



Wittgenstein’da Anlam ve Mistisizmin İki İslam düşünüründen Hareketle Değerlendirilmesi

Dr. Öğr. Üyesi İlyas Özdemir

Van YYÜ Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Van

ilyasozdemir30@gmail.com, 0000-0002-2907-4594

Özet

Çağdaş felsefenin en büyük filozoflarından biri olan Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* isimli eserinde, dilin gerçekliği betimlediği bir resim kuramı ortaya koymaktadır. Bu kuramda olgu dışı, dilin sınırlarının dışında konumlandırılır. Wittgenstein dile getirilemez olana dair mistik bir tutum alır ve bunları resmetmeye dayalı anlam kuramı açısından ele alır. Ayrıca Wittgenstein, geç-dönem eserlerinde dilin kullanımı bağlamında anlam sorununu yeniden ele alıp görüşlerinde bazı düzeltmelere gider. Öncesinde Viyana çevresinde söz konusu edilen yalnızca olgusal olanın anlamlılığından söz edilebileceği görüşünden etkilenen Wittgenstein, aynı zamanda mistisizmle bağlantılı bir pozisyona yerleşir. Mevcut çalışmada Wittgenstein’in anlam hakkındaki görüşleri, İbn Haldun ile, mistisizme dair görüşleri İbn Arabi ile mukayese edilmekte ve benzerlik yönleri tespit edilmek istenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, İbn Haldun, İbn Arabi, anlam, mistisizm, metafizik.

An Evaluation of Meaning and Mysticism in Wittgenstein in the Context of Two Islamic Thinkers

Abstract

One of the greatest philosophers in contemporary philosophy, Ludwig Wittgenstein, presents a picture theory of language that describes reality in his work *Tractatus Logico-Philosophicus*. In this theory, the non-factual is positioned outside the boundaries of language. Wittgenstein takes a mystical stance on the inexpressible and deals with them in terms of a theory of meaning based on depiction. In addition, Wittgenstein reconsiders the problem of meaning in the context of the use of language in his late works and makes some corrections in his views. Wittgenstein, who was previously influenced by the view that only the factual can be meaningful, which was discussed in the Vienna circle, also settles on a position related to mysticism. In the present study, Wittgenstein's views on meaning are compared with those of Ibn Khaldun, and his views on mysticism with those of Ibn Arabi, and it is aimed to determine their similarities.

Key Words: Wittgenstein, Ibn Khaldun, Ibn Arabi, meaning, mysticism, metaphysics

Giriş

Wittgenstein ve İslam düşünürleri arasında karşılaştırma türünden çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu çalışmada anlam ve mistisizm meseleleri etrafında bu yönde bir çaba sergilenmektedir. Öncelikle konu ile ilgili Wittgenstein'in görüşlerine yer verilecektir ve akabinde İslam düşüncesinin iki önemli temsilcisinin görüşleri ile karşılaştırmalar yapılacaktır. Toplum biliminin kurucusu olarak bilinen İbn Haldun, aynı zamanda kendisine kadar geçen İslam düşüncesi ile bir hesaplaşma içine giren bir düşündürüdür. Onun nakli ilimler ve akli ilimler ayırım şeklinde ilimler tasnifi ve akli ilimlere dair geliştirdiği sınır çizici bilimsel yöntemi kendi dönemini aşan son derece modern bir yöntemdir.

Çalışmada Wittgenstein'in *Tractatus*'undaki anlam sorunu, İbn Haldun'un *Mukaddime* isimli eserinin VI. kitabında söz ettiği felsefe eleştirisine ilişkin yaklaşımı ile karşılaştırılmaktadır. Ayrıca Wittgenstein'in geç-dönemde din ile ilgili bazı görüşlerine yer verilmektedir. Wittgenstein'in mistisizm hakkındaki düşünceleri ise, İbn Arabi'nin bazı mistik düşünceleri ile karşılaştırılmaktadır. İbn Arabi, kendisi olarak gizem olan Tanrı'nın evrene tecellisi teorisiyle bilinmektedir.

Çalışmanın yöntemi başlangıçta analiz yöntemi ile Wittgenstein'in görüşlerinin irdelenmesi ve sonra sentez yöntemi ile İslam düşünürleri ile mümkün bağlantılarının tespit edilmesidir.

1. Wittgenstein'da Dilin Gerçekliği Resmetmesi Teorisi

Wittgenstein erken dönem eseri *Tractatus*'ta, dilin gerçekliği resmetmesi veya yansıtmasına dayalı bir dil-dünya uygunluk kuramı ortaya koymaktadır. Grayling, Wittgenstein'in resme dayalı anlam kuramını şemalaştırır. Buna göre dil dünyaya, önermeler olgulara, temel önermeler tekil olgulara ve isimler nesnelere karşılık gelir (Grayling, 1996: 29). Dilin dünyayı resmetmesi veya temsil

edebilmesi için dünyanın belirli bir yapıda olması gerekmektedir. Dünya birbirleriyle belirli biçimlerde bağıntılı olan yalın nesnelere oluşmaktadır. Her nesne kendisine karşılık gelen isimlere sahiptir ve her isim, işaret ettiği bir nesneye karşılık gelmektedir (Wittgenstein, 2020: 31). Dilin işaret ettiği nesnelere olmazsa anlam mümkün olmaz. Ad, sadece bir im olup, imlenen şey adın anlamıdır. Ad bir tasvir değildir (Wittgenstein, 2004a, 18). Ad, bir resim olmamakla birlikte, önermeler nesnelere yerine geçen adlarla olanaklıdır (Wittgenstein, 2004a: 51). Anlam, ancak adların önerme içindeki kullanımıyla mümkündür. Anlamlılık için nesnelere arasındaki bağıntıya bakıldığında, olgu bağlamları (tekil olgular) öne çıkar: “Olduğu gibi olan, olgu, olgu bağlamlarının öyle var olmasıdır” (Wittgenstein, 2020:15). Olgu bağlamları nesnelere bileşimi için söylenir. Durum, olgu bağlamları veya şeylerin durumu (*the state of affairs*) gibi ifadeler, tek tek nesnelere çok dünyanın yapısı hakkında bir bildirimde bulunmaktadır (Soykan, 1995: 40).

Bu açıdan dünya nesnelere bileşimi olan tekil olgulara ve dil adların bileşimi olan temel önermelere indirgenmektedir. Temel önerme, daha yalın önermelere ayrıştırılamayan önermedir. Wittgenstein düşüncesinde söylenebilir olan ile söylenemez olan arasındaki içsel sınır, temel önermeyle belirlenmektedir. Temel önerme, olgunun daha fazla çözülemeyen son bileşimi, çekirdek olgu olan tekil olgunun veya şey-durumunun bir yansımasıdır (Altuğ, 1989: 55). Wittgenstein temel önermeyi doğrudan bilgi sahibi olduğumuz tekil gerçekliğimizi ya da olgusal durumumuzu ifade eden önermeler olarak tanımlar (Wittgenstein, 1968: 27). Adlar işaret etme (*bedeutung*) özelliğine sahiptir, temel önermeler ise anlam (*sinn*) taşımaktadırlar (Wittgenstein, 2020: 53).

Nesnelere belirli bir tarzda birleştiğinde olgu olur ve adlar belirli bir tarzda birleştiğinde önerme olur. Wittgenstein dünyanın şeylerin değil olguların toplamı, dünyanın durum veya olayların bütünü ve olduğu gibi olan her şeyin toplamının dünya olduğunu (Wittgenstein, 2020: 15, 167) ifade etmektedir. Dünya denilen yapı olgulardan oluşur. Dünyayı olguların bir toplamı olarak kabul etmek ile dünyayı bir genellik ve bu genelliği gerçek olan her şeyi içeren bir hakikat olarak kavramak birbirinden oldukça farklıdır. İkinci tasavvur, klasik dönemdeki felsefe tasavvurudur (Black, 1964: 27). Buna göre şey ve olgu arasında bir ayrıma gidilmektedir: Şey kavramı, bize dünya hakkında bize bir şey söylemez. Sözcüğü masa, saat vs. bunlar birer şeydir, ama “saat

masanın üzerinde durmaktadır” bir olgudur. Olgu gerçekliği resmetmektedir (Hartnack, 1965: 4; Wittgenstein, 2020: 23). Sözelimi pencerenin yanında dallardan örülmüş yeşil bir sandalyenin olması ve onun üstünde çiçek motifleri olan bir yastığın durması gibi (Pitcher, 1964: 19). Dünyayı oluşturan olguların yapısını resmetmek için, önermede sözcükler belirli bir sıralanışla bir araya getirilmekte ve söz konusu olguyu betimlemektedir (Magee, 2002: 335). Olgusal bir dünyanın ne olduğu üzerine değil, fakat nasıl olduğu hakkında konuşulabilir (Wittgenstein, 2020: 33). Wittgenstein özler üzerine konuşmayı anlamsız bulur: “ (...) Bir tümce, bir şeyin ancak nasıl olduğunu söyleyebilir, ne olduğunu değil” (Wittgenstein, 2020:33). Temel önermeye dönüştürülerek elde edilen olgusal önermeler, gerçekliğin yapısını düzenleyen zorunluluklara uygun olarak kurulan, bu zorunlulukları yansıtmakta olan resimlerdir (Pears, 1995: 83).

Dilin önermelerden oluştuğunu söylemek, dilin ne yapabildiği üzerine bir sınırlama yapmak anlamına gelir: “Dilin sınırları dünyanın sınırlarıdır” (Wittgenstein, 2020: 133). Wittgenstein *Tractatus*’unda söylenebilir olan ile anlamsız olan arasındaki sınırı belirlemek ister. Tekil olguların artık sona erdiği bir ayırım noktası olarak bir sınır düşünüldüğünde, mantığın sınırı ile dünyanın sınırı birlikte olur (Wittgenstein, 2020: 133). Ayrıca önerme, nesnelere arasında var olan mantıksal bağıntı üzerinden gerçekliği resmeder: “Mantık (...) dünyanın bir ayna tasarımıdır” (Wittgenstein, 2020: 153, 25). Bu yönüyle gerçeklik ancak düşünce ile tasarlanır. Önermelerdeki adları ilişkiye sokan yapı ile dünyadaki nesnelere oluşturduğu olgu durumlarına içsel olan ve onları ilişkiye sokan yapı arasında, ilişkiye sokma biçimleri bakımından bir mütakabiliyet vardır. Bu yapının özdeşliği, mantıksal form olarak adlandırılır. Bir önermedeki unsurların birbirleriyle bağıntısına yapı ve yapının imkânına form denir (Wittgenstein, 2020: 23). Önermenin mantıksal formu, önermenin anlamlı olmasını sağlayan yapıyı ortaya koymaktadır. Ancak bu yapının kendisinin ne olduğu dilde ifade edilemez, fakat sadece ne olduğu gösterilebilir (Quinton, 2004: 127). Önermeler gerçekliği resmetse bile, mantıksal formun kendisini temsil edemez. Mantıksal formu temsil edebilmek, için mantığın dışında bir yerde yani dünyanın dışında konumlanmak gerekir (Wittgenstein, 2020: 63). Önermenin mümkün bir yapıyı yansıttığı ama bu resmetme ilişkisinin kendisini ifade etmediği, bu yapının kendisinin dil içinde ifade edilemediği, fakat sadece bu yapının gösterilebildiği söylenir (Quinton, 2004: 127). Wittgenstein dilin aşılabilir yapısını, dilin bizzat kendisinin sınırı olduğunu kabul etmektedir: “Mantıksal formu doğrudan ifade etmek

isteyen bir dil ya da bir üstdilin her önermesi, anlamsızdır, çünkü tasarımlanamayan ifade edilemez” (Hadot, 2015: 33). Mantıksal form, dil ve dünya arasındaki bağıntıyı olanaklı kılan bir tür şema işlevi görmektedir.

Wittgenstein merdiven eğretilemesi ile eserinin paradoksal yapısının farkındadır: “(...) beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla -onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında (...) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür” (Wittgenstein, 2020: 173). Hartnack, Wittgenstein’in aslında yapılamayacak bir işi yapmaya çalıştığını belirtmektedir (Hartnack, 1965: 11).

Bu noktada Wittgenstein açısından, mantıkî önermeler totolojik olmaları bakımından boş-anlamlıdır (sinnloss) ve bize gerçeklik hakkında bilgi vermezler. Mantık önermeleri, dünya hakkında bilgi vermeyen, gerçekliği resmetmeyen totolojik önermelerdir. Mantıksal doğruluklar, önermenin ve onun yansıttığı gerçekliğin paylaştığı bir formdur (Sezgin, 2002: 51). Wittgenstein *Tractatus*’taki pek çok önermenin totoloji olduğunu kabul eder (Wittgenstein, 2004a: 67). Totoloji, daha çok zihin alanında bize belirli bir bilgi sağlar. Doğa bilimleri ise doğa alanında gerçekliği ortaya çıkaran bilimlerdir (Bochenski, 1983: 81). Buna göre olgusal önermeler, doğruluk işlevi olan, dolayısıyla anlamı olan, gerçekliği resmeden önermelerdir. Mantıksal form ise önerme ve önermenin yansıttığı gerçekliğin paylaştığı bir formdur. Mantıksal forma sahip olgu önermeleri, deneysel bir doğrulama işlemine uygun olmaları bakımından anlam taşıyan önermelerdir (Sezgin, 2002: 51).

Öte yandan Wittgenstein felsefi sorunların ortaya çıkmasını, dilin mantığının yanlış anlaşılmasına bağlar (Wittgenstein, 2020: 11). Felsefenin dil aracılığıyla bir açık kılma etkinliği olması bakımından, metafizik dilin sınırlarının üstüne gitme çabası olarak görülmektedir. Olgusal gerçekliği ihtiva eden külli metafizik tasavvurlar, aslında Kant ile birlikte düşünceye çizilen sınırlara riayet etme noktasında eleştiri konusu haline gelecektir. Wittgenstein’in dayandığı mantıkçı pozitivist gelenek, klasik felsefe denilen şeyin, geçerliliğini doğrulamamızın mümkün olmadığı belirsiz kavram ve önermelerden oluştuğunu kabul etmektedir. Sözelimi tümel, ruh,

varlık gibi olgusal olmayan ve dolayısıyla doğrulanamayan kavramlar, doğrulanamamaları bakımından anlam itibariyle boşurlar (Bochenski, 1983: 81-83). Wittgenstein açısından metafizik önermeler, doğrulama veya yanlışlama işlevlerinden yoksun olup, bu işlevler olgusal önermeler için olanaklıdır. Anlam için konulan gerekli koşulları sağlayamadıklarından, bu önermeler anlamsızdır, dolayısıyla sözde-sorunları içermektedir (Wittgenstein, 2020: 171).

Wittgenstein geç-dönemde yazdığı *Felsefi Soruşturmalar*'ında anlam sorununu ele almaya devam eder, ancak bu defa çeşitlilik gösteren farklılıklara dikkat çeken doğalcı bir anlamlandırmaya geçiş yapar (Altuğ, 2001:159-150). Erken döneminde anlamı belirli kılmak amacıyla resmetmeye dayalı bir dil kuramı öne süren Wittgenstein, geç-dönemde sözcüklerin farklı biçimlerdeki işlevleri ile, adların kullanımıyla ilgili olan bir dil oyunu kuramı geliştirir. Bundan böyle dil, belirli bir gerçekliği resmetmekten daha fazla bir şey olarak, anlamın ancak sözcüklerin çeşitli kullanımları ile ortaya çıktığı bir çeşitlilik durumunu ifade etmektedir: “Bir dil tasavvur etmek bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir” (Wittgenstein, 2000: 29). Dil-oyunlar, bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılar (Wittgenstein, 2000: 32). Hayat formları ve kurallar ile belirlenen sözcüklerin anlamı onların dildeki kullanımları ile ortaya çıkar (Wittgenstein, 2020: 36). Buna göre dilin kullanılışı, sözcüklere emirler vermek, bir nesneyi betimlemek, bir olayı bildirmek, oyun oynamak, şarkı söylemek, bir şaka yapmak, sövüp saymak, sormak, dua etmek vs. gibi çeşitlilik teşkil eder ve kullanım içerisinde anlam kazanır (Wittgenstein, 2000: 24). Bu açıdan emir ve tutum ifadeleri, ampirik ifadeler, analitik ifadeler, değer ifadeleri ve metafizik ifadeler olmak üzere beş ifade türünün ayırt edilmesi gerekir (Wilson, 2002: 66-79). Wittgenstein'a göre yaşamın anlamı veya amacı gibi sorular sorduğumuzda, din dili alanına girmiş oluruz: “Yaşamın anlamını, yani dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırabiliriz (..) Dua etmek, yaşamın anlamı hakkında düşünmektir” (Wittgenstein, 2004a: 91). Yaşamın anlamı derken kastedilen anlamın “dünyanın içinde değil dışında” olduğunu öne süren Wittgenstein “ölüm bir yaşam olayı değildir. O, dünyanın bir olgusu değildir” der (Wittgenstein, 2004a: 96). Yaşamın bir anlama sahip olması ile Tanrı'ya inanmak aynı anlama gelir (Wittgenstein, 2004a: 93). Doğabilimi gerçekliği açıklar ve dil bu gerçekliği mantıksal bağıntılarla betimler. Din ise olgusal ile tatmin olmaz ve hayatın anlamına yönelik bir arayışı temsil eder.

2. Wittgenstein ve İbn Haldun'da Metafizik

İbn Haldun *Mukaddime* isimli eserinin VI. Bölümünde ilimler sınıflamasına yer verir. İlimleri nakli (traditional) ve akli ilimler (natural) diye ikiye ayıran İbn Haldun, matematik ilmi, Geometri ilmi, Astronomi ilmi, Mantık ilmi, Tabiiyât (Fizik), Tıp ilmi, Ziraat ilmi, İlahiyat (Metafizik) ilmi, Sihir ve tılsım ilmini akli ilimler arasında sayılır (İbn Haldun, 2017: 781). İbn Haldun ilimlerin, ancak umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde geliştiğini kabul etmektedir (İbn Haldun, 2017: 780). Nakli ilimler arasında saydığı kelim ilmini ele alırken, insan idrakinin üstünde olan aşkın alana, inanç ana esaslarına dair fikir (düşünce) yetisi aracılığıyla çıkarımlarda bulunmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu konuda referans akıl değil, fakat dini yasadır (İbn Haldun, 2017: 822-823). Yine İbn Haldun, tasavvuf ilmini ele alırken, mistiklerin yaşadıkları vecd halleri ve aşkın alana dair konuşmaları doğru bulmaz (İbn Haldun, 2017: 853-860). Bu yanılla aşkın varlık alanı, bir takım akli çıkarımlarla ortaya konulamaz.

Akli ilimlere bilimsel bir yöntem ile yaklaşan İbn Haldun, mantık ilmini “mahiyetleri tanıtan tarifleri ve tasdikâtı ifade eden hüccetler hususunda, sahih olan ile fâsid olanı ayırt etmeye yarayan ilkeler” diye tanımlar (İbn Haldun, 2017: 885). İbn Haldun dış dünyadan soyutlamayla elde edilen birincil akledilirler ile soyutlamanın soyutlaması olan ikincil akledilirler arasında bir ayrım yaparak, aşkın varlık alanına rasyonel düşünmeden hareketle bakılmasını doğru bulmadığını tekrarlar. Doğa ilmi kısmında İbn Haldun, birincil akledilirleri kabul ettiğini, ama varlıkların kendinde ne oldukları hakkında kesin bir bilgiye sahip olamayacağımızı ifade etmektedir (İbn Haldun, 2017: 952-953).

Metafizik ilmine geçen İbn Haldun, bu ilmin varlıkların varlığı, mahiyeti gibi cismi ve ruhani şeylere ait hususları incelediğini, varlıkların ilk nedenlerine baktığını ve bu ilk ilkeleri ruhani olarak ele aldığını belirtir. Ayrıca diğer varlıkların ruhani varlıklardan sudur (taşma) keyfiyetlerini ve mertebeleri incelediğini, en nihayetinde insanın ölüm sonrası ruhunun ne olacağından söz ettiğini belirtmektedir (İbn Haldun, 2017: 894). İbn Haldun klasik metafizik eleştirisini detaylı bir şekilde ortaya koyar. Temel eleştirisi, metafizik ilminin dayandığı somut bir gerçeklik zeminin

olmayışıdır. Daha doğrusu soyut bir gerçeklik alanına ait olan metafizik, dış dünyayı algılayan duyu verilerine ve sınırlı olan insan aklına dayanamaz. Böylece İbn Haldun ilimleri bir eleştiri süzgecinden geçirerek dikkate almaktadır. Sorun, bazı ilimlerin aşkın alanı konu edinmesinden ziyade, söz konusu alanın içerdiği salt tinsel unsurları akıl ile temellendirme sorunudur. Bu anlamda İbn Haldun salt tinsellik içeren alana dair olan ilimlere belirli sınırlar tayin eder.

Bu noktada İbn Haldun “felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair” başlığı altına filozoflara bazı eleştiriler yöneltmekte ve şunu demektedir: “İdrâkte aslolan sadece duyulur şeyleri beş duyu ile idrak etmektir (..) İnsan ancak mahsûsâtta mucerret olan külliyyâtı idrâk suretiyle diğer hayvanlardan temayüz eder” ve eklemektedir: “Cevher olan en yüksek cinsi elde ettikten sonra akıl orada tecridi bırakarak durur” (İbn Haldun, 2017: 885). İbn Haldun duyulur varlıklardan soyutlamayla elde edilenlere, birincil akledilirler demektedir. Buna karşılık duyulur varlıkların dışında kalan varlıklara dair gerçekleştirilen soyutlamayla elde edilenlere, ikincil akledilirler demektedir. İbn Haldun dış dünyadaki duyulur varlıklara dayanan ilk akledilirler hususunda, duyu idraki derecesinde kesinlik gerçekleşir demektedir (İbn Haldun, 2017: 952). Bu anlamda onlarda düşünce ile gerçeklik arasında tam bir mutabakat (uyuşma) söz konusudur. Zira bizdeki akledilir, duyusal varlıktan elde edilmiştir. İbn Haldun “biz filozofların bu husustaki davalarını (sadece birinci akledilirler hakkında) dış varlıklara uygunluğu iddiasını kabul ve teslim edebiliriz” demektedir (İbn Haldun, 2017: 953). Çünkü bu akledilirlerin dış dünyada maddesi bulunmakta ve bunlar üzerine kanıtlar ikame edebiliriz; burhani kıyaslar oluşturabiliriz. Ancak duyu ötesindeki varlık, yani metafiziğe konu olan “bu ruhaniyetlerin zatları esas itibariyle meçhuldür” (İbn Haldun, 2017: 953).

Dolayısıyla doğaüstü varlıkların yani ruhânî mevcudâtın kendisini kavramamız ve onların özlerine dair bir bilgi elde etmemiz mümkün değildir. Metafizik alanda mantık biliminin kullanılması doğru değildir ve mantık ilmi dış dünyadan elde edilen ilk akledilir ile sınırlı olmalıdır. Filozofların metafizik aleme, oradaki zatların mahiyetlerine dair öne sürdüğü görüşlerin hiçbiri, ilmi bir kesinlik ifade etmez. Zira kesin bilgiyi (burhanı) sağlayan kıyas şartları, yalnızca duyusal varlıktan elde edilmiş ilk akledilirlerde geçerlidir (İbn Haldun, 2017: 953). Aşkın varlık alanında aklın kullanımını uygun görmeyen İbn Haldun, duyu ötesindeki varlıklar hakkındaki kesinliği yalnızca

inanç yoluyla tesis etmeye girişmektedir. Zira metafizik alan, insan idraki tarafından erişilemez ve akıl ile bilinemez. Bu anlamda İbn Haldun, aklın o alana dair herhangi bir çabasını boş görmektedir. Bu alan, burhani deliller ile kanıtlanma imkanına sahip olmamasından ve dolayısıyla ilk akledilirlerde söz konusu olan maddi şartları sağlamamasından ötürü, ilmi kesinlikten yoksun olmak durumundadır (İbn Haldun, 953). Bundan dolayı metafizik alan bilgi ile değil, fakat sadece inanç ile tesis edilebilir bir alandır.

Dolayısıyla İbn Haldun açık bir şekilde, filozofların maddi bir zemine dayanmayan, dış dünyada karşılığı olmayan salt bir soyutlamayla elde edilen ikinci akledilirler konusundaki kesinlik iddialarını temelsiz bulmaktadır. Buna karşılık bilimsel yöntemini, somut dış dünyada karşılığı olan, maddi bir zemine dayanan ilk akledilirler üzerine inşa eder. Nitekim İbn Haldun umran teorisini de somut tarihsel ve toplumsal tecrübeler üzerine kuracaktır. İkinci olarak İbn Haldun, rasyonel düşüncenin kuşatamayacağı inanç alanını dinsel alana; vahye ve mistiklerin içsel yaşamlarına havale etmektedir.

Öte yandan İbn Haldun’un akli temellendirmeden yoksun olan metafiziği reddetme tarzının, her ne olursa olsun mantıkçı pozitivist gelenekten ayırt edilmesi gerekmektedir. Çünkü İbn Haldun bu varlık alanını kabul etmesinin yanı sıra, bu alanda bilginin kaynağı olarak vahyi görmektedir (Küçükaya, 2020: 15). Zira mantıkçı pozitivist gelenek deneyime konu olmayan, tecrübe alanımızın dışında kalan şeyleri bilmemizin mümkün olmadığını, doğrulama imkanına sahip olmaması bakımından külliyen konu dışı bırakılması gerektiğini savunmaktadır. Mantıkçı pozitivist gelenek, doğaötesi tümcelerın doğrulama kriterini yerine getirmediğini kabul eder ve dini önermelerin bir taraftan olgulara dayanan önermeler olmak istemelerini ve diğer yandan aşkın ve deney ötesi muhtevalara başvurmalarını eleştiri konusu haline getirir (Greish, 1999: 54). Wittgenstein, nesnelerin düzenli bir görünümüne sahip olan dış dünyanın gerçekliği gibi geçerliliğini sağlayacak bir temelden yoksun olan metafiziğin, doğa biliminden farklı olarak, ne doğru ne yanlış olduğunu ve bu nedenle anlamsız olduğunu düşünür (Özdemir, 2008: 56). *Tractatus*’un son cümlesi şudur: “Söylenabilir ne varsa, açıkça söylenebilir; üzerinde konuşulamayan konusunda da susmalı” (Wittgenstein, 2020: 173). Wittgenstein açısından anlamın sınırları olgu söyleminin sınırlarıdır ve bu sınırı aşan her türlü söylem anlamsızdır: “Anlamsızlık, anlaşılmaz olma demek değildir. Anlamsız olan ne doğru ne de yanlıştır. Anlamsız olan bir resim

değildir; hiçbir şeyi betimlemez ve bu nedenle hiçbir şey söylemez” (Hartnack, 1965: 11). *Tractus*’ta dünyanın kendisinden arındırıldığı gizemin varlığı reddedilmez, fakat daha ziyade yöntemsel bir temizleme işlemi gerçekleştirilir (Soykan, 1995: 27). *Tractatus*’ta din bu anlamda aşkın varlıklar üzerine rasyonel bir söylem veya bilişsel bir içerik değil, fakat sadece varoluşsal bir tutumun ifadesi olarak düşünülebilir (Greish 53).

Bu yönüyle Wittgenstein Hıristiyanlığı da insan yaşamının anlamına dair bir yaşanmışlığın tasviri olduğunu düşünür (Wittgenstein, 2013: 152). Hıristiyanlıktaki kurtuluş düşüncesi, insanın içsel acılarının ve ızdıraplarının bir yansımasıdır. Bu yönüyle bu bir teori değildir (Wittgenstein, 2013: 155). Ona göre “iman, spekülatif zekamın değil, yüreğimin, ruhumun ihtiyaç duyduğu şeye imandır” (Wittgenstein, 2013: 160). Kurtuluş, sevgi, acı çekmek ve diriliş, inancı anlatan unsurlardır. Augustinus’un ve varoluşçu dindar filozof Kierkegaard’ın eserlerinden esinlenmiş gibi olan Wittgenstein, inancın bir otoriteye teslim olmak olduğunu ifade ederken, sorgulayarak inanca gidilemeyeceğini, fakat daha ziyade inancın ruhsal bir teslimiyet olduğunu kabul eder (Wittgenstein, 2013: 175). Ayrıca inancın kendisi ile inanç hakkındaki akli temellendirmeleri ayırt eder: “Hıristiyanlık hakikatse, onun hakkındaki bütün felsefe yanlıştır” (Wittgenstein, 2013: 218). Bu yönüyle Tanrı arayışı, nedensel açıklamalara dayanmak zorunda değildir. Bu arayışta olan biri için önemli olan bu arayışın kendisidir. İnancın karşılık bulduğu alan ve bu alandaki sözcüklere anlamını veren pratik olmalıdır; kişinin hayatının farklı anlarında yarattığı farklılıklardır (Wittgenstein, 2013: 226). Wittgenstein için, akılsal kanıtlarla asla inanca varılamaz. Dinsel inanç, kişisel yaşamın belirli bir tarzda biçimlendirilmesiyle yapılacak bir şeydir (Wittgenstein, 2013: 227-228).

Aynı şekilde İbn Haldun’un inancın konusu olan unsurların aşkın olduğunu ve aklın bu alanda kullanılmasının uygun olmadığını ifade ettiğini gördük. Bu alan daha ziyade iman alanı olarak görülmekte ve mistik duygu durumları ile bağlantılı olarak tasvir edilmektedir.

3. Wittgenstein ve İbn Arabî’de Mistisizm: Söylemek ile Göstermek

Söylemek ile göstermek arasındaki ayırmda; bir yandan dile getirilemez şeylerin var olduğu ve diğer yandan gösterge kipinde açıkça dile getirilemeyecek unsurların düşünülebileceği anlaşılmaktadır. Felsefenin görevi, dünyanın ve dilin sınırlarını açıklamak olmayıp, göstermektir: “Hakikatte hiçbir felsefi önerme olgu olan veya olmayan şey konusunda olgusal bir önerme olamaz” (Greish 32). Bu noktada Wittgenstein, inancın olgusal bir durum olmadığını kabul etmekte ve insanın varoluşunun derinliğinde mistik bir boyutla ilgili olduğunu farkındadır. Onun gizeme dair söylemleri kendi mistik yapısı içerisinde ele alınmalıdır.

İbn Arabî’nin mistik düşüncesine bakıldığında, onun tevil diline sıklıkla başvurduğu görülmektedir. Dini metinlerin zahiri anlamından başka anlamlara taşınması suretiyle yorumlanması demek olan tevil, İbn Arabî’nin eserlerinde sık olarak başvurduğu bir yorumlama yöntemidir. Buna göre söz, işaretlere dayandırılıp zahiri yönden değil batınî yönden anlamlandırılır. Mistik deneyim Mutlak gerçeğin kalbe dayalı keşiflerle insana -özelde arife-izhar olduğu iddiasına dayanır. Dolayısıyla bu bilginin rasyonel bilgiden daha üstün olduğu düşünülen irfani bilgi olduğuna inanılır. İbn Arabî, felsefecileri nüzzâr diye çağırmakta ve hükemâ ismini daha ziyade resüller ve veliler için kullanmaktadır (Kılıç, 2018: 123-125). Aynı şekilde İbn Arabî, evrene bakmaksızın salt akıl ile Tanrı’ya varılamayacağını, fakat sadece insanın nefesine dair derin bir idrak ile Tanrı’nın bir tecelligahı olduğuna dair mistik bir görüşle varılabileceğini düşünmektedir (İbn Arabî, 2016: 132, 222). Marifet, teorik düşünceyle veya akıldan farklı olarak, kalp gözü ve müşahede gibi sezgisel yöntemlere dayanır. İbn Arabî açısından, bizim insani tecrübemize açık olmayan Mutlak Varlık, kendisi bakımından bir sırdır. Bizler, O’nu kendisi olarak idrak edemeyiz (İbn Arabî, 2016: 30). Tanrı’nın bizzat kendisinden çok, Tanrı hakkında konuşuruz ve her konuşma bir sınırlamadır: “Bizler sınırlanmış varlıklarız; dolayısıyla Hak da kendini ancak sınır ile nitelemiştir” (İbn Arabî, 2016:116). Tanrı’nın sınırsız olduğu söylendiğinde bile bu böyledir: “Sınırsız olan da sınırsızlıkla sınırlanmıştır” (İbn Arabî, 2016: 117). Aklın kelime anlamı bağlamak, sınırlamak demektir (İbn Arabî, 2016: 131).

Nazardan farklı olarak keşif veya müşahede yöntemiyle, fiziki evrende bulunan şeylerin arkasındaki nihai temele bakılır. Zira evrenin Tanrı'nın zahiri bir görünüşü, onun hayal düzeyinde bir yansıması, dolayısıyla sembolik bir temsili olduğu kabul edilmektedir. Görünmez varlığın görülür işareti olan evrenin, tevil edilerek aslına döndürülmesi gerektiği düşünülmektedir (Izutsu, 2005: 23).

Zahiri alemin arkasındaki birliği ortaya koyan dil, sembolik bir dildir. Sembol, eşyanın üzerindeki örtünün kaldırılıp onun arkasındaki gerçekliği ortaya çıkarmayı sağlar. Görünü bir aleme tezahür eden/tecelli eden Mutlak Varlık ile görünmeyen Varlık'a katılan âlem arasındaki ilişkiyi anlatmak için, sembollere ve benzetmelere başvurmaktan başka bir çare kalmamaktadır. Nitekim İbn Arabi, Rahman'ın nefesi (İbn Arabi, 2016: 117), gölge benzetmesi (İbn Arabi, 2016: 106), ışık benzetmesi (İbn Arabi, 2016: 108), çokluk-birlik paradoksu (İbn Arabi, 2016: 76) gibi sembolik anlatımlar ile, varlığın tek olup evrendeki şeylerin bu varlığın değişik mertebelerdeki yansımaları olduğunu anlatmak ister. Böylece mistik deneyim, çokluğun gerisindeki mutlak birliğin, aşkın olanın irfana dayalı bir idrak ile keşfinden ibaret olmaktadır. Bu noktada Mutlak Varlık, evrene izhar eden olsa bile, hakikat kendiliğinde sınırlanmaya direnir (İbn Arabi, 2016:131). İbn Arabî "Hak, her anlamda görünen olduğu gibi, her anlayıştan gizli kalandır" demektedir (İbn Arabi, 2016: 62).

Wittgenstein'a dönersek; onun *Tractatus*'un son önermelerinin birinde şöyle dediği görülmektedir: "Dile getirilemez vardır gene de, bu kendini gösterir, gizemli olandır o" (Wittgenstein, 2020: 171). Buna göre kendini gösteren gizemli, dile getirilemez olandır. İbn Arabi'de gizemli olan Mutlak Varlık, evrene tecellî ederek kendini gösterir. İbn Arabî Mutlak'ın veya Gayb'ın (gizemin) tecelli etmesini, O'nun kendini göstermesi, izhar etmesi olduğunu düşünmektedir. Ancak bizler sınırlanmış varlıklar olarak, O'nun her neyse Kendinde varlığını bilmeyiz. Wittgenstein'ın bir aforizmasıyla "Doğüstünü ancak doğüstü olan dilegetirebilir" (Wittgenstein, 1999: 13). Çünkü doğa üstü varlık, yani aşkın alan, imlemden yoksundur ve imleme sahip konuşmanın yerine getirdiği koşulları sağlayamadığından ötürü anlamdan yoksundur. Söyleme ve gösterme arasındaki diyalektik içinde "gösteren bir dilin imkanının koşulları üzerine bir düşünüş, bize sessizliği öğrenmeyi öğütlemeye vardırırmaktadır" (Rossi, 2001: 32). Dolayısıyla Wittgenstein, dile getirilemez olana dair konuşmaya devam etmekle birlikte mistik bir tutum benimser. İbn Arabî'de

ise kendisi her zaman gizemli olan Mutlak Varlık, tecellîleriyle evrende görünür hâle gelerek sembolik bir anlatıma dönüşmektedir. Dil, ifade edilemez olanı, ancak sembollerle, benzetmelerle anlatarak O’nu ifade etmenin bir yolunu sunar. Ancak Wittgenstein için, “gösterme”, “dil ile ifade etmek” demek değildir: “Dilde yansıyanı dile getirmek için dili kullanamam” (Wittgenstein, 2004a:56).

Wittgenstein başka bir yerde sanki doğaötesini sembolik bir dil yoluyla aktarmanın sakıncalarına işaret ediyor gibidir: “Felsefede insan hep bir sembolizm miti ya da bir zihinsel süreç miti üretme tehlikesi içerisindedir” (Wittgenstein, 2004b: 55). Bu açıdan Wittgenstein, doğaötesini anlamlandırmaktansa, gizeme yönelik tam anlamıyla bir suskunluk durumuna girmeyi tercih eder. Wittgenstein açısından inanç, soruların bittiği yerdir: “artık sorular yoktur ve bu yanıtır” (Wittgenstein, 2004b: 66). Bizler bilim yaparken belirli yanıtlar bulmak için soru sorarız ve gözlem ile deneyi gibi araçlarla açıklamalar yaparız. Ancak varlığın derin anlamı üzerine düşünmeye başladığımızda, tam da bu noktadan itibaren aşkın olana eğiliriz: “Tüm olanaklı bilimsel sorular yanıtlansa da, sorunumuza hala hiç değinilmediğini hissediyoruz” (Wittgenstein, 2004b: 66). Ancak olgusal olanın dışında bir şeyin var olup olmadığına dair varoluşsal sorularımız, ancak suskunlukla sona erebilirdi: “Ama bir önerme ile dile getirilemeyen (ve aynı zamanda bir nesne de olmayan) bir şey var olamaz mı? Bu durumda, bu, dil aracılığıyla ifade edilemeyecekti; ve onun hakkında soru sormamız da olanaksızdır (...) Dile getirilemeyen şeyi dile getirmeyiz. Ve dile getirilemeyen dile getirilip getirilemeyeceğini nasıl sormaya kalkışıyoruz?” (Wittgenstein, 2004b: 90). Dolayısıyla Wittgenstein, dilin resmetme bağıntısı içerisinde bir anlamı olmadığı için dil ile ifade edilemese de, mistik olanın insanın varoluşsal gerçekliği içerisinde bir yere sahip olduğunu kabul etmektedir: “Dile gelmeyi dile getirmeye çalışmayınca, hiçbir şey yitirilmiş olmaz. Tersine, dile gelmeyen, dile getirilenin içinde kapsanır, korunur” (Wittgenstein, 1999: 45).

İbn Arabî için ise sessizlik, insanın doğal hayvanlığındadır ve bu, doğaüstüne açılan bir kapıdır. İbn Arabî’ye göre insani varlık doğal hayvanlığında yani “aklımın etkisinden arzu gücünün etkisine indiği ve salt hayvan haline geldiği” hayvanlık mertebesinde, dilsizliğiyle, susma hâliyle metafizik aleme açılır (İbn Arabî, 2016: 204). Bu mertebeyi susmakla tasvir eden İbn Arabî bu insanın

“gördüğünü ifade etmek istese bile konuşmaya gücü yetmediğini” söylemektedir (İbn Arabi, 2016: 204-205).

Sonuç

Bu çalışmada Wittgenstein’da anlam ve mistisizm sorunları, iki İslam düşünürü, İbn Haldun ve İbn Arabi ile karşılaştırmalı olarak ele alındı. Wittgenstein’in resim kuramında olgusal önermelerdeki anlamlılık kriterinin, metafizik alanda sağlanmasının mümkün olmadığı görüldü.

İbn Haldun’un yaklaşımının önemi, olgusal dünyadan elde edilen ilk akledilirlerden farklı olarak, olgusal dünyadan hareketle elde edilmemiş ikinci akledilirler üzerine kesin kanıtlar (burhan) kurmanın mümkün olmadığını belirtmiş olmasıdır. Aşkın alan hakkında filozofların kanıt girişimlerini boş bir çaba olarak değerlendiren İbn Haldun, doğaötesi alanın dinin yetki alanı içerisinde olduğunu öne sürmüştür. İbn Haldun metafizik alanda akli bir temel aramanın anlamsız olduğunu ve bu alanda imancı bir tutuma sahip olunması gerektiğini kabul etmektedir.

Diğer yandan İbn Arabî açısından Tanrı, mutlak gerçekliktir ve dış dünya Tanrı’nın bir tecellisi veya beliriminden ibarettir. Buna karşılık Wittgenstein, olgulardan oluşan ve dil tarafından temsil edilen dünyayı somut bir gerçeklik alanı olarak kabul etmektedir. Onun metafizik eleştirisi, metafizik önermeler aracılığıyla dilin olgusal gerçeklikten koparılarak, bağıntılardan yoksun bir şekilde anlamsız doğa ötesi içerikli cümleler sarf edilmesine yöneliktir. Bununla birlikte Wittgenstein ve İbn Arabi, son tahlilde mistik olanın insan dili ile ifadesi mümkün olmayan ve sembolik anlamı olan bir alan olduğunu kabul etmektedir. Dili aşan gizem, insanın suskunluk durumuyla tasvir edilir.

Kaynakça

Altuğ, Taylan. (1989). Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgi Kuramsal Sorunlar, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir.

Altuğ, Taylan (2001). Dile Gelen Felsefe, YKY, İstanbul.

Black, Max (1964). A Companion to Wittgenstein's Tractatus, Cornell University Press, Ithaca, New York.

Bochenski, J. M. (1983). Çağdaş Avrupa Felsefesi, Çeviren: Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Greisch, Jean (1999). Wittgenstein'da Din Felsefesi, Çeviren: Zeki Özcan, Asa Kitapevi, Bursa.

Grayling, A. C. (1996). Wittgenstein, Oxford University Press, Oxford.

Hadot, Pierre (2015). Wittgenstein ve Dilin Sınırları, Çeviren: Murat Erşen, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Hartnack, Justus (1965). Wittgenstein and Modern Philosophy, New York University Press, New York.

İbn Arabi (2016). Fusûsu'l-Hikem, Çeviren: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

İbn Haldun (2017). Mukaddime, Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.

Izutsu, T. (2005). İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, Çeviren: Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Kılıç, Mahmut Erol (2018). Şeyh-i Ekber, Sufi Kitap, İstanbul.

Küçükkaya, Talha (2020). İbn Haldun Düşüncesinin Varlık ve Bilgi Temelleri, Yüksek Lisans Tezi, Van.

Magee, Bryan (2002). Büyük Filozoflar, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Özdemir, İlyas (2008). İbn Sina ve Wittgenstein'da Dil, Gerçeklik ve Mantık İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Van.

Pears, David (1995). *Wittgenstein*, Çeviren: Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul.

Quinton, Anthony (2004). “Wittgenstein’in Çiftte Felsefesi” içinde *Yeni Düşün Adamları*, ed. Bryan Magee, Çeviren: Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Pitcher, George (1964). *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice Hall International, London.

Sezgin, Erkut (2002). *Wittgenstein’in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, Cem Yayınevi, İstanbul.

Soykan, Ömer Naci (1995). *Felsefe ve Dil*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Soykan, Ömer Naci (1998). *Türkiye’den Felsefe Manzaraları-2*, Küyerel Yayınları, İstanbul.

Wilson, John (2002). *Dil, Anlam ve Doğruluk*, Çeviren: İbrahim Emiroğlu, Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Wittgenstein, Ludwig (2020). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çeviren: Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul.

Wittgenstein, Ludwig (2004a). *Defterler*, Çeviren: Ali Utku, Birey Yayıncılık, İstanbul.

Wittgenstein, Ludwig (2000). *Felsefi Soruşturmalar*, Çeviren: Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul.

Wittgenstein, Ludwig (1968). *On Certainty*, Yayınlayan: G.E.M. Anscombe, G.H. Von Wright, Basil Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, Ludwig (1999). *Yan Değıniler*, Çeviren: Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul.

Wittgenstein, Ludwig (2004b). *Zettel*, Çeviren: Doğan Şahiner, Nisan Yayınları, İstanbul.