

PAPER DETAILS

TITLE: Satibi'ye Göre Mesalih-i Mürsele ile Bid'at Arasindaki Farklar

AUTHORS: Salim ÖGÜT

PAGES: 21-46

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/85945>

TEOLOJİK DİLİN İMKANI ÜZERİNE -Fonksiyonel Analiz Mantığı-

Nadim MACİT*

Giriş

Geleneksel düşünüşte gerek konu gerekse yöntem açısından özel bir yere sahip olan teoloji, genellikle modern zamanlarda hatırı sayılır entellektüel ilmi disiplinler arasında sayılmaz. Böyle olmasının bir çok sebebinden söz edilebilir. Fakat bunların içerisinde en önemlisi modern felsefede bilgiye yüklenen anlam ile dini ifadelerin epistemik değeri üzerinde yapılan felsefi tartışmadır. Çünkü bu tartışma varlığı anlama ve açıklama yöntemini önemli ölçüde değiştirmiştir. Özellikle teolojik önermelerin bilginin konusu olmadığı görüşü ile başlayan ve teolojik önermelerin anlamsızlığına kadar uzanan felsefi süreç, teolojiyi konusu olmayan bir ilim bağlamına yerleştirmiştir.

Teolojik konuların, felsefenin ve bilginin dışına çıkarılması hakikatin temelini tespit problemi eşliğinde sürdürülür ve denilir ki; bir teolojik metin üzerinde yapılan tartışmada; teolog, ya delili ortadan kaldıran bir görüşe karşı mutlak teslimiyeti savunur; dolayısıyla aklın vazifesini sadece önceden kabul edilen akidelerin doğruluğu üzerine deliller getirme ile sınırlar. Ya da anlamsız ve sıradan farklılıklarla uğraşır. Veya her ikisini birlikte yapar.¹ Teolojik yönetime yöneltilen bu eleştiri ile söylenmek istenen şudur; eğer bir

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 David Ray Griffin, God and Religion In The Post modern world, State University of New York, 1989, 2; Hasan Hanefi, “Kelam İlmi’nin Yöntemi” Çev. N. Macit, Dini Araştırmalar Dergisi, (Sayı:8) 149-150

önerme, dünyada meydana gelen olayları doğru olarak yansıtıyorsa doğrudur. Yok eğer bir önerme dünyada meydana gelen olayları yansıtıyorsa, yani olgusal içerikten yoksunsa bilginin konusuna dahil değildir. Bu duruma göre teoloji, bilimsel bilginin ölçütlerine göre tartışılmaz.

Teolojinin ilim olma şartlarını haiz olmadığı görüşü teolojinin farklı biçimlerine ve yöntemlerine atıf yapılarak temellendirilmek istenir. Bu teze göre bilim, aklın kendi sınırlarını aşmaksızın ulaşacağı kesin bir başlangıç noktasını araştırmaktır. Oysa teolojinin yöntemi dini akidelerin doğruluğunu kesin delillerle kanıtlamak ve karşı tarafın delillerini çürütmek ve şüpheleri reddetmektir. Anılan yöntemin birinci tarafı vahiy yoluyla gelmiş dini akideleri peşin olarak kabul etmek ve aklın vazifesini önceden kabul edilen akidelerin doğruluğu üzerine delil getirmekle sınırlandırmaktadır. İkinci tarafı ise fikri eleştiriyi, önceden kabul edilen akideyi savunmakla eşitlemektedir. Bu nedenle teolojinin yöntemini ifade eden her iki tanımlama da ilmi yönetime aykırı görülür. Buna göre aklın sınırlarını aşan alanı kesin hiçbir noktaya dayanmadan onaylamak ve belli kabulleri savunmak ilmi bir yöntem değildir. Çünkü ilim; şekli ve maddi hakikatleri idrak için konuların akli bir tahlili veya fenomenlerin tanımlanmasıdır. Veya canlı tecrübeler içerisinde mahiyetleri görebilmektir.

Bilgi üzerine yapılan tartışmalar ve sunulan argümanlar eşliğinde söylenmek istenen şudur; bilgi, imana dayalı kanaatlerle kirletilmiş, dolayısıyla kültür doğrulanması mümkün olmayan kanaatlerle doldurulmuştur. Öyleyse insan hayatını şekillendiren anlam haritası denenmesi ve sınanması mümkün olmayan bilgilerden arındırılmalıdır. Çünkü gerçek düzenin oluşturulması, doğrulanabilen bir bilgi temeline ulaşmakla mümkündür. O halde, Tanrı'ya imandan çok empirik olaylardan çıkarılmalıdır. Bunun için de toplumsal dünyanın, duyular-üstü otoriteye başvurmaksızın, rasyonel ve duyumsal olmayan melekelerle bel bağlanmaksızın yalnızca akıl tarafından inşa edilmesi gerekir. Rasyonel bir toplum kurmak ise, insan bilgisini ve üretimini merkeze taşımakla gerçekleşir.

Teolojik yorumu zan altına alan bu anlayış modern felsefenin ve bilimin amacı olmuştur. David Ray Griffin'in deyişiyle teolojinin düşüşü, modern bilimsel dünya görüşünün, kutsal geleneğe dayanan herhangi bir anlamlı dini görüşün özünde yer alan Tanrı, aşkın değerler ve yeniden diriliş gibi temel konuların, evrensel düzeyde önemli bir rol oynamasına, en azından ikinci formuyla onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha baskın olarak devam eden süreçte ikinci düzeyde kalmasına bile izin vermemiş olmasıdır. Öyle ki teologlar

bilimi ve bilimsel dünya görüşünü kabullenmeye ve reddetmeye, bu suretle bilim karşıtı ve taraftarı olmaya, Tanrı, aşkın değerler ve kendini belirleyen bir özgürlük olmaksızın teolojiyi benimsemeye zorlanmışlardır.² Modern felsefe ve bilimsel bilginin etkin ve yönlendirici, hatta belirleyici dili karşısında teologlar, modern felsefenin ve bilimsel bilginin verilerine atıf yaparak kendilerini meşrulaştırmaya yönelmişlerdir. İlahi kitapların modern felsefenin ve bilimsel bilginin verileri eşliğinde okunması ve bizzat vahyin bunları desteklediği tezinin ileri sürülmesi bunun somut göstergelerinden birisidir.

Bu gelişmeye paralel olarak teoloji konu dışı görülmüştür, çünkü modern felsefe ve bilim teolojiye vekalet eden yeni teolojiler üretmiştir. Teoloji bir söylemdir ve toplumun kurtuluşu için imân yolunu savunur. Oysa modern liberal toplumda kurtuluş bilimsel teknoloji ve alım-satım merkezlerinden gelen ilerleme araçları ile elde edilir. Bilim felsefesi ile desteklenen ekonomi ve tabii bilim, teolojinin yerini alan modern teolojilerin iki ana dalını içerir. Ekonomi ilmi oldukça büyümlü bir şekilde ekonomik ünitelerin nasıl işlediğini, bilinmez bir elin delaleti ile özel bir hırsın, maddi iştahın halkın iyiliğine nasıl dönüştürüldüğünü açıklar. Dolayısıyla ekonomi ilmi, gizemli yollarla işleyen ilahi takdir doktrinini, farklı bir şekilde modern forma yerleştirir ve somutlaştırır. Daha da ötesi, pür teori olan ekonomi ilmi, pratik teolojiyi tamamlamayı sağlar ve bize pazar yerlerinde işbirliği yapmanın ne kadar iyi olduğunu anlatır.³ Liberal politik teori, geleneksel toplumları yönlendiren ve biçimlendiren teolojinin işlevlerinden birini üslenir.

Teolojiye vekalet eden modern teolojilerin diğer ana branşı olan tabii bilim; geçmiş teolojilerin ve bu teolojilerin vahiyle ilgili yanlış doktrinlerinin yerini alarak evrenin doğasıyla ilgili temel gerçekler üretir. Modern bilim felsefesi katoliklerin *fundamental teoloji*, protestanların *apolojetik teoloji* diye adlandırdıkları benzer bir teoloji üretir. Bu, bilimsel metodun inzal edilmiş gerçeklikten daha güvenilir bir kanal olduğuna delil sayılır. Bilimsel yöntemin daha fundamentalist ve türevsel formlarında, mantıksal empirizm gibi, modern bilim felsefesi tek gerçek doktrin biçimini ve gerçekliği keşfetmede bilimin tek doğru yol olduğunda ısrar eder. Metafiziği ve sağduyuyu bilimsel olmamakla suçlar. Kısaca teoloji, her ikisine – yani iktisadi ve bilimsel teolojilere- göre de çevrede kalmıştır. Bu yüzden kurtuluş için yapılan dini araştırmaların farklı formunun modern toplumda somutlaştırılması teolojinin yerine geçen yeni teolojilerin üretilmesine yol

2 D. Ray Griffin, *God and Religion In The Post modern world*, 2

3 D. Ray Griffin, *God and Religion In The Post modern world*, 2

açmıştır. Dolayısıyla, hayat formlarının uzağına düşen teoloji, geleneksel toplumda gördüğü işlevi ve etkinliği kaybetmiştir.

Teolojik düşünüşün düşüşünde rol oynayan ikinci sebep modern düşüncenin ortodoksi formu olan mantıkçı ve deneyci pozitivist akım ekseninde geliştirilen ve günümüz kadar etkisini sürdüren linguistik felsefedir. Buna göre insan yalnız kendisine verilen olguları bilebilir; bu nedenle bilimin konusu yalnızca olgu ve olaylardır. Olgular ise ancak doğal ortamda belli yasalara uygun olarak gerçekleşirler. Bu yasaları kavramanın da şartları vardır; söz konusu yasaları kavramak için bilimsel bir yöntem ve ölçüt gerekir, bu da ancak dil ve matematiksel mantıkla sağlanabilir. Bu durumda felsefenin yapacağı iş, bilimsel düşüncenin öğelerini oluşturan dil ve mantık kavramlarını incelemek, bu incelemeden edinilen verilerle olay ve olguları açıklığa kavuşturmadır. Çünkü bilim de felsefe gibi bir mantık işidir. Anılan felsefî akımın öne sürdüğü kuram, dilin çözümlenmesine dayanır. Bir nesnenin gerçekliği dille bağıntılı olduğuna göre dile yönelik bir çözümleme onunla anlatılan varlığı bilmeye yarar. Çünkü nesnenin varlığı öznel duyum ve tasarımları gerçekleştiren dille sınırlıdır. Bu nedenle de dilde karşılığı bulunmayan bir nesnenin, dilde kavramlaşmayan bir varlığın gerçekliği söz konusu olamaz.⁴ Anlamayı dilde bulunana ve çözümlenmesine bağlayan bu yaklaşım ister istemez beşeri aktın bir ürünü olan dilin dil dışı bir alana uygulamasını reddeder. Bu yüzden de, din dilinin epistemik değerini tartışmaya açar.

Felsefeyi mantığa, mantığı da bir tür kavramların mekânîk işleyişine bağlayarak dünyanın resmini çıkarma eğilimi bütün yanlışları dilin yanlış ve sınırlarının dışından kullanıldığı öncülüne bağlar. Teolojik dil, beşeri dilin farklı bir alana taşınması olarak görülür. Bu anlayış ister istemez beşeri dilin, uygun bir şekilde Tanrı'ya nasıl uygulanabildiği sorusunu tartışmanın eksenine yerleştirmiştir. Bu nedenle, filozoflar teolojik dille meşgul olmak durumunda kalmışlardır. Filozofların teolojik dille ilgilenmelerinin iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi; felsefeyi dil analizi ile eşitleyen filozoflar anlam sorunu ve Tanrı hakkında kelimelerin nasıl türetildiği ile ilgilendiler. Sözgelimi bilinen şeyler ve gündelik dilde anlamak için kullandığımız dil, usûle uygun olarak şeyleri resmeder. Şeyleri resmetme ile sınırlı olan dilin Tanrı hakkında da kullanılır. Öyle anlaşılıyorki, yaratılmış olgular için kullanılan ve bir anlam çıkarılan kelimeleri Tanrı hakkında kullandığımız zaman nasıl bir anlam kazandıkları tartışmanın omurgasını teşkil etmektedir.

4 Nejat Bozkurt, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları: Yorumlar ve Eleştiriler, Sarmal Yay., İst.,1995, 191.

İlahi gelenekte Tanrı yaratılmış değildir. Yüce ve aşkındır. Öyleyse, sınırlı varlıklar için kullandığımız dili Tanrı hakkında nasıl kullanabiliriz? Elbette ne konuştuğumuzu, ne anlam verdiğimizizi biliriz, fakat doğrudan beşeri ilginin sınırları içinde üretilmiş dili Tanrı'ya uygulamak ne anlama gelir? İkincisi; filozoflar, dil felsefesiyle, teolojik dili analiz etmek ve inançların değerini göstermek için yoğun bir şekilde bu konu ile ilgilendiler, çünkü inançlar, ancak ifadeler ve önermeler formunda açıklanabilir.⁵ Bu duruma göre teolojik dilin anlamını ve epistemik değerini belirlemek için dilin tabiatı ve işlevi üzerinde durmak linguistik felsefenin merkezi ilgisini teşkil etti.

İşte teologların, zihinlerinin bulandığı en etkili dönem, linguistik felsefenin yükseliş dönemine rastlar. Bu felsefenin yükselişi, pek çok filozofu geleneksel Tanrı kavramının anlamsız ve çelişkili olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Öyle ki bazı teologlar Tanrı kavramı hakkında oldukça kötü bir sonuca ulaştılar ve dini ateizmi kurmaya kalkıştılar. Bazıları ise salt çelişmenin anlamsız olduğunu düşündüler ve Tanrı'nın mantık ötesi olduğu tezi ile açıkça saçmalığı övdüler. Her iki yaklaşımında felsefi temeli zayıftı. Ne var ki ikinci yaklaşıma yapışan teistler, teolojiyi savunmada başarılı olamadılar ve felsefi tartışmanın gerisine düştüler. Ateist din felsefecileri ise kendilerine daha çok güveniyorlardı, fakat verimsizlerdi. Gerek A.J. Ayer gerekse Antony Flew ve bunları izleyen filozoflar teolojik ifadelerin imkânı üzerinde durdular ve bunların anlamsız olduğunu ileri sürerek reddettiler.⁶ Özellikle Ayer ve Flew'in teolojiyi eleştiride kullandıkları anlamsızlık ölçütleri oldukça etkili olmuş ve teolojinin imkânı üzerinde yapılan tartışmalar ağırlıklı olarak bu düzlemde seyretmiştir.

