



GAZİANTEP UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Journal homepage: <http://dergipark.org.tr/tr/pub/jss>



Araştırma Makalesi • Research Article

Gündelik Dil Felsefesi Bağlamında Din Dili ve Doğruluk Problemi

Religious Language and the Problem of Truth in the Context of Ordinary Language Philosophy

Okan BAĞCI^{a*}

^a Dr. Öğretim Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Gaziantep / TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-0809-3761

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 14 Temmuz 2021

Kabul tarihi: 3 Eylül 2021

Anahtar Kelimeler:

Din felsefesi,

Din dili,

Gündelik dil felsefesi,

Doğruluk,

Doğrulama

ARTICLE INFO

Article History:

Received July 14, 2021

Accepted September 3, 2021

Keywords:

Philosophy of religion,

Religious language,

Ordinary language philosophy,

Truth,

Verification

ÖZ

Bu çalışmanın temel amacı, doğrulama ilkesinin din dili üzerindeki etkisini ve doğrulama sorununa yönelik üretilen çözümleri incelemektir. Bu konuyu önemli kılan, özellikle mantıksal pozitivizmde, dini önermelerin doğrulanamaması sebebiyle hiçbir anlam taşımadığı iddiasıdır. Ancak gündelik dil felsefesi, dillerin pek çok kullanım alanı olduğunu ve bir ifadenin anlam kazanması için doğrulamanın zorunlu koşul olmadığını göstermiştir. Bu yüzden bu makalenin odak noktası, din dilinin doğası ile birlikte gündelik dil felsefesidir. Ayrıca konuyla ilgili kapsamlı bir değerlendirme yapılabilmesi için yanlışlama ilkesine yer verilmiştir. Dini iddialarda referans, anlam ve doğruluk sorunları ele alınmakta ve din dili için bir semantik teorisinin imkânı tartışılmaktadır. Öte yandan, gündelik dil felsefesinde söz edimleri, uzlaşım ve dil oyunları gibi bazı yaklaşımların din diline uygulanabilirliği irdelenmiştir. Son olarak bahsi geçen yaklaşımlara yönelik itirazlar değerlendirilmiş ve etkin bir din dili oluşturmamanın zorluklarının altı çizilerek bazı öneriler sunulmuştur.

ABSTRACT

The main objective of this study is to analyse the influence of the principle of verification on religious language and the solutions produced for the problem of verification. What makes this subject important is the fact that, especially in logical positivism, religious assertions are claimed to have no meaning as they cannot be verified. However, ordinary language philosophy has shown that languages have many uses, and verification is not the necessary condition for an utterance to have a meaning. Therefore, the focus of this paper is on ordinary language philosophy, along with the nature of religious language. Besides, the principle of falsification is included so as to ensure a comprehensive evaluation on the subject matter. The problems of reference, meaning and truth in religious assertions are covered and the possibility of a semantic theory for religious language is discussed. Additionally, the applicability of some approaches, such as speech acts, conventionality and language games, in ordinary language philosophy to religious language is examined. Finally, objections to the approaches mentioned are evaluated, and having underlined the difficulties in establishing an efficient religious language, some proposals are put forward.

* Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: okan_bagci@hotmail.com

EXTENDED ABSTRACT

Though there have always been controversies in the field of religious language, the principle of verification supported by the Vienna Circle surely deepened the conflicts. According to the principle of verification, for a statement to be meaningful either it should be cognitively verifiable, or it should be a truth of logic. This resulted in the elimination of the statements that belong to metaphysics, including religious statements such as "God exists." Later, the principle of falsification, which argued that for a statement to be meaningful it must be falsifiable, was introduced and became a bigger challenge for those who were defenders of religious language against verificationism. Hare, for example, tried to solve the problem by introducing bliks, which may be interpreted as unfalsifiable beliefs or attitudes. Hick, on the other hand, offered an eschatological verification.

However, with the ordinary language philosophy, it was claimed that not all statements need to be empirically verifiable in order to be accepted as meaningful statements. Thus, the approaches arguing that sentences which cannot be verified are meaningless have inevitably become ineffective as it is accepted that there are many uses of language that cannot be verified. For example, when evaluated in the context of speech acts, statements are evaluated as happy/unhappy, not as true/false. Therefore, many sentences that should be meaningless from the point of view of the verification principle are not actually subject to verification. Similarly, Wittgenstein put forward the language games approach in his second period and claimed that we use language to give orders, tell jokes, ask questions, thank, pray, etc. He argued that language games cannot be used for the purpose of verification and that these language games cannot be subjected to the principle of verification. In addition, although there are those who argue that the meaning of a sentence can be determined by determining its truth conditions, it should not be forgotten that there are statements that change the meaning of the sentences without affecting the truth value of the sentences, as well as the existence of sentences without truth value.

Based on Wittgenstein's use-centred approach, it can be said that use determines reference, meaning and as a result truth values. Thus, the same sentence may be true in one dialect at a particular time and false in another dialect at another time. Accuracy is a feature of discourses and speech acts, not sentences. It is clear that the ordinary language philosophy shows that any verification method that excludes reference and meaning is not applicable to any language use, including religious language. Moreover, since reference and, accordingly, meaning is determined by use, any evaluation of language without understanding the context will be incomplete. Considering that religious language has many functions that are quite different from each other, trying to justify the meaninglessness of religious language on a principle will not go beyond being a futile effort.

However, considering that Wittgenstein's approaches open the door to the formation of a "closed language", a language incomprehensible from outside may emerge. This situation has been the target of criticism by some thinkers in the context of the role of reason in believing. We would like to point out that although the problem of truth or, more specifically, the verification principle of logical positivism, initially posed a threat to the meaningfulness of religious language, it was not difficult to eliminate this threat. Nonetheless, when the solutions produced against the mentioned principle are evaluated, we can say that the problem of truth in general still stands before us as a problem in terms of religious language. Of course, we do not mean here an accuracy obtained as a result of empirical verification.

It is obvious that a belief as a result of religious claims that cannot be verified under any circumstances will lead to a strict fideist approach, and therefore will lead to a debate about God's justice and human responsibility in the context of the mind-faith relationship. In other words, while overcoming the verification problem with an approach such as language games, on the other hand, seeing the necessity of following a religion in order to understand the language of any religion may mean solving one problem and paving the way for another, perhaps even a bigger one. In addition, considering the language of religion only with its conative aspect with reductionist approaches brings a similar result. To put it more clearly, although a language completely devoid of cognitive content can be considered a reason to believe in any religion, it is very difficult to claim that it can be a basis for belief. Any function in religious language can be analysed individually, but arguing with a reductionist attitude that religious language consists of only this function will result in neutralizing religious language.

