

## RASYONALİZM BAĞLAMINDA DİLBİLİM VE DİN DİLİ İLİŞKİSİ

Harun ÇAĞLAYAN (\*)

### Öz

*Yirminci yüzyılın başlarında dilbilim hakkında başlayan tartışmalar, başlangıçta sadece insan zihninin çevresini nasıl anladığına bağlı olarak üretilen dilin imkânı ve mahiyeti üzerineyken, sonraları kapsam alanını genişleterek din dilinin niteliklerini de bünyesine dâhil etmiştir. Bu dönemde din dili hakkında yapılan değerlendirmelerin özünü, din dilinin mahiyeti ve bu dilde kullanılan ifadelerin mantıkî statüsü oluşturmaktadır. Din dili, Tanrı hakkında konuşmak hariç tutulacak olursa, normal dil ve mantık kurallarına bağlıdır. Ancak din dilinin metafizik değerleri konu edinmesine bağlı olarak kullandığı bazı ifadeler dolaylı ve karmaşık olabilir. Bundan dolayı mantıkçı pozitivistin katı doğrulamacı kurallarının din dili üzerinde uygulanması durumunda bazı kavram ve değerlendirmeler tutarsız gibi görünebilirler. Bu çalışma genel olarak, Hristiyan ve Müslüman teolojisinde Tanrı hakkında konuşmanın zorlukları ve klasik din dilinin günümüz açısından ne anlam ifade ettiğiyle ilgilidir. Ancak din dili tartışmaları ve rasyonalizm bağlamında Kur'an'ın anlaşılabilirliği ve evrenselliği hakkında bazı çözümlenmelerde bulunulacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Dilbilim, Tanrı, Din Dili, Akıl, Pozitivizm, Kur'an.

### *Linguistics and Religion Language Relations in the Context of Rationalism*

#### **Abstract**

*The debates on linguistics that began in the early the twentieth century firstly, only based on offer and the nature of language is produced about how the human mind understands its surroundings. But afterwards they included attributes religious language by extending the coverage area. The basis of assessments on religious language constitutes the nature of religious language and the status of logical expressions used in this period. Except to talk about God, the religious language depends on the normal language and logic rules. Some expressions used by the religious language may be indirect and complex, depending on it's the issues that is metaphysical. Therefore, if confirmatory strict rules of the logical positivism are applied on the religious language, some concepts and assessments may appear to be inconsistent. In general, This study is concerned with difficulties of the talking about the God of Christian and Muslim theology and what is the meaning of the classical religious language in terms of present-day. On the other hand some of the analyzes will be provided about universality of intelligibility of the the Quran in the context the debates on the religion language and rationalism.*

**Keywords:** Linguistics, God, Religious Language, Reason, Positivism, Quran.

\*) Yrd. Doç. Dr., Muş Alpaslan Üni. İlahiyat Fakültesi, (e-posta: caglayanharun@gmail.com)

### Giriş

İnsan, güç ve bilgi olarak çevresindeki diğer varlıklarla kıyaslandığında aciz olarak başladığı yaşamında, bilgi üretebilmesiyle tüm noksanlıklarının üstesinden gelmeyi ve üstün bir konuma gelmeyi başarabilmiştir. İnsan başarısının özünde, bilgiyi üretecek akla ve onu kalıcı kılacak iletişime sahip olması yatmaktadır. Tarihe mal olmuş köklü medeniyetlerin tamamı, ürettikleri bilginin kaybolmaması ve gelecek kuşaklara aktarımına büyük önem vermişlerdir. Bu çabaların merkezinde ise her zaman dil olmuştur. Dil sayesinde toplumlar, kendi varoluşlarını gerçekleştirebilmişlerdir. Bu yönüyle dili, toplumsal yaşamın ve kültürün temel ögesi olarak tanımlarsak abartmış olmayız. Çünkü dilin kaynağı insandır ve dilin tanımlanması için yapılan her türlü girişim, gerçekte insan doğasının bilinmesine yönelik bir girişimdir. (Koç, 1998, s. 268).

Genel olarak dili, taraflar arasında anlamlı bir ilişki kurmaya yarayan iletişim kaynağı olarak tanımlamak mümkündür (Türk Dil Kurumu [TDK], 1998, s. 526; Milli Eğitim Bakanlığı [MEB], 1995:I/ s. 655-656). Olay, olgu, nesne ve varlıklara bağlı olarak farklı dil çeşitleri geliştirilmiştir. Bunlardan biri de din dilidir (Koç, 1998, s. 22-25).

Din dilinin neliğine ilişkin tanımların teşekkülünde, din dilinin genel dil kuramı içerisindeki konumu ve diğer dil çeşitleriyle olan ilişkileri hakkındaki tartışmalar, önemli ölçüde belirleyici olmuştur (Yavuz, 2006, s. 100). Dinin ahlak, bilim, hukuk ve sanatla ilişkisine bağlı olarak geliştirilen bu tanımlar, esasen dinin nasıl anlaşıldığının da bir göstergesi olması açısından önemlidir. Farklı alanlara yönelik cevap üretmek kaygısından hareketle değişken ve gelişken bir yapı arz eden din dili (Aydın, 1999, s. 136) tanımlarını, günümüz açısından belli bir inanç, kabul ve felsefeye bağlı kalarak, varlık ve onun bilgisine ilişkin tutum ve anlayış biçimlerinin anlaşılabilir ve hissedilebilir bir dil disiplini içerisinde ifade edilmesidir (Koç, 1998, s. 15-27; Yavuz, 2006, s. 101-103), şekilde ifade etmemiz mümkün görünmektedir.

Her toplumun kendine özgü bir inanç örgüsü içerisinde şekillendirdiği din dili tanımlamasının olması, genel bir din dili tanımını zorlaştırmaktadır. İnançta çelişkiye düşmemeyi getirdiği imanın doğruluğuna delil getiren bir dinî yaklaşım ile paradoksu imanın doğası olarak gören başka bir dinî yaklaşımın ne derece aynı dili konuştuğunu söylemek mümkündür? Bundan dolayı din dilini sadece din felsefesinin sınırları içerisinde düşünmek yanlış olacaktır. Aynı şekilde dinî söylem (*religious discourse*), din dili (*religious language*), teolojik dil (*theological language*) gibi kavramları tümüyle benzer konulardan bahsediyormuş gibi ele almak da yanlış olacaktır.

Genel din dili tartışmaları içerisinde alt bir başlık olarak ele alınan vahiy dilini, İslam dinî söz konusu olduğunda, *Kur'an Dili* olarak anlamak mümkün görünmektedir. Çünkü Kur'an'ın kullanmış olduğu dil incelendiğinde, din diliyle ilintili hususlara doğrudan veya dolaylı olarak bir şekilde temas edildiği rahatlıkla görülebilir. Bundan dolayı klasik *Tefsir*, *Fıkıh*, *Felsefe* ve *Kelâm* eserlerinde işlenen, Kur'an'ın anlaşılmasında karşılaşılan sorunlar ve çözüm yöntemlerini, din diliyle ilgili çalışma içerisinde kabul etmek mümkündür. Bu bağlamda İslâmî literatürde *Kur'an İlimleri (Ulûmu'l-Kur'an)* olarak ele

alınan konuların neliğine ilişkin fikirlerin günümüz açısından yeniden değerlendirmesi yapılırken dil ve din dili kuramıyla bağlantılı olan modern yaklaşımlar göz ardı edilmemelidir. Çünkü genel olarak din dili, özel olarak ise vahiy dili, insanlığa verilmek istenen bir mesajın açıklanma biçimi olarak karşımızda durmaktadırlar. Bu bağlamda din dilinin ne anlama geldiğinin belirlenmesi, gerek bir gerçeğin ifade edilmesi ve gerekse Müslümanlar açısından Kurânî vahyin sağlıklı bir şekilde tebliğ edilmesi açısından oldukça önemlidir.

### 1. Rasyonelliğin İfade Gücü ve Din Dili

İnsanın hiçbir şey bilmeyerek gözünü açmış olduğu bu evrende, gerek kendini, gerek çevresini ve gerekse yaratılışının ardındaki hakikati keşfedebilmesinde en büyük yol göstericisi her zaman akıl olmuştur. Sorumluluk gibi ağır bir bedelin karşılığında, doğuştan insana bahşedilen akıl sayesinde insan, duyu organları vasıtasıyla algıladığı varlıklara isimler verebilir, onlar üzerinde düşünerek yeni kavramsal ilişkiler geliştirebilir ve nihayet sonuçta eşya hakkında bir kanaate ulaşabilir (Baymur, ts, s. 208-209; Başaran, 1996:95). İnsanın kendisini çevreleyen evreni anlamlandırması ve ona değer atfedebilecek bir yeteneğe sahip olması, şüphesiz onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğidir. Bu yönüyle insan olmakla akıllı olmak arasında özdeş bir ilişki bulunmaktadır (Baymur, ts, s. 207).

