

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KELAM İLMİNDE KULLANILAN MUHKEM VE
MÜTEŞABİH KAVRAMLARININ L.WİTTGENSTEİN'İN
DİL OYUNLARI VE HAYAT BİÇİMLERİ KURAMI
BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

HALENUR İNAL

NİSAN – 2021

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KELAM İLMİNDE KULLANILAN MUHKEM VE
MÜTEŞABİH KAVRAMLARININ L.WİTTGENSTEİN'İN
DİL OYUNLARI VE HAYAT BİÇİMLERİ KURAMI
BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

HALENUR İNAL

Tez Danışmanı

Doç. Dr. MUSTAFA AKMAN

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Halenur İNAL

15/04/2021

ÖZ
KELAM İLMİNDE KULLANILAN MUHKEM VE
MÜTEŞABİH KAVRAMLARININ
L.WİTTGENSTEİN'İN DİL OYUNLARI VE HAYAT
BİÇİMLERİ KURAMI BAĞLAMINDA
DEĞERLENDİRİLMESİ

İnal, Halenur

Yüksek Lisans, Kelam

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Mustafa Akman

Nisan, 2021

Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiği sorusu, üzerinde çokça düşünülen bir konu olmuştur ve bu konu hakkında temel İslam bilimleri içindeki hemen hemen her bir bilim dalı çeşitli düşünceler öne sürmüştür. Her bir disiplin konuyu kendi bakış açısına göre ele alarak bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır. Bu yöntem arayışı kelam ilmi için de en önemli problemlerden biri olmuştur. Bu problem kelam düşünce geleneğinde, Kur'an ayetlerinin muhkem-müteşabih olarak ikiye ayrılması şeklinde kendine merkezî bir yer edinmiştir.

Çalışmamızda, L. Wittgenstein'in ortaya koyduğu "Dil Oyunları ve Hayat Biçimleri" argümanının kelam ilmindeki muhkem-müteşabih probleminin çözümünde kullanılıp kullanılmayacağına yer vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kelam İlmi, Muhkem-Müteşabih, Ludwig Wittgenstein, Dil Oyunları ve Hayat Biçimleri

ABSTRACT
THE EVALUATION OF THE CONCEPTS OF
MUHKAM AND MUTAŞABIH USED IN KELÂM
SCIENCE IN THE CONTEXT OF
L.WITTGENSTEIN'S LANGUAGE GAMES AND
FORMS OF LIFE THEORY

İnal, Halenur

Master Of Arts, Kelam

Supervisor: Doç. Dr. Mustafa Akman

April, 2021

The question of how the Quran should be understood has been a subject that has been considered a lot. Almost every branch of science in Basic Islamic Sciences has put forward various thoughts on this subject. Each discipline has tried to develop a method by considering the issue from its own point of view. This method search has been one of the most important problems for Kalam Science. This problem; In the tradition of kalam thought, it has gained a central place in the way that the verses of the Quran are divided into two as muhkam-mutaşâbih.

In our study; We tried to include whether the Language Games and Forms Of Life argument put forward by L. Wittgenstein can be used in the solution of the muhkam-mutaşâbih problem in Kalam Science.

Keywords: Kalam Science, Muhkam-Mutaşâbih, Ludwig Wittgenstein, Language Games and Forms Of Life

ÖN SÖZ

Bu tez çalışmasında kelimelerin en önemli problemlerinden biri olan Kelamî Te'vil anlayışının ve muhkem-müteşâbih ayrımının L. Wittgenstein'in "Dil Oyunları" argümanı üzerinden okunup okunamayacağı ortaya konmak istenmiştir.

Çalışmamın başından sonuna kadar bana destek olan danışman hocam Doç. Dr. Mustafa Akman'a, eğitim hayatım boyunca üzerimde emeği bulunan tüm hocalarıma, beni koşulsuz seven anne ve babama yürekten teşekkür ederim. Çalışmamın, diğer çalışmalar için küçük de olsa bir katkı sağlamasını dilerim.

Halenur İNAL
Tekirdağ, 2021

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ.....	vi
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

KELAMDA MUHKEM VE MÜTEŞABİH.....	3
1.1. İslam Düşünce Dünyasının Oluşumuna Müteşabihlerin Etkisi.....	4
1.1.1 Muhkem ve Müteşabih Ayetlerin Belirlenmesi.....	7
1.1.2 Kelami Te'vil Açısından Muhkem-Müteşabih İlişkisi ve Kelam Geleneğine Yansıyan Tartışmalar.....	10
1.1.3. Muhkem ve Müteşabihin Kullanıldığı Alanlar.....	17
1.1.4 Kelam Açısından Muhkem ve Müteşabih.....	23
1.1.5. Müteşabih ile Birlikte Kullanılan Bazı Terimler.....	28
1.1.6. Kelamda Müteşabihin Kullanımı.....	33
1.1.7. Muhkem ve Müteşabihin Dil ve Anlam Yönünden İlişkisi...39	

2. BÖLÜM

İLK VE GEÇ DÖNEM L. WITTGENSTEIN'IN DİL ÜZERİNE GELİŞTİRDİĞİ ARGÜMANLAR.....	45
---	-----------

2.1. Ludwig Wittgenstein'in Felsefesi.....	46
2.1.1. İlk Dönem Wittgenstein ve Tractatus'taki Olgu-Dil-Mantık Örgüsünün Anlaşılması.....	51
2.1.2. Resim Kuramı.....	54
2.1.3. Dil, Gerçeklik ve Anlam.....	58
2.2. Geç Dönem Wittgenstein Felsefesine Geçiş Dönemi.....	61
2.3. Dil Üzerine Geliştirdiği Argümanların Değişimleri Üzerine Bir Tahlil.....	67
2.4. Geç Dönem Wittgenstein ve Dil Oyunları Argümanı.....	69
2.4.1. Dil Oyunları Nedir?.....	72
2.4.2. Dil Oyunları ve Yaşamdaki Kullanımı.....	79
2.4.3. Dil Oyunları ve Kural İlişkisi.....	82
2.4.4. Dil Oyunları ve Anlam.....	89

3. BÖLÜM

KELAM'DAKİ MÜTEŞABİH SORUNUNUN L. WİTTGENSTEİN'İN DİL OYUNLARI ARGÜMANI ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	95
3.1. Din Dilinin Kapsamı ve Sınırlılıkları Açısından Dil Oyunları.....	96
3.2. Kur'an ve Dil Oyunları.....	108
3.3. Kelami Mezheplerde Muhkem-Müteşabih Ayrımı.....	112
3.4. Kelami Mezheplerin Muhkem-Müteşabih Anlayışının Dil Oyunları Argümanı Üzerinden Okunması.....	115
SONUÇ.....	125
KAYNAKÇA.....	129

KISALTMALAR

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

bk. : Bakınız

C : Cilt

s. : Sayfa

S : Sayı

vb. : ve benzerleri

çev. : Çeviri

vd. : ve diğerleri

GİRİŞ

İnsanın aklına gelen sorular, kısacık ömrüne sığamayacak kadar çoktur; doğal olarak insan da bir şekilde bu soruların cevaplarına ulaşmak istemiştir. Gündelik yaşantısını devam ettirirken hemen her alanda karşısına çıkan bu merak duygusu, onu hep daha fazla şey öğrenmeye teşvik etmiştir. Bu öğrenmenin sonucunda ise türlü keşif ve icatlar meydana gelmiş ve gelmeye devam edecektir. Özellikle fikirsel anlamda ortaya konulan her çaba, kişinin anlam arayışında son derece önem taşımaktadır. Bilinmez olan, yerini bilginin güven dolu dünyasına bırakana dek bu arayış insanla beraber devam edecek ve belki de bu soru-cevap arayışı hiç bitmeyecektir. Şüphesiz ki kelimeler düşünce geleneğinde müteşabihlerin tanımlanması konusu böyle bir arayışın bir ürünüdür.

Müteşabih terimi ve buna dayanak noktası olarak konunun merkezinde olduğu kabul edilen Âli İmrân suresi 7. ayetinde geçen muhkem-müteşabih ayrımı, Kur'an'ın anlaşılmasında akla ilk gelen noktadır. Üstelik bu konu sadece kelimeler literatürünü ilgilendiren bir mesele değildir. Ayrıca felsefe, dil felsefesi, tefsir, usûl-ü fıkıh gibi alanların da araştırma konusu olabilmektedir.

Müteşabih terimi hakkında genel olarak “üzerinde düşünülmesi ve anlaşılması mümkün olmayacak derecede kapalı ifadeler” şeklinde bir tanım yapılması, Kur'an'ı, anlaşılması için gönderilen ilahi bir kitap olma fikrinden uzaklaştırmaktadır. Bir taraftan ilahi kitabın kendisi, kendini anlaşılacak için gönderildiğini ifade ederken içinde müteşabihlerin varlığı ile sanki kendi ile çelişir gibi gözükmektedir. Bu durumun bir problem olarak görülmesi bugün konu üzerinde hâlâ çalışma yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Kur'an-ı Kerim gerek diğer alanlar gerek de kelimeler ilmi için indirildiği dönemden bu yana daima anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu anlama ve anlamlandırma faaliyetleri ise zaman içinde değişikliğe uğrayabilmektedir.

Ayrıca Kur'an'ın bir de dil yönünün bulunması, muhataplarının konuştuğu dili kullanarak mesajını iletmesi dikkate değerdir. Bu durum Kur'an'ın taşıdığı mesajın muhataplar tarafından anlaşılması zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir.

Günümüzde son zamanlarda ön plana çıkan dil felsefesi alanında yapılan çalışmalar bizlere konu hakkında çeşitli bilgiler sunabilmektedir. Özellikle de Ludwig Wittgenstein'in (1889-1951) ortaya koyduğu "Dil Oyunları" argümanı ile din dilinin okunmasının mümkün olup olmaması hakkında yapılan tartışmaların varlığı bu çalışma için bizi cesaretlendirmiştir. Özel dilin imkânı-imbânsızlığı tartışmaları yanında Wittgenstein'in "Dil Oyunları" argümanının genelde tüm Kur'an ayetleri için, özelde ise kelimelerdeki müteşabih probleminin çözümü için kullanılıp kullanılmayacağı ortaya konmak istenmiştir.

Çalışmamız üç bölüme ayrılmıştır.

İlk bölümde kelimelerdeki müteşabih tanımlarının nasıl yapıldığına, kelimelerdeki müteşabih ayrımının neye göre ve ne şekilde yapıldığına değinilmiştir. Kelimeler tarihinde konunun hangi tartışmalara sebep olduğu gösterilmiştir. Müteşabihlerin ayrımında tarihî arka plana ve sosyokültürel yapıya da dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Ayrıca müteşabihler ile kullanılan bazı terimlere yer verilerek konunun dil açısından ne ifade ettiği de aktarılmıştır.

İkinci bölümde dil felsefesi alanında önemli çalışmaları ile dikkat çeken bir isim olan L. Wittgenstein'in, her iki döneminde de ortaya koyduğu düşüncelerine yer verilip, felsefesi bir bütün olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Böylece çalışmamızı da yakından ilgilendiren filozofun geç dönem düşüncelerinin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Ayrıca bu bölümde Wittgenstein'in eserlerinin yanı sıra kendisi hakkında yazılan çeşitli eserlerden de yararlanılmıştır.

Üçüncü bölümde ise her iki bölümde sunulan veriler doğrultusunda küçük bir karşılaştırma yapılarak kelimelerdeki müteşabih probleminin L. Wittgenstein'in "Dil Oyunları" argümanı üzerinden okunup okunamayacağı üzerinde durulmuştur.

1. BÖLÜM

KELAMDA MUHKEM VE MÜTEŞABİH

1.1. İslam Düşünce Dünyasının Oluşumuna Müteşabihlerin Etkisi

İslam düşünce dünyasının gelişmesine katkı sağlayan en önemli etkenlerden biri de Kur'an'da müteşabih ayetlerin varlığıdır. Bu ayetlerin etrafında öne sürülen düşüncelerin, gelişime olan etkisi bir hayli fazladır. O sebeptendir ki bu etki günümüze kadar gelebilmiştir. Müteşabihler; çeşitli sebeplerle farklı coğrafyalara yayılan Müslümanlar için kimi zaman ufuk açıcı olup, fikir zenginliğinin sebebi olmuşken kimi zaman ise tartışmaların ve ayrışmaların alevlenmesinde rol oynamıştır. Bir anlamda Müslümanlar farklı bir bölgeye yerleşip farklı kültür ve inançlarla karşılaştıklarında kendi inançlarını o bölge halkına açıklayabildikleri ölçüde kalıcı olabilmişlerdir, diyebiliriz. İslam'ın doğduğu ilk coğrafya olan Arap Yarımadası'nın düşünce ve fikir dünyası için kapsamı ve sınırlılıkları ortada olduğundan hareketle müteşabihler, düşünce dünyasındaki gelişim noktalarından biri olarak algılanmıştır. Böylece Kur'an, Müslümanlara değişik coğrafyalarda karşılaşılan kadim düşüncelerle mücadelenin imkânını sağlayabilmiştir.

Kur'an, insanları okumaya ve araştırmaya davet etmektedir. Bu sebeple Müslümanlar, karşılaştıkları insanların fikir ve kültür seviyelerini yakalamış ve hatta onların ötesine de geçmiştir.

Müteşabihlerin sayıca fazla olması ise yorum sayısının artmasına sebep olmuştur. Ve bu da yorumların gerçek bir açıklamanın önünde engel olarak durması demek olduğundan konunun tartışma noktasını oluşturmuştur. Böylece neyin müteşabih olduğu ya da olmadığı meselesi yine müteşabihler üzerinden tartışılır bir konu hâline gelmiştir.

Bütün bunların yanında Kur'an'ın tamamının muhkemlerden oluşmasının, insan aklı için bir tehlike arz edeceğini düşünenler de olmuştur, denilebilir. Bu düşüncede olanlara göre, Kur'an tamamen muhkemlerden ibaret ise farklı düşünce ve anlayışların ortaya konulması zorlaşacak demektir. Bu düşünce engelinin insanın tabiatı gereği kabul edebilir bir gerçek olmadığı ortadadır. Dolayısıyla müteşabihlerin farklı düşünce ekollerinin oluşumundaki etkisinin olumlu yönde olduğunu söyleyenlerin fikri gerçeğe daha yakındır. Tek bir düşünce ekolünün

oluşmasının ve diğer başka ekollerin oluşmamasının kabul edilmesi mümkün değildir. Bunun sonucunda da Müslümanlar farklı ekoller karşısında tavır takınıp kendilerini fikrî yönde geliştirmişlerdir. Müteşabihler hakkında bu düşüncede olanlara göre Müslüman düşünürler, konular üzerinde ayrıntılı düşünmekle ve dikkatleri onlara yöneltmekle muhkem-müteşabih ifadelerini açıklayabilmişlerdir.

Kur'an'da muhkem ve müteşabih ifadelerin her ikisinin de bulunması; düşünmeyi ve akıl etmeyi sağladığı kadar, diğer bütün pozitif bilimlerden de yararlanmayı gerekli kılmıştır. İnsanları taklit etmekten ancak bu şekilde uzaklaştıracak ve yeni şeyler üretebilecek duruma getirecek şeyin yine bu anlayış olduğu savunulmuştur. Tam da bu noktada muhkem-müteşabih ikilisinin te'vil ile yorumlanması ve hermenötik ile ilişkisi tartışmaya değer başka bir yön olarak yerini almıştır. Kanaatimizce bu bağlamda oluşturulan fikirler konunun bir yöntem problemi olduğunu da kanıtlar niteliktedir.

Kimilerine göre muhkem ve müteşabihlerin varlığı, hangi ifadelerin nasıl te'vil edileceğini yani te'vil yollarını öğrenmeyi ve bu yapılan te'villerin bazılarının bazılarına tercih edilmesi mecburiyetini ortaya çıkarır. Bu düşüncede olanlara göre ayrıca Kur'an'ın da dili olan Arap dili ve belagatını, sarf ve nahiv ilmini, fıkıh usulü gibi pek çok bilim dalını ve onların metotlarını öğrenme konusunda insanları yönlendirdiği için gelişimlerine katkı sağlanmıştır. Kısaca bu ve buna benzer durumlardan dolayı müteşabihlerin olmaması ihtimalinde bu gelişimin gerçekleşmeyeceği ihtimalinden dolayı müteşabihlerin yararlı bulunduğu söylenebilir. Bu düşüncede olanlara göre müteşabihler olmasaydı diğer alanlarda gelişim ya hiç gerçekleşmezdi ya da gerçekleşmesi oldukça zordu.

Kur'an'da muhkem-müteşabih ifadelerin varlığının en önemli sebeplerinden biri olarak, Kur'an'ın taşıdığı mesaj itibarıyla tüm insanlığa hitap ediyor olması ve herkesi bu mesajı anlamaya davet etmesi gösterilmektedir. Bunu sebep gösterenlere göre Kur'an muhataplarının ilimde, fende ve sanatta çok ileri düzeyde olanlar ile bunlara hiç yönelemeyen, gündelik yaşantısına devam eden sıradan bireyler arasında farklılık göstermesidir. Her işte olduğu gibi müteşabihler konusunun ele

alınmasında da elbette işin ehli olan ile olmayan/olamayan birbirinden ayrılacaktır.¹

Buraya kadar anlatılanların özeti olması açısından Mutezile'nin önemli simalarından olan Kadı Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) müteşabih ayetler hakkındaki görüşlerine yer verecek olursak: “Yüce Allah bize düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünmeye teşvik etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Bizleri düşünmeye ve düşünme üzerinde çalışmaya yönlendirmiş ve taklit ile bilgisizlikten kurtulmamız için Kur'an'ın bazı ayetlerini muhkem, bazılarını da müteşabih kılmıştır. İkinci olarak yüce Allah, Kur'an'ı bu şekilde sunarak sorumluluk ve meşakkatimizi artırmak suretiyle elde edilecek sevabı da aynı oranda artırmıştır. Yüce Allah'ın bizleri yükümlü kılmaktaki amacı, ancak mükellef olmakla ulaşılabilecek bir mertebeye ulaştırmak ise yükümlülük anlamı taşıyan her şey bundan dolayı kuşkusuz iyi ve güzeldir. Üçüncü olarak yüce Allah, Peygamberi'nin doğruyu ve gerçeği söylediğine gözle görülür bir delil olması için Kur'an'ı, fesahatin en üst seviyesinde olmasını istemiştir. Bunun da sadece açık ifadelerle gerçekleşmeyeceğini bildiği için bazı ayetleri mecaz ve istiare yoluyla inzal etmiştir.”² şeklindedir.

Kısaca söylemek gerekirse Müslümanların düşünce tarihinde müteşabihlerin nasıl anlaşılacağı konusunda farklı fikirler ortaya atılmıştır. İnsanların aynı organizmada farklı birer hücre olması, insanları hem birbirine yaklaştırmakta hem de bir o kadar uzaklaştırmaktadır. İnsanların farklı karakterlerde ve anlayışlarda olması herkesçe kabul edilebilen bir durumdur.

Toplumlar da insanlar gibi birbirinden kültürel, sosyoekonomik ve daha birçok açıdan farklılık göstermektedir. Her toplumun kültürü, içinde doğduğu coğrafyasıyla beraber anılmaktadır. Şartları ve koşulları o toplumun ve kültürün ömrünü de belirlemektedir. Bununla da kalmayıp ayrıca mistik, din, etik, bilim, fen ve sanat gibi unsurlar içinde hangilerinin bir toplumda ön planda tutulup tutulamayacağını belirleyen noktalardan biri

¹ Fahreddin er-Razi, *Allah'ın Aşknlığı*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006. s. 224-225.

² el-Kadı Abdülcabbar b. Ahmed, *Şerhü'l-Usulü'l-Hamse*, Talik el-İmam Ahmed b.Hüseyn b.Ebi Haşim, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965, s. 598-601.

coğrafyanın bizzat kendisi olabilmektedir. Bir kültür içinde tüm yapıp edilenler nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu aktarım faaliyeti sürecinde muhkem ve müteşabihe bakışın ilk nesillerden günümüze gelene kadar farklı anlaşılması ve üzerinde düşünülmesinin devam etmesini yine bu bağlamda ele alabiliriz.

Biz konunun çok çetrefilli ve dallı budaklı olmasından hareketle Kur'an'ın anlaşılması ekseninde ortaya çıkan ve yine konunun daha çok kelimelerin geleneğine yansıyan yönlerine değinmeye çalışacağız. Farklı yaklaşımları ortaya koymaya çalışırken bu yaklaşımların etki alanlarına dikkat çekeceğiz. Bunu yaparken de ortaya konulan tüm düşünceleri nesnel olarak ele almaya çalışacağız. Ayrıca muhkem-müteşabih ayrımının bugüne kadar düşünüldüğü hâliyle gerçek bir ayrım olup olmadığını da sorgulamak ve bu konunun varlığının bir yöntem eksikliğinden kaynaklı olup olmadığını burada bir kere daha gözler önüne sererek meraklılarına bir nebze olsa da katkı sağlamak amacını taşımaktayız.

1.1.1 Muhkem ve Müteşabih Ayetlerin Belirlenmesi

Muhkem ve müteşabih ifadelerin anlaşılmasında te'vil bir yöntem olarak kullanılmaya gelmiştir. Te'vilin yapılabilmesi için de ilk olarak bu muhkem-müteşabih ayrımının belirlenmesi gereklilik olarak görülmüştür.

Kelamcılar muhkem-müteşabih ayrımı yaparken bu ikilinin tanımı ve kapsamı konusunda farklılık göstermişlerdir. Her bir farklı yaklaşım ayrı bir tavır ortaya çıkartmıştır.

Konuya sergilenen her bir tavır zaman zaman tartışmaları alevlendirmiştir. Bu tartışmaların odak noktalarından biri de hangi açıdan muhkeme muhkem, müteşabihe müteşabih denileceği yönündedir.

Bu sorunun cevabına ekollerin, kelam düşünce geleneği içinde zaman zaman taassup ve objektif olmayan yaklaşımların neticesinde ulaştıkları görülebilmektedir. O kadar ki her mezhep kendi görüşüne uygun düşen ayetleri muhkem, diğer mezheplerin düşüncesini destekleyecek olan ayetleri de müteşabih olarak adlandırabilmiştir.

Bu durumda muhkem ve müteşabih olanları birbirinden ayıran nedir? Bu ikilinin ayırımında kullanılacak bir ölçü var mıdır, varsa nedir? Bu ve buna benzer sorulara bir açıklık getirme zorunluluğu bulunmaktadır. Bütün bu soruların konunun teorik yönüyle ilgili olması ve onun pratik yönünden uzak durması gerçeği ayrıca dikkate değerdir.

Müteşabihlerin te'vilinin yapılabilmesi için ayetlerin muhkem-müteşabih ayırımına muhtaç oldukları düşünülmüştür. Her iki terimin de amelî boyutunun olması ve Müslümanların gündelik hayatını etkilemesinden dolayı önem arz ettiği için muhkemler olduğu gibi, müteşabihler ise yoruma dayandırılarak ele alınmıştır. Fakat müteşabihler hakkında herkesin ortak bir kanaat geliştirmesi söz konusu olamamıştır.

Müteşabih konusu Kur'an'ın taşıdığı manaların doğru anlaşılması ile doğrudan ilgilidir. Kur'an ilimlerini doğru bir şekilde öğrenmek de bu sebepten önem arz etmektedir. Bu hususta birçok ilmi içinde barındıran ve Kur'an'ın anlaşılması bakımından akla ilk gelen tefsir ilmi ve te'vil ilmi ayrıca önem kazanmaktadır. Çünkü Kur'an'da geçen ve müteşabih kabul edilen ifadelerin anlaşılmasının bu ilimler sayesinde mümkün hâle geleceği ileri sürülmüştür.

Ayrıca bu yöntemleri bilmeden dinin anlatmaya çalıştıklarını doğru anlayıp yorumlamanın imkânından ya da imkânsızlığından bahsedilir olmuştur. Yorumu kabul edenler ve bunun karşısında duranlar ile her ikisinin de ötesinde başka bir çıkış kapısı arayan taraftarların çekişmesiyle mesele günümüze kadar gelmiştir.

Kur'an, bu gibi ifadelerin varlığına şöyle işaret etmektedir: “Bu muazzam kitabı sana indiren O'dur. O'nun ayetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar kitabın esasıdır. Ayetlerin bir kısmı ise müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşabih kısmına tutunup onlarla uğraşır, dururlar. Hâlbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: ‘Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsisi de Rabb'imizin katından gelmiştir.’ derler. Bunları ancak tam akıl sahipleri düşünüp anlar ve şöyle yalvarırlar: Ey Kerim Rabb'imiz, bize hidayet

verdikten sonra kalplerimizi saptırma ve katından bize bir rahmet bağışla. Şüphesiz bağışı bol olan Vehhab Sen'sin, Sen!"³

Bilindiği üzere muhkem-müteşabih ayrımının merkezinde meali verilen bu ayet yer almaktadır. Ayetin bağlamından, dil ve semantik özelliklerinden hareketle farklı farklı anlaşılan bu ayetin ne söylediği hakkında da fikir birliğine varılamamıştır.

Bu durum karşımıza meselenin bir de dil boyutunun olduğunu ortaya koymuştur. Buna ek olarak dil üzerinden elde edilen anlamın ne olduğunu ve metin ile okuyucu arasında nasıl bir ilişkisi olduğunun ortaya çıkarılması gerekli görülmüştür. Bütün bunlar yapılırken Kur'an'ın diğer kitaplardan ilahi olması yönüyle farklılık göstermesi sebebiyle konunun rengi değişmiştir.

Ayrıca söylemek gerekirse muhkem-müteşabih ayrımında bir de te'vil ve tefsir arasındaki farkın önemine işaret edilmiştir. Zira İslam düşünce tarihinde hangi kelimenin nasıl ve ne zaman adlandırıldığına tespiti için de hayli çalışılması gerekmektedir. Sözgelimi te'vil ve tefsir adlandırılmalarına bakacak olursak iki kelimenin zaman zaman birbiri yerine kullanıldığına rastlanmaktadır. Bu durumun bir karışıklığa sebep olmasının önüne geçilebilmesi için terimlerin mahiyetinden çok, işlevlerine odaklanması gerekmektedir.

Kelam ilminde lâfız-mana sorunsalının odaklandığı en önemli mesele te'vil ve tefsir meselesi olmuştur. İslam düşüncesinde te'vil, esas olarak Kur'an'ın dili ve hitabı ile ilgilidir. Usul-i fıkıh âlimleri şeri hitabı yorumlama ilkeleri ile diğerlerinden daha çok uğraşırken kelam âlimleri de te'vilin sınırlarını belirleme ile uğraşmışlar ve bunu, te'vili beyan türleriyle yani Arapçanın beyan üsluplarında lâfız ve mana arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırarak açıklamışlardır. Tev'ilde "akıl"a bağlı kalmanın sınırları konusunda Mutezile ile Eş'ariler ve diğer ehli-sünnet mezhepleri arasındaki fikir ayrılığına rağmen oluşturulan bütün bu doktrinler, te'vil

³ Ali-İmran, 3/7-8.

konusunda beyan türlerinin müsaade ettiği ölçülere bağlı kalıp sınırları dışına çıkmamıştır.⁴

Ancak İslam mutasavvıfları ve Şia'nın bazı fırkaları te'vili hiçbir kayda bağlamaksızın kendi doktrinlerine uygun olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla onların yapmış oldukları te'viller ne akla ne de nakle uymuştur. Bundan dolayı da bu fırkalar ile ehlisünnet ve Mutezile arasında kaçınılmaz olarak bir tartışma, bir mücadele sürüp gitmiş hatta gerek ehlisünnet gerekse Mutezile bu fırkaların artık batınîlik⁵ demeye gelen bu iddialarına karşı reddiyeler yazmışlardır. O hâlde bu sahadaki ilk çarpışma iki nassçı grup yani Selefiler, Eş'ariler ve Hanbeliler ile Mutezile arasında olmamıştır zira bunlar arasındaki mücadele beyani sahada gerçekleşmekteydi. Bu tartışma birbirinden tamamen farklı iki bilgi sisteminden türeyen iki farklı te'vil modeli yani beyani te'vil ile irfani/gnostik te'vil arasında olmuştur.⁶

Bütün bunlardan hareketle çalışmamızda te'vilin bir yöntem olarak değerlendirilip değerlendirilmediği sorununa ek olarak bu yöntemin kapsam ve sınırlılıkları göz önüne getirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca müteşabihlerin anlaşılmasında kullanılan yollardan biri olan te'vilin, kelam düşünce geleneğinde ne gibi tartışmalara sebep olduğu da ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.1.2 Kelami Te'vil Açısından Muhkem-Müteşabih İlişkisi ve Kelam Geleneğine Yansıyan Tartışmalar

İnsanın son derece merak eden bir varlık olması ve daima bir şeyler üretmesi tarih boyunca onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerinden biri olmuştur. Bu üretim gerek düşünce yönünde gerek de somut yönde kendini göstermiştir. İnsanın kendi ile ilişkisi ve eşya ile teması, evreni görüp orada kendine bir yer bulma çabası bu merakının sadece küçük bir yansımasıdır. Tabii insanın tek başına merakı da yeterli olamamıştır. İnsan bunun öncesinde çeşitli ihtiyaçlarını gidermek zorunda da kalmıştır.

⁴ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 85-86.

⁵ Batınîlik için bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017, 71, 85-92, 464, 478, 485, 505, 604-605, 650.

⁶ Cabiri, *Arap-İslâm Kültürü*, s.86.

Çevreye karşı gözlemlerde bulunan insan, akıl yürütmelerle ve denemeyanılmalarla ona çeşitli müdahalelerde bulunmuştur. Buna karşılık çevrenin de insanın şekillenmesinde ve gelişmesinde etkisi hiç de azımsanacak gibi değildir. Bu karşılıklı ilişki de kültürlerin ve medeniyetlerin ömrünü belirleyen önemli sebeplerden biri olagelmıştır.

İnsanın kendine bu dünyada bir anlam araması, onun bilgiye ulaşmasında çok çeşitli yöntemler kullanmasına sebep olmuştur. Hepimiz bugün bir şekilde var olma mücadelesi içerisinde olduğumuzdan bize bu konuda en ufak bir dokunuşun ne kadar kıymetli olduğu da ayrıca ortadadır.

Bu nedenle bu başlık altında gerçeğin peşine düşen insanın gerçek ile arasına yorumların girmesinin ne kadar doğru olup olmadığını dikkatlerinize sunmak istiyoruz. Te'vil geleneğinin özellikle kelimciler için ne anlama geldiğini ve ne gibi tartışmaların yaşandığına da kısaca yer vermek istiyoruz. Bu tartışmaların zenginlik olarak görülmesini elbette biz de önemsiyoruz. Fakat te'vilin kullanımında herhangi bir cevaba yani gerçek bir açıklamaya ulaşıp ulaşılamadığı da tartışmalı olduğundan tam da bu noktada “Kelam geleneğindeki te'vil problemi acaba başka nasıl ele alınabilir?” sorusuna tatmin edici bir cevap aramamız yönündeki gerekliliği de önemsiyoruz.

İslam düşünce geleneği içinde, özelden ise kelam ilminde kutsal metinleri anlama ve yorumlamaya yönelik akıl ile yürütülen bir etkinlik olarak uygun görülüp kullanılan “te'vîl”in ne zaman ve nasıl ortaya çıkmış olduğu sorusuna verilecek her bir cevap konunun daha iyi anlaşılmasında son derece önem taşımaktadır.

İslam düşüncesinde geliştirilen her türlü anlama ve yorumlama faaliyetlerinin, daha özel bir ifadeyle özellikle de kelam ilmindeki “te'vil”in, doğuş ve gelişim itibarıyla İslam’ın kendine özgü iç sebeplerden hareketle mi ortaya çıktığı ya da çevre kültür ve birikimlere bakarak mı oluşturulduğu tarzındaki sorular da yine bu bağlamda akla gelmektedir.

Müslüman düşünürlerin çeşitli coğrafyalarda farklı milletlerle komşu olmaları ve yine farklı medeniyet ve kültürlerle karşılaşmaları hatta onlarla etkileşim hâlinde olmaları ve iletişime geçmeleri sonucunda İslam düşünce geleneği bir bilgi şöleni hâline gelmiştir. Bu durumda ortak bazı fikir ve

değerleri paylaşımlarında önemli birer etki oluşturmuş olması tarihsel bir gerçektir. Öyle gözüküyor ki Müslüman düşünürler, ortak bir coğrafyayı ya da ortak bir ilişkiyi paylaşarak iletişim kurdukları bu medeniyet ve kültürlerdeki bazı anlayış ve düşünceleri, kendi kültürlerine alabilmişler ve bunları yaşamın içinde eritebilmişlerdir.

Yine bu etkileşim sürecinde Müslüman düşünürler tarafından kabul edilen bazı temel görüş, fikir ve yargılar hatta metot açısından sürdürülen kimi biçimler değişik din ve kültürler ile karşılaştırılmıştır. Kimi zaman özellikle de aynı ya da benzer konularda bu metotlar aynen alınıp kullanılmıştır. Kimi zaman ise aynen alınıp kullanmanın mümkün olmadığı durumlarla da karşı karşıya kalınmıştır. Aslında bu kültürler arası yapılan bilgi alışverişinin doğal bir sonucudur.

Bir medeniyetin doğmasında ve gelişmesinde bu kültür alışverişinin önemi herkesçe bilinen bir gerçektir. Düşünce ancak öteki ile karşılaştırıldığında kendini gösterip gelişme yoluna girecektir. İslam dininin bir tezi zaten vardır. Burada öteki kelimesiyle elbette bir düşman yaratmaktan bahsetmiyoruz. Demek istediğimiz farklılık ve çeşitliliğin zenginleştirici yönünün olduğu gerçeğidir.

İslam düşünce tarihinde başta kalamcılar, filozoflar ve diğerleri daha ilk dönemlerden başlayarak kutsal metinlerinin anlaşılmasında yeni yeni yorumlama metotları ortaya koymuşlardır. Bu sayede geniş bir literatür de oluşturulmuştur. Bunu da İslam düşünce geleneğinin tefsir, hadis, kalam ve felsefe gibi hemen hemen her alanında yer alan ve bugüne kadar da zenginleşerek gelen birçok eserin varlığı bizlere göstermektedir.

Biraz önce yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu zenginliğin ya da tartışmaların bugünümüze aslında ne söylediğini ortaya koymamız da gerekli gözükmektedir. Bu sorunun cevabını ararken ayetlerin ve hadislerin anlaşılmasında kalam geleneğindeki te'vil sorununu ve muhkem-müteşabih ilişkisini yeniden ele almak durumunda kalacağız demektir.

Herkesçe bilinmektedir ki Kur'an-ı Kerim kutsal bir kitap ve hitap olması sebebiyle Müslümanlar açısından her dönemde anlaşılmak istenmiştir. Ve bu istek Müslümanların en temel problemlerinden birini oluşturmuştur. Dolayısıyla kutsal kitaplarını nasıl anlamaları gerektiğine

dair çeşitli yönelimler tarih boyunca süregelmiştir. Bugün de bu anlama sorunu devam etmektedir. Bu da şüphesiz ki insanın düşünen ve kendini geliştiren bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.

Müslümanlar kutsal kitaplarını anlamak için buna özel ilimleri sistematik olarak ele almışlar, böylece bu konuya gösterdikleri önemi yaptıkları çalışmalarla belli etmişlerdir.

Kur'an ilimleri adıyla anılan bu sistematik yapının ve literatürün varlığı sayesinde diyebiliriz ki muhkem-müteşabih ayetleri ve kelami te'vil geleneğini araştırmamız daha bir mümkün hâle gelmektedir.

Burada şunu söylemeliyiz ki kültürler arası etkileşim sonucunda ortaya çıkan tabloya bakacak olursak kelim geleneğinde kullanılan te'vil ile Eski Yunan düşüncesinde ve diğer kültürlerde adına "anlam bilimi" veya "yorum bilimi" de denilen anlayışların birbirinden farklı olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira kapsam ve sınırlılıkları bakımından taşıdıkları bu farklılık sebebiyle te'vil, kelim geleneğinde daha en başından beri kullanılmagelmiştir. Hatta bu yönüyle te'vil, kelami düşüncenin temel hareket noktası da kabul edilmiştir.⁷

Ayrıca Kur'an'ın anlaşılmasında en kilit kelimelerden biri olduğundan te'vil, tüm Kur'an metnini ilgilendirmektedir. Burada Kur'an'ın bir kitap olması ile bir hitap olması açısından farklılıklar da ortaya çıkmaktadır. Bir metni okuyup anlamak başka bir konu, bir hitaba muhatap olmak başka konudur. Böylelikle bir metinde ve bir hitapta öne çıkan kavramlar da değişecektir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulması gereken noktalar olacaktır.

Te'vil kelimesinin menşei hakkında ortaya atılan değişik iddialar vardır. Bu iddialardan birine göre te'vil sözcüğünün aslı Yunanca olup ilim ve marifet anlamına gelir. Tarihî süreç içerisinde anlam genişlemesine uğrayan te'vil sözcüğüne, keşif yoluyla yüce bilgilere ulaşma ve doğrudan kalbe ilga edilen zevke dayalı bir bilgi anlamı yüklenir.⁸

⁷ Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, Bursa: Emin Yayınları, 2017, s. 91-92.

⁸ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 227.

Bir başka açıdan bakacak olursak te'vil kelimesi “evl” kökünden gelmektedir. Geri dönme (rucu') manasınadır.⁹ Tef'il babı ise açıklamak ve beyan etmek gibi bir manaya da gelir. İstilah olarak zâhiri mutabık olan iki ihtimalden birini reddetmektir. İstilah olarak te'vil ise bir lafzın manasını yani varacağı manayı belirleyip yorumlamaya denir.¹⁰ Buradan hareketle te'vil, metnin sahibinin muhataplarına ne söylediğini sorgulamayı akla getirmekte ve metnin dışına çıkıp çıkmama sorununu da ortaya çıkarmaktadır.

Te'vil keliminde ilahi sıfatların anlaşılması, peygamberlerin ismet sıfatıyla bazı nasslar arasındaki çelişkili görünümün giderilmesi, kıyamet alametleriyle ahiret hâllerinin izah edilmesi, iman-günah-tekfir meselelerinin yorumlanması gibi birçok konuda başvurulan akılcı yöntemin ana unsurlarından birini oluşturur. Ancak kelim âlimlerine göre nassların te'vil edilebilmesi için lafzi-zahiri mananın verilmesini imkânsız kılan naklî veya akli kesin delilin bulunması, yapılan te'vilin Arap dili kurallarına uygun olması, diğer muhtemel manalar arasından tercih edilen anlamın kastedildiğini kanıtlayan bir delile dayanılması, ayrıca bu tür nasslara dil yönünden içermediği bir anlamın yüklenmemesi şarttır. Şartlarına uyularak yapılan te'viller sahih kabul edilmekle birlikte kesinlik arz etmez ve ilahi maksadı bütünüyle ortaya koyduğu anlamına gelmez.¹¹

Ayrıca söylemek gerekirse İslam düşünürleri açısından da “te'vil” denildiğinde akla ilk gelen nokta dil ve dili ilgilendiren her türlü özelliklerin ele alınması olmuştur. Bu dilden kastedilen de kutsal kitapları olan Kur'an'ın dilidir. Fıkıhçılar, bu kutsal metnin hitabına yorumlar getirilirken ne gibi kıstaslar getirilmesi yönünde öncü rol oynarken, kelamcılar da te'vilin sınırlarının ne olması gerektiği hususunda ağırlıklı çalışmalar yaparak Arap dilinin hitap şekillerinden yararlanmışlar, lafız ve mana arasındaki ilişkiye de bir açıklık getirmişlerdir.¹²

⁹ ‘es- Sihah’, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut: Daru İhyai't Turasi'l Arabi, 1955.

¹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitapevi, 1971, C.2, s. 1046.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 28.

¹² Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 85.

Söz konusu te'vile sınır çekmeye çalışan beyan âlimleri arasında da ilk sırayı Mutezili âlimler almaktadır. Daha H. I. yüzyılın sonlarında böyle bir anlayışın çıktığını söylemek gereklidir. Mutezili alimlerin görüşlerini anlatan eserler ne yazık ki günümüze istenilen düzeyde ulaşamadığı için de bu mezhebin görüşleri yine mezhebin son ismi olan Kâdî Abdülcebbâr ile anılır olmuştur.¹³

Konunun ehlisünnet temsilcisinin Ebû Hâmid el-Gazzalî (ö. 505/1111) olabileceğini ve her iki ismin ortaya koydukları te'vil anlayışlarındaki benzerlik ya da farklılıkların ortaya konulmasının önem taşıdığı açıktır. Kelam ilminde te'vil denildiği zaman akla gelen başlıca konuların haberi sıfatlar ve ru'yetullah meselesi olduğu ise dikkat çekicidir.

Bütün bunlara eklemek gerekirse ayrıca ehlisünnet içinde genelde kabul bulan te'vil anlayışı, Eş'arî kelamcı Ebû'l- Meâlî el Cüveynî'den (ö. 478/1085) itibaren nasslara daha sistemli bir şekilde uygulanmaya başlamıştır.¹⁴ Aslında mezheplerin kendi görüşlerini kanıtlamak için kullandıkları bir araç hâline dönüşen te'vil burada bir kere daha karşımıza çıkmaktadır. Esasında mezheplerin te'vil konusunda takındıkları bu gibi tavırları tespit edebilmek için kelam tarihi alanında yapılmış çalışmaları okumuş olmak, hiç değilse temel seviyede belli bir birikim sahibi olmanın gerekli olduğu unutulmamalıdır.

Bütün bunlar ile birlikte denebilir ki te'vilin gerçekleştirilmesi için belli başlı şartları taşıması gerekmektedir. Metnin akla ilk gelen anlamıyla herhangi bir sonuç alınamıyorsa başvurulması gerekli görülmektedir. Buradan çıkan sonuç da kesin kabul edilmemektedir. Te'vil yapılabilmesi için bir delilin olması da şart koşulmuştur. Te'vilin dayanağı akıl, kitap ya da haber de olabilmektedir. Aksi hâldeki te'viller kabul edilememektedir.¹⁵ Böylece keyfiliğin/bâtıniliğin önüne geçmek kısmen mümkün hâle gelebilmektedir.

Sözü edilen bu keyfiliğin önüne geçilmeye çalışılırken kelami ekoller de kelam ilminin temel problemlerinin çözümünde akli muhakemeyi öncelikli

¹³ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, s. 87.

¹⁴ A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987, s. 98.

¹⁵ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm*, s. 98.

kabul etmelerine rağmen akılla ortaya koydukları sonuçları Kur'an'a onaylatma ihtiyacı duymuşlardır.¹⁶

Bununla birlikte kalamcılar, kalam ilminde istidlalde bulunurken ifadelerin delalet biçimlerini, te'vilin dayanması gereken kuralları içeren müstakil çalışmalar ortaya koymamışlar, daha çok karşıtlarının kendi görüşlerini desteklemek amacıyla istidlalde buldukları ayetlerin yorumlarına karşı çıkarken siyak-sibak, muhkem- müteşâbih, umum-husus, hakikat-mecaz gibi te'vil mekanizmalarının nasıl olması gerektiğine işaret etmişlerdir.¹⁷ Çalışmamızın sınırlılığından biz burada sadece muhkem-müteşâbih yönüne değinmekle yetineceğiz.

Muhkem-müteşâbih ikilisi ayetlerin yorumlanması açısından kalamcılar, fıkıhçılar ve tefsircilerin kullanmakta bir beis görmedikleri bir yol olmuştur. Kalam ilmi açısından bu ikilinin en önemli işlevi ise ayetlerin açıklanmasında olduğu düşünülen çelişkilerden kurtulmayı sağlamasıdır.

Muhkem-müteşâbih ayırımında esas alınacak kıstaslarda ya da hangi ayetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğuna dair söz konusu düşünürler tarafından ortak bir görüş de çıkmamıştır.

Kur'an-ı Kerim de muhkem ve müteşâbih ayetlerin ayırımına gitmemiştir. Hâl böyle olunca mezhepler de görüşlerinin haklılığını ortaya koymak için farklı görüşler öne sürmüşlerdir.