Giriş

Din dili denildiğinde en genel manada doğaüstü failer (Tanrı), bu failerin eylemleri (vahiy ve mucize) ve doğaüstü sıfatlar, özellikler ve olaylar (cennet, cehennem) (Scott, 2010, 505) gibi konular hakkında konuşurken kullanılan dil kastedilir. Ayrıca, din dilini dini metinler ve inananların ibadet ve dua ederken kullandıkları ve metaforlarla dolu dil olan “genel din dili” ve doğrudan tecrübemizden uzak soyut kavramlarla dolu dil olan “teolojik dil” şeklinde iki gruba ayırmamız da mümkündür (Harrison, 2007, 128). Başka bir ifadeyle, herhangi bir ifadenin dini olup olmadığı bağlama bakılmaksızın belirlenemez. “... inanıyorum.” içeren cümleler dini cümleler iken onları yorumlayan cümleler teolojik cümlelerdir (Smith, 1962, 105).

Din dili konusunun hem felsefede hem de kelim ve teolojide bir problem olarak ele alınmasının çok uzun bir tarihçesi vardır (Aydın, 1983, 26). Özellikle mantıkçı pozitivistin ortaya koyduğu görüşlerden sonra oldukça hararetli tartışmaların yaşandığı bu alanda daha önce genellikle Tanrı hakkında konuşurken nasıl bir dil kullanılacağı sorunu önemli bir yer işgal etmiştir. Bu süreçte tartışılan konular tenzihi, teşbihi ve temsili dil kullanımını merkeze almışken, genelde analitik felsefenin özelde ise mantıkçı pozitivistin yönelttiği eleştiriler din dili açısından bir paradigma değişimine yol açmış ve tartışmalar daha çok doğruluk, anlam ve referans gibi konuların eksenine oturmuştur.

Din dili problemini konu edinen herhangi bir çalışmanın öncelikle “din dili” derken neyin kastedildiğini değerlendirmesi yerinde olacaktır. Bu bağlamda, “Din dili denilince gündelik dilin dini konularda kullanımını mı, yoksa dine ait müstakil bir dil mi akla gelmelidir?” sorusuna verilebilecek cevaplara kısaca değinmek çalışmanın ele alacağı problemlerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu soruya verilen tipik cevaplardan ilki “din dili” ifadesinin yanlış olduğunu savunan görüşü yansıtır. Bu yaklaşıma göre yalnızca din için kullanılan bir dil yoktur (Alston, 2005, 220). Bizler dine dair konuşurken aslında bunu gündelik dilin kelimeleri, sentaksı ve semantiği çerçevesinde yaparız, dolayısıyla din dili için, örneğin, kendine münhasır bir semantik teori geliştirmek bir ihtiyaç olmadığı gibi, böyle bir şeyin imkânı da yoktur. Ayrıca, din dilinin, içinde bulunduğumuz fiziki dünyadan “daha fazlasına” işaret ettiği söylenebilir de bu onun ayırt edici bir özelliği olamaz, çünkü estetik, değer ve ahlak gibi başka alanlarda da aynı durum söz konusudur. Benzer şekilde, din dilinin ikna edici olduğunu söylemek de sorunu çözmez, çünkü aynı şey siyasi, felsefi ve ahlaki söylem için de geçerlidir (Smith, 1962, 102). Aksi bir anlayışı benimsemek yukarıda zikredilenler başta olmak üzere birçok alan için yeni bir dil geliştirmeyi gerektirir, ki bu durum ancak alanın uzmanlarının anlayabileceği çok sayıda teknik dilin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır.

Ne var ki, dinin kendine özgü bir dilinin olmadığı kabul edildiğinde bazı sorunların ortaya çıkabileceğini öngörmek hiç de zor değildir. Örneğin, kullandığımız dil bizimle öylesine sıkı bir bağa sahiptir ki, herhangi bir şey hakkında insani kategorilerden soyutlayarak konuşmak hayli zor olmakta ve insan Tanrı’dan bahsederken aslında üstün bir insanı konu edinmekle yetinmek durumunda kalabilmektedir (Ferré, 1999, 89-90). Dahası, seküler alanların din dili üzerindeki birtakım etkilerini gözlemlemek de bu tezi güçlendirmektedir. Söz gelişi, din dilinde kullanılan çoğu analogide bu alanlardan ödünç alınmış kavramlar kullanılmaktadır: Devlet (Kral, devlet vb.), Tarım (Çoban, sürü, tohum vb.), Sanat (Tasarım, tasarımcı vb.) (Chatterjee, 1974, 469). Antropomorfik Tanrı tasavvurlarının ortaya çıkmasındaki etkenlerden birisi de bu durum olabilir.

Başta sorduğumuz soruya cevaben “din dilinin farklı bir yapıya sahip olduğu, farklı kurallara uyduğu ve farklı bir kullanım ve fonksiyona sahip olduğu” söylenebilir. O halde yapılması gereken bu farklılıkları açıklamaktır (Blackstone, 1972, 4). Bu amaçla; dini cümlelerin doğruluk koşulları, önermesel içeriklere mi sahip oldukları yoksa yalnızca inanç ve tutumları mı

ifade ettikleri, eğer önermesel içerikleri varsa uygun oldukları doğruluğun nasıl yorumlanacağı ve dini terimlerin anlamları ve anlamlı cümleler oluşturmak üzere nasıl bir araya geldikleri (Örneğin “Tanrı” referansı olan bir ifade midir?) belirlenirse din dili için bir semantik teorinin temeli atılmış olur (Scott, 2010, 505). Din dili ile “özel” bir dil kastediliyorsa bu sorulara cevap vermek zaruridir, zira bir mantıksal sistemin aynı zamanda semantik içeriği olan bir dile dönüşmesi için sentaksa ait özelliklere ek olarak anlam, gönderge ve değer kuralları gibi şartları da haiz olması beklenir (Church, 1996, 56).

Ancak, bu bağlamda değerlendirildiğinde din dilinin bir lengüistik analize tabi tutulması gerekli gibi görünse de din dili bu tür analizlerden daha çok menfi olarak etkilenmiştir. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasının sebepleri arasında analistlerin dini sorunlara ilgisinin sınırlı kalması, din dilinin son derece kompleks bir konu olması, din dilinde ifade etmek istediğimiz birçok şeyin modern filozofların sahip olduklarının çok ötesinde bir dini hayat tecrübesi olmaksızın anlaşılabilir olması ve çoğu teoloğun mantık alanında yetersiz olması sayılabilir (Smith, 1962, 102).

Bu çalışmada yukarıda ortaya konulan tüm problemleri şümulü bir şekilde değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin din diline yönelttikleri eleştirileri ve bu eleştirilere verilen cevapları gündelik dil felsefesi bağlamında örnekler de kullanarak ele almakla yetinmeye çalışacağız.

Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri

“... Varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur (Aristoteles, 2010, 228).” Aristoteles’in bu tanımı aslında dilde doğru ve yanlışın oldukça açık bir biçimde ayırt edilebileceğini gösterse de “varlığın” ve “var olmayanın” tespiti söz konusu olunca durum karmaşık bir hale dönüşmektedir. Örneğin, “Bir cümlenin ifade ettiği olgusal içeriğin olgularla örtüşüp örtüşmediğini belirlemenin metodu ne olmalıdır?” sorusuna cevap verildiğinde belki çok haklı olarak “Peki bu metodun uygulanamayacağı cümleler için ne denilebilir? Bunlar yanlış mı kabul edilmelidir?” gibi sorular ile karşılaşabiliriz.

Kant’ın düşünceye bir sınır çizmeye çalıştığı gibi dile bir sınır çizme arzusunda olan (Utku, 2014, 14-15) Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı ilk dönem eserinde “doğru” ve “yanlış” seçeneklerinin yanına bir üçüncü seçenek eklemiş ve özellikle felsefe alanındaki birçok cümlenin doğru veya yanlış değil “anlamsız” veya “saçma” olduğunu öne sürmüştür (Wittgenstein, 2006a, 47). Aynı eserin son cümlesi olan “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.” (Wittgenstein, 2006a, 173) yine doğruluğundan veya yanlışlığından söz edilemeyecek, dolayısıyla üzerinde konuşulması mümkün olmayan bir alandan söz etmektedir.

Doğrulama ilkesi denildiğinde en başta akla gelen düşünürlerden olan Ayer de metafiziğe dair cümlelerin anlamlı olmadıklarını çünkü onların anlamlı bir cümlenin uyması gereken kurallara uymadıklarını iddia etmiştir (Ayer, 1998, 13). Bu yaklaşıma göre bir önermenin anlamlı olması doğrulanabilir olmasına bağlıdır ve doğrulanabilir önermeler de sentetik ve analitik (totoloji) olmak üzere iki çeşittir (Ayer, 1998, 56). Sentetik önermelerin doğrulanması dil-dışı veriler ile mümkün olabilirken, analitik önermeler kurucu sembollerin anlamına bakılarak doğrulanabilir (Ferré, 1999, 14). Bir başka deyişle, zihin dışına başvurarak, deney veya gözlemle doğrulanabilen “Şu an dışarıda kar yağıyor.” gibi önermeler sentetik, zihin dışına başvurmaksızın, yalnızca cümlenin analiz edilmesi yoluyla doğrulayabildiğimiz “Bekar, evlenmemiş kişidir.” gibi önermeler ise analitik olarak sınıflandırılmaktadır. Bu iki sınıfa dahil edilemeyen “Tanrı vardır.” veya “Tanrı bizi sever.” gibi önermeler ise doğrulama ilkesine göre anlamsız kabul edilmekte ve böylece metafizik elenmiş olmaktadır.

Ayer daha sonra görüşlerini revize etmiş, doğrulama ilkesini değil ama “katı” doğrulama ilkesini savunmaktan vazgeçmiştir (Ayer, 1998, 130-141). Böylece, doğrulama ilkesi zaman içinde şu değişimlere uğramıştır: (1) Bir ifadenin anlamı ve onun doğrulanma metodu hakkında konuşmak aslında aynı şey hakkında konuşmaktır. (2) Bir ifadenin doğrulanmaksızın anlamlı olamayacağı konusunda ısrar edilebilir, ancak bu iki kavram bir ve aynı şey değildir. (Doğrulama zorunlu koşul olabilir.) (3) Bir ifadenin anlamlı olması onun “pratikte” doğrulanabilir olmasına bağlı değildir, “teoride” doğrulanma yeterlidir (Evans, 1953, 2).

Doğrulama ilkesinin din dili için ne tür sonuçlar doğurduğunun ipucunu aslında vermiş olduk. Ancak, daha net ifade etmek gerekirse, dini ifadeler doğrulanabilir iddialar ortaya koymak zorundadır çünkü anlamlı olmaları bunu gerçekleştirmelerine bağlıdır (Broiles, 1972, 144-145). Üstelik bu doğrulama sentetik/analitik önerme çiftinden birisine uygun bir metot ile yapılmalıdır. İnançın en azından tarihle ilgili bölümü, tarihsel metotlar ile test edilmeye açıktır (Mitchell, 1969, 179). Dolayısıyla, eğer din tarihsel olarak gerçekleşmiş, olgusal içerikli önermelere sahipse, bunların doğrulanmasının metodu son derece açıktır. Şayet doğrulama gerçekleşmiyorsa dini önermeler için anlamlı olmak gibi bir imkândan bahsetmek yersiz olacaktır. Bunu somut bir örnekle açıklamak da mümkündür: Tanrı'nın varlığına inanan birine gözlemlenebilir olgularda ne tür bir değişiklik olursa inancının değişebileceği veya inanmayan ya da agnostik birine gözlemlenebilir olgularda ne tür bir değişiklik olursa kanaatinin değişebileceği sorulsa, muhtemelen bir cevap veremeyeceklerdir. Bu durum gösteriyor ki “Tanrı vardır.” önermesi olgusal bir anlamdan mahrumdur (Nielsen, 1972, 30).

Doğrulama ilkesine yöneltilen eleştirilere ve ortaya koyduğu problemlere karşı üretilmiş çözümlere değinmeden önce doğrulama ilkesinin varlığını, hakkında yapılan tartışmalar kadar uzun bir zaman sürdüremediğini ifade etmeliyiz. Hatta, denilebilir ki, mantıkçı pozitivizm Carl G. Hempel'in *Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning (Ampirist Anlam Kriterindeki Sorunlar ve Değişimler)* (1950) ve Quine'in *Two Dogmas of Empiricism (Ampirizmin İki Dogması)* (1951) adlı çalışmaları tarafından gömülmüş olsa da ölümü çok daha önce gerçekleşmişti (Martinich, 2001, 2).

Quine'a göre ampirizmin iki dogması vardır (Quine, 1996, 39). Bunlardan birincisi, olgulardan bağımsız olarak temellendirilen analitik doğrular ve olgularla temellendirilen sentetik doğruların varlığının kabul edilmesidir. Böylece analitik-sentetik yargı çiftinin dışında kalan bir mantıksal anlam imkânı söz konusu olamaz (Ferré, 1999, 15). Ne var ki, “Doğrulama ilkesi sentetik veya analitik bir önerme değildir ve bu durumda kendi kriterini karşılayamamaktadır.” şeklinde bir itiraz ortaya konulmuştur. Ancak, Evans'a göre “Doğrulama ilkesinin kendisi doğrulanabilir mi?” çok etkili bir eleştiri değildir. Nihayetinde kendini tartan kantarlar da yoktur (Evans, 1953, 3).

Ampirizmin ikinci dogması ise her anlamlı ifadenin doğrudan deneyime dayanan bir mantıksal yapıya eşdeğer olduğunu kabul eden indirgemeciliktir. Oysa doğrulama ilkesinin çeşitli faydalarından bahsetmek mümkün olsa da onun bu indirgemeci tavrı yok sayılarak anlam konusunda tek ölçü kabul edilmesi bir yanılgıdan ibarettir (Ferré, 1999, 71). Zira, anlam genel olarak değerlendirildiğinde olgusal anlamdan daha fazlasını ihtiva eder. Ampirik doğrulama ise ancak ampirik alandaki anlamlılığı tespit eder (Blackstone, 1972, 4).

Ayrıca, doğrulama ilkesi veya benzeri bir başka ilkenin anlamlılığı test etmenin tek yolu olduğu söylenemez. Dini söylemin, bilimsel söylemin kurallarına uymaması anlaşılabilir bir durumdur. Bu durum dini söylemin anlamsız olduğunu göstermez (Blackstone, 1972, 3). Çünkü, din dilinin lengüistik analizi şu sonucu ortaya koymaktadır: Dini söylem, deskriptif söylemin ölçütlerinin konusu değildir. Ne var ki, dini ifadeler hayatlarımızda delillerle temellendirilmiş inançlarımız kadar hatta daha fazla önemli olmalıdır (Broiles, 1972, 146). Öyle sorular vardır ki

Hare bu örnek üzerinden iki noktaya dikkat çekmektedir. Birincisi, nihayetinde bu örnekte yanlış olan öğrencinin köklü bir tutum geliştirmiş olması değil, geliştirilmiş köklü tutumun yanlış olmasıdır (Hare, 1978, 16). Çünkü, *blikler* açıklama olmasalar da bir *blik* olmaksızın bir açıklamadan söz etmek de mümkün olmaz (Broiles, 1972, 137). Dolayısıyla, köklü bir tutuma sahip olmak bizler için önemlidir ve çabamızı doğru köklü tutumlar geliştirmeye harcamamız yararımıza olacaktır.

İkincisi, Flew tarafından kullanılan meselde bahçıvanın varlığını tartışan iki kişi konuya ilgi duymuş olsalar da konuyla ilgili herhangi bir endişe taşımamaktadırlar (Hare, 1978, 18). Bir başka ifadeyle, tartıştıkları konuda kimin haklı olduğu onların hayatlarında müspet veya menfi bir değişiklik meydana getirmeyeceği için konuyla ilgili bir köklü tutum takınmalarını gerektirecek bir durumdan söz etmek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki, bir tutum mevzubahis olsa da onların bu tutuma atfettikleri önem dikkate şayan olmayacaktır. Oysa, “Tanrı vardır.” gibi bir önerme karşısında sahip olunacak bir köklü tutumun ehemmiyetini anlatmak bile yersizdir.

Mitchell ise benzer bir örnek ile tartışmaya farklı bir boyut kazandırmıştır (Mitchell, 1978, 18-20): İşgal altındaki bir ülkede topraklarını savunmaya çalışan direnişçilerden birisi bir gece bir yabancıyla tanışır. Yabancı, direnişçiye onların tarafında olduğunu söyler ve kendisine itimat etmesini ister. Direnişçi, yabancıya inanır ve sonrasında bazen onu uzaktan görse de tekrar yüz yüze görüşmeleri mümkün olmaz. Yabancı, anlaşılabilir bir biçimde bazen direnişçilerin tarafında olduğunu gösteren eylemlerde bulunsa da zaman zaman işgal kuvvetlerinin safında yer aldığını düşündürecek işler yaparken görülür. Buna rağmen direnişçi ona olan inancını hiç kaybetmez ve onu arkadaşlarına karşı “Böyle davranmasının bir sebebi vardır.” diyerek savunur. Arkadaşları en sonunda “Peki, ona olan inancını kaybetmen için tam olarak ne yapması lazım?” diye sorduklarında bir cevap vermez, ancak yabancıya olan inancını sürdürmeye devam eder.

Bu örnekteki direnişçinin yabancıya dair bir köklü tutum geliştirdiği açıktır. Ancak, asıl ilgi çeken noktanın direnişçinin yabancıya dair karakteri ile davranışları arasında bir ayrım yapmış olduğu söylenebilir. Böylece, yabancıya yönelik davranışları için sürekli bir açıklama yapmak suretiyle karakteri için geliştirilmiş köklü tutumun korunabilmesi mümkün olmaktadır.

Flew ise Mitchell’in örneğini, yabancıya dair davranışları için bahaneler üretilebilse de aynı şey Tanrı söz konusu olduğunda mümkün olmayacağı için eleştirmiştir (Flew, 1978, 21). Çünkü, bir insan olan yabancı için “yakalanmamak için”, “anlaşılmasın diye” vb. mazeretler ileri sürülebilir fakat eğer mutlak ilim, irade ve kudret sahibi bir varlık hakkında konuşuyorsanız bunu yapamazsınız. Dolayısıyla burada kötü bir analogi kullanımı olduğu değerlendirilebilir. Bu tartışma kötülük problemi ve teodise konusunu da yakından ilgilendirdiğinden konuyu dağıtmamak için bu kadarıyla yetinmemiz yerinde olacaktır.

Ayrıca, bu çalışmanın amacı din dilinde doğruluk problemini gündelik dil felsefesi ekseninde değerlendirmek olduğu için detaylarına yer veremeyecek olsak da konuyla ilgili iki yaklaşımı zikretmememiz eksiklik olur. Bunlardan birincisi Braithwaite tarafından savunulmuş ve din dilinin konatif boyutunu vurgulayan, indirgemeci sayılabilecek yaklaşım (Braithwaite, 1978); diğeri ise Hick tarafından ortaya konulmuş eskatolojik doğrulama imkânını konu edinen düşüncedir (Hick, 1973, 90-92).

Gündelik Dil Felsefesi ve Doğrulama İlkesi

Genel olarak Frege ile başladığı düşünülen dil felsefesi (Altmörs, 2001, 13), Wittgenstein’in “dil oyunları” (Wittgenstein, 2006b), Austin ve Searle’ün “söz edimleri” (Austin, 2017 - Searle, 2000) ve Grice’in “yönelimlilik” kuramı (Grice, 1996, 85-91) ile anlam, doğruluk ve referans gibi temel problemlerin ele alınışında bir paradigma değişimine uğramış ve ortaya “gündelik dil felsefesi” olarak adlandırılan yeni bir felsefe çıkmıştır. Elbette ki gündelik dil

felsefesi ile uğraşan filozoflar yukarıda zikrettiklerimizden ibaret değildir. Bu filozofların arasında Ryle, Strawson, Moore, Putnam, Dummet ve başkaları da sayılabilir, ancak gündelik dili her birinin aynı şekilde ele aldığı söylenemez (Özcan, 2016, 13).

Gündelik dil felsefesinin beraberinde getirdiği paradigma değişikliğini daha iyi anlamak için konumuza bir sınıflandırma yaparak başlayabiliriz. Böylece, formel semantik savunucuları olarak Frege, Wittgenstein (1. dönemi) ve Chomsky; iletişim/niyet teorisinin savunucuları olarak ise Wittgenstein (2. dönemi), Austin ve Grice sayılabilir (Strawson, 1996a, 105). Aslında iletişim/niyet teorisinin savunucuları ile formel semantik savunucuları arasında büyük benzerlikler vardır. Örneğin, her iki teorisinin savunucularına göre:

1. Bir dilin cümlelerinin anlamı büyük ölçüde bu dilin semantik ve sentaks kuralları veya uzlaşımları tarafından belirlenir.
2. Bir dilin bilgisine sahip insanlardan oluşan bir grup güçlü bir iletişim aracına sahiptir.
3. Böylece birbirlerinin eylemlerini etkileyerek inanç ve tutum değişikliklerine yol açabilirler.
4. Bu araçlar oldukça uzlaşımsal bir şekilde kullanılırlar.

Ne var ki, iletişim/niyet teorisinin savunucuları ile formel semantik savunucularının ayrıştıkları bir husus vardır ki oldukça dikkate değer bir noktadır: Dilin anlam belirleyen kuralları ile iletişim fonksiyonu arasındaki ilişki söz konusu olunca bir grup (iletişim/niyet teorisinin savunucuları) bu kuralların genel tabiatının yalnızca bu fonksiyon referans alınarak anlaşılabilirliğini savunurken diğeri (formel semantik savunucuları) bunu reddeder (Strawson, 1996a, 107). Daha açık ifade etmek gerekirse, gündelik dil felsefesinin perspektifinden bakıldığında iletişim fonksiyonu, dolayısıyla dilin kullanımını belirleyici aktör olarak değerlendirilir.

Bir terimin kapsamı bireysel bir konuşmacının zihnindeki bir kavram tarafından belirlenmez, çünkü kapsam sosyal olarak belirlenir. Geleneksel semantik teorisi referansın belirlenmesinde iki katkıyı dışarıda bırakmıştır: Toplumun katkısı ve gerçek dünyanın katkısı. Daha iyi bir semantik teorisi ikisini de kapsamalıdır (Putnam, 1996, 291). Çünkü, semantik içerikler arka planlarından soyutlanarak anlaşılabilir (Bor, 2011, 129). Ayrıca, ilkel iletişim niyetleri ve başarıları sınırlı bir uzlaşımsal anlam sisteminin ortaya çıkmasını sağlar. Bu sistem de kendi zenginleşmesini ve gelişimini mümkün kılar, ki bu da düşünce ve iletişim ihtiyaçlarını tekrar mevcut dilin kaynaklarının baskısını hissedeceği noktaya kadar geliştirir (Strawson, 1996a, 106). Söz konusu baskı ortaya çıktığında ise toplumun katkısı ile yeni uzlaşımlar üretilmedikçe iletişim kanalları iş göremeyecek derecede tıkanma riski ile karşı karşıya gelirler.

Böylece, doğrulanması mümkün olmayan cümlelerin anlamsız olduğunu savunan yaklaşımlar, dilin doğrulanması mümkün olmayan birçok kullanımının olduğu kabul edilince kaçınılmaz bir biçimde etkisiz hale gelmiştir. Örneğin, söz edimleri bağlamında değerlendirildiğinde edimsel ifadeler doğru/yanlış olarak değil, başarılı/başarısız olarak değerlendirilir (Austin, 1996, 122-124). Dolayısıyla, doğrulama ilkesi açısından anlamsız olması gereken birçok cümle aslında doğrulamanın konusu değildir.

Benzer şekilde, Wittgenstein da ikinci döneminde dil oyunları yaklaşımını ortaya koyarak dilin emirler vermek, fıkra anlatmak, soru sormak, teşekkür etmek, dua etmek vb. amacıyla kullanılabilirliğini (Wittgenstein, 2006b, 24) ve bu dil oyunlarının doğrulama ilkesine tabi tutulamayacağını savunmuştur, ki din dilinin de kendi bağlamına sahip bir dil oyunu olduğu söylenebilir (Osman, 2011, 139). Ayrıca, bir cümlenin anlamının onun doğruluk koşullarının belirlenmesi ile tespit edilebileceğini savunanlar olmuşsa da doğruluk değeri olmayan cümlelerin

varlığının yanı sıra cümlelerin doğruluk değerine etki etmeksizin onların anlamını değiştiren ifadelerin varlığı da unutulmamalıdır. Örneğin, “Çok şükür *p*” ve “Maalesef *p*” (Strawson, 1996a, 107-108).

Wittgenstein’in kullanımı merkeze alan yaklaşımından yola çıkarak denilebilir ki kullanım referans, anlam ve sonuç olarak doğruluk değerlerini belirler. Dolayısıyla, aynı cümle belirli bir zamanda bir ağızda doğru, başka bir zamanda başka bir ağızda yanlış olabilir. Doğruluk cümlelere değil, söylemlere ve söz edimlerine ait bir özelliktir. Belki de cümle, zaman ve kişi üçlüsüne aittir (Davidson, 1996, 100-101). Örneğin, “Dün 16. yaşını kutladı.” cümlesi sayısız farklı kişi tarafından farklı referanslarla kullanılabilir (Strawson, 1996a, 108). Bu noktada özellikle referans ve doğruluk ile ilgili örnekler vermek iddiaları daha anlaşılır kılacaktır.

Strawson cümle ve ifadelerle ilgili bir sınıflandırma yapar ve şu tabloyu ortaya koyar:

(A1) bir cümle, (A2) bir cümlenin kullanımı, (A3) bir cümlenin dile getirilmesi

(B1) bir ifade, (B2) bir ifadenin kullanımı, (B3) bir ifadenin dile getirilmesi (Strawson, 1996b, 218).

“Fransa Kralı zekidir.” farklı kişiler tarafından, farklı zamanlarda, farklı kişilere referansta bulunmak için kullanılacak bir cümledir. (A1) Bu cümlenin XIV. Louis ve XV. Louis dönemlerinde farklı kişiler tarafından dile getirilmesi mümkündür. (A3) Ancak, söz konusu cümle XIV. Louis döneminde iki farklı kişi tarafından eşzamanlı olarak da dile getirilebilir. Bu durumda ya her iki kişi de doğru bir iddiada bulunmuştur ya da her ikisi de yanılmıştır. Zira bu kez cümlenin iki farklı dile getirilişi varsa da kullanımı tektir. (A2)

Bu veya benzeri bir cümlenin doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsetmek mümkün değildir, çünkü cümlenin içindeki ifadenin referansta bulunduğu kişi farklılık göstermektedir. Ancak cümlenin bir kullanımı söz konusu olduğunda doğruluktan veya yanlışlıktan bahsetmek mümkün olur (Strawson, 1996b, 218-219).

Bahsi geçen cümledeki “Fransa Kralı” ifadesi ele alındığında, benzer bir ayırım mümkün olsa da bu durumda doğruluk veya yanlışlık yerine referansta bulunma bağlamında bir değerlendirme yapılmalıdır. Yani, bir cümlenin (A1) doğru veya yanlış olduğu söylenemeyeceği gibi, bir ifadenin (B1) bir referansta bulunduğu da iddia edilemez (Strawson, 1996b, 219).

Aynı cümle farklı doğruluk değerleriyle kullanılabilmesi gibi, bir ifade de farklı referanslarda bulunmak için kullanılabilir, çünkü referansta bulunmak bir ifadenin yapabileceği bir şey değil, o ifadeyi kullanan bir kişinin yapabileceği bir şeydir (Strawson, 1996b, 219).

Donnellan’a göre ise belirtilen tanımlar iki amaçla kullanılabilirler: Referansta bulunmak ve betimlemek (Donnellan, 1996, 233).

“*A’nın katili delidir.*”

1. Betimleme: A öldürülmüştür. O herkesin sevdiği bir insandır ve bunu hak etmemiştir. “*A’nın katili delidir.*” bu işi her kim yaptıysa onunla ilgilidir.
2. Referansta bulunma: B A’yı öldürmüş olmakla suçlanmaktadır. Mahkeme salonundaki garip hareketlerinden dolayı “*A’nın katili delidir.*” denildiğinde “*A’nın katili*” referansta bulunmak için kullanılmaktadır ve göndergesi açıkça B’dir.

İki durum birbirinden oldukça farklıdır. Örneğin, A’nın aslında intihar etmiş olduğu anlaşılacak olursa, “*A’nın katili delidir.*” betimleme için kullanılmışsa, ortada “*A’nın katili*” olan kimse kalmayacağı için anlamını yitirecektir. Öte yandan, “*A’nın katili*” B’ye referansta bulunmak için kullanılmışsa, B’nin katil olmadığı anlaşılabilir bile bunun pek bir önemi olmayacaktır. Zira, referansta bulunurken kullandığımız ifade yanlış olsa da kastettiğimiz kişi B

olduğuna göre, ilk örnekteki gibi bir durum söz konusu olmayacaktır. Hatta “A’nın katili” ifadesini B için kullandığımız açık olduğundan, B’nin A’nın katili olmadığını düşünenler bile bu referansı anlamakta güçlük çekmeyeceklerdir (Donnellan, 1996, 233-234).

Bir partide bir kişinin elinde sigara tutan bir başka kişinin kim olduğunu öğrenmek istediğini hayal edelim. Normal olarak “Sigara içen adam kim?” diye soracaktır. Bu örnekte “Sigara içen adam” referansta bulunmak için kullanılmıştır. Dolayısıyla, “Sigara içen” ifadesi ikincil derecede önemlidir ve aslında söz konusu kişinin elinde sigara değil de bir kalem olsa bile referans geçerlidir ve bu soru yanıtlanabilir. Oysa, aynı senaryo Yeşilay Cemiyeti’nin toplantısında cereyan etmiş olsaydı, cemiyet başkanı “Sigara içen adam kim?” diye sormuş olsaydı, eğer orada gerçekten sigara içen bir kimse yoksa bu soru cevaplanamazdı. Demek oluyor ki, bu durumda “Sigara içen adam” olma betimlemesi birincil derecede önemlidir (Donnellan, 1996, 234).

Hem betimleme yaparken hem de referansta bulunurken yapılan tanımlamaya uyan bir varlığın var olduğu ön varsayımı veya iması söz konusudur. Ancak, iki durumdaki ön varsayımın varlığının nedenleri farklıdır. Referansta bulunan kişi referansta bulunduğu varlığın, ayırt edilebilmesi için kullandığı tanıma uygun olduğuna inanır. Referansta bulunulan varlığın yanlış bir biçimde tanımlanması muhatapları yanlış yönlendirecektir. Halbuki, bir belirtili tanım bahse konu olduğunda yanlış tanımlama imkânı yoktur. Böyle bir ihtimalde söz edimi gerçekleşmeyecek, yani konuşan kişi iddiada bulunuyorsa doğru bir şey söyleyemeyecek, cevaplanabilecek bir soru sormayı veya yerine getirilebilecek bir emir vermeyi başaramayacaktır. Örneğin, A intihar etmişse, “Bana A’nın katilini getirin!” yerine getirilemeyecek bir emir olur (Donnellan, 1996, 236).

Örneklerden de açıkça anlaşılıyor ki, gündelik dil felsefesi, referans ve anlamı dışarıda bırakan herhangi bir doğrulama metodunun din dili de dahil olmak üzere hiçbir dil kullanımı için uygulanabilir olmadığını gösteriyor. Üstelik, referans ve ona bağlı olarak anlam kullanım ile belirlendiğine göre, dille ilgili olarak bağlam anlaşılmeden yapılacak her değerlendirme eksik olacaktır. Özellikle din dilinin birbirinden oldukça farklı birçok fonksiyonu olduğu da göz önünde bulundurulacak olursa, bir ilke üzerinden din dilinin anlamsızlığını temellendirmeye çalışmak beyhude bir uğraş olmaktan öteye gidemeyecektir.

Ne var ki, özellikle Wittgenstein’in yaklaşımlarının bir “kapalı dil” oluşumuna kapı araladığı düşünülecek olursa, ortaya anlaşılmasız veya en azından dışarıdan bakıldığında anlaşılmasız bir dilin çıkması söz konusu olabilir. Bu durum bazı düşünürler tarafından aklın iman etmedeki rolü bağlamında eleştirilere hedef olmuştur.

Örneğin, Kai Nielsen, Wittgenstein’in düşüncelerinden derlediği bazı fikirleri bir arada değerlendirerek eleştirel bir yaklaşımla sunduğu bir “Wittgenstein Fideizminden” bahseder. Nielsen’e göre, Wittgenstein’in bir fideizmi beraberinde getiren görüşlerinin birkaçı şunlardır:

1. Dil biçimleri yaşam biçimleridir.
2. Doğuştan olan şey yaşam biçimleridir.
3. Gündelik dil mevcut haliyle kullanışlıdır.
4. Bir filozofun görevi dil veya yaşam biçimlerini eleştirmek değil, onları tanımlamaktır.
5. Farklı yaşam biçimleri olan birbirinden farklı dil kullanımlarının kendilerine ait mantıkları vardır.
6. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, yaşam biçimleri eleştiriye açık olamazlar. Dil kullanımlarının da kendi kriterleri vardır ve anlaşılabilirlik, gerçeklik ve rasyonellik için kendi normlarını oluştururlar.

