

**“DİL OYUNLARI” VE “AİLE BENZERLİĞİ”
ANALOJİLERİNDEN, MEŞSAİLERİN FELSEFE DİN
MÜNASEBETİNE OLAN KATKILARINI YENİDEN
YAPILANDIRMAYA BİR YOL ÇIKAR MI?**

Arş. Gör. Recep ALPYAĞIL*

ÖZET

Bu makalede, Wittgenstein'in felsefesinin Meşşailerini değerlendirme girişiminde bize biri katkı diğeri de eleştirelilik olmak üzere iki başlangıç noktası sunabileceğini göstermeye çalıştık. Buna göre, (i) ilk bakışta İslam filozoflarının din ve felsefeyi aynı hakikatin birbirinden farklı anlatımları olarak görmeleri, Wittgenstein'in dil oyunları konseptine uyuyor izlenimi vermektedir. (ii) Özellikle Fârâbî ekseninde, her ne kadar dinin ve felsefenin aynı hakikatin birer vechesi olduğu söylene de pratikte felsefenin, hakikati dine nazaran daha sağlıklı bir biçimde yansıttığı görüşü baskındır. Buna karşın dil oyunları konsepti temel alınarak, hakikati yansıtmaya ya da ona karşılık gelme noktasında felsefenin dine herhangi bir rüchaniyeti olamayacağı eleştirisi yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: *Meşşailer, Wittgenstein, Dil Oyunları, Aile Benzerliği*

SUMMARY

**IS THERE A WAY FOR RESTRUCTURING PERIPATETIC
RELATION OF RELIGION TO PHILOSOPHY FROM THE
NOTIONS OF “LANGUAGE GAME” AND “FAMILY-
RESEMBLANCE”?**

In this paper, we attempted to show that Wittgenstein's philosophy can provide us with two viewpoints to evaluate Peripatetic claims so as to make both a contribution to and a critique of them. In terms of contribution, the

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Peripatetic claim that religion and philosophy are two ways of presenting the same reality seems to be elaborated from Wittgensteinian concept of language game. In terms of critique, even though Farabi argues that religion and philosophy bring the same reality to fore via different types of discourse, he also gives a priority to philosophical discourse simply because it, in his eyes, reflects reality in its immediate character. Nevertheless, taking Wittgenstein's concept of language game into consideration, we can level a critique against Farabi's claim above by showing that philosophical discourse cannot have a primordial status with regard to religious discourse.

Keywords: *Peripatetics, Wittgenstein, Language Games, Family-Resemblance*

* * *

1. Klasik İslam Felsefesinin Yeniden Okunması Üzerine Kısa Bir Not

Günümüz felsefe disiplinlerinin büyük bir bölümünü klasik felsefelerin yeniden okumaları olarak görebiliriz. Sözelimi, H. G. Gadamer'in, J. Derrida'mı, P. Ricoeur'ün, R. Rorty'nin felsefeleri, bir nevi Hegel'in, Husserl'in, Heidegger'in "yeniden okuma"larıdır. Bu son adı geçenler de, Platon'u, Aristo'yu yeniden okumuşlardır. Bu paralelde, meşşâilerin felsefesi de Grek felsefesinin yeniden okuması olarak düşünüldüğünde, onları, Grek felsefecilerinin yeni mirasçılarından hareketle okumak son derece doğal bir girişim olsa gerektir. Böylesi bir perspektifle, biz de, meşşâilerin akıl-vahiy (felsefe-din) ilişkisini Wittgenstein eksenli olarak yeniden okumayı hedeflemekteyiz.

İncelemeyi düşündüğümüz alanda doktora çalışması olan Ö. M. Alper, Meşşâilerin gerek meseleyi ele alış tarzlarının, gerekse birtakım konuları tahlil etmek ve açıklamalarının geçmişte olduğu gibi bugün de haklı bir kısım eleştirilere maruz kaldığına dikkat çekerek, bu durumun sebepleri hakkında sunları söyler:

Bunların başında filozofların felsefeyi dinle *aynı seviyede ele almaları, hatta onların felsefi bilgiyi Fârâbî ve İbn Sînâ'da açıkça görüldüğü gibi vahyi (dini) bilgiden daha üstün görebilmeleri, yine Fârâbî'de vazih bir biçimde görüldüğü gibi Platon ve Aristoteles ile temsil edilen Yunan felsefi mirasına yönelik sarsılmaz inançları (...)* gibi hususlar zikredilebilir. O halde bütün bu ve benzeri

eleştirileri dikkate alıp geçmiş İslam düşünce tarihinde ortaya konulan tecrübelerden de yararlanmak suretiyle akıl vahiy ilişkisi probleminin yeniden ele alınması ve yeniden belli bir çözüme kavuşturulması gereği hasıl olmaktadır.¹ (vurgular bize ait)

Bu sonuç cümlesi bize yapmakta olduğumuz girişimin ne ölçüde gerekli olduğu hususunda bir fikir vermekte olduğu gibi aynı zamanda çalışmanın seyrini belirleyecek olan bir perspektif de sunmaktadır. O da şudur: Her ne kadar akıl vahiy ilişkisi söz konusu filozoflarca incelikli bir biçimde ele alınmış olsa da gerçekte onlar, felsefenin temsil etmekte olduğu hakikat tasavvuruna dine nazaran daha öncelikli bir yer vermişlerdir. Elbette bu durumun onlar açısından anlaşılabilir gerekçeleri vardır; fakat bu gerekçelerin herkesi ikna edeceğini düşünmek de olası değildir. O halde bu izlek etrafında konunun yeniden ele alınması gerekmektedir.

İmdi, Meşşailerin görüşlerini Wittgenstein eksenli olarak değerlendirmeye geçebiliriz. Fakat bundan önce, yapacağımız değerlendirmelere temel teşkil edecek olan birkaç hususa değinmek istiyoruz. Her şeyden önce dil oyunları analojisi, *aynı gerçekliğin birbirinden farklı iki resminin olabileceğini ima* eder. Örneğin masanın pratik kullanımı bize onda bir hareketliliğin olmadığını gösterir, kuantum fiziği açısından bir masa atomları ve molekülleri devamlı bir hareketlilik içinde olan bir bütündür.² Burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Masaya ilişkin hangi betimleme daha *doğrudur*? Dil oyunları analojisi açısından böyle bir sorunun yanıtı olmadığı gibi bu soru anlamsızdır da. J. Searle'ün deyişiyle bu analoji, bizim dil oyunlarının dışında, 'deyim yerindeyse, geri durup arkamıza yaslanarak dille gerçeklik arasındaki ilişkiyi değerlendirebileceğimiz bir duruş noktası veya bakış açısı olmadığını ima eder.' Bu bakış açısının arkasında, dilin gerçekliği doğru ya da yerli yerinde temsil edip etmediğini görmek için, dilin dışına çıkamayacağımız şekilde bir düşünce yatar. Dilin gerçek dünyayı temsil etme kapasitesi noktasında ya da bu alandaki başarısına veya başarısızlığına değer biçebileceğimiz, dil-dışı bir Arşimedyen noktası bulunmamaktadır. Kısaca, "her zaman şu ya da bu dil oyunu içinde iş görürüz. Dil oyunlarına değer biçecek dil dışı, transandantal bir

¹ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İst., 2000, s. 222.

² Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yay., İst., 1984, s. 33.

bakış açısı olmadığına göre, dil oyunlarının yeterliğinin transandantal bir değerlendirmesi de olamaz."³ Herhangi bir dil oyununa ilişkin bir değerlendirme ancak o dil oyununun ait olduğu yaşama biçimi içinden yapılabilir. Bu durumu Wittgenstein'dan sıkça yapılan bir alıntıyla açabiliriz:

Bir kimse birisine satrançtaki şahı gösterdiğinde ve 'Bu şahtır' dediğinde bu, ona bu taşın kullanımını anlatmaz -o önceden bu son noktaya kadar, şahın şeklini, oyunun kurallarını bilmedikçe. (...) Şu başka durumu düşünün: satranç birisine açıklıyorum; ve bir satranç taşını göstererek diyorum ki: 'Bu şahtır; şöyle hareket edebilir, ... vbg.' -bu durumda şöyle diyeceğiz: 'Bu şahtır' (ya da 'Buna şah denir') sözcükleri yalnızca, eğer öğrenen, 'bir oyunda bir taşın ne olduğunu zaten biliyorsa' bir tanımdır. Yani, o önceden başka oyunlar oynadıysa ya da başkalarının oyunlarını izlediyseniz 've anladıysa' olanaklıdır. Ayrıca o yalnızca bu koşullar altında oyunu öğrenme sırasında uygun olarak "buna -yani bir oyundaki bu taş- ne ad veriyorsunuz?" diye sorabilecektir. Diyebiliriz ki: *Ancak onunla nasıl bir şey yapacağını önceden bilen birisi anlamlı olarak bir adı sorabilir.*⁴ (vurgular bize ait)

Özetle bu alıntı bize, şah olarak adlandırılan taşın kendisine atfedilen işlevleri ancak, satranç oyununda yapabileceğini söylemektedir. Bu oyun dışında onun bir işlevi yoktur. Başka türlü söylersek, *şah* olarak adlandırılan taş, bir başka oyunun kuralı ile değerlendirmek onu yanlış anlamak demektir. Daha açık bir örnekle söylersek, futbol gibi, örneğin bir hentboldan farklı kuralları, metotları ve hedefleri olan bir oyun varsa; bu noktada bir oyunun kuralıyla diğer bir oyunu elemeye çalışmak hata olacaktır. Sonuç olarak denebilir ki, futbolla hentbolun kendine özgü kuralları vardır ve her bir kuralı ait olduğu alan içinde değerlendirmek gerekmektedir. Farklı dil oyunlarının ve de bunların her birinin kendine özgü anlaşılabilirlik ölçütleri olmasının bir başka sonucu da şudur: Diğer bütün dil oyunlarını kendisine göre yargılayabileceğimiz *tek bir rasyonellik ölçütü* yoktur. Yani dii oyunları ifadesi, bir dil oyununun diğerinden kökten farklılaştığını, dolayısıyla da orada,

³ John Searle, "Wittgenstein", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, cd. Bryan Magee, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İst., 2001, s. 343.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, translated by G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1996, 31; (Türkçe çev. Deniz Kamt, *Felsefi Soruşturmalar*, Küyerel Yay., İst., 2000, çalışmamızda Türkçe çeviriden de yararlanılmıştır).

kendisiyle diğer dil oyunlarını yargılayabileceğimiz 'tek, büyük bir dil oyunu'nun, genel bir ölçütün, olmadığını ima eder.

Peki, ya az önce anılan içgörüler dikkate alınmadığında ne olur? O zaman ortaya felsefi karışıklıklar çıkar:

Öyle bir oyun düşünün ki, orada taraflar satranç tahtası ve satranç taşları ile dama oynamakta olsun, ve kendilerine 'Ne oynuyorsunuz?' diye sorulduğunda: 'Satranç oynuyoruz' desinler! *Satranç taşları ile dama oynayabilirsiniz, ancak 'şah' artık şah olmaktan çıkmış ve taşların önemlilik sırası tamamen değişmiştir.*⁵ (vurgular bize ait)

Bir imkan anlamında satranç tahtası ve taşları ile dama oynamak mümkündür; ancak, bu durumda taşların önem sırasını kaybedecekleri de dikkate alınmalıdır. Diğer bir deyişle taşlar özgün gramerleri içinde oynanmıyor olacaklarından kendilerine özgü işlevleri yerine getiremeyeceklerdir. Tam da bu noktada Wittgenstein'in 'yolunu kaybetme' olarak adlandırdığı durum ortaya çıkar. Öyleyse felsefeciye kullandığı 'ifadenin türü hatırlatılmalıdır'.

Geldiğimiz bu nokta itibariyle çalışmamızın temel tezlerini şu biçimde özetleyebiliriz: Wittgenstein'in felsefesi, meşsaîleri değerlendirme girişiminde bize biri katkı diğeri de eleştirelilik olmak üzere iki başlangıç noktası sunabilir. (i) Buna göre, ilk bakışta İslam filozoflarının din ve felsefeyi aynı hakikatin birbirinden farklı anlatımları olarak görmeleri Wittgenstein'in dil oyunları konseptine uyuyor izlenimi vermektedir. Uymaktan kasıt, söz konusu yapı böylelikle yeniden kavramsallaştırılabilir. Bu, olumlu bir başlangıç noktasını oluşturur. Özellikle Cabiri'nin betimlediği İbni Rüşd'ün din felsefe ilişkisi noktasında sergilediği tutum Wittgenstein'in biraz da basitleştirilmiş bir yorumuna daha yakın görünmektedir. (ii) Eleştirel olana gelince, özellikle Fârâbî ekseninde, her ne kadar dinin ve felsefenin aynı hakikatin birer vechesi olduğu söylene de pratikte felsefenin, hakikati dine nazaran daha sağlıklı bir biçimde yansıttığı görüşü daha baskındır. Oysa, dil oyunları konseptinden bakıldığında, hakikati yansıtma ve betimleme ya da ona karşılık gelme noktasında felsefenin dine herhangi bir rüchaniyeti olamaz. Bu durumun ana nedeni, hangi açıklama biçiminin hakikate karşılık geldiğini gösterebileceğimiz aşkın bir zeminden yoksun oluşumuzdur. Bu eleştiri bizi şöyle bir sonuca

⁵ Kocabaş, *age.*, s. 97.

götürür: (iii) İbn Sînâ'da görececek olduğumuz, felsefenin ve dinin birbirlerini desteklemekte olduğu şeklindeki yaklaşım hem Wittgensteinci perspektife çok daha uygun hem de günümüzdeki kuramsal sorunların çözümüne daha çok adaydır. Şu halde yapılması gereken, bir yandan Fârâbî'nin keskin tutumunun bir eleştirisini yapmak diğer yandan da İbn Sînâ'nın *işaret* ettiği noktayı geliştirmektir. Konu ilerledikçe, hem söz konusu düşünürlere atfettiğimiz yargılar netlik kazanmış olacak hem de Wittgenstein'in sözü edilen her iki hedef için nasıl bir çerçeve sağlayabileceğini görmüş olacağız.

2. Meşşai'leri Wittgenstein Ekseninde Yeniden Okumak

a. Fârâbî ve "Dil Oyunları"

Bir çok araştırmacının dikkatleri çektiği üzere Fârâbî, akıl-vahiy/felsefe din ilişkisini uzlaştırma zemini üzerinde ele almıştır. Bu durum olumlayıcı bir perspektifin ürünüdür. Ona göre hakikat birdir; ancak, bu hakikatin tasavvur ve tahyil olmak üzere iki tür anlatımı vardır. Hakikatin 'kendinde olduğu gibi' zihinde şekillenmesi; ancak, filozoflara has olan burhan sanatıyla mümkündür. Tahayyül ise, geniş halk kitlelerine mahsus olan bir öğrenim yoludur ki, hakikatin 'bir benzerinin' zihinde şekillenmesiyle gerçekleşir. Özetle Fârâbî nazarında, 'mutluluğa düşünce olarak inanan ve ilkleri düşünce olarak benimseyenler hikmet sahipleridir. Bunları kafalarında hayal olarak gören ve onları bu şekilde benimseyip oldukları gibi kabul edenler de inananlardır.⁶ Bu nedenledir ki, felsefe ve din görünüşte çelişiyormuş gibi bir izlenim verebilirler. Oysa hakiki bir felsefe ile hakiki bir dinin çelişmesi mümkün değildir. Neticede, hakikat birdir, o da felsefi hakikattir. Din ise, hakikatlerini yine felsefeden almıştır. Bu durumun farkında olunulmaması nedeniyledir ki, felsefe ve din çatışıyor izlenimi doğar. Sözelimi, inanan kimseler dinlerinin,

'felsefeye tabi olduğunu ve dinlerinde, felsefede kati burhanlarla sıhhat kazanmış teorik konulardan semboller bulunduğunu bilmeyebilirler. Bu hususun üzerinde durulmadığı için o dinin mensupları, dinlerinin içerdiği sembollerin hak olduğu zannına kapılırlar. Onlar böyle bir zanna sahipken dinlerinin tabi olduğu felsefe onlara aktarıldığında dinin felsefeye zıt olduğu yaklaşımına sahip olmayabilir ve

⁶ Fârâbî, *es-Siyasetu'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın ve diğer., Kültür Bakanlığı Yay., İst., 1980, s. 51; bu ve ilerideki atıfların daha detaylı bir sunumu için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Ötüken, 2003.

hem felsefeye hem de felsefe taraftarlarına karşı çıkabilirler. Ve aynı şekilde felsefeciler de dinin felsefede onların benzerleri olduğunu bilene kadar dine karşı çıkarlar. Ne zaman ki dinde olanların felsefenin benzerleri olduğunu anlayınca artık ona karşı gelmezler.⁷

Kanaatimizce Fârâbî'nin bu temel bakış açısı dil oyunları konseptinden hareketle şu biçimde geliştirilebilir. Din ve felsefe aynı yaşam içindeki farklı dil oyunlarıdır. Onların kendilerine özgü kuralları bulunmaktadır. Bu çerçeveden düşünüldüğünde onların çelişmeleri gibi bir şey söz konusu olamaz. Her ne kadar tahyile dayanan dinle tasavvura dayanan felsefe farklı dil oyunları olsalar da, her ikisi de aynı yaşam biçiminin tezahürleridir. Fakat, benzerlik buraya kadar görünür. Fârâbî bu bakış açısının mantıksal uzantılarını bütünüyle kabul etmeye çok da istekli görünmez. Zira bu yapının mantıksal uzantılarını kabul etmek demek şu gerçeğin de kabulü anlamına gelecektir: Din dilinin yer aldığı oyun türü felsefi (bilimsel) bir dil oyunu gibi oynanmaz. O nedenle de dini bildirimleri bir çeşit ikinci dereceden felsefi (bilimsel) beyanlanmış gibi değerlendirmek olsa olsa bir yanlış anlamamanın ürünü olabilir.⁸ Fârâbî'nin bu mantıksal çıkarımın ilk kısmıyla bir sorunu yoktur, o zaten böyle bir şeyin teorik boyutunu bizlere sunmaktadır. Sorun ikinci kısımladır. Şöyle ki, bir ilke olarak Fârâbî tarafından felsefenin ve dinin birbirinden farklı temeller üzerinde durduğu kabul edilmiş olsa da, son çözümlemede felsefenin temsil ettiği hakikat tasavvurunun asıl olduğu beyan edilir ya da söylenenler böyle bir netice çıkarmamıza olanak tanır.

Fârâbî felsefesinde din, nihayetinde felsefenin söylemekte olduğu şeylerin tahyili bir tekidinden ibaret görünür. Bu şekilde algılanan bir felsefe din münasebeti ise, gerçekte dini felsefeye irca etmekle eş değerdir. Fârâbî çok açık bir biçimde, vahyin temsili ettiği hakikatlerin gerçekte felsefenin tahtında zaten bulunduğunu söylemektedir. Bu durumu bir başka şekilde ifade edersek, din ancak 'felsefi bir hüviyette olabilir. Vahiy her ne kadar felsefeden ayrı imiş gibi görünse de gerçekte felsefenin doğrularından başka bir şey söylemez.' Fârâbî bunları kaydeder:

⁷ Fârâbî, *Kitabu'l-hurûf*, tah. Muhsin Mehdi, Daru'l-meşrikt, Beyrut, 1990, s. 155.

⁸ John Searle, "Wittgenstein", s. 246.

O halde fazıl şeriatlerin tümü pratik felsefedeki 'külliler' kavramının altına girer. Dindeki nazari görüşlerin burhanları teorik felsefede bulunur ve bu görüşler burhanı olmaksızın dinde bulunabilirler. O halde dini oluşturan her iki bölüm de felsefenin altına girer. (...) Teorik felsefe, fazıl dinin ihtiva ettiği şeylerin kesin kanıtlarını verir.⁹

Özetle Fârâbî, felsefeyi, kanıtlar olmaksızın işleyen dine kanıtlarını sağlamasından ötürü üstün görür. Bu gerçeği anlayamayan halk kitlesi ise, felsefecilere ve felsefeye zarar vermeye yeltenir. Bu takdirde ise, felsefeciler kendilerini onlara karşı savunmaya geçeceklerinden, ortaya felsefecilerin bizzat dine karşı oldukları gibi bir durum çıkmaktadır. Oysa karşı olunan din değil, 'din ehlinin tutumudur'. Bu durumda mesele basittir: Tartışmanın izalesi için felsefecilerin, dindarlara, dinlerinin aslında semboller olduğunu, 'dinde olan her şeyin felsefede olanın sadece numunesi olduğunu', yani felsefenin dini de kapsar bir sistem olduğunu göstermeleri gerekmektedir. Buradan şu anlaşılmaktadır: Erdemli dinin sahip olduğu burhanları ona kazandıran yine felsefe olduğundan, felsefenin ve de aklın mutlak gücü vardır. Bu ise, Fârâbî'nin aklın otonomluğunu, özerkliğini savunan bir kimse olduğu anlamına gelir. (AAO, 345)¹⁰

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Farabî, dinin hakikate işaret etme yolundaki işlevini sağlıklı bir biçimde anlamışken, aynı yaklaşımını felsefe için sürdürmemiştir. Bu gün gayet iyi biliyoruz ki, mutlak hakikati olduğu gibi yansıtan bir felsefe tasavvuru sadece spekülâtif bir iddia görünümündedir. Öyleyse yapılması gereken felsefenin hakikati ifade etmekteki yeterliliğine de benzer bir şüpheyile yaklaşmaktır. Evet, hakikat birdir; ama onun görünümleri bir değildir. Hakikati, bir aileye, bir oyuna, bir alet kutusuna benzettiğimizde görürüz ki, evrende, onu keşfetme yolundaki çabaların sonunda oluşan tasavvurlar, onun tekliğini kuşatabilecek bir bütünlükte olmaktan uzaktırlar. O nedenle de felsefeyi (ya da dini) merkeze alarak onları mega bir oyuna dönüştürmek bize bir netice sağlamayacaktır. Yapılması gereken, iş birliğidir.

⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-mille*, çev. Fatih Toktaş, Divan, 2002, s. 261, (çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır).

¹⁰ Muhammed A. el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İst., 1997, (bu çalışmaya metin içinde AAO şeklinde atf yapılacaktır).

b. İbn Rüşd'e Atfedilen "Dil Oyunları" Perspektifi

Yukarıdaki başlıkta yer alan üç terimi bir arada kullanmanın ne ölçüde riskli olduğunun bilincindeyim. Ama Cabiri bize başka bir seçenek bırakmamış görünür. O, bize öyle bir İbn Rüşd anlatır ki, onda Wittgenstein'i ve dil oyunlarını okur gibi oluruz. Peki, nasıl?

Cabiri'ye göre, İbn Rüşd'ün felsefi projesi "felsefeyi dinden ayırma esası üzerine kuruludur. Zira böylece din ve felsefe kendilerine özgü kimliklerini koruyabilecekler, her ikisinin sınırları tayin edilebilecek ve sahaları belirlenebilecektir". (FMB, 247)¹¹ Bu noktada İbni Rüşd'ün amacı din meselelerinin felsefeye, felsefe meselelerinin de dine sokulması girişimlerinden doğan hataya dikkatleri çekmek olarak görünür. Zira bu tür girişimler, ona göre iki taraftan birinin kurban edilişi gerçekleşmeksizin mümkün olamamaktadır. "Ya dinin asılları ve prensipleri feda edilmekte ya da felsefenin asılları ve prensipleri ..." (FMB, 276) Bu açıdan baktığımızda İbn Rüşd, Fârâbî'ye nazaran, Wittgensteinci bir perspektifi kabule daha yakın görünmektedir. Şayet denebilirse, bu, dil oyunları konseptinin mantıksal uzantılarının sonuna kadar götürülmüş halidir: 'Dil oyunları birbirinden *bütünüyle bağımsız* işleyen evrenlerdir. Bir evreden diğerine geçiş olmaz. Onların her birinin kendine özgü mantığı vardır. Bu anlamda dinin de felsefenin de kendine özgü kuralları vardır ve bunlar *asla* birbiriyle kesişmez.' Tabii ki, Cabiri'nin sunduğu şekliyle İbn Rüşd, bu tabloyu benimsemiştir. Bu noktayı biraz daha açabiliriz.

Beyanla burhanın ayrılması gerektiğini düşünen İbn Rüşd, böylelikle felsefenin, dinin bağımsızlığını ve bağımsız olma hakkını tanıyacağı sonucuna varmış görünür. Bunun, felsefenin dini özümseyip içine almasını hedefleyen Farabi'nin düşüncesinden bir uzaklaşma, hatta bir kopuş olduğu açıktır. (AAO, 370) Diğer bir söyleyişle İbn Rüşd, 'dinde olan hakikatleri *sırf*, felsefede olanların sembolleri' olarak değerlendirmez. "Aksine bunların her birinin kendine özgü yapısı ve yöntemi olduğunu" (AAO, 460), o nedenle de dini, kendi içinden kendi verileri aracılığı ile; felsefeyi de aynı şekilde kendi içinden kendi önermeleri ve gayeleri vasıtasıyla anlamamanın lüzumu üzerinde durur. (FMB, 58) Özetle, Cabiri'ye göre, İbn Rüşd'ün söylemi din ile felsefeyi

¹¹ Muhammed A. el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevi Yay., İst., 2000, s. 247, bu çalışmaya metin içinde FMB şeklinde atıf yapılacaktır).

birbirinden bağımsız *iki ayrı bina* olarak görme esası üzerine kuruludur. Şayet durum böyle ise, 'bu ikisinden herhangi birinin sağlaması ancak kendisiyle yapılmalı, öbür binaya geçilmemelidir'. (AAO, 454)

Cabiri, İbn Rüşd'e atfettiği bu düşüncelerin ilk tohumlarının Ebu Süleyman es-Sicistani tarafından atıldığını ifade eder. (AAO, 371) O, bir çok çalışmasında (bkz., FMB, 168; AAO, 368) Sicistani'nin, *İhvan-ı Safa Risaleleri*'ni değerlendirirken serdettiği şu düşüncelerine yer verir: "Çalışıp yorulmuşlar, fakat bir şey elde edememişler. (...) İmkansız olanın ve üstesinden gelinemeyen şeyin olabileceğini iddia etmişler. Felsefeyi dinin içine sokacaklarını ve dini felsefeye katacaklarını sanmışlar. İşte bu gerçekleşmesi imkansız olan bir arzudur."¹² Cabiri için, aşağıdaki yer alan ifadeler, onun geliştirmeye çalıştığı proje için önemli bir dayanak noktasını oluşturur:

Felsefe gerçek olmakla birlikte dinden [sayılan] bir şey değildir. Din de haktır, ancak o da felsefeden [sayılan] bir şey değildir. (...) Felsefe yapmak isteyen kimse dinler hakkında şahsi görüş ortaya koymamalı, dindarlığı seçen de olabildiğince felsefe hakkında tarafsız davranmalı ve *bu iki alana iki farklı tavırla yaklaşmalıdır*.¹³ (vurgu bize ait)

Daha da önemli olan nokta, onun, Sicistani'nin bu çağrısının İbn Rüşd'ce duyulmuş ve geliştirilmiştir olduğuna kani olmasıdır. (AAO, 371) Zira, İbn Rüşd'den aşağıdaki satırları okuduğumuzda, es-Sicistani'den Wittgenstein'a giden yolun oldukça kısa olduğunu hissederiz.

Hakim filozofların, şeriatlerin temelleri hususunda mücadeleye ve münakaşaya kalkışmaları caiz değildir. (...) Çünkü her iki sanatın kendine özgü prensipleri olduğuna, o smata bakan kişinin herhangi bir olumluk ya da olumsuzluk, ispat veya iptal kaygısı gütmeksizin temel ilkeleri kabul etmesi gerektiğine göre; şeriatle ilgili ilmi sınaat elbette ki buna en layık olandır.¹⁴

Bu ifadelerde kesinlikle Wittgensteinci bir tını vardır. Kısaca buna değinmeye izin verilir sanırım. Teorik ilimlerin birbirlerinden nasıl farklı olduklarını göstermek amacıyla, pratik yaşamdaki işlerin (mesleklerin)

¹² Ebu Süleyman, es-Sicistani, "İhvan-ı Safa ve Din-Felsefe İlişkisi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, der. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İst., 2003, s. 235.

¹³ es-Sicistani, "İhvan-ı Safa ve Din-Felsefe İlişkisi", s. 243.

¹⁴ İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt, s. 291, aktaran, Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 276.

farklılığına dikkatleri çekmek çokça baş vurulan bir analogidir. Wittgenstein da dil oyunları arasındaki farklılığı belirginleştirmek için, böyle bir analogiyi kullanmıştır. Fakat o, daha özel bir modele başvurur, her bir sanatta kullanılan aletleri örnek alır. Ona göre, nasıl ki bir alet kutusunda yer alan, 'çekiç, kerpeten, testere, tornavida, cetvel, tutkal kutusu, vidalar, çiviler' gibi her bir aracın kendine özgü işlevi vardır; aynı şekilde her bir dil oyununun da kendine özgü bir işlevi vardır. O nedenle de onların her birini kendi kullanım alanına göre değerlendirmek gerekmektedir.¹⁵ Şu halde, sözgelimi bir çekice bir cetvelin işini, onların bir alet olmasından hareketle yaptırmak, ya da her bir aletin yaptığı işi mega bir alete yüklemek ne ölçüde hatalı olacaksa, bir dil oyununun rolünü diğerine atfetmek ya da birini diğerine göre açıklamak da aynı ölçüde hatalıdır. Yukarıda yer alan alıntıda İbn Rüşd, bu söylenenleri doğrular bir tavır takınmış görünür.

Diğer yandan, İbn Rüşd'ün, Nahl/16: 125. ayete dayanarak insanların bilgi seviyelerini üçe ayırması ve buna bağlı olarak da üç tür yöntemin olduğunu söylemesi¹⁶ bize yine Wittgenstein'ın 'dil oyunları' analogisini hatırlatmaktadır. Hikmet, cedel ve güzel öğüt, her biri farklı bir epistemoloji olmak bakımından birbirinden ayrı değerlendirilmelidir. Bu yapılmadığı takdirde ise, ortaya felsefecinin 'yolunu kaybetmişliği' çıkacaktır. Bu noktada İbn Rüşd'de, adeta Wittgenstein'ı önceleyen bir tutum görür gibiyiz:

Dikkat edilince görülüyor ki, misal verilmeden tasavvur etmeleri mümkün olmayan bahis konusu hususları halka temsili bir şekilde anlatan şeriat bununla beraber, halka misal vererek anlatmış olduğu bu manaların bizzat kendileri konusunda ulemaya tenbih ve ikazda bulunmuştur. Şu halde insanlardan her bir sınıf için tahsis edilen talim (tebliğ ve tefhim) tarzı konusundaki şeri sınırlar üzerinde durmak ve onu aşmamak icap etmektedir. *Aksi takdirde her iki talim şekli de birbirine karışır, bu suretle nebilerin şeriatindeki hikmet bozulup gide.*¹⁷ (vurgu bize ait)

¹⁵ Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, 11.

¹⁶ İbn Rüşd, *Faṣṣu'l-makal*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İst., 1992, s. 74-75; bu konuda yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İst., 2003, s. 199-282.

¹⁷ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1985, s. 280.

Bu ara açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Cabiri'nin anlattığı biçimiyle İbn Rüşd kesinlikle Wittgensteinci bir çizgidedir. Cabiri çok açık bir biçimde İbn Rüşd üzerinden şu yargıya varmıştır: "Felsefenin dine, dinin de felsefeye sokulması mümkün değildir. Her birinin kendine ait öncülleri ve temel prensipleri vardır. Mümkün olan ve yapılması gereken, her birini kendi içinde geliştirmek; akli dine mevcut, felsefeyi de dine anlaşılır hale getirmektir." (FBM, 48) Elbette, ana hatlarıyla sunulan bu İbn Rüşd tablosu eleştiriye açıktır;¹⁸ böylesi bir girişim bizim asıl konumuzu teşkil etmediğinden, biz sadece, çok basit gibi görünen bu projenin öyle zannedildiği üzere, kolay olmadığına işaret etmekle yetineceğiz. Cabiri, sunduğu İbn Rüşd tablosunun kabulü halinde aşağıdaki sorularla yüzleşmek durumundadır:

Şayet, dil oyunları, bir başka ifade ile iki ayrı bina olarak görülen din ve felsefe, kendi kendilerine yeterli ve özerk iseler, bu durumda biz onları kendi resmi versiyonlarının dışında, başka bir dilin ifadeleriyle yorumlamaya ya da başka bir dilin ifadelerine tercüme etmeye muktedir değiliz demektir. Ancak, bu sonuç bütün bir sosyal bilim bilgisinin anlamsız ve saçma olduğu anlamına gelmekte gibidir.¹⁹ Disiplinler arasındaki etkileşim ve iletişim kaçınılmazdır. Oysa, Cabiri'nin İbn Rüşd'e atfettiği proje açısından felsefe ve din arasındaki iletişim ortadan kaldırılmış görünmektedir. Böylesi bir ayrılık fiilen mümkün olmadığı gibi, bu ayrımın teorik sorunlarıyla yüzleşmek ve de üstesinden gelmek de son derece zordur. Bize göre, sosyal yaşamdaki farklı söylemleri, Leibnizin monadları gibi birbirinden bağımsız görmek yerine, onları birbiriyle iletişim halinde ve eleştiri imkanını sağlayan bir konumda görmek doğruya daha yakın bir bakış açısı olsa gerektir. Bu tavır hem Wittgensteincidir, hem de din felsefe münasebetini aydınlatmaya daha elverişlidir. Eğer bir yanlış anlama içinde değilsek, İbn Sîna'da gördüğümüz felsefi tavır, bu son anlattığımız duruma daha yakın görünmektedir.

¹⁸ Bu konuda örnek bir çalışma için bkz. Cafer S. Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Felsefesi Mirası", *Tezkire*, 31-32, 2003, s. 157-168

¹⁹ Richard Harvey Brown, "Sembolik Realizm ve İnsan Bilimlerinin Düalizmi: Pozitivizm ve Romantisizm Arasındaki Tartışmanın Retorik Yeniden Formülasyonu", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 269.

c. İbn Sîna ve "Aile Benzerliği" (family-resemblance)

Wittgentein'ı yukarıda anılan ve de İbn Rüşd'de gördüğümüz perspektiften farklı okumak da olasıdır. Şöyle ki, 'her ne kadar dil oyunları birbirinden farklı kurallarla işliyor olsa da bu, onların asla kesişmeyeceği anlamına gelmez. Onları, iç içe geçmiş halkalar olarak da düşünmek mümkündür. Bu anlamda, felsefe ve dinin birbirlerini destekledikleri ve örtüştükları alanlar olabileceği gibi birbirinden ayrıldıkları, bağımsız bir şekilde işledikleri alanlar da olabilir. Felsefeye düşen asıl rol de bu türden kesişmelerin daha sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesine yardımcı olmaktır. Bazı itirazları göğüsleyerek diyebiliriz ki, böyle bir örnek, Farabi ve İbn Rüşd'de nazaran en çok İbn Sînâ'da vardır.

İbn Sînâ'nın felsefe din ilişkilerini tanzim etmede, diğer filozoflara kıyasla daha başarılı olduğu, tipik bir meşşâî olmadığını, felsefenin kemal derecesi olarak görülen Aristo'dan farklı düşündüğünü, asıl önemlisi de bir Aristocu olmadığını çok rahatlıkla söyleyebiliriz.²⁰ O halde, İbn Sînâ nezdinde Aristo sistemini muayyen bir projeksiyon altında okumayı, yorumlamayı, tenkit etmeyi ve bazı yönleriyle reddetmeyi mümkün kılan bir referans sistemi olmalıdır. Şurası bir gerçek ki, söz konusu tasavvur nedeniyle, onda klasik ayırım (din ve felsefe/tahayyül ve tasavvur) daha sağlıklı bir zemine taşınabilmiştir. Diğer bir deyişle, felsefenin dine rüchaniyeti olduğu bir sistemden çıkılmış, onların 'birbirlerini tamamlıyor olduğu' bir zemine geçilmiştir. Buna göre felsefe, diğer bütün sesleri yargılayan tek bir ses değil, sesler arasında sadece bir sestir.

Bir önceki paragrafta anılan savı temellendirmenin, hele de klasik bir filozof üzerinden bunu yapmanın zorluğu açıktır. Fakat meseleye şöyle başlayabiliriz: İbn Sîna, her ne kadar Farabi çizgisinde görülüyorsa da onun bu çizgiden büyük ölçüde ayrıldığı da bir gerçektir. Bu durumu en çok, onun felsefe din münasebetini tanzim ediş biçiminde görülür. Bir kere söz konusu ilişki, kelimenin tam anlamıyla yumuşatılmış ve de dönüştürülmüş bir ilişkidir. Bu durumu, ondan sıkça yapılan bir alıntı üzerinden tanımlayabiliriz:

²⁰ Bu değerlendirmenin referansları için bkz. Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sina'nın Din Felsefesi", *AÜİFD*, IV/1, Ankara, 1955, s. 94.

Bu üç ameli hikmetin kaynağı ilahi şeriattir; bunlar, ondan yararlanılarak oluşmuş ve de en kamil şekli yine ilahi şeriatlerce açıklanmıştır. Beşere ait nazari kuvvet, bu ilkelerin konulmasından sonra ameli ilkeler üzerinde istidlallerde bulunup bu kanunları cüzi meselelere uygular. (...) *Nazari felsefenin ilkeleri de, ilahi din erbabından tenbih yoluyla alınmadır.* Bu ilkelerin kamil anlamda tahsili ise akli kuvvetin huccet yoluyla tasarrufta bulunuşuyuladır. (vurgu bize ait)²¹

Yukarıda çok açık bir biçimde görülüyor ki, din felsefe ilişkisinde merkez, felsefe olmaktan çıkmış, dine dönmüştür. İbn Sîna bir başka yerde şunu ifade eder: "Sana hikmetin bölümlerini göstermiş oldum. Böylece *hikmetin* şeriate muhalifi bir şey içermediği açığa çıkmış oldu."²² Oysa Farabi'de bu ifadenin karşılığı, *dinin* felsefeye muhalifi bir şey içermediği şeklindedir. Yani, Farabi açısından merkez, felsefedir.

Şimdi, bu yaklaşımın, Wittgensteinci bir perspektiften sorunun çözümü olmadığı çok açıktır. Zira, merkezleri değiştirmek, sorunu bir başka yönüyle devam ettirmek anlamına gelmektedir. İbn Sîna gibi, şeyh-i reis unvanına sahip bir felsefecinin bu durumun farkında oluşu nedeniyle olsa gerek, o yukarıda alıntılanan ifadesinde, basitçe dinin felsefeyi değerlendirmede ana ölçüt olduğunu söylememiştir. Burada daha derin bir anlam olduğunu onun, din felsefesi üzerine yazdığı somut çalışmalarında görebilmekteyiz. Şöyle ki o, dinin ya da felsefenin bir diğeri üzerinde baskı kurduğu bir felsefi sistemden ziyade, her ikisinin uyum içinde işlediği bir sentezi amaçlamış görünür. Bu durumu çok açık bir biçimde onun meşhur 'namaz risalesinde' görürüz.²³ İbn Sîna açısından namazın içrek birtakım (felsefi) hakikatler ihtiva ediyor oluşu onun dışrak yönünü ihmal etmeyi (ya da tersi) gerektirmez. Bu her iki hakikat boyutu, ancak bir arada olduklarında tam manasıyla hakikatin tezahürüne mekan olmaya aday olurlar.

Şu halde bizim açımızdan aşağıdaki İbn Sînâ yorumu günümüzdeki, felsefe ve dinin, daha özelde bilim ve dinin karşılaşmasından kaynaklanan sorunları çözmeye daha fazla adaydır:

²¹ İbn Sîna, *Uyunu'l-hikme*, neşr. Abdurrahman Bedevi, 1980, Daru'l-kalem, Beyrut, s. 16-17.

²² İbn Sîna, "Aksamu'l-ulumu'l-akliyye", *Mecmuai'r-resail*, tah. Muhyiddin Sabri el-Kudi, Mısır, 1328, s. 118.

²³ Bkz. İbn Sîna, *Namaz Risalesi*, çev. Hazmi Tura, Ankara, 1959.

Felsefe ile dinin her ikisi de insanlar için öte dünyada mutluluk ya da azabın varolacağı konusunda ittifak halindedirler. Bununla birlikte din ya da vahiy bedenî bir ahiret hayatından bahsederken felsefe ya da akıl ruhanî bir öte dünya hayatından söz etmektedir. İbn Sînâ'ya göre bedeni bir ahiret hayatım ispatlayamasa da Hz. Peygamber'in getirmiş olduklarının yanlış olması da söz konusu değildir. Bu bakımdan akıl yoluyla ispatlanamayan bedeni haşr konusu ancak din yoluyla bilinebilir. (...) Bununla birlikte vahiy ruhi haşri ortaya koyamadığı gibi, akıl da bedeni vahyi ispat edememektedir. O halde her ikisi de birbirini tamamlamaktadır. Din akli tamamladığı gibi, gerektiği yerde akıl da dini tamamlamaktadır.²⁴

Yukarıdaki değerlendirmenin, İbn Sina'nın genel felsefi sistemiyle ne kadar uyumlu olduğunu tartışacak durumda değiliz. Aksi olsa bile, bir kez daha belirtelim ki, felsefe ve din ilişkisinden doğan sorunlara yukarıdaki perspektif ışığında bakmak, bizi çok daha sağlıklı bir tasavvura ulaştıracaktır. O nedendir ki, İbn Sina'ya atfedilen bu yorum, diğer İbn Sina yorumlarına nazaran geliştirilmeye ve yapılandırılmaya daha çok adaydır.

4. Sonuç

Dil oyunları ve aile benzerliği analogisinin felsefe ve din ilişkilerini yapılandırmadaki önemi şudur: Felsefe ve dini değerlendirme noktasında olan bir kişi, görecektir ki, her iki sistem de ortak bir çok konuyu ele almaktadır. Şayet o kimse, buradan hareketle 'dinin ve felsefenin aynı oldukları şeklinde bir sonuca varırsa' işte bu noktada, dil oyunları analogisi devreye girer ve şu hatırlatmayı yapar: 'Evet, onlar her ne kadar aynı görünüme sahipse de, ayrıntıya inildiğinde onları birbirinden ayıran çok temel farkları olduğu görülecektir.' Fakat bu demek değildir ki, onlar bütünüyle ayrıdır. Wittgenstein farklı dil oyunlarını kullanmayı 'bir alet kutusundaki aletlere' benzetirken bu aletlerin birbirinden tümüyle ayrı olduğunu söylemeyi amaçlamamıştır. Onlar farklıdır demek basitçe, onların aynı ailenin kendine özgü bireyleri ya da aynı yaşama formunun kendine özgü görünümleri olmak bakımından farklı oldukları anlamına gelir. Eş deyişle bu her iki dil oyununun farklı anlaşılması gerektiğini vurgulamak; bunların bir diğeri açısından anlaşılamayacağı anlamına

²⁴ Alper, *age.*, s. 210.

gelmemelidir.²⁵ İşte bu nokta da aile benzerliği konsepti devreye girer ve şu hatırlatmayı yapar: 'Din ve felsefe her ne kadar birbirlerinden ayrı iseler de, aynı hakikat ailesine mensup olmaları itibariyle benzerdiler'. Bütün mesele şudur: Benzerlikten hareket edip, bütün bir dil oyunları ailesini tek bir tür altına yerleştirmemek; ayrılıktan hareket edip, her bir aile ferdinin bütünüyle başka olduğu sonucuna varmamak.

Fârâbî ve sonrasında yer alan İbn Rüşd'ün ve İbn Sînâ'nın yukarıdaki ayırımdan harekete ele alınabileceği kanısındayız. Bu takdirde ortaya şöyle bir tablo çıkar. Farabi, din ve felsefe arasındaki benzerlikten yola çıkmış, neticede ise onları bir nevi teke (felsefeye) indirgemıştır. İbn Sînâ'ya, geldiğimizde, onun, selefının bu hatasını çok iyi yakalamış olduğunu görürüz. O, işi tersinden yorumlayıp bu sefer felsefeyi dine dönüştürmemiştir. Her ikisinin uyumlu olabileceği eşikler aramıştır. Onun, bu yolda dini ve felsefeyi birbirine karıştırdığı durumlar da olmuştur. İşte bu noktada, İbn Rüşd devreye girmiş, çözümü din ve felsefenin ayrılığında görmüştür; Cabiri'nin anlattığı biçimi ile. Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Sînâ'nın düşünceleri, gerek Fârâbî'nin dini felsefeye irca eden düşüncelerinden gerekse İbn Rüşd'ü mutlak ayrılıktan daha sağlıklı görünmektedir. Din ve felsefenin birbirini tamamlayan, hakikat yolunda birbirlerine yardımcı olan iki farklı yol-yöntem olarak görülmesi kabule daha şayan bir görüştür.

²⁵ Yong Huang, "Foundation of Religious Belief After Foundationalism: Wittgenstein Between Nielsen and Phillips", *Religious Studies*, 32, 1998, s. 252-254.