaşam biçimi varsa, o kadar farklıdır. Bundan dolayı, bir dil oyunu kendi dışındaki bir bakış açısının tüm açıklamalarına kayıtsız kalmayı netice verebilir. Bu yönüyle dil bizâtihi bir veri veya fenomendir. Bu bakım-

dan, dili olduğu şekliyle kabul etmek gerekir (Greisch, 1999: 73). Ama insanlar genellikle bir bağlamdaki bir sözcüğün anlamını başka bağlama aktarma eğilimi gösterir. Bunlar beraber dilin farklı kullanılışlarını dikkate almama felsefi karışıklığa sebep olur. Sözcğelimi, matematiğin önermeleri salt çizgi koplekslerinden müteşekkil olsaydı, ölü, dolayısıyla ilgi çekmekten bütünüyle uzak olurdu; oysa, onların da bir tür yaşamı vardır. Aynı şey tüm önermeler için de söylenebilir. Doğrusu, duyu ya da düşünce olmasaydı bir önerme bütünüyle ölü, dolayısıyla anlam ve önemden yoksun olurdu. Netice itibariyle, diyebiliriz ki, canlı bir önerme kurmak için ölü işaretlere eklenmesi gereken şey tüm işaretlerden farklı özelliklere sahip maddî olmayan bir şeydir. Açıkça, işaretin yaşamına bir isim verecek olursak, ona işaretin kullanılışı demek durumundayız. (Wittgenstein; 1965: 4).

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. (Canpolat, 1999: 14) 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 nesnelerin adının toplamı değil, sözcüklerle yapılan işlerin toplamıdır. Bir deyinin anlamı, iş gördüğu ortamdaki, etkin olduğu dil-oyunu içindeki anlamıdır ve bu niteliğiyle de toplumsaldır. Anlam, belli bir dil-oyunu içinde iş gören ögedir (Cornish, 2000: 255). Bu bakımdan zamanın birlik gösteren bir kavramı yoktur, tersine zaman deyimini içinde kullandığı dil bağlamına göre özel bir anlam kazanır. (Weischedel, 2001: 382) 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.” (Alpyağıl, 2002: 147).

Buna rağmen insanın içinde bulunduğu koşulların üstünde bıraktığı iz açısından tarihsel bir varlık olduğu kabul edildiğinde dilin tanrısal olanla ilişkisi temelinde birtakım problemler gün yüzüne çıkar. Daha açık ifade ile insanın dünyanın herhangi bir köşesinde herhangi bir zaman diliminde olması demek tarihsel olması demektir. Zira tarihsel olmanın zorunlu çıktısı olarak, kişi hem kendisi hakkında hem de kendi dışındaki gerçeklik hakkında tamamlanmış

tarih üstü bir bilgiye ulaşmasının imkansızlığıyla yüzleşmek zorundadır. Fakat insan tarihsel olduğu kadar dinsel bir varlıktır. Zira insanın somut varlığa içkin olan tarafıyla tarihselliğinin yanında soyut varlığa ve aşkın olanla ilişkisi açısından dinselliği söz konusudur. Bu bakımdan insanın tarihselliği açısından hayatı tecrübe ederek öğrendiği dil aynı hayatı yaşamayanların dolayısıyla aynı tecrübeden geçmeyenlerin anlayabileceği bir dil olmaktan uzaktır. Bununla birlikte hayatın ötesindeki alanı tecrübesinde insanın herkes için aynı anlama işaret eden bir dilin imkansızlığı ile karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Bu farklı olanın indirgenemeyen deneyiminden başka bir şey değildir. Kısacası insanın tarihsel boyutuyla hayatı deneyimlediği tarafı sübjektif anlamlarla örülü bir dili netice verdiği gibi dinsel tarafıyla aşkın olanı tecrübe ettiği zamanlarda bu tecrübeyi dillendirdiği ifade biçimleri de yine dilde sübjektiviteyi ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla insan her zaman herkes için aynı anlamları adres gösterecek objektif bir dile indirgenemez bir mevcudiyetle karşı karşıya kaldığının bilincinde olmalıdır. Diğer taraftan varlığa ve hayata dair ortak tecrübeye sahip olmak dilin bireylerarası anlaşma aygıtı olmasının önemli dayanağı olduğu ve kültürün dil vasıtasıyla paylaşıldığı iddiası anlaşılmayı bekleyen bir tez olarak karşımıza çıkar. Bununla beraber tanrıyla konuşmak veya tanrı adına konuşmak ya da tanrının konuşmasını anlamak gerektiğinde dilin rolünü ve bu minvaldeki iletişimin imkanına dair potansiyelini anlamak kolay değildir. Nitekim tarihsel zeminde, varlığın sınırlı boyutlarında ve dilin sınırları içinde zamanı ve varlığın sınırlarını aşan boyutuyla tanrısal olanı tecrübe etmenin kıyasını yapmak insanın paradoksal durumuna işaret etmektedir. Bununla ilişkili olarak denilebilir ki, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik kutuplaşmanın yansıması olarak bir tecrübeye maruz kalmanın insan için değeri ve anlamı tecrübenin etkileyici dönüştürücülüğüne bağlıdır.

Öte taraftan tecrübenin insanın kendisine isabet etmesi hasebiyle kendisi dışında bir güç tarafından dönüştürücü niteliklerinin belirlendiğini fark etmesi tanrıya karşı rızayı ve boyun eğmeyi gerektirir. Peki, bir tecrübeye maruz kalmanın dile gelmesinin veya dile gelenin yaşanan tecrübeyi tam anlamıyla aksettirmesinin imkanları nelerdir? Bu soruya bağlı olarak insanın asli niteliklerini dışı vuran ve kendisini insan kategorisi içinde var kılan en güçlü özelliği dil olduğu kabul edilirse aşkın olana dair tecrübenin dile getirilmesi çabası ve dilin tecrübeye tercüman olması vasıtasıyla tecrübenin başka bir insana aktarılması tanrı ile insan arasındaki en derin bağlantısına işaret ettiği söylenebilir. Nitekim insan, konuştuğu dil vasıtasıyla somut ve maddi gerçeklik üzerinden soyut olana intikal eder ve dönüşür. Heidegger'in (1982: 58) İnsanın, kendisini kuşatan doğal ve fiziksel varlığı yararak fiziğin ötesine geçmesine imkân tanıyan ve bu imkânın el verdiği dönüşümü insana sağlayan aracın dil olduğunu söylemesi bu açıdan önemlidir. Daha açık ifade ile insanın kültürel bir varlık olarak tarihselliğinin yanında tarihi aşan ve içinde bulunduğu koşulları etkisizleştirerek kendisini aşkın olanla buluşturan vasıta yine dildir.

Bu ifadelerden hareket ettiğimizde gerçekten Wittgenstein'in ikinci dönemde mantıkçı pozitivistlerin aksine dine ve dini tecrübeye yönelik dil felsefesinde açtığı alan ile aşkın taraftan gelen ve tanrının konuşması olarak önümüzde duran kutsal metin Kur'an'ın insanların anlayış ve tecrübe farklılığına rağmen "insanlığın ortak dili" veya "kutsalın dili" olarak temsillerde

beliren iletişim dili arasında benzeşen temalar vardır. Bu alışma Wittgenstein'in "din dili" teorisinde insanın aşkın olanla tecrübesinde beliren anlayış vasıtasıyla kendisinde biçimlenen özgün dil ile Kur'an'ın tanrısal bir dil olarak insanlarca anlaşılması adına başvurduğu dilsel yöntem olan temsil yöntemi arasında bir zihinsel köprü kurma çabasını ortaya koymaktadır. Bu nedenle öncelikle Wittgenstein'in dil felsefesi üzerine ve ardından "din dili" teorisine değinilecektir. Ardından "din dili" teorisi temelinde temsil yöntemine dair değerdendirmelerde bulunulacaktır.

2. Tractatus'tan ve Investigation'a Wittgenstein'da Dil Felsefesi ve Din Dilinin Doğası

Wittgenstein tecrübenin dile gelmeyen yönüne işaret etmek için "hakkında konuşamadığımız bir şeyi sessizce geçip gitmeliyiz" (Wittgenstein, 2003: 221) demektedir. Hakkında sessiz kalınacak olanların konuşulması Wittgenstein ile mantıkçı pozitivistler arasındaki temel ayrım noktasıdır. Öyle ki, Wittgenstein, mantıkçı pozitivistlerin metafizik alanın varlığını inkâr ettikleri iddia ve tezlerini kesinlikle paylaşmamaktadır. Zira O metafizikle ilgili konuşulmasına karşı çıkmaktadır. Yine O metafizik alanın varlığını kabul etmekle birlikte bu alanla ilgili ne kadar çaba ortaya konulursa konulsun açık ve anlaşılır ifadelere ulaşamaz. Dolayısıyla metafizikle ilgili konuşmamak en makul yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere Wittgenstein insan için dil ile ifade edilemeyen bir alanı yani metafiziğin varlığını onaylamakla birlikte bu alanın anlamsız olmadığını fakat felsefeye konu olmasının anlamsız olacağı ileri sürmektedir. Dolayısıyla metafizik konusunda sadece susmak gerekir. Bu teze göre, "dinin alanına ait olan "Tanrı, kutsal, vb." kavramlara herhangi biri inanabilir de inanmayabilir de. Zira bu kavramların varlığını ispat etmek de çürütmek de mümkün değildir" demektedir. (Wittgenstein, 1997: 95) Wittgenstein üzerine konuşulmaması gerektiğini düşünmesine rağmen metafiziğin varlığını kabullendiği ve varlığı ifade edecek ideal dil hakkındaki düşüncelerini serdettiği birinci dönem eseri olan Tractatus, mantıkçı pozitivistlere bazı açılardan ilham kaynağı olmuştur. Wittgenstein'in düşüncesinden hareket eden mantıkçı pozitivistler, hakkında konuşulamayan şeyin varlığını kabul etmeyerek, onun anlamsızlığına hükmetmişlerdir. Onlara göre, bir ifadenin veya önermenin bilgisel veya bilişsel anlamı yüklenip yüklenmediğini belirlemede temel kriter, doğrulanabilirlik kriteridir.

Ancak yine de ifade etmek gerekir ki insanların din, kutsal tanrı vb. metafizik konular hakkında susmayı tercih etmeleri kesinlikle kendilerini tatmin etmemektedir. Dolayısıyla din ve metafizik hakkında konuşulmaması gerektiği fikrinin insanlar tarafından kabul görmeyeceği gerçeği karşısında Wittgenstein ikinci dönem felsefesiyle yeni bir yolun imkanlarını aramıştır. Söz konusu durumdan hareketle ikinci dönem felsefesinde Wittgenstein, dilin ve kelimelerin anlamı üzerinde değil de kullanımları üzerinde durmaktadır. Yukarıda sözü geçtiği üzere Tractatus'ta Wittgenstein, mantıksal anlamda ideal bir dil inşa etmeye çalışmıştır. İkinci dönem felsefesinde ise Wittgenstein dinî imanın rasyonel olmadığı görüşündedir. Aslında diyalektik ve deterministik açıdan rasyonel değildir. Oysa dini imanın kendi içinde bir rasyonelliği söz

konusudur ki bu rasyonellik yaşamın ötesinde duran kutsallığın kişide oluşturacağı manyetik cazibe sonrasında beliren bir rasyonelliği vardır. Son kertede Wittgenstein, ilk dönem çalışması olan *Tractatus Logicus Philosophicus*'u ikinci döneminde yazdığı *Philosophicus Investigations* ile tamamiyle reddetmekte ve "din dili"ni mantıkçı pozitivistlerin tavırlardan kurtarmaya çalışmıştır. "Din dili" teorisine 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." (Wittgenstein, 1998: 21).

Öyleyse "din dili"ni anlamak için onun öğrendiği 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 dili"ndeki 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. 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 (Koç, 1998: 244-245).

Aynı şekilde bir dini, ya 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 öğreti, 'oyun' sözcüğünün içeriğinde de bulunmaktadır. Almanca'dan genellikle 'oyun' olarak çevirilen 'spiel' sözcüğü, 'temsil' dediğimiz, ucu daha açık faaliyetleri de kapsar." 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 ifadesinden hareketle, sözcüklerin sosyal yaşama -toplumdaki kullanıma-mahkûm olduklarını söyleyebiliriz. (Stern, 2002: 306).

"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 (Koç, 1998: 17).

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? Bu bütünsel dil müminlerin kendi aralarında kullandıkları bir dildir. "Philips'in söylediği gibi müminin öğrendiği şey, "din dili"dir; yani diğer

müminlerle ortak bir temelde kullandıkları bir dil. Bu dili nasıl kullanacağını bilmek, Tanrı'yı bilmek olacaktır." (1993: 96-99).

Wittgenstein, (Wittgenstein, 1998: 5) dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne 'dil oyunu' diyeceğim derken bir sözcüğün veya cümlenin işaret ettiği anlamı idrak etmek için onun neyi tasvir ettiğine değil; yüklendiği iş ya da göreve bakılması gerektiğini söyler. Nitekim kelimelerin yüklendiği iş veya görev bu sözcükleri kullananın anlamlandırmasıyla ilişkilidir. Fakat bu kullanım tekdüze ve değişmez ölçülerde olmak zorunda değildir. Birden çok dilsel işlem vasıtasıyla kelimeler spesifik anlam alanlarının dışına çıkarılarak kullanım kurallarına göre farklı anlam alanlarına doğru ayrıştırılabilirler. Dolayısıyla bu dilsel işlemlere Wittgenstein "dil oyunları" adını vermektedir. Ona göre dil, farklı farklı "dil oyunları"nın bütünüdür ve her dil oyunu kendi kurallarına göre oynanmalıdır. Zira bu kuralların çerçevesi diğer oyunlarda olduğu gibi keskin köşeli olmamakla birlikte genellikle oyunun oynandığı esnada, yani praxis yoluyla belirlenirler (Wittgenstein, 1998: 257).

"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 sözcüğü anlamak için onun sinesinde üretildiği bütün bir kültürün anlaşılması gerektiği sonucu çıkmaktadır (Rossi, 2001: 46). 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. (Alpyağıl, 2002: 142).

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. Yani bir dini yaşamı anlamak da bütün bir kültürü anlamayı gerekli kılar. Bu kültüre de onun yaşadığı toplumun hayat formlarını dikkate alarak ulaşabiliriz (Alpyağıl, 2002: 153). Dolayısıyla bir ifadenin dini olabilmesi için, onun salt tarihsel ve antropolojik bir ifade olma özelliğini aşmış, inanç bağlamında bir rol oynaması ve kanaate dayanan bir dil olma özelliğini taşıması gerekir (Koç, 1998: 6).

Sonuç olarak, dil, "dil oyunları" kuramıyla birlikte, özü ve genel bir formu olmayan dilsel pratiklerin sonsuzca genişletilebilir bir toplamı olarak görülmeye başlandı. Artık bilimin meşrûyet tekeli kırıldığından, bilimsel söylem de pek çok söylemden biri hâline geldi; bunun sonucu olarak, dinî söylemin önceki bilimsel standartlara göre değerlendirilmesi imkânsızlaştı. Bundan böyle, yapılması gereken iş, dilsel pratikleri evrensel kabul edilen kıstaslara göre değerlendirmek ve belli bir dereceye göre sıralamak yerine, bunlardan her birinin ayırt edici mâhiyetini ortaya koymaktır. Sözgelimi, "din dili" sözkonusu olduğunda, felsefenin görevi, imanın temel özelliklerini ve küllî mâhiyetini aydınlatma olmaktan çıkmıştır (Clack; 1999: 51).

3. Din Dili Kuramı'ndan Kur'an'da Temsil Yöntemine Bakmak

Wittgenstein, birinci döneminde dünyanın sınırlarını dilin sınırları olarak görürken, ikinci döneminde –“dil oyunları”ndan hareketle- yaşam tarzlarına bakmamızı önerdiğinden, artık kendisinde ‘dünyanın sınırlarını kültürün belirlediği anlayışının hâkim 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 (Wittgenstein, 2003: 57). Örneğin “şu insanların hayat tarzını (dinlerini) anlayamıyorum” demek, bir yerde “onların hayat tarzını benimkiyle veya bildiğim bir hayat tarzıyla karşılaştıramıyorum” anlamına gelir. Bu aynı zamanda, onların lisanlarının ve kuramsal açıklamalarının temelini bilmiyorum demektir (Kocabaş, 1984: 22).

Wittgenstein’in “din dili” ve “dil oyunları” teorisi göz önüne alındığında bir “din dili” olarak teolojinin ifade biçimlerini ve dinî anlatıların hakikatini idrak etmede temsili anlatımın, sahih anlamın merkezinden çatallaşan anlamları dışarıda bıraktıran ölçütü nedir? Dinsel hakikatın fiziksel unsurlara ve doğal olaylara bakan izdüşümünde kelimelerin kullanımı hakikatın objektif idraki için tek başına yeterli olamaz. Zira bilindiği üzere aynı kelimelerin zihinlerde aynı algıyı ve anlamı uyandırmama ihtimali vardır. Bu soruna yönelik Wittgenstein’in (1995: 161) cevabı tutarlıdır: Kelimeler kullanımlarına bağlı olarak değil praxislere bağlı olarak anlam yüklenirler. Daha öz ifade ile “Kelimelere anlam veren praxistir” Dinî ifade ve anlatılar, anlamlarını var oldukları, belki kıvamına erdikleri, “yaşam praxis’inden yüklendikleri gibi bu ifade ve anlatılar “yaşam praxis”ine dönüşmüyorsa anlamsızdırlar. Bu kritere bağlı olarak denilebilir ki inanmayanların Tanrı, kutsal vb. hakkında dile getirdikleri dinî içerikli ifade ve söylemler “din dili”nin dil oyunu prensibiyle uyuşmadığında dolayı anlamsızdır (Aliy, 2005: 168).

Wittgenstein’in praxis kelimesiyle ifadesini bulan anlamla ilişkili olarak denilebilir ki temsillerin temsil diline muhatap olan inanan için anlamlı gelmesinin koşulu imanın rezonansı ve cazibesi altında bir hayatın yaygın ve basit pratikleri üzerinden bir seyr-i sülûke dahil olmaktadır. Çünkü dışsal dünyanın ve sosyal alanın aşkın gerçekliği ve soyut anlamları ihtiva eden kutsallığına bakan tarafları kişinin içsel dünyasına yansırken sübjektif anlamlara ve dolayısıyla hakikatın uzağına düşme ihtimali ortaya çıkar ki bu ihtimal özellikle soyut anlamların dile gelirken ve bu dile geliş biçimi ile ilgili olarak dilde anlaşılama problemini adres gösterir. Örneğin Kur’an’ın tanrı-alem-insan-toplum-tarih ve öte dünyaya dair anlaşılmasını ön gördüğü kutsal mesajın Kur’an’ın hayatın merkezinde ikame ettiği değerler skalasının yaşamsal pratiklerde deneyimlenmesi neticesinde vicdanın uyanmasına bağlı olarak anlaşılması söz konusudur. Söz konusu dini anlam da farklı zaman dilimlerinde yaşayan insanlar için inanç ve anlayışlarda bir birliğe işaret eder. Öyle ki insanlar bu soyut cemaate dahil olmaları vasıtasıyla Kur’an’daki meseller üzerinden ortak bir dili konuşma imkânı bulurlar.

İslam’da hem ibadetin anlam ve değeri hem de ahlaki davranış ve pratiklerde aranan ideal zeminin ideal olmayandan farkı çoğu zaman şekilsel dayanaklarla izah edilemez. İbadet ve ahlaka dayalı muteber ve makbul eylemler ancak kendilerine eşlik eden objektif fakat soyut bir

anlama dayanır. Söz konusu anlam içeriğine tüm anlayış biçimlerinin intikali için dilde gücünü mesel/temsilin işlevselliğinden alan bir alan açılır. Bu alan şüphesiz bir “din dili”ne işaret eder. Nitekim Francis’in ifadesinde yer aldığı gibi “din dili” bir hikâye biçiminde olduğu zaman, kendini olayları anlatmakla sınırlamaz; onların anlamlarını da aktif olarak davranışa dönüştürür. (Francis, 2001: 255) Aynı şekilde "Braithwaite, dini hükümlerin sıradan ahlaki hükümlerden farklı olarak bir takım ‘hikayeler’in veya ‘meseller’in eşliğinde sunulduğunu söyler. (Braithwaite, 1995: 59) Bu meseller, insana nasıl bir hayat tarzını seçmeleri konusunda bazı ipuçları verir. Bu ipuçlarının değerlendirilip değerlendirilmemesi, insana düşer. Başka bir deyişle, dini inancın özünü subjektif iradeye dayanan bir seçim oluşturur. Adı geçen hikayelerin lafzi anlamda doğru olmaları gerekmez. Bu durumda onlara ampirik bir kanıtlanma yönteminin uygulanmasına da gerek kalmaz. Önemli olan, onların iletmek istedikleri ahlaki mesajdır." (Ayдын, 2001: 128).

Mecazi veya metaforik 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 (Koç, 1998: 68). Hem İslam müfessirleri hem de Hıristiyan hermenötikçileri tarih boyunca teolojik metinlerde çelişkili gibi görünen kısımları mantki bir şekilde açıklama, bu metinlerin tutarlı bütünlüğünü oluşturma konusunda bir kurtarıcı olarak metaforik dile baş vurmuşlardır.

Metaforik veya 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 tek anlamlılıkla 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 arz eden bazı hususların sembolik bir takdim şekli olarak görmek suretiyle, başka bir anlam düzeyine nakleder (Koç, 1998: 89-90). Buradaki fark aslında temsiller ile Kur’an kıssaları arasındaki farktır. Bu bakımdan sembolik dil aslında bir yönüyle temsili dildir. Temsili dil soyut anlamlar ihtiva eden anlatımlardır. Bu anlatımların dışsal karşılıklarının olması gerekmez

Nitekim temsil kelimesinin anlam içeriğine bakıldığında “Akli olanın hissi bir suret altında sunumu” diye formüleleştirilen örneklemeli anlatımın en bariz amacı olarak ise soyut ve ruha, akla uzak manaları anlayışa yaklaştırmak, kavratmak tanımına vurgu yapılır (Kılıç, 2010: 11). Burada Kur’an’ın vicdan fenomeni üzerinden hisleri terbiye etme planına bağlı olarak temsiller

üzerinden bir “din dili”ni inşa ettiği görülür. Söz konusu “din dili” kavrayış ve davranış perspektifinde vücut bulan dini tecrübenin kendinde barındırdığı hakikati ifade planında biçimlendirmesi yönüyle Kutsal metin ile muhatapları arasında sağlıklı bir iletişime olanak sağlar.

