

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

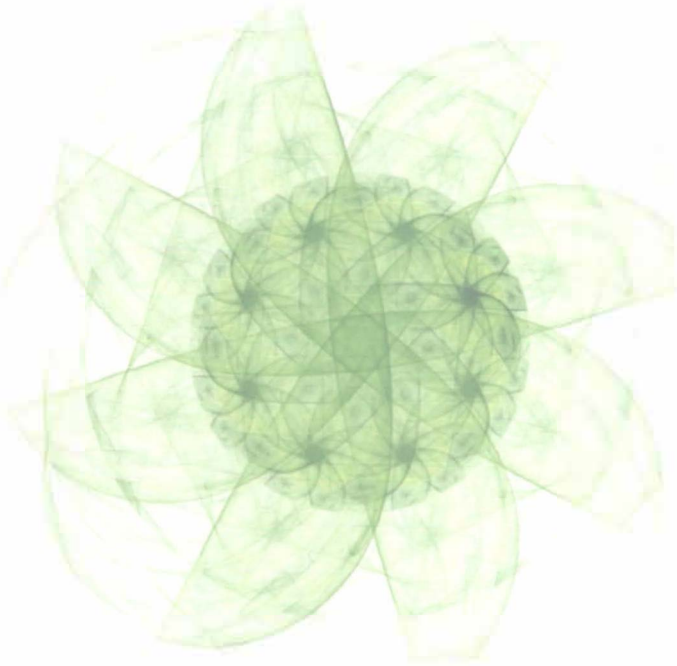
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Editor:
Kübra Bilgin Tiryaki & Lutfi Sunar

Kavram Geliştirme

Sosyal Bilimlerde
Yeni İmkanlar



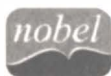
KAVRAM GELİŞTİRME
Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar

KAVRAM GELİŞTİRME

Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar

Editör
Kubra Bilgin Tiryaki & Lütfi Sunar

ilem
KİTAPLIĞI



Yayın No.: 1643
İLEM Kitaplığı No.: 39
Anımsatıcı Serisi No.: 6
ISBN: 978-605-370-550-0
© 1. Basım, Kasım 2016

ilem
KİTAPLIĞI
ilem.org.tr

nobel
nobel yayin.com

KAVRAM GELİŞTİRME: SOSYAL BİLİMLERDE YENİ İMKANLAR

Editor: Kübra Bilgin Tiryaki & Lütfi Sürer



Copyright 2016, NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ SERTİFİKA NO. 20778

Bu basımın bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti'ne aittir. Yayıncının yazılı izni alınmaksızın, kitabın tamamının veya bir kısmının elektronik, mekanik, sesli ya da fotoğraflı şekilde basımı, yayımı, çoğaltılması ve dağıtılması yasaktır.

Genel Yayın Yönetmeni: Nevzat Argun - nargun@nobel yayin.com

Editor: Kübra Bilgin Tiryaki & Lütfi Sürer

Soylu Tasarım: Yurtkun Kuru - yurtkun@nobel yayin.com

Kapak Tasarımı: Furkan Saitpala Ersoygun

Kapak Görseli: fotoboka.com/romanes

Baskı ve Cilt: Sarıyıldız Offset Amb. Kağıt Pazar. San. ve Tic. Ltd. Şirketi No. 23583

Yıldırım Akşir İstasyon San. Str. 1354 Cad. 1358 Sok. No. 31 Ortam / ANKARA

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Tiryaki, Kübra Bilgin, Sürer, Lütfi

Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar / Kübra Bilgin Tiryaki-Lütfi Sürer

1. Basım, XVI + 266 s., 13,5x19,5 cm

Karton kapak ve dikiş var

ISBN 978-605-370-550-0

1. Kavram Geliştirme 2. Sosyal Bilimler 3. Kavram Geliştirme

Genel Dağıtıcı: ATLAS AKADEMİK BASIM YAYIN DAĞITIM TİC. LTD. ŞTİ.

Satış: - sat@atlasakademi.com

Tel: +90 312 278 50 77 - Faks: 0 312 278 21 85

e-ticaret: www.nobelkitap.com - info@nobelkitap.com

Bilgi: www.atlasakademi.com - info@atlasakademi.com

Dağıtım: Alfa, Aristo, Fimar, Kide, Profil, İ-T İmajları ve Görsel Dağıtım



NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ.
Ankara Etiler - Beşiktaş Cad. No. 34A Kat: 3. Kat
Tel: +90 312 410 20 10 Faks: +90 312 410 20 10
E-posta: info@nobelkitap.com - info@nobelkitap.com
E-posta: info@nobelkitap.com - info@nobelkitap.com



İÇİNDEKİLER

Teşekkür	vii
Sunuş	ix

Birinci Bölüm: Kuramsal Perspektifler

Sosyal Bilimlerde Kavram İstilah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler	3
<i>Tahsin Görgün</i>	
Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisinden Hareketle Sahne Kuramına Bir Giriş	19
<i>Ahmet Ayhan Çitil</i>	
Kavram ve Kavramsallaştırmada Üç İddia: Eşanlamlılığın İmkânsızlığı, Çevrilemezlik ve Kavramsal Dakiklik	49
<i>A. Teyfur Erdoğan</i>	

İkinci Bölüm: Düşüncenin İnşasında Kavram Geliştirme

Dil Teorisinde Kurucu Kavramların Gelişimi	107
<i>Sadık Türker</i>	
Kavram ve Terim Sorunları Bağlamında Felsefe Gelenegimiz	147
<i>Ali Utku</i>	

Üçüncü Bölüm: İslam Düşüncesinde Kavram Geliştirme

İbn Haldûn'un Mülk Teorisi: Toplumbilimini Yeniden

Düşünmenin İmkânı

173

Ömer Türker

Tahayyül Kavramında İbn Sinâcî Dönüşümler

199

Mehmet Zahit Tiryaki

Yazarlar Hakkında

255

Dizin

259

Teşekkür

İLEM’de yürütölen çalışmalar arasında son zamanlarda salt eleştirel düşünceden kurucu bir düşünceye doğru bir evrilme göze çarpıyor. Bunda çalışmalardaki derinleşmenin yanı sıra, şüphesiz kolektif düşünme ve eyleme biçiminin de ciddi bir yeri mevcuttur. Bundan inşa edilen ilmi muhitin insanlığın sorunlarına yeni çözüm önerileri hususunda meyvelerini vermeye başladığı neticesini çıkarabileceğimizi düşünüyoruz.

Kavram geliştirme hiç şüphesiz bir ilim adamının tekil çabasından ziyade kolektif bir çabanın, bir ilmi muhitin neticesinde gerçekleşmektedir. Elinizdeki bu çalışma da bu minval üzere uzun bir süre devam eden kolektif bir çabanın ürünü olarak ortaya ıktı.

Bu doğrultuda ilki 2014 yılında Konya’da “Avrupamerkezciliğin Ötesi” başlığıyla gerçekleştirilen *Eleştirel Yaklaşımlar alıştayları*’nın ikincisi 24 Ocak 2015’te “Sosyal Bilimlerde Kavram Geliştirme” adıyla gerçekleştirildi. İşte bu ikinci çalıştayın bildirileri yoğun tartışma ve eleştirilerin ardından geliştirildi. Çalıştayda sunulan dört bildiriye ek olarak kitaba yeni yazılar eklenerek çalışma zenginleştirildi ve elinizdeki biçimi aldı.

Her editoryal çalışma gibi bu kitap da yazarların yoğun emeği ve sabrı ile hayat buldu. Çalıştaya bildirileri ile katkı yapan ve sonrasında her türlü editoryal geliştirme önerimizi sabırla yerine getiren Tahsin Görgün, Ahmet Ayhan itil, Ali Utku, A. Teyfur Erdoğan’ya çok teşekkür ederiz. Yine süreç içinde kitaba katkı yapma teklifimizi

reddetmeyen Sadık Türker, Ömer Türker ve Mehmet Zahit Tırya-ki'ye de ayrı ayrı müteşekkirimiz. Yoğun çalışmaları arasında yer ve zaman açarak bu çalışmaya katkı yaptılar.

Çalıştay geniş ve nitelikli bir katılımcı grup tarafından ilgi ile izlendi ve müzakerecilerden yoğun bir geri bildirim aldı. Bu katılımcıların hepsinin ismini saymamız olanaksız. Ancak özellikle M. Cüneyd Kaya, Recep Alpyağıl, Selami Varlık, Cahid Şenel, Faruk Yalıçimen, Mahmut Hakkı Akın'nın isimlerini zikretmeden geçemeyeceğiz. Bu isimlerle birlikte katılan tüm müzakerecilere katkıları için teşekkür ederiz.

İLEM'de yürütülen tüm yayın çalışmalarında olduğu gibi bu çalışma da Araştırma ve Yayın Komisyonu'nun nitelikli ve azimli çabalarıyla hayat buldu. Bu minval üzere komisyon üyelerinden Hümeysra Dinçer, Senanur Avcı, Arife Gümüş, Nuriye Kayar, Merve Akkuş, Taha Eğri, Süleyman Güder, Firdevs Bulut'a yaptıkları her türlü katkı için teşekkür ederiz.

Son olarak bu çalışmanın yayıma hazırlanmasında katkı yapan musahhihimiz Kasım Çakırkaya'ya, grafikerlerimiz Furkan Selçuk Ertargin ve Tarkan Kara'ya; kitabın basım ve yayımı sırasında bizden hiçbir destek ve ilgiyi esirgemeyen Nevzat Argun'a çok teşekkür ederiz.

Bu çalışmanın Türkiye'de ilmi düşünceye nitelikli katkılar yaparak, insanlığın sorunlarını kavramamıza ve kavramsallaştırmamıza katkı sağlaması ümidiyle.

Kübra Bilgin Tırya-ki & Lütfi Sunar

Ekim 2016, Çamlıca

Sunuş

Kavram kelimesinin Latince kökeni onun anlamını ve düşünce inşa etmedeki önemini açığa vuran bir mahiyete sahiptir. Latincedeki conceptio kelimesi günümüz Batı dillerinde “concept” şeklinde kavramın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu kökten gelen bir başka kelime ise “conception”dır. Kavramsallaştırma anlamına gelen “conception” aynı zamanda dölleme, hamileliğin başlaması anlamını da ihtiva etmektedir. Aslında böylece kavramın düşünce açısından anlam ve rolüne de bir gönderme bulunmaktadır. Kavramlar yeni bir düşüncenin can bulmasının başlangıcını teşkil ederler. Kavramlar olmaksızın yeni bir düşünceye hayat vermek imkansızdır. Kavramlar ile düşünür, kavramlar ile ifade eder, kavramlar ile dile hayat veririz. Bu yönüyle yeni kavramlar üretemeyen diller düşüncelerini kaybederler, kavrayamazlar ve tutunamazlar. Yeni doğumlar için yeni kavramlar gerekir.

Her düşüncenin, ilmin, sanatın, fikrin, medeniyetin kendine mahsus kavramları vardır. Kavramlar bir düşünceyi başkasından, bir medeniyeti ötekinden tefrik eder ve ona özgün bir içerik kazandırır. Günümüzde özgün olan ve başkalarınca tartışılmaya değer her ilim adamının düşünceye en önemli katkısı kavramlarıdır. Örneğin yabancılaşma olmaksızın Marx’ı, mustazaf olmaksızın Şeriatî’yi, habitus olmaksızın Bourdieu’yu, tağut olmaksızın Kutub’u düşünmek çok zordur. Ancak kavramların geliştirilmesi nihai olarak bireysel bir düşüncenin neticesi gibi görünse de esasen kavramlar ilmi bir

muhitte çoğu kez görünmez kolektiviteler çerçevesinde doğarlar. Bu yönüyle dilin kavramları ilmin besleyici toprağına çok şey borçludur. Bu toprağın bahçıvanları olan ilim adamlarının çabaları ise en güzel çiçeğin en uygun zamanda ortaya çıkarılmasını sağlar. Böylece çiçeklenen bir dil ile süslenen bir düşünce ortaya çıkar.

Bir bilim dalının sürekliliğini sağlayan en önemli ve öncelikli unsurlardan birisi merkezi kavramlarının tespiti ve tabii sürekliliğinin sağlanmasıdır. Özellikle sosyal bilimler çerçevesinde yapılacak olan çalışmalar o bilimin kendi alanında bulunan makul anlamlara tekabül eden kavramların ve onların dil içerisinde bir anlama ad olmasını ifade eden ıstılah/terim'e yüklenmesi, ilgili bilim dalının bilimselleşme süreçlerine dair de ipuçları verir. Günümüzde sosyal bilimlerde hakim olan kavram ve buna bağlı olarak terimselleşen ifadeler, Avrupamerkezci tanımların hakimiyeti ekseninde belirlenmekte ve bu kavram-tanım ilişkisi Avrupamerkezci yorumların süregelmesini sağlamaktadır. Bu şekilde toplumun öz değerlerine ve yapısına aykırı olarak üretilen kavramlarla yapılan tanımlamalar, sosyal bilimlerde sahih üretimlerin yapılmasına engel olmaktadır. İslam toplumunun yapısı ve kültürünün de göz önünde bulundurulduğu doğru bir sosyal bilimin gelişmesi ve buna bağlı olarak doğru bir bilimsel düşünce zeminin sağlanabilmesi öncelikle yerli ve kökenleri itibarıyla süreci takip edilebilir kavramsal ve kuramsal çerçeveyi zorunlu kılmaktadır. Bu gerekliliklerin işaret ettiği doğrultuda sosyal bilimlerde yeni kavram geliştirmelerin zeminini oluşturmak ve imkan alanlarını tespit etmek amacıyla böyle bir çalışma yapmaya karar verdik.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Kavram geliştirme meselesinde kuramsal çerçevenin taşıdığı öneme binaen kitapta ilk olarak meselenin boyutlarını tartışan ve yeni kavram geliştirmelerin teorik imkanlarını sorgulayarak bunu örneklendiren metinlere yer verilmiştir. İkinci aşamada incelemenin tarihsel seyrine odaklanılmış ve gerek klasik İslam düşüncesi gerekse de çağdaş Türk düşüncesindeki izdüşümleri takip edilmiştir. Üçüncü kısımda ise İslam düşünce

birikimindeki kurucu düşünürlerin kavram geliştirme ve buna bağlı olarak yeni teoriler inşa etme süreçleri irdelenmiştir.

Kitabın “Kuramsal Perspektifler” başlıklı ilk bölümünde mevcut bilimsel yapıyı sorgulayan ve buradan çıkış yollarına dair çözüm önerileri getiren kuramsal yaklaşımlar yer almaktadır. Sosyal bilimlerin temel konularından birisi olan “toplum” hakkında konuşmak, Avrupa düşüncesine referansla inşa edildiği için Türkiye toplumunun kurucu öğelerine işaret etmesi mümkün olamamaktadır. Bu durumda varolan gerçekliğin bizzat kendisiyle örtüşen kavramlar değil; başka toplumsal durumlar altında gelişen süreçlerin ürünü olan kavramların, değer yüklü ve sömürgeci bir bakışın ürünü olan tepeden inmesi bir yaklaşımla ortaya konulması ile karşı karşıya gelinmektedir.

Tahsin Görgün “Sosyal Bilimlerde Kavram İstilah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler” başlıklı makalesinde yaklaşık yüzelli yıl devam eden sömürgeci ve Avrupamerkezci yaklaşımın aşılması ve Türkiye’de yerli sosyal bilim kavramlarının inşa edilme sürecinde takip edilmesi gereken ilkelere işaret etmektedir. Bir sonraki adımda söz konusu ilkelerin açılması ve mevcut bilimlerin arkaplanında yatan ana fikirlerin deşifre edilmesi Müslüman bilince sahip insanların yeni bilimsel perspektif geliştirebilmeleri için elzemdir. Nitekim hakim paradigmaların ana fikirlerinin tespiti, neden onlardan ayrı bir yaklaşım geliştirmenin gerekli olduğunu açık ve seçik bir biçimde ortaya serer.

Bu bağlamda A. Ayhan Çitil “Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi” başlıklı yazısında geliştirdiği sahne kavramı ve bu kavram etrafında örüntülenen kuramının hareket noktası olacak biçimde günümüzdeki hakim bilimsel yaklaşımları eleştirmekte ve Müslüman bilincin kabul edemeyeceği noktalar tespit etmektedir. “Sahnenin daraltılması” noktasında ortaklık taşıyan çağdaş yaklaşımlar, varlığın kendinde oluşunu düşüncenin dışında bıraktıkları için ontolojik bir idrak sorununa işaret etmektedir. Çitil’in makale boyunca cevabını aradığı soru; İslam toplumunun sahip olduğu metafizik kabuller ve ahlâki yaklaşımla çatış-

mayan ve mevcut durumu sahih bir şekilde izah edecek yaklaşımların nasıl geliştirileceğidir. Yazar metin içinde ana hatlarını verdiği sahne kuramının çizdiği doğrultuda sorunun cevaplanacağını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda sahne kuramının ilkelerine de işaret eden Çitil, kuramın ortaya çıkacağı fikriyatın kurulumuna dair önerilerde bulunmakta ve bu süreçten çıkış noktasının çağdaş toplumun temel özelliği olan “zulüm karşısında sessiz kalmaktan kaynaklanan bulanıklık ve suçluluk duygusu” olduğunu belirtmektedir. Böylece mevcut paradoksal durumdan çıkışın imkanı aynı zamanda onun geldiği son aşamaya işaret etmektedir.

“Kuramsal Perspektifler” bölümünün son makalesi, Teyfur Erdoğan’ın kaleme aldığı “Kavram ve Kavramsallaştırmada Üç İddia: Eşanlamlılığın İmkânsızlığı, Çevrilemezlik ve Kavramsal Dakiklik” başlıklı metindir. Makalede insanların bütüncül bir şekilde anlam dünyalarını oluşturan ve kendilerini ifade etmelerini sağlayan farklı dereceli kavramların çıkış süreçleri ve bireylerden bağımsız olarak kavramların hakiki anlamlarının nasıl keşfedileceği üzerinde durulmaktadır. Kavramların a priori ve a posteriori olarak iki şekilde ortaya çıktığını söyleyen Erdoğan’a göre a priori kavramların bir kısmı işaret ettiği gerçeklik ortaya çıkmadan önce icat edilmiştir. A posteriori kavramlar ise gözlem ve deneyim sonucunda oluşturulur. Ancak zamansal ve mekânsal değişim de kavramsal içeriklerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Nitekim kavramlar hem tarihsel süreç içerisinde hem de bir toplum/kültür içinden bir başkasına intikal ettiğinde alımlama sorunlarının ötesinde bambaşka bir içerik oluşturarak varlığını sürdürür. Kavramsal içeriğin oluşma biçimleri ve farklı boyutlardaki değişimin öngörülemezliği belli ilkelerin takip edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu itibarla Erdoğan makalesinde “eşanlamlılığın imkânsızlığı” iddiasını temellendirmeye çalışmakta ve bu iddiayla bağlantılı olarak “çevrilemezlik” ve kavramsal dakiklik” iddialarını da verdiği örnekler çerçevesinde delillendirmektedir. Yazar üç iddiasını “kimlik” kavramı üzerinden ele alarak makalesini sonlandırmakta; böylelikle kuramsal bir yaklaşım geliştirdiği meseleyi örneklerle desteklemektedir.

Kitabın “Düşüncenin İnşasında Kavram Geliştirme” başlıklı ikinci bölümünde tarihsel olarak kavram geliştirme meselesine odaklanan makalelere yer verilmiştir. Bu bölümde bir önceki kısmın devamı olacak nitelikte, mevcut Avrupamerkezci yaklaşımı aşmanın uygulamalar üzerinden incelemesi yapılmıştır. Nitekim kuramsal yaklaşımla sorgulanan bir meselenin nasıl tartışıldığını irdelemek, ilerleyen süreçlerde yapılacak çalışmaların daha nitelikli hale getirecektir.

Bölümde yer alan yazıların ilki Sadık Türker tarafından kaleme alınan “Dil Teorisinde Kurucu Kavramların Gelişimi” başlıklı çalışmadır. Makalede Türker, çağdaş dil teorilerinin gelişimlerini ve kavramların inşa ediliş biçimlerini ayrıntılı olarak ele alırken buradaki hakim Avrupamerkezci yaklaşımın aşılmasının imkanlarına da işaret etmektedir. Nitekim yazar, İslam düşüncesinin 8. yüzyıldan itibaren başlayan aktif dil tartışmalarının modern dönemdeki çalışmaların gelişiminde önemli etkilerde bulunduğunun altını çizmektedir. Yaza göre bu durum dil tartışmalarını daha kompleks hale getirmiş “tek dil fikrinin gelişimi, yapay dillerin oluşturulması ve bilim dili kavramları”nın geliştirilmesi bu süreçte ortaya çıkmıştır. Dil teorilerinin hem tarihsel hem de çağdaş süreçlerindeki ana kavramların meydana gelme aşamalarına dair bize bilgi veren makalede ısrarla üzerinde durulan şey, alternatif dil teorileri yazmanın yolunun alternatif paradigmaların ürettiği kavramları takip etmekten geçtiğidir.

Bu bölümde yer alan bir diğer yazı, Ali Utku’nun “Kavram ve Terim Sorunları Bağlamında Felsefe Geleneğimiz” başlıklı çalışmasıdır. Bu makalede Utku, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde felsefi kavramların ve istilahların oluşum süreçlerinde etkili olan yaklaşımları incelemektedir. İşaret edilen dönemlerdeki müstakil çabaların yanı sıra kurumsal icraatlar, Batılı modern sosyal bilimler ve felsefeye ait olan kavramların ve bunlara bağlı olarak terimlerin karşılıklarını bulma noktasında etkili olmuşlardır. Sözkonusu faaliyetlerde görülen “muhafazakâr, tasfiyeci, evrenselci ve eklektik” yaklaşımlar bugünden bakıldığında modern felsefe ve bilim

dilinden alınan kavramların sahih bir düşünce oluşumuna yol açması için sorguya tabi kılınması gerektiğini gözler önüne sermektedir.

Kitabın “İslam Düşüncesinde Kavram Geliştirme” başlıklı üçüncü bölümünde İslam düşüncesi içerisinde yer alan iki düşünürün kavramsallaştırmalarını inceleyen makaleler yer almaktadır. Bu bölümde daha spesifik bir çerçevede bir düşünürün geliştirdiği teori içerisinde meydana gelen kavramsal dönüşümlerin analiz edilmesi hedeflenmiş ve bu bağlamda bölümde yer alan çalışmalar İbn Haldun ve İbn Sinâ düşüncesinde kavramsal takip yapmışlardır. Her iki makalenin de özellikle İslam felsefesi ve düşüncesinde yapılacak kavramsal analizlere dair bir örnek oluşturması amaçlanmıştır.

Bunlardan ilki Ömer Türker tarafından kaleme alınan “İbn Haldûn’un Mülk Teorisi: Toplumbilimini Yeniden Düşünmenin İmkânı” başlıklı makaledir. Türker bu çalışmasında klasik İslam düşüncesi içerisinden üretilecek bir toplum ve siyaset teorisinin İbn Haldûn’un mülk teorisi üzerinden nasıl inşa edilebileceğini incelemektedir. Mülk teorisinin bileşenlerini ve ana ilkelerini ayrıntılı olarak ele alan yazar, teorisinin fizik ve metafizik temellerine işaret ederek buradan ulaşılabilecek sonuçları tahlil etmektedir. Nitekim Türker’e göre İbn Haldûn’un mülk teorisi; ümran ilminin konusu olan toplumsal varlık alanına metafizik ilkelerin tatbik edilmesi sonucunda teşekkül etmiştir. Metafizik kategorilerin toplumsal varlık alanına tahakkuk ettirilmesi İbn Haldûn’un “mülk” kavramı ve onun etrafında oluşan kavram kümesinin toplum ve siyasete dair üst bir teorik açıklama modeli sunmasını temin etmiştir. Bu teorik çerçeve aynı zamanda incelemeye konu olacak toplumun “tecrübi verileri”ne hakim olmayı gerekli kullmaktadır. Türker’in makalesi klasik metinlerin kuramsal düzlemde yeni kavramlar inşa etmelerinin zeminine işaret ederken aynı zamanda bir kavramsal takibin teorisinin arkaplanındaki metafizik kodların tespitiyle başlaması gerektiğini göstermektedir.

Kitapta yer alan son makale M. Zahit Tiryaki’nin “Tahayyül Kavramında İbn Sinâcı Dönüşümler” başlıklı çalışmasıdır. Yazının önemi, tahayyül kavramının İbn Sinâ’ya gelene kadar felsefe tarihi

içerisindeki konumunu incelemesinin ardından İbn Sinâ'nın kavramın içeriğinde ne tarz dönüşümler yaptığına işaret etmesidir. Bu bağlamda tahayyül kavramı, duyu ve akıl arasında aracı bir konumda bulunmakta ve bazı durumlarda bunlardan birisinin baskısı altına girmektedir. İbn Sinâ kendisine kadar gelen süreçte tahayyül kavramına yapılan atıfları sistematik hale getirmiş; işlevlerine göre onlara özel güçler atfetmiştir. Akıl-duyu, öznellik-nesnellik gibi düaliteler arasında bulunan tahayyül ve buna bağlı kavramlar, İbn Sinâ ile sistemli ve tutarlı ilişkiler üzerinden ele alınmıştır. Tiryaki'nin makalesi İbn Sinâ'nın mevcut bir kavramsallaştırmayı ve onun bağlı olduğu teorinin açıklama gücünü nasıl dönüştürdüğü ve belirginlik kazandırdığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda makalenin, halihazırda varolan kavramlardaki dönüşümleri takip etmek adına bir örnek teşkil ettiğini belirtmek gerekmektedir.

Elinizdeki çalışma Türkiye'de kavram geliştirme meselesine dair düşünme çabası olarak ortaya çıkmıştır. Konunun hem teorik hem de uygulamalı düzlemde farklı boyutlarıyla ele alınma gerekliliği devam etmektedir. Bu çalışmanın ileride yapılacak araştırmalar için bir örnek oluşturmasını temenni ediyoruz.

Kübra Bilgin Tiryaki & Lütfi Sunar

Birinci Bölüm

Kuramsal Perspektifler

Sosyal Bilimlerde Kavram İstilah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler

Tahsin Görgün

Bu yazıda “kavram”, dil öncesi varlık kategorilerini (“külliyyât” veya “mâ’kulât”) ifade etmek için, “terim” de kavramların isimleri, (“ıstılah”) karşılığı olarak kullanılacaktır. Ancak kavram ve terim kelimeleri sık sık birbirlerinin yerine de kullanılmaktadır. Bu sebeple, bu yazıda, genel tartışma konusu/üst başlık olarak belirlenmiş olan “kavram geliştirme”, dil öncesi varlık kategorilerini değil, daha çok “terim geliştirme”/“ıstılah oluşturma”yı ifade etmektedir. “İstilah” teriminin “kavram” ile ikame edilmeye çalışılması, hesabı verilmemiş bir nominalizmi hayatımıza dâhil ederken, ciddi sorunlar da ortaya çıkarmıştır. Konuyu ele alırken karşı karşıya kaldığımız bir soruna dikkat çekerek, ıstılahları kaybederek veya ıstılah tabirini terk edip, onun yerine kavram tabirini yerleştirmeye teşebbüs ederken, nasıl bir kargaşaya da yol açtığımızı görebiliriz. Biraz daha sonra isimlendirme ile müsemma arasındaki irtibatı ele alırken bir görüşün isim, müsemma ve tesmiyenin aynı şey olduğunu savunduğuna da temas edeceğiz; belki buradan hareketle, aslında kavram ile terim arasında bir fark olmadığı da iddia edilebilir. Hatta bu tabirleri birbirinin yerine kullananların naif bir şekilde, isim vermekle var etmenin özdeş olduğu gibi bir inanca sahip oldukları/böyle bir şeyi var saydıkları düşünülebilir. Kavram ile terimin birbirinden farklı “şeyleri” isimlendirdikleri; dolayısı ile “kavramların tercümesi” ile “terimlerin tercümesi”nin birbirinden farklı iki hadiseyi ifade ettiği dikkate alındığında, Batı düşüncesine ait eser-

leri tercüme ederken yaşadığımız kargaşanın önemli sebeplerinden birisini de keşfetmiş oluruz. Batı toplumunda (buna Çin veya Hint toplumu da diyebilirsiniz) mevcut olan bir kavram, o toplum mensubu ilim adamları tarafından isimlendirilerek terim haline getirilmişse, bu terim ile irtibatlı olarak önünüzde üç ihtimal bulunmaktadır: Birinci ihtimal, içinde yaşadığınız toplumda aynen Batı/Çin veya Hint toplumunda olduğu gibi bu terimin isimlendirileceği bir kavram/külli, toplumsal hayatınızın içinde geçtiği bir kategori bulunmaktadır ve siz, sizde de bulunan bu kategoriye bir isim verirsiniz ve bu isim batı sosyal bilimcilerinin kullandığı ismin ifade ettiği kavramı karşılar. Yeme, içme ve barınma kategorileri gibi. İkinci ihtimal diğer toplumlarda bulunmakla birlikte içince yaşadığınız toplumda aynısı ve benzerinin bulunmadığı bir kavram/toplumsal bir kategorinin söz konusu olmasıdır; bu durumda bu kavramı isimlendiren terimi, her şeyiyle yabancı, size ait olmayan bir kategori olarak isimlendirerek, ama yabancılığını da açıkça gösterecek bir şekilde, kendinizi değil de başkasını ifade ettiği açık bir terimle ifade edersiniz. Kilise ve dünyevileşme kavramı gibi. Üçüncü ihtimal ise kavramlar arasında kısmi benzerlikler bulunması durumudur. Bu durumda benzerlikler dikkate alınarak, diğer toplumlardaki kategoriler sizin toplumunuzdaki kategorilere benzer bir şekilde isimlendirilebilirler. Bayramlar gibi.

Bizim buradaki meselemiz, kendi başına önemli bir konu olmakla birlikte, Batı veya diğer toplumlarda geliştirilen ıstılahları nasıl tercüme edeceğimiz değil; meselemiz Batı'dan veya Doğu'dan, Çin veya Hint'den bağımsız olarak, onlar olsa da olmasa da, alelittlak toplum hakkında konuşurken, nasıl bir dil kullanacağımız ve bu dilin nasıl teşekkül edeceği ile alakalı olacaktır. Biz burada ıstılahları/terimleri konuşacağız. Ancak ıstılahlar, kavramlar ile doğrudan alakalı olduğu için, zaman zaman kavramlar da söz konusu olacaktır.

Sömürge Şartları ve Sosyal Bilimler

Sosyal'in nispeten normatif olmayan bir araştırmaya, tasviri sistematik bir bilgi birikimine mevzu olması, İslam düşüncesinin başından itibaren ilgi alanı içinde olmuştur. Özellikle de Mâverdi'nin "edeb" ve sonrasında İbn Haldun'da "umran" kavramı etrafında şekillenen "insan toplumu" (*el-ictimâ'ü'l-insânî*) ile irtibatlı sistematik düşünce, sadece bu iki düşünürle sınırlı kalmamış, bunlar dışında da çok sayıda düşünürün ilgisine mazhar olmuştur. Batı Avrupa'da sosyal'in, en azından iddia olarak normatif olmayan bir araştırmaya mevzu haline gelmesi süreci, farklı gerekçelerle ancak miladi 19. yüzyılda sistematik bir karakter kazanmıştır. Bu sebeple toplumun ilmi bir mevzu haline gelerek müzakere edilmesi Batı Avrupa'da nispeten yeni bir hadisedir.

Müslümanlar zaman içerisinde, geçmişte Müslümanlar tarafından yapılanları/başarıları Batı Avrupa'da son bir kaç asır içinde yapılanlar lehine ihmal ettikleri için, kendi geliştirdikleri dil geriplanda kalırken, günümüzde toplum ile ilgili meselelerin konuşulduğu dil, Batı Avrupa'da geliştirilen söylemler içinde teşekkül etmiştir. Günümüzde Müslümanların geçmişte yaptıkları hakkında bile konuşulurken, batılilar tarafından geliştirilen ve belirli bir yaygınlık kazanmış olan dili kullanmak ve bu dilin sağladığı imkânlarla, bu dilin ötesine ve gerisine geçmeye çalışmak gerekmektedir. Batı merkezci perspektiften bakanlar, günümüzde geçerli olan her şey gibi bilim, özellikle de sosyal bilimlerin, çok modern/batılı bir fenomen olduğu için, modern öncesi toplumlarda mevcut olmadığını; mesela Maverdi veya İbn Haldun'da bir sosyal teoriden bahsedilemeyeceğini; sosyal teoriden bahsedilebilmesi için "modern toplum"un ortaya çıkmış olması gerektiği ve benzeri, kerameti kendinden menkul gerekçeler ileri sürmekte ve günümüzde modern öncesi döneme atıfla sosyal bilim ile ilgili bir şey söylemeyi, en iyi ihtimalle, "anakronizm" ve bir yersizlik olarak görmektedirler.

Batı Avrupa'da toplumun, özellikle ifade edildiği haliyle, devlet ve kilise dışında kalan, sivil toplumun tayin edici bir konuma

geldiği düşünölen dönemde, sivil toplumu tanımak, bilginin güç olduğunun düşünüldüğü şartlarda, sivil topluma hükmetmenin ön şartı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Sosyal olan, mevcut haliyle, iktidar iradesinin bir varlık ilkesi olarak yükseldiği şartlarda, iktidarın hem sahibi hem de mevzusu olarak zuhur ettiğı için, birçokları onda bütün bir varoluşun nihai zeminini bulduğunu düşünmüştür. 17. yüzyıl Batı Avrupa'sının mutlakiyetçi düzeni içinde bunu temsil eden mutlak fert hem bilginin öznesi, hem de 18. yüzyılın sonunda Kant'ın sisteminde gördüğümüz haliyle, fenomenler âleminin yegâne yaratıcısı ve sahibi olma konumunu, 19. yüzyılın sonu itibarıyla topluma bırakmış; toplumun, artık her şeyin nihai zeminini teşkil etmeye başladığı yaygın kabule mazhar olmuştur. Burada toplum denildiğinde hâssaten Batı toplumları kastedilmektedir. Batı dışı toplumlar ise elitler vasıtasıyla terbiye edilerek medenileştirilmesi gereken insan toplulukları olarak kavranmaktadır. Bu topluluklar, Batı toplumlarının ilkel ve "daha az karmaşık", aşlmış halleri olarak görölmektedir. 19. yüzyılda Batı dışı toplumlar genellikle sosyal bilimlerin konusu olmayıp, onlar için "sosyal antropoloji", "oryantalizm", "etnoloji" gibi daha farklı disiplinlerin "ön görülmesi" bu cihetten önem arz etmektedir.

Genel olarak "Avrupamerkezcilik" olarak bilinen tavrın önemli özellikleri arasında, Avrupa veya Batı'nın tayin edici öncü konumunun kabul edilmesi bulunmaktadır. Batı insanlığı geleceğe taşıyacak bütün yeniliklerin, bütün hayırların, bütün faziletlerin, daha başka bir ifade ile "ilerleme"nin (*progress*) mekânı olarak kavranırken; Batı dışındaki bütün bölgeler yenilik ve orjinaliteden çok taklidin, hayırdan daha çok şerrin, akıl yerine hissin vs. egemen olduğu bölgeler olarak kavranmış; buna bağılı olarak da Batı dışı toplumlara düşen vazifenin, Batıda/Batılılar tarafından onlar için de hazırlanmış olan gelecekten pay almak, onların kurgularına uygun bir şekilde kendi-

¹ Sivil toplum tabirinin ilginç kullanımlarından birisini, 17. yüzyılda meşhur Kardinal Bossuet'nin eserinde bulmaktayız: Bak: Bossuet, *Politics Drawn from the very Words of Holy Scripture*, Ed. P. Riley, Cambridge 1990, s. 8 vd.

lerine öngörülen yeri benimseyerek, ona razı olmaları olarak belirgin bir hale getirilmiştir.²

Sosyal bilimler alanında da benzer bir şekilde Batı dışı toplumlar, kendilerini Batılı sosyal bilimcilerin onlar için uygun gördüğü, tanımladığı isimlendirmeler/terimlerle özdeşleştirilen kavramlar içinde kavrayarak, bu çerçeve içinde ifade etme mecburiyetinde hissetmişlerdir. Batı Avrupa, *de facto* bir norm, normatif bir boyutu olan deontolojik bir konum da kazandığı için, sosyal bilimler vazi-

- 2 “The purpose of this book is to undermine one of the most powerful beliefs of our time concerning world history and world geography. This belief is the notion that European civilization—“The West”—has had some unique historical special quality of race or culture or environment or mind or spirit, which gives this human community a permanent superiority over all other communities, at all times in history and down to the present.

The belief is both historical and geographical. Europeans are seen as the “makers of history.” Europe eternally advances, progresses, modernizes. The rest of the world advances more sluggishly, or stagnates: it is “traditional society.” Therefore, the world has a permanent geographical center and a permanent periphery: an Inside and an Outside. Inside leads, Outside lags. Inside innovates, Outside imitates.

This belief is *diffusionism*, or more precisely *eurocentric diffusionism*. It is a theory about the way cultural processes tend to move over the surface of the world as a whole. They tend to flow out of the European sector and toward the non-European sector. This is the natural, normal, logical, and ethical flow of culture, of innovation, of human causality. Europe, eternally, is Inside. Non-Europe is Outside. Europe is the source of most diffusions; non-Europe is the recipient.” James M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World, Geographical Diffusionism and eurocentric History*, The Guilford Press, New York/London 1993, s. 1. Metnin tercümesi: “Elinizdeki kitabın amacı, dünya tarihi ve dünya coğrafyasına ilişkin, günümüzün en güçlü inançlarından birini yılamak. Bu, tarihten günümüze, tüm diğer topluluklar karşısında kendisine kalıcı üstünlük sağlayan benzersiz tarihsel avantajlara; ırkı, kültürel, çevresel, zihinsel ya da tinsel bazı özelliklere sahip bir Batı kavramına duyulan inançtır. Bu inanç hem tarihsel hem coğrafidir. Avrupalılar “tarihi yapanlar” olarak görür. Avrupa daima ilerler, gelişir, modernleşirken dışında kalanlar -geleneksel toplum- ya uyuşuk uyuşuk ilerler ya da duraklar. O halde dünyanın kalıcı bir coğrafi merkezi ve çevresi, İçeri’si ve Dışarı’sı vardır. İçeri önderlik eder, Dışarı geride kalır; İçeri yenilenir, Dışarı taklit eder. Değinilen yayılmacılık ya da daha kesin söylersek -Avrupamerkezci yayılmacılık inancıdır. Bu dünya genelinde kültürel süreçlerin yönelim biçimlerini ağıldayan bir kuramdır; kültürün, yenilenmenin, insan nedenselliğinin Avrupa’dan Avrupa dışına doğru, doğal, normal, mantıksal ve ahlaki akışını açıklar. Avrupa daima İçeri’dir; Avrupa- dışı Dışarı. Avrupa çoğunlukla yayılmanın kaynağıdır; Avrupa- dışı alıcısı.” *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*, çev. Serbun Behçet, Dergah Yay, İstanbul 2012, s. 11.

fesi Batı dışı toplumlara Batıdan getirilen normatif örnekleri takdim ederek, onların “gelişmesine” ve “ilerlemesine”, “modernleştirilmesine” katkıda bulunmak olarak zuhur etmektedir. Günümüzde Türkiye’de sosyal bilimlerde ıstılahlar müzakere edilirken, Batı toplumları hakkında “deskriptif/tasviri” olma iddiasında olan disiplinlerin nasıl olup da normatif bir boyut ve konum kazandığı, birlikte müzakere edilmelidir.

Türkiye’de ve İslam dünyasında (yani “Şark’ın gelişmekte (!) olan bir ülkesi/toplumu olan Türkiye’de”) sosyal bilimler alanında kullanılan terimlerin büyük bir kısmının bu şekilde oluşmuş olduğunu açık bir şekilde görmek ve göstermek mümkündür. Mesela bunlar arasında ön plana çıkan iki kavram, modernizm ve milliyetçilik/ulusçuluk; çift yönlü olarak yukarıda anlatılan süreci temsil eden, birçok kavramın kendilerine bağlı olarak teşekkül ettiği temel tefrikleri içinde taşıyan isimlendirmelerdir. Bunun yanında siyasi alanlarda kullanılan ve adı pan- ile başlayan bütün terimler, siyasi ideoloji haline getirilen birçok söylemin kendisi etrafında teşekkül ettiği “kendi kaderini kendisi tayin etme” vb. söylemler, benzer bir şekilde oluşmuştur.

Bunların her birisini ayrı ayrı ele almak bizim buradaki amacımızı aşar; bu sebeple konu ile ilgili olarak kısaca şunu söyleyebiliriz: Günümüzde sosyal bilimlerde kullanılan terimler, sömürge döneminin kavramlarının isimleridir. Söz konusu terimler, sömürgecilerin gözüyle algılanmış olan Müslüman toplumların, bu algılanma şeklini isimlendiren ve bu cihetten anlamlı ve önemli terimler olarak, Müslüman toplumlar hakkında bir fikir vermekten daha çok; adını sömürge dönemi olarak belirleyebileceğimiz bir dönem hakkında fikir verirler. Günümüzde sosyal bilimlerde ıstılah geliştirmeyi bir mesele haline getirirken, aynı zamanda bunu da dikkate almamız gerekecektir. Olmuşu, olmamış saymak, bir hata olduğu gibi, olmamış olmuş saymak da bir hatadır. *Bizim olup biten şeyleri, nasıl oldularsa öylece kavramaya yönelerek, bu cihetten “sosyal”ın ne anlamda varlığından bahsedebileceğimizi ve verili şartlarda bunun “bilim”e nasıl “mevzu” haline getirileceğini*

ele almamız gerekmektedir. Bunu yaparken “kavramayı” mümkün kılan ve “kavrama”yı önceleyen ile “kavrama ile ortaya çıkanı” birbirinden tefrik ederek, kavramayı önceleyeni, kavrama ve kavrama ile ortaya çıkanın irtibatı içinde yeniden tematize edecek/mevzu haline getirecek yolları aramamız lazımdır.

Sömürge Sonrası Şartlar ve Sosyal Bilimler: Batılılaşma Sonrası Sosyal Bilimler/Batı-Ötesi Sosyal Bilimler/Batı Üstü Sosyal Bilimler/ Otantik Sosyal Bilimler

Yaklaşık yüz elli yıl devam eden bir Batılılaşma/Batı istilası döneminin tamamen erdiği şartlarda artık bizim, Türkiye’de sosyal bilimleri, sosyal’in bilimleri olarak yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Buradaki “sosyal” artık bizim parçası bulunduğumuz “toplum”u işaret ederek, bizim kendi kendimizi, bir toplum olarak kendi kendimizi araştırma mevzusu haline getirmemiz demek olacaktır. Biz toplum olarak bilime konu olma özelliğini/kıymetini taşıyor muyuz? Bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Şu anda mevcut olan ve bizim de parçası olduğumuz bu toplumda muhafaza edilerek geliştirilmeye değer bir unsur/unsurlar var mıdır? Yoksa bizim toplumumuzda, mensubu olduğumuz cemiyette kıymetli hiç bir şey mevcut değil midir? Varsa varlığını nasıl tespit edeceğiz? Yoksa bu toplum nasıl olup da hala varlığını sürdürebiliyor? Şimdiye kadar yapıldığı haliyle sosyal bilimler, biraz önce kısaca işaret etmeye çalıştığım şekilde, nihai hakikat olarak kavranmış Batı toplumunu normatif misal, bir tür platonik idealar olarak görerek, bunun üzerine bir varoluş inşa etmeye yönelik bir siyasetin aracı olarak bulunmuşlardır. Bizim bu durumu aşabilmemiz için, öncelikli olarak mevzunun kendisine yönelerek, şimdi ve burada bu mevzuyu, yani “sosyal”i, kendimizi de içine katarak, düşünmemiz gerekmektedir. Sorumuz da bu çerçevede açık bir şekilde, bizim de parçası bulunduğumuz “sosyal”, “toplumsal” veya “Toplum” nedir?” şeklinde olacaktır. Bu soruları

sorarken ve cevap ararken, Batı düşüncesinde son iki yüzyıl içinde söylenmiş olanları ihmal etmeden ama mutlaka onlara dayanmak zorunda olduğumuzu da düşünmeden, -daha doğrusu onlara dayanmak zorunda olmadığımızın farkında olarak-, bir açıklama geliştirmemiz gerekmektedir. Bu bize aynı zamanda iki yüzyıl öncesini de son iki yüzyılda olan kadar önemli kabul ederek, daha öncesinin bize ne gibi imkânlar sağladığını araştırmamızı ve bunu da dikkate alarak meselelere yaklaşmamız gerektiğini işaret etmektedir. Çünkü son iki yüzyılda olanlar, daha önce mevcut olanın sağladığı imkânlarla varolabildiği için, daha önce mevcut olanı yok etmemekte, en kötü ihtimalle onları geri plana itmekte, belli ölçüde etkisini azaltmaktadır. Kısaca şunu ifade edebiliriz: Son iki yüzyılda olup biten veya olmaya devam eden ile daha önce olmuş ama bitmemiş olanın sağladığı imkanları, herhangi bir kompleks taşımadan, keşfederek, inkişaflarının yollarını göstermeye çalışmak, sosyal'i tematize ederken bizim önümüzdeki esas vazife gibi durmaktadır.

Sosyal Bilimin Yapısını Oluşturan Ana Unsurlar

Yukarıda belirtilen görevleri yerine getirebilmek için öncelikle tespit etmemiz gereken bazı hususlar vardır. Bunlardan birincisi, toplum'un tabii olmayıp, itibârî olmasıdır. İtibârilikte tabii unsurlar kadar vaz'î unsurlar da önemli bir yer edinmektedir. Tabii olan, başka bir ifade ile, insan eli değmeden varolan/vücuda gelen şeyler, insan ile irtibatı içinde, bu irtibat itibârî ile bir "mana" kazanır.

Diğer taraftan insanlar bir şeyi, başka bir şeyi ifade etmesi için tayin ederek, vaz' dediğimiz şeyi gerçekleştirirler. Tabii ve vaz'î olanlar, insan ile irtibatı içinde, bu irtibat itibârıyla bir mana kazanırlar. Eşyanın ve hadiselerin bu itibârî konumları, onların "ma'na"larıdır.

Sosyal ilimler eşyanın ve hadiselerin manalarını kendilerine mevzu edinirler. Bu manalar ise, ancak bir mes'ele teşkil ederlerse, bir araştırmaya mevzu olacakları için, ancak hangi cihetten mes'ele olduklarının farkında olanlar tarafından fark edilebilirler/tefrik ve temyiz edilebilirler.

İlmin Teşekkül Süreci: Ta'ayyün, Temyiz, Ta'yin ve Takyid

Kavramlar, tümeller/küllilerdir. Terimler, tümelleri isimlendirirler. Tümellerin ta'ayyününden nasıl bahsedilebilir? Mesela “toplum” bir tümeldir. Mesela “kavm” bir tümeldir. Mesela “ümme” bir tümeldir. “Din” bir tümeldir. Toplum nasıl ta'ayyün eder? Kavm nasıl ta'ayyün eder? Ümme nasıl ta'ayyün eder? Din nasıl ta'ayyün eder? Bu soruları cevaplamadan, bunlar hakkında konuşmak zannedildiği kadar kolay değildir. Nasıl ta'ayyün eder sorusu, onların aynı varlığı hakkında konuşmak demektir. Bu aynı zamanda onların “ne” oldukları sorusunun cevabıdır. Toplum nedir? Kavm nedir? Ümme nedir? Din nedir? Bu sorular bir cihetten kavrama öncesini hedeflerken, başka bir cihetten de ancak kavrama ile birlikte ve kavramayla irtibatı içinde sorulabilir. Biz toplumu, ta'ayyün etmeden önce konuşamayız; ta'ayyün ettikten sonra ise, kavrama önceki halini, kavrama ile birlikte haliyle ve kavramaya bağlı olarak ta'ayyün edişinden bağımsız olarak düşünmek ciddi şekilde zorlaşır. Bir taraftan baktığımızda kendisi ile irtibat kurmak için kullandığımız becerilerimiz/kabiliyetlerimiz, kendisini olduğu şekliyle tanımamız önünde bir engel, bir örtü haline gelebilme özelliğini kazanmıştır.

Ta'ayyün edeni temyiz, kavramanın ön şartıdır. Ancak bu bir aşamasında, klasik mantığın ifadesini kullanacak olursak, tasavvur olarak kalabilir. Tasavvur olarak kaldığında, henüz kavramsal bir değer taşımaz; dolayısı ile “bilgi” haline gelmez. En azından bir anlamı ile “bilgi” haline gelebilmesi için, hükme konu olması, yani tasdikini gerçekleşmesi gerekmektedir. Bir “ümme”in ta'ayyün ettiğini fark etmek, onu o olmayandan tefrik ederek, temyiz etmek anlamına gelir. Ancak bu temyiz ve tefrik'in hakiki olduğunu tespit etmeden, bu tefrikin bir kavramına ulaşamayız. Buradaki önemli sorulardan birisi, acaba biz, ümmetin kavramına, o ta'ayyün ettikten sonra mı ulaşıyoruz? Yoksa bizde bir ümme kavramı mevcut da bu kavrama uygun bir “şey” ile karşılaştığımızda, onu temyiz ederken bu kavram bize yol mu gösteriyor? Eğer böyle ise, ümme kavramı bize nereden geliyor? Bu karşı karşıya kaldığımız en çetin

meseledir. Belki felsefe tarihinin, düşünce tarihinin en çetin meselesi de diyebiliriz.³

Burada belki hatırdı tutmak gereken bir husus bulunmaktadır: Matematik ve geometride kavramlar tamamen zihne aittir; zihinde kurulmuşlardır. Buna karşılık fizik ve kimya gibi fiziki gerçekliği kendisine konu edinen ilimlerin terimleri/kavramları, bir taraftan zihin ile alakalı iken, aynı zamanda duyu verileri ile irtibat kurulan daha farklı bir varlık ile irtibatlıdır. Buna karşılık sosyal'i kendisine konu edinen ilimler, kendisi itibarı olmakla birlikte, bu itibarıyla bir bağlayıcılık kazandıran daha farklı ve üst bir varoluş şeklini kavramak durumundadırlar. İlginç olan taraf, fizik alanı, onun kavranması ile değişmediği halde, sosyal'in kavranmasının yine sosyal'in varoluş şeklinin bir parçası olması hasebi ile sosyal'a ait olmasıdır. Toplumsal veya daha genel bir şekilde insani bir şeyin bilgisi, onun varlığının parçasıdır; bilindiğinin veya bilinebilirliğinin bilgisi de aynı şekilde. Matematik ve geometride konu, bilenin dışında etkin olamadığı halde, sosyalde durum daha farklıdır: Sosyalde konu bilen ile birlikte bulunmakla birlikte, onun bilmemesi ile varlığını yitirmez; o bilmese de, başkalarının bilgisine bağlı olarak, bilmeyen için de, fiziki dünyanın varlığına/varoluş şekline denk bir şekilde kendi varlığını izhar eder ve varlığını kabule icbar eder. Sosyal'in bilgisinin sosyalin bir parçası olması, sosyal bilimlerde kavram geliştirme meselesi ele alınırken mutlaka dikkate alınması gereken bir boyutu işaret eder. Aslında modernleşme/batılılaşma dediğimiz dönemde/süreçte sosyal bilimlerin batıdan öğrenilmesi ile sosyal değişimin el ele yürümesinin esasını da burada bulmak mümkündür.

Temyiz ve tefrik edilerek kavrananı isimlendirmek, ona bir isim "ta'yin" etmek, onu aynı zamanda "ta'bir" etmek, bir ibrete ve ibareye konu haline getirmek demektir. Bu da iştirake ve müzakereye açmak, bu yolla tahkiki için bir imkân hazırlamak demektir. Biz bü-

3 Bu çetin meseleyi burada müzakere ederek halletmeye yönelmek yerine, bu tartışmayı bir kenara bırakarak yolumuza devam etmek daha uygun görülmektedir.

tün bunları “dile getirmek” şeklinde de ifade ediyoruz ki, kavrananın dile getirilmesi, onun isimlendirilmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Gazâlî’nin “isim-müsemma-tesmiye” ilişkisini tartışırken işaret ettiği cihetler kadar Kripke’nin “isimlendirme ile zorunluluk” arasında kurduğu irtibat, kavrama ile isimlendirmenin hem irtibatlı, hem de ihtilafı bir münasebeti olduğunu işaret etmektedir.

Sosyal Bilimlerde İstilah Geliştirme Meselesine İki Yaklaşım Ziya Gökalp: *İnşâî “Hars” ve İhbârî “Medeniyet”*

Yukarıda açıklanan mesele müzakere edilirken Türkiye’de özellikle 20. yüzyılın başlarında oluşturulan ilmi ve fikri birikimle irtibat kurulması, konuya tarihi bir derinlik katacağı için, önemlidir. Bu çerçevede Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken mesele hakkında esaslı ve nitelikli katkılar yapmış iki isim olarak öne çıkmaktadır.

Bu çerçevede önemli bir katkı sunan Ziya Gökalp istilahlara ile ilgili meseleyi müzakere ederken şunları söylemektedir:

Bir zaman gelecek ki Türkçemiz, Fransız, İngiliz, Alman lisanlarında ki bütün kelimelerin mukabillerine malik olacaktır.

Lafzi kelâm, nefsi kelâmın ifadesi olduğuna göre, asrın mefhumlardan mürekkep manevi bir lisanı vardır ki her dil ona intibak etmek mecburiyetindedir. O halde Türkçe ne zaman bu ihtiyacı tatmin ederse muâsırlaşmış, asriyet cihetindeki ittisânı (genişlemesini) ikmal etmiş sayılabilir.

Lisanımıza giren yeni kelimeler üç nevidir: 1. Ecnebi kelimeler, 2. Arapça ve Acemceden ibdâ’ yahut tervîç olunan kelimeler, 3. Türkçe ibdâ’ yahut tervîç olunan kelimeler.

Birinci nevi kelimeler lisanımıza kaçak suretiyle giriyor. Lisânî selika-mız bu kelimeleri lisandan tard ederek, yerlerine “istilah”salar Arapça yahut Farsîden, “lûgat”salar Türkçeden mukabiller buluyor (Gökalp, 1976, s.15-16).

“Asrın mefhumlardan mürekkep manevi lisanı”nın ne olduğu ve bu lisanı kimin teşkil ettiğini sorduğumuzda, cevap açık bir şekilde, en azından Ziya Gökalp için, Batı olarak zuhur etmekte; buna bağlı

olarak da meseleyi bu mefhumlara lügat veya ıstılah olarak karşılık bulmak şeklinde bir çözüm, bir hal çaresi ortaya konulmaktadır.

Ancak Gökalp bu hususta mutlak bir “üstlenme” tezini, en azından bir dönem, kabullenmiş değildir; asrın mefhumlardan mürekkep manevi lisanı, bir taraftan muhtelif toplumların insan olmaları haysiyeti ile teşkil ettikleri ve normatif bir boyut taşımayan, makul bir “olgular” dünyasını ifade ederken, diğer taraftan olguları takdir ve tasnif eden daha farklı bir “dünya”yı işaret etmektedir. Ziya Gökalp bunu şu şekilde ifade ediyor:

Hars hadiseleri fertte inşâî mefhumları, yani *kıymetleri takdir ve tasnif hizmetiyle mükellef olan vicdan* melekesini, medeniyet hadiseleri ise *ihbârî mefhumları, yani hakikatleri tahlil ve terkip işine memur olan akıl* melekesini husule getirmiştir (Gökalp, 1976, s. 32).

Burada inşâî olarak isimlendirdiği “hars” hadiseleri ile “ihbârî” olarak nitelediği “medeniyet” hadiseleri, biri vicdanın diğeri aklın alanına dâhil iki ayrı alanı öngörmektedir. Ziya Gökalp, en azından bu eserinde ve bu döneminde, ıstılahların nasıl elde edileceği yönünde bir teklifte bulunmaktadır. Bu teklifbugün de müzakere edilmeye açık bir teklif olarak durmaktadır. Bu teklife göre “kavram”ların bir kısmı bütün insanlarda ortaktır ve bunların olması ve kabul edilmesi için insan olmak gerekli ve yeterlidir. Diğer bir kısım “kavram”lar ise inşâîdir. Dolayısı ile bunlarda irâdî bir boyutun bulunması sebebi ile, bir talep ile karşı karşıya getiren, bir “teklif” içeren bir boyut da mevcuttur. Bu anlamda kavramların bir kısmı teklif içermesinden dolayı, vicdan ile alakalıdır.

Buradaki temel sorun bu kavramların zuhuru ve etkin varlığı ile isimlendirilmesi arasındaki irtibat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Belki burada şu kadarını söyleyebiliriz: En azından son bir asırlık tecrübe bize göstermiştir ki, haber kategorisi ile inşa kategorisi arasında sınır çizmek oldukça zordur. İnşâî bir kavram ihbârî bir mana kazanabileceği gibi bir yerlerde habere konu olan başka bir yerde inşâî bir mana kazanabilir. Sosyal bilimler alanında son asırda yaşadığımız süreç tam da bunu göstermektedir.

Sizde karşılığı olmayan, başka bir toplumdaki bir kavramı isimlendiren bir terimi üstlenmek istediğiniz zaman, bu terim normalde bir mevcudu isimlendirmesi, dolayısı ile “ihbârî” bir isnadı olması gerekirken; böyle olmayıp, sizde olmayanı icad etmeyi talep eden “inşai” bir konum ve anlam kazanır. Sosyal bilim /bilim transferi üzerinden sosyal değişme, biraz da terimlerin bu özelliğinden kaynaklanır. Ziya Gökalp’in konu ile ilgili bu ifadesi, söylendiği zaman-daki beklentileri ile ciddiye alınıp uygulandığında nasıl neticeler ortaya çıkardığını görmek açısından oldukça önemli ve dikkat çekicidir.

Hilmi Ziya Ülken: “Ortak Bir Milletler Seviyesine İştirak”

Benzer bir şekilde Hilmi Ziya Ülken’in, yaklaşık elli yıl sonra Ziya Gökalp’in kültür-medeniyet ayrımını anlamsız bulan, kültür ile medeniyetin bir ve aynı şey olduğunu savunan tezi de, bu yönden ayrı bir önem taşımaktadır:

...çağdaş ve birleşik faaliyetleri olan bir milletler seviyesi vardır. O seviyeye erişmek için sanatta da hukukta da ahlakta da felsefede de ilimde de yaratıcı olmak gerekir. Bu değerlerde yaratıcı olmayan bir milletin, milletlerarası piyasadan sanat örneklerini, hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından bir sonuç çıkamaz (Ülken, 1979, s.21).

Hilmi Ziya Ülken’in “ortak bir milletler seviyesine iştirak ederek, orada ve oradan yaratıcı olmak” şeklinde özetlenebilecek tezi, ortak milletler seviyesi ile tam olarak neyin kastedildiği açık olmadığı için, ciddi bir belirsizlik taşımaktadır. “Ortak milletler seviyesi” ile “asrın mefhumlardan mürekkep manevi lisanı” arasında nasıl bir irtibat ve fark olduğunu müzakere etmek, yine burada bizim işimiz olmayacak; ancak “seviye” ve “asır”ın tam olarak ne olduğu sorusunu sorarken, nereye bakacağımız, bu sorunun kendisine bakarak cevaplanacağı yerin neresi olduğu sorusu bir taraftan belirsiz; başka bir taraftan da tartışılmayacak kadar açık ve net bir cevabı ima eder. Cevabın açık olduğu düşüncesi son yüz elli yılda baskın olduğu için, yukarıda işaret etmeye çalıştığımız sorunlar ortaya çıkmıştır.

Bugün “seviye” ve “asır” ifadelerinin kavramlarının artık “post-modern” ve modernite sonrasında zuhur ettiği şekliyle ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Bu ise “nereden” bahsettiğimize bağlı olarak mana değiştirmektedir. Nitekim “modern” Batı Avrupalılar açısından özel bir “sömürgeleştirme, yükseliş ve güç kazanma dönemi” olarak anlamlı olmakla birlikte, bu dönemin sömürgeleşme, düşüş ve güç kaybı olarak yaşandığı bölgelerde, mesela İslam dünyası ve Türkiye’de post-modern olmaktan daha farklı, sömürge şartlarından kurtulma, bir tür ıslah ve restorasyon dönemi olarak zuhur etmesi söz konusudur. Post-modern, Batı dünyası için katı olan her şeyi buharlaştırıyor olabilir. Sömürge şartlarından kurtulanlar için ise ıslah ve restorasyon dönemi, bir yeniden keşif ve sistematik bir inkişaf, yani bir intizam ve istikrar dönemi olmak durumundadır.

Bu bağlamda İmam Ebu Hanife’nin fıkıh ismi altına genel anlam ve ilmi faaliyeti tarif etmesi epeyce yol göstericidir: Fıkıh/ilim, *nefsin lehinde ve aleyhinde olanı* bilmesidir. Burada söz konusu olan nefsin, insanın kendisi olduğu dikkate alındığında, bunun bizim hakkında konuştuğumuz mevzu ile epeyce alakalı olduğu fark edilebilir. Ancak burada önemli bir fark bulunmaktadır: Günümüzde söz konusu olan nefis, birey ile sınırlı değildir; günümüzde artık “hükmi şahsiyetler” de nefis konumundadır. Bunlar arasında şirketler, devletler ve kiliseler ilk aklımıza gelen hükmi şahsiyet misalleridir. Sadece bireyler/fertler değil, şirketler/devletler/kiliseler, daha genel ifade ile toplumlar da “lehlerinde ve aleyhlerinde olanı bilirler.” Aslında sosyal bilimler, fıkıhtan farklı olarak, tam da bu cihetten kendilerini temellendirme imkânına sahip olurlar.

Sonuç

Otantik toplumlar, kendi hayatlarında zuhur eden tümelleri/külilleri temyiz ederek, kavrayarak bunlara isimler bulurlar/koyarlar. Buldukları isimler ile kavramlar arasındaki irtibatı tematize ederek bunun yol ve yordamını/yöntemini dile getirirler. Tümellerin zuhu-

ru, kavranılması ve isimlendirilmesi, Elmalılı Hamdi Efendi'nin bir ifadesi ile "muza'af bir in'ikâs" zemininde öñü açık bir süreci işaret eder (Yazır, 1982, s.533). Yani isimlendirme ile birlikte kavramlar, isimlendirilmesi öñcesine göre daha farklı bir varoluş tarzı kazanırlar. Biz buna en azından dilde tahkim edilmiş, dile getirilmiş, dolaşımı ile ta'yin edilmiş, "adı konulmuş" bir hal diyebiliriz ve bundan sonra artık bu tümel/kavram hakkında, onun doğrudan hazır olmadığı şartlarda da konuşma imkânı elde ederiz. Yani "Müsbet" olan dile gelmek yoluyla "Müsbet" olma vasfı kazanır. Bir şey hakkında konuşmanın, onun etkin varlığına bir yol açma olduğu ve söylene-nin, kendisi hakkında konuşulmanın zihinde varlığını nasıl etkilediğini dikkate alacak olursak, o zaman adı konulan tümellerin/kavramların, bundan sonra adının ima ettiği yan anlamları ile birlikte varlığını sürdüreceğini de söyleyebiliriz.

Sömürge toplumları ise kabaca otantik toplumlar da kavramlara konulmuş isimlere/terimlere kavramlar icad ederler/etmeye çalışırlar. Bu kısaca otantik toplumlar da tespit edilen/pozitif durumların, sömürge toplumları için tespit edici/tayin edici bir konum kazanması demektir. Buna bağlı olarak muhtelif toplumlar, kendi tesir alanlarını belirleyerek, buralarda kendi tasarruflarına açık toplumsal yapılar/siyasal düzenler oluştururlar. Siyasal düzenler de, merkezin taleplerine uygun bir şekilde toplumlarını "modern"leştirirler. Sömürge toplumlarında bu vazifeye uygun yetiştirilen ve bunu icra eden insan grubuna elit veya aydın (yani merkez toplumun düzeninin temsil ettiği "hakikat" konusunda aydınlatılmış insan) adı verilir. Modernleşme teorilerinin önemli bir kısmının aynı zamanda "elit" teorisi ile birlikte yürütülmesi tesadüfi değildir. Elitler ise esas itibarıyla sosyal bilimcidirler; yani batı toplumunun üst dile aktarılmış şekli olan düzenli malumatı, kendi toplumlarına/sömürge toplumlarına, onların bu halini kalıcı hale getirecek bir şekilde aktarırlar.

Otantik toplumlar da yeni terimler/istilahlar, yeni kavramların ismi olarak zuhur eder. Terimler, ta'ayyün edeni ta'yin edecek şekilde takyidi mümkün kılarak bunun üzerinden *tahkimi* gerçekleştirirler.

Sömürge toplumlarında ta'yin üzerinden bir takyide bağlı olarak, *tahakküme* yol açan bir ta'ayyün gerçekleşir veya en azından böyleleri bir ta'ayyün amaç edinilmiştir.

Sosyal bilimlerde ıstılah meselesi, aynı zamanda bir özgürlük/özgürleşme meselesidir.

Kaynakça

- Blaut, J. M. (1993). *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: The Guilford Press.
- Blaut, J. M. (2012). *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*. (Serbun Behçet, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bossuet, J. B. (1990). *Politics Drawn from the very Words of Holy Scripture*. (P. Riley, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, (İbrahim Kutluk, Haz.) Ankara: Devlet Kitapları.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yazır, H. (1982). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi. (C. I).

Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi

Ahmet Ayhan Çitil

Müslüman ve Fikriyat

Bu metnin taslak hâlinin bir bildiri olarak sunulduğu çalıştayın katılımcılarına iletilen davette, bizden beklenen “kavram geliştirme” çabasının maksadı, “İslam toplumunun yapısı ve kültürünün de göz önünde bulundurulduğu doğru bir sosyal bilimin gelişmesi ve buna bağlı olarak doğru bir toplumsallaşmanın oluşabilmesi” biçiminde ifade edilmişti. Bu amaç ifadesinin içerdiği fikirlerden bir tanesi, mevcut kavramsal ve kuramsal çerçevelerin “İslâmi” olanla tam olarak uyumlu olduğunun düşünülüyor olmasıdır. Çağdaş sosyal bilim çalışmalarının “İslâmi” bir bakış açısına sahip olmak gibi bir kaygısı bulunmadığı bir vakıadır. Öte yandan çağdaş toplumları anlama çabasının neden İslâmi bir bakış açısıyla uyumlu olması gerektiği sorulabilir. Bir bilim insanından, ister doğa bilimleri isterse sosyal bilimlerle uğraşsın, sahip olduğu inançları paranteze alması veya ilgilendiği vakaya mesafe alarak bakması beklendiğine göre, sosyal bilimlerle ve diğer bilimlerle bu itibarla bir araya getirilmesi güç olan bir sıfatı bu tartışmaya dâhil etmenin nasıl bir gerekçesi olabilir?