Teolojik dilin imkânsızlığını temellendirmek isteyen çağdaş dil felsefesinin atomist ve deneyci formu, felsefeyi; sözleri, cümleleri ve dili açık kılma etkinliği olarak tanımlar. Felsefe; dilin mantıkî sorgulanması, bir dil eleştirisi olarak anlaşılır ve artık felsefenin rolü, evren hakkında bilinmez hakikatleri keşfetmek değil, anlamlı olan önermelerin mantıkî sorgulanmasını yapmak olur. Wittgenstein'ın deyişiyle analitik düşüncede felsefenin amacı; düşüncelerin mantıksal açıklanmasıdır. Artık felsefe bir öğretisi değil, etkinliktir. Felsefenin sonucu, felsefi önermeler değil, fakat

5 Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1991, 137-138

6 Anthony Kenny, *What is Faith : Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York, 1992, 33; M.Peterson, W. Hasker, B.Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion*, 141

önergelerin açık kılınmasıdır.⁷ Böylesi bir rolü üstlenen atomist ve deneyci felsefi anlayış; dilsel bir ifadenin anlamlı kabul edilmesinin kriterlerini belirlemeyi amaçlar. Sadece nesneler ve olgular için kurulan önergelerin gerçek olduğu savını ileri süren atomist ve deneyci pozitivistler, bu kritere uymayan önergeleri anlamsız görürler. Bu nedenle teolojik önergeleri ya anlamsız olduğunu söyleyerek reddetmişler ya da farklı bir moda indirgemenin gerekli olduğunu dikte etmişlerdir.

Teolojik önergeler hem analitik hem de deneysel olarak doğrulama ölçütüne uymadığından reddedilince,⁸ bu konuda farklı yaklaşımlar da kendini gösterir. Bu süreçte teolojik önergeler ya mitsel evrenin lisani tasviri ya da ahlaki fonksiyonun belirtici formu görülerek açıklanır.⁹ Teolojik ifadeleri, evren ile hayatın mitsel tasvirleri şeklinde okuyanlar, arkaik dünyanın görüşlerini bilim diline çevirmenin gerekli olduğunu ileri sürerler. Teolojik ifadelerin ahlakî fonksiyona sahip olduğunu ileri sürenler ise; bir cümle hangi amaç için konulmuşsa o amaç için kullanılır ilkesine dayanarak derler ki ; teolojinin asıl amacı ahlaktır. Bu nedenle de ilahi dinlerin ifadeleri ahlakî amaçlı ifadelerdir. Öyleyse teolojik ifadeler, ancak ahlakî yargılara çevirildiği zaman anlaşılabilir.

Mantıkçı deneycilik diye anılan bu anlayışın felsefi kökleri epeyce geriye doğru gider. Ancak bu görüşün modern seyri; daha önce de belirttiğim üzere dinin, bilginin konusu olmadığı ayrımı ile başlar.¹⁰ Kesin

- 7 Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Trans: D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, Ltd: London, 1964, 4. 112 ; Bu esere yaptığımız atıflarda Ömer Naci Soykan'ın çevirilerinden yararlandım. İngilizce metin ile Ö. Naci Soykan'ın yapmış olduğu çeviri arasında benim anlayabildiğim kadar bazı farklılıklar var. Bu nedenle Ö. Naci Soykan'ın çevirilerini tercih ettim. Ömer Naci Soykan'ın çevirmediği, ancak atıf yapmaya ihtiyaç duyduğum metinleri İngilizce çevirisinden aktarmaya çalıştım. Bkz. Ömer Naci Soykan, Felsefe ve Dil : Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabalcı Yay., İst., 1995. Bu çalışmada, Wittgenstein'in yapıtlarının önemli bir kısmının çevirisi yer almaktadır.; J. J. Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", New Essays In Philosophical Theology, Ed: A. Flew, A. Macintyre, London and Beccels, 1969, 12, 13 ; Jacques Ellul, Sözün Düşüşü, Çev: H. Arslan, Paradigma Yay., İst. 241;
- 8 A. J. Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, Çev: V. Hacıkadıroğlu, Metis Yay., İst., 1984, 67
- 9 R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", "Edit: John Hick, Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, 429 ; Roger Trigg, Akıcılık Ve Bilim, Çev: K. Yerci, Sarmal Yay., İst., 1996, 23
- 10 Immanuel Kant, Arı Usun Eleştirisi, Çev: A. Yardımlı, İst., 1993, 223 ; Kant, analitik ve sentetik yargılar şeklinde bir ayırım yapıyor. Analitik yargılarda, bekârlar evli değildir, yargısında olduğu gibi yüklem öznedi içerilmiştir. Diğer bir deyişle " evli olmama" kavramı, " bekâr olma" kavramı içindedir. Diğer taraftan sentetik önerme dünya içerikli bilgi sağlar. " Cisimler hareketlidir" önermesinde olduğu gibi. Hareketli kavramı, cisim

bilgiye ulaşmanın ölçütü olarak deneyi-gözlemi temel alan felsefi akımla güçlenir.¹¹ Sonuçta, felsefenin konusu, dilin mantıkî analizi ile eşitlenir. Daha farklı ilgi ve amaçlara bürünen bu akım; modern dünya görüşünün ortodoksi formunu temsil eder. Geçtiğimiz yüzyılın hem fikri hem de ideolojik¹² tutumlarının mayalandığı görüş budur. Doğru bilginin elde edilmesinde deney ve gözlemi nihai kriter olarak kullanan entellektüel eğilimin; deneyimlerimizi ve fenomen dünyasını aşan bir bilginin mümkün olmadığı şeklinde belirttiği felsefi tema, din karşıtı düşüncenin moda deyiimi olur. Üstelik, böyle bir yaklaşımı eleştirmek bilim karşıtı pozisyona düşmek olduğundan etkili bir sindirme işlevi de görür. Öyle ki bilgi denildiğinde bunun olgusal dünyaya ait bilimsel bilgi olduğu anlaşılır. Çünkü felsefi ve ideolojik geçerliliği olan bilgi; dünyanın içinde olan bilgidir.

Anılan felsefi akım, evrenin matematiksel dile dökümü ile başlayan anlayışın sosyal alana taşınma sürecini simgeleyen bir eğilimin daha net ve somut formunu da temsil eder. Bu form; içtimai fizik teolojisidir. Dinin içinde din karşıtlığı olarak tarifi mümkün olan *içtimai fizik* teolojisi özü itibariyle; tabiatı ve toplumu değişmez ve kesin kurallarla açıklamanın zorunluluğu öncülüne dayanır. Tutarsız bir düşüncenin formu olarak adlandırılabilir de, din karşıtı düşüncüyü teoloji olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü din-karşıtı bir düşünce sadece söyleme dayalı bir düşüncüyü ifade etmez. Din-karşıtı olmakta bir düşünceye dayanır ve kendi içinde teolojik bir unsura sahiptir. Bu aynı zamanda tüm durumlar içinde geçerlidir. Onlar sadece bilimsel hipotezler değil, onların felsefi argümanlarının altında gizlenen düşünceye bağlı unsurlar söz konusudur.

kavramı içinde değildir, diğer bir deyişle onun tarafından içerilmemiştir. Deneyci tanım bu çift ayrımla sunulacak olursa, tüm a priori doğruluklar analitiktir. Benzer biçimde tüm sentetik doğruluklar gözlemle ulaşılmış a posteriori doğruluklardır. Bu tür doğruluklar hiçbir zaman zorunlu değildir. Ama her zaman tümüyle olumsaldır. Deneyci ve atomist pozitivistler bu noktada Kant'tan ayrılır ve onu eleştirirler. Çünkü o gerçek sentetik a priori yargılar olduğunu öne sürer. Yani dünya hakkındaki bilgi sağlayan öyle önermeler vardır ki, bunların doğruluğu apriori, evrensel ve zorunludur. Geniş bilgi için bkz: John Cottingham, *Akılcılık*, Çev: B. Gözkan, Sarmal Yay., İst. 1995, 89-90

11 Bkz: David Hume, "Miracles", Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, 145, 146; D. Hume, zorunlu bağlantı fikri, idelerin ilişkileri ve olgu durumları, nedensellik gibi konularda akılcılığa ve gayeciliğe, önermelerin bilgi içeriğine ve rasyonel temelciliğe getirdiği eleştirilerle olgucu düşünceye önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Düşünce, resmi ele alma anlamına gelir. Sadece resim ele alınabilir görüşü D.Hume'un perspektif teorisinden üretilmiştir. Bkz: James K. Feibleman, *Inside The Great Mirror*, Martinus Nijhoff / The Hague, Netherlands, 1958, 68

12 Geniş bilgi için bkz: Hüsamettin Arslan, "Pozitivizm : Bir Bilim İdeolojisinin Anotomisi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İst. 1995

Bu, teolojinin her hangi bir felsefi geleneğin temelinde varolabileceği anlamına gelir. Her ne kadar bağlamsal materyallerde farklılık söz konusu olsa da, bilim ve toplum eksenli görüş geleneksel teolojik düşüncünün merkezi kavramlarını tersine çevirerek benzer işlevi görmek istemektedir.¹³

Felsefi anlamını içtimai fizik teolojisinden alan bu anlayış: *önergelerin doğru bir analizi bize gerçeği verir* kalıbını düşüncenin merkezine taşır. Önergelerin analizini, önce önermeyi parçalara ayırarak veya tekil ve bileşik önergeler ayrımı yaparak yapar. Buna göre basit tekil terimler bir bireyi gösterir. Daha açık deyişle bir adın gösterdiği birey onun anlamıdır. Bileşik terimlerin ise yalnız başlarına anlamları yoktur, bir içerikte anlamları vardır. Buna göre bir önermenin anlamı gösterdiği veya içerdiği şeydir.¹⁴ Bir önerme somut olarak bir şeyi göstermiyorsa o önermenin analizi de mümkün değildir. Öyleyse anlam somut olarak gösterilebilen şeydedir. Bunun yolu ise dış dünyayı oluşturan en son parçalara inmek ve dil kanalıyla bunların arasındaki ilişkiyi bulmaktır.

Bu katı doğrulama ilkesine ve bilgiyi olgusal içeriği olan önergelerle sınırlayan anlayışa karşı başlayan felsefi tepki, önce, anılan felsefenin içinde gelişti. Wittgenstein dilin çok yönlü ve farklı kullanımları olduğunu ileri sürerek kendisinin de içinde bulunduğu felsefi yörüngenin bazı argümanlarını düşürdü. Wittgenstein'ı izleyen düşünürler çevresel ve konu dışı veya gerçek anlam sorunlarını ele alarak mantıkçı ve deneyci pozitivizmin, din dilinin tartışma alanını kurmasının anlamlı olmadığını dile getirdiler. Onlara göre Tanrı hakkında konuşmak anlamın farklı ve özel boyutlarına sahiptir. Bu flozofların çoğu doğrulama ve yanıtlama tartışmasına angaje olmayı reddederek dilin fonksiyonları üzerinde yoğunlaştılar ve teolojik dilin anlamsız olduğunu ileri sürmenin hiçte kolay olmadığını dile getirmeye başladılar.

Fonksiyonel analiz mantığının kökleri Wittgenstein'ın dilin çok yüzlü yönlerini gösteren çözümlemesine dayanır. Teologlar, onun *bak ve gör* tembihini izleyerek dilin önemli fonksiyonlarını kimliklendirdiler. Dilin farklı yönlerini dile getiren Wittgenstein, *bardağı bana getir, sizi karı koca ilan ediyorum, saat kaç?* cümlelerinin aynı olmadığını ileri sürer. Bunun anlamı şudur; emir, onay ve soru ifadeleri aynı ölçütle değerlendirilemez.¹⁵

13 Geniş bilgi için bkz. Nadim Macit, Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Etüd Yay., Samsun, 2001

14 Bertrand Russell, Logic and Knowledge, George Allen and Unwin Ltd: London, 1964, 205

15 Bruce Reichenbach, David Basinger, Michael Peterson, William Hasker, Reason and Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, 1991, 145

Fakat burada hemen belirtmem gerekir ki, bu çözümleme, dini söylemin fonksiyonlarını öne çıkartanların gönderme yaptığı Wittgenstein'in ikinci dönemine ait görüşleridir. İşte makalemiz, bu geniş tartışmanın özel bir versiyonu olan fonksiyonel analiz mantığı ile sınırlıdır. Burada teolojik dile kapı açan fonksiyonel analiz mantığını, teolojik düşünüşe katkısını ve teolojik değerini tartışacağız. Fakat konunun bütünlük içinde anlaşılması için Wittgenstein'in birinci dönemine de değinmeye çalışacağız.

Dil ve dil-dışı nesneler arasındaki ilişkiyi dili içinde kalarak çözümlemeyi benimseyen Wittgenstein'da bazı farklılıklarla birlikte birinci döneminde deneyci ve mantıkçı pozitivist felsefi yörüngenin içinde yer alır ve der ki; tüm gerçeklik, dünyadır. Bir önermeyi anlamak, bu önermenin hangi durumda doğru olacağını bilmek demektir.¹⁶ O halde dil ile dil-dışı olgular arasında kurulacak bir ilişki ile dünyanın resmi çıkartılabilir. Çünkü gerçek, olgular ile dil arasındaki bağıntıdır.¹⁷ Wittgenstein'a göre hakkında konuşulabilen, dilin sınırları içinde olan dünyadır. Bunun ötesinde olanlar varlığını hissettiren, fakat dile gelmediğinden üzerinde konuşulması anlamsız olan alandır.¹⁸ Teolojik yargılar da bu alanın içindedir. Fakat daha sonraki döneminde - bu ikinci dönem olarak adlandırılır- farklı dil kullanımları ve dil oyunlarını kabul eder. Bu dönemde, teolojik konulara dile getirme bağlamında yer verir. Ancak o, din dili ile diğer diller arasında bir fark görmez. Ona göre her dil oyunu, bir dile getirir. Din de bir dil oyunudur. Bu nedenle dini ifadeler varlığa delalet etmek veya göstermek için değil, sadece din dili oyunu içinde söyleneni dile getirir.

Din dilini kendine özel bir dil oyunu kabul eden bu yaklaşım, bir dil oyununu anlamak için o dil oyununun içinde bulunmayı öne sürer. Her dil oyununun kendine özgü oluşu, anlamı ve bağlanmayı özel kılar. Bu farklı anlayış ve inanışların birbirine karşı olan durumunu eşitler. Bir dil oyunu içinde olan, özellikle din dilinin içinde bulunan için kesin bağlanmayı destekleyen bu çözümleme, farklı anlayışlar ve dinlerin birbirine karşı olan durumları açısından dolaylı olarak aşırı bir göreceliliği destekler. Farklı anlayışların birbirine karşı ölçülemezliğini ifade etmenin başka bir anlamını ileri sürmek felsefi açıdan oldukça zordur. Anılan yaklaşım bir taraftan teolojik dili katı bir eleştiriden korurken bir taraftan da daha iyi olanın imkânını ortadan kaldırmaktadır. Her dilin kendine özgü olduğu görüşü, daha sonraki süreçte hiçbir şeyin temeli olmadığı görüşüne felsefi taban oluşturur. Aslında bu reddettiğini yeniden üretmenin ilginç bir formudur.

16 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1, 4. 024

17 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 063, 2.19;

18 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 522

Çünkü bu, katı bir doğrulama mantığından yola çıkan atomist ve deneyci pozitivist dilin reddettiğini yeniden ürettiğini gösteren ilginç bir ironidir.

Modern mantık veya linguistik dönemeçlerin, dinin, *dile getirmeden* ibaret olduğu formu çağdaş düşüncenin en ilgi çekici konularından birisidir. Bazen doğrudan bazen de farkında olmadan düşünce dilimizi ve ilgilerimizi şekillendirir. Hatta, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması adı altında yapılan tartışmalarda anılan felsefî yörüngenin çok açık ve somut izleri görülmektedir. Kur'ânı anlamayı salt dilsel çözümlemeye bağlamanın ve anlamı lafızların anlamlarını bilmeye sınırlayan yaklaşım bu felsefî akımın bir uzantısıdır. Meselenin felsefî yönü ülkemizde yeterince tartışılmadığından, Kur'ân'ı anlamayı lafzî çözümlemeye ibaret gören yaklaşım özgün bir görüş olarak sunulmaktadır. Bu konu, ülkemizde din felsefecileri tarafından *teolojik bağlamda* belli bir ölçüde tartışılmaktadır. Anılan tartışma doğrudan dinin referanslarına ve temel esaslarına yönelik olduğu halde kelamcılarının ilgisini hiç çekmemektedir. Teolojik açıdan modern dünyada din ve dini inançlar konusunda yapılan tartışmaların içeriği ile ülkemizde yapılan kelami tartışmaların içeriği arasında önemli bir mesafe, hatta köklü bir ayrışma bulunmaktadır.

I.Konuşulamayan Hakkında Susmak: Dile Getirememek

Atomist ve deneyci felsefî yörüngenin içinde yer alan Wittgenstein; dünya, durum olan her şeydir ve dünya olguların topluluğudur; şeylerin değil; ¹⁹ önermeleriyle söze başlar. Bu önermeler; açıkça olgusal, aktüel ve hatta fiziksel dünya hakkında konuşulacağını gösterir. Dünya, olguların topluluğu olarak tanımlanır. Diğer bir deyişle üzerinde konuşulabilen; durum olanın anlatısını içeren bir dünyadır. Keza bu önermeler adcılığın bir ifadesi; ancak geçerliliğini kaybetmiş bir adcılık değil, çünkü adcılıkla birlikte mantığı açıklar; mantık olmaksızın adcılıktan bahsedilemez, ancak o hala bir adcılıktır. Çünkü biricik realite kendi mantığını içeren fiziksel ayrıntılardan biridir.²⁰ Öyle anlaşıyor ki Wittgenstein, içindeki her şeyin nasıl ise öyle olduğu ve nasıl vuku buluyorsa öyle vuku bulduğu bir resim ortaya çıkarmak istiyor.

Durum olan dünya şeylerin değil, olguların dünyasıdır. Dünya geçici ve bir takım soyut olguları içeriyor. Olguların dünyası zaten mantığı içerir. Mantıkî uzamdaki olgular, dünyadadır. Dünya uzamı olduğu gibi mantıkî uzamda vardır. Olgular için geçerli olduğu kadar, mantıkî atomlar içinde bir

¹⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1, 1. 1

²⁰ James K. Feibleman, *Inside The Great Mirror*, Martinus Nijhoff / The Hague, Netherlands, 1958, 57

uzam vardır.²¹ O halde olgular dünya uzamında, ancak bizim onlar hakkında söylediklerimiz mantıkî uzamdadır. Şeyler ve ayrıntılar ise olguların altında olan derecelerdir. Bizim dünyamız olgularla başlar ve olguları mantıkla elde ederiz. Geometri uzaya tabi olduğu gibi dil de mantığa tabi olur.²² Felsefe söze, olguların üzerinde olanla başlar, bu onun dünyasıdır. Bu dünya hastalıklı bir dünyadır. Oysa felsefenin görevi, kavramların tanımların analizini yapmaktır. Bu analiz de dil analizinden başka bir şey değildir.

Wittgenstein, böyle bir dünyaya uymayan her şeyi onun dışına çıkarır. Mantıksal atomizm düşüncesindeki tüm anlamın dönüm noktası buradadır. Atomik olgu nedir? Bize anlatıldığına göre o bir şey değildir, fakat şeylerin bileşimidir. Felsefe ile durum olan dünyaya doğru bir noktadan başlayamayız. Pek çok felsefi mesele dilin kullanımındaki karışıklıkta erir. Dilimizin sınırlandırmaları nedeniyle, dilimizin üzerinde olan bir sınırdaki askıya alınmamız gerekir. Çünkü dil kendinden ötesini anlatamaz. Bir sonuç olarak her zaman dilimiz ve dünyamız arasındaki ilişki hakkında şüphe içindeyiz. Öyleyse mantığın ikinci dünyasını kurma, bize, olguların birinci dünyasında verilir.²³ Dolayısıyla olgular mantıkî özelliklere sahip, mantıkta olgusal özelliklere sahiptir. Biz olguların resimlerini oluşturuyoruz, mantık ise olgunun resmidir.²⁴ Öyleyse biz ancak bu dünyayı, olgu dünyasını konuşabiliriz. Ancak olgusal bağlamlar konuşmamıza imkân verir. *Böyle bir dünyanın dışında olan dile getirilemez.* Olgusal bağlamı olmayan anlaşılamaz. Dünyayı, dile getirilemeyen dile getirenlerin dilinden temizlemeliyiz.²⁵ Yani söze olgusal alanın dışından başlayan, dolayısıyla dile getirilemeyen dile getirme hevesinde olan felsefi ve teolojik artıkları dünyadan temizlemek, sadece üzerinde düşünülmesi mümkün olan ve olgusal alanı konu edinen bilim felsefesini geçerli saymakla mümkündür.

Wittgenstein, dünyanın sınırlarından bahseder, bu sınırı; dil ve mantıkla çizer. Mantık dışarıdan bakma açısından aşkın, çünkü olgunun içinde değildir; fakat olguları mantığın dünyasından elde ederiz. Diğer taraftan mantık dünyayı doldurur; çünkü düşünce olarak dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır. Yani mantık, dünyanın sınırlarını aşamaz. Dünyanın benim dünyam olması, dilin, sınırlarının benim dünyamın sınırları demek

21 J.K. Feibleman, *Inside The Great Mirror*, 57

22 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1.2

23 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 011

24 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 1

25 Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yay., İst., 1995, 27

olduğu yerde kendini gösterir.²⁶ O halde hem dil hem de mantık dünyanın sınırlarını aşamaz. Delilin metotlarının delili imkânsızdır. Yarın güneşin doğacağı yüksek bir olanaktır. Ancak bir kesinlik değildir. Öyleyse genel kural nerededir? Bu ne ile kanıtlanabilir? Eğer hiçbir cevap yoksa yanlış bir soru vardır. Bu nedenle *dilimizin ve dünyamızın sınırları dışında olan alanla ilgili sorular cevaplanamaz.*

Wittgenstein, önermelerin yapısı ve onların anlamları ile ilgili sözlerini şöyle tamamlar; ne hakkında konuşulamıyorsa, o hususta susmalı.²⁷ Bu ifade, dile getirilebilen ile getirilemeyen arasına bir çizgi çeker. Teolojik konular söylenilebilir değildir; çünkü gösterilebilen değildir.²⁸ Öyleyse felsefenin doğru yöntemi şu olmalıdır; söylenebilecek şey, doğabilimi önermeler - yani felsefeyle hiçbir ilişkisi olmayan şey - dışında hiçbir şey söylememek ve buna göre, başka biri metafizik bir şey söylemek istediğinde, cümlelerindeki şu işaretlere hiçbir anlam vermemiş olduğunu, her defasında ona göstermek.²⁹ Bu şu anlama gelir; önermeler daha yüksek hiçbir şeyi dile getirmezler. Bu görüşün dayanağı şudur; dil, olguların ve bütün olarak da gerçekliğin resmidir. Resim, model; temsil etmenin farklı bir çeşididir. Mantık kendine özgü bir alana sahiptir, bu da mantıkî uzamdır. Bununla yapılmak istenen şey atomik olguları resimlerin veya modellerin anlamlarıyla temsil etmektir.³⁰ Anlam bu resmin kendisi, gösterim, adın gösterdiği şeydir. Öyleyse dil, olguların mantıkî biçimini yansıtır. Çünkü olgular, mantıkî biçime sahiptirler.

Bu dil anlayışı, iki şeyi dışarıda bırakıyor. Birincisi; önermeler, tüm realiteyi temsil edebilir, fakat bu realiteyi nasıl temsil ettiklerini söylemezler. Yani dilin dünyayı ve gerçeği nasıl temsil ettiklerini söyleyemeyiz, ancak bunu anlarız. Mantıkî yapı ve temsil etme yapısı önermelerin içindedir. Bir önerme dışarıdaki bir durumu görüntülediği veya temsil ettiği halde, kendi kendisinin dışına çıkıp, kendisini görüntüleyemez veya temsil edemez.³¹ İkincisi ahlakî, estetik ve teolojik yargılardır. *Bunlar dünyadaki olguların resimleri olmadığından gerçek önermeler olamazlar.* Çünkü etik aşkındır. Yani değer olgunun kendisinde değil, onun dışındadır. Aksi takdirde değer raslantısal olurdu. Tanrı ise kendi kendini dünyada göstermez.³² Eğer

26 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 5. 62, 5. 61, 6. 1262

27 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 7

28 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4. 1212

29 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.53

30 J. K. Feibleman, *Inside The Great Mirror*, 59

31 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 84.

32 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 42, 6. 421, 6. 432

bunların her hangi bir değeri varsa, diyor Wittgenstein, bunun dünyanın dışında – neyse öyle olanın dışında – olması gerekir. Dolayısıyla *bunlar dile getirilebilir olanın sınırlarının ötesindedir*. Mantık bile, doğrulukları yalnızca içsel yapıları itibarıyla sağlanan ve hiçbir şey söylemeyen boş totolojiler dışında bir şey öne sürmemektedir.³³

Wittgenstein, karmaşık ve yalın olmak üzere önermeleri ikiye ayırmaktadır ve doğruluk çizelgesi diye bilinen bir teknik kullanarak, birleşik bir önermenin doğruluk değerinin onu meydana getiren temel önermelerin doğruluk değerlerine bağlı olduğunu vurguluyor. O, önerme; temel önermelerin doğruluk fonksiyonudur,³⁴ diyerek önermenin doğruluk değerini gösteriyor, diğer bir deyişle anlamın resim kuramını ortaya koyuyor. Ona göre resim gerçekliğin bir modelidir. Resmin tasvir ettiği, onun anlamıdır. Resim mümkün şey durumunu mantıkî uzayda tasvir eder ve bunun imkânını içerir. İmkân alanının dışında kalanın resmi oluşturulamaz.³⁵ Yani dünyayı tanımlamak için ihtiyaç duyduğumuz önermeler bilimsel şemada yer alırlar. Ancak resmin çizdiği şey, her hangi bir özgül olay değil, gerçeğin biçimsel yapısıdır. Biçimsel olduğundan dolayı, olgusal dünya parçalanacaktır. Üstelik bilim de kendi varsayımlarını meşrulaştıracak durumda değildir. Tabiatla genel-geçer yasalar olduğu ve her şeyin bir düzen içinde olup-bittiği şeklindeki bilimsel varsayım da geçersizdir. Aslında bu, söylenmesi mümkün olmayan bir şeydir. Sadece, varsayım kendini gösterir ve açıklar.³⁶ Bilimi rasyonel ve belli bir temele dayandırmak mümkün olmadığına göre olgu durumları ve dil arasında kurulacak bir ilişki ile gerçek bir düşünce kurabiliriz.

Bilimsel bilgiye ve dilin dışında olana yapılan vurgu R. Trigg'in³⁷ deyişiyle bilimin ötesinde yer tutabilecek olanı büyük ölçüde ortadan kaldırır. Ne var ki *kendini açıklayan bilimsel varsayımlar* ve mistik olanla mantık arasında kurulan ilişki, dilin sınırları içinde açıklanabilen ve meşrulaştırılabilen bir rasyonele ait bilimi de çalıp götürür. Reddedilenin kendisini yeniden üretmesi denilen şey işte budur. Şeylerin bir biçimde varolması, bilimin açıklayamadığı bir olgudur. Böylesi bir soru bilmecedir. Üstü örtük biçimde çözülemezi terketmek, gerçekte neyin bilmece olduğu noktasında kuşku uyandırır. Dolayısıyla dilin gerçeğin resmini verdiği ve bir

33 J. Cottingham, *Akılçılık*, 112

34 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 6.1, 41; David Pears, *Wittgenstein*, Çev: A. Dankel, Afa Yay., İst., 1985, 134

35 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 42, 2. 12, 2. 202. 2. 203, 2. 221

36 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 36

37 R. Trigg, *Akılçılık Ve Bilim*, 34

tarzda işlediği savı kolay kolay savunulamaz. Bilimin ön varsayımlarının, ne mantıkî doğrular ne de deneysel keşifler olduğu görüşü, böyle bir savın iç çelişkisini göstermek açısından önemli bir veridir.

Felsefî yapıtlarında teolojik konulara yer vermeyen, ancak özel günlüklerinde³⁸ Tanrı kavramı üzerinde yaptığı yorumlar, meseleyi daha farklı bağlamda değerlendirmemizi tembihler. Bir kanıtlama denemesine girmeden, o bu sözü, dilde verilmiş biçimde basitçe kullanır. Ama onun Tanrı anlayışı, yalnızca kişisel bir inanç değil, aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik görüşlerinin bir sonucudur. Mantıkla ilgi içinde sunulan bu anlayış, onun, savunduğu dil anlayışına dayanır. Dilin sınırları ötesinde bir şey bulunmadığını söylerken anlatmak istediği, olgu dilinin sınırları ötesinde olgusal bir şey bulunmadığıdır. Olgu önermesinde söylenmeyip ancak gösterilen şeylerin bulunmasına izin vermektedir. Olgusal açıdan söylenemez şeyler, başka söylem türlerine bağlıdır. Bunlar; dini, ahlakî ve estetik söylem türleridir.

Önermelerin elementleri, olguların objeleriyle birebir ilişki içinde³⁹ olduğu görüşü, anlamlılık için bilimsel önermelerin model alındığını gösterir. Dolayısıyla teolojik konulara ilişkin önermeler, sözgelimi *Tanrı ebedidir, Tanrı her şeye kadirdir*, önermeleri ne doğru ne yanlıştır. Çünkü bunlar olgusal ve atomik önermeler değildir. Bu yaklaşım epistemik özcülüğe karşı olan savın, tersinden epistemik özcülükle kesişen bir anlayışı nasıl ürettiğini anlatır. Çünkü gerçeklik, şeylerin zihne tekabüliyeti olarak tanımlanmaktadır. Bunun anlamı şudur; eğer bir önerme dünyada meydana gelen olayları doğru olarak yansıtıyorsa, doğrudur. Nitekim Wittgenstein⁴⁰ şöyle der; doğrusu öyle şeyler vardır ki, sözlere dökülemez, fakat kendi kendini gösterirler. İşte onlar mistik olan şeylerdir. Dilde ifadesini bulan şeyler tartışmanın ve konuşmanın alanına girerler. Olgusal dünyanın dışında kalanlar, dilinde dışında kalırlar.

Görüntü, olguların varlığının veya yokluğunun bir imkânını temsil etmek suretiyle gerçeği gösterir. Görüntünün gerçeğe olan uygunluğu ya da uygunsuzluğu, önermenin doğruluğunu ve yanlışlığını ortaya koyar.⁴¹ Tüm gerçeklik, dünya olduğuna göre, dünya gerçekliğinin, olayların bütününe, yani var olan şey durumlarının bütününe resmi olacak bir cümle olmalıdır.

38 Geniş bilgi için bkz: L. Wittgenstein, “Günlükler/ Özel Günlükler”, Çev: Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yay., İst. 1995, 311-334

39 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 131

40 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 522,

41 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 01, 2. 222

Ama bu resim, dünyanın içinde olan bizim için bir resim olamaz. Öyleyse dünyanın gösterimi ve anlamı onun dışında olacaktır. Yaşamın anlamı; Tanrı'dır. Tanrı bitmemiş sözdür. Dünyanın anlamı; dünya bir ad olarak alındığında dünyanın gösterdiği şeydir. Dünya bir cümle olarak alındığında ise dünyanın anlamı; bu cümlelerin resmettiği şey olmalıdır. O halde Tanrı, dünya adının gösterdiği veya dünya cümlesinin resmettiği şey olmalıdır. Dolayısıyla dile gelmeyen Tanrı, kendisini bu şekilde göstermiş olur. ⁴² Bir düşünce, anlamlı bir cümledir.⁴³ Yani düşünce dil ile, dile getirilebilenle gerçekleşir.

Düşünce dil olarak bir görüntüdür. Düşünce anlamlı bir cümle, dünyada bir cümle olduğuna göre doğru düşüncelerin toplamı dünyanın doğru bir resmi olur. Ancak dünyanın anlamını onun dışında aramak gerekir. Dünyada her şey nasılsa öyledir ve nasıl oluyorsa öyle olur; dünyanın içinde hiçbir değer yoktur – ve eğer olsaydı, onun hiçbir değeri olmazdı. Değeri olan bir değer varsa, onu tüm olup bitmenin ve böyle olmanın dışında aramak gerekir.⁴⁴ Dünyanın anlamını dünyanın dışında aramanın anlamı, ben ile felsefeye benim dünyam yoluyla giren ben arasında farklı ancak birbiriyle ilişkili olan ben anlayışında gizlidir. Kişi, beden olarak ben ile olguların bütünü olan fiziksel dünya, şey durumları dünyanın içindedir. Bu şeyler arasında hiçbir hiyerarşi yoktur; dünyadaki olaylar arasında şu daha az değerlidir, şu daha çok değerlidir denemez. Dolayısıyla bu dünyanın içinde Tanrı yoktur. Çünkü Tanrı şey durumları içinde bir durum ya da olgu değildir.⁴⁵

Felsefi ben, felsefeye, dünyanın benim dünyam olması yoluyla giren *bendir*. Benim dünyam değerlerin ve etikin dünyasıdır. Bu dünya iyi, mutlu olabilir. Bu dünyada Tanrı'nın sesi vicdan olarak duyulabilir. Burada Tanrı'nın iradesinden söz edilebilir. Çünkü benim dünyam dediğimde, ben bu dünyanın içinde değil, tersine sınırındayım ve dünya benim karşımdadır. Felsefi ben ile benim dünyam dediğim şey aynıdır. Daha doğrusu birincisi Tanrı'dır, ikincisi bende Tanrı'dır. Bu *ben* hiçbir nesne değildir. Dolayısıyla Tanrı, kendini dünyanın içinde açıklamaz. Çünkü benden ayrıldır, benim bir nesnem değildir. Öyleyse her hangi bir nesneye bir nesne olarak bakmakla, benim dünyam açısından bakmak farklıdır. Benim dünyam açısından bakmak, ona öncesiz ve sonrasız bakmaktır. Öncesiz ve sonrasız

42 Ömer Naci Soykan, “ Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne”, Doğu Batı, (sayı:14, 2001), 170-171

43 L. Wittgenstein, Tractatus, 4. 001

44 L. Wittgenstein, Tractatus, 6.41

45 L. Wittgenstein, Tractatus, 6. 421.; 6. 13; 5. 43

görme tarzı, onu tüm mantıksal mekân olarak görmektir.⁴⁶ Bunların birbiriyle olan ilişkisi bende Tanrı sayesinde benim Tanrı ile kurduğum bağın bir benzeri, Tanrı'nın yarattığı dünya ile benim dünyam arasında kurulur. Böyle olunca, etik ile mantık Tanrı'da birleşir. Tanrı her iki dünyanın da koşuludur, ya da her iki dünyanın birliğinin koşuludur.⁴⁷ Bu nedenle Tanrı iyiyi istediği için iyidir. Tanrı'nın buyurduğu iyidir. Böylece Tanrı hem fiziksel dünyanın hem de ahlak dünyasının temelidir.

Dünyayı, tüm nesnelerin bir ağ gibi birbirine bağlı olduğu bir bütün olarak görmek, fiziksel dünya ile matematiksel, daha doğrusu mantıksal dünya arasındaki bağlantıyı kurmakla mümkündür. Her bir nesne tüm mantıksal dünyayı şart koşuyorsa, dünyada yaratılan her şeyin anlamlı olduğu ve anlamlı olan her şeyi Tanrı'nın bildiği ortaya çıkar. Tanrı için sonsuzluk yoktur. O her şeyi bilir, fakat anlamsız olanı bilmemesi onun için eksiklik değildir. Buradan çıkan sonuç şudur; anlamsız bir soru nasıl ki soru değilse, mantıksız bir dünya da dünya değildir. Mantık dünyanın dışındadır, ama aynı zamanda dünyayı kuşatır. Burada, Tanrı ile mantık arasında kurulan benzerlik, Tanrı'nın her şeyi yarattığı, ama mantıksız bir şey yaratmadığı anlamına gelir. Aksi takdirde biz, mantıksız bir dünyanın neye benzediğini söyleyemezdik. Tanrı'nın mantıksız bir dünya yaratmaması, onun için bir eksiklik sayılmaz. Çünkü ne tarzda olursa olsun bir dünya olacaksa, onun bir mantığı da olacaktır.⁴⁸ Böyle bir çözümleme her ne kadar belli bir ayırım çerçevesinde yapılsa da, olgu dilinin kendi sınırları ötesine uzatıldığı görülmektedir. Dile gelmeyişi şu veya bu biçimde dile getirmektir. Çünkü bu çözümlemede olgusal dile uymayan sezgisel genellemeler yer almaktadır.

Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve bilgisinin kesin olması, bizim matematik bilgimiz gibi olduğu dile getirilerek açıklanmaktadır. Sayıların söylediği sanmakla değil, kesinlikle ifade edilir. Çünkü matematik ölçüdür, ölçülen bir şey değildir. Matematiğin bir temeli yoktur, o kendindendir ve mutlaktır. Dolayısıyla matematik için yapılan, mutlak, yani hiçbir bağı, koşulu olmayan, ölçülebilir olmayan, zamanda ve uzamda olmayan gibi tanımların Tanrı içinde yapıldığı görülmektedir. Matematikte olanak, gerçeklik ayrımı yoktur. Çünkü sayılar bir şeyin yerini tutmazlar, tersine onlar kendileridir. Tanrı'nın fiili de kendine aittir. Rastlantı ve olanak fiziksel dünyaya aittir. Tanrı için bu söz konusu değildir.

46 Ö. Naci Soykan, "Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne", 172

47 Ö. Naci Soykan, "Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne", 174

48 Ö. Naci Soykan, "Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne", 177; D. Pears, 138, 139

Öyle anlaşıyor ki, Wittgenstein'in ben-dünya arasında kurduğu ilişkide mantık ve matematiğe yüklediği anlam, meselenin anlaşılmasında önemli bir noktadır. Ancak, yine de meselenin düğümlendiği nokta mantık, matematik ve Tanrı arasında kurduğu benzerlikte, dünyanın dışında olan Tanrı ile benim dünyamda olan Tanrı ayrımı ile alakalıdır. Benim dünyamda olan Tanrı; Tanrı gibi bilmenin bir yolu olan kesin bilgi matematikle mümkündür. Bunun ötesinde olan olgusal dünya bir rastlantı ve imkân dünyasıdır. Matematikte rastlantıya ve imkâna yer yoktur. Tanrı'nın bilgisinde de rastlantı ve imkâna yer yoktur. Matematik yapmak, tanrısal bir bilgiye sahip olmaktır. Gerek bu görüş gerekse olgusal dünyaya çekilen sınırlar ve dünyanın anlaşılması konusu, insan bilgisinin olgusal alana özgü olduğunu belirtmeye yönelik felsefi bir girişimden başka bir şey değildir.

İnsan bilgisinin ait olduğu dünya olgusal dünyadır. Öyleyse metafizik alanla ilgili olarak insan sadece ne sorusunu sorabilir. Nedir? sorusu bir şeyin varlığına yönelik bir sorudur, fakat o şeyin açıklanmasını isteyen bir nasıl sorusu değildir. Nasıl? Sorusunun yanıtını veren deneydir. Teolojik konular, burada yer almazlar. Çünkü dile yansıyanı dil, dile getiremez. Kendisi dilde dile geleni, biz dille dile getiremeyiz. Ancak önerme, gerçekliğin mantıksal biçimini gösterir. O, onu işaret eder.⁴⁹ Bu nedenle insan kendi bilgisinin dışında olan Tanrı'nın keyfiyetini bilemez. Dünyaya öncesiz ve sonrasız bakmak, ona bir bütün – sınırlandırılmış bir bütün olarak bakmaktır. Dünyayı sınırlandırılmış bir bütün olarak hissetmek, mistik olan işte budur.⁵⁰ Bu ifadeler, teolojik açıdan oldukça anlamlıdır. Bu nedenle D. Pears,⁵¹ teolojik konulara karşı gösterilen derin suskunluğa karşın, *Tractatus*'ta yapılan ayrımın dinsel kuramı savlama açısından önemli bir içeriğe sahip olduğu görüşünü benimser.

II. Dilin Sınırları Üstüne Gitmek: Dile Getirmek

Wittgenstein'in ikinci döneminde en belirgin konu: Anamlı olma ile doğrulamanın özdeş olmadığı düşüncesini öne sürmesidir. İkinci dönemi önemli farklılıklar içermesine karşın birinci döneminden kopuk değildir. Ancak açık ve belirgin olan husus şudur ki; doğrulayıcı analiz mantığının bir dereceye kadar basit ve özel görüşlerini paylaşmaz. Anlama daha geniş bir anlam yükler. Dar anlamda anlaşılan anlama tepki; anlamı aramayın, daha

49 L. Wittgenstein, "On Death and The Mystical", Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc, New Jersey, 1964, 411 (4. 121)

50 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 45

51 David Pears, *Wittgenstein*, Çev: A. Dankel, Afa Yay., İst., 1985, 123

çok kullanımı araştırın ifadesiyle somutlaşır.⁵² Dil çoklu bir tarzda kullanılabilir, anlamda bağlama aittir. O halde bir iddianın anlamını değerlendirmek için katı bir ölçü kullanılamaz. Anlam, hem dilin düz yüzeylerine hem de düzensiz sınırlarına uyan esnek bir ölçüde aranabilir ki, bu dilin kullanımıdır, günlük dildir. Her cümle kendi özel bağlamında anlamlıdır. Çünkü dilin anlamı kullanımındadır.

Doğrulayıcı analiz mantığının sınırlarını ve kendi erken dönemindeki anlayışını eleştiren Wittgenstein, dilin çok çeşitli kullanımlarının bir yüksek ortak paydası olması gerektiği doğrultusundaki varsayımından vazgeçer. Her bir çeşit kullanım öbür çeşitlere, tıpkı aynı aileden insanların yüzleri ya da insanların oynadıkları oyunlar gibi değişik biçimde birbirine benzediği görüşünü benimser. Bu nedenle de özel dili çok farklı bir gerçeklik olarak tasvir eder. Ona göre dilimiz eski bir şehre benzer; dar sokakların ve meydanların, eski evlerin ve yeni evlerin, çeşitli dönemlerde eklenen yapıların oluşturduğu bir labirenttir ve düz caddeler ve tek biçimli yapılardan oluşmuş pek çok yeni mahalle, bu ana bölümü kuşatmıştır.⁵³ Bu ifadeler fonksiyonel analiz mantığında dilin, tabii bir fenomen olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu nedenle dilin kullanımlarının her hangi birini dışlamaya hiçbir a priori izin vermez. Çünkü belirli bir cümlenin doğrulanabildiğini söylemek, anlamı konusunda karar vermek değildir; bu, onu deneysel tipte bir cümle olarak nitelemektir.

Fonksiyonel analiz dil araçlarının çokluğunu ve bu araçların kullanımlarının çokluğunu ileri sürerek doğrulayıcı analiz mantığının temel dayanaklarından birini düşürür. Ad'ın taşıyıcısı ile adın gösterimi arasında kesin bir ayırım yapar. Adın gerçeklikte karşılığı olduğu şey- kişi veya nesne – adın taşıyıcısıdır, gösterimi değil. Adın taşıyıcısı yok olabilir, ama ad gösterimini yitirmez. Dil oyununda ad, nesneye sanki bir biçimde sahip olur ve objenin varolması son bulunca, onunla birlikte iş görmüş olan ad gösterimini yitirmez.⁵⁴ Dile yüklediği anlam hem bir karmaşa hem de kendisine sürekli eklenen bir bütünlüktür. Bu, mantıkî doğrulamanın sınırlarını aşar. Dolayısıyla mantık da artık diğer dil oyunları gibi bir dil oyunudur. Çünkü bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır.⁵⁵ Bir sözü anlamak ise onun nasıl kullanıldığını bilmek, onu uygulayabilmektir. Artık

52 Bede Rundle, *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, 1-2

53 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev: D. Kanıt, Küyerel Yay., İst. 1998, 18 ; B. Rundle, *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language*, 42

54 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 84

55 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 43

dil ile gerçeklik arasında uyum aranmaz. Üstelik böyle bir şey metafizik olarak tanımlanır.

Fonksiyonel analiz, dilin günlük hayattaki kullanımında, analitik ve sentetik önermelerin önemini inkâr etmez; fakat daha çok, doğrulayıcı analizin yabancı veya en azından sürgüne gönderilmiş unsurlar olarak gördüğü cümleleri, linguistik yurttaşlığa kabul eder. Doğrulayıcı analizin önemsiz istisnalar arasına koyduğu dil kullanımları, gerçekte bu analizin son derece değer verdiği kullanımlar kadar önemlidir. Wittgenstein⁵⁶ dilin tabii gelişimine vurgu yapar ve dilin sosyal niteliğini, kullanım ve anlam değişimleri üzerinde durur. Çünkü dilin tabii gelişmesi, sadece toplumda ve toplumla gerçekleşir. Buna göre dil; bir sosyal faaliyettir. Her dil konuşucusunun bildiği kendisine has bir yapıya sahiptir. İnsanlar dilde kural haline getirilmiş gramatik modlara ve uzlaşımlara dayandıkları için birbirini anlarlar ve bir dil oyununun üyesi olurlar. Dilin konuşulduğu, öğretildiği ve pratikte kullanıldığı hayat formunun yokluğu, iletişimin olmadığı bir dünyayı simgeler. Çünkü insanlar kullandıkları dilde uzlaşırlar. Bu, düşüncelerde uzlaşma değil hayat tarzında uzlaşmadır. Eğer dil bir iletişim aracı ise konuşmanın gerçekleştiği yerde bir uzlaşma var demektir. Bu sadece tanımlarda uzlaşmayı değil, aynı zamanda hükümlerde uzlaşmadır.

Birbiriyle uzlaşan insanların paylaştıkları şey, aslında, aynı dil oyununa ait olmalarıdır. Dolayısıyla bir dil oyununa ait olmak, belli bir geleneğin örmüş olduğu hayat tarzına ait olmaktır. Bir dilin içinde olmak bir geleneğin ördüğü ve belirlediği bir yaşam tarzını paylaşmak anlamına gelir. Bu nedenle bir kelimenin özel tanımı, dilin bir parçası değildir; çünkü tümüyle özel kelimenin tam anlamıyla hiçbir gücü yoktur. Sağ elimin sol elime yapacağı hediye ne kadar hediye ise özel kelimenin de o kadar anlamı vardır. Dolayısıyla kelimelerin anlamı yok kullanımları vardır. Bir olay farklı şekillerde yazılabilir, anlatılabilir ve okunabilir. İşte bu nedenle, dilin kullanımları çeşitlidir. Linguistik bir olgunun tek genel ayırt edici özelliği sosyal bir bağlamda oluşması ve bazı pratik sonuçlara sahip olmasıdır. Dil oyununda dil, meşru pek çok kullanımı olan karmaşık, sosyal bir üründür.⁵⁷

Wittgenstein'in düşüncesindeki ayrışma noktası kelimenin anlamı üzerinde gerçekleşir ve der ki; kelimeler tek başlarına bir kelimenin nasıl anlaşıldığını söylemezler. Bu ayrım, atomcu bir bakış açısından bütüncül bakış açısına geçişin uğrağıdır. Doğrulayıcı analizin temel aksiyomu şudur: *her temel önerme diğer önermelerden bağımsız olmalıdır.* Wittgenstein,

56 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 242

57 Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İst.1999, 80-81; Karşılaştırınız: D. Pears, *Wittgenstein*, 126-127

buna katılmaz ve der ki; deneysel yargının kurallarını öğrenmekle uygulamalarını da öğrenemeyiz; yargıların diğer başka yargılarla ilişkilerini nasıl öğrenirsek, uygulamalarını da öylece öğreniriz. Bizim için akla uygun olan şey yargının *bütünüdür*. Herhangi bir şeye inanmaya başlarsak, bu inandığımız şey bir izole önerme değil; fakat bütün *bir önermeler sistemidir*. Işık bütüne derece derece yayılır. Bana açık gibi görünen şeyler, izole aksiyomlar değil, aksine içinde öncüllerin ve sonuçların uyuştukları *karşılıklı* bir desteklemedir.⁵⁸ Bu ifadeler gayet açık biçimde belli bir dil sistemi içinde yer alan önermelerin birbirini karşılıklı olarak desteklediğini anlatmaktadır. Dolayısıyla anılan bütünlükten koparılmış bir önerme mantıkî olarak doğrulansa bile anlamlı olduğu anlamına gelmez.

Önermeden, imajdan söz eder gibi söz etmek, tasavvurun fonksiyonunu abartmaya neden olur. Öyle ki sonuçta bu abartma, bütün diğer fonksiyonları ve öncelikle bizzat imajların *kullanım biçimini* gizler. Oysa bir imajın anlamını, temsil ettiği şeyi anladığımız andan hareketle aydınlattığımızı hiçbir şey bize önceden garanti etmez. Bir köpek resmini ele alalım; Ona derhal, *bu bir köpektir*, şeklinde bir göndergesel anlam yüklersek haksızlık ederiz: çünkü bu resim içinde yer aldığı bağlama göre bir uyarı anlamı taşıyabilir. Bu resim, bir köpek kulübesini, bir köpek fuarına dönük bir yönü veya bir satış teklifini belirtebilir. Öyleyse içeriği ne olursa olsun bir imaj tasvir etmeye, soru sormaya, istemeye, uyarmaya yarayabilir. Her imajın tasvirici içeriğini ve kipsel bileşenini birbirinden ayırmak gerekir.⁵⁹ O zaman imajın gerçek anlamını belirlemek için bu modal boyutu dikkate almak çok önemlidir. İmajların ve tasavvurların dinde oynadıkları rollerden dolayı din dilinin analizi doğrudan bu farklılıklarla ilgilenir.

Doğrulamayı analizinin gözettiği diğer bir husus; karmaşık olanın basit olana indirgenmesidir. Oysa Wittgenstein bunun görüldüğü kadar açık olmadığını söyler. Kusursuz doğruluk için mantıksal ilkelere uyma zorunluluğu, yani anlamın mutlak belirlenmesi gerekliliği, bir çeşit belirlilik ve belirsizlik tipini olağan dili yanlış yorumlamak tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Olağan dil belli bir durumda, belirlilik ve belirsizlik tipine muhtaçtır. Sözgelimi *öğleye doğru buluşalım*, demek anlaşmak için yeterlidir. Bundan daha çoğunu istemek, sözgelimi *öğleye doğru mu* veya *öğleden bir dakika önce mi*, diye sormak yersizdir ve bu soru olsa olsa dengesiz bir mizacı ifade eder.⁶⁰ Bir cümlemin anlamı – denebilir- şüphesiz şunu ya da bunu açık bırakabilir ama tümcenin yine de kesin *bir* anlamı olmalı. Belirsiz bir anlam

58 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 140,141,142

59 J. Greisch, Wittgenstein’da Din Felsefesi, 69

60 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 60

– gerçekte *hiç de* bir anlam olmaz, - bu şuna benzer; belirsiz bir sınır gerçekten sınır değildir. Burada belki şöyle düşünülebilir; eğer, *adamı odada sıkıca kilit altında tuttum – yalnızca açık tek bir kapı vardır*, dersem – o zaman ben hiç de onu odaya kilitlemedim; onun kilitli olması bir hiledir. Burada şöyle de denilebilecektir; *sen hiçbir şey yapmadın*. İçindeki bir boşluk ile birlikte bir kapatma, *hiç* kapatmama gibidir - ancak bu doğru mudur? ⁶¹ Bu soru ile karmaşık olanı tekil ve bütünden koparılmış bir önerme ile anlatmanın hem anlamı sınırlandırmak hem de anlamı indirgemek olduğu gösterilmektedir.

Anlam arayışında tartışmalar, diyelim ki matematikçiler arasındaki, bir kurala tabi olup olunmadığı sorusu üzerinde patlak vermezler. İnsanlar, sözgelimi bu konuda yumrukleşmazlar. Bu bizim dilimizin işleyişinin, sözgelimi tanımlamalar verirken, temellendirdiği çerçevenin bir parçasıdır. *Demek ki siz neyin doğru neyin yanlış olduğuna insani uzlaşmanın karar verdiğini söylüyorsunuz*. İnsanların doğru ve yanlış dediği şey budur; ve onlar kullandıkları dilde uzlaşırlar. Bu, kanılarda değil yaşam biçiminde uzlaşmadır. Eğer bir dilin iletişim aracı olması gerekiyorsa yalnızca tanımlarda değil aynı zamanda yargılarda da uzlaşma olmalıdır. Bu, mantığı feshediyor görünüyor ama böyle yapmaz. Ölçüm yöntemlerini tanımlamak bir şey, ölçüm sonuçlarını almak ve belirlemek başka bir şeydir. Ama bizim ölçme dediğimiz şey kısmen ölçüm sonuçlarındaki belirli bir değişmezlik tarafından belirlenir.⁶²

Eğer dilimizin mantığı basitçe gerçek-fonksiyonel mantık değilse nedir? Her hangi bir kişi fonksiyonel analizi bu sorulara bir cevap serisi görebilir ki bu yaklaşım, mantık ve matematiğin, kendi kendine yeten sistematik formel modellerinden uzaklaşmayı ve insan pratiğinin arkaplanında gömülü olan bir oyunun modeline, aktivitesine doğru yönelmeyi benimser. Aynı zamanda fonksiyonel analiz mantığı, kesin anahtar paradigmalara ve bir resim veya hesap gibi dilin bilgisini içeren doğrulayıcı analizin metaforlarına olan güveni sarsar. David G. Stern'in ⁶³ deyişiyle fonksiyonel analiz mantığı, kuralların formel sistemi olan dil anlayışından kuralların hükmünün paylaşılan pratiklerin arkaplanına dayandığı görüşüne kayar ve sözcükleri fiilen özgün yerlerinde kullanmaya ve kuralına göre oyun oynamaya çağırmaktadır.

61 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 99

62 Norman Malcolm, *Knowledge and Certainty*, Library of Congress Catalog card, United State America, 1963, 112

63 David G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford Univ. Press. New York, 1995, 102

Bir alet kutusundaki aletleri düşünün; bir çekiç, kerpeten, bir testere, bir tornavida, bir cetvel, bir tutkal kutusu, tutkal, çiviler ve vidalar. İşte sözcüklerin işlevleri, bu nesnelerin işlevleri kadardır-her iki durumda benzerlikler vardır. Şüphesiz aklımızı karıştıran şey, konuşulurken duyduğumuz ya da el yazısı ve baskıda karşılaştığımızda sözcüklerin aynı tarzda görünüşleridir. Zira onların uygulanmaları bize çok açık gösterilmez. Özellikle de felsefe yaparken.⁶⁴ Dil eski ve yeni evlerden oluşan labirent ve aynı zamanda buna eklenen unsurlardır. Öyleyse anlam oldukça karmaşık dil oyunlarının içindedir. Dil oyununun araştırılması, konuşma türüyle ilgili farklı ifadelerin nasıl ve ne zaman, yani hangi ortamlarda ve hangi cümlelere ve durumlara cevap olarak ifade edildiğinin araştırılması anlamına gelir. *Öyleyse felsefi problemler dil tatile çıktığı zaman ortaya çıkar.*

Sözlerin neyi imlediklerini göstermesi gereken şey, sahip oldukları kullanım türüdür. Dilin kullanım türüne göre anlam belirlenir. *Bu sözcük bu yu imler*, ifadesi bu tanımın bir parçasıdır. Sözelimi *döşeme taşı* sözcüğünün, aslında bir *tuğla* dediğimiz yapı taşının şekline gönderme yaptığı yanlış düşüncesini kaldırma söz konusu olduğunda yapılacaktır. Ancak bunun bir gönderim türü olduğu bilinir. Dolayısıyla sözcüklerin kullanımlarının tanımlarını bu şekilde özümseme, kullanımların kendilerini artık birbirine benzer kılmaz, zira gördüğümüz gibi onlar tümüyle farklıdır. Aklımızı karıştıran şey sözcüklerin aynı tarzda görünüşleridir. Zira onların uygulanmaları bize çok açık gösterilmez, özellikle de felsefe yaparken.⁶⁵

Wittgenstein, kendisine şöyle bir eleştiri yöneltir; her tür dil oyunundan söz ediyorsun ama bir dil oyununun ve dolayısıyla da dilin özünün ne olduğunu; tüm bu etkinliklerde ortak olanının ne olduğunu ve neyin onları dil ya da dilin parçaları haline getirdiğini hiçbir yerde söylemiyorsun. Böylece önermelerin genel biçimi ile dilin genel biçimine ilişkin bölümü atlıyorsun. Bu eleştiriye şöyle açıklar; bu doğrudur – dil dediğimiz her şeye ortak olan bir şey üretmek yerine bu görüngülerin, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamızı sağlayan tek bir şeyin olmadığını, - ama onların birbiriyle çok farklı şekillerde *bağıntılı* olduklarını söylüyorum. Ve bu bağıntı veya bağıntılar nedeniyle onların hepsine dil deriz.⁶⁶ Fakat dilin kendi dışında bir temeli yoktur. O akla ne uygundur ne de aykırıdır.

Bu bilgiyi verdikten sonra dil oyununu farklı oyunlara atfı yaparak açıklar. Fonksiyonel analiz mantığına göre dil oyunu dil ile dilin örüldüğü

64 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 11

65 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 7, 10,

66 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 65

eylemlerden oluşan bütündür. Dil oyunları, her biri özgün grameri belirlemeye yarayan bir hayat formuna bağlıdır.⁶⁷ Dil oyunu normal durumda bir sıra dilsel ifadeden oluşur ve çoğunlukla bu ifadelerle başka eylemler eşlik eder. Eğer ona bir eylem eşlik etmiyorsa ve eğer o bir buyruk değilse bir dil oyunu olmaz. Dil oyunu dilin bütününe parçaları değil, tersine kendi içinde kapalı antlaşma sistemleri olarak basit dillerdir. En basit dil oyunu iki kişi arasında kullanılan dildir. Sözgelimi usta-çırak ilişkisi böyledir. Usta *tuğla* diye bağırdığı zaman çırak hemen tuğlayı ustaya getirir. Çünkü bunun *bana bir tuğla getir* anlamında olduğunu bilir. Her dil oyununun kendi bütünsel anlam yapısı içinde bir kuralı vardır.⁶⁸ O kuralı öğrenmek oyuna katılmak anlamına gelir. Aksi takdirde oyun dışı kalırsınız. Yani anlam avuçlarımızdan akıp gider. Çünkü anlam, bağlamın belirlenmesindedir.

Dil oyununu ve farklı dil oyunlarını şöyle açıklar; Sözgelimi, *oyunlar* dediğimiz işlemleri ele alın. Tahta oyunlarını, kart oyunlarını, top oyunlarını, olimpiyat oyunlarını ve benzerlerini kastediyorum. Bunların hepsinde ortak olan nedir? – Şunu demeyin; ortak bir şeyin olması *gerekir* yoksa onlara oyunlar denmez. – Ancak onlarda ortak bir şeyin olup olmadığına bakın ve görün. – Zira eğer onlara bakarsanız hepsinde ortak olan bir şeyi görmeyeceksiniz ama benzerlikleri, bağıntıları ve onların bütün bir dizisini göreceksiniz. Yineleyerek; düşünme, ama bak! – Sözgelimi, tavlaya, satranç türü tahta oyunlarına, onların çeşitli bağlantılarına bak. Şimdi kart oyunlarına geç; burada ilk gruptaki ile birçok karşılıklar bulursun ama pek çok ortak özellik kaybolur, başkaları ortaya çıkar. Top oyunlarına geçtiğimizde bir çok ortak şey kalsa da pek çoğu kaybolur...Bu irdelemenin sonucu şudur; biz, üst üste gelen ve çapraz hatlar çizen benzerliklerin karmaşık bir ağını görürüz: Bazen kapsayıcı benzerlikler, bazen ayrıntının benzerlikleri. Bu benzerlikleri nitelendirmek için *aile benzerlikleri*nden daha iyi bir ifade düşünemiyorum. O halde oyunlar bir aile oluşturur.⁶⁹

Dil oyunları, farklı oyunlara atıf yapılarak gösterilmekte, farklı oyunlarda bulunan ortak özellikler veya bir ortak özellik değil, benzer özellikler söz konusudur. Oyunların bu benzerliklerini aile benzerlikleri olarak adlandırır. Dildeki oyunların ne sınırı ne miktarı bellidir. Öyleyse farklı oyunlardaki kartların oyun türüne göre amacı ve rolü değiştiği gibi ifadenin de amacı ve rolü de değişik olacaktır Ancak kesinliğin çeşidi, dil

67 Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev: Z. Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, 15-16

68 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 85, 86; N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, 98

69 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 66, 67

oyunun çeşididir.⁷⁰ Bu analogileri dil oyununa taşırsak sonuçta şu ortaya çıkar; bir ifadenin etkin anlamı üzerinde en iyi bilgilenme tarzı, kendimizi dilin etkin kullanımının kılavuzluğuna bırakmaktır.

Bir insanı rahatlamayı ve üzmeyi teşkil eden aktiviteler, kelimeler, yüz ifadeleri ve jestler Wittgenstein'in yaşam formları adlandırdığı şeye uygun düşmektedir. Dil oyunu terimi, dil oyunu bilgisiyle bağlantılıdır. Dilin konuşulması bir çeşit eylem, bir eylemin parçası ve yaşamın formudur. Her hangi bir bağlamı anlamak istiyorsak bu bağlam için kullanılan kelimeleri saran doğal ifadeleri, eylemleri, insan davranışlarının amacını anlamalıyız.⁷¹ Dolayısıyla hayat formu, bütün sosyal ve kültürel, kişiler arası yaşama dayanan eylemlerle iç içedir. Gerçeklik ve hakikat olarak anladığımız şey insan ve dille çok yakından ilgilidir ve bu insan hayatının bütün alanları ile bağlantılıdır. Bu nedenle bir dili düşünmek bir yaşam biçimini düşünmek anlamına gelir. Kelimeler ancak yaşam ve düşüncenin içinde bir anlama sahiptir. Dolayısıyla etkin biçimde kullanılan dil gerçeği, araştırmanın istediği şekilde, önermenin genel formunu tek bir modele indirgemeye izin vermez. Hangi tür objenin nasıl bir şey olduğunu bize gramer söyler. Teoloji de gramer gibidir. Teolojinin nasıl olduğunu, bağlı bulunduğu gramerden anlarız.

Bu bağlamda, yani bir kural izleme durumu gibi bir eylemin apaçık tanımını vermesi mümkün olan arka-planı bir taraftan bizim pratiklerimiz ve hayatın formları, diğer taraftan bu pratiklere dayanan doğanın gerçekleri yapılandırır. Çünkü miras edinilmiş bir arkaplan yetenekleri, alışkanlıkları ve gelenekleri kapsar, bir teori de bütün ayrıntıları açıklayamaz. Kural izlemenin sosyal ve tabii bağlamına yapılan vurgu Wittgenstein'in bir pratik olarak sonraki dil anlayışının özelliğidir.⁷² Wittgenstein'in bu çözümlemesi açısından meseleye bakıldığında her şey kendi dil oyunu içinde anlama sahiptir, ifadesiyle dini ifadelerin kendi içinde anlamlı oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Dil oyununa yüklediği anlam; söylenemeyen ve gösterilemeyen ayrımını ortadan kaldırır. Bu durumda dini ifadelerde aynı şekilde dil oyunu içinde bir anlama sahip olacaktır. Böylece dini önermeler kendisinden söz edilmeyip sadece gösterilen değil, aksine hem gösterilebilen hem de bir anlama sahip olan konuma kavuşacaktır. Öyleyse dilbilgisi olarak teoloji mümkündür.⁷³ Din alanının dilbilgisini, dil oyununu *bilerseniz* onu

70 N. Malcolm, Knowledge and Certainty, 123 ; B. Rundle, Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language, 45

70 D. G. Stern, Wittgenstein on Mind and Language, 103

71 N. Malcolm, Knowledge and Certainty, 119

72 D. G. Stern, Wittgenstein on Mind and Language, 103

73 L. Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, 373

anlarsınız. Elbette ki böyle bir çıkarım; dinin içinde olmayı ve o dil oyununa ait kuralların içinden bakmayı gerektirir. Dolayısıyla teolojik konular, doğrudan doğruya dünyayı aşma isteği ile dile getirilebilir.

Öyle görünüyor ki fonksiyonel analiz mantığı kartezyen zihniyetin bilgi kuramsal yalnızlığından kendini yavaş yavaş uzak tutarak dünyanın epistemik otoritesini aydınlatmaya çalışmaktadır. Bu, hayatın verimli kümelerinin fonksiyonel analiz tarafından tedrici olarak kabul edilmesi ve belli tanımlama üzerine olan girişimleri için bir temel sonucudur. Öyle ki fonksiyonel analiz mantığı içinde gelişen bu temalar modern düşüncenin eleştirisini yapan bir çok filozof tarafından kullanılır. Böylece, tarihi gerçekliğin radikalliği, anlamının yapısökümü ve düşüncenin dilselliği modern düşüncüyü eleştiren postmodernistlere göre önemli temalardır. Çünkü, bir dil oyunundan söz etmek, bir hayat aktivitesinin ve bir hayat formunun parçası olan dili konuşmaktır.⁷⁴

Wittgenstein, teolojik önermelerin tabii imkânları dile getirmediği görüşünü sürdürmekle birlikte, bunların anlamlarının insan yaşamı içinde kavranacağını düşünür. Teolojik dile karşı tutumu şu sözlerinde netleşir; teolojinin esası, onun şeylerle ilgili araştırmalarla kavramsal araştırmalar arasındaki ayrımı karıştırması. Teolojik soru; daima, sorun kavramsal bir sorun olmasına karşın, şeyle ilgili bir sorun gibi görünür. Sözelimi *dünya kötüdür* gibi bir cümleyi *dünya yuvarlaktır* cümlesi gibi görüp, birincisindeki dünya kavramını ikincisindeki gibi bir nesne olarak sanmak. Ya da eğer dünyanın içindeki olguların yanında, onlardan başka, olgu olmayan şeylerinde olduğunu kabul etseydik, bunlar üstüne olan deneyimlerimizin bunların birer resmi olduğunu, yani onların anlamlı cümle olduğunu kabul edecek, böylece teoloji yapmış olacaktık. Bu şuna benzer; *İyi yararlıdır*, cümlesindeki *iyi* kavramını *portakal yararlıdır* gibi bir şey görmek.⁷⁵ Ancak bir kişinin ölümünden sonra yaşadığı ve Tanrı tarafından yargılanacağı önermesi, bunların yaşam içindeki yeri açısından kavranılabilir. İkisi arasındaki sınırların karıştırılması karşılıklı olarak bir indirgenme ile sonuçlanır.

Dinin grameri, özgün bir mantık teşkil eder. Ahirete inanmanın anlamı nedir? Diğer bir deyişle söz konusu tasavvurun içeriği nedir? sorusu akla uygun bir sorudur; fakat daha ziyade hangi andan hareketle ve hangi şartlarda bu *inanç* dini bir *iman* olur sorusu da akla uygundur. Ahiret gününe inancın *yarın yağmur yağacağına* dair inançtan tamamıyla farklı bir statüsü

74 Thomas Guarino, “ Between Foundationalism and Nihilism: Is Phronesis the Via Media for Theology”, *Theological Studies*, (March.93, Vol: 54) 128

75 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 175

vardır. Sonuç olarak dini inancın orijinallği psikolojik kriterlere dayandırılması olmamalıdır. Fonksiyonel çözümlemeye göre iman bir haykırma ve ruh hali de değildir. Bir imanın gücü, onu bir acının yoğunluğuyla karşılaştırmaya izin vermez. Dini imanın orijinallği sonuçta, sırf gramatik kriterlere dayanmalıdır. *Yarın yağmur yağacağına inanıyorum* diyen kişinin karşısında şöyle diyebilirim: belki evet, belki hayır. Fakat, *kıyamette Tanrı zalimi mazlumdaki ayıracak* diyen kişiye aynı şekilde tepki gösteremem. Çünkü dini imanın grameri belkinin ve muhtemelin nötr durumuyla bağdaşamaz.⁷⁶ Yine buna bağlı olarak dini ifadeler *yağmur yağıyor ve yağmıyor* şeklinde de açıklanamaz. Dini ifadelerin anlamı, biri diğerinin hayırlanmasıyla elde edilemez.

Wittgenstein imanın özel olduğunu düşünür. N. Soykan'ın aktardığına göre o şöyle der; sen Tanrı'yı, o bir başkasına söz söylerken işitemezsin; tersine eğer sen, kendisine konuşulansan işitebilirsin. Bu, bir dilbilgisel düşüncedir. Yoksa bu, bir tür Tanrı inancı temellendirmesi değildir. Çünkü Tanrı inancı kişiye özgüdür. Yani başvuru bir başkasına değil, ilahi sözün kendisine olmalıdır. Ona göre din bir başkasına açıklanamaz. Din açıklanarak değil, aynı matematikte olduğu gibi *yapmakla* öğrenilir. Çünkü matematik işaretleri bir şeyin simgesi değildir. Onlar bir şeyi göstermez, betimler. Tanrı sözcüğü de öyle. O bir şeyi göstermiyor. Onun gösterdiği, adı olduğu bir şey, insan, kendisine gösterilmediği halde bu kavramı kullanır ve anlar.⁷⁷ Böyle bir anlayış, fideist, imancı bir anlayışı olarak tanımlanabilir. Şu farkla ki, bu anlayış, kişinin dini metinlerden herkese açıklanan ve anlatılan bir imancılığı değil, kişinin kendine özgü, öznel ve mistik bir imancılıktır.

Dini anlamak din dili oyununa katılmaktır. Oyuna katılmak ise din dilini bilmekle mümkündür. Dini, kendi dil oyunu dışında her hangi bir dil oyunu ile anlamak mümkün değildir. Dini iman gramatik kriterlere dayanmalıdır, çünkü dini imanın dili belki ve muhtemeli dışlar. Buradan çıkan sonuç; dinin dili farklı bir dil oyunudur. Ancak din dilinde sık sık mecazlar kullanıldığı halde Wittgenstein mecazın bir olay betimlemesi olduğunu benimser. Fakat böyle düşünüp ve mecazın arkasındaki duran olayı dile getirdiğimizde katıksız bir saçmalığa düşeriz. Kaldı ki mecaz, konuşmama çaresizliği karşısında bir iğreti konuşma denemesidir.⁷⁸ Aşkın alana ilişkin dini ifadelerin bir çoğunu mecaz olarak değil de, bir tanımlama olarak aldığımız da, dini farklı bir moda indirgeyerek açıklamamız gerekir.

76 J. Greisch, Wittgenstein'da Din Felsefesi, 77

77 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 193

78 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 188

Bu olsa olsa mitsel evrenin dilini, olgu diline çevirme gibi bir indirgeme ile sonuçlanır.

III. Fonksiyonel Analiz Mantığının Teolojik Düşünüşe Etkisi ve Değeri

Dile getirilemeyen hakkında susmak gerekir şeklinde ifade edilen anlayışın teolojik açıdan içerdiği bir çok sorundan bahsetmek mümkündür. Bize göre üzerinde durulması gereken en önemli konu: anlamlı sayılan önermeler, diğer bir deyişle bilginin konusu sayılan alanla ilgilidir. Sadece nesneler ve olgular için kurulan önermelerin gerçek ve anlamlı olduğu görüşü bilgiyi olgu alanı ile sınırlandırmaktadır. Buna bağlı olarak Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olmadığı ileri sürülmekte ve dile getirilemeyen hakkında susmak gerekir denilmektedir.

Dile getirilemeyen hakkında susmak gerekir, çünkü dile getirilemeyen alanla ilgili önermeler olgusal bir gerçekliğe gönderme yapmazlar. Dünya, olguların tümü olduğuna göre, olgusal içeriği olmayan teolojik ifadeler üzerinde konuşulamaz. Bu anlayış bizzat bilimsel alana yönelik çözümleme açısından sorunludur, çünkü bizzat dünyanın kendisi çoğu kere dile getirilemez. Teolojik açıdan ise anlayışın temellendirmek istediği ya din hakkında susmak ya da dini öznenin mistik bilincine indirgemektir. Din hakkında *susmanın* anlamı hem dini bilginin konusu olmaktan çıkarmak hem de dini sosyal aktivitenin bir formu olmaktan çıkarmaktır. Çünkü dini öznenin mistik bilincine indirgemenin bundan başka anlamı yoktur, daha doğrusu sonucu budur. Türkiye merkezli tartışmalarda aydınlarımızın dini ve dini düşünceyi sürekli olarak bilgi dışı ve vicdani bir fenomen olarak görmesi ya da din denince salt mistik ritüelleri hatırlaması bu tür yaklaşımın bir etkisi olarak okunabilir. Üzülerek belirtelim ki Türkiye’de din, hala, mantıkçı pozitivist dil anlayışının anlam ölçütleri içerisinde tartışılmaktadır.

Felsefenin konusunu belirleyen ölçütler, tabii alana ilişkin önermeleri nesnel, objektif, kesin şeklindeki tanımlarla özel bir yere çekince, bunun dışında kalan alanın zan altında kalması gayet doğaldır. Felsefe dilin mantıkî analizi ile eşitlenmekte ve bunun olgu dünyası ile sınırlı olduğu söylenmektedir. Bu duruma göre kesin bilgiye ulaşmanın ölçütü deney-gözlemdir. Dolayısıyla doğru bilginin elde edilmesinde deney ve gözlemi nihai kriter olarak alan aydınlarımız, deneyimlerimizi ve fenomen dünyasını aşan bir bilginin mümkün olmadığı şeklindeki bir yargıyı konuşmalarının temel öncülü yapmaktadırlar. Onlara göre felsefî ve ideolojik geçerliliği olan bilgi; dünyanın içinde olan bilgidir. Bu da mantıktır, matematiktir ve benzerleridir. Üstelik, bu din karşıtı düşüncenin moda deyimi olmuştur. Daha da düşündürücü olan böyle bir anlayışı eleştirmek bilime karşı olmak

şeklinde sunulmakta ve tanımlanmaktadır. Oysa bilim felsefesinde sürdürülen tartışmalar, bilimin nesnel, anlamının objektif ve olgusal alana ilişkin yorumların kesin olduğu anlayışını çoktan geçersiz kıldı. Artık bilimsel bilgi düzeltilen bilgidir. Objektif anlama yoktur, çünkü hiçbir anlamının değerden bağımsız olmadığı kesin olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle objektif anlamadan değil, önyargıların elenmesinden bahsedilmektedir. Artık anlam olguların tümü olarak sunulan dünya ile sınırlı tutulmamaktadır. Anlamın kelimeleri ve olguları aşan boyutu olduğu, hatta bizzat din dilinin bilimsel bilginin gelişmesine katkı yaptığı ileri sürülmektedir.

Bu bilimsel dogmatizm, dini bilimsel bilginin dışında görmeyi değil, aynı zamanda bilimi ve aklın düzenlediği kamusal alanın her türlü değerden bağımsız görülmesi gerekliliğine yol açmıştır. Öyle ki bilime ve kamusal alana ilişkin her hangi bir kültürel değer atfı bilime, akla ve hatta modernliğe karşı bir saldırı olarak algılanmaktadır. İfadelerin anlam ölçütleri değişmesine karşın doğrulayıcı analiz mantığından hareket eden aydınlar sürekli olarak dini salt bir teslimiyetin ve kabulün nesnesi olarak tanımlamaktadırlar. Bilimin ötesinde hiçbir anlamlı ve geçerli bilgi olmadığı anlayışı, tersinden dinin ancak bilimsel önermelerin diline dönüştürülerek varolabileceği anlayışını da beraberinde getirmektedir. Hatta din-bilim arasında bir çatışmanın olmadığı ileri sürülürken, bir taraftan bilimsel bilginin meşruluğuna dinsel bir dayanak sağlanıyor, bir taraftan da dinin ancak bilimsel önermelerle konuşabileceği ön yargısı açığa vurulmuş oluyor. Unutulan ise hem aydın hem de ilahiyatçılar açısından bilim ve bilimsel bilginin sosyal ve etik sorunlarının tartışılmadan kutsanmasıdır. Sosyal ve etik sorunlardan soyutlanmış bilimsel bilgi ve buna bağlı olarak üretilen araçların insanın bizzat varoluşuna yönelik bir tehdide dönüştüğü gerçeği sürekli olarak ihmal edilmektedir.

Dile getirme mantığına gelince ki, asıl konumuz budur. Din dilinin daha başka boyutları olduğunu göstermesi bakımından ilgi çeken ve tartışılmaya değer görülen bir kuramdır. Şöyle ki dini bağlamlarda kullanılan sıradan dilin çeşitli fonksiyonları hakkındaki yeni ve merak uyandıran teoriler, yeni teolojik yaklaşımların referansı oldu. Dili harici realiteye bağlayan, anlamın şartlı koşullarının yerine, fonksiyonel analizciler din dilinin fonksiyonunu anlamaya çalıştılar ve din dilinin ne gibi görevler yerine getirdiğini araştırdılar. Onlar dilin, insanların hep değişen amaçlarına uyarlanabilen karmaşık sosyal bir fenomen olduğunu gördüler. Bu yüzden din dilini, çok kesin olarak insan amacına hizmet eden bir kaynak olarak tanımladılar. Buna karşın din dili üzerinde çalışan fonksiyonel analizciler din

dilinin temel fonksiyonu üzerinde kendi aralarında farklılık gösterdiler.⁷⁹ Her şeye rağmen bu yaklaşım din dilinin çok çeşitli fonksiyonları olduğunu, ifadelerin boşlukta bulunmadığını göstermiş, onların anlamlarını belli bazı maksatlar için kullanılmalarından dolayı kazandıkları olgusuna dikkat çekmiştir. Bu görüş, doğrulayıcı analizcilerin ifadeleri, niçin, nerede ve kim tarafından kullanıldığına bakmaksızın, olgusal ve değer bildiren ifadeler şeklindeki sınıflandırmalarının yetersiz ve yanlış olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁰ Anlam vermeyi göstermek için kullanımdan hareket etmek ve nesnelerin statüsünü belirlemek için dil oyunlarını düzenleyen *derin grameri* göz önünde bulundurmak, açıkça dil oyunlarının analizi için değerlidir. Çünkü anlam bir temsil fonksiyonu değil, bir kullanım fonksiyonu olarak anlaşılmaktadır.

Bir ifadenin anlamını onun kullanışından elde etmemiz dini ifadelerin anlamını, bunların nerede, ne zaman ve hangi amaçla kullanıldıklarını bilmekle elde edilir. Öyleyse fonksiyonel analiz mantığına göre, dini bir iddiayı olgusal bir varsayım olarak okuyamayız. Çünkü din, düşünce ve eylemimizi başka türlü etkileyen bir şeydir. Dini bir önermenin anlamı, doğru olması durumunda neler olmuş olacağının bir fonksiyonu değil, ona bağlananların yaşamlarında yaptığı değişikliğin fonksiyonudur. Bilimsel inançlardan farklı olarak dinsel inançlar varsayım değildir, kanıtlar üzerine dayandırılmazlar ve az ya da çok olası olarak değerlendirilemezler. Dolayısıyla din ile bilim ne örtüşür ne de çatışır.⁸¹ Öyleyse dini terim ve ifadelerin mantığını belirlemek onların fiili kullanılışlarını kabul etmekten ibarettir. Öyleyse dini ifadelerini anlamını elde etmek için onların kullanılışına ve bağlamına bakmak gerekir. Her dil oyunu kendine özgü olan evrende ve kendi bağlamında anlamlıdır. O takdirde dinin düşünürülüğü harici kriterlere değil; fakat kendine özgü kriterlere bağlı olur.

Dile getirme ve dini özgün kriterlere bağlı olarak anlamayı savunan ve teolojik çözümleme yapan R. B. Braithwaite dini ifadelerin, esas olarak ahlakî ifadeler gibi işlev gördüklerini ilan eder. Teolojik dili ayırt edici bir noktada Braithwaite şunu savunur: din, hayatın ahlakî yönünü destekleyen ve resmeden kıssaları kapsar ve bu kıssalar ahlakî amaçtan öte hiçbir işleve sahip değildir. Bu dini kıssalar gerçeğin direkt iddiaları görülse de, gerçekte insanların daha ahlaklı yaşamalarını söyleyen amaçlardan birini açıklamaya hizmet eder. Ona göre dini kıssaların ana amaçlarını

79 Bruce Reichenbach, David Basinger, Michael Peterson, William Hasker, Reason and Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, 1991, 145

80 Turan Koç, Din Dili, Rey Yay., Kayseri, 1995, 248

81 D. Pears, Wittgenstein, 180

görebilmeleri için doğru olduklarına inanılması ve doğru oldukları gerekmez. Braithwait bu kıssalarda hayatın genel anlamı arasındaki ilişkiyi, insanların kendi hayatları ile kıssalar arasında ilişki kurarak kesin psikolojik ve nedensel bir ilişki olarak ele alır.⁸² Din dilinin kullanımını ahlakî bir fonksiyon olarak görmenin anlamı şudur; dinin amacı, ahlakî niyetleri açıklamak ve ahlakî davranışları desteklemektir. Bu anlayışı eleştiren Donald Hudson teolojik söylemin kendine özel, tek karakter ve fonksiyonu olduğu görüşünün ne anlama geldiğini tartışarak böylesi bir hatayı, dinin derin gramerinin ihlali olarak görür. Teolojik dili eylemsel analize tabi tutma ve bunu açıklamak için kıssalara başvurma dini ifadelerin tümünü ahlakî kalıplara dökmektir. Oysa dini ifadeleri empirik gerçeklere indirgemeye çalışmada pozitivist hata ile karşılaştırılabilir bir yanıdır. Böyle bir yaklaşım, teolojik dilin rolünü ortaya çıkarmak için sadece teolojik dilin nasıl işlediğini anlatır.

Paul van Buren ise bu konuda farklı bir yorum geliştirir. Wittgenstein'a atıf yapan araştırmacı insan dilinin pek çok dil oyununu içeren karmaşık bir fenomen olduğunu açıklar. Ona göre dil oyunu metaforu kesin amaçları tamamlayabilmek için insanlar tarafından kullanılan tanımlanabilir lingüistik davranışlara işaret eder: emirler vermek, bir objenin görünüşünü tarif etmek, bir olay hakkında değerlendirme yapmak, bir hipotezi şekillendirmek ve test etmek, bir tecrübenin tablo ve diyagramlarda sonuçlarını açıklamak, rol almak, şarkı söylemek, bilmeceleri tahmin etmek, fıkra anlatmak, pratik aritmetikte bir problemi çözmeye çalışmak, teşekkür etmek, dua etmek, lanetlemek, selamlamak gibi. Bu farklı linguistik aktivitelerden her biri, insan dilinin ayrıntılı haritasında farklı bir bölgeyi tutar. Her dil oyunu onun bulunduğu alan içinde görev yapan kelimeler için kurallara ve sosyal anlamlara sahiptir. Sözelimi *katı* kelimesi fizikte katı maddeler hakkında konuşurken aldığı anlam ile ahlak alanında bir kişinin katı karakterinden bahsederken bununla bağlantılı, fakat farklı bir şey anlatır. Öyleyse anlam dilin kullanımında, hayatın formlarında gizlidir. Linguistik cemaatlerin mensupları tarafından bir şekilde izlenir ve keşfedilir.⁸³

Buren'e göre modern materyalist batı kültürümüz, bizi, dilimizin güvenli, merkezi bölümleri içinde – bilim, ekonomi, tarih ve kollektif bilinç-

82 R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", "Edit: John Hick, Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, 429-430 ; Bruce Reichenbach, David Basinger, Michael Peterson, William Hasker, Reason and Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, 1991, 145

83 B. Reinchenbach, Reason and Religious Belief, 146

linguistik bir şekilde yaşamamız için baskı yapar. Fakat dilin merkezi bölümleri içerisinde yaşamak deneyimin zenginliğini kaybetmek ve dünyada varolmanın kesin yolunu önceden izlemektir. Oysa din dilinin hayati rolü, insanlığımızın kesin yönünü tanımlamaktır.⁸⁴ İnsan hayatının derin boyutlarını içeren ve insana hayatın ve varlığın ufkunu gösteren din, kendine özgü bir dile sahiptir. Bu dil kendi özgünlüğü içinde anlaşılmalı ve hayatın farklı formları içinde yol gösterici olmalıdır.

Dile getirme anlayışından yararlanan D.Z. Philips ise,⁸⁵ din dilinin özel bir dil olduğunu savunur ve der ki; dil hakkında yanlış anlama, Tanrı hakkında ya da Tanrı için bir şeyler söylemenin anlamı hakkında da yanlış anlamlara neden olur. Bu nedenle dini inancın kendine özgü bir dil oyunu vardır. Başka dil oyunu ve anlam düzlemleriyle hiçbir kesişim alanı bulunmayan, onlardan soyutlanmış ve kendi kendine yeterli bir anlam referansına sahiptir. Bunun tersini savunmak ona göre, dini doğruların başka anlam düzlemlerine dayanarak ispat edileceğini savunmak olur ki dine asıl ters düşecek yaklaşım budur. Dini ifade ve iddiaların başka dil oyunlarında kullanılan ifadelerle çelişiklik göstermesi diye bir şey olamaz.

Dinin kendi içinden anlamının gerekli olduğunu savunan D. Z. Philips sözlerini şöyle sürdürür; dini dil oyunu başka herhangi bir dil oyunuyla mantıksal hiçbir bağlantısı bulunmayan, dindar kişilerin kendilerini kaptırdığı bir faaliyettir. Bir filozof diyebilir ki Tanrı yoktur, buna karşı müminde der ki: önce bir hikaye uyduruyorsun ve buna dayanarak eleştiri yapıyorsun. Senin varlığını inkâr ettiğin Tanrı benim inandığım Tanrı değil. Bir başka filozof da der ki: din anlamsızdır. Buna karşı bir başka dindar kişi buna şöyle diyebilir: Tanrı söz konusu olunca varolmak, sevgi, irade gibi kelimeler belirli dini olmayan metinlerde geçtikleri anlamlara gelmezler. Sen buradan yola çıkarak dini önermelerin anlamsız olduğuna karar veriyorsun. Gerçek şu ki: sen, dinin sahip olduğu anlamı, anlamayı başaramıyorsun. Niçin pek çok felsefeci ile dindar arasında iletişim eksikliği var? Bunun en önemli sebebi: Tanrı'nın varlığına inanmayan pek çok felsefeci *Tanrı vardır* demenin ne anlama geldiğini bildiklerini farzediyorlar.⁸⁶

Din kavranılabilecek bir şeyse rasyonel olmalıdır tezi de bu yaklaşım açısından sorunlu görülmektedir. Philips der ki : rasyonel ile irrasyonel arasındaki fark, kesinlikle, her hangi birisinin anlamını açıklayan beyanda

84 B. Reinchenbach, Reason and Religious Belief, 147

85 Dewi Zephaniah Philips, Religion Without Explanation, Blackwell : Oxford,1971, 185-186

86 D. Z. Philips, "Faith, Scepticism and Religious Understanding", Contemporary Classics In Philosophy of Religion, Etid: Ann Loades and Loyal D. Rue, Copen Court: Illinois, 1993, 124

yer almalıdır. Fakat bu, söylemin tüm modlarının uyum sağladığı rasyonel bir paradigmanın varolduğu anlamına gelmez. Din felsefesine zorunlu bir giriş; rasyonalitenin kriterlerinin farklı olduğunu göstermektir. Her bağlamda aynı anlama gelmeyen, gerçekte gerçek olmayan arasındaki farkı göstermektir. Eğer bu açıklanırsa, bir kişi uzun bir süre Tanrı'nın gerçekliğini varlıklar içinde bir varlık, objeler içinde bir obje olarak yorumlamayı istemeyecektir.⁸⁷ Wittgenstein'in görüşlerini teolojik alana taşıyan bu yaklaşım teoriyi yansıtmaya açısından daha özgün görünmektedir.

Fonksiyonel analiz mantığını benimseyenler, din dilinin farklı kullanımlarının ortaya çıkmasına yardımcı oldular. Bunlar, Wittgenstein'in dil çözümlemesini izleyerek din dilinin farklı şekillerde kullanıldığını gösterdiler: dua etmek, uyarmak, müjdelemek vb. Ne var ki din, kendisinin en temel teriminin ki – bu kendi söyleminin bütün alanını oluşturan ve hükmeden Tanrı terimidir – adlandırma ve refere etmenin anahtar teknikleri olduğu diğer alanların kuralları ile ne ölçüde uygun düşüp düşmediği yeterince açık değildir. Dini epistemik cemaatin içinde teolojik dilin yalnızca fonksiyonu üzerinde odaklanmak onun eğitici boyutunu ihmal etmektir. Bu, sanki din dilinin kognitif olarak anlamsız olduğu, fonksiyonel olarak anlamlı olabilmenin bir yolunu aradığı düşüncesini ele vermektedir. Pozitivist saldırının etkisini dışa vuran bu yaklaşım, meseleyi, belirleyici durumun içinden bir çare üretmeyi yansıtan naif bir anlayışı simgelemekte ve bazı şeyleri açıkta bırakmaktadır.

Fonksiyonel analistlere göre teolojik konular açıklanan ve iletilen değil, dile getirilendir. Dile getirme ile sınırlanan teoloji; orada bir yerde duran, tartışılmayan, bilginin konusu yapılmayan, kişiye özel bir yerde duran öznel bir şeydir. Çünkü bunlar bir başkasına açıklanamazlar. Bu her dil oyununu ve farklı din dili oyunlarını eşit gören bir anlayıştır. Ölçülemezliği öngörür. Bunun anlamı şudur: Bir dil oyunu olarak dil, bilimsel düşünce sitemlerinde olduğu gibi, her hangi bir görüşü desteklemek veya çürütmek için kullanılabilecek çeşitli doğrulama kıstaslarına sahip değildir. Ancak din; dilin formları hayatın formları esasına bağlı olarak bir hayat ve dil formudur. Ne var ki dini söylemi ancak içeriden inceleyebiliriz; bunlara dış anlam ve doğruluk kıstaslarını uygulamamız mümkün değildir.

Dini dile getirmeden ibaret görme mantığı, dini ifadeleri başka bir anlam düzeyine kaydırmakla sonuçlanır. Bilginin konusu olmaktan çıkarılan bir inancın eleştirilme şansı yoktur. Statik bir iman anlayışı kısa sürede iç dinamiğini yitirir ve tarihi alanın etkin ufkunda geçerli olan bir düşüncenin diline dönüşür. Diğer bir deyişle dini anlamayı lafzi çözümlemeye indirger.

87 D. Z. Philips, "Faith, Scepticism and Religious Understanding", 126

Üstelik Tanrı'nın gerçekliğini her hangi bir dil gerçekliği gibi anlamak ve Tanrı hakkında konuşmayı bir şeye işaret eden dil olarak değerlendirmek sorunludur. *Tanrı vardır*, *Tanrı adildir* gibi ifadeler bir inancın dile getirilmesinden ibaret kalmaktadır. Oysa din dilini kullanan teistler, alemi Tanrı'nın yarattığı şeklindeki bir tasdiki O'nun varlığını öngören kesin bir önerme olarak görürler. *Tanrı vardır* ifadesi sadece bir dile getirme değil, Tanrı'nın varlığını tasdik etmektir.

Her hangi bir alanda dil oyunları ilk olgu teşkil eder. Bu ilk olgu saygıya layıktır ve ne olursa olsun o, diğer durumlardan ödünç alınmış aklilik kriterlerine göre değerlendirilmemelidir. İmanın inandırıcılığını savunma, bir ifadeyi, kendine özgü bir tarzda tabii alanının dışına nakleder ve inancılığı onaylar. Wittgenstein'in *kesinlik üzerine* adlı eserinin bazı aforizmaları, bu izlenimi destekler niteliktedir. Nitekim o şöyle der: güçlük, inançlarımızın temelden yoksun olduğunun farkına varmaktır. Temellendirilmiş inancın temelinde, temellendirilmeyen inanç vardır.⁸⁸ Dini gramatiğin dışında imanın temeli olmadığını dile getiren dile getirme mantığı hakkımız olan kesinlik cinsinin, temellendirmemiz gereken dil oyununa bağlı olduğunu da eşit derecede kabul eder.⁸⁹ Böylece dini rasyonel bir temele bağlamanın sorunlu olduğu kolayca ileri sürülebilir. Çünkü bu anlayışa göre bir şeyi kabul etmek için, onun doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun temele sahip olması gerekir. Fakat bu, bir şeyin bir diğerine göre daha iyi olduğunu söylemenin ve bunu insanlara iletmenin mümkün olmadığı anlamına gelmez.

Din dilinin dini hayatla birleşmiş ayrı bir dil oyunu, bir özel durum dili olduğunu öngören dile getirme mantığı, dinin herkese açık bir dil olmadığını kabul eder ve rasyonel açıdan eleştirilmesini önler. Din dilini anlamak için onun ait olduğu hayat tarzının içerden tanınması ve yaşanması gerektiği önemli bir etkidir. Fakat anlamayı belli bir hayat formunun içinde olmaya bağlamak her hangi bir dini hayatın dışında kalanlar için, o dinin kapalı olduğu anlamına gelir. Bu kelimenin tam anlamıyla anlamın ve anlamının özel olması demektir. Oysa bir inancın temel esaslarını ve varsayımlarını anlamak o inancın dil alanına nüfuz etmeyi sağlayabilir. Farklı dinler üzerine yapılan incelemelerin varlığı, din değiştirmelerin yaşandığı düşünülürse, bu görüşün aşırı olduğu söylenebilir. Aksi takdirde hiçbir inancın eleştirilemeyeceği sonucuna ulaşırız. Bu durumda ilahi kitapların belli bir dille bütün insanlığa hitap etmesi anlamsız olur. Üstelik

88 L. Wittgenstein, *On Certainty*, trans: Denis Paul and G.E.M. Anscombe, New York and Evandton, 1969, 166, 253

89 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 457

böyle bir yaklaşım her hangi bir dille inzal edilmiş bir dinin sadece o dili konuşanlara açık olduğu anlamını taşır.

Dile getirme anlayışının önerdiği görecilik ve skeptizim her inancın kendine özgü ve kendi haritasına uygun düşen durumu meşrulaştırır. Farklı inançları ve yorumları eşitler. Birinin diğerine göre daha iyi olduğunu sunduğu belirleyiciler açısından imkânsız kılar. Bu yaklaşım, modernitenin eleştirisini yapan bir çok postmodernistin *dil oyunu* altında ürettiği belirsizliğin ve son zamanlarda tartışılan postmodern teolojinin felsefi köklerinden birisidir. Öznelliğe ve farklılıklara yapılan vurgu, sofistlik ve nihilist dilin modern versiyonu olarak tezahür etmekte ve *bilgi* bilinmezliğin gizemli dünyasında buharlaşıp gitmektedir. Anlamı retoriğe feda eden bu dil için önemli olan ileri sürülen argümanlar değil, önemli olan ifadeleri, edebi motiflerle tezyin etmektir. Ne söylersen gider, ne söylersen müşterisi bulunur şeklindeki anlayış, kapitalist kültürel mantığın bir uzantısı olarak *ne üretirsen müşterisi bulunur* anlayışının uzantısıdır.

Yine bu anlayışa göre akıl varsayımlara bağlıdır. Akıl belli bir dil oyunu içinde oluşur ve kendine özgü anlam evreni içinden konuşur. Her şey bir başvurudan ibarettir. Her şey başvuru çerçevemize bağlı olduğunda ve çerçeve hakkında bir sınama ya da uslaımlama yolu olmadığında, gerçeklik hakkındaki en temel inançlarımızın, keyfî bir başlangıç noktası olacaktır. Tabii bir bilim yapmadığımızı söyleyen Wittgenstein her şeyin bir meşrulaştırma olduğunu en azından ima etmektedir. Temellendirmeci epistemolojiye karşı olan bu felsefi açıklama, postmodern teolojinin felsefi köklerinden bir diğeridir. Bilginin iletişim eylem biçimleri arasında bir meşrulaştırma aracı olarak görülmesi son dönem felsefi tartışmaların tam merkezinde yer alır.

Geleneksel teolojik düşüncede dilin kullanımı ve farklı kullanım biçimleri, menat, siyak ve sibak gibi lisani formlar, anlamı elde etmenin kriterleri fonksiyonel analiz mantığının belirgin hususiyetleri olan anlam kullanımdadır ve anlamı belirleyen bağlamdır görüşlerinden oldukça farklıdır. İkisi arasında bir irtibat kurmak epistemolojik açıdan sorunludur, hatta mümkün değildir. Çünkü geleneksel düşüncede lafız-mana ilişkisi ve lafzın manaya delaleti söz konusudur. Kelime anlamını bağlamından alır. Oysa fonksiyonel analiz mantığına göre anlamı belirleyen bağlamdır. Bu anlamda bağlamın alanı daha geniştir. Geleneksel teolojik epistemoloji evrenselcidir. Yani bilginin ve doğrunun sınanmasını sağlayan evrensel kriterlerin varlığını kabul eder. Oysa fonksiyonel analiz mantığında bilginin ve doğrunun sınanmasını sağlayan evrensel kriterler yoktur. Bu çok açık olarak fonksiyonel analiz mantığının göreceli epistemeye dayandığını gösterir.

Din dilinin de bir oyun olduğu görüşünü dini ifadelerle uyguladığımız zaman bir çok şeyi açıklamada zorlanırsınız. Sözelimi “ Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı. O, onların ortak koştuklarından yücedir.” (Nahl, 16:3) dediğimizde bu ifadeyi olgusal içeriğinden soyutlayıp sadece bir anlam bildirimi şeklinde anladığımızda, aslında Allah’ın gökleri ve yeri yaratmadı, fakat din dili içinde öyle sunuldu anlamına gelir. Veya daha açıklayıcı olan şu misali verebiliriz: “ O, insanı alaktan yarattı.”(Alak, 96: 2) ayetini bir dil oyunu olarak görürsek, burada *kan pıhtısı* olgusunu nasıl izah edeceğiz? Bu ifade olgusal içerik vermiyor mu? Eğer veriyorsa bu ifadenin bir gerçekliği ilettiğini kabul etmemiz gerekir. Yok eğer bu ifadeyi bir dil oyunu içinde düşünürsek aslında öyle değil de, dil oyunu içinde öyle sunuldu demiş oluruz. Böyle bir yaklaşım, dini, insani ilişkiler bağlantısında gerçekleşen kolektif bir fenomen ve barış, sevgi ve yardımlaşma gibi tutumlara indirgemiş olur.

Kur’ân bir fizik, hukuk kitabı değildir, ama gerek tabii olgular gerekse kültürel olgular hakkında bir şeyler söylüyor. En azından inzal döneminin olgusal durumunu dikkate almamız gerekir. Bir şey söylemediğine dair iddia Kur’ân’ın içeri boşaltmak anlamına gelir. Çünkü böyle bir okuma Kur’ânî ifadeleri salt bir dil bildirisi olarak görmekle sonuçlanır. Fakat daha da üzücü olan husus: bu okuma biçimi, ülkemizde rasyonalite adı altında yapılmaktadır. Çelişkilerin kabalığı karşısında entelektüel edebe uygun olan davranış: susmaktır.

Sonuç

Bilimsel bilgi alanında olması gereken, en azından diğerine göre daha anlamlı olan şu hususun tercih edilmesidir. Evet, belki açıklık, seçiklik ve tutarlılık gerçeğin ölçütleri değildir. Ancak bunların tersi yalan ve saptırmanın kurucusudurlar. Bunun farkında olduğumuz zaman kendi dünyamızın dışında kendi yolumuzu aramak için yardımcı olacak uyarıcı bir işaret ve yol gösterici bir ışık elde etmiş oluruz. Entelektüel sezgiler ve etkileşimler oldukça önemlidir, fakat güvenilir değildir: bize olguları açıkça gösterirler veya yanıltırlar. Entellektüel sezgiler ve etkileşimler; teorilerin ana kaynakları kadar gereklidirler, fakat pek çok teorimiz yanıltıcı olabilir. Yorumların ve sunulan gerekçelerin, hatta sezgilerin ve etkileşimlerin en önemli görevi; bilinmeyen araştırduğumuz anlamlar olan bu cesur konjonktürlerin eleştirel denemede bize yardımcı olmasıdır Bu, her şeyden önce bir şey hakkında konuşmanın kolay olmadığını fark etmekle gerçekleşir. Cehaletimiz hakkındaki bilgimiz, yani bilmediğimizi bilmemiz, daha bilinçli, daha özel, daha birbirine bağlı düşünmeyi dikte eder.

Denilebilir ki cehaletimizin temel kaynağı; bilgimiz sınırlı iken cehaletimizin zorunlu olarak sınırsız olma gerçeğidir.⁹⁰

Bir anlama yönteminin anlamlı olup olmadığına karar vermek için, bizim önerdiğimiz kriter gibi, itirazlar, yanlışlamaya uyum teklifinin karşısında ortaya çıkmakla sınırlıdır. İtirazlar yükselecek ve diğer anlama modellerinin etkisiyle ortaya çıkacaklar. İlahi iradenin tezahürü olan vahyin mükemmelliğine inananlar ve bunu anlamın yeterli şartı görenler, sözü edilen mükemmelliğin anlaşılmasız olduğunu düşünürler. Oysa dini ifadeler, çok çeşitliliğin dış görünüşü altında insan yaşamının basitliği ve gizliliği olarak ortaya çıkıyor. Diğer taraftan, dini ifadelerin sessiz olduğunu, dolayısıyla anlamın insan tarafından yüklendiğini söyleyerek bu sadeliği açıklamaya çalışırlar. Bunun tam aksine, basitliğin beşeri bir durum olduğu da ileri sürülebilir. Anlamın metinde olduğunu savunanlar ise, insan zihninin empoze ettiği anlama ölçütlerinin etkili olmadığını söylerler, çünkü böyle bir yaklaşım kutsal metinleri sıradan görmeyi gerektirir. Oysa bir başka okuma biçimine göre ilahi ifadeler basit değildir, basit ve anlaşılır olanlar sadece muhkem olanlardır. Dolayısıyla yorumlama yöntemi, inzal edilen vahyin bir görüntüsü değildir, sadece mantıksal bir yorumdur. Bu yorumu düzenleyen, ilahi vahyin taşıdığı özellikler değildir. Aksine bu yorumlar insan kurgusuna dayanan yapma teorilerin özelliklerini taşırlar, dolayısıyla kavramlar dünyası tamamen bizim seçtiğimiz yöntemlerle ilgilidir.

Anlamlı bir yoruma ulaşmak için eleştirel akli geleneği yöntem olarak benimsemek eşitleme ve ayrıştırma biçimleri arasında dolanmaktan daha yeğdir. Din eksenli anlama ve yorumlamada bunun daha önemli olduğunu düşünüyorum. Vahyin anlamlı bir yorumuna ulaşmak için eleştirel akli geleneği yöntem olarak benimsemeliyiz. *Zihin haricinde hakikatin var olduğunu, ancak bunun kendisini farklı biçimlerde dışa vurduğunu kabul etmeliyiz.* Hakikatin kendisini farklı biçimlerde sunumu ne söylersen gider yaklaşımını içermez. Yanlışlanmaya açık ve eleştirilebilir olmayı tercih eden, hesabı verilebilir bir düşünceyi önceleyen yöntem anlam arayışını disiplinize eder. Yapılan yorumun nihai olmadığı işin başında açıkça söylenmelidir. Çünkü her problemin çözümü, çözülmeyen yeni problemler ortaya çıkarır. Herhangi bir orijinal problem ne kadar derin ise onun çözümü de o kadar çarpıcıdır. Kültürel mirasımız ve yaşadığımız dünya hakkında ne kadar bilgi edinirsek, bilgimiz o kadar derinlik kazanır. İşte anlam, bu derinlikte gizlidir.

90 Karl Popper, “Knowledge Without Authority”, Popper Selections, Edited by, David Miller, New Jersey, 1985, 55