Öte taraftan dini tecrübenin özel ismi olarak imanın, hayatın pratikleri içinde tezahür eden değeri açısından düalistik bir yapıda olduğu hatırlanmalıdır. Nitekim dinin, sınırlı boyutları olan fiziksel varlıkta tecrübe edilmesi zorunluluğu karşısında insan, dini iman ile tarihi aşan ve zamanın tüm dilimlerinde değişmez nitelikleriyle aşkın olanın künhüne vakıf olabilme yetisini kendisine kazandıran iman ile nesnel bir gerçekliğe erişir. Fakat bu dini iman ile tarihin bir kesitinde ve yine sınırlı varlıkta sınırlı biçimde deneyimlenerek elde edilen günlük iman aynı değerde değildir. Buna rağmen Dinî imanın objesi olan şey, alışıldık günlük imanın da objesi olabilir. Fakat hayatın akışı içerisinde herhangi bir olay dinî imanın objesi olduğunda, yani tarihi ve olgusal bir iman değil de dinî bir imanın alanına girdiğinde bu obje, her ne kadar aynı kelimeler kullanılsa da –kıyamet günü gibi- farklı bir semantik anlam kazanır. Buna göre iki iman arasındaki en büyük farklılık semantik farklılıktır. Dolayısıyla Kur’an’ın bünyesinde barındırdığı “din dili”nin anlaşılması açısından bu semantik farklılığın dikkate alınması gerekliliği gün yüzüne çıkmaktadır. Nitekim tanrının varlıkta içkin olan ve varlığa aşkın olan vasıflarının dilde ifadesini bulması semantik farklılık bağlamında ortaya çıkan teşbih-tenzih dengesinin idraklerde objektif biçimde tezahür etmesini gerekli kılmaktadır. Bu açıdan söz konusu gereklilik Kur’an’ın sahip olduğu “din dili”nin zamanın bir diliminde nesnel biçimde anlaşılabilmiş olmasının sağlaması olarak Peygamber yaşantısının bir temsil olarak alınması zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu bir anlamda Kutsal metnin mesajında beliren anlamın sıhhatli şekilde muhataba aktarılmasının meşruluğu onaylanmış bir tecrübeyi ve bu tecrübenin zemini olan bir praxisle işaret etmektedir. Söz konusu praxis Peygamberin hayatında temessül eden ömeklik olarak varlığın "belli bir mertebede" yapılan "nesnel" tanımı ile o "varlığın tecrübe edilmesi" arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır.

Bir dil oyunu insanın aşkınla olan ilişkisini ifade etmeyi amaçlamaktayken, kullandığı dilsel formlar ve malzemeler içkin olana, dünyevi olana ilişkindir. Tıpkı temsiller gibi. Temsil eylemlerden oluşan bir bütüncül hikâye ile dilde ifadesi mümkün olanı farklı anlayışlardan kurtarmanın adıdır. Kökenleri açısından dinsel alanın dışında kalan ifade biçimlerinin dinî anlatılarda kullanılması açısından temsillerde kullanılan olay kurgusu ve bu kurguda istihdam edilen kelimeler, varlığın içinden, varlığa içkin olanı mı yoksa varlığın içinden varlığa aşkın olan varlık ötesini mi adres göstermektedir? Her halükârda temsillerdeki olay kurgusu ve bu kurgu için seçilen kelimeler, içkin ve aşkın arasındaki dualiteyi ortadan kalkarak dikotomiye dönüştüğünde dolayısıyla hakikatin biricikliği ve teklifi idrak edildiğinde gerçek anlamını bulur. Fakat bu sahil ve gerçek anlamın bulunduğu sağlamasını verecek olan nedir? Wittgenstein’a göre bu sağlamanın salt dilin doğası ve alanı içerisinde yapmak imkansızdır (Wittgenstein, 1997: 10). Dolayısıyla bu imkânsızlık aslında yukarıda sözü geçtiği üzere bir “din dili” olarak temsillerin anlaşılması, geçerliliği ispatlanmış, meşruluğu onaylanmış ve tarihin tüm zaman birimlerinde uygulanma fırsatını kendinde barındıran praxisleri bulma ve bu praxisleri ortaya koyan ve düzenleyen aktörün tecrübesine katılma zorunluluğuna işaret etmek-

tedir. Öyle ki, Kur'an'daki temsilleri anlamak şartı bu tecrübeye katılmak olduğu gibi yeni temsiller kurgulamanın şartı da bu tecrübeye katılmaktır. Nitekim varlığın dil ile ilişkisinin verilecek temsillerde doğru kurulması için İslam geleneğinde Kur'an'ın getirdiği temsillere benzer temsillerin getirilmesi ancak Peygamber'e ve onun varisi kabul edilen alimlere mahsus-tur.

Temsil getirme hususunda alimlerin yetkisini düşünöldüğünde bilginin ve aklın hakikatle varlık arasındaki kesişim noktasıda beliren tasdik ameliyesi arasında ilişki akla gelmektedir ki Wittgenstein şöyle bir soru sorar: Bir imanın akliliğinin ölçütü nedir? Wittgenstein şu görüşte: Bir imanın akliliğinin ölçütü, onun gücünün, tasdik derecesine olan bağıntısıdır (relation). Eğer bu ilişki orantılı ise sözkonusu iman aklidir. Buna göre alışıldık günlük iman bu aklilik ölçütüne uymakta, dinî iman ise uymamaktadır. Ama işte tam burada başka bir ölçüt ortaya çıkmaktadır: O da güçlölük ve bağıntı olarak kişinin "bir şeyleri" riske etmesidir. Bu bağlamda dinî imanın aklilik ölçütü de keyfiyeti gibi "başka"dır. Dindar bir insanın, kendi imanı daha zayıf temellere dayansa da bu iman için birşeyleri riske etmesi de dinî imanın akliliğinin farklı bir "aklilik" olduğunu gösterir (Wittgenstein, 1997: 54). Fakat Wittgenstein'in dini imanı tamamen tasdik kavramından soyutlaması problemli görünmektedir. Nitekim Dini iman metafiziksel yönden esen ilahi bir cazibenin manyetizması ile özel bir terbiye sürecine işaret ettiğinden bu terbiye sürecinde tarihsel koşulları aşan bir tasdik ortaya çıkar. İslam için "gayba iman" ilkesi bu açıdan dikkat çekicidir. Fakat günlük iman dışsal etkilerin savrukluğu ve kesreti içinde bütüncöl bir bakıştan yoksundur ve tarihsel koşullar altında bir tasdikten ibarettir. Veya tamamiyle subjektif bir bütüncölölük söz konusudur ki bu subjektiflik din mevzu bahis olduğunda kişiler arası anlaşmaya imkân vermeyen tartışma üslubunu hayata hâkim kılar. Örneğın Hz. Nuh'un (a.s) kurak ve çorak bir yerde gemi inşasına emredilmesi veya Hz. İbrahim'in (a.s) çocuğunu kurban etmesi gibi günlük iman ile anlaşılamayacak şeyler ancak dini iman ile anlaşılması mümkündür. Dolayısıyla "din dili"nin bir yeti olarak kazanılması ve kullanılması hem sözlü hem de sözlü olmayan davranışı gerektirir ve Wittgenstein'in ifade ettiği üzere verilen herhangi bir dilsel ifade kendisi olmak dışında bir bağlam içinde ortaya çıkan bütün bir eylem bağı içinde bir elementtir. Wittgenstein'in bir yaşam biçimi' adını verdiği, bu bütün eylemdir (Wittgenstein, 1997: 78).

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 özneliği 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 anlaşılın, dille ifade edilebilen, kısacası kutsal kitapta belirlenmiş olan biçimdir. İç biçim ise, subjektiftir. İnanan kişinin Tanrıya yüklediği kişisel anlamlardan oluşmuştur. İç biçim kendine özgü, kendi şartlarında, bir tefekkür sonunda ortaya çıkar. O, düşündüğu, 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 (Özcan, 2000: 242-243).

Maddenin sınırları dışında mukim olan hakikati, insan idrakine, herhangi bir ilave ya da eksiltme yapmadan yakınlaştıramaz. Hakikate dair olanın bilgisi, tüm idrakler için geçerliliği söz konusu olan bir hüviyet arz eder. Kişisel tecrübenin ise bütünü kapsayıcı bir niteliğinden söz edilemez. İnananlar nezdinde genel geçerliliğe sahip ve tüm idrak biçimlerini kuşatıcı vasıfta olan bir hakikati, bireyin tecrübeleriyle sınırlamak, onun kuşatıcı niteliğine halel getirecektir. Dolayısıyla temsili anlatımın, bu çelişkiyi izale için bir uzlaşım dili olarak devreye girdiğini söyleyebiliriz. Temsili dilin, kaynağı mutlak varlıkta olan bilginin insan düzeyine aktarılması sırasında başvurulan bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz (Süphandağı 2013:15). Fakat Tanrının zatının tasvir açısından dile gelmemesi meselesi vardır ki bu mesele Wittgenstein'in susulması gerekir dediği yere işaret eder. Öyle ki Kur'an'da Nahl suresi 74. ayette: “Sakın Allah ile başka şeyler arasında temsiller getirerek benzetmelere kalkışmayın...” demektedir. Zira “Tanrı varlığın dini adıdır” denilese 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' (Tillich, 2000: 32). Nihayetinde Tanrı varlığın dini adı olduğu gibi varlıkta tezahür eden iş, oluş ve hareketin dini imajı temsillerdir. Yine zamanın ve mekânın hakikate iştiraki bizzat vahiyle yani temsillerle ortaya çıkar

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. (Özcan, 2000: 55-56). Dolayısıyla kullanılan dilin tek anlamlı 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 bu dil tenzihi dil ile teşbihi dil arasında bir 'orta durum' dilidir ki (Koç, 1998: 67-68) temsiller bu dilin insan muhayyilesine hitap eden biçimleridir

Temsiller Kur'an metnini anlamayı kolaylaştıran ve bu metnin içerdiği “dil oyunları”nı aşkâr kılan yönlendirici eldir. Çünkü dini tecrübe ancak dinin otoritesi sayılan tanrının yaşattı-

ęı subjektif tecrübeye yani dille ifadesi mümkün olmayan tecrübeye dayanır. Aslında tecrübeyi kendisi objektif olmakla birlikte bu tecrübeye vesile olan olaylar tanrısal bir kurguya dayanır ve herkesin hayatında subjektif biçimde cereyan eder. Kişiler iman ettik dedikten sonra girdikleri bu yolda sınırsız kurgular ve yaşantı formlarıyla benzer tecrübeyi yaşarlar. Fakat bu tecrübe ile tecrübe vasatı arasında mantıksal bir bağın kurulması objektif biçimde imkansızdır. Buna rağmen bu bağlantıyı kurmaya temsiller olanak verir. Örneğin Mekke ve medine toplumunu dil inşa etmiştir. Bu dil de ancak iman gibi metafiziksel bir varoluşun ayakta tuttuğu bir yapı içinde anlaşılır. Kur'an'a muhatap olan sahabe topluluğunun Kur'an'dan anladığı anlamı tarihsel olandan ayrılması ancak temsil kavramının anlam içeriğiyle izah edilebilir. Nitekim sahabe topluluğundan sonra dünya üzerinde yaşamış tüm Müslüman topluluklar için imanın yaşamı inşa etmesi ile birlikte müminler sınırsız yaşantı formları üzerinden fakat bu formların içerdiği öz olan evrensel hakikatle buluşma imkanları peygamberin ve sahabe hayatının temsil şeklinde ele alınması ile mümkündür. Bu anlamda Hz. peygamber ve dönemi hakikatin arketipi olarak bir timsaldir. Bu bakımdan temsil formların standartlaştırılması yerine özün standartlaştırılmasına işaret eder.

4. Sonuç

Wittgenstein'in ikinci dönemde mantıkçı pozitivistlerin aksine dine ve dini tecrübeye yönelik dil felsefesinde açtığı alan ile aşkın taraftan gelen ve tanrının konuşması olarak önümüzde duran kutsal metin Kur'an'ın insanların anlayış ve tecrübe farklılığına rağmen "insanlığın ortak dili" veya "kutsalın dili" olarak temsillerde beliren iletişim dili arasında benzeşen temalar vardır.

Wittgenstein'in praxis kelimesiyle ifadesini bulan anlamla ilişkili olarak denilebilir ki temsillerin temsil diline muhatap olan inanan için anlamlı gelmesinin koşulu imanın rezonansı ve cazibesi altında bir hayatın yaygın ve basit pratikleri üzerinden bir seyr-i sülûke dahil olmaktır. Çünkü dışsal dünyanın ve sosyal alanın aşkın gerçekliği ve soyut anlamları ihtiva eden kutsallığına bakan tarafları kişinin içsel dünyasına yansırken subjektif anlamlara ve dolayısıyla hakikatin uzağına düşme ihtimali ortaya çıkar ki bu ihtimal özellikle soyut anlamların dile gelirken ve bu dile geliş biçimi ile ilgili olarak dilde anlaşılama problemi adres gösterir. Örneğin Kur'an'ın tanrı-alem-insan-toplum-tarih ve öte dünyaya dair anlaşılmasını ön gördüğü kutsal mesajın Kur'an'ın hayatın merkezinde ikame ettiği değerler skalasının yaşamsal pratiklerde deneyimlenmesi neticesinde vicdanın uyanmasına bağlı olarak anlaşılması söz konusudur. Söz konusu dini anlam da farklı zaman dilimlerinde yaşayan insanlar için inanç ve anlayışlarda bir birliğe işaret eder. Öyle ki insanlar bu soyut cemaate dahil olmaları vasıtasıyla Kur'an'daki meseller üzerinden ortak bir dili konuşma imkânı bulurlar. Kur'an'ın vicdan fenomeni üzerinden hisleri terbiye etme planına bağlı olarak temsiller üzerinden bir "din dili"ni inşa ettiği görülür. Söz konusu "din dili" kavrayış ve davranış perspektifinde vücut bulan dini tecrübeyi kendinde barındırdığı hakikati ifade planında biçimlendirmesi yönüyle Kutsal metin ile muhatapları arasında sağlıklı bir iletişime olanak sağlar.

Öte taraftan dini tecrübenin özel ismi olarak imanın, hayatın pratikleri içinde tezahür eden değeri açısından düalistik bir yapıda olduğu hatırlanmalıdır. Nitekim dinin, sınırlı boyutları olan fiziksel varlıkta tecrübe edilmesi zorunluluğu karşısında insan, dini iman ile tarihi aşan ve zamanın tüm dilimlerinde değişmez nitelikleriyle aşkın olanın künhüne vakıf olabilme yetisini kendisine kazandıran iman ile nesnel bir gerçekliğe erişir. Fakat bu dini iman ile tarihin bir kesitinde ve yine sınırlı varlıkta sınırlı biçimde deneyimlenerek elde edilen günlük iman aynı değerde değildir. Buna rağmen Dinî imanın objesi olan şey, alışıldık günlük imanın da objesi olabilir. Fakat hayatın akışı içerisinde herhangi bir olay dinî imanın objesi olduğunda, yani tarihi ve olgusal bir iman değil de dinî bir imanın alanına girdiğinde bu obje, her ne kadar aynı kelimeler kullanılsa da –kıyamet günü gibi- farklı bir semantik anlam kazanır. Buna göre iki iman arasındaki en büyük farklılık semantik farklılıktır. Dolayısıyla Kur'an'ın bünyesinde barındırdığı "din dili"nin anlaşılması açısından bu semantik farklılığın dikkate alınması gerekliliği gün yüzüne çıkmaktadır. Nitekim tanrının varlıkta içkin olan ve varlığa aşkın olan vasıflarının dilde ifadesini bulması semantik farklılık bağlamında ortaya çıkan teşbih-tenzih dengesinin idraklerde objektif biçimde tezahür etmesini gerekli kılmaktadır. Bu açıdan söz konusu gereklilik Kur'an'ın sahip olduğu "din dili"nin zamanın bir diliminde nesnel biçimde anlaşılabilmiş olmasının sağlaması olarak Peygamber yaşantısının bir temsil olarak alınması zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu bir anlamda Kutsal metnin mesajında beliren anlamın sıhhatli şekilde muhataba aktarılmasının meşruluğu onaylanmış bir tecrübeyi ve bu tecrübenin zemini olan bir praxise işaret etmektedir. Söz konusu praxis Peygamberin hayatında temessül eden ömeklik olarak varlığın "belli bir mertebede" yapılan "nesnel" tanımı ile o "varlığın tecrübe edilmesi" arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

Aliy, A. (2005). Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman [Bir Rekonstruksiyon Denemesi], *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, Ocak-Haziran.

- Alpyağıl, R. (2002). *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İstanbul: Anka Yayınları.
- Aydın, M. (2001) *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Braithwaite, R.B. (1995). *An Empiricist View of the Nature of Religious Belief*, (ed.: John Hick), Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Canpolat, C.B. (1999) Wittgenstein'in Felsefi Araştırmaları'nda Özne Sorunu, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilimdalı, İzmir.
- Clack, B.R. (1999) *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cornish K. (2000). *Linz Yahudisi: Hitler ve Wittgenstein: Akıl Üzerine Gizli Savaş*, Çev. Öder Ünsal, İstanbul: Doğan Kitapçılık Yayınları.
- Çınar, A. (2007). Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1, 193-210.
- Fay, B. (2001) *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Greisch, J. (1999). *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi.
- Heiddeger, M. (1982). *On the Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco.
- Kılıç, S. (2010). Kur'an ve Hadislerde Temsilî Anlatım Örnekleri, *İslami İlimler Dergisi* 5/1 bahar.
- King, R. (2001). *Tanrı'nın Anlamı*, Çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kocabaş, Ş. (1984). *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Koç, T. (1998). *Din Dili*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özcan, Z. (2000). *Teolojik Hermenötik*, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Phillips, Dewi Z. (1993). *Wittgenstein And Religion*. Londra: Macmillan Press.
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yayınları.
- Rossi, J. (2001). *Analitik Felsefe*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Stern, David, G. (2002). Wittgenstein Felsefesinin Ulaşılabilirliği, Çev. Aysun Babacan, *Cogito*, 33. Sayı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Süphandağı İ. (2013). Batı ve Doğu İslam Anlatı Geleneği Farkı Temsili Dil İle Hikaye Örneği, *İslami İlimler Dergisi* yıl: 8 cilt :8 sayı 1, bahar.

- Tillich, P. (2000). *Din Felsefesi*, Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Weischedel, W. (2001). *Felsefenin Arka Merdiveni*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (1997). *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnançlar Üzerine Söyleşiler*, Derleyen: Cyril Baret, Çev. A.Baki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2003), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wittgenstein, L. (1998). *Felsefi Soruşturmalara*, Çev. Deniz Kanit, Küyerel Yayınları.
- Wittgenstein; L. (1965). *The Blue and Brown Books*, Harper Torchbooks, New York.
- Yaran, Cafer. S. (2000). *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnançının Akliliği*, Samsun: Etüt Yayınları.

Extended Summary

Religions basically aim to transfer ideal behavior models determined morally to the life of the addressee by taking into account the complex nature of human beings. In addition, these moral behavior models construct worlds of meaning by pointing to some principles related to man, society, nature, time and therefore history in relation to God. On the other hand, the indicators of these worlds of meaning are colored with the theme of holiness, crystallize in the language and create a special area for the use of language. Wittgenstein tried to explain the context of using language with the concept of "language games". According to him, every language game (discourse) is an expression of a certain way of life. According to this understanding, the language of religion, like the language of science, is a separate language game. He has a way of life he leans on and his own unique grammar. Religious expressions can be understood in the context of this lifestyle, based on its own deep grammar. but when viewed from this point of view, religious expressions are handled only at the historical-factual level and their metaphysical implications and extensions are ignored. Wittgenstein's theory of the language of religion addresses the phenomenon in question and, unlike the logical positivists, mentions that religion is experienced in an existence beyond material objectivity and that this experience is customized with special uses in language. From this perspective, it is seen that the Qur'an addresses societies that contain many individual and social differences and all of the various understandings that these differences originate from. The technical possibility of transforming the meaning in the content of this address into ideal understandings despite the differences is obtained by the method of Parable. Parables are the guiding hand that makes it easier to understand the text of the Qur'an and makes the language games contained in this text obvious. Because religious experience is based only on the subjective experience of God, who is considered the authority of religion, that is, an experience that cannot be expressed in language. In fact, although the experience itself is objective, the events that lead to this experience are based on a divine fiction and occur subjectively in everyone's life. People experience a similar experience with unlimited fictions and life forms on the path they take after they say they believe. But it is objectively impossible to establish a logical link between this experience and the experience medium. However, parables make it possible to make this connection. It should be remembered that faith, as the proper name of religious experience, is dualistic in terms of its value manifested in the practices of life. As a matter of fact, in the face of the necessity of experiencing

religion in a physical being with limited dimensions, a person reaches an objective reality with faith that transcends history and gains the ability to have a grasp of the transcendent with its unchanging qualities in all periods of time. However, this religious faith is not of the same value as the daily faith obtained by experiencing it in a limited way in a limited part of history and again in limited existence. However, what is the object of religious faith can also be the object of ordinary everyday faith. However, when any event in the course of life becomes the object of religious belief, that is, when it enters the domain of a religious belief rather than a historical and factual one, this object acquires a different semantic meaning, even though the same words are used -like the Day of Judgment. Accordingly, the biggest difference between the two faiths is the semantic difference. Therefore, the necessity of taking this semantic difference into account in terms of understanding the religious language that the Qur'an contains comes to light. As a matter of fact, the expression of God's attributes, which are inherent in existence and transcendent to existence, in language necessitates the objective manifestation of the balance of simile-tanzih, which emerges in the context of semantic difference. In this respect, the aforementioned requirement points to the necessity of taking the life of the Prophet as a representation in order to ensure that the religious language of the Qur'an can be understood objectively in a period of time. In a sense, this indicates an experience that has been validated to convey the meaning that appears in the message of the sacred text to the addressee in a healthy way, and a praxis that is the basis of this experience. The praxis in question removes the distinction between the "objective" definition of existence, which is made "to a certain extent", and the "experience of existence" as an example in the life of the Prophet. Therefore, the limits and possibilities of parable in the Qur'an within a religious language theory, as Wittgenstein pointed out, are open to evaluation.