Muhkem; doğrudan belirli ve tek bir anlamı ifade eden, te'vil ve tefsir edilmeye ihtiyacı olmadığı gibi Hz. Peygamber hayattayken neshe uğrama ihtimali olmayan lafızdır.

Müteşâbih, muhkemin tam zıt anlamlısı olarak delalet ettiği anlamın kapalı ve kastedileni bilme yollarının imkânsız olduğu lafızdır.

Kalamcılar, müteşâbih ifadesini, iki şeyin birbirine benzemesi olarak değil de birbirine benzeyen iki şeyin birbirinden ayırt edilmemesi, birbiri ile karıştırılması şeklinde anlamışlardır. Tam da burada hatırlatmak isteriz ki ne Kur'an ne de Hz. Peygamber müteşâbih için bir açıklamada bulunmamış olduğundan bugün bizim için üstesinden gelinmesi gereken bir konu olarak varlığını devam ettirmektedir.

¹⁶ Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlmi'nde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum", *İslâmî İlimler Dergisi*, C. 1, S. 2 (2006), s. 8.

¹⁷ Erdemci, "Kelâm İlmi", s. 15.

Buradaki sorunun esas tartışma noktasını ise Âli İmrân suresinin 7. ayetinde geçen hâliyle muhkem-müteşabihlik olduğunu da söyleyebiliriz. Bu ayetin anlaşılması noktasında da yorumlar, ayetin söylemek istediği anlamın çok ötesine geçmiştir, demekle yetineceğiz. Ayrıca bugün böyle bir muhkem-müteşabih kategorileştirmesinin gerçek bir anlama çabası olup olmadığını da sorgulamak durumundayız. Gerçekten Kur'an'ı anlamak için böyle bir kategoriye ihtiyacımız var mı? Çalışmamıza bu soru ekseninde yön vermeye gayret edeceğiz.

Yine asıl anlaşmazlık, açık olan ve amel edilmesi mümkün olan ayetlerden değil de kural koyucunun ne murat ettiğinin tam olarak bilinemediği müteşabihattan çıkmaktadır, diyebiliriz.

Bunlara, nass karşısında aklın değerini ve yorumlama gücünü kabul etmeme temeline dayalı bir yöntemi izleyen selefi anlayışın İslam düşüncesinin savunulması ve bu düşüncenin üretilmesi konusunda yetersiz kalmasını da eklemek mümkündür.¹⁸

Muhkem-müteşabih ayrımı ayrıca haberi sıfatlar, cebir ve hürriyet açısından da kelimelerin geleneğimizde daha nice sorunlara neden olmuştur. Çalışmamızın sınırlılıklarından bu tartışmalara burada yer veremeyeceğiz.

1.1.3. Muhkem ve Müteşabihin Kullanıldığı Alanlar

Daha önce de söylediğimiz gibi muhkem-müteşabih ayrımının temelinde yatan sebep Kur'an ayetlerinin anlaşılması ile ilgilidir. Hâl böyle olunca Kur'an, metin hâliyle bugün anlaşılmayı bekleyen ilahi mesajlar bütünü olarak zaten önümüzde durmaktadır. Ve muhkem-müteşabih ayrımı da Kur'an ilimleri adı altında oluşan tüm disiplinleri ilgilendiren bir konu olmuştur.

Kur'an'ı okuma ve anlama meselesi, lafızlarını zorlayarak istediğimiz anlamı zorla çıkarmaya çalışmak ve kendimizi haklı çıkararak ötekilerini susturmak çabası demek değildir. Kur'an üzerinden ideolojiler oluşturup onları meşrulaştırmak hiç değildir. Kur'an'la ilgili birikim sahibi olduktan

¹⁸ Altıntaş, *İslâm Düşüncesi*, s. 216.

sonra tüm tarafgirlik ve ilintileri bir yana bırakarak tarafsız bir vaziyette onu, muhataplarına indiği ilk günkü anlam ve kavram dünyasıyla anlamaya çalışmaktır. Ondan öğrendiklerimizle sahip olduğumuz inanç ve bilgiler arasında çatışmanın olmamasına gayret ederek onun yol göstericiliğinde ve tavsiyeleri doğrultusunda vahyin kılavuzluğuna olanak sağlamaktır.

Muhkem-müteşabih ayrımı, asırlar önce belirli bir coğrafyada yaşayan insan topluluğuna indirilmiş ilahi bir kitap olan Kur'an'ın anlaşılması önünde engel teşkil edebilecek noktalardan biri olabilmektedir. Kur'an'ın taşıdığı mesaja bakılacak olursa ilk muhatapların kullandığı dil, yaşam koşulları, gelenek-göreneklere ve her türlü değişen sosyokültürel yapılarına göre bir şekil almıştır.

Yirmi üç yıl gibi hiç de azımsanmayacak kadar uzun süren bu eğitim sonunda yeni bir anlayışa geçilmiştir. Vahyin sona ermesiyle geçilen bu yeni anlayış, Kur'an'ın son ve evrensel olma özelliğiyle sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu aktarım yapılırken gerek dilsel gerek de tarihsel özelliklerden kaynaklanan zorluklarla da karşılaşmaktadır. Bu duruma ek olarak Kur'an'ın, muhataplarına her asırda rehberlik edecek olması da bilinen bir gerçektir. Bu nedenle müteşabih gibi bir tanımlama yapılmasının Kur'an'ın anlaşılması yönüne giden bu yolu kapatmak demek olacağı unutulmamalıdır.

Kur'an ayetleri birbirini takip ettiğinden ve birbirini kimi zaman tasdik eden kimi zaman da birbirini güçlendirici bir etkiyi içinde barındırdığından, taşıdığı anlamlar yüzyıllardır insanların zihnine bir şey söyleyebilmiştir. Ayetlerde anlaşılmayan durumlarla karşılaşıldığında ise Kur'an'ın bir bütün olarak ele alınması hayati önem taşımaktadır. Bir konu ile ilgili çok çeşitli bilgilere farklı ayetlerde denk gelmek mümkündür. Bunun için de yapılması gereken, bir konu hakkında sağlıklı bilgilere sahip olabilmek için ilgili ayetlerin tamamına bakmaktır.

Bununla beraber burada Toshihiko Izutsu (1914-1993) ile şöhret bulan "Kur'an semantiği" tabiri akıllara gelebilir. Onun ifadesiyle, Kur'an'ın semantiği, bir filozofun soyut düzeyli bir metafizik düşünce olarak inşa

ettiği, durağan türden sistematik yerine somut, canlı ve dinamik bir ontolojidir.¹⁹

Şüphesiz, Kur'an'ın anlaşılmasında tarihselciliğe dair tartışmalar ile yine tarihsel hermenötiği eleştiren Izutsu'nun bu yönüme ilişkin tespitlerinin değerlendirmesinin bir kenarda tutmak üzere burada söylemek istediğimiz, Kur'an'ın son ve tüm insanlığa gelen bir ilahi kitap olduğudur. Muhataplarının onunla ilişkisi, sürekli ve güncel olmak durumundadır. Buradaki anlama zorluklarını ortadan kaldırmak gerekmektedir. İşte bu amaçla bir çözüm olarak ilk muhatapların yaşadığı şartları ve sosyal hayatlarında kullandıkları dili iyi bilmek ve okumak gerekmektedir. Bu bağlamda gündelik yaşantılarında yapıp ettikleri ile kullandıkları dilde ortaya çıkardıkları anlamları fark etmekten bahsediyoruz. Aksi hâlde yorumlar ile açıklama birbirine karıştırılacaktır. Oysa bir metinde kullanılan dil ve bağlam dikkate alındığında ortaya çıkan açıklama, anlamın ortaya çıkmasında yeterli olabilecektir. Böylesi bir açıklamanın bir yorum olmayacağı ise açıktır.

Izutsu'nun ifade ettiği gibi kelimeler, tek başlarına ve tecrit edilmiş hâlde bulunmazlar, bilakis daima bir sistem (veya sistemler) oluşturacak şekilde hâyli organize bir yapı oluştururlar.²⁰ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi ayetlerin tek başlarına bir anlamını aramak yerine ayetlerin indiği toplumun belli bir dünya görüşüne sahip olduğu dikkate alınmalıdır. Ve yine ayetlerin anlaşılması için pratik hayatın içindeki yerine bakılmalıdır. Kelimelerin bir bağlamda anlam oluşturmaları gibi ayetlerde ortaya çıkan kısmî sabiteler de tek başına sonuç veremez. Bu durumda kelimelerin kullanımlarında olduğu gibi ayetleri de Kur'an bütünlüğü içinde görmek esas olmalıdır.

Bu anlamda muhkem-müteşabih ikilisini yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere bağlamlarından ve içinde buldukları sistemden kopuk biçimde bir tanım yapılarak ele almak yerine kullanıldığı dildeki bağlamlarına bakarak pratik hayattaki kullanımlarının neye karşılık

¹⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan, Kur'ânî Dünya Görüşünün Semantiği*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016, s. 34.

²⁰ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 43.

geldiğinin cevabı bulunmalıdır. Böylece anlaşılmaz kabul edilen müteşabih alanına hapsedilen ne varsa hepsi bir açıklamaya kavuşacaktır.

Kur'an'ın anlaşılmasında onun değerinin ve gönderiliş amacının bilinmesi, onu anlama yönteminin olması, dil bilimsel ilkelerin bilinmesi, bağlamsal verilerin dikkate alınması da hep önem taşıyan hususlar olacaktır.

Bütün bunları kısaca hatırlattıktan sonra şimdi de muhkem-müteşabihin disiplinler arasında kullanıldığı alanlara geçebiliriz. Kur'an'ı anlama çabalarının Kur'an ilimleri adı altında oluşan hemen hemen her disiplinin konusu olduğunu daha önce de ifade etmiştik. Muhkem-müteşabihin anlaşılması da bu disiplinleri doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Burada bunu biraz daha detaylandırmak istiyoruz.

Şu hâlde, konuya “Ulûmü'l-Kur'an”ın mana ve muhteva itibarıyla tam olarak neye karşılık geldiği meselesiyle başlanabilir. Ulûmü'l-Kur'an aslında Kur'an ile doğrudan ilgili ilimleri kapsar. Kur'an'ın yorumlanmasında dolaylı olarak kendisinden istifade edilen tarih, astronomi ve biyoloji gibi çok çeşitli ilimler de bir telakkiye göre Ulûmü'l-Kur'an kapsamında yer alır. Ancak konuyla ilgili temel eserlerdeki muhtevaya göre “Ulûmü'l-Kur'an”; (1) Kur'an'ın metinleşme tarihi, (2) Kur'an'ın vahiy ediliş süreci, (3) Kur'an metninin dil, üslup, belagat hususiyeti ve okunuş keyfiyeti, (4) Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili muhtelif meseleler olmak üzere dört ana temayı kapsamaktadır.²¹

Tefsir ilminde müteşabih gerek mana gerek lafız açısından başkasına benzediğinden dolayı açıklanması (tefsiri) mümkün olmayan ayettir.²² Müteşabih, kendisiyle kastedilen manayı anlama imkânı olmayan lafizlerdir. Müteşabih ayetlerin bir kısmında birçok mananın bulunmasından dolayı yüce beyan içinde gözler kamaşmaktadır. Zamanla bunlar, ihtiyaç hâlinde ve vakıalarla anlaşılabilir. Bunların bazısını bugün anlayamayanlar, yarın anlayabilirler. Bazısını da Allah'tan başka kimse bilemez ki tam manasıyla müteşabih işte budur. Ahirete ait olanlar kısmen böyledir. Bazıları da

²¹ Mustafa Öztürk, “Müteşabih Kavramı Bağlamında ‘‘Tefsir Usûlü’’nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname*, C. 2008, S. 2 (2008), s. 30.

²² Râgıb el- İsfâhânî, *el-Müfredât fi Garibu'l Kur'ân*, Mısır, 1961, s. 254-255.

dünyevi olanlara benzerlik gösterebilir.²³ Bütün bunlarla birlikte ayetlerin yorumlanması, yorum ve öznellik, ayetlerin yorumunda öznellik gibi birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca hangi ayetin muhkem, hangi ayetin müteşâbih olması gerektiğine dair yapılan ayrımlar da bu sorunun çıkış noktası olmuştur. Bu ayrımın yapılabilmesi için gerekli olan yöntem geliştirmekte güçlükler yaşanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de mevcut müteşâbihler müfessirin önüne büyük fırsatlar açacağı gibi onun için tehlikeler de arz edebilir. Tefsire yönelen kişi bir yandan Kur'an'da çelişki ve yanlışlık olmayacağını kabul ederken, öte yandan gücünün sınırlarını unutmadan Kur'an'ın müteşâbihlerini çözmeye çalışır. Müteşâbihler konusunda gösterilecek zaaf, tefsir ve te'vildeki başarıları etkilerken kişiyi Âl-i İmrân suresinde (3/7) işaret edilen tehlikelere düşürebilir.

Ayrıca Kur'an'ın okunma biçimleri dahi kendi içinde birtakım zorluklarla karşılaşmıştır. Söz konusu okuma biçimleri; anlamaya dayalı amaçsal okuma, literal okuma ya da fihhi okuma gibi çeşitlere ayrılmıştır. Ve her okuma biçiminin anlam ile ilişkisi de ayrıca tartışılmıştır.

Tefsir ilminde muhkem-müteşâbih tartışması daha çok yukarıda geçen ayet özelinde gerçekleşmiştir. Muhkem-müteşâbih ifadelerinin Kur'an'da geçmesi fakat sayısının bilinmemesi müfessirlerin kendilerine böyle bir ayırım yaparken yol, yöntem aramaya sevk etmiştir. Tartışmanın diğer bir ayağını da biraz önce ifade etmeye çalıştığımız gibi müteşâbihin yorumlanması oluşturmuştur. Yorum kriterleri müfessirlere göre çeşitlilik arz etmektedir. Bu ve buna benzer sorunların çözümünde bir yönteme ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

Hadis ilminde müteşâbih, birden fazla manaya gelebilen, zahiri manasıyla anlaşılması da beşer aklı yönünden güçlük arz eden izah ve yoruma muhtaç hadistir.²⁴ Hadislerde müteşâbih kavramı geçmekle birlikte anlamı ve tanımı hakkında bilgi mevcut değildir. Sadece Hz. Peygamber'in müteşâbih ayetlere uyanlardan sakınmak gerektiğini söylediği belirtilmiştir. Bununla birlikte hadis mecmualarında ve özellikle rivayete dayanan

²³ Yazır, *Hak Dini*, C. 2. s. 1038-1039.

²⁴ Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1987, s. 120.

tefsirlerde Resûl-i Ekrem'in yanlış anlaşılma ihtimali bulunan bazı ayetlerin doğru manalarını açıkladığına dair bilgiler yer almaktadır.²⁵ Ayrıca literatürde müteşabihlerin te'viline dair ashabın tutumuyla ilgili fazla bilgiye rastlanmamaktadır.²⁶

Hadisler de mücmel ve müteşabih olarak bir ayrıma tabi tutulmuştur fakat bunların tespitinde birtakım problemler ile karşılaşmıştır. Ayrıca sayılarını tespit hususunda net bir görüş de bulunmamaktadır.

Ayet ve hadislerden hüküm çıkarma işi ile daha çok fıkıh bilginleri uğraştıkları için ayetlerin sınıflandırılmasıyla da onlar daha çok ilgilenmişlerdir. Kelimeleri, cümleleri çeşitli yönleriyle ele alıp, belli bir ayrıma tabi tutarak incelemişlerdir. Bu inceleme işlemi ise "istinbat metotları" olarak bilinmektedir. Bu metotlar tefsire ve hadise dolaylı olarak etki etmiştir. Hadislerin anlamca kapalı olan ifadelerini içeren mücmel ve müteşabihi de içinde barındıran eserler meydana getirmişlerdir.

Fıkıh ilminde müteşabihin tanımına gelmeden önce şunları hatırlatmalıyız: Fıkıh kurallarının büyük bir kısmı Kur'an ve sünnet nasslarına dayanmaktadır. Bu nasslardan anlaşılan anlam ve kavramlar kelime ve cümlelerden elde edilmektedir. Fakihler kelime ve cümleleri çeşitli yönlerden incelemeye tabi tutmuşlar, bunlara "lafzi mebhasler" adını vermişlerdir.²⁷ Kelime ve cümlelerden elde edilen anlamlar İslam fıkında bir hüküm ifade ettiğinden buna kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbat) metotları da denmiştir.²⁸

Fıkıh usulü denilince ise Kur'an ve sünnette yer alan nassları anlamada doğru bir yöntem tespit etme fıkıh âlimleri için en önemli meselelerden biridir. Bu sebeple nasslardaki ifadeleri anlamak için ihtiyaç duyulan kuralları içeren lafız bahisleri konusu fıkıh usulü ilminin en önemli bahislerindedir. Lafız bahisleri konusu kapsamında değerlendirilen hususlardan biri de kapalılığı açısından lafızların taksimidir. Hanefi

²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, s. 205.

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", s. 205.

²⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiye İstılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, 1967, C.1. s: 46, Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara: 1973, s. 121.

²⁸ Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fık)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 263.

usulcüler tarafından genel kabul gören taksime göre bu lafızlar hafi, müşkil, mücmel ve müteşabih kısımlarına ayrılırlar. Usul âlimleri bu konuyu lafızlardaki kapalılığın nasıl giderileceği ve bu lafızların ifade ettiği hükümler açılarından ele almışlardır.

Yapılan açıklamalardan hareketle çalışma alanı Kur'an olan tüm disiplinler öyle ya da böyle muhkem-müteşabih konusuna yer vermek durumunda kalmıştır. Kendi ihtiyaçları doğrultusunda görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakat bu görüşlerin ne kadarı ifade edilen probleme gerçek bir cevap olabilmıştır burası başka bir konudur.

1.1.4 Kelam Açısından Muhkem ve Müteşabih

Muhkem ve müteşabih ikilisi hangi disiplin içinde ele alınacak olursa olsun buradaki asıl meselenin Kur'an'ı anlama çabasının bir sonucu olduğu unutulmamalıdır. Bu kitaba inanan her insanın, ona yönelip içinde yazılanları anlama ihtiyacı hissetmesi de son derece doğaldır. Bu anlam ve anlamlandırma işlemi ise her insanın ihtiyaçlarına, yeteneklerine, deneyimlerine, bilgi birikimine ve sosyokültürel düzeyine göre farklılık göstermektedir. Burada da dikkat edilmesi gereken husus, anlama giden çeşitli yollarda, anlamlandırma ediminin belli başlı bir yönetime sahip olup olmamasıdır.

Şüphesiz ki Kur'an'ı anlamlandırma çabasında bir yol ve yöntemin olması gerekmektedir. Bu sayede kutsal bir metinde iletilmek istenen esas mesaj ona getirilen yorumlardan ayrı tutulabilecektir. Tahmin ediyoruz ki bir metinde anlatılmak istenen ile onun yorumu arasında farklar olduğu, ikisinin aynı şey olmadığı fikrine kimse bir itirazda bulunamaz.

Tarihsel süreçte ise Müslümanlar, bazı ayetleri kendi görüşleri ve çıkarları doğrultusunda, delil olarak kullanmışlardır. Bunun bir hata olarak değil de vakıa olarak bu şekilde gerçekleştiğini söylemekteyiz ve bunda da herhangi bir beis görmemekteyiz. Mesele ettiğimiz husus ise bu durumun bizi olumlu mu yoksa olumsuz mu etkilediğini fark etmemiz ve eğer varsa yapılan hataları bugün tekrar etmememizdir.

Elbette ki her metin kendini dil üzerinden ifade eder. Bu durumda önce o metnin dilinin bilinmesi, daha sonra da diğer birtakım uzmanlık alanlarına sahip olunması gerekmektedir. Hele ki söz konusu edilen bir metin kutsal kabul ediliyor ise bu durum iki kat daha önem kazanmaktadır. Fakat denebilir ki kutsal bir metne önem verilirken zaman zaman amaç ile araç birbirine karıştırılmaktadır.

Örneğin, ehlihadiste bulunan Kur'an dilinin tahrifi endişesi kelamcılarda da bulunmaktadır. Ancak onlar diğerlerinin aksine İslam'ı Yahudiliğin maruz kaldığı hem yerellik ve ulusallıktan hem de tahriften koruyacak statik önlemlerin yerine te'vil gibi dinamik önlemlere başvurma yoluna gittiler. Zira insanoğlunun ürünü olan kültür ve onun ifade aracı konumundaki dil değişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bir kültür ve inancın tahrifini statik önlemlerle engellemek mümkün olmadığı gibi, kalın duvarla sınırlandırılması hâlinde de kabuğuna çekilerek kendini tüketmesi kaçınılmazdır. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması, kutsal metnin indiği dilin kurallarını zorlamaksızın, aklın temel ilkeleri doğrultusunda onu makul bir çerçeveye kavuşturmakla mümkün olur. Kelamcıların Kur'an'daki müteşabih ifadeleri yorumlayıp (te'vil) akli izaha kavuşturma çabalarını, bu anlayış doğrultusunda yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçmek gayreti olarak değerlendirmek mümkündür. Fakat ne yazık ki Mutezile ve ehlihadis arasındaki bu amaç birliği hiçbir zaman öne çıkarılıp bir hoşgörü ortamı oluşturulamadı, aksine tartışma lafzi boyuta taşındı ve kutsal metnin korunmasının bir aracı olan te'vil ve tefvizin amaç hâline dönüştürülmesine yol açtı.²⁹

Görüldüğü üzere kelam geleneğinde gelişim gösteren mezheplerin muhkem-müteşabih ayrımları bir sorun teşkil etmektedir. Bu durum geçmişte de böyle olmuştur, bugün de böyle olmaktadır. Çünkü her mezhep mensubu, muhalif olduğu mezhep mensubunun kullandığı ayetlerin müteşabih olduğunu iddia edebilmiştir.³⁰ Ayrıca zannediyoruz ki herhangi bir dilin, kendine bir toplum içinde varlık kazanmasıyla birlikte o dilin

²⁹ Çağfer Karadaş, ‘‘Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlmi’nin Usûl-i Fıkıh Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi’’, *İslâmî İlimlerde Metodoloji- VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, der. İlyas Çelebi ve Mehmet Bulgen, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, ss. 24-25.

³⁰ Râzî, *Allah*, s. 211.

konusulduğu kùltür ile olan ilişkisi göze alınmadan bugün muhkem-müteşabih ayırımı yapmak yanlışlıklara sebebiyet vermeye mahkûmdur. Kaldı ki müteşabih diye bir tanım yapılması, anlama giden yolları açmak yerine zaman zaman o yolları kapatmaya sebebiyet verebilmektedir.

Kur'an ise her dönem ve şartta insanlar tarafından rahatlıkla anlaşılmaq için gönderilmiş bir kitaptır. İnsanlar kendi varlıklarını bu kitapları üzerinden inşa edeceklerdir. Ve yaşam için lazım olan din, bilim, teknik, sanat ve estetik gibi burada sayamayacağımız daha nice alanda etkinliklerini gerçekleştireceklerdir. Kuşkusuz kelam ilmi içinden doğan ve bugüne gelene kadar bizlere ulaşan tüm birikimler de bu amaca hizmet etme gayesini taşımıştır. Burada tereddüt edilecek herhangi bir husus da yoktur.

Öte yandan müteşabih tanımının yapılması ile ilgili sorun teşkil edecek noktalara bakacak olursak müteşabihlerin varlığı hem ilahiyatta hem nübüvvetinde hem de hukukta halk için büyük bir şüphe teşkil etmiştir. Uluhiyetteki şüphe: Kur'an'a inananlar, Allah hakkında batıl inançlar beslemiş, Allah'ı bilme konusunda cahil kalmış, uluhiyete ve kıdeme zıt olan şeylerle Allah'ı vasıflandırmışlardır.

Nübüvvetinde ise Allah'ın sıfatlardan münezzehe olmasının zorunlu olduğunu savunanlar, Hz. Muhammed'in nübüvvetinden şüphe etmişler ve şöyle demişler: "Eğer o, gerçekten Allah'ın elçisi olsaydı, en iyi şekilde Rabb'ini bilirdi. Allah'ı bilmemesi hatta hadis sıfatlarla vasıflandırılması itibarıyla onun doğru bir peygamber olması imkânsızdır.

Hukuka gelince eğer onların bazılarına sorulursa Kur'an'dan şüphe ettikleri görülür. Çünkü onlar 'Kur'an değiştirilmiştir, Muhammed'e nazil olan Kur'an'da bu tür şüpheli şeyler yoktu.' derler."³¹

Bütün bunlara ek olarak şunu da hatırlatmak isteriz ki kelam geleneğinde müteşabihlerin anlaşılmasını, çözülmesi gereken bir sorun olarak görenler ile insanın akıl yürüten bir varlık olmasından bunun bir sorun teşkil etmediğini savunanlar da bulunmaktadır. Biz müteşabihlerin bir sorun olduğunu düşünmekle birlikte konunun her iki boyutta ele alınması gerektiğini de düşünmekteyiz.

³¹ Râzî, *Allah*, s. 223.

Diğer yandan müteşabihlerin varlığı, insanın sürekli öğrenen ve bir şeyler üreten zihnini geliştiren bir unsur olarak da anılmıştır. İnsanı aynı yerde saymaktan kurtarmaya yarayan bir araç olarak da görülmüştür. Allah ile kişinin kendi dünyasındaki iletişimini canlı tutmaya yarayan bir yolun imkânından bahsedenler de olmuştur. Fakat bize göre müteşabihler için sayılmaya çalışılan bu faydalar öyle bile olsa asıl hedefe tam olarak ulaşamamakta ve bir şeyler eksik kalmaktadır. Diğer bir deyiş ile bütün bu faydalar herkesi tatmin edici bir cevap veremeyebilmektedir.

Müteşabihlerin içerik, anlam ve sayı yönünden de tartışmalara konu olması bütün bu dediklerimizi destekler niteliktedir. Ne de olsa herhangi bir konu hakkında düşünmek ve akıl yürütmek başka şeydir, o konudaki yorumların çıkmaz sokaklarına girmek başka. Burada biz de tabii ki insanın akıl etmesi ve üretmesini destekliyoruz. Fakat bu yapılırken kısır döngülere girmeyi de pek uygun bulmamaktayız. Bu döngüden bizi kurtaracak olan şey de bizim için asıl sorunun ne olup olmadığını fark etmekle işe başlamak olmaktadır.

Şunu da eklememiz gerekmektedir ki kelamcıların Kur'an'ı anlamaları, tefsircilerde olduğu gibi onu bir bütünlük içerisinde anlamaya yönelik değil, fıkıhçılarda olduğu gibi sadece kendilerini ilgilendiren konularda Kur'an nasslarına gitme şeklinde bir faaliyettir.³²

Ayrıca kelamcıların problemlerini Kur'an'la temellendirmede içine düştükleri üç temel hata tespit eden Mert Muhit'e göre bunlardan birincisi, Kur'an'ın olmuş ve olacak, geçmiş ve gelecek her şeyi kapsadığı ve dolayısıyla karşılaşılan her türlü problemin cevabının Kur'an'dan çıkarılabileceği inancı, ikincisi grupların görüşlerine Kur'an'dan bir temel bularak görüşlerini kabul edilebilir kılma çabası ve üçüncüsü de geleneğin bir metodu olarak parçacı yaklaşım tarzıdır. Bunlara lafzın manaya delaleti ve buna bağlı olarak naklî delilin kesin bilgi (yakın) ifade edip etmediği meselesini de eklemeyi ihmal etmez.³³ Buradaki ifadelerden anlaşılacağı üzere konunun ele alınması gereken başka başka yönleri bulunmaktadır. Müteşabihler tefsir, belagat, usul-i fıkıh, kelam ilmi ve kısacası Kur'an

³² Mert Muhit, "Kelâmî Tartışmaları Kur'an Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S. 1 (2002), s. 213.

³³ Muhit, "Kelâmî Tartışmalar", s. 214.

ilimlerinin problem konusu olmuştur. Şüphesiz tüm bu disiplinlerin amacı Kur'an'ı anlamaya yönelik amaçlar taşımaktadır. Çalışmamızın sınırlılıklarından biz daha çok müteşabihleri kelam ilmi ve dil yönüyle ele almak durumunda kalacağız.

Nitekim Kur'an'ı anlamının ne demek olduğunu ve bunun bir sorun olup olmadığını şayet bir sorun ise ne tür bir sorun olduğunu sorgulayan Mustafa Öztürk'e göre de Kur'an'a ve ilahi mesaja karşı çıkan, onu kabul etmeyen, onu susturmak için uğraşan ve aynı zamanda Kur'an'ın ilk muhatapları olan müşrik Araplar bile Kur'an'ın anlaşılabilir, kapalı, ne dediği, ne demek istediği belli olmayan ayetleri içinde barındıran bir kitap olduğunu iddia edememişlerdir. Allah'ın insanlara yönelik hitabının açık ve anlaşılabilir olduğu beyan edilmiş ve tarihî belgelerin de teyit ettiği üzere, ilahi hitabın nazil olduğu dönemde dil düzeyinde kayda değer bir anlama sorunu yaşanmamıştır. Nitekim konuyla ilgili rivayet malzemesinde birkaç kısıtlı örnek dışında sahabilerin de Kur'an'ı dilsel düzeyde anlamadıklarına ilişkin hemen hiçbir bilgi mevcut değildir.³⁴ Dolayısıyla konunun, gününden beridir hiç değilse dilsel açıdan bir sorun oluşturmadığı anlaşılmaktadır.

Müslüman düşünürlerin, olayları Kur'an ve sünnet ile değerlendirme girişimleri, toplumların inanç konusunda, düşünerek ondan çeşitli anlamlar çıkarma seviyesine geldiği zamanlarda, her mezhebin kendi prensipleri doğrultusunda Kur'an'ı okuması, inanç ve yaklaşım farklılıklarına sebep olmuştur. Kur'an dili de bu farklılaşmanın ikinci sebebi olarak kabul görmüştür.³⁵ Burada insanlar, aradıklarına delil oluşturacak nitelikte ayet bulamadıklarında yorumlayarak farklı anlamlar elde etmeyi bir yöntem haline getirmiştir. Kur'an ayetlerinde de aradıklarını bulamadıklarında ya da delil oluşturacak ayet bulamadıklarında yorumlamayarak farklı anlam elde etmek bir yöntem hâline gelmiştir. Hâlbuki Kur'an ayetlerinin böyle bir

³⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak –Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 17-18.

³⁵ “Vahyin üslubu ve Kur'an'da müteşabih adı verilen ve ancak Kur'an'ın bütünlüğünde anlaşılabilir bazı ayetler de, din anlayışında farklılaşmalara sebebiyet vermiştir. Söz gelimi Kur'an'da Allah'ın eli, yüzü gibi bazı deyimler geçmektedir. Bazı müslümanlar, bunlardan hareketle Allah'ın insan gibi elinin, yüzünün ve diğer organlarının bulunduğunu ileri sürmüş ve buna bağlı farklılaşmaların içine düşmüşlerdir. Şefaet, kader ve irade ile alakalı ayetlerde de durum bunun gibidir.” Mustafa Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik Ve Özellikleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, s. 190.

şeye sebebiyet verdiğiine dair bu kabulün problemlili olduğu ortadadır. Kur'an'da anlaşılamayacak bir mesajın olması hiçbir şekilde kabul edilemez.

Bu durumun ortaya çıkışının ve günümüzde de değişmeksizin devam etmesinin başta gelen sebebi ise taklit ve nakilcilik başka bir ifadeyle nakil dindarlığı ve tenkitçi zihniyetin bulunmayışıdır. Bu durumun bu şekilde sürüp gitmesini önlemenin çaresi ise kuru nakil dindarlığını terk etmek ve tenkitçi zihniyetin ilim ve düşünce çevrelerinde yaygınlaşmasını sağlamaktır.³⁶

Muhkem-müteşabih ayrımında esas sorun teşkil eden nokta müteşabihat çevresinde gerçekleşir. Burada muhkem, müteşâbihin daha çok zıddı olmasıyla adından söz ettirmesine rağmen biri olmadan diğeri de anlaşılammaktadır.

Bu bölümü, kelâm geleneğinde ortaya konulan tüm birikimin önemli olduğunu ve bu alandaki gerçek sorunlarla sahtelerinin ayrımını yapmak gerektiğini belirterek muhkem-müteşâbih ayrımının bu zeminde görülmesi gerektiğini belirterek kapatıyoruz. Burada gördük ki tarihsel süreçten bugüne Müslümanlar, bir yöntem problemi ve hatta çekişmesi yaşamaktadırlar.

1.1.5. Müteşabih ile Birlikte Kullanılan Bazı Terimler

Kur'an ayetlerini incelerken mutlaka karşımıza çıkan muhkem-müteşabih ayrımı, anlam arayan insan zihni için bir cevap olmak yerine onda çeşitli soru işaretleri oluşturmuştur. Kur'an metni, onu okuyan insan ile arasında açılan mesafeleri zannediyoruz ki kabul etmeyecektir.

İletişimin bir şekli olarak inen bu ilahi kitap, gönderildiği tüm insanlar için daima anlaşılmayı bekleyeceğinden okuyucusu ile hemhâl olması da beklenen bir sonuçtur. Kitabın bir kısmı anlamca açık, bir kısmı anlaşılması güç diye ikiye ayrılması diğeri bir ifadeyle muhkem-müteşabih ayrımı olarak da bilinen bu durum okuyucu ile metin arasına mesafeler koymaktadır.

³⁶ Mehmet Hayri Kırbaoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *1. Kur'ân Sempozyumu Kızılay-Ankara (1-3 Nisan, 1994), 1. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1994, ss. 363.

Tartışmanın sağlıklı bir şekilde sürdürülüp sağlıklı adımlar atılabilmesi için gerekli olan şey terimlerin doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Ve konuyla ilgili bir açıklamaya kavuşmaktır.

Kur'an ayetlerini incelerken muhkem-müteşabih ayrımının yanında anlamın anlaşılabilir olup olmamasını belirleyen birkaç terim daha kullanılmıştır. Bu terimlerden bazıları şunlardır:

Zahir; manasının anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duyurmayacak şekilde bu manaya açık olarak delalet eden, fakat te'vil ve tahsis ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızdır.³⁷

Nass; manasına açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebinin teşkil eden, bununla beraber te'vil ve tahsis ihtimaline açık bulunan lafızdır.³⁸

Müfesser; hükme açık bir şekilde delalet eden, te'vil ve tahsis ihtimaline de kapalı bulunan lafızdır. Şu hâlde lafız, açıklık bakımından zahir ve nassdan daha kuvvetlidir.³⁹

Hafî; kapsamında birçok fert bulunup da kendi kalıbı (sigası) dışındaki bir engelden ötürü bu fertlerden bir kısmına delaleti açık olmayan ve bunların onun kapsamına dâhil olduğunun kavranabilmesi inceleme ve içtihadı ihtiyaç gösteren lafızdır.⁴⁰

Müşkil; kendisi ile kastedilen mananın ancak onu kuşatan karine ve emareler üzerinde incelemede bulunma ve derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabilirdiği lafızdır.⁴¹

Mücmel, sözün sahibi tarafından -soru üzerine yahut re'sen (kendiliğinden)- bir açıklama yapılmadan kendisi ile kastedilen mananın anlaşılamadığı lafızdır.⁴²

Mücmellik üç şekilde olabilir: Birbirine eşit birden fazla manaya gelip bunlardan hangisinin kastedildiğini belirleyen karine bulunmaması nedeniyle mücmel olma, bilinen sözlük manasından Şâri'nin kastettiği özel

³⁷ Şa'ban, *İslam Hukuk*, s.369.

³⁸ Şa'ban, *İslam Hukuk*, s.371.

³⁹ Şa'ban, *İslam Hukuk*, s.372.

⁴⁰ Şa'ban, *İslam Hukuk*, s.382.

⁴¹ Şa'ban, *İslam Hukuk*, s.385.

⁴² Şa'ban, *İslam Hukuk*, s.387-388.

bir manaya nakledilmiş olması nedeniyle mücmel olma ve son olarak da lafzın kullanıldığı mananın pek alışılmış olmamasından kaynaklanan mücmel olma.⁴³

Özetle muhkem ayetler 4'e ayrılır: Bir lafzın salt okunuşuyla istenilen anlama ulaşabiliyorsa bu türden muhkemlere zahir, eğer bu anlam kelam içerisinde kendisiyle hüküm olmuş, söz bu anlam için söylenmiş olursa böyle muhkemlere nass, kendisinde nesh ihtimali kalmamış ve haberlerle de güçlendirilmiş olan muhkemlere "anlama özgü olarak muhkem" denir. Bir de yorumlanmakla bir başka muhkeme göre değerlendirilerek muhkem olmuş bulunanlara da müfesser denir.⁴⁴

Müteşabihler de 4 çeşitte ele alınmıştır: Eğer lafızdaki anlam kendinden değil de başka bir nedene gizlenmişse buna hafi denir. Eğer lafızda ince, herkesin anlayamayacağı anlamlar ve benzetmeler varsa böyle müteşabihlere müşkil, lafız aynı derecede çeşitli anlamlara açık olur ve bir yoruma ihtiyaç gösterirse böyle müteşabihlere mücmel ve eğer anlamı kestirmek imkânsız olursa böyle müteşabihlere de salt müteşabih denir.⁴⁵

Ayrıca söylemek gerekir ki Müslüman düşünürler arasında muhkem ve müteşabih tanımları farklılık göstermiştir. Çok farklı tanımlamalarla da karşılaşmıştır. Bunlardan birkaçına göz atacak olursak şu şekilde gösterilebilir:

Muhkem, manası açık olan ayetler; müteşabih ise manası kapalı olan ayetlerdir.⁴⁶

Muhkem, ancak bir yönüyle tefsir edilebilen ayetlerdir; müteşabih ise çeşitli yönleriyle tefsir edilebilen ayetlerdir.⁴⁷

Muhkem, manası açıkça bilinen ayetlerdir; müteşâbih ise namaz vakitleri, orucun şaban ayına tahsis edilemeyip ramazan ayına tahsisi gibi manası akıl yoluyla bilinemeyen ayetlerdir.⁴⁸

⁴³ Şa'ban, *İslam Hukuk*, s.387-388.

⁴⁴ Hayrettin Karaman, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 67.

⁴⁵ Karaman, *Fıkıh*, s. 67.

⁴⁶ Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti, *El-İtkan fi Ulumi'l Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çevik, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987, s. 8.

⁴⁷ Suyuti, *İtkan*, s. 8.

⁴⁸ Suyuti, *İtkan*, s. 8.

Muhkem, kendi başına anlaşılabilir ayetlerdir. Müteşabih ise doğrudan doğruya anlaşılabilir başka bir ayetle tefsir edilen ayetlerdir.⁴⁹

Muhkem ister tefsir ister te'vil yoluyla olsun, ayetteki mananın kolayca anlaşılmasıdır. Müteşabih; kıyametin vukuu, Ye'cuc Me'cuc, sure başlarında bulunan huruf-u mukataa gibi konularda bilginin ancak Allah'a ait olmasıdır.⁵⁰

Muhkem, ayetin bizzat nazil olduğu şeklidir; müteşabih ise ancak tevیل edilerek anlaşılabilir ayetlerdir. Muhkem, lafzı tekrar edilmeyen ayetlerdir; müteşabih ise lafzı tekrar edilen ayetlerdir. Muhkem, farzları, va'd ve vaidi; müteşabih ise kıssa ve darbı meselleri ihtiva eden ayetlerdir.⁵¹

Muhkem; nâsih, ferâiz, va'd, sevap ve hadler, amele konu olan, açıklama yapılması gerekmeyen hususlar, tek bir yoruma uygun olan ayetler, tekrar edilmeyen lafızlardır.

Müteşabih; kıssalar, meseller, sure başlangıçları, huruf-u mukataa, kıyametin ne zaman kopacağı, yağmurun ne zaman yağacağı, insanın ne zaman öleceği gibi Allah'ın dışında kimsenin bilemeyeceği hususlarla, birkaç yoruma uygun olan ve anlamı kendi başına değil, bir başka şeyle anlaşılabilir ayetlerdir.

Muhkemden maksat inanılan ve amel edilen ifadeler, müteşabihten kasıt inanılan ama amel edilmeyen ayetlerdir.⁵²

Muhkem, açık ayetlerdir, üzerinde başka türlü yorum yapılmaz. Va'd, tehdit, sevap, ceza, helal, haram, öğüt ve ibretleri açık bir şekilde anlatır. Dinin temeli, kitabın anasıdır. Bunlar farzları, cezaları, hükümleri ve bütün zaruri olan hususları kapsamaktadır.⁵³

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere muhkem ve müteşabih farklı farklı anlaşılabilir fakat müteşabih bir yönüyle anlamca hep kapalı olarak değerlendirilmiştir. Yine görüldüğü gibi müteşabihin anlamının kapalı olduğuna dair fikirler kabul görmüştür. Anlama giden yolda

⁴⁹ Suyuti, *İtkan*, s. 8.

⁵⁰ Suyuti, *İtkan*, s. 7.

⁵¹ Suyuti, *İtkan*, s. 8.

⁵² Muhammed Hüseyin Tabatabai, *El-Mizan fî Tefsiri'il Kur'an*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kevser Yayınları, 1998, C. 3, s. 57.

⁵³ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytakin, İstanbul: Hisar Yayınları, 1996, C. 2, s. 204-205.

müteşabihin bu şekilde kapalı olarak tanımlanması ne yazık ki bir fayda sağlamamaktadır. Aksine kitabın ulaştırmak istediği mesajı anlama noktasında karanlık bir yer gibi durmaktadır.

Ayrıca müteşabihlerin de kendi içinde ayrılarak farklı tanımlanması da yine meselenin çözüme kavuşturulmasının güçlüğüne ortaya koymaktadır. O kadar ki tanımında dahi birtakım sorunlar görünmektedir. Tanımlama yaparken getirilen kıstasların da farklılık gösterdiği muhkem-müteşabih tanımlamalarının bir zenginlik mi olduğu yoksa sahte bir sorunla uğraşılmasından mı kaynaklı olduğu hakkında ayrıca düşünmek gereklidir.

Kimileri Kur'an'daki müteşabihin varlığının değerinden ve faydalarından bahsederken kimileri için bu kabul edilemez görülmüştür. İlk kısım için müteşabihleri anlamada te'vil bir zorunluluk olarak kabul görürken diğer kısım için böyle bir zorunluluk görünmemektedir.

Müteşabihin te'vilini gerekli görenler için birtakım sorunlar belirlemektedir. Söz konusu te'vilin öznellik/nesnellik açısından zorlukları ya da te'vili yapacak kişide aranılan şartların düşünülmesi gibi burada sayamayacağımız daha nice noktalar en ince ayrıntısına kadar düşünülmüştür.

Öte yandan te'vili gerekli bulmayanlar açısından bakıldığında ortaya bir cevabın çıkması da o cevaba ulaşacak herhangi bir çabanın varlığı da gözükmemektedir. Dolayısıyla müteşabih konusu ne te'vil ile ne te'vilsiz bir çözüme kavuşacak gibi durmamaktadır. Konuya başka türlü yaklaşma zorunluluğu vardır. Ayrıca müteşabih konusunda bizi, şimdiye kadar yapılmış tartışmaların ötesine taşıyacak bir bakış açısına da ihtiyaç duyulmaktadır. Zira yukarıda farklı farklı tanımları verilen hâliyle muhkem-müteşabihin ele alınması bu meseleyi olduğu gibi görebilmemize engel olabilmektedir.

Özetle müteşâbihin gerçek bir karşılığının olup olmadığının sorgulanması gerektiği açıktır. Anlamın sürekli ötede bir yerde olduğu kanaatinden hareket eden her türlü girişimin de aynı şekilde karşılıksız kalacağı ortadadır. Oysa anlam, nerede diye sorgulayıp bir şeylerin ötesinde aramamız gereken şey değil bizzat anın içinde olan şeydir. Müteşâbihler için bir anlamdan bahsederken de bu durum değişmemelidir.

1.1.6. Kelamda Müteşabihin Kullanımı

Kelam geleneği içinde müteşabih konusunda mezheplerin kendi görüşlerine uygun olacak bir bakış açısı ile geliştirdikleri tezleri bulunmaktadır. Mezheplerin müteşabihe bu tarz bakışlarının temelini ise Kur'an ayetlerinin anlaşılması, te'vili ya da Kur'an dilinin incelenmesi gibi noktalar oluşturmaktadır. Mezheplerin dil olgusunu ele alış tarzı da esasında yine Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla yakından ilgilidir.

Yine söylenmelidir ki kelam ilminin oluşumunda te'vilin önemli bir rolü vardır. Üstelik bununla da kalmayıp farklı kelami ekollerin ortaya çıkmasında da te'vil konusu belirleyici olmuştur. Esas itibarıyla inanç konularına işaret eden müteşabih ayet ve hadislere farklı yaklaşımlar, beraberinde ekolleşmelere sebep olmuştur.

Genel olarak İslam geleneğinde Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (1936-2010) tasnifine göre üç tür te'vil bulunup bunlar sahip olunan bilgi sistemleriyle doğrudan ilgilidir. "Beyan, irfan ve burhân" olarak isimlendirilen bu te'vil çeşitlerinin anlamlarını biraz netleştirecek olursak:

1-Beyani Te'vîl, daha çok usulü fıkıhçıların başvurduğu bir yöntemdir. Lafzı, zâhirî manasından alıp muhtemel bulunduğu başka bir manaya hamletmek anlamında kullanılır. Usulü fıkıhta te'vil, sahih ve batıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Nassın keyfî yorumlamanın önünü alma çabası olan bu kategorik ayırım çerçevesinde te'vilin sahih olabilmesi için: a) te'vile esas olan mananın lafzın muhtemel bulunduğu ve mecaz yoluyla da olsa kendisine delalet ettiği manalardan olması, b) lafzın te'vile elverişli olması, c) te'vili yapılan lafza yüklenen anlamın lisani örfteki anlamına uygun olması, d) te'vilin sarîh bir nassa ters düşmemesi, e) te'vilin, lafzın ilk anda akla gelen zahiri anlamından başka manaya hamledilmesine imkân tanıyan nass veya kıyas gibi şeri delile dayanması şart koşulur.⁵⁴

İfade edilen bu hususlarla aslında sahih te'vilin şartları belirlenmiş, usulcüler özellikle dil şartını öne çıkararak te'vil konusunda büyük bir titizlik göstermişlerdir.

⁵⁴ Mustafa Öztürk, "Geleneksel Te'vil Çeşidinin Epistemik Değeri", *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, C. 1, S. 2 (2003), s. 183.

Temel anlamda beyanı te'vil, bir içtihat biçimidir. İctihat, bilindiği gibi ilahi iradeyi keşfetme çabasıdır. Epistemik anlamda bu çabayla ulaşılan sonuçlar, dogmatik bir içeriğe sahip olmayıp her zaman için eleştiri ve değerlendirmeye açıktır.

2- İrfani Te'vîl; Kur'an'ı Kerim'in bir zâhir, bir de batın olmak üzere iki anlam boyutu vardır. Zahirî anlam ilmî ve entelektüel bir çabayla kavranabilir. Batınî anlam ise ancak ahlaki bir arınmayı gerektirir.⁵⁵

3- Burhani Te'vîl; İslam düşüncesindeki en meşhur kuramcısı Meşşâi Okulunun temsilcisi İbn Rüşd'dür (ö. 595/1198).

Arap dilinde netleştirmek, vuzuha ve delil serdetmek anlamındaki b-r-h kökünden türediği kabul edilen burhan terimi, Kur'an'da "hak ile batılı birbirinden ayıran kesin bir delil" anlamında kullanılmıştır.⁵⁶

Özel olarak ise kelimelerin geleneği içinde farklı ekoller müteşabihin te'vili hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Müteşabihin anlaşılmasında kullanılan te'vil kimi kesim tarafından bir metot olarak kabul görmüş, kimilerince de reddedilmiştir. Bu bağlamda anlayış geliştirenlerin ilki Kur'an'ın mecazdan uzak olduğu anlamın ilk akla gelen hâliyle var olduğunu söyleyen "zahiri" yaklaşımdır. İkincisi mecazı kabul edip te'vile yer veren Mutezile mezhebinin geliştirdiği anlayıştır. Sonuncusu ise mecaza yer vermekle birlikte bunu Mutezilî anlayış kadar Kur'an'ın tamamına yayılmadığını söyleyen "ehlisünnet" düşüncesidir. Şimdi bu yaklaşımlara kısaca bir göz atabiliriz.

İlk olarak Zahirîlik ve Batınîlik adı ile bilinen yaklaşımlardan başlayabiliriz. Adı geçen yaklaşımlardan ilki anlamı dile indirgeyip, akla ilk gelen hâli olarak kabul ederken ikincisi literal okumanın ötesine gidilerek bir anlama ulaşılabileceğini düşünmüştür.

Kur'an'ın bir hitap mı yoksa evrensel bir metin mi olduğunu sorgulayan Ömer Özsoy'a göre de Batınîlik ve Zahirîlik Kur'an'ın anlaşılmasında her ne kadar eski bir düşünce sistemi ise de kullanılabilir sağlıklı yaklaşımlar değildir. Zira her ikisi de anlamın nesnel bir düzeyde ele alınmasını sağlamamaktadır. Üstelik Batınîlik anlam oluştururken nesnel bir ölçüt

⁵⁵ Öztürk, "Geleneksel Te'vil", s. 184

⁵⁶ Öztürk, "Geleneksel Te'vil", s. 192.

geliştirmemekte, Zahirilik ise salt metnin lafızlarına odaklanarak onun dilsel ve tarihsel bağlamını da es geçmektedir. Aynı şekilde zahiri düşünce sisteminin dili ele alış şekli de yüzeysel kalmıştır.⁵⁷

Ehlisünnet mezheplerinden biri olan Selef denilince, -yanlış veya doğru olması bir yana- genel olarak sahabe, tabiun ve onların mezhebini benimseyip onlar gibi düşünen İslam âlimleri anlaşılmaktadır. Sıfatıyye ve Eseriyye de denilen Selefîyye, iman esaslarıyla ilgili konularda ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinmiş gerek müteşabih ayetlerin te’vili gerekse Allah’ın zat ve sıfatları hakkında yorum yapmaktan daima kaçınmıştır. Onlar, Allah’ın zat ve sıfatları Kur’an’da ve hadiste nasıl varid olmuşsa onlara öylece, Allah’ın muradı üzerine iman etmiştir. Selefîyye’nin müteşabih ayetler ve Allah’ın sıfatları konusundaki görüşleri yedi esasta toplanmıştır.

1-Takdis: Allahutaala’yı cismaniyetten ve cismaniyete tabi olan şeylerden tenzih etmektir. Allahutaala hakkında “yed” kelimesi işitildiği zaman bunun iki manaya geldiğinin bilinmesi gereklidir. Bunlardan birincisi, onun asli yeridir ki o da et, kemik ve damardan mürekkebe olan uzuvdur. Et, kemik ve damarlar ise cisme mahsustur. İkincisi ise “yed” kelimesinin “Bu belde emirin eli altındadır.” misalinde olduğu gibi bazen mecaz anlamında kullanılmasıdır. Bu ikinci mana ise asla cisimle izafe edilemez. “Yed” kelimesinin birinci anlamını Allah Teala hakkında kullanmak muhaldir, Allah Teala ondan yücedir. Kim Allah’ı uzuvlardan mürekkebe olan bir cisim olarak kabul ederse cisim mahluk olduğu için küfre girer. “Yed”in ikinci manası ise Allah hakkında caiz olmasına rağmen onun hakiki manası ve kühü bilinmediği için onun tevilini yapmak vacip değildir. Bilakis vacip olan, onun içine dalmamaktır.

2-Tasdik: Hz. Peygamber’in Allahutaala hakkında söylediği sözlerin hak olduğuna iman etmektir. Bu da nasslarda geçen “yed”, “vech” vb. gibi lafızların Allahutaala’nın şan ve azametini yakışan bir manada kullanılmış olduğunu kati olarak bilmek ve Allahtaala kendi nefisini, Resülullah (sav.)

⁵⁷ Ömer Özsoy, “Kur’an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 1 (1996), s. 140.

da Allah'ı nasıl tavsif etmişse, velev ki bu sıfatla murat edilen mananın hakikatine vakıf olmasak da öylece iman etmektir.

3-Aczi itiraf: Nasslarda geçen müteşabihatın maksadını bilmemek ve buna takatinin yetmeyeceğini itiraf etmektir. Bu gibi durumlarda böyle manaların künhü ve hakikati üzerinde durmamak ve te'vilini yapmamak vaciptir. Kim onları bildiğini söylerse yalan söyler. Çünkü keyfiyet meçhuldür. Yani onlardan kastedilen maksadın tafsili malum değildir.

4-Sükût: Müteşabihatın manasını sormamak, onlara dalmamak, ondan soru sormanın bidat olduğunu bilmektir. Hz. Peygamber kader meselesiyle uğraşmayı ashabına yasaklamıştır. Hz. Ömer "Rahman arşa istiva etti." ayetini soran birini Mısır'a sürgün etmiştir, Kur'an'ın mahluk olup olmadığını soran birini susturmuş ve böyle sorular sormasını yasaklamıştır. Selef bu konularda susmayı ve sükûtu tercih etmiştir.

5-İmsak: Müteşabih lafızlar üzerinde tasarrufta bulunmamak, onları azaltmamak, noksanlaştırmamak, onları cem veya tefrik yapmamak, ancak o lafızlarla konuşmak. Yani ancak o lafızları hiçbir te'vile tabi tutmadan olduğu gibi almaktır.

6-Keff: Onlarla kalben meşgul olmamak, onlar üzerinde düşünmemektir. Bir felçlinin veya yüzme bilmeyenin denize dalması ne kadar tehlikeli ise bilmeyen bir kimsenin de manası kapalı olan nasslarla meşgul olması ve onları açmaya çalışması en az o kadar tehlikelidir.

7-Marifet ehlini teslim: Kişi kendisine kapalı görünen müteşabih nassların herkese kapalı olduğunu zannetmemelidir. Aczinden dolayı kapalı olan müteşabih ayetlerinin peygamberlerin, büyük din âlimlerinin, sıddık ve velilerin zor görünen bazı hususları bildiğini kabul etmek gerekir.⁵⁸

Kur'an'da manası açık olan ayetlerin açıklama gerektirmediğini düşünen Selefe göre manası kapalı olan müteşabihlerin açıklamasını sadece Hz. Peygamber yapabilmektedir. Çünkü bu gibi ayetlerin anlamlarını yalnız Allah bilir ve bu bilgiyi insanlara aktaracak olan tek yetkili kişi de Hz. Peygamber'dir. Eğer Hz. Peygamber bu ayetleri açıklamamışsa başka bir açıklama yapmanın da böyle bir çabaya girmenin de bir gereği yoktur.

⁵⁸ Şerafettin Gölcük, - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Konya: Tekin Dağıtım, 2001, s. 51-53.

İnsanlar bu ifadelerin anlamlarını şayet bilecek olsalardı zaten bilirlerdi oysa durum öyle değildir, müteşabihlerden kastın ne olduğunu sadece Allah bilmektedir.⁵⁹

İslam düşünce tarihinde Selefiye ve ona yakın düşünce çizgisine sahip olanlar Allah'ın nitelikleri konusunda Kur'an ve hadislerde geçen nitelermeleri "teşbih", "tekliif", "ta'til" ve "tahrif" etmeksizin yani Allah'ın sıfatlarını yaratıkların niteliklerine benzetmeksizin ve Tanrı hakkında kullandıkları sözcükleri insanlar hakkında kullandıklarıyla aynı anlamda mı yoksa farklı anlamda mı kullandıklarını sorgulamaksızın, öğrendikleri gibi kabul etmişlerdir.⁶⁰

Mutezile te'vil metodunu, hareket noktasını ve gerekçesini doğrudan Kur'an'da bulmaktadır. Te'vili kabul eden yani tecsimi ifade eden müteşabih ayetlerdeki sözlük anlamlarının tenzih ifade eden mecazi bir manaya taşınması zorunluluğunu savunan Mutezile mezhebi, bu görüşlerini Allah'ın Kur'an'daki bazı kelimelerin anlamlarını sözlük anlamından şeri özel bir anlama nakletmiş olmasını delil getirirler. Bununla beraber onlara göre te'vil, Arap dilinin ifade bakımından müsaade ettiği sınırlara bağlı kalmalı ve onu aşmamalıdır. Mutezile'nin ehlisünnet ve Eşariler ile -beyan sahasındaki- ihtilafı, neredeyse sadece Kur'an'ın müteşabihiyle sınırlı kalmıştır.

Tarihî süreç içerisinde nassın te'vil edilmesinde belirlenen tutum ağırlıklı olarak ehlisünnetin belirlediği yöntem olmuştur. İslam düşünce tarihinde geleneği temsil eden ehlisünnetin belirlediği bu yöntemde te'vilin geçerli olabilmesinin asgari koşulu değerlendirmelerin mutlaka belli bir döneme, özellikle de sahabe ve sonrasına dayandırılmasıdır.

Ehlisünnetin te'vil yaklaşımı iki başlık olarak ayrıntılandırılabilir. Ehlisünnet ve te'vil denildiğinde akla Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ve Ebu Mansur el-Maturîdî (ö. 333/944) gibi iki önemli isim çerçevesinde şekillenen anlayışlar karşımıza çıkmaktadır.

Eş'arî, el-İbane an Usuli'd-Diyane adlı eserinde Allahutaala'nın haberi sıfatlarını Kur'an ve hadiste olduğu şekliyle kabul ettiğini şu sözleriyle

⁵⁹ Mehmet Baktır, "Mutekaddimun Selefiye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 2 (2004), s.25.

⁶⁰ Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 57.

açıklamaktadır: “Bize kim, Allah’ın ‘vech’i ve ‘yed’i olduğunu kabul ediyor musunuz?” şeklinde bir soru yöneltirse dinî metinlerde varid olanları delil getirerek bunları tevil etmediğimizi açıkça belirtiriz. Çünkü hem Arapçada hem de bu dili kullananların örfünde herhangi bir kişinin “Ben bunu elimle yaptım.” demekle nimeti kastettiğini ileri süremez. “Yed” lafzının kudret ve nimet manasında kullanıldığını nereden çıkarıyorsunuz, icma yönünden mi yoksa dil yönünden mi, diye bidatçilere bir soru yöneltsek onlar bu sorunun cevabını ne icma yönünden ne de dil yönünden cevaplayamazlar. Eğer “Bu manaları kıyas yoluyla çıkarttık.” derlerse onlara “Nasıl bir kıyasla ‘yed’in kudret ve nimet manasının dışında başka bir manasının olmadığına vardınız, üstelik ‘akıl’ ile bunları tevil etme yetkisini nereden alıyorsunuz?” sorusunu yöneltiriz. Bununla beraber Allahtaala Kur’an’da her resulü kendi kavminin lisanıyla gönderdiğini bildirmiştir. Eğer Kur’an Arap lisanıyla indirilmeseydi onu anlamamıza imkân olmaz ve onu işittiğimiz zaman da onun manalarını bilemezdik.⁶¹ Bu sözleri onun te’vile, düşüncesinde yer vermekten uzak durduğunu göstermektedir.

Ayrıca te’vil bağlamında Eşari, müteşâbih ayetler konusunda yorum yapmayı doğru bulmamış, Cehmiyye ve Mutezile’nin bu husustaki te’vile kaçan yorumlarını isabetli görmeyerek onları şiddetle eleştirmiştir.⁶²

İmam Matürîdî’nin geliştirdiği ve onun öğrencileri tarafından da büyük oranda takip edilen te’vil yönteminin, nasların felsefi/metafizik bir yorumu olmaktan ziyade dinî metinlerin tarihî, kültürel ve psikososyal okunuşunu esas aldığı anlaşılmaktadır.⁶³ Ayrıca onun te’vil anlayışı özellikle haberi sıfatlar konusunda Selefî ve Batîni te’vil anlayışlarının tam karşısında durmaktadır.⁶⁴

Burada kelâm geleneğinde, muhkem, müteşâbih ve ayetlerin te’vili konusuna hangi açıdan bakıldığına dair ön plana çıkan temel görüşlere genel bir çerçeve çizilmiştir. Buraya kadar anlatılanlar, bu kavramların tahlili,

⁶¹ Ebu’l-Hasan el-Eşari, *el-İbane an Usuli’d-Diyane*, Dımeşk: Mektebetü Darü’l-Beyan, 1981, s. 95-100.

⁶² Yakup Bıykoğlu, “İlk Dönem Eş’arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te’vil’i Sorunu”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 20, S. 1 (2016), s. 384

⁶³ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil*, Ankara: İsam Yayınları, 2017, s. 484-485.

⁶⁴ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmı*, s. 485.

nasıl anlaşılması gerektiği, Kur'an'da bu kavramların nasıl kullanıldığına dair küçük bir fikir vermesi açısından önem taşımaktadır.

1.1.7. Muhkem ve Müteşabihin Dil ve Anlam Yönünden İlişkisi

Sosyal bir varlık olan insan duygu, düşünce ve isteklerini dil ile iletir. Mana ve maksatları ulaştırmamızın aracı olan sözlü, yazılı ifadelerin ve işaret dillerinin kendine has özellikleri vardır. Allahutaala, mükellef bir varlık olarak dünyaya gönderdiği, akıl ve irade ile donattığı kuluna rehber kitabı Kur'an'da Arapça bir lisan ile hitap etmiştir. Kur'an'ı insanlara öğretmesi ve açıklaması için gönderdiği elçisi Muhammed (sav.) da Mekke'de dünyaya gelmiş, gönderildiği toplum özelinde bütün insanlara ana dili olan Arapça ile hitap etmiş, Kur'an'ı açıklamış ve sünnetini öğretmiştir. Dolayısıyla hem geçmiş İslam kültüründen istifade etmek isteyenlerin hem de İslam dinine inanan insanların dînî nassları anlamak için ilk olarak Arapçanın kendine has bu özelliklerini iyi bilmeleri gerekir. Bu özellikleri dikkate almak, metni ve kapalı olan kısımlarını da doğru anlamayı sağlayacaktır.

Her dilin kendine özgü mecaz, istiare, teşbih, kinaye gibi dil kullanım ve anlatım biçimleri vardır. Bu dil özelliklerinin her birinin ayrı ayrı gayeleri vardır. Bu ve benzeri dil kullanımları iyi bilinmeli, hitap ve yazılarda bu kullanım biçimleri dikkate alınmalıdır. Bu nedenle Kur'an ve hadis metinlerini doğru anlayabilmek için öncelikle Arap dili iyi bilinmelidir. Hem Kur'an ayetlerini hem de hadis metinlerini anlarken bu hususların bilincinde olmak gerekir.

İnsanın iletişim kurmasını sağlayan dil araçları konuşma, yazma ve işaretlerdir. İnsan öteki ile konuşarak anlaşmaktadır. Hucurât 49/13'te geçtiği hâliyle insanın toplumsal bir varlık olması da insanların birbirleriyle iletişim içinde olmalarının gerekliliğini gözler önüne serer. Dil, Bakara 2/31'deki ifadesiyle insana Allah tarafından öğretilmiş ve yine insanın simge ve sembolleştirme yetisinin bir sonucu olarak da gözükmektedir. Dilin bir araç olması asıl olanın anlam ve anlama olduğu gerçeğinden hareketle birkaç dil tanımına yer verecek olursak:

Dil, sözlü ve yazılı iletişimde kullandığımız, doğduğumuzda hazır bularak edinmeye başladığımız, doğrudan doğruya insana özgü, çok güçlü, büyülü bir düzendir; düşünme ve düşüleni aktarma dizgesidir.⁶⁵ Dil sorununu bir gösterge sorunu olarak gören Ferdinand de Saussure için dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir.⁶⁶

Anlam, iletenden iletilene göstergeler yani lafız, işaret veya metinlerle aktarılır. İletenin ne dediğini muhatabın bilebilmesi, anlamasına bağlıdır. Dolayısıyla anlaşılmayan iletiden sorumlu olunması mümkün değildir. A'râf 7/172 ayetinden de anlaşılacağı üzere Allah, kulunu muhatap alıp onunla konuşmuştur.⁶⁷

Anlamak; bir şeyi yalnızca dışından değil kendi içinden kavramak, bir şeyin özünü bir bağlam bütünü olarak tanımak anlamına gelmektedir.⁶⁸ Anlamak aynı zamanda bir önermenin önceki bir yasayla ilgisinin farkına varmak, fahmetmek, idrak etmek demektir. Bu çerçevede anlama, bir şeye dair sahip olunan şuur anlamındadır.⁶⁹ Ahmet Cevizci'ye göre ise dilin işaretleri hükmünde olan anlam bu işaretlerin gösterdiği ya da dile getirdiği kavramlar bütünüdür.⁷⁰

Anlamlama ise bir nesneyi, bir varlığı, bir kavramı, bir olayı, bunları anlığımızda canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluşturmaktır: Bir bulut yağmur göstergesidir, yukarı doğru kalkan kaşlar şaşkınlığın, bir köpeğin havlaması kızgınlığın, "at" sözcüğü bir hayvanın göstergesidir.⁷¹ Göstergeler içinde en çok toplumsal göstergeler ile ilgilenen Pierre Guiraud, göstergelyi ise şöyle açıklar: Gösterge, anlıksal imgesini canlandırdığı bir başka uyarana bağlı bir uyarandır. Demek ki anlamlama ruhsal bir oluş, her şey anlıkta olup bitmektedir.⁷²

⁶⁵ Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara: Engin Yayınevi, 2006 s. 13.

⁶⁶ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998, s. 46.

⁶⁷ Burhanettin Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili*, der. Ahmet Baydar, İstanbul: Kuramer Yayınları, ss. 44-47.

⁶⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2015, s. 22.

⁶⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013, s. 20.

⁷⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1996, s. 39.

⁷¹ Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1999, s. 23.

⁷² Guiraud, *Anlambilim*, s. 24.

Bütün bunlardan hareketle bir kişinin tek başına bir anlam üretemeyecek olması da unutulmamalıdır. Anlam, kişinin yaşadığı toplumun uzlaşımı sonucu kendini açığa çıkarır.

Kur'an-ı Kerim, Allahtaala tarafından insanlara hayat kaynağı ve rehber olarak gönderilmiş ilahi mesajlar bütünüdür. Bu itibarla o, yüce Allah tarafından⁷³ vahiy yoluyla⁷⁴ Hz. Muhammed'e indirilen⁷⁵ insanlara bir bildiri⁷⁶, nesilden nesile bize tevatür yolu ile gelen, Mushaf'larda yazılı bir kitaptır. Fatiha suresi ile başlayıp Nas suresi ile sona eren, okunması ile ibadet edilen ve sevap kazanılan, yüz on dört sureden oluşan, Allah'ın kelamı olup kendisinde hiçbir şekilde şüphe bulunmayan⁷⁷ ve sakınanlara hidayet⁷⁸ olan bir kitaptır.

Konuya başka bir yönüyle bakacak olursak dünya, ahiret, fizik ve metafizik âlemden bahseden dînî metinlerin, her muhataba aynı boyutta hitap etmemesi gayet normaldir. Zira dil ile nakledilen iletiden çıkarılan mana ve maksat, aynı zaman ve coğrafyanın insanları arasında bile, yaş farkları, meslekler, bilgilenme kanalları, genel kültür, akıl ve algı seviyeleri, kabiliyet ve yetenekler, mensup olunan din, mezhep ve meşrep gibi etkenler nedeniyle farklılık taşır. Bu nedenle okuyucu, kişisel zaafların, ön kabul ve yargıların, din, kültür, mezhep farklarının anlamada etkin olduğunu, sözü ve metni bunların tesirinde dinleyip okuduğunu asla unutmamalıdır.

Diğer yönüyle ise yüzde yüz doğru anlatan hiç kimse, doğru anlaşılan hiçbir ileti, doğru anlayan hiçbir alıcı olmayacağını ifade eden, genellemeci ve ispatı mümkün olmayan her türlü önermelerden de uzak durulmalıdır. Çünkü diğer bütün yazılı kaynakların gayesi anlaşılma olduğu gibi dînî birer metin olan Kur'an ve hadislerin gayesi de anlaşılma ve yaşanmaktır.

İşte bu noktada dile herhangi bir tanım getirmenin gerekli olup olmadığı tartışmalarından tutun da dile yapılacak her bir tanım, muhatapların metne olan bakış açısını belirleyecek temel noktalardan birini oluşturacaktır. Ve anlam da yine dilin tanımlanmasından hareketle yerini alacaktır. Tabii ki

⁷³ Hakka, 69/43.

⁷⁴ Yunus, 10/12.

⁷⁵ Şuara, 26/192-195.

⁷⁶ İbrahim, 14/52.

⁷⁷ Bakara, 2/2.

⁷⁸ Bakara, 2/2.

bütün bu dil ve anlam ilişkisinin sonucunda da bunu anlamaya çalışan insanın/öznenin metin karşısındaki yeri, meselesi de ortaya çıkacaktır. Bütün bunlarla birlikte insanın bütün yapıp ettiklerinin dilde/dile rağmen karşılığını yakalanması durumu ile karşı karşıya kalınacaktır.

Her şeyden önce okuyucu, sıradan bir kitapla yüz yüze olmadığını bilmelidir. İyi niyet ve hikmetten uzak, araçsal ve sıradan kitaplarla eş değer bakış açısı ve yaklaşımla okunan Kur'an, anlam dünyasını, okuyana açmaz. Ona ilahi iletişimin hak sözü olarak bakılmalıdır.

Müslüman toplumlar arasında Kur'an çok özel bir yere sahiptir. Müslümanlar için Kur'an, sadece yazılı bir metin değildir. Okunan, dinlenen, hayatın her anına tekabül eden, ilkeleriyle yaşanılan, kendisiyle ilahi huzur aranan bir kitaptır.

Kur'an, Müslüman'ın pusulası ve hayat kaynağıdır. Dinin ittifakla ortak değeri ve kaynağı olduğu için Müslümanlar için dünya ve ahiretin vazgeçilmez kılavuzudur. Bu kılavuz olma özelliği müteşabihler için de geçerli olsa gerektir. Artık müteşabihlerin mahiyetini araştırmaya çalışmak yerine, Kur'an metninin tamamına, bu muhkem-müteşabih ayırımına son vererek, taşıdığı mesajı dil ile dile rağmen o dilin söylem ve bağlamından uzaklaşmayarak, insanın bütün yapıp ettiklerini olduğu hâl üzere ve buldukları şekliyle ele alıp değerlendirmek gerekmektedir. Aksi hâlde bir metin için yapılan yorumların sonu gelmeyecektir.

Nitekim sonu gelmez yorumların somut örneği olarak ünlü bâtinî sûfi filozof Muhyiddin İbn-i Arabî (ö. 638/1240), Allah'ın her sözünü duyduğumuzda O (c), bizde oluşan her türlü anlama tarzını bilir. O'nun bizim her türlü anlama tarzımızı bilmiş olması, onları kastettiğini de ifade eder, iddiasındadır. Ona göre bu durumda Kur'an hakkındaki bütün anlamlar, bütün anlama ve yorum tarzları geçerli ve meşrudur.⁷⁹ İbn-i Arabî, bununla da sınırlı kalmayarak, müşâhede sahibi kimselerin metnin indirildiği dili bilmemeleri durumunda dahi yaptıkları anlama ve yorumlamanın meşru olduğunu ileri sürer. Bunun özel bir tecrübe olduğunu, metni dilin sınırlarına hapsedenlerin bu tecrübeyi anlamalarının mümkün olmadığını vurgulayan İbn-i Arabî bunun ancak Kur'an'ı kalbine indiren

⁷⁹ Bkz. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 35-70.

kimse tarafından elde edilebileceğini savunur. Kur'an'ı kalbine indiren kimse, kendi dilinde olmasa da anlamı kalbine indirmeyi başarmış demektir. Hatta İbn-i Arabî gerçek anlam ve yorumun bu özel tecrübeyle gerçekleştiğini, okuyucunun (mürîd), Kur'an'da her dilediğini bulmadıkça, gerçek okuyucu (mürîd) olamayacağını, bu genelliğe sahip olmayan hiçbir sözün de Kur'an olmadığını ifade etmektedir.⁸⁰

Pragmatik okumanın okuyucu merkezli ve bağlamın geçerliliğine dayalı; bağlamların ise metni devamlı olarak yeni anlamlar üretebilecek bir anlam makinesi olduğu şeklindeki algı, İbn-i Arabî'nin ifade edilen bu Kur'an algısıyla birebir örtüşmektedir. Bu yaklaşımda Kur'an, kendisinden sonsuz anlamların taşıdığı ve yayıldığı, sonsuz sayıdaki adreslere sonsuz çeşitlilikte mesajlar iletmeye imkân tanıyan bir hazine konumundadır. Hazine oluş itibarıyla Tanrı, Kur'an, İnsan ve Kâinat İbn-i Arabî'de aynılaşmaktadır. Bu kontekstte ontolojik yolculuk ile yorum yolculuğu nihâî anlamda aynı yere varmaktadır. Mutlak Varlık, insan ve kâinata varoluşsal olarak tecellî ederken, metinde yorum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yorumlama yöntemi, akla ve dile dayalı olmayıp, doğrudan tecrübe etme şeklinde gerçekleşmektedir. Adeta Tanrı, okuyucunun içinde bulunduğu her mertebede, ona sürekli ve yeniden bir anlam fısıldamaktadır. Bu yorum tecrübesinde okuyucunun bağlamının değişimine ve gelişimine bağlı olarak her farklı okuma, metnin anlamının da sürekli yenilenmesini ve değişmesini, farklı anlam seviyeleri kazanmasını sağlamaktadır.

İbn-i Arabî, Kur'an'ın herhangi bir ayet veya kavramının sonsuz anlam ihtimalleri taşıdığını düşünmektedir.⁸¹ Zira bu ihtimallerin bizzat Allah tarafından amaçlandığını, Allah'ın bütün ihtimalleri bildiği kadar, okuyucuların ayete veya kavrama bakışlarının farklılığını da bildiğini savunur. Bu durumda ayetten veya kavramdan her kim ne anlarsa, anladığı şey, ayet ve kavramla kast edilen şeydir. Teolojinin (Kelâm/ Fıkıh) okuma

⁸⁰ Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 388-389.

⁸¹ İbn-i Arabî, *Füsûs'ul-hikem*'de istediği anlamları elde etmek için maharetle senarize ettiği dil oyunlarından yararlanmışır. Mesela, o, aralarında dilsel bir benzerlikten başka hiçbir irtibat bulunmayan kelimeler arasında ilişki kurar. Örneğin sanki 'azab' kelimesi 'azubet'ten türememiş gibi 'azab' ile 'azubet' (tatlılık) arasında bir bağlantı kurar ve buradan cehennem ehlinin azabının bir çeşit ni'met olduğu görüşüne ulaşır. Akman, İbn-i Arabî, 142, 479.

biçiminde anlam ve yorumun nesnelliğine temel oluşturan dil ve düşünce, İbn-i Arabî'nin pragmatik okumasında eleştirilerek, anlam ve yorumu sınırlayan engeller olarak kabul edilir. Bu itibarla İbn-i Arabî, dil ve düşüncenin sıkıcı/ kasvetli spekülasyonu yerine, sonsuz anlam olasılıklarının keyifli yolculuğunu önermektedir. Onun önerdiği bu okuma yönteminde yazarın ve metnin niyetinden daha çok okuyucunun niyeti, yaşadığı özel/ sübjektif ve rölâivist tecrübe meşru ve geçerlidir. Bu sübjektivite ve görecelilik ise sembol ve işaret diliyle meşru ve geçerli kılınmaktadır: İşaret; herhangi bir belirleme ve sınırlama olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade ederken, ibare; anlamın, nesnel bir çerçevede tayin ve sınırlandırılması anlamına gelmektedir. İşaret yoluyla anlam, sürekli açık bir ufuk haline gelirken, ibare yoluyla anlam, dil ve düşünce seviyesinde daralmakta ve sınırlanmaktadır. Bu noktada pragmatik okuma açısından anlamın dil ve düşünceyle sınırlandırılması, sonsuz sayıda anlam düzeyi bulunan İlah-i Kelâm'ın zenginliğiyle çelişmektedir.⁸²

Ancak İbn-i Arabî'nin bu iddialarından hareket edilecek olursa Kur'anî kavramlarda bir anlam genişlemesi ve hatta dağılması olacağı açıktır. Öyle ki onun velâyet ile nübüvvet kıyaslamasında olduğu gibi kavram sınırlarının nerede başlayıp bittiğini kestirmek olanaksız hale gelecek ve ilk dönemden bu yana kendisine yöneltilen “Kur'an'ın anlamlarını saptırma” suçlamasının bihakkın faili durumuna gelecektir. Nitekim onun, aktarılan bu yaklaşımıyla Kur'an bütünlüğünü, Kur'an'ın kendine ait özel bir mesajı sahip olmasını ve herhangi bir mevzunun ancak ve sadece Kur'an bütünlüğünde geçerli bir anlam ifade edebileceği temel usul ilkesini umursamadığı görülmektedir.⁸³

⁸² Mahmut Ay, “Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 25, S. 2 (2014), s. 104-105.

⁸³ Bkz. Ebu'l-Alâ el-Affî (1897-1966), Ebu Tâlib Mekki'den (ö.386/996) de benzer görüşler nakletmektedir. bkz. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. Halil İ. Kaçar-Murat Sülün, İstanbul: Risale Yayınları, (1996), s. 135; Akman, *İbn-i Arabî*, s. 605-607.

2. BÖLÜM

İLK VE GEÇ DÖNEM L. WITTGENSTEİN'İN DİL ÜZERİNE GELİŞTİRDİĞİ ARGÜMANLAR

2.1. Ludwig Wittgenstein'in Felsefesi

Düşünce tarihi boyunca birçok soru sorulmuş ve bu sorulara cevap olacak nice fikirler geliştirilmiştir. Kimi zaman cevaplar yeterli görülürken kimi zaman eksik kalan yerler daha sonra gelen kişiler tarafından tamamlanmıştır. Felsefe tarihinde filozoflar tek başına anılırken aslında her birinin söylediği, ortaya koymaya çalıştığı her fikir de kendinden öncekilerin izleri olmuştur, olmaya da devam edecektir. Ve dahi kendinden sonrakiler için de aynı yolla devam ederek birikimli şekilde ilerlemiştir. Günümüzden geçmişte yaşayan filozoflara giden yolların izlerini sürerken bu birikimden yararlanmak gereklidir. Kaldı ki bir kişiyi anlamaya çalışmak, onun söylediklerini ve yaptıklarını anlamakla sınırlı değildir. “Çünkü her felsefe, kendisini ortaya koyabilmek için kendinden önceki felsefelerden geçmek; onlar karşısında tavır alarak kendi ayırım çizgisini çekmek zorundadır.”⁸⁴ Biraz önce ifade ettiğimiz o birikimin içine, her filozofun kendi içinde yaşadığı çağın imkân ve sınırlılıklarını da göz önünde bulundurmak bizler için hem bir görev hem de sorumluluktur.

Dil felsefesinin her iki yaklaşımının (mantıksal dil felsefesi ve gündelik dil felsefesi) kurucusu sayılabilecek Ludwig Wittgenstein'in felsefesinin ne olduğunu ortaya koymak hayli güçtür. Zira onun felsefesi hakkındaki yorumlara bakıldığında epey fazla ve kafa karıştırıcı nitelikte olduğu dikkatleri çekecektir. Onun çok yönlü kişiliği ve birbirinden farklı gibi görünen düşünceleri kimileri için yeni bir yöntem kabul edilirken kimileri için durum hiç de böyle değildir. Bu karmaşanın cevabını isteyenler onu bütüncül okumak zorundadır. Böylece ilk ve son dönemdeki benzerliklerini ve farklılıklarını görerek ontolojik ve epistemolojik alana dair yönteminin yeni olup olmadığı hakkında bir karar verilebilsin. Bununla birlikte Ali Utku'nun, Wittgenstein'in her iki dönem felsefesinin birbirinden tamamen farklı olduğunu yanlış⁸⁵ bulduğu kanaatine katılıyor, biz de Wittgenstein'in

⁸⁴ Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, İstanbul: Etik Yayınları, 2004, s. 6.

⁸⁵ Ali Utku, *Wittgenstein'da Resim Kuramı ve Metafizik*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996, YÖK: Ulusal Tez Merkezi(Tez No.51803), s. 15.

felsefesinin iki dönem şeklinde ele alınmasını yöntem olarak en uygun buluyoruz.

Bu durumda biz, bu bölümde onun; kendi eserlerini nasıl ele aldığından, tarihî arka planda kimlerle ne şekilde karşılaştığından, kendini hangi felsefe geleneği içinde bulduğundan ve yaşadığı yüzyılın sosyal, kültürel, siyasal durumlarından da faydalanarak düşünce dünyasındaki yerini göstermek istiyoruz. Son olarak 20. yüzyılın önde gelen isimlerinden olan Wittgenstein'in içinde bulunduğu zaman diliminde mantık ilminin yerine de değineceğiz. Böylece hem kendisini hem içinde yaşadığı çağa katkılarını anlamış olacak, günümüzdeki yeriyle de kıyaslama şansı bulacağız. Amacımız dil felsefesinin de ideallerinden biri olan objektifliğin çerçevesinde ilerleyerek Wittgenstein'in felsefesini tanıtmaya çalışırken onu herhangi bir kategoriye indirgmeden söylediklerindeki asıl amacının ne olduğunu az da olsa anlaşılır kılmaktan ibarettir. Wittgenstein'in felsefesinden ayrıntılı bir şekilde söz edeceğimiz için burada hayatından kısaca bahsedeceğiz.

Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951), Avusturya Habsburg-Viyana'daki en zengin ailelerden birinin sekizinci ve en küçük çocuğu olarak 26 Nisan 1889'da doğdu.⁸⁶ Dolayısıyla seçkin bir aileden geliyordu. Aile hem anne hem baba tarafından büyük ölçüde Yahudi kökenliydi ancak birkaç nesil önce Hıristiyan olmuştu.⁸⁷ O, çocukluğunu ve gençliğini 1895-1914 tarihleri arasındaki yıllarda -bu dönem felsefede olduğu kadar resim ve mimaride, müzikte, edebiyat ve psikolojide de çok verimli, özgün ve yaratıcı dönemlerden biriydi- Viyana hayatının kültürel odağını oluşturan bir ailede ve evde geçirmişti. Ve Wittgenstein'i şahsen tanıma şansına sahip herhangi biri, onun bütün bu alanlar da dâhil olmak üzere çoğu konuda birinci elden ilgilere ve bilgiye sahip olduğunu hemen anlayabilirdi.

Wittgensteinler böylece en şaşaalı olmasa bile en azından en hareketli dönemi boyunca Viyana'nın kültürel yaşamının merkezinde yer aldı. Viyana'nın kültür tarihinin 19. yüzyıl sonlarından Birinci Dünya Savaşı'nın

⁸⁶ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein Dahinin Görevi*, çev. Berna Kılınçer, - Tülin Er, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 25.

⁸⁷ Hans Sluga, "Ludwig Wittgenstein; Yaşamı ve Yapıtları", *Cogito dergisi* S.33 (2002), s. 11.

patlak vermesine kadarki dönemi son yıllarda gayet haklı bir şekilde büyük ilgi odağı olmuş ve “Gergin İhtişam Devri” olarak tanımlanmıştır, bu ifade Karl ve Poddy'nin çocuklarının içinde büyüdüğü çevreyi tanımlamak için de kullanılabilir. Çünkü genel anlamda şehirde olduğu gibi aile içinde de "her şeye nüfuz eden insanlık ve kültür atmosferi"nin altında kuşku, gerilim ve çatışma yatıyordu.⁸⁸

Fin de siecle (yüzyıl sonu) Viyanası'nın günümüz için sahip olduğu çekicilik, sahip olduğu gerilimlerin Avrupa tarihine yirminci yüzyıl boyunca damgasını vuran gerilimlerin işareti olması olgusunda yatıyor. Avrupa tarihini şekillendiren entelektüel ve kültürel hareketlerin çoğu bu gerilimlerin içinden doğmuştur. Viyana, Karl Kraus'un (1874-1936) sık sık alıntılanan ifadesiyle, "Dünya yıkımı araştırma laboratuvarı"ydı -hem siyonizmin hem de Nazizm'in beşiği, Freud'un (1856-1939) psikanalizi geliştirdiği, Klimt, Schiele ve Kokoschka'nın sanatta Jugendstil hareketini başlattığı, Schönberg'in atonal müziği geliştirdiği ve Adolf Loos'un modern çağın binalarının ayırt edici niteliği olan tamamıyla işlevsel, süslemesiz mimari üslubunu kullanmaya başladığı yerd. İnsanlığın düşünce ve eylemlerinin hemen hemen her alanında olduğu gibi yeni eskinin, 20. yüzyıl, 19. yüzyılın içinden boy veriyordu. Bunun neden Viyana'da gerçekleşmiş olduğu özellikle dikkat çekicidir, çünkü Viyana birçok açıdan henüz 18. yüzyıldan çıkmamış bir imparatorluğun merkeziydi.

Wittgenstein, eğitimini aile evinde eşsiz öğretmenlerden alır. Önce Charlottenburg'daki yüksek teknik okulundan mezun olur, ardından matematiksel mantığın içinde kendini bulur. O günlerde üniversite kasabası Cambridge, artık ünlü bir filozof olan Bertrand Russell'ın (1872-1970) önderliğinde mantıksal-matematiksel araştırmaların merkezidir. Genç Wittgenstein'ın, Bertrand Russell'la tanışması, teknik uğraşlarını bırakıp Cambridge'e yerleşmesi ve kendini mantıksal-felsefi düşüncelere vermesi için yeterli bir nedendir.⁸⁹

Ludwig Wittgenstein biri Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra yayımlanan Tractatus (Tractatus Logico-Philosophicus) ve 1951'de ölümü

⁸⁸ Monk, *L. Wittgenstein*, s. 31-32.

⁸⁹ Elena Panova ve çev. Osman Fikret, “Wittgenstein'in Felsefi Metamorfozu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.2 (2006), s. 2.

sırasında bile hala üzerinde çalıştığı Felsefi Soruşturmalar (Philosophical Investigations) adlı iki kitabıyla ünlüdür.

Wittgenstein, İngiltere’de, özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde, Anglo Sakson Felsefesi üzerine önemli etki yaptı. Onun felsefesi 20. Yüzyıl felsefesinin en dikkat çekici felsefelerinden biridir. Bertrand Russel ve Gottlob Frege’le (1848-1925) birlikte Analitik Felsefe’nin kurucularındandır. Tractatus, mantıksal analiz akımını beslemiştir ve Viyana Çevresi’nin mantıksal pozitvizminin kaynağı olmuştur. Felsefi Araştırmalar adlı eseri, “gündelik dil” denen akımın doğasını sağlamıştır.⁹⁰

Wittgenstein’in da içinde bulunduğu 20. Yüzyıl felsefesinin temel özelliklerini ise kabaca şöyle sıralayabiliriz: Felsefenin problemlerine yeni açıklamalar getirilen, felsefede uzmanlaşmaların olduğu, felsefenin yeni yöntemler kazandığı, felsefenin alanlarında derinleşilen, sembolik mantık çalışmalarının yoğunlaştığı, dilsel analizlerin yapıldığı, dil ve düşünce arası ilişkilerin yoğunlaştığı, incelendiği ve dil kuramlarının geliştirildiği, bilim üzerine yapılan çalışmalar sonucunda bilim felsefesi alanının kurulduğu, felsefe tarihinin en fazla yayın çıkardığı ve giderek de yayınlarının çoğaldığı ve felsefenin üniversiteler aracılığıyla dünyanın her yerinde yapıldığı bir dönemdir.

Ayrıca; gerçeğin ne olduğu, nasıl bilineceğinin ele alındığı ve metafizik tartışmaların kendini hissettirdiği bir dönem olmasının yanı sıra dünya savaşları gibi toplumsal ve ekonomik düzlemde yaşanan değişimlere yönelik fikirlerin de olduğu bir dönemdir.

19. yüzyılın tarihsel seyrine bakıldığında zaman bilimin ilerleyişinin birçok alanda yeni çalışmalar getirdiği, bu durumun da bilimde uzmanlık alanları fikrini açığa çıkardığı ve daha önceleri doğa felsefesi altında toplanan bazı bilim alanlarının felsefeden ayrılıp bağımsız birer disipline dönüştüğü görülmektedir. Bilimdeki bu gelişmeler, filozofların bilgi üzerinde önemle durmalarını ve bilimi sorgulamalarını sağlamıştır. Bu yönelim, felsefenin kuramsallaşmasına da neden olmuştur. Felsefede de uzmanlaşmalar başlamış ve çeşitli alanlarda derinlemesine çalışmalar yapılmıştır. 20. yüzyıl

⁹⁰ Jean Greisch, *Wittgenstein’da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Yayınları, 1999, s. 8-9.

sonlarına doğru üniversite dışında çalışan filozof neredeyse kalmamıştır. Felsefedeki bu uzmanlaşma süreci, felsefenin ne olduğu problemine teorik açıdan yaklaşılmasını sağlamış ve felsefe, yöntem kazanma eğilimine girmiştir.

20. yüzyıl, gerek ekonomik gerekse devletler arası ilişkilerde bilim ve teknolojinin güç olarak kullanıldığı bir çağdır. Bu güç, üretim ve silahlanmada kendini açıkça göstermiştir. Dünya savaşlarının yaşandığı bu dönemde politik ve ekonomik çöküşlerle yaşanan dramatik olaylar, insanları umutsuzluğa sürükleyerek bunalıma sokmuş ve bireyselleşmelerine neden olmuştur. Yaşanan olaylar, insanların değer anlayışlarında değişimler meydana getirmiş ve bazı değerler derinden sarsılmıştır. Filozoflar, çağın bu sorunlarına karşı duyarlılık göstermiş ve bu duruma felsefelerinde yer vermişlerdir.

Yukarıda 19. ve 20. yy. felsefesinin özelliklerinden bahsederken bilginin dil ile ifade edilmesi, dil-bilim çalışmaları gibi konuların da gündeme geldiğini ifade etmiştik. Şimdi ise Wittgenstein'in kendi felsefesinde de öne çıkan "mantıksal dil felsefesi" ve "gündelik dil felsefesi" gibi argümanlara geçmeden önce dilin ne olduğuna ve dil felsefesinin nasıl tanımlandığına kısaca değinmek istiyoruz.

Şimdiye kadar insanla beraber çeşitli formlarda değişip gelişerek süregelen dilin birçok tanımı yapılmıştır. "Belirli ve standart anlamları olan sözcüklerden ve bir iletişim yöntemi olarak kullanılan konuşma formlarından meydana gelen yapı ya da bütün."⁹¹ tanımı bunlardan sadece biridir. Bio-psişik özelliğe sahip olan insanın, dili ve konuşma yeteneği onun ayırt edici özelliklerindedir. Her zaman merak konusu olan dil, 19. ve 20. yy'a gelene kadar -buna dil felsefesinin ortaya çıktığı zamana kadar da denilebilir- sistemli bir şekilde ele alınamamıştı. Dil felsefesi ise, "dilin gönderme, doğruluk, anlam ve zorunluluk gibi dikkat çeken belli başlı yanlarına ışık tutan felsefi betimlemeler yapma girişimidir."⁹² Burada dil ve onun temsil ettiği şey arasında fiziksel ve sembolik dünya ayrımları da akla gelen ilk şeylerden sadece biri olmuştur. Dil ve zihin ilişkisine dikkatleri

⁹¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 234.

⁹² John Rogers Searle, *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000 s. 70.

çeken Searle, dil felsefesinin bu ikisinin ilişkinin kaçınılmaz olduğuna dikkatleri çekmiştir.⁹³

Dil problemleri insanın neredeyse en temel problem alanlarından biri olarak görülür. Çünkü; insan kendini ve dünyayı dil üzerinden anlar. Dil ile ifade eder. Dil ile konuşur. Hatta duygularını dahi yine dil ile ifade etmeyi öğrenir. Bir bebeğin dili öğrenme serüveninden yetişkin bir bireyin hayatındaki varlığına kadar dil insan için hep vazgeçilmez olmaya devam edecektir. Dilin yapısını ele alma zorunluluğu da insan için tam olarak burada kendini gösterir. Son olarak da dil insanın edindiği bilgi ve içinde yaşadığı dünya arasındaki yerini, sınırlarını ya da kapsamını belirleyen unsurlardan biri olmuştur.

Bu bağlamda Wittgenstein ilk dönem felsefesini kendinden öncekilerden farklı olarak dil üzerine kurarak bu alana öncülük eden isimlerden biri olmuştur. O ikinci dönemde ise dil ve dünya arasında ne tür bir ilişki olduğunu dili olduğu gibi ele alınması gerektiğini ifade ederek ilk döneminden tamamen farklı olacak şekilde bir çeşitlilik imkanı hakkında konuşur olmuştur. Bu değişim üzerinde çokça tartışmaları da beraberinde getirecektir.

Aydınlanma ile beraber ve onu izleyen süreçte ussallık üzerinden hayatı okuma ve insanın bilgi alanını olgu düzeyi ile sınırlandırma gibi yaklaşımları da beraberinde getirmişti. Dil ve dilsel faaliyetleri ele alan kuralların araştırılması anlam çerçevesinde çözümlenmesi de bu yaklaşımlardan etkilendi. Özellikle bu kuralların belirleyici unsurunun ne olacağı başlıca sorulardandı. İşte Wittgenstein da kendi çağının bu ve buna benzer sorunlarına cevap arayarak hayatını geçirdi.

2.1.1. İlk Dönem Wittgenstein ve Tractatus'taki Olgu-Dil-Mantık Örgüsünün Anlaşılması

20. yy. düşüncesinde felsefenin metafizikten temizlenmesi gerektiğine dair düşüncelerin ses getirmesi felsefenin bir disiplin olarak yerinin sorgulanmasına neden olmuş, onun diğer bilimlerle ilişkisinin ne olduğuna

⁹³ Searle, *Söz Edimleri*, s. 55.

dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Analitik felsefe geleneğindeki filozoflar bu tartışma ekseninde yerini alarak felsefenin yöntemini yeni tartışmalara açmışlardır. Bu yüzyılın önde gelen isimlerinden biri olan L. Wittgenstein da metafizik karşıtı söylemi ile dikkatleri çekmiştir. Kendisine atfedilen iki ayrı dönemi anlayabilmek ve onun sözü edilen yüzyıla katkısını anlayabilmek adına her iki dönemde de dile getirdiği düşünceleri birlikte ele almalı, düşüncelerinde değişen ve değişmeyen noktalara dikkat edilmelidir.

İlk dönem düşüncelerinin oluşmasında üzerinde etkili olan birkaç isim vardır. Bunlar: Bertrand Russell (1872-1970), Alfred North Whitehead (1861-1947), George Edward Moore (1873-1958), John Maynard Keynes (1883-1946) ve Lytton Strachey'dir (1880-1932). O, "Tractatus"u yazmadan önce Cambridge'e gitmiş, dolayısıyla bu isimlerle tanışma fırsatını da yakalamıştır. Russell ve Gottlob Frege (1848-1925) ise bu isimlerin başında gelir. Tam da bu noktada analitik felsefenin ne olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Zira Wittgenstein'ın ilk dönemini anlamak için analitik felsefenin ne olduğunu bilmek gerekir. 20. yüzyılda İngiltere ve ABD'de oldukça etkin olan, felsefenin kendi alanı içine giren problemleri kesin olarak çözecek biricik yöntemin felsefi analiz ya da kavram analizi olduğunu, dolayısıyla olgulara ve anlamlara en uygun düşecek mantıksal formun, dil yoluyla tümcelerin ya da kavramların, dilsel ifadelerin analiz edilmesi ile bulunabileceğini⁹⁴ savunan analitikçiler, kendilerinin felsefi problemlere yeni bir anlayış getirdiklerini düşündüler. Onlara göre felsefe artık ne bileceğimiz üzerine değil, neyi nasıl bileceğimiz üzerine yoğunlaşmalıdır.

Descartes ve lengüistik anlayışlara bir tepki olarak doğan dil felsefesi, bugün de felsefenin geldiği son noktalardan biri olması ve Wittgenstein'ın da bu alana önemli etkileri olması açısından önemlidir. Bu etkileri eserlerine bakıldığında kesin bir şekilde hissedilir. Bu bağlamda dil felsefesi ile beraber artık anlam denilen şeyi klasik anlamda bilmekten bahsetmek yerine o anlamı dil ile ifade edip edememe sorunu görünür hâle gelmeye başlamıştır. Dil felsefesi ile ilgilenen diğer tüm filozoflar gibi Wittgenstein da bu gerçeğin farkındadır. İşte bu yüzden "Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler." diyerek kendinden önce gelen tüm felsefenin

⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Terimleri*, s. 46-47.

problemlerini çözdüğüne inanmıştır. Ve dil anlayışını, dil ile ifade edilebilen şeylerin, dünyadaki olgulara karşılık gelip gelmemesi üzerinden, buna mantık zemininden açıklık getirmek istemiştir. Bunu yaparken dil ve dünyanın sınırları olduğunu ve o sınırları çizenin de mantığın kendisi olduğu sonucuna ulaşacaktır. “Mantık dünyayı doldurur, dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır.” diyerek kendi düşünce yöntemi içinde dil-olgu-mantık üçlüsüne dikkatleri çekmiştir. Burada Wittgenstein’in gerçekliğin mantıksal yapısı ile dilin mantıksal yapısını aynı şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁹⁵

Wittgenstein felsefesinde yeni bir yöntem kurma söz konusu olmamıştır. Çünkü o, nedir yerine ne değildir sorusunun izini sürmektedir. Bu yüzden yeni bir yönteme ihtiyaç duymamış gerek ilk döneminde gerek geç dönemde var olan problemlerin çözümü üzerinde durmuştur. Asıl problem ile sahte problemin ayırımına giderek meseleleri çözüme kavuşturmayı denemiştir. O mantıkçı-pozitivist tavrıyla metafiziğe karşı duruşunu ilk dönem eseri olan *Tractatus*’ta son önermesiyle dile getirmiştir: “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.”⁹⁶ Ancak burada şunu da hemen belirtmek gerekir ki Wittgenstein’in felsefe karşısındaki tutumu, mantıkçı pozitivist anlayıştan çok daha geniş ve derinliklidir. İkinci dönemde bu karşıt duruşunu bu defa dilin kullanımı üzerinde durarak devam ettirmiştir. Yalnız onun metafiziğe karşıt duruşu tamamen dili ele alma yöntemiyle ilgilidir. Mantıkçı paradigma gibi metafiziğin tamamen çöpe atılmasını savunmamıştır ki bu durum diğer eserlerinden de bahsettiğimiz yerlerde kendiliğinden açıklığa kavuşacaktır.

⁹⁵ Burada Mettâ b. Yunus (ö. 328/940) ile Ebu Said es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında geçen tartışmalar da hatırlanmalıdır. Mettâ b. Yunus’un felsefe ve mantığı, dolayısıyla Yunan kültürünü; Sîrâfî’nin ise dil ve fıkıhı, yani Arap ve İslâm kültürünü temsil ettiği belirtilmiştir. İkisi arasında başlayan bu polemik, kendilerinden sonra “Vâv’ın Hikâyesi” veya “Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Mantık ve Dilbilim Tartışmaları” adıyla günümüze kadar devam eden bir gelenek halini almıştır. Tartışma aynı zamanda Muhammed Abid el-Câbirî’nin yaptığı beyân ve burhân kıyaslamasının bir mukaddimesi gibi gözükmektedir. Câbirî’ye göre Mettâ “burhânî bilgi sistemini”, Sîrâfî ise “beyânî bilgi sistemi”ni savunmaktaydı. Câbirî’ye göre elbette burada makul ve üstün olan Fârâbî’nin de hocası Mettâ b. Yunus’un söylemi idi. Çünkü Sîrâfî bu savunusunda evrensel aklı reddetmekteydi. Bkz. el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 67-69, 106-107, 109, 124, 129, 140, 204, 491, 526, 532-533, 535, 541, 546, 631; Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 103-104, 291-297, 347, 349.

⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus: Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 7, s. 173.

L. Wittgenstein'in felsefe alanındaki çalışmalarını incelediğimizde ise genel olarak iki dönem hâlinde ele alındığını görmekteyiz. Onun ilk dönem çalışmalarını temsil eden eseri, sağlığında yayımlanmış tek eseri olan *Tractatus Logico-Philosophicus* iken ikinci dönem çalışmalarını temsil eden eseri ise ölümünden iki sene sonra yayımlanan *Philosophical Investigations* (Felsefi Soruşturmalar) adlı eseridir. Biz bu bölümde ilk dönem Wittgenstein eseri sayılan ve mantıkçı paradigmanın neredeyse kutsal kitabı saydığı *Tractatus* özelinde olgu-dil-mantık ilişkisine yer vereceğiz. Felsefi Soruşturmalar adlı eserini ise sonraki bölümde inceleyeceğiz. Bu iki eserinin yanında diğer eserlerine de yeri geldikçe yer vermeye çalışacağız.

Wittgenstein tüm felsefi problemlerin dilin mantığını yanlış anlamamızdan kaynaklandığını dile getirerek ilk olarak dilin sınırını çizmek istemiştir. Bu anlayışla filozof hem ilk dönemini şekillendirmiş hem de dilin sınırının dünya olduğuna karar vermiştir.⁹⁷ Felsefi problemleri ise şöyle tanımlamıştır: “Felsefe sorunlarının çözümü, masaldaki armağana benzer; büyü şatoda büyü bir şey gibi görünür, oysa dışarda, gün ışığında bakıldığında sıradan bir demir parçasından başka bir şey değildir.”⁹⁸ Bu cümleleri her ne kadar akla mantıkçı pozitivistleri getirse de Wittgenstein sadece metafizik üzerinde konuşulmasını eleştirerek mantıkçı paradigmadan ayrılmaktadır. “Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o.”⁹⁹

2.1.2. Resim Kuramı

L. Wittgenstein iki döneminde de “anlam” ve “doğruluk” üzerinde durmuştur. Onun dil, dünya, gerçeklik, anlam ve doğruluk gibi konulardaki duruşu aslında bir açıdan hep aynı kalmıştır da denebilir. Zira bu kavramları açıklarken geliştirdiği ölçütler farklılaşmıştır sadece. Fakat duruşunun aynı kalması her iki dönemde söylediklerinin aynı kalmasını sağlayamamıştır. Ve sonuçta birbirinden tamamen farklı fikirler ortaya koymuştur. Bu nedenle her iki dönem fikirlerini anlamak için amacının ne olduğunu her zaman

⁹⁷ Wittgenstein, *Tractatus*, s. 11.

⁹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Yan Değıniler*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Altıkkırbeş Yayınları, 1999, s. 15

⁹⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, s. 171.

akılda tutmak gerekir. Her iki dönemde de ister farklı felsefe ortaya atmış olsun ya da olmasın, o daha yaşarken ilk dönemde söylediklerinin sınırlılıklarını fark etmiş, “Felsefi Soruşturmalar” adlı eserine yazdığı ön sözünde bunu dile getirerek kendini eleştirmekten geri durmamıştır. Kanaatimizce Wittgenstein’ı Wittgenstein yapan şeylerden biri de bu olmuştur.

Sadece şu kadarını söylemekle yetinmeliyiz ki savaşın ortasında kaleme alınan *Tractatus* eserinin içinde yer yer çelişik ifadelerin var gibi görünmesi, aslında o dönemin muğlaklığının da en güzel örneklerini gözler önüne sermesi açısından değerlidir. *Tractatus* adlı kitabında bir yandan tasarımı yapanın bizler olduğunu söyleyen ifadelerden hareketle bunun nasıl mümkün olduğuna dair getirilen açıklamaların yetersiz kalması ya da çelişik gözükmemesini bu bağlamda değerlendirmek daha sağlıklı gözükmektedir. Wittgenstein üzerine yapılan yorumların zihinlerde hep birer soru işareti olarak kalmasının sebeplerinden biri de bu çelişiyor gibi gözüken ifadelerin kitabını yazarken bunu bilerek yapıp yapmadığını hiçbir zaman bilemeyecek olmamızdır. Eğer bilerek bunu yazısına yansıtıyorsa, içinde yaşadığı dönemin muğlaklığını ifade etme amacını taşıyabilir değilse karşımıza anlama dair birkaç problem daha çıkacaktır. Ve her problem, düşüncenin ilerlemesi için küçük de olsa bir adım atma işidir. Yani her iki ihtimal de bizler için önem taşımaktadır.

Wittgenstein’in ilk dönem felsefesi içinde yerini alan “Anlamın Resim Kuramı” olarak bilinen bu kuramın temel iddiası, önermelerin ancak ve ancak olgusal gerçeklikleri resmettiği zaman bir anlam taşıyacakları üzerine kuruludur. Böylece olgular ve nesnelere arasında zorunlu bir ilişkinin olması gerektiği sonucu da ortaya çıkmıştır. Bu ilişkinin temelini sağlayacak olan şey ise mantıktır. Wittgenstein’a göre “Mantık aşkındır.”¹⁰⁰ Wittgenstein’daki mantık ise ontolojik temellidir çünkü mantık, dünyanın bir yansımasıdır. Mantık ile dünya eş değer olmalıdır çünkü mantık dünyayı doldurur, dünyanın ve dilin sınırları da aynı olduğundan dil, dünya ve mantık yan yana gelir.

¹⁰⁰ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.13, s. 153

Tractatus'ta önermeleri üç gruba ayıran Wittgenstein, dil ile gerçekliğin ifade edilebilir veya edilemez ayrımına dikkati çekmiştir. Önermeler, bir resmi olduğu sürece bir şey anlatır. Nesne durumlarının resmi bir şey dile getirirken mantık, nesne olmadığı için hiçbir şey dile getirmez. Kısaca mantık sadece gösterir. Buna da tıpkı elimize geçen bir resmin ait olduğu o gerçekliği temsil edip etmediği üzerinden yola çıkarak bir açıklama getirmek istemiştir. Bu durumda elimizdeki resim gerçekliği tıpkı bir ayna gibi olduğu hâliyle nasılsa öyle yansıtmaktadır. Önermelerdeki bu ayırım da analitik olan ile sentetik olan bir yana normatif ve değer biçenler bir yana olacak şekilde farkı ortaya koyarak sağlam bir temel üzerine oturtulur.

Kısaca Wittgenstein, Tractatus'ta anlamı dil ile dünyanın arasındaki ilişkiyi betimleyen anlamın resim kuramına dayandırır. Ona göre dünyadaki nesnelere sabittir, değişmez hâlde kalır; değişen şey onların görünüşleri ve biçimleridir. Dili meydana getiren ise kelimelerdir. Çünkü olguları resmedenin bizler olduğunu söyler. Bir resmin anlamı da o resmin nesnesine indirgenmiş olur. Resim Kuramı; nesnelere ile kelimeleri, olgularla önermeleri bir tutarak anlamı düşünülebilir olan ile olmayan arasına da bir uyum getirmiş olur. Wittgenstein buradaki anlam sorununu doğruluk sorunu olarak ele alır gözükmektedir. Bunu yaparken asıl sorunu da şu sözleri ile tespit etmiştir: “Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır. Bu yüzden de bu türden soruları hiçbir şekilde yanıtlamayız, ancak saçmalıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğu soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır. (Bunlar, iyinin, güzelden daha özdeş olup olmadığı türünden sorulardır.) Ve şuna da şaşmamalı ki en derin sorunlar aslında hiç de sorun değildir.”¹⁰¹ Böylece nesnelere nedir sorusu yerine nasıl sorusunu sorabilmenin mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Tabii tam da burada önermenin anlamını doğrulanabilir olanla sınırlamanın dış dünyaya gönderimde bulunmayan fakat anlamı olan önermeleri açıklamakta yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu ise hem mantıkaçı pozitivistlerin hem de Wittgenstein'in kullandığı anlam kuramının getirdiği bir problem durumudur. Zira Wittgenstein doğruluk ve anlamın ölçütünü belirledikten sonra, bu ölçütü oluşturan koşulları nasıl bileceğimize dair bir

¹⁰¹ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.003, s. 47.

cevap vermez. Bir başka problem de dilin tasarımını mantık sayesinde yaptığını söylemesinde yatar. Fakat bu mantıksal yapının tasarımı yapılamayacağını, dolayısıyla da üzerinde konuşulamayacağı sonucuna ulaştığı hâlde Ömer Demir'in de dediği gibi¹⁰² Wittgenstein bunun üzerinde konuşmaktan geri duramayarak paradoksun içinde paradoksa düşer gözükmektedir. Bütün bunların yanında bu ve bu gibi problemlerin varlığı hiç şüphe yok ki yeni yeni cevaplar ve kuramlara ya da kuram karşıtı düşüncelere kapı aralamıştır. Hepsisi de düşünce tarihinin birikimli şekilde ilerlemesine hizmet etmiştir. Biz de bütün bu problemleri bu amacın bir parçası olarak görmekteyiz.

Kısaca dil ve dünya arasında nasıl bir ilişki olduğu, anlamın ve doğruluğun ne olduğu, dil ve doğruluk arasındaki ilişkinin düzeyi sorgulanmıştır. Söylenbilir olanla gösterilebilir olan arasında ayırım yapılsa dahi içine düşülen çelişkilerden kurtulunup kurtulunamayacağına dair kısa bir bakış açısı oluşturmaya çalıştık. Felsefe tarihine bakıldığında da varlık, bilgi, değer ile ilgili temel sorulara yenileri eklenerek günümüze kadar gelmiştir. Özellikle 19. yy.ın sonlarından itibaren bu sorulara dil, anlam ve doğruluk üzerinden temeller aranmaya başlanmıştır. Bu dönemde dil felsefesinin köklerini oluşturan yaklaşım, dilin kendisini, yapısını, kapsamını, sınırlarını inceleme konusu yapmıştır. Burada da mantığı yardımcı bir araç olarak seçmiştir. Gottlob Frege'nin çalışmalarıyla başlayan süreç, Bertrand Russel ve Ludwig Wittgenstein'in katkılarıyla daha ileri bir seviyeye yükselmiştir. Böylece gündelik dilin problemlerinden sayılan çok anlamlılık ve belirsizliğin giderilebileceği, bunun da sembolik dille aşılabileceği ve dünyanın resmedileceği öne sürülmüştür. Bu sav "Dünyayı bilimsel yoldan kavrama" ilkesiyle hareket eden Viyana çevresi ve üyeleri için daha da derinlik kazanmıştır.

İlk başta da söylediğimiz gibi Wittgenstein, ikinci döneminde resim kuramından vazgeçip mantıksal dil yerine gündelik dile önem vermenin gerekliliğini vurgulamıştır. Anlama, sadece temsilci anlatım üzerinden ulaşılmasını iddia etmenin ise indirgemeci bir yaklaşım olacağını kendi de

¹⁰² Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992, s. 43 ve 44.

fark etmiştir. Onun düşüncelerindeki bu değişimini önemsiyor, Tractatus'taki boşlukları da doldurduğunu düşünüyoruz.

2.1.3. Dil, Gerçeklik ve Anlam

Antik Çağ'dan itibaren dil, felsefenin konusu olagelmiştir. Fakat bugünkü anlamda dil felsefesinin sistematik olarak ele alınması ise 19. yy.ın sonlarında gerçekleşmiştir. İnsan öyle ya da böyle iletişimin önemli unsurlarından biri olarak gördüğü dili anlamaya çalışmıştır. İletişimin çeşitli şekillerinin olması dilin insan hayatındaki önemini bariz bir şekilde göstermektedir. Tarih boyunca dil üzerine düşünmenin bir sonucu olarak da dil sorunları da konuşulmuş ve bu sorunlar tartışılmıştır. Bu tartışmalardan bazıları; dilin kökeni, dilin nesne kabul edilip edilmemesi, dil ve anlam sorunları, dil felsefesinin de temel kavram ve sorunlarını oluşturan anlam, gönderge, betimlemeler, düşünme-dil ilişkisi, söz edimleri vb. üzerinden yürütülmüştür. Bu tartışmalarda çeşitli cevaplar aranmış, dış dünyada görülen ile bunların zihindeki yeri ve anlamından bahsedilir olmuştur. Bugün ise felsefenin son noktalarından biri olan dil felsefesi içinde bütün bu tartışmaların seyri değişmiştir, denebilir. Artık konular ele alınırken neyin ifade edilir, neyin ifade edilemez oluşu üzerinden bir yol izlenir olmuştur.

Konumuzun daha iyi anlaşılması açısından Atakan Altınörs'ün dil felsefesi, dilci felsefe, gündelik dil felsefesi, analitik felsefe, mantıkçı pozitivizm gibi kavramların birbirinden ayrılması gerektiği¹⁰³ yönündeki fikrini okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz. Zira bu kavramlar karıştırılmaya oldukça müsait olduğundan hiçbiri aynı anlamda kullanılmamalıdır. Çünkü hepsinin yeri ayrıdır. Bu ayrımı yaptıktan sonra dildeki anlam sorununa dikkat çeken Altınörs, dildeki anlamlı en küçük birimin sözcük olduğunu kabul edenler ile cümle olduğunu kabul edenleri de ayrıca kategorize eder ve yine ona göre; Platon ve Locke sözcük atomculuğunu, B. Russel ve L. Wittgenstein da cümle atomculuğunu savunanlar¹⁰⁴ arasında yerini alır. Ayrıca Zeki Özcan'ın kitabında yer

¹⁰³ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2003, s. 53.

¹⁰⁴ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 55.

vermiş olduğu tabloda ilk dönem Wittgenstein'a dil felsefesinin ideal-biçimsel kısmında yer vermesi ve ikinci Wittgenstein'ı da gündelik biçimsel olmayan kısımda göstermesi¹⁰⁵ yine bu ayrımların önemine işaret etmesi bakımından önem taşır.

Spekülatif yaklaşım ve analitik yaklaşım olmak üzere dile felsefede iki farklı tarzda yaklaşıldığını savunanları ayrı ayrı ele alan Özcan¹⁰⁶ bunlardan ilk yaklaşımın Antik Dünya'daki yerinden bahsederek Herakleitos'la başlayıp sofistlere, oradan da Platon, Aristoteles ve Orta Çağ'daki ilgili filozofların dile ilişkin görüşlerinin modern anlamda dil felsefesi olamayacağını gösterir. Daha sonra analitik yaklaşımın tarihi seyrine yer vererek dil felsefesinin ne olduğunu ortaya koyar.

Bizi konumuz itibariyle asıl ilgilendiren 20. yy. felsefesine gelindiğinde ise bu yüzyılın ağırlık noktası bilginin ne olduğu üzerine bolca düşünmek olmuştur. Bilginin ne olduğu, nasıl ulaşılacağı gibi sorular üzerinden dil, mantık, bilim ve bilim felsefesi gibi alanlara ayrı bir yönelme olmuştur da denebilir. Üstelik bu düşünme kendinden önceki dönemlerden farklılık gösterecektir.

Daha önceki bölümlerde Wittgenstein'ın geldiği felsefi gelenekten ve içinde yaşadığı yüzyılın özelliklerinden bahsetmiştik. Burada ise onun dil, gerçeklik ve anlam üzerinden düşüncelerini yine ilk dönem fikirleri açısından bu defa toplu bir şekilde göstermeye çalışacağız.

Wittgenstein bir sınırdan bahseder ve bu sınırın bir tarafında felsefe diğer tarafında metafizik durur. *Tractatus*'u ele alma amacı işte burada yatar. Felsefi sorunların aslında bir sorun olmadığını göstermeye çalışmaktır. *Tractatus*'ta ilk olarak varlık konusu ele alınır, sonra dil, düşünce, etik, estetik gibi konular onu takip eder. Wittgenstein'ın asıl savunduğu şey ise neyin sorun olup olmadığını bulmaktır. Ona göre felsefenin temel sorunu aslında dili yanlış anlamaktan kaynaklanır ve dili doğru anladığımızda ortada sorun da kalmayacaktır. Felsefi sorunların altında yatan sebebi ise "Defterler" adlı eserde şu ifadelerde aramak gerekir: "İm ve imlenen şey arasındaki mantıksal özdeşlik, onun imde, imlediği şeydekenden daha az ya

¹⁰⁵ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I, (Mantıkçı Paradigma)*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 37.

¹⁰⁶ Özcan, *Dil Felsefesi I*, s. 11-15.

da daha çok tanınmasına izin verilmemesine dayanır. İm ve imlenen şey, bütün mantıksal içerikleri bakımından özdeş olmasaydılar o zaman mantıktan daha temel bir şeyin de olması gerekecekti.”¹⁰⁷ Buradan da anlaşılacağı üzere dilin mantığına uyan ifadeler anlamlı, uymayanlar ise anlamsız olacaklardır. Yani anlamlı-anlamsız ayrımının bir diğer sebebi de dilin yanlış anlaşılması, dildeki belirsizlikler ve dildeki çok anlamlılık gibi sorunlardır. İşte bu sorunları tespit ettikten sonra Wittgenstein, ilk iş olarak bu sorunları yine dilde, dilin gramerinde ve de dilin mantığında çözümlenmenin mümkün olabileceğini göstermek istemiştir.

İlk döneminde Wittgenstein, gerçekliği dış dünya ile sınırlı tutarak bunu da “Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler.”¹⁰⁸ sözü ile ifade etmiştir. Buradaki dünyadan kasıt düşünülebilen ve ifade edilebilen dünyadır. Sınır dile çizilir ve burada dilin gramerine, mantığa ve matematiğe büyük görevler yüklemiştir. Bunu da dilin mantığının sabit oluşundan ve dünyanın da benzer şekilde sabit oluşundan yola çıkarak temellendirmek istemiştir. Buna şu önermesinden ulaşıyoruz: “Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.”¹⁰⁹ ve yine: “Dünyanın sabit bir yapısı vardır.”¹¹⁰

Öte yandan Wittgenstein’a göre dünya olgulardan oluşur, bu da dil ve mantığın yapısının aynı düzlem üzerinden bir açıklama getirme çabasının sonucudur. Bu düşüncelerini de şu sözlerinde görürüz: “Olduğu gibi olan olgu, olgu bağlamlarının öyle var olmasıdır. Olgu bağlamı, nesnelere (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır.”¹¹¹ İşte böylece Wittgenstein, ilk döneminde dil, gerçeklik ve anlam üçlüsüne bu perspektiften bakmakla kendinden öncekilerden de bir şekilde ayrılmıştır diyebiliriz.

Buraya şunları da eklemeliyiz ki Wittgenstein’ın düşünceleri her iki döneminde de dil-anlam üzerinde yoğunlaşmıştır. İlk döneminde Anlamın Resim Kuramı ile özdeşleştiği düşünceleri ve eserleri onun dil ve gerçeklik üzerine ulaştığı sonuçlar mantıksal dil felsefesini oluşturmuşken ikinci dönem düşünceleri de gündelik dil felsefesini oluşturmuştur. İlk döneminde

¹⁰⁷ Ludwig Wittgenstein, *Defterler*, 1914-1916, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayınları, 2004, s. 13.

¹⁰⁸ Wittgenstein, *Tractatus*: 5.6, s. 133.

¹⁰⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, 1, s. 15.

¹¹⁰ Wittgenstein, *Defterler*, s. 79.

¹¹¹ Wittgenstein, *Tractatus*, 2, 2.01, s. 15.

nesnel ve evrensel olanın izini takip etmek isterken ikinci döneminde bunlardan vazgeçecektir. İkinci döneminde evrenselliğin yerini dilin içinde yaşadığı kültür alacak, sabitliğin yerine ise dinamiklik gelecektir. İki dönemi her ne kadar taban tabana zıt düşüncelerden oluşuyorsa da birbirini tamamlayan bir bütünün anlamlı iki parçası gibidir. Bir dönemini anlamadan diğerini anlamak pek mümkün görünmemektedir. Bizim ilk dönem düşüncelerine yer verme çabamız da bu anlamlı bütünün bir parçası olarak görülebilir.

Buraya kadar Wittgenstein'in kısaca hayatından, felsefesinden, etkilendiği ve etkilediği kişi, durum ya da olaylardan başlayarak özelde "Tractatus" adlı eserinden ve diğer ilgili eserlerinden yola çıkarak ele almaya çalıştık. Yine onun dil-mantık örgüsünü nasıl temellendirdiğinden ve de dilin, dünyanın ne olduğundan bunları açıklarken amacının ne olduğundan bahsetmeye çalıştık. Şimdi ise Wittgenstein'in geç dönem felsefesi ile ilgili düşüncelerine geçebiliriz.

2.2. Geç Dönem Wittgenstein Felsefesine Geçiş Dönemi

Wittgenstein'in ilk dönemiyle özdeşleşen "Anlamın Resim Kuramı" öncelikle dil ile dünyayı anlamaktan geçmekteydi. Buna göre dünya; olgulardan, olgular da şeylerden oluşuyordu. Şeyler ise nesnelere yan yana gelmesiyle eş değerdiler. Dili ise önermeler ile açıklıyor, önermeler içinde de temel önermeler ayrı bir yere konuşturuluyordu. Temel önermeler ise adlar ile ilişkilendiriliyordu.

Buna göre dil ve dünya birbirini karşılıyor, aralarındaki temsil etme işlevi bunu sağlayan temel faktör oluyordu. Önermeler dünyada karşılığı olan olguları, adlar da nesnelere gösteriyordu.

Resim Kuramı'nın amacı, dile yani düşünülebilir olana ya da ifade edilebilir olana bir alan açarak dildeki karışıklıkları ya da anlam problemini çözmektir. Bu açılan alanın dışında kalanları da anlamsız ya da saçma olarak kabul ederek problem olmaktan çıkarmaktır. Böylece sadece gerçek problemlerle uğraşılacak, sahte gerçeklikler üzerinde durularak vakit kaybedilmeyecektir.

Diğer bir ifadeyle denebilir ki gerçek ve de doğru olan bu dünyada olandır. Şayet bu dünyada değilse o zaman önerme de gerçek ve anlamlı değildir. Yani yanlıştır.

Wittgenstein işte tam da bu noktada dilden gerçek olmayan bu şeylerin temizlenmesi için ideal dil anlayışına gitmiştir. Bu ideal dili mantık ve matematik gibi sabit temeller üzerinde yürüterek dili de dünyayı da sabitleyerek evrensel bir düşünceye varmak istemiştir.

O bütün bunları yaparken etik, estetik, metafizik gibi gerçekte herhangi bir karşılığı olmayan alanları dilin dışına atarak tıpkı mantıkçı pozitivistler gibi bu alanları tamamen çöpe atılması gerektiğini de düşünmemiştir. Buna da yine kendi eseri olan *Felsefi Soruşturmalar*'ına yazdığı ön sözündeki şu ifadelerden ulaşıyoruz:

“Dört yıl önce, ilk kitabımı (*Tractatus Logico-Philosophicus*) yeniden okumak ve ondaki düşünceleri açıklamak fırsatını buldum. O anda bana, eski düşüncelerle yenilerini bir arada yayımlamalıyım gibi geldi. Bu ancak benim eski düşünme tarzımın arka planına karşıt olarak ve aradaki farkı gösterme yoluyla doğru bir ışık altında görülebilirdi. On altı yıl önce, felsefeyle yeniden uğraşmaya başladığımdan beri o ilk kitapta yazdıklarımın bulunan ciddi yanılgıları görmek zorunda kaldım.”¹¹²

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ilk dönem düşüncelerinden vazgeçerek ikinci dönem düşünceleri diyebileceğimiz dil oyunları ve aile benzerliği argümanlarına geçiş yaparak etik, estetik ve metafizik gibi alanlara orada yer vermiş, kendi kullanımları içinde anlamlı olabileceklerini söyler hâle gelmiştir. İkinci döneminde dilin görevi artık sadece resmetmekten ibaret olmayacaktır. Tam da burada bu geçiş döneminin nedenlerinin ne olabileceğini çok kısa bir şekilde vermek istiyoruz.

İlk olarak sorulması gereken birkaç soruyu sorarak işe başlayacağız. Wittgenstein neden ideal dil anlayışını araştırmaktan vazgeçip sonraki dönemde dikkatini gündelik dile yöneltti? Mantıksal-matematiksel düşünce temelinde dildeki ifadelerin sabitlenmesi gerektiği fikrinden neden vazgeçti?

¹¹² Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Totem Yayınları 2006, s. viii.

Wittgenstein'in mantığa ya da matematiğe bakışı değişti mi? Ve son olarak bütün bu değişimler birdenbire mi yoksa belli bir sürecin sonucunda mı ortaya çıktı? Bu ve buna benzer sorular üzerinden biz, bu değişimin birdenbire olmadığını, sancılı bir akıl yürütme sonucu olduğu fikrine ulaştık. Sorulara da bu çerçeve ekseninde bir cevap bulmaya çalışacağız.

Öncelikle hatırlatmak isteriz ki Wittgenstein'ı ilk dönem ve geç dönem düşünceleri diye iki ayrı dönem olarak görmek oldukça çetrefilli ve tartışmalı bir konudur. Biz bu tartışmanın dışında kalmayı tercih ederek genel anlamda ilk dönem ve geç dönem tabirlerini kullanmayı uygun gördük. Bu ayırım hakkındaki düşüncelerimizi daha önce ifade etmiştik. Burada ise onun eserlerini ele aldığı tarihler üzerinden bir değerlendirme yapmaya çalışacağız. Böylece ilk dönem, geç dönem ve bu iki dönem arasındaki ara dönem yani geçiş dönemi sayılabilecek bu zaman dilimleri daha iyi anlaşılabilir.

Wittgenstein'ı ikiye ayıran düşünceleri gibi eserlerini de iki gruba ayıracak olsak ilk grupta *Tractatus*'un bir benzeri olan "Defterler" adlı eser ile *Tractatus*'un kendisi yer alırken ikinci grupta da daha çok "Mavi Kitap" ve "Kahverengi Kitap" ile ünlünen ders notları ve "Felsefi Soruşturmalar" adlı eseri yerini alır. Bunlara ilaveten geçiş döneminin en belirgin işareti kabul edilen "Mantıksal Form Üzerine Bazı Değisimler" adlı makalesi de yer almaktadır.

Defterler, 1914-1916 yılları arasını kapsar.¹¹³ *Tractatus*'un yazımı 1918'de biter ve 1921'de yayımlanır. 1929'da *Mantıksal Form Üzerine Notlar* adlı makalesini yazar. 1920-1926 arasında öğretmenlik yapar. Bir sene sonra Viyana çevresi filozoflarıyla tanışır. Ve nihayet 1939'da Wittgenstein, Cambridge Üniversitesine gelir.¹¹⁴

Buradan hareketle diyebiliriz ki onun ilk dönem düşüncesi *Tractatus* ve yukarıda adı geçen makaleyi yazması yaklaşık olarak 1918-1929 arası döneme denk gelmektedir. Geç dönem düşüncelerini dile getirdiği eserlerinin tarihlerine baktığımızda ise 1933'ten sonraki tarihten ölümüne kadar geçen zaman aralığına denk geldiğini görürüz. Bu durumda geçiş

¹¹³ Monk, *L. Wittgenstein*, s. 146.

¹¹⁴ David Pears, *Wittgenstein Çağdaş Ustalar Dizisi 3*, çev. Arda Denkel, İstanbul: Afa Yayınları, 1985, s. 191.

döneminin 1929-1933 yılları arasında zikredilmesi uygun düşecektir. Zira adı geçen makale bu geçiş dönemini temsil etmektedir.¹¹⁵ Ayrıca Wittgenstein'in eserleri arasından belli başlı yapıtlarını sayıp döken David Pears¹¹⁶ geç dönem eserleri içinden Felsefi Soruşturmalar adlı eserin, onun geç dönem düşüncelerini anlamak için önemini bize bir kez daha göstermektedir. Zira bu eserde Tractatus'a çok ciddi eleştiriler getiren yine Wittgenstein'in kendisi olmuştur.

Wittgenstein'in önceki ve sonraki dönem öğretileri arasında iki ana değişiklik vardır. Önce, gerçekliğin yapısının dilin yapısını belirlediği yolundaki düşüncesini bırakarak bu ilişkinin tam ters yönde olduğunu ileri sürer: Nesnelere dil yoluyla gördüğümüz için gerçekliği görüş biçimimizi de dil belirler. Böylece artık, bütün dillerin ortak bir yapısı olduğu öncülünden, gerçekliğin zaten var olan yapısını çıkarsamanın olanaklı olduğuna ilişkin inancını yitirmiştir. İkinci ana öğreti değişikliği, Wittgenstein'in dil felsefesindedir. Artık dilsel biçimlerdeki çeşitliliğin dilin derin yapısını ele verdiğini, bunun ise önceleri sandığından bambaşka bir şey olduğunu düşünür. Dilde ortak bir öz yoktur ya da varsa bile bu, dilin değişik biçimleri arasındaki bağları açıklamayan "asgari" bir özdür. Bu değişik biçimler birbirlerine, oyunlar ya da aynı aileden olan insanların yüzleri gibi daha kaypak bir yoldan bağlıdırlar.¹¹⁷ Sözü geçen ifadeler literatürde dil oyunları olarak anılacaktır.

Böylece o ilk döneminde dilin gerçeklik tarafından belirlendiğini savunurken ikinci döneminde ise bunun tam tersini savunacak, bunu yaparken de bizim gerçekliğe karşı duruşumuzu ve tutumumuzu hesaba katmayı da ihmal etmeyerek bu defa anlam ile kullanımın farkını ortaya koyacaktır.

Wittgenstein'in düşünceleri her iki döneminde de dil üzerine yoğunlaştığından akla ilk gelen onun dil ile esas problem ettiği husus neydi sorusudur. Bu sorunun cevabı olması açısından Cevizci'nin şu ifadeleri dikkate değerdir: "Geçmişte benimsemiş olduğu dil anlayışını eleştiren Wittgenstein, söz konusu Resim Teorisi veya resimsel dil anlayışının 'Kitap

¹¹⁵ Monk, *L. Wittgenstein*, s. 394.

¹¹⁶ Pears, *Wittgenstein*, s. 196-197.

¹¹⁷ Pears, *Wittgenstein*, s. 13-14.

masanın üzerindedir.’ benzeri tümceler hesaba katıldığında belli bir makuliyeti olduğunu kabul eder. İkinci döneminde, gerçekliğin bir resmi olarak dil görüşünün hatalı olduğu sonucuna varan Wittgenstein’a göre, resim, sadece gerçekliğe tekabül etmeyi başaramadığı için uygunsuz değildir zira gerçekliğe tekabül etme problemi yegane problem olsaydı eğer, olgulara tekabül edecek, gerçekliğe çok daha sadık bir resim hiç kuşku yok ki tasarlanabilirdi. Esas problem, olguların resmi olarak dil anlayışının, ona göre, bütün bir dil ve anlam alanının yalnızca oldukça küçük bir kısmına uygun düşmesinden kaynaklanır.”¹¹⁸ Buradan hareketle denebilir ki Wittgenstein’ın ilk dönemde yaratmaya çalıştığı ideal dili gerçeklik açısından bir sınırlılık taşımaktadır. Ve insanın değişen yönünü es geçmektedir. Bu sebepten de ikinci dönemde gündelik dil anlayışının önemini fark eden Wittgenstein, bunu şu sözleri ile dile getirmiştir: “Edimsel dili ne kadar dar ele alırsak onunla bizim gereksinimimiz arasındaki çatışma o kadar keskin hâle gelir. (Zira mantığın kristal hlindeki saflığı, şüphesiz bir araştırmanın sonucu değil; bir gereklilik idi.) atışma dayanılmaz hâl alır, bu ihtiyaç artık boş olma tehlikesi içindedir. Biz, hiçbir sürtünmenin olmadığı kaygan buza ulaştık ve yleyse belirli bir anlamda bu koşullar idealdir ancak tam da bu nedenle yryenleyiz de. Biz yürümek isteriz: Öyleyse sürtünme gerekir. Przly zemine geri dnn!”¹¹⁹

Bu ve buna benzer düşüncelerine bakıldığında Wittgesntein’in dilde özne ve nesne anlayışının da değişmiş olduğunu görmekteyiz. Ve mantığa bakışının değişmesi de muhtemel olacaktır. Çünkü dil oyunlarının çeşitliliğini çeşitli örnekler üzerinden göstermektedir.¹²⁰ Buradaki anlayışında mantık yerini artık gramer bırakacaktır.

Öte yandan “Anlamın doğası nedir? Doğruluk nedir? İmlem (reference) nedir? Mantıksal zorunluluk nedir?”¹²¹ gibi soruların sorulması

¹¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi, Thales’ten Baudrillard’a*, Bursa: Sat Yayıncılık, 2009, s. 1828.

¹¹⁹ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.66.

¹²⁰ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.24.

¹²¹ Hüseyin Subhi Erdem, *Wittgenstein, Dilin Yörüngesinde Felsefe*, Van: Bilge Adamlar Yayınevi, 2007, s. 224-225.

*Bu bağlamda Wittgenstein’ın geçiş döneminde yazdığı veya ölümünden sonra derlenen Some Remarks On Locigal Form, Philosophical Grammar, Wittgenstein And Vienna Circle adlı eserlerine ve Frank Ramsey’in Tractatus’un Eleştirel Tanıtımı adlı metnine

Wittgenstein'in yer yer sorgulamalar yaptığını bizlere gösterir niteliktedir. Ondaki bu sorgulamayı sağlayan belli başlı isimler olduğu da söylenmektedir.* Aşağıda verilen eserlere bakıldığında ise Wittgenstein'in ara dönemi hem ilk hem geç dönemine ait düşüncelerine yer verdiğinden hakikaten ara dönem yazıları olduğu anlaşılmaktadır.

Ray Monk,¹²² Wittgenstein'in arkadaşlarına Sraffa'yla yaptığı tartışmaların kendini tüm dalları kesilmiş bir ağaç gibi hissettirdiğinden bahsederken bu örneğin bilinçli şekilde gelecekteki hâline etki edeceğinden bahsetmiştir. Tıpkı kesilen ağaç dallarının daha gür ve kuvvetli bir şekilde yeniden çıkması gibi, Wittgenstein için de bu eleştiriler yeni bir döneme girmesine katkı sağlayacaktır.

Bu ve buna benzer birkaç ismin eleştirileri ve katkıları ara dönemde Wittgenstein'in dile, gerçekliğe ve mantığa bakışını şekillendirmiştir. Gerek arkadaşları gerek üniversite hocaları onun bir dâhi olduğunu da sezmeye başlamışlardı. O kadar ki kendini eleştiriye tabi tutan sayılı isimler arasında adını tarihe yazdırmayı başaran Wittgenstein, bugün için de hâlâ önemini korumaktadır.

Bütün bunlardan hareketle bir düşünürün kendini yenilemesi, düşüncelerindeki tutarsızlıkları ya da eksiklikleri fark etmesi kadar tabii bir şey yoktur. Bu fark ediş, keskin bir zekâ ve uzun bir düşünme sürecinin sonucu olabilir. Çeşitli akıl yürütmeler yaparak geçen zahmetli yıllar, çekilen sancılar, fikrî anlamda erişilen olgunluğa bir işarettir. Bu nedenle biz de Wittgenstein'in bu ara döneminin derin bir düşünüş sonucu ortaya çıktığını düşünüyoruz. Aniden bir sıçrama olarak görmüyoruz. Onun geçiş dönemi hakkındaki çeşitli yorumların varlığı da zaten bu geçişin diyalektik nitelikte olduğunu kanıtlar gibidir.

bakılabilir. Konuyla ilgili ayrıca Malcom, Norman, Ludwig Wittgenstein, A Memoir adlı biyografisi de mevcuttur. Tezimizin sınırlılıklarından kaynaklanan sebeplerle bu eserlerin ayrıntılı değerlendirmesine değinmiyoruz.

¹²² Monk, L. Wittgenstein, s. 377.

2.3. Dil Üzerine Geliştirdiği Argümanların Değişimleri Üzerine Bir Tahlil

Wittgenstein için 20. yüzyılın en önemli filozofu demek tartışmaya açık olsa da o yüzyılın önde gelen isimlerden biri olması su götürmez bir gerçektir. Modern dünyanın son derece çalkantılı ve hareketli bir çağında yaşamış olması Wittgenstein'ı daima eleştirel bir pozisyona taşımış, o kadar ki kendini bile eleştirmekten çekinmemiştir. Bu özelliği ile de eşine az rastlanır bir isim olmuştur. 20. Yüzyılın mirasçıları olan bizler için de bu çağın önemi açıktır. O dönemin biliminde, sanatında, teknolojisinde kısaca akla gelebilecek her alanda yapılan değişiklikler bugünümüzü de doğrudan ya da dolaylı olarak şekillendirmiştir. O kadar ki sözünü ettiğimiz tüm bu alanlardaki değişimler insan ve Tanrı hakkında konuşmaların da seyrini değiştirmiştir. İnsana dair yapılan tanımlar ve söylenenler farklılık gösterdikçe de dile dair, anlama dair söylenenler de değişmiştir. İşte Wittgenstein'ın değişimini ele alırken gözden kaçırılmaması gereken hususlardan biri budur.

Diğer bir husus da Wittgenstein'ın çok yönlü bir kişiliğinin olmasıdır. Onun bu çok yönlü kişiliğinin oluşmasındaki önemli isimlerden birkaçı kuşkusuz Russel ve Frege olmuştur. Bu noktada daha birçok isimden bahsedilebilir. Bu isimlerin önemli olmasının yanı sıra dikkatleri çekmek istediğimiz husus ise Wittgenstein'a henüz hayatta iken yapılan her türlü eleştirinin onun düşünceleri üzerindeki etkisini anlamaktır.

Wittgenstein, gerek yaşadığı çağ ile gerek kişiliği ile ve gerek dâhiyane yanı ile karşımızda duruyorken onun düşüncelerindeki değişimi birdenbire gerçekleşen bir durum olarak kabul edilmesi taraftarı değiliz. Çünkü bunun kabul edilmesi durumunda filozofun tüm deneyimlerini ve bilgi birikimlerini es geçmiş oluruz. Bu nedenle ilk ve geç dönemde söyledikleri üzerinde hâlâ uzun uzun tartışmaların yapılması bizi destekler niteliktedir.

Buna taraftar olmamızın bir başka sebebi de Wittgenstein'ın tüm hayatı boyunca alışılmışın dışına çıkmasıdır. Kendinden önce gelen felsefe geleneğinin karşısında durma cesaretini göstermesidir. Bu durumu Searle şöyle ifade eder: "Wittgenstein, Platon ve Aristoteles'e kadar geri giden bir

geleneğe karşı çıkmaktadır.”¹²³ İşte bütün bunlardan hareketle Wittgenstein ne söylediğini gayet iyi biliyordu diyebiliriz. Ve bütün bu geleneğin bilgi birikiminden haberi olduğunu yani ondan yararlandığını da anlamış oluyoruz. Zaten ancak uzun uzun düşünmenin ve akıl yürütmelerin sonucunda böylesi bir geleneğe karşı konulabilir ve eleştiri getirilebilirdi sonucuna ulaşıyoruz.

Wittgenstein’in düşüncelerinin değişmesinin bir başka sebebi de içinde yaşadığı çağda meydana gelen savaşlardır diyebiliriz. Zira savaş psikolojisi ile savaşın ortasında ele aldığı eserlerden savaş bitiminde vazgeçmesi son derece tabii bir sonuç olarak kabul görecektir. Wittgenstein da bu değişimden etkilenmekten uzak kalamazdı. Savaşlardan sonra teknolojik alanda yapılan yeni gelişmeler o dönemin hâkim olan fizik anlayışını ve bu da diğer tüm sosyal bilimleri dolaylı olarak etkilemekteydi.

Wittgenstein’in ilk dönem düşüncelerinde bilgiyi kesinlik üzerine oturtmak istemesi; dile bir sınır çekmek istemesi, anlamsız ve saçmanın ne olduğunu göstermesi, içinde yaşadığı çağın çeşitli belirsizliklerinden de kurtulma mücadelesi gibi algılanabilir. Tam olarak neyin ne olduğunun bilinemediği, sınırların iyice belirsizleştiği bir dünyada Wittgenstein’in bütün bunlara bir cevap bulmak istemesini bu doğrultuda da değerlendirebiliriz.

Fakat ne var ki geç döneminde Wittgenstein’in ilk döneminde ortaya koymaya çalıştığı kesinlik üzerine düşüncelerini Felsefi Soruşturmalar’da bir çeşit sorgulamaya giriştiğini “Eğer birine ‘Yaklaşık olarak burada kal.’ dersem bu açıklama tam olarak iş göremez mi ve başka bir tanesi de başarısız olamaz mı? Ancak bu kesin olmayan bir açıklama değil midir? Evet, neden ona ‘kesin olmayan’ dememeliyiz?”¹²⁴ gibi ifadelerinde görüyoruz. Wittgenstein’daki bu sorgulamaların nasıl başladığı ile ilgili etraflıca bilgiye bir önceki bölümde değindiğimiz için burada ayrıca değinmeyeceğiz.

O dil ile düşüncenin ifade edilebilir alanına, dilin her şeyden bağımsız bir gerçekliğinin olup olmamasına bir cevap vererek işe koyuluyordu. Dile

¹²³ Byran Magee, *Büyük Filozoflar, Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 339.

¹²⁴ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 88, s. 59.

yaptığı tanım her iki dönem düşünceleri için ayrı ayrı bir önem taşımaktaydı. Değişimin sebeplerinden belki de biri dile yaptığı tanımlarda yatmaktaydı. Misal olması açısından; onun ilk dönemde sembolik dili kullanırken geç dönemde gündelik dili kullanması verilebilir.

Şu kadar var ki Wittgenstein hem analitik felsefenin hem de kıta felsefesinin filozoflarını etkilemesi bakımından bugünümüz için aydınlık bir isimdir. Onu anlamaya çalışırken geçiş döneminde yaşadıklarını da es geçmek istemedik. Çünkü kendi düşünce dünyasında ortaya koyduğu yöntemin, geliştirdiği dil felsefesinin önemi biraz da bu geçiş döneminde yatmaktadır.

İlk dönemindeki kafa karışıklığı Wittgenstein'ı böyle bir değişime zorlaması bakımından önemlidir. Ve bu değişimin zaman içinde kendini fark ettirmiş olması, birdenbire ortaya çıkmaması onu daha da önemli yapmaktadır. Zira geç dönem düşünceleri hakkında konuşurken de bu ara dönemdeki sürece değinmek durumunda kalacağız. Bunun için okuyucunun zihninde bu ara döneme dair küçük bir katkı sunmak istedik. Böylece hem ilk dönemi anlama hem de ilk dönemdeki boşlukları tamamlama fırsatı doğmuş olacaktır. Geç dönem felsefesindeki düşüncelerine geçildiğinde ise çalışmamıza böylelikle belli bir kronolojiyi yakalama fırsatı da doğacaktır.

2.4. Geç Dönem Wittgenstein ve Dil Oyunları Argümanı

Wittgenstein her iki döneminde de dil ve anlam ile ilgili düşünceler üzerine yoğunlaşmıştır. O, bütün hayatı boyunca bir cümlenin anlamı nedir sorusuna cevap aramıştır dersek sanıyoruz ki bunda bir hata olmayacaktır. Bu soruya ilk döneminde farklı, geç döneminde daha farklı cevaplar bulmuştur. Bu farklılığın çeşitli sebepleri olmakla birlikte bunların önde gelenleri arasında dile yaptığı tanımların değişiklik göstermesi gelmektedir. Öyle ki bu farklılık, ilk dönemde kendine yani dile bakış açısına çok çeşitli eleştiriler getirmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ve bu eleştirilere verilen cevaplarla geç dönem düşünceleri arasında bizler için ister istemez bir bağ da kurulmuştur. Bu bakımdan o, ilk olarak erken döneminde dilin mantıksal bir özü olduğunu söylerken dilin farklı kullanım biçimlerinin bu mantıksal öze indirgenebileceğine dair bir sakınca da görmemiştir. Geç döneminde ise

bu farklı kullanım biçimlerini kendi içinde ele alınması gerektiğinden bahsederek ilk dönemin aksine tek bir özü savunmanın kusurluluğunu fark etmiş ve böylece dilde çok çeşitlilik kapısını da aralamıştır.

İşte böylece Wittgenstein'in geç dönemi, ilk döneminin bir eleştirisi üzerine şekillenmiştir. Eserlerinde bu farklılığı bizzat kendisi de dile getirmekten hiçbir zaman çekinmemiştir. Onun ilk dönemde kabul ettiği dile bakış yönteminin değiştiğini anlatan ifadelerinden birine örnek vermek gerekirse "Felsefi Soruşturmalar" adlı eserine başvurmak gerekir. Orada önce ağrıya eşlik eden ile etmeyen ağrı davranışı arasında bir fark olup olmadığını sorguladıktan sonra şöyle bir cümleyle örneğini tamamlar: "Bu paradoks, eğer dilin her zaman tek bir tarzda işlev gördüğü, her zaman aynı amaca; evler, ağırlar, iyi ve kötü ya da dilediğiniz herhangi bir şey hakkında düşünceleri nakletmeye hizmet ettiği düşüncesinden kökten bir kopuş gerçekleştirirsek ortadan kalkar."¹²⁵ Wittgenstein'in bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere artık o geç döneminde dilin tek bir işlevi olduğu fikrinden vazgeçmenin zorlunluluğunu fark etmiştir. Ayrıca o, dili dil yapan kısaca öz denilen şeyi aramak yerine dilin çeşitli görevleri olduğunu kabul etmenin gerekli olduğuna ikna olmuş gibidir.

Tractatus'un aksi yönünde belirttiği bu düşünceler aslında ideal olan ile gerçek olan dünyanın farkını koymasından dolayı önem taşımaktadır. Hatırlayacak olursak ilk dönemde Wittgenstein, dil üzerinden böyle bir idealin peşine düşmüş ve dilin tanımını yaparken bir özden bahsetmiştir. Şimdi ise bu fikrin gerçek dünyadaki karşılığının hiç de öyle olmayacağını görmesi açısından anlamlıdır. Yani dil karşısında o dili konuşanların yapıp etmelerine az da olsa yer verilmesi gerektiği yönündeki ihtiyacı sezen Wittgenstein geç döneminde özneye gereken önemi vermenin yollarını da arayacaktır.

Bütün bunlardan hareketle denebilir ki Wittgenstein geç dönem düşüncelerinde yeniden gündelik dilin önemine döner ve burada felsefenin görevinin ne olduğunu bir kez daha hatırlatır. Filozoftan da felsefenin bu görevini yerine getiren kişi olarak üzerine düşeni yapmasını isteyecektir. Şöyle ki o her iki döneminde de felsefenin dilin yanlış anlaşılmasından

¹²⁵ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 304, s. 134.

kaynaklanan sahte problemlerle uğraştığını salık veriyor ve bundan kurtulmanın yolunu dilde görüyordu.

İlk döneminde Wittgenstein, kısaca hatırlatacak olursak genelde felsefenin özelde filozofun görevinin dili analiz ederek anlamın doğruluk ya da yanlışlık üzerinden okunması gerektiğinden bahsediyordu. Şimdi ise yukarıda bahsedilen ve Wittgenstein'in dile, felsefeye ve filozoflara atfettiği anlamın anlaşılması yolunda bu görevin sadece doğruluk ya da yanlışlık çerçevesinden ele alınmasının bir indirgemecilik olacağını, dilin çeşitli işlevlerini yok sayacağını savunmaktadır. Anlaşılacağı üzere Wittgenstein, ilk döneminde ne kadar çok aynılıktan ve birlikten bahsediyor ise geç döneminde bunun aksine o kadar farklılık ve çeşitlikten bahsetmektedir.

Daha önceki bölümlerde de değinmeye çalıştığımız bu değişim ile birlikte geç dönem düşünceleri ayrı bir önem taşımaktadır. Bir kez daha vurgulamalıyız ki Wittgenstein, bu yönüyle düşünce tarihinde eşsiz bir şekilde yerini almıştır. Böylesine farklı düşünceler dile getirerek adına az rastlanır biri olarak kalacaktır. Onu anlamak bir yönüyle günümüze de ışık tutacaktır.

“Sözcüğün neyin yerine durduğunu bir kez bilerseniz, onu anlar, onun bütün kullanımını bilirsiniz.”¹²⁶ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere geç döneminde artık isim ile isimlendirilen şey arasındaki bağın tek bir yönü olup olmadığı tartışmaya açık bir hale gelmiştir. Buradaki anlam bağıntısının çok çeşitli olması gerektiği fikri kelimenin kullanımı ile bir değer kazanır olmuştur. Aksi hâlde insanın yapıp etmelerinin dilde açıklanabilmesi eksik kalacaktır. Geç dönem Wittgenstein ilk döneminin aksine, bu açığı kapatmaya niyetli görünmektedir.

Wittgenstein, *Tractatus*'ta yaratmaya çalıştığı bir idealden geç döneminde vazgeçmiştir. O ilk döneminde temel bir dayanaktan bahsetmiş ve hatta böyle bir temel kabulün olması gerekliliğini idealize etmiştir. İşte bu temel kabulün ancak ve ancak bir hata olabileceğini fark etmesiyle birlikte temel bir dayanak oluşturulması fikrinden de zorunlu olarak uzaklaşmıştır. Bu aynı zamanda kendinde mutlak olan için de geçerlidir.

¹²⁶ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 264, s. 123.

Artık hiçbir önerme anlamını mutlak olarak belirlenen bir çerçeveden alamayacaktır.

Geç döneminde, bir insan bir kelimenin anlamını ya da bir dili öğrenirken artık sadece hakikatin peşinde koşmayacak o dili konuşan insanların dünyasına da bakacak ve o dildeki rolünü de öğrenecektir. Bütün bunlar birer etkinlik içinde ele alınacak ve toplumsal boyutu da gözden kaçırılmayacaktır. Aynı dili konuşan insanlar için ortak ve geçerli olan her ne varsa bu bağlamda anlam dünyasına bir katkı olarak değerlendirilecektir.

Geç dönem Wittgenstein’da öne çıkacak hususlar arasında toplumsal uzlaşma, özne, kullanım, dil oyunları, aile benzerlikleri, kurallar, yaşantı, etkinlik, insanın yapıp etmeleri gibi daha birçok nokta yerini alacak ve böylece dil ile ifade edilebilir olana dair ilk dönemde çekmeye çalıştığı sınırdan bu dönemde bahsedilmeyecektir. Zira bu sınır çekme fikri bir idealize olarak kalacak bunun gerçek hayatta bir karşılığının olamayacağı fark edilecektir.

Geç dönemde gerçekliği sadece olgu düzeyinde sınırlandırmanın açtığı sorunları fark eden Wittgenstein, bir kere daha vurgulamamız gerekir ki dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi, neyin ifade edilebilir ya da edilemez oluşu hakkındaki fikirlerini çözümlerken kısmen de olsa özneye de hak ettiği yeri ve önemi verecektir.

Wittgenstein bütün bu çözümlmelerini yaparken de felsefe tarihinde dil felsefesinin öncü isimlerinden biri olacak, gündelik dilin öneminin gerekliliğine bir kez daha dikkatleri çekecektir. İdeal olandan daha canlı ve hayatla iç içe olan geç dönem düşünceleri sayesinde bir şekilde varoluş mücadelesi içinde olan bizler için de bugün çok hızlı değişen bu dünyayı anlamlandırmada onun “Dil Oyunları” adını verdiği argümanından bolca yararlanabilmek oldukça mümkün görünmektedir.

2.4.1. Dil Oyunları Nedir?

Wittgenstein’in her iki döneminde benzer ve farklı yönler bulunmaktadır. Onun dil oyunu adını verdiği argümana geçmeden önce her iki döneminin benzer ve farklı yönlerini burada kısaca hatırlatmayı faydalı buluyoruz. Bu yönüyle hem Wittgenstein’ı bir bütün olarak ele alıp onu

daha iyi anlayabilme fırsatı doğacak hem de geç dönemde geliştirdiği bu argümanı ile tam olarak neyi amaçladığı biraz daha açıklığa kavuşmuş olacaktır.

Biraz önce de bahsettiğimiz gibi onun her iki dönemindeki bu benzerliklerin ne olduğu hakkında bir fikir sahibi olmamız açısından Byran Magee, bizler için kitabında durumun bir özeti mahiyetindeki şu ifadelere yer vermiştir: "Bu iki felsefe, bütün ayrılıklarına rağmen bazı temel ortak özelliklere de sahipler. Her ikisi de dilin insanın düşünmesi ve hayatındaki rolü üzerinde odaklaşır ve her ikisi de dilin geçerli ve geçersiz kullanımları arasındaki sınır çizgisini belirlemeye -ya da birilerinin söylediği gibi, anlamlının bitip anlamsızın başladığı sınırı çizmeye- çalışır."¹²⁷ Görüldüğü üzere Wittgenstein, en başından beri anlamın peşindedir. Bunu "Mavi Kitap" adlı eserin ilk cümlesinde de görebiliyoruz. Kitap: "Bir sözcüğün anlamı nedir?"¹²⁸ diye sorarak başlar.

Wittgenstein anlam üzerindeki bu amacını ilk dönemde farklı, geç dönemde farklı argümanlar ile dile getirmiştir. Kanaatimizce her iki dönemde de bu amacını korumuş gözükmektedir. O, dil üzerine düşünmekten kaçamamış her iki dönem düşüncelerini yine dil üzerinden geliştirmiştir. Diğer yönlerinin yanında onun bir dil filozofu olarak anılması da zaten buralardaki duruşundan kaynaklanmıştır.

Şimdi de Wittgenstein'in iki döneminin arasındaki farkların ne olduğunu Pears'ın şu sözleri ile bir kere daha hatırlayalım: "Wittgenstein'in önceki ve sonraki dönem öğretileri arasında iki ana değişiklik vardır. Önce, gerçekliğin yapısının dilin yapısını belirlediği yolundaki düşüncesini bırakarak bu ilişkinin tam ters yönde olduğunu ileri sürer: Nesnelere dil yoluyla gördüğümüz için gerçekliği görüş biçimimizi de dil belirler. Böylece artık, bütün dillerin bir ortak yapısı olduğu öncülünden gerçekliğin zaten var olan yapısını çıkarsamanın olanaklı olduğuna ilişkin inancını yitirmiştir."¹²⁹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta zannediyoruz ki dillerin ortak bir yapısı olduğuna dair düşüncelerin terk edilmesiyle artık her

¹²⁷ Magee, Büyük Filozoflar, s. 333.

¹²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 3.

¹²⁹ Pears, Wittgenstein, s. 13.

bir dili kendi içinde ve hayatın içinde ele alacak olmasıdır. Dil oyunları argümanı ile birlikte artık ideal olan ve evrensel olan bu yapının varlığından da vazgeçilecektir.

Bütün bunlar ile birlikte dil oyunları argümanı için bir tanım yapılamamaktadır. Wittgenstein, bu argümanı tanımlamamış; sadece örnekler üzerinden açıklamıştır. Buna gerekçe olarak da temel olan şeyin tekrar temellendirilme gereğinin olmadığına olan inancıdır. Öte yandan bir tanım yapılması oyunlar hâlinde çelişik bir tavır takınmış olunurdu ki bundan uzak durulmasının gerekliliği de herkesçe bilinen bir gerçektir. Zira adı geçen argümanda her oyunun kendine ait bir dünyası vardır ve bu oyunlar, bünyesinde birbirine benzeyen ortak yönler barındırır da hepsi kendi içinde anlamlı olacak belli bir kurala sahiptir. Bu yönüyle her oyun biriciktir de denebilir. Biz de Wittgenstein'in yaptığı gibi onun bu argüman için verdiği örneklerden yararlanacağız. Bir tanım yapmaya çalışmayacağız. Böylece Wittgenstein tarafından dil üzerine geliştirilen ve kendi içinde tutarlı, aynı zamanda temel kabul edilen bu argümanın bize tam olarak ne söylediğini anlamaya çalışacağız.

Wittgenstein'in geç döneminde etkilendiği isimlerin değiştiği görülür. O, bu dönemde çokça bahsettiği ve *Tractatus*'taki hatalarını görmesini sağlayan kişiler olarak bildirdiği iki isme bizzat Felsefi Soruşturmalar'da yer verir. Bu iki isimden biri matematikçi Frank P. Ramsey (1903-1930) ve ekonomist Piero Sraffa (1898-1983) oldu.¹³⁰

Yine Wittgenstein önceki dönem eserinde Frege ve Russel tarafından oluşturulan mantık çerçevesinden uzaklaşıp Moore'un canlandığı İngiliz sağduyu felsefesine yaklaşıyordu. Ve bu da Wittgenstein'ı gündelik dilin öncü isimlerinden biri yapacaktır.¹³¹

"Tanrı, filozofa herkesin gözünün önünde duranın iç yüzünü görme gücü ihsan etsin."¹³² Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere filozofumuz bakışlarını artık pratik hayata çevirmiştir. Wittgenstein'in gözünün önünde duran ile kastettiği tam olarak nedir diye soracak olursak bu soruya

¹³⁰ Sluga, *Ludwig Wittgenstein*, s. 27.

¹³¹ Sluga, *Ludwig Wittgenstein*, s. 29.

¹³² Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 166.

vereceğimiz cevap bu gündelik yaşamın kendisidir, olurdu. Zira gözümüzü açıp kapattığımızda her an içinde bulunduğumuz dünya gündelik/sosyal yaşantımızdır. Buraya yaşam alanında her türlü etkinliklerimiz de dâhildir. Filozofumuzun anlatmaya çalıştığı her şey bu alanın içinde yerini bulacaktır. Çünkü birden fazla oyun ve oyun alanı vardır. Bunu tanımlamak onu eksiltmek olacağından her bir oyunu kendi içinde anlamaya çalışmak gerekmektedir. Çünkü bir değil, sayısız oyun ve oyun alanı vardır.

Bir diğer nokta ise Wittgenstein'in bahsettiği bu gündelik alanın basit mi, karmaşık mı nasıl bir şeye benzediği hususudur. O dil oyunlarına nasıl bakmamız gerektiğini açıklarken dilin biçimlerinden bahseder, dil oyunlarını bir çocuğun dili öğrenmeye başladığı dil formuna benzeter ve şöyle devam eder: "Diğer yandan, bu basit süreçlerde, daha karmaşık olanlardan kopuk olmayan dil biçimlerini tanırız. Birbiri ardına yeni biçimler eklemek yoluyla, karmaşık biçimleri basit olanlardan kurabileceğimizi görürüz."¹³³ Böylece oyunların biçimlerinin daha anlaşılır kılınacağını düşünmektedir. Ne zaman karmaşık bir yapıyla karşılaşacak olsak bu ilkel biçimler yardımımıza koşacaktır. Bu ifadeler bize dilin vazifesine nereden başladığını ve ilk hâlinin ne olduğunu özetlemektedir. İlk söz, ilk eylem, ilk iletişim gibi... Yani konunun bir başlangıç noktasını çizmesi açısından önemlidir.

Birden fazla oyunun ve dolayısıyla birden fazla kullanımın olması demek, aslında bir şeye de cevap vermek demek oluyordu. Şöyle ki: "Genel bir terimin anlamını açıkça ortaya koymak için o terimin bütün uygulamalarındaki ortak ögeyi bulmanın zorunlu olduğu fikri, felsefi araştırmaya ket vurmuştur zira bu hiçbir sonuç vermemekle kalmamış, filozofun genel terimin kullanımını anlamasına yardımcı dokunabilecek tek şey olan somut durumları konuyla ilgisiz diye bir tarafa bırakmasına yol açmıştır."¹³⁴ Bu demek oluyor ki Wittgenstein, dili dil yapan şeyin olduğuna inanmak için artık geçerli bir sebep aramamaktadır.

Bu açıklamalardan hareketle denebilir ki dil oyunları tanımlamak demek, yaşantıları veya pratik hayattaki bazı hususları es geçme riskinden

¹³³ Wittgenstein, *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, s. 21.

¹³⁴ Wittgenstein, *Mavi Kitap*, s. 24.

dolayı mümkün gözükmemektedir. Bunun yerine, olduğu hâliyle somut yaşantıları da işin içine katarak hareket edilmelidir. Tek bir tanım yapılma amacı taşımadan ilerlemek gereklidir. Ki böylece her an bir dil oyununun içinde olduğumuz gerçeğini daha iyi anlayabilelim. Oyunu sınırlandırmak yerine o oyunu kurallarıyla, kısaca her şeyiyle anlayabilelim.

Wittgenstein tarafından kullanılan oyun ifadesiyle bir cümlede tek bir anlam arama ideali terk edilmiş, o cümlenin kullanımı ön plana çıkmıştır. Ayrıca oyunların çeşitliliği farklı dil biçimlerini de beraberinde getirmiştir. Bunu şu ifadelerden anlıyoruz: "Gözde terim, dil kavramına ışık tutmak için bir karşılaştırma nesnesi olarak benimsenen 'oyun' teriminin dile içkin kılınmasıyla elde edilen 'dil-oyunu' terimidir."¹³⁵

Wittgenstein, dil oyunları ile tam olarak neyi amaçlıyordu? Akıllara gelebilecek böyle bir sorunun yanıtını bulmak epey güç olacaktır. Fakat tahmin yürütmemiz gerekirse bize göre o, ilk dönem dile ait düşüncelerine böyle bir alternatif sunarak daha önce olduğu gibi bu dönemde de anlamın peşine düşüyordu. Burada Özcan'ın "anlamın dil oyunları sayesinde gerçekleştiği"¹³⁶ yönündeki ifadesini hatırlatmakta yarar görüyoruz. Yani Wittgenstein bu defa anlama oyun ve oyunun kuralları üzerinden açıklık getiriyordu. Zira her oyunun belli başlı kuralları da olması gerekirdi. Bu kuralları bilmeden oyunu oynamak mümkün değildi. İşte tam burada Wittgenstein da kuralların ne olduğunu bulmaya çalışıyordu diyebiliriz. Bunun cevabını da dilin kullanımında buldu. Ne de olsa artık anlam etkinliklerden oluşuyordu. Yani dil oyunlarından.

Öte yandan Wittgenstein "Felsefi Soruşturmalar" adlı eserinde oyunlar diye söz ettiği şeyi etraflıca örnekledikten sonra bütün bu oyunların hepsinde ortak olan şeyin ne olduğunu sorgular. Bu sorgulamanın sonucunda elde ettiği cevap ise oyunların benzerliklerden meydana geldiği ve bu benzerliğin de olsa olsa aile benzerlikleri benzetmesiyle daha bir açıklığa kavuşacağı olmuştur.¹³⁷ Bu ifadelerde açıkça görüldüğü gibi ne dil

¹³⁵ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 157.

¹³⁶ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi III (II Wittgenstein'da Gramer Paradigması)*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018, s. 121.

¹³⁷ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 66-67, s. 47-48.

oyunlarının ne de dilin farklı biçimlerinin bir öz doğası yoktur. Artık bunu aramak bir hata kabul edilmiştir.

Dilde ve dil oyunlarında herhangi bir ortak öz olmaması bunları tamamen bağlantısız da yapmaz. Tıpkı aile üyelerinde olduğu gibi bir benzerlik ve bağlantı vardır. Bunu da şu ifadelerde görmek mümkündür: "Tümce ve dil dediğimiz şeyin, düşündüğüm biçimsel birliğe sahip olmadığını ama onun birbirleriyle az ya da çok ilintili olan bir yapılar ailesi olduğunu görüyoruz." ¹³⁸ Görüldüğü gibi gerekli olduğu zaman ve şartlarda bu aile üyelerindeki diğer yeni dil oyunlarından yararlanılmasında da bir sakınca görülmecektir. Burada oluşan yeni dil oyunları aynı oyunun bir parçası olmayacak yeni oluşan eylemin bir parçası olacaktır. Ayrı kullanımı ve ayrı kuralları ile yeni bir dil oyunu meydana gelecektir.

Belirtmek isteriz ki Wittgenstein, bu çeşitliliği şu şekilde açıklamaktadır:

- Emirler vermek ve onlara uymak.
- Bir nesnenin görünüşünü betimlemek ya da onun ölçülerini vermek
- Bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (bir çizim). Bir olayı bildirmek

- Bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak.
- Bir varsayım oluşturmak ve denetlemek.
- Bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek.
- Bir hikâye yaratmak ve onu okumak.
- Oyun oynamak.
- Şarkı söylemek.
- Bilmeceler çözmek.
- Bir şaka yapmak, anlatmak.
- Bir pratik aritmetik problemi çözmek.
- Bir dili, bir diğer dile çevirmek.
- Sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek. ¹³⁹

Buradan anlaşılacağı üzere hayatın kendisi bir oyun olarak kabul edilmektedir. Sosyal yaşantımız bu argümanın içindedir. Belli bir mekân ve

¹³⁸ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 108, s. 66.

¹³⁹ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 24.

zamana ihtiyaç duyan insan, kapladığı alan dâhilinde bu dil oyunlarına şahit olur ve onları kullanır. Dil oyunları gündelik yaşantıda her türlü duruma karşılık gelmektedir. Burada insanların hayatlarının dil oyunları ile şekillendiğini söylemek de herhâlde yanlış olmayacaktır. Dil oyunları, Özcan'ın da söylediği gibi pek çok oyunun, pek çok oyuncunun ve pek çok rollerin olduğu bir sosyal örüntünün adı oluyor.¹⁴⁰ Yani demek oluyor ki dil oyunları sosyal yaşantımızla veya yapıp ettiklerimiz yakından ilişkilidir.

Burada şunu tekrar belirtmeliyiz ki her oyunu kendi içinde ele almak gerekmektedir. Bu çeşitlilik içinde ulaşılan her bir anlam kendi oyunu içinde biricik ve değerlidir. Diğer dil oyunları ile ilişkisi, biraz önce de ifade ettiğimiz gibi bir ailenin üyeleri arasındaki ilişkiye benzemektedir. Bazen bir dil oyununun içindeki anlamı bulabilmek için ailenin diğer üyesi olan yeni dil oyunu ya da oyunları da beraber ele almak gerekebilir. Bütün bunlar hayatı olduğu hâliyle, diğer bir deyişle hayatın pratik yönünü de görmek için taşları tam yerine oturtacaktır.

Hans Sluga (d. 1939) da Wittgenstein'in *Tractatus*'taki düşüncelerinden vazgeçtiğinden ve dil oyunlarının çeşitliliğinden şu şekilde bahseder: "Gerçekte, oldukça farklı gereksinimlere hizmet edebilecek birçok farklı yapıya sahip birçok farklı dil bulunur. Dil, birleşik bir yapı değil, daha basit altyapıları veya dil oyunları içeren bir çokluktan oluşur. Bundan da tümceler ve olguların mantıksal tasarımları olarak ele alınamayacağı ve tümceler son bileşenlerinin basit nesnelere adları olarak kabul edilemeyecekleri sonucu çıkar."¹⁴¹

Ayrıca belirtmeliyiz ki yukarıdaki ifadelerden her ne kadar Wittgenstein da özel dil sorununa kapı aralansa da çalışmamızın sınırlılığından bu konuya burada değinmeyeceğiz.

Kullanım ve dil oyunlarının çeşitliliğinden bahsettikten sonra ayrıca belirtmemiz gerekir ki dil oyunlarını diğer oyunlardan ayırmak gerekmektedir. Şu kadar farkla söylemekle yetinmeliyiz ki bir insanın bir dil oyunu yaratamaması yani herhangi bir dil oyununun insan eliyle gerçekleşmemesi onu diğer oyunlardan farklı kılmaktadır. Çünkü dil

¹⁴⁰ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 118.

¹⁴¹ Sluga, *Ludwig Wittgenstein*, s. 26.

oyunları insanın dışında gerçekleşir. Bu yönüyle hermenötik ile karıştırılmamalıdır. Hermenötik insanın bizzat içinde olduğu ve yine insanın içgörüler yoluyla yaptığı yorumlardır ve orada dil oyunlarında bahsi geçtiği hâliyle bir anlam da yoktur.

Wittgenstein'a göre dil oyunları, bir "sistem" oluşturur. Dil oyunları sistemi, çok daha gelişmiş ve karmaşık olan iletişim sistemlerinden daha basittir ve daha temeldir.¹⁴² Yine dil oyunları temeldir ve ayrıca temellendirilmeye ihtiyacı da yoktur.¹⁴³

Dil oyunlarının merkezinde anlam vardır ve bu anlam önce kelimelerden daha sonra da cümlelerden meydana gelir. Anlamı meydana getiren de yine dil oyunlarının kendisidir. Dolayısıyla dil oyunları bir süreç olarak da ifade edilebilir. Süreç olarak ele alınmaktan kasıt ise bir süreklilik halinde olmasıdır. Dilin canlı ve yaşayan bir özelliği ile de süregelir. Aynı dili kullanan ve aynı dil oyunlarını oynayan kişiler bu anlamı böylelikle yakalamış olurlar.

Diğer yandan dil oyunlarını anlamak o dilin içinde doğduğu sosyo-kültürel yaşantıyı, dünya görüşünü ve bağlamı da yakalamayı gerektirir. Her dilde oynanan dil oyunlarının birbirinden farklı özellikte olması da bu duruma dahildir. Bu dillerden her biri kendine ait ortamında yine kendine ait özellikleri, istekleri, yapıp-etmeleri ile kendi dil oyunu içinde değerlendirilmelidir.¹⁴⁴

2.4.2. Dil Oyunları ve Yaşamdaki Kullanımı

Wittgenstein, geç döneminde anlam ve gerçeklik arasında kesin olarak var kabul ettiği bir karşılıklı olma fikrinden vazgeçmiştir. Daha önce kabul ettiği gibi artık dil gerçekliğin resmi olmaktan çıkmış, anlam da bu resmin kendisi olmaktan uzaklaşmıştır. Doğal olarak gösterim de adın gösterdiği şey olmayacaktır. Ayrıca dilin olguların mantığını göstermesi olguların da mantıksal biçimlerinin olması durumu artık söz konusu değildir.¹⁴⁵ Ayrıca

¹⁴² Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 130.

¹⁴³ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 139.

¹⁴⁴ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 138.

¹⁴⁵ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Mtv Yayıncılık, 2006, s. 95.

Wittgenstein ad ile adın gösterimi arasında kesin bir ayırım yapar.¹⁴⁶ Adın gerçeklikte karşılığı olduğu şey- kişi veya nesne-, adın taşıyıcısıdır gösterimi değil. Adın taşıyıcısı yok olabilir, ama ad gösterimini yitirmez.¹⁴⁷ Bununla birlikte denebilir ki dilin tek işlevi gerçekliği bire bir resmetmek değildir artık. Çünkü; yeni dönem Wittgenstein fikirleri için dilin pek çok işlevi olacaktır.

“Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımınıdır.”¹⁴⁸ diyen Wittgenstein bizden sözcükleri aletler, cümleleri de araçlar olarak düşünmemizi ister. Ve ilk dönemde dünyanın dilimizin yapısını belirlediğini söylerken geç dönemde dilin düyamızın yapısını belirlediğini söyler hale gelir.¹⁴⁹ Ayrıca Wittgenstein için dil artık bu dönemde bir yaşam biçimi ve bir etkinliktir.¹⁵⁰ Buradan hareketle denebilir ki Wittgenstein artık tekliği bırakıp gözünü çoğula dikerek bir çeşitlilik alanın imkanını görmüştür.

Böylece o dile yaptığı tanımda evrensel bir arayıştan, tek bir açıklama ya da tek bir ölçüt geliştirmekten uzaklaşmıştır. Dil, düşünmenin de insan yapıp etmelerinin de tamamıdır. Dolayısıyla da anlamı kullanım olarak görmüştür. Kullanım dikkate alınarak dil oyunları ile sağlıklı bir iletişim

¹⁴⁶ Bu konu kelimadaki İsim-Müsemma tartışmasını çağrıştırmaktadır. Kelamda isim, bir hakikate delalet eden mutlak lafız; müsemma, bu hakikatin kendisini oluşturan şey ve tesmiye ise isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan manadır. Buna göre isim; söz, fiil veya nitelik türündeki bütün kavramları, zihne taşıyan bir vasıta konumundadır. Bu konuya teknik açıdan nasıl yaklaşırsa yaklaşılsın gerçekte bu tür kelime ve kavramlar, delalet ettikleri varlığın bizzat kendisi değil onun hatırlatıcısı ve tanıtıcısı durumundadır. Bu nedenle isim müsemmadan başkadır (gayr). Allah'ın isimleri açısından ise Allah, rab ve benzeri isimlerde, gönlün amaçlayıp bağlandığı varlık Yüce Yaratıcı'nın kendisi olup kelimeler O'na (c) ulaştıran önemli vasıtalar. Bu yönüyle de isim müsemmanın ayıdır. Bu arada bir lafzın hangi anlamda kullanıldığını bilmek lafızla medlûlü arasındaki özel nisbeti bilmeye bağlıdır. Dilcilerin "isnad", kelâmcıların "tesmiye" dedikleri bu nisbetin zorunlu olduğunu söyleyenlere göre isimlerin müsemma'ya delaleti tevkifidir. Hâlbuki bu nisbet bazen doğru, bazen de yanlış olabilmektedir. Dolayısıyla kullanılan lafızların esas itibarıyla kesbi mi yoksa ta'limî mi olduğu, dilin müsemmanın hakikatine paralel bir realitesinin bulunup bulunmadığı ve kelimelerin bizatihi mevcut gerçekler olarak insana öğretilip öğretilmediği hususu tartışmalıdır. Kelâmcılar, isim-müsemma konusuna isimlerle, adlandırdıkları varlıklar arasında nasıl bir ilişkinin kurulabileceği açısından yaklaşmış ve ilâhî isim ve sıfatların ilâhın zâtının aynı veya gayrı oluşunu belirlemek için bu hususu incelemişlerdir. Bu bağlamda isimleri, Allah'ın zâtına delâlet eden ve medlûlü hatırlatan vasıtalar olarak kabul etmek isabetli olacaktır. Bkz. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, (İstanbul: DİA, 2000), 22/548-550; Bekir Topaloğlu, Esmâ-i Hüsnâ, (İstanbul: DİA, 1995), 11/404-405; Nüreddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 9. Bsk., (İstanbul: İFAV, 2011), s. 70-71.

¹⁴⁷ Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 96.

¹⁴⁸ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 88, s. 35.

¹⁴⁹ Magee, *Büyük Filozoflar*, s. 337.

¹⁵⁰ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 7, s. 16.

sağlanmış olur. Başka bir ifadeyle anlam toplumda anlaşılın şeyin ta kendisidir de denebilir. Yani bir cümlelin anlamına bakmak istiyorsak o cümlelin insanların hayatlarında oluşturduğu eylem alanındaki rollerine bakmamız gerekecektir.

Wittgenstein bütün bunları dile ayrı ve özel bir yer vermek yerine onu insan etkinlikleri içinde açıklama yoluna gitmek için yapmıştır. Zaten kullanım denildiği zaman da akla tam olarak bu gelmektedir. Kullanımı belirleyen herhangi bir şey aramak tıpkı anlam için bir temel aramak olacağından Wittgenstein için zannediyoruz doğru kabul edilemez. O filozofların dilin amacının betimelemenin dışına çıkıp da bir açıklama ve temellendirme yapmaktan vazgeçmeleri gerektiğini söyler.¹⁵¹ Böylece Wittgenstein hem insanın yapıp etmelerini hem de dilsel faaliyetlerini nasıl değerlendirmemiz gerektiğine açıklık getirmiş olur. Ve bu iki noktaya eğilmemiz gerektiğini de eklemiştir.

Öte yandan kullanım da bir dil oyununun parçasıdır. Yani bir dil oyununun içinde gerçekleşirse anlamdan bahsedilebilir. Kullanımın peşi sıra bir insan etkinliğinin de ortaya çıkması gereklidir. Ancak bu şekilde bir anlam ortaya çıkar.

Kullanım objektiftir. Dil oyunları içinde yerini aldığı için ona bir öz aramak hata olur. Hermenötik ile kullanım farklıdır. Kullanımın tıpkı dil oyunları gibi herkes tarafından kabul edilen ve anlaşılın bir yanı vardır. Şayet bu anlama gerçekleşmezse anlamsızlık ortaya çıkar bu da giderilmesi gereken bir sorun oluşturacaktır.

Tam da burada Özcan'ın ifadelerine yer vermek yerinde olacaktır: "Wittgenstein dilin sosyalliği ve anlamın objektifliği üzerinde ısrar eder, özel dil yani izlenimleri anlatan bir dil olmadığını söyler. Ona göre anlam, kelimeler dizisinin bir fonksiyonu değildir; bağlama uygun dil oyunlarında ortaya çıkar. Bir cümleyi dinleyen, dinlediği dil oyununa uygun davranmışsa cümle anlaşılmıştır. Anlam, söyleyenden ve dinleyenden bağımsız değildir, doğru ve yanlış anlam yoktur; anlaşılın ve anlaşılmayan anlam vardır. Anlamak, kurallara uymanın sonunda ortaya çıkar. Kurallara

¹⁵¹ Magee, *Büyük Filozoflar*, s. 348.

uymak, demir yolu rayları üzerinde değil, raylar boyunca ilerleme gibidir."¹⁵²

"Psşik durumlarımızı anlatan birinci tekil şahıs sözceler, izlenimlerin ifadesidir; betim değildir. Oysa üçüncü tekil şahıs sözceler bir betimdir. Wittgenstein, yorumla anlamı karşıt sayar, anlamın yorumla ortaya çıkarılamayacağını kabul eder çünkü gösterge sosyal bir kullanıma sahiptir ve sözcedeki bir göstergenin kullanımı sosyal olduğundan yorumlanması mümkün değildir. Dil oyunlarının dışında, anlamı belirleyebileceğimiz bir referans yoktur. Gelenek, anlamın belirlenmesinde bir rol oynayamaz; geçmiş, anlamın anlaşılmasında bize yardım edemez. Tam tersine geçmiş hakkında konuşmak, oynadığı dil oyunlarına dair bilgimiz olan bir toplum hakkında konuşmaktır. Bu nedenle Wittgenstein, hermenötiğe özellikle felsefi hermenötiğe karşıdır."¹⁵³

Dil oyunlarının çeşitlilik göstermesi gibi kullanım da çeşitlilik gösterebilir. Ortaya yeni bir kullanım çıkacak olursa onun doğruluk tartışması yerine dil oyunları içindeki yeri tartışılır. Yani diğer dil oyunuyla yeni ortaya çıkan kullanımın aynı ya da farklı olması durumu ortaya çıkar.

Anlam kullanımıdır ilkesi ile insan doğası ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapıdan kaynaklanan her bir kullanımın oluşturduğu yeni bir alan, yeni bir kurallar bütünü ve yeni bir gramer ortaya çıkar. Dolayısıyla da yeni dil oyunları oynanıyor demek olacaktır.

Wittgenstein'in geç döneminde dilin işlevlerinden biri de betimleme olduğundan anlamı burada bulmamız mümkündür. Bu betimleme ise yorum yapmak demek değildir. Dil oyunu içinde var olan şeyin anlam kazanmasıdır. Betimlemeden öte bir şey aramak ya da toplumsal olan genel kabulden diğer bir ifadeyle objektif ortak paydanın ötesinde bir şey aramak da hep hata olacaktır.

2.4.3. Dil Oyunları ve Kural İlişkisi

Wittgenstein daha önce de belirttiğimiz gibi herhangi bir konuda tanım yapmaktan bilinçli bir şekilde uzak durmuştur. Biz de Wittgenstein gibi

¹⁵² Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 456.

¹⁵³ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 456-457.

gerek dil oyunlarında olduğu gibi gerek de gramer ve kuralları ele alırken tanımlama gibi bir role bürünmeyeceğiz. Wittgenstein'a göre ancak ve ancak kuralların özelliklerinden bahsedilebilir ya da kurallar betimlenebilir. Aksi halde bir tanım yapılmaya çalışıldığında bir çelişkiye düşülecektir. Bir tanım diğer tanıma gerekli kılacak bu da ucu bucağı olmayan kısır bir döngüye dönüşecektir. Wittgenstein'ın tanım yapmamasının bir diğer nedeni de kuralları aile benzerliği olarak görmesidir. Ayrıca Wittgenstein'da kural kavramı, tıpkı oyun kavramı gibi çok anlamlıdır. Kuralın doğru bir kullanımı araştırılmaz; ne olduğu kolayca betimlenemez, ama yine de ne kural ne de uygulaması mistik bir şeydir.¹⁵⁴

Bütün bunlardan hareketle dil oyunları ve kural ilişkisini ele alırken biz de özelliklerine yer vermekle yetineceğiz. Daha önce ele aldığımız kullanım ifadesi nasıl ki dil oyunları içinde yerini alıyorsa kurallar da dil oyunları içinde yerini alacaktır. Bu ikisi arasındaki ilişki de bir tanım yapılmadan kendiliğinden yerli yerine oturacaktır.

Wittgenstein, *Tractatus*' den sonraki yapıtlarında, dilin çok yönlü ve karmaşık olduğuna dikkatimizi çekti. Dilin basit kullanım biçimlerine baktığımız zaman tek yönlü ve tek işlevli olmadığını görürüz. Dil bir görüntü ve model değildir. Öyle ifadeler vardır ki herhangi bir durumu görüntülemediği gibi, gerçeği de belirlemezler. Dile hiç girmeyen eylemler, mimikler, emirler ve şakalar vardır. Her gün dilin sayısız kullanım biçimleriyle karşılaşmaktayız. Yaşamın bir parçası olarak dil, dil oyunları halinde sürüp gider.¹⁵⁵

Dil oyununu Wittgenstein *Felsefi Araştırmalar*'da iyice açar. Kuralların belirlenmesi esnasında kavram, isim, işleyiş biçimi, imler üzerine anlaşmak gerekir bir kere. Edinilen genel bilgi sayesinde bir konu, nesne üstüne konuşulabilse bile, sınırların çizilmesi, farklılıkların iyice belirginleştirilmesi, dahası tanımlanması, biçimsel özelliklerin doğru bir biçimde açıklanması gerekir. Aslında konuşma alanını daraltıp nesne/kural hakkındaki bilgilerin gözden geçirilmesi; geçirilen, dikkat edilmeyen özelliklere odaklanılması da beklenenler arasındadır. Oyun oynarken de

¹⁵⁴ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 347.

¹⁵⁵ İhsan Turgut, *B. Russel L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk*, İzmir: Karınca Matbaacılık, 1989, s. 82-83.

böyle değil midir? Sınırların adamakıllı her ayrıntıda yerine oturtulması, bu konuda herkesin anlaşması, göz önüne getirilmesi kolay oyun akışını milim milim kurallandırarak oyun alanının alabildiğine daraltılması, aynı şekilde açılması, oyunun çeşitlendirilmesi söz konusudur. Kuralın yönlendiriciliği, oyun dışına çıkarmaması, öteki kurallarla birleştirmesi, bütünleştirmesi, tanımların herkese aynı şeyi gösterecek derecede netleştirilmesi, acıcılık sağlanması, baştan sona, oyunun nesnelere, oyuncularını arasında ortaklaşa dile getirilmesi bir büyüklüğe ulaşacaktır zamanla.¹⁵⁶

Dil oyununun başka bir özelliğini hatırlayacak olursak o da şudur; konuşulan gündelik dil bakımından güncelliğin bir parçası ve yaşamın bir biçimi olmasıdır. Günlük konuştuğumuz dili bu tür oyunlar oluşturmaktadır. Kurallar ise insan hayatının hemen hemen her alanında kaçınılmazdır. Ve yine sosyal hayata belli başlı bir işlevsellik ve bir düzen kazandırır. Kısaca söyleyecek olursak kurallar olmadan çarklar işlemez.

Hatırlayacak olursak Wittgenstein, dili bir satranç oyunuyla karşılaştırmamızı istiyor. Bir kelimeyi satranç oyununda bir taş, bir taşınsa satrançtaki hareketine benzetiyor. Başka bir deyimle, dilde bir kelime ne ise, satranç oyununda taş odur.

Satrançta bir taşı anlamak için, satranç oyununu ve bu oyunu oluşturan kuralları iyi bilmek gerekir. Bir taşın veya bir grup taşın rolü, oyunun kurallarınca belirlenmiştir. Bunun gibi, bir kelimenin dildeki kullanışı (usage) gramer kurallarınca belirlenmiştir. Bir önermeyi kullanmak kurallara göre, satrançta bir hareket. Sadece bir taşı belirli bir yönde hareket ettirmek de değildir. Koşullara göre taşlar öyle hareket ettirilmeli ki, var olan sorunu çözebilsin ve oyunu kazandırabilsin. Böyle bir hareket dildeki bir cümleyi söylemeye benzer. Burada dikkat edilmesi gereken nokta koşullara göre ifadesidir.

Ayrıca İhsan Turgut'a göre Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar'da Tractatus'de değinmediği dilin başka bir özelliğinden de söz eder. Bu da dilin sosyal yönüdür. Bir dil, belirli kurallarca yöneltilen aktiviteler veya uygulamalar toplumdur, diye Wittgenstein'ci bir tanım yaparsak, bu

¹⁵⁶ Nuri Sağlam, "Wittgenstein: Dildeki Çözülmenin Sağaltıcı Etkileri", *Cogito Dergisi*, S. 33, 2002, s. 248.

kurallar kelimelerin dilde her tür kullanımını da kapsar. Öyleyse, bir kelime veya önerme, dil kurallarınca yöneltilen ve adına dil dediğimiz güncelliğin bir parçası olarak bir kelime veya önermedir.¹⁵⁷

“Ve böylece 'bir kurala tabi olmak' da bir pratiktir/ uygulamadır. Ve birisinin bir kurala tabi olduğunu düşünmek bir kurala tabi olmak değildir. Dolayısıyla 'özel olarak' bir kurala uymak olanaklı değildir: Aksi takdirde, birinin bir kurala tabi olduğunu düşünmek ona tabi olmakla aynı olacaktır.”¹⁵⁸ Buradan hareketle denebilir ki kurallar aynı toplum ve aynı kültür içinde veya aynı dil oyunu oynayanlar arasında anlamlı hale gelmektedir.

İnsan toplumda yaşayan bir varlık olarak, kurallara uyar ve onlara boyun eğer. Bu, yaşam için gereklidir. Kurallara kimse uymazsa anlamsız olurlar ve ortadan kaybolurlar. Kurallar bir işaret levhasına (stgnpost) benzer. İşaret levhalarına uymak bir eğitim ve kültür sonucudur. Herkes bunlara uyduğu zaman ancak bir anlam kazanırlar.

Wittgenstein'ın verdiği bu ve buna benzer örnekler de gösteriyor ki, kurallar özel değil kamusal (public) dır. Kurallar kamusal olduğu için, birden fazla kişinin bir kuralı öğrenmiş olması ve ona uyması gerekir. Bir kuralı izleme veya ona uyma aynı zamanda bir uygulama işidir.

Kuralların kamusal olması hata yapmayla ilgilidir. Eğer kurallar özel (prtivate) olmuş olsa idi, hata yapmak söz konusu olmazdı. Bir toplumda herkes bir kural yaratarak ona uymaya çalışsaydı, o zaman hata yapmak söz konusu olmadığı gibi, öyle bir toplumda yaşam da olanaksız olurdu. Bir insanın iyi veya kötü bir davranışta bulunduğunu söyleyebilmek için elimizde bazı toplumsal ölçülerin ve standartların var olması gerekir. Çünkü iyi ve kötü ancak bir toplumda söz konusudur.¹⁵⁹

Ayrıca Wittgenstein'nda özel dilin olmazlığına değinen ve Wittgenstein'ın Felsefi Soruşturmalar'ında geçen ifadelere yer veren Umut Morkoç'un da ifade ettiği gibi: “Böylelikle kuralı takip etmek bu kuralın kullanılacağıyla yani bir nevi gelenek ile ilişkilendirilir ve bu kuralların oluşturduğu gramatik bir yapı olarak dil, sosyal olanla daha doğru bir

¹⁵⁷ Turgut, B. Russel L. Wittgenstein, s. 86-88.

¹⁵⁸ Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, 202, s. 109.

¹⁵⁹ Turgut, B. Russel L. Wittgenstein, s. 88-89.

ifadeyle belli yaşam biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Gramer ve dil arasındaki ilişkiyi netleştirmek için vurgu yaptığımız bu yaşam biçimini dil ile dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütünü olarak bir ilişkiler ağıyla açıklayabiliriz. Bu ağ aynı zamanda anlamın kendisine referansla belirlendiği ağdır.

Peki, bir kuralı nasıl anlarız ya da bu kuralları nasıl ediniriz? Dil oyunun kurallarının yani gramerinin ne şekilde edinildiğine dair bu sorunun yanıtı aynı zamanda gramerin ne şekilde oluştuğunu da gösterecektir. Wittgenstein'a göre, kuralı bir uzlaşıyla ediniriz ve bu uzlaşma zamanla değişen dinamik bir unsurdur. Dolayısıyla uzlaşılarımızla beraber gramerimiz de değişir.

Burada söz edilen şey bizim doğal tarihimizdir, her zaman gözümüzün önünde olan ve belki de her daim gözümüzün önünde olduğu için kimsenin kendisinden şüphe etmediği şeydir. Bu yaşam biçimi kavrayışı dilin ne şekilde uzlaşımsal olduğunu anlamamızı sağlayabilir. Yaşam biçimini paylaşmanın uzlaşma dayandığını söylemek dilin zemininin oldukça sallantılı olarak hissedilmesine yol açabilir. Bunun nedeni uzlaşma bir sözleşme gibi algılama eğilimimizdir; oysa burada sözünü ettiğimiz uzlaşma bir söze dayanmaz, bu uzlaşma bir şekilde eyleyerek dahil olduğumuz, edimler üzerinde bir uzlaşmadır.¹⁶⁰

Konuşmaya inanırılık veren gerçeklik, bir etkinlik, hatta bir etkinlikler toplamı olarak kavranmaktadır, yoksa nesnelere, şeylere ya da tözlerden oluşan bir dünya değil. Referans evreni, konuşan kişilerin davranışlarının, tutumlarının ve çeşitli etkinliklerinin evrenidir.

Stanley Cavell'e (1926-2018) göre, Wittgenstein, dil oyunları kavramsallaştırmasını öne sürerek, dille nasıl oynandığını göstermeye çalışmamış, dilin bir pratik olduğunu öne çıkartmıştır. Belirli bir dilde bulunan dil oyunları, bu oyunu oynayanların, bu dili konuşanların, bu oyun içindeki yaşam biçimlerini gösterir.¹⁶¹

Yine bir önermeyi öğrenmek demek, onu anlamak demektir. Bir dili anlamak demek, onu anlamak demektir. Bir dili anlamak demek, onu

¹⁶⁰ Umut Morkoç, "Geç Dönem Wittgenstein Felsefesinde Gramer Kavramı ve Dilin Otonomisi", *Kilikya Felsefe Dergisi*, C. 2, S. 2 (2016) s. 103-105.

¹⁶¹ Mehmet Ulukütük, "Anlamın Dilselliği İçindeki Oyunsallık: Gadamer Ve Wittgenstein'de "Oyun" Kavramı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 11, S. 40 (2009), s. 218.

bilmek, yani gramer kurallarını ve tekniğini bilmek demektir. Bir dili öğrendiğimiz zaman sadece bir kuralı veya tekniği değil, bütün kurallar dizisini ve bütün karmaşık teknikleri öğrenmiş oluruz. Bir dili konuşmak için, sadece bir uygulamayı (practice) değil, bütün uygulamaları bilmek gerekir. Dil, birçok uygulamanın bir uygulamasıdır. Nitekim dil oyunları da dili böyle bir uygulama alanı yapar.¹⁶²

Şunu açıkça söyleyebiliriz: Kural sadece uygulamasındadır. Bu durum mantığın kesinliğini dışlamaz; fakat onu dile yerleştirir. Bu nedenle Wittgenstein Felsefi Soruşturmalar'da kurallara ilişkin doğru bir kavramı araştırmaz; fakat kuralları düşünme, araştırma ve inceleme yöntemini belirlemeye çalışır. Kuralları düşünmenin en güvenilir yolu, onların ne işe yaradıklarını belirlemektir. Kuralın beş fonksiyonu vardır. Bunlar:

1. Dilimizin gramerinin sistemli olmasını sağlamak ve anlamı oluşturmak. Dilin sistemli olması için kurallar olmalıdır. Wittgenstein bunu ara dönemde keşfetmişti. O, Felsefi Gramer'de demektedir ki,

Bir şeyi parmakla göstererek "kırmızı" diye açıklamak, onun kullanımını için iyi bir kural verir. Parmakla göstermediğimiz durumlarda kurallar başka türlü verilir. Tüm kurallar anlam verir. Kurallar anlamı oluşturur, anlamadan sorumlu değildir.

2. Kullanımları düzenlemek: Kurallar dilin anlaşılmasını sağlar. Reel dünya için yasalar ne ise önerme için de kural odur.

3. Felsefi sorunların çözümünü vermek:

Dille, açık kurallarla uyumlu bir süreç olarak ilgileniyoruz; çünkü felsefi problemler, kelimeleri kullanım kurallarımızla ortadan kaldırmamız gereken yanlış anlamalardır.

4. Eylem oyununu mümkün kılmak: Kural, eylemler için bir işaret levhası Dille, açık kurallarla uyumlu bir süreç olarak ilgileniyoruz; çünkü felsefi problemler, kelimeleri kullanım kurallarımızla ortadan kaldırmamız gereken yanlış anlamalar gibidir; nasıl davranmamız gerektiğini işaret levhası yani kurallar belirler; bunu da öğreniriz.

5. Dil oyunlarımızı yönetmek: Dil oyunları özel kurallarla oynanır. Bu kurallar üzerinde uyuşum vardır. Kural ve oyun arasındaki ilişki çok

¹⁶² Turgut, B. *Russel L. Wittgenstein*, s. 90.

çeşitlidir. Ancak kuralların dil oyunlarını yönetmesinin de bir sınırı vardır. Bir dil oyununun bütün görünüşleri kurallar tarafından yönetilemez. Örneğin bir tenis topunu rakip sahaya gönderirken topun yüksekliğini ya da şiddetini belirleyen bir kural yoktur. Bu durum, tenisin bir oyun olmasına engel değildir.

Kurallar öğrenilir. Kuralların öğrenilmesiyle dil oyunları arasında ters bir ilişki vardır. Yani önce kurallar değil; dil oyunları öğrenilir, çünkü dil oyunları bir yargıç gibidir. Kuralları öğrenerek yeni bir dil oyunu öğrenmeyiz; fakat dil oyununu ustaca oynayarak yeni dil kuralları öğreniriz.¹⁶³

Fonksiyonları ne olursa olsun; kuralların önemli bir özelliği şudur: Kurallar raylar değildir yani uygulamalarını içermezler. Bana uygulamalarını emretmezler. Rayları izlemeyiz; fakat raylar boyunca gideriz.

Görüldüğü gibi Wittgenstein, burada iki mitolojiden söz eder: İzole yorumların art arda gelişi mitolojisi ve Kurallar mitolojisi. Wittgenstein bu iki mitolojiyi karşıt sayar.

Wittgenstein'a göre kurallar kişilerin davranışlarını belirler. Bu belirleme kuralın uygulamasının somut durumundan bağımsızdır ve mekaniktir.

Her şeyin önceden kuralda bulunmasını ve bütün adımların atılmış olmasını Wittgenstein “kural mitolojisi” diye niteler. Kural mitolojisi dünya görüşünün sonucu olan bir başka mitolojiye, yorum mitolojisine karşıttır. Yorum mitolojisi nesnelere görme biçimimizden doğar.¹⁶⁴

Yine hatırlamamız gerekir ki her oyun karakteristik bir biçimde bize başkaları tarafından öğretilir ve yine karakteristik olarak oyunlar kurallarca yönetilen faaliyetlerdir ne var ki bu özellikler elbette bir şeyi bir oyun yapmaya yetmez. Bu da ‘oyun’ sözcüğünün yerini tuttuğu tek bir şey olmadığı anlamına gelir.¹⁶⁵ Bu durumda bir kere daha görüyoruz ki hem kurallar hem de dil oyunları için düşünülecek olursa bu ikisini aşan veya ikisinin ötesinde bir şey aramak mümkün gözükmemektedir.

¹⁶³ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 348.

¹⁶⁴ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 350.

¹⁶⁵ Magee, *Büyük Filozoflar*, s. 339.

Wittgenstein'in görüşüne göre, "bizler çok çeşitli uyarıcı ya da anımsatıcıları belli bir amaç için bir araya getirmekteyiz." Amaç ise dilin karakterini yanlış anlama dürtümüzün yarattığı entelektüel karışıklıkları ortadan kaldırmaktır. Söz gelimi genel bir teorinin olmadığı ve olamayacağı yerlerde bir genel teori açlığı çekiyoruz. Hiçbir temelin söz konusu olmadığı yerlerde temel arayışı içine giriyoruz; sadece aile benzerliklerinin olduğu yerlerde ise öz hasreti çekiyoruz. Bunlar Wittgenstein'in, filozofların karakteristik olarak –gerçekte kaçınılmaz bir biçimde- yaptıklarını düşündüğü çok tipik yanlış türleridir ve felsefi betimlemenin amacı, bu yanlışları yaptırarak dürtüyü ortadan kaldırmaktır.¹⁶⁶

Buraya kadar denebilir ki kurallar dil oyunlarının düzenli olmasında ve bizzat oynanmasında etkilidir. Dil oyunu içindeyken şu kurallara göre bu dil oyununu oynayalım diyemeyiz. Dil oyununun içinde kurallar şekillenir. Dil oyununu ne kadar iyi ve yerinde oynarsak kurallar da o kadar yerinde kullanılmış olacaktır.

2.4.4. Dil Oyunları ve Anlam

Wittgenstein ilk dönem eseri olan *Tractatus*'ta dilin tek işlevi gerçekliği yani dış dünyadaki olguları resmetmekti. Anlam ise, kabaca isim ile nesne arasındaki ilişkiden oluşmaktaydı. Geç dönem eseri olan *Felsefi Soruşturmalar*'da ise anlam kullanım ile birlikte anılır olmuştu. İlk dönemdeki anlam yerini kullanıma bırakmıştı. Yine geç döneminde dilin görevi sayısız ifade biçimlerine konu oluyordu ve kelimelerin de yine çok farklı görevi vardı. Bu farklılık ve çeşitlilikle ise Wittgenstein, ilk döneminin aksine dilin bir özü ve mantıksal yapısı olduğundan vazgeçmişti.

Ayrıca Wittgenstein dildeki kelimelerin anlamını, dil oyunlarında yer alan yaşam biçimlerinin kullanımı ile ele aldıktan sonra *Felsefi Soruşturmalar*'da dildeki kullanımın düzenleyici unsuru olarak kuralları görmüş ve bunları belirten bir gramer anlayışına gitmişti.

Böylece Wittgenstein geç döneminde ideal dillerden gündelik dile yönelmiştir. Geç dönemindeki amacı dil bilgisi ile dilin kullanımlarına

¹⁶⁶ Magee, *Büyük Filozoflar*, s. 348-349.

açıklık getirerek bir kimsenin kullanımı nasıl anladığına bakmak ve anladığı şey hakkında varsa yanılgılarını gidermektir.¹⁶⁷

Wittgenstein'in ilk dönem düşüncesinde dünyanın bir resmi olan dil, sabit ve belirli anlamlardan oluşurken; geç dönem felsefesinde bu dil yerini, dil oyunlarının kuralla dayalı etkinlikler olarak gerçekleştiği ve anlamın farklılaştığı bir dile bırakmaktadır.

Hatırlanacak olursa *Tractatus*'ta anlam, dilin gerçekliğe işaret etmesi veya gerçekliği göstermesi olarak kabul edilmişti. Bunu şu ifadelerden anlıyoruz: "Temel imlerin imlemleri, açıklamalarla açıklanabilir. Açıklamalar, temel imleri kapsayan tümcelerdir. Bunlar, öyleyse, ancak bu imlerin imlemleri önceden tanınıyorsa anlaşılabilir."¹⁶⁸

Ve yine aynı eserin bir başka yerinde bu durum şu şekilde geçmektedir: "Tümce anlamını gösterir. Tümce, doğru olduğunu da, durumun nasıl olduğunu gösterir. Ve durumun öyle olduğunu da söyler."¹⁶⁹

Ayrıca *Tractatus*'ta anlamın doğruluğu, önermenin bir olguyu doğru tasvir edip edememesindeydi. Buna rağmen, ikinci dönemde Wittgenstein'a göre toplumun içerisinde bulunan bireylerin, uzlaşmada aldığı kararlar önermenin doğruluk değerini belirler. Bu anlamda doğruluğun temelleri çoktan parçalı puzzle'ı andırır. Bu puzzle, tüm toplumsal ve kültürel koşullardan oluşan parçalardır. Temel dediğimiz şey ise bu parçaların bir araya gelmesiyle oluşur. Bir önermenin doğruluğunun temeli uzlaşma içerisinde bulunan parçaların uyumuna da bağlıdır. Fakat temelin kendisinin doğruluğunu ölçebileceğimiz bir koşul bulunmamaktadır.

Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalarda ise anlamın dil oyununda yerini alacak çok çeşitli kullanımda olduğunu söylemiştir. Kuralların dil oyununda çok farklı rollere büründüğünden de yine bu eserinde bahsetmiştir.¹⁷⁰

Hatırlanacaktır ki Wittgenstein'in son dönem felsefesinde ise dilde yer alan dil oyunlarının kullanım bağlamlarının bir betimlenmesi olan dil bilgisi kuralları, sözcüğün anlamlı olmasının bir ölçütünü oluşturmaktadır. Ancak dil bilgisi kuralları, sözcüğün anlamlı olma ölçütlerinden yalnızca birini

¹⁶⁷ Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 109

¹⁶⁸ Wittgenstein, *Tractatus*, 3.263, s. 35.

¹⁶⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.003, s. 47.

¹⁷⁰ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 202, s. 42.

ifade etmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, yaşam biçimleri, dil oyunları ve kural izleme fenomenleri de sözcüğün anlamlı olabilmesinin temelinde yer almaktadır. Bu bakımdan dil bilgisi kuralları, onun son dönem felsefesinde yer alan ve anlamın oluşmasında etkili olan, yaşam biçimleri, aile benzerlikleri, dil oyunları ve kural izleme fenomenleri ile ilişkili olarak, anlamlı olmanın bir koşulu olarak görülmeli ve anlaşılmalıdır. Yani burada dil bilgisi Tractatus'taki mantığın görevini üstlenmiştir denemez.

Ayrıca dil oyunları; dildeki kültürel kodların olduğu bir tür iletişim şifreleridir. Bu şifreleri ancak yaşamdaki yapıp etmelerin içerisinde bulunan ve bizzat uygulayıcılar tarafından algılanabilen bir durumdur. Dil oyunları kendini her zaman dünya ve zamanın şartlarına göre oluşturabilen yapılardır. Dil oyunları, hem dilin en ilkel biçimine sahiptir hem de oyunun iç dinamizmine göre kendini yenileyebilir. Oyun konusunda bir sınırlama yoktur. Bir dil oyununun oluşması için kendini var olanların dışında ve farklı bir kural üretme sistemine sahip olması gerekir. Bu yüzden dil oyunlarının hepsinin kendine ait özel bir kuralı vardır. Bu kuralın ne olduğu sadece kullananlar tarafından anlaşılabılır.

Wittgenstein'in ilk dönem düşüncesinde dilin anlamı, gösterme ya da işaret etme yönüyle bu anlayış geç döneminde dilin kullanımına yani bağlam içindeki yerinin bilinmesine evrilmiştir.

Bu yüzden anlam (sözcüğün işaret ettiği gösterim) ile kural arasında bir karşıtlık vardır. Sözcükte asıl olan anlam, onun gösterimidir. Bu yüzden sözcük aynı gösterime sahip başka bir sözcükle yer değiştirebilir. Böylece cümlede gösterim için bir yer sabitleştirilmiş olur ve o gösterimi ifade eden bir başka sözcük, aynı görev için kullanılabilir.¹⁷¹

Anlaşılabacağı üzere aynı kelimeler farklı anlamlara farklı kelimeler de aynı anlamlara gelebilecek şekilde zaman zaman kullanılabilir. Bir cümleyi anlayabilmek için bağlamı, kullanımı, çevreyi, beklentileri, hayalleri, gerçekleri kısaca; dünya görüşünün tamamını bilmek gerekir. Aksi halde

¹⁷¹ Bkz. J. Th. Price, Language and Being in Wittgenstein's Philosophical Investigations, Janua Linguarum, Series Minor, No: 178, Gravenhage The Hague, Mouton, 1973, s. 122, Ayrıca bkz. D. Poole, The Later Philosophy of Ludwig Wittgenstein, University Of London Press, 1963, s. 132. Alıntılardan, Hüseyin Subhi Erdem, Wittgenstein'in "Dil Oyunu" Kavramı Bağlamında Kognitif ve Temel Önermeler Hakkında Bir Değerlendirme, s. 158

kişiler yaşadıkları olaylar neticesinde cümlelere anlam vermeye çalışırlar. Bu da ancak bir yorum olur ötesine geçmez. Uzlaşım bir cümleye ne anlam vermişse onun peşine düşülmelidir. Aksi halde uzlaşımın dışında bir anlam vermeye çalışmak kişilere yük olacaktır.

Dil oyunlarının sağlıklı olabilmesi ve anlam taşıması için sözcüklerin dizilişlerinin gramerle sağlandıktan sonra yani bir düzene girdikten sonra kullanımının bununla betimlenmesi gerekir. Kullanımın anlaşılması ise aynı dil oyununun anlaşılmasından geçmektedir. Diğer türlü anlam ortaya çıkmaz sözcüklerin bir anlamı olsa bile bu anlam yine de anlaşılabilir kabul edilir.

Öte yandan Özcan'ın Wittgenstein'da anlam ile ilgili en önemli gördüğü noktalardan biri de anlam ile yorum farkı hatta karşıtlığıdır. Wittgenstein'a göre eğer yorumu kabul eden bir ilkeye sahipsek bu defa o yorumların her birine ayrı ayrı bir açıklama da getirmek durumunda kalırız ve bunun bir sonu gelmez. Üstelik bu yorumlar bir açıklama yani bir cevap da olmaz çünkü; sadece birer yorum olmaya mahkumdurlar. Ayrıca yorumlar bize gerçek bir cevap vermez. Ancak anlamı açıklarken iki şeyi şeye dikkat etmelidir:

1. Açıklama yorum olmamalıdır; dilin kullanımının sınırları içinde verilen bir imkan ya da olasılık olmalıdır.

2. Dayanacağımız ikinci açıklama, yanlış anlamadan kaçın-mak için, bir başka açıklamaya, üçüncü bir açıklamaya ihtiyaç duymamalıdır.¹⁷²

Görüldüğü gibi anlam içinde sadece tek bir açıklama taşır ve bu anlam da o dil oyununa vakıf olan herkesçe anlaşılır. Tabii burada unutulmaması gereken bir diğer nokta da dil oyunlarına katılmak için de uzlaşımın biliniyor olması gerçeğidir. Yorum ise içinde tek bir açıklama taşımadığı gibi içinde çok çeşitli söylemler ile anlamın ancak üzerini örter veya anlamı belirsizleştirir.

O kadar ki kişiler örneğin bir metin okurken anlam yerine yorumlara denk gelir bu defa da her bir yorumu sanki bir açıklamaymış gibi görür ve yorumu anlam kabul eder. Böylece anlam ve yorumun farkını ortaya koyan Wittgenstein, hermenötiğin tam karşısında bir tavır takınmıştır diyebiliriz.

¹⁷² Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 317-318.

Bununla birlikte Wittgenstein, anlamın imde/işarete içkin olduğunu savlayan gizemli metafizik bir anlayışı da reddeder. O, pek çok kişi tarafından, bizim söylemimizin karşılıklı olarak bir diğerine aktarılması ve birbiriyle kıyas edilmesi mümkün olmayan bir dil oyunları dizisi olduğunu gösterir. Biz içinde rasyonalitenin evrensel standartlarını barındıran ve her şeyin herkes için akledilebilir olduğu büyük bir dil oyununa değil, her biri kendi iç akledilirlik standardına sahip bir dizi küçük dil oyununa iştirak ederiz.¹⁷³

1. Kelimelerin, kullananlardan bağımsız, kendi başlarına anlamları yoktur; anlam, kelime aracılığıyla bağlama otomatik olarak taşınan bir şey değildir.

2. Anlamsız bir kelimeye anlam verilemez yani kullananların vermediği anlam, bir kelimeye yüklenemez. Bir kelimenin anlamı, sadece kullananların verdiği anlamlardan biri olabilir.¹⁷⁴

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kişilerin yaşadıkları ile anlam arasındaki ilişki ne eksik bırakılmalı ne de ona fazla yer verilmelidir. Kişilerin deneyimleri, içsel yaşantıları tamamen es geçilmeden anlam serüveninde yerine yerleştirilmelidir. Unutulmamalıdır ki içsel yaşantılar kişiye özeldir ve anlamını uzlaşımından kazanmaz. Bu durumda psikolojik durumlar hayatın doğal bir parçası bu kabul edilebilir bir şeydir fakat uzlaşımın içinde olup olmadığına dikkat edilmelidir.

Bir şeyi anlamak dilsel olan veya olmayan bir şeyle anlamaktır. Örneğin “bububu” kelimesiyle “Yağmur yağmazsa gez-meye gideceğim.”i anlayabilirim. Bu, açıkça göstermektedir ki, anlamın grameri, bir şeyi tasavvur etmenin gramerinden farklıdır. Wittgenstein’da önerme, kesinlikle anlamlı bir sözcüktür; çünkü önermenin doğru veya yanlış olduğunun söyleyebilmemiz mümkündür. Peki, aksi durumdaki yani doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olmayan önermenin statüsü nedir? Wittgenstein

¹⁷³ Bkz J. R. Searle, *Mind, Language and Society, Philosophy in the Real World*, Basic Books, New York, 1999, s. 12. Alıntılayan: Hüseyin Subhi Erdem, Wittgenstein’in “Dil Oyunu” Nosyonu Bağlamında Kognitif ve Temel Önergeler Hakkında Bir Değerlendirme, s. 159.

¹⁷⁴ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 319.

bunu önerme değil de sözde önerme diye niteler. Sözde önerme hem gerçek bir önermeye hem “Bu, yuvarlak karedir.” gibi saçma önermeye karşıttır.¹⁷⁵

Anlamsız önerme ise aktüel referansı olmayan önermedir. Örneğin artık günümüzde Excalibur olmadığı halde “Excali-bur’un keskin bir ağzı vardır.” önermesi anlamsızdır.

Anlamsız önerme karşıtıdan daha doğru veya daha yanlış olmayan önermedir. Örneğin “Excalibur’un keskin bir ağzı vardır.” önermesi “Excalibur’un keskin bir ağzı yoktur.” önermesinden ne daha doğrudur ne daha yanlıştır. Aynı şekilde “Günümüz Fransa’nın kralı keldir.” Günümüzde Fransa kralı olmadığı için anlamsızdır. Bu anlamsız anlayışı Wittgenstein ile mantıkçı filozoflar arasındaki en önemli karşıtlıktır.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 326.

¹⁷⁶ Özcan, *Dil Felsefesi III*, s. 326-327., Mantıkçı Pozitivistlerin Dil Anlayışı İçin Ayrıca Bkz: Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılap Yay. 2003, İstanbul, s. 125-128.

3.BÖLÜM

KELAM'DAKİ MÜTEŞABİH SORUNUNUN L. WITTGENSTEİN'İN DİL OYUNLARI ARGÜMANI ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Din Dilinin Kapsamı ve Sınırlılıkları Açısından Dil Oyunları

Geçmişten bugünümüze önemi her geçen gün artarak gelen dil, insanların birbirleriyle anlaşmalarını, duygu ve düşüncelerini iletmelerini sağlayan en önemli araçtır. Dilin işlevi sadece geçmişini bugüne aktarmak olmamış, dili hayatlarının hemen hemen her alanında kullanan insanların birbirlerine, nesnelere ve olaylara karşı nasıl bir bakış açısı ile geliştireceklerini göstermekte de faydalı olmuştur.

Buradan hareketle dil, insanların bakış açılarını ve düşüncelerini etkileyerek insanın en başta kendini daha sonra da evreni anlamasında etkin bir rol oynamaktadır. Çünkü insan evren ile ilişkisini çoğunlukla dil ile gerçekleştirir. Varlık dünyasını keşfederken, anlam ararken, anlama ve yaratma faaliyetleri bakımından insanın en çok tercih ettiği araç dildir. Bu yönüyle insanın varlık sahasına ayak bastığı ilk andan itibaren onun dil ile kurduğu etkileşim, insanın ayırt edici bir özelliği olarak onun bir dile sahip olması bize; konuşma, anlam arayışı sonucunda her türlü anlam üretme ve anlama edimleri ile aynı şeyi ifade edebileceğini göstermektedir.¹⁷⁷

Anlam üretme konusunda akla gelen birinci nokta insandır. İnsanın ise dünyadaki olan bitenden etkilenmesi ve yine tüm olan bitene karşı bilinçli bir tavır takınması söz konusudur. Bu sebeple insanın her zaman ve her şartta söyleyecekleri yani dili kullanarak oluşturacağı bir tecrübesi vardır.¹⁷⁸

“İnsan, kendi varlığına dâhil olan ne varsa onları adeta bir fabrika gibi işler ve yeni teşekküller halinde dışsallaştırır. Duygular, düşünceler, hayaller, değerler, özlemler, beklentiler, nefretler, düşmanlıklar ve dostluklar, “ifade etmek istediklerimiz”in dışı yansımalarıdır. Dil, bu yansımaların en önemli araçlarından ve yollarından biridir.¹⁷⁹ Bu nedenle dil ve dil üzerine yapılan her türlü analizler önem arz etmektedir.

Dil; kendisinde hayat bulduğu toplumun bilgi, değer ve yaşantı biçimlerini ifade eden bir semboller dizgisidir.¹⁸⁰ Bu anlamda dil, insanların

¹⁷⁷ Nadim Macit, *Dünya Dil Sistemi ve Dini Söylem Laik-Demokratik Söylem Ve Teoloji*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010, s. 17-18.

¹⁷⁸ Paul Riceour, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. G. Yavuz Demir, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2007, s. 28.

¹⁷⁹ Cevdet Özdemir, “Kimlik ve Söylem”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl: 2001, C. 2, S. 2 (2001), s. 112.

¹⁸⁰ Macit, *Dünya-Dil Sistemi*, s. 17.

toplumsal iç içe geçmişliklerinin, birlikte yaşamının her türlü ifadesi ve aracıdır. Dil ve toplum bu yönüyle birbirinden ayrı düşünülemezdir. Ayrıca yukarıda da ifade ettiğimiz gibi dil sadece bir iletişim aracı değil, o aynı zamanda kendi içinde bir dünya görüşü taşıyan ve bu nedenle o dil dünyasında varlık sahnesine çıkan bireylere olay ve olguları değerlendirme çerçevesi sunan önemli bir unsurdur. Dil en az iki kişi arasında iletişim aracı olması bakımından da toplumsal niteliklidir. Bu nedenle toplumsal yapı ile sıkı bir ilişki içindedir. Bu ilişki karşılıklı bağımlılık ve etkileşim şeklinde cereyan etmektedir.

Geleneksel dil anlayışına göre ise ister isim ister fiil olsun, dildeki her kelime, belli bir durum, nesne ya da olaya atıfta bulunur ve cümleler de bu kelimelerin birleşiminden oluşur. Her kelimenin temel bir anlamı vardır ve bu anlam kelimeyle sıkı bir bağlantı içindedir. Zira, kelimeler nesne, durum, olgu ve olayları temsil ederler.

Her dilin içerisinde kullanıma bağlı olarak “özel dil” gelişir. Bu özel dillerden biri de kuşkusuz din dilidir. Bütün dinler içinde doğduğu dil dünyasında gerçeklik kazanır. Ancak din bu kültürel dünyayı kendi görüşü açısından yeniden inşa eder. Dil yoluyla kendi gerçekliğini daha güçlü kılar. İnsanın düşünce ve davranışlarını etkilemeyi amaçlayan din, dil aracılığı ile bilgi, anlam ve bilinç telkin eder. Dildeki birtakım kavramlara yeni anlamlar yükleyerek dili kendisi için kullanır. İnsan iki yaşam alanı içinde varlığını sürdürür. Bunlardan biri fiziksel çevre ve diğeri ise kültürün manevi alanıdır. Bu manevi dünya dil aracılığıyla inşa edilir. Din de kendi kutsal dünyasını dil üzerinden kurar. Geçmişte böyle olduğu gibi günümüzde de din, dili hakikati inşa aracı olarak kullanmaya devam etmektedir.

Dil gerek biçim gerekse içerik olarak farklı kullanım özelliğine sahiptir. Dilin farklı kullanımını sadece tarihsel değil aynı zaman dilimi içerisinde farklı alanlarda ve değişik yaşam biçimlerine sahip topluluklarda da kendisini göstermektedir. Buna bağlı olarak benzer şekilde din içerisinde oluşmuş farklı dinî grupların da kendine özgü bir dili, diğer bir ifadeyle kendine has din dili söz konusudur. Bu nedenle bir dini veya dinî bir grubu anlamak beraberinde o gruba hâkim olan dili bilmeyi ve anlamayı da gerekli kılar.

Birçok faktöre bağılı olarak toplum değişir, toplumla birlikte dil de bu değişime ayak uydurarak değişir. Dil içerisinde özel bir kullanıma işaret eden din dili de değişir. Bundan dolayı dinî gruplar birtakım kavramlara yeni anlamlar yükleyerek kendilerini yeniden üretme çabasına girerler. Sosyolojik açıdan gerek dinî gruplar arasındaki değişimi analiz edip anlamak ve gerekse toplum genelinde din algısındaki değişimi görebilmek için dilsel çözümler önem arz etmektedir. Dinî hayatın analizinde dil oldukça verimli bir alan teşkil etmektedir.

“Din dili” ifadesi en geniş anlamıyla bütün teolojik konuşmaları içine almakla birlikte, onunla daha dar anlamda kutsal metinlerin dili kastedilmektedir. Teolojik konuşmalar ve kutsal metinler Tanrı’nın zati, sıfat ve fiilleri, lemin yaratılması ve sonuna dair ifadeler, ölüm ötesi hayat, peygamberlerin mucizeleri, melek, cin ve şeytan adıyla yer verilen metafizik varlıklar, geçmişe ait birtakım kıssalar ve meseller, dini emirler, yasaklar ve diğer ilke ve konuları içermektedir.

Genel din dili tartışmaları içerisinde alt bir başlık olarak ele alınan vahiy dilini, İşlm dini söz konusu olduğunda, Kur’an Dili olarak anlamak mümkün gözükmektedir. Çünkü Kur’an’ın kullandığı 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 üzüm yöntemlerini, din diliyle ilgili çalışma içerisinde kabul etmek mümkündür. Bu bağlamda İşlmî literatürde Kur’an İlimleri (Ulmu’l-Kur’an) olarak ele alınan konuların ne’liğine ilişkin fikirlerin günümüz açısından yeniden değerlendirilmesi 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 durmaktadır. Bu bağlamda din dilinin ne anlama geldiğinin belirlenmesi, gerek bir gerçeğin ifade edilmesi ve gerekse Müslümanlar açısından Kur’anî vahyin sağlıklı bir şekilde tebliğ edilmesi açısından oldukça önemlidir.

İşlm dünyasında çeşitli dil tanımları yapılmıştır. Dilin kaynağının ne olduğu hakkında çeşitli tartışmalar da mevcuttur. Dilin kaynağının uzlaşım

mı yoksa ilâhî mi olduğu hakkındaki ayrımlar dilbilimsel ya da sosyolojik düzlemde değil daha çok rey ehli ile hadis ehli ya da Mu'tezile ve Ehlisünnet arasındaki tartışmaların başka bir şekilde gelişmesidir. Rey ehli fıkıhçılar ve Mu'tezilî kelâmcılar fıkıh ve kelâmdaki ilkelere bağlı kalarak uzlaşım görüşünden yana olurken Ehlisünnet ise aynı sebepten fikhî ve kelâmî prensiplerin zorunlu kıldığı ilâhî belirleme yani dilin kaynağının vahiy olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Her iki grup da kaynak olarak bir dil koyucunun varlığını kabul etmişlerdir. Farklılaştıkları nokta ise dil koyucu kaynağın, vahiy alan bir peygamber mi yoksa filozof mu olduğu hususu olmuştur.

Kelâmcıları da beyân alimleri kategorisine yerleştiren Câbirî'ye göre beyânî bilgi sisteminin temel tartışma noktasını lafız-mana ikilisinin birbirinden kopuk iki ayrı alan olarak ele alınma yönelimi oluşturur. Bu problem sadece kelâm ilminin değil tüm İslam ilimlerinin de temeli olmuştur, denebilir. Dilbilimcilerin dildeki sözcükleri bir araya getirip sözlük hazırlarken takip ettikleri metotta bu durum açıkça görülmektedir. Bu, genel olarak Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) Arap alfabesinin harflerinin oluşturulabileceği bütün kelime kombinelerini ortaya koymak için kullandığı yöntemdir. Halil b. Ahmed Arapçada anlamı olan kelimelerin yanında anlamı olmayan kelimeleri de belirleyerek incelemiştir. Bu yöntem, lafızlara, Arapların konuşurken ve varlıklara isim verirken bu lafızları kullanmış olabilecekleri gibi onları hiç kullanmamışlık ihtimali de olan zihnen mümkün varlıklar olarak bakılmasının temelini atmıştır. Varsayıma dayanan bu kelimelerin gerçekte Araplarca kullanılır olup olmadığının kontrolü ise kulağa dayanarak yani Arap dilinin tümevarımsal bir tarzda bütünüyle taranmasıyla gerçekleşecektir. Ancak böyle bir tarama, Arap kabilelerinin çokluğu, farklı bölgelere dağılmış olmaları ve lehçelerindeki farklılıklar gibi sebeplerden ötürü tam ve mükemmel bir tümevarım olamamıştır. İşte bundan dolayı kullanılmayan kelimelerin, en azından tedvin sırasında kullanılmayanların bu şekilde nitelenmesi, kesin bir niteleme olmayıp geçici ve değişebilecek tarzdadır. Ayrıca bu tür kelimeler her ne kadar anlamları olmasa da bir tür varlığa sahipmiş gibi değerlendirilir. Bunun anlamı ise, Arapçada daha başlangıçtan beri lafzın manadan

müstakil, özel bir varlığının bulunmasıdır. Lafız ile mana arasındaki bu ilişki de buradan hareketle farklı yönelişlere sahip olma ihtimali olan ve birden çok belirleyici etkenin tesirinde kalabilen bir ilişki olmaktadır.¹⁸¹

Halil b. Ahmed'in izlediği metot, Arap dilinin tedvin döneminde maruz kaldığı yapay bir oluşum gibi durmaktadır. Onun izlediği bu metot Arap dilini donuk ve değişmez kalıplara yerleştirmiş, kelime sayısı olarak sınırlı, dönüşüme sınırlı miktarda izin veren ya da değişime kapalı bir hale getirmiştir. Yine bu dili tarihsellik boyutu olmayan bir dile çevirmiştir.¹⁸²

Öte yandan şunu da ilave etmek lazımdır: Dil derleyiciler ve nahiv kurallarını koyanlar, bedevilerin diline yönelmişlerdir. Câbirî'ye göre beyân alimlerinin bu konuda düştüğü hata, Kur'an'ın dikkat çekmek için kullandığı araç ve yöntemleri akıl yürütmek için kurallaştırmaları ve düşünmek için mantık haline getirmeleridir. Bu yapılırken de nassın yerine ikinci kaynak olan bedevî dünyasının yöntem ve araçları tercih edilmiştir. Halbuki Bedevîlerden derlenen bu dil adı geçen ihtilafları çözebilecek güce sahip değildir.¹⁸³

Lafız-mana problemi nahiv, fıkıh, belagat ve kelâm ilmi gibi daha birçok alanın ilgilendiği bir konu olmuştur. Burada söz konusu problemin, özellikle Kelâm İlmi'ne yansımalarının muhkem-müteşâbih problemi, te'vilin sınırları, Kur'an'ın mucizeliği ve mahluk olup olmadığı yönünde olduğu görülmektedir.

Kelâmcıların Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusundaki tartışmalara getirilen ve orta yol çözümü olarak da bilinen Kur'an'ın manaları (kelâm-ı nefsi) bakımından kadim, lafız ve harfleri (kelâm-ı lafzî) bakımından ise muhdes olduğu anlayışı¹⁸⁴ lafız ve mana arasındaki ayrışmayı daha da artırmıştır.

¹⁸¹ Muhammed Âbid el- Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 53-55.

¹⁸² Câbirî, a.g.e. s. 84.

¹⁸³ Câbirî a.g.e. s. 325.

¹⁸⁴ Kelâm, nefsi ve lafzi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlk kez İbn-i Küllâb olarak da tanınan Abdullah b. Said el-Kattan'ın (ö.240/854) dile getirdiği nefsi (veya zâtî) kelâm diğer sıfatlar gibi Allah'ın zâtı ile kaim bulunan, harf ve ses gibi beşerî hiçbir unsur taşımayan, Allah'tan başka hiçbir varlık tarafından algılanması mümkün olmayan kelâmdır ve kadimdir. Lafzi kelâm ise nefsi kelâmın beşer idrakine uygun olarak ses ve harfle ifade edilmiş ve dünya dillerinden birine çevrilmiş olan kelâmdır, dolayısıyla mahlûktur. Başka bir ifadeyle ilahî sözleri kullara ulaştıran harf ve seslere kelâm-ı lafzi

Düşüncenin ölçütü dil olarak algılanmaya başlanmasıyla beraber Kelâm İlmi'nin konularının zaman ve mekânın ötesinde bir boyuta sahip olmasından kaynaklı olsa gerek dil de tıpkı kelâmî konular gibi metafizik bir düzeye kaymıştır. Dil düşünceye, lafız manaya, söylem akla hakim hale gelmeye başlamıştır. Bu hususa kelâmcıların Kur'an'ın mahluk olup olmama meselesinde takındıkları tavır örnek olarak gösterilebilir.¹⁸⁵ Kelâmcılar bu konuda ilgilerini Kur'an'ın içerdiği anlamları ve onun sosyal, ahlaki yönleri yerine lafzına yöneltmişlerdir. Neticede de tamamen olmasa da Kur'an lafızlardan ve seslerden ibaret gibi olmuş, amaç ve manaları, gönderiliş amacı, sosyal hayattaki işlevleri geride kalmıştır.

Batı'da ise yirminci yüzyıl ile beraber yapılan dil felsefesinin konularını ilgilendiren tartışmalar yeni yorum ve yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda da dinî söylem ve ifadelerin mantıktaki yeri tekrar sorgulanır olmuştur.¹⁸⁶

Din dilinin bir sorun teşkil etmesinin çeşitli sebepleri olmakla birlikte “Mantıkçı Pozitivizm” ya da “Mantıksal Atomculuk” adıyla bilinen düşünce akımlarının etkisi özellikle akla gelmektedir. Alfred Jules Ayer (1910-1989) gibi daha birçok filozofun mantıkî düzlemde geliştirdikleri yöntemlerini din diline de uygulamak istemeleri sonucunda burada ölçü olarak bilimin kullandığı ilkeleri kabul etmeleri ile dinî ifadelerin saçma ve anlamsız

denir. Bunlar Allah'ın zâtında bulunmayıp herhangi bir nesnede yaratıldıklarından hadistir ve mecazî olarak kelâm-ı ilahî diye adlandırılır. Şüphe yok ki lafzî kelâmı bu şekilde meydana getiren Allah'tır. Bu lafızlar (Kur'an metinleri) O'nun zâtı ile kaim olan kelâma delalet ettiği için yine Allah kelâmıdır ve başka sözlerde bulunmayan özelliklere sahiptir. Kelâm-ı nefsi, ezelde henüz gerçekleşmemiş olan olayların gelecekte vuku bulacağı tarzda Allah'ın zâtında mevcuttur. Olaylar gerçekleşince onlardan "vuku bulmuş" diye kelâm-ı lafzî ile haber verilir. Yaratıklar yokken Allah'ın ezelde kelâm sıfatı bulunması bir problem oluşturmaz. Zira yaratıklara kelâm-ı nefsi ile değil kelâm-ı lafzî ile hitap edilir. Allah'ın yaratıklarla konuşması ancak harf ve ses yaratmasıyla mümkün olur. Eş'arî ve Mâturîdî âlimler bu görüştedir. Bkz. Mustafa Altundağ, “Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsi - Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 0, S. 18 (2000), s. 157-158, 174, 177; Bekir Topaloğlu, “Allah”, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989 s. 492; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm” (Allah'a nisbet edilen sübûtî sıfatlardan biri), TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s. 195.

¹⁸⁵ Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvâni'nin Kelâm Sistemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 187-192.

¹⁸⁶ Koç, *Din Dili*, s. 9.

ifadelermiş gibi kabul edilmesi gerektiği yönünde bir sonuç ortaya çıkmıştır.¹⁸⁷

Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere dinin anlaşılması için din dilinin analizi oldukça önem taşımaktadır. Din dilinin konusuna ek olarak ifade edilmelidir ki ilk olarak Tanrı'nın varlığı olmak kaydıyla, O'nun ne olduğu; Tanrı-insan ve Tanrı-doğa ilişkisini anlatan her türlü teolojik ifadelerin tümüdür. Din dilinde birtakım sorular vardır. Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür? Mümkünse bunun mantıklı bir yeri var mıdır? Tanrı hakkındaki konuşmalarımız bilişsel midir yoksa sadece öznel tutumlarımızdan mı kaynaklanmaktadır? Din dilinde bu ve buna benzer pek çok soruya cevap aranmaktadır.

Şunu da var ki; "din dili" ifadesi kendi kural ve sisteminin yanında birtakım kavramların sosyokültürel dünyanın inşasına dönük olarak kullanılması anlamında değerlendirilmiştir. Bu ifadeyle dinî söylemlerin sadece dünyevi ilişkisel bağlama indirgenmesi ve kapalı olarak işleyen bir dil kastedilmemektedir. Bu nokta da Turan Koç'un da ifade ettiği¹⁸⁸ gibi biz de din dilini hem dinî hem de teolojik ifadeleri içine alacak şekilde genel anlamda kullanmaktayız.

Ayrıca din dilini sadece tek Tanrı inancına atfedilen ifadelerin anlamlılığı üzerinden tartışan Koç, konunun bizi dilin sınırları meselesiyle karşı karşıya getirdiğine değinmiştir. Böylece din dilini sadece sözlük anlamlarıyla mı ele alacağız yoksa bunun dışındaki anlamlara ulaşmak için yorumlamaya mı çalışacağız şeklindeki sorunu bir kere daha gözler önüne sermiştir.¹⁸⁹

Wittgenstein de hayatı boyunca dil üzerinde çalışmıştır. Gerek ilk döneminde gerekse geç döneminde ele aldığı konulardan biri her zaman dil olmuştur. İlk döneminde dil üzerinden düşüncenin ve dış dünyanın ne olduğunu anlamaya, dili sınırlandıran kurallar ortaya koymaya çalışmıştır. Halbuki insan yaşamının zannettiği gibi sınırlar çizilerek ele alınamayacağını ve dilin görevinin sadece resmetmekten ibaret olmadığını ulaştığı geç dönem düşünceleri ile anlamış gözükmektedir. Geç dönemde

¹⁸⁷ Koç, a.g.e. s. 11.

¹⁸⁸ Koç, a.g.e. s. 22.

¹⁸⁹ Koç, a.g.e. s. 27.

Wittgenstein dilde ifadesi olmayan şeylerin de yaşamın bir parçası hatta büyük bir parçası olduğunu anlayarak, dilin tek bir işlevi olduğu düşüncesinden vazgeçmiştir.

Hatırlanacağı üzere Wittgenstein, Tractatus'ta atomik önermeler üzerinde durmaktaydı ve bir kelimenin anlamı, önermede gösterdiği nesneye bağlıydı. Olgusal alanın dışında kalan dilin de dışında kalmaktaydı. Onun ilk dönem düşünceleri resim kuramı ile anılmaktaydı ve buna göre dini, etik, estetik, metafiziksel ifadeler dilin dışında kalmakta ve herhangi bir olguya karşılık gelmemekteydi. Wittgenstein ilk döneminde bu saydığımız alanlardaki ifadeler için hangi resme karşılık gelmektedir diye soru sorulduğunda bir cevap alınamayacağı için susmamız gerektiği sonucuna varmıştı.

Geç dönem Wittgenstein'in fikirlerini anlamada önemli bir yere sahip olan eseri "Felsefi Soruşturmalar"da öne çıkan argümanlar "dil oyunları" ve "hayat biçimleri" açısından ise ilk döneminin aksine artık Tanrı hakkında konuşmamız mümkün hale gelmektedir. Fakat bunun sonucunda özel dil sorunu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki anlamın kullanımda açığa çıktığını söylemekle bunun aynı zamanda bir kişinin tek başına kullandığı özel bir dilin olamayacağı sonucuna ulaşanlar için özel dil, bir sorun olarak görülmüştür. Oysa geç dönem Wittgenstein'in düşüncelerinde farklı dil kullanımları, bir ailenin fertlerinin birbirine benzemesi gibi bir benzerlik göstermektedir. Wittgenstein, Tractatus'tan sonraki eserlerinde dilin çok çeşitli işlevleri olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Bütün bunlar da onun dilin tek bir özü olmadığını ve gündelik dilde dili tek bir biçimde kullanmadığımızı göstermek istemesinden kaynaklanır. Yani Wittgenstein'in fideistik tutumlara varacak şekliyle din dilinin kapalı bir dil olduğunu ve bunun bir sorun teşkil ettiğini kabul etmemekteyiz. Zira Wittgenstein ile Wittgenstein'in fideistik tutumlarının birbirine karıştırılmaması gerektiğini düşünmekteyiz.

Her şeyi oyun üzerinden açıklayan Wittgenstein'a göre sayısız dil oyunları oynanır. Her dil oyunu bir hayat biçimini beraberinde getirir. Kabaca söyleyecek olursak dil oyunu yaşam biçimi demektir. Yaşam biçimi de arka plandır. Bu durumda din dilindeki ifadeler de anlamlarını

oynadıkları dil oyunlarından ve hayat biçiminden alırlar. Oynanan din dili oyunları ve bunların getirdiği dinî hayat biçimleri üzerinden Tanrı hakkında konuşmak böylece mümkün ve anlamlı hale gelmektedir. Çünkü artık anlamlı ve anlamsızın kriteri, dilin olguları resmetmesi değildir. Hatta denebilir ki dildeki ifadeler için anlamlı ve anlamsız diye sormak yerine işlevinin ne olduğunu sormak gerekmektedir. Geç dönem Wittgenstein için anlam, dilin temsil görevini bırakıp kullanım görevini yerine getirmesiyle oluşmaktadır.¹⁹⁰ Buradan hareketle farklı kullanımlar farklı anlamlar anlamına gelmektedir. Herhangi bir ifadenin anlamı onun hangi amaçla ve nasıl söylendiğine bakılarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda filozofun görevi de dilin özünün ne olduğunu açıklamak değildir. Olsa olsa o görev, olanı olduğu gibi ele alıp tasvir etmektir. Çünkü yaşamın canlılığı içinde yaşamla beraber gelişen dil oyunlarının sayısız olması dilin tek bir işlevi olduğu fikrini dışarıda bırakacaktır.¹⁹¹

Wittgenstein ilk döneminde dilin dışına attığı dinî, ahlakî, etik ve estetik ifadeler, dil oyunları ve hayat biçimleri argümanıya tekrar dilin konusu olmuştur. Böylece dinî ifadeler, hakkında susulması gereken bir alan olmaktan çıkıp sadece gösterilen değil, hem gösterilebilen hem de anlam taşıyan bir konuma getirilmiştir. Wittgenstein bu durumu “Dilbilgisi herhangi bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler. (Dilbilgisi olarak teoloji.)”¹⁹² şeklinde özetlemektedir. Buradan din dili oyunları için kuralların bilinmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir. Kuralları bilen oyunu anlar ve oynar. Oyunun dışında bir anlam aramaya gerek yoktur. Oyunun kuralları din dilinin grameri olarak düşünülebilir. Oyunda kalındığı sürece bir anlamdan bahsedilebilir. Her oyunun kuralı farklı olacağından diğer oyunların kuralları ile her zaman uyumlu olmak zorunluluğu da yoktur.

Wittgenstein’in dine dair görüşlerinin ne olduğunu, onun hayattayken bu konuda verdiği derslerin ölümünden sonra derlenip kitap haline getirilerek adına “Estetik, Ruhbilim ve Dini İnanç Üzerine Dersler ve

¹⁹⁰ Jean Greisch, Wittgenstein’da Din Felsefesi, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Yayınları 1999, s. 71.

¹⁹¹ İhsan Turgut, B. Russell, L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk, İzmir: Karınca Matbaacılık 1989, s. 97.

¹⁹² Ludwig Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, çev. Deniz Kandı, İstanbul: Totem Yayınları 2006, s. 151.

Söyleşiler” verilen eserinde görebilmekteyiz. Bu eserin bir yerinde Wittgenstein bizden kıyametin varlığına inandığını söyleyen biri ile inanmadığını söyleyen başka biri olduğunu varsayarak bu iki kişi hakkında düşünmemizi istiyor ve bu iki kişinin söylemlerinin birbirleri için çelişik olup olmamasını tartışmaya açıyor. Varsaymamızı istediği bir diğer şey ise kişinin kıyamet ile ilgili değil de yukarıda bir Alman uçağının varlığından bahsetmesi hakkında konuşan iki kişinin durumudur. Bu son durum ilk durumdan biraz farklılaşacaktır. Şöyle ki bütün bunlar “...başkalık kendini hiçbir biçimde, hiçbir anlam açıklamasında göstermez.”¹⁹³ ifadesiyle özetlenmektedir. Wittgenstein burada bir inancın başka bir inanç açısından ele alınıp alınamayacağını gözler önüne sermektedir. Bir inancının doğruluğu ya da yanlışlığı başka bir inanca göre şekillenmemektedir. Dil oyunlarının referansı kendi dil oyunu içinde olacağından anlamı başka bir inancın anlam kriterlerine göre ele almak mümkün değildir. Farklı inanca sahip insanlar farklı dil oyunlarının içindedirler.

Wittgenstein dilimizde kullandığımız kelimelerin bizdeki etkilerinden bahsederken Tanrı kelimesinin diğer kelimelerden farklı bir etkide bulunduğunu söyler. Çünkü biz Tanrı’ya diğer kelimelerden farklı bir şekilde yöneliriz.

“Sözcük (Tanrı) tıpkı bir kişiyi temsil eden bir sözcükmüş gibi kullanılır. Tanrı görür, ödüllendirir vb. bütün bu şeyler gösterildikten sonra, bu sözcüğün ne anlama geldiğini anladın mı? Şöyle derdim: Hem evet hem hayır. Sözcüğün ne anlama gelmediğini öğrendim. Anlamak için ne gerekiyorsa yaptım. İstedikleri kadar soru sorsunlar, istedikleri kadar başka başka biçimlerde sorsunlar, sorulan soruları anlayabiliyor, onları yanıtlatabiliyorum. Bu anlamda Tanrı sözcüğünü anladığım söylenebilir. Soru eğer Tanrı’nın varlığına ya da Tanrı’ya yöneltiliyorsa, o zaman soru hiç durmadan haklarında pek çok şey duyduğum herhangi bir insanın ya da nesnenin varlığına yöneltilen sorulardan büsbütün başka bir rol oynar... Tanrı’ya dair bana öğretilenleri belli belirsiz anımsasam bile yine de şöyle söyleyebilirim: “Tanrı’ya inanmak her ne ise, bu kendisini

¹⁹³ Ludwig Wittgenstein, Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Bilim Sanat Yayınları 1997, s. 91-92.

sınayabileceğimiz ya da birtakım sınama yolları bulabileceğimiz bir şey olamaz.”¹⁹⁴

Böylece Wittgenstein bilimdeki inanç ile dindeki inancın birbirinden farkına dikkatleri çekmektedir. Bilimin dili ile din dilinin farklı olmasından dolayı dini inanca bilimsel dayanak aramaya çalışmak hatalıdır, dini anlamamak demektir. Din dili oyunu anlamını kendi oyunun içinden ve bağlamından almaktadır.¹⁹⁵

Geç dönem Wittgenstein’in bu düşünceleri din dili için oldukça değerlidir. Bu yaklaşım din dilinin tüm boyutları ile görülebilmesinin yolunu açmıştır. Bize dilin birden fazla işlevi olduğunu göstererek dilin ne işe yaradığını açıklamamıza yardımcı olmuştur. Buna göre ifadeler de onların anlamları da boşlukta değildir. Anlamlarını kazandıkları yer; belli maksatlar taşıyarak kullanımın kendisi olmuştur. Bu da mantıkçı pozitivistlerin ifadelerdeki amaca önem vermeden olgusal ve değer bildiren ifadeler şeklindeki ayırımın yanlış olabileceğini ortaya koymuştur. Buna göre anlam ararken kullanım işlevi temsil işlevine tercih edilir. Çünkü dilde, altta duran mantikî bir form aramaya ve onun deskriptif bir dil olduğunu kanıtlamaya çalışmadan, onun kullanımına ve kullanıldığı bağlama bakmalıyız.¹⁹⁶

Wittgenstein’in geç dönem düşüncelerinin din diline uygulanması oldukça faydalı olmuştur. Bu yaklaşım dilin kullanımlarının çokluğuna vurgu yaparak, Mantıkçı Pozitivistlerin tek boyutlu dil anlayışlarına mahkum olmadığımızı göstermiştir. Wittgenstein’in ortaya koyduğu fonksiyonel analiz yaklaşımının, dini bir ifadeyi genel dini söylemin yapısı içinde veya ifade edildiği bağlam ve gördüğü işlevine göre değerlendirerek indirgemeci yaklaşımların ortaya çıkardığı sorunların önemli bir kısmını ortadan kaldırarak avantaj sağlamıştır.¹⁹⁷

Fakat konuyu sadece bu açıdan ele almanın bazı sakıncaları da vardır. Dinî ifadeleri başka bir anlam düzeyine yerleştirmeyi teklif eden bu yaklaşımda, dinî iddia ve ifadeler, harfi harfine ve herkese açık olgusal

¹⁹⁴ Wittgenstein, a.ge. s. 100-101.

¹⁹⁵ Greisch, Wittgenstein, s. 80.

¹⁹⁶ Koç, a.g.e. s. 232.

¹⁹⁷ Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları 2014, s. 134.

anlamlarıyla alındığında karşılaşılabileceği eleştirilerden kurtulmak için başka bir düzleme getirilmek istenmiştir. Bu düzlemde Tanrı'nın gerçekliğini herhangi bir nesnenin gerçekliği gibi anlamak yanlış kabul edilmektedir.¹⁹⁸

İnanan birinin Wittgenstenci anlamda belli bir hayat biçiminin ifade şekli olan bir dil oyunu oynadığı görüşü belli bir yere kadar doğru kabul edilir. Fakat, bu anlayış dinin ne olduğunun hakkını tam olarak verebilmiş değildir. Wittgenstein'a göre din, hayatımızı şekillendiren inançlardan oluşan bir hayat tarzıdır. Ancak bu İslâm ve Hristiyanlık gibi, büyük dünya dinlerinin insan davranışlarını belirlemesindeki etkisini yanlış aktarmaktadır. Bu dinleri sadece bizim kendi hayat biçimlerimiz ile oluşturduğumuzu söyleyemeyiz. Çünkü bu dinler hayatımızı etkiler. Bizi yeni bir hayat biçimine davet ederler. Din dilini kendi alanına taşıyarak açıklayan indirgemeci yaklaşımlar ne kadar yanlışsa, onu kendi içinde kapalı bir özel durum dili olarak anlamak da o kadar yanlıştır. Din dili kendi kendine yeten, bağımsız bir söylem değil; doğal dilden yararlanan bir söylemdir.¹⁹⁹

Buraya kadar anlatmaya çalıştıklarımızdan hareketle denebilir ki Tanrı'yı da bir dil oyununun iştirakçisi olarak görme hatasına düşmeden dil oyunlarını din diline uygulamakta herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle din dilinin ait olduğu hayat biçiminin de ele alınarak anlaşılması gerektiğini savunmakta bir sakınca yoktur. Dahası bunun gerekliliği de ortadadır. Anlama, sadece o dilin hayat tarzına inananlar ya da o hayat tarzını yaşayanlar için mümkündür denilmediği sürece bu anlayışta herhangi bir problem gözükmemektedir. Burada biz de Wittgenstein'ın dil oyunlarının birbirleriyle kesişmesine imkan veren düşüncelerine katılıyor, ondan sonra yaşayanların Wittgenstein'cı fideist tutumların dediği gibi dil oyunlarında her bir alanın birbirinden ayrı olduğuna inanmıyoruz. Wittgenstein'ın, ahlakın bittiği yerde bilim bilimin bittiği yerde sanat gelir gibi her bir alanı tamamen birbirinden kopuk gördüğünü düşünmüyoruz.

¹⁹⁸ Koç, a.g.e. s. 233.

¹⁹⁹ Koç, a.g.e. s. 246.

Bilakis bu alanların zaman zaman birbirleriyle kesişmesinin mümkün olabileceğine dair açık bir kapı bıraktığı izlenimine kapılıyoruz.

Kelimeleri salt mantık düzleminde ya da sözlük anlamıyla ele almanın getirdiği anlayışın dili donuklaştırması sorununa dil oyunlarının küçük de olsa bir katkı sunabileceğini düşünüyoruz. Yani metinlerin sözlükler üzerinden anlaşılmaya çalışılması için çöldeki bedevilere başvurulması anlam sapmalarına sebep olabilmektedir. Dil oyunları bize kelimelerin ilk anlamlarına ulaşmamız için sözlüklere başvurmadan farklı bir bakış açısı sunabilecektir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, dil oyunlarına hakikati oluşturan bir görev verilemeyeceği hususudur. Eğer böyle bir görevinin olduğu söylenecek olursa hakikatin yerleşmesi söz konusu olacaktır. Bunun ise kabul edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Verili bir zaman diliminde, Tanrı'nın konuşmasını ve insanların da bu konuşmayı anlamasını; insanların dili kullanımıyla uyumlu olduğunu dile getirebiliriz. Yani dil oyunları ile metafizik inşa ettiğimizi söyleyememekle birlikte dil oyunlarını bizi dilin ilk kullanımlarına ve ilk anlamlarına götürebilmesi açısından değerli buluyoruz.

3.2. Kur'an ve Dil Oyunları

Hatırlanacağı üzere geç dönem Wittgenstein düşüncesi, diller için yeni bir sınıflama yapma amacını taşııyordu. Çünkü yapılacak herhangi bir sınıflama beraberinde diller için ortak bir öz bulmayı gerekli kılacağından bizi hataya sürükleyecekti. Yani bu bir tanım yapmak anlamına geliyordu ve tanım aramaya gerek yoktu. Tanım ortak bir kullanımı ifade eder. Ona göre dillerin tamamı için söz konusu edilebilecek ortak bir kullanım yoktur. Dilin kendisinin de bir tanımla sınırları çizilebilecek bir durumu yoktur. Fakat dil oyunları için tanım yapılamaması ya da ortak bir kullanımdan bahsedilememesi onlar hakkında benzerlikler ya da farklılıklardan bahsedilemeyeceği anlamına da gelmez. Çünkü dil oyunlarında ortak genel bir biçimdense, dil oyunları arasındaki benzerliklere veya akrabalıklara dikkat etmemiz gerekmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere dil oyunları arasındaki bağlantılar ve benzerlikler aile benzerliği adı altında bize dil hakkında genel bir fikre sahip olmamızı sağlar.

Dil oyunlarının bir tanımı yapılamaması, çok çeşitli olması ve bir hayat biçiminin içinde birbiri ile ilişkili olması bizi aile benzerliği ve hayat biçimi ifadeleri üzerine eğilmemizi gerekli kılar.

Benzerliklerin birbiriyle iliştiği ya da bir araya geldiği dil oyunları birer aile oluştururlar. Dil oyunları niteliksel benzerlik ve farklılık durumlarında yeni bir dil oyununa dönüşmekte ve değişmektedir.

Wittgenstein anlama ile ilgili karşılaşacağımız türlü sorunlarda daima kendimize şu soruları sormamızı salık verir: Bu kelimenin karşılığını nasıl öğrendik? Hangi durumlarda, hangi dil oyunlarında? Bu ve bunun gibi sorulara verilecek cevap bir önceki bölümden de hatırlanacağı üzere bir kelimenin anlamı farklı dil oyunları içinde, farklı biçim ve durumlarla öğrenilir şeklinde olacaktır. Bu benzerlik ve çeşitlilik aynı aile üyelerinin fertlerine benzetilerek açıklanmıştır. Örneğin Ali ve Ayşe'nin aynı ailenin fertleri olduklarını düşünecek olursak bu ikisinin aynı kişi olduğunu iddia edemediğimiz gibi kelimeleri de tek bir anlama indirgeyemeyiz. Yani Wittgenstein'a göre oyun sözcüğü tek bir olgudan değil, farklı durumlarda arasındaki aile benzerliklerinden beslenmektedir.

Wittgenstein aile benzerliği ifadesiyle dilin karmaşık yapısını az da olsa aydınlatmaya çalışmıştır. Bu ifade kelimelerin anlamları üzerinde nasıl düşünmemiz gerektiği hususunda bize yardımcı olmak için kullanılmıştır. Bir aileyi oluşturan bireylerin birbirine benzeyen özellikleri olduğu gibi birbirine hiç benzemeyen özellikleri de vardır. Dil de bu duruma benzer. Anlama ulaşmak için bu sayısız kombine sahip benzerlikler ağını görmek gerekmektedir. Ayrıca dil hayatı yansıtmakta, hayat biçimlerini göstermektedir. Böylece dil yaşamla iç içedir. Gündelik dil de o dili konuşanların ihtiyaçlarını ve yaşama stillerini anlamamızda bize yardım eder. Dil oyunları ile hayat biçimleri arasındaki ilişki de açıklanamaz bir ilişkidir çünkü bu açıklamanın yeri dildir yani dil oyunlarıdır. Wittgenstein'a göre bunlar arasındaki ilişkiye temel aramak doğru değildir. Bu dilin nasıl bu kadar değiştiğini gözler önüne sermektedir.

Wittgenstein'a göre anlamak bir etkinliktir. Hayat biçimi bir kültürün içindeki dilsel davranışlardır. Bir dil tasarlamak bir hayat biçimi

tasarlamaktır. Dilin konuşulması hayat biçiminin bir bölümüdür. Bir hayat biçimi insan etkinlikleri örüntüleridir.

Wittgenstein'in ortaya koyduğu dil oyunları düşüncesi bize göstermiştir ki insanın anlama ulaşabilmesi için o kültürün içindeki farklı toplumsal olgulara da ulaşması gerekmektedir. Çünkü toplumun rengi dilin rengini de oluşturmaktadır. Kelimeler de insanlar gibi toplum içinde yerini alır çeşitli hayat biçimlerinde ve bağlamlarda anlam kazanır. İnsan da sosyalleşerek sosyalleştiği o ortamda hayat biçimlerinde yaşayarak uzlaşma yoluna gitmektedir. Böylece dilin malzemesi o dilin dayandığı ve dilin içinde kendine yer bulunduğu yapıda ortak insan doğasını kapsayan bir hayat biçimleri örüntüleri tarafından elde edilir. Böylelikle Wittgenstein dili sosyo-kültürel bağlamla ilişkilendirmiştir.

Hayat biçimleri insanı sosyal yönüyle ele almayı sağlamaktadır. Dil oyunlarında dil bir konuşma, bir etkinlik ya da bir hayat biçiminin parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre bir dil oyununu tasvir ederken ya da bir kelimenin dil oyunuyla ne tür bir ilişkisi olduğunu betimlerken bu kelimenin hangi eylemlerden oluştuğunu da bilmek gerecektir.

Bütün bunlarla birlikte Wittgenstein'in gündelik dili temel alan düşüncesinde aile benzerlikleri ve hayat biçimi ile belirtilen dil oyunları, sadece toplumsal ve kültürel uzlaşımı barındırmaz. Bunun yanında dil oyunlarını gerçekleştirenlerin uydukları kurallar da önem taşır.

Dünya ve hayat biçimleri değiştikçe dil de dil oyunları da değişmektedir. Dil oyunları salt sözsöz değildir her türlü jest, mimik ve sembollerini kapsar. İnsan tarafından iletişimin sağlanması için oluşturulmuş her şey bunun içindedir. Bütün bunlar kurallar ve uzlaşımlar içinde yerini alır. Bir dili öğrenmek o hayat biçimini de öğrenmeyi gerektirir. Hayat biçimleri bu tür şeyler üzerine uzlaşımlar ve bunları belirleyen kurallar bütünüdür. Kurallara toplumsal uzlaşımla uymayı öğrenir, dil oyunları içinde de pratiğini yaparız. Uzlaşım sayesinde bu kuralları kullanmayı öğreniriz.

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız durumlar Kur'an-ı Kerim'i anlamak için de geçerlidir. Bir dili bilmek aynı zamanda o hayat biçimini bilmeyi de gerekli kılmaktaysa şayet o zaman Kur'an-ı Kerim'in indiği döneme

dikkatlerin çekilmesi son derece doğaldır. Kur'an-ı Kerîm mesajını iletme istiyorsa indiği toplumun diline ve hayat biçimine kayıtsız kalamaz. Bu durumda Kur'an-ı Kerîm muhatapları ile sağlıklı bir iletişim gerçekleştirme amacı taşıdığından indiği dönemdeki toplumun dilini kendine araç olarak seçmiş ve onu kullanmıştır. Burada Kur'an-ı Kerîm'in dil oyunlarından bağımsız olamayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Özellikle de yukarıda da birkaç hususunu hatırlattığımız aile benzerlikleri kavramını Kur'an-ı Kerîm'in de kullandığını söyleyebiliriz.

Dil oyunları nasıl bir oyun olarak görülüp tanım ya da odak noktası belirlenmiyorsa Kur'an ayetleri içinde ortak bir özden bahsetmeye gerek kalmamaktadır. Ayetleri tek bir özde toplamaya çalışmak ayetlerin anlatmaya çalıştığı durumları sınırlayabilmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'in kullandığı dil oyunlarına aile benzerlikleri kavramıyla bakılacak olursa ayetlerde geçen aynı ya da benzer kelimelere tek bir anlam vermeye çalışmak dil oyunlarında bahsedilen dilin çok çeşitli işlevini göz ardı etmek olacaktır. Ayetlerdeki benzerlikleri ortak bir yerde toplayıp sınıflamak ya da tanımlamak doğru gözükmemektedir.

Kur'an-ı Kerîm'in kullandığı dil oyunlarına göre ayetler bir ailenin üyeleri gibidir. Benzerlikleri ya da farklılıklarını kullanıldıkları bağlamda ortaya çıkmaktadır. Ayetlerdeki dil oyunlarının farklı durumlarda ve biçimlerde farklı kullanımları vardır. Farklı kullanımlar da farklı anlamlar ve farklı dil oyunları demektir. Dolayısıyla yukarıda değindiğimiz haliyle özcü bakış açısıyla Kur'an-ı Kerîm'in anlaşılmaya çalışılması Kur'an-ı Kerîm'in kullandığı dil oyunlarını görmemizi engelleyecektir. Dil oyunları bağlamında ayetler için tanım yapma, kavramsallaştırma gibi hususlar özcülük olarak görülecektir. Ayetler ise özcülük ile değil dil oyunları ile yerini bulabilmektedir.

Ayrıca hatırlayacak olursak dil oyunları ve hayat biçimleri her türlü tanımlı reddetmenin yanında bir de hermenötiğin de karşı tarafında durmaktaydı. Bu da gündelik dili ön plana çıkartıp metafizik dille arasına mesafe koymak anlamına gelmekteydi. Buradan hareketle Kur'an-ı Kerîm'in kullandığı dil oyunlarını metafizik dille ya da bilimsel dille açıklamak yerine indiği toplumun kullandığı dil oyunlarına bakmanın

önemli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu dil oyunları da onun indiği dönemdeki gündelik dilin içinde mevcuttur.

Ayetler indiği toplumda karşılık bulduğundan ve sözü edilen toplum için herhangi bir anlama sorunu gündeme gelmediğinden o toplumda dil oyunları oynanmıştır. Dolayısıyla ayetler de toplumdaki o dil oyunlarını otomatik olarak kullanmış olmaktadır. Gündelik dilin içindeki bağlamlardan kelimelerin ilk anlamlarına ulaşılabilir.

3.3. Kelami Mezheplerde Muhkem-Müteşabih Ayrımı

Hatırlayacak olursak muhkem-müteşabih ayrımının etrafında gelişen tartışmalar daha çok bu ifadelerin tanımları üzerinde toplanmıştı. Aslında müteşabih konusunda öne çıkan bir diğer husus Kur'an'da anlaşılmayan ifadeler olup olmadığı yönünde zihinlerde oluşan soru işaretleriydi. İslam düşünce tarihine bakılacak olursa daha ilk asılarda müteşabihleri Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği anlayışının oluşması bu soru işaretlerini alevlendirmiştir. Müteşabihler üzerinde ihtilaflar barındıran bir mesele olarak günümüze kadar bu tartışmalar bir biçimde sürdürülmüştür.

Ayrıca müteşabih ayetlerin belirlenmesi ve belirli manalara yöneltilmesi çalışmalarında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştı. Farklı manalara açık olan ayetlerin yorumlanması meselesinde Mutezilî cenah akli ön plana çıkarmış, Maturîdî grup akıl ile nakil arasında bir denge tutturmuş, Eş'arî mezhep akılla birlikte nakli öne çıkarmış, Selef uleması da nakli esas kabul etmişti. Bununla birlikte yorumda aşırıya giden gruplar da ortaya çıkmıştır. Bunlar nassın zahirine göre düşünüp herhangi bir tenzih fikri gütmeksizin Allah'ı cisimleştiren müşebbihe ve tecsîm gruplarıyla te'vilde sınır tanımayan Şii ve tasavvuf erbabı kimselerdi.

Burada özellikle ehli-sünnet ve Şia açısından konunun ne şekillerde ele alındığına kısaca yer vermek gerektiğini düşünmekteyiz. Sünni grupların belirlenmesinde çeşitli görüşler ileri sürülmüş olsa da kelimeler, mezhepler tarihi ve konuyla ilgili diğer eserlerde ehli-sünnet genellikle Selefîyye,

Eş'ariyye ve Mâtûrîdiyye'yi kapsayan bir tabir olarak kullanılmıştır.²⁰⁰ Şia açısından ise Hz. Peygamber'den sonra yönetimi Hz. Ali ve evladına layık gören siyasi Şiilik ile dinî ve fikrî bir mezhep olan Şiilik arasında kesin bir ayrıma gidilememesinden Şia'nın doktrinini sağlıklı bir biçimde ele almak zorlaşmaktadır. Şia'nın siyasi ve itikadi yönünü bilebilmek demek aslında bu doktrinin tarihî seyrinin ve bu sürede ortaya çıkan kolların biliniyor olması anlamına gelmektedir.²⁰¹

Her iki mezhep muhkem-müteşabih hakkında zaman zaman birbirine yakın fikirler ileri sürerken zaman zaman da farklılaşmışlardır. Ayrıca adı geçen konu hakkında kendi içinde de birtakım farklılıklar ve ihtilaflar yaşadıkları söylenebilir.

Sünni ve Şii âlimlerinin müteşabihata dair görüşlerinin tarihine bakıldığında büyük oranda örtüştüğünü söyleyenler olmuştur. Örneğin; selef ve ahbârî âlimlerine göre müteşabihleri sadece Allah bilebilir görüşü ile her iki mezhebin birbirine benzedikleri görülürken muhkem-müteşabih ayrımına bakıldığında birbirinden az da olsa farklılaştıkları görülür. Farklılaştıkları nokta şudur: Selef âlimlerine göre ayetler gayp âlemi ile ilgili oldukları durumlarda müteşabih olarak adlandırılırken Ahbârî âlimlerine göre ise bütün ayetler müteşabih kabul edilmiştir zira Kur'an yalnız masum imamlar tarafından doğru anlaşılabilir kanaati hâkimdir. Usûlî âlimlere göre ise Kur'an'da anlaşılamayacak ifadeler yer almamaktadır.

Bilindiği üzere Sünni ulemasının müteşabihat hakkındaki görüşleri ele alınırken selef ve halef âlimlerinin görüşleri ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Selefi temsil eden Sahâbe, Tâbiûn, Etbâu't- Tâbiîn ve dört mezhep imamlarının görüşleri ile sonra gelen halefin müteşabihat ile ilgili görüşleri birbirinden ayrılmaktadır. Selef âlimleri kendi içinde müteşabihat hakkında ayrılıklara düşseler de genel olarak onlara göre müteşabih olan alanlar, ilahi isim sıfat ve fiiller, kıyamet, ahiret, melekler gibi anlamını sadece Allah'ın bilebileceği gaybı ilgilendiren ayetlerdir. Muhkem ise gayb alanını konu edinmeyen ayetlerdir. Hicri ilk üç asırda selefin muhkem-müteşabih

²⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 528.

²⁰¹ İlyas Üzüm, "Şia", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, C. 10, s.116.

hakkında ileri sürdüğü görüşler sonraki zamanlarda halef alimlerince farklılaşmıştır.

Bu durumda ehli-sünnetin muhkem- müteşabih konusunda seleften sonra ortaya konulan halefin görüşlerinde ise pek bir farklılık gözükmemektedir. Halefin içinde görüşleriyle farklılık gösteren iki isimden bahsedilmektedir. Bu isimlerin Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî olduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin muhkemler için ileri sürdüğü görüşler öncekilerden farklılaşır. Kendinden öncekiler müteşabihi öncelemişler ve bu durum muhkemin geri planda kalmasına sebep olmuştur. Ona göre anlamları apaçık olanlar ile te'vil edildiğinde anlamları açığa çıkanlar olmak üzere muhkemler ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrımla Gazzâlî için denebilir ki o, muhkemler için de te'vil kapısını açık bırakmıştır. Gazzâlî, müteşabih ayetler için ise Allah'ın sıfatlarını da içine alan ayetler olmak üzere bütün ayetlerin ne söylediğinin anlaşılmasının mümkün olduğunu söylemektedir.²⁰² Diğerlerinden farklı düşünen bir diğer isim Fahreddin Râzî ise neyin muhkem neyin müteşabih denileceğinin ölçülerini araştırma yoluna gitmiştir.

Şii âlimlerin müteşabih hakkında görüşleri denildiği zaman ise akla onların zahir-batın ayrımı gelmektedir. Şia da müteşabihler ile ilgili görüşlerinde tıpkı ehli-sünnet gibi kendi içinde farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmayı İmâmiyye Şiası içinde dinî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivayetlerini esas kabul eden Ahbâriler²⁰³ ile yine aynı ekol içinde olan fakat dinî hükümleri elde etmede imamları değil de akli istidlal yolunu seçen Usûlîler²⁰⁴ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre Ahbâriyye için Kur'an'ı anlamak demek sadece imamların bildirdiklerini bilmek demektir. Şiada imam ve Allah arasındaki ilişki herkesçe bilinmektedir. Kur'an imamların anlayacağı şekildedir. Bu durumda Ahbâriler muhkem ya da müteşabih fark etmeksizin herhangi bir

²⁰² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, el-Mustafâ, thk. Muhammed Abdüsselâm Abüşşâfi, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), s. 85-86.

²⁰³ Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, s. 490.

²⁰⁴ Mustafa Öz, "Usûliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 214.

ayetin anlamını bilmek için sadece imamlardan gelen haberlere önem vermişlerdir.²⁰⁵

Ahbârîlerin geri planda kalmasından sonra Usûliyyenin ortaya çıkmasıyla Şia'da birtakım anlayış değişikliği yaşanmıştır. Sözelimi muhkem müteşabih anlayışları da bu değişiklikten etkilenmiştir. Şia'da hem rasyonel kelamın başlaması hem de Usûlî düşüncenin oluşması ile anılan Şeyh Müfid'in²⁰⁶ getirdiği anlayış bu ekol için yeni bir soluk olmuştur.

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşılacağı üzere kelami mezhepler muhkem ve müteşabihi gerek tanımlamaya çalışırken yaptıkları tartışmalarda gerek ise müteşabih olan ayetlerin anlamlarının bilinip bilinemeyeceğini belirlemeye çalışırken kullandıkları yöntemlerde birtakım handikaplara düşmüşlerdir.

3.4. Kelami Mezheplerin Muhkem-Müteşabih Anlayışının Dil Oyunları Argümanı Üzerinden Okunması

Bu bölümde bulunan önceki başlıklar ile göstermeye çalıştığımız gibi Kur'an ve dil oyunları kuramı arasında bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkinin imkânını ve sınırlılıklarını gün yüzüne çıkarabilmek için öncelikle dilin ne olduğu iyi anlaşılmalıdır. Daha sonra Kur'an dilinin neler ifade ettiği ve konusunun neler olduğu ayrı ayrı ortaya konulmalıdır. Böylece Kur'an'ın kullandığı dile bakarak onun dil oyunlarından yararlanıp yararlanmadığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Şöyle ki Allah'ın verili bir zaman diliminde insanlara anlaşılın diye göndermiş olduğu vahyin, muhatapları tarafından da anlaşılın olduğu gerçeğinden hareketle bu iletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleştiği açık bir şekilde ortadadır. Bu iletişim muhatapların hayat biçimleri içinde ve gündelik dilin çeşitli varyantlarıyla iç içe gerçekleştiğinden Kur'an'ın kullandığı dil açısından dil oyunları önem taşımaktadır. Buna göre Kur'an, mesajının muhatapları tarafından anlaşılmasını istediğinden dil oyunlarını kullanmıştır. Dil oyunları gündelik dil ve yaşam biçimi ile ilgili olduğundan

²⁰⁵ Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd b. Ayyâş, Tefsîrü Ayyâşi, thk. es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1411/1991), 1/22-23.

²⁰⁶ Avni İlhan, "Müfid, Şeyh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, s. 502.

Kur'an, bu gündelik dili vahyin anlaşılması amacının yanında araçsallaştırarak söz konusu iletişimin gerçekleşmesini sağlamıştır.

Bu başlıkta örnek olması açısından kelami mezheplerin oluşturduğu Tanrı tasavvurunu, Kur'an'ın kullandığı dil oyunları açısından ele alacağız. Örneklendirmeyi yaparken dil oyunlarının imkânlarına yer vermeye çalışacağız. Böylece müteşabih ayetlerin gündelik dildeki karşılığı ve hayat biçimlerindeki yerleri ortaya çıkmış olacaktır.

Bilinmektedir ki Tanrı tasavvuru ve isim-sıfat tartışmaları birtakım kelami endişelerle ortaya çıkmıştır. Bu durumda söylenmelidir ki Allah'ın isim ve sıfatlarını ele alırken geliştirilen açıklamalar akla kelami te'vili getirmektedir. Te'vil ise muhkem-müteşabih tartışmalarıyla birebir ilgilidir.

Kelam ilmi içinde isim-sıfat ayrışmaları farklı grupların doğmasına sebep olmuştur. Ve her bir grup kendine referans olarak Kur'an'ı göstermiştir. Dilin kullanımında Tanrı'nın isim ve sıfatları olabileceğini ifade edenler ile isim-sıfat diye herhangi bir ayrıma gitmenin gerekli olmadığını dile getirenler de olmuştur. İsim-sıfat ayrımını gerekli görmeyen yaklaşımın Tanrı anlayışı oldukça somut bir özelliğe sahip olmuştur. Bu yaklaşımın tam tersi yönündeki bir başka gruba göre sıfatlar reddedilerek aşırı tenzihe yaklaşan bir tavır söz konusu edilmiştir. Bu iki yaklaşımın ortasında daha ılımlı bir tavır Tanrı hakkında konuşmanın imkânından bahsetmektedir.

Ayrıca bu konu kelam düşünce geleneği içinde Allah'ın sıfatlarının ne olduğu, sıfatların zâtı ile ilişkisinin ne olduğu, sıfatların zaman ile ilişkisinin ne olduğu, sıfatların hangi ölçülerle kategorize edileceği gibi çeşitli şekillerde tartışılmıştır.

Haberî sıfatlar; el, parmak, yüz ve kadem gibi ayetlerde geçen ancak akli deliller nedeniyle sözlük manalarıyla ayetler içindeki bağlamları dışında, tek başına Allah için kullanılamayan niteliklerdir. Âlimler arasında bu sıfatlara yönelik farklı yaklaşımlar olmuştur. Bu yaklaşımlar içinde Selef'e göre, Kur'an'da ve hadislerde geçen haberî sıfatlara iman edip, te'vil etmeden herhangi bir yoruma gitmemek gerekir. Buna "tefvîz", "bilâkeyf" veya "tevakkuf" metodu da denilmektedir. Bu sıfatların anlaşılması, teşbih ve ayetleri yanlış anlamamak açısından önemlidir. Bazı fikrî münakaşalara

sebeup olan bu lafızları çözüme kavuşturmak için İslam âlimleri te'vil metoduna başvurmuşlardır. Yani bu sıfatların te'vili, tenzih ve takdis ilkesinin bir gereği olarak akıl ve dil bilimsel yöntemlere başvurularak ortaya çıkmıştır.

Bilinmektedir ki haberî sıfatlarla ilgili düşünce dünyasında teşbih, tefviz ve te'vil şeklinde üç yaklaşım vardır. Bu durumda ayetlerde geçen ve Allah'a atfedilen haberî sıfatların bazı gruplar tarafından sözlükteki ilk anlamlarıyla ele alınması Allah'ı cisim olarak gören teşbih ve teşcim düşüncelerini ortaya çıkarmıştır. Bu anlayış te'vili kabul etmeyen Selef'in anlayışıdır. Meseleyi Allah'a bırakmaları sebebiyle tefvîz yaklaşımını savunmuşlardır. Bu durum kelimelerdeki itikadi problemlerdendir.

Mu'tezile'nin başlattığı ve daha sonra Sünnî kelamcılarının da kullandığı te'vil yöntemine göre haberî sıfatlar ve müteşabih ifadeler dinin genel prensipleri, Arap dilinin özellikleri ve mantık çerçevesine bağlı olarak te'vil edilmelidir. Bu te'vil anlayışı teşbih ve ta'til aşırılıklarından uzak olduğu gibi ayetlerin mantık içinde ele alınmasını sistemleştirme yolunda atılan adımlardandır. Böylece kelam âlimleri müteşabihata dair konularda akıl ve nakil ikilisini esas almışlardır. Bu metotla Selefî tevakkuf anlayışının aşıldığı düşünülmüştür. Teşbih ve ta'til yaklaşımlarının iki aşırı uç olarak görülmesi böyle bir çözümün getirilmesini beraberinde getirmiştir.

Allah'ın isim-sıfatları hakkında ortaya atılan Kur'an dilindeki ifadeleri ve diğer kaynaklarda geçen şekilden hareket eden Müşebbihe'nin, Allah hakkındaki bu nitelermeleri somut olana kıyas yaparak ele aldığı bilinmektedir. Teşbih, insan zihninin düşünmesinde ve algılamasında kolaylık gibi görünse de Allah'ın insana benzetilmesi veya insanın tanrılaştırılması tehlikesine sebebiyet vermektedir.

Te'vil yöntemini kullanan Mu'tezile'nin tenzih anlayışı Tanrı ile diğer yaratılan tüm varlıkların farklı olması üzerine kurulmuştur. Tenzih ifadesi her ne kadar Sünnî kelamcılar tarafından da kullanılmışsa da bu yaklaşım Mu'tezile tarafından özellikle kullanılmıştır. Ne var ki tenzih fikrinde aşırıya kaçan Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını nefyetme durumunda kalmıştır. Mu'tezile'nin sıfatları nefyetmesinde tenzih fikri ön plandadır. Bir diğer

ifadeyle tevhit ilkesinin zorunlu bir gerekliliği olarak sıfatların nefyi söz konusu edilmiştir.

Ehlisünnetin, Allah'ı niteleyen ifadeler için takındığı tavrına bakılacak olursa birbirinin zıddı olan Müşebbihe ve Mu'tezile'nin görüşlerinin bilinmesi önem taşımaktadır. Zira ehlişünnet Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımında teşbihî ve tenzihî anlayışları dikkate alarak bir metot geliştirmiştir. Bu metot ne antropomorfizme ne de sıfatlardan arındırılmış bir Tanrı anlayışına karşılık gelmektedir.

Kelam düşünce geleneğinde Mu'tezile, Usûliyye Şiâsı, Felâsife, Eş'âriyye ve Matüridiyye, ayetlerde Allah'a atfedilen ve sözlük anlamları bakımından O'nun yarattıklarına benzediği izlenimini veren haberî sıfat ve fiillerin Allah'tan uzak olması gerektiği fikrinde ittifak hâindedir. Kelamcıların çoğunluğuna göre, ayetlerde Allah hakkındaki el, yüz, göz gibi bu ifadelerin mecaz ve temsillerden ibaret olduğu görüşü hâkimdir. Bu ifadelerin muhkemlere ulûhiyete uygun olacak bir şekilde te'vili gerekli görülmüştür.

İslam öncesi Arap toplumunun dinî anlayışlarının bilinmesi, bu anlayışların İslm dininin getirdikleri ile olan benzerlik ve farklılıkların belirlenmesi ayrı bir önem taşımaktadır. Her inanç sistemi için geçerli sayılan kendinden önceki sistemlerle benzerlikler taşıyıp taşımama hususu İslam inancı için de geçerli sayılarak çeşitli şekillerde üzerinde çalışılan konulardan biri olmuştur.

Bir toplum hakkında fikir sahibi olabilmek demek, aynı zamanda o toplumun kültür yapısının bilinmesi anlamına gelmektedir. Bu durum bize o toplumun inanç ve düşünce durumlarını belirlemede birtakım kıstaslar sunmaktadır. İslam'ın olduğu zamanlar düşünüldüğünde Arap toplumunu tanımak özellikle anlamlı hâle gelmektedir.

Kur'an'ın indiği dönemde Arap Yarımadası'nda kimlerin olduğu, nasıl bir hayat biçimleri olduğu, siyasi, dinî ve sosyal yapılarının özelliklerinin bilinmesi üzerinde çokça araştırılan konulardan biri olmuştur. Bu ve buna benzer sorulara cevap bulabilmek için İslam öncesi Arap toplumunun bütün sosyal yönlerini ele alan araştırmalara ihtiyaç duyulmuştur. Bu konuda

gerek Doğulu gerek de Batılı araştırmacıların çeşitli çalışmaları da bulunmaktadır.

İslam'ın ilk muhatapları olan Cahiliye toplumunun alışkanlıkları ve hayat biçimleri hakkında bilgi sahibi olmak İslam'ın sonradan neyi değiştirip değiştirmediğini belirleme noktasında bizlere yardımcı olacaktır. Özellikle bazı pasajları anlamak için Kur'an'ın indirildiği ilk toplumun alışkanlıkları ile sosyal kurallarını anlatan terimlerin bilinmesi zorunludur.²⁰⁷

Ayrıca belirtmelidir ki Hz. Peygamber, Cahiliye Dönemi gelenek ve kurumlarının tamamını değiştirmeye ya da kaldırmaya yönelmemiş, tevhit ilkesi çerçevesinin dışında kalmayan ve sosyal hayatta geçerliliğini yitirmeyen kurumları bazı düzenlemelerle devam ettirmiş, bu özellikleri taşımayanları ise ya tamamen kaldırmış ya da zamanla kalkmasını sağlayacak bazı düzenlemelerde bulunmuştur. şüphesiz bu durum Kur'an'ın dil oyunlarından yararlandığını kanıtlar niteliktedir. Bu bağlamda Kur'an'ın dilinin Arapça olması sadece dil anlamında değil onun ilk muhataplarına hitap etmesi nedeni ile birlikte bütün yönleriyle onların dünya tasavvurlarını, gündelik yaşantılarını da ifade etmesi anlamına gelmektedir.

Arap Yarımadası'nda İslam'ın yeni yeni oluştuğu zamanlar düşünöldüğünde Tanrı tasavvurunun ne olduğu hakkında akla ilk gelen cevabın putperestlik olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁰⁸ Ayrıca Kur'an'ın indiği dönemdeki ilk muhatap konumunda olan Araplarda her kabilenin kendi putunun olduğu şeklinde kendini açığa çıkaran oktanrıılığın yaygın olduğu da bilinen bir diğer gerçektir. Dolayısıyla bu anlayışın İslam'ın öğretmeye çalıştığı anlamdaki Allah inancına benzemekle birlikte onun aynısı olmayıp ona yakın fakat şirk ile karışık bir hâlde olduğunu söylemek mümkündür.²⁰⁹

Bütün bunlar ile beraber düşünöldüğünde kuşkusuz Tanrı için kullanılan isim ve sıfatların o kültür içinde ne ifade ettiğinin, neye karşılık geldiğinin

²⁰⁷ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, ev. Mehmet Akif Ersin, Ankara: 1995, s. 34.

²⁰⁸ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (1) (Hz. Muhammed (s.a.v.) Dönemi)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s. 96.

²⁰⁹ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Ankara: 1995, s. 21.

bilinmesi ayrı bir öneme sahiptir. Sözü edilen tasavvurlar, nitelemeler toplumun kullandığı gündelik dilin imkânı içinde o toplumun da çok rahat bir şekilde anlayabileceği ölçüde bazen insanlar tarafından, bazen de kutsal metinler aracılığıyla Tanrı'ya atfedilmektedir. Bu bağlamda kutsal metinler hakikati inşa etme amacı taşıırken insanlar için bu durumun söz konusu edilemeyeceği ise unutulmamalıdır.

Tanrı tasavvurları içinde antropomorfik ifadeler özellikle dikkat çekicidir. Bu antropomorfik ifadeler ise bizim dikkatlerimizi İslam kültürünün oluşum dönemini hatırlatan Cahiliye'nin dine bakış açısını ve dinî kültürünü incelemeye yöneltmektedir. Çünkü Cahiliye'nin olmuş bitmiş bir tarihî olaylar silsilesinden ibaret olmadığını, aksine bir kültürü temsil ettiğini fark etmek son derece önemli bir gerçektir.²¹⁰

Sözgelimi Tanrı tasavvurları ve isim/sıfat tartışmalarının anlaşılabilmesi için de Cahiliye toplumundaki Arapların yaşantılarına, kültürlerine ve dünya görüşlerine bakılmalıdır. Buradan elde edilecek verilerin Kur'an tarafından da kullanıldığı sonucu açığa kavuşmaktadır. Kur'an, buradaki verileri araç olarak kullanmaktadır. Kur'an, Tanrı tasavvuru hakkındaki mesajını iletirken kullandığı aracın yanında asıl amacını ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın indiriliş sürecinde Cahiliye toplumunun ve Kur'an'ın kullandığı belli başlı kelimeler Tanrı anlayışını akla getirmekteydi. Bu kelimelerin o toplumda daha çok somut karşılığı olan varlıklar için kullanıldığı dikkat çekmektedir. Örneğin ilah olarak kabul gören putların, insanların görebildiği ve dokunabildiği bir özellikte olduğu herkesçe bilinmektedir. Söz konusu edilen putlara verilen isimlerin de insanların zihinlerinde somut bir varlık algısına sebep olmaktadır. Bu durum o toplumun kültür düzeyine uygun olan kelimeleri kullanarak anlayabilecekleri bir şekilde hitap etmenin gerekliliğini ve son derece doğal bir durum olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an, Allah'ın, yarattığı hiçbir şeye benzemediğini ortaya koymuştur. Buna rağmen Kur'an'ın Allah'ı nitelerken kullandığı ifadeler zaman zaman teşbihi anımsatır gibi durmaktadır. Bu noktada Kur'an'ın oynadığı dil

²¹⁰ Apak, *Anahatlarıyla İslâm*, s. 67.

oyunlarının o toplumda tam olarak neye karşılık geldiğini çözümlediğimizde teşbih sorunu da ortadan kalkmaktadır.

İlah, rab, melik gibi terimleri kullanan Kur'an bunları tenzihi bir dil oyununa dönüştürmektedir. Bu sayede Allah'ın yaratılmış olan diğer varlıklarla özellikle de putlarla benzerliklerinin bulunamayacağını açıklamaktadır. İslam böylece muhatap aldığı toplumu, o toplumun yabancı olmadığı kelime ve terimleri kullanarak o toplumla aynı dil oyunlarını oynamıştır. Bu durum İslam'ın oluşum süreci sonrasındaki muhatapları için de geçerliliğini korumaktadır. Bu bağlamda bize düşen görev, oynanan dil oyunlarını fark ederek kelimelerin ve terimlerin ilk anlamlarına ulaşmaya çalışmak olmalıdır.

Allah'ın isimleri ve sıfatları tartışmaları Kur'an'daki ifadelerden hareketle ortaya çıkmıştır. Bu ekseninde isim-sıfat hakkında çıkan tartışmalara Hz. Peygamber ve Sahabe Dönemi'nde rastlanmamaktadır. Sonraki süreçlerde isim ve sıfatlar Tanrı'yı cisimleştirmeye kadar varabilmiştir. Bu yaklaşımlar somut bir Tanrı tasavvuru oluşturma amacını taşımıştır. Cahiliye dîni kültüründen doğan bu düşünceler Kur'an'daki ifadeler ile birleştirilmeye çalışılınca kelâm ilmi bu yaklaşımlara karşı duruş sergilemiştir. Bir diğer ifadeyle Allah'ı niteleyen ve betimleyen kelimeleri te'vil ederek bu somut yaklaşımları soyuta yaklaştırmaya çalışmıştır. Bu yorumlama işi şüphesiz ki Kur'an ve dinin genel prensipleri doğrultusunda şekillenmiştir. Kelam tarihinden hareketle bilinmektedir ki kelamcılar Tanrı tasavvurlarına getirilen felsefî itirazlara cevap verme ihtiyacı hissetmişlerdir.

Kelamın ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunu anlayabilmenin çeşitli yolları bulunmaktadır. Bunlardan biri dinî metinleri irdelemektir. Bu metinlerin ilk muhataplarını içinde barındıran Cahiliye'nin Tanrı tasavvurunu da bilmek gereklidir. Bu minvalde Hz. Ömer'in Cahiliye'yi bilmeyen biri için İslam ile bağ kurmasının zor olduğunu anlatan sözü²¹¹ de son derece dikkat çekicidir. Cahiliye toplumunun Tanrı tasavvurlarına ve

²¹¹ Muhammed Ali, Sallâbi, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer -Hayatı, Şahsiyeti ve Yaşadığı Çağ-*, çev. Mehmet Akbaş, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008, s. 22.

Tanrı hakkında kullandıkları isim ya da sıfatların ne olduğunu bilmek önemlidir.

Cahiliye’de putlara tapınma müşrik Tanrı anlayışının bir tezahürüdür. Bu dönemde her şeyin sahibi olan bir Tanrı anlayışı mevcuttur. Bunun yanında tanrı denilince akıllara putlar gelmektedir. Üstelik bu putlar ulûhiyette Tanrı’ya ortak tutulmaktadır. Bu dönemdeki müşrikler, putların kendilerini Allah’a yakınlaştırdığını ifade etmektedirler.²¹²

Kur’an-ı Kerim’de Âl-i İmrân, 7/95. ve Nahl 16/123. ayetlerindeki ifadelerden İslam dininin, Hz. İbrahim’in getirdiği tevhit anlayışının bir devamı olduğuna işaret vardır. Cahiliye Araplarının dinine bakıldığında ise Hz. İbrahim’in getirdiği öğretinin sonradan değiştirilmiş olduğu görülür. Araplar, Hz. İbrahim’in dininden sadece sünnet olmayı ve Kâbe’yi tavaf etmeyi korumayı başaramışlardır.²¹³ Bu durum putperestliğe rağmen Allah inancının devam etme sebebidir.

Cahiliye Araplarının kullandığı ve Tanrı’ya atfedilen isimlerin başında Allah gelmektedir. Onlar gereksinim duyduklarında üstelik de diğer putların dışında tutarak Allah ismini biliyor ve kullanıyorlardı.²¹⁴

Cahiliye’de Allah isminden sonra karşımıza çıkan ve Tanrı için kullanılan bir diğer isim olan Rahmân ismi, tıpkı Allah ismi gibi özel bir yerde kullanılmaktadır. İslam dininden önce böyle bir yüce varlığı ifade etmek için Arapça da kullanılmaktaydı.²¹⁵ Bu dönemde Allah ismi kadar sıklıkla kullanılmamakla beraber Rahmân ismi de kullanılmıştır.

Cahiliye’de hem müşrikler hem Müslümanlar tarafından kullanıldığı bilinen ilah terimi de Allah ve Rahmân isimleri gibi İslam öncesi ve sonrasında karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde yaşayan Araplarca en çok kullanılan isimlerden biri İlah ismi olmuştur. Bu isim sadece Allah için değil yaratıcı olarak kabul edilen diğer varlıklar için de kullanılmıştır.²¹⁶

²¹² Zümer 39/3.

²¹³ Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 34.

²¹⁴ Bu konuyla ilgili ayrıca bkz. Ankebut 29/61, 63, Yunus 10/22; Ankebut 29/65; Lokman 31/32, Enam 6/109; Nahl 16/38, Enam 6/136, 138.

²¹⁵ Suat Yıldırım, “er- Rahmân VASFİNIN Kur’ân-ı Kerim’de Kullanılışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 0, S. 4 (1980), s. 28.

²¹⁶ Ayrıca bkz. Bakara 2/133, Ankebut 29/46, Bakara 2/163.

Rab ismi Cahiliye toplumunda Tanrı için kullanılan isimlerden bir başkasıdır. Bu isim de diğer isimler gibi İslam öncesinde ve sonrasında kullanılan ortak isimlerden biridir. İslam dinindeki kullanımından hareketle hem Tanrı için hem diğer varlıklar için kullanılmış olduğu çıkarımına ulaşılabilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de çoğul şekli de kullanılmıştır.²¹⁷

Buraya kadar verilenlerden hareketle İslam gelmeden önce Tanrı için kullanılan isimlerin İslam dininden sonra da kullanılıp kullanılmayacağı belirlenirken Kur'an o toplumda oynanan dil oyunlarından bağımsız kalmamıştır. O toplumun bilmediği bir dil kullanmamıştır. Ayetler onların zaten kullandıkları isimlerin ve oynadıkları dil oyunlarının farkında olarak indirilmiştir. Ayrıca ayetlere bakıldığında gündelik dilin ötesinde bir anlatım göze çarpmamaktadır. Kur'an inananlara, Allah'ın kendilerine zaten çok yakın olduğunu²¹⁸ ifade etmiştir. Burada İslam dini, Tanrı tasavvurunu dile getirirken Cahiliye'deki şirk anlayışına karşı bir tavır sergilemiştir. Takılan bu karşı tavır muhataplarının hayat biçimleri içinde olduğu ve onlar tarafından anlaşılan dil oyunları içinde şekillenmektedir. Ayetlerin muhatapları tarafından anlaşılması söz konusu olmamıştır. Böylece ayetlerde anlatılmak istenen mesaj ya da anlam Cahiliye'deki toplumun gerçekleri ile uyusmaktadır.

Bilinmektedir ki kelimeler ilmi kendine ait sistemi ile düşünce geleneği içinde yerini almıştır. Bu ilmin ele aldığı konulara bakıldığında dönem dönem itikâat alanındaki ayrışmalar ve farklılaşmaların yaşandığı fark edilmektedir. Bu farklılaşmanın sebeplerinden biri Tanrı anlayışındaki nitelermeler ve betimlemeler olmuştur. Allah'ın isimleri ve sıfatları üzerinden gelişen bu düşünce farklılıklarının izini takip etmek mümkündür.²¹⁹

Kur'an'ın ortaya koymaya çalıştığı Tanrı yaklaşımını anlayabilmenin yolu indiği toplumun dinî kültüründen bağımsız değildir. Dinlerin içinde doğdukları toplumlarda daha önce ortaya çıkmış din anlayışlarının ve

²¹⁷ Bunun için bkz. Al-i İmran 3/64, Al-i İmran 3/80.

²¹⁸ Bkz. Kaf 50/16.

²¹⁹ Bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005, s. 15 vd.

kültürel seviyenin beraber değerlendirilmesi bir zorunluluktur. İslam dini için de bu geçerlidir.

Cahiliye’de Tanrı için kullanılan isimlerden anlaşılacağı üzere son derece somut bir anlayış bu döneme hâkim olmuştur. Fakat bu somut anlayışa rağmen putların ötesinde yüce bir varlığa inancın olduğu da açıktır. Kur’an, Cahiliye’deki putların ötesindeki varlığı getirmek istediği Tanrı anlayışı için araç olarak kullanmakta ve bu düşünceyi belli başlı ölçütlerle tenzih ederek dönüştürme yolunu tercih etmiştir.²²⁰ Bu durum Kur’an’ın dil oyunlarını kullandığının kanıtı niteliğindedir. Bu duruma bir başka örnek de şudur: Allah’ın eli, yüzü, gözü gibi zâtına yönelik olan ve arşa istivâ etmesi, tuzak kurması, gelip gitmesi gibi fiilleri içine alan haberî sıfatlar olarak da bilinen bu ifadelerin Kur’an’daki varlığıdır. Bu ifadelerin Kura’n dilinde yer alması o toplumda rahatça anlaşılmasına hizmet etmesi bakımından bir anlam ifade etmekteydi.²²¹

Zira Kur’an’ın gönderiliş amaçlarından ilki anlaşılmaktı. İnsanlara bilemeyecekleri ve anlayamayacakları bir üslûp yerine Kur’ân o toplumda yaşayan insanların zaten bildikleri ve oynadıkları dil oyunlarının farkında olarak geliştirdikleri Tanrı yaklaşımını doğrudan reddetmek yerine dönüştürmeyi uygun görmüştür. Bu dönüştürmeyi toplumun kullandığı dil oyunlarına uygun olarak gerçekleştirmiştir. Burada toplumun oynadığı dil oyunları Kur’an’ın amacına hizmet etmiştir.

²²⁰ Ramazan Altıntaş, ‘‘ Bütün Yönleriyle Cahiliyye’’ , Konya: Ribat Yayınları, 1996, s. 117-123.

²²¹ Galip Türcan, ‘ ‘ Din-Kelâm İlişkisi -İslâm’da İtikâdî Düzlemin Oluşumu- ‘ ‘ , Ankara: İlahiyât Yayınları, 2012, s. 171.

SONUÇ

Bu çalışma genel olarak dine, özel olarak Kur'an'daki ifadelerle dil oyunları argümanı ile yaklaşılabilirliğini göstermektedir. Ayetlerin muhkem-müteşabih şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulması öncelikle dilin ne olduğunu tekrar sorgulamamızı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda ifadelerin salt akıl yoluyla soyutlamalara gidilerek anlama isteği bizleri dar kalıplara sıkıştırabilmektedir. Dil oyunları Kur'an ifadelerine yöneltilen bu katı anlayışı kırabilmek adına bizlere bir çözüm yolu sunmaktadır.

Kur'an ilimlerinin tamamı bu kitabın anlaşılması için çeşitli şekillerde çalışmalar ortaya koymuştur. Bu ilimlerin içinde yer alan kelimeler ilmi de düşünce tarihi boyunca kendi yöntemlerini oluşturarak ayetleri anlaşılır kılmanın yollarını aramıştır. Ayetler hakkında muhkem-müteşabih ayrımları kelami mezheplerin arasında tartışmalara ve ayrışmalara sebep olmuştur. Dil oyunları bağlamında bu tartışmaların altındaki problemler sahte problemler olarak görülmektedir. Yani asıl amacın anlama ulaşmak olan edimden bizleri uzaklaştıran her türlü tartışmalar bu kategoride yer almaktadır. Başka bir ifadeyle müteşabihler konusunda yapılan tartışmalar anlamın araç olarak görülmesine ve anlama götüren yol ve yöntemlerin ise amaç hâline gelmesine sebep olabilmektedir.

Müteşabih ayetlerin anlaşılabilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Müteşabihler, anlamı kapalı ve gizli ifadeler demek değildir. Müteşabih diye ayrımlara gidilen ayetlerin, anlaşılabilmesinin istenilmemesini düşündürecek geçerli bir sebep de bulunmamaktadır. Ayetlerin muhkem-müteşabih diye ayrımı yapılırken geliştirilen ölçülerin sağlıklı olmamasından dolayı buradan elde edilecek sonuçların sağlıklı olmasını beklemek de mümkün gözükmemektedir.

Kelami mezhepler arasında müteşabihlerin varlığını insan aklının gelişimi için gerekli bulanlar ve onların muhkem ayetler ışığında yorumlanmasını savunanlar ile anlaşılabilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek müteşabihler hakkında herhangi bir şey yapılmaması gerektiğini savunanlar ve bu iki yaklaşım arasında orta yolu takip eden anlayışlar mevcuttur. Dil oyunları bize bu yaklaşımların kullandığı metotların tercih edilip edilmemesinden önce ayetlerin ilk kullanımlarına ulaşmamız

gerektiğini söylemektedir. Böylece dil oyunları kelimeler yapmadan önce genel olarak bir metnin ya da dilsel ifadelerin özel olarak Kur'an ayetlerinin kendi doğal ortamında nasıl anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Buna göre Kur'an bütün meşru dil oyunlarını içermektedir. Fakat Kur'an'ın bütün meşru dil oyunlarını içermesi demek, dil oyunlarının metafiziksel bir seviyeye gelmesi anlamını da taşımamaktadır. Kur'an'ın evrensel anlamının es geçilmemesi açısından bu durum son derece önem taşımaktadır.

Bir metni teknik anlamına ulaşmak için kullanılan yöntemlerin önemi açıktır. Fıkıh, tefsir, kelimeler yapmak için metin içi ve metin dışı geliştirilen teknikler, örneğin siyak-sibak gibi tüm bu çabalar yani herhangi bir bilim dalı içindeki dini anlama çabaları, delilleri teknik olarak ele almaktadır. Dil oyunları bu yöntemlerin öncesinde cümlelerin, dilin kullanıldığı zamandaki tekniklerden arındırılmış anlamına ulaşmayı sağlamaktadır. Bir metin için teknik analizler bundan sonra gelmelidir. Diğer bir deyişle dil oyunları bir ayette ya da hadiste şu anlam kastedilmiştir diyerek cümleden direkt çıkarılamayan anlamlara ulaşmak yerine bu, şu anlama gelir ama biz bunu bu şekilde anlayabiliriz, diyebilmenin yolunu açar. Bu durum Kur'an'ın günümüze ne söylediğini tespit edebilmek açısından oldukça önemlidir.

Dil felsefesinin en önemli parçalarından biri olan gündelik dil felsefesinin içinde gelişen dil oyunları argümanı kullandığımız dilin önemini ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Bu yönüyle dil oyunları bir metni ele alırken metafiziğin, hermenötiğin, dilin ötesine giden yöntemlerin bizler için problemin asıl kaynağı olabileceğini ortaya koymuştur. İdeal bir dil anlayışı oluşturmak yerine problemlerin çözümünde kullanılacak olan dilin gündelik dil olduğunu göstermektedir.

Dil oyunlarına göre dilin görevi artık tek bir oyunu oynamak ya da yalnızca olguları resmetmekten ibaret değildir. Dilin anlamını kullanımdan aldığı söyleyen Wittgenstein, bu anlamı hayat biçimleri içinde şekillenen çeşitli dil oyunlarının toplamı olarak görmekte ve bu dil oyunlarının toplumsal uzlaşım ile yakından ilişkisi olduğunu söylemektedir.

Gündelik dilde kullanılan bağlamlara ve kullanımlara bakılarak toplumun üzerinde uzlaştığı kullanımın araştırılması, bu yönde ortaya çıkan problemlerin çözümü için kullanılabilir. Bu durumda dil oyunları

kelami mezheplerin müteşabihlere en doğru yaklaşımın kendilerinininki olduğu yönündeki iddialarına da bir cevap sunacaktır.

Kur'an her zaman ve her yerde anlaşılması beklenen bir kitaptır. Bu kitaptaki ifadelerin anlaşılması noktasında zamandan ve mekândan bahsedilmesi, akla konunun evrensellik ve tarihsellik ile ilişkisini de getirmektedir. Dil oyunları, sağlıklı bir şekilde ele alındığında tarihsellik ve evrensellik tartışmalarını aşmamızı sağlayacak düzeyde bir imkân sunabilmektedir. Dil oyunları dilin ne olduğunu yeniden düşünmemizi sağlayarak, geleneksel dil tanımlarının sorunlarına da işaret ederek dilin pek çok işlevinin olduğunu göstermektedir.

Dinler evrensellik iddiasının yanında seçilmiş ve verili bir zamanda ve coğrafyada, belli bir dili ve kültürü paylaşan bir topluma inmiştir. İndiği toplumun dilinden, kültüründen ve dünya görüşünden yararlanmıştır. Dinlerin, arka planda belli bir kültürüne ve hayat biçimine sahip olan bir toplumun daha önce hiç bilmediği ifadelerle, o toplumun tamamen yabancı kalacağı bir dille mesajını iletmesi düşünülememektedir. Bu bağlamda dinler, indikleri toplumda geçerli olan o dilin imkânlarını kullanmıştır. Bu, Kur'an için de geçerli bir durumdur. O da kendilerine inen toplumun kullandığı dili araç olarak seçmiş, o dönem toplumunun anlayabileceği örnekler vermiş, bu örnekler üzerinden mesajını iletmiş ve yine o dönem insanların beklenti ve ihtiyaçlarına uygun olacak şekilde mesajını o toplumun gündemine taşımıştır. Başka bir ifadeyle Kur'an, indiği toplumun oynadığı dil oyunlarını araç olarak görüp o dil oyunlarını oynamıştır.

Dinler yerel olduğu kadar evrensel açıdan da herkesin anlayabileceği, uygulayabileceği ilkeleri de içeren insanlığın ortak değerlerine de değinmektedir. Bu bakımdan bütün bir din dilini o döneme ait tek bir dil oyunu olarak algılamamalı, Kur'an'ı anlamanın tek yöntemi olarak dil oyunları argümanı gösterilmemelidir. Bu hataya düşmeden dil oyunlarından yararlanmak gerektiği unutulmamalıdır.

Kur'an'da kullanılan din dili için dünya üzerinde var olan dillerden biri olduğunu, dil oyunları argümanı bağlamında düşünüldüğünde kendisine özgü birtakım şartlarının bulunduğunu ancak bununla birlikte her zamanda

ve her mekânda anlaşılabilir özellikte evrensel ilke ve esaslara sahip olduğunu söylemek mümkündür.

O sebeple genelde Kur'ân'ın, özelde müteşabihleri anlamaya çalışırken onun hem kendisine ait dil ve gramerle hem geldiği dönemin coğrafi, sosyolojik ve kültürel koşullarıyla yani Cahiliye Arap toplumunun gündelik yaşantısıyla ve hayat biçimleriyle hem de buradan elde edilen bilgilerin günümüz koşullarıyla nasıl bir ilişkisinin olduğu ortaya konulmalıdır.



KAYNAKÇA

- AFİFİ, Ebu'l-Ala. *Tasavvuf: İslamda Manevi Devrim*, çev. Halil İbrahim Kaçar-Murat Sülün, İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- AKARSU, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2015.
- AKMAN, Mustafa. *İbn-i Arabi Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- AKMAN, Mustafa. *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik ve Özellikleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- AKMAN, Mustafa. *Celeddin ed-Devvani'nin Kelam Sistemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- AKSAN, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara: Engin Yayınevi, 2006.
- ALTINÖRS, Atakan. *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2003.
- ALTINTAŞ, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- ALTINTAŞ, Ramazan. *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Konya: Ribat Yayınları, 1996.
- ALTUĞ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- ALTUĞ, Taylan. *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, İstanbul: Etik Yayınları, 2004.
- ALTUNDAĞ, Mustafa. “Kelamullah— Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi” Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.0, S. 18. (2000), ss. 157-158, 174, 177.
- APAK, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (1) (Hz. Muhammed (s.a.v) Dönemi)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

- AY, Mahmut. "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 25, S. 2 (2014), ss. 104-105.
- AYDIN, Mehmet. *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.
- AYDIN, Mehmet. *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap, 2004.
- AYDIN, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- AYDINLI, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- AYYAŞ, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud. *Tefsirü Ayyaşi, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu'at, 1991.*
- BAKTIR, Mehmet. "Mutekaddimun Selefiye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 2. (2004), ss. 25.
- BIYIKOĞLU, Yakup. "İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vil'i Sorunu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 20, S. 1 (2016), ss. 384.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiye İstılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- BOLAY, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- CABİRİ, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- CABİRİ, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1996.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, Thales'ten Baudrillard'a. Bursa: Sat Yayıncılık, 2009.
- ÇAĞLAYAN, Harun. "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi*, C. 18. S. 58 (2014), ss. 55-56.
- ÇELEBİ, İlyas. "İsim-Müsemma", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.22. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- DEMİR, Ömer. *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.
- DEMİRLİ, Ekrem. *Fususul-Hikem Şerhi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- DOĞAN, Hüseyin. *İslâm Kelâmcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- EBU ZEHRA, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınevi, 1973.
- ERDEM, Hüseyin Subhi. *Wittgenstein, Dilin Yörüngesinde Felsefe*, Van: Bilge Adamlar, 2007.
- ERDEM, Hüseyin Subhi. "Wittgenstein'in "Dil Oyunu" Nosyonu Bağlamında Kognitif ve Temel Önergeler Hakkında Bir Değerlendirme" *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 26 (2006), ss. 158.
- ERDEMÇİ, Cemalettin. "Kelâm İlmi'nde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum", *İslâmî İlimler Dergisi*, C. 1, S. 2 (2006), ss. 8.
- EŞÂRİ, Ebu'l Hasan. *el- İbâne an Usûli'd Diyane*, Dimeşk: Mektebetü Darü'l-Beyan, 1981.
- GÖLCÜK, Şerafettin ve TOPRAK, Süleyman. *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Konya: Tekin Dağıtım, 2001.
- GREISCH, Jean. *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Yayınları, 1999.
- GUIRAUD, Pierre. *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1999.

- HUDSON, Donald. *Wittgenstein'in Din Felsefesi*. çev. Ramazan Ertürk, Ankara: A Yayınevi, 2000
- İSFÂHÂNÎ, Râgıb. “*el-Müfredât fî Garîbu'l Kur'ân*”, Mısır: 1961.
- IZUTSU, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan, Kur'ânî Dünya Görüşünün Semantiği*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- İLHAN, Avni. “Müfid, Şeyh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 31. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- KADI, Abdülcabbar b. Ahmed. *Şerhü'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.
- KARADAŞ, Çağfer. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlmi'nin Usûl-î Fıkıh Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi *İslâmî İlimlerde Metodoloji- VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*", der. İlyas Çelebi ve Mehmet Bulgen. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- KARAMAN, Hayrettin. *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- KILAVUZ, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- KIRBAŞOĞLU, Mehmet Hayri. "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *1. Kur'ân Sempozyumu*, (1-3 Nisan 1994) Kızılay-Ankara, ss. 363.
- KOÇ, Turan. *Din Dil*,. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- KUZGUN, Şaban. “Hanif”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 16. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- MACÎT, Nadim. *Dünya Dil Sistemi ve Dini Söylem Laik-Demokratik Söylem Ve Teoloji*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- MAGEE, Byran. *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- MANZUR, İbn, "*Lisân'ul Arap*", Beyrut: Daru İhyai't Turasi'l Arabi, 1955.

- MAVİL, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein Dahinin Görevi*, çev. Berna Kılınçer-Tülin Er, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- MORKOÇ, Umut. "Geç Dönem Wittgenstein Felsefesinde Gramer Kavramı ve Dilin Otonomisi", *Kilikya Felsefe Dergisi*, C. 2, S. 2 (2016). ss. 103-105.
- MUHİT, Mert. "Kelâmî Tartışmaları Kur'ân Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1 (2002), ss. 213.
- ÖZ, Mustafa. "Usüliyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 142. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012
- ÖZCAN, Zeki. *Dil Felsefesi I, (Mantıkçı Paradigma)*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- ÖZCAN, Zeki. *Dil Felsefesi III (II Wittgenstein'da Gramer Paradigması)*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.
- ÖZDEMİR, Cevdet. "Kimlik ve Söylem", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.2, S. 2 (2001), ss. 112.
- ÖZSOY, Ömer. "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 1 (1996), ss. 140.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Geleneksel Te'vil Çeşidinin Epistemik Değeri", *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, C. 1, S. 2 (2003), ss. 183.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Müteşabih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname*, C. 2008, S. 2 (2008), ss. 30.
- ÖZTÜRK, Mustafa. *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

- PANOVA, Elena, "Wittgenstein'in Felsefi Metamorfozu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 2 (2006), ss. 2.
- PEARS, David. *Wittgesntein Çağdaş Ustalar Dizisi 3*, çev. Arda Denkel, İstanbul: Afa Yayınları, 1985.
- PETERSON, Michael, HASKER, William, RIECHENBAC, Bruce. (2006). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- RAZİ, Fahreddin. *Allah'ın Aşkınlığı*, çev. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- RICEOUR, Paul. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. G. Yavuz Demir, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2007.
- SABUNİ, Nureddin. *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İfav Yayınları, 2011.
- SAĞLAM, Nuri. "Wittgenstein: Dildeki Çözülmenin Sağaltıcı Etkileri", *Cogito Dergisi* S. 33 (2002), ss. 248.
- SALLABİ, Muhammed Ali. *Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer-Hayatı, Şahsiyeti ve Yaşadığı Çağ-*, çev. Mehmet Akbaş, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998.
- SEARLE, John Rogers. *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- SİNANOĞLU, Abdülhamit. *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- SLUGA, Hans. (2002). "Ludwig Wittgenstein; Yaşamı ve Yapıtları", *Cogito Dergisi* S. 33 (2002), ss. 11- 26- 27- 29.
- SOYKAN, Ömer Naci. *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Mtv Yayıncılık, 2006.

- SUYUTİ, Celeleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *El-İtkan fî Ulumi'l Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çevik, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- ŞA'BAN, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- TABATABAİ, Muhammed Hüseyin. *El-Mizan fî Tefsiri'il Kur'an* (Cilt 3), çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kevser Yayınları, 1998.
- TABERİ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberi Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- TATAR, Burhanettin. “*Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar*”, *Din Dili*, der. Ahmet Baydar. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015.
- TOPALOĞLU, Bekir. “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 11. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- TOPALOĞLU, Bekir. “Allah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- TOPALOĞLU, Bekir. *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-i Vacib)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- TURGUT, İhsan. *B. Russel L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk*, İzmir: Karınca Matbaacılık, 1989.
- TUSİ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali. *Elmustasfa*, Beyrut: Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye
- TÜRCAN, Galip. *Din-Kelam İlişkisi-İslam'da İtikadi Düzlemin Oluşumu*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012.
- ULUKÜTÜK, Mehmet. “Anlamın Dilselliği İçindeki Oyunsallık: Gadamer Ve Wittgenstein'de ‘Oyun’ Kavramı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 11, S. 40 (2009). ss. 218.

- UTKU, Ali. *Wittgenstein'da Resim Kuramı ve Metafizik*, Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum, (1996). Yüksek Öğretim Kurulu: Ulusal Tez Merkezi (Tez No. 51803).
- ÜZÜM, İlyas. "Şia", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- WATT, W. Montgomery. *Hız Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Yan Değıniler*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Defterler*, çev. Ali Utku, İstanbul: Birey Yayınları, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1997.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Totem Yayınları, 2006.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus: Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Müteşâbih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Te'vil", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Kelam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

YAZIR, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitapevi, 1971.

YILDIRIM, Suat. "er-Rahman Vafının Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 0, S. 4 (1980), ss. 28.