7. Bu kavramların (anlaşılabilirlik, gerçeklik ve rasyonellik) anlamı tam olarak ancak belli bir yaşam biçiminin bağlamında belirlenebilir.
8. Bir filozof için yaşam biçimlerini veya dil kullanımlarını uygun bir şekilde eleştirmeye imkân sağlayacak bir Arşimet noktası yoktur (Nielsen, 1967, 192-193).

Öyle anlaşılıyor ki, Nielsen bu görüşlerden hareketle “dil oyunları” yaklaşımının kapalı bir dilin, hatta birbirinden izole birçok dilin ortaya çıkmasına sebep olduğunu ileri sürmüştür. Eğer bir dili anlamak da bir “içeriden bakışı” veya “oyuna dahil olmayı” gerektiriyorsa, din dilinin anlamlı olabilmesinin ön şartının “iman etmek” olduğu söylenebilir. İman etmenin anlamayı öncelemesinin ise fideizm olarak yorumlanması doğaldır.

Dolayısıyla, kimi zaman inanan kimselerin de, mantıkçı pozitivistin katı doğrulamacı ilkesindeki gibi olmasa da, din dilinde doğrulanabilir bir kognitif içerik arayışında olduklarını görmek aslında şaşırtıcı değildir. Örneğin, Tanrı hakkında literal bir bilgiye sahip olmaksızın sembolik dil veya analojinin kullanımının temellendirilemeyeceği (Blackstone, 1972, 4) veya konatif fonksiyonun ancak olgusal bir inanç zemini var olduğunda anlamlı hale gelebileceği (Blackstone, 1972, 14) doğru kabul edilirse bu arayışın gerekçeleri daha anlaşılır olacaktır. Benzer şekilde, inanan bir kimsenin inancının nedenlerini unuttuğunu, onları kelimelerle ifade edemeyeceğini veya bizim onları anlamamızı sağlayamayacağını söylemesi akla uygun olabilir, ancak hiçbir nedenin olmadığını söylemesi aynı şekilde değerlendirilemez (Mitchell, 1969, 187). Buna karşılık din dilinin yalnızca, şiirde olduğu gibi, zihnin duygusal durumlarını yansıttığını ve bunun için herhangi bir objektif veya entelektüel dayanağa ihtiyaç duymadığını iddia etmek mümkün görünse bile, bu inanan bir kişi açısından kabul edilebilir değildir. Bir kimsenin Tanrı'nın varlığını sırf güvenlik duygusu ihtiyacından kabul ettiği var sayılabilir. Ancak, unutulmamalıdır ki, duyguların sürdürülebilir olması rasyonel olarak temellendirilmiş objektif inanç ile mümkündür (Ewing, 1957, 207). Çünkü, tecrübe ile hiçbir ilişkisi olmayan dini iddiaların bizlere bir bilgi verebileceklerini düşünemeyiz (Koç, 2012, 252).

Bu itirazlardan yola çıkarak şu sonuca ulaşılabılır: Mantıkçı pozitivist ölmüş olsa da dilin kognitif fonksiyonunu önceleyenler sayesinde ruhu hâlâ aramızda dolaşmaktadır (Dwivedi, 1979, 29). Bir başka deyişle, mantıkçı pozitivistliğe yöneltilen tüm eleştirilere ve ortaya konulan tüm çözüm önerilerine rağmen belki de aşırı fideist bir tutuma yaklaşma veya mezurası elinden alınmış bir terzi gibi çaresiz kalma endişesiyle din dilinin üzerine oturtulabileceği kognitif bir zemin, dolayısıyla doğrulanabilir önermeler arayışı sürmektedir.

Bu arayışı sürdürmek anlaşılır olsa da doğal dillerin Tanrı hakkında konuşmak için ne denli elverişli olduklarının yanı sıra, din dilinin konusunun da ne ölçüde doğrulamaya tabi tutulabileceği mutlaka dikkatle değerlendirilmelidir. Zira, Aristoteles'in dediği gibi, eğitilmiş insan şeylerde ancak onların tabiatının elverdiği ölçüde kesinlik arar (Aristoteles, 1906, 4).

Sonuç

Öncelikle belirtmek isteriz ki, doğruluk problemi veya daha spesifik ifade etmek gerekirse mantıkçı pozitivistin doğrulama ilkesi başlangıçta din dilinin anlamlılığı için bir tehdit oluşturmuşsa da bu tehdidin bertaraf edilmesi çok zor olmamıştır. Ancak, söz konusu ilkeye karşı üretilmiş çözümler değerlendirildiğinde, genel manada doğruluk probleminin din dili açısından bir problem olarak hâlâ önümüzde durduğunu söyleyebiliriz. Elbette ki, burada kastımız ampirik doğrulama sonucu elde edilmiş bir doğruluk değildir.

Ancak, doğrulanması hiçbir koşulda mümkün olmayan dini iddiaların sonucunda sahip olunan bir iman katı fideist bir yaklaşımı beraberinde getireceği, dolayısıyla akıl-iman ilişkisi bağlamında Tanrı'nın adaleti ve insanın sorumluluğu konusunda bir tartışmaya yol açacağı aşikardır. Bir başka deyişle, bir yandan dil oyunları gibi bir yaklaşım ile doğrulama problemine

galebe çalarken, öte yandan herhangi bir dinin dilini anlamak için önce o dine intisap etmeyi gerekli görmek, bir sorunu çözerken bir başkasına, belki de daha büyüğüne, yol açmak anlamına gelebilir. Ayrıca, din dilinin indirgemeci yaklaşımlarla yalnızca konatif yönüyle ele alınması da benzer bir sonucu beraberinde getirmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, kognitif içerikten tamamen yoksun bir dil, herhangi bir dine inanmak için sebep olarak değerlendirilebilirse de, inanç için bir temel teşkil edebileceğini iddia etmek bir hayli güçtür.

Bizler bir kartalı zihnimize kanatları, pençeleri, gagası, gözleri vb. özellikleri ile bir bütün olarak tasavvur ederiz. Kartal, ilk bakışta kendi müstakil işlevlerine sahip uzuvlardan oluşmuş gibi görünebilir. Oysa, kartalın herhangi bir uzvunu feda etmek söz konusu olduğunda, “Gözü olmasın, görmese de olur.” demek son derece yanıltıcı olacaktır. Çünkü bir kartal için “görmek” yalnızca görmek değil, aynı zamanda uçmak, avlanmak, beslenmek ve hatta hayatta kalmak demektir. Din dili için de benzer bir durum söz konusudur. Öyle görünüyor ki, din dilinin kognitif ve konatif fonksiyonları başta olmak üzere birçok fonksiyona sahip olduğunu ve bu fonksiyonların birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu göz ardı eden hiçbir çalışma din dilindeki problemlere kalıcı çözümler üretemeyecektir.

Kartal örneğine dönecek olursak, bilimin herhangi bir disiplini bir kartalın yalnızca gözünü konu edinen bir çalışma yürütebilir, ancak bunun kartalın kendisi değil, sadece gözü olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Din dilinde de herhangi bir fonksiyon münferit olarak bir analize tabi tutulabilir, fakat indirgemeci bir tavırla din dilinin salt bu fonksiyondan ibaret olduğunu savunmak din dilini etkisizleştirmekle sonuçlanacaktır. Unutulmamalı ki, din dilinin analizi mantık diliyle söyleyecek olursak “küllünün cüz’iyâtına taksimi” şeklinde değil, “küllün eczâsına taksimi” şeklinde olmalıdır.

Kaynakça

- Alston, W. P. (2005). Religious language. W. J. Wainwright (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of religion* içinde (ss. 220-244). New York: Oxford University Press.
- Altınörs, A. (2001). *Anlam, doğrulama ve edimsellik: Austin üzerine bir inceleme*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aristoteles (2010). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristotle (1906). *Nicomachean ethics* (F. H. Peters, Çev.). London: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO.
- Austin, J. L. (2017). *Söylemek ve yapmak* (R. L. Aysever, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Austin, J. L. (1996). Performative utterances. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 120-129). New York: Oxford University Press.
- Aydın, M. S. (2012). *Din felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi.
- Aydın, M. (1983). Tanrı hakkında konuşmak: felsefî bir tahlil. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 25-44.
- Ayer, A. J. (1998). *Dil, doğruluk ve mantık* (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Blackstone, W. T. (1972). The status of God-talk. R. H. Ayers ve W. T. Blackstone (Ed.), *Religious language and knowledge* içinde (ss.1-17). North Carolina: The University of Georgia Press.
- Bor, İ. (2014). *Analitik dil felsefesinde dil, düşünce ve anlam*. Ankara: Elis Yayınları.
- Braithwaite, R. B. (1978). An empiricist’s view on the nature of religious belief. B. Mitchell (Ed.) *The philosophy of religion* içinde (ss.72-91). Suffolk: Oxford University Press.
- Broiles, R. D. (1972). Linguistic analysis of religious language: a profusion of confusion. R. H. Ayers ve W. T. Blackstone (Ed.), *Religious language and knowledge* içinde (ss.135-146). North Carolina: The University of Georgia Press.
- Chatterjee, M. (1974). Does the analysis of religious language rest on a mistake? *Religious Studies*, 10(4), 469-478.

- Church, A. (1996). Intensional semantics. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 53-60). New York: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1996). Truth and meaning. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 92-103). New York: Oxford University Press.
- Donnellan, K. (1996). Reference and definite descriptions. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 231-243). New York: Oxford University Press.
- Dwivedi, D. N. (1979). The grammar of religious language. N. S. S. Raman ve K. N. Mishra (Ed.), *Religious language and other papers* içinde (ss. 28-42). Varanasi: Narain Press.
- Evans, J. L. (1953). On meaning and verification. *Mind*, 62(245), 1-19.
- Ewing, A. C. (1957). Religious assertions in the light of contemporary philosophy. *Philosophy*, 32(122), 206-218.
- Ferré, F. (1999). *Din dilinin anlamı (modern mantık ve iman)* (Z. Özcan, (Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Flew, A. (1978). Theology and falsification: A symposium. Basil Mitchell (Ed.), *The philosophy of religion* içinde (ss. 13-22). Suffolk: Oxford University Press.
- Grice, H. P. (1996). Meaning. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 85-91). New York: Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1978). Theology and falsification: A symposium. Basil Mitchell (Ed.), *The philosophy of religion* içinde (ss. 13-22). Suffolk: Oxford University Press.
- Harrison, V. S. (2007). Metaphor, religious language, and religious experience. *International Journal for Philosophy of Religion*, 46(2), 127-145.
- Hick, J. H. (1973). *Philosophy of religion*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Koç, T. (2012). *Din dili*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Martinich, A. P. (2001). Introduction. A. P. Martinich ve D. Sosa (Ed.) *A companion to analytic philosophy* içinde (ss. 1-5). Cornwall: Blackwell Publishers.
- Mitchell, B. (1969). The justification of religious belief. D. M. High (Ed.) *New essays on religious language* içinde (ss. 178-197). New York: Oxford University Press.
- Mitchell, B. (1978). Theology and falsification: A symposium. Basil Mitchell (Ed.), *The philosophy of religion* içinde (ss. 13-22). Suffolk: Oxford University Press.
- Nielsen, K. (1972). Religion and commitment. R. H. Ayers ve W. T. Blackstone (Ed.), *Religious language and knowledge* içinde (ss.18-43). North Carolina: The University of Georgia Press.
- Nielsen, K. (1967). Wittgensteinian fideism. *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 62(161), 191-209.
- Osman, F. (2011). *Tanrı üzerine konuşmanın anlamı: Din dilinin mantıksallığı problemi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Özcan, Z. (2016). *Dil felsefesi II (gündelik dil paradigması)*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Putnam, H. (1996). Meaning and reference. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 284-291). New York: Oxford University Press.
- Quine, W. V. (1996). Two dogmas of empiricism. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 39-52). New York: Oxford University Press.
- Scott, M. (2010) Religious language. *Philosophy Compass*, 5(6), 505-515.
- Searle, J. R. (2000). *Söz edimleri* (R. L. Aysever, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Smith, R. V. (1962). Analytical philosophy and religious/theological language. *Journal of Bible and Religion*, 30(2), 101-108.
- Strawson, P. F. (1996a). Meaning and truth. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 104-114). New York: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1996b). On referring. A. P. Martinich (Ed.), *The philosophy of language* içinde (ss. 215-230). New York: Oxford University Press.

-
- Utku, A. (2014). *Ludwig Wittgenstein: Erken döneminde dilin sınırları ve felsefe*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wisdom, J. (1944-1945). Gods. *Proceedings of the Aristotelian Society* (45), 185-206.
- Wittgenstein, L. (2006b). *Felsefî soruşturmalar* (D. Kanıt, Çev.). İstanbul: Totem Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (2006a). *Tractatus logico-philosophicus* (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
-