Anlama, düşünme, karar verme ve tedbir alma yeteneği olan akıl, (TDK, 1998, s. 34; MEB, 1995, I/ s.64) sözlükte düşünmek, kavramak, korumak ve bağlamak gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, ts, s. 3046-3048; Râgıb, ts, s. 341,342). Istilâh olarak akı, varlığın gerçekliğini kavrayan, maddi olmayan ancak maddeye etki eden basit bir cevher olup varlıktan kavramlar, kavramlardan ilkeler üreten ve bu ilkelere göre de varlık arasında kıyas yapabilen bir yetenek olarak tanımlamak mümkündür (Râgıb, ts, s. 342). Nitekim akıl Kur'an'da da bu bağlamda kullanılmış olup bizzat akıl ve akletme kökünden türemiş kırk dokuz, (Abdulbâkî, 1945, s. 468,469) akıl sahipleri anlamında ise on dört (Abdulbâkî, 1945, s. 98,99) yerde geçmektedir. Bununla beraber dolaylı olarak akletmeyele ilişkili olan tefekkürü ve bilmeyi ifade eden sayısız ayet bulunmaktadır.

İnsana büyük bir ayrıcalık ve beraberinde büyük bir sorumluluk veren aklın, bireyi felakete değil, kurtuluşa sevk edebilmesi için sağlıklı bir şekilde işletilmesi gerekir. Aklın sağlıklı işleyişi için öncelikle kesin ve doğru bilgilere ihtiyaç vardır. Bilginin doğruluğu, temsil ettiği varlık, olay ve olguların benzer şartlar altında aynı şekilde sonuç vermesiyle anlaşılabilir. Bu nedenle insan, doğru bilgiye ulaşmak için bilimi keşfetmiştir. Bilim sayesinde insan, hem kesin ve doğru bilgilere erişebilir, hem de bunlar üzerinden yeni bilgiler üretebilir. Bu özelliklerinden dolayı akıl, Kelamcılar için eşyanın hakikatini araştırmada tek yetkili mercidir (el-Mâtûrîdî, ts, s. 10).

Aklın en önemli özelliği, çevresinde olup bitenlerden hareketle algılamış olduğu varlık, olgu ve olaylara isim verebilmesidir. İsim vermek, eşyayı kategorilere ayırmak ve onu kavramlaştırmaktır. İnsanın eşyaya kavramlaştırmasının anlamı ise ona hâkim olmasıdır

(İkbal, ts, s. 31). Bu özellik tespit edilebildiği kadarıyla canlılar arasında sadece insana özgüdür. Bundan dolayı eşyayı isimlendirmek insan olmanın temel özelliklerindedir (Yılmaz, 2009, s. 26). İnsan, eşyayı isimlendirmekle ilim yapmaya başlamıştır. Bu bağlamda akıl, önce dili daha sonra ise, ilmi keşfetmiştir (Atay, 2012, s. 43). Bundan dolayı bilgi felsefesi olan epistemoloji, tüm disiplinler için olduğu kadar, dinî disiplinler için de büyük bir öneme sahiptir (Atay, 2012, s. 41). İlimin zorunlu şartı olan iletişim, ilk olarak dilin keşfi ve onun öznelere arası birlikteliğinden ibarettir. Haberî bilginin doğru bir şekilde anlaşılması ve sağlıklı bir iletişimin sağlanması, tarafların ortak bir dil üzerinde anlaşmalarıyla mümkündür. Mesajı iletenle mesajı alan arasındaki uyum, tarafların kelimelere yükledikleri anlam aralığını ne derece bildikleriyle ilintili olarak değiştirebilmektedir. Vericinin iletiye yüklediği anlam, alıcı tarafından bilinmiyorsa veya yanlış biliniyorsa, iletişimin başarısından bahsedilemez. (İzutsu, ts, s. 233-234; Bor, 2011b, s. 21,57-58,95-116,135).

İletişime konu olan bilginin herkes tarafından doğruluğundan onaylanması için bilimsel bir niteliğe haiz olmasına bağlıdır. Bilimsel bilginin varlığı ise, ancak bilimsel yöntemlerle elde edilmesine bağlıdır. Bu bağlamda bilimsel yöntem, bilim üretmenin ve olgusal nitelikli sorun çözmenin bilinen en güvenilir yoludur (Karasar, 1998, s. 12). Çünkü bilimsel yöntem açık seçiktir, denetlenebilir, tarafsız ve makul bir yöntemdir (Karasar, 1998, s. 17). Bilimsel bilginin tespiti fen bilimlerinde bilginin doğruluğunun sağlaması matematiksel formüller ile yapılırken, sosyal bilimlerde mantıksal önermelerle yapılır (Atay, 1993, s.125; Özlem, 1998, s.57). Buradan hareketle, matematiğin deneycilığe dayanan realizmin, mantığın ise akılcılığa dayanan rasyonalizmin kalkış noktasını oluşturarak tüm devirlerin üzerinde anlaştığı bilimselliğin ortak bir alfabetini oluşturmaktadır, dersek abartmış olmayız. Çünkü bilimlerden sadece matematik ve mantık kesin bir bilgi verir (Karasar, 1998, s.11). Şu halde sosyal bilimlerin içerisinde değerlendirilen dilin, mantıksal kurallara göre kurgulanması ve aklın anlayabileceği şekilde ifade edilmesi gerekir (en-Nesefî, 2004, I/ s. 27-33). Buradaki akıl ifadesiyle Felsefe, Kelâm ve Mantık ilimlerin fonksiyonel olarak kullanılması kastedilmektedir (Atay, 2012, s.33).

Şartlanmışlıktan ve tarafgirlikten kurtulmuş sağlıklı bir aklın, matematiksel ve mantıksal gerçeklere dayalı bilimsel bir dil karşısında, kabulden başka bir tutum sergilemesi düşünülemez. Çünkü tecrübelerimize göre, bilimsel bilgilerin üzerine inşa olduğu imkânlar âlemi, sebep-sonuç ilişkileri bağlamında mutlak zorunlu olmamakla beraber değişmektedir (el-Gazzâlî, ts, s.239; Wittgenstein, 2011, s.165). Kanaatimize göre, evrendeki kurulmuş olan hassas dengenin çok küçükte olsa değişikliklere maruz kalması, ondaki bir kusurdan değil, sadece Tanrısal olan mutlak ve aşkın nitelikleri barındırmamasından kaynaklanmaktadır. Şu halde, insanın içinde bulunduğu âlem değişmediği müddetçe, düşünme biçiminin de değişmeyeceğini söyleyebiliriz.

Öğrenme sürecinin sonucunda zihinde oluşan kavramların dış dünyada kendini göstermesi, üzerlerine anlam yüklenen harf ve seslerden oluşan konuşma sayesinde gerçekleşir (el-Eş'arî, 1369/1950, II/s. 247; el-Cüveynî, 1369/1950, s.102). Genel ifadesiyle

konuşma; anlamlı dilsel ifadeler aracılığıyla öznelere içsel tutum, niyet, ihtiyaç ve düşüncelerini diğer insanlarla paylaşımlarını sağlayan iletişim yeteneğinin ismidir (TDK, 1998, s. 1212,1213; MEB, 1995, I/s. 1732). Konuşmanın veya dilin kaynağının vehbî/bahşedilmiş veya kesbî/kazanılmış olması tartışmalarının konumuzla doğrudan bir ilgisi yoktur. Ancak konuşma eylemiyle ilişkili konuşacak olursak, eşyaya isim vermenin dilbilimdeki lafız-mana sürecinin başlangıcı olduğunu söylemek mümkündür (Yılmaz, 2009, s.27). Konuşma yeteneği, insana dair iletişim söz konusu olduğunda en verimli metot olup halen geçerliliğini korumaktadır (Baymur, ts, s.218,223).

Kelamcılar için konuşma, dil yoluyla işitilen, kağıtlar yoluyla yazılan ve kalpler yoluyla muhafaza edilen bilgilerdir (el-Eş'arî, 1369/1950, II/s. 99). Onlara göre konuşma sayesinde insan, aklın tek başına anlamaktan aciz olduğu iyilik ve kötülükler konusunda bilgi sahibi olabilir (el-Mâtürîdî, ts, s.8). Konuşma, tarafların üzerinde anlaşığı bir kurguya göre seslerin anlamlı bir bileşkesi sayesinde gerçekleşir. Bu yönüyle dil, toplumsal bir uzlaşıyken; konuşma, dilin kişisel bir uygulamasıdır (Bor, 2011b, s. 16-17). Konuşma ile sağlanan anlam aktarımı, tek yönlü bir aktarım şeklinde olabileceği gibi öznelere karşılıklı bir iletişim şeklinde de olabilir. Ancak her iki durumda esas unsur, lafızlara yüklenen anlam aralıklarının aynı olmasıdır. Aksi takdirde iletişimin başarısızlığı olan iletişim kazaları meydana gelebilir. Buna göre herhangi anlamı olmayan lafızlar konuşma olarak değerlendirilemez (el-Eş'arî, 1369/1950, II/s. 68; el-Cüveynî, 1369/1950, s.102-103). Şu halde konuşma eyleminde aktif olarak iş gören lafız ve mananın tam olarak birbirini gerektirmeyeceğini savunmak ve bazı gizli manaların da olabileceğine olanak tanımak, haber veya metnin geçerli bir doğruluğunun olmayacağını peşinen kabul etmek anlamına gelir ki bu, doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü kelimeler esas itibarıyla anlatılmak istenen mananın dışında bir şey anlatmazlar (Tillich, 2006, s.132). Kelimelerin ifade ettikleri bağlamın dışında anlaşılmaları, onların dilin dışına çıkarak sembol olarak kullanılabilirliği mümkündür (Tillich, 2006, s.134). Sembollerin ise gerek kendileri ve gerekse işaret ettikleri kavramlar hakkında neyi ifade ettikleri ayrı bir tartışmanın konusudur (Tillich, 2006, s.133-138).

## 2. Dilbilimin Sınırları ve Din Dili

Dilbilim; dillerin yapısını, gelişimini, yayılmasını ve aralarındaki ilişkileri ses, biçim, anlam ve cümle bilgisi bakımından karşılaştırmalı olarak inceleyen bir ilim dalıdır (TDK, 1998, s.529; MEB, 1995, I/s. 663). Daha özel bir kullanım olarak dilbilimin iletişim biçimlerini inceleyen bir ilim olduğunu söyleyebiliriz (Yılmaz, 2009, s.384). Dil üzerinde düşünmek ve felsefesini yapmak ise dilin doğasını, yapısını, anlamını kavramsal bir çözümlenme yöntemiyle ele almak demektir (Cevzici, 2010, s.450).

Yirminci yüzyıl için söyleyecek olursak, dilbilim alanındaki yapılan çalışmaların sosyal bilimlerdeki gelişmelerin hemen tamamında büyük bir katkısı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Dilbilim alanında yapılan analitik/çözümlemeci, yapısal ve hermenötik çalışmalardan din dili (*religious language*) araştırmaları derinden etkilenmiştir (Bor,

2011b, s. 9). Yirminci yüzyılın başlarında dilbilim hakkında başlayan tartışmalar, başlangıçta sadece insan zihninin çevresini nasıl anladığına bağlı olarak üretilen dilin imkânı ve mahiyeti üzerineyken, sonraları kapsam alanını genişleterek din dilinin niteliklerini de bünyesine dâhil etmiştir. Bu dönemde din dili hakkında yapılan değerlendirmelerin özünü, din dilinin mahiyeti ile bu dilde kullanılan söylem ve ifadelerin mantıkî statüsü oluşturmuştur (Koç, 1998, s.9).

Din dilinin anlaşılmasında bir dayanak noktası olması açısından dilin mahiyetinin ortaya konulması oldukça önemlidir. Dilin ontoloji/mahiyet olarak ne ifade ettiği meselesi, farklı yönleri olan oldukça karışık bir meseledir. Ancak kısaca dili, bir nesne veya olguya ait ontolojik varlığının semantik ifade biçimi olarak görmek mümkündür (Bor, 2011a, s. 36). Aynı şekilde dili oluşturan unsurları kısaca üçe temel başlıkta inceleyebiliriz. Bunlar, eşyayı isimlendirmede kullanılan ses ve sözlerden oluşan dilin kendisi (*sentaktik*), dili araç olarak kullanan ve yorumlayan dilin faili/öznesi (*interpretik*) ve iletişime konu muhteva (*semantik*)dır (Koç, 1998, s.268). Din dilinin mahiyeti konusunda ise fazladan hermenötik veya metafizik epistemolojiyi de bu sınıflandırmaya katmak mümkündür (Bor, 2011a, s. 13).

Genel dil felsefesinin içerisinde din dilinin ayrı bir yeri olması gerektiği fikri, onun anlam açısından ciddi sorunlar taşıdığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, “Tanrı vardır” veya “Tanrı insanları sevmektedir” gibi ifadeler kognitif/bilişsel olarak anlamsız olduğu gibi açık bir anlamdan da yoksundur. Bu tarz ifadelerin açmazı, Tanrı’nın varlığı konusundaki tartışmalardan değil, “Tanrı vardır” ifadesinin dönemin dilbilim açısından ne anlama geldiğinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır (Evans, 2012, s.52). Dilbilim kapsamında bir alt birim olan din dilinin imkânı, neliği ve kapsamı konuları üzerinde ciddi araştırmaların yapılması gereken bir alandır (Koç, 1998, s.15). Din dilinin kendine özgü anlatım biçiminden dolayı, sosyal bilimlerde bağımsız bir dil olduğunu savunanlar olduğu gibi; bunun aksini savunarak, müstakil bir din dilinden bahsetmeyi doğru bulmayanlar da bulunmaktadır (Aydın, 1999, s.117, s. Koç, 1998, s.17 vd.). Bize göre, din dilinin ele aldığı metafizik unsurlardan dolayı geçerli bir lengüistik temele oturtulamayacağı iddiaları ne kadar yanlışsa, onun gizli manalar içeren özel bir dil olduğunu savunmak da o denli yanlış olacaktır.

En basit anlamıyla dil, bireyin kendisini çevreleyen evrenle olan iletişimidir (TDK, 1998, s.526; MEB, 1995, I/s. 655,656; Baymur, ts, s.221). İletişimin öncelikli şartı ise öznenin etrafında olup biteni doğru bir şekilde anlamasıdır (Atay, 1993, s.227). Dilin asıl gayesi anlatılmak istenen mesajın sağlıklı bir şekilde karşı tarafa aktarımı olduğu için bazen bunun sağlanabilmesi için anlamında bilinçli değişikliklere gidilebilir (Koç, 1998, s.249; Bor, 2011b, s. 107). Dilin bünyesindeki bu anlam kaymalarını tespit edebilmek için fonksiyonel dil çözümlemelerine ihtiyaç vardır (Koç, 1998, s.29, 250). Çünkü dilin kaynağı insan olduğu için dilde kullanılan her kelime ve ifade, özneler arasında bilişsel, duygusal ve davranışsal birtakım karşılıklı tepkilere neden olmaktadır. Buna göre konuşmanın veya iletişimin esas ögesi, *anlam* olmaktadır (Bor, 2011b, s.11). Anlamlı bir

ilişkiye dayanmayan iletişimden bahsetmek olanaksızdır. Anlam konusunda yapılacak bir sorgulamanın sağlıklı olabilmesi için algı, önerme, kavram, bilgi, söz, cümle ve doğruluk gibi değerlerin birlikte değerlendirilmesi gerekir (Bor, 2011b, s.10,11). Anlam, lafızmana ilişkisinde konuşmanın merkezinde yer almaktadır. Buna göre mana, anlamın içsel bir niteliği; lafız, onun dışsal bir görüntüsüdür (Bor, 2011b, s.18). İletişime konu olan etkileşim, yaşanan olay örgüsü ile onun isimlendirilmesi arasındaki uygunluğa bağlı olarak sağlıklı veya sağlıklı olarak nitelendirilebilir. Sağlıklı bir etkileşim için öznelere etrafında olup bitenleri doğru bir şekilde anlamaları oldukça önemlidir. Bu bağlamda bireylerin çevreyi dil kategorileri üzerinden kavramsal düşünerek ortak değerler inşa etmeleri, anlamayı kolaylaştıracaktır (Koç, 1998, s.268).

Dilin yapısı, dış dünyadaki gerçekliklere bağlıdır. Nitekim insan düşüncelerini ifade ederken kelime/söz ve cümle/önerme ilişkisine bağlı bir dil kullanır (Baymur, ts, s.222-223). Bu bağlamda din dili de dâhil tüm dilsel ifadeler, mantık kurallarına göre işleyen önermeler üzerinden kendini gösterir (Bor, 2011a, s.203). Bir önermenin doğruluğu ile geçerliliği aynı şey değildir. Bu durumun bir benzeri, din dilinin hakikat iddiaları (*truth claims*) için de geçerlidir. Dinî bir önermenin hakikat olup olmadığına karar vermek, onun gerçeği ne oranda temsil ettiğinin çözümlenmesiyken; önermenin geçerli olup olmadığına karar vermek ise, onun kurallara uygun bir şekilde ifade edilip edilmediğinin tespit edilmesidir (Koç, 1998, s.48). Dinî bir ifadenin önerme özelliğini taşıması, tutarlı bir doğrulamaya ve inkâra imkân vermesiyle ölçülür (Koç, 1998, s.49,50). Buna göre mantıkî bir önermede en önemli husus, tutarlılıktır. Tutarsız bir önermenin veya ifadenin doğruluğunu kabul etmek olanaksızdır (Koç, 1998, s.53). Şu halde dinî bir ifadenin ne demek istediği noktasında objektif kalabilmek ve ilgili önermenin doğrulamasını sağlıklı bir şekilde yapabilmek (Koç, 1998, s.27,29,54) oldukça önemlidir. Çünkü öncülleri yanlış olan bir önermeden doğru ve tutarlı bir sonucun çıkması beklenemez (Erdem, 1999, s.130,131). İnsanlar, mantık kurallarına muhalif olduklarında mantıksızlığa düştükleri gibi, dindarlar da aynı durumda mantıksızlığa düşeceklerindedir (Atay, 1993, s.238) Şu halde, hangi gerekçeyle olursa olsun, din dili içerisinde çelişkili ifadelerin bulunabileceğini savunmak olanaksızdır (Atay, 1993, s.247).

Din dili, esas itibarıyla mantık kurallarına göre işleyen doğal dili kullanmaktadır. Din dilinin, normal dilin yerine geçmek veya ona alternatif olmak gibi bir kaygısı yoktur (Koç, 1998, s.55,56). Doğal dil ise, insan zihnine ait temel özdeşlik ve çelişmezlik ilişkilerine göre işler (Öner, 1978, s.26 vd.). Pozitivist lengüistik felsefeye göre de insan, ancak algılayabildiği olay ve olgular üzerine düşünebilir. Düşünme ve değer üretme ise, dilin çözümlenmesiyle mümkün olur. Bundan dolayı dilin sınırları içerisinde bir karşılığı olmayan ifadelerin bilgisel değeri tartışmaya açıktır. Bu bağlamda din dilinin sağlıklı bir şekilde ifade edilmesinde sentezci yöntemlerin değil, çözümlemeci yöntemlerin işletilmesi daha yararlı olabilir (Koç, 1998, s.29).

Dilin sağlıklı bir şekilde iletişime olanak vermesi için öncelikle onun doğru bilgi verdiğinin sağlanmasını gerektirir. Bu bağlamda, üzerinde ittifak sağlanan man-

tıksal ilişkilere göre iletişime imkân veren önermesel ifadelerin, ne derece gerçeğin bilgisini sağladığı noktasında farklı metotlar geliştirilmiştir. Bu fikirlerin başında 20. Yüzyılın meşhur *Mantıkçı Pozitivizm (logical positivism)* ve onun dilbilim üzerindeki lengüistik tahlilleri gelmektedir (Yavuz, 2006, s.114). Mantıkçı pozitivizm, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Ludwig Josef Johann Wittgenstein (ö.1951)'in çalışmalarından yararlanan “Viyana Çevresi” (*Vienna Circle*) diye bilinen bir grup felsefeci tarafından *Mantıkçı Deneycilik (logical empiricism)* yöntemi kullanılarak ortaya atılmıştır. Ancak İngiltere'deki Alfred Jules Ayer (ö.1989) gibi araştırmacıların *Doğrulama (prenciple of verification)* ve *Yanlışlama (prenciple of falsification)* yöntemleriyle geliştirilmiştir (Evans, 2012, s.53; Aydın, 1999, s.118).

Wittgenstein, çoğu zaman felsefi sorunların doğmasında dil mantığının yanlış kurulanmasının etkin olduğunu söyleyerek (Wittgenstein, 2011, s.11,47) düşüncelerin dile getirilişi olan dile bir sınır çizmek ister. Esasen kendisi, bizzat düşünceye de bir sınır çizmek ister. Ancak çizilen sınırın anlamlı olabilmesi için bu sınırın iki yanının da (fizik-metafizik) bilinebilmesi gerekeceğinden bunu başaramaz. Wittgenstein, düşünölmeye el vermeyenin düşünölememesinden dolayı, ilgili sınırı yalnızca dilin kendisine çizerek bu sınırın dışında kalanları düpedüz saçmalık olarak nitelendirmiştir. (Wittgenstein, 2011, s.11) Wittgenstein'ın dil kuramına göre insanlar, ancak salt çıplaklığıyla karşımızda olduğu gibi duran olgular evreni hakkında konuşabilirler. Üzerinde konuşulamayan metafizik varlık ve âlemler hakkında ise susulmalıdır (Wittgenstein, 2011, s.11,173). Çünkü duyu organlarımızla algıladığımız mantıksal uzam içerisindeki olgulardan oluşan dış dünya, dilimizin sınırlarını oluşturmaktadır. Düşünce, olgular dünyasının mantıksal tasarımıdır (Wittgenstein, 2011, s.15). Mantıklı olmayan bir dünyanın nasıl bir şey olduğunu bilme olanağına sahip olmadığımız için onun hakkında mantıklı bir şekilde de düşünemeyiz (Wittgenstein, 2011, s.27). Kanaatimize göre Wittgenstein, felsefi problemlerin kaynağı olarak gördüğü dili (Wittgenstein, 2011, s.11), belli kalıplara hapsederek terbiye etmeye çalışırken, felsefe yapmanın imkânını da ortadan kaldırmış olup onun felsefi sorunları ortadan kaldıracığını umduğu dili terbiye etmek girişimi, bizzat felsefeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir tehdiye dönüşmüştür.

Wittgenstein'in dil üzerindeki çizmeye çalıştığı sınırların ne kadar kaygan ve belirsiz olduğunu anlaması fazla gecikmedi. Çünkü dil, kendi ifadesiyle bir *dil oyunu* idi (Wittgenstein, 2010, s.26). O'nun *dil oyunu* kuramına (Wittgenstein, 2010, s.26,184) göre dil, toplumsal yönü olan ve her an değişerek gelişmekte olan bir oyun dünyasından farklıdır (Wittgenstein, 2010, s.32). Filozofun görevi, bu dil oyunu içerisinde gerçekliğin yolunu bulabilmektir (Wittgenstein, 2010, s.69,70). Dil, emir ve raporlardaki gibi tek düze gerçeklere indirgenecek kadar basit değildir. O, sayısız sokakları ve civar kasabaları olan bir şehir (Wittgenstein, 2010, s.29) olup labirentleri arasında dolaşırken aynı yere gelmiş dahi olsa, aynı iş yapılmış olmaz (Wittgenstein, 2010, s.168). Çünkü dil bir alet çantasıdır ve içindeki aletlerle her zaman aynı şeyleri yapmayız. Aynı aletlerle farklı işler yaptığımız gibi, aynı kelimelerle farklı anlam aralıkları oluştururuz (Wittgenstein, 2010, s.27,29,168). Dolayısıyla sabit ve tek düze bir dilden değil, değişken ve devamlı gelişen



birçok dilden veya oyunundan bahsedebiliriz (Wittgenstein, 2010, s.32). Bir dile ait tümencin anlaşılması, gerçekte o dilin mantığının anlaşılması demektir (Wittgenstein, 2010, s.99). Wittgenstein'in dil konusundaki bu yeni görüşleri, sözcüğün anlam aralığından daha çok kullanım tarzının önemli olduğunu vurgulamakta olup (İmamoğlu, 2007, s.27) kendisini, kısıtlı da olsa, metafizik konularda işlevsel olabilecek bir din dilinin olabileceği noktasına getirmiştir (Koç, 1998, s.243).

Mantıkçı pozitivistlere göre, felsefi problemlerin çoğu zaman doğmasına veya derinleşmesine neden olan, dilbilim kaynaklı anlamsal karışıklıklardır. Dilin sınırları ve ilkeleri sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilirse, büyük oranda anlaşmazlıklar ortadan kalkacaktır (Wittgenstein, 2010, s.11,47). Bu nedenle dil, reel ve rasyonel bir doğrulama veya yanlışlamaya tabi tutularak ne derece hakikati temsil ettiği test edilmelidir. Onlara göre anlamın önermeler aracılığıyla taşıyıcısı olan dil, fen bilimlerinde olduğu gibi, gerçek olgular hakkında bilişsel/kognitif ve betimsel/deskriptif olarak bilgi verebilecek bir doğrulanmaya sahip olmalıdır (Ayer, 2010, s. 13). Diğer bir deyişle mantıksal ilkeler gereği bir önermenin doğruluğu, ya reel/deneysel olarak dış dünyada aynıyla bir gerçekliğe karşılık gelmesine ya da rasyonel/zihinsel olarak totolojik önermelerde olduğu gibi tutarlı bir akıl yürütmeye/istidlâle dayanmasına bağlıdır. Bu şartları taşımayan önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında herhangi bir hükme varmamız mümkün değildir (Ayer, 2010, s.9, 13). İnsanları kesin bir hükme varmaktan alıkoyan ve onları şüpheye sevk eden belirsizliklerin hakikati temsil etmesi olanaksızdır. Bu bağlamda metafizik, ahlâkî ve estetik önermelerden doğrulanmaya açık olmayanlar veya bir diğer deyişle dilin ifade alanına girmeyen gerçekliklerin (*extralinguistic realities*) bilimsellikte bir ilgisi bulunmamaktadır (Ayer, 2010, s.92; Evans, 2012, s.53; Aydın, 1999, s.118). Önermelerin anlamlı veya bilimsel olmalarının yolu, doğrulanabilmelerine bağlıdır. Buna göre, doğrulamacı tahlillerle sağlaması yapılamayan önermeler, bilimsel kanun/yasa düzeyine ulaşamamış anlamsız hipotezler olmaktadır (Yavuz, 2006, s.114). Çünkü bir bilginin bilimsel olması; deneysel olarak doğrulanabilmesine, ilkesel olarak genelleştirilebilmesine ve her zaman geçerli olan bir yasal bütünlük içerisinde formüle edilebilmesine bağlıdır (Swinburne, 1991, s.22-25). Bir başka deyişle bilimsel bilgi Bu durumda "Tanrı vardır" ifadesinin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında kesin bir hükme varmak mümkün değildir (Ayer, 2010, s.92,94,96). Bu yaklaşımına göre, hem bilinemezci/agnostik hem de inkârcı/ateist, doğru veya yanlış olma ihtimali olmayan metafizik kavramlar hakkında bir hükme vardıkları için yanılmışlardır. Metafizik, hakkında bir şey söylenemeyen anlamsız bir alandır (Ayer, 2010, s.92).

Doğrulamacı ilkelerin mantıksal önermeler üzerinde uygulanması ve önermelerin dilbilim açısından anlamlı kabul edilebilmesi, ya önermenin analitik/çözümlemeci niteliğe sahip bir olgudan haber veriyor olmasına, ya da sentetik/tecrübî niteliğe sahip bir olguyu tanımlıyor olmasına bağlıdır. Ancak bu durum, önermenin bizzat kendisinin doğruluğu konusunda şüphelere neden olmaktadır (Evans, 2012, s.54,55). Bundan dolayı, dilbilim hakkında daha sağlıklı hükümlere ulaşmak için kaba doğrulamacı tahlillerin açmazlarını giderecek daha kapsamlı lengüistik tahlillerin dilbilim mantığına uygulanması gerekir.

Çünkü doğrulamacı tahliller, dildeki olgu, izah, önerme ve düşünce gibi kavramlarla karşılaştığında işlevselliğini yitirmektedir (Koç, 1998, s.179;Yavuz, 2006, s.127,132).

Din dilinin neliği ve işlevselliği hakkında birçok yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan hangisinin doğru olduğunun belirlenmesi, kanaatimize göre, anlamsız ve gereksiz bir çaba olup dil kuramına ilişkin tartışmaların tümüyle teoriye hapsolmasına neden olmaktadır. Önemli olan din dilinde aşırı sembolizme, katı doğrulamacılığa ve anlambilimin dışına taşma gibi (Koç, 1998, s.266) tutumlara yönelmemektir. Deneyciliğe verdiği önem dolayısıyla pozitivistlerin öncüleri arasında sayılabilecek olan David Hume (ö.1776), Tanrı hakkında konuşurken aşırı teşbihî/antropomorfizm dile müracaat edilmesinin sorunlara davetiye çıkaracağını savunur (İmamoğlu, 2007, s.28). Ona göre insan, evrendeki düzene bakarak Tanrı'nın varlığına ulaşabilir. Ancak Tanrı'nın mahiyeti bilinmeyeceği (İmamoğlu, 2007, s.35,36) için O'nun hakkında konuşurken zorunlu olarak *teşbihî* bir dile kayabilir. Burada asıl önemli olan, Tanrı hakkında konuşurken ilkel ve kaba teşbihî dile düşmemektir (İmamoğlu, 2007, s.123,124).

### 3. İslâmî Söylem Bağlamında Din Dili

#### a. İslâmî din dilinin imkân ve sınırları

Genel olarak İslâmî düşüncenin dayanağı olan Kur'an-ı Kerim'in kullandığı dili, din dilinin sınırları içerisinde değerlendirmek mümkündür (Yavuz, 2006, s.118,144). Çünkü Kur'an vahyi de Tanrı, kıyamet, diriliş, cennet, cehennem gibi fiziksel ve metafiziksel varlıklar hakkında konuşmakta (Aydın, 1999, s.117; Koç, 1998, s.22,282,282; Yavuz, 2006, s.95,99); yaşama ve sonrasına ilişkin çözümlerinde bulunmaktadır. Kanaatimizce Kur'an'ın kullanmış olduğu din dilini, genel olarak Tanrı ve diğerleri hakkında konuşmak şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bu ayrıma göre Kur'an dili, Tanrı hakkında konuşmak hariç tutulacak olursa, genel dilbilim ile aynı özellikleri taşımaktadır. Bu nedenle Kur'an dilinde, dilbilim kural ve mantığı açısından çelişkili, şüpheli ve anlaşılmasız olan hiçbir unsurun barınması düşünülemez. Bu açıdan Kur'an dilinin anlaşılabilirliği ve yorumlanabilirliği tartışmaları ile onun ne derece hakikati temsil edip etmediği iddiaları arasında yakın bir ilgi olduğundan bahsedebiliriz.

Kelamcılar, mantıkçı pozitivistin bir önermenin gerçekliğini sadece doğrulanabilmesine indirgemesini, ilkel bir talep olarak görür ve insanlığın çocukluk dönemlerine ait olan mucize isteklerine benzeter (Aydın, 1999, s.132,133). Çünkü Kur'an, şartlanmışlıktan uzak bir aklın evrendeki kusursuz işleyişin ardındaki mutlak gücü algılayabileceğini öngörmüştür. (el-Mâtûrfîdî, ts, s.135 vd.) Esasen bilginin sadece tecrübi/empririk ve aklî/logical ilklere indirgenmesi, sadece dilbilim için değil, genel olarak epistemolojik olarak da yanlış değerlendirmelere neden olabilmektedir (Koç, 1998, s.165). Dolayısıyla bir önermenin doğru olması için pozitivist bir yaklaşımla doğrulanması zorunlu değildir. Önemli olan önermelerin mantıksal ilkeler içerisinde anlamalı olmasıdır. (Aydın, 1999, s.133; Koç, 1998, s. 154,159,161,162; Yavuz, 2006, s.127,132). Çünkü anlaşılabilirlik ve anlamlılık, başka değerlere dayanma ihtiyacı olmayan bağımsız kavramlardır (Koç, 1998, s.161).

Müslüman teolojisinde Tanrı, genel olarak diğer din dillerinde olduğu gibi, insan zihninin algıladığı soyut-somut tüm varlıkların dışında, aşkın ve mutlak bir mahiyete sahiptir (el-Mâtürîdî, ts, s.23). Kelâm bilginleri, Tanrı hakkında konuşmak olan *Sıfatullah* meselesinde önemli olanın, Tanrı'nın hangi sıfat ve isimlerle çağrılmasının değil, onun tüm noksan sıfatlardan münezze olup tüm kâmil sıfatlarla muttasıf olduğunun bilinmesi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir (es-Sâbûnî, 1969, s.49,57). Bundan dolayı Tanrı hakkında konuşmanın anlamı, tüm yönleriyle O'nun anlaşılabilir olduğunun bir göstergesi şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Tanrı, bilimin üzerine inşa edildiği ve çeşitli boyutları bulunan uzay-zaman kavramlarına göre açıklanamayacak bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle insan zihni, Tanrı'nın mahiyetini değil, ancak varlığını anlayabilir (el-Mâtürîdî, ts, s.23,107). Kanaatimize göre, ontolojik olarak Tanrısal özün anlaşılabilmesi, din dilinin de büyük oranda metafizik bir yapı arz etmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı olsa gerek klasik kelâm kaynaklarının çoğunluğunda, varlığın mahiyetine ilişkin tartışmalarda kullanılan *Cevher-Araz* tarzındaki terminolojik dilin, Tanrı söz konusu olduğunda *Zât-Sıfat* şekline dönüştüğüne tanık olmaktayız. (el-Mâtürîdî, ts, s.23; es-Sâbûnî, 1969, s.38,44). Bu bağlamda din dilinin kullanmış olduğu kimi ifadelerin tam olarak anlaşılabilmesi veya anlaşılabilmesi için dolambaçlı yollara tevessül edilmesi doğal karşılanmalıdır (el-Mâtürîdî, ts, s.93,94).

Müslüman düşünürler, Tanrı hakkında konuşurken kullandıkları dilin mantığına göre farklı sistematik mezheplere ayrılmışlardır. Onların bu kadar farklı düşünmelerine neden olan, din dilinin uygulamasındaki metod ve anlayış farklılıklarıdır. Felsefî kavramlara hâkimiyetlerinin yanı sıra, aynı zamanda profesyonel dilbilimci olan Mu'tezilî bilginler ve filozoflar, sıfatullah meselesindeki *selbî* tutumun bir benzeri olarak Tanrı hakkında tamamen iyi niyetlerle (Erdem, 1999, s.72) *tenzihî* bir dil kullanmayı tercih etmişler ve sıfatullahın nefyi konusunda ittifak etmişlerdir (el-Eş'arî, 1369/1950, I/s. 216; el-Cüveynî, 1369/1950, s. 79). Tenzihî/olumsuz dilde Tanrı'nın ne olduğu söylenirken, aslında ne olmadığı anlaşılmalıdır. Çünkü Tanrı, insan zihnine ait tüm kategori, kavram ve mantıksal ilişkiler ağından farklı anlaşılmalıdır. Sözelimi; "Tanrı, Âlimdir" önermesi, "Tanrı, cahil değildir" şeklinde anlaşılmalıdır (el-Eş'arî, 1369/1950, II/s. 157,158, 233). Mu'tezile'nin tenzihî bir dil kullanmasında sadece dilbilimsel kaygıların değil, aynı zamanda beş temel ilkelerinden biri olan *Tevhid* ilkesinin de büyük rol oynadığı ifade etmek gerekir (eş-Şehristânî, 1414/1993, s. 57).

Mu'tezile'nin Tanrı hakkında kullanmış olduğu tenzihî dilin tam zıddı olarak *teşbihî/ antropomorfist* dilden bahsetmek mümkündür. *Mücessime* ve *Müşebbihe* mezheplerinin Tanrı hakkında konuşurken kullandıkları bu dile göre Tanrı, deneysel ve mantıksal gerçekliklerle ispatlanabilir bir yapıya sahip olup Tanrı'nın ya cismanî bir varlığı bulunmaktadır, ya da insana benzeyen bir vücuda sahiptir (el-Cüveynî, 1969, s.411-412; eş-Şehristânî, 1414/1993, s.120; es-Sâbûnî, 1969, s.44). Selefi yaklaşım tarzına göre Tanrı hakkında konuşmak ise, *agnostik/bilinemezlik* bir karakter arz eder. Tanrı'nın sıfatları konusunda kesin bir hükme varılmadığı için onlar üzerinde herhangi bir yorum getirilemez. Bir başka deyişle, Tanrı'nın nitelikleri doğrulanamaz, ancak onların doğrulanamaz

olmaları, anlamsız oldukları anlamına da gelmez. Dindar kimseye düşen, Tanrısal nitelikleri anlayamasa da oldukları hâl üzere kabul etmektir. Dolayısıyla Tanrı hakkında konuşurken kullanılan tenzihî ve teşbihî dillerin her ikisi de hatalıdır (el-Eş'arî, 1369/1950, II/s. 320; eş-Şehristânî, 1414/1993, s. 104,105). Sıfatullah konusunda Mu'tezile, tenzihî bir dil kullandığından dolayı "Muattıla"; Selef ise sıfatları olduğu gibi kabul ettiği için dolayı "Sifâtiyye" şeklinde isimlendirilmiştir (eş-Şehristânî, 1414/1993, s.104).

Tanrı hakkında konuşurken tenzihî ve teşbihî bir dilin kullanılmasını yanlış bulmalarına rağmen alternatif bir anlayış sergilemeyen Selefî yaklaşımdan farklı olarak Ehl-i Sünnet düşünürleri, *analojik* karakterli bir orta yol bulma gayretine girişmişlerdir. Onlara göre, Tanrı hakkında konuşurken zihnî karışıklığına meydan vermemek için aşırıya kaçmadan belli oranlarda tenzihî ve teşbihî dil kullanılmasında, mantık ve din açısından bir sakınca yoktur. Çünkü zihnin Tanrı hakkında düşünmesi, ancak dildeki isimlendirmelerle mümkündür. Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan kelime ve kavramların birebir Tanrı'yı betimlemediği bilinen bir husus olmakla beraber, insanın duyular ötesi âlemi algılayabilmesi için de başka yol yoktur. (el-Mâtürîdî, ts, s.94; el-Cüveynî, 1369/1950, s.42,157-158).

Kelamcılar, günümüzdeki fizik-metafizik ayrımında olduğu gibi varlık âlemini, şahid ve gayb âlemi olarak iki şekilde ele almışlar ve *ilahiyat* olarak nitelenen metafizik âlemin nasıllığı noktasında bilgi vermesi için *Kıyâsu'l Gayb ale's-Şâhid* metodunu geliştirmişlerdir (el-Mâtürîdî, ts, s.27,30; el-Cüveynî, 1369/1950, s.82). Bu metoda göre, görünür fizikî âlemden yola çıkarak görünmeyen metafizik âlem hakkında fikir edinebilmek mümkündür. Çünkü insan zihni, ancak duyularıyla algılayabildiği çevresinin bilgisiyle düşünerek kavramlar üretebilir. Bu kavramlar aracılığıyla da akıl yürüterek (*istidlal*) duyularıyla algılayamadığı metafiziğe ilişkin konularda bilgi elde edebilir (el-Mâtürîdî, ts, s.24-25; el-Cüveynî, 1369/1950, s.83). Nitekim akıl, varlığı müşahede ettiğinde, eşyanın kendisini veya yaratıcısını zorunlu olarak algılar. Bu hal ise, eşyanın somut varlığından tamamen ayrı yeni bir duruma işaret eder (el-Mâtürîdî, ts, s.28,29). Dolayısıyla yeniden diriliş, cennet, ceennem ve yargılama gibi ahret yurduyla ilişkili konulardan, melek ve şeytan gibi görünmeyen yaşam formlarının varlığına kadar birçok konu hakkında, kıyaslamaya (*analoji*) dayalı dilbilim kuralları doğrultusunda değerlendirmelerde bulunabilir. Çünkü zihin, iki varlık arasında benzerlik kurarken, onların dildeki benzerliklerine göre değil, yaratılışlarındaki benzerliklerine göre hüküm verir (el-Mâtürîdî, ts, s.25; el-Cüveynî, 1369/1950, s.83). Bu anlatılanlar ışığında, Kur'an'ın metafiziksel konulara ilişkin kullandığı din dilinin yeni bir yaklaşımla doğrulamacı, eskatolojik ve fonksiyonel tahliller yaparak lügüistik çözümlemelere göre anlaşılabilceğini söylememiz mümkün görünmektedir.

Görünür ve gayb âlemleri arasındaki bağlantıyı sağlayan *analojik* dili, *temsîlî* ve *sembolik* olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu metotlar, aralarındaki benzerlikten dolayı bazen karıştırılmakta veya aynı kabul edilebilmektedir. Ancak bu metotlar arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır (Koç, 1998, s.96-98; Yavuz, 2006, s.14,399). Bunlardan

temsîli olanına göre, metafizik değerler ile fizikî değerler arasında oran ve kapsamaları farklı olsa da bir benzerlik bulunmaktadır. Kanaatimize göre Tanrı'nın zihinsel olarak anlaşılmasında kolaylık olması için insanların anlayabildikleri kavramlardan hareketle oluşturulmuş Hayat, İlim, Semi', Basar, İrâde, Kelâm, Kudret ve Tekvîn gibi *Subûti* (el-Mâtürîdî, ts, s.44; el-Eş'arî, ts, s.45-46) sıfatları; Ayn, Vech, Yed, İstivâ, Kurban, Nuzul ve Meci' gibi *Haberî* (el-Mâtürîdî, ts, s.49 vd.; el-Eş'arî, ts, s.8-10,12) sıfatları ve Tahlîk, Terzîk, Sevap ve İkab gibi *Fiilî* (el-Mâtürîdî, ts, s.67; el-Cüveynî, 1369/1950, s.31 vd.) sıfatları, temsîli dil kapsamında değerlendirmek mümkündür. Metafiziksel kavramların açıklanmasında temsîli yaklaşıma, "Oradaki meyvelerden nasiplendikleri zaman: "Bu daha önce de rızıklandığımız şeydir" derler." (Kur'an-ı Kerim, el-Bakara Sûresi, 2/25) örneğinde olduğu gibi Kur'an'da da sıklıkla müracaat edilmesini, bu konuda dinî bir endişe olmadığı şeklinde de anlamak mümkündür.

Sembolik dil ise, bazı konularda temsîli dilden ayrışmaktadır. Tanrı'ya karşı teveccüh, tavır ve tapınmalarını sembollerle yapan insanın onu tanımak için de sembolik dile müracaat etmesinde bir sakınca yokmuş gibi görünebilir (Koç, 1998, s.95). Ancak kanaatimize göre sembolik dilin aşırı kullanımı, din dilinin yanlış anlaşılmasına neden olabileceği gibi, aynı zamanda Tanrı hakkında konuşmanın mantığı hakkında da temel bir yanlışlığa neden olacaktır. Çünkü sembolik dil kuramında, anlatıma konu olan varlık ile onun dilsel ifade biçimi arasında bir benzerlikten değil, aynîlikten bahsedilmektedir. Çünkü sembolik dilin ifade biçiminde anlatılmak istenen değer ile özdeşleşen ve onu bir şekilde yansıtan bir sembol ön plandadır. Nitekim din dilinde sembol, herhangi bir değerın kendisinden başka bir değerın yerine kullanılmasıdır (Struck, 2005, XIII/s. 8906,8912). Sembolik dilde, anlatılmak istenen değerın ifşa edilmesi kelime ve sözlerle değil, ilgili değere salt katılımla yansıtılmaya gayret edilir ki, bunun özellikle İslamî teoloji açısından birtakım açmazları bulunmaktadır. Sembolik dilde sembol, benzerlik yoluyla analoji/kıyaslama yapılmak istenen değerın bir açıklaması değil, dilsel veya görüntüsel olarak bizzat onun yerine geçmektedir (Yavuz, 2006, s.392,393,399). Her ne kadar teist yaklaşımın sembol söz konusu olduğunda, önemli olanın Tanrı'nın belli bir şekil ve imaj içerisinde kavranması değil, var olduğunun bilinmesi vurgulansa da (Koç, 1998, s.166) kanaatimize göre, zamanla sembolün aslın yerini almayacağına kimse garanti veremez. Nitekim önceleri sanatsal bir zevk aracılığıyla, Tanrı'ya daha yakın olma ve O'nun isminin anılmasında daha etkin bir yöntem olarak kullanılan müzik, resim ve heykel gibi sembollerin uzun vadede din dilinin mantığından kopmaya neden olmaktadır. Bize göre sembolik dil, bireyin psikolojik bir durum olan tasarım uyumu ihtiyacının, dinî veya ahlâkî bir öğretiymiş gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır.

### **b. Kur'an dilinin anlaşılabilirliği**

Müslüman bilginler, dinî söylemde ifadesini bulan lafızların, dilbilim açısından literal bir anlam bütünlüğü oluşturup oluşturmayacağı üzerinde değişik açılardan fikir yürütmüşlerdir (Yılmaz, 2009, s.23). Ancak onlardan hiçbirisi, vahyin anlaşılmasında bir dil kul-

landığı ve bu nedenle ne demek istediğinin anlaşılmasının imkansız olduğunu savunmamıştır. Çünkü vahyin bizzat kendisi, “Onlar hâlâ Kur’ân’ı gereği gibi düşünüp anlamaya çalışmazlar mı? Eğer O, Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.” (Kur’an-ı Kerim, en-Nisâ Sûresi, 4/82), diyerek akla ve mantığa muhalif olmamayı, kendi gerçekliğine bir delil olarak ileri sürmektedir. Bundan dolayı İslâmî söylemin din dili kullanımına göre vahiy, aklî istidlâle, filolojik çözümlenmeye ve edebî tahlillere göre sağlaması yapılabilir bir niteliğe sahip olmak zorundadır (Yılmaz, 2009, s.137,138).

Kur’an dilinin insan aklına ve vicdanına seslenişinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için kullanılan lafızların hangi manalara tekabül ettiğinin mutlaka doğru bir şekilde belirlenmesi gerekir. Kur’an vahyinde geçen lafızlar ve onların gündelik dildeki karşılıkları arasında tam bir yakınlık veya çok yakın bir benzerlik olduğu için birbirinden bağımsız anlaşılmaları olanaksızdır (İbn Haldûn, 1986, I/s. 241). Çünkü lafzın olmadığı yerde mananın anlaşılması imkânsızdır (el-Eş’arî, ts, s.11,38; Yılmaz, 2009, s.27). Bu nedenle din dilini anlamaya çalışırken, özel bir durum olmadığı müddetçe, kelimelerin kök anlamlarıyla ilişkili olan sözlükteki birinci anlamları dışına çıkılmamalıdır (el-Eş’arî, ts, s.14; el-Cüveynî, 1369/1950, s.42).

Kur’an vahyî, öznelerin önceden semantik olarak tanıdığı ve anlamsal olarak sınırlarını bildiği kelime ve kavramlardan oluşmaktadır. Şayet söz/lafız, iletişimin varlık nedeni olan mananın paylaşımına delalet etmiyorsa, konuşmanın hiçbir anlamı yoktur (el-Eş’arî, 1369/1950, II/s.68; el-Cüveynî, 1369/1950, s. 102-103). Vahiy dili de olsa dinî bilginin dil kuralları çerçevesinde kendini göstermesi, iletişimin taraflarından biri insan olunca, zorunlu olarak gündeme gelmektedir. Çünkü insan sınırları belli bir dairenin içerisinde varlığı gerçekleştirmeye çalışan aciz bir canlıdır. O’nun aşkın değerleri anlayabilmesi için ilâhî niteliklere yükselmesi değil, doğal olarak ilâhî bilgilerin elçiler aracılığıyla insanın anlayabileceği bir düzeye indirgenmesi gerekir (Bor, 2011a:10). Dolayısıyla önermesel vahiy, açıkça inzal olduğu toplum dilinin lafız-mana ilişkilerine, kültürüne ve inanç örgüsüne bağlı olarak şekillenmiştir (İzutsu, ts, s.45,233). Buna göre Arapça’yı bilmeyenin Kur’an’ı anlayamayacağı gayet açıktır. (el-Eş’arî, ts, s.15,38).

Kur’an’ın anlaşılmasında önemli bir yer işgal eden semantik ilminin her kültüre göre farklı açılımları olabilir. Buna göre dilbilim kurallarına bağlı olarak Kur’an’ın kullanmış olduğu Arapça’da, bilinen Arapça gramerine muhalif olan cümleler (Öztürk, 2010, s.80), diğer dillerden Arapça’ya geçmiş kelimeler ve muhataplarca anlaşılmayan bazı hususlar bulunabilir (Watt, 2006, s.102, 103). Ancak bunlar, kanaatimize göre vahyin doğruluğa zarar verecek şeyler değildir. Çünkü vahiy, iletişim aracı olarak dili tercih etmekle bu tarz sıkıntuların imkânına bizzat kendi salık vermiştir. Nitekim tefsircilerin vahyin anlaşılmasında karşılaştıkları sorunların çoğunluğunu anlama dair konuların oluşturması tesadüfî değildir. Vahyin inzal olduğu Arap toplumu açısından konuya yaklaşacak olursak, vahyin anlaşılması için kelimelerin etimolojisini, Arap dil felsefesini, cümle yapısını ve mantığını bilmek gerekir (Rahman, 1996, s.226). Yine aynı şekilde yalın anlam üzerine giydirilen

vurgu, mecaz ve imâ gibi sanatsal kullanımları içeren hitabet ve belağat ilmine de hâkim olmak gerekir (el-Cüveynî, 1369/1950, s.159 vd.). Bu hususlar, vahyin semantiğinin ve dolayısıyla da ne demek istediğinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir (Atay, 2012, s.11).

Kur'an ilimlerinde amm-hass, muhkem-müteşabih, nesh-mensuh, lafız-mana ve hakikat-mecaz gibi hususların müstakil başlıklar altında incelenmesi, din dilinin anlaşılma gayretlerinin bir tezahürüdür. Şu halde Kur'an'ın, kutsallaştırılarak hayatın dışına atılan birtakım anlaşılmaz ve gizemli ifadelerden ibaret değil, insanlar tarafından anlaşılma istenen dilbilim kurallarına göre dillendirilmiş anlam ve yargılardan oluştuğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü İslâmî söylem açısından kutsal olan din dilinin kendisi değil, onun kaynağıdır (İzutsu, ts, s.243-244). Şu halde din dilinin anlaşılmaması diye bir şey olmadığı gibi, onun normalden farklı şekillerde anlaşılmasını gerektirecek hiçbir gerekçenin de kabul edilmemesi gerekir.

### Sonuç

İnsanlığın kendini gerçekleştirme serüveninde, amacına ulaşabilmesi için bilgiye, bilime ve iletişime varoluşsal düzeyde ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçların giderilmesinde etkin olan öge, dildir. İnsan olmanın en belirgin niteliği olan aklın varlığı, içsel olarak düşünce, dışsal olarak da dil sayesinde kendisini gösterir. Bu bağlamda dil; akıl, bilim ve edebiyat arasındaki bağlantının temel ögesi konumundadır. Çünkü dil sayesinde insan; düşüncelerini, tecrübelerini, duygularını, amaçlarını ve ihtiyaçlarını diğer kişilerle paylaşabilir. Şu halde dilin insan olmakla, düşünceyle, iletişimle ve bilimle ayrılmaz bir bütünlüğü vardır, dersek abartmış olmayız.

Bireysel ve toplumsal olarak insanlık için büyük katkılar sağlamak iddiasında bulunan dinî öğretinin, gerek kendisini sağlıklı bir şekilde takdim etmesi, gerek muhataplarının itiraz ve sorularına cevap verebilmesi ve gerekse diğer fikirlerle diyalog temelli sağlıklı ilişkiler geliştirebilmesi için dilin imkânlarından yararlanması bir zorunluluktur. Ancak dinî öğretinin yapısı gereği metafizik değerleri konu edinmesinden kaynaklanan birtakım dilsel sorunlar bulunmaktadır. Bu durumda varlık hakkında bize sağlıklı bilgiler vermesi gereken dil ile onun bir alt birimi olan din dili arasında bazı farklılıklar olması doğal karşılanmalıdır. Ancak buradan din dilinin genel dilbilim kurallarından bağımsız olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü söz konusu insan olduğunda, lafız-mana bütünlüğüne bağlı olarak dilin sınırları içerisinde kendine yer bulamayan somut ve soyut hiçbir değer gerçekliğinden bahsetmek mümkün değildir. Şu halde din dili, diğer tüm dil çeşitlerinde olduğu gibi, dili kullanan herkes tarafından gizeme, şüpheyeye, kapalılığa ve çelişkiye yer vermeyecek şekilde anlaşılabilir bir gerçekliğe sahip olmak zorundadır.

Bize göre din dilinin, öz itibarıyla genel dil kural ve mantığından farklı olduğunu, bu nedenle de din dilinde olası şüphe ve çelişkilerin doğal karşılanması gerektiği iddiasının kaynağı, genelde modern, özelden ise ehl-i kitap eksenli teolojik yaklaşımlardır. Bu yaklaşım yanlıları, katı maddiyatçılığın ve pozitivistimin egemen olduğu bir kültür

dünyasında dinî düşüncenin varlığını sürdürebilmesinin yolunun, din dilinin birtakım anlaşılabilir ve paradoksal ifadeler kullanabileceğinin peşinen kabul edilmesinden geçtiğine kanaat getirdiler. Bu durum, daha çok Batılı teologlarda, din dilinin akılcı bir yaklaşımın altından kalkamayacağı düşüncesinin kemikleşmesine neden olmuştur. Batılı teologların temsil ettikleri dinî söylemin kavramsal, tarihsel ve bilimsel gerçekler ile uyuşmayan, anlaşılmayan hatta çelişen yönlerini ayıklamak yerine savunma girişimlerinden dolayı, din dilinin genel dil mantığından farklı olabileceğini düşünmeye başladıklarını söylemek mümkündür.

Modern din dili tartışmalarının temelinde, din dilinin bilimsel dil ile anlaşılmaya çalışıldığında yanlış, tutarsız, anlaşılabilir ve çelişkili sonuçlara neden olacağı; bu nedenle de genel dil kurallarından farklı bir yöntemle din dilinin ele alınması gerektiği yatmaktadır. Buna göre, genel dil kuralları içerisinde tam olarak ifade edilemeyen Tanrı, yaratılış, inanç ve ahret gibi metafizik konuların din dilinin kendi sistematiği açısından ele alınması gerekir. Bu nedenle din dilinin, diğer bilimlerde kullanılan mantıksal doğrulamacı ilkelere ve fonksiyonel lengüistik tahlillere göre değerlendirilmesi yanlıştır. Bu anlayışa sahip modern teologların çoğu zaman tümüyle laik bir söyleme kayarak, din dilinin kendine özgü niteliklere sahip olduğu için tamamen bilimsel bilgidan ayrı düşünülmesi gerektiğini savduklarını görmek mümkündür.

Doğruluğu, zihinsel olarak kurallara bağlanabilir ve her an tekrar edilerek tecrübe edilebilir bir niteliğe sahip salt bilimsel yasalardan farklı olarak din dilinin doğruluk tespiti, diğer tüm sosyal bilimlerde olduğu gibi, ancak mantıksal bir ilişkiler ağının varlığıyla mümkün olabilir. Başka bir deyişle, nasıl ki fen bilimlerinde gerçekliğin tespiti için matematiksel ilkelere uygunluk aranıyor, aynı şekilde sosyal bilimlerde de hakikatin belirlenmesi için mantıksal kurallarla uygunluk aranmalıdır. Bu yönüyle din dilinin doğru bilginin kaynağı olabilmesi için sürekli olarak mantıkî ilkeler doğrultusunda kendini güncellemesi gerekir. Aksi takdirde din dilinin, hakikatin araştırılması serüveninde kabul edilebilir bir yer edinmesi mümkün gözükmemektedir.

Müslüman dünyasında din dilinin neliği, imkânı ve kapsamına yönelik sistematik tartışmalar, modern din dili tartışmalarından çok daha öncesine dayanır. Bu nedenle Müslüman düşünürlerin daha ilk andan itibaren din dili hakkında yürüttükleri çalışmalar, tedvin ve tasnif dönemi olarak bilinen İslâm'ın ikinci asrına gelindiğinde yeni birtakım dinî ilim dallarının doğmasıyla meyvelerini vermiştir. Bu bağlamda din dilinin hukuk diline aktarılması olan *Fıkıh*, anlam bilime aktarılması olan *Tefsir* ve felsefe diline aktarılması olan *Kelâm* gibi dinî ilimlerin gelişmesi, büyük oranda din dili üzerinde yapılan araştırmalara dayanmaktadır.

İslâmî düşüncenin din dili hakkındaki yaklaşımını; Tanrı hakkında tevhide dayalı varsayımsal konuşmak, metafizik konuları hakkında kıyaslamaya dayalı benzerlikler kurmak ve son olarak duyulur âleme ilişkin hususlarda bilimselliğe dayalı dilbilim ile aynılık esasına göre hareket etmek şeklinde özetlemek mümkündür.

Her kültür ve medeniyetin kendine özgü bir din ve dil anlayışı vardır. Bu anlayış



farklılıklarının ortak bir akıl ve mantık örgüsü çerçevesinde mukayese edilmesi, özelde dinlerin kendilerini yenilemeleri, genelde dinlerin geleceği açısından oldukça önemlidir. Çünkü gerçeğin görüntüsü sanıldığı gibi aksine tek tip değil, çoğu zaman çeşitlidir. Bu bağlamda din diline konu olan Tanrı, yaratılış, inanç ve ahret gibi metafizik konulara ilişkin ortak bir din dilinin geliştirilmesi, hem genel dil gelişimi açısından hem de dinlerin hedeflediği amaçlara ulaşmaları açısından önemli gelişmelere hizmet edecektir.

### KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. F. (1945). *el-Mu'cemu'l Müfehres li'l Elfâzi'l Kur'âni'l Kerîm*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye.
- Atay, H. (1993). *Kur'ân'a göre araştırmalar I-III*. Ankara: Atay.
- (2012). *Kur'ân'a göre araştırmalar VI*. Ankara: Atay.
- Ayer, A. J. (2010). *Dil, doğruluk ve mantık*. (Çev. V. Hacıkadiroğlu). İstanbul: Metis.
- Başaran, İ. E. (1996). *Eğitim psikolojisi*. Ankara: Gül.
- Baymur, F. B. (ts). *Genel psikoloji*. İstanbul: İnkılâp.
- Bor, İ. (2011a). *İlahî Kelam'ın imkân ve tabiatı*. Ankara: Ankara Okulu.
- (2011b). *Dil, düşünce ve anlam*. Ankara: Elis.
- el-Cüveynî, A. (1369/1950). *Kitâbu'l İrşâd*. (Thk. M. Mûsa ve A.A. Abdulhamîd). Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî.
- el-Cüveynî, A. (1969). *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. (Thk. A.S. en-Neşâr dv.). İskenderiyye: Mektebun İlmun Usûlu'd-Dîn.
- Erdem, H. (1999). *Problematik olarak din felsefe münasebeti*. Konya: Hüer.
- el-Eş'arî, H. (1369/1950). *Makâlâtü'l İslamiyyîn ve İhtlâfû'l-Musallîn*. (Thk. M. Abdulhamîd). Kahire: Mektebetü'l-Nehdeti'l-Mısriyye.
- (ts). *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn.
- Evans, C.S ve Manis, R.Z. (2012). *Din felsefesi: iman üzerine rasyonel düşünme*. (Çev. F. Akdemir). Ankara: Elis.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- el-Gazzâlî, H. (ts). *Tehâfütü'l-Felâsife*. (Nşr. S. Dünya). Kâhire: Dâru'l-Meârif.
- İbn Haldûn, M. (1986). (Çev. Z.K. Ugan) *Mukaddime*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- İbn Manzûr. (ts). (Nşr. A.A. el-Kebîr, M.A. Hasebullah, H.M. Şâzilî), *Lisânu'l Arab*. Kahire.
- İkbal, M. (ts). *Dini düşüncenin yeniden doğuşu*. (Çev. N.A. Asrar). İstanbul: Birleşik.
- İmamoğlu, T. (2007). *Tanrı'nın doğası ve mucizenin imkânı*. İstanbul: İz.
- el-İsfehânî, M.R. (ts). *el-Müfredât Elfâzi'l Kur'ân*, (Thk. M.S. Keylânî), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

- İzutsu, T. (ts). *Kur'an'da Allah ve insan*. İstanbul:Yeni Ufuklar.
- Karasar, N. (1998). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Nobel.
- Koç, T. (1998). *Din dili*. İstanbul: İz.
- el-Mâtûrîdî, M. (ts). *Kitâbu'r-Tevhid*. (Thk. F. Huleyf). İskenderiye:Dâru'l-Câmiatu'l-Mısriyye.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (1995). *Örnekleriyle Türkçe sözlük*. Ankara:MEB.
- en-Neseî, M. (2004). *Tabsıratu'l-Edille fı Usûli'd Dîn*. (Nşr. H. Atay), Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öner, N. (1978). *Klasik mantık*. Ankara:Ankara Üniversitesi.
- Özlem, D. (1998). *Sosyal bilimleri yeniden düşünmek*. İstanbul:Metis.
- Öztürk, M. (2010). *Kur'an dili ve retorîği*. Ankara:Ankara Okulu.
- Rahman, F. (1996). *Ana konularıyla Kur'an*. (Çev. A. Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu.
- , (1995). *Tarih boyunca İslamî metodoloji sorunu*. (Çev. S. Akdemir), Ankara: Ankara Okulu.
- S.Aydın, M. (1999). *Din felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- es-Sâbûnî, N. (1969). *el-Bidâye fı Usûli'd-Dîn*. (Thk. F. Huleyf). İskenderiye: Dâru'l-Meârif Bimısr.
- Struck, P. T. (2005). Symbol and symbolism. Jones, L. (Ed.), *Encyclopedia of religion* (SE) (8906-8915). Thomson Gale:Macmillan.
- Swinburne, R. (1991). *The existence of God*. Oxford: Clarendon.
- eş-Şehristânî, A. (1414/1993). *el-Milel ve'n Nihâl*. (Thk. E.E. Mühennâ, A.H. Fâûr). Beyrut: Dâru'l Ma'rife.
- Türk Dil Kurumu. (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara:TDK
- Tillich, P. (2006). *Ahlak ve ötesi*. (Çev. A. Çınar), Elis Yayınları Ankara: Elis.
- Watt, W.M. (2006). *Kur'an'a giriş*. (Çev. S. Kalkan), Ankara: Ankara Okulu.
- Wittgenstein, L. (2011). *Tractacus logica-philosophicus*. (Çev. O. Aruoba), İstanbul: Metis.
- , (2010). *Felsefi soruşturmalar*. (Çev. H. Barışcan), İstanbul: Metis.
- Yavuz, Ö. F. (2006). *Kur'an'da sembolik dil*. Ankara: Ankara Okulu.
- Yılmaz, S. (2009). *Kelamda te'vil sorunu*. Ankara: Araştırma.