Toplumsal fenomenleri anlama veya söz konusu fenomenlerle ilişki içerisinde kendimizi konumlandırma çabamız temel bir soru etrafında şekillendiği ölçüde kuramsal/ kavramsal bir üretkenliğe yol açabilir. Toplum bilimlerinin gelişimine katkıda bulunan düşünürlerin ortaya koydukları temel bazı sorular bulunmaktadır. Kapitalizmin neden Batı’da geliştiği; toplumsal değişimin ekonomik altyapı tarafın-

dan ne ölçüde belirlendiği; cinsel kimliklerin sosyal bilim yapanların varsayımlarını ve seçimlerini ne ölçüde belirlediği ya da toplumsal değişimin bir gayesinin olup olmadığı gibi sorular bu bağlamda örnekler olarak anılabilir.

Bu sorular, içinde yaşadığı toplumu, toplumun değişimini, toplumun değişiminin yönünü anlamaya yönelik bir Müslümanın esas alacağı sorular olabilir mi? Kanaatimizce içinde yaşadığımız çağda Müslümanların diğerlerinden farklı olabilecek türden kaygıları bulunmaktadır. Müslümanlar kendilerini, sadece bilimsel bilgi üretmekle ya da toplumsal değişimin dinamiklerini kavramakla mükellef gör(e)memektedirler. Müslümanlar bu anlama ve bilme çabasını kendi düşünsel ve ahlâki ilkeleri ile tutarlı bir biçimde yapmaya çalışmaktadırlar.

Tarihe uzandığımızda, modern dönem öncesine, “gelenegimiz” olarak adlandırdığımız düşünce biçiminin hâkim olduğu döneme göz attığımızda da durumun esasen farklı olmadığını görürüz. Ancak söz konusu gelenegi oluşturan Müslüman fikir ve bilim insanlarının, bugün bizim yaşadığımız çağdan farklı olarak düşünsel eserler ortaya koyarken bize göre daha az sorun yaşadıklarını düşünürüz. Bu düşüncenin önemli bir nedeni, o dönemde fikriyata hâkim olan havanın söz konusu düşünce ve ahlâk ilkeleri ile tutarlı olduğunun düşünülmesidir.¹

Bir yaklaşıma göre fikriyat, modern dönemde ve özellikle son iki yüzyılda öyle bir seyir izlemiştir ki fikir ve bilim üretme alanında kendini var etmenin yolu olarak, söz konusu düşünce ve ahlâk ilkeleri ile “ters düşen” bazı varsayımları en baştan kabul etmek Müslümanların karşısına neredeyse bir zaruret olarak çıkmıştır. Bu gerçekten böyle midir? Yoksa sadece bizim kendimizi ve mevcut durumu doğru düzgün algılamamamızdan kaynaklanan bir yanılsama mıdır? Ben bu yazıdaki tartışmamı bu algının gerçeği yansıttığını kabul ederek sürdüreceğim.

Bazı örneklerle söz konusu bu gerçekliğin neleri içerdiğini ifade etmeye çalışalım: Bugün yapıldığı biçimiyle matematik ve en genel an-

1 Bu tutarlılığın ne ölçüde geçerli olduğu ayrı bir tartışmanın konusudur.

lamda rasyonel faaliyet insanın “akıl sahibi bir varlık olarak kendisini gerçekleştirmesi” olarak değil; dilin sınırları içerisinde bir ispat veya kanıtlama arama faaliyeti olarak sürmektedir. Matematiğin ürünleri ise insanın doğaya hâkimiyetini pekiştirmek üzere yararlandığı bir alet çantası konumundadır. Fizik bilimi doğayı hiçbir değer içermeyen bir alan olarak tasvir etmektedir. Tamamen mekanik yasaları çerçevesinde doğanın nasıl işlediğinin belirlenmesi, başının ve (varsa) sonunun fizik biliminin sınırları içerisinde ve herhangi bir yaratıcıya yer vermeksizin tasvir edilmesi fiziğin nihai hedefi olarak görülmektedir. Dilbilim, hesap kuramı, bilişsel bilim gibi alanların en büyük hayali, dilin, insandışı bir ortamda yeniden üretilmesidir. Bu başarıldığında, o ana kadar sadece insana mahsus bir kapasite olarak düşünülen dilin aslında öyle olmayabileceği veya insanın aslında işaretleri işleyen bir girdi-çıkı sistemi olarak düşünülebileceği tescil edilmiş olacaktır. Sosyal ve siyasal bilimlerde tarihin gayesi (sonu) demokratik bir devletin kurulması olarak görülebilmektedir. Söz konusu bu devletin/toplumun/komünün ortaya çıkabilmesinin bir koşulu kutsallık atfedilen düşünce biçimlerinin ve hatta en genel anlamıyla ahlâkın aşılması olarak görülmektedir. İnsan, demokratikleşmiş, egemen bir heyetin unsuru olarak asli mekânına kavuşacak ve saadete erecektir. Bu örnekleri artırmak mümkündür. Bu örneklerin her biri bir Müslümanın kolaylıkla uyum sağlayamayacağı bazı düşünsel ve ahlâki savlar içeriyor görünmektedir. Eğer böyle ise, yani fikriyat alanında bir şeyler ortaya koyabilmenin yolu bazı düşünce ve ahlâk ilkelerimizle ters düşmemizi gerektiriyor ise Müslümanların fikri faaliyetlerinin yeniden canlanması konusunda yapılabilecek ne vardır? Müslümanlar için çıkış noktası olacak bir soru nasıl ortaya konulabilir? Bu arka planda bizim konuya yaklaşımımızı belirleyen temel soru “Neredeyiz?” sorusudur.

“Neredeyiz?” Sorusu ve Sahne

Kanaatimizce bu sorunun cevabı bizi bir sahne kavrayışı ile karşı karşıya getirmektedir. Söz konusu bu sahne kavrayışı ise kendi içerisinde bir düşünsel çıkış imkânı barındırmaktadır. Her etkinlik bir sahneyi varsayar. Sahne:

- (i) Etkinlikte bulunan (aktör) ile bu etkinlik yoluyla üzerinde tasarrufta bulunulananın ayrılmasını,
- (ii) Bu ayırmanın gerçekleştiği nesnel bir zemini,
- (iii) Söz konusu etkinlikte bulunan olarak aktörün, üzerinde tasarrufta bulunduğu unsurlarla temas içerisinde bulunmasını temin eden bütünün ta kendisidir.

Sahneyi kuran olarak bir asli failden (hakiki öznenen) söz edilebilir. Sahneyi kuran olarak asli fail ile sahnede kurulan olarak aktör birbirinden ayrıdır. Öte yandan aktör ancak asli fail ile bağı nedeniyle sahnede etkinlikte bulunabileceğinden aktör ile asli fail arasında kopmaz bir bağ mevcuttur. Aktör kendinin farkında olduğu ölçüde bir “Ben” olur.

Bir kez daha tekrar edersek her etkinlik bir sahneyi varsayar. Benim şu anda, şu satırları yazıyor olmam, “Ben”i, benim üzerinde tasarrufta bulunduğum “dış” dünyaya ait unsurları, söz konusu unsurları benim belli bir biçimde anlamlandırmamı ve onlara temas etmemi sağlayan nesnel bir zemini ve söz konusu tasarrufun olanaklı olabilmesini sağlayan bir neden-etki zincirini varsayar. Ancak, ben, amacı “bu satırların yazılması” olarak belirlenen bir sahne içerisinde belirlenebileceğim gibi bir ve aynı anda başka sahnelerin de bir parçasıyım; başka sahneler içerisinde de bir ve aynı anda var olurum. Ben şu anda fiziksel bir ortamda, bedenimle birlikte var oluyor ve çevremdeki fiziksel nesnelerle bedenim üzerinden belli bir etkileşim içerisinde yer alıyorum. Bir dili kullanıyorum, yazıyorum ve konuşuyorum ve dilsel bir mekân içerisinde belli dilsel edimler gerçekleştiriyorum. Aslında hangi sahne bütünlüklerinin içerisinde bir ve aynı anda yer aldığım ne ölçüde sayarak tüketilebilir, bu ayrıca tartışmaya muhtaçtır. Bir başka tartışılması gereken nokta, her bir sahnede mevcut olan “Ben”in bir ve aynı ben olup olmadığıdır. Bu da o kadar kolaylıkla yanıtlanabilecek bir soru değildir. En basitinden “Ben” ve “bedenim” arasında az önce yaptığımız ayırım da hangi zeminde yapılmaktadır, çok belirli değildir.

Farklı sahnelerde aynı anda bulunduğum olgusunu daha iyi kavrayabilmek üzere yazdığım bu yazının nasıl olup da bir kâğıt üzerin-

deki mürekkep lekeleri ya da bir ekrandaki renk değişikliklerinden ibaret olmadığına dikkat etmem gerekir. Bir mürekkep lekesi ya da ağzımdan çıkan karmaşık bir ses dalgası fiziksel bir unsur olmaları itibariyle diğer fiziksel nesnelerle etkileşim içerisinde yer alabilirler. Ancak söz konusu fiziksel unsurların bir başka nesneye nasıl olup da işaret ettikleri sorusu sorulduğunda, fiziksel olanı aşan bir başka sahnenin bir ve aynı anda mevcut olduğu görünür hâle gelmeye başlar. Ağzımdan çıkan ses dalgası, benim o sesle dile getirdiğim terimin işaret ettiği nesneye en fazla gidip çarpabilir, ama o nesneye işaret ettiğini söyleyemem. Dolayısıyla ben, yalnızca fiziksel bir mekânda değil, söz konusu işaret etme bağintılarının da kurulduğu bir mekânda mevcut olduğumu fark ediyorum. Fiziksel bir unsur bir başka şeye nasıl olur da işaret eder?

Bir başka örnek üzerinden tartışmamızı sürdürelim. Ben elimde kâğıt ve kalemle, bir toplama işlemi yapıyor olayım. Öncelikle benim içinde bulunduğum sahneyi dışarıdan (yani uzay zamanda) algılayan birisine göre cismanî bir varoluşa sahip olan benim bedenim, bir takım cisimleri kullanarak fiziksel çevresinde değişiklikler yaratmaktadır. Ancak orada olup biten sadece fiziksel değişiklikler yoluyla kuşatılabilecek gibi görünmemektedir. Ben, (Bedenim değil!), o sırada matematik yapmaktayım, matematiksel bir işlemi kâğıt kalem kullanarak gerçekleştirmekteyim. Felsefe tarihine yatkın birisi yaptığı şeyi, matematiksel bir işlemi, “görü”de (*Alm. Anschauung*; İng. Intuition) temsil ettiğimi de öne sürebilir. Ancak şimdilik son derece sorunlu bir kavram olarak “temsil” ile iş görmeyelim. Burada ben matematik yaptığım bir sahne içerisindeyim. En azından işlem sırasında kullandığım işaretlerin renginin, aralarındaki mesafelerin, vb. yaptığım işlemin yanlış olabilmesine müdahaleleri olmadığı sürece matematik yaptığım sahne içerisinde asli işlevleri olmadığını söyleyebilirim. İşlemleri artarda gerçekleştiriyor olmam da sadece zamansal bir ardardalık olarak düşünülemez. Bunu daha iyi görebilmek için şöyle bir örneği dikkate almak yeterlidir. Mürekkep lekeleri ile yaptığımı iddia ettiğim işlemin, gerçekten bir matematiksel işlem olabilmesi için belli bir düzene, işaretlerin ve işaret dizilerinin belli bir sıraya sahip

olmaları gerekir. Oysa ben söz konusu işaretleri, zamansal olarak herhangi bir sıraya göre kâğıt ya da ekran üzerine yerleştirmiş olabilirim. İşaretlerin kâğıt üzerinde belirme zamanlarının sırası değildir söz konusu işaret grubunu bir matematiksel işlemin karşılığı kulan. Matematik yapan olarak ben, bedenim değilim. Gerçekleştirdiğim işlem, toplama işlemi, bir bilgisayarın, belli işlemleri art arda sergilemesinden farklı mı? Metaforik bir ifade kullanırsak, ayağımı neye basarak, hangi nesnel zemini varsayarak matematik yapıyorum?

Bu soruları daha fazla açmaksızın, en başta ifade ettiğimiz sava geri dönelim. Her etkinlik bir sahneyi varsayar. Öyleyse, herhangi bir etkinlikte bulunurken, yürürken, konuşurken, matematik yaparken... “Ben neredeyim, hangi sahneye ya da sahnelere ayağımı basıyorum?” sorusu ilksel bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soru beraberinde başkalarını da getirmektedir. Her bir sahne de mevcut olan ben ne ölçüde o sahnelerce belirlenir? Bunların da ötesinde, benim mevcut olduğum kaynak teşkil eden (orijinal) bir sahne var mıdır?

Belki de bu sorulara gelmeden önce, ontolojik (*varlıkbilimsel*) bir soru ile işe başlamak daha doğru olabilir: Söz konusu sahneler temel varlıksal birimler olarak alınabilirler mi? Ben tüm etkinliklerimde bir sahne içerisinde var olurum. Söz konusu bu sahne çok sayıda unsurun bir arada ve bir bütünlük arz edecek şekilde bulunduğu, kendi içerisinde “olanaklılıkları” ve “zorunlulukları” bulunan bir bütündür. Bu anlamıyla sahneden kastedilen unsurların anlamsız ve bağlantısız bir yığını değildir. Sahne içerisinde unsurların birbirinden farklılaşması ve dışsal olarak ayrılması, bir yandan ben ile ben-olmayanın bir diğer yandan da ben-olmayanın bir çokluk olarak içerdiği unsurların birbirinden ayrılması, söz konusu sahnenin bu dışsal ayrışmaya önceliği olacak biçimde içsel bir tutuluşla bir arada olmasına, içsel bir birliğe sahip olmasına bağlıdır. Yukarıda sözü edilen asli fail söz konusu bu içsel tutuş ile sahneyi dışsal olarak ayırmış unsurların bir bütünü olarak bir arada tutandır. Sahnenin, sahne içinde mevcut olan ve sahne içerisinde kurulan unsurlarca açıklanamayan iki temel veçhesi bulun-

maktadır: Birlik ve kalıcılık. Bir sahnenin birliği ve kalıcılığı sahne içi unsurları aşar. Şimdi bunu biraz açmaya çalışalım. Öncelikle belirtmemiz gereken temel bir nokta söz konusu birliğin ve kalıcılığın kavramsal olarak açılmasına ilişkin bir zorluğun bulunduğu. Her düşünülen “bir” olarak düşünülür. Söz konusu “bir”, düşünülenin bir vasfı değildir. Düşünülenin düşünülmüş olması ile birlikte ortaya çıkar. Düşünülene farklı yüklemelerin atfedilmesi söz konusu “bir”i ihlal ve iptal etmez. Dolayısıyla, “bir” her düşünülenin varlıksal dayanağı olması itibariyle kavramsal olana önceliği olacak biçimde mevcuttur. Kalıcılığın mahiyeti söz konusu olduğunda ise vurgulamamız gereken temel nokta, söz konusu kalıcılığın zamanda dayanıklılık anlamında alınmadığıdır. Burada kastedilen kalıcılık zamana tâbi olmamak anlamında bir kalıcılıktır. Yine, kavramlarımız zamana tâbi oldukları ölçüde söz konusu bu kalıcılığı kuşatmakta yetersizdirler.

Şimdi yukarıda ifade ettiğimiz savı yineleyelim: Sahne bir bütün olarak alındığında temel varlıksal birimdir. Bir başka deyişle sahne, kuruluşu bakımından daha temel unsurlara indirgenemez. Batı düşünce tarihi içerisinde sahneyi farklı unsurlara indirgeme konusunda girişimler olmuştur. Biz burada öncelikle beş ayrı olanaklı girişimi kısaca tartışmaya açalım:

- i) Sahne düşünen tözün sahnesi midir? (Descartes)
- ii) Sahne transandantal “Ben”in sahnesi midir? (Kant)
- iii) Sahne “Ben”in emek üzerinden nesneler üzerinde tasarrufta bulunduğu iktisadi etkinlikte mi belirlenmektedir? (Marx)
- iv) Sahneyi belirleyen ve kuşatan dil midir? (Wittgenstein)
- v) Sahne bizim olumlamamızın ötesinde kendinde bir anlama ve değere sahip olmayan bir yapı mıdır? (Nietzsche)

Bu yaklaşımların her birini ayrı ayrı ele alalım. Göstermeye çalışacağımız gibi, tüm bu indirgemeler, yani sahnenin bir unsura ya da sahnenin bir cihetine indirgenme çabaları her zaman bazı sorunlar barındırmaktadır.

İndirgemeci Yaklaşımların Eleştirisi

Sahne, fiziksel unsurlara indirgenebilir mi? Deneyimimiz fiziksel unsurlar ve onların etkileşimi tarafından temellendirilebilir mi? İlk olarak kendimizi bir duyumlama/algılama etkinliği içerisinde ele alalım. Soruyu özelleştirelim. Fiziksel unsurlar ve etkileşimleri duyumlama ya da algılama dediğimiz olayı açıklayabilir mi? Burada nasıl gördüğümüzü sorsak, ortalama bir bilim eğitimi alan bir kişinin vereceği yanıt hemen hemen bellidir. Işık ışınları fiziksel nesnelerden yansır, gözümüzden içeri girer, gözümüzün arkasındaki tabakayı etkiler. Nöronlar yardımıyla iletilen uyarılar beynin görme merkezine ulaşır ve görürüz. Bu süreç pek çok araştırma ile desteklenmiş ve bilimsel bir veri hâline gelmiş görünmektedir. Ancak burada bir sorun bulunmaktadır. Eğer fiziksel evreni fizikçilerin bize tasvir ettiği biçimiyle, atomlardan (çok yüksek enerjilere çıkılmadıkça parçalanamayan taneciklerden) oluşan bir yapı olarak düşünersek, yukarıda anlatılan öykünün sonucunda ulaşılan nokta, uzay-zamanın belli bir bölgesinde (beynin görme merkezinde) fiziksel bir hâl değişikliğidir. Sadece fiziksel bir düzeyde kalırsak, yani fiziksel unsurlara sadece fiziksel etkileşimler atfedersek, bu durumda herhangi bir şeyin bir başka şeyi görmesinden ya da daha genel anlamda deneyimlemesinden söz edemeyiz. Fiziksel tanecikler birbirlerine çarpabilirler, alanlarla etkileşebilirler, ama herhangi bir fiziksel unsurun ya da unsurlar bileşkesinin bir şeyi gördüğünü iddia edemeyiz. Eğer bir çözüm olarak fiziksel unsurlara, fiziksel olayların tasvirinde ihtiyaç olmayan bazı özellikleri yükleyerek, örneğin fiziksel unsurların bir yönelimselliğe sahip olduklarını ve kendilerinde kendi dışlarında olana yönelebilmek ya da onları temsil edebilme özelliği taşıdıklarını söylersek ve bu yolla görme ya da deneyimi açıklamaya çalışırsak bir tür döngüsellikle karşı karşıya kalmış oluruz. Çünkü bir sahne içerisinde anlamlı olan deneyimi fiziksel olana indirgeme çabası, deneyimi eğer fiziksel olana atfeder ise fiziksel olan bakımından bir sahnenin mevcut olduğunu söylemekten başka bir şey söylememiş oluruz.

Öte yandan her bir sahnenin ya da sahnelerin tümünün fiziksel unsurların belli bir hâli ve durumu ile verilebileceği de iddia edilebilir. Bu bakış açısının yetersizliği konusunda iki ayrı kanıtlama öne sürülebilir. Birincisi, davranışçı psikolojiye karşıt olarak *Gestalt* okulunun öne sürdüğü kanıtlamadır. Aktörün içinde bulunduğu sahnede davranışlarını bir etki-tepki mekanizması içerisinde açıklamaya kalkıştığımızda bir zorluk karşımıza çıkmaktadır. Bir aktör için, fiziksel olarak betimlenebilecek hangi unsurun ya da unsurlar toplamının bir etki olarak alınması gerektiği sadece fiziksel olana bakılarak belirlenemez. Aktörün algı deneyiminin bütünlüğü içerisinde fiziksel açıdan bir ve aynı unsur farklı uyaranlara karşılık gelebilir. Bir başka deyişle aktörün hangi sahne içerisinde bulunduğu fiziksel unsurların düzenlenişine göre belirlenemez. İkinci bir kanıtlama olarak da şu öne sürülebilir. Fiziksel unsurların belli bir düzenlenişi kendinde bir anlama sahip değildir. Söz konusu fiziksel hâlin neye karşılık geldiği sahnenin içinden bir bilişi gerektirir. Dolayısıyla, fiziksel olan sahneyi açıklamış olmayacak, tam tersine fiziksel hâller sahne içerisinden anlam kazanmış olacaklardır.

İkinci olarak sahneyi düşünen tözün sahnesi olarak düşünüp düşünemeyeceğimizi ele alalım. Şüphesiz böyle bir bakış açısını güçlü bir biçimde savunan ve gündeme getiren isim Descartes'tır. Descartes şüphe yöntemi ile, bir bakıma, sahnede var olduğuna hükmettiğim tüm unsurları birer birer eleyerek en sonunda şüphe ediyor olmasından şüphe edemeyeceğine dolayısıyla, düşünüyor olmasından hareketle var olduğuna hükmetme yoluna girmiştir. Bu düşünüş itibarıyla, sahne, düşünme etkinliği ile var olan benin sahnesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sahnenin düşünme etkinliği ile var olan "Ben"e ait kılınması bu yolla yeterince temellendirilmiş olmamaktadır. Örneğin, Kant, idealizmin eleştirisi üzerine öne sürdüğü kanıtlamalarda Descartes'ı, Descartes'ın şüphe yöntemini de icra ettiği bir sahne olarak transandantal bir zemini fark edememekle eleştirmektedir. Bir başka deyişle düşünen ben, söz konusu iradi düşünme etkinliğini gerçekleştirdiği, kendiliğinden ve ampirik olana zorunlu olarak uygulanan bir düşünme etkinliğini varsaymak durumundadır.

Eğer Kant'ın bu yaklaşımını esas alırsak sormamız gereken bir soru sahnenin "transandantal ben" in sahnesi olup olmadığıdır. Kant'ın yaklaşımının sahne kavramı için nihai bir sonuç verip vermeyeceği söz konusu transandantal zeminin deneyimi açıklayıp açıklamamasına bağlıdır. Kant'ın transandantal düşüncesindeki temel bir iddia ruhun yetilerinin etkinliği içerisinde, *kendi başına bir nesnellik alanına dayanmaksızın* deneyimin kuruluşunun kuşatılabileceğidir. Bir başka deyişle, Kant'ın en azından algı deneyiminin sahnesinin kuruluşunu kuşatabilmesi, söz konusu bu varsayımın uyumlu olarak bunu başarmasına bağlıdır. Bu konuda bizim verdiğimiz yanıt olumsuzdur. *A posteriori* nesnenin bireysel bütünlüğünün kuruluşu aklın transandantal etkinliği olmaksızın başarılabilir. Bu da transandantal "Ben" in kuruluşuna önceliği olacak biçimde kendi başına nesnenin mevcudiyetini gerektirmektedir.²

Kant, kendisi sahne içinde kurulan "Ben" in birliğini sahnenin kuruluşunu kuşatmak üzere zemine yerleştirmeyi denemiş ancak bizce bu girişimi başarılı olamamıştır. Öte yandan, Kant "Ben" in kalıcılığını, deneyimlenenin kendi-başına olan cihetine dayandırma yoluna gitmiştir. Kant, dolaysız temas halinde olunanı sadece ampirik olanla sınırlandırdığı için, algı deneyimi içerisinde aktörün kalıcılığının dayandırılabilirliği yegane zemin, ampirik olanın kendi-başına olan ciheti olmuştur. Oysa "Ben" in kalıcılığı deneyimlenenin kendi-başına olan cihetine dayandırılmaz. Ampirik görüde mevcut olan temsillerin kalıcılığı öncelikle söz konusu temsillerin ortaya çıktıkları form ya da kap olarak uzayın kalıcılığına bağlıdır. Uzayın kalıcılığı ise, Kant'ın düşüncelerinin aksine düşünsel bir zemini gerektirmektedir.³

Öte yandan, algı deneyiminin dışında "Ben" in kendisini bir etkinlik içerisinde bulduğu diğer bazı sahnelerle ilişkin Kant'ın yaklaşımları eksik ve belirsizdir. Kant, örneğin dilsel olanın sahnesine yönelik nasıl bir açıklama getirmektedir? Kant'ın işaret etme ba-

2 Bu konuyu Matematik ve Metafizik: Sayı ve Nesne başlıklı kitabımızda ayrıntılı olarak ele almaya çalıştık.

3 Bu konudaki görüşlerimizi kapsamlı olarak Matematik ve Metafizik: Nesne ve Sahne başlıklı kitabımızda sunmayı hedefliyoruz.

ğıntısını kuşatıcı biçimde ele alabildiği söylenemez. Ayrıca, Kant'ın nesne ve deneyim anlayışı içerisinde duygu-heyecanların nasıl bir açıklamaya kavuşturulacağı belirsizdir. Duygu-heyecanlar, belli bir yönelimsel nesneye sahiptir. Söz konusu bu yönelimsel nesne, ne algıda ortaya çıkan bir nesne ne de algıda ortaya çıkan nesnelerin herhangi bir bileşimidir. Bir sahnedeki unsurların belli bir bütünlük içerisinde bilinebilmesini açıklayamayan herhangi bir bilme kuramının duygu-heyecanların yönelimsel nesnesini açıklayabileceğini düşünmüyoruz. Son olarak belleğin (hafızanın) deneyimdeki işlevi de Kant'ın transandantal düşüncesinde belirsiz bırakılmıştır.

Sonuç olarak sahnenin Kant'ın geliştirdiği fikirler doğrultusunda “transandantal ben”in sahnesi olduğu yeterince temellendirilmiş değildir.

Şimdi sahnenin, “Ben”in emek üzerinden nesneler üzerinde tasarrufta bulunduğunuz üretim etkinliğiyle belirlenip belirlenmediğini tartışalım. Karl Marx bu yönde oldukça etkili kanıtlamalar öne sürmüş ve sahneyi iktisadi etkinlikle belirlenen tarihsel bir mekân olarak belirleme yoluna gitmiştir. Burada Marx'ın içinde kendimizi bulduğunuz temel sahnelerden biri olarak iktisadi etkinliğin cereyan ettiği sahneyi belirlemesini doğru bulduğumuzu söyleyelim. Ancak söz konusu etkinliğin tüm sahneleri kuşattığını söylemek kanaatimizce doğru değildir. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler* adlı eserinde nesneyi görüsel bir temsil olarak almaktan vazgeçmemiz ve bu biçimde kendimizi idealizmden kurtarmamız gerektiğini belirtir. Ancak buradaki yaklaşım, nesnenin temsil olarak düşünülemediğini göstermekten çok bir seçimi ifade etmektedir. Somut nesnelerle işe başlayarak başta algı deneyimi olmak üzere insan deneyimi eğer açıklanamıyor ise, genel anlamda sahnenin üretim etkinliğine indirgenemeyeceği kabul edilmek durumundadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi fizikalizmin algı deneyimini kuşatması ise pek olanaklı görünmemektedir.

Öte yandan emek kavramının ortaya çıkışında zamanın nesneleşmesinin bir dahli olduğu açıktır. Değerin emek yoluyla belirlenmesi, en basit bir toplama ya da avlanma etkinliğini dahi süresiyle

belirlemeyi gerektirir. Bunun yapılabilmesi ise aktörün zamanın kendisini bir nesne olarak fark edebilmesine bağlıdır. Aktör zamanın farkına bir nesne olarak nasıl varabilmektedir? Kendisi salt zamansal ve zamanda olan, zamanı nasıl aşabilir? Bu fark ediş elbette ki zamana tâbi olmayan ile teması gerektirmektedir.⁴ Dolayısıyla üretim etkinliği, daha geniş anlamda bir sahne kavrayışı içerisinde olanaklı olan bir etkinliktir.

Bir sonraki seçeneğe geçelim ve sahneyi belirleyen ve kuşatanın dil olup olmadığını ele alalım. Burada konuyu gündeme getiren önemli bir düşünür olarak Wittgenstein karşımıza çıkmaktadır. Wittgenstein, semantik geleneğin bir izleyicisi olarak, dilin sınırlarının dünyanın (sahnenin) sınırları olduğunu ve nesne ile temasımızın dilin kiplikleri ile belirlendiğini güçlü kanıtlamalarla savunmuş ve Batı düşüncesini derinden etkilemiştir. Sahnenin dilden ibaret olduğu savı, "Ben" in kendi başına nesne ile bir teması olmadığı ve tüm nesnelerin dil içerisinde temsil edilebilir olduğunu beraberinde getirmektedir. Bu düşünüş doğru mudur? Daha sonra ayrıntılı olarak geri döneceğimiz gibi, bu düşünüşün iyi temellendirilmemiş olduğunu bize gösteren önemli bazı sonuçlar mevcuttur. Bu sonuçlardan bir tanesi Kurt Gödel'in tamamlanamazlık teoremleridir. Kurt Gödel, 1931 yılında yeterince güçlü bir biçimsel dil içerisinde ne kendisinin ne de değişimin ispatı verilemeyen doğru önermelerin olduğunu göstermiştir. İkinci olarak da, söz konusu biçimsel dizgenin tutarlılığının biçimsel dizge içerisinde verilemeyeceğini göstermiştir. Eğer doğruluk dilsel olan tarafından kuşatılıyorsa, dil içerisinde ispat edilebilir/kurulabilir olan ile doğru olan arasında böyle bir farklılaşmanın olması beklenemez. Dolayısıyla, Gödel teoremleri dilin sınırlarının dünyamızı/sahnemizi belirlediği savını geçersiz kılıyor görünmektedir.⁵

Son olarak sahnenin bizim olumlamamızın ötesinde kendinde

4 Bu konuya "Ahlâkın Temeli Üzerine Konuşmalar Dizisi" kapsamında yaptığımız "Cennetten Yeryüzüne İnme Ayetleri İtibarıyla Ahlâk Tecrübesinin Kuruluşu" başlıklı konuşmamızda değinmiştik.

5 Bu konuyu Matematik ve Metafizik: Sayı ve Nesne başlıklı kitabımızda ayrıntılı olarak ele aldık.

bir anlama ve değere sahip olmayan bir yapı olup olmadığını tartışalım. Bu iddia diğerleri gibi metafiziksel bir sav öne sürmekten çok, diğerlerinin sahneyi indirgeyen ve daraltan sonuçlarını varsaymakta ve gelinen noktada bir tavır değişikliği öneriyor görünmektedir. Dolayısıyla, sahnenin yukarıda ifade ettiğimiz biçimlere indirgenemeyeceği (bu itibarla da sığlaştırılamayacağı ve hiçleştirilemeyeceği) kabul edilirse o ilk bakıştaki cazibesini yitirmektedir.

En başta söylediğimizi yinelersek, bu düşünüş tarzlarının sahneyi, sahne içi unsurları, söz konusu unsurlar üzerinde tasarrufta bulunan aktörü ve bu tasarrufu olanaklı kılan bir nesnellik alanı ile belirlenen yapısını tam olarak kuşatamadığı açıktır.

Şimdi konuya başka bir açıdan yaklaşalım. Şu ana kadar yürüttüğümüz tartışma da bu tartışma içerisinde ele aldığımız düşünürlerin yaklaşımları da bir sahne içerisinde yürümektedir. Belki de asıl dikkate alınması gereken bu sahnenin ne olduğudur. Aslında bu sahnenin adı, Batı düşüncesi içerisinde ortaya çıkarıldığı ve kullanıldığı biçimiyle “mantık”tır. Kısaca Batı düşüncesinin sahnesinin zemininde mantığın yer aldığını söyleyebiliriz. Sahne hakkındaki tüm söylemi kuşatan bir ilke olarak çelişmezlik ilkesi söz konusu sahnenin sınırlarını çizmektedir. Burada bir an durup düşünelim. Yukarıda ifade ettiğimiz diğer etkinliklerde olduğu gibi bir mantıksal etkinlikten ve bu etkinliğin sahnesinden söz edebilir miyiz? Eğer söz edebiliyorsak söz konusu sahne içerisindeki etkinliği olanaklı kılan nesnel zemin nasıl açılabilir? Kanaatimizce mantıksal etkinliğin sahnesinin nesnel zemini de açılabilir. Bunun başarılabilmesi öncelikle sahnenin en genel haliyle ele alınabilmesini ve yukarıda sözünü ettiğimiz ve sorunlu yanlarını belirlemeye çalıştığımız yaklaşımların terk edilmesini gerektirmektedir.⁶

Üzerinde durduğumuz yaklaşımlar, sahneyi bir indirgeme üzerinden kavrama yoluna neden girmişlerdir? Eğer gerçekten kendimizi ve içinde bulduğumuz sahneyi en genel haliyle betimle-

6 Matematik ve Metafizik: Sayı ve Nesne başlıklı kitabımızda bu konuya kısmi bir giriş yaptık. İncelememizi Matematik ve Metafizik: Nesne ve Sahne başlıklı kitabımızda sürdüreceğiz.

yemiyorlarsa söz konusu bu çabaların “bilgelik sevgisi” adı altında sunulması biraz sorunlu değil midir? Söz konusu bu sorun, gerçekliği olabildiğince geniş bir biçimde kuşatabilmeye yönelen felsefi bir kaygının yerini; sahnenin belli yönlerini kapatan ya da ulaşılamaz ilan eden siyasi bir kaygının almasıdır. Sahne ile sahneyi kuran nesnel zeminle en genel biçimiyle karşı karşıya gelebilmek şu ya da bu anlamda bir “siyasi kaygı”dan azade olmayı gerekli kılmaktadır.

Batı fikriyatında hâkim olan mevcut sahne kavrayışı, orijinal (kaynak teşkil eden) sahnenin daraltılması/sınırlanması ile kaim olmuştur. Ancak bu daraltma sadece Kartezyen şüphe yöntemi ya da transandantal felsefe yoluyla metafiziğin elenmesi ile gerçekleştirilmiş değildir. Kanaatimizce varlığın kendindeliğinin fikri çerçevenin dışarısında bırakılması Batı fikriyatının tarihsel olarak çıkış noktasında mevcuttur.⁷

Kaynak teşkil eden sahnenin felsefi söylem içerisinde daraltılması iki farklı sonuçla bizi karşı karşıya bırakmıştır:

- i) İnsan söz konusu daraltılan çerçeveler içerisinde kendisini haksız yere asli fail olarak addetmeye başlamış ve kendisini kendisine yeterli gören bir tavır geliştirmiştir.
- ii) İnsan söz konusu daraltılan çerçeveler içerisinde kendisini haksız yere nesneleştirmiş ve kendisini farklı türlerde/düzeylelerde bilimlerin konusu haline getirme yoluna gitmiştir.

Her iki sonuç da İslâmi bir perspektifle uyumlu olarak görülemez. Çağımızda Müslümanların genelde bilimler, özelde de sosyal bilimler ile ilişkisinin dönüştürülmesi ve yeni sosyal bilim yapma olanaklarının açılması için öncelikle “Neredeyiz?” sorusunun cevaplanmasını gerektirmektedir. Bu soruya ilişkin cevabın derinleştirilmesi, Müslümanların gönül rahatlığı ile fikir ve bilim üretebilecekleri biçimde fikriyatın dönüştürülmesine vesile olacaktır.

Söz konusu bu dönüşümün gerekliliğini ve imkânlarını tartışmadan önce mevcut haliyle sosyal bilimlere daha yakından bakmayı deneyeceğiz.

7 Bu sav ayrıca kapsamlı bir tartışmayı gerektirmektedir. Ancak bu yazı kapsamında bu tartışmayı sürdürmeyeceğiz.

Sosyal Bilimlerde Değer İçeren Kavramların Belirleyiciliği

Sosyal bilimler doğa bilimlerinden farklı biçimde daha fazla değer kavramı içerirler. Doğa bilimlerinde kullanılan hız, yer, kuvvet gibi kavramlar belirli bir değer kavramı içermezken; bilimlerin konusu canlılarla ve hele de insanlarla ilgili olmaya başladıkça değer vurgusu artmaya başlar. Örneğin biyolojide öne çıkan çevreyle uyum (*adaptasyon*) kavramı sadece yansız bir kavram olmaktan öte bir olumluluk içermektedir. İş sosyal bilimlere gelince bu kavramlardaki değer içeriği daha da belirgin hale gelir.

Söz konusu değer içeren bu kavramlar ise belirli bir bağlamda anlam kazanır. Düzen, Değişim, Amil, İnşa, Fail, Yapı (...) gibi kavramların altına düşürülerek anlamlandırılan toplumsal fenomenler bu kavramların da içine oturduğu bazı rasyonel kurguları/ değer atfedilen gayeleri varsayarlar. Söz konusu bu kurguların ve gayelerin tamamı teolojik (asıl varlıkla ilgili) bir vizyon sunarlar. Dolayısıyla sosyal bilimleri sosyal bilimcilerin Varlıksal ve Ahlâki pozisyonlarından bağımsız olarak konumlandırmak mümkün olamamaktadır.

Ancak bu teolojik vizyonlar her ne kadar varlıkla ilgili bazı kabulleri ve yargıları içerseler de önemli bir eksikliğe sahiptirler. Bir önceki altbölümde ifade etmeye çalıştığımız gibi Batı fikriyatında, özellikle modern dönem, kaynak teşkil eden sahnenin daraltılması sürecine tanıklık etmiştir. Sosyal bilimler ise tıpkı doğa bilimleri gibi bu dönemde gelişen varlık anlayışlarına dayanarak kurgulanmışlardır. Söz konusu bu daraltmanın özünde insanı aktör kılan asli failin (söylem içerisinde) iptali yer almaktadır. Bu iptal ile insan ya kendisini asli fail olarak kurgulama ya da nesneleştirme yoluna gitmiştir.

Bu çerçevede ele alındığında üzerinde durulması gereken asıl sorun, çağdaş bilim anlayışları ile uyumlu sosyal bilimlerin varlıksal ve ahlâki bağlamının İslâmî anlayışlarla tutarlı olamamasıdır. İslam

düşüncesi çağlar boyunca belli bir metafizikle ve buna bağlı belli bir ahlâki pozisyonla tutarlı bir seyir izledikten sonra söz konusu metafizik bağlamın akademik söylemden elenmesi ile bir gerileme ve belirsizlik dönemine girmiştir. Metafiziğin elenmesi bireyde temellendirilen değişim anlayışının terk edilmesi ile nihayetlenmiştir. Değişimin tek tek bireyleri aşan bir gerçekliği olduğu ve bireyi aşan unsurlarla belirlendiği düşüncesi fikriyata hâkim olmuştur.

Bu bağlamda sorulması beklenen soru şudur: İslâmi fikrî doktrinler ve ahlâk anlayışları ile bağlarını koparmayan, ancak mevcut fikriyatı da doğru biçimde konumlandıran bir sosyal bilim düşüncesi nasıl geliştirilebilir? Bizce bunun yolu yukarıda ele almaya çalıştığımız biçimiyle kaynak teşkil eden sahne ile bağlarını koparmayan bir kuramın (sahne kuramı) geliştirilmesinden geçmektedir. Sahne fikri kendi içerisinde sadece sahnenin kuruluşunu değil sahnenin unsurlarının dayandığı nesnel zeminin sahnedeki aktöre getirdiği nesnel sınırları da içermektedir. İslâmi düşünüş biçimleri ile uyumlu bir bilim/sosyal bilim fikrinin geliştirilmesi, fenomenlerin/olguların ortaya çıktığı ontolojik bağlamların olgulara/fenomenlere yönelenlere getirdiği sınırların (ahlâki sınırların) görünür kılınmasında yatmaktadır.

Mevcut Sosyal Bilimlerin Varlıksal ve Ahlâki Zemininin Belirlenmesi

Her sosyal bilim anlayışı/kuramı belirli bir varlıksal tasavvuru içerir. Söz konusu bu tasavvurlar ise temelde beş ayrı ahlâk anlayışına yol açmaktadır: Mutlakçılık, evrenselcilik, ahlâkın aşılması görüşü, doğalcılık ve ahlâki görelilik (ve bencilik/duygusalıcılık/hiççilik gibi türevleri). Kanaatimizce söz konusu bu ahlâk anlayışlarının tutarlı olduğu beş farklı din ve ideoloji mevcuttur.

Batı fikriyatında varlığı kalıcı ve tamamlanmış bir bütün olarak gören (Parmenides ve Platon ile başlayan ve Kant'a kadar süren

dönemde hâkim olan) anlayış ile varlığı verilmekle beraber insan etkinliği ile kurulan olarak gören anlayış (özellikle Kant'ın transandantal düşüncesinin etkisinde kalan dönemde hâkim olan anlayış) iki farklı kimliğe ve iki farklı ahlâk anlayışına rengini vermiştir. İlk anlayışa göre insan kendi dışında bir varlık alanı/ güç tarafından konulmuş olan sınırlara uyma, sürekli değişmekte olandan, gelip geçici olandan kurtulma mükellefiyeti altındadır. İkinci anlayışta ise insan geleceğe açıktır ve bu dünyaya yerleşebilmenin derdindedir. Bilmenin (hakikati bildiğimiz zannının) yerini gerçeğe yaklaşma almıştır. Ahlâk ancak bu dünyada yakınsanan bir ideal olabilir. Kötülüğün kaynağı toplumsaldır. Aşılabilmesi ise özgür bir neden olan insanın ahlâki eylemine bağlıdır.

İslam dini de dâhil olmak üzere semavi dinler kendi umdeleri açısından ilk anlayışla kendilerini özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir (Din 1).⁸ İkinci anlayış ise kendini ilk anlayışa dayalı dinlere karşı bir din olarak konumlandırmıştır (Din 2). Metafiziğin yerini bilimin alması, uluslararası hukuk düzeninin ikinci anlayışa uygun bir zemine göre şekillenmesi ilk anlayışa göre konumlanan dinlerin hayatla uyum göstermekte zorlanmasına yol açmıştır.

Söz konusu bu “dinsel” perspektiflerin dışında üç farklı ideoloji de modern dönemde ağırlıklarını hissettirmişlerdir. Ahlâki–dini anlayışlara karşıt olarak, Alman Romantizminin de etkisiyle, milliyetçilik (İdeoloji 1); insanı doğal bir tür olarak gören ve üretim biçimlerinin eleştirisine dayalı sosyalizm (İdeoloji 2); ahlâki görelilik, ahlâki bencilik, duygusalcılık veya hiççilik gibi ahlâkın imkânını reddeden görüşler (İdeoloji 3) gelişmiştir (Bkz. Tablo 1).

8 Bu özdeşleştirmenin İslam dini bakımından uygun olup olmadığı ayrıca tartışılmalıdır.

Tablo 1. "Din"ler ve İdeolojiler

	Ahlâkı pozisyon
Din 1	Ahlâkı mutlakçılık (*)
Din 2	Ahlâkı evrenselcilik (**)
İdeoloji 1	Ahlâkın aşılması (***)
İdeoloji 2	Doğalcılık (****)
İdeoloji 3	Ahlâkı görelilik ve türevleri (*****)
(*) Bu yazımızda mutlakçılığın Platoncu versiyonunu dikkate alacağız; söz konusu mutlakçılığın Aristotelesçi ve Plotinosçu versiyonları da bulunmaktadır. (**) Bu yazımızda evrenselciliğin Kantçı/ödevci versiyonunu dikkate alacağız; söz konusu evrenselciliğin yararçı versiyonu da bulunmaktadır. Her iki versiyon da kendilerini normatif bir etik kuramı olarak ifade etmektedirler. Kantçı kuramın etkisinde gelişmiş pek çok sosyal bilim kuramı mevcuttur. Bir örnek olarak Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı verilebilir. (***) Bu yazımızda modern devletin kuruluş sürecinde ahlâkın bir uğrak/moment olarak aşılması fikri üzerinde duracağız. Bu görüşün başta gelen savunucusu bilindiği gibi Hegel'dir. (****) Farklı biçimleri ile işlevselci sosyal bilim kuramları doğalcı yaklaşımlarla tutarlıdır. (*****) Ahlâkı nesnel bir tartışma konusu olarak görmeyen mantıkçı pozitivist yaklaşımlar, ahlâkı benciliği savunan görüşler, hiççiliği esas alan felsefi ve ideolojik yaklaşımlar (...) bu gruba girmektedirler. Bu yazımızda Nietzsche'nin de savunduğu biçimiyle hiççiliği esas alan ancak yaşamı olumlayan bir ideoloji üzerinde duracağız. Ahlâkı hiççiliğin beslediği postmodern sosyal bilim kuramları da bu çerçevede ayrıca ele alınabilir.	

Bu din ve ideoloji anlayışlarının var saydığı taşıyıcılar farklılaşmaktadır (Bkz. Tablo 2).

Tablo 2. Din ve İdeolojilerin Taşıyıcıları

	Taşıyıcı
Din 1	Ümmet (*)
Din 2	Ahlâki aktivistler
İdeoloji 1	Millet veya ulus devlet
İdeoloji 2	Tür (canlı türü) veya toplumsal sınıflar
İdeoloji 3	Üst insan

(*) Genellikle semavi dinlerin ümmetleri kendi fikri doktrinlerini Platoncu/Plotinosçu/Aristotelesçi düşünce biçimleri ile tevhit etme yoluna gitmektedirler. Biz bunun sorgulanması gerektiği düşüncesindeyiz.

Söz konusu bu din ve ideolojiler farklı toplum kesimlerinin ihtiyaçlarına hitap etmektedirler (Bkz. Tablo 3).

Tablo 3. Din ve İdeolojilerin Hitap Ettiği Toplum Kesimleri

	Kime hitap ettiği? Kimin ihtiyaçlarını dikkate aldığı?
Din 1	Tarım toplumunda ortaya çıkan köylü-esnaf-aristokrat sınıfları
Din 2	Modern toplumlarda ikincileştirmeye karşı çıkan aktivistler
İdeoloji 1	Fransız Devrimi ile birlikte yükselen burjuva sınıfı
İdeoloji 2	Sanayileşme sonrası ortaya çıkan proleter sınıf (*)
İdeoloji 3	Hayvan ve Üst İnsan arasında bir ara tür olarak İnsan

(*) Örneğin Marx doğalcı ahlâki perspektifin sağladığı düşünsel imkânlardan hareketle sınıf çatışmasına dayalı bir toplumsal değişim kuramı geliştirme yoluna gitmiştir.

Dini veya milli bir kimliğe vurgu yapmaları bakımından Din 1 ve İdeoloji 1; kozmopolit bir kimliğe vurgu yapmaları bakımından Din 2 ve İdeoloji 2 birbirine yakın durmaktadırlar.

Söz konusu bu din ve ideolojiler farklı varlıksal bütün anlayışlarına sahiptirler (Bkz. Tablo 4).

Tablo 4. Varlıksal Bütün Anlayışları

	Varlıksal bütün anlayışları
Din 1	Tamamlanmış, zorunlu, kendinde olan
Din 2	Hem verili hem inşa edilen (*)
İdeoloji 1	Kendindeliği olmayan; tarihsel bir süreç içerisinde var olan
İdeoloji 2	Kendindeliği olmayan; doğal bir süreç olarak var olan
İdeoloji 3	Tamamlanmamış; geleceğe açık; bir üst türe geçiş ve tarihsel bir tekilliğe imkân veren
(*) Örnek olarak Kant'ın <i>Kritik der Praktischen Vernunft</i> adı eserinde sunduğu <i>summum bonum</i> anlayışı verilebilir.	

Bu anlayışlar çerçevesinde neyin var olduğu ve neyin umulabileceği soruları önem kazanmaktadır (Bkz. Tablo 5).

Tablo 5. Varlık ve Umut

	Ne var?/Ne umulabilir?
Din 1	Kalıcı, zorunlu olan, düşünsel olan/Ölümsüzlük, "O"na geri dönüş/"hidayet"
Din 2	Fiziksel olan/Ahlâk tecrübesi içerisinde kendini var kılma; Amaçlar Krallığı
İdeoloji 1	Fiziksel olan ve tarihsel süreç/İdeal devlet düzeni
İdeoloji 2	Fiziksel olan, türlerin evrimi, üretim biçimlerinin değişimi/Komünizm
İdeoloji 3	Hayvan ile Üst İnsan arasında Son İnsan/Tarihsel bir tekillik sonrası mevcut durumun aşılması

Söz konusu bu din ve ideolojilerin anlayışları birer motto ile ifade edilebilir (Bkz. Tablo 6). (Tüm bu mottolar insanlığa refah ve huzur getirebilmeyi vaat ediyor olsalar da mevcut durum arzu edilenle ne kadar uyumludur, tartışmalıdır.)

Tablo 6. Mottolar

	Motto
Din 1	"Ben varlığımı, aşkın olarak mevcut olan, zorunlu varlığa borçluyum; onun benim için çizdiği sınırlara uymalıyım."
Din 2	"Gerçekliği benim faaliyetim kuruyor; bu dünyada mutlu olabilmek için diğer benlerle ilişkimde bazı sınırlara uymalıyım."
İdeoloji 1	"Milletin iradesini bağlayan hiçbir sınırlama yoktur."
İdeoloji 2	"Uygun bir üretim sistemi içerisinde yabancılaşmalar aşılarak bu dünyada mutlu olunabilir."
İdeoloji 3	"Her şeyin (değerin) yeniden bir değerlemesi yapılabilir ve yapılmalıdır."

Söz konusu bu din ve ideoloji anlayışları matematiksel nesnelere yönelik olarak farklı görüşlerle tutarlıdır. Din 1 ahlâki mutlakçılığa destek sağlamak üzere Platoncu bir görüşü; Din 2 ahlâki evrenselciliğe destek sağlamak üzere (sentetik *a priori*) inşacı bir görüşü; İdeoloji 1 ahlâkın aşılmasına destek sağlamak üzere biçimselci veya tarihselci bir görüşü; İdeoloji 2 Platoncu tüm anlayışları eleştirmek üzere doğalcı bir görüşü savunmaktadır. İdeoloji 3 ise önerdiği yeniden değerlendirme çerçevesinde matematiğin fikriyattaki merkezi konumunu sorgulamaktadır. Bu matematik anlayışları ile uyumlu olarak farklı bilim ve toplum bilim anlayışları öne çıkmaktadır (Bkz. Tablo 7).

Tablo 7. Bilim Anlayışları

	Bilim anlayışı
Din 1	Metafizik; zorunlu olanla ilişkisi içerisinde varolanın bilinmesi anlayışı
Din 2	Sentetik <i>a priori</i> yargılara dayalı evrensel bilim anlayışı
İdeoloji 1	Pozitivist/anlambilim merkezli bilim anlayışı
İdeoloji 2	Doğalcı/pragmatist bilim anlayışı
İdeoloji 3	Bilim ve teknolojiye yönelik kökten bir eleştiri

Ne Yapmalı?

Tüm bu tablolarda göstermeye çalıştığımız, farklı bilim veya sosyal bilim yapma biçimlerinin farklı varlıksal ve ahlâki arka planlarının bulunduğudır. Bu perspektiflerden ilki olan ahlâki mutlakçılığın var saydığı metafiziksel zemin son iki yüzyılda ciddi eleştirilere maruz kalmıştır ve meşru bir sosyal bilim yapma biçimi olarak kabul edilememektedir. Diğer ahlâki pozisyonlardan neşet eden sosyal bilim yapma biçimlerinin içerdikleri fikri ve ahlâki savları ise Müslümanların gönül rahatlığı ile benimseyebileceklerini öne sürmek güçtür.

Bu noktada cevaplanması beklenen soru şu olmaktadır: Bu tür dinsel veya ideolojik bir arka plana sahip sosyal bilimlerin hâkim olduğu bir fikriyatın tasvir ettiği bir toplumda, bir Müslüman olarak Müslüman'a yer var mıdır? Bu soru beraberinde bir başka soruyu da getirmektedir: Müslümanların anlamlı bir biçimde kendilerini konumlandırabilecekleri bir toplum, söz konusu toplumu tasvir eden fikriyat böyle bir konumlandırmayı olanaklı saymaksızın gerçekleştirilebilir mi?

Eğer bu sorulara verilecek cevaplar ağız dolusu birer “evet” değil ise, bu bağlamda Müslüman mütefekkirlerin bir amacı, fikriyatı, bir Müslümanın var olabileceği bir toplum tasvirine yer verecek biçimde dönüştürmek mi olmalıdır? Söz konusu dönüşüm sadece geçmişin hatırlanması ve ihyası ile başarılabılır mı? Kanaatimizce mevcut fikriyatın eleştirisi bazı şeyleri en baştan tekrar düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda geleneksel metafiziğe ve ahlâki mutlakçılığa dayalı bir çerçevenin ne ölçüde İslâmî olduğu da tartışılmaya açılmalıdır. Bu arka planı dikkate alarak, sahne kuramını, bilimsel/sosyal bilimsel düşünmeyi dönüştürecek bir girişim olarak öneriyoruz.

Matematik felsefesi alanında yaptığımız çalışmalarla sunmaya çalıştığımız gibi, sahne içerisinde kurulan aktörün ayağını bastığı zemin felsefi faaliyet içerisinde –kısmen de olsa– açılabilir. Bu zemin, bugün savunulması güç olan gerçekçi bir metafiziği varsaymak durumunda değildir. Söz konusu sahneyi tasvir eden önermeler onto-

lojik önermeler olmaları itibarıyla ayetlerle ilişkilendirebileceğimiz yegâne önermelerdir. Bu önermeler aktörün faaliyetlerini belirleyen ve sınırlayan varlıksal öncüller olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Önerimizi şu şekilde özetleyebiliriz:

- (i) Güçlendirme yanlısı ve ikincilleştirme karşıtı din anlayışının (Din 2) insanlık durumunda kayda değer iyileştirmeleri başarabilmesi; milliyetçi ideolojilerin (İdeoloji 1) yıkıcı etkilerinin kontrol edilebilmesi; ekonomiyi esas alan ideolojik kurguların (İdeoloji 2) aksine ekonominin işleyişini bozmadan yoksulluğa ve çevre sorunlarına bir çözüm getirilebilmesi; değerlerin yıkıcı bir biçimde eleştirilmesi (İdeoloji 3) yerine gerçekten değerli olanın yeniden değer kazanması yeni bir felsefi zemini gerektirmektedir.
- (ii) Müslümanların kendilerini içinde rahat hissedecekleri/kendilerini var kılacakları surette fikriyat dönüştürülmelidir. Fikriyatın bu suretle dönüştürülmesinin bir amacı modernleşme ile birlikte Müslümanların yaşadığı konumlandırma sorununa bir çözüm getirmektir.
- (iii) Söz konusu fikriyat “ayet” fikrine kapalı olmamalı, ayetlerin ontolojik/kurucu statüsünü tanımalı, fikriyatla bağlantıları belirlenmelidir. Bunun anlamı tüm mütefekkirlerin ayetleri esas alarak konularına yönelmeleri değildir. Fikriyatın ayet fikri ile tutarlı hâle getirilmesi ayetlerin fikriyat için zorunlu kılması anılanına gelmez.
- (iv) Dolayısıyla fikriyatın sahne kuramını esas alarak dönüştürülmesinin sadece Müslümanların rahatlamasına değil tüm insanlığın tüm toplumun rahatlamasına yol açacağı umulabilir.

Fikriyatın Dönüştürülmesi

Batı düşüncesinde filizlenen bilim fikri özü itibarıyla sahnenin daraltılması ile kaimdir. Söz konusu bu daraltma yukarıda saydığımız tüm fikri çevreler için söz konusudur (Bkz. Tablo 8). Bu tablo ile

ilgili olarak altı çizilmesi gereken bir başka husus ise yukarıdan aşağı doğru inildikçe bir üstteki iptal ve reddiyelerin kabul edilip üstüne yeni bir daraltmanın daha getirilmesidir.

Tablo 8. Sahnenin Daraltıldığı Cihazlar

	Sahnenin daraltıldığı cihaz
Din 1	Sahnenin kuruluşunu kuşatan/sunan ayetlerin reddiyesi; aklın (<i>dianoia</i> ve <i>noesis</i> cihazlarıyla birlikte) yeterliliğinin öne çıkarılması
Din 2	Kendinde olanın reddiyesi; tecrübenin transandantal failin faaliyeti ile kurulabileceği fikrinin öne çıkarılması
İdeoloji 1	Transandantal failin reddiyesi; nesnel bir dilbilimin yapılabileceği ve bilimlere temellendirmek için bunun yeterli olacağı fikrinin öne çıkarılması
İdeoloji 2	Nesnel bir dilbilimin yapılabileceği fikrinin reddedilmesi; bilginin ve değerlerin doğallaştırılabileceği fikrinin öne çıkarılması
İdeoloji 3	Tüm metafiziksel, ahlâki ve bilimsel kurguların reddiyesi; hiççiliğin öne çıkarılması

Batı düşüncesinin, son yüzyıllarda gittikçe daha da belirginleşen ve yukarıdaki tabloda sunulan daralma ile paralel temel bir yönelim sahip olduğu görülmektedir. Bu yönelim genelde felsefi, özelden akademik söylemden metafiziksel olanın elenmesidir. Söz konusu bu elenme süreci üniversitede/akademide konu edinilen bazı temel soruların ortaya çıktığı bağlamı oluşturmaktadır. Elenen metafiziğin yerini bilimler, bilimlere dayalı diyalektik bir tartışma ve en nihayetinde bilimsel olanın da reddiyesi ile kaim olan bir başka tür diyalektik tartışma doldurmaktadır. Bu suretle öne çıkan konulardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

- (i) Evrenin yapısı, (varsa) başı ve (yine varsa) sonu mekanik bir fizik anlayışı içerisinde açıklığa kavuşturulabilir mi?
- (ii) İnsan zihninin temel etkinliklerini simüle eden ve hatta bir tekil-

liçe (İng. singularity) yol açacak biçimde aşan bir yapı kurulabilir mi?

- (iii) Dilbilimden hesap kuramına, felsefeden matematiğe pek çok alanda çalışmalarını yürüten akademisyenlerin uğraştığı temel bir araştırma alanı olarak dil, akıl sahibi bir aktörden bağımsız bir mekânda inşa edilebilir mi?
- (iv) Anlambilim (varlık koşulları tartışmalı) tümellere ve bireylere gönderme yapmaksızın kurulabilir mi?
- (v) Bireylerin (bireysel nesnelerin ve organizmaların) kuruluşu metafiziksel bir ilkeye gönderme yapmaksızın açıklanabilir mi?
- (vi) İnsani varoluş tarihsel bir inceleme içerisinde ele alınabilir mi? Söz konusu tarihsel süreç içerisinde, “mutlu” bir biçimde var olabileceğimiz bir mekânın ortaya çıkma koşulları tartışılabilir mi/oluşturulabilir mi?
- (vii) İnsan, kendisinde üst bir türe yol verecek bir biçimde tarihsel bir tekilliğin eşiğinde mi durmaktadır?
- (viii) (...)

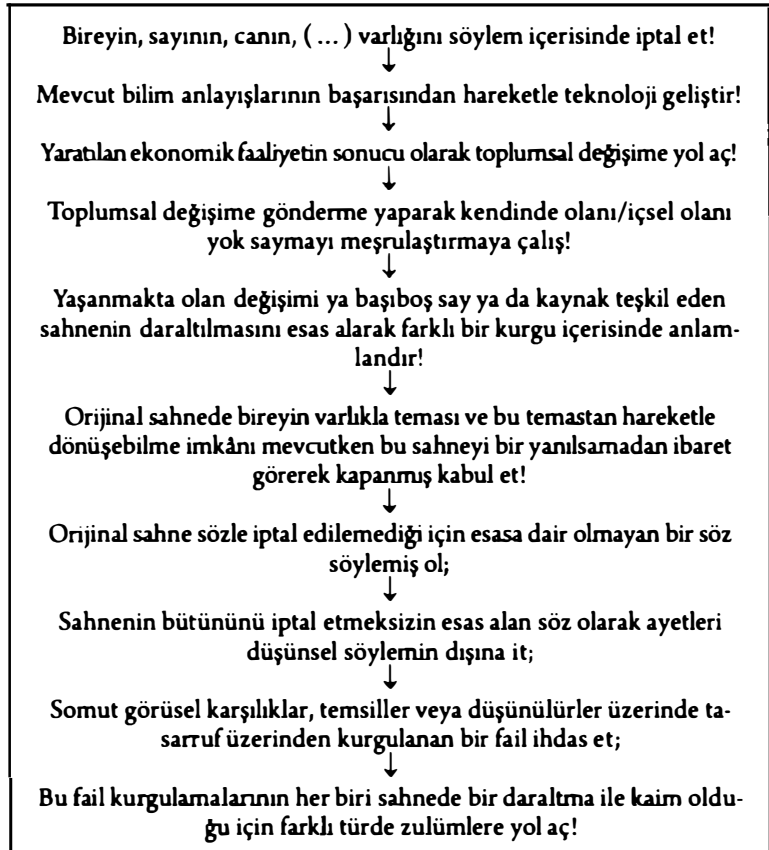
Mevcut akademik tartışmalar (ve sanatsal etkinlikler) bu diyalektik tartışma konularıyla şu ya da bu biçimde ilişkilidir. Akademide öne çıkan araştırma projeleri bu diyalektik tartışmalardan neşet etmektedir. Söz konusu bu projeler kapitalizmin genel seyriyle uyumludur. Bu projelerin arka planında ise asli failin varlık alanından sürülmesi/giderilmesi yer almaktadır.

Eğer düşüncelerimizi bilimlerle sınırlarsak şöyle bir tespit yapabiliriz: Çağdaş bilim anlayışı, sosyal bilimlere de içine alacak biçimde, fenomenal olanı ve dilin sınırları içerisinde kurulabilen nesneleri esas almaktadır. Fenomenal olanın ve dilsel insanın bilimsel faaliyetin merkezine yerleşmesi kendinde olanın (varlığın) bilme faaliyetinin ötesine yerleştirilmesinin bir sonucudur. Günümüzde cari olan bilim anlayışına göre tecrübede dışsal olarak ayırt edilebilen unsurlardan hareketle kendinde olan (varlığa içsel olan) kuşatılmaya çalışılmaktadır.

Bu yönelim beraberinde, “can”, “bilinç”, “sayı”, “yer”, “kuvvet”, ... , gibi bilimlere zemin teşkil eden temel kavramların bilimsel faaliyetin dışına atılmasını getirmektedir. Bu yönelimin bir diğer önemli sonucu ise insanın dışsal bağıntıların bir toplamına indirgenmesi, bir fail olarak ele alınamaması ve en nihayetinde değersizleştirilmesidir.

Yaşanmakta olan sürecin unsurları nedensel bir öncelik–sonralık gözetilerek aşağıdaki gibi özetlenebilir (Bkz. Tablo 9):

Tablo 9. Yaşanmakta Olan Sürecin Unsurları



Burada ifade edildiği biçimiyle zulüm, aktörün, sahnenin kuruluşu bakımından mevcut olan, ancak sahnenin daraltılması nedeniyle görünmez kılınmış bir sınırı ihlâl etmesi ile ortaya çıkar. Paradoks ve zulüm kavramları kanaatimizce ortak bir zemine sahip kavramlardır. Her ikisi de aktörlerin (sahneyi daraltmaya yönelik) söylemi aşan bir nesnellik alanını göz ardı etmesinden kaynaklanırlar. Her ikisi de aktör bu nesnellik alanını fark edip eylemlerini buna göre düzenlemediği sürece mevcut olurlar. Her ikisi de aktörün eylemlerine herhangi bir zorlama ya da yaptırım getirmezler; sadece “oradadırlar” ve aktör paradokslara da zulme de gözünü kapayabilir. Her ikisi de, aktör kendilerine yönelik tavrını belli bir yönde belirlemediği, söz konusu aşkın nesnellik alanının kendi eylemlerine yön vermesi konusunda felsefi bir çabaya girişmediği ve bu yolla belli bir *aşmayı* gerçekleştirmediği sürece “orada olmayı” sürdürürler.

Gerek paradoks gerekse zulüm kendilerini bir çelişki yoluyla dışa vururlar. Söz konusu bu çelişki nesneldir; bu nesnelliğin deneyimine ise öznel olarak bir “rahatsızlık duygusu” eşlik eder. Burada söz konusu çelişkinin ve yol açtığı rahatsızlığın mahiyetinin anlaşılması “aktörün kuruluşu”nun açıklanmasını gerektirir. Bu açıklamaya bu yazının sınırları içerisinde girişmeyeceğiz. Sadece vurgulamak istediğimiz nokta, paradoks ve zulüm kavramlarına yer vermeksizin aktörün kuruluşunun kuşatılamayacağıdır.

Burada ortaya konulduğu biçimiyle sahne kuramının geliştirilmesine yönelik felsefi etkinlik salt düşünsel bir etkinlikle kaim değildir. Söz konusu bu felsefi etkinlik, aktörün sahnenin kuruluşuna vesile olan sınırları fark etmesi anlamında teorik (nazari) ve bu fark ediş üzerinden kendisini değiştirmesi anlamında pratik veçheleri olan kendine özgü bir etkinliktir. Aktörün kendisini içinde bulduğu söylem alanından kendini kurtarması anlamında bir aşmayı içermeyen hiçbir etkinlik bu anlamda felsefi olarak görülemez.

Yukarıda da ifade ettiğimiz diyalektik tartışmalar aktörlere *asli faili* söylem içerisinde iptal edebilecekleri bir bilimsel faaliyet vaat etmekte, bu faaliyeti ise kapitalizmle uyumlu bir teknoloji geliştirme

faaliyeti ile nihayetlenmektedir. Sahne kuramının önerisi ise söz konusu aşma ile kendinde olana, varlığa yaklaşmak ve kendinde olanın bakış açısından tecrübeye bakabilme imkânına kavuşmak anlamında hikmettir.

Hikmet, sahnenin bazı cihetlerinin söylem içerisinde iptal edilmesi ile kaim olan bilimsel faaliyet yerine sahnenin en geniş ve derin biçimiyle temaşa edilmesini içermektedir. Bu itibarla hikmet sahibi olmaktan maksat, mevcut bilimlerin yerine bir başka bilimin geçirilmesi değildir. Hikmet sahibi olmak zulme yol açmamak üzere belirli sınırları tanımayı içerdiğinden esasen ahlâki bir derinleşmeyi öngörmektedir.

Sahne Kuramının Çıkış Noktası İçin Bir Öneri

Düşüncede, düşünsel her girişimde bir başlangıç, ayağımızı basacağımız bir dolaysızlık ararız. En başta bunu ortaya koyamaz, düşünsel yapımızı temelsiz bırakırsak, her düşünsel yapının kendisine zorunlu olarak açık bulunduğu sorgulama-eleştirme süreçleri içerisinde bir an gelir bu dolaysızlığın arayışı kendini kaçınılmaz kılar. Batı fikriyatında farklı başlangıçlar, özellikle kuşkuculuğun amansız baskısı altında farklı yollar izleme ihtiyacından doğmuştur. Tüm bu başlangıçlarda ortak olan sahne fikrinin kuşatılamamışlığıdır. Öte yandan, söz konusu başlangıçlara göreli olarak ve onların yetersizliği üzerinden yola devam edilemez. Bir sahne ile nasıl dolaysız bir temas içerisinde olduğumuzun ya da bir sahneden farklı bir başka sahne ile karşı karşıya bulunduğumuzun hesabını vermemiz beklenir.

Fikriyat, sahne fikrini açığa çıkarsa da, kaynak teşkil eden (orijinal) bir sahnenin olanağını ortaya koysa da, orijinal sahneyi kuşatmakta yetersizdir. Söz konusu bu sahneyi insanlığa görünür kılan vasıta ise kelâmdır. Fikriyat temellendirilebilir ve iletilebilir bir zeminde işe başlamak durumundadır. Oysa insanlar/insanlık akılcı temellendirmeyi aşan bir alanın farkında olmaları hasebiyle akıldan devşirilen bir söze göre yaşamayı seçebilmektedirler. Öy-

leyse, nerede olduğumuza ve neye dayanarak yolumuzu bulacağımıza dair iki ayrı zemin mi vardır? Bilgece olan her ikisini de kuşatan bir perspektif geliştirmektir. Sahne fikri bize bu noktada yardımcı olmaktadır. Zemin ve çıkış noktası, her nasıl olursa olsun, bir sahne içerisinde kurgulanmakta ve bir sahne tasvir etmektedir.

Bir sahnede bulunuş kendisini bir duygu ile ifade eder. Bir sahnede bulunmak, belli bir duygulanımı gerektirir. Duygulanım bizim sahnede olduğumuzun emaresidir; öte yandan, sahneyi bir nesne olarak kuşatamayız. Sahnede bulunduğumuzun bilincini bir nesne hâline getirebilmemiz ise olanaklıdır. Bu anlamda her bir sahnenin kavrayışına, kendisini bilincimize dayatan, kayıtsız kalamadığımız, kayıtsız kalma ve üstünü örtme çabamızın bize bir sıkıntı olarak geri döndüğü bir paradoks ile varırız. Mantıkta, matematikte, algıda, iktisatta, (...) her bir alanda görünüşte farklı ancak yapısal olarak aynı mahiyette bir paradoksla/zulümle karşı karşıya kalmaktayız.

Kanaatimize göre sahneye dair fikriyata esas teşkil eden dolaysızlık, zulme uğrayanın karşısında duyulan vicdani rahatsızlıktan başka bir şey değildir. Paradoks ve zulüm öyle bir dolaysızlık sergilerler ki aktör onlara ancak kendini yitirmek ve yozlaşmak pahasına kayıtsız kalabilir. Paradoksa ve zulme kayıtsız kalmaktan kaynaklanan bulantı ve suçluluk duygusu çağdaş toplumun bilincinin temel karakteristiğidir.

Bu temel karakteristik sahne kuramı için temel bir çıkış noktası oluşturmaktadır.

Kavram ve Kavramsallaştırmada Üç İddia: Eşanlamlılığın İmkânsızlığı, Çevrilemezlik ve Kavramsal Dakiklik¹

A. Teyfur Erdoğan

"Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır."

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) (1922, § 5.6, s. 144)

İlksöz

Dil anlamak içindir; bununla birlikte kendini ifade etmek ve anlamak için tek araç dil değildir. Dilin yanında belki daha az imkâna sahip olsalar da başka araçlar da mevcuttur. Ancak hemen belirtmelidir ki diğer araçların mevcudiyeti dahi mutlak suretle dilin varlığına bağlıdır ve insan için konuşacak olursak dilden sonra vücuda gelmişlerdir. Bu vasıtalar (*hâller*) dilin dayandığı sınırdan sonra başlarlar ve dil (*kâl*) ile yükselirler. Burada bahsedilen; dil ile yükselip, sınıra geldikten sonra bu vasıtalarla o sınırı aşip keşfe çıkmak ve dünyayı farklı bir şekilde algılamak ve hissetmektir. Bu bakımdan bir insanın sahip olduğu dil, eğer güdükse anlaşma sağlayan diğer vasıtaları sırtında taşıması mümkün ol(a)mayacaktır. Sözümlü ettiğim araçlardan biri hiç şüphesiz sanattır. Sanat bir yandan insanın kendini kendine ifade etmesini sağlar aynı zamanda dil kadar güçlü olmasa da insanlar arasında anlaşma zemini oluşturur. Hatta şarkılardaki dil açısından anlamsız gibi görünen

1 Lütfi Sunar, Kübra Bilgin Tiryakı ve Sümeyye Ekici'ye metni okuma ve eleştirme inceliği gösterdikleri için teşekkürü borç bilirim.

ve teşbihte hata olmasın Kuran-ı Kerim'deki huruf-i mukattaaya benzetilebilecek olan "tenneni terelelli" gibi sesler dahi bu işlevi yerine getirirler. Dil dışı diğer vasıtalar olmadan dünyanın sadece dil ile keşfedilebileceğini ve hissedilebileceğini sanıyorsak meşhur Alman filozof Wittgenstein'in yukarıda zikredilen "Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır." cümlesine hak verebiliriz. Bununla birlikte bazı filozoflar dil-dışı araçlarla yapılan bir iletişimin de ancak ve ancak dil sayesinde gerçekleştirilebileceğini savunurlar. Bu filozoflara göre eğer dile dönüştürülemeyen bir örnek bulunursa, bu dönüştürülememeden dolayı, onun hiç bir anlamı olmadığı, hiçbir kullanımı olmadığı, bu nedenle de hiçbir iletişim değeri olamayacağı sonucuna varılmıştır (Bkz. Soykan, 2012, s. 77).

Türkiye gibi felsefenin kısır olduğu bir ülkede felsefeyi köstekleyecek fikirler serdetmek ne kadar yerindedir meselesi bir yana felsefi düşünce sebebiyle dünyanın içine düştüğü durumdan çıkışın felsefe dışı düşünme yolları ile mümkün olduğu kanısını taşıyanlardanım. Bununla birlikte yüzyıllardır oluşmuş muazzam felsefe birikimini de reddedecek değilim. Gerçekten de şu an sahip olduğumuz felsefe birikimi bize insan aklının neler yapabileceğini ve nerelere kadar uzanabileceğini göstermesi bakımından oldukça değerli örnekler sundu. Muazzam bu felsefi geleneğin en değerli özelliği bize saf aklın sınırlarını göstermiş olmasıdır. Felsefe ile insan nereye kadar gidebilirse *sanırım* o aşamaya kadar gitmiş ve dil sınırlı olmasına rağmen sürekli büyüyen bir alan olsa da felsefe ile gelinebilecek yolun sonuna çok yaklaşmıştır. Bundan sonra insan felsefe dışı yollarda da ilerlemelidir ki kendini tekrar etmekten kurtulsun. Demem o ki insan aklının sınırlarının, eşiklerinin ne olduğunun en güzel numunelerini bize felsefe (ekolleri) göstermiştir. Başka bir disiplin bu kadar etkin şekilde gösterebilir miydi açıkçası emin değilim.

Felsefenin (tüm bir felsefe geleneğinin) üstüne basıp onun dışına çıkarak felsefede ulaşılabilecek sınırları gö(ste)ren ve felsefe dışı düşünme imkânlarını ortaya koymaya gayret eden Alman felsefeci Martin Heidegger (1889-1976) varlığın hakikatini düşünmenin felsefe ile mümkün ol(a)madığını, o halde felsefi düşünmeyi de içine

ala(bile)n onun üstüne çıka(bile)n diğer düşünme imkânları üzerinde de durmamız gerektiğini ifade eder. Akli düşünmek ve idrak etmek için, akli da düşünebilen imkânlarla ulaşmak gereklidir. Bu dünyayı görebilmek için dünyanın dışına çıkmak türünden bir ameliyedir, bu.

Bu bahsi fazla uzatmak istemiyorum zira tekrar belirtmek isterim ki bu yazının konusu sadece dil ile sınırlı tutuldu, diğer vasıtalar ise konu dışı bırakıldı. Bu hudutlar içinde spekülâtif veya hadsi (*intuitive/sezgisel*) olsun dilin sınırlılığı üzerinde de durulacaktır. Bu arada hemen, hadsi şekilde kullanılan dilin spekülâtif olana göre daha kapsayıcı olduğunu belirtmek isterim. Bununla bağlantılı olarak burada söylemeliyim ki iki tür bilgi ve düşünce türü mevcuttur: *Sezgisel* bilgi, mantıksal/felsefi (spekülâtif) bilgi. Sezgisel bilgi hayalgücü aracılığıyla, mantıksal bilgi ise zihin aracılığıyla elde edilir. Yine sezgisel bilgi bireysel bilgidir, tikeldir; mantıksal bilgi ise tümel bilgi olma iddiasındadır. Yani sezgisel bilgi ile imgeler, görüntüler üretilirken mantıksal bilgi ile kavramlar üretilir. Buna rağmen kavrama varmak için ilk basamağın sezgi olduğunu unutmamak gerekir (Croce, 1963, s. 3, 26'dan akt. Cömert, 2008, s. 31, 32).

Felsefi veya spekülâtif düşünme en kaba şekilde söyleyecek olursak her şeyi öznenin aklına indirgeyen bir düşünce tarzıdır. Özne için akıl ve bilimden başka herhangi bir referans kaynağı (*mysdak*) yoktur. Her şey insani düşünümün epistemik bir nesnesidir. Özne, düşünürken bir şeyi (buna kavramlar da dâhildir) ele alır, onu konu edinir ve o şey, ne ise o olarak düşünmek veya o şeyin kendi varlık-oluşsal imkânları ekseninde tefekkür etmek yerine, kendini merkeze alarak düşünmeye başlar ve sonuçta o şeyi insan idrakinin sınırlarınca belirlenmiş nesne haline getirir. Sonuçta da o, şeyin hakikati budur diyerek ortaya bir resim koyar. O şeyin "mahiyeti" artık "tamamen" ortaya konduğu iddia edilir ve o şey aslında bu yolla aklın parmaklıkları arkasına hapsedilir. Böylelikle o şey felsefe yoluyla insan idrakinin sınırlarına tercüme edilmiş, dondurulmuş, sabit ve kalıcı bir varlık haline getirilmiştir. Kısaca felsefede akıl, hakikati tüm çıplaklığı ile göster(ebil)ir şeffaf bir mekanizma olarak kabul

edilir (oysa akıl bir süzgeçtir, hem de delikleri çok dar bir süzgeç). Felsefe ameliyesi ile düşünülen ve ortaya konan şeyin başka türlü olamayacağı söylenir. Çünkü felsefe ile verilen cevap, nedir sorusunun kesin olma iddiasındaki cevabıdır. Bu durum da o şeyi sınırlamak ama aynı zamanda aklın sınırlarını da açık etmektir. Aslında hakikat, aklın ulaştığı değildir. Çünkü akıl indidir, *subjective*dir. Nitekim spekülasyon (*speculation*) kelimesi Latince ayna anlamına gelen *speculum* kelimesinden türemiştir. Bu yolla elde edilen bilgi aynadaki yansımadır; ikincildir, bilginin bizzat kendisi değildir.

Wittgenstein, filozofun bir oto-terapi vasıtasıyla yapacağı psiko-analizden sonra bilgelik arayışından bilge olmaya geçebileceğini söyler. Filozofun bilgeliği sözle aktarılamaz arı bir yaşantıdır ve bakışı şeylerin üzerine dönen ama ifade edilemeyen bir bakıştır. Burada ifade edilemeyen hedeflenir. Çünkü dilin anlatımsallığı, anlatılamaz, ifade edilemez. Dilin açıklayacağı, kendinde bir anlam yoktur. Dilin nihai anlamı, dilde ifade edilemez. Dili ifade edemeyiz çünkü onun içindeyizdir ve dil yoluyla oradan çıkamayız (Hadot, 2009, s. 60, 62; Hadot, 2009a, s. 70): “Dil içinde ifade edilebileni, dil vasıtasıyla ifade edemeyiz.” (Wittgenstein, 1922, § 4.121, s. 114). Wittgenstein böylelikle gizeme (*mistik*: Yunanca *müo* kelimesinden gelir ve susmak, sükûn bulmak demektir) açılır. Şöyle der: “Kuşkusuz bir ifade edilemeyen mevcuttur, kendini gösterir, işte gizem budur.” (1922, § 6.522, s. 161). Dil içindeyizdir, bu durum aşılamaz. Ama tam da bu aşılamaz durum içinde aşkın olan bize kendini gösterir. Böylelikle dil, dil ile temsil ve ifade edilemeyen öteyi sezmemize kapı aralar. Wittgenstein’in sözünü ettiği gizem, içerisinde dünyanın ve dilin ötesini, anlamını, ifadesini, varoluşunu ‘gördüğümüz’ bir vecde tekabül edermiş gibi görünür (Hadot, 2009, s. 61, 62). Dil ile elde edilemeyen Heidegger’in şu benzetmesindeki gibi sezgi ama özellikle onun türlerinden biri olan sanat yoluyla elde edilebilir: “Eğer pınara gidersek, eğer ormandan gidersek oraya benim pınarımdan, benim ormanımdan geçerek gideriz; bu sözcükleri ifade etmesek de formüle edilmiş hiçbir şeyi düşünmesek de.” (1950, s. 286’dan akt. Hadot, 2009, s. 64).

Wittgenstein ilaveten şöyle der: “Felsefenin maksadı nedir? Si-neğe içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek.” Şişenin içindeki sinek, yolunu şaşırmış bir filozof gibidir. Sinek camı göremediği için her uçuşa teşebbüsünde cama toslar. Filozof da dilin sınırlarını göremediği için dilin ve dünyanın sınırının üstüne üstüne gider ama her defasında ona çarpar ve sonunda mecalsiz kalır. Ama sinek de filozof da uslanmaz. Çünkü her ikisi de kendilerini çevreleyen sınırların idrakinde ve farkında değildirler. Aslında yol açıktır. Çünkü şişenin tıpası yoktur. Ancak bu ikisi, ne sinek ne de filozof yolu kendi başlarına bulabilirler. Wittgenstein her ikisine de çıkış yolunu şöyle gösterir: Felsefe yapma, yukarıya doğru “uç!” (1953’ten akt. Soykan, 2002, s. 74).

Bu aşamada kısaca şunu söylemek hiç de iddialı kabul edilmemelidir: Felsefenin sonu hakiki düşüncenin başlangıcıdır. Yahut hakiki düşünce felsefenin sonundan itibaren başlar. Çünkü hakiki düşünüm insan idrakinin sınırlarını da idrak etmeye bağlıdır ve ona dayanır. Böylelikle insan idrakinin sınırı, hakiki düşünmenin başlangıç noktası sayılabilir. Wittgenstein bunu şöyle dile getirir: Felsefi problemler “dil tatile çıktı”nda belirir. O halde gerçek felsefe kendini felsefeden sağaltmaktan ibaret olacaktır (1953, § 32’den akt. Hadot, 2009a, s. 65). Bu yüzden bazı filozofların lisan incelemeleri yapmalarının bir sebebi de felsefi girişimi ilerletmek değil, aksine onu dizginlemektir (Fogelin, 2002, s. 85).

Belirtilmelidir ki felsefe üstü diğer düşünüm vasıtalarıyla da hakikati tam anlamıyla ve tüm yönleriyle ihata etmek, kuşatmak mümkün değildir. Bunun esas sebebi işitme, görme, hissetme, tatma ve koklama kısaca beş duyumuzun sınırlarının, eşiklerinin olması gibi aklımızın, ruhumuzun, kalbimizin, gönlümüzün, sırrımızın da sınırlarının, eşiklerinin bulunmasıdır. Bu eşiklerin altındaki veya üstündeki âlemler alet ve araç kullanmayan insan için yok hükmündedir. Bu duyuların ve aklın kısaca maddi, manevi cihazatımızın bütünü-nün bizi sevkettiği dünya ve/ya bunlarla algıladığımız âlem *cognitive* dünyadır (*phenomenon*). Tamamen ve sadece algısaldır. Dünyayı idrak edebilmek için fiziken yerkürenin dışına çıkıldığında bile onun sadece bir yüzünün görülebilmesi ve görülebilen yüzlerinin zihinde

birleştirilerek bir resme ulaşılmasında olduğu gibi. Bu resim dahi, hiç belirtmeye gerek yok ki bir inşadır, bir kurgudur. Bu yüzden dünyanın bizim deneyimlerimizden müteşekkil ve ibaret olduğunu söylemek muhal ender muhaldır.

Peki tüm bu engellere rağmen “zuhurunun şiddetinden gaip olan” hakikati hangi vasıtalar ile tanımaya çalışırız? Bu vasitalardan biri yukarıda belirtildiği üzere dil ise diğeri sanattır. Ancak tekrar edeyim hakikati tanımada dil ve sanat ikinci dereceden, dolaylı vasıtalar-
dır: Maddi ve manevi vasıtalarla oluşan dolaylı ve sınırlı anlayışımız ve algımızın yine dolaylı ve sınırlı bir anlatıcılarıdır, dil ve sanat.

Hakikatin ağırlığı altında ezilen felsefenin (spekülatif düşünce-
nin) dili tutulunca, (sezgisel düşünme türlerinden biri olan) sanat konuşmaya ve şakımaya başlar. Hakikat sırrının kırıntılarının biraz büyüklerine eren özne (kişi) görebildiklerini, hissedebildiklerini ve düşünebildiklerini kısaca içini ancak sanat yoluyla boşaltabilecek, aktarabilecektir ve rahatlayabilecektir. Örneğin Uzakdoğu Zen kültürü -Günlük Alışılmış Bilinç Durumu'na yabancı olan ve bu yüzden 'müşterek gerçeklik' dilinde tanımları olmadığı için dil ile ifade edilmesi çok zor olan- latif duyguların dışı vurumudur. Yine Hayku denilen kısa ve özlü şiirler, figüratif resimler, simgesel değeri yüksek bahçe tasarımları, Ikebana, ilk bakışta anlamsız gelen hikayeler hep bu dil ile ifadesi güç duyguları aktarma girişimleridirler. Hatta kas-
ların koordinasyonun olağanüstü maharet kazanması sonucu ortaya çıkan Aikido, Tai Chi ve birkaç fırça hareketi ile yapılan kusursuz Kanji (hat sanatı) Değişik Bilinç Halleri'nin hareketli ifade tarzlarını oluştururlar (Merter, 2013, s. 98, 99).

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) şöyle yazar: “İnsanın ulaşabileceği en üst seviye hayranlıktır ve o ilk-fenomen (*Urphaenomen*) karşısında hayrete kapıldığında memnun olması ve yetinmesi gerekir. Çünkü ona bundan daha yücesi bahsedilmez. Onun sınırı budur. Ama insanlar umumiyetle ilk-fenomeni temaşa etmekle kifayet etmezler. Daha ileri gitmeleri gerektiğini düşünürler ve aynada kendilerine baktıktan sonra [aynanın] diğer tarafında ne olduğunu görmek için aynayı çevirerek aynanın arkasına bakan çocuklara benzerler.” (Eckermann, 1955, s. 298'den akt. Hadot, 2009a, s. 68).

Oysa insan haddizatında şuurlu bir aynadır, hem gösterir hem de gösterdiğini bilir. Hem kendinin yansıtıcı olduğunu hem de gösterdiği zatı bilir. Kendi üzerinde gösterdiği Tanrı'nın isim ve sıfatlarıdır. Gösterdiklerinin kaynağının kendisi olduğunu vehmederse hakikate eremez; dil içinde dolanır durur.

Giriş

*"Bir adın ortaya çıkışı her zaman büyük bir olaydır...
Yeni bir inancın müminleri kendilerine Hristiyan dedikleri gün,
ne kadar da büyük bir adım atılmıştır!"*
Marc Bloch (1886-1944) (1994, s. 133)

Her insan tabiri caizse içi kavramlarla ağzına kadar dolu şeffaf kürelerin merkezinde yaşar. Bu küre, bireyin sahip olduğu kavramların sayısı oranında genişler, şişer ve büyür. Her insan, kendi küresinin merkezindedir ve diğer insanlarla irtibata ve iletişime geçer; kendi iç heyecan (*emotion*), duygu (*sentiment*) ve hislerini (*feelings*) anlamaya ve adlandırmaya çalışır. Bir kürenin içindeki her bir kavram kürenin içindeki diğer her bir kavramla yani kendisi dışında kalan kürenin bütünüyle etkileşime girerek anlam kazanır. Aynı kavram başka bir kürede ilkinden farklı etkileşimlere gireceğinden ve değişen düzeyde algı ve anlayışla içi farklı doldurulacağından ayrı veya dereceli anlamlar kazanabilecektir. Bu makalede bu farklılıkların ortaya çıkışı doğal kabul edilecek ve sebepleri üzerinde durulacaktır; bununla beraber aynı zamanda kavramların otantik anlamlarının keşfinin gerekliliği ve sebepleri üzerine vurgu yapılacaktır. Kaldığımız yerden devam edecek olursak küreler de birbirleriyle etkileşim içindedirler, dolayısıyla kürelerin içindeki kavramlar da diğer kürelerdeki aynı (ama içi derece derece farklı olabilen) veya farklı kavramlarla iletişim halindedir. Bireylerin kürelerinin kesişme alanları içi aynı şekilde doldurulan ortak kavramların sayısı ile belirlenir. İki

kişi ne kadar ortak kavrama sahipse ve o ortak kavramlarının içini ne oranda aynı şekilde dolduruyorlarsa bunların kürelerinin kesişme alanları o kadar büyüktür. Bu anlaşma zemininin de genişliğini işaret eder. Wittgenstein bunu bir örnekle şöyle izah eder: “Birini alışverişe gönderiyorum. Ona üzerinde ‘beş kırmızı elma’ yazan bir kâğıt parçası veriyorum. Kâğıdı alıp satıcıya götürüyor, satıcı üzerinde ‘elma’ yazan kasayı açıyor, sonra listede ‘kırmızı’ sözcüğünü arıyor ve o sözcüğün karşısındaki renk numunesini buluyor, sonra sayıları ezbere bildiğini varsayıyorum, ‘beş’ sözcüğüne kadar sayıyor ve her sayı için kasadan renk numunesiyle aynı renkte bir elma alıp kenara koyuyor. İşte sözcüklerle bu şekilde çalışılır.” (Fogelin, 2002, s. 84). Daha soyut kavramlar için (örneğin sadakat) bireyin algı ve anlayışının kavramların içeriğinin doldurulmasındaki etkisi daha çok olur. Elma birçok kimse için elmadır ve olmazsa olmaz şartlar ile olmasa da olur hususiyetleri üzerinde çok rahat anlaşılabilirken sadakat için aynı şeyi söylemek zordur. Bununla ilgili bir örnek için ilerleyen sayfalarda Wittgenstein’in verdiği bokböceği örneğine bakılabilir.

Buna karşın dünya üzerinde birebir tamamen örtüşen iki küre dahi bulunabileceğini sanmıyorum. Çünkü her insanın bilişselliği (*cognition*) yani maddi-manevi cihazât bütünlüğü kendine hastır. Kimi daha iyi işitir, kimi daha iyi görür, kimi daha iyi tad alır, kimi daha iyi koku alır, kimi daha iyi hisseder, kiminin heyecanları, duyguları ve hisleri daha yoğunudur, kiminin ise daha sönük. Bu sebeple kavramların algılanması farklılaşır.

Pekiye nedir bu kavram denilen şey?

Kavramın ne olduğunu belirtmeden önce bu kısımda kavramları ele alırken kullanacağım tanım ve tarif kelimeleri arasında fark gözettiğimi söylemek isterim.

Tanımlamak hayali ya da gerçek bir varlığı isim ve sıfatlarını gözönünde bulundurarak çerçeve içine alıp bir cümle ile aktarmaktır ve en temel özelliği efradını cami ağıyarını mani olmasıdır (yani onu oluşturan tüm fertleri içerir ve ilgisiz olanları ise dışarıda bırakır).

Tarif ise o oluşun parçalarını, bir araya gelme sıra ve oranlarını ve nihai aşamada takdim süreçlerini bildirir. Wittgenstein’a göre bir şeyin nasıl olduğunu söylemek yani tarif etmek, onu dile getirmektir; bir şeyin ne olduğunu söylemek yani tanımını vermek ise o şeyin varlığından sözettir (Soykan, 2002, s. 43).

Bir örnek vererek izah etmeye çalışayım: *“Hımm yediğimiz bu enfes şey de neyin nesi?”* sorusuna *“Efendim, bu acı (bitter) çikolata ve karamelize fındık parçalı rulo pasta”* dediğiniz zaman tatlıyı tanımlamış olursunuz. *“Aaa nasıl yapılıyor?”* sorusuna verilen cevaba ise tarif denir. Tarife önce şu kadar yumurta, şu kadar süt, şu kadar margarin, şu kadar çikolata, şu kadar şeker, şu kadar fındık vs. diye malzemeyi sayarak başlarız. Sonra bunların sırasıyla ve belli miktarlarıyla karıştırılma ve pişirilme süreçlerini yine sırasıyla aktarıyoruz. Son olarak da şekliyle ve sunuşuyla ilgili yapılması gerekeni söyleriz. Şekil ve sunuş yani dış görünüş de önem arz eder. Nitekim fırından çıkan bu pastayı bir karıştırıcı vasıtasıyla küçük parçalara ayırıp bir tepside sunsak kimse buna rulo pasta diyemeyecektir; hatta pasta bile diyenin çıkacağını sanmam. Zira şekil özden ayrılabilir mi yeniden ve tekrar tartışılabilir bir meseledir. İşte tüm bu sürece tarif denir. Tarifte hiçbir unsurun dışarıda bırakılmaması ve ölçünün tam olarak verilmesi elzemdir. Aksi takdirde tarif eksik veya hatalı olacaktır.

Kısaca bir nesnenin kavramına sahip olmak demek hakikatini (*ideayı*) bilemesek de onu tanımlamak ve tarif etmek demektir.

Kavramın Tanım ve Tarifi

Kavram kelimenin ruhudur.

Kavram (*mefhum/concept/Begriff*) nesnelerin ve olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ortak isim altında toplayan soyut tasarımdır. Bir kavram böylelikle bir nesnenin, durumun veya fenomenin genel ve soyut temsili haline gelir.

Terimler (ıstılah/term(inology)) ise özel uğraş alanına ait hususi kavramlardır. Örneğin mimarlıktaki “eli belinde” bir terimdir.

Mefhum ile ıstılah arasındaki ilişki şu şekilde kurulabilir: Külli (idea)>Mefhum (kavram)>Istılah (terim). Mefhumlar külliden çıkarılırlar; ıstılahlar da mefhumların özel halleridir. Yani kavramlar nesnelerin soyut tasavvurları iken bu tasavvurların özel dildeki karşılıklarına terim denir. Örneğin nesnellik bir kavramdır, tarih uğraşısında kullanılan nesnellik ise terimdir.²

Kavramlar bir yönleriyle de üçe ayrılırlar: Zihni temsiller (sadece zihinde bütünlüğe sahip olanlar), beceriler ve soyut nesneler. Kavramlar ayrıca *a priori* veya *a posteriori* olarak da ikiye ayrılabilirler:

A priori olan kavramlar örneğin inançlılar için insanlığa Tanrı tarafından öğretilen kavramlardır. *A priori* olan kavramların bir başka çeşidinde kavramlar kendilerine tekabül edecek herhangi bir gerçekliğin zuhurundan önce icat edilirler. Örneğin liberalizm kavramı liberalizmin ortaya çıkışından önce 1810 civarında şekillendirilmiştir. Bu durum komünizm kavramı için de geçerlidir. Komünizm önceden tasarlanmış bir geleceği temsil etmekle bu türden kavramların dikkat çekicilerinden biridir. Sovyetler Birliği’nin erken döneminde Karl Marx (1818-1883) yorumcuları orada sosyalist bir toplumda yaşadıklarını ancak sürekli daha mükemmel ve komünist bir geleceğe doğru hareket halinde olduklarını söylüyorlardı (Koselleck, 2009, s. 93).

A posteriori kavramlar ise gözlem, deney ve deneyimlerden yola çıkarak oluşturulur. Bu oluşturma işlemine *mantıkî ameliye* denir. Bu

2 “Tarihsel nesnellik” kısaca tarihçinin kullandığı belirli malzemeler ile ulaştığı sonucun bir başka tarihçi tarafından kabul edilmese de ret de edilememesidir. İkinci tarihçi ilk tarihçinin ulaştığı sonucun da ulaşılabilir olduğunu ve yanlış olmadığını ama kendisinin aynı malzemeyle başka bir sonuca ulaştığını söyler. Bu durum ilk tarihçinin ulaştığı sonucun yanlış olduğunu göstermez. Bu bakımdan tarihsel nesnellikte yanlış olmayan herkesçe kabul edilmesi gereken doğru demek değildir; ancak reddedilememesi, gerek şarttır. Buna karşın doğa bilimlerinde yanlış olmayan doğrudur; doğru olmayan ise yanlış.

bir tümevarım yöntemidir. Bu ameliyede önce çokluğu araştırma, karşılaştırma yapılır (*doxa*); ardından tefekkür gelir, benzerlikler, farklılıklar ve değişkenler üzerinde düşünülür; son aşamada ise değişkenleri, farklılıkları atarak soyutlama ile kavram elde edilir. Örneğin iğne yapraklı büyük bir bitki, sarı/yeşil uzun meyveli büyük bir bitki ve bir de kırmızı yuvarlak meyveli büyük bir bitki görüyorum. Burada da iğne, yaprak, bitki, meyve örneğinde de görüldüğü gibi insan bir kavramı elde etmek için yine mevcut kavramları kullanmak zorunda kalır. Bu en eski tarihler için de geçerlidir. Ancak var olan kavramlar kullanılarak yeni kavramlar elde edilebilir.

Mantıkî ameliyede öncelikle bu nesneleri birbiriyle karşılaştı- rırım. Karşılaştırma yaparken önce aralarındaki farklara sonra benzerliklere bakarım. Çünkü dilsel değer çoğunlukla bilinçdışı şekilde farklılaşma üzerine yükselir; daha sonra ortak/benzer yönlerine temayül eder. Karşılaştırmada ilk göze çarpan gövdelerinin, dallarının, yapraklarının ve meyvelerinin birbirinden farklı olmasıdır. Buna rağmen aralarında ortak olarak gördüğüm üçünün de gövdeye sahip olduğu, dallarının bulunduğu, yaprak ve meyvelerle bezeli olduklarıdır. Sonuçta bunları farklı büyüklükleri, renkleri ve şekillerinden soyutlayarak zaten idealar dünyasında var olan nesnenin yansıması olan bir kavrama ulaşıyorum ve bu kavrama “ağaç” derim.

Kısaca tekrar edelim kavram, bir türün mensupları arasındaki benzerlik ilişkisidir. Bu şu anlama gelir: Bir kavramın gösterdiği, işaret ettiği aileye mensubiyet için olmazsa olmaz şartlar ile olmasa da olur özellikler vardır. Bu olmazsa olmaz şartlar ile olmasa da olur özelliklerin tamamını bünyesinde barındıran, ailenin en iyi mümessilidir. Örneğin bir köpek üç ayaklı da olsa köpek kavramı ile anlaşılan aileye mensuptur (Murphy, 2002). Kulakları olmasa, gözleri olmasa, kuyruğu olmasa, dört ayağının hiçbirisi dahi olmasa, evet o yine de bir köpektir. Çünkü onu kavramın en iyi mümessiline benzetererek ve karşılaştırarak sonuç çıkarırız.

Bu hal şundan kaynaklanır: Felsefî düşünmenin vazifesi varlığın özünü kavramaktır. Felsefî düşünme bunu, kavramlar düzeneğini

yaratıcı ve inşa edici şekilde geliştirmek suretiyle yapar. Belki de felsefeyi ideanın en iyi yansımına/mümessiline ulaşma çabaları olarak tanımlayabiliriz. Düşünme bir usul dairesinde ilerleyerek idealar dünyasında bulunan nesnelerin fenomenal âlemdeki (şahadet âlemindeki) yansımalarından yola çıkarak kavramlarını üretir ve kavramlar arasında mantık halkalarını kullanarak kavram zincirlerini ortaya koyar (Gökberk, 1974, s. 449, 450). Eğer bir kavram diğerleriyle birleşmezse ne düşünce ne söz ne de mantık ilmi mümkün olur (Bolay, 1990, s. 15).

Kavramın tanım ve tarifi ile ilgili olarak temas edilmesi icap eden bir mesele daha var: Lafız-mana veya mefhum-maksad ilişkisi. Bu ilişki bu makaleden başka bir yerde daha derinlemesine incelenmeyi hak etmektedir. Semantik uzmanı Samuel Ichiye Hayakawa (1906-1992) bu ilişkiyi bir temsil ile güzel anlatır: “Kelimeler bir araziye tarif eden haritalara benzerler; yani araziye yalnızca kullanılan ölçek nispetinde tarif edebilirler. Harita arazinin yalnızca sembolüdür; bir haritanın arzın ihtiva ettiği her şeyi tarif etmesi nasıl mümkün olabilir? Bir harita araziye ne ölçüde delalet ederse kelimeler de gerçek manayı ancak o ölçüde tarif edebilirler. Demek sözün sihri söylediğimiz ismin gerçeğe delaleti kadardır.” (“Felsefe ve dil,” 2014, s. 11). Derece sıcaklığı göstermesine rağmen kendisi ısı kaynağı değildir. Ayna bir zatı göstermesine rağmen o zatın isim ve sıfatlarını sadece yansıtır, o isim ve sıfatların sahib-i hakikisi değildir. Yine Ay, Güneş’in ışıklarını göstermesine rağmen ışık kaynağı değildir. Evet, lafız ile mana arasındaki münasebet bu ilişkilerdeki gibidir: Lafız manayı elinden geldiğince, gücü, kudreti nispetinde yansıtır; ancak lafzın da kendinde bir gücü vardır. Nitekim *kalpsiz* (merhametli olmayan) yerine *yürek-siz* (korkak) ve *gönülsüz* (isteksiz), *uslu* (söz dinleyen) yerine *akıllı* (zeki ama yaramaz olabilir), *başsız* yerine *kafasız*, *yüzsüz* yerine *süratsiz* dediğimiz zaman anlam değişir ve işaret ettikleri mana farklılaşır. Yine kelimelerdeki bu gücü şu kullanımlarda da görürüz: *Sayısız* kum tanesi yerine *rakamsız* kum tanesi, *idam sehpa*sı yerine

idam masası veya idam taburesi, elektrikli sandalye yerine elektrikli koltuk, tekerlekli sandalye yerine tekerlekli koltuk, kara gün yerine siyah gün veya kara cahil yerine siyah cahil diyemeyiz (Bu durumu kabul etmeyen farklı bir görüş için bkz. Baydur, 1951; 1951a). Kısaca herhangi bir kimsenin yabancı dilde kullandığı kelimeler ruhsuz birer beden, cansız birer ceset gibidir. O yüzden o kişi kendi için yabancı olan dil içinde o dili anadili gibi konuşsa dahi rahatlıkla kelime ikamesi yapabilir ve bunu yaparken o *kültürden*, o *habitustan* gelmediği için (o kültüre ve o habitusa vakıf olmak yetmez, çünkü dışarıdan birinin vakıf olması sadece ezberlemiş olması anlamına gelir) hata yaptığını fark etse bile vahim bir hataya düştüğünü bilemez; oysa o dili anadili olarak bilenler için kelime ikamesi şahsiyet kaybı anlamına gelir.

Çevrimiçi ve Çevrimdışı Düşünme

Bunun yanında tüm türler arasında sadece insan, kavramlara eşlik eden simgeleri de öğrenebilir. İnsan bunu doğuştan getirdiği yetenek ile yapar. Yalnızca insan beyni kültürel simgeler ortaya koyabilir. Beyinde kelimeler yoktur, imgeler de yoktur; aynı zamanda düşünceler de mevcut değildir. Söz konusu olan sadece sinyal hızının azalıp arttığı, sinyallerin her yöne gönderildiği kesintisiz bir sinir sistemi etkinliğidir (Bickerton, 2012, s. 207). Bununla birlikte yapılan bir dizi yeni araştırmaya göre sadece insan değil ama diğer primatlar, bazı memeliler, kargağiller ve bazı balıklar da sayısal ve uzamsal kabiliyetlere sahiptirler. Trondheim Üniversitesi'nden (Norveç) May-Britt Moser (1963-) ve Edvard Moser (1962-) ile Londra Kolej Üniversitesi'nden John O'Keefe'nin (1939-) yetkinlikle gösterdikleri gibi yavru fareler uzamsal yön bulma sistemiyle mücehhez doğmaktadırlar. Bunun gibi tüm hayvan türlerinin de içinde bulundukları sayısal ve uzamsal yapı arz eden çevreyle etkileşime girdiklerini biliyoruz (Dehaene, 2012, s. 22-24). Neredeyse tüm canlı organizmalar bir şekilde birbirleriyle iletişim kurarlar: Ateşböcekleri parıldar; kurbağalar vıraklar; cırcırböcekleri, çekirgeler bacıklarını

bacaklarına, kanatlarını kanatlarına sürterek cır cır sesi çıkarırlar; kuşların çeşit çeşit incelikli ötüşleri vardır; kurtlar ulur, yunuslar sonar sinyali gönderir, ısıklık çalar; bazı kertenkeleler boyunlarında ki keseleri şişirir veya renk değiştirirler; arılar dans eder; karıncalar kimyasallardan faydalanır. Bunların tamamı baştan itibaren iletişim kurmaları için tasarlanmıştır. Hayvanlar kendi aralarında dil değil iletişim sistemi kullanırlar. Herhangi bir türün iletişim sistemi sadece ve ancak o türün ihtiyaçlarını karşılamak için tasarlanmıştır, iletişim sistemleri arasında aslında kademe veya hiyerarşi yoktur. İnsan merkezci önyargıya göreyse iletişim sistemleri arasında hiyerarşi bulunur ve dil bu hiyerarşide en üstte durur. Oysa hayvan iletişim sistemleri dilden bütünüyle farklıdır. Çünkü hayvan iletişim sistemleri belirli şartlara bağlı olarak ortaya çıkarlar. Örneğin saldırgan tutum, çiftleşecek eş arama, bir yırtıcının boy göstermesi, yiyecek bir şeyler bulmak vb. Bu sistemler bu şartların dışında kullanılırsa bir anlam ifade etmezler. Oysa dildeki kelimeler hangi şartta kullanılırsa kullanılınsınlar anlamlıdır. Örneğin “Dikkat, kaplanın teki üzerine atladı atlayacak” dersem latife ettiğimi anlarsınız ama yine de zihninizde hemen bir kaplan kavramı belirir (Bickerton, 2012, s. 17, 20-22, 26).

Hayvan iletişim sistemleri ile dil arasındaki farkların en temeli düşünme işi ile ilgilidir. Düşünme en kısa şekliyle her türlü zihinsel hesaplama olarak tanımlanabilir. Yukarıda ele aldığım düşünme türlerinin yanısıra başka bir tasnifle iki tür düşünme türünden daha söz edebiliriz: Biri çevrimiçi düşünme, diğeri çevrimdışı düşünme. İlk düşünce türü beynin standart işidir. Düşünen organizmanın tam o an dış dünyadaki nesnelerle ve hadiselerle etkileşime girmesinin sonucu gerçekleşen düşünme işidir. Çevrimiçi düşünmenin aşamalarını organizma dışı hadiseler tetikler. Çevrimiçi düşünce dizisinde her aşama bir sonrakini tetikler. Diyelim ki bir koku tespit edildi; bu koku öteki kokularla ve onların olası kaynaklarıyla kıyaslanır; kokunun, sonuçta mesela bir yırtıcıya ait olduğu belirlenir. Fakat kokunun kuvveti ve mevcut rüzgâr koşulları hesaba katıldığında bunun muhtemelen uzakta bir yırtıcı olduğuna karar verilir. Sonuçta

iki mesaj gönderilir: Biri kaslara gider ve hareketsiz kal der; öteki dikkat merkezine gider ikinci bir emir gelene kadar teyakkuzda ol der. Çevrimiçi düşünmede son aşama çoğunlukla vücuda verilmiş bir talimat olur, hatta bu talimat sadece hiçbir şey yapma da olabilir. İkinci düşünce türü ise dış dünyada olan bitenle zorunlu veya dolaysız bağlantısı olmayan düşünme işidir. “Gül kırmızıdır” dediğim zaman bu bütünüyle beyin içinde üretilir ve orada gerçekleşir. Çevrimdışı aşamalar da dış olaylar tarafından tetiklenebilir ama bu şart değildir ve çoğunlukla da öyle olmaz. Çevrimdışı düşünmede hiçbir aşamanın bir sonrakiyle bağlantılı olması zarureti de yoktur. Gülü önce, kırmızıyı sonra düşünebiliriz veya sırası tam tersi olabilir. Hatta aynı anda bile düşünebiliriz. Çevrimdışı düşünmede aşamalar vardır ama son aşama diye bir şeyin olmasına gerek yoktur. Bu konuda eyleme geçmek bir yana, kırmızıyı veya gülü ya da her ikisini bir araya getirmeksizin de düşünebiliriz (Bickerton, 2012, s. 205-207).

Kısaca hayvanların yapamadığı şey, etrafta gerçek bir kaplan bulunmadığı zaman kaplanlar hakkında düşünebilmektir. Bunun sebebi onlarda sırf kaplan simgesi olarak iş gören sinir hücresinin veya sinir hücresi kümesinin olmamasıdır. Beyni bütünüyle kaplayan sinir öbekleri dış dünyadan gelen tüm görüntülere, seslere ve kokulara, elektrik sinyali gönderme hızlarını değiştirerek tepki verir. Tüm sinir öbekleri içinde bazı sinir hücreleri kaplandan gelen görüntüye, sese, kokuya tepki verir. Bir kaplan görüntüsü bu sinir hücrelerinden “yeterli” sayıda hücreyi tetiklerse hayvan teyakkuz durumuna geçer, belki de uyarı seslenişinde bulunup uygun eylemi yerine getirir. Ama tekrar edeyim insandakinin tersine sırf kaplanı temsil eden sabit ve kendi içinde bağlantılı bir sinir hücresi takımı hayvanlarda yoktur. İnsanda kaplan için bir kelime veya işaret varsa böylesi sinir hücresi takımları da bulunmaktadır demektir (Bickerton, 2012, s. 220).

İnsanda kavramlar mevcuttur. Kavramlarla kastedilen tetikleyici bir etkenle gelip giden (çevrimiçi) değil, beyinde sabit meskeni olanlardır. Düşünmenin kelimelerle bağlantılı olmadığı savunular

da vardır. Yukarıda da belirtilmeye çalışıldığı üzere insan dışı canlılar da düşünürler. Ancak bu canlılar çevrimiçi düşünürler. Bulundukları iş ile ilgili her türlü hesaplamayı yaparlar. Koşturan bir tavşana doğru alçalan bir kartal, tavşan yön değiştirdiğinde milisaniyeler içinde yolunu tekrar hesaplar. Belki burada itiraz olarak şu söylenebilir: Kartal yaptığı hesaplamanın bilincinde değildir. Doğru, fakat kartalın yaptığı bu işlem düşünmek değil midir? Bu soru ile bağlantılı olarak yukarıda da belirtildiği üzere insan da çevrimiçi düşünebilir, hatta aynı anda hem çevrimiçi hem çevrimdışı düşünebilir. Örneğin bildik bir yolda otomobil sürerken otomatik pilotta süreriz: Elimiz ayağımız istedik ve otomobil sürerken zamana, hıza, mesafelere dair hesapları bilinçsizce yaparız (çevrimiçi düşünürüz); aynı anda aklımız ise mesela bir sene önceki yaşanmış ve çözülmüş kişisel veya mali yaşantımızın bir sorunu ile meşguldür (çevrimdışı düşünürüz). Ancak dikkati çekmek isterim ki çevrimiçi düşünce ile çevrimdışı düşünce arasındaki fark, bilinçle bilinçsizlik arasındaki fark değildir. Fark şudur: Çevrimiçi düşüncede hakkında düşündüğümüz şey tam önümüzdedir, çevrimdışı düşüncede ise düşündüğümüz önümüzde olmaz. Ayrıca çevrimiçi düşünce bilinçli de olabilir bilinçsiz de. Örneğin yazılı bir talimata bakarak yeni bir eşyanın montajını yaparken bilinçli çevrimiçi düşünce mevcuttur. Buna karşın çevrimdışı düşünce mutlaka bilinçli olmak zorundadır. Çünkü tanımı gereği hakkında düşünülen şeyler orada yanınızda değildirler. Yanınızda ise sadece beynimizde sabit meskenleri olan kavramlardır.

Kavramların Kelimelerle İlişkisi

Kelimelerin kavramlarla ilişkisi şu şekildedir: Kelimeler kavramların sahip olduğu beyne sabitlenen kalıcı çapalardır; tüm görüntüleri, sesleri, kokuları, kavramın atıfta bulunduğu her şeye dair bizde olan muhtelif bilgileri bir araya toparlayan araçlardır (Bickerton, 2012, s. 221). Örneğin *masa*, olmazsa olmaz şartları ve olmasa da olur özellikleri bünyesinde barındıran (mesela dört bacaklı, yarı bele kadar gelen yüksekliğe ve üstü düz bir satha sahip) mükemmel bir mümessil vası-

tasıyla mevcut bir kavramdır ve bu kavram *masa* kelimesi (veya *table* veya *la table* gibi başka dildeki bir kelime) ile beynimizde sabit bir yere sahiptir. Yani biz mesela *table* kelimesini duyduğumuzda zihnimizde *masa* ideasının mümessili olan bir *masa* kavramı canlanır. Ama bu esnada masanın fiziki özellikleri ve emsallerinin zihnimizde canlanması gerekli değildir, çoğunlukla da canlanmaz zaten.

Burada hemen bir parantez açarak söyleyeyim, masada olduğu gibi bazı kavramlar farklı dillerde farklı kelimelerle ifade edilseler de gösterdikleri aynıdır: Ağaç, tree, l'arbre...; balık, fish, le poisson...; gezegen, planet, la planete... Buna rağmen bir Fransız için ağacın ifade ettiği anlam dünyası ile bir Türk'ünün aynı olması beklenmez. Bunun yanında zihni temsiller türündeki kavramlar farklı dillerde farklı kelimelerle ifade edilirler ve gösterdiklerinin de farklı olması beklenir. Alman düşüncesinin büyük üstatlarından olan Friedrich Schleiermacher'e (1768-1834) göre dil, özel bir düşünme biçimini ifade eder ve bu özel biçimde söylenenler başka dillerde asla aynı anlama gelmezler (Kedourie, 1971, s. 56, 57). Wilhelm von Humboldt (1769-1859) da dil üzerinde benzer bir vurgu yapar. Ona göre de milletleri birbirinden ayırt eden temel olgu dildir ve milletler seciyelerini dilleriyle belli ederler (Akarsu, 1984, s. 50). Örneğin medeniyet, civilization; Allah, God, le Dieu, der Gott...; insan, human, l'être humain...; devlet, state, l'état, das Staat, polis... Marc Bloch da aynı kanaattedir; der ki "Yabancı dildeki kelimeler sıradan nesne veya eylemlere tekabül ediyorlarsa bu işte pek zorluk olmaz; her kelime haznesinin genel geçer parçası olan bu gibi kelimeler kolaylıkla birbirlerinin yerine geçebilir. Ama bir toplumun kendine özgü hayatını derinlemesine etkileyen kurumlar, inançlar, adetler söz konusu olduğunda bunların başka bir dile aktarılması tehlikeli bir girişimdir. Bu durumda başka bir çaremiz olmadığına göre açıklamak koşuluyla özgün terimi muhafaza ve her türlü müteakabiliyet denemesini reddetmek gerekir." (Bloch, 1994, s. 128, 129.)³ Mesela Reich, Şansölye, çar, timar, yeniçeri, sadrazam vs. hepsi çevrilmeden olduğu gibi bırakılmalıdır.

3 Bloch bu ikinci türdeki kelimelerin çevrilmiş olması ile karşılaşan tarihçiye bir vazife yükler ve tarihinin çalışmayı tersten başlatarak terimlerin orijinallerine gitmesi gerektiğini belirtir (1994: 130).

Bu bakımdan kavramlar düşünmenin temel malzemesi, yapıtaşlarıdır. Kelimeler ise kavramların yerine geçmiş birer sembol. İdeanın yansıması olarak ortaya çıkan kavram, kelimeye bağlanan anlamdır. Tam bu aşamada bir sorun ortaya çıkar: Acaba kelimeler bağlandıkları kavramları olduğu gibi temsil edebiliyorlar mı? Yani kelimeler kavramın delalet ettiği bütün anlamları olduğu gibi yansıtabiliyorlar mı? Benzer sorun kavramların ideaları temsillerinde ve ideanın bütünlüğünü yansıtıp yansıtamamalarında da mevcuttur. Kavram ile kelime arasındaki sorun beraberinde iki soruyu gündeme getirir: Nasıl düşünmeliyim ki bilgim doğru olsun? Nasıl anlatabılır ki bildiğimi doğru iletmış olayım? (Bingöl, 2012, s. 16). Bu iki sorunun cevabı iletişimin mevcudiyetini ve sağlıklı akışını derinden etkiler.

Tarihiçi ve Tarih dışı Düşünme

Tüm canlı türlerinin sıkışıp kaldığı şimdiki zamandan ve mekândan çıkışın ne kadar zor olduğu aşîkardır. Yukarıda da değinildiği gibi çıkış için ilk şart kavramları oluşturmaktır. Bu manada kavram, atıfta bulunulan varlıkların belirli örneklemelerine hapsolmamış zihinsel gönderme simgeleri demektir. Hem lisanda hem de düşüncede ancak bu soyut simgeler sayesinde insan zamanda ve mekânda zihinsel olarak yolculuk yapabilir; serbestçe dolaşılabilir hale gelir (Bickerton, 2012, s. 230). Nev-i şahsına münhasır olanla ilgilenen ve olanları cihanşümul değil ama zaman ve mekâna kayıtlı kabul ederek ele alan tarih uğraşısı açısından kavramsallaştırmanın işlevi benzerdir: Nasıl çevrimiçi düşünce şimdiki zaman içinde sıkışıp kalmışsa tarih uğraşısı da geçmiş zaman içinde sıkışıp kalmıştır. Nasıl ki hayvanlar şimdiki zaman (şu an) hapishanesinde yaşıyorlarsa tarihçilere göre de tarihi olaylar geçmiş zaman (o an) hapishanesinde yaşanmışlardır ve bu yüzden tikel olaylardan tümele gidecek yollar bulunmaz. Evet, tarih uğraşısı yapılırken de kavramlar kullanılır, böylece çevrim dışı düşünme başlar, ancak bununla beraber kavramsallaştırmalardan tarih uğraşısının

doğası gereği mümkün merteye uzak durulur. Tarihçi mesela 1917 Eylül-Ekimi Moskova'sının Kamovniki'deki işçi hareketini inceler. Ama "işçilik" ve "sınıf bilinci" gibi kavramsallaştırmalar yapmaktan sakınır. Aslında yapılan bu türden kavramsallaştırmalar ile kişi geçmişte sıkışıp kalan tarih hapishanesinin zaman ve mekân kayıtlarından müteşekkil demir parmaklıklarının arasını bir nebze esnetip başını dışarıya çıkarabilir, tikelden bir nebze tümele doğru yolculuğa çıkabilir. Buna rağmen tarihçi, geçmiş zamanda ele aldığı hadiseyi açıklarken kullandığı kavramların dahi cihanşümül olmadıkları ve onların da (diakronik/dikeyine ve senkronik/yatayına) birer tarihe sahip olduklarını düşünür. İşçi dediğinde, hareket dediğinde bunların bugün anlaşıldığı gibi anlaşılmadığının, o yer ve zamana özgü anlamlar içerdiğinin bilincindedir. Bu bakımdan idealar sabit iken kavramlar içerik olarak değışkendirler.

Çünkü belirttiğim üzere kavramlar zaman içinde (diakronik) ve mekânlar (senkronik) arasında yolculuk yaparlar. Kavramlar bu yolculukları esnasında anlam kaymaları, muhteva değışimleri yaşarlar. Anlam kaymaları daha ziyade mekânlar arasındaki yolculukları esnasında vücuda gelir. Kavramı ithal eden toplum aynı anda o kavramın tarihini de ithal edemediği için ithal edilen kavramın tarihsel olarak doldurulmuş içi genellikle alınamaz ve yerel bir yoğrulmaya tabi tutulur (Kılıçbay, 1994, s. 15). Örneğin Fransızların *laïcité* kavramı Türkiye'ye laiklik olarak ithal edildiğinde bu durum aynen yaşanmıştır. Kavramlar zaman içinde yolculuk yaparken de anlam değışikliğine uğrarlar. Bu değışiklik hızı toplumun büyük kısmının tabi olduğu değışim hızıyla uyumlu olduğunda iki nesil arasındaki değışiklik fark edilemeyecek kadar küçüktür ve yeni doğanlar ile yeni nesle dâhil olan çocuklar kullanılması istenen kavramları öğrenerek nesiller arasındaki semantik bağlantının oluşmasını sağlarlar. Bu değışiklik hızı toplumun büyük kısmının tabi olduğu değışim hızından fazla olduğunda ise iki nesil arasındaki fark bariz olur. Örneğin Türkiye'de durum ikinci hal üzere cereyan etmiştir. Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre

sonra resmi makamlar yazıda ve dilde yaptığı yenilikler ile toplumun değişiminden daha hızlı bir şekilde yeni kavramlar ürettiği ve kavramların içlerini değiştirdiği için nesiller arasında kopukluğun boyutları ürkütücü seviyeye ulaşmıştır. Aradan seksen küsur yıl geçmesine rağmen ihdas edilmeye çalışılan yeni kavramlar o kadar hızlı üretilmiş ve eski kavramların manaları o kadar hızlı değiştirilmiştir ki örneğin bugün üniversitede okuyan gençlerin çok büyük kısmı *kurultay* veya *erdem* dendiğinde bu kavramları doğru dürüst tanımlayamaz veya tarif edemez hale düşürülmüşlerdir.

Yanlış Kavramsallaştırmalar

Bu arada kavrambilimin (*semasiology*) ne olduğunu belirtmek gerekir. Kavrambilim dilsel gösterge>kavram>gösterilen şeklinde ilerler. Gösterilen>kavram>dilsel gösterge (anlatım/sözcük) şeklinde ilerleyen süreci inceleyen bilime ise adbilim (*onomasiology*) denir. Kavrambilimde bir sözcüğün önce bağlamları ve içinde yer aldığı paradigmlar incelenir. Daha sonra bu sözcüğün bağlı olabileceği kavramsal alan belirlenir.

Buna rağmen yanlış kavramsallaştırmalar (*misconception*) da yapmak mümkündür. Bunun temel sebebi olmazsa olmaz şartların iyi tespit edilememesidir. Örneğin bir balina ve yunus, balık değil memelidir. Ama şekle bakılarak yapılan kavramsallaştırma yüzünden insanlık bunları zamanında balık sınıfına dâhil etmiştir. Daha sonra kavramsallaştırma şekle değil de solunum sistemine bakılarak yapıldığında yani solunum sistemi olmazsa olmaz şartlar arasına konulduğunda bu ikisinin balık olamayacağı söylenmiştir. Böylelikle balık kavramının olmazsa olmaz şartlarından biri solungaçlara sahip olması olarak belirlenir. Balina ve yunus ise akciğer solunumu yapmaktadırlar.

Yanlış kavramsallaştırmanın altında yatan sebep yukarıda da belirtildiği gibi mantıkî ameliye süreçlerinde yapılan hatalardır. Ancak esas sebep genellikle karşılaştırma yaparken bilgisizlikten

kaynaklanan yetersiz gözlem ve/ya yetersiz deney yürütülmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanında tefekkür ve soyutlama aşamalarından da hata sadır olabilir. Bu genellikle insanın *cognitio*nu (yani maddi ve manevi cihazâtının eşikleri) ile ilgilidir. İnsan bir balınayı veya bir yunusun iç organlarını ve sistemlerini tam inceleyemeden bunları da balıklar sınıfına dâhil edebilir veya görme eşiği yüzünden gelişmiş teleskopları kullanmadan önce Plüton'u gezegenler sınıfı içinde sayabilir. İnsan sahip olduğu maddi ve manevi cihazâtın eşikleri yüzünden bir kavramın olmazsa olmaz şartları ile olmasa da olur özelliklerini yanlış tayin ve tespit edebilir. Bu eşiklerin sınırlarını belli araç ve aletlerle genişlettiğinde ise daha önce yaptığı hatalı kavramsallaştırmalarının farkına varabilir.

Kavramsallaştırmanın Beşeri ve Toplumsal Bilimlerdeki Yeri ve Önemi

Her bilimin bizatihi bir dil olduğunu biliyoruz. Pekiyi bu dil nasıl bir dildir? Bilim birbirine herhangi bir yöntemle bağlı, doğrulukları öne sürülen bir takım önermelerin meydana getirdiği sistemli bir bütündür, bu bütün bir dil oluşturur (Hızır, 1987, s. 88). Kimya bir dildir, matematik bir dildir, psikoloji bir dildir vb.

İnsani ve toplumsal bilimler içinde tarih uğraşısının ise özel bir yeri vardır. Yukarıda belirtilmeye çalışıldığı üzere tarihin kuramsallaştırma ve kavramsallaştırmayla arası iyi değildir. Diğer bilimlerin ise kuramsallaştırma ve kavramsallaştırma ile araları derece derece tarihe göre daha iyidir. Örneğin toplumsal bilimlerden olan psikoloji, sosyoloji, siyaset bilimi adeta birer kavramsallaştırma fabrikası gibi çalışırlar. Tarih ise nev-i şahsına münhasır olana nazar etme iddiasını en keskin şekilde ifade etmekte olduğu için kavramsallaştırma sürecine belki de en düşük seviyede katılandır. Nev-i şahsına münhasır olanla ilgilenen kişiye özel psikoloji akımı dahi genel kavramları istimal ederek insan teklerine uygulamaya çalışmaktadır.

Buna rağmen tarih uğraşısı da bilimin genel tanımına uygun olduğundan o da bir dildir ve her gerçek bilim gibi tarih de semantik bir sistemdir. Ancak yapısı gereği tarihte pragmatik yan (yani konuşana, yazana göre değişim gösterme hali) diğer bilimlere göre çok daha belirgindir (Hızır, 1987, s. 88).

Tarih malum olduğu üzere iki türe ayrılır: Biri olayları nedensellik veya başka bağıntılarla ele alarak birbiri ardına ekleyerek yapılır, *vaka-nüvislik* gibidir. Konusu olaylardır (hadiseler). Diğer tür ise olguları (vakıaları) ele alır ve ilk türden gelen verileri yorumlar, buna da *tarihçilik* diyoruz. İlki bir konu dilidir, konusu olaylardır. İkincisi ise hem olayları incelediği için hem konu dilidir hem de ilkini konu edindiği için bir üst-dildir.⁴ Tarihçilikte böylelikle ortaya karma bir dil çıkar. Bu dilin bazı sınırları vardır. Nitekim bu dil, kültürlerin biyolojiye benzer bir süreçle doğup büyüüp çöktüklerini gösterecek malzemeyi vermekten uzaktır. Böyle bir vazife tarih denen karma dilin imkânlarını aşar. Buna rağmen tarihteki çeşitli feodal dizgeleri karşılaştırarak feodalite kavramına veya sanatta barok nitelikli türlü eserleri karşılaştırarak genel bir barok kavramına erişilebilir (Hızır, 1987a, s. 94). Kavramlar tarihi diye de ayrı bir alt dal vardır ki kavramların senkronik ve diyakronik olarak değişimini inceler ama bu alan tamamen konu haricidir.

O halde özetleyecek olursak tarihçiler bizzat kendileri çok az sayıda kavramsallaştırmalar üretseler dahi dilde mevcut kavramları kullanmadan edemezler. Diğer disiplinler ise bu konuda çok daha verimli alanlardır.

4 Diğer bilimlere baktığımızda şunu görüyoruz, fizik bir konu dilidir (object language). Çünkü konusu dil değildir, doğal fenomenlerdir. Bir bilimin konusu başka bir dil ise o zaman o dil bir üst-dil (metalanguage) olur. Örneğin fizik tarihinin konusu doğal fenomenler değildir ama bizatihi fiziktir (yani konu dilidir). Yine sosyoloji bir konu dilidir. Çünkü konusu toplumsal fenomenlerdir. Sosyoloji tarihi ise konu dili olarak bizzat sosyolojiyi inceler.

Üç İddia: Eşanlamlılığın İmkânsızlığı, Çevrilemezlik ve Kavramsal Dakiklik

*“Dil atalardan bize kalan bir miras, bir emanettir;
nesilden nesle devredilen bu emanete karşı,
baha biçilmez, kutsal ve dokunulmaz şeylere karşı duyulan saygı
gösterilmelidir.”*

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

(Mengüşoğlu, 1968, s. 251'den akt. Hocaoglu, 2006, s. 12).

Birinci İddia: Dilde Eşanlamlı Kavramlar Yoktur!

Bunlardan ilki ve en büyüğü şudur: Herhangi bir dil içinde eşanlamlı kavramlar yoktur ve filozofun asli işi varlığın aydınlanmasını sağlamak için bir kavramın otantik anlamını yeniden ele geçirmek ve o kavrama yüklenen yeni anlamı veya kastedileni belirlemektir. Heidegger'e göre felsefenin işi dili korumak ve en temel kelimelerin gücünü muhafaza etmektir (Altuğ, 2012, s. 246, 268). Gündelik dilin sebep olduğu yanlış anlamalara işaret etmek, kötü felsefe yapmayı engelleyebilir (Fogelin, 2002, s. 85). David Hume (1711-1776) da bu noktaya dikkat çeker. Ona göre örneğin özgürlükle ilgili tartışmalar terim üzerinde anlaşamamaktan kaynaklanmaktadır. Terim üzerinde bir anlaşmaya varılmadıkça da özgürlük sorunda verimsiz münakaşalar devam edip gidecektir (1976). Aşağıda örnek olay olarak ele aldığım kimlik ve hüviyet kavramlarını karşılaştırarak elde ettiğim durum bu iddiamı destekler veriler sunmaktadır. Bunun gibi örneğin hürriyet ve özgürlük; gerçek ve hakikat; güvenlik ve emniyet kavram kümeleri de dikkate değer veriler sunmaktadır.⁵

Bu iddiam ile ilgili henüz üzerinde derinlemesine çalışmamış olduğum diğer birkaç örnek daha vermek istiyorum.

5 Hürriyet, özgürlük kavramlarının karşılaştırılması için bkz. Erdoğan 2015. Gerçek ve hakikat kavramlarının karşılaştırılması için bkz. Erdoğan 2011. Güvenlik ve emniyet kavramlarının kısa bir karşılaştırılması için bkz. Erdoğan 2013.

-*İkaz* uyarı manasında iken *ihtar* hatırlatma manasına gelir. Ancak sadece gündelik değil akademik dilde de bu ikisi birbiri yerine hatalı şekilde kullanılmaktadır. *İkaz* ilk uyarı için istimal edilir; *ihtar* ise daha önceki uyarıyı hatırlatmak için. Örneğin “Seni *ikaz* ışıkları-na/işaretlerine uyma konusunda *ihtar* ediyorum!” doğru bir cümledir.

-Yine *Şark* (*Orient*) bir dünyayı işaret ederken *Doğu* (*East*) bir yönü işaret etmektedir. Bu durum *Garp* (*Occident*) ve *Batı* (*West*) kavramları için de geçerlidir. Bunlarla bağlantılı olarak şarkiyatçılık/oryantalizm deriz ama *doğuculuk* demeyiz. Yine *batılılaşma/westernization* kavramı ile *garbiyatçılık/occidentalism* kavramı birbirinden tamamen farklı manalara gelir ve *garbiyatçılık/occidentalism* yerine *batıcılık* demeyiz.

-Hakeza *dünya* (*world/le monde/die Welt*) ile *Yerküre/Arz* (*Earth/la Terre/die Erde*) aynı mıdır?

-Yine *dönem* (*l'époque*) ve *zaman* (*le temps*) kavramları için de durum benzerdir. Örneğin “II. Mehmed’in dönemi” dendiğinde II. Mehmed’in belirleyici unsur olduğu vurgulanırken “II. Mehmed’in zamanı” dendiğinde sadece zamandizinsel (kronolojik) bir kesit belirtilmiş olur.

-*Tolerans* kavramının karşılığı hangisidir? *Hoşgörü* mü; görmezden gelmek, kayıtsız kalmak, gaflet etmek manasındaki *tesamüh* mü (*müsamaha*)? Osmanlı idaresinin üçleme yapan ve İsa’yı Tanrı’nın oğlu kabul eden Hristiyan tebaasına karşı takındığı tavrı hangi kavram ile karşılamak doğrudur? Hristiyan tebaasının bu kabulünü hoş mu görüyorlardı yoksa görmezden mi geliyorlardı?

-Yine *hâkimiyet* ve Yunanca *HyemóvaV* kelimesinden gelen *egemenlik* kavramları aynı manada mıdır? Bu arada *hâkimiyet* kelimesinin bugün Yunanca’da *Kvriapxia* kelimesi ile karşılandığını belirtmek isterim.

-Yine *güç* (*puissance*) ve *kuvvet* (*force*) kavramları aynı anlamı mı gelmektedir?

-Kanıtlamak (*evidence*) ve ispatlamak (*proof*) kavramları pekiyi?

-Ya tahmin (*guessing*) ile kestirim (*prediction*) için ne demeli?

-Sözlük (*dictionary*), kamus (*vocabulary*), lügat (*lexicon*) ve ferheng (*glossary*) arasında hiç mi fark yoktur?

-Anlaşma (*l'accord*) daha geçici bir durumu anlatırken *andlaşma* (*le traité*) kesinlik ifade eder. Bağıt (*l'act*) ise bunlar arasındaki bir durum için kullanılır ve umumiyetle tek taraflı söz verme ile oluşan hukuki durumu işaret eder.

-Sözlükte eş anlamlı olarak yazılmamış olsalar bile kullanımda hatalı olarak birbirinin yerine kullanılan *olanak* (*imkân*) ile *olasılık* (*ihtimal*) aynı mıdır? Bu ikisi sürekli birbirine karıştırılır: "Bunun olanağı yok!" dendiğinde söylenmek istenen aslında bazen olasılık yani ihtimal ile kastedilen olmuyor mu? Pekiyi "imkânı/mümkünatı" yok ile "ihtimali yok" birbirinin eş anlamlısı mıdır ki bu ikisi birbirinin yerine kullanılabilir?

-Ya ayırmak (*tefrik*) ve ayırd etmek (*temyiz*) birbirlerinden anlam itibarıyla bu kadar farklı iken nasıl oluyor da birbirlerinin yerine rahatlıkla kullanılabilir ve taraflar arasında anlaşma sağlandığı sanılıyor?

-Zorunluluk (*vücub*) ile gereklilik (*lüzum*) ayrı kavramlar değil midir?

-Çelişki (*tenakuz*) ile karşıtlık (*tezad*) aralarındaki farka dikkat etmeyenler bu ikisini eş anlamlı kavramlar sanabilirler.

-Gaye, maksad, hedef, emel, amaç (*plan, purpose, goal, cost, aim*) aynı anlama mı gelmektedirler?

-Üryan (*bare*), çıplak (*naked*), nü (*nude*) aynı anlama gelen kavramlar mıdır?

Bu durum elbette ki başka diller için de geçerlidir. Tek bir örnek vererek bu bahsi kapatayım: İngilizcede tek kelime (*meaning=mana/anlam*) ile karşılanan *der Sinn* ve *die Bedeutung* aynı anlama mı gelmektedirler? (Stückrath, 2006, s. 69-72). Yine Fransız filozof Jacqu-

es Ellul'un (1912-1994) belirttiği gibi *correct* ile *truth* karışıklıkla eşanlamli sanılır olmuştur; aynı şekilde *false*, *lie*, *incorrect* kavramlarının başına da aynısı gelmiştir. Oysa bu kavramlar arasında birçok kimsece anlaşılamamış farklar vardır (2004, s. 247).

İkinci İddia: Tam Tercüme Yapmak Mümkün Değildir!

Farklı dillerden yapılan tercümelerde anlam aktarımını tam olarak sağlamak mümkün gözükmemektedir. Fransız filozof Pierre Hadot (1922-2010), bir dilin bir cümlesinin tam anlamının dahi başka bir dile çevrilemeyeceğini söyler. Bu yüzden yabancı bir dilde ifade edilen bir felsefeyi hiçbir zaman tamamıyla anlayamayız, özellikle de o dil çok farklı bir linguistik sisteme sahipse (Hadot, 2009b, s. 93). Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, kavramlar tarihi alt disiplininin büyük uzmanı Alman Reinhart Koselleck'e (1923-2006) göre semantik, tekrarlama imkânı olarak tanımlanabilir. Ancak semantik genel değildir ve sıkı sıkıya özel bir dile bağlıdır. Tam da bu sebepten çeviri uğraşısı ve tercüme faaliyeti insanlara çekici gelir (2009, s. 94). Çevirinin imkânsızlığına dair olan iddiam Tanrı gibi, medeniyet gibi zihni kavramlar için kat'i iken somut nesnelerden yapılan soyutlamalarla elde edilen kavramlar için dahi geçerlidir. Bir Fransız'a *l'arbre* kavramının çağrıştırdıklarıyla ve bu kavramın sahip olduğu anlam dünyası ile bir Türk'e *ağaç* kavramının çağrıştırdıkları ve bu kavramın sahip olduğu anlam dünyası belli alanlarda kesişmeler de kesişim alanının dışında kalan manalar her dile özgü olacaktır. Hatta aynı milletten de olsalar iki Türk için dahi, ilk kısımda belirtmeye çalıştığım üzere, anlamlar farklılaşabilmektedir. Durum karmaşıktır: Beklenen iki farklı milletten iki kişinin aynı kavramı farklı şekilde doldurması iken çok istisnai de olsa bu iki kişinin aynı kavramı benzer şekilde doldurduğuna da rastlanmaktadır. Bu durum özellikle somut nesneler için daha caridir. Ancak tekrar edeyim bu çok istisnai bir durumdur. Çünkü meşhur dilbilimci Ferdinand de Saussure'un (1857-1913) de belirttiği gibi lisanların doğa ile doğrudan irtibatlı olarak ortaya çıkmaları ve gelişmeleri gerekmez. Eğer

öyle olsa idi hepimiz aynı dili konuşur her nesne için aynı seslerden kelimeler yapar olurduk. Bu yüzden aynı hayvana örneğin Fransızlar “*chien*”, İngilizler “*dog*”, Türkler “*köpek*” derler. Bu bakımdan herhangi bir şeyi anlamak o şeyin siyasi sistem, trafik sistemi gibi mana ve değer sistemleri içindeki işlevini yani kod bakımından işlevini anlamak manasına gelir. Bu sistemlerin tamamı semiyotik sistemlerdir. Bahsedilen bu kodla bir şeyin ne olmadığı hakkında ne kadar çok şey bilirsek onun nasıl işlediğini ve böylelikle manasını da daha iyi anlarız. Örneğin İngilizce’deki “*dog*” kelimesini gönderme yaptığı nesneye bakarak değil ama onun “*dot*” ve “*log*” olmadığını bilerek anlarız. Bizler çoklu semiyotik sistemler içine doğarız ve ancak onların izin verdiği şekilde konuşabilir ve eyleyebiliriz. Bu aynı zamanda bizim dili konuştuğumuz kadar dilin de bizi konuşması anlamına gelir. Buna rağmen anlaşılmmayı göze aldıktan sonra bu sistemlerin dışında bireysel, yaratıcı anlam yüklemeler her zaman mümkündür (Ermarth, 2007, s. 59, 61). Wittgenstein’a göre insan kendi mümkün düşünce dünyasının, mümkün dil dünyasının dışına çıkamaz; buna imkân yoktur. Bu manada “söylenemeyen” (*Die Unsagbare*) ve “söze getirilemeyen” (*nicht sagen/nicht reden*) mümkün dil dünyamızın “dış sınırını” belirleyen hudut çizgisidir (1922, § 5.61, s. 91, 144, 145). Benzer görüşü ABD’li meşhur dil bilimci Benjamin Lee Whorf (1897-1941) da dile getirir; her dil, bireyin farkında olmadığı yasalara göre, düşünce biçimlerini katı katıya belirleyen bir sistem oluşturur (1956’dan akt. Hadot, 2009a, s. 73). Böylelikle der Hadot, bireyin başkalarıyla iletişime geçtiği, evrenin şu ya da bu tarafını dikkate alarak veya ihmal ederek dünyayı tahlil ettiği ve nihayet kendi bilincini inşa ettiği biçimler ve kategoriler dille düzenlenir (2009a, s. 73). “Düşünce anlamlı önermeden (cümleden) başka bir şey değildir” ve “Önergelerin (cümlelerin) toplamı lisanı teşkil eder.” (Wittgenstein, 1922, § 4; § 4.001; s. 107). Çünkü Türk filozof Durmuş Hocaoglu’nun (1948-2010) da belirttiği gibi düşünmek ve konuşmak tek bir şeyin iki yüzüdür. Öyle ki, birisi olmadan diğeri olamaz; birisinin mevcudiyeti diğerininkini de zaruri kılar. Tıpkı bir kâğıdın ön ve arka yüzlerinin birbirlerinden ayrı, birbirlerinden

müstakil olamaması; hatta zihnen tasavvur dahi edilememesi gibi (2006a, s. 12). Kendisi de evrimci görüşe sahip olan ABD’li dilbilimci Derek Bickerton (1926-) evrimcilerin sahip olduğu düşünmenin konuşma yetisinden önce ortaya çıktığını ve gündelik hayatlarımızda da konuşmadan önce geldiğini içeren inancın hatalı olduğunu belirtir. Ona göre konuşmaya başlamadan önce “Gül kırmızıdır” diye düşünemeyiz (2012, s. 207). Wittgenstein bunu şöyle dile getirir: Düşünmek kendi kendine konuşmak gibi bir şeydir (1953, § 32’den akt. Hadot, 2009a, s. 72). Bu durum aynı zamanda aralarında hiyerarşik bir dizilim, yani birinin diğerine kıdeminin, birinin diğerinden önce gelebilir olmasının imkânsızlığını da gösterir (Hocaoglu, 2006a, s. 12. Benzer görüşler için bkz. Bolay, 1990, s. 14). Kısaca dil olmadan ne düşüncemize ne de nesnelere ulaşabiliriz (Hadot, 2009b, s. 87).

Anlamalı önermeler için kavramların anlamları önemlidir. Kavram yoksa yani anlam çıkarılmışsa kavram da yok olur, geriye kelime bir kabuk gibi kalır ve düşünce oluşmaz. Kavram mana kadar vardır. Mana yoksa kavram da yoktur. Kavramın anlamı yanlış bilindiğinde ise düşünce önerme kuramadığı için saçmalığa dönüşür. ‘Su yüz de recede kaynar. Kaynayan su, küpler halinde kesilerek herhangi bir sızıya atılırsa sızının ısınısını düşürür.’ Burada görüldüğü üzere kaynama kavramının anlamı yanlış bilinmekte ve sonuç, düşünce yerine saçmalık halini alır. Netice itibarıyla da ortaya dil çıkmaz. Çünkü der Wittgenstein, bir önerme doğru olduğu (yani bir olgunun gerçekliğine tekabül ettiği) zaman değil ama doğrulanabilir olduğu zaman, yani bir olgunun mümkünatına tekabül ettiği zaman anlamlıdır (1922, § 4.063, s. 162). Dilin hatalı kullanımı insanı dünyadan ayırır (Hadot, 2009, s. 60).

Ayrıca tarihsel olarak bakıldığında Koselleck’in de hatırlattığı üzere pek çok Avrupa dilinde Yunanca kavramların önce Latinceye aktarıldığı sonra da bu Latince kavramların adım adım İtalyanca, İspanyolca ve Fransızcaya dönüştürüldüğü köklü bir çeviri geleneği mevcut olmuştur. Bu yerli dillerle Latince arasında etkileşim güçlü olduğu için çevirilerle belli ölçüde uyuyuyordu. Bu nedenle farklılıkları vurgulama ihtiyacı çok hissedilmedi. Buna karşın Cermen ve

Slav dillerinin Latinceyle olan ilişkileri ise çok sorun çıkardı (Koselleck, 2009, s. 95). Benzer bir durumu Türkçe için de gözlemleyebiliyoruz. Türkçe'nin Avrupa dilleriyle ilişkisi 19. yüzyılın sonuna kadar güçlü olmadığı için Avrupa dillerinden yapılan kavram çevirilerine Arapça ve Farsça'dan bulunmaya çalışılan karşılıklar parlak gözükseler de aslında çoğunlukla sorunlu oldular. Çünkü Batı dillerindeki ihtiva ettiği anlamın ne olduğuna dikkat edilmeden, ecnebi dildeki sözlüklerde bu kavram için gösterilen isme bakarak o kavramın Türkçe'ye aktarılabilceği sanıldı. Türkçe'de bir kavram için bulunan kelime "karşılığının" o kavramın kullanıldığı ülkedeki kültürün kavrama yüklediği anlamla örtüşüp örtüşmediği meselesine tam olarak eğilinmedi. Örneğin *la civilisation*, *medeniyet/temeddün*; *la citoyenneté* (*citizenship*), *vatandaşlık*; *la nation*, *millet/ulus*; *la patrie*, *vatan*; *le parlement*, *meclis-i mebusan*... Aralarındaki farkları bileerek açıklamadan bırakıyorum, dileyenler kelimelerin etimolojilerine bakarak şaşırtıcı farkları görebilirler.

Üçüncü İddia: Maymuncuk Kavram Yoktur!

Birçok farklı durumu anlamaya, anlatmaya ve açıklamaya yarayan farklı kavramlar yerine tek bir kavramın maymuncuk niyetine kullanılması bireylerin ve umurun düşüncesini güdükleştirir, bireyler ve topluluklar arası anlaşma zeminini kayganlaştırır, zaman zaman da anlaşma zeminini (semantiği) ortadan kaldıır. Çünkü maymuncuk kavram yoktur ve ancak dakik (hassas) bir lisan ile insan, sahih bir bakış açısına sahip olabilir.

Farklı manaları tek bir kavramla ifade edeceğini sananlar daha ziyade dili yetkinlikle kullanamayanlardır. Bu düşünce bireyden toplumun geneline sirayet eden bir virüstür. Çünkü farklı durumları ifade etmek için farklı kelimeler kullananlar gün geçtikçe yalnızlaşırlar ve anlaşılmaz olduklarını fark ettiklerinde ise küsüp köşelerine çekilirler veya anlaşılmak için çaresiz genele uyarlar. Söylenmeyenin alanına girmek için kavramların gündelik anlamlarının ötesine nüfuz etmek ve "yıpranmış dil"in sınırları dışına

çıkması gerekir. Bir kavram sıklıkla ve kolaylıkla özensiz biçimde kullanıldığında dilin kaynağına açılan kapıları kapatmış oluruz (Altuğ, 2012, s. 268).

Pekiyi hemen yukarıda kullanılan semantik ile kastedilenin Koselleck'e göre tekrarlama imkânı olarak tanımlanabileceğini söyledim. Semantik, zihinde varolan eşsiz bir mesajı başkalarına aktarabilmek için gereklidir. İktisadi hayat nasıl "*longue durée*"ler (iklim gibi coğrafya gibi varlığını uzun süre devam ettiren yapıların içinde yer aldığı geniş zaman dilimleri) biliyorsa dil de bilir. Tekrarlar, dilin "*longue durée*"sini yapılandırır. Bu tekrarların en iyi görülebileceği yerler ise ansiklopedilerdir. Ansiklopedi normatiftir yani amacı sadece bilgi sunmak değil ama aynı zamanda kalıcılık sağlamaktır. Ansiklopedi eski ifadeleri kopyalasa da belki az sayıda ama çok önemli değişiklikler gerçekleştirir. Meşhur Fransız ansiklopedisti Denis Diderot (1713-1784) ansiklopedinin görevini bugünden gelecek kuşaklar için çalışmak olarak görür. Çünkü dil tüm mükemmelliğiyle tespit edilmediği ve gelecek dünyaya aktarılmadığı takdirde gelecek kuşaklar umudu boşa çıkacaktır. Bu yüzden kelimeleri siyasi hayatın son başvuru mercii olarak tanımlayabileceğini düşündüğü için *Nouveau Dictionnaire Historique* (1791) eserini yazmıştır. Diderot bu eserinde şöyle der: "*Les paroles nationales seront souverains de tous les souverains*" (Milli kelimeler tüm hükümdarlara hâkim olacaktır.) (Koselleck, 2009, s. 94, 98, 309, 310). Umberto Eco'ya (1932-2016) göre de somut, kitapçılardan satın alınabilen ansiklopedi değil ama bir döneme ilişkin bilgilerin toplamı olan ansiklopedi, tartışmak için ittifak ettiğimiz alandır; yanlışlar içerse de ortak bir dil bulmaya yarar (Rifat, 2012, s. 33).

Ansiklopediler içlerine aldıkları kavramların tanım ve tariflerini üzerlerine kilit vurmak ve onları kilitlemek arzusundadırlar. Bu yüzden bir ansiklopedide yer alan bir kavramın tanım ve tarifine karşı mücadele etmenin en etkin ve hızlı yolu yine yeni bir ansiklopedi yazmaktır. Yoksa o kavrama karşı bir makale hatta bir kitap yazmanın etkisi ancak uzun bir süreç içinde gerçekleşecektir ve dolaylı ola-

aktır.

Burada bir itirafta bulunmamız lazım gelir ki kavramları aynı şekilde kullanan bireyler arasında dahi aslında mutlak bir anlaşma zemini sağlamak mümkün değildir. Esas gaye söyleyen ile dinleyen arasında meydana gelecek anlam vadisinin açıklığını daraltmaktır. Ama bu vadi hiç bir zaman tamamen kapatılamayacaktır.

Bunun bir kaç sebebi vardır: Öncelikle hem tarihsel hem de güncel beyanlar, söylenenler hem geçmişin hem de bugünün imgesini tekrar tekrar yeniden kurarlar. Geçmişi tarihçiler, bugünü ise çeşitli disiplinlerden bilim, kültür ve sanat insanları heyecan, duygu, his, düşünce, intiba ve izlenimlerini kelimelere dökerler. Okuyucuları ve takipçileri ise bu heyecan, duygu, his, düşünce, intiba ve izlenimleri yakalayabilmek için bu kelimeleri tekrar imgelere çevirirler. İşte bu ikinci kez çevrilen imgeler ister istemez ilklerinkinden farklılaşır, aralarında vadi açılır.

Bir başka sebep bir heyecanın, bir duygunun, bir hissin bir kavramla ifadesi ve anlatımı, bir nesnenin bir kavramla betimlenmesinden farklıdır. Heyecanlarımızı, duygularımızı, ruh hallerimizi gerçekten ifade edebilir miyiz sorusu ile karşı karşıyayızdır. Wittgenstein bu soruya hayır cevabı verir. Örneğin acıyı ele alalım. Acı sebebiyle bağırarak, ağlamak içten gelen bir davranıştır. 'Acı çekiyorum' demek ise liguistik, dolayısıyla kolektiftir ama acı hakkında bir şey anlatmaz. Acı kelimesinin gerçekten acı haykırışı anlamına geldiğini söylemek mi istiyorsunuz? Aksine, acının sözlü ifadesi haykırışın yerini alır, ama onu betimlemez (Wittgenstein, 1953, § 244'ten akt. Hadot, 2009a, s. 74). Böylelikle iç hal ifade edilemeden kalır. Eğer ben kendi durumumdan dolayı acı kelimesinin ne anlama geldiğini bilirsem, başkaları için de aynı şeyleri söylemem gerekmez mi? Bu durumda biri bana acının ne olduğunu yalnızca kendi durumundan hareketle bildiğini ve onun bilinebileceğini söylüyor demektir! Herkesin küçük bir kutusu olduğunu ve bu kutuda da bokböceği dediğimiz bir şey olduğunu farz edelim. Kimse bir başkasının kutusuna bakamayacak ve herkes bir bokböceğinin ne

olduğunu yalnızca kendi bokböceğine bakarak bildiğini söyleyecek. Burada herkesin kutusunda farklı bir şeyin olması kesinlikle olanaklıdır. Hatta böyle bir şeyin sürekli değişim geçirdiği bile düşünülebilir; hatta kutu tamamen boş bile olabilir (Wittgenstein, 1953, § 293'ten akt. Hadot, 2009a, s. 74, 75).

Sonra söyleyen ile dinleyen arasında bir de zaman, mekân, kültür, bakış açısı farkları söz konusu ise bu vadinin iki yakası birbirinden çok daha fazla uzaklaşırlar ve vadilerin derinlikleri artar (Sholes & Kellogg, 1981, s. 83). Örneğin bir ABD'li aydının modernleşmeye karşı çıkışı ile mütedeyyin Müslüman bir aydının karşı çıkışı birbirinden farklı olacaktır. Bu farklılık aslında modernleşme kavramına yükledikleri anlam farklılığından kaynaklanır. ABD'li aydın, muhtemelen modernleşmenin bir şekilde zararını görmüş, çevre kirlenmesinden müstekidir; mütedeyyin Müslüman aydın ise modernleşmenin bizatihi kendisine karşı olduğu için ondan şikâyet etmektedir. Görüldüğü gibi bu ihtilaf bir kavramın muhtevasının farklı niyetlerle doldurulmaya başlanması ile gün yüzüne çıkmıştır (Lukacs, 2005, s. 15). Marc Bloch bir insanın kendini ifade etmesinden daha zor hiçbir şeyin olmadığını yazar (1994, s. 131). Çünkü meşhur Rus dilbilimci Roman Osipovich Jakobson'a (1896-1982) göre her mesajda altı unsur mevcuttur: Verici, alıcı, bağlam (gönderge), ilişki (kanal), kod ve mesajın kendisi (Jakobson, 1963, s. 213). Bu kadar çok unsur ifadeyi ve anlamayı doğal olarak zorlaştırmaktadır.

Tek bir kavram ile birçok durumu ifade etme haline dönülecek olursa, bu hale Hocaoglu maymuncuk kavramlarla düşünme ve iletişim kurma adını takmıştı (1990, s. 93). Her kapıyı açma iddiasındaki maymuncuk kavramların bellekleri zayıf ve siliktir ve kullananların zihnini güdükleştirirler. Nitekim lisan, Wittgenstein'a göre konuşmak ve çeşitli eylemleri icra etmek için kullandığımız bir alet-edevat çantası (*toolkit*) gibidir. İnsan konuşurken ve belirli pratikleri icra ederken sürekli olarak bu alet çantasından çeşitli kelimeleri ve sözleri alıp kullanır (2000). Marc Bloch'a göre insan bu türden kelimeleri kolayına geldiği için kullanır. Bu kelimeler asla yaklaşık

anlamlardan başka bir şey ifade edemezler (1994, s. 131, 132). Bu durumda söyleyenin meramını anlama zahmeti de dinleyene düşer. Çünkü anlaşmak için konuşuruz, yalan söyleriz, tevilde bulunuruz veya susarız. İnsan karşısındakinin ne söylediğini anlamak ve söylediğinin anlaşılması için kelimeler seçer. Bazı kaçamak durumlar, oluşturmak istediğimiz vakitler, bunun istisnalarını teşkil eder. Çok açıktır ki bir insanın dilinin zenginliği birbirinden farklı durumları anlatabilecek kavramların sayısı ile ölçülür. Ancak bu zenginlik karşılıklı anlaşmanın otomatik, kendiliğinden gerçekleşmesi anlamına da gelmez. Çünkü karşılıklı anlaşmada taraflardan birinin alet-edevat çantası zayıfsa güçlü olanın kullandığı kavramları anlayamayacaktır. Nitekim hiç kimse tarafından anlaşılmayan tamamen kişisel bir dil konuşan kişi aslında hiç konuşmuyor demektir (Gadamer, 2009, s. 151). Bu durum kimsenin anlamadığı eski kelimeleri kullanan biri için de nisbi olarak doğrudur.

Yukarıda bir insanın dilinin zenginliği kelime/kavram haznesi ile ölçülür dedim. Nitekim meşhur İtalyan estetikçi Benedetto Croce (1866-1952) de bunu veciz şekilde şöyle ifade eder: “Tıpkı para bakımından zengin olduğunu sanan bir insanın aritmetik tarafından yalanlan[ması]... gibi (aritmetik, servetinin ne kadar tuttuğunu ... ispat eder) ... düşünce... bakımından zengin olduğunu sanan bir insan, eğer ifade etmedeki yetisizliğini aşmaya zorlanacak olursa, gerçekliğe toslayacaktır. Biz birinciye “say”... ikinciye “konuş”, işte kalem al ve kendini ifade et deriz.” (1983, s. 122’den akt. Hocaoglu, 2006b, s. 12).

Maymuncuk anahtarlar her kapıyı açabilirlerken maymuncuk olma iddiasındaki kavramlar maalesef bu işlevden tamamen yoksundurlar. Bu kavramlar ünlü Fransız düşünür Jean Baudrillard’ın (1929-2007) dediği gibi başlangıçta temel bir gerçeğin yansıması-yken ikinci aşamada o temel gerçeği maskeler ve tahrif ederler; üçüncü aşamada ise o temel gerçeğin yokluğunu gizlerler; en nihayetinde artık herhangi bir gerçek ile ilişkileri kalmaz; onlar artık bizzat birer *simulacrum* olmuşlardır (Hehir, 2011).

İlk iddiadan hareketle eşanlamlı kavramlar olmadığı için farklı kavramlar yerine tek bir kavramın kullanılması da imkânsız hale gelir.

Bu iddiamı, muhakkak suretle belirtmem lazımı ki, birçok manayı ifade ettiği iddia edilen ve genellikle bilgisizlikten böyle olduğu sanılan maymuncuk olma iddiasındaki kavramlarla sınırlı tutuyorum. Yoksa yukarıdaki iddiam örneğin Almanca veya Arapça'daki gibi birden fazla manaya gelen derin kavramlar için geçerli değildir. Almanca'dan bir örnek vermek gerekirse *der Sinn* böyledir ve onaltı değişik manayı ifade eder: Akıl/bilinç (*awareness*); niyetsel bilinç (*intentional awareness*); yetenek/ehliyet (*receptiveness/understanding*); idrak (*ability to see on make connections*); duyu (*specific sensory perception*); sezgi (*ability to grasp inner states and events*); yakın (*ability to combine the specific outer sensory perceptions*); anlam (*meaning*); niyet (*intention*); fikir (*opinion/conviction*); maksat/değer (*purpose/value*); yön/yan (*direction/side*); sağduyu/hafıza (*prudence/memory*); seciye/muhayyile (*disposition/imagination*); nizam/düzen (*uncontradicting*); uyum (*harmony*) (Lauth vd., 1953, s. 28'den akt. Stückerath, 2006, s. 70-72).

Maymuncuk olma iddiasındaki kavramlarla ilgili olarak gelecek çalışmalara belki birer ilham kaynağı olur ümidiyle birkaç örnek sıralamak istiyorum.

-Tamamen farklı anlamlara gelen *itimad-ı nefis* ve *medeni cesaret* kavramlarını aynı anda anlatma iddiasında bulunan özgüven kavramı, maymuncuk olma iddiasındaki bir kavramdır.

-Yine *müsaid*, *münasib* ve *muvafilek* kavramlarını aynı anda karşılama iddiasında olan *uygun* kavramı da maymuncuk olma iddiasındaki bir kavramdır. Nitekim şoföre 'uygun yerde indirir misiniz?' dendiğinde müsaid mi kastedilir yoksa münasib mi? Çünkü müsaid bir yerde inmek isteyen *said*/mutlu (*felix*) edecek yerken, şoför için münasib yer olmayabilir.

-Bunun gibi çekinmek maymuncuk olma iddiasındaki bir kavramdır. Çekinmek derken *iba* etmek (kendi iradesiyle o işi yapmamak/uzak durmak) mi kastediliyor, *müstenkif* (çekimser) kalmak

(*istinkaf*) mı veya imtina etmek mi kastediliyor yoksa *içtinap* (sakınma/kaçınma) etmek mi?

-Yine *teklif* ve *tavsiye* kavramlarını aynı anda karşılama iddiasında olan öneri maymuncuk olma iddiasındaki bir kavramdır. Öneri ne teklif manasını ne de tavsiye manasını tam olarak karşılar. Nitekim bir kadın ile konuşurken evlenme teklif etmek o kadına kendisi ile evlenmesini istediğini söylemek anlamına gelirken; evlenmeyi tavsiye etmek durumunda söyleyen erkekte o kadınla evlenme isteği varsa bile açık değildir. Yine şu cümlede fark barızdır: "Bana teklifsiz gelebilirsin ama bana önermesiz gelme!" Tavsiye ile öneri arasındaki fark ise önerinin önceden ermek; önceden bir işin, bir halin getireceklerinin bilgisine veya en azından tahminine sahip olma iddiasını tavsiyeden daha güçlü bir şekilde içinde barındırıyor olmasıdır, en azından Türkçe için bu geçerlidir.

-Yine öğüt dediğimizde *tavsiye* mi kastedilir yoksa *nasihat* mı?

-Benzer bir durum *onay* kelimesi için de geçerlidir: Onay *tasdik* manasına mı gelir ('Memur bey rica etsem şu belgeyi onaylar mısınız?'); *takdir* manasına mı ('Bu çirkin davranışını bir de onaylamamı mı bekliyorsun?') yoksa *teyid* manasına mı ('Verdiğin bilgilerin doğruluğunu; evet, onaylıyorum')?

-Yine *fikir* (*idea*), *düşünce* (*thought*), *teemmül* (*reflection*) ve *tefekür* (*contemplate/meditate*) kavramları yerine kullanılan *düşün* kavramı maymuncuk olma iddiasındaki bir kavramdır. Bu kavram ayrıca *think=pense=Denk* ve *reflexion* yerine de kullanılmaktadır.

-Bir başka maymuncuk olma iddiasındaki kavram *değişim*dir. Değişim birden fazla kavramın anlam dünyasını karşıladığı iddiasıyla istimal edilir. Bunlar *tadil*, *tahvil*, *tebdil*, *ihtilal*, *inkılap*, *tağyir* (*modification=up to date, transformation, evolution, revolution, mutate, changement, alteration, vary, exchange, conversion, metamorphase/Ändern, Verändern, Wechseln, Drehen, Verstellen, Korrigieren, Wandel, Trockenlegen, Umgelen*).

-Bir başka maymuncuk olma iddiasındaki kavram *tartışma*dır. Tartışma birden fazla kavramın anlam dünyasını karşıladığı iddia-

siyla istimal edilir. Bunlar *müsademe, münakaşa, mücadele, mülahaza, muaraza, mükâleme, müzakere, mübahase, münazara, mübahare, mübareze* (quarrel, dispute, negotiation, discussion, arguing, debate, collision, contest).⁶

-Bir diğeri büyük kavramıdır. Bunun tüm şu kavramları karşıladığı iddia edilir: *Cesim, iri, kocaman, kebir, devasa* (dev kelimesi Farsça div kelimesinden gelir. Farsça div Pehlevice'den gelir. Pehlevice'ye de bu kelime Sanskritçe *daiwa* (büyük, güçlü) kelimesinden girmiştir. *Daiwa*'nın izlediği bir yol da Fransızca *Dieu* (Tanrı) kelimesine çıkar: Sanskritçe *Daiwa*>Pehlevice>Latince *Deus*>Eski Fransızca *Deu*>Fransızca *Dieu*).

-Yine bir maymuncuk olma iddiasındaki kavram da özen kelimesidir. Özen kelimesi *itinanın* karşılığı olarak mı yoksa *ihdimanın* karşılığı olarak mı kullanılır?

-Bir diğeri maymuncuk olma iddiasındaki kavram *aydındır*. Aydın münevver (enlightened) mi karşılamaktadır, yoksa mütefekker (intellectual) mi?

-Bir başka maymuncuk olma iddiasındaki kavram *sorundur*. Sorun birden fazla kavramın anlam dünyasını karşıladığı iddiasıyla istimal edilir. Bunlar *dert, elem, keder, tasa, sıkıntı, mesele, gussa* (Hocaoğlu, 1990, s. 94). Edebiyatçı Ali Canib Yöntem (1887-1967) bu örnekten yola çıkarak dikkat çekici bir açıklama yapar. Ona göre birbirine yakın duran her bir ayrı kavram toplumun bir kısmını işaret etmekte ve hatırlatmaktadır; bir kavram toplumun bir kısmı tarafından daha ziyade kullanılmaktadır. Bu özelliğe sahip olmayan kavramların oluşturduğu bütüne ise Yöntem "müşterek lisan" der. Ona göre "Her lisanın içinde bir "müşterek lisan"ı vardır ve bu öyle bir lisanıdır ki, haiz olduğu kelimeler, mensup olduğu milletin yalnız bir kısmını hatırlatmaz, umuma şamil olur. Mesela Türkçe'de "keder" kelimesi müşterek lisana dâhildir; çünkü bu kelime sarf edilince bize âlim yahut cahil; kadın yahut

6 Tartışma maymuncuk kavramının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Hocaoğlu 1990: 94, 95.

erkek ... hülâsa bir kısım halkı hatırlamıyor; fakat mesela “kaygı” kelimesi derhal aklımıza bir sınıfı, Anadolu halkının bazılarını getiriyor... Sonra aynı manaya [gelen] “tasa”, “gussa” kelimeleri de böyledir; bu kelimelerden birincisi kadınları, ikincisi eski adamları hatırlatır...” (Ali Canib, 1929, s. 105, 106’dan akt. Sevgi ve Özcan, 2005, s. 436).

-Yine çokça hataya sebep olan maymuncuk olma iddiasındaki bir başka kavram *karardır*. Karar ile kastedilen *décision* mu, *jugement* mı, *résolution* mu, *réglementation* mu?

-Bir başka yaygın maymuncuk olma iddiasındaki kavram *terstir*. Ters ile kastedilen altüst (*reverse*) müdür, zıt (*cross*) mıdır, makûs (*inverse*) mudur yoksa aksi (*opposite*) midir? (Hocaoglu, 1990, s. 94). Ters kelimesiyle ilgili anlatılagelen güzel bir fıkrayı doğruluğunu araştırmaya gerek dahi duymadan anlamı itibarıyla buraya uyduğu için derç ediyorum: Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983) milletvekili olduğu dönemlerde bir gün bir mesele ile alakalı meclis kürsüsünde konuşurken milletvekilleri sıra kapaklarına vurarak kendisini protesto eder ve konuşmasını engellemeye çalışırlar. Bunun üzerine Osman Yüksel “Bu meclisin yarısı eşektir!” diyerek kürsüden iner. Öfkeden küplere binen muhalefet vekilleri “Meclisin şahs-ı manevisine hakaret etmiştir. Sözü nü geri alsın.” diyerek itirazda bulunurlar. Bunun üzerine Serdengeçti yeniden kürsüye gelir ve şöyle der ve kürsüden iner: “Tamam, sözümü geri alıyorum. Bu meclisin yarısı eşek degildir...”

-Bir diğer maymuncuk olma iddiasındaki kavram *gerileme* kavramıdır. Gerileme ile kastedilen Mustafa Armağan’ın haklı olarak sorduğu üzere *tereddi* (*decay*) midir, *inhitat* (*decline*) mıdır? Çünkü tereddi mevzubahis olan bir birimin bulunduğu konumdan geriye gitmesini anlatırken; inhitat o birimin ileriye gitse de diğer birimler ile kıyaslandığında geride bulunmasını anlatır (Armağan, 2006, s. 47).

Bu arada belirtilmesi gerekir ki maymuncuk olma iddiasındaki kavramlarla metaforlar karıştırılmamalıdır. Metaforlar çift taraflı ça-

lışır ve dile zenginlik katarlar. Somut anlamından çıkarlar ve soyut anlam kazanırlar, sonra dönerler somut anlamı veren varlığı da değiştirmeye başlarlar. Örneğin ‘Akşam yediğim kurufasulyeyi hazmedemedim...’ ile ‘Senin bana yaptığını hazmedemiyorum...’ cümlelerindeki ikinci hazmetme kelimesi metafordur, çünkü ilk cümledeki somuttur, ikincisi soyut. Çift taraflı çalışmasına bir örnek çingene sözcüğünde bulunur. Çingene kelimesini Çingene olmayanlar için de kullanarak kelimenin çağrışımını nesnesinden koparırız ve metafor haline getiririz. Bu metafor yüzünden Romanlara çingene denilmesi de hakaret sayılmaya başlanmıştır ve hukuken men edilmiştir. Böylelikle kelime etnik bir isimlendirme olmaktan çıkıp sıfat haline gelmiştir. Ayrıca konulan yasak, metaforun hakaret gücünü daha da ağırlaştırmıştır. Böylelikle metafor (sıfat olan çingene kelimesi) tekrar ilk çıkışındaki nesnesi (etnik olan Çingene kelimesi) ile münasebete girdiğinde nesnesini de değiştirmeye başlamıştır. Çingene olmak başlı başına küçültücü bir etki doğurur; hakaretimiz anlamı da peşinden sürükler. Çingene çingenedir demek artık toprak topraktır demekle aynı değildir (Şenel, 2013, s. 70, 75).

Maymuncuk olma iddiasındaki kavramların ortaya çık(arıl)ışında ister bilinçli bir müdahale olsun ister olmasın kanaatimce zihin kontrolünün en etkin yolu dilin değiş(tiril)mesidir. Kelimelerin muhtevası boşal(tıl)mış, asıl anlamlarından uzaklaş(tırıl)mışlardır. Nitekim Konfüçyüs’ün (İ.Ö. 551-479) şu ifadesi ne kadar vecizdir: “Kelimeler anlamlarını yitirdiklerinde insanlar da köleleşirler.” Nitekim Çince’de ülke, devlet ve millet tek bir kelime ile ifade edilmektedir (Lukacs, 2005, s. 836).

Yine Koselleck’in kavramlarla ilgili olarak hatırlattığı bir değişim dikkat çekicidir. “Soyluluk” “seçkinlik” kavramı tarafından, “köylülük” “çiftçilik” kavramı tarafından, “işçilik” ise “emekçilik” kavramı tarafından yerinden edilmiştir. Böylelikle kavramlar tarafından ortaya konulan sorunların çözülmediği sadece farklı şekilde formüle edilip yeniden tanımlandıkları açıktır. Bu türden ad değişikliklerinin veya kavram oluşturmaların ardında dil-dışı sorunların pusuda beklediği açıktır (2009, s. 69). Nitekim eğitim kadrolarına

eğitim emekçisi diyerek işçilere has olan sorunları daha büyük kitlelere yayarak marjinalize etmek kolaylaşmaktadır veya eğitim kadrolarına eğitim ordusu demek bu kavramın askeri vesayet zihniyetini toplum nezdinde yaygınlaştırmanın aracı olarak kullanmak anlamına gelmektedir. Kısaca bu gibi durumlarda dil, düşüncenin alanını genişletmek için değil; daraltmak amacıyla kullanılan bir araca dönüş(türül)müştür. Bu yeni dilin yerleşmesiyle geçmişle olan bağların büyük kısmı kopmuştur. Böylelikle tarih değişmeye başlamıştır. Çünkü insanın hayat içindeki uygulamalarını yönlendirenlerden biri, insan hareketlerine rehberlik eden niyetlerle ilişkili kavramlardır. Koselleck de dilin benzer bir işlevi üzerinde durur. Ona göre dil bir tarafıyla sosyal değişimin geleceğe yönelik etkenidir. Konuşma tarzlarının ve içeriklerinin değişmesiyle sosyal değişimi ileriye iter. Dil böylelikle değişim üretir ve kaydeder. Diğer tarafıyla dil geçmişle ilişkili olarak sosyal değişimin de göstergesidir. Nelerin değişmiş olduğunu, tecrübeleri, anlayışları ve idrakleri gösterir ve tespit etmemize yarar (Koselleck, 2009, s. 316, 556). Örneğin II. Meşrutiyet'in hemen başında halkın *hürriyet* kavramını *serkeşlik* olarak anlaması, sonrasında ise İttihad ve Terakki Fırkası'nın hürriyet kavramını "ko-ruma" çabalarının *istibdata* dönüştüğü tecrübe edilmiştir.

Sonsöz

İnsanı güdüleyenlerden (*motivation*) biri kavramlardır; insan zaman içinde ilerleyen kavramlar çerçevesinde ortaya çıkan iradi dürtülerin (*volitional impulse*) rehberliğinde hareket eder. Bu durumun sonucu olarak tarihçi ve bir düşünür olan Ahmet Yaşar Ocak'ın (1945) da belirttiği gibi Türkiye'de iki Türkçe mevcut hale gelmiştir. Biri, geleneksel, nispeten yüksek Türkçe, diğeri Öztürkçe denilen Arapça ve Farsça kelimelerden mümkün mertebe tecrit edilmiş Türkçe. Bu ikilik Türkiye'nin diğer alanlarına da bu sebeple yansımıştır (Ocak, 2002, s. 134).

Hemen yukarıda maymuncuk olma iddiasındaki kavramların ortaya çık(arıl)ışında ister bilinçli bir müdahale olsun ister olmasın

demıştim. Koselleck bu süreçlerden birine dil kullanımının demokratikleşmesi adını takmaktadır. Ben biraz haddimi aşarak belki buna dil süsleşmesi de diyebilirim. Siyasi dil kullanımı -buna dilin siyasi kullanımı da denebilir- eskiden sadece asiller, hukukçular ve ruhban/din âlimleri ile sınırlı kalır ve bu ifadeler daha aşağı tabakalar tarafından kullanılmaz veya çevirisine ihtiyaç duyulurken; 18. yüzyıldan sonra (Osmanlı dünyasında 19. yüzyılın başından itibaren) bu durum hızla değişir. Hedef artık tüm insanlara birden hitap etmektir. Siyasi dil ilk olarak eğitimliler arasında yaygınlaşır, ardından dergilerin, gazetelerin dağıtımında sıçrama yaşanır. Daima aynı kitapların, özellikle de dini kitapların tekrar tekrar dönerek okunması yerini yeni çıkan eserleri geriye dönüşü ya hiç olmadan ya da çok çok az olarak tüketen yaygın kapsamlı okuma alışkanlığına bırakmıştır. Sonuçta siyasi dil alt tabakalara kadar yayılmıştır. Bu sürecin sonunda kavramların daha yüksek bir genellik derecesini kazandıklarını (yani maymuncuk olma iddiasındaki kavramlara dönüştüğünü) görüyoruz. Kavramlar artık çok farklı yaşam alanlarından ve çok farklı tabakalardan, birbirlerinin tümüyle aksi tecrübelere sahip insanların tümüne birden hitap etmeye hizmet etme iddiasında olmaya başlamıştır. Böylelikle kavramların sloganumsılara dönüşümü yaşanmıştır. Koselleck bu durumu bir kavram örneklendirir: Emansipasyon. Kavram hukuk dilinde doğal nesil değişimi ile ilgili teknik bir terim iken bir hareketin adına dönüşmüştür (2009, s. 84, 85). Türk tarihiyle ilgili olarak bir örnek de millet kavramı olabilir. Millet kavramı dini manaya gelirken bugün *nation* manasında kullanılmaktadır (Erdogdu, 2012, s. 14).

Dilimizde kavramlarla ilgili muhteşem bir deyim vardır: *Bir musibet bin nasihattan yeğdir*. Bu doğrudur. Musibetin ders vermek için söze, kelimeye, dile ihtiyacı yoktur. Geldiğinde aklı başında olmayan insanın aklını derhal başına getirir. Söz ve lisan ise acıtıcı musibet gelmeden evvel kulağı duyanlara, akledenlere ihtarda bulunur. Kavramlarla kurulu nasihat cümlesi şöyle haykırır insana: Beni dinleyin ki yakıcı musibet size ilişmeden kurtulasınız! Belki de bu yüzden insan olmak demek musibeti beklemeden nasihatın kıymetini bilmek ve ona kulak asarak ona uygun hareket etmek demektir.

Örnek Olay: Kimlik Kavramı

Konunun daha iyi anlaşılması için “kimlik” kavramı üzerinden örnek olay incelemesi yapabiliriz. Beşeri ve toplumsal bilim araştırmalarında kimlik kavramı, üzerinde yeterince düşünülmeden kullanılan ve hata yapılan bir kavramdır. Daha da fenası aynı kişi ve/ya aynı topluluk için alt ve üst-kimliğe atıfta bulunmak gafletine düşülür. Bazen de Ben’in (nefs/öz=*self*) bir kimlikler derlemesi olduğu iddia edilir (Örneğin Stryker, 1968; Stryker ve Burke, 2000). Ayrıca şöyle denir: “Baba olarak Ben bir kimliktir, meslektaş olarak ayrı bir kimlik, dost olarak yine ayrı bir kimlik ve kişinin yaşarken sahip olabileceği çok sayıda roller tek bir Ben’in aynı zaman diliminde ayrı kimliklerini oluştururlar. Kimlikler tek bir Ben’in topluluk üyesi, üstlendiği roller ya da insan olarak sahip olduğu manalardır (*meaning/der Sinn*). Bir baba, bir meslektaş ya da arkadaş olmak ne manaya gelir? Bu manalar kimliklerin içeriğini oluştururlar.” (Stets ve Burke, 2003, s. 136). Dahası kimlik kuramı ve toplumsal kimlik kuramı arasında ayırım yapılır ki aslında son derece anlamsızdır.⁷ Bu nedenle kimliğin tanım ve tarifinin yeniden yapılması elzemdir. Bu bölümde amaçlananlardan biri de işte tam olarak budur.

Kimlik kelimesinin Avrupa dillerindeki lugavî manası ve kullanımına bakıldığında, örneğin Fransızca *identité/identique* kelimesinin aynı, tıpatıp olmak yani bütünlüğü oluşturan tüm unsurların ve yapılanmanın (*configuration*) benzerlik göstermesi halini işaret ettiği görülür. *Identité* “aynı” ve “süreklilik/düzenlilik” anlamlarına gelen Latince *idem* ve *identitas* kelimelerinden türer. Bununla birlikte *idem* ve *identitas* (tıpkı zaman içerisinde gösterecekleri olağan ve doğal farklılıklara rağmen iki kırmızı elmada, ikiz canlılarda⁸ ya da ABD’li yazar Bari Wood (1936-) ve Jack Geasland kitabından uyarlanan bir David Cronenberg (1943-) filmi olan *Dead Ringers*’daki (1988) Doktor Beverly ve Doktor Elliot Mantle’da veya görüntüsünü Şey-

7 Örneğin Desrochers, Andreassi ve Thompson 2004; Hogg, Terry ve White 1995; Toplumsal kimlik kuramı ile kimlik kuramı arasında doyurucu benzerlikleri ve örtüşmeleri göstermeye çalışan örnek bir çalışma için bkz. Stets ve Burke 2000.

8 İkizler meselesi için bkz. Zazzo 1960.

tan'a satan Balduin adlı fakir bir öğrencinin öyküsünü anlatan Alman yazar Hans Kyser (1882-1940) ve Artur Robinson'ın kitabından uyarlanan ve Hanns Heinz Ewers'in (1871-1943) filmi olan *Der Student von Prag*'da (1913) olduğu gibi iki nesnenin birbirlerinden ayırt edilebilir olmakla birlikte benzer olduklarını ifade eder.

Tanımlama (belirleme)/benzeme hareketi ya da tanımlanma (belirlenme)/benzetilme olgusu olarak tarif edilebilecek *identification* kelimesi⁹ ise kişinin ait olduğu veya ilişkilendirilebileceği kişi, yer ya da kümeyi işaret eder ve hem aidiyet (*self-categorization*¹⁰/*identification*¹¹ (İng.)=*Zugehörigkeit* (Alm.)=*appartenance* (Fr.)) hem de 'aynıyyet' (*Self-concept/self-image* (İng.)=*Identität* (Alm.)=*identité* (Fr.)) anlamlarına gelir. Aynıyet kısaca birinin/bir şeyin bir başkasıyla/bir şeyle benzer olma durumu demektir.

Bu bakış açısından yola çıkarak kimlikten bahsedebilmek için evveleminde birbirine benzediğini düşünen (dikkat edin düşünmesi yeterlidir) en az iki Ben'in var olması gerekir ve yeterlidir.

Kişiler hangi açıdan ve yoldan birbirlerine benzer olduklarını düşünebilirler?

İlk olarak, şu noktanın tekrar vurgulanması gerekir: Aynı tek Ben'in din, mezhep, cemaat, ırk, milliyet, meslek gibi durumlarını belirtmek için "kimlik" terimini kullanmak ve bu kullanımdan doğan aile kimliği, din kimliği, kişinin ulus kimliği, meslek kimliği, cinsel kimliği, alt kimliği ve üst-kimliği gibi tamlamalar yapmak hatalıdır.¹²

9 Identification kavramının tartışması için bkz. Wang 2003.

10 Turner, Hogg, Oakes, Reicher ve Wetherell 1987.

11 McCall ve Simmons 1978.

12 Identity kavramının doğru olmayan bir şekilde kullanımı için bkz. Miller ve Bonnie 1993: 366-369. Makaleye göre toplumdaki her bir durum (salience) bir kimliği gösterir. Ben bu kimliklerden birini toplumsal şartlara göre sergiler. Örneğin Ben iş hayatında işveren kimliğini, cemaat içinde üye kimliğini, aile içinde baba kimliğini gösterir.

Identity kavramına bu şekilde yaklaşımdaki sıkıntı identity kavramı ile rol kavramının karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca toplumbilim yönteminde aynı Ben için kimliklerin sayısı ikiye indirilmektedir: Topluluk kimliği ve bireysel kimliği. Topluluk kimliği bireyin bir topluluğa, toplumsal bir tasnife veya bir kuruma ait olduğunu anlamına gelirken, bireysel kimlik bireysel statüyü ve özellikleri temsil eder. Kısaca, toplumbilimciler topluluk kimliği kavramı ile benzerlikleri, bireysel kimlik

Kısaca “tarihsel sosyal psikoloji” disiplinine göre bir Ben sadece tek bir kimliğe sahip olabilir (daha fazlasına değil). Din, meslek, toplum, milliyet, cinsellik, aile vs. bunlar hep birlikte -rollerin üstlenildiği, faaliyete geçirildiği ve sahnelendiği- bir sahanlığı (vasat=*platform*) oluştururlar. Bir başka ifadeyle din, milliyet ve benzeri unsurlar kişinin kimliğinin belirleyicileri, öğeleri ve bölümlerinden daha fazlası değildirler. Bu yüzden yukarıda da alıntıladığım “Baba olarak Ben bir kimliktir, meslektaş olarak ayrı bir kimlik, dost olarak yine ayrı bir kimlik ve kişinin yaşarken sahip olabileceği çok sayıda roller aynı Ben’in aynı zaman diliminde ayrı kimliklerini oluştururlar” (Stets ve Burke, 2003, s. 136) tanımını *aidiyet* (*identification*) ve *ayniyet* (*self-concept*¹³/*self-image*¹⁴) kavramlarını birbirinden ayırt edemediğinden sorunludur. Çünkü her ne kadar baba ve anne olarak dünyadaki tek erkek ve dişi olsalar da Âdem ve Havva dahi ebeveynler (anne ve baba). Bir başka ifadeyle yeryüzünde anne ve baba olarak kendilerini benzetebilecekleri ya da benzerliklerini karşılaştırabilecekleri başka herhangi bir örnek bulunmuyordu. Bu nedenle kimlik Ben’in esas olarak kendi kendini tanımlaması, benzetmesi ve tasavvuru anlamına gelir (başkalarının o Ben’e doğrudan dolaylı etkileri de şüphesiz hesaba katılmalıdır ama kimlik oluşumunda son kertede yine Ben’in kendisi etkin olarak bulunur. Konunun ayrıntısını aşağıda ele alıyorum, o yüzden burada tekrar etmiyorum) ve aynı Ben için aynı zaman diliminde farklı durumlara göre değişiklik arz etmez (yine aşağıda ayrıntısı ile ele alacağım üzere farklı zaman dilimlerinde o tek kimliğin ne olduğu da elbette değişebilir, ama yine de bir zaman dilimi içinde sadece tek bir kimlikten söz edebiliriz).

kavramı ile de farklılıklar incelerler. Örneğin, Caughey 1980.

Sosyalpsikoloji dalında ise aynı Ben sadece bir kimliğe sahiptir ve Ben kendi kimliğini, tutum (manner) ve davranışlarını (behavior) ilişkide olduğu topluluklarla uyumlu ve tutarlı olarak şekillendirir. Örneğin, Hyman 1942; Hyman ve Singer 1968. Diğer kimlik kuramları için bkz. Goldenberg 1987: 193-208; Hess, Markson ve Stein 1998.

13 Rosenberg 1979.

14 Burke 1980.

İkinci olarak, mesela Fransızlık ya da İngilizlikten milli kimlikler olarak bahsetmek mümkündür. Bu yukarıda söylediklerimle de çelişmez. Çünkü milli sınırlar içerisinde yaşayan her bir Ben kendi kimliğinin unsurlarını bir sıralama içerisinde yaşar ve sahneye koyar. Bu suretle kimliğini oluşturan pek çok farklı unsur arasında milliyetini en üst sıraya koyan en az iki Ben varsa milli kimliğin nüvesi atılmış olur (bu Ben'ler millet oluşturmaya yetecek sayıya geldiklerinde de millet oluşması için gereken şartlardan biri artık mevcut hale gelmiştir). Böylelikle milli kimlikten en azından kuramsal olarak bahsedebilir hale geliriz. Bununla birlikte milli kimliğin var olduğu sınırlar içinde mensup olduğu dini ya da cemaati/topluluğu kimliklerini oluşturan unsurlar arasında en üst sıraya koyan en az iki Ben mevcutsa insani, milletlerüstü ya da dini kimlikler de ortaya çıkabilir. 1992 yılında Los Angeles'da ya da Ekim-Kasım 2005'te Fransız banliyölerinde olduğu gibi milli kimlik bu kimliklerin farklı Ben'lerde olmak kaydı ile bulunmasına mani değildir (Diamond, 2006, s. 18, 19). Kısaca milli sınırlar içinde birçok kimlik bir arada var olabilmektedir. Bununla birlikte eğer bir Ben, milliyeti en önemli unsur olarak nitelendiriyorsa o Ben'e "Dini kimliğiniz nedir?" sorusu yanlış olacaktır. Doğru soru "Dininizi öğrenebilir miyim?"dir. Çünkü tekrar edecek olursak Ben aynı anda sadece tek bir kimliğe sahip olabilir. Bu da kimliği oluşturan unsurlar arasında en ön/üst sıraya hangi unsurun konulduğuyla anlaşılır (aşağıda unsurlar ve aralarındaki sıralamanın benzerliği/aynılığı meselesine ayrıca temas edeceğim). Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nda üyelerinin kendilerini aynı ülke sınırları içinde Osmanlı milleti olarak değil de daha alt düzeyde Ermeni, Arnavut, Rum, Protestan Ermeni, Ortodoks Arnavut, Katolik Rum vs. olarak tanımladığı irili ufaklı pek çok alt topluluğun var olduğunu biliyoruz. Bu yüzden örneğin biz Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde mevcut olan alt kimliklerin "ulusal kimlik"ten ayrı olarak ama aynı zaman dilimi içinde farklı Ben'ler için var olduklarını söyleyebiliyoruz.

Üçüncü olarak, "Babalık kimliğim öğretmenlik kimliğimden daha güçlü" ifadesi de yanlıştır. Doğrusu şöyledir: "Benim gibi, bil-

diğim birisi için de baba olmak öğretmen olmaktan daha önemlidir.” Dahası, eğer öğretmen olmak kendini başkalarına tanıtmakta tutulan en önemli yön/amil değilse öğretmenin okulda bile öğretmen kimliğine değil, öğretmen rolüne sahip olduğunu iddia ediyorum (Bu denklem uyarınca biri kimliğini oluşturan unsurlar arasında öğretmenlik mesleğini ancak en üst sıraya koyuyorsa öğretmenlik kimlik olarak kabul edilebilir).

Yukarıdakilere ek olarak belirtmek isterim ki metal paranın iki yüzü gibi birbirini tamamlayan ve birbirinden bağımsız olamayan *kişisel* ve *toplumsal* kimlikler arasındaki ayrım kesin ve işlevsel değildir (benzer bir yaklaşım için bkz. Ricœur, 1991). Bu yüzden kişisel ve toplumsal kimlikler yerine yukarıda bahsettiğim iki kavramı tek-lif ediyorum: *Aidiyet* ve *ayniyet*.

Bu noktada her ne kadar *omnis definitio periculosa est* (Her tanımlama tehlikelidir) ise de kimlik için kendi tanımımı tartışmaya açmak istiyorum:

Kimlik bir bireyin hem -birçok yekpare (*monobloc*) ve tabaka şeklindeki (*stratiform*) değer ve yapı iskeletlerinin (*framework*) başkaları tarafından kırılması ve biçilmesinden sonra geriye kalanlardan ve bizzat Ben tarafından benimsenmesi ve sahiplenilmesinden oluşan- kendi hane bütünlüğünün en az diğer bir bireyinkiyle aynı olduğuna ve onunla bu bütünü benzer şekilde paylaştığına hem de bir başka Ben ile muayyen durumlarda aynı/benzer şekilde davranışına inanmanın oluşturduğu hal/durum/konumdur.

Yeniden vurgulamakta fayda görüyorum ki kimlikten bahsetmek için en az iki Ben’in davranış (durum silsile-i meratibi=*salience hierarchy*) (Stryker ve Serpe, 1994) ve değerler (önemli silsile-i meratip=*prominence hierarchy*) (McCall ve Simmons, 1978, s. 65-74) bağlamlarında paylaşımlarının/benzerliklerinin olduğuna inanmaları gerekir. Aksi takdirde kimlikten bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte iki Ben’in aynı yerde ve aynı anda yaşamaları da gerekmez. Çünkü kimlik fikri *aidiyet* ve *ayniyetin* sağduyu ve bilgisini içerir. Bu yüzden bugün yaşayan bir Siou kendisini ataları ile aynı

kabul edip onlarla arasında aidiyet kurabilir. Yine peygamberliği/şeyhliği kimliğini oluşturan unsurlar arasında en üste koyan bir peygamber/şeyh de kendisini önceden gelmiş diğer peygamberlerle/şeyhlerle aynı kabul edip onlarla aidiyet kurabilir. O halde onun kimliği peygamberlik/şeyhlik olur.

Getirdiğim tanımda kullandığım bazı ifadeleri açıklamak isterim.

Değer ve yapı iskeletleri ile insanlık, millet, din, kabile, köken, aile vb.leri kastediyorum. “Başkaları tarafından kırılması ve biçilmesinden sonra geriye kalanlar” ibaresiyle de Tanrı gibi üstün güçler, atalar, çekirdek ya da geniş aile, okul, arkadaşlar, topluluklar ve toplumun müdahaleleri ve müteakip edinimler ile biçimlenen ve aktarılan yapısal ve kalıtsal özellikleri kastediyorum.

Bu tanım özünde ayrıca kimliğin *dönüşümlülüğü*nü de (*reflexivity*) (Stryker ve Serpe, 1982) içermektedir ki bu da kimliğin oluşumunda Ben’in çeşitli roller icra ederken başkalarında o Ben’in kimliği hakkında oluşan algının tekrar Ben’e dönerek onun kimliğini etkilemesi de mündemiçtir. Bu yüzden kimlik hanelerinde bir zaman dilimi içinde yapılan sıralama da sabit kalamamakta, başka bir zaman dilimine geçildiğinde farklılık arz edebilmektedir.

Bunu bir örnekle izah edeyim: Berlin’de yaşayan bir kişi -örneğin 6 derece Alman, 5 derece öğretmen, 4 derece kadın, 3 derece insan, 2 derece şehirli, 1 derece Hristiyan vs. şeklinde kırılmış, biçimlendirilmiş ve kabullenilmiş farklı değerlerden müteşekkil bir bütünlüğe sahiptir. Bu kişi kendi değerlerine sahip en az bir Ben daha olduğunu varsayar ve olduğuna inanırsa ortaya bir kimlik çıkar. Bununla beraber Alman rolünün o kişinin kimliğinde (durum silsile-i meratibinde=*salience hierarchy*) diğerlerinden üstte olduğunu söyleyebilmek için öğretmen rolünden ziyade Alman rolüne dayanan ilişkilere daha fazla sahip olmasına da gerek yoktur. Hatta o Ben, Alman rolünden daha çok öğretmen rolüne dayalı ilişkilerle dolu da olsa Almanlık o kişinin kimliğinde daha yukarıda olabilir (Callero, 1985). Bunun pek çok nedeni vardır. Burada teker teker saymak ma-

kale sınırının aşılmasına neden olur. Ancak Almanlığa, öğretmenliğe göre daha fazla önem atfetmesi başta gelen sebeptir.

Kimlik kavramından bahsedildiğinde kimliğin kapsamı ve gücünü belirleyen nedenler ve yapılanmalardan (*configurations*) da mutlaka sözedilmelidir.

Bu aşamada önce kimliğin kapsamı ve gücünü belirleyen sebep ve amilleri; ardından da *kimlik* ve *hüviyet* kavramları arasındaki farkı inceleyeceğim.

İlkin kimliğin kapsamını etkileyen *tayin edicilere* bakalım. Bunlar sayısaldır (Stryker ve Serpe, 1982; 1994) ve iki yönü vardır:

İlk yönde kimlik hanesini oluşturan öğeleri aynı şekilde sıralayan veya sıraladığını düşünen kişilerin sayısı arttıkça kimliğin kapsamı genişler. Örneğin sadece on ya da yüz birey kendi listesinin zirvesine aynı öğeyi koyuyorsa bu durumda söz konusu edilebilecek kimlik tüm iktisadi ve siyasi koşullar yeni bir ulus yaratmak için elverişli olsa dahi ulusal kimlik değil ama bir topluluk kimliği veya dini bir *kimlik* seviyesinde kalacaktır. Bu arada hemen belirtiyim ki yeni bir ulus yaratmak için gerekli bu sayı, coğrafyaya ve siyasi sınırlar içinde yaşayanların mevcuduna bağlıdır. Bu nedenle mesela Amerika Birleşik Devletleri'nde Mangas Colorado (1797-1863), Cochise (1812-1874) veya Geronimo (1829-1909) soyundan gelen tüm Apaçilerde Apaçi olmak Amerikan vatandaşı olmaktan çok daha önemli olsa dahi böyle düşünenlerin sayısı bu kimliği ulusal kimlik olarak sınıflandırmamıza ve kabul edebilmemize imkân vermemektedir. -Diğer sebepleri bir kenara bıraksak bile- bu durum başlı başına Apaçi kimliğinin olsa olsa topluluk veya kabile kimliği seviyesinde kalmasına sebep olmaktadır.

Sayısal tayin edicilerin ikinci yönde ise kimlik hanelerini oluşturan öğelerinin ortak olduğuna ve bunlar arasında yapılan sıralamanın aynı olduğuna inananların sayısı ile ortak olduğuna inanılan öğelerin miktarı arttıkça kimliğin kapsamı genişler. Örneğin yüz birey kimlik hanelerini oluşturan on öğe olduğunu düşünsünler. Bu yüz kişiden söz konusu öğelerin ortak olduğuna ve bunları aynı

şekilde sıraladıklarına inananların sayısı arttıkça sahip olunan kimliğin kapsamı o oranda genişleyecektir. Aynı zamanda ortak olduğuna inanılan öge sayısı ne kadar fazlalaşırsa kapsamı yine o oranda artacaktır.

Şimdi de kimliğin gücünü etkileyen *taayin edicilere* bakalım. Bunlar sayısal değillerdir (Stryker ve Serpe, 1982; 1994) ve bunların da iki yönü vardır: Kimlik yoğunluğu ve baskınlığı.

İlk yön kimlikte görülen *yoğunluk* seviyesidir. Bir hatırlatma yapayım. Bireyler esasen kendilerini (i. inanç; ii. acı ve pişmanlıklar yurdu olan geçmişe ve iii. endişeler yurdu olan geleceğe dair hisler gibi bazıları hariç) etkileşim içine girdikleri kişilerle aynı değil aksine (çıkarlar, görevler ve imkânlar yüzünden) farklı görürler (Kır. Kılıçbay, 1995, s. 145). Bu yüzden yukarıda yaptığım kimlik tanımında bireylerin kimliklerini oluşturan öğelerin gerçekten “benzemesi” gerekmez “benzediğine inanılıyor” olmaları yetmektedir. Bu hatırlatma ışığında yoğunluk düzeyi meselesine döndüğümüzde şunu söyleyebiliyoruz: Bu düzey (“çok yakın” ve “oldukça yakın” derecelerinde oluşan) *güçlü* bütünleşme ile (“yakın olmayan” derecesinde oluşan) *zayıf* bütünleşme sınıflarında belirlenir (Finkel ve Opp, 1991). Örneğin Manchester United taraftarları (kimlik hanelerinin en üstüne Manchester United’lı olma ögesini koyma hali olan) Manchester United’lılık kimliğini (“rakibi/düşmanı” öldürmeye varacak) fanatiklikten, takımlarının başarıları karşısında bir gülümseme ile tatmin olmaya kadar farklı yoğunluk düzeylerinde hissedip, sahiplenip yaşayabilirler. Yine, ABD’de basketbol takımı taraftarlarının kendilerini bir kabilenin üyeleri olarak tanımladıkları bilinir. Hakeza Türkiye’de Fenerbahçe Spor Klubü taraftarları ise takımlarını Türkiye Cumhuriyeti’nden farklı bir cumhuriyet olarak düşünür, çıkarlarını korur, saygı duyar ve kendilerini Spor Klubü’nün vatandaşları olarak görürler (*Siamus Veneciani piva Christiani*).

Kimliğin *baskınlığı* ise ikinci yöndür. Din, milliyet, ırk, kabile, dil vb. kimlikleri oluşturan öğeler muhteva bakımından farklı baskınlık

ve güce sahiptirler. Örneğin İskoçya'da İskoç, Kalvinist, Edinburglu, işçi ve kadın öğelerinden oluşan kimliğin baskınlığı ile Hong Kong'da uluslarüstü bir şirkette (farklı anadil konuşmalar, farklı din ve milletlere mensup olsalar da) ortak bir dil, aynı çıkarlar ve yüksek konumlara sahip olma öğelerinin oluşturduğu kimliğin (yani burada bunların şirket üyesi olma öğesini kendi kimliklerini oluşturan diğer unsurların üzerine koydukları varsayılıyor) baskınlığı eşit değildir.

Kapsamlılık hakkında bir karşılaştırma da şu iki kavram arasında yapılabilir: *Köken* ve *vatandaşlık*. Örneğin, Almanya Federal Cumhuriyeti'nin tüm vatandaşları Alman kabul edilir, en azından *anayasal* olarak. Fakat Orta Asya, Rusya ve diğer ülkelerde Almanya Federal Cumhuriyeti'nin vatandaşı olmayan Almanlar yaşar. Yine Fransız Cumhuriyeti vatandaşı olmayan Fransızlar da mevcuttur. Bununla beraber mesela Osmanlı Devleti'nin vatandaşı olmayan hiçbir Osmanlı yoktur ve olamaz. Çünkü Osmanlılık siyasi anlaşma ve birleşme üzerine kurulmuştur ve kapsayıcılığı siyasi sınırları ile kayıtlıdır.¹⁵

Tüm bu bağlantılı kelimelerin ötesinde Türkçe'de kimlik için eşdeğer bir kelime bulmaya çalıştığımızda, kökenbilim olarak (*etymologically*) çok ilginç keşiflerde bulunmuş oluruz. Klasik Türkçe'de *kimlik* yerine *hüviyet* kullanılır(dı). Eşdeğer dedim ama söz konusu aslında birbirlerinden oldukça farklı iki kavramdır.

15 1876 Osmanlı Kanun-ı Esasisinde (m. 8) Osmanlı Devleti'nin tüm tebaası dil, din, mezhep, ırk gözetilmeksizin Osmanlı olarak tanımlanmıştır ve hepsi kanun önünde eşit vatandaşlardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin 1924 Kanun-ı Esasisinde (m. 88) de ilginç bir biçimde aynı ifadeler kullanılır: "Türkiye ahalisi din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk itlak olunur." Bu yaklaşım en azından 1940'ların sonuna kadar değişmez. Bizim için bu bakımdan ilk iş Türk lafzının Germen, Frank, Kelt gibi bir etnik topluluğu mu yoksa tamamen ideolojik bir anlaşma ve birleşmeyi mi (eğer öyleyse ki bu Türk'ün az çok Osmanlı'ya benzediği gerçeği ile karşılaşırız. Az çok dedim çünkü Türk lafzı (Amerikan gibi) Osmanlı'dan daha geniş bir manayı ifade eder. Zira Osmanlılar siyasi anlaşma ve birleşme üzerine kurulmuşken Türk ideoloji üzerine kurulmuştur. Bu nedenle bir kişi kendisine (Amerikan gibi) Türk demek için Türk kökenine (böyle bir kökenin ne kadar olduğu da ayrıca tartışılmalıdır) ya da Türk devleti vatandaşlığına sahip olmak zorunda değildir.) işaret ettiğine karar vermektir. Bunun için de Türk tarihini yeniden baştan yazmak gerekir.

Şimdi bu ikisi arasındaki farkı incelemeye geçebiliriz.

Kimlik kelimesinin kökeninde *kim* bulunur. Kim, “*Kim geldi?*” örneğinde olduğu gibi soru zamiri ya da “*Kim gelirse gelsin kapıyı açmayın!*” örneğinde olduğu gibi belgisiz zamirdir. “*Lik*” ise yapım eki-
dir ve soru zamiri ile belgisiz zamiri isme dönüştürür, kim>kimlikte
olduğu gibi. *Kim* sorusu belirsizlik, tespit edilememe, anlaşılmazlık,
müphemlik, var olmama ve araştırma duygularını içerir. Örneğin
kimseden korkmam; kimsesi yok; kimse yemedi vb.

Eski Yunan mitolojisinden bir örnekle vereyim. Homeros’un
Odysseia’sının dokuzuncu kitabında Odysseus tarafından yöneti-
len izci topluluğunun yolu (Odysseus Yunanca yol gösteren demek
olan *odigostan* gelir) kocaman kafalarının ortasında tek gözü bulu-
nan insana benzer devler olan kiklopların adasına düşer ve geniş bir
mağaraya yönelirler. Mağaraya girerler ve bu mağaranın -dedikodu-
ya göre Poseidon’un oğlu- bir kiklop olan Polyfimus’a ait olduğunu
bilmeden ve orada buldukları yiyeceklerle şenlik yapmaya başlarlar.
Polyfimus bir müddet sonra çıkagelir. Malını gasp eden izcileri gö-
rür ve mağaranın ağzını hiçbir ölümlünün kıpırdatamayacağı bir
kayayla kapatır. Sonra izcileri sırayla yemeğe başlar. Bu durum karşı-
sında Odysseus kaçış için kurnazca bir plan yapar. Polyfimus’u gafil
avlamak için ona bir varil çok güçlü katıksız şarap sunar. Polyfimus
Odysseus’un ismini sorduğunda Yunanca kimse anlamına gelen
“*Outis/Metis*” der. Dev, sarhoş olup uykuya daldığında Odysseus ve
arkadaşları sert bir mızrakla Polyfimus’un sahip olduğu tek gözünü
kör ederler. Polyfimus acıdan haykırmaya ve bağırmaya başlar. Diğer
kikloplar Polyfimus’a bunun sorumlusunun kim olduğunu sorduk-
larında Polyfimus kikloplara “*Kimse*” der. Bu cevap üzerine kikloplar
fail yok diye çekilip giderler. Odysseus’un planı tökezlemeden adım
adım ilerlemektedir. Sabah Odysseus kendini ve adamlarını Polyfi-
mus’un koyunlarının altına bağlar. Polyfimus mutad olduğu üzere
koyunlarını otlatmaya çıkarmadan önce insanlar üzerlerine binip de
kaçıyor olmasınlar diye koyunların üstünü eliyle yoklar ama altına
bakmak aklına gelmez ve izciler böylece kaçıp kurtulurlar.

Hikâyede görüldüğü üzere *kimlik* (kim+lik>kim+se) kelimesinin manasını anlamamıza yarayacak çok önemli ipuçları bulunur.

Diğer taraftan klasik Türkçe’de kimliğin yerine kullanılan kelime *hüviyettir*. Hüviyet Arapça’da *huwe* ve *hewā* ile aynı köktendir. *Huwe*, *o* ya da *Allah* demektir ve işaret zamiridir. “*Yet*” ise “*lik*” gibi yapım ekidir. Bu arada önemle belirtmek isterim ki Türkler kullanmaya başlamadan önce Araplarda bu anlamıyla *hüviyet* kelimesi yoktur. Bu nedenle *hüviyet* kelimesi bir Türk icadıdır. *Hüviyet* kelimesini *kimlik* ile karşılaştırdığımızda ise ilkinin açıklık, dakiklik, anlaşılabilirlik, kesinlik ve şeffaflık içerdiğini ve varlığı işaret ettiğini görürüz. Daha da ilginç *hüviyet* var olma durumu ve mahiyeti ile ulûhiyet anlamlarına gelmektedir (Redhouse, 1890). Kısaca *huwe* varlığı ve *hüviyet* ise var olma durumunu ve mahiyetini işaret eder. Ayrıca *kimlik*, yukarıda ele alındığı üzere kendini oluşturan hanelerin en az iki kişi tarafından paylaşılmasıyla oluşurken; *hüviyet* parçalılığı değil bir bütünü anlatır ve ortaya çıkması için başka bir bireye ihtiyaç duymaz.

Netice itibarıyla *hüviyet* kullanım bakımından *kimlik* kelimesinden farklı anlamlar ihtiva eder. Bunun yanında *kimlik* kavramı ile Batı lisanlarındaki *identity* arasında da fark vardır. Anlam farklılıkları sebebiyle Türkiye’deki tüm *kimlik* araştırmaları ve kuramları *kimlik* kavramının çağrıştırdıkları sebebiyle “*Kimsiniz?*” sorusuna cevap bulurlarken Avrupa ve ABD’de *identity* kavramının çağrıştırdıkları sebebiyle “*Aidiyet ve aynıyet hissettiğiniz şahıslar veya oluşumları söyler misiniz?*” ya da “*Hangi şahıslara benzediğinizi düşünüyorsunuz?*” sorularına cevap bulurlar.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1984). *Wilhelm von Humboldt’da dil-kültür bağlantısı*. İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Ali Canib. (1929, 3 Kanun-ı Sâni). *Türkçe’ye dair. Hayat*, (110), 105-106.

- Altuğ, T. (2012). Dilin özü: Varlığın dili: Martin Heidegger. A. Eyim, Ş. Çelik, Z. Pakyürek (Der.), *Çağdaş Türkiye Felsefecileri içinde* (C. 3, s. 246-269). İstanbul: Fatih Üniversitesi Yay.
- Armağan, M. (2006). Osmanlıları geri getirmek. *Muhafazakar Düşünce*, 2(7), 50. Ankara: Kadim Yayınları.
- Baydur, S. Y. (1951, 30 Ocak). Üçlü dil üzerine. *Ulus*. (Suat Yakup Baydur, *Dil ve kültür*. İstanbul, MüzikOTek içinde, s. 87, 88).
- Baydur, Suat Yakup (1951a). Bir dilin zenginliği. *Nokta*, (5). (Suat Yakup Baydur, *Dil ve kültür*. İstanbul, MüzikOTek içinde, s. 89-91).
- Bickerton, D. (2012). Âdem'in dili. İnsan lisanı nasıl yarattı, lisan insanı nasıl yarattı. (M. Doğan, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Bingöl, A. (2012). İletişim bağlamında anlam ve dil. A. Eyim, Ş. Çelik, Z. Pakyürek (Der.), *Çağdaş Türkiye Felsefecileri içinde* (C. 1, s. 16-21). İstanbul: Fatih Üniversitesi Yay.
- Bloch, M. (1994). *Tarihin savunusu ya da tarihçilik mesleği*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: Gece Yay.
- Bolay, N. (1990). *Farabi ve İbni Sina'da kavram anlayışı*. İstanbul: MEB Yay.
- Burke, P. J. (1980). The self: measurement implications from a symbolic interactionist perspective. *Social Psychology Quarterly*, (43), 18-29.
- Callero, C.f. P.L. (1980). Role-identity salience. *Social Psychology Quarterly*, (48), 203-214.
- Caughey, J. L. (1980). Personal identity and social organization. *Ethos*, (8), 173-203.
- Cömert, B. (2008). *Estetik*. Ankara: De Ki Yay.
- Croce, B. (1963). *Breviario di estetica*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (1983). *Estetik*. (İ. Tunalı, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dehaene, S. (2012). Une intense communication cérébrale. *Les Dossiers de la Recherche*, (49), 22-24.
- Desrochers, S., Andreassi, J. ve Thompson, C. (2004). Identity theory. *Organization Management Journal*, 1(1), 61-69.
- Diamond, A. (2006). Émeutes à Los Angeles. La guerre des communautés. *L'Histoire*, (305), 18.
- Eckermann, J. P. (1955). *Gespraeche mit Goethe*. Wiesbaden: Insel Verlag.
- Ellul, J. (2004). *Sözün düşüşü*. (H. Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yay.

- Erdoğan, A. T. (2011). Tarih yazıcılığında gerçek (realité)-hakikat (verité) sorunsalı. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Tarihçilik ve Tarih yazıcılığı Sempozyumu, 18-20 Mart 2010* içinde (s. 39-52). Ankara: TTK Yay.
- Erdoğan, A. T. (2012). Millet mi o da ne demek? *Sivil İnisiyatif*, (7), 14.
- Erdoğan, A. T. (2013). Anadolu’da asayişin tarihi. M. Gül ve M. Kandırmir (Ed.), *Tarihte Türk Polis Teşkilatı Sempozyumu* içinde (s. 35-54). Ankara.
- Erdoğan, A. T. (2015). Bedeni özgürlükten kurtarmak ya da özgürlük bedeninin neresinde? S. Avcı ve N. Kayar (Ed.), *Bedenin Anlamı ve Sınırları* içinde (s. 47-102). Ankara: Nobel Yay.
- Ermath, E. D. (2007). The closed space of choice. A manifesto on the future of history. K. Jenkins, S. Morgan, A. Munslow (Ed.), *Manifestos for history* içinde. London: Routledge.
- Felsefe ve dil arasında nasıl ilişki vardır? (2014). *Ayır Dergisi*, (54), 11.
- Finkel, S. E. ve Opp, K.-D. (1991). Party identification and participation in collective political action. *The Journal of Politics*, 53(2), 339-371.
- Fogelin, R. J. (2002). Wittgenstein’in felsefe eleştirisi. *Cogito, [Wittgenstein: Sessizliğin Grameri, özel sayı]* (33), 80-104.
- Gadamer, H.-G. (2009). Anlambilim ve Yorum bilgisi [Semantics and Hermeneutics]. (M. Uslu, Çev.) *Kaygı*, (13), 149-156.
- Goldenberg, S. (1987). *Thinking sociologically*. California: Wadsworth.
- Gökberk, M. (1974). *Felsefe tarihi*. Ankara: Bilgi Yay.
- Hadot, P. (2009). Wittgenstein dil filozofu -I-. P. Hadot (Ed.), *Wittgenstein ve Dilin Sınırları* içinde. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yay.
- Hadot, P. (2009a). Wittgenstein dil filozofu -II-. P. Hadot (Ed.), *Wittgenstein ve Dilin Sınırları* içinde. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yay.
- Hadot, P. (2009b). Dil oyunları ve felsefe. P. Hadot (Ed.), *Wittgenstein ve Dilin Sınırları* içinde. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yay.
- Hehir, A. (2011). Hyper-reality and statebuilding: Jean Baudrillard and the unwillingness of international administrations to cede control Third World. *Quarterly*, 32(6), 1073-1087.
- Hess, B. B., Markson, E. W. ve Stein, P. J. (1998). *Sociology*. New York: McMillan.
- Heidegger, M. (1950). *Holzwege*. Frankfurt: Klosterman.

- Hızır, N. (1987). Semiotik bakımdan tarih bilimi. F. Akatlı (Hızl.), *Geride Kalanlar* içinde. İstanbul: Adam Yay.
- Hızır, N. (1987a). Tarih morfolojisi iddiası ile kurulan sistemlerin gerçek nitelikleri. F. Akatlı (Hızl.), *Geride Kalanlar* içinde. İstanbul: Adam Yay.
- Hocaoğlu, D. (1990). Tarih üzerine pratisyen bir deneme. *Türkiye Günlüğü*, (11), 93-108.
- Hocaoğlu, D. (2006, 24 Eylül). Öz Türkçecilik, uydurmacılık ve linguistik domino. *Yeniçağ*, 109(11), 12.
- Hocaoğlu, D. (2006a, 2 Nisan). Darwinizm, insan ve dil: V. Yeniçağ, 12.
- Hocaoğlu, D. (2006b, 3 Eylül). Dil'de olmayan düşünce'de de yoktur. *Yeniçağ*, 12.
- Hogg, M., Terry, D. ve White, K. (1995). A tale of two theories: a critical comparison of identity theory with social identity theory. *Social Psychology Quarterly*, (58), 255-269.
- Hume, D. (1976). İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma. (O. Aruoba, Çev.) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hyman, H. H. (1942). The psychology of status. *Archives of Psychology*, 38(269), 5-94.
- Hyman, H. H. ve Singer, E. (Ed.) (1968). *Readings in reference group theory and research*. New York: The Free Press.
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Paris: Ed. de Minuit.
- Kedourie, E. (1971). *Avrupa'da milliyetçilik*. (M. H. Timurtaş, Çev.) Ankara: MEB Yay.
- Kılıçbay, M. A. (1994). Laiklik ya da bu dünyayı yaşayabilmek. *Cogito*, (1), 13-19.
- Kılıçbay, M. A. (1995). Kimlik: Bir tasnif sorunu. *Türkiye Günlüğü*, (33), 142-145.
- Koselleck, R. (2009). *Kavramlar tarihi. Politik ve sosyal dilin semantiği ve pragmatigi üzerine araştırmalar*. (A. Dirim, Çev.) İstanbul: İletişim Yay.
- Lauth, R. (1953). *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*. Münih: J. A. Barth.
- Lukacs, J. (2005). *Remembered past*. Wilmington: ISI Books.
- McCall, G. J. ve Simmons, J. L. (1978). *Identities and interactions*. New York: Free Press.

- Mengüşoğlu, T. (1968). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: İÜ Edeb. Fak. Yay.
- Merter, M. (2013). *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yay.
- Miller, M. ve Bonnie, J. (1993). The human web: reflections on the state of pastoral theology. *The Christian Century*, (110).
- Murphy, G. (2002). *The big book of concepts*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Ocak, A. Y. (2002). *Türkler, Türkiye ve İslam. Yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Redhouse, S. J. W. (1890). *A Turkish and English Lexicon*. İstanbul: A. H. Boyajian.
- Ricœur, P. (1991). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rifat, M. (2012). Umberto Eco: Kuşku, sahte, yalan, roman, vesaire. *Varlık*, 1 (1252), 32-34.
- Rosenberg, M. (1979). *Conceiving the self*. New York: Basic Books.
- Sevgi, A. ve Özcan, M. (Hızl.) (2005). *Prof. Ali Canip Yöntem'in yeni Türk edebiyatı üzerine makaleleri*. Konya: Tablet Kitabevi.
- Sholes, R. ve Kellogg, R. (1981). *The nature of narrative*. Oxford: Oxford University Press.
- Soykan, Ö. N. (2002). Wittgenstein felsefesi: Temel kavram ve sorunlar. *Cogito. (Wittgenstein: Sessizliğin Grameri, özel sayı)* (33), 40-78.
- Soykan, Ö. N. (2012). Her tür iletişimin taşıyıcısı olarak dil ya da iletişim açısından olası tüm diller için bir sınıflama önerisi. A. Eyim, Ş. Çelik, Z. Pakyürek (Der.), *Çağdaş Türkiye Felsefecileri içinde* (C. 3, s. 77-82). İstanbul: Fatih Üniversitesi Yay.
- Stets, J. E. ve Burke, P. J. (2000). Identity theory and social identity theory. *Social Psychology Quarterly*, (63), 224-237.
- Stets, J. E. ve Burke, P. J. (2003). A sociological approach to self and identity. M. R. Leary ve J. P. Tangney (Ed.), *Handbook of self and identity* içinde (s. 128-152). New York: Guilford.
- Stryker, S. (1968). Identity salience and role performance: the importance of symbolic interaction theory for family research. *Journal of Marriage and the Family*, (30), 558-564.
- Stryker, S. ve Serpe, R. T. (1982). Commitment, identity salience and role behavior: a theory and research example. W. Ickes ve E. S. Knowles (Ed.), *Personality, Roles, and Social Behavior* içinde (s. 199-218). New York.

- Stryker, S. ve Serpe, R. T. (1994). Identity salience and psychological centrality: equivalent, overlapping, or complementary concepts? *Social Psychology Quarterly*, (57), 16-35.
- Stryker, S. ve Burke, P. J. (2000). The past, present and future of identity theory. *Social Psychology Quarterly*, (63), 284-297.
- Stückrath, J. (2006). "The meaning of history" A modern construction and Notion. J. Rüsen (Ed.), *Meaning & Representation in History* içinde (s. 65-88). New York: Berghahn Books.
- Şenel, Ö. (2013). Ortadoğu'da eşek metaforu. *Natama*, (4), 66-74.
- Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D. ve Wetherell, M. S. (1987). *Rediscovering the social group: a self-categorization theory*. New York: Blackwell Pub.
- Wang, H. (2003). Concept of identification. *The 19th International Political Science Association World Congress*, session GP8-385. Durban, South Africa. http://www.nyu.edu/gsas/dept/politics/phd_hire/wang_1.pdf. adresinden 30 Haziran 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Whorf, B. L. (1956). *Language, thought and reality*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Harcourt, Brace & Company.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2000). *Felsefi soruşturmalar*. (D. Kanit, Çev.) İstanbul: Küyerel Yayınları.
- Zazzo, R. (1960). *Les jumeaux, le couple et le personne*. Paris: P.U.F.

İkinci Bölüm
Düşüncenin İnşasında
Kavram Geliştirme

Dil Teorisinde Kurucu Kavramların Gelişimi

Sadık Türker

Giriş: Dil Araştırmalarında Paradigma Değişimi

Dile yönelik incelemeler kaçınılmaz olarak insan olgusunun derinliğine doğru gider. Dolayısıyla dil kavrayışında meydana gelen gelişmeler doğal olarak insan kavrayışını da etkiler. Düşünce tarihinde dil denildiğinde bundan çoğunlukla *konuşma* kavramıyla ilgili bir olgu anlaşılmalıdır. Konuşma Grekçe *logos* veya Arapça *nutuk* kelimelerinde olduğu üzere pek çok kültürde akıl ve düşünmeyle özdeş tutulmuştur. Böylece bir yandan insanın *konuşan hayvan* olduğu inancı insanı hayvandan ayırt eden ana özellik olarak yaygın bir kabul görmüşken; öte yandan konuşma ile düşünme olgularını inceleme konusu yapan dilbilgisi, dilbilim, mantık ve psikoloji gibi bilimler birbirleriyle yardımlaşarak ortak bir noktada buluşmuşlardır. Düşüncenin ve bilginin dilden bağımsız olduğu yerine dile bağımlı olduğu görüşünün güç kazanmasıyla dilden düşünceye doğru kurulan köprünün bir benzeri dilden bilime doğru kurulmuştur. Böylece dilin *konuşma*, hatta çoğunlukla olduğu üzere *belirli bir tür konuşma* kavramına hapsedilerek anlaşılması, birer nesne olarak hem insanın hem dilin hem de bilimin dar bir kapsam içerisinde idrak edilmesine neden olmuştur. Cansız nesnelerin dışarıdan bir ivmeye maruz kalmadıkları sürece sükunet halinde kaldıkları gözlemi Eski Çağ fizikçisine ne kadar ampirik bir gerçeklik olarak görünmüşse, hayvanların konuşup düşünememelerine karşın insanın konuşup düşünebilmesi filozoflara aynı şekilde tartışmasız bir gerçeklik olarak görünmüştür.

Son iki asırdır özellikle makinelerin iletişimi hakkında meydana gelen, söz gelişi robotların kendi aralarında konuşabilmesi gibi gelişmeler ile hayvan psikolojisi üzerine çalışmalar dikkate alındığında, neredeyse üç bin yıldır tartışmasız kabul edilen “konuşan hayvan” tanımını tartışma dışı tutmak elbette mümkün değildir. İslam kültüründe 7. yüzyıldan itibaren, Avrupa’da 17. yüzyılda Descartes’la birlikte mütevazı bir şekilde başlayan bu tartışma süreci (Descartes, 2003, s. 17), özellikle son iki yüzyılda insan anlayışımızla ilgili ön-görülmemiş bazı değişiklikleri de beraberinde getirmiştir, dahasını da getirecektir.

Örneğin hayvanlarda iletişimin gelişimini araştıran Marler ilginç sonuçlara ulaşmıştır. Bu sonuçlar arasında bizi en çok ilgilendirenler hayvanlarda iletişimin gelişim evreleri ile bu evrelerin insan iletişimine olan benzerlikleridir. Serçelerin doğuştan itibaren laboratuvar ortamında çıkardığı seslerle bu ortamdan doğal ortamlarına bırakıldıktan sonra çıkardıkları sesler arasındaki farklılığa dikkat çeken Marler, doğal ortama geçtikten birkaç hafta sonra hayvanın aksanında değişiklik meydana geldiğini belirtir. Kuşların aksanlarının belirlenmesinde doğal ortamın özelliklerinden hayvanların renklerine kadar pek çok etken bulunmaktadır. Böylece beyaz renkli papağan beyaz renkli olanların aksanlarını kazanmaktadır ki bu, insanlarda da dilin gelişiminde dikkatin türe özgü vasıflara yoğunlaştığı gerçeğini vurgulamaktadır. Öte yandan çevresel etkiler dilin gelişiminde önemli bir rol oynar (Marler, 1969, s. 42-48).

İnsan ve hayvanlarda iletişimin gelişmesinde izlenen ortak noktalar hayvanlarda lisanın gelişimi anlamına gelmese de iletişimi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İletişimin olmazsa olmazları arasında bireylerin bir topluluk oluşturacak şekilde örgütlenmiş olmaları öne çıkmaktadır. Başka bir deyişle sosyal örgütlenmenin gelişimi izlendiğinde iletişimin gelişimi izlenmiş olur. Burada lisan ile hayvan iletişimi arasındaki önemli bir farkı belirtmek gerekirse, hayvanlar belirli aksanlara sahip olsalar da mevcut ses repertuarındaki birimleri manalı mesajlar bildirerek dildeş çevresinden uygun tepkiler alabileceği farklı şekillerde düzenleme gibi bir kabiliyetleri yoktur.

Daha da önemlisi, manalı bir sözdizim kullanma kabiliyetinin bulunmaması bütün hayvan iletişim sistemlerini insan iletişiminden berrak şekilde ayırt eder (Marler, 1969, s. 51-52, 60). Bu son iki özellik Chomsky'nin ifadesiyle dilin yaratıcı bir etkinlik olarak kullanılmasını ifade etmesi bakımından insan dilini bütün hayvanların bilinen iletişim sistemlerinden ayırt eder (Chomsky, 1969, s. 65). Bu nedenle insanı iletişim kuran bir hayvan olarak tarif etmek yetersiz ve yanıltıcıdır. Danesi'ye göre insan iletişimini hayvan iletişiminden ayırt eden diğer önemli özellikler insan iletişiminin çokyönlü (multimodal) ve çokaraçlı (multimedial) olmasına karşın; hayvan iletişiminin *tekyönlü* (unimodal) ve *tekaraçlı* (unimedial) olmasıdır. İnsanlar iletişim kurarken, sahip oldukları duyuların tamamını bu etkinliğin bir parçası kılarken, iletişimin gerçekleşmesini sağlayan araçlar sestən yazıya, resimden kitaba ve telefonda bilgisayar kadar geniş bir araç yumağından faydalanır (Danesi, 2004, s. 283-284).

Toplumlar önce kendi lisanlarını incelemeye başlamışlar ve dil denilince kendi lisanlarını anlamışlardır. Dil hakkında dini metinlerde bulunan paradigma belirleyici ifadeler bu incelemelerde özellikle belirleyici olmuştur. Bu ifadeler aynı zamanda dilin, antropolojik çerçevenin dışında ontolojik bir mahiyet kazanmasının da başlangıç noktası olmuştur. Toplumlar öteden beri başka lisanların bulunduğunu biliyorlardı ancak lisanların farklılığını araştırmak için bir nedenleri yoktu. Beşercilik (*humanism*) üzerine dayanan bireyselci ve unsuriyetçi eğilimlerin dille ilgili sorunlar karşısında dini kökenli ve teori olmaktan ziyade paradigma belirleyici açıklamalarla yetinmeyen arayışları, her şeyden çok beşerci yöntemlerin gelişmesine neden oldu (Formigari, 1993, s. 1-3). Unsuriyetçiliğin¹ güdümüyle lisanların farklılığına ilişkin nedenler araştırılmaya başlandığında, bu kez

1 Modern çağın en temel özelliklerinden birisi, hiç şüphesiz, onun bilgi anlayışında atomcu, insan anlayışında bireyselci ve bunlara paralel bir şekilde, toplum görüşündeyse unsuriyetçi olmasıdır. İnanılan oydu ki cisimlerin kendilerinden meydana geldiği nihai parçacıkların bulunması gibi, bilgi de nihai olarak basit ilkelere dayanmaktaydı. Milliyetçilik akımı, bu anlayışın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve beraberinde milleti temellendiren önemli bir ilke olarak lisanların incelenmesine ağırlık verilmiştir.

yine dinler tarafından paradigması çizilen açıklamalar devreye girdi. Böylece *belirli bir lisandan lisan* kavramına doğru bir gelişme kaydedildi. Lisandan dil kavramına doğru fikri gelişimde yine dinlerin, özellikle İslam'ın pozitif bir etkisi vardır. Kur'an'da Süleyman peygamberin bildiği ifade edilen *kuş dili* (mantıku't-tayr: Kur'an 27: 16) kavramı² hiç şüphesiz dil araştırmalarının antropolojik olarak sınırlı *lisandan* zoolojik çerçeveli *dile* doğru evrimleşmesinde olağanüstü bir paradigma genişlemesine neden olmuştur. Bugün evrimci biyopsikologlar hayvanların dilinden söz edebiliyorlarsa, dinin belirlediği dil paradigmasının öncülüğünün önemli bir rolü vardır ancak buradan “Biyoloji araştırmaları gereksizdi” veya “Dil araştırmalarının varacağı sınır önceden belirlenmişti” gibi ideoloji kokan sonuçlar çıkarılmamalıdır. Dil araştırmaları zamanla kendisini güdüleyen, dil paradigmasını genişleten faktörlerden bağımsızlaşarak, yer yer koparak gelişimini sürdürmüştür. Bu gelişimin yöntemsel anlamda olağanüstü bir zenginlik meydana getirdiği tartışılmaz bile ancak beşerci (*humanist*) yaklaşımların, klasik mirastan esinlenmeksizin veya yararlanmaksızın dil paradigmasına yaptığı tek önemli katkı *makinelere* iletişim sorundur.

Dil Sorunu ve Dil Felsefesi

Dil felsefesiyle veya genel olarak dil araştırmalarıyla ilgili metinlerde neredeyse geleneksel şekilde Platon'un *Cratylus* başlıklı diyalogundan hareket ederek günümüze kadar konuyu irdeleme alışkanlığı oluşmuştur. Ancak ne Eski Çağda ele alınan dilin kapsamı çağdaş dil felsefesindekiyle aynıdır, ne de ikincisinde ele alınan dil kavramına yönelik yaklaşım ve sorunsal, birincisindekiyle aynıdır. Çağ-

2 Geleneksel inanca göre insan düşünen ve konuşan bir hayvandır; halen geniş kesimlerce kabul gören bu inanca göre dil, insana özgü olan bir özelliktir. Basitçe “kuş dili” gibi bir kavram, birbiriyle ilişkisiz görülen “hayvan” ile “dil” kavramlarını ilişkilendirmek suretiyle dille ilgili bir paradigma genişlemesine yol açmıştır. Bu paradigma genişlemesiye hem insana hem de hayvana yönelik yeni bir bakışı gerektirmiştir.

daş dil felsefesi her ne kadar öteden beri aşına olunan bir konuyla ilgileniyor görünse de onun yaklaşımı ve sorunsalı mekanistiktir, *kuvvet üretmeye* odaklıdır. Sadece lisanla ilgili bile olsa yapılan çözümlemeler mekanistik bir yaklaşımın ürünü olduklarından kuvvet üretme amacına yöneliktirler, Eski Çağ'daki yaklaşım ve sorunsalla hiçbir ilgileri yoktur. Klasik felsefedeki dil sorunu ile çağdaş dil felsefesindeki sorun arasında konu benzerliği dışında hiçbir alaka yoktur. Üstelik bu benzerlik, Democritos'un "atom"u ile Heisenberg'in "atom"u ne kadar mukayese edilebilirse o kadardır. Dolayısıyla Platon'daki sorunsaldan hareketle, dil konusunda yaklaşım ve paradigma tutarlılığı gözetmeksizin dil anlayışlarını bugüne değin irdeleyen bir çalışma, en iyi ihtimalle dil konusundaki gayrı mütecanis ve bilgi değeri olmayan bir malumat yığını sergiler, bunun dışında hiçbir değeri yoktur. Öte yandan tarihin hangi dönemiyle ilgili olursa olsun dil konusunda yapılan güncel çözümlemeler insan aklının yapısını anlamaya, dolayısıyla onu taklit etmeye yarayan özelliklere sahip oldukları sürece kendileri mekanistik bir amacı paylaşmıyor olsalar bile, pekala kuvvet üretme amacının doğal bir parçası olarak görülüp kullanılabilirler. Bu belirlemeler dışında, çoğunlukla belirli bir lisanın sözcüklerine odaklanarak yapılan *dil felsefesi* çalışmaları, SÖZCÜK < BELİRLİ LİSAN < LİSAN < DİL veya (((((SÖZCÜK)))) BELİRLİ LİSAN)))) LİSAN)) DİL) dizgesi dikkate alındığında *lisan felsefesi* bile değildirler, onlar olsa olsa dar kapsamlı bir *sözcük felsefesi* sayılabilirler.

Dilin Kökeni Sorunu

İnsanın nasıl konuşmaya başladığı, hâlihazırda sahip olduğumuz kelimelerin nasıl ortaya çıktığı, farklı lisansların birbiriyle ilişkili olup olmadığı gibi insanlığın bin yıllardır cevabını aradığı pek çok soru *dilin kökeni* sorununun çatısı altında toplanır. İnsanın kökeni sorunu ile dilin kökeni sorununu birbirinden ayırt etmek imkansızdır, bu yüzden herhangi bir kültürde dilin kökeni sorununa bir cevap

verilmişse mutlaka insanın kökenine ilişkin ve öncekiyle uyumlu bir cevap verilmiştir diyebiliriz. Dilin kökeni hakkındaki belli başlı tezler şöyle özetlenebilir:

- i) İnsanın oluşumu ile insanda dilin gelişimi aynı konunun iki farklı yönüdür. Birinin sebebi neyse öbürününki de odur. Bu temele dayanan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerin kutsal metinlerine göre dili ilk insana bizzat Tanrı vahiy yoluyla öğretmiştir.
- ii) Platon'un öncülüğünü yaptığı diğer görüşe göre varlığın mükemmel bir aynası olan insan aklı, şeylerin ve olayların aklı özünü kavrayarak onlara uygun adlar vermiş ve konuşma dili olması gerektiği şekilde oluşmuştur. Bu görüşün savunucuları doğadaki sesler ile onları ifade eden kelimelerin birbirine uygun olmasını kanıt göstermektedir.
- iii) Evrimci düşünürlere göre haz veya acı gibi hayvanlardaki temel duygulanımların etkisiyle çıkarılan çığlıklar insan dilinin de temelini oluşturur (eski adıyla *Pooh-Pooh teorisi*) (Jespersen, 1922, s. 414-415). İletişim ve dili anlamdaş sayan yahut dili ilkel hayvan iletişiminin evrimleşmiş biçimi kabul eden kesintisiz bir gelenek bugüne değin gelişimini sürdürmüştür. Bu geleneğe göre hayvanların çıkardığı seslerin sistemli bir yapısı vardır ve lisan manasında olmasa da bunlar birer dildir. Esasen lisanın kaynağı sadece insana özgü olmayıp pek çok hayvan türünün sahip olduğu uyarı çığlıklarıdır (Titchener, 1898, s. 212).
- iv) Evrimci düşünürlerin görüşlerini geliştiren Müller³, Chomsky ve Pinker gibi düşünürlerin savunduğu *dilsel doğuştancılık* (linguistic nativism, eski adıyla *Ding-Dong teorisi*) adlı görüşe göre insanın konuşma dili, hayvanlardaki içgüdüye benzer şekilde, nasıl olduğunu bilmeksizin insanın kendiliğinden sahip olduğu bir şeydir. Dil, kültürel süreç veya şartlanma sonucunda değil, insan biyolojisinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir (Pinker, 1995a, s. 18-19; Sampson, 2005, s. 27).

3 Max Müller, daha sonraları bu görüşten vazgeçmiştir.

- v) Biyo-psişik bir yaklaşımla ileri sürülen bir başka görüşe göre (*yo-he-ho teorisi*) güçlü kas hareketleri nedeniyle vücut şiddetli ve düzenli şekilde nefes verirken ses telleri farklı tonlarda titreşir, nefes verişin düzeni nedeniyle daima aynı ses titreşimleri tekrarlanır ve böylece vücudun yaptığı hareket ile çıkan ses özdeşleşerek kelimeler meydana gelir (Jespersen, 1922, s. 415-416). Biyo-psişik görüşler genel olarak dili, *düzgün konuşma* sorunu olarak değil, *iletişim* sorunu olarak görürler. Ayrıca iletişim sorununu antropolojik bir çerçeveye sınırlı tutmayıp hayvanların ve bitkilerin gerek ses gerekse renk ve duruşla ortaya koyduğu ifadeleri dil kavramının kapsamı içerisinde değerlendirirler. Biyo-psişik görüşün çeşitli türevleri bulunmaktadır. Bunların en eskilerinden birisi dili *yaşayan organizma* (organisme vivante) olarak gören Arsène Darmesteter'in (1846-1888) görüşüdür (Darmesteter, 1895).
- vi) İnsanların, hem hayvanların ve nesnelerin hem de birbirlerinin çıkardıkları sesleri taklit etmesi dilin temelini oluşturur. Ancak bu, bütün lisanlarda aynı kelimelerin oluşmasını varsaymaz (Jespersen, 1922, s. 414-415).
- vii) Fârâbî'nin öncülük ettiği bir grup filozof lisanların hem akli hem de toplumsal/kültürel temelleri bulunduğunu, akli temelleri bakımından *düşüncenin diline* dayanan bütün lisanların tek bir dil olduğunu, ancak toplumsal/kültürel temelleri bakımından uzlaşımsal farklılıklara sahip olduğunu belirtir. Bütün lisanlarda adlar ve fiiller vardır, aynı şekilde her lisanda taklit yoluyla üretilmiş kelimeler bulunur, fakat bu kelimeler milletlere göre değişir. Dilin sözcüklerle anlamları ifade etme görevinin temelinde zihnin sembol kullanma yeteneği yatar. Anlamı göstermek için herhangi bir semboller kümesi kullanılabilir. Ancak bundaki önemli husus sembolün, gösterdiği kavram yerine geçerek "başka bir lisanda kullanılan sembolleri tanıyamayacak derecede" alışkanlık haline gelmiş olmasıdır (Fârâbî, 1960, s. 197).
- viii) Uzlaşımcı görüş içerisinde geliştirilen tezlerden birisi sözcüklerin *rastgele* bir şekilde veya *tesadüfen* oluşturulduğu, daha

sonraysa bu sözcükler üzerinde toplumun uzlaştığıdır. Dilin kökeniyle dolaylı bir şekilde ilişkili olan insanda dilin gelişimi 20. yüzyıldan beri deneysel bir çalışma konusu olup, çocukların bebekken çıkardıkları, irksal olarak biçimlendirilmemiş, haz ve acı duygularının tamamen doğal ifadeleri olan seslerin nasıl belirli bir lisan halinde şekillendiği sorunundan hareketle genel sonuçlara götürülmektedir. Buradaki temel yaklaşımsa bireyin biyolojik gelişiminin ırktaki gelişimle aynı aşamaları takip ettiğine inanılmasından dolayı bireyde dilin gelişimi doğru tasvir edilebilirse, dilin ırktaki gelişimi hakkında doğru genelleştirmelere varılabileceği düşüncesidir (Jespersen, 1922, s. 416-417).

İnsan ve dil arasındaki karşılıklı ve sıkı ilişki, özellikle insanın oluşumunu konu alan modern biyoloji ve dil-toplum ilişkisini irdeleyen sosyoloji çalışmalarının doğal bir ilgi alanı olarak gelişmiştir. Bütün dinler insanın kökeni konusunda bazı açıklamalar yapmışlardır. Doğal olarak dilin kökeni konusundaki ilk açıklamalar da yine dini kaynaklıdır. Dilin kökeni konusunda bazı düşünürler dini açıklamaları tamamen tatmin edici bulan teist görüşler ile bu açıklamalardan yararlısalar bile Tanrı-evren-insan arasında kurdukları bakışından dolayı yaklaşımlarına akılcı bir görünüm veren deist görüşler geliştirmişlerdir. Deist bir zeminde oluşan beşerci yaklaşımların dini görüşlerden temel farkı birincisinin dini açıklamaları bir açıklama olarak reddetmese bile tatmin edici kabul etmemesi, dini metinlerin çoğunlukla ara sebepleri görmezden gelerek doğrudan doğruya nihai sebep olarak Tanrı'yı *temel açıklayıcı sebep* kabul etmelerine karşı, bu sebepleri keşfetmek amacıyla tesadüfe başvurma, her konuda olduğu gibi dil konusunda da elde edilen bilgiyi denetleyebilecek bir yöntem arayışı içerisinde olmasıdır. Bununla birlikte bu görüşlerin hiçbirisi yeterli görülse bile tatmin edici kanıtlara sahip değildir. Üstelik Otto Jespersen'in (1860-1943) belirttiği gibi bu görüşlerin çoğu, konuşma dilinin bütünü, özellikle de sözdizim (*syntax*) hakkında değil, çoğunlukla kelimebilgisinin (*morphology*) temelleri hakkındadırlar (Jespersen, 1922, s. 416). Buna bağlı olarak lisansların sistemini basitten karmaşığa doğru, söz-

cükten cümleye doğru geliştiği varsayımıyla açıklamaları bakımından söz konusu görüşlerin, önceden doğru kabul edilmiş belirli bir dil anlayışını temellendirme çabası içinde bulundukları da göz ardı edilemez. Bununla birlikte her birinin dil sorununu aydınlatıcı bir yönü de vardır.

Dilin kökenine ilişkin görüşlerin her birinin tutarsızlığı ve tatminkâr olmadığıyla ilgili güçlü gerekçeler vardır. Bu gerekçelerin başında dilin kökeni ve oluşumu hakkındaki bu görüşlerin çoğunun dilin daha önemli parçası olan sözdizim değil kelimebilgisi hakkında olmaları ile büyük ölçüde ırkçı eğilimli görüşler, yani belirli bir lisandaki sözcüklerin açıklamasına odaklanmış olmaları gelmektedir. İlk insan ilahî bir dil konuşuyorken çeşitli lisanlar hangi aşamalardan geçerek ortaya çıktı? Akıl ile varlık özdeşse bu akıl Grekçe olmayan adları neden yaratamamaktadır? Doğadaki sesler ile kelimeler birbirine uygunsa, dünyanın her yerinde aynı şekilde öten horoz neden Türkçede üürüü diye taklit edilirken İngilizcede *cocorico* diye taklit ediliyor? Haz ve acı kaynaklı çığlıklar nasıl olup da manalı cümleler meydana getirebiliyor? Dili nasıl olduğu bilinmeyen içgüdüsel bir oluşum olarak nitelemek aslında aklıyla, içgüdüye sahip hayvanlardan ayrılan insanın özünü gerisin geriye hayvana indirgemesi bakımından nasıl savunulabilir? Ayrıca bu görüş açıklayıcı olmaktan çok sorunu tartışmaya kapatma amacını taşıyor görünmektedir. Zira hayvanların içgüdüsel hakkında insan hangi yeterli bilgiye sahiptir ki insandaki daha karmaşık olması gereken bu içgüdüsel kaynaklı dili açıklayabilsin? Lisan duygu ve düşünceleri ifade etme aracı olarak tarif edilirken, “insanın yargıda bulunmaksızın uygulanamayacağı” gibi bir tez hesaba katılmakta mıdır? Lisanların -tamamen değil kısmen- birbirine tercüme edilebilir veya birbiriyle karşılanabilir ifadelerle sahip olmaları, hepsinin ortak bir akli ve/veya biyolojik temele sahip olduğunu gösteriyor. Ancak öte yandan her bir lisana özgü olup başkasında karşılığı bulunmayan sözdizimsel, sesbilgisel ve anlamsal farklılıklar da bulunmaktadır. Lisanların bu yönüyle basitçe mantık veya biyoloji çalışmasının konusu değildir.

Dil İncelemelerinde İzlenen Temel Yaklaşımlar

Dil incelemelerinde izlenen yaklaşımlar üç ana başlık altında toplanabilir: Bunlar antropolojik, fenomenolojik ve ontolojik yaklaşımlardır. Bu başlıklar dil incelemelerinin bütün tarihsel serüvenini özetleme imkanına sahip olsalar da filoloji tarihinde kırılma noktası sayılabilecek sorunsal ve teorik gelişim, söz konusu başlıkların kavramsal olarak genişlemesiyle meydana gelmiştir. Geleneksel dilbilim çalışmalarında dil, konuşmanın insana özgü bir ayırım sayılmasından dolayı insanla sınırlı bir çerçeve içerisinde anlaşılmıştır. Aristoteles, kelimeler ile sesleri akli birer sembol olarak kabul ettiğinden hayvanların çıkardığı seslerin, sadece haz ile eleme ifade ettiğini, düşüncenin ifade edilmesini sağlayan seslerin insana özgü olduğunu belirtir. Bu yüzden ses yahut sembol dil anlamına gelmediği gibi konuşmak ile ses çıkarmak birbirinden farklı olaylardır (Türker, 2002a, s. 131-132). Kısacası insanın konuşan bir hayvan olduğu tanımı, Eski Çağdan itibaren geleneksel dil çalışmalarını insan çerçevesinde (antropolojik) sınırlandırmıştır. Söz konusu üç başlık altında görülen sorunsal gelişim şöyle özetlenebilir:

- i) Antropolojik çerçeveli *düzgün konuşma* sorununun (a1) yine antropolojik çerçeve içinde *iletişim sorununa dönüşmesi* ile (a2) *bu çerçevenin tamamen dışına çıkarak hayvanların ve hatta bitkilerin iletişimi sorununa dönüşmesi*.
- ii) *Fenomenolojik çerçevede, sözün nesneyi göstermesinden dolayı anlam taşıyan bir sembol olmasının yanısıra sözün bizzat kendisinin nesne olarak görülmesi*.
- iii) *Ontolojik çerçeveli gnostik-kosmik dil sorununun mistik yöntem yerine matematik-mekanik yöntemle ele alınması*.

Dil incelemelerinin, *düzgün konuşma* sorunu çerçevesinde belirli bir topluma özgü lisanın ele alınması yerine *iletişim* sorunu merkezinde yapılması, sözün nesneyi yahut zihindeki bir durumu göstermesinden dolayı anlam taşıyan bir *sembol* olmasının yanı sıra onun bizzat kendisinin *nesne* olarak görülmesi ile gnostik-kosmik dil

sorunu çerçevesinde evren dilinin *mistik* bir şekilde anlama çabası yerine *matematik-mekanik* bir yöntemle ele alınması, dil araştırmaları tarihinin kritik dönüm noktalarıdır. Helen ve Roma kültürleri her ne kadar çok milletli iseler de dil konusunu karşılaştırmalı olarak ele almayı başaramamışlardır. Bu konudaki ilk teşebbüsler yine çok kültürlü bir yapı olan İslam medeniyetinden gelmiştir. Sözü'n düzgün konuşma sorununun konusu olarak sembol olmasının yanı sıra başka türlü bir sorunun konusu olmak üzere *nesne* olarak görülmesi, tek başına, İslam kültüründe uzun süre tartışma konusu olan *Kur'an'ın yaratılmışlığı* sorunu tarafından ispatlanabileceği üzere İslam düşünürlerinin modern dil çalışmalarına yaptığı bir katkıdır. Yine gnostik-kosmik dil sorununun mistik yaklaşımın yanı sıra matematik-mekanik bir yöntemle ele alınmasında İslam düşüncesinde dilin matematik temeller üzerine kurulması ile İslam astronomisinde kaydedilen gelişmelerin büyük payı olmuştur. Dolayısıyla İslam kültüründe ortaya çıkan birçok yeni yaklaşım ve düşünce hakkında söylenecekler dil konusunda da söylenebilir ve aşağıda ortaya konulan verilere dayanılarak denilebilir ki dil sorununa kazandırdığı açılımların yeniliği, yaratıcılığı ve modern Batı düşüncesine öncülük yapması bakımlarından, özellikle 7-12. yüzyıllar arası- İslam düşüncesinin Orta Çağ'a değil Modern Çağ'a ait olduğu bir kez daha vurgulanmalıdır.

Düzgün konuşma sorunu çerçevesinde yürütülen geleneksel dil yaklaşımlarından farklı olarak İslam düşüncesinde 8. yüzyıldan itibaren gelişen, modern dil sorununun gelişimine öncülük etmiş olmakla birlikte henüz yeterince tanınmamış üç önemli yaklaşımı belirtmeliyiz. Bunlar dil çalışmalarının sorunsal gelişimine modern nitelik kazandıran *fenomenolojik*, *doğabilimsel* ve *mekanistik* yaklaşımlardır.

Fenomenolojik Yaklaşım

Lisanı düzgün konuşma sorunu açısından ele alan geleneksel yaklaşıma göre sözcükler (adlar ve fiiller) bizzat anlamlı olmayıp sadece gösterdiği şeyler veya durumlardan dolayı anlamlı sembol-

lerdir. Ancak Arap dilbiliminde harfler ve kelimeler sadece sembol değil, hem gösterdikleri nesnelerdeki fiziksel özelliklerle yüklü hem de kendilerine özgü duyuşsal özellikler taşıyan birer *nesne*dir. Dolayısıyla kelimeler yalnızca bir şeyi göstermek suretiyle anlam bildirmekle kalmazlar, bizzat kendilerinin anlamları vardır. Demek ki onlar geleneksel dilbilimin kabul ettiği üzere sadece *gösteren* değil, aynı zamanda *gösterilen* şeylerdir. Bu noktadan itibaren *düzgün konuşma* gibi bir sorunun sınırları içerisinde kalınmaya-çağı kendiliğinden ortadadır. Dil sorununa fenomenolojik bir boyut kazandıran bu yaklaşım Fârâbi ve İbn Sinâ gibi İslam filozofları tarafından da benimsenerek Helen felsefesinde bulunmayan bir varlık kategorisinin felsefenin gündemine yerleşmesine neden olmuştur: *Dilsel varlık* (vücûd fi'l elfâz). Sözün sembol olmasının ötesinde nesne olarak görülerek *dilsel varlık* kavramının gelişiminde rol oynayan, *levh-i mahfûz* (korunmuş levha)⁴ gibi bir kavramdan kaynaklanmış olmasından dolayı İslam'a özgü bir sorun olan *Kuran'ın yaratılmışlığı* meselesidir. Kuran'ın yaratılmışlığı 8. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmış bir sorundur. Arap dilbiliminde harfler, kelimeler ve sözler maddi varlıklar olarak kabul edilir. Nitekim söz de basitçe anlamın yahut düşüncenin ifadesi demek değildir. Zira sözün olduğu kadar düşünce ve anlam da maddidir, maddi olan her şeyse yaratılmıştır. Kuran ayetleri sözlerden ibaret olduğuna göre demek ki o da yaratılmış ve maddi bir varlıktır. Basitçe bu yaklaşım sözün duyuşsal bütün varlıklarla aynı temel özelliklere sahip olduğunu kabul etmesi bakımından, dil araştırmalarında inceleme konusu olan sözü, maddeci zemin üzerinde, duyuşsal nesne olarak belirlemiştir. (Türker, 2007a, s. 156-157; 2007b, s. 194-196).

4 İlk kelimacılardan olup, aynı zamanda Kuran'ın yaratılmış olduğu tezi- ni ilk ileri süren Cehm b. Safvân'a (ö. 133/746) göre, Kuran'da defaatle işaret edilen (Kuran 6:59, 17:58, 27:75, 36:12, 50:4, 57:22, 85:21-22) ve Kuran ayetlerinin üzerine yazıldığı ifade edilen *korunmuş levha* kavramı, dünya atmosferinin dışındaki devasa boşluk olan *fezâ* demektir (en-Nesefî 1990: 260).

Doğabilimsel Yaklaşım

Sözün duyuşal bir nesne olduğu inancıyla birlikte onun tecrübi bir inceleme konusu olması gerektiği kolayca tahmin edilebilir. Nitekim bir grup Arap dilbilimci de böyle yapmıştır. İbn Cinni'ye göre Arap dilbilimi *tecrübi bilim* niteliğine sahiptir zira o varsayımlara değil doğal nedenlere eşdeğer, tecrübe konusu olan sebeplerin keşfedilmesine dayanır. Ona göre, Arap dilbiliminde söz konusu edilen sebepler hukukçularinkinden ziyade doğabilimsel filozofların sebep anlayışına benzer çünkü dilbilimsel sebepler tecrübidir, zira dilbilimci seslerin zihin üzerindeki etkisinin *ağır* (es-sakıl) mı *hafif* (el-hafif) mi, *az* (el-külle) mı çok (el-kesre) mu, *yakın* (el-karib) mı *uzak* (el-ba'id) mı, *istek* (eş-şevk) mı *nefret* (en-nefre) mi olduğunu tecrübe eder. Böylece o, doğru ifadenin nasıl olması gerektiğini belirleyen sebebi kesin olarak bulur. Hukuktaysa sözler bir yargının çıkarım-lanması sağlayan işaretlerdir, fakat yargının sebebi sözün kendisinde içerilmiş değildir. Bu yüzden hukukçu, bir ilkeden çıkarımda bulunmakla birlikte ondaki hikmeti ve maslahatı bilemez böylece "Zihin, yargının kendisi uğruna olduğu sebebin bilgisini elde edemez". Dilbilimciyse, inceleme konusunun ilkelerini *doğal tecrübeler* (el-hissiyâtü't-tabî'iyye) yoluyla doğrudan doğruya çıkarımlar. Bu bakımdan Arap dilbiliminde çıkarımda bulunmak, zihnin, dilbilimsel düşüncedeki tecrübi kategorilerin keşfedilmesiyle kendiliğinden ortaya çıkan yargıya ulaşmasıdır (İbn Cinni, 1952, I, s. 48-55).⁵ Arap dilbiliminde ifadenin ve onun parçalarının tecrübe konusu olan nesnelere benzetilmesi, dilsel birimlerin bizzat kendilerinin nesne sayılmasından dolayıdır. Çünkü doğal nesneler ile dilsel nesneler kendilerini gerçek kılan aynı temel zemine dayanmaktadır ki bunlar zaman ile uzaydır. İbnü'l-Anbârî'nin vurguladığı üzere âmil ile mamûl arasındaki ilişki fiziksel olaylardaki neden-etki ilişkisi gibidir. Âmiller fiziksel etkilere benzer şekilde *duyulur etkiye* (mu'essira hissiyye) sahiptirler fakat bu etki kılıcın kesmesi yahut ateşin yakması

5 *el-Hiss* deyimi, kendisi vasıtasıyla algılanan duyu yetisini ifade etmektedir (el-Kâli, tsz. I: 91, 175-180).

gibi değildir (İbnu l-Anbârî, 1380/1961, I, s. 19-20). Nitekim Cür-cânî söz ile şey arasındaki sıkı ilişkiyi şöyle açıklar: “Özel bir şekilde düzenlenen şeylerin bütününde tek bir özel biçimden başka bir şey olmayan *seri bağıntı* (en-nesk) gibi, ifadenin parçaları arasında böyle bir bağıntının bulunması zorunludur” (el-Cür-cânî, 1954, s. 97). Sibeveyhi'den İbnu'l-Anbârî'ye kadar uzun bir dilbilgisi silsilesi, *algılanabilir sebepler* (el-'ilelu'l-hissiyye) olarak gördüğü dilbilimsel sebeplerin, fiziksel sebeplere benzediği inancını savunmuştur (İbnu l-Anbârî, 1380/1961, I, s. 247). Böylece her ne kadar mevcut yazıda kavramlaşmamışsa da İslam'da dil sorunu çerçevesinde doğabilimsel bir yaklaşım yaratılmış, Ebû Ali el-Fârisî gibi düşünürlerin *oluşum bilimi* ('ilmu's-sayrûra) diye de nitelendirdiği *doğabilimi olarak dilbilim* düşüncesinin temelleri belirlenmiştir (Türker, 2007a, s. 165). Bu düşüncenin Batı'da ortaya çıkışı, Max Müller'de görülebileceği üzere 19. yüzyıldadır. Zira Müller'e göre insanlığın 19. yüzyılda dil konusunda kaydettiği ilerleme, bu inceleme konusunu dilbilgisi yahut belagatin sınırları dışına çıkarmıştır. Dolayısıyla dili inceleyecek bilime nasıl bir isim verilmesi gerektiği sorunu baş göstermiştir. *Dilbilgisi* (linguistic), *karşılaştırmalı dilbilgisi* (comparative philology) gibi çeşitli adlar verilmişse de Müller'in dili inceleyen disiplin için tercih ettiği isim *dil bilimidir* (science of language) (Müller, 1898, s. 4). Dilbilgisi ile dilbilim birbirinden tamamen farklı disiplinlerdir. Dilbilgisinde, ifade aracı olarak görülen belirli bir dilin yapısı, kuralları ve özellikleri anlaşılmak istenir. Pratik amaçların açıkça öne çıktığı dilbilgisi incelemeleriyle gerek düşünceleri dile getirmek, gerekse kültürün yazılı birikimleri anlaşılmak istenir. Dilbilimdeyse diller değil dilin kendisi nesnel bir inceleme konusudur, ayrıca dil bir ifade aracı olarak görülmez. Dilbilimde dille ilgili olaylar incelenir, sınıflanır ve dilin genel yasaları araştırılır. Dil incelemesinin yeni bir isme ve yeni bir bilimler sınıflamasına ihtiyaç duymasının diğer önemli nedeni, 19. yüzyılda dil biliminin, bitkibilim (botany), yerbilim (geology) yahut gökbilim (astronomy) gibi fiziksel bilimlerden yahut doğa bilimlerinden birisi olarak görülmesidir. Bununla birlikte geleneksel doğa bilimleri tasnifinde bir dil bilimine rastla-

mak mümkün değildir. Müller'e göre dil bilimi fiziksel bilimlerden birisi olduğu için onun izlediği temel yöntem doğa araştırmalarında izlenen yöntemle aynı olmalıdır. Doğa araştırmalarında üç aşamalı bir yöntem izlenir: Bunlar tecrübe aşaması, sınıflama aşaması ve teorik yahut metafizik aşamadır (Müller, 1866, I, s. 12-25).

Mekanistik Yaklaşım

Arap dilinin fenomenolojik bir zemin üzerinde doğa olaylarındaki neden-etki ilişkisine odaklanarak temellendirilmesi en çok cümlelerin yüklemine açıklanmasında rol oynayarak, Arapça cümlelerin yüklemine (âmil) bir *kuvvet* olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur. Batı düşüncesinin modern evresinde dilin matematik temeller üzerine kurulduğu inancının gelişmesine öncülük etmiş büyük dilbilginini Halil b. Ahmed'dir (ö. 175/786). Bu yaklaşım, Arap dilbiliminde ana yüklem sayılan âmilin bir *kuvvet* olarak görülmesi düşüncesiyle birleşince, dil sorunu mekanistik bir yaklaşımla ele alınmaya başlanmıştır. Dilbilginini Ahfeş, Arap dilbiliminin bir *değişimbilimi* olduğunu âmilinse değişimin kaynağı olduğunu belirtir (el-Ahfeş, 1981, I, s. 69). Ebû 'Alî'nin nitelemesiyle *oluşum bilimi* olarak Arap dilbiliminde kelime, sınırlı sayıdaki soyut mekanların belirli bir dizilişidir. Harfler bu soyut mekanları işgal ederek kelimeyi oluştururlar, aynı harflerin yerleri değiştirildiğindeyse başka bir kelime oluşur. Aslında kelimenin teorik zeminini harfler değil, onların işgal ettiği soyut yerler ile bunların dizilişi oluşturmaktadır. Böylece abceden seçilmiş üç harften altı, dört harften yirmi dört, beş harften yüz yirmi değişik kelime üretilebilir (Halil b. Ahmed, 1405, I, s. 52-59). *Kelimebilgisi* (es-sarf: morphology) söz konusu değişimin bilimidir. İfade de aynı şekilde belirli sayıdaki soyut mekanlardan oluşur. Bu mekânların uygun kelimelerce, orantılı olarak işgal edilmesi sonucunda ifade ortaya çıkar, kelimelerin soyut mekânları geçerli şekillerde değiştirilince ifade değişerek başka bir cümle oluşur. Dilbilgisi de kelimelerin sonlarında meydana gelen değişimin bilimidir (el-Fârisî, 1984, s. 3-4). Kelime, harflerin bir araya gelmesiyle mey-

dana gelen bir ifade birimi değil, soyut mekanların orantılı bir kombinasyonudur. Yine cümle, kelimelerin işgal ettiği soyut mekanların orantılı bir bileşimidir. Dolayısıyla kelimelerin birliği olan cümlenin gösterdiği anlam dışında söz konusu kelimelerin kapladığı soyut mekanların orantılı dizisinin bizzat kendisinin anlamı bulunur. Arap dilbilimi her şeyden önce kelime ve dilbilgisinin temelinde yatan bu soyut mekanlar ile onları kaplayan nesneleri kuşatır.

Avrupa'da Modern Dil Sorununun Gelişimi

İslam düşüncesi dil sorununa daha önce görülme-yen yeni boyutlar kazandırmıştır. Ancak karşılaştırmalı dil incelemesi, filoloji tarihinin önemli bir dönüm noktasıdır ve İslam'ın katkılarına rağmen dilin tam manasıyla karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınması, içine kapalı Avrupalı toplumların sömürgeleştirdikleri topraklarda yaşayan insanları daha iyi yönetmek kaygısıyla onların lisanlarını anlama zorunluluğu sonucu, o lisanların dilbilgilerinin kaleme alınmasıyla başlar. Avrupalıların bu tecrübelerin aynalarına sahip Roma'dan farklı bir sonuca gitmesine yol açan, İslam düşünürlerinin bu konuda attıkları ilk önemli adımlara ilişkin malumatlarıdır. Farklı lisanlara ilişkin tecrübeler, bazılarının fikri temelleri daha önceden bulunan üç akımın gelişmesine yol açmıştır. Birincisi dilin kökeni hakkındaki dinî görüşün canlanarak tek bir dil fikrinin gelişimi, ikincisi lisanlardan farklı yapay bir dilin oluşturulması, üçüncüsüyse bilim dili kavramıdır.

Kaynak Dil

15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan dilbilgisi çalışmaları, 16. yüzyıldan itibaren Avrupalı insanın yeni lisanlarla ilgili bu tecrübelerinin ayrı bir inceleme konusu haline gelmesine zemin hazırlamıştır (Türker, 2012, s. 225). Lisanlara ilişkin bütüncül teorilerin geliştirilmesine öncülük eden, yine kutsal kitapların sorduğu

sorular ile verdiği cevaplar olmuştur. Kutsal kitaplarda Tanrı'nın ilk insana eşyanın isimlerini öğrettiği ifade edilmiştir. Bu ifade, yorumcular tarafından konuşma dilinin ilahi bir kaynaktan meydana geldiği görüşünün gelişmesine neden olmuştur. Lisanların neden farklı olduğu konusununsa İncil'deki *Babil* kıssasıyla ilişkilendirilmesi sonucu *kaynak dil* fikri doğmuştur. Hikayeye göre Tanrı Adem'e *lingua adamica* veya *lingua humana* adı verilen basit, mutlak ve saf bir dil vermişti. Fakat insanlar kibirlenerek Tanrı ile yarışmak için Babil Kulesi'ni inşa edince Tanrı insanları yeryüzünün dört bir yanına dağıtarak lisanlarını karıştırmış, bunun sonucunda da farklı milletler ve çeşitli lisanlar ortaya çıkmıştır. Böylece dünyanın çeşitli lisanlarıyla karşılaşan bazı Avrupalı düşünürler, bütün lisanların kendisinden türediği bir *ilkel dil* veya *kaynak dil* arayışına girdiler. Bazılarına göre bu dil İsa'nın konuştuğu Samirice, bazılarına göreyse Kaldece, Gotik, İbranice, Arapça ve hatta Çinceydi (Mungello, 1998, I, s. 92).

Yapay Dil

Daha ziyade dindar çevrelerin savunduğu birinci tezi başarısız bulan bazı düşünürler kaynak dilin mevcut lisanların yapısının çözülmesiyle geriye dönük analizlerle belirlenebileceğini veya yapay olarak inşa edilmesi gerektiğini düşünerek ikinci bir tez ortaya atmışlardır. Bu tez iki ayrı yönde geliştirilmiştir.

- i) Karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları dil aileleri fikrini doğurunca-ya kadar tamamen fark edilememişse de bu noktadan itibaren dil ailelerinin ortak karakteristik özelliklerinden hareketle tarihin erişilemeyecek kadar derinliklerinde yatan kaynak dile ilişkin gerigörüler (*retrospections*) oluşturulabileceği düşünülmüştür (Jespersen, 1922, s. 418).
- ii) Bir grup düşünür, kaynak dili varolan lisanlar içerisinde aramak yerine lisanların yapısını idealleştirerek onu taklit edecek yapay dilin yapılması gerektiğini savunmuştur. Böylece *Esperanto* gibi yapay dillerin doğuşuna zemin hazırlanmıştır. Aslında yapay dilin bilinen ilk doğal örneklerini *Lingua Franca* ile onu izleyen Os-

manlıca oluşturur. Ticari iletişim ihtiyacını karşılamak üzere 11. yüzyılda doğal bir şekilde oluşan *Lingua Franca*, İtalyanca sözdizim üzerine dayanan, söz varlığı İtalyanca, Latince, Grekçe, Fransızca, İspanyolca, Arapça ve Türkçe kökenli kelimelerden oluşan yapay bir dildi. İtalyan kökenli bürokratlara sahip Osmanlı Devleti'nin konuştuğu, oluştururken büyük ölçüde *Lingua Franca*'yı örnek aldığı anlaşılan, sözdizimi Türkçeye dayanan, söz varlığı Türkçe, Arapça, Farsça, Grekçe kökenli kelimelerden oluşan Osmanlıca da yapay bir dildi. Ancak *Lingua Franca*'dan farklı olarak sadece ticari amaçla kullanılan yapay bir dil değildi, ayrıca bilim, sanat, siyaset, diplomasi gibi çeşitli amaçlarla da kullanılıyordu. Bu özellikler Osmanlıca'yı *yapay olarak yaratılan doğal dil* haline getirmiştir.

Bilim Dili

Bilim ve dil ilişkisi üzerine iki tez gelişmiştir: Bunlardan birincisi dili matematiğe dayandıran görüştür, ikincisiyse 19. yüzyılda bilimde ve matematikte yaşanan izafiyetçi-ihhtimaliyetçi devrimden sonra önceki tezi basit ve gerçekliği açıklamada yetersiz bulan, çoğunlukla Sapir-Whorf hipotezine dayanan bir başka görüştür.

- i) Dünyevici (*secularist*) yaklaşımlarından dolayı kaynak dil inancına sahip olmaya devam etseler de böyle bir arayışı kökten reddeden özellikle matematikçi düşünürler, yapay dilin inşa edilmesi gerektiği konusunda (*Yapay Dil-ii*) grubuyla hemfikir olsalar da bu dilin hangi temeller üzerinde kurulması gerektiği konusunda onlardan ayrılmışlardır. Onlara göre inşa edilecek yapay dil evrensel olmalıydı, ayrıca uzlaşımli değil hem ifade ile düşüncenin hem de düşünce ile varlığın birbirine tamamen uygun olduğu doğal bir dil olmalıydı. Dolayısıyla onların yapay dil anlayışı Galileo'nun yorumundan ve karşılaştırmalı dilbilgisi tecrübelerinin süzgecinden geçirilmiş bir Platoncu etki altında gelişmiştir. Francis Bacon *The Advancement of Learning* adlı eserinde böyle bir evrensel dilin inşasında Çince yazının örnek alınması gerektiğini

söyler.⁶ Ancak Leibniz, Çincenin bir felsefe dili kabiliyeti taşıdığı ve bir kaynak dilin varlığı inancını her zaman korusa da Mısır hiyeroglifi gibi Çince yazının, fikirlerin ifadesinde sınırlı, akılyürütmede ve yeni bilgileri keşfetmede yetersiz olduğu gerekçeyle evrensel dile uygun olmadığını savunmuştur. Ona göre evrensel bir dil yapay olarak inşa edilmeliydi ve cebirsel notasyon böyle bir dil için daha uygundu (Mungello 1998, I, s. 95-96). Böylece bilim dili tezi, aynı dönemde, daha ziyade matematiğin gelişimiyle paralel olarak doğan bilimsel dil veya bilim dili kavramı halinde gelişmiştir. 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'da giderek gelişen soyut cebir konusundaki düşünceler ve doğabilimlerinin matematiğe olan bağımlılığı bilimin bir dil çalışması olarak görülmesine sebep oldu. Böylece karşılaştırmalı dilbilim, matematik ve doğabilimlerinin hepsini aynı derecede ilgilendiren bir dil sorunu doğdu. Bu ortak ilgi karşılaştırmalı dilbilim, matematik ve doğabilimlerindeki dil tecrübelerinin değerlendirildiği ortak bir ilgi alanının doğmasına yol açtı.

- ii) Toplumsal ve ampirik gerçekliğin dilin yapısından bağımsız düşünülemeyeceğini öngören Sapir-Whorf hipotezi (dilın yapısını anlamadan bizlerin sadece hangi toplumsal gerçekliğin değil, aynı zamanda hangi fiziksel gerçeklik içerisinde bulunduğumuz anlaşılamaz) şüphesiz başlangıçta tecrübeci çevrelerce abartılı bulunmuştu. Çünkü bu hipoteze göre bütün bilimsel düşüncenin kendisine dayandığı akli salt ve evrensel olarak görmek mümkün değildir. Buysa bilginin izafiyetine davet çıkartan bir görüştür elbette. Kuhn, Feyerabend, Latoor, Woolgar gibi çağdaş düşünürlere göre bilimin tasavvur ettiği gerçeklik büyük ölçüde bilim insanının kültürüne bağlıdır. Çünkü doğa tasavvurları içerisinde bize verilir, tasavvurlarsa zorunlu olarak dil ve kültür tarafından inşa edilir öyleyse dil ve kültür tarafından belirlenmemiş

6 Bacon'un Çince bilmemesine rağmen böyle bir fikre sahip olmasının nedeni, 16. yüzyıldan beri Avrupa'da Çince yazının aynı lisanı konuşmayan Japonlar, Koreliler, Güney Vietnamlılar ve Tayvanlılar tarafından da anlaşıldığı inancının dolaşmasıdır.

hiçbir gerçeklik yoktur (Baake, 2003, s. 86). Daha ziyade tarihçilerin savunduğu bu inanç Werner Heisenberg (1901-1976) gibi fizikçiler tarafından çok daha güçlü bir sesle savunulmuştur. Heisenberg, 20. yüzyılda doğa kavramının tamamen zihnin dışında değil dilin imkanları içerisinde bulunduğuna ve bilimsel inceleme- nin bu bakımdan bir dil araştırması anlamına geldiğini ifade ederek bilimin dil olduğunu bir kez daha vurgulamıştır (Türker, 2012, s. 73-74).

18 ve 19. yüzyıllarda matematikçiler doğabilimcileri ve dilbilimcileri, doğabilimcilerse matematikçileri ve dilbilimcileri okuyordu. Bu gerçeğin farkında olmayan çoğu günümüz okuru, örneğin Frege'nin *Grundlagen* başlıklı eserinin sadece matematikle ilgili olduğu zannına kapılır. Yahut dilbilimci Edward Sapir (1884-1939) ile fizikçi Werner Heisenberg (1901-1976) arasındaki görüş birliğine anlam veremez. Ancak bütün bu konularda başarılı olunsaydı bilim ile dil arasındaki bu ilişki, *kuvvet isteği* gibi köklü bir yöneliş içerisinde okunmadığı takdirde her şey yanlış anlaşılmış sayılır.

Kavramsız Anlamaların ve Edatların Sözdizimdeki Rolü

Dili lisana indirgeyerek, ders kitaplarında sorgulamaksızın yeni nesillere aktarılan geleneksel öğretiler aslında yüzyıllardır süregiden derin bir hatanın ürünü olan bir başka büyük yanılgıyı da beraberinde yaygınlaştırmıştır: Dil *düşüncelerimizi ve duygularımızı aktarmaya ve/veya bildirmeye* yarayan işaret sistemidir.⁷ Grekçe başta olmak üzere pek çok dilbilgisi teorisinde harfler *tek başına anlamlı olmayan* sesler diye tarif edilirken; Arap dilbiliminde harf-

7 Öm. bkz. TDK sözlüğü "Dil" maddesi. Türk dili hakkında yazılan pek çok eserde dilin tanımında *aktarım* veya *nakil* kavramına sıklıkla rastlanır. Örneğin "İnsanlar duygularını, düşüncelerini, fikirlerini, hükümlerini birbirlerine nakletmek, meramlarını birbirlerine anlatmak için dil denen vasıtaya baş vururlar." (Ergin 1993: 3).

ler tek başına anlamsız sözcükler olarak görülmemiştir. Sibeveyhi'ye göre harf/edat "ne ismin[kisi] ne de fiilin[kisi gibi] olan bir anlam ifade eder" (harfun câ'e li-ma'nen leyse bi-ism ve lâ fi'l) (Sibeveyhi, 1970, I, s. 1; es-Sirâfi 1986, I, s. 52). Bu anlayıştan dolayı Arap dilbiliminde harflerin anlamları konusuna adanmış, bazıları birkaç cilt hacminde, *Kitâbu'l-hurûf* (Harfler Kitabı) başlığı altında bir külliyat meydana gelmiştir (Türker, 2002b).

Anlam, Kavram ve Mana

Filozoflar genellikle anlam ile kavram arasında bir ayrım yapmadıklarından sembolün veya sözün doğrudan doğruya kavramı gösterdiği kabul edilmiş, buna bağlı olarak da dilin muhtelif türlerinin belirlenmesinde başarısız olunmuştur. Plotinus'a göre bireysel herhangi bir şey genel bir düzenleyici ilkede içerilmediği sürece hiçbir anlamdan söz edilemez (Plotinus, 1952, s. 44). Aristoteles'te anlam ile kavram arasında açık bir ayrım yoktur: O, anlamdan kavramı anlar, kavramdansa tanımını. Bu zincirleme ilişki bizi onun tanım teorisine zemin oluşturan tümel teorisine götürür (Reimer, 2010, s. 46). Hiç şüphesiz duyulardan gelerek zihinde iz bırakan resimlerden bahseden Aristoteles anlamı kavramdan ayırt etmeye çok yaklaşmıştır. Algılama sonucunda zihinde meydana gelen soyut şekiller *zihinsel resimlerdir* (mental pictures). Algılamayla elde edilen zihinsel resimler olmaksızın, insan ne hayal edilebilir ne de düşünülebilir (Aristoteles, 1941a, s. 595, frg. 432a 5-7). Ne var ki zihnin kendisine özgü sentetik işlemi olmaksızın henüz ne şeyin ne de onun vasıflarının kavramları oluşmuştur. Bunlar, yalnızca soyut ve karmaşık resimlerdir (Türker, 2002a, s. 103).

Fârâbi her şeyden önce dile getirilemeyenin düşünülemeyeceği biçimindeki Helenistik postülayı çürütmekle dil incelemesine başlar. Ona göre dış dünyadan (*hâricu'n-nefs*) algılamayla zihinde *duyu algılarının ideaları* (müsâlâtu mahsûsât) veya şekilleri meydana gelir. Duyu algılarının zihinde kendiliğinden belirli şekiller oluşturmasında zihnin hiç bir aktif etkinliği söz konusu değildir (el-Fârâbi, 1987,

s. 24). Bu şekiller bilgi değildir çünkü akli bir işlemde geçmemiştir, başka bir deyişle kavramsal değildirler. Fakat bütün düşünceler ile bilgiler bu zihinsel şekillerin meydana gelmesine bağlıdır. Bu sebeple filozof bunları *kavramları düşünmeye elverişli şekiller* (hey'atun kâbiletun mu'addetun li'en tu'kale'l-ma'külât) olarak kabul etmiştir (el-Fârâbi 1993a, s. 34; 1993b s. 55). İşte bu kabule bağlı olarak Fârâbi, *el-ma'nâ'l-ma'kül* (kavranılan anlam) ve *el-ma'ânî'l-ma'küle* (kavranılan anlamlar) terimlerini kullanarak (Türker, 2007, s. 213; el-Fârâbi, 1990, s. 142; el-Fârâbi, 1968, s. 100-101) anlam ile kavram arasındaki modern ayrımın, dolayısıyla kavramlı ve kavramsız diller ayrımının temellerini atmıştır. Bazıları duyulardan bazılarıysa zihnin kendisinden kaynaklanan zihindeki bütün şekiller anlamdır ancak bu anlamların bazıları kavramlaşmıştır bazılarıysa kavramlaşmamıştır. İfade edilemeyen düşünölemeyeceği, böyle bir düşüncenin var olduğunu zannetmenin bir zihin aldanması olduğu görüşü bir bakıma kısır döngüden doğmuştur. Çünkü vasata göre düzenlenmiş konuşma dilleri elbette idrak edilmesi bile son derece güç olan anlamları dile getirmeye elverişli değildir (Lewis, 1929, s. 112). Fârâbi'nin Platon'un *hatırlama teorisine* getirdiği bu yorum, çok sonraları 20. yüzyılda Korzibsky'nin ifade edeceği üzere bilimsel çalışmanın, insan ruhu denilen bilinmezliğin kavramsız anlamlarla dolu karanlık derinliğinde sezgi, ilham yahut duygu biçiminde öznel olarak farkına vardığımız fısıltıların zamanla ve çalışmayla somutlaşmış hali olarak anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Öyle ki konuşma dilinde veya matematikte ifade edilenler daha önceden ifade edilemez bazı anlamların kavramlaşmış biçimidir (Korzibsky, 2000, s. 22-23). Başka bir deyişle *bütün kavramlar kavramsız anlamlardan kaynaklanıyorsa bu, sanatın yahut sanat dilinin bilime yahut bilim diline öncülük ettiği manasına gelir*. Özellikle Arap dilbiliminde harfler üzerine geliştirilen literatürün etkisiyle ivme kazanan kavramsız anlamla ilgili bu düşünceler 20. yüzyıl boyunca hem dilin hem de biçimsel düşünmenin sistemleşmesine olağanüstü katkılarda bulunmuştur.

Kant'a göre iletişimin temel şartı nesnelliktir. Nesnelliğin temel şartıysa idraktır. İdrak yahut idrakin tamamlayıcı bir fonksiyonu ol-

mayan hiçbir şey evrensel olarak iletişime konu olamaz (Kant, 1911, s. 57-58). İdrakler, yargılar ve onlarla birlikte bulunan inançlar evrensel olarak iletişime konudurlar (Kant, 1911, s. 83). Bununla birlikte, ifade edilemeyen şeyler de vardır. Kant'a göre bunlar, insanların ortaklaşa sahip olmadığı bazı kabiliyetlerle ilgilidir. Söz gelişi bir sanatçının sanatsal kabiliyeti sadece başkasına ifade edemeyeceği bir şey olmayıp kendisine bile açıklamasını yapamayacağı bir durumdur. Sanatsal kabiliyet doğrudan doğruya doğanın vergisidir. Deha estetik fikirleri tasvir etme kabiliyetidir ve hayalin sezgisi olması bakımından estetik bir fikri ifade etmede hiçbir kavram yeterli değildir (Kant, 1914, s. 191-192). Kant'ın bu görüşünden anlaşıldığına göre kavramsız anlam sadece tümelden yoksun bireysel anlam demek değildir, aksine tümel olmakla birlikte *ayrılanmamış* fikirler de kavramsızdır. Genellikle estetik nitelikli olan fikirlerde mantıksal zorunluluğu işletecek bir kavramsal yapı yoktur; bununla birlikte onlar, bireysel de değildirler. Kavramsız anlamların bir başkasına ifade edilmesi zordur, hatta bazı durumlarda imkansızdır. Nesnelerin duysal izlenimleri ve bu izlenimlerin zihindeki çağrışımları başka bireylerdekiyle benzerlik göstermediği sürece doğrudan ifade edilemezler (Bain, 1873, I, s. 42-43). Kavramlaşmamış tecrübeler *ham duyumlardır* (raw feels), ham duyumlar ayırt edilemediği için iletişime konu olmazlar (O'Connor, 1955, s. 512-513). David Hume'un deyişiyle bunlar *izlenimlerdir* (impressions) ve *kavramlara* (ideas) yol açsalar da onlardan kesin bir şekilde ayırırlar (Hume, 1854, I, s. 15-20). Fodor'un yorumuyla izlenimler *kavramsızdırlar* (nonconceptual) (Fodor, 2003, s. 42-53).

Dilbilgisinde Anlam ve Mana

Sibeveyhi'ye göre kelimenin işareti ile cümlenin işareti birbirinden farklıdır. Cümlenin işareti niyettir, niyetse cümlenin birliğine katılan veya onu belirleyen konuşanın amacı veya iradesidir (Sibeveyhi, 1970, I, s. 176, 188, 314). Esasen Cevheri (ö. 393) ve İbn Cinnî gibi dilbilimcilere göre niyeti izhar etmek (=ortaya çıkarmak) herhangi bir dilin temel görevidir. Lisan "Her milletin kendileri vasıtasıyla

maksatlarını ifade ettiği seslerdir” (İbn Cinnî, 1952, I, s. 33). Cürcânî (ö. 1078) de sözcük ile cümlelerin işaretini açıkça birbirinden ayırt eder. Ona göre cümlelerin işareti, sözcükler arasındaki bağıntılarda yatar (Larkin, 1995, s. 53-54). Dolayısıyla *anlamın anlamı* (ma'nâ'l-ma'nâ)⁸ klasik felsefede farkına varılmamış bir kavram olmasına rağmen İslam düşüncesiyle birlikte modern dilbilimde ve felsefede hak ettiği yeri bulmuştur.⁹ Arap dilbilimine göre edatlar âmîl sayıldıklarından ve cümlelerin ana görevi olan niyet izharını âmîl yerine getirdiğinden dilbilimciler edatların sözdizimde, yani cümlelerin inşasında önemli bir rolü bulunduğunu sonucuna varmışlardır. Edatlarla ilgili bu yaklaşım edat ve cümle arasındaki ilişkinin mahiyeti ile sözcük ve cümlelerin işaretleri konusunu, sadece modern dilbilimin değil aynı zamanda biçimsel düşünmenin gündemine getirmiştir. Zira niyeti yahut yargıyı belirleyen kelimeler değil onlar arasındaki bağıntılar ile bu bağıntıların meydana getirdiği düzense ve edatlar bu bağıntılar ile düzeni belirleyen anlamlara sahiplerse edatların incelenmesinden sözün/düşüncenin geçerliliği hakkında fonksiyonel/kalıpsal bazı sonuçlara ulaşılabilir. Edatları biçimsel düşünmenin gündemine ilk getiren filozof, Arap dilbiliminden aldığı ivme sonucu bu konuda kaleme aldığı *Kitâbu'l-hurûf* başlıklı eseriyle Fârâbî'dir.

Kavramsız Anlam ve Düşüncenin Dili

Edatlarla ilgili olarak *kavramsız anlam* fikrinin Batı'daki gelişimi İslam düşüncesine göre hem oldukça geç bir dönemde ortaya çıkmıştır hem de bu konuyla ilgili metinlerde tarihsel bir yararlanım açıkça görülmediği halde İslam kaynaklarına müracaat edilmemiştir. Örneğin Quine, edatlara ilişkin düşüncelerin seçikliği bakımından karşılaştırdığı Doğu ve Batı kültürleri hakkında “Batı'da sözcük ile edat arasındaki ayrım, Doğu'da olduğundan daha saygıdeğerdir” (Quine, 1994, s. 27) derken, şüphesiz ne dediğinin farkında değildir. Batılı düşünür-

8 Cürcânî tarafından kullanılan özgün terim. (el-Cürcânî 1995: 203-204).

9 C.K. Ogden (1889-1957) ve I.A. Richards'ın (1893-1979) 1923'te yayımladığı *The Meaning of Meaning* başlıklı eser ve onu izleyen diğerleri.

lere göre kavramsız anlam fikrinin çıkış noktası Platon'un iç konuşma kavramıdır. İç konuşma iletişimin antropolojik sınırlarını hiç şüphesiz zorlar. Konuşmanın kaynağını oluşturduğu için düşünme aslında zihnin sessizce ve kendi kendine yaptığı bir konuşmadır. Bireyin başkalarına ihtiyaç duymadan gerçekleştirdiği bu iç konuşmada, bazı filozofların varsaydığı gibi kelimelere bile ihtiyaç duyulmaz (Whitney, 1884, s. 411-413; Egger, 1881, s. 9). Bu bakımdan ele alındığında düşünme aslında zihindeki anlamlar arasında gerçekleşen bir iletişim demektir. Ancak Eski Çağ'da henüz çağdaş anlamıyla *düşüncenin dili* (language of thought) gibi bir kavramdan söz edilemez.

Aristoteles tutarlı iç konuşmanın yani düşünmenin kurallarını mantıkta ortaya koymuşsa da bu kuralların anlaşılması ve uygulanması önemli ölçüde dile bağlıdır. Filozof her ne kadar düşünme ile konuşmanın aynı yahut bakışımı süreçler olduğunu kabul etmişse de iç konuşmanın kendisine özgü ilkeleri diyebileceğimiz önemli esasları başka eserlerinde belirtmiştir. Örneğin filozof, *On Memory*'de bildiğimiz bir şeyi hatırlamak için üç yöntem önerir: i) Hatırlamak istediğimiz fikre *benzeyen* başka bir fikirden hareket etmek. ii) Hatırlamak istediğimiz fikre *karşıt* başka bir fikirden hareket etmek. iii) Hatırlamak istediğimiz fikre uzayca yahut zamanca bitişik başka bir fikirden hareket etmek (Aristoteles, 1991). Bu yöntemlerden özellikle üçüncüsü kelimelere dökülmesi çoğu kez mümkün olmayan zihinsel resimlerle ilgili olması bakımından değerlendirildiğinde, kavramlı yahut kavramsız fikirlerin hangi ilkelere göre düşünceleri meydana getirdiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Edward Titchener'a (1867-1927) göre Aristoteles'in önerdiği bu yöntemler uzun bir zaman içerisinde gelişerek *fikirlerin bağıntısı* (association of ideas) kavramını ortaya çıkarmıştır. Thomas Hobbes, David Hume, John Locke gibi İngiliz filozoflarının hepsinin önemle üzerinde durduğu bu kavram çağdaş felsefeye yön veren ilkelerden birisi haline gelmiştir. Titchener, fikirlerin iletişim kuralları sorununun 1880'lerde Hermann Ebbinghaus (1850-1909) tarafından çözümlendiğini belirtir. Ebbinghaus sorunu çözümlmek için ikibinden fazla *anlamsız heceyi* (nonsense syllable)

inceleyerek kavramlı fikirlerimizin bunlar tarafından düzenlendiği sonucuna varmıştır. Titchener'a göre bu yaklaşım, bahis konusu sorunda Aristoteles'ten sonra atılan en önemli adım olmuştur. Titchener Ebbinghaus'un yaklaşımını çok önemli bulmakla birlikte yeterli görmez ve onu, Aristoteles'in hatırlama yöntemleri ile Hume'un fikirlerin bileşim yasalarıyla sentezler. Bu senteze göre fikirlerin ihtimallerden oluşan matematik bir düzeni vardır. Fakat bunlar, henüz gerçek dünyayla ilgili manalı düşünceleri oluşturmazlar. Duyusal dünyaya uygun düşünceleri üreten fikir bileşimleri, ancak söz konusu fikirlerin, tecrübeden ve/veya tecrübenin yol açtığı duygulanımlardan kaynaklanan ve dilde ancak anlamsız edatlarla ifade edilebilen izlenimlerin yahut uyarıların etkisiyle ortaya çıkar. Duyusal/duygusal uyarıların fikirler arasında yol açtığı bağıntılar elbette Aristoteles'te görüldüğü gibi analitik değildir, aksine sürprizlerle doludur (Titchener, 1912, s. 374-386).

Kavramsız Anlamların Mantıktaki Rolü

Edatların rolünün mantıkta bu doğrultuda yeniden değerlendirilmesi 20. yüzyıl mantıkçısı Willard Quine (1908-2000) tarafından yapılmıştır. Ona göre akıl yürütmeye önemli olan, Ortaçağ mantıkçılarının *categorematic* (tek başına anlamlı) ve *syncategorematic* (tek başına anlamsız) yahut *consignificantia* (ad ve/veya fiile bittiğinde anlamlı olan) dediği mantıksal *değişkenler* ile *sabitleri* birbirinden ayırt ederek sabitleri bırakıp *herhangi üç* değişkeni kıyas konumlarına yerleştirmektir. Quine bu sonuca giderken tümevarımsal olarak şu örnekten¹⁰ hareket eder:

Her <u>insan</u> <u>ölümlü</u> dür.	Her M P'dir.
<u>Sokrates</u> <u>bir insan</u> dır.	Her S M'dir.
O halde <u>Sokrates</u> <u>ölümlü</u> dür.	Her S P'dir.

¹⁰ Alfred Tarski'nin belirttiği gibi bu kıyas hatalıdır; çünkü kategorik kıyaslarda tekil önermeler kullanılmaz; ancak yine de mantık metinlerinde *galat-i meşrû* (yasallaşmış hata) olarak kullanılmaya devam etmektedir.

Yukarıdaki önermeler kümesi geleneksel mantıkta birinci şekil kıyasın üçüncü moduna göre düzenlenmiştir. Bu kıyasta mantıksal sabitler sırasıyla “her”, “dür”, “dır”, “o halde” ve “dür” edatları; ken; yukarıda altı kıyas konumunu ifade eden çizgilere yerleştirilen “Sokrates”, “insan” ve “ölümlü” olmak üzere üç adet değişken bulunmaktadır. Birinci ve dördüncü, ikinci ve altıncı, üçüncü ve beşinci konumlar aynı kelimelerle doldurulduğu sürece eşit şekilde geçerli bir kıyas oluşturulabilir (Quine, 1981, s. 1-2). İster doğadaki seslerin taklidiyle isterse uzlaşım sal olarak meydana getirilsin sözcükler ile gösterilen şeyler arasındaki ilişki sadece zihinde oluşturulan sınıflara işaret etmekten ibaret değildir. İnsan gerek doğaya gerekse kullandığı sözcüklere ilişkin her tecrübesinde çeşitli duygusal çalkantılar yaşar. Söz konusu duygulanımlar kavramlar gibi birbirinden bağımsız değildir. Öte yandan onlar kavramlarla ilişiksiz de değildir. Her insanın tasavvur bankasında kavramların ifade ettiği nesne ve olayların çıkardıkları seslere ilişkin ortak veriler bulunur. Ancak kavram-nesne-akıl ilişkisi bakımından ortak değil bireysel olan şey, nesnenin ve/veya onun kavramının zihinde yarattığı çalkantıdır. İşte aynı lisanı konuşan insanların belirli saydaki sözcükleri, aynı olguyu veya şeyi tasvir ederken birbirlerinden farklı bir şekilde dizmelerinin sebebi, kavramsız anlam başlığı altında değerlendirilebilecek edatlardır.

İfade Edilen Anlamanın Mahiyeti Bakımından Dil Çeşitleri

Eski Çağ’dan gelen geleneksel bir anlayışın eseri olarak sadece Türkçede değil pek çok lisan da *dil* denildiğinde genel olarak bundan insanlara özgü olan *konusma dilleri*, hatta bazıları tarafından belirli bir lisan örneğin Grekçe veya Türkçe anlaşılır. De Saussure’e göre *dil* (langue) ve *lisan* (langage) kavramları birbirine karıştırılmamalıdır. Lisan çok önemli olmakla birlikte dilin yalnızca bir parçasını oluşturur. Lisanın oluşmasında psikolojik, sosyolojik ve biyolojik pek

çok etken rol oynar. Bu yüzden lisan çok yönlü ve gayrı mütecanis-tir. Halbuki dil mütecanis bir bütünlüktür ve bir sınıflama ilkesidir (De Saussure, 1959, s. 9). Bütün dillerin ortak özelliği anlamlı ifade birimlerine, bu birimlerin nasıl dizilerek üst-ifade birimleri oluştu-rulacağını gösteren bir kurallar bütününe, düzen yahut bakışım ile düzenin birliği fikrine sahip olmalarıdır. Düzendan yoksun olan yahut bileşim kurallarını ihlal eden yahut da birlik özelliğine sahip olmayan ifade birimleri ya hiçbir şey ifade etmez ya da bozuk bir şekilde ifade eder (Blanc, 1891, s. 34-40).

İfade edilen anlamın mahiyeti bakımından dili üç kümeye ayı-rarak incelemek mümkündür: Birincisi kavramdan yoksun anlam-ları ifade eden *salt anlamlı diller*, ikincisi kavramsız anlam ifade et-meyen *salt kavramlı diller*, üçüncüsü her iki tür anlamı birden ifade eden *anlamlı-kavramlı diller*dir. Resim ve müzik gibi sanatlar kavra-ma sahip olmayan ve sadece anlamlı olan dillerdir. Bu dillerin ifade-leri olan eserlere atfedilen kavramlar yalnızca yorumlardır. Bir dilin sembolleri kavramı gösteriyorsa zaten anlamlı olmak zorundadır. Ancak kavramlı bir dilde anlam ya kavramla özdeştir ya da değildir. Aritmetik, geometri, cebir ve sembolik mantık salt kavramlı olan dillerdir. Bu dillerde anlam ve kavram arasında bir ayırım yapılamaz çünkü onlar özdeştirler. Söz gelişi aritmetikte 1 sayısı hem anlam hem de kavram ifade eder. Bununla birlikte bu dillerde anlam kav-ramla özdeş olduğundan bu anlamlarda bireysel yahut duygusal bir unsur bulunmaz. Sayı mistikliği gibi akımlarda görülen şeyse aritmetikten ziyade kozmolojiyle ilgili olup sayıların kendilerinde bulunmayan düşüncelerdir. Dolayısıyla salt kavramlı diller ile birey arasında duygusal bağlar söz konusu değildir. Başka bir deyişle bu dillerde kavramsız anlam bulunmaz (Richards, 1930, s. 181; Winc- hester, 1900, s. 46-47). Salt kavramlı dillerde, -ileride ele alınacağı üzere- *anlamlı olmak* ile *manalı olmak* arasında genellikle bir ay- rım yapılamaz, olsa olsa bir ifadeye eşit başka analitik ifadeler söz konusu olabilir. Örneğin, $(x + y) \cdot (x - y) = x^2 - y^2$ denklemi iki terimin toplam ve farklarının çarpımının onların karelerinin farkı- na eşit olduğunu ifade etmektedir. Eşitliğin diğer tarafındaki ifade

bu taraftakinin manası değil onun eşiti yahut başka bir ifadesidir. Dolayısıyla salt kavramlı dillerin ifadelerinde, pek nadir rastlanan *belirsizlik* müstesna olmak üzere, doğru ve yanlış değerlerin dışında bir seçenek mevcut değildir. Yani bu dillerde oluşturulan bir ifade ya doğrudur ya da yanlıştır. Salt kavramlı dillerin **sembollerine ve sentaks kurallarına uymak şartıyla** manasız bir cümle kurmak yahut bir kavram tasavvur etmek mümkün değildir. Onlarda *manasız olmak* ile *imkansız olmak* aynı şeydir (Banarjee, 1963, s. 91). Örneğin “dört kenarlı üçgen” imkansız bir tasavvur olduğu gibi, $5 + + - = -$ ifadesi imkansızdır, halbuki $8 - 2 = 1$ ifadesi manasız yahut imkansız değil sadece yanlıştır.

Resim, müzik, heykel, dans gibi sanatsal etkinliklerin insanla-
nın birbiriyle olan iletişiminde önemli rol üstlendiği herkesçe kabul edilmesine rağmen (Hockett, 1967, s. 585), onların bir tür dil olabileceği fikri yenidir. Müziği bir dil olarak kabul etmeme kanaatinin altındaysa çoğunlukla dilin doğasıyla ilgili teknik gerekçelerden ziyade *dili lisana indirgeyerek* anlama alışkanlığı ile *anlam-kavram-mana* terimleri arasında seçik bir ayırım yapamamak yatmaktadır. Örneğin müzik ve dil ilişkisini özel bir inceleme konusu yaparken dili lisana (*meinende Sprache: signifying language*) indirgeyerek anlayan Adorno ve Gillespie bunlardan ikisidir. Onlara göre lisana çok benzeyen müziksel ifadelerde anlam ve anlamdizimi bulunmakla birlikte kavram ve niyet bulunmadığı için müzik bir dil değildir.

Müzik dile benzer. Müzik tarzı veya müziksel vurgu gibi ifadeler metafor değildir. Fakat müzik dil değildir. Onun dile benzerliği kendisinin zati doğasını aynı zamanda bulanık bir şekilde gösterir. Müzik [terimini] lafzi anlamıyla dil olarak anlayan kimse bu anlayışı tarafından yanlış yönlendirilir.

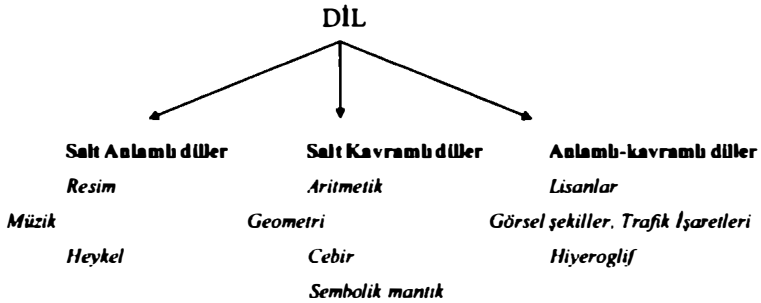
Müzik, telaffuz edilen seslerin zamansal ardışıklığının söz konusu olduğu dile benzer, bu sesler, sestten daha fazlasıdır. Onlar sıklıkla insani bir şey söylerler. Müziğin türü ne kadar üstünse ifade ettiği şey daha güçlüdür. Seslerin ardışıklığı mantıkla ilgilidir, doğru ve yanlış söz konusudur. Fakat ifade edilen şey müzikten soyutlanamaz; [bu yüzden] o, bir işaretler sistemi değildir.

(...)

Olguda genellikle aranan ayırt edici unsur müziğin hiçbir kavrama sahip olmamasıdır. Fakat müzikte epistemolojiyle ilgili birkaç şey “ilkel kavramlar”a oldukça yakındır. [Müziğin bu özelliği] sembollerin tekrarlanması sağlar. ... (Adorno-Gillespie, 1993, s. 401)

Müzik aritmetiğe ve onun temelinde yatan düzenliliğe mensup olan, duyguların seslerle anlatıldığı bir dildir, seslerin dilidir ve dilin tarihi gereği müzik ezgileri anlam ifade ederler. Bir dilde bulunması gereken sentaks ve semantik müzikte de vardır (Nahm, 1946, s. 307; Wierzbicka, 1992, s. 135).¹¹ Bazılarına göre müzik, ahenge dayandığı için ve ahenk her insan tarafından kavranabildiği için evrensel bir dil sayılmıştır. Ne var ki görme kabiliyetiyle şekilleri idrak edebilmek matematiği bilmek anlamına gelmediği gibi, gürültüden ayırt edilebilmesinden dolayı ahenge dayanan müzik evrensel kabul edilemez. Bir dilde inançtan, çelişkiden yahut doğruluktan söz edebilmek için o dilin kavramlı olması gerekir. Örneğin müziksel ifadelerde inanılacak bir şey bulmak kolay değildir (Richards, 2004, s. 266-267). Salt anlamlı dillerin ifadelerinde kavram bulunmadığı için dilin analitik bir özelliği yoktur. Bu yüzden çelişkiye yahut gerçek dışılığa yol açan bir durum ortaya çıkmaz. Dolayısıyla anlamlı dillerde, imkansız yahut manasız bir ifade mümkün değildir. Sadece sanatsal ifadenin doğasının gereklerine uygun olmama durumu söz konusu olabilir. Örneğin ahenkten yoksun olan bir ses dizisi müzik parçası değil gürültüdür. Yine, günlerce çalınabilecek kadar uzun bir ezgi sanatsal değeri olmakla birlikte imkansız yahut manasız değildir, sadece uygun yahut ekonomik değildir. Bir gerçekliği gerçek dışı çizgiler, renkler ve ilişkilerle tasvir etmek resim sanatında imkansız yahut manasız değildir, hatta böyle bir yöntem, resim sanatında akım haline bile gelebilmiştir.

11 Müziğin aritmetiğe dayandığı, Pythagorasçı filozoflardan beri Helen felsefesinde yaygın bir inançtır. (Aristoteles 1941b: 698, frg. 985b 32-34).



Kavramlı bir dilde anlam kavramla özdeş değilse konuşma dillerinden bahsediliyor demektir.¹² Bütün konuşma dilleri hem anlamlı hem de kavramlıdır. Çünkü konuşma dillerinde anlam ile kavram mutlak olarak özdeş değildir, bazı anlamlar kavramsız, bazılarıysa kavramlıdır. Kavramsız bazı anlamlar tonlama gibi ses özelliklerinin yanı sıra, vücut dili gibi yazı diline aktarılması zor olan araçlarla ifade edilebilir (Hockett, 1967, s. 546).¹³ Diğer bazılarıysa yine kavram bildirmeyen edatlarla ifadeye katılırlar. Kavramsız anlamlar dile, kişiye ve kültüre özgü duygusal bağlar katar. Konuşma dilinin ifadeleri sadece düşünceleri muhabata ifade etmekle kalmaz, ayrıca onu heyecanlandırır yahut tahrik eder. Burada sesbilgisinden (*phonology*) müziğe varıncaya kadar kavramsızlık özelliğine sahip birçok süreç rol oynar. Sibeveyhi gibi klasik Arap dilbilginlerinin belirttiği üzere konuşma sadece anlama ve dile getirme

12 Konuşma dillerinin tarihinde iletişim bakımından üç önemli aşama yahut devrim yaşandığı kabul edilir. Birincisi yirmi bin yıl öncesine gittiği tahmin edilen, düşüncelerin resimsel yazılarla taşlara kazınmasıdır. Bu evrede yazılı iletişim taşınabilir olmasa da mevcuttur. İkincisi beş bin yıl öncesine giden, ortak bir abecenin ve kâğıt yahut onun yerini tutan hafif maddelerin bulunmasıyla ve Yeniçağ'da matbaanın icadıyla, yazılı haberler daha kolay şekilde uzak noktalara taşınabilmiş ve depolanabilmiştir. Üçüncüsü 1838'de telgrafın icadıyla birlikte başlayan, denetlenabilir dalgalar ve elektronik sinyallerle haberler, en uzak noktalara aktarılıp kolayca depolanabilmiştir. İletişim tarihinde yaşanan bu aşamalar, aynı zamanda medeniyetlerin yapısını ve etkinliğini belirleyicidir. (Danesi 2004: 277).

13 Lisan iletişiminin % 55'i duruş, göz teması ve yüz hareketlerinden oluşan vücut diliyle, % 38'i ses tonuyla ve yalnızca % 7'si sözcüklerle gerçekleştirilir. (Danesi 2004: 53-57; Bronford 1908: 119).

değil, hissetme ve hissettirme özelliklerine sahiptir. Konuşulan sözlerin kavram alanı dışında kalan sesbilgisel özellikleri zihin üzerinde çekici yahut itici, kuvvetli yahut zayıf duygusal etkilerde bulunurlar. Dolayısıyla konuşma dillerinde muhatabın sözlerini anlamak sadece kavramı ve düşünceyi idrak etmekle değil, ayrıca dünya tecrübelerinin ve belirli bir lisandaki seslerin zihinde ve gönülde yarattığı anlam çalkantılarının tecrübelerine sahip olmakla mümkündür.

Anlamalı-kavramlı dillerin diğer bir özelliği o dilin sembolleri ve sözdizim kurallarına tamamen uygun olmakla birlikte manasız cümlelerin kurulabilmesidir. “Hareket mavidir” gibi *manasız* cümleler dilbilgisel olarak *düzgün* (X *bozuk*) olmakla birlikte, gerçeklikten kopuk olan ifadeler olduklarından, doğruluğu yahut yanlışlığı ne belirli ne de belirsiz anlamda mümkün olmayan cümlelerdir. Konuşma dilleri söz konusu olduğunda manasız cümleler hiçbir şekilde imkansız ifadeler değildir çünkü söz konusu cümleler lisanın kurallarına tamamen uygundur. Bununla birlikte “Hareket mavidir” ifadesini oluşturan kelimeler anlamlı olduğu halde cümlelerin bütünü manasız olduğu için bu türlü ifadelerle iletişim kurmak ancak ifadelerin doğru yahut yanlış diye değerlendirilmesi gerekmeyen ve hayal gücü ile estetik duyarlılığa hitap eden şiirde mümkündür. Salt kavramlı dillerde manasızlık ile imkansızlık anlamdaşken; anlamlı-kavramlı dillerde anlamdaş değildir. Örneğin Wittgenstein’a göre “2 + 2 saat üçte 4 edecektir” gibi ifadeler manasız sahte önermelerdir (Wittgenstein, 1963, s. 57). Russell’in örneğiyle “Dörtlük erteleme içer” yahut Carnap’ın örneğiyle “Bu taş Viyana hakkında düşünüyor” cümlelerini manasız kulan şey dilbilgisi kuralları değildir. Dilbilgisi böyle bir ifadenin söylenemeyeceğini öngören hiçbir bir kurala sahip değildir (Russell, 1956, s. 166; Quine, 1994, s. 21).

Bütün dillerin anlam/kavram, sözdizim ve uygulamadan oluşan bir semiyotik yapısı vardır. Kavramlı bir dilde semiyotik ya doğal uzlaşım ile oluşur ya da yapaydır. Bütün anlamlı-kavramlı dillerin yani lisanların semiyotiği insanların dünyayla ilgili tecrübeleri esnasında meydana gelen doğal uzlaşım ile ortaya çıkarken, bütün salt kavramlı dillerin semiotiği yapaydır.

Sonuç

İletişim dilden çok daha genel bir kavram olduğundan ifade iletişimin yalnızca bir bölümünü oluşturur. Dolayısıyla dil bir iletişim sistemi olduğu halde iletişim dil demek değildir (Müller, 1887, I, s. 192). Antropolojik anlamıyla dil insanların birbirlerini etkileyebildiği her türlü iletişimsel sistemleri kuşatır. Ancak 19. yüzyıldan beri yaygınlaşan anlamıyla sınıf kavramı olarak dili lisanlarla ve insanlarla sınırlamak doğru değildir çünkü resim, müzik ve bale gibi sanatlarla da iletişim kurulurken makineler de birbirleriyle iletişebilirler (Weaver – Shannon, 1964, s. 3).

Dil Eski Çağ'dan beri düşünürlerin ilgisini çekmiş bir olay olup daha ziyade dilbilgisi, kelimebilgisi, hitabet ve belagat gibi disiplinler içerisinde ele alınmıştır. İlgi konusu olarak uzun bir geçmişe sahip olsa da dilin felsefi bir sorun olarak ve bütün ağırlığıyla kendisini göstermesi, çağdaş bir gelişmedir. Çağdaş dil kavramının tarihsel geçmişinden farklı olan diğer tarafı, dilin lisanla sınırlı olmayan bütün bir olay olarak görülmesi ve onun makinemsi bir yapı olarak tasavvur edilmesidir. Descartes'ın makine olarak tasarladığı evren, çağdaş dönemde makinenin dilin bir parçası olarak görülmesi düşüncesiyle birleşerek dil anlayışında yepyeni bir boyut açmıştır. Söz gelişi Adam Smith'e göre bütün makineler ilk icat edildiklerinde çalışma ilkeleri bakımından son derece karmaşıktırlar. Başlangıçta makede görev alan her parçanın hareket ilkesi başkadır. Fakat bu makineler üzerinde çalışan sonraki mucitler, birbirinden farklı görevlerin tek bir hareket ilkesine dayandırılabilirliğini anladıklarından makinelerin yapısı giderek basitleşmiştir. Lisanların işleyişini açıklayan teorilerin tarihinde de buna benzer bir basitleşme süreci gözlemlenir. Lisanların yapısını açıklayan teorilerdeki karmaşıklık makinelerle aynı sebeplerden kaynaklansa da farklı etkilere sahiptir. Örneğin makinelerin basitleştirilmesi onları daha mükemmel yaparken, lisan teorisinin basitleştirilmesi lisanı sosyal iletişimde kullanışsız hale getirir (Smith, 1872, s. 323). Ancak yine de makinelerle ilgili yöntemsel tecrübeler lisan

çalışmalarında kullanılmaya devam etmiştir. Bütün lisanın belirli sayıda (söz gelişi kırk, dokuz, hatta tek bir) kök kelimeden türetilbileceği Henry Estienne'den (1528-1598) beri Batı düşüncesinde yaygın bir inançtır (Müller, 1887, I, s. 180; Smith, 1872, s. 323). Makinemsi dil anlayışının etkisi azalmak şöyle dursun, özellikle 20. yüzyılda bilişim teknolojisinde zirvesine ulaşmıştır.

Çağdaş iletişim sorunu Sanayi Devrimi sonrasında makinelerle iletişim kurma amacından kaynaklanmış, 20. yüzyılda yine bu doğrultuda gelişerek *sibernetik* yani kontrol biliminin ana yöntemi haline gelmiştir. Bu yüzden dil konusunda 19. yüzyıldan beri yapılan çalışmalar ile önceki çalışmalar arasında köklü bir farklılık vardır. Dil çalışmalarının tarihini mütecanis bir sorunun tarihi olarak yansıtmak, yani tarihte tek bir dil sorununun Eski Çağ'da nasıl başlayıp 21. yüzyıla kadar nasıl süregeldiğini tasvir etmek yanlıştır.

İslam düşüncesi genel olarak modernliğin karşısında konumlandırılarak anlaşılagelmiştir. Ne var ki bu çalışmada ortaya konulan veriler ışığında değerlendirildiğinde, çağdaş dil sorununun gelişiminde İslam düşüncesinin, özellikle ondaki mekanistik yaklaşımın tartışmasız ve apaçık bir etkisi bulunmaktadır.

Kaynakça

- Adorno, T. W., Gillespie, S. (1993). Music, Language, and Composition. *The Musical Quarterly*, 77(3), 401-414.
- Aristoteles. (1941a). De Anima. (J. A. Smith, Çev.) R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle* içinde (7. Baskı). New York: Random House.
- Aristoteles (1941b). Metaphysica. (W. D. Ross, Çev.) R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle* içinde (7. Baskı). New York: Random House.
- Aristoteles (1991). On Memory. (J. I. Beare, Çev.) J. Barnes (Ed.) *The Complete Works of Aristotle* (2. Cilt). Princeton: Princeton University Press.
- Baake, K. (2003). *Metaphor and Knowledge: The Challenges of Writing Science*. Albany: State University of New York Press.

- Bain, A. (1873). *Logic* (2. Baskı, C. 2). Londra: Longmans, Green, Reader, & Dyer.
- Banarjee, N. V. (1963). *Language, Meaning, and Persons*. Londra: George Allen & Unwin.
- Blanc, C. (1891). *The Grammar of Painting and Engraving* (3. Baskı). (K. N. Doggett, Çev.) Chicago: S.C. Griggs and Co.
- Bronford, B. (1908). *A Study of Mathematical Education including the Teaching of Arithmetic*. Oxford: The Clarendon Press.
- Chomsky, N. (1969). Form and Meaning in Natural Language. J. D. Rostansky (Ed.), *Communication: A Discussion at the Nobel Conference* içinde (s. 63-85). Amsterdam-Londra: North-Holland Publishing Co.
- Danesi, M. (2004). *Messages, Signs, and Meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory* (3. Baskı). Toronto: The Canadian Scholars' Press Inc.
- Darmesteter, A. (1895). *La Vie des Mots Étudiée Dans Leur Significations* (5. Baskı). Paris: Librairie Ch. Delagrave.
- Saussure, F. D. (1959). *Course in General Linguistics* (C. Bally, A. Sechehaye ve A. Reidlinger, Ed.; W. Baskin, Çev.). New York: Philosophical Library.
- Descartes, R. (2003). *Meditations on First Philosophy*. (J. Cottingham, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Egger, V. (1881). *La Parole Intérieure: Essai de Psychologie Descriptive*. Paris: Librairie Germer Baillière.
- el-Ahfeş el-Evsat, E.-H. S. İ. M. (1981). *Ma'âni l-Kur'ân* (3. Baskı, C. 2) (F. Fâris, Ed.). Kuveyt: Dâru l-Emel, Dâru l-Beşir.
- el-Cürcânî, 'A. (1954). *Esrârü l-belâğa* (H. Ritter, Ed.). İstanbul: İstanbul Government Press.
- el-Cürcânî, 'A. (1995). *Delâ'ilü l-i'câz* (1. Baskı) (M. Altuncı, Ed.). Beyrut: Dâru l-Kitâbi l-'Arabi.
- el-Fârâbi, E. N. (1960). Şerhu Kitâbi'l-İbâre (S. Marrow ve W. Kutsch, Thk.). L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth XIII, Beyrut: Imprimerie Catholique.
- el-Fârâbi, E. N. (1968). *Kitâbu l-elfâzi l-musta'mele fî l-mantık* (2. Baskı) (M. Mehdi, Ed.). Beyrut: Dâru l-Meşrik.
- el-Fârâbi, E. N. (1987). *Kitâbu l-burhân*. M. Fahrî (Ed.), *el-Manşik 'inde l-Fârâbi* içinde. Beyrut: Dâru l-Meşrik.

- el-Fârâbî, E. N. (1990). *Kitâbu l-hurûf* (2. Baskı) (M. Mehdi, Ed.). Beyrut: Dâru l-Meşrik.
- el-Fârâbî, E. N. (1993a). *Kitâb al-siyâsat al-madaniyyah* (2. Baskı) (F.M. en-Neccâr, Ed.). Beyrut: Dâru l-Meşrik.
- el-Fârâbî, E. N. (1993b). *Fuşûl muntaza'ah*, (2. Baskı) (F.M. en-Neccâr, Ed.). Beyrut: Dâru l-Meşrik.
- el-Fârisî, E. 'A. (1984). *et-Tekmile ve hiye l-cüz'u s-sânî mine l-Idâhi l-'Adudî* (H. Ş. Ferhûd, Ed.). et-Turâsu l-'Arabi, Cezayir: Divânu l-Matbû'ati l-Câmi'iyye.
- el-Kâlî, E. 'A. (ty.). *Kitâbu l-Emâlî* (C. 2). Beyrut: Dâru l-Âfâki l-Cedide.
- en-Neseft, E.-M. M. b. M. (1990). *Tabsıratu l-edille ft usûli d-dîn* (2. Baskı, C. 2) (C. Salamé, Ed.). Şam: Institute Français de Damas.
- Ergin, M. (1993). *Türk Dil Bilgisi* (21. Baskı). İstanbul: Bayrak Yay.
- es-Sirâfî, E. S. (1986). Şerhu Kitâbi Sibeveyhin (C. 2) (R. 'Abdüttevâb, M. F. Hicâzi, M. H. 'Abdülkerim, Ed.) Kahire: el-Hey'etu l-Mısıriyyatu l-'Âmme li l-Kitâbe.
- Fodor, J. A. (2003). *Hume Variations* (1. Baskı). Oxford: Clarendon Press.
- Formigari, L. (1993). *Signs, Science and Politics: Philosophies of Language in Europe 1700-1830*. (W. Dodd, Çev.) Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Halil, b. A. (1405). *Kitâbu l-'Ayn* (1. Baskı, C. 8) (M. Mahzûmî, İ. es-Sâ-merrâ'î, Ed.). Kum: Dâru l-Hicre.
- Hockett, C. F. (1967). *A Course in Modern Linguistics*. New York: The Macmillan Co.
- Hume, D. (1854). *Philosophical Works of David Hume* (C. 4). Boston-Edinburg: Little, Brown, and Co. – Adam and Charles Black.
- İbn Cinnî, E.-F. O. (1952). *el-Hasd'is* (C. 3) (M. 'A. en-Neccâr, Ed.). Beyrut: Dâru l-Kutubi l-Mısıriyye.
- İbnu'l-Anbârî, E.-B. (1380/1961). *el-İnsâf ft mesâ'ili l-hilâf beyne n-nah-viyyine l-Basriyyin ve l-Küfiyyin* (4. Baskı, C. 2) (M. M. 'Abdulhamid, Ed.). Kahire: Matba'atu s-Sa'âde.
- Jespersen, O. (1922). *Language: Its Nature, Development, and Origin* (1. Baskı). Londra: George Allen & Unwin Ltd.
- Kant, I. (1911). *Kant's Critique of Aesthetic Judgement*. (J. C. Meredith, Çev.) Oxford: The Clarendon Press.

- Kant, I. (1914). *Kant's Critique of Judgement* (2. Baskı) (J. H. Bernard, Çev.). Londra: Macmillan and Co.
- Korzijsky, A. (2000). *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* (5. Baskı). New York: Institute of General Semantics.
- Larkin, M. (1995). *The Theology of Meaning: 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni's Theory of Discourse*. American Oriental Series 79, New Haven: American Oriental Society.
- Lewis, C. I. (1929). *Mind and the World-Order*. New York–Chicago–Boston: Charles Scribner's Sons.
- Marler, P. (1969). Animals and Man: Communication and its Development. J. D. Roslansky (Ed.), *Communication: A Discussion at the Nobel Conference* içinde (s. 23-62). Amsterdam–Londra: North-Holland Publishing Co.
- Mungello, D. E. (1998). European Philosophical Responses to Non-European Culture: China. D. Garber ve M. Ayers (Ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* içinde (1. Baskı, C. 2) (s. 87-102). Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, M. (1866). *Lectures on the Science of Language* (5. Baskı, C. 2). Londra: Longmans, Green, and Co.
- Müller, M. (1887). *The Science of Thought* (C. 2). New York: Charles Scribner's Sons.
- Müller, M. (1898). *Three Introductory Lectures on the Science of Thought*. Londra–Chicago: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. – The Open Court Publishing Co.
- Nahm, M. C. (1946). *Aesthetic Experience and its Presuppositions*. New York–Londra: Harper & Brothers Publishers.
- O'Connor, D. J. (1955). Awareness and Communication. *The Journal of Philosophy*, 52(19), 505-514.
- Pinker, S. (1995). *The Language Instinct* (1. Baskı). New York: Harper Perennial.
- Plotinus (1952). The Six Enneads. (S. MacKenna, B. S. Page, Çev.) R. M. Hutchins (Ed.), *Great Books of the Western World* 17 içinde. Chicago – Londra – Toronto: William Benton – Encyclopaedia Britannica.

- Quine, W. V. (1981). *Mathematical Logic*. Cambridge-Londra: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1994). *Philosophy of Logic* (5. Baskı). Cambridge: Harvard University Press.
- Reimer, N. (2010). *Introducing Semantics*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Richards, I. A. (1930). *Practical Criticism: A Study of Literary Judgment* (2. Baskı). Londra: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Richards, I. A. (2004). *Principles of Literary Criticism*. Londra-New York: Routledge.
- Russell, B. (1956). *An Inquiry into Meaning and Truth* (5. Baskı). Londra: George Allen and Unwin Ltd.
- Sampson, G. (2005). *The 'Language Instinct' Debate*. Londra: Continuum.
- Sibeveyhi, 'A. b. O. (1970). *Kitābu Sibeveyhin* (C. 2) (H. Derenbourg, Ed.). Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag.
- Smith, A. (1872). *Ess* (6. Baskı). Londra: Alex Murray & Co.
- Titchener, E. B. (1898). *A Primar of Psychology*. Londra-New York: Macmillan & Co. – The Macmillan Co.
- Titchener, E. B. (1912). *A Text-Book of Psychology*. New York: The Macmillan Co.
- Türker, S. (2002a). *Aristoteles, Gazzali ile Leibniz'de Yargı Mantığı* (1. Baskı). İstanbul: Dergah Yay.
- Türker, S. (2002b). *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi. Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 1, 137-175.
- Türker, S. (2007a). *Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri. Kutadgubilig*, 11, 137-197.
- Türker, S. (2007b). *Arabico-Islamic Background of al-Fârâbî's Logic. History and Philosophy of Logic*, 28, 183-255.
- Türker, S. (2012). *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu: Geleneksel Batılı Akılcılığın Temelleri Üzerine Sistematik Bir İnceleme* (1. Baskı). İstanbul: Külliyat.
- Whitney, W. D. (1884). *Language and the Study of Language: Twelve Lectures on the Principles of Linguistic Science* (4. Baskı). Londra: N. Trübner & Co.

- Wierzbicka, A. (1992). *Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture Specific Configurations*. Oxford: Oxford University Press.
- Winchester, C. T. (1900). *Some Principles of Literary Criticism*. Londra-New York: Macmillan & Co. – The Macmillan Co.
- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (D. F. Pears ve B. F. McGuinness, Çev.) Londra – New York: Routledge & Kegan Paul – The Humanities Press.

Kavram ve Terim Sorunları Bağlamında Felsefe Geleneğimiz

Ali Utku

Giriş

Türkiye’de felsefi düşünce üretiminin tarihi ve koşulları üzerine düşünmenin felsefi nitelikli bir konu olmaktan çok bilgi sosyolojisinin konusu olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır. Ancak bu kanaate felsefe çevrelerimizde başından beri alternatif bir kanaat; Türkiye’de felsefenin ihtiyaç duyduğu “meta-felsefi” eleştirinin dünden bugüne ülkemizde entelektüel alanı belirleyen tarihsel, toplumsal, siyasal ve kültürel şartları ve bu şartlar açısından bir ayna rolü üstlenen dilsel-söylemsel oluşumları sorunlaştırmayı gerektirdiği kanaati eşlik ediyor. Yakın dönem felsefe sahnesinin söylem, metin, yorum ve anlam teorisi tartışmalarının sağladığı güvene rağmen, bu tarz bir tartışmanın felsefi niteliğini sorgulamayı bir yana bırakarak, on dokuzuncu yüzyılda, felsefeyle yeniden –bu kez “modern” Batı’da keşfetmek suretiyle– tanışmamızla başlayıp güncel felsefe etkinliğimize uzanan sürece, başka bir deyişle felsefeyi yeniden-inşa sürecinde modernlik serüvenimizin hızlı değişim/dönüşüm süreçlerine doğrudan eşlik ve aracılık eden, ideolojik kutuplar tarafından en çok tahakküm, temellük, teşekkül edilmek ve söylemsel taleplere en çok uyarlanmak istenen dil alanının tarihsel tecrübeleri içinden bakmaya çalışacağım.

Tarihsel Süreçte Felsefi Kavram ve Terim Sorunları

Kültür dünyamızda felsefe dili tartışmasına en çok mesai harcayanlardan biri olan Rıza Tevfik’in, 1922’de başlayan ve bütün

edebi ve felsefi çalışmalarını akamete uğratan sürgün dönüşü, ölümünden bir yıl kadar önce, 3 Nisan 1948'de kendisiyle yapılan bir röportajda, 1916-1920 yılları arasında iki cildini yayımlayabildiği ansiklopedik çalışması *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*'nin (Rıza Tevfik, 1332/1916-1336/1920) akubeti hakkında söyledikleri dil alanında yaşanan hızlı ve köklü değişimlerin felsefi düşünce üretimine doğrudan etkilerini göstermesi bakımından manidardır: "Mütareke oldu, kitabın yazılması ve basılması geri kaldı (...) Umumi aftan dört buçuk sene sonra anavatana döndüğümü biliyorsunuz, hattâ âdi kelimeler bile değişmiş, yenileri de tamamen tayin edilmemiş. Bu uydurma lisânla *Felsefe Kâmûsu*'nun ikmâl edilemeyeceği gün gibi âşikârdır..." (Yücebaş, 1978, s. 82-83; Uçman, 1999, s. 151)

Bu noktada Rıza Tevfik'in II. Meşrutiyet yıllarında Batılı felsefe terimlerine karşılık bulma ve asıl önemlisi bu konuda bir konsensüs oluşturma yönünde ilk resmi teşekkül olan Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin üyelerinden biri olduğunun, bu anlamda 1920 yılında ikinci cildini yayımladığı *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*'nin II. Meşrutiyet döneminde felsefe dili konusundaki kazanımlarımızın bir muhassalası olduğunun ve 1948'deki eleştirisinin Cumhuriyet döneminde Birinci Dil Kurultayı (1932) ile başlayan Dil Devrimi hareketi bağlamında genel dil politikası ve özel olarak da 1940'ta toplanan Türk Dil Kurumu Felsefe Terimleri Komisyonu'nun sonuçları ile ortaya çıkan yeni felsefe diline yönelik olduğunun vurgulanması gerekir. Bu vurgudan hareketle, kültür dünyamızda Batılı felsefi terimlere karşılık bulunması konusunda ilkinde Maarif Nezâreti Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni, ikincisinde Türk Dil Kurumu Felsefe Terimleri Komisyonu çalışmalarının tarihsel koşulların belirlediği resmi girişimler olarak müzakere zemini sunduğu, kopmaları ve süreklilikleri birlikte barındıran iki tarihsel tecrübeden söz edebiliriz: Geç-Osmanlı ve Cumhuriyet tecrübeleri. Burada, genişleyen/daralan imkânlarıyla üzerinden düşünce yürütülecek bir söylem alanı oluşturmuş görünen tedavüldeki felsefe dilimizi hazırlayan bu

iki tecrübeyi kavram ve terim sorunları bağlamında ana hatlarıyla tartışmaya çalışacağım.

Öncelikle meselenin yalnızca Batılı felsefi terimlere karşılıklar bulma sorunu değil, kavramsal alanda bir alımlama sorunu da olduğuna işaret etmemiz gerekir. Hangi terminolojik tercihlerle olursa olsun Batılı felsefi kavramların kültür dünyamıza taşınması sorunu, felsefenin Türkiye’de gelişimi açısından temel bir tartışma alanıdır. Nitekim bir örnek alımlama sorunu olarak bizzat “felsefe” kavramının modern Batı felsefesiyle karşılaşma sürecimizin erken evrelerinde –belki bugün de– “hikmet” kavramıyla çatışkılı ilişkisini görebiliriz. Dârülfünun felsefe kadrosundan Halil Nimetullah’ın 1925 tarihli “Denebilir ki sekiz dokuz sene evvel bugün ‘felsefe’ kelimesinin hâiz olduğu mevki’ ve bu kelimenin artık başka bir kelime ile değiştirilmeye hiç ihtiyaç hâsıl olmaksızın kat’iyetle ifade ettiği medlûl henüz taayyün etmiş değildi. ‘Hikmet’ kelimesi bu mefhumu ‘felsefe’ kelimesinden daha sarîh bir surette ifade edip etmediği yolundaki tereddütler zihinleri teşviş eder dururdu” (Halil Nimetullah, 1925, s. 179) sözleri, *Dağarcık* mecmuasında felsefi bahisler açan Ahmed Midhat’ın, medrese çevresinden gelen ve “Size Muhabbeti Olan Hocalardan Birisi” imzasıyla yayımlanan bir mektupla “İslâm felsefesi” terimini kullanmaması, İslâm söz konusu olduğu zaman “hikmet” kelimesini kullanması konusunda uyarıldığına ve mektuba “Bundan sonra ‘hikmet’ ve ‘hikmet-i İslâmiyye’ ta’birlerini isti’mâl ederek ulemâ-yı zül’ihtirâm hazerâtına tebe’iyyeten ben dahi ‘felsefe’ ta’birini mevki’-i teneffürde isti’mâl edeceğim” diyerek cevap verdiğine (Ahmed Midhat, 1288-1289/1872-1873, s. 172) ya da ilk Descartes mütercimi İbrahim Edhem Mesud Bey’in bizde modern felsefe ilgisinin sistematik başlangıcı olarak görebileceğimiz *Discourse de la Méthode*’un *Hüsni İdare-i Akl ve Taharri-i Hakikate Dâir Usûl Hakkında Nutuk* (Descartes 1311/1895) başlıklı tercümesini yayımlatmak istediğinde dönemin Encümen-i Teftiş-i Muayenesi tarafından “felsefe” kelimesi yerine “hikmet” denilmesi koşulunun öne sürüldüğü ve İbrahim Edhem Bey’in tercümede yer alan “felsefe” kelimelerini “hikmet”le değiştirdiğine (Muammer Ünsal, Ah-

met Halil, 1946, s. 50) ilişkin anekdotlar ile birlikte düşünülmelidir. Nitekim “felsefe” kelimesinin dönemin yayın organlarında yaygın biçimde yer aldığı Meşrutiyet yıllarında, Dârülfünun müfredatındaki felsefe derslerinin “İlm-i Hikmet”, “Tarih-i Hikmet” gibi başlıkları taşıması da bu bağlamda değerlendirilmelidir.¹ Descartes ilgisiyle, Yusuf Kemal Bey’in 1878’de yayınlanan *Gâyetü’l-Beyân fî Hakikat-i’l-İnsân* başlıklı eserinde “Düşünüyorum, binâenaleyh mevcûdum” önermesiyle “Cogito”yu kültür dünyamıza taşıırken, onu geleneksel “nefs-i nâtika” kavramıyla sentezleyerek sunuşunu da (Yusuf Kemal, 1295/1878: s. 12) kavramsal yeniden-yapılanma sürecimize ilişkin bir alımlama tartışmasına dâhil edebiliriz.

Yine Tanzimat sonrası dönemde “hürriyet”, “müsâvât”, “adâlet” gibi etik ve politik kavramların modern Batılı tarihsel tecrübeye tekabül eden anlamlarının kültür dünyamıza girişi ve geleneksel anlam alanlarını genişletmesi ya da çatışma üretmesi (Kara, 2003: s. 59 vd.) kavramsal alana ilişkin en çok tartışılan hususlar arasındadır. Bu bağlamda Batı felsefesiyle karşılaşma sürecinde merkezi bir sorun haline gelen tabiat metafiziği alanındaki bazı ilginç örneklerle dikkat çekebiliriz: Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin (ö. 1732) Sühreverdi’nin talebesi Şehrezûri’nin (ö. 1288) *eş-Şeceretü’l-İllâhiyye* isimli eserinin tabiat metafiziğine dair dördüncü kısmını Şecere-i İlâhiyye başlığıyla Arapçadan Türkçeye ya da Yanyalı Esad Efendi’nin Aristo’nun sekiz bölümden oluşan *Fizika*’sının Karaferiyeli Ioannis Kuttinius tarafından yapılan şerh ve özetini *et-Ta’lîmü’s-sâlis* başlığıyla Yunanca’dan Arapça’ya tercümesi gibi anakronik girişimlerle karşılaşırız. Aynı alanda Ali Sedat Bey’in *Kavâ'id-i Tahavvülât fî Harekât-ı Zerrât*’ı (1882) ve Fatma Aliye Hanım’ın *Tedkik-i Ecsâm*’ı (1899) gibi İslâm felsefesi ve kelâmî geleneği ile modern tabiat metafiziği

1 İlk defa 1912 yılında yürürlüğe giren Dârülfünun Talimatnâmesi’nde “Ulûm-ı Edebiyye Şubesi” “felsefe Takımı” dersleri vesilesiyle “İlm-i Hikmet” yerine “Felsefe”, “Târih-i Hikmet” yerine “Târih-i Felsefe” ismi, yine “Ulûm-ı Şer’iyye Şubesi” dersleri arasında “Felsefe-i Ulâ ve Târih-i Felsefe”, “Felsefe-i Arab” isimleri kullanılmıştır. (Bkz., Maârif-i Umûmiyye Nezâreti: 1329/1912; Aynî 1927: 35-36).

öğretilerini birlikte ele alan eserler de mevcuttur. Yine bu alanda cereyan edecek “nizâ-yı ilm ü din” çatışması; başlangıçta geleneksel İslâm mantık çalışmalarıyla mukabele edilmeye çalışılan yeni mantık ve metodoloji bahislerinin Meşrutiyet sonrası dönemde entelektüel gündeme girmesi gibi gelişmeler, kastettiğimiz alımlama sorununa, kavramsal yeniden-yapılanma süreçlerine ilişkin birkaç örnek olarak sunulabilir.

Meşrutiyet Döneminde Felsefe Alanında Yapılan Terim ve Sözlük Çalışmaları

Tanzimat sonrası dönemde matbuatın gelişimi, telif ve tercüme eserlerin artışı, orta-lise ve yüksekokul düzeyindeki yeni okulların açılışına paralel olarak gelişen dil eksensli tartışmaların odaklarından biri haline gelen, felsefe grubu başta olmak üzere sanat, fen ve teknik bilimlere ait Batılı terimlerin karşılanması ve tanımlanması meselesi II. Meşrutiyet sonrası dönemde hem entelektüel hem de kurumsal alanların önemli girişimlerine konu olmuştur. Bu girişimlerin karakteristiği terimler konusunda bir “ittifak ve ekseriyyet-i ârâ” arayışıdır. Nitekim Abdullah Cevdet’in İctihâd mecmuasının 14 Şubat 1328/27 Şubat 1913 tarihli 54. sayısından itibaren “İlmi, felsefi, edebi ıstılâhların lisânımızda müesses ve herkes tarafından kabul olunmuş mukabilleri mevcûd olmadığı için Garb’ın mühim muhalled eserlerini Türkçeye nakletmek her zaman güç ve bazen muhal oluyor” diyerek Fransızca “Concret, Abstrait, Objectif, Subjectif, Indiction, Déduction, Type, Sous type, Conscient, Inconscient, Consitution” terimlerinin karşılığını bulmak için okuyucularını kolektif çalışmaya davet ettiği “İstılâh İstimzâcî”ni (Terim Anketi) (Abdullah Cevdet, 1328a, 1328b, 1329; Levend, 1960: s. 357-358), Baha Tevfik ve arkadaşlarının Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi’nin yayın organı olan *Felsefe Mecmuası*’nda “Lisânımızda felsefi kelime ve ıstılâhların ekseriya mukabili bulunamamakta ve bunun için genç mütercimlerimiz pek büyük müşkillere tesadüf etmektedir” diyerek

kaleme aldıkları “Felsefe Kâmûsu”nu (Baha Tevfik vd., [1913]) II. Meşrutiyet’ten sonra felsefe terimleri ve felsefe dili konusunda giderek seviyesi yükselen tercüme-tedris amaçlı bir ortak felsefe dili arayışının ciddi yansımaları olarak gösterebiliriz.

Baha Tevfik’in “Felsefe Kâmûs”u kültür dünyamızda disiplinler anlamda –Batı tarzında– ilk felsefe sözlüğü çalışması niteliğindedir. Dönemindeki felsefe dilini, özellikle de “Dârülfünun’a tahsis edilmiş bazı kitaplar” üzerinden şiddetle eleştiren² ve telif ve tercüme çeşitli metinlerinde “Yeni Lisân”ı benimsediklerini belirten Baha Tevfik’e göre “Yeni Lisân, konuşulan ve herkes tarafından anlaşılan İstanbul Türkçesidir. Yeni Lisân’da yalnız Türkçenin sarfı, kaideleri vardır. Arabi ve Farsî kaideler, terkipler, edatlar mümkün olduğu kadar terk olunmuştur. Yalnız istilâhlarla klişe haline gelmiş ve tekellüm lisânına geçmiş şeyler müstesnadır. Bu lisân, hakiki Türkçedir. Konuşulan, anlaşılan, milyonlarca Osmanlı’nın ana lisânıdır” (Baha Tevfik, Ahmed Nebil, 1911a, s. 7). Baha Tevfik Yeni Lisân’ın dayandığı kaideleri ise şöyle sıralar:

- i) Arabî ve Farsî terkip kullanmamak; hıfzu’s-sıhha, târîh-i tabîi gibi klişe haline gelmiş kelimeler müstesna.
- ii) Arabî ve Farsî usûller ile cem’ yazmamak; kâinat, ahali gibi kelimeler müstesna.

2 Örneğin Dârülfünun ders kitaplarından birinde Schelling felsefesi anlatılırken kullanılan şu cümleler “Ya emr-i zihnidan emr-i mütehakkıkı, ta’bir-i âharle zât-ı mevzû’dan müte’allik-i mevzû’u veyâhûd emr-i mütehakkıktan emr-i zihniyi, ta’bir-i âharle müta’allik-i mevzû’dan zât-ı mevzû’u çıkarmaktır” cümlesi ve yine “Mebde’-i sâlide beyân olunduğu üzere evsâf-ı gâlibe e’amm, evsâf-ı tâbî’a ehassdır. Evsâfin e’amm olanı ehemmidir, vasf-ı e’amm vasf-ı ehemdir” cümleleri “Türkçe değil... kendilerine mahsus ve adeta iskolâstik denilmeye şayan bir lisânla yazılmış” olmakla eleştiriliyor: “Ben bu husûsda gâyet sâdelik tarafdâryım. Gerçi istilâhsız ne ilim ne de felsefe olamaz, fakat istilâhâtı mümkün mertebe az, ma’kûl ve lisân-ı câriyeye muvâfık bir surette intihâb ve isti’mâl etmelidir. Eğer kitabımı Arabca yazsaydım Arabca istilâhâtı aynen kabul ederdim. Fakat şekil, bûnye, menşe’ vesâ’ire cihetiyle tamâmen ayrı olan Türkçemizin istilâhâtı bence mümkün mertebe ayrı olmalı. Bu husûsda Arabca lisânından ekseriyâ istifâde olunmakla berâber Türkçe şivesine ve Türkçeliğe muvâfık kelimeler bulunmalı ve yeni kelimâtı mükemmelen izâh etmeli...” (Baha Tevfik 1331/1913: 5-8).

- iii) Arabî ve Farisî edat kullanmamak.
- iv) Konuşurken kullanmadığımız kelimeleri yazarken de kullanmak; mukabili olmayanlar müstesna.
- v) İlmi ve fennî istilâhları mümkün olduğu kadar Türkçe yazmak (1911b, s. 5-6).

Baha Tevfik'in "Felsefe Kâmûsu"nda sunduğu yüz elli bir kadar terimin çoğu Fransızca'dır. Bunlardan Türkçe karşılığı bulunabilenler Türkçe olarak verilirken, tek bir kelimeyle karşılığı bulanamayanlar iki veya üç kelime ile ifade edilmiştir. "Mefkûre", "temâsuh" gibi birkaç kavramın karşılığı verilmeyip okuyucu, anlamı verilmiş başka kavramlara yönlendirilmiştir. Terimlerin yanına kısa açıklamalar yapılırken on üç kadarının sadece Türkçe karşılığı verilip açıklaması yapılmamıştır. Bununla beraber biraz önce alıntıladığımız maddeler arasında yer alan "ilmi ve fennî istilâhları mümkün olduğu kadar Türkçe yazmak" kaidesine rağmen felsefe terimlerinin birçoğu Arapça kelime köklerinden türetilmiş veya Arapça olarak verilmiş, hatta yer yer terimlerin Fransızca asılları muhafaza edilmiştir (Çapku, 2011, s. 144). Baha Tevfik ve arkadaşlarının çıkardığı *Felsefe Mecmuası* ve *Yirminci Asırda Zekâ*'daki dilsel tercihlerin bir yansıması olarak değerlendirebileceğimiz bu eklektik tutum, "gariziyat/fizyolociya", "ilm-i rûh/fenn-i rûh/psikolociya" örneklerindeki gibi terimleri birlikte kullanan Abdullah Cevdet'in eserlerinde ve İctihâd mecmuasında da görülebilir.

Baha Tevfik'in "Felsefe Kâmûsu" ve Abdullah Cevdet'in "İstilâh İstîmzâcî" ile hemen hemen aynı tarihlerde terimler sorunu dönemin İttihad ve Terakki kabinelerinde 1913'ten 1918'e kadar en uzun süreli Maarif Nâzırlığı görevinde bulunan Şükrü Bey tarafından daha ciddi bir şekilde yeniden gündeme getirilir. Büyük bir ihtimalle Ziya Gökalp'in de teşvik ve tavsiyeleriyle, çeşitli girişimlere rağmen öteden beri böyle bir ihtiyaca henüz tam olarak cevap verilemediği düşüncesinden hareket edilerek, 1913 yılında İstilâhât-ı İlmiyye Encümeni adıyla ve birçoğu bu konuda devrin otorite sahibi, tanınmış şahsiyetlerinden oluşan ilmi hüviyette resmî bir cemiyet kurulur (Uçman,

2014, s. 21-22). Maârif Nezâreti bünyesinde ve çalışmalarını itibariyle Darülfünun'a bağlı olarak kurulan, faaliyetlerini Darülfünun Kütüphanesi'nde yürüten Encümen, aynı nezâretteki Telif ve Tercüme Heyeti'nin alt bir ihtisas-çalışma dalına göre ve felsefe grubu başta olmak üzere sanat, fen ve teknik bilimlerin terimlerine karşılıklar bulmak ve tanımlar yapmak üzere teşekkül etmiş bir kurumdur. Encümen üyelelerinden Rıza Tevfik'in ifadeleriyle,

Memleketimizin ekser-i mütehasşısın-i ulûm u sanâyi'inden mürekkep bulunan bu heyet-i ilmiyyenin haysiyet-i hizmeti ve vazifesi, elsine-i müterakkiyyede câri ve müsta'mel birçok tabirât-ı ilmiyye ve kelimât-ı ıstılâhiyyenin, kendi lisânımızda mukabillerini bulup tayin etmek ve binaenaleyh mazbut ve müdevven bir Kâmûs-ı Istilâhât vücuda getirmektedir. (Rıza Tevfik, 1332/1916, s. 3; bkz., Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti, 1330/1914-1915, md. 16, s. 6-7)

Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin çalışmaları ancak bir yıl kadar devam edebilmiş, bu kısa süre zarfında bazı işler yapılarak, fihrist düzeyinde de olsa Fransızcadan Türkçeye üç değişik ıstilâhât mecmuası yayımlanmıştır.³ Bu üç mecmuadan biri *Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmûs-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Tabirât için Vaz' ve Tedvini Tensib Olunan Istilâhât Mecmuası* adıyla felsefe terimlerine yöneliktir.⁴ Toplam 1132 Fransızca felsefe teriminin karşılığının yer aldığı bu mecmuadaki felsefe terimlerinin tespit ve düzenlemesinde, 1902'den itibaren Fransa'da yayınlanmakta olan *Bulletin de la Société Française de Philosophie* adlı süreli yayın esas alınmıştır.

3 Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni tarafından hazırlanan ve Fransızca terimlere göre alfabetik olarak yayımlanan, biri tamamlanmamış üç eser şunlardır: (1) *Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmûs-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Tabirât için Vaz' u Tedvini Tensib Olunan Istilâhât Mecmuasıdır*, (2) *Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Sanâyi-i Neftisde Mevcud Kelimât ve Ta'birât için Vaz' u Tedvini Tensib Olunan Istilâhât Mecmuasıdır*, (3) *Kâmûs-ı Istilâhât-ı İlmiyye* (Yalnız A harfi) (bkz., Maârif-i Umûmiyye Nezâreti, 1330/1914-15a, 1330/1914-15b, 1333/1917).

4 Mecmuanın (Rıza Tevfik'in notlarıyla birlikte) tarafımızdan hazırlanmış güncel basımı için bkz., Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni, 2014).

Terimler meselesinde devrin genel eğilimi, bunların Arapça köklerden türetilmesi noktasında toplanır. Nitekim Encümen üyeleri arasında Ağaoglu Ahmet, Ziya Gökalp ve Fuat Köprülü gibi Türkçüler ve Yeni Lisâncılar bulunmakla beraber birkaç Farsça karşılık dışında önerilen terimlerin hemen hepsi Arapça kökenli olmuştur.⁵ Dilde sadeleşme hareketinin, milliyetçi/Türkçü çizginin öncülerinden Ziya Gökalp'in ıstılâhlar konusundaki Arapça merkezli görüşleri, dönemin ayrı fikir akımlarına mensup aydınları arasında meselelerin hem ilmi-kültürel hem de siyasi açıdan ne kadar benzer şekilde ele alındığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Encümen'in çalışmaya başladığı 1913 baharında *Türk Yurdu* mecmuasında yayımladığı ve 1918 yılı gibi geç bir tarihte *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* başlığıyla kitaplaşacak olan makalelerinde ilmi-felsefi ıstılâhlar ve Arapça meselesine temas eden Gökalp, Türkçeye giren kelimeleri, (i) Avrupa dillerinden geçen yabancı kelimeler; (ii) Arapça ve Farsçadan yeni türetilen veya öne çıkarılan kelimeler; (iii) Türkçe yeni türetilen veya öne çıkarılan kelimeler şeklinde tasnife tâbi tutar. Dilimize giren Avrupa dilleri kökenli kelimelerin dilden çıkarılarak yerlerine ıstılâh iseler Arapça yahut Farsça, düz kelime iseler (lügat) Türkçe karşılıklarını bulup koymak gerektiğini söyler. "Lisânımızı mana itibariyle muasırlandırmak, ıstılâh cihetiyle İslâmlaştırmak lazım olduğu gibi, sarf, nahiv, imlâ hususlarında Türkleştirmek de lâbüddür" diyen ve bunu "Yeni mefhumlar" asrın, 'ıstılâhlar' ümmetin, 'lügatlar' milletin nâtıkasıdır" şeklinde formüleştiren Gökalp'in ilmi ıstılâhların Arapça olması ile ittihâd-ı İslâm

5 Hilmi Ziya Ülken bu durumu şöyle eleştirmektedir: "Maârif Nezâreti'nin 1915'te yayınlamış olduğu (...) bu broşürde 'fıkdân-ı kuvâ', 'be-tarik-el-ülâ', 'hiddet-i havâs', 'lil-beşeriyye', 'tenâfu-i akvâl', 'mıfsali', 'sem'-i mülevven', 'hasisa', 'şevk-i tefahhus', 'tahdik', 'ayneyni' vs. gibi eski Arapça metinlerde de bulunmayan *Okyanus* ve başka lügatlerde aranmış, uydurulmuş bir yığın kelime vardı. Edebiyat-ı Cedide'nin çadır yerine 'hayme', dul yerine 'bive', *Fecr-i Ati*'nin daha dün 'refref-i hestî' gibi Osmanlı edebiyatında bile bulunmayan yakası açılmamış bir yığın garip kelimeyi lügatlerden arayıp bulmayı zevk inceliği saydığı zamanlarda, ilim ve felsefe dili de *Okyanus*'lara, *Kâmûs*'lara başvurarak içinden çıkılmaz bir düşünce dili oluşturmakta idi" (Ülken 1947: 139).

politikaları arasında kurduğu irtibat, İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni içinde yer alan milliyetçi/Türkçü çizgideki aydınların nasıl olup da Arapça kökenli felsefe kavramlarını benimsedikleri meselesini açıklar mahiyettedir (Ziya Gökalp, 1918, s. 10-13; Kara, 2001, s. 35-37).

Meşrutiyet Döneminde Müstakil Yönelimler

Faaliyete geçişinden bir yıl kadar sonra I. Dünya Savaşı'nın çıkması, siyasi ve iktisadi dengelerin bozulması, konunun tamamen dışındaki bir kısım üyeler arasındaki ciddi görüş ayrılıkları vb. nedenlerle uzun süre çalışmayan İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni kendiliğinden dağılmış ve başlamış olduğu çalışmalar da henüz hazırlık safhasında kalmıştır.⁶ Encümen'in dağılması ve bu yoldaki resmi girişimin bir anlamda başarısızlığa uğramasından sonra, ileriki tarihlerde, bireysel planda da olsa, bu doğrultuda –şahsi endişelerin olduğu kadar, Encümen faaliyetlerinin tetiklediği– dikkate değer nitelikte bazı çalışmaların yapıldığı görülür. Bu çalışmalar arasında Encümen üyelerinden ikisinin felsefeye yönelik girişimleri dikkat çeker. Bunlar Rıza Tevfik ve Babanzâde Ahmet Naim Beylerdir.

İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin çalışmalarına kısmen katılan Rıza Tevfik, Encümen'in kısa bir süre sonra dağılması üzerine, uzun yıllar önce başlamış olduğu hazırlıklarıyla buradaki çalışmalarını esas almak suretiyle *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe* adıyla her cildi ortalama sekiz yüz sayfa olmak üzere on veya on bir ciltte toplanabilecek ansiklopedik bir felsefe kâmûsunu 1916 yılından itibaren fasiküller halinde yayımlamaya başlar. Maârif-i Umûmiyye Nezâreti tarafından basılan ve kapağında “Kâmûs-ı umûminin yalnız ıstılâhât-ı felsefiyye kısmını şâmilidir” kaydı yer alan *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*'nin 806 sahifelik birinci cildi ile 400 sahifelik ikinci cildinin ilk kısmı yayımlanabilmiştir.⁷ *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*'nin “Bazı İzhâhât”

6 Encümen'in çalışmaları için bkz., Uçman 2014: 17-32; Uçman 1996: 199-205; Uçman 1999: 207-209; Kara 2001: 40.

7 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*'nin ilk iki cildinin basıldığını, eserin tamamlanmadıysa da basılmamış birkaç cildinin, Milli Eğitim Basımevi'nde (Devlet Matbaası) bulun-

başlıklı girişinde, 1896'da *Servet-i Fünûn*'da yayımlanan "Mebhas-ı Lisân" (Rıza Tevfik, 1312a/1896a; 1312b/1896b; 1312c/1896c) ve 1901'de *Malûmât*'ta yayımlanan "Bazı İstilâhât-ı Hikemiyeye Hakkında Mütâlaa ve Tafsîlât" (Rıza Tevfik, 1317a/1901a, 1317b/1901b; 1317c/1901c; 1317d/1901d; 1317e/1901e; 1317f/1901f; 1317g/1901g; 1317h/1901h) başlıklı makalelerinde savunduğu fikirlere paralel biçimde, Türklüğü, Türkçeyi tercih ta-raftarı olduğunu ve "şiiir-i millide Türklüğün en samimi ruhunu, en asil hissiyatını söyletmek"te olduğunu belirten Rıza Tevfik, bunun şiiirde, edebiyatta mümkün ve lazım olduğunu vurguladıktan sonra, istilâhlarda Türkçede ısrar etmenin mümkün ve gerekli olmadığını savunmaktadır (Rıza Tevfik, 1332/1916, s. 19; Kara, 2001, s. 46). Rıza Tevfik'in eserde Fransızca terimlere önerdiği karşılıklar bazı istisnalar dışında İstilâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin *Kâmûs-ı Felsefe İstilâhâtı Mecmuası*'nda tespit ettiği terimlerdir. Nitekim metinler arasında yapılan karşılaştırmadan Rıza Tevfik'in, terekesinde yer alan *Kâmûs-ı Felsefe İstilâhâtı Mecmuası* nüshası üzerinde, bazen kırmızı ve siyah kurşun kalemle ve bazen kırmızı ve siyah dolmakalemle farklı zamanlarda yaptığı terim ilaveleri ve düştüğü notların *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*'nin hazırlanmasında dikkate alınan ilave, düzelti, değini, girdi, uyarı ve işaretler olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Bu noktada

duğunun söylendiğini belirtmektedir (bkz. Ülken 1979: 252). Ancak Rıza Tevfik'in terekesini elinde bulunduran ve hakkında derinlikli araştırmalar kaleme alan Abdullah Uçman'dan Milli Eğitim Basımevi'ne intikal etmiş herhangi bir müsveddeyle karşılaşmadığını ve aynı zamanda Uçman'ın Rıza Tevfik'in vârislerinden devraldığı terekesi arasında da çok az sayıdaki bazı maddelerin müsveddeleri dışında herhangi bir şey çıkmadığını öğreniyoruz. Uçman söz konusu müsveddeler arasından "Kader" (*Fatum, Fatalites*) ve "Âlem" (*World, Monde, Welt*) maddelerini yayımlamıştır (bkz., Uçman 1999: 151; Uçman 1995: 5-11; Uçman 2005: 165-175).

- 8 Rıza Tevfik'in *Kâmûs-ı Felsefe İstilâhâtı Mecmuası*'nın şahsına ait nüshasına ilave ettiği terimler *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*'de (MFK) yer almaktadır [bkz., *In Adjecto* (MKF I 124), *Antitypé* (MKF I 290), *Art* (MKF I 379), *Auto-didacte* (MKF I 537), *Automnésie* (MKF I 569), *Beaux-arts* (MKF I 722), *Cas-sistique* (MKF II 71), *Catéchisme* (MKF II 85), *Catégorumènes ou Prédicables* (MKF II 134), *Cellule* (MKF II 200)] ve yine Rıza Tevfik'in düştüğü hatırlatıcı notların da *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*'deki maddelerde dikkate alındığı görülmektedir (ayrıca krş., Maârif-i Umûmiyye Nezâreti İstilâhât-ı

Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe'de İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin önerdiği terim karşılıklarını kullanmakla birlikte yer yer eleştiren Rıza Tevfik'in "Şunu da ihtara mecburum ki bu ıstılâhât, Encümen'de ittifak veya ekseriyet-i ârâ ile ta'yîn olunmuştur. Eğer bende bir salâhiyet-i mutlaka olsaydı ve bu salâhiyeti –garip olarak– herkes teslim etseydi, ben bu kelimâtın bir kısmını bildiğim ve beğendiğim gibi vaz' ve ta'yîn ederdim. Onun içindir ki münekkidler ile birçok noktalarda birleşebilirim" (Rıza Tevfik, 1332/1916: s. 25) dediğinin de hatırlanması gerekir.

Yine encümen üyelerinden Ahmet Naim (Babanzâde), Fonsgrive'den çevirdiği *Mebâdi-i Felsefeden İlmi'n Nefs*'in (Fonsegrive, 1332/1916)⁹ sonunda 1900 Fransızca terimin karşılıklarını içeren fihrist niteliğinde bir "Lügatçe" sunar. Başına koyduğu kısa takdim yazısında, bu "Lügatçe"yi tercüme edilen metinde geçen ve tercüme sırasında bazılarını dipnotlarla açıklama getirilen ıstılâhların kitabın sonunda sunulmasının faydalı olacağı düşüncesiyle hazırladığını belirtir. "Lügatçe"de sadece ıstılâhların sunulmasıyla yetinilmeyip tercüme üslubunu gösteren birtakım tabirlerin de ilave edildiğini vurgulayan Ahmet Naim, terimlere önerdiği karşılıklar için şöyle der:

İstılâhâtın emr-i takrir ve tercihinde hatâ ve savâb ihtimali daima mevcûd olduğundan bunları enzâr-ı kârî'ine arz edişim sırf bir tekliften ibarettir. Savâb olanların ehl-i ilim tarafından kabulü –bundan sonraki mütercimleri büyük bir zahmetten kurtarmak dolayısıyla– mûcib-i imtinan olduğu kadar, vâki olmuş hatî'at ve nekâ'isin lütfen ihtarı da –izâle-i cehle sebep olacağı için– bâis-i şükrân olacaktır. (Ahmed Nâim, 1332/1916a, s. 524).

Terimlere bazı yeni karşılıklar önermekle birlikte Ahmet Naim'in indeks şeklinde hazırlanmış lügatçesinde de üyesi olduğu encümenin terimleri belirleyicidir. Terimlerin karşılanması yine Arapça tercihlerin öne çıktığı dikkat çeker. Ahmet Naim'in, terim-

İlmiyye Encümeni 2014).

9 Ahmet Naim'in felsefe terimlerine dair çalışmaları, konu üzerine ayrıntılı bir incelemeyle birlikte İsmail Kara tarafından kitaplaştırılmıştır. Bkz., Kara 2001.

lerin Arapçadan türetilmesi gerektiği yönündeki muhafazakâr tezin en önemli temsilcisi olduğu göz önüne alındığında, İlmü'n Nefs'in mukaddimesinde yer alan şu ifadeler sadece kişisel tercihini değil, genel bir eğilimi de temellendirici niteliktedir:

Felsefe bizde nevzuhur bir ilim olsaydı ıstılâhâtını vaz' etmek o kadar müşkil bir iş olmazdı. Birkaç muallimin her kelimeye mukabil vaz'ında ittîfak ederek talebe arasında neşr u tamim etmeleri kâfi gelirdi. Fakat işin nazik ciheti felsefenin Garb'ı bilenlerimizce meçhûl olduğu halde 'ulûm-ı Arabiyye' denilen ilimlerle iştigal edenlerimizce –dürûs-ı medresiyye meyânında– bu asra kadar intikal etmiş epeyce parlak bir mazisi olması ve her iki tarafın yekdiglerinden haberdâr olmaksızın karşılaşmasından dolayı ileride içinden çıkılmaz kargaşalıklara yol açılmak korkusudur. Hâlâ dipdiri olarak ve ıstılâhâtı ilm-i kelâma gereği gibi karışmış olan felsefe-i kadimemizin şekli-i digere ifrağ olunmuşundan ibaret olan felsefe-i cedide ıstılâhâtını lalettayin vaz etmek ansızın mazi ile ve hatta hâl ile kat'ı alâka etmek ve ene'iyetimizi ikiye bölmek gibi bir hâlet-i maraziyye tevliidine bâis olmak demektir. Meselâ 'ilim' meselesini Şark felsefesi ile ilm-i kelâmı öteden beri yaşayıp bize kadar intikal etmiş ıstılâhât ile mevzu'-i bahs edip dururken bugünkü felâsifinin yine bu meseledeki ârâ-yı muhtelifesini beyâna başka bir ıstılâhî âlet etmek anlaşılmamazlığa bâis olacağı gibi, tarih-i ilmi de altüst eder. O hâlde bizim bugün için yapacağımız şey –bittabi müstağni olamayacağımız– vaz'-ı cedidden ziyade keşf-i kadimdir. Binaenaleyh bir mebhase ait Fransızca bir ıstılâhın karşılığını ararken daima o mebhasin bizdeki şekline de bakmak ve kadimden beri bizde ne gibi elfâzın mustalah olduğuna nasb-ı nazar-ı dikkat etmek, arada bir fark hâsıl olmuş ise o farkı gözeterek yine mevzu'a münasip tağyir-i yesir ile işi hal etmek lazımdır. Bu ise hayli tettebbu' ve meşakkate mâlölür bir cehd-i medid mahsulü olabileceğinden bu vadideki âsârın lisân-ı Osmanîdeki nedreti çok görülmemek icap eder. (Ahmed Nâim, 1332/1916b, s. 4-5)

Osmanlıca kaleme alınan bir diğer önemli felsefe sözlüğü İsmail Fenni Ertuğrul'un *Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe'sidir* (İsmail Fenni, 1341/1928). Eser Rıza Tevfik'in ansiklopedik nitelikteki *Kâmûs'*una nispetle daha dar hacimli olmakla beraber dikkatli bir çalışmanın ürünüdür ve tamamlanmış olmasından dolayı büyük önem arz eder. *Lügatçe-i Felsefe*, İsmail Fenni'nin mukaddimede belirttiği

üzere, Arapça ve Fransızca bazı felsefi eserleri incelediği sırada bu iki dilde karşılaştığı felsefi istilâhların karşılıklarını biraraya getirmesiyle başlamış ve sonradan emeğinin boşa gitmemesi için bir lügat hazırlama kararı verince eldeki materyali Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce kâmuşlara başvurarak eski ve yeni istilâhları kuşatacak şekilde genişletmesiyle oluşturulmuştur. İsmail Fenni'nin çalışması da encümenin çalışmalarında esas alınan *Bulletin de la Société Française de Philosophie*'yi kaynak olarak almaktadır (İsmail Fenni, 1341/1928, s. 4-5).

Cumhuriyet Döneminde Felsefe Alanında Yapılan Terim ve Sözlük Çalışmaları

Modern bilim terimleriyle birlikte Felsefe grubuna dâhil ilim dallarına ait terimlerin kültür dünyamızda nasıl karşılanacağı meselesi, Cumhuriyet döneminde de Birinci Dil Kurultayı (1932) ile başlayan ve Türk Dil Kurumu çalışmalarında devam eden Dil Devrimi hareketi bağlamında genel dil politikası içinde önemli bir yer tutar. Buraya kadar ana hatlarıyla değerlendirdiğimiz Maârif-i Umûmiyye Nezâreti İstilâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin *Kâmus-ı Felsefe İstilâhâtı Mecmuası*'nda ve onun açtığı müzakere zemininde yapılan terim ve sözlük çalışmalarında şekillenen felsefe dili, Türk Dil Kurumu'nun terim çalışmaları çerçevesinde 1941 yılında Mustafa Şekip Tunç başkanlığında Ankara'da toplanan Felsefe Terimleri Komisyonu'nun 1942 yılında çalışmalarının sonucunu *Felsefe ve Gramer Terimleri* (Türk Dil Kurumu, 1942) adı ile yayımlamasına ve tespit ettikleri dilin yaygınlık kazanmasına kadar önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Sağlanan konsensüse ilişkin ihtilafların, dilde sadeleşme arayışlarının yerini tasfiye çabalarına bırakmaya başladığı 1928 Harf Devrimi sonrasında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Konya Enerjetizm Okulu'nun kurucularından Namdar Rahmi'nin (Karatay) Birinci Dil Kurultayı'nun yapıldığı 1932 tarihinde yayımlanan *Felsefi Meslekler Vokabüleri* (Namdar Rahmi, 1932) ve Haydar Tolun'un İkinci Dil Kurultayı'nın yapıldığı 1934 yılında yayımlanan *Felsefe Vokabüleri*

(Haydar Tolun, 1934) II. Meşrutiyet sonrası dönemde oluşan konsensüsün hükmünü yitirdiğine dair dikkat çekici örneklerdir. Her iki sözlükte de Batılı terimler Türkçe yazılışlarıyla muhafaza edilmiştir. 1932 yılında ulaşılan sonuç, *Ulûm*'un 12 Rebiü'l-Evvel 1287/12 Haziran 1870 tarihli 21. nüshasında, Batılı bilimsel, felsefi terimlerle ilk ciddi karşılaşmamız sırasında, “Şol ıstılâh ki, kelimesi an’asıl nereden gelirse gelsin şimdi Avrupa’nın elsine-i muhtelifesi ânu değiştirmeyip lisân-ı ulûm ve belki lisân-ı umûm olmuş, biz dahi bu makuleyi tebdil etmeliyiz. ... Demek ki bu gibi kelimeler Yunanca, ya Fransızca, ya İngilizce olmaktan çıkmış, ilim lisânı, umûm lisânı olmuş” (Levend, 1960, s. 109-110; Kara, 2001, s. 34-35) diyerek, hangi dilden gelirse gelsin Avrupa dillerinde ortak bir kullanıma mazhar olmuş terimleri “beynelmilel” kabul ederek kullanmamız gerektiğini belirten Ali Suavi’nin “evrenselci” çizgisine bağlanır. Nitekim kitabın adı başta olmak üzere (*Felsefe Vokabüleri*) felsefe terimlerini ait oldukları dildeki yazılışlarıyla kaleme alan Namdar Rahmi, eserin sonuna eklediği “Biriki Söz” başlıklı yazısında terimler konusundaki tercihini şöyle açıklar: “Dilimizdeki inkılâbın zaruri bir neticesi olan anarşi bilhassa felsefe lisânında pek barizdir. Bu sebeple biz eskiden konulmuş olan Arapça ıstılâh yerine hemen hemen beynelmilel bir mahiyeti haiz olan şekilleri aynen kullandık” (Namdar Rahmi, 1932, s. 250-251). Bu noktada terimler sorununun bir medeniyet mensubiyeti sorunu olduğunu ifade etmesi bakımından Peyami Safa’nın 1939’da kaleme aldığı “İstılâh Davası” yazısındaki şu sözlerini hatırlayabiliriz:

Türk kültürü İslâm medeniyetine bağlı kaldığı müddetçe Latin ve Yunan ıstılâhlarını yadırgadı. Arap ve Acem ıstılâhlarını kullandı. Ziya Gökalp Türk kültürünü İslâm beynelmileline bağlayanlardan olduğu için Arap ve Acem ıstılâhlarını tercih ediyordu. Türk kültürünü Avrupa medeniyet zümresine iltihak ettiren Cumhuriyet inkılâbından sonra ıstılâhlarımızı yeniden bulmak zarureti ile karşılaştık. Garp medeniyeti zümresine katılmış olduktan sonra tereddüde lüzum yok, canlı dillerde kullanılan, kökleri Latin veya Yunan müşterek ıstılâhları şivemize göre biraz yontarak almaya çalışacaktık ... (Safa, 1976, s. 34)

Felsefe terimlerinin genel zeminini oluşturmak yönündeki Türk Dil Kurumu Felsefe Terimleri Komisyonu’nun Dördüncü Türk Dil

Kurultay'ının onayına sunduğu *Felsefe ve Gramer Terimleri* başlıklı kılavuzda tespit ettiği dil, çeşitli tepki ve tartışmalara maruz kalmıştır. Aslında 1932'den itibaren bilim ve felsefe terimleri etrafında – temellerini II. Meşrutiyet yıllarında bulan– dört eğilim belirmiştir: (i) Eski terimlerin muhafaza edilmesi ve ihtiyaç duyulan yeni terimlerin Arapça köklerden türetilmesi gerektiğini savunan “Muhafazakârlar”; (ii) Terimlerin tam olarak Türkçeleştirilmesi gerektiğini savunan “Tasfiyeciler”; (iii) Çoğu dilimize girmiş bulunan Yunanca ve Latince terimlerin kullanılması gerektiğini savunan “Evrenselciler”; (iv) Bir yandan Türkçe terimlerin üretilmesi, bir yandan da dilimize yerleşmiş Doğu ve Batı kökenli terimlerin muhafaza edilmesi gerektiğini savunan “Eklektikler”. Eklektikler arasında değerlendirebildiğimiz Hilmi Ziya Ülken'in¹⁰ tespitleriyle Türk Dil Kurumu Felsefe Terimleri Komisyonu'nun hazırladığı *Felsefe ve Gramer Terimleri*'nde hâkim fikir tasfiyedir. Yeni terimlerde yüzde yüz Türkçe kaidesine dayanılıyor ve eski Arapça terimlerin karşılığı eğer İstanbul dilinde yoksa, Anadolu lehçelerine, başka Türk dillerine, hatta şimdi kullanılmayan ve yalnız lügatlerde bulunan eski kelimelere bile başvuruluyordu. Bu kelimeleri türetmek için de sadece kullanılan Türk gramerinin kurallarıyla kalınmıyor, başka Türk dillerindeki bazı şekillerden de yararlanılıyordu (Ülken, 1947, s. 141-142).

Komisyon, kılavuzdaki terimlerin tespitinde İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin çalışmalarında olduğu gibi Fransızca'yı esas almış, bunların eskiden Arapça ve Farsça kelimelerle karışık Osmanlı Türkçesinde kullanılan karşılıklarıyla beraber yeni dilde “kullanılması yerinde görülen” Türkçe karşılıklarını sunmuştur. Kılavuz terimlerin “Türkçe-Osmanlıca-Fransızca”, “Osmanlıca-Fransızca-

10 Hilmi Ziya Ülken komisyon çalışmaları sırasında yaşanan tartışmaların genel bir değerlendirmesini verirken kendi tutumunu şöyle açıklar: “Tarihimizin İslâm medeniyetine bağlı olduğu için oradan gelen kelimeleri kökten atamayız. Azaltabiliriz. Batı'dan gelen kelimeleri de büsbütün önleyemeyiz. Yeni ilimler ve uzmanlıklar yeni kelimelerini getiriyor. Mümkün olduğu kadar her kavramı Türkçe bir kelimeyle karşılayacağız. Fakat hedefimiz kelime değil kavram zenginliği olmalıdır. Öyle ise terimlerde yolumuz eklektik olacaktır. Bu benim tezimdi.” (bkz., Ülken 1979: 454-455).

Türkçe” ve “Fransızca-Osmanlıca-Türkçe” dizilişleriyle üç bölüm halinde hazırlanmıştır. Yoğun Türkçeleştirme eğilimine rağmen önerileri eklektik bir görünüm arz eden kılavuzdaki bazı terimlerin bir kısmının uygun bir karşılığı bulunamadığından (şimdilik kaydıyla) Osmanlıca, bir kısmının da Türkçe karşılığı olmakla beraber yaygın olduğu için isteyenlerce kullanılması caiz görüldüğünden Fransızca olarak muhafaza edildiği dikkat çeker. Bazı terimler de beynelmilel olduğundan Türkçe karşılık verilmesine gerek görülmemiştir. Osman Pazarlı'nın 1944'de Fransızca'dan Armand Cuvillier'nin *Petit Vocabulaire de le Langue Philosophique*'ini (Cuvillier, 1925) yeni terimlerle *Küçük Felsefe Sözlüğü* (Cuvillier, 1944) adıyla Türkçeye kazandırması, *Felsefe ve Gramer Terimleri*'nde tespit edilen dilin yaygınlaştırılması yönünde bir girişim olarak değerlendirilebilir. Nitekim kitabın önsözünde yeni terimlerin günlük konuşmalarımıza mâl edilmesinin öneminden bahsedilir: “Bu amaca varmak için de yeni terimlerle yazılan kitapların ve yazıların çoğalması ve aydınlarımızın davayı gönülden tutmaları ilk şarttır. Kitabın Türkçeye çevrilmesinin sebeplerinden birisi de işte bu temel düşüncedir” (Cuvillier, 1944, s. V). Osman Pazarlı sözlüğü Türkçe terimlere göre sıralarken, yanlarına Osmanlıca karşılıklarını da ekler. Ayrıca TDK'nın karşılığını göstermediği bazı kelimeler için diğerleriyle karşılaştırmalar sonucu bazı tekliflerde bulunur. Bunların listesi kitabın sonunda sunulmuştur (Cuvillier vd., 1944, s. 187).

Cumhuriyet Döneminde Müstakil Çalışmalar

Bütünleştirici, resmi bir girişim olarak *Felsefe ve Gramer Terimleri* doğal olarak günümüze dek uzanan sorunların ve tartışmaların da kaynağında yer almaktadır.¹¹ Nitekim kılavuz henüz gelişim aşama-

11 Macit Gökberk'in kendisiyle yapılan bir söyleşide 1941'de toplanan Türk Dil Kurumu Felsefe Terimleri Komisyonu'nun çalışmalarına ilişkin şu eleştirel ifadeleri bu bakımdan manidardır: “1941 yılı şubatında, felsefe terimlerini hazırlamak üzere, Felsefe Bölümü'ndeki bütün öğretim üyesi arkadaşlarla birlikte, Ankara'ya Milli Eğitim Bakanlığı'na çağırıldık. Biz oraya oturulacak, konuşulacak, tartışılacak diye gittikti. Ama gittiğimizde

sındayken, komisyon çalışmalarıyla başlayan ve çeşitli çevrelerin de dâhil olmasıyla genişleyen şüpheli görüşler ve eleştiriler arasında tespit edilen terimlerin bir kısmı yıpranmıştır. Nihayet Türk Dil Kurumu'nun felsefe terimlerinin gözden geçirilmesi için İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne başvurmasıyla, Macit Gökberk'in başkanlığında oluşturulan II. Felsefe Terimleri Komisyonu 1950-1953 yılları arasında yaptığı toplantılarla birtakım rötuşlar yapmıştır. TDK'nın terimler konusundaki tavrının henüz I. Komisyon çalışmalarıyla birlikte muhalif bir çevreyle karşılaştığını belirtmiştik. II. Komisyon çalışmalarına devam ederken, Namık Çankı'nın bu çerçevede değerlendirilebilecek ansiklopedik bir sözlük hazırlığına girdiğini görüyoruz. *Büyük Felsefe Lügatı* (Çankı, 1954, 1955, 1958) adıyla Fransızcaya göre alfabetik hazırlanmış iki bin sayfanın üzerinde üç ciltlik bu lügat, Osmanlı dönemiyle günü arasında süreklilikler araması, "Arapça ve Farsçadan gelen kelimelerin Türk damgası yediği ve onun manevi işleyiş şeklini kazandığı" görüşüyle Cumhuriyet öncesi felsefi terminolojiyi tevarüs etmeye çalışması açısından ilginçtir. Nitekim eserde felsefe terimlerinin karşılıkları verilirken "Tanzimat'ta ve Meşrutiyet devrinde yazılmış yahut tercüme olunmuş başlıca eserlerde bulunan ıstılâhların bulundukları kitaplardaki sahifeleri ve ibareleri [ile] bunların gerek gelenek ve gerek mâna ve şekil bakımından tenkitleri" de sunulmuştur (Çankı, 1954, s. V). Bu sebeple yer yer eleştiri ve tepkilerin hedefi olmuştur. Hatta günümüzde kullanılmayan, unutulmuş bir eser durumundadır. Namık Çankı, döneminin dil konusundaki istikrarsızlığına işaret eder ve yeni terimleri kitabın sonundaki indekste "Aranan ve Araştırılan Dil" başlığı altında sunar. Eserin orijinal yönlerinden birisi, terimlerin kaynağına göre Yunanca ve bundan geçmiş ise Latince, Almanca, Fransızca ve İngilizcede aldığı şekillerinin ve anlamlarının sunulmasıdır. Ayrıca

önceden hiç düşünmediğimiz bir durumla karşılaştık. Bütün terimler daha önce hazırlanmış, listeler yapılmış ve Bakanlık'tan da dille ilgisi olan olmayan birçok kişi üye olarak kurula getirilmişti. Bir terimden söz ediliyor, başkanlık eden kimse de 'Kabul edenler, etmeyenler' diyor ve o terim tabii büyük bir çoğunlukla kabul ediliyordu. Bizim de oylanmış hiçbir defasında bir rol oynamadı sonuç olarak." (Gökberk 1983: 9)

çeşitli Türk lehçelerindeki karşılıklar da verilmiştir. Terim başlıklar Fransızca olan lügatte tanımlar ansiklopedik nitelikte düşünülmüş, oldukça geniş tutulmuştur. Eserin sonunda “İstılâhlar” başlığı altında çeşitli dillere göre bir de indeks verilmiştir. Bu arada II. Felsefe Terimleri Komisyonu’nun çalışmalarının sonuçları kitaplaşmamışsa da başta komisyon üyeleri olmak üzere çeşitli çevrelerce kullanılmış, işlenmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Bedia Akarsu’nun 1975’te Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanan *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Akarsu, 2003) önemli ölçüde komisyon çalışmalarını yansıtmaktadır.¹² Akarsu’nun sözlüğünün yayınlandığı 1970’li yılların ideolojik tartışmalarını gören dil ve terimler meselesi 1980’lerden sonra devletin Türk Dil Kurumu üzerinden ideolojik kurgu ve müdahale alanı olmaktan giderek uzaklaşmış, nispeten akademi ve yayın dünyasının, iletişim organlarının serbest müzakerelerine konu olmuştur.

Sonuç

Burada kısaca sorunlaştırdığımız felsefe dili alanında yaşanan tarihsel tecrübelerimiz göz önüne alındığında şunu söyleyebiliriz: Terimler Türk kültürünün Şark-İslâm medeniyetinden Garp medeniyetine yönelişine bağlı olarak üç temel merkezde (Muha-fazakâr, Tasfiyeci, Evrenselci) ele alınmış; değişim süreçlerinin doğal sonucu olarak bu üç merkeze bir diğer merkez (Eklektik) sürekli eşlik etmiştir. Ulaştığımız noktada II. Meşrutiyet vasatının Arapça egemen konsensüs alanından Türkçe egemen konsensüs alanına geçilmekle birlikte, Türkiye’de güncel felsefe dilinin, Türk dilinin genel yapısına paralel bir biçimde ve tarihsel tecrübelerin tabii sonucu olarak eklektik bir karakter sergilediği söylenebilir.

12 Bedia Akarsu çalışmasında daha çok komisyonun karar kıldığı terimleri kullanmış, özel durumlarda kendi tercihini (“irade” karşılığı “istenç” gibi) öne çıkartmıştır. Terimler üzerinde uzmanlar arasında belirli bir uzlaşımın oluşması Akarsu’nun işini kolaylaştırmıştır. Nitekim kitabının “Önsöz”ünde terimlere karşılık bulmaktan çok tanımlamada güçlük yaşadığını vurgular (Akarsu 2003: IV).

Son tahlilde felsefi düşünce üretiminin özgünlüğüne ilişkin temel kıstaslardan birinin kavram ve terimlerin tarihsel bilincine bağlı olduğunu hatırlatarak, felsefe geleneğimizin tarihsel tecrübelerinin dil ve anlam düzeyinde soruşturulmasının önemini zikredebiliriz.

Kaynakça

- Abdullah Cevdet. (1328a, 14 Şubat). İstılâh İstimzacı. İctihâd, 54, 1222.
- Abdullah Cevdet. (1328b, 21 Şubat). İstılâh İstimzacı. İctihâd, 55, 1238.
- Abdullah Cevdet. (1329, 7 Mart). İstılâh İstimzacı. İctihâd, 57, 1270.
- Ahmed Midhat. (1288-1289/1872-1873). Teşekkür. *Dağarcık*, 6, 172. İstanbul: Muharririn Zâtına Mahsus Matbaa.
- Ahmed Nâim. (1332/1916a). Lügatçe. G. L. Fonsegrive (Yaz.), *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n Nefs* içinde (s. 524-631). (A. Naim, Çev.). İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Ahmed Naim. (1332/1916b). Mukaddime. G.L. Fonsegrive (Yaz.), *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n Nefs* içinde (s. 3-8). (A. Naim, Çev.) İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Akarsu, B. (2003) *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (6. Baskı). Ankara: Savaş Yayınları.
- Akarsu, B., Yücel, T. (ed.) (1983). *Macit Gökberk Armağanı* (s. 9). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aynî, M. A. (1927). *Dârülfünun Târîhi*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- Baha Tevfik vd. [1913]. Felsefe Kâmûsü. *Felsefe Mecmuası*, 9, 150-151; 10, 161-168. Ayrıca bkz., aynı mecmuanın *Mektep Dersleri* eki, forma-1 (s. 7-8), forma-2 (s. 16), forma-3 (s. 24), forma-4 (s. 32).
- Baha Tevfik, Ahmed Nebil. (1911a). Bizim Sözlerimiz. L. Büchner (Yaz.), *Mâdde ve Kuvvet* içinde (C. I). (B. Tevfik, A. Nebil, Çev.). İstanbul: Müsterekü'l-menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası.
- Baha Tevfik, Ahmed Nebil. (1911b). Bizim Sözlerimiz. E. H. Haeckel (Yaz.), *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini* içinde (s. 3-6). (B. Tevfik, A. Nebil, Çev.) İstanbul: Kader Matbaası.

- Baha Tevfik. (1331/1913). *Muhtasar Felsefe*. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası.
- Cuvillier, A. (1925). *Petit Vocabulaire de le Langue Philosophique*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Cuvillier, A. (1944). *Küçük Felsefe Sözlüğü* (O. Pazarlı, Çev.). İstanbul: Maârif Matbaası.
- Çankı, N. (1954). *Büyük Felsefe Lügatı* (C. I). İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Çankı, N. (1955). *Büyük Felsefe Lügatı* (C. II). İstanbul: Aşıkoğlu Matbaası.
- Çankı, N. (1958). *Büyük Felsefe Lügatı* (C. III). İstanbul: Nebioğlu Matbaası.
- Çapku, A. (2011). Baha Tevfik'in Batıcılık Düşüncesinde Felsefenin Yeri ve Felsefe Kâmûsu. *Kutadgubilig*, (19), 135-158.
- Descartes, R. (1311/1895). *Hüsni İddâre-i Akl ve Taharri-i Hakikate Dâ'ir Usûl Hakkında Nutuk* (Mütercim/Şârih, İbrahim Edhem bin Mes'ud). İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Fonsegrive, G. L. (1332/1916). *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n Nefs*. (Baban-zâde Ahmed Naim, Çev.) İstanbul: Matbaa-i Âmiriye.
- Gökâlp, Z. (1918). *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.
- Gökberk, M. (1983). Macit Gökberk'le Söyleşi. B. Akarsu ve T. Yücel (Ed.), *Macit Gökberk Armağanı* içinde (s. 3-17). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Halil Nimetullah. (1925). Felsefe İstilâhları. *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV(3), 179-184.
- Haydar Tolun. (1934). *Felsefe Vokabüleri*. Bursa: Yeni Matbaa.
- İsmail Fenni. (1341/1928). *Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmiriye.
- Kara, İ. (2001). *Bir Felsefe Dili Kurnak: Modern Felsefe Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2003). *Din ile Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Levend, A. S. (1960). *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti. (1330/1914-1915a). *İstilâhât-ı İlmiyye Encümeni Talimatnâmesi*. İstanbul: Matba'a-i Âmire.

Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti. (1330/1914-1915b). *İstilâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmus-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Tabirât için Vaz' u Tedvini Tensib Olunan Istilâhât Mecmuasıdır*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti. (1330/1914-1915c). *İstilâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Sandyl-i Neftede Mevcud Kelimât ve Ta'birât İçin Vaz' u Tedvini Tensib Olunan Istilâhât Mecmuasıdır*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti. (1333/1917). *Kâmus-ı Istilâhât-ı İlmiyye (Yalnız A harfi)*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Maarif-i Umumiye Nezareti. (t.y.). İstanbul Darülfünunu Talimatnamesi. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Istilâhât-ı İlmiyye Encümeni. (2014). *Kâmus-ı Felsefe Istilâhâtı Mecmûası (Rıza Tevfik'in Notlarıyla)* (N. H. Yanık, A. Utku, Hzl.). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Maarif-i Umûmiyye Nezâreti. (1329/1912). *İstanbul Dârülfünunu Talimatnâmesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Namdar Rahmi. (1932). *Felsefi Meslekler Vokabüleri*. Afyon: Doğan Matbaası.

Rıza Tevfik. (1312a, 28 Mart/1896a, 9 Nisan). Mebhas-ı Lisân. *Servet-i Fünûn*, 265, 71.

Rıza Tevfik. (1312b, 4 Nisan/1896b, 16 Nisan). Mebhas-ı Lisân. *Servet-i Fünûn*, 266, 90.

Rıza Tevfik. (1312c, 11 Nisan/1896c, 23 Nisan). Mebhas-ı Lisân. *Servet-i Fünûn*, 267, 103.

Rıza Tevfik. (1317a, 26 Temmuz/1901a, 8 Ağustos). Bazı Istilâhât-ı Hike-miyye Hakkında Mütâlaa ve Tafsîlât. *Malumat*, 299, 1111-1118.

Rıza Tevfik. (1317b, 2 Ağustos/1901b, 15 Ağustos). Bazı Istilâhât-ı Hike-miyye Hakkında Mütâlaa ve Tafsîlât. *Malumat*, 300, 1126-1130.

Rıza Tevfik. (1317c, 9 Ağustos/1901c, 22 Ağustos). Bazı Istilâhât-ı Hike-miyye Hakkında Mütâlaa ve Tafsîlât. *Malumat*, 301, 1143-1145.

Rıza Tevfik. (1317d, 19 Ağustos/1901d, 1 Eylül). Bazı Istilâhât-ı Hike-miyye Hakkında Mütâlaa ve Tafsîlât. *Malumat*, 302, 1164-1166.

- Rıza Tevfik. (1317e, 31 Ağustos/1901e, 13 Eylül). Bazı İstılâhât-ı Hikemiyye Hakkında Mütâlaa ve Tafsilât. *Malumat*, 303, 1175-1179.
- Rıza Tevfik. (1317f, 6 Eylül/1901f, 19 Eylül). Bazı İstılâhât-ı Hikemiyye Hakkında Mütâlaa ve Tafsilât. *Malumat*, 304, 1194-1197.
- Rıza Tevfik. (1317g, 13 Eylül/1901g, 26 Eylül). Bazı İstılâhât-ı Hikemiyye Hakkında Mütâlaa ve Tafsilât. *Malumat*, 305, 1206-1207.
- Rıza Tevfik. (1317h, 20 Eylül/1901h, 3 Ekim). Bazı İstılâhât-ı Hikemiyye Hakkında Mütâlaa ve Tafsilât. *Malumat*, 306, 1223-1226.
- Rıza Tevfik. (1332/1916). *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe* (cilt I). İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Rıza Tevfik. (1336/1920). *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe* (cilt II). İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Safa, P. (1976). *Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (1942). *Felsefe ve Gramer Terimleri*. İstanbul: Cumhuriyet Basımevi.
- Uçman, A. (1995). Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe'nin 'Kader' Maddesi. *Tarih ve Toplum*, (133), 5-11.
- Uçman, A. (1996). II. Meşrutiyet'ten Sonra İlmi Terimlerin Tespitinde Önemli Bir Teşebbüs: İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni. *Türk Dili*, (536), 199-205.
- Uçman, A. (1999). İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni. *DİA* içinde (C. 19, s. 207-209). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uçman, A. (1999). Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe'nin 'Âlem' Maddesi. *Prof. Dr. M. Çetin'e Armağanı* içinde (s. 144-174). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Uçman, A. (2005). Rıza Tevfik'in Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe Adlı Lügatı. *İlmi Araştırmalar*, (19), 165-175.
- Uçman, A. (2014). İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni, Ma'rif-i Umûmiyye Nezâreti İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni. N. H. Yanık, A. Utku (Hızl.), *Kâmûs-ı Felsefe İstılâhâtı Mecmuası (Rıza Tevfik'in Notlarıyla)* içinde (s. 17-32). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1947). Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi. *Felsefe Tercümeleri Dergisi*, 1, 135-143. İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

- Ünsal, M., Halil, A. (1946). İbrahim Edhem Bey ile Bir Görüşme. *İş XII*(54-56), 47-52. İstanbul.
- Yusuf Kemal. (1295/1878). *Gâyetü'l-Beyân fî Hakkıkatı'l-İnsân yâhûd 'İlm-i Ahvâl-i Rûh*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Yücebaş, H. (1978). *Filozof Rıza Tevfik: Hayatı, Hatıraları, Şiirleri*. İstanbul: Gül Matbaası.

Üçüncü Bölüm
İslam Düşüncesinde
Kavram Geliştirme

İbn Haldûn'un Mülk Teorisi: Toplumbilimini Yeniden Düşünmenin İmkânı

Ömer Türker

Giriş

İbn Haldûn çağdaş dönemde çeşitli yönleriyle en çok akademik çalışmaya konu olan İslam düşünürlerinden biridir. Birçok araştırmacı, onun felsefe, siyaset, toplum, ekonomi ve ilimler tarihi gibi çeşitli alanlara dair görüşleri hakkında kitap ve makale seviyesinde çalışmalar kaleme almıştır.¹ Bunlar arasında Muhsin Mehdi, Ahmet Arslan, Ali el-Verdi, Tahsin Görgün gibi yazarlar İbn Haldûn'un bilhassa toplum ve siyaset düşüncesinin felsefi temellerini –Aristoteles, Fârâbi, İbn Sinâ ve Fahreddin el-Râzi gibi filozoflarla ilişkisini kurarak- ortaya koymayı amaçlar. Syed Farid Alatas, Abdulaziz Elazmeh, M. Umer Chapra, Laroussi Amri, Johann P. Arnason, Dieter Weiss, Recep Şentürk ve yine Tahsin Görgün gibi bir kısım yazarlar İbn Haldûn'un devlet ve toplum teorilerinin güncelliğini ve yeniden üretilebilirliğini tartışır. Bunlar arasında özellikle Syed Farid Alatas'ın genelde İslam ve özelde Asya toplumlarının ekonomik ve siyasi çözümlemesi için ve Recep Şentürk'ün alternatif bir medeniyetler sosyolojisi için İbn Haldûn düşüncesine müracaat çabaları zikre şayandır.² Bu isimlere, İbn Haldûn'un görüşlerini Karl Marx ve Max Weber gibi çağdaş toplum ve siyaset düşüncesinin öncülerinin görüşleriyle karşılaştıran yazarları ilave edebiliriz.³ Bilhassa Muhsin

1 Bu çalışmaların kısa bir dökümü için bkz.: Tomar t.y.: 8-12.

2 Bkz.: Alatas 2006: 397-411; 29-51.

3 Muhammad Dhawadi, Recep Şentürk, Syed Farid Alatas, Faruk Yalçımen,

Mehdi ve Tahsin Görgün'ün vurguladığı gibi Fârâbî, İbn Sinâ ve Fahreddin Râzî'nin eserlerinde dile geldiği hâliyle felsefi teoriler, İbn Haldûn için sadece kendi görüşlerini ifade edebileceği bir vasat veya malzeme işlevi görmez; aksine onun toplum ve siyaset teorisinin zeminini oluşturur.⁴ Zira İbn Haldûn'un toplum ve siyaset teorisini, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi düşünürlerin "eleştirel okumasına konu olmuş" İbn Sinâ metafiziğinin toplumsal varlık alanına ustalıkla bir tatbikidir. Bu bakımdan bugün klasik İslam düşüncesinden üretilebilecek bir toplum ve siyaset teorisinin vazgeçilmez varsayımlarını İbn Haldûn'un mülk teorisi üzerinden tartışabiliriz. Bu amaçla ilerleyen satırlarda İbn Haldûn'un mülk kavramını ve teorisini kendi felsefi bağlamına atıfla tahlil ettikten sonra bu teorisinin metafizik varsayımlarını ve bugün için ne anlam ifade ettiğini tartışacağım.

Mülk Teorisi

İbn Haldûn, toplum teorisini bedâvet, hadâret, asabiyet, mülk ve devlet gibi bir kısmı diğerinin gayesi olarak belirlenebilen bir dizi kavram üzerine inşa eder. Bu inşa, kendisinin de belirttiği üzere, toplumu konu edinen felsefi bir bilim ihdas etmeyi ve böylece toplumsal vakıaları doğru ve kuşatıcı bir şekilde tahlil etmeye imkân veren tümel kuralları belirlemeyi hedeflemektedir. İbn Haldûn, bu amacı gerçekleştirmek için meşşâî madde-suret teorisini kullanır. Bu teoriyi kullanmasının temel nedeni ise akli seviyede değil ama maddi seviyede tanımlanmış zorunlu ve mümkün durumları tespit edebilmektir. Bu nedenle toplumun faili olan insan bireylerindeki ortak tabiatın tanımlayıcı, diğer bir ifadeyle değişmez özelliklerinden hareket ederek maddi gereklilik yoluyla insan tabiatının zorunlu sonuçlarına ulaşmaya çalışır. İbn Haldûn bu tabiatın gereklerini takip

Lütfi Sunar, Tahsin Görgün ve M. Umer Chapra'nın İbn Haldûn'un güncelliğini tartışan makalelerinin yer aldığı bir çalışma için bkz.: İslam Araştırmaları Dergisi İbn Haldûn Özel Sayısı II 2006: 16.

4 Bkz.: Mahdi 1964: 63-131; Arslan 1997: 437-452; Görgün t.y.: 543-55.

edebilmek için de yine meşşâî filozofların insan tanımını esas alır. Buna göre insan “düşünen hayvandır”. Tanımdaki “hayvan” kelimesi insanın yakın cinsini; düşünen kelimesi ise yakın cinsten kendisine ortak olan diğer hayvanlardan insanı ayırtıran faslı ifade eder. Her iki özellik de insan olması bakımından insanın özellikleri olup birey, toplum, zaman ve mekân gibi şartlara göre değişmez. İşte İbn Haldûn'un insan tabiatı derken kastettiği temelde canlılık ve düşünme özelliklerinin bileşiminden oluşan insan mahiyetidir. Bu tabiat veya mahiyet, hayvanlığı nedeniyle bütün hayvanlarda ortak olan özelliklere sahiptir. Bu özelliklerin başında ise varlığını devam ettirmek için zorunlu olan beslenme ve savunma özellikleri gelir. Ancak beslenme ihtiyacı hayvanın doğrudan bir gereği iken savunma ihtiyacı, hayvanın doğrudan bir gereği olan saldırı özelliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İbn Haldûn bu iki özelliği insanlar tarafından oluşturulan toplulukların gâi illeti olarak tespit eder. Yani “beslenme ve savunma ihtiyacı insan topluluklarının oluşmasının nedenidir” derken kastı, bu iki durumun toplumun gaye nedeni olduğudur. İnsanlar bu gayeye ulaşmak için bir araya gelirler ve bireyler arasında “kaynaşma” gerçekleşir. İşte ümran, bir araya gelip kaynaşan insanların oluşturduğu toplulukların genel adıdır.

Beslenme ve savunma ihtiyacı, bir kez gerçekleştiği takdirde tamamlanan tikel gayelerden farklı olarak, insanın sürekli yinelenen ihtiyaçlarından ve dolayısıyla daimi gayelerinden olduğu için insan daima toplumsal bir varlık olmaya devam eder. Bu anlamda toplu hâlde yaşamak, insanın tabii bir özelliğidir ve “İnsan tabiatı gereği medenidir” derken kastedilen budur. Toplumun tabii olması, aynı zamanda genel olarak insan türü için zorunlu olması demektir. Fakat zorunluluk, onun herhangi bir ilave unsura ihtiyaç duymadan kendiliğinden varlığını sürdürmesini gerektirmemektedir.

Toplumsal varlığın idamesi için fertler arasındaki kaynaşmanın devamını sağlayan bir unsur daha gereklidir ki İbn Haldûn buna “asabiyet” adını verir. En geniş anlamda “dayanışma ruhu” olarak anlayabileceğimiz asabiyet, esas itibarıyla himayenin ve savunmanın organize bir güçle gerçekleştirilmesini mümkün kılar. Asabiyyetin

işlevi, savunma ihtiyacını doğuran “saldırı” durumu dikkate alındığında açıklığa kavuşmaktadır. Saldırı veya başkasının sahip olduğunu ele geçirme çabası (*mütalebe*), her ne kadar savunma dediğimiz insani bir duruma yol açarak toplumun oluşmasını sağlayan nedenlerden biri olsa da, varlığını bir başka şeye dönüşerek devam ettiren durumlardan değildir. Bu nedenle saldırı veya mütalebe, herhangi bir insan topluluğunda himaye ve savunma gibi türevleriyle birlikte bulunmaktadır. Bunun anlamı, dıştan saldırılara karşı savunma amacıyla bir araya gelen bir insan topluluğunun aynı zamanda daima dışa dönük bir saldırı gücüne sahip olmasıdır. Diğer yandan saldırı ve savunma durumları, toplum seviyesinde düşünüldüğünde yalnızca dışa dönük yani iki veya daha fazla toplum varsayıldığında gerçekleşebilecek durumlar değildir. Aksine tıpkı beslenmede olduğu gibi saldırı ve savunma da tek tek insan bireyleriyle tahakkuk ettiğinden bunlar, toplumlar arasında olduğundan daha çok bir toplumun kendi içinde gerçekleşen durumlardır. Bu ise beslenme ve saldırı özelliklerinin doğrudan sonuçlarının, bizzat bir toplumun kendi içinde gerçekleştiği anlamına gelir. Bu nedenle beslenme ihtiyacının sonucu olarak toplumda sanatlar, meslekler ve çeşitli geçim yolları; saldırı özelliği ve savunma ihtiyacının sonucu olarak da silah sanayi ve silahlanma ortaya çıkmaktadır. İşte asabiyet temelde savunma ve saldırı güçlerinin bireysel olarak değil –çünkü savunma ihtiyacı bireysel silahlanma ile giderilemez- toplumsal olarak işlevselleştirilmesini sağlayan itibari bir anlamdır.

İbn Haldûn içtima ve asabiyeti, doğal nesnelerdeki mizaca benzetir. Doğal nesnelerde mizacın oluşması için bir araya gelen unsurlardan birinin diğerlerine baskın olması gerekir. Çünkü bütün unsurlar eşit olduğunda mizacın birliği sağlanamaz. Bunun gibi asabiyet de bir araya gelen insanların hakiki birlik sahibi bir topluluk oluşturabilmesi için insan unsurlarından birinin veya bir kısmının diğerlerine baskınlığını (galiplik) gerektirir (İbn Haldûn, 1996, s. 124). Her ne kadar galiplik ile asabiyet arasındaki ilişki, ilk bakışta karşılıklı gerektirme (*telâzüm*) ilişkisi gibi görünse de gerçekte asabiyetin zat bakımından galipliği öncelediği ve galipliğin maddi

nedeni olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle asabiyet, insan topluluklarına nispetle form işlevi görürken; galipliğe nispetle madde işlevi görmekte ve başlangıçta asabiyetle belirginleşen bir topluluk, galiplik formuyla bir derece daha belirginleşmektedir. Bu bakımdan İbn Haldûn düşüncesinde asabiyeti siyasi bir kavrama dönüştüren ve toplum teorisinden siyaset teorisine geçişi sağlayan kavram “galiplik” kavramıdır. Çünkü hâkimiyet ve liderlik anlamlarını birleştiren riyaset-İbn Haldûn buna bazen süûdet demektedir- ancak galiplikle oluşmaktadır (İbn Haldûn, 1996, s. 124).

Riyasetin temel işlevi, saldırı ve taşkınlık gücünün kontrol altına alınması ve artık gerçek birliğe daha da yaklaşmış bulunan topluluğun –bunu önceki seviyelerden ayırtırmak için toplum diyebiliriz- belirli gayeler doğrultusunda yönetilmesidir. Fakat İbn Haldûn reis kelimesini, yaptırım gücü bulunmayan yönetici anlamında kullanır. Buna göre reisin tabileri vardır ama o, taleplerini zorla yaptırma gücüne sahip değildir. Bununla birlikte reislik, galipliğin kendisinde tahakkuk ettiği mevkidir ve bu hâliyle eksik bir hâkimiyet gücü taşır. Diğer deyişle riyaset, yöneticiliğin, bütün gerekleriyle tam olarak tahakkuk etmediği bir durumu ifade eder. Riyasete taleplerini zor kullanarak tatbik etmek anlamı eklendiğinde ise mülk denilen şey ortaya çıkar. Dolayısıyla reislik mülkün tabiatının bütün yönetenler arasında ortak olan maddesine tekabül ederken; “isteklerini zor kullanarak yaptırma” anlamı, mülkün faslına tekabül eder. O hâlde mülk, genel anlamda yöneticiliğin bir derece daha özelleşmiş ve belirginleşmiş bir türüdür. İşte İbn Haldûn mülk kelimesini “savunma ihtiyacının tam olarak karşılanabilmesi için insanların birbirilerine karşı taşkınlığını engelleyen, insanlar üzerinde galiplik, erk ve yaptırım gücü sahibi bir merci” anlamında kullanmaktadır (فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الطبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بظوان وهذا هو معنى الملك (İbn Haldûn, 1996, s. 47, 10).

Bu merciin varlık kaynağı insandaki gazap ve dolayısıyla saldırıma gücü olduğundan temel işlevi, “İnsanların birbirine karşı taşkınlığını önlemektir”. Bu işlev için icbâr sağlayacak bir erk gerekmektedir. İcbâr ise mülkün ikinci işlevine yol açmaktadır: İsteklerini zor

kullanarak yaptırmak. Bu anlamıyla mülk, sırasıyla gazap, saldırı, himaye, içtima, asabiye ve liderlik durumlarında birkuvve içerilen bir durumun tahakkuk etmesidir ve insan nefsinin, dolayısıyla asabiye'nin gayesidir. Diğer deyişle asabiyet sahibi, bir dereceye ulaştığında reisliği (*süüdet*) ve metbûluğu; sonrasında kahır ve tagallübü arzular. Kahır ve tegallübe ulaştığında ise artık varılacak yeni bir gaye yoktur; gaye, ulaşılan bu durumun muhafazasından ibarettir (واما الملك فهو التظلم والحكم بالقهر) (İbn Haldûn, 1996, s. 30). Çünkü mülkün oluşum süreci dikkatle izlendiğinde mülkün devamının aynı zamanda insanların varlığı ve içtimalarının devamı anlamına geldiği görülmektedir. Bu nedenle İbn Haldûn'a göre mülk insanın doğal hâssasıdır ve gerçekleşmesi de insanın ihtiyarına bağlı değildir, aksine toplumun varlığı belirli bir süreç dâhilinde zorunlu olarak mülke varır ve mülkle devam eder (İbn Haldûn, 1996, s. 139, 189). İnsânî içtimain en nihai formunun mülk oluşunun anlamı da budur. Bu anlamıyla bütün aşamalarıyla mülk kavramı, bütün aşamalarıyla devlet kavramına tekabül eder ve ümrânın gelişmiş formunu oluşturur.

İbn Haldûn mülkün iki temel üzerine kurulduğunu belirtir. Birincisi şevket (yani yaptırım gücü) ve asabiyettir. Bunun somut göstergesi ordudur. İkincisi ise ordunun ve mülkün ihtiyaç duyduğu şeylerin varlığının devamını temin eden maldır (İbn Haldûn, 1996, s. 269). Buna da hazine denilebilir. Bu durumda mülkün maddesi, mülk sahibinin hükümrân olduğu şeylerin tamamına tekabül eder. Diğer deyişle ordu ve maliye kapsamında düşünülebilecek maddi ve manevi varlıkların tamamı mülkün maddesini oluşturur. Bu bağlamda mülk, tebaası bulunan, vergiler toplayan, elçiler gönderen, sınırları koruyan ve üstünde hiçbir hâkim (*kâhir*) güç bulunmayan özel veya tüzel kişiliğe aittir. Eğer asabiyet bu hususların bir kısmını teminde başarısız kalıyorsa bu, mülkün hakikatinin tamamlanmadığını gösterir (İbn Haldûn, 1996, s. 175-176). Dikkat edilirse sayılan durumlar aynı zamanda mülkü elinde bulunduran asabiye'nin etki alanını da ifade etmektedir. Yani mülk sahibi, hükmünü ancak sınırlarını koruduğu toprak parçasında, tebaası kıldığı ve vergiler aldığı mükellefler üzerinde icra etmektedir. Bu bağlamda devlet ve

mülk, ümranın sureti konumunda; reaya, şehirler ve diğer unsurlar ise maddesi konumundadır (İbn Haldûn, 1996, s. 343). Dolayısıyla devlet ve mülk, ümranın türünü muhafaza eden şeyler olup bunların onun maddesinden ayrılması mümkün değildir. Bunun anlamı şudur: Ümransız devlet ve mülk tasavvur edilemeyeceği gibi devlet ve mülksüz ümran da insan doğası açısından imkânsızdır (*müteazzir*) (İbn Haldûn, 1996, s. 349). Bu açıdan bakıldığında mülkün görelî bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü mülkün hakikati olan icbarî hükümrânlık, hükmeden kişi veya kişilerle kaim bir nitelik olmakla birlikte hükmeden ile hükmedilen arasında ve bunlara nispetle tahakkuk eden bir anlamdır. Dolayısıyla mülkün sürekliliği taraflardan yalnızca birinin değil, her ikisinin de sürekliliği anlamına gelmektedir. Diğer deyişle toplumun varlığının devamı, mülkün veya devletin sürekliliğine bağlıken; devlet ve mülkün varlığının devamı da toplumun sürekliliğine bağlıdır. Öyleyse ümranın varlığını devam ettirmesi için hem mülkle hem de mülkün maddesiyle ilişkili olan ve her ikisinin de muhafazasını temin eden bir unsur bulunmalıdır.

İbn Haldûn bu unsurun ne olduğunu tespit etmek için yine madde-suret teorisinden hareket eder. Teoriye göre cisimlerdeki oluş ve bozuluşlar (*kevn ve fesâd*), maddelerin farklı ve yeni suretler almasından ibarettir. Bir suret, şayet nesnenin mahiyetine tekabül ediyorsa; suret birliğini yitiren nesne, o nesne olmaktan çıkarak başka bir şeye dönüşür. Bozulan suret, nesnenin mahiyeti değil de arazlarından biriye nesne kendisi olmaya devam etmekle birlikte nicelik, nitelik veya diğer araz kategorilerinin herhangi birinde gerçekleşen bir harekete konu olur. Bu hareket ise arazi bir suret veya heyet değişiminden ibarettir. Ümrânı madde ve suretten oluşan bir hüviyet olarak düşündüğümüzde onun türsel birliğini muhafaza eden suret, ondaki mülktür. Ancak mülkün hakikatini oluşturan tagallüp ve kahır, hayvani gazap gücünün eseri olduğundan mülk yalın hâliyle keyfî tahakküme sebep olur. Mülkü elinde bulunduran kişi veya zümrenin İbn Haldûn'un deyişle "halkı şahsî istekleri doğrultusunda ve çoğunlukla da onların takatlerinin fevkinde

olan işlere zorlaması” şeklinde somutlaşan bu durum, verili şartlara bağlı olarak kısa veya uzun bir süreç içinde ümranın fesada uğraması demektir. Çünkü yönetimin idamesini sağlayan icbari gücün, taraflardan birinin şahsi çıkarları doğrultusunda kullanılması hem suretten kaynaklanan hükümlerdeki sürekliliği engeller -zira çıkarlar kişi veya zümrelere bağlı olarak değişebilir- hem de suretin taşıyıcısı durumundaki maddeyi tahrip ederek suretin varlığını sürdürmesini engeller. Bu durumda mülkün tabiatı, kendi olmaklığı bakımından süreç içinde kargaşa ve katle yol açacağından kendi kendini yok etmeye meyyaldir (İbn Haldûn, 1996, s. 177). Bu durum bazen mülkü elinde bulunduran belirli bir yöneticinin hükümrانlığının (şahsi devlet) bazen de mülkün koruyucusu durumundaki asabiyeyle birlikte bir devletin tamamının (külli devlet) yok olmasına neden olur ki ümrان için gerçek anlamda yıkıcı olan budur (İbn Haldûn, 1996, s. 349). O hâlde mülkün tabiatı yalın hâliyle uzun süreli olmaya elverişli değildir ve ümranın maddesi ile sureti arasındaki ilişkiyi muhafaza edip onu idame ettirecek bir unsur zorunludur. İşte İbn Haldûn’a göre bu unsur, ümranın hakikatini oluşturan her iki tarafın da maslahatlarının dikkate alındığı ve ümranda genel kabule mazhar olan siyasi kanunlardır. Bir devlet böylesi bir kanundan yoksun olduğunda onun işleri yoluna girmiş ve hâkimiyeti tamamlanmış olmaz yani gerçek anlamda devlet olmuş sayılmaz (İbn Haldûn, 1996, s. 177).

Bu bağlamda İbn Haldûn’un ümranın sürekliliğiyle ilgili tahli li iki kavram üzerine kuruludur: Maslahat ve kanun. İbn Haldûn, maslahat kavramını, bir şahsın veya zümrenin kendi gaye (*garaz*) ve arzularının (şehvet) karşıtı olarak kullanır. Bu anlamıyla maslahat, ümranın idamesini sağlayan toplumsal menfaatler demektir. Bu menfaatlerin elde edilmesi ve menfaatlere engel olan mazarratın giderilmesi için vazedilen kurallar ise kanunları oluşturur. Maslahat ve kanun, mülkün yalın doğasına ilave durumlar olduğundan İbn Haldûn, maslahat ve kanunlardan yoksun olup halkı kendi şahsi gaye ve arzularına göre yöneten mülklere “tabii mülk” adını verir. Halkı maslahatların elde edilmesi ve mazarratın defedilmesi ama-

ciyla vazedilen kanunlar doğrultusunda yöneten mülkleri ise maslahatı belirleyen ilkeye bağlı olarak adlandırır. İbn Haldûn'un maslahat taksimi özellikle müteahhirûn kelamcı ve filozofların bilgi ve bilim tasniflerine dayalıdır ve ayrıca *Mukaddime*'nin son kısmında bilginin kaynağıyla ilgili tahlilleriyle paraleldir. Buna göre şayet maslahatlar dini emirleri dikkate almadan mutlak akıl tarafından tespit edilen dünyevi maslahatlarsa ve kanunlar bu maslahatlara dayalıysa bu, siyasi mülktür. Bu mülkün amacı, halkı "akli düşünüşün" gereğince yönetmektir. Şayet, maslahatlar esas itibariyle uhrevi maslahatlar olup dünyevi maslahatlar uhrevilere dönük olup onlara göre belirleniyorsa bu yönetim şekli, hilafettir. Bu mülkün amacı da halkı "şer'i düşünüşün" gereğince yönetmektir. Siyasi mülkün aksine hilafet, dünyadaki durumların Şâri' nezdinde ahiret maslahatlarına bağlı olarak belirlenmesi olup hakikatte dinin ve dünyanın korunmasında Şâri'e halifelik etmekten ibarettir (İbn Haldûn, 1996, s. 178).

O hâlde İbn Haldûn'un mülkün tabiatına dair tahlilleri bu tabiatın tam olarak tahakkuk etmesinin iki temel şartı olduğunu göstermektedir. Birincisi, yaptırım gücü işlevini gören dış etkenin, güç kullanma özelliğine sahip olmasıdır. İkincisi, güç kullanımı ve yaptırımların dünyevi maslahatlara veya hem dünyevi hem de uhrevi maslahatlara bağlı olarak vazedilen kanunlar dâhilinde tatbik etmesidir. Bu iki şartta, İbn Haldûn'un ilk dört halife dönemini tahlil ederken dile getirdiği üçüncü bir şart eklenebilir: Menfaatlerin elde edilmesi ve zararların giderilmesi hususundaki yaptırım gücünün, dış failerin zor kullanmasına gerek bırakmayacak şekilde bireylerdeki vicdani müeyyide olmamasıdır. Yani kişiyi maslahatlara riayete zorlayan yaptırım gücü, kişi dışındaki amiller olmalıdır.⁵ Çünkü böylesi bir durumda mülkün birinci şartı –ki riyaşetin mülk aşamasına geçmesini sağlayan şarttır– işlevsiz kaldığı gibi kanunlar da birer

5 Buna göre ilk halifeler döneminde mülkün tabiatı henüz tam olarak meydana gelmemiştir. Zira bu dönemde yaptırım, (vâzi') dinidir ve herkesin yaptırım gücü kendindendir. Oysa Muaviye zamanından itibaren asabiye, gayesi olan mülke yönelmiş, dinî yaptırım zayıflamış ve bu nedenle "sultani" ve "asbani" yaptırıma ihtiyaç duyulmuştur. Bkz.: Haldûn 1996: 196.

emir olmaktan çıkararak fiili olarak tavsiyelere dönüşmektedir. Bu şart devlet ile mülk arasında eş kapsamlılık olmadığını göstermektedir: Bütün mülkler, devlet olmakla birlikte bütün devletler mülk değildir. Çünkü İslam'ın ilk döneminde gerçek bir devlet olmasına rağmen tam olarak teşekkül etmiş bir mülk yoktur. Ancak İbn Haldûn bunun insanlık tarihinde istisnai durumlardan olduğunu ve bu kabil istisnalar dikkate alınmadığında mülk ile devletin eş kapsamlı olduğunu düşünmektedir. Çünkü İbn Haldûn'a göre genel olarak insan ilişkileri hakkındaki tecrübelerimiz, bize, ilk halifeler döneminde olduğu gibi istisnai dönemler haricinde insanların kanunlara gönüllü olarak değil, kanunları vazedenin emri ve takibinden dolayı itaat ettiğini göstermektedir. Bu üç özellikten herhangi birini taşımayan yönetim, mülkün tabiatının eksik olarak tahakkuk ettiği ve henüz yetkinleşme aşamasında olduğu bir yönetimdir. O hâlde bu üç özellik, mülkün mahiyetini ve tabiatını oluşturan ve kendi olması bakımından sahip olduğu özelliklerdir.

Bu özellikleriyle mülk kavramı, toplumsal ve siyasal süreçlerin özü gereği çatışmalı olduğunu varsayar. Mülkün sahibi veya taşıyıcısı olan kişi veya kişiler, asabiyeleri sayesinde çatışma süreçlerinden başarıyla çıkanlardır. Bu durumda mülkün ortaya çıkardığı doğru-
dan sonuç, mülkün taşıyıcılarının ötekileri denetimi ve hâkimiyeti altına almasıdır. Şayet “denetim altına almayı” iktidar olarak adlandıırırsak mülkün, taşıyıcılarına kazandırdığı ilk ve en önemli şey, iktidardır. Kahırla tahakküm etme anlamında mülke sahip olmanın başlangıcında, iktidar asabiye-
nin muharip güçleri arasında kolektif bir kapasite ve başarıdır. Fakat bu, iktidarı, kolektif kapasite ve başarı olarak gören çağdaş teorilerin varsayımlarının aksine toplumsal ve siyasal ilişkilerin en azından ihtimal olarak uyumlu olduğuna dayanmaz, bilakis çatışmanın sürekliliğine dayanır. Zira mülkü elinde bulunduran asabiye-
nin lideri ve dolayısıyla mülkün asıl taşıyıcısı konumundaki kişi, süreç içinde asabiye-
yi tasfiye ederek iktidarı tekeline almaya yönelir. Mülkün kazanımını sağlayan asabiye tasfiye edildiğinde ise mülk tek bir kişide temerküz eder. İbn Haldûn'un “infirâd” kelimesiyle dile getirdiği bu durum, çağdaş sosyologların

ifadesiyle sıfır toplamıdır (*zero sum*) ve mülkün ilk tahakkukundan bu yana temel özelliği olan asimetrikliğin zirveye ulaşmasıdır. Fakat “*infirâd*”, mülkün tabiatının onun taşıyıcıları arasında esas itibariyle karşılıklı bir göreliliği (*tezâdyüf*) gerektirmesi nedeniyle tekelleşmenin tek bir elde toplanmasına imkân vermez. Zira mülk “*infirâd*” aşamasına ulaştığında mülk sahibinin iktidarı, başkalarını denetim altına alma özelliğinin yanı sıra şimdi ortaya çıkan devşirme asabiye ile bir tür bağımlılık ilişkisini geliştirir. Yani devşirme asabiye, mülk sahibine bağımlı olan çıkarları nedeniyle onun iradesi ve çıkarlarına hizmet ederken; mülk sahibi de devşirme asabiyeye bağlı olan çıkarları nedeniyle “onların isteklerini yerini getirir”. Bu bağımlılık güçlendikçe denetleme gücü veya karşı koymaya rağmen kendi iradesini gerçekleştirme gücü zayıflar. Denetim zayıfladığı ölçüde de iktidar mülkün taşıyıcıları arasında bölüşülen bir kapasiteye dönüşür. Fakat her hâlükârda iktidar, gerek mülkün taşıyıcılarına gerekse de toplumun bütün kesimlerine nispetle değerli sayılan kaynakları elde etmekteki eşitsizlik özelliğini barındırır. Bu bağlamda mülkün doğasının bir gereği olarak ortaya çıkan iktidarın temel unsuru, bir arzu veya gayenin gerçekleştirilmesidir. Yani İbn Haldûn’un düştüğü anlamda iktidar, amaca yönelik bir iktidardır. İktidarın taşıyıcısı ise ya mülkü tekeline almış bir fert veya belirli maksatlar etrafında bir araya gelmiş fertlerdir. Olayların akışını yönlendirecek kararlar verme ve sermayeyi kontrol etme kabiliyeti, mülkün ve dolayısıyla iktidarın en önemli sonuçlarıdır. Bu takdirde mülkün ve iktidarın varlık kazabilmesi için mutlaka gözlemlenebilir bir çatışma olmalıdır. Bu aşamada “tebaanın mülkü elinde bulunduran kişi veya zümrenin taleplerini yerine getirmesi” anlamında otorite, dayatma yoluyla ortaya çıkan bir otoritedir ve esas itibariyle iktidarın bir sonucudur. Dolayısıyla devşirme asabiyeden önceki asabiyeye dayanan mülkte, mülk sahibinin tebaa üzerindeki otoritesi iktidarın bir türevidir. Mülk sahibinin kendi asabiyesi üzerindeki otoritesi ise bu aşamada mülkün ortaya çıkardığı iktidarın bir türevi değildir. Çünkü devşirme asabiye oluşmadan önce, mülk tam olarak tek kişide toplanmadığından kurucu asabiye mensupları, mülkte ve dolay-

siyla iktidarda, hak iddiasındadırlar. Mülkün oluşum süreci dikkate alındığında da bu iddiaları meşrudur. Zira bu aşamada “mülk ve iktidarda hak sahibi olma anlamında” meşruluğun kaynağı, muharip ve muzaffer güçtür ki asabiye'nin muharip mensupları kademeli bir şekilde bu güçte ortaktır.

Diğer yandan mülkün yönetici ile yönetilen arasında bir nispet oluşu ve devamlılığı için ortak maslahatlara dayanması gerektiği hususu, mülkün ve iktidarın varlığını sürdürmesi için gözlemlenebilir çatışmaların yok edilmesini gerektirir. Çünkü bu durumda icbari yaptırımlar, bir şahsın veya zümrenin çıkarlarına hizmet ettiği ölçüde mülk ve iktidar, yok olmaya yüz tutacaktır. O hâlde iktidarın taşıyıcısı veya taşıyıcıları, kendi bireysel veya zümresel çıkarlarını ortak toplumsal çıkarların birer parçası hâline getirdikleri takdirde süreklilik kazanacaklardır. Bu durum, mülkün ve iktidarın habis ve saldırgan yönünü, selim ve uzlaşmacı bir karaktere büründürerek kanunlar vasıtasıyla mülkü toplumun gerçek anlamda sureti hâline getirir. Toplum ve mülk, madde ve suretten oluşan bir bütün hâline gelmesi ise iktidarın ve otoritenin sınırlarını ve paylaşımını derinden etkiler. Öncelikle madde ve suretin oluşturduğu hüviyet, iktidar ve otoritenin taşıyıcılarından bağımsız bir kısım özelliklere sahip olur ki bu özellikler, mülkü yalnızca kendisinde toplayan bir şahsın bile maksat ve iradesini aşar. Diğer deyişle söz konusu özellikler, toplum içinde belirli ferdin veya zümrenin bilinçli ya da bilinçsiz eylemleriyle gerçekleşen yapısal gereklerdir. İbn Haldûn'un mülke özü bakımından ilişen arazlar diyerek ümran ilminin meseleleri haline getirdiği manevi varlıkların neredeyse tamamı bu türden durumlardır. Suretin gereği olan bu durumlar, ümranın failleri vasıtasıyla ümran içinde gerçeklik kazandığından çözümlenmesi en güç olanlardır. Çünkü bunlar, ümranın maddesini oluşturan pek çok unsurun yanı sıra taşıyıcıların bireysel ve toplumsal katkılarını da barındırır. Dolayısıyla bunlara ilişkin bir çözümleme teşebbüsü, hem maddenin ve suretin ayrı ayrı özelliklerini tahlil etmeyi hem de suretin belirli bir maddede olması nedeniyle gerektirdiği durumları ve konu olduğu kısıtlamaları ayrıştırmayı gerektirir.

O hâlde toplumsal varlığın maslahatlara dayalı kanunlar sayesinde mülkle birlikte gerçek bir birlik kazanması, ümrân için önceki durumlara nispetle ilave bir durum ve özelleşme olduğu gibi mülkün, iktidarın ve otoritenin taşıyıcıları için de böyledir. Zira bu takdirde mülk, maslahatların hizmetine verilmektedir. Her ne kadar belirli mülk fertlerinde bu hizmetin dereceleri farklı olsa da bu durum mülkün tabii gayesine ümrânın idamesini amaçlayan iradi bir takım gayeler eklemekte; saldırının yerini, savunuya, çatışmanın yerini dinginliğe, kahrın yerini hilme, görelî vahşiliğin yerini ünsiyete, kabalığın yerini inceliğe ve sıkıntının yerini rahatlığa bırakmasına sebep olmaktadır. Bu durumun en önemli sonuçlarından birisi, “denetim altına alma” anlamlarındaki iktidar ile “bir başka kişi veya zümrenin taleplerini yerine getirme” anlamlarındaki otoritenin taşıyıcılarındaki sayısal genişlemedir. Söz konusu sayısal genişleme, ümranda ortaya çıkan müesseseler aracılığıyla olabileceği gibi tam anlamıyla müesseseselleşmemiş fiilî durumlar aracılığıyla da olabilir. Maslahatlara bağlı olarak belirlenen ve mülkün doğasının sürekliliği için zorunlu olduğu ölçüde mülkün taşıyıcılarından bağımsız olarak varlık kazanan müesseseler, mülkün doğasını kendi özlerinde taşıdıklarından mülk sahibinin iktidarını sınırlayarak sistemik karaktere büründürürler. Diğer deyişle güç kullanarak taleplerini yerine getirmede mülk sahibine ortak olduklarından kendi sınırları çerçevesinde “denetim altına alma” işlevi görürler. Müesseseler, maslahatların gerçekleştirilmesini temsil ettiğinden otorite, maslahatların tespit, tatbik ve takibini yapan kişi ve zümreler arasında paylaşılır. Bu durumda iktidar, otoriteye kaynaklık yapma işlevini önemli ölçüde yitirir ve maslahatların bilgisi, tatbiki ve takibi otoriteye kaynaklık eder. Çünkü özel ve tüzel haklar, zor kullanma kapasitesine ve bu bağlamda denetim altına alma gücüne değil; maslahatlar ve kanunlara göre belirlenir. Bu nedenle de tabii mülkten farklı olarak siyasi veya şer’î mülkte iktidarın sürdürülebilir bir durum olarak meşruluğu, maslahat ve kanunlara bağlıdır ve temelde adalet nosyonu etrafında açıklanır.

İşte İbn Haldûn bu aşamayı insanın hayvan olması bakımından değil, akleden ve düşünen olması bakımından sahip olduğu özelliklerin daha görünür hâle geldiği aşama olarak görür. Çünkü ona

göre insanın insan olarak varlığını idame ettirmesini sağlayan özellikler iyi hasletlerdir (*hıldü'l-hayr*). İyi hasletler, asabiye'nin uzantısı olan şan ve şeref (mecd) tamamlayıcılarıdır. Mülk asabiye'nin gayesi olduğuna göre onun uzantıları ve tamamlayıcılarının da gayesidir. Dolayısıyla iyi hasletler olmaksızın mülkün tabiatı tahakkuk etse bile daima eksik kalacaktır (İbn Haldûn, 1996, s. 133-135). Bu hasletler ise bireysel ve toplumsal maslahatlara riayetle belirginleşir ve erdemler (*faziletler*) denilen durumlar ortaya çıkar. Bunlardan uzaklaşıldığı ölçüde mülk, iktidar ve otorite sahipleri konumlarını yitirmeye başlarlar. Çünkü mülkün tabiatının tahakkuku, asabiye'ye mülkü kazandıran saldırı ve mütâlebeyi, süreç içinde, savunma ve mevcudu muhafazaya dönüştürür. Bu durumda mülkün yetkinleşmesiyle ortaya çıkan lüks, rahatlık ve bolluk, erdemlerle dengelenmediği sürece ümrânın sureti olan mülkün dayanaklarını yok eder ve yeni bir asabiyeyle birlikte yeni bir mülkün tesisi süreci başlar.

Şimdiye kadar yapılan tahliller göstermektedir ki İbn Haldûn mülk ve iktidarın belirli bir sosyolojik şeklinin bulunmadığını düşünmektedir. Mülk kavramı İbn Haldûn'un tabii mülk dediği yalın hâliyle ve tek aşamalı bir süreç olarak alındığında mülk teorisi hanedanlıkları açıklayan bir teoriye dönüşmektedir. Çünkü yalın hâliyle mülk, tabiatı gereği infirâda doğru seyrederek ve iktidarın tek bir kişide toplanmasını gerektirir. Ancak mülkün süreç içinde geçirdiği dönüşümler ve iki temel aşaması, bu teorinin hanedanlıklara özgü olmadığını göstermektedir. Çünkü bu durumda asabiye'yi, toplumsal dayanışmayı sağlayan anlam; infirâdı ise iktidarın merkezileşmesi olarak anlamak mümkündür. Mülkün mahiyetini oluşturan "isteklerini güç kullanarak yerine getirme" durumu ile mülkün ortaya çıkardığı iktidar ve otoritenin iki aşamada geçirdiği değişimler ise bütün rejim türlerinde gerçekleşebilecek durumlardır. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldûn, mülk teorisinin çatısını oluşturan asabiye, mülk, tagallüp, maslahat ve kanun gibi kavramları bir yandan karşılıklı görelilik (*tezâdyüf*) gerektiren bir yandan da tanımları aynı ama belirli durumlarda gerçekleşme dereceleri farklı (*müşekkek*) kavramlar olarak düşünmüştür. Diğer deyişle söz konusu kavramların işaret

ettiği insani durumların toplumsal varlık alanında gerçekleşmesi birbirlerini gerektirdiği gibi bunlar birbirlerine referansla anlaşılacak kavramlardır. Öte yandan bu durumların toplumsal varlık alanında tahakkukunun, nihai tahlilde, belirli bir biçimi ve niceliği yoktur. Toplumsal yapıyı tahlil etmek isteyen bir kimse herhangi bir toplumda manevi varlıkların biçim ve niceliklerinden önce anlam yahut tanımlarının varlığını tespit etmek zorundadır.

Bu teori, sadece insanın hayvani isteklerinin zorunlu bir sonucu olarak iktidar kavramına dayanmaz, bilakis iktidarın sürekliliğini hayvani istekleri dengeleyen erdemlere bağlamakla iktidarın nihai yetkinliğini adalet kavramında bulur. Bu bakımdan adalet, hayvani arzu ve isteklerin insanileştirilmesi demektir. İbn Haldûn'un iktidarın sürekliliği veya devletin bekası için şart koştuğu erdemler, devletin ve toplumun maddi varlığının sürekliliğinin dayattığı insani durumlar olarak görülür. Diğer deyişle toplumsal veya siyasal varlığın formu, zorunlu olarak kendi erdemlerini üretmek durumundadır. Bu erdemler, insanın düşünen bir varlık olmasından kaynaklanır ama Tanrı'nın emirlerinin gereği ya da metafizik hakikatlere ulaşmanın vasatı olan ahlâki değerler değil; maddi varlığının bekasının gereği olan ve bu anlamda toplumsal bir varlık olmanın zorunlu kıldığı cihanşümül ilkelerdir. Dolayısıyla hayvani arzular; eğitim kurumları, hastaneler, polis teşkilatı, zabıta, ordu gibi kurumlara evrildiğinde kendi sürekliliklerinin ilke ve kurallarını dayatırlar. Hiç kuşkusuz bu ilke ve kuralların uygulanması insan ihtiyarına bağlıdır; çünkü toplumsal varlık, ihtiyardır. Fakat öncelikle toplumsal varlığın insan ihtiyarına bağlı olması, "İnsan doğası gereği medenidir" sözünde ifade edildiği üzere insan fertlerinin kaçınamayacağı zorunlu bir ihtiyarlıktır. Bu bakımdan kendi olması bakımından toplumsal varlığın, insan doğasından kaynaklanan zorunluluğu ile belirli bir biçim ve düzende olmasının mümkün oluşu birbiriyle çelişmez ve birinin zorunluluğu diğerinin de zorunlu olmasını gerektirmez. İkinci olarak; kurumların anlam ve biçimleri, kendi yapılarına uygun bir işleyiş düzeni gerektirirler, aksi hâlde varlıklarını devam ettiremezler. Bu nedenle arzuların kurumsal olarak somutlaşma süreci bekalarını sağlayacak erdemleri de üretir.

Mülk Teorisinin Fizik ve Metafizik Temelleri

İbn Haldûn'un mülk teorisi, bilhassa İbn Sinâ'da görüldüğü hâliyle klasik İslam metafiziğinin beş prensibine dayanır. Birincisi, insanın varlığının ruh ve bedenden oluştuğu ilkesidir. İkincisi, bütün cisimlerin madde ve suretten oluştuğu ve cisimler arasındaki farklılığın maddenin yeni suretler almasıyla gerçekleştiği ilkesidir. Üçüncüsü, İbn Sinâ'nın esas itibarıyla birlik-çokluk ilişkisini izah etmek için geliştirdiği varlık-mahiyet ayrımıdır. Dördüncüsü, Aristotelesçi teleoloji ilkesidir. Bu ilkeye göre varlıktaki her şeyin nihai bir gayesi vardır ve her şey, kendi gayesini gerçekleştirmeye yönelik bir hareket içindedir. Bu gaye aynı zamanda o şeyin yetkinliğidir. Beşinci ise bu ilkelerin genel bir sonucu olan şu ilkedir: Her şeyin yetkinliği, onun tanımında içerilir ve herhangi bir nesne yalnızca tanımının elverdiği ölçüde yetkinleşebilir.

İbn Haldûn'un başarısı, bu ilkeleri felsefi ilimler hiyerarşisine uygun bir şekilde ümran ilminin konusu olan toplumsal varlığa tatbik edebilmesidir. Fakat onun bu tatbiki önceleyen ve birincisi yöntemle, ikincisi varlık alanıyla ilgili iki temel tespit vardır.

İlk olarak İbn Haldûn, teorik ve pratik olmak üzere iki ana kısıma ayrılan felsefi ilimler ile bunların incelemeyi taahhüt ettiği varlık alanı arasında tam bir örtüşme bulunmadığını fark etmiştir. Bilindiği gibi Fârâbî ve İbn Sinâ mevcutları insan iradesiyle var olan şeyler ile insan iradesinden bağımsız olarak var olan şeyler olarak ikiye ayırarak felsefi ilimlerin sayımına başlar. İnsan iradesiyle var olan şeyler ahlak, ev idaresi ve siyasetin kısımlarından oluşan pratik ilimlerin kapsamına girer. Bu ilimlerin de teorik ve pratik olmak üzere iki yönü vardır. Teorik kısımda incelenen konularla ilgili tümel kurallar tespit ve tahkik edilirken; pratik kısımda yapılması yahut sakınılması gerekli iradi fiiller tespit ve tahkik edilir. Bu nedenle de teorik kısım her ne kadar pratik ilimlerin bir parçası kabul edilse de gerçekte teorik ilimlerin kapsamına girer.⁶

6 Geniş bilgi için bkz.: Fârâbî 2008: 48-51; İbn Sinâ 2006: 5-9.

İbn Haldûn'a göre pratik ilimlerden bilhassa siyaset, insan fertlerinin bir araya gelerek oluşturduğu insan topluluklarını konu ediyor görünmektedir. Oysa daha yakından incelendiği durumun böyle olmadığı anlaşılır. Zira bir şeye dair olmak ile o şeyi o şey olması bakımından incelemek birbirinden çok farklıdır. Siyaset bilimi, insan topluluklarının nasıl yönetilmesi gerektiğini inceler. Bu hâliyle de tam bir pratik bilim olan siyaset, toplumu toplum olması bakımından değil; yönetime konu olması bakımından ele alır. Aynı mülâhaza mantık sanatının bir alt dalı olan ve "halkı herhangi bir görüşü kabul ettirmeye veya ondan uzaklaştırmaya yarayan ikna edici sözlerden oluşan" hitabet ilmi için de geçerlidir.⁷ İbn Haldûn bu değerlendirmeden hareketle ümran ilmi ile siyaset ve hitabet arasında yöntem farkı bulunduğunu, zira ümran ilminin tespit ve tahlil amaçlayan bir ilim olmasına karşın diğer ikisinin normatif ilimler olduğunu söyler. Fakat bundan daha önemlisi, İbn Haldûn'un gerçekte siyaset ve hitabet ilimlerinde yalın hâliyle toplumsal varlığın sadece incelenmemiş değil aynı zamanda keşfedilememiş olduğuna ilişkin zımni değerlendirmesidir. Bu nedenle ümran ilminin konusu olan toplumsal varlığı ispatlama ihtiyacı duymuştur.

İkinci olarak İbn Haldûn, toplumun varlığını İslam filozoflarının geleneksel insan tanımına yani insanın "düşünen bir canlı" oluşuna dayandırır ki bu tanım, bütün olarak ümran ve mülk teorisinin temelini oluşturur. Zira canlılık insan fertlerinin maddesinden kaynaklanan ihtiyaçlarına ve bu ihtiyaçların giderilmesine yönelik hareketlerine kaynaklık ederken düşünmek insanın ahlâki, siyasi ve medeni değerlerine kaynaklık eder. Bu ilke, yukarıda sıralanan diğer varsayımlarla birlikte güçlü bir açıklayıcı çerçeveye dönüşür. Buna göre söz konusu tanım, fertlere hatta toplumlara göre konu ve nicelikleri değişse de formu ve kendi olması bakımından gerekleri değişmeyen insan doğasını ifade eder. İbn Haldûn tanımı işlevselleştirme hususunda tamamıyla İbn

7 İbn Haldûn'un bu husustaki düşüncelerinin daha ayrıntılı bir analizi için bkz.: Arslan t.y.: 81-83; Korkut 2006: 115-140.

Sinâcî çizgiyi takip ederek insanın mahiyet ve gayesini bu tanıma bağ-
lı olarak belirler. İbn Sinâ daha önce Aristotelyen gelenekte mantıki
bir ayırım olan varlık-mahiyet kavramını metafizikleştirerek varlığın
gerekleri ile mahiyetin gereklerini birbirinden ayırmış ve nedensellik
ve gayelilik ilkesini de bu ayrıma bağlı olarak yeniden yorumlamıştı.
İbn Haldûn da İbn Sinâ'nın izinden giderek insan tanımını insanın
mahiyeti yani değişmez özü ve zatı olarak kabul eder. Bu mahiyet dış-
ta gerçeklik kazandığında tanımdaki cins ve fasıl (canlı ve düşünen)
insanın maddesi ve sureti olacaktır. Her ne kadar madde ve suretten
biri olmadan diğlerinin varlık kazanması ve dış dünyada bunların bir-
birinden ayrılması mümkün değilse de her birinin kendisine mahsus
gerekleri vardır. Daha önce de belirtildiği gibi maddenin gerekleri in-
sanların bir araya gelip toplumsal varlığın oluşmasına sebep olurken;
suretin gerekleri ümrana ümran olması bakımından ilişkin durumları
ortaya çıkarır. Madde-suret teorisi, suretin gereklerinin madde elver-
diği ölçüde gerçekleştiğini ve maddeye bağlı olarak şekillendiğini, her-
hangi bir nesnenin madde ve suretinin, onun gayesini ve yetkinliğinin
sınırlarını da belirlediğini söyler. Söz gelişi bir buğday tohumu önce
buğday fidesi, ardından buğday başağı olmayı, sonra da olgunlaşmış
buğday tanelerine dönüşmeyi kendi içinde barındırır. Bu aşamalar,
aynı zamanda o tohumun hem gayesi hem de ulaşabileceği yetkinlik-
leri ifade eder. Öyle ki bu yetkinlikler onun mahiyetinin sınırlarıdır ve
bu sınırları aşması da mümkün değildir. Dikkatli bir okuyucu *Mukad-
dime*'de ümranın manevi durumlarına dair bütün tahlillerin bu ilkeler
doğrultusunda yapıldığını fark edecektir. Tıpkı bir buğday tohumu-
nun bütün yetkinliklerinin kendi içinde kuvve hâlinde bulunması gibi
insan topluluklarının bütün yetkinlikleri de insanın madde ve suretin-
de içerilir. Bu yetkinlikler, hem maddi şartları elverdiği ölçüde birey
olarak insanın hem de insan topluluklarının gayesidir. Her şey madde-
si ve maddesini harekete geçiren sebep ve şartlar elverdiği ölçüde ken-
di yetkinliğine doğru seyredeceğinden toplumlar da insan tanımında
içerilen yetkinliklere doğru seyreder. Her ne kadar maddenin zorunlu
gerekleri bir tür yetkinlik ise de türün nihai yetkinliği onun suretinin
bütün gereklerini gerçekleştirmesidir. Bu bağlamda bir toplumun

nihai yetkinliği insanın düşünme gücünün yani soyut bir varlık olan ruhunun gereklerinin olabildiğince tahakkuk etmesidir. Nitekim İbn Haldûn'un maslahata dayalı kanunları, ilimleri ve sanatları mülkün gelişim aşamalarının sonuna koyması, insanın toplumsal tecrübesini onun tanımı doğrultusunda yorumlamasından kaynaklanır.⁸ Nasıl ki bir tohum olgunlaşmış bir başak hâline gelince kendi gayesini tamam-
lıyorsa ümran da maddesinin elverdiği ölçüde olgunlaşınca kendi gayesini tamamlayıp yerini başka bir ümrana bırakır. Bu nedenle İbn Haldûn'un tarih anlayışı ilerlemeci değil, döngüseldir. İbn Haldûn'un insan ruhunun bilkuvve içerdği bütün yetkinliklerin bir toplumda tam olarak gerçekleşebileceğini düşündüğü tabii ki söylenemez. Fakat o, maddenin edilgin olmasına rağmen suretin yetkinleşeceği yegâne vasat olduğunun pekâlâ bilincindedir. Bu nedenle o, toplum ve devletin de tıpkı bir birey gibi doğal sınırlarla çevrili olduğunu düşünmektedir. Doğal sınırlar, insan türünün yetkinliğinin belirli bir toplumda gerçekleşebileceği miktarı belirler. Fakat doğal sınırlar değişken olduğundan verili bir devlet veya toplumla ilgili değerlendirmeler mutlaka o devlet veya topluma ilişkin tecrübi verilere dayanmak zorundadır. Diğer deyişle ümranın maddesi ve sureti arasındaki ilişkinin tahlili bize bütün ümranlarda ortaya çıkması beklenen genel durumların bilgisini veya genel olarak ümran hakkında teorik bir çerçeve verse bile bu durumların ve teorik çerçevenin belirli bir topluma özgü nitelik ve niceliklerinin ne olduğu bilgisi tecrübi bir araştırmayla elde edilebilir.

Sonuç

Yukarıdaki değerlendirmelerden çıkan sonuç şudur: İbn Haldûn'un zihninde, toplumsal varlığa ilişkin mahiyet teorisiyle uyumlu şekilde, verili bir zaman ve mekândan soyutlanmış bir teorik çerçeve bu-

8 Hatta İbn Haldûn'un insan türünün yetkinliğine dair mülâhazaları bilhassa kelim ve felsefenin değerlendirilmesinde kendi içinde çelişkiye düşmesine yol açmakta, mülkün diğer durumlarını değerlendirirken sergilediği soğukkanlılığı kelim-felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda yitirmektedir.

lunmaktadır. Çünkü o, ümrânın doğasına ilişkin sunduğu kavramsal çerçevenin bir mahiyet tahlili verdiğini ve herhangi bir zaman ve mekânda ortaya çıkan belirli bir mülk ve devletteki arazi değişikliklerin mahiyet değişikliğine sebep olmayacağını varsaymaktadır. Fakat sadece teorik çerçeveye yetinmek, İbn Haldûn'un tam da filozofları eleştirdiği duruma düşmek olur. Çünkü İbn Haldûn'un felsefe okumalarının en yaratıcı yönü, genel kavramların (*el-umûr el-âmmeh*) belirli maddelere göre özelleştirilmesi gerektiğini fark ederek metafiziğin açıklama gücünü toplum teorisine taşımış olmasıdır. Böylece İbn Haldûn imkân, zorunlu ve imkânsız hakkındaki saf akli açıklamaları insan toplulukları özelinde maddileştirmiştir. Bu durum ona insan doğası ve toplum hakkında bir yandan genel geçer ve adeta zaman üstü bir teorik çerçeve oluşturma imkânı vermiş, diğer yandan da bu teorik çerçevenin ancak verili bir toplum hakkındaki tecrübi verilerle işlevselleşebileceğini göstermiştir. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit etmektedir. Bu nedenle bir şeyin cinsi, faslı, sınıfı, niceliği ve bilkuvve içerdiği durumlar bilindiğinde, o şeye ilişkin imkânsız, mümkün ve zorunlu olan nitelikler de bilinmektedir. Dolayısıyla *özel bir ümrân hakkında verilecek hükümler ancak onun maddesi dikkate alınarak belirlenebilir*.⁹

Bir yandan doğa ve mahiyet kavramına dayanması diğer yandan da bu doğa ve mahiyet hakkında bilgi veren önermelerin doğruluk ve yanlışlığının akli tutarlık açısından değil; madde açısından belirleneceğini düşünmesi, İbn Haldûn'a hem toplumsal varlığı bir ilmin konusu hâline getirme hem de sabit ve değişkenler dengesini kurma imkânı vermektedir. Bu bağlamda *Mukaddime*'nin temel iddiası, verili bir toplum ve devlet hakkında doğru tahliller yapabilmek için kendi olması bakımından toplum ve devlet hakkında vakuaya örtüşen bir teorik çerçeveye sahip olmak gerektiğidir. Nitekim İbn Haldûn'un mülk teorisinin bize vaat ettiği şey, toplum ve devletin

9 İbn Haldûn'un metafiziğin genel kavramları hakkındaki değerlendirmeleri için bkz.: Türker 2008: 471-72.

kendi olması bakımından doğru bir tahlilidir. Kuşkusuz bu tahlili mümkün kılan teorik çerçeve, İbn Haldûn'un felsefi varsayımlarından soyutlandığında olguları tespit ve tasvir etme gücünü yitirmez. Zira olguların tespit ve tasviri, felsefi varsayımları da önceleyen sorular sayesinde mümkün olmaktadır. Teorinin gözlemi öncelediğini kabul etsek bile bunu, İbn Sinâ'nın *Kitâbu'l-Burhân*'da söylediği anlamda, sorular ile sorular sayesinde bilinenler arasında bir örtüşme bulunduğu şeklinde anlayabiliriz (İbn Sinâ, 2006, s. 201-209). Fakat bu durumda teori tahlil gücünü ve temel iddialarını önemli ölçüde yitirir. Çünkü İbn Haldûn'un kullandığı anlamıyla tabiat, mahiyet ve gaye kavramları ilerlemeciliğe ve evrimciliğe kapalıdır ve bu yönüyle onun teorisi ilerlemeci ve evrimci çağdaş toplum teorilerinden ayrılır. Bu, teorinin özcü yönüdür.

Diğer yandan ruh-beden ayrımını reddettiğimizde İbn Haldûn'un ümrânın manevi durumları hakkındaki çözümlerinin kahir ekseriyeti önemini yitirerek yalın gözlemlere dönüşür. Zira İbn Haldûn ümranda ortaya çıkan toplumsal erdemleri, ilimleri, sanatları ve sihir, kehanet, rüya, vahiy gibi olguları bu ilkeye bağlı kalarak açıklamaktadır. Bu bağlamda İbn Haldûn, nübüvvet başta olmak üzere, bütün metafizik temelli hadiseleri "Cisimlerin cisimsel olmayan ilkeleri vardır" şeklindeki meşhur felsefi ilkeye bağlı kalarak yapmaktadır. Bu ilkenin insan varlığı açısından açılımı ise, insanın varlığının birincisi cisimsel olan beden ve ikincisi cisimsel olmayan ruh veya nefis olmak üzere iki parçadan oluştuğudur. Bilindiği üzere nefsin akli bir varlığa sahip oluşu, Fârâbi ve İbn Sinâ kanalıyla gelişen İslam felsefe geleneğinde, tabiat bilimlerinden metafiziğe geçişin temelini oluşturur. Yani bir yönüyle cismani, bir yönüyle de akli olan insan, bilgilerle donanarak ve donandığı bilgilerin gerektirdiği şekilde ahlâki bir yaşam sürerek hem duyulur âlemlerle hem de duyulmaz üstü (metafizik) âlemlerle ilişki kurabilir. Bu noktadan hareket eden İbn Haldûn, İslam filozoflarının soyutlanma (*tecerrüd*) düşüncesini hem ilimlerin ve sanatların gelişimine hem de sihir, kehanet, rüya ve vahiy gibi olgulara tatbik etmektedir. Ona göre ruh soyut bir cevher olduğundan cisimlerden varlık mertebesi bakımından daha üstün-

dür ve bu üstünlüğü nedeniyle kuvveden fiile intikal ettiğinde kendi bedeninin yanı sıra başka beden ve cisimlerde de tasarruf eder. Söz gelişi sihirbaz, soyutluğu sayesinde cisimlerde herhangi bir araç kullanmadan tasarrufta bulunabilir. İnsan uykudayken bedenin yönetimiyle meşguliyeti olabilecek en düşük düzeye düştüğünden ruh, ulvi âlemden gelen feyze açık hâle gelir. Sonra kişinin hayalinin saflığına bağlı olarak sadık veya karmaşık rüyalar görür. Ama hayali ne denli kirli olursa olsun herkes ömründe bir kez bile olsa mutlaka geleceğe dair sadık rüya görür. İbn Haldûn delilerin zaman zaman gaipen haber verdiğini kabul eder ve bunu, onların mizaçlarının bozukluğu nedeniyle ruhlarının ulvi âlemden gelen feyze zaman zaman açık olmasıyla açıklar. Yine ulvi âlemle irtibatın en yüksek formu peygamberliktir ve bir peygamber ruhunun soyutluğu sayesinde vahiy alır. Bu sebeple İbn Haldûn, Hz. Peygamber'in (s) başlangıçta kısa kısa cümlelerden oluşan vahiyler aldığını ama ilerleyen yıllarda ruhun soyutluğunun iyiden iyiye güçlenmesi ve vahiy almaya alışması sayesinde bir defada Tevbe Suresi uzunluğunda bir surenin vahyedildiğini söyler (İbn Haldûn, 1996, s. 96).

Dahası, İbn Haldûn'un metafizik bilginin bir disiplini hâline getirilmesine ilişkin eleştirileri de aynı ilkedен hareketle yapılmıştır. Ona göre metafizik alana dair bilgi, insanların doğuştan getirdiği özelliklerin bir tür riyazetle işlevselleştirilmesi/işlenmesi neticesinde elde edilir. Bu kabiliyet ise bütün insanlarda bulunmaz. Evet, bütün insan nefisleri aynı türdedir. Ancak insan nefisleri doğuştan sahip oldukları farklı hassalarla değişik sınıflara ayrılmakta ve her bir sınıfın sahip olduğu hassa diğеrinde bulunmamaktadır. Peygamberlerin nefisleri, rabbani bilgi, meleklerle konuşma ve Allah'tan bilgi almaya istidatlı bir hassaya sahiptir. Din dilinde mucize olarak adlandırılan "oluşlara tesir" ise bu bilginin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Sihirbazların nefisleri ise oluşlarda tesire, yıldızların ruhaniyetini çekip onlarda tasarruf etmeye ve nefsanî veya şeytani bir güçle etki altına almaya istidatlıdır. Peygamberlerinki ilahî bir yardım ve rabbani bir hassa ile olurken; kâhinlerin nefisleri şeytani güçlerle gaipleri bilme hassasına sahiptir. Fakat bu hassalara doğuş-

tan sahip olunmakla birlikte, bunların işlerlik kazanması ve gaybe dair bilgi edinme sürecine girilmesi nefsi, bedenin tesirlerinden arındırarak hassayı riyazet sayesinde kuvve hâlden fiil hâline getirmek suretiyle mümkün olmaktadır (İbn Haldûn, 1996, s. 1148-1149, 1214).¹⁰

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla sihir ve kehanetten peygamberliğe varıncaya değin İbn Haldûn'un ümrandaki pek olguya ilişkin tahlillerinden klasik ruh teorisini çıkardığımızda elimizde olguları sıralayan ve teoriden yoksun bir açıklamalar bütünü kalır. Bu bakımdan ümrân ilmi, özcü ve düalist karakteri sayesinde İslam metafizik geleneklerine bağlanır. Öyle görünüyor ki bu teorinin alternatif düşünce imkânı barındırması da bilhassa ruhun akli bir cevher olduğu kabulüne dayalı düalist yönüdür. Zira özcülüğe yönelik çağdaş eleştirileri göz önünde bulundurarak mahiyet kavramını yeniden yorumlamak belki mümkündür. Hatta toplumsal varlık söz konusu olduğunda İbn Haldûn'un bedevi ve hadari ümrânın oldukça çeşitli taayyünlerini içerecek bir mahiyet tespiti yaptığı söylenebilir. Halifeler dönemindeki devletin yapısını, diğer mülklerden ayrıştırması onun, insani eylemi üreten süreçlerin değişmesiyle tahlile yeni unsurlar katmaya açık olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte İbn Haldûn ümrandaki olguların fasıllarını tespitinde hassastır ve bu fasılların değişmeyeceğinde oldukça iddialıdır. Zira ümrânın durumlarına ilişkin bilgilerin bilimsel bir hüviyet kazanması için tanımlayıcı özelliklerin süreklilik arz etmesi gerektiğinin farkındadır.

Diğer yandan ruhun varlığı ve akli bir cevher oluşundan vazgeçerek bilhassa İbn Haldûn'un varisi olduğu Gazzali sonrası İslam felsefesi, kelamı ve tasavvufuyla irtibat kurmak mümkün değildir. Çünkü İbn Haldûn bir bütün olarak maddi dünyanın ve insani var oluşun sadece maddeye ve insana referansla açıklanamayacağını düşünmektedir. Ona göre ne cisimler, cisim olmayan ilkelerden bağımsız var olabilir ne de insan iradesiyle meydana gelen varlık alanı, salt fiziksel süreçlere indirgenebilir. İnsani topluluklar ümrân seviyesi

10 Bu hususta ayrıntılı bir tahlil için bkz.: Türker 2006: 33-50.

bakımından ne denli farklılıklar sergilerse sergilesin insanın varlığı, bir yönüyle metafiziktir. Hatta bilen ve eyleyen özne, hayvani dürtü ve arzulara sahip olmakla birlikte esas itibarıyla metafizik bir varlıktır. Dolayısıyla doğaüstü ilkeleri yok saymak, bizzat insani varlığın imkânını reddetmek anlamına gelir. Onun münhasıran metafizik disiplinine yönelik eleştirileri, insani bir olgunun açıklanmasında metafizik ilkelere başvurmaya reddetme amacı gütmeyiz; metafizik ilkelerle irtibatın bilimsel bir nesnellığe ulaşamayacağını, zira aynı tecrübenin bütün insan fertleri arasında ortaklaşa yaşanmadığını gösterme amacını güder. İbn Haldûn'un ısrarcı olduğu tutum, insani olguların açıklanmasında takip edilen yöntemin nesnel ve genel geçer olması gerektiğidir.

Kaynakça

- Alatas, S. F. (2006). A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology for the South. *Current Sociology*, 54(3), 397-411.
- Alatas, S. F. (2006). A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies. *Comparative Civilizations Review*, 29, 29-51.
- Arslan, A. (1997). İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası (s. 81-83, 437-452). Ankara: Vadi Yayınları
- Fârâbi. (2008). *Kitâbu'l-Burhân* (s. 48-51). (Ö. Türker, Ö. M. Alper, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Görgün, T. (t.y.). İbn Haldûn, Görüşleri. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (c. XIX, s. 543-55).
- İbn Haldûn. (1996). *Mukaddime*. (Derviş el-Cüveydi, Nşr.) Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Sinâ. (2006). Mantığa Giriş. Ö. Türker (Çev.), *Kitâbu's-Şifâ* içinde (s. 5-9). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sinâ. (2006). İkinci Analitikler. Ö. Türker (Çev.), *Kitâbu's-Şifâ* içinde (s. 201-209). İstanbul: Litera Yayınları.
- Korkut, Ş. (2006). İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 115-140.

- Mahdi, M. (1964).** *Ibn Khaldûn's Philosophy of History* (s. 63-131). Chicago: The University of Chicago.
- Tomar, C. (t.y.).** İbn Haldûn, Literatür. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (c. XX, s. 8-12).
- Türker, Ö. (2008).** The Perception of Rational Science in Muqaddima: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory. *Asian Journal of Social Science*, 26, 471-72.
- Türker, Ö. (2006).** Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, 33-50.

Tahayyül Kavramında İbn Sînâcî Dönüşümler

Mehmet Zahit Tiryaki

*"Tahayyül bilgidен daha önemlidir.
Çünkü bilgi şimdi bilip anladıklarımızla sınırlıdır.
Oysa tahayyül bütün dünyayı ve bilinip anlaşılabacak her şeyi kuşatır."*
(Albert Einstein)

*"Zâhîdâ ayık dururken anlamazsın sen bizi
Cür'âyı sâftı içip mestân olan anlar bizi"*
(Niyâzi-i Mısri)

Giriş

Rivayete göre Van Gogh, bir süredir yaşamakta olduğu taşra hayatını terk edip Paris'e gittiğinde orada devrin hâkim resim yapma tarzıyla karşılaşır. İlk başta kendisinin resimle ilgili önceki çabalarını boşa gitmiş görür ve bir parça umutsuzluğa düşer. Onu umutsuzluğa düşüren bu hâkim resim yapma tarzına, dönemin bir başka ünlü ressamı olarak Georges Seurat'ın tavrında şahit oluruz. O'na göre, resimde bireysellik gizlenmeli ve resim, mimari sanatı gibi dakik, hendesi bir sanat olmalıdır. Seurat, resim sanatının tıpkı bir bilim gibi düşünülebilmesinin yolunun sanatçının bir şeyin zatını değil, cevherini araması durumunda gerçekleşeceğini söyler. Bir yoruma göre Seurat bunu Eflatun felsefesinden alıp sanatına uyarlamıştır: Şeylerde soyut bir cevher var kabul etmek ve bu cevherin tikel her bir şeyde tahakkuk ettiğini düşünmek. Mesela Seurat'a göre hüznü resmetmek istediğimizde

ressamın çizgileri aşağıya doğru resmetmesi, resimde soğuk tonların çoğunlukta olması, loş, kara, karanlık, kapalı renklerin yaygın olması gerekir. Zira hüznün cevherini bunlar temsil eder. Van Gogh ise buna karşılık resim sanatı esasta bireyin duyularıyla algıladığı şeyin bir yorumu, bir ifadesi olduğu müddetçe onu salt bir ilim olarak görmenin mümkün olmayacağını düşünür. Onun şu sözü tam da bu bağlamda anlam kazanır: “Buz gibi bir düzenin bana tahakküm etmesine asla müsamaha göstermeyeceğim! Ben eşyayı kendi mizacıma ve kişiliğime özgü bir şekilde ifade etmeye alıştım... Şeyleri benim kendilerine baktığım şekilde resmetmeyi seviyorum...”

Esasında burada özel olarak resim sanatı ile ilgili gibi gözüken problem, öznellik ile nesnellik, özellik ile genellik, tümellik ile tikkellik, zorunluluk ile özgürlük, sabitlik ile değişkenlik gibi ayrımlar bağlamında düşünce tarihi boyunca insanları meşgul eden en temel tartışma alanlarına gönderme yapar niteliktedir. Bu problem bir başka açıdan şeylerin insanlardan bağımsız kendinde varlıkları ile onların zaman ve mekan şartlarıyla kuşatılmış insanların öznel ve bireysel deneyimlerine konu olmaları arasındaki ilişki olarak da ifade edilebilir. Felsefe tarihinin klasik ve klasik sonrası dönemleri boyunca insan zihninin dış dünyadaki nesnel gerçekliğin basit bir idrak edicisi olduğu kabulü ile insan zihninin dış dünyadaki nesnel gerçekliğin bizzat kurucusu olduğu kabulü arasında bir salınım görülür. Şeyler insanın öznel ve bireysel deneyiminden bağımsız var oldukları için her ne kadar insanın şeylere ilişkin öznel deneyiminin gerçeklik düzleminde şeyin hakikatini var kıldığı keskin bir şekilde savunulamayacak olsa da şeylerin kendilerini farklı öznel deneyimlerine farklı şekillerde açmaları söz konusudur. Bu durumda öznellik, özgürlük ve bireysellik daha çok tekil insani deneyimde ortaya çıkan bir şey olarak gözüktür. İşaret edilen gerilimler arasındaki ilişki bağlamında akıl gerek sadece insandan bağımsız verili dış gerçekliğin salt idrak edicisi olarak görüldüğünde olsun gerek verili gerçekliğin kurucusu olarak görüldüğünde olsun her halükarda nesnelliğin ve ortaklığın zemini olarak görülmektedir. Buna karşılık insan zihninin tahayyül başta olmak üzere duyuy

ile akıl arasındaki diğer etkinlikleri öznelliğin ve farklılığın zemini olarak göze çarpmaktadır.

Klasik ve sonrası dönemde tahayyül gücü bağlamındaki tartışmalar da yukarıda işaret edilen duyuşsal ve bedensel alandaki parçalılık, farklılık ve bireysellik ile akli alandaki basitlik, ortaklık ve genellik arasındaki gerilim alanlarına işaret etmesi bakımından önemli gözüktür. Bu tartışmalarda muhayyile çeşitliliği; idrak edip muhafaza eden, onları kendinde yeniden üreten ve bir kavramla ilişkilendiren bir güç olarak gözüktür. Dolayısıyla bilgi edinme sürecinde duyu pasif görünürken; muhayyile yeniden üretim yönüne atıfla söylemek gerekirse aktif bir rol üstlenmiş olur. Bu tartışmalarda muhayyilenin duyu verilerinden aldığı çeşitlilik, bu çeşitliliği işlemesi, bu çeşitlilikten sonra edinilen temsilin yeniden üretilmesi, çeşitliliğin belirli bir zaman ve mekanda oluşu, muhayyilenin çeşitliliği tutması, müdrikenin ise senteze giderek bu çeşitliliği bir kural ve genel kavram altına sokması, muhayyilenin belirli bir zaman ve mekandaki sentezinin tüm zaman ve mekanlarda geçerli olmaması, bunun bilen öznenin nesneyi her idrakinde yeniden yaratıma ve dolayısıyla öznelliğe kapı aralanması, öznenin yokluğu durumunda nesnenin varlığının nesneye ilişkin bilginin garantisi olmadığı, nesnenin kendisinin olmasa da bilgisinin öznenin inşasına bağlı olması gibi konular önemli problemler olarak göze çarpar.

Problemin hem klasik hem klasik sonrası görünüşleri bağlamında temel tartışma alanı gerçeklikle ilişkimizin nerede olup bittiğiyle, bu sürecin nesnellik ve öznelliğiyle ilgili gözükmektedir. Harici nesnelerin idrak edilmesi söz konusu olduğunda nesnenin anlamı bizzat nesnelerde mevcuttur da biz onları hiçbir işlemden geçirmeksizin mi idrak ediyoruz? Yoksa idrak ettiklerimiz zihnimizde ve tabii olarak idrak eden herkesin zihninde belirli bazı işlemlerden geçerek mi bize gelmektedir? Aynı durum insanın hareket ve eylemleri için de söz konusudur. İnsanlar ahlaklıklarını gerçekleştirirken standart ve ortak davranış kalıplarına göre mutlak bir nesnellik içinde mi davranmaktadırlar? Yoksa belirli bir nesnellik zemininde davranmakla birlikte tahayyül güçleri sayesinde kendilerine özgü

hareket ve eylemleri gerçekleştirebildikleri bir öznellik de söz konusu mudur? Bu yazıda, işaret edilen öznellik-nesnellik bağlamı çerçevesinde tahayyülün, İbn Sînâ'nın son halkasını oluşturduğu döneme kadarki felsefe tarihi bağlamındaki durumu söz konusu edilecektir.

Duyu ile Akıl Arasında: *Phantasia*nın İbn Sînâ Öncesi Görünümleri

Felsefe tarihindeki temel kabullerden ve ana akım ayrışmalardan da anlaşıldığı üzere, tasnifler farklılaşsa da genel olarak duyulur ve akledilir olmak üzere en temel iki varlık alanının olduğu ve bu iki alanın insanın duyuşal ve akli bilgisinin zeminini teşkil ettiği kabul edilir. Klasik felsefi anlayışta bu alanlardan akledilir olan, tümelin, genelin, ortaklığın, cevhere taalluk eden mücerret mahiyetin alanına tekabül eder. Duyulur alan ise, mahiyetlerin maddileşip bireyselleşerek belirli bir zaman ve mekanda tahakkuk ettikleri, haricte mevcut fertler haline geldikleri, bir diğer ifadeyle, mahiyetin maddeye, maddenin çeşitli arazlarına, lazımlarına ve eklentilerine bitişmesiyle farklılaşmanın gerçekleştiği alandır. Burası ise ilkinin aksine, tikele, özele, farklılığa, araza taalluk eden duyuşal alana tekabül etmektedir. Buradaki tasvirin özellikle klasik felsefi düşüncedeki saf akli ve saf maddi alem arasındaki keskin ayrım dikkate alındığında metafiziğe, idrake ve harekete ilişkin bazı sonuçları vardır. Klasik sudur teorisindeki şemanın en tepesindeki saf akıl ve gayrı maddi bir varlık olarak Tanrı ile maddi alem arasındaki ilişki, kendileri de gayrı maddi olan ayırık akıllar ve nefisler üzerinden kurulmaktadır. Bu akıl ve nefisler, maddi, mücerret mahiyetlerden ibaret olmayan, zamanın, mekanın, ferdin, şahsın, maddenin, maddenin eklentilerinin devrede olduğu bir alanın aracı idarecileri olarak görülürler. Üst bir mertebede kurgulanan bu Akıl ve akıllar daha aşağıda ve değersiz olduğu düşünülen alemin değersizliğiyle nasıl irtibatlandırılıp o alemin müdebbiri haline getirilecektir? Oluş-bozuluşa uğramayan, akletmesine değişkenliğin ilişemediği, bulaşmadığı İlk Akıl bu işleyişi nasıl idare edecektir?

Sorularda zımnen işaret edilen farklı tavırlar geliştiren klasik yaklaşımın İbn Sînâ'nın da ait olduğu kanadı, bu irtibatı akli alem ile cismani alem arasında düşündükleri semavi nefsin tahayyül ve tevehhüm işlevleri aracılığı ile sağlamaya çalışır.

Problemin insan idraki ve hareketiyle ilgili yönleri de burada işaret edilenden çok farklı değildir. Zira insanın da bir akli bir de bedensel-duyusal yönü bulunmaktadır. Cismani nitelikteki insan bedeninin zaman, mekan, şahıs ve fertle irtibatlı idrak ve hareketleri, fiilleri, eylemleri söz konusudur. Hareket, eylem ve fiil ise soyut akıl ve mahiyet alanının değil; duyusal alanın temel unsurlarıdır. Klasik yaklaşımda ortaya konulan bilgi ve ahlâk ideali, insanın idrak ve hareketlerine, eylemlerine yön veren temel unsurun duyuyu değil akıl olması, insanın diğer güç ve güdülerinin değil de aklının buyruklarının istikametinde gitmesi durumunda gerçek bilgiye ulaşış ahlâki bir varlık olacağı ve ebedi mutluluğa ulaşacağı şeklindedir. Fakat insanın idrak ve hareketlerinde, şahıs, ferdiyet, tikellik, zaman ve mekan gibi boyutlar da bulunmaktadır. Sabit olan, filozofların sistemince değişiklikten beri olan aklın, her an değişmekte olanla, oluş-bozuluşa uğrayanla irtibatı nasıl kurulacaktır? Değişmez sabiteleri, ilkeleri olan bir unsurla, yani akılla, değişen, fiiller ve eylemler çeşitliliği barındıran bir alemin idaresi nasıl olacaktır? İnsan hareket ve eylemlerine ilişkin bir ahlâki çerçevede bedeninin ve dolayısıyla başta tahayyül olmak üzere diğer bedensel güçlerin hareket ve yetkinleşmedeki işlevselliğine mi vurgu yapacak; yoksa yetkinleşmek için nefsin bedenden ve dolayısıyla tahayyül ve diğer bedensel güçlerden mutlak bağımsızlığını mı öngörecektir? İnsanın duyusal ve akli yönüne ilişkin bu ve benzeri sorular etrafında süregelen tartışma, klasik görünümleri bir yana, felsefe tarihinin sonraki dönemleri boyunca da çeşitli filozoflar arasındaki yaklaşım farklılıklarına gerekçe teşkil etmektedir. İlk Aklın ve akılların oluş-bozuluşa uğrayan alemin idare etmelerine dair ortaya çıkan durumun, sorulardan anlaşıldığı üzere, insan aklının oluş-bozuluşa uğrayan hareketlerin sahibi bedeni idare etmeleriyle ilgili olarak da ortaya çıktığı ve aklın bedeni tedbir ve idare etme vasıtası olarak insani nefsin devreye sokuldu-

ğu görülmektedir. Bu noktada nefsin bir adım ötesinde hem semavi nefslerde hem de insani nefslerde başvurulana mekanizma ise iç duylara, özellikle de mütehayyile/tahayyül, müfekkire/fikir ve ve-him/tevehhüm güçlerine ilişkin geliştirilen kavrayıştır. Bu güçlerin hem semavi nefslerin hem de insani nefslerin idrak ve hareketlerinde saf akli olan ile saf maddi olan arasındaki irtibatı sağlayan güçler olarak düşünüldükleri görülmektedir. İç duylar teorisi, temelde farklı olmakla birlikte kökenini Aristoteles'in görüşünden alan fakat sıklıkla Eflatuncu kavramlarla tadil edilen bir teoridir (Harvey, 1975, s. 32). İç duylar teorisinin merkezinde ise bütün insani bilme etkinliği için merkezi bir rolü olan *phantasia* bulunur (Watson, 1988a, s. 27). *Phantasia* ya da İbn Sinâ'da ulaştığı haliyle mütehayyile/tahayyül özelinde iç duyların dış duyu ve akıl ile ilişkisi tarihsel olarak da filozofları ilgilendiren bir mesele olmuştur. Tahayyül kimi zaman kendileriyle olan farklılıklarını muhafaza ederek duyu ile akıl arasındaki aracı bir güç olarak hizmet etmiş, kimi zaman da duyu ve aklın baskısından kurtulmaya çalışmıştır. Bu itibarla tahayyül karşıt yönlerle çekilen iki ata koşumlanmış gibidir. Bir iç duyu olarak tahayyül insani bilme etkinliği sürecinin, ilksel tikel duyum ile nihai tümel akletme arasında konumlandırılmış zorunlu bir parçasıdır (Ivry, 2006, s. 667-668; Harvey, 1975, s. 49).

Temel tartışma alanını ister nefs-beden veya duyu-akıl ilişkisi şeklinde vaz edelim ister bedensel ve duysal bir güç olarak tahayyül ile akıl arasındaki gerilim şeklinde vaz edelim her halükarda problem geniş bir tarihsel arka plana sahiptir. Problemin, duyu-akıl ilişkisi ile irtibatı bağlamında *phantasiadan* tahayyüle, tahayyülden *imaginationa* uzanan neredeyse felsefe tarihiyle yaşıt uzun bir geçmişi vardır. *Phantasia-tahayyül-imaginatio-imaginationun* bu uzun tarihinde Eflatun (ö. MÖ. 347), Aristoteles (ö. MÖ. 322), Stoacılar, Plotinus (ö. 260) ve Yeni-Eflatuncular, Fârâbi (ö. 950), İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Sinâ (ö. 1037), Gazâlî (1111), Sühreverdi (ö. 1191), İbn Rüşt (ö. 1198), Maimonides (ö. 1204), Fahreddin er-Râzi (ö. 1210), İbn Arabî (ö. 1240), Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), Thomas Aquinas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280), Roger Ba-

con (ö. 1292) gibi isim ve akımların katkısı bulunmaktadır. Tahayyül başta olmak üzere işaret edilen güç ya da tarihsel olarak aldıkları farklı adlandırmalara atıfla konuşmamız gerekirse güçler grubunun akılla ilişkisi, akıl karşısında ona/onlara verilen değer, söz konusu tarih boyunca inişli-çıkışlı bir seyir takip etmiştir.

Batı düşüncesi tarihinde *phantasia-imagination* üzerine düşünme biçimlerinin ilk örneğini teşkil eden Eflatun (ö. MÖ. 347) bu bağlamda temel problemlerin kendisine kadar uzandığı bir isimdir. Eflatun'da, Aristoteles ve özellikle sonrasındaki süreçte gözükken iç duyular başlığı altında bir tasvir bulunmamaktadır. Duyusal ve bedensel güçlerin, akli ve nefsanî güçler karşısında ikincil bir yer teşkil ettiği Eflatuncu sistemde *phantasia* terimi ilk kez Devlet, Theaetetus ve Sofist gibi orta dönem diyaloglarında görülür. *Phantasia*nın terim olarak olmasa da işlev olarak gözüktüğü iki diyalog ise Philebus ve Timaeus'tur (Watson, 1988a, s. 1-13). Duyulur ve akli alemler arasındaki ayrımın son derece merkezi olduğu Eflatun'da özü itibarıyla maddi ve duyusal alanla ilişkili olan *phantasia*nın gayri maddi idealara ilişkin bilgi veremeyeceği düşünülür ve bu yüzden büyük oranda olumsuzlanır. Bu olumsuzluk sadece bilgi söz konusu olduğunda değil davranış, duygu, eylem gibi durumlarda da ortaya çıkar. *Phantasiya*ya verilen değer Eflatun'un diyalogları boyunca değişiklik arzetsen de ruh-beden düalizminin Eflatun'da tam olarak aşılammış olması, *phantasia*nın yeri noktasında hep bir kuşkuyla neden olur (Watson, 1988a, s. 1-14; Silverman, 1991, s. 123-147; Watson, 1988b, s. 208-214). Fakat duyusal ve bedensel olana yönelik Eflatuncu standart olumsuz bakışa rağmen Plotinus ve sonrasındaki Yeni-Eflatuncu geleneğin Aristotelesçi *phantasia* kavramı üzerinde dönüşümler yaparken dikkate aldıkları en temel figür Eflatun'dur.

Aristoteles (ö. MÖ. 322) ise, Eflatun'un bu bağlamdaki teorilerini eleştirmektedir. O, duygu-akıl, sabit-değişken, maddi olan-gayri maddi olan, gerçeklik-deneyim gibi Eflatuncu keskin ayrımlardan rahatsız olarak bu alanlar arasındaki ayrımları ve irtibatsızlığı gidermek ister. Aristoteles'te, müstakil olarak incelenen *koine aisthesis* ile *phantasia*, *dianoia* ve *mneme* olmak üzere sonrasında beşli bir

tasnifle incelenecek olan iç duyuların dördünün temelleri bulunmaktadır. Fakat *De Anima* III.3'teki temel *phantasia* incelemesine atıfla konuşmak gerekirse Aristoteles'te olmayan şey "iç duyular" adlandırmasıdır (Aristoteles, 1931, 426b8-429a9; Kemp-Fletcher, 1993, s. 559-560; Tachau, 2006, s. 16). Dolayısıyla Eflatuncu düalizmden kurtulmak isteyen Aristoteles için *phantasia* hem algıyla hem kavramla, hem duyuyla hem akılla, hem nefisle hem bedenle ilişkili bir güç olarak önemli bir imkân teşkil eder (Bundy, 1927, s. 69-73). Aristoteles'te bu üçlü yapı arasında ilişki kurulurken her birinin kendine özgü farklarına da işaret edilir ve aralarındaki sınırların bütünüyle belirsizleştirilmemesine özen gösterilir (Aristoteles, 1931, 427a17-427b26). Aristoteles, bu çabanın sonunda sonraki bütün *phantasia*-tahayyül-imagination tartışmalarının kendisine dönmek zorunda kaldığı bir çerçeveye ulaşır. Bu itibarla *phantasia* güvenilir olmayan bir bilgi kaynağı olmaktan çıkar. Fakat yukarıda işaret edilen duyu-akıl ikileminin merkeziliği Aristoteles'i duysal olanla ilişkili *phantasia* ile akli olanla ilişkili *phantasia* şeklinde ikili bir ayrıma sevkeder (Aristoteles, 1931, 434a1-10; Watson, 1988a, s. 15-38; Schofield, 1978, s. 99-129; Nussbaum, 1978, s. 221-269; Watson, 1982, s. 100-113; Vedin, 1988, s. 82-83).

*Phantasia*nın merkezi bir yer teşkil ettiği iç duyular teorisine yönelik önemli bir katkı, Eflatuncu, Aristotelesçi ve Stoacı felsefeleri çalışmış ve onlara katkı yapmış büyük bir eklektik isim olan Galen'den (MS 210'dan sonra) gelmektedir (Tachau, 2006, s. 17; Hankinson, t.y., s. 209-211). Galen'in teoriye yönelik en ciddi katkısı farklı güçleri beynin farklı kısımlarına yerleştirmesidir ki, onun iç duyular teorisinde atıf mercii haline gelmesi daha çok bu güçlerin beyindeki yeriyle ilgilidir (Tachau, 2006, s. 18; Wolfson, 1935, s. 69-72; Kemp-Fletcher, 1993, s. 560). Bu sentezle birlikte iç duyular teorisinin dayanağı Aristoteles psikolojisi ile Galen'in anatomik keşifleri olarak belirginlik kazanmış olur (Kemp-Fletcher, 1993, s. 559). Fakat Aristoteles'te olduğu gibi Galen'de de henüz dış duyu sonrası güçler "iç duyular" şeklinde adlandırılıyor değildir (Wolfson, 1935, s. 72-73).

Phantasia hakkında Eflatun ve Aristoteles tarafından geliştirilen teoriler, Stoacılık ve Yeni-Eflatunculukla gerçekleşen gelişimle birlikte sonraki dönem düşüncesinde de oldukça temel bir yer teşkil etmektedir. Bu itibarla Plotinus (ö. 260) *phantasianın* tarihsel yolculuğu içinde kesinlikle hatırlanması gereken önemli bir dönemeçtir. Plotinus ve sonrasındaki Yeni-Eflatuncu şarihlerin mevcut güçler şemasını kabul ettikleri ve daha çok *phantasianın* işlevleri üzerinde tartıştıkları görülmektedir. Aristotelesçi yönü baskın bir şarih olarak Themistius'un da *De Anima*'ya yazdığı şerhte Aristotelesçi güçler şemasını devam ettirdiği görülmektedir (Themistius, 1996, II, 54, 3-79, 21; III, 80, 3-93, 32). Plotinus'ta bu bağlamda karşımıza çıkan temel tavır, Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu geleneğe hakim olan *phantasianın* küçümsenmesine yönelik tavrın bir devamıdır. Plotinus, Aristoteles'in *phantasianın* duyumun zirvesi ve sonucu, kavramsal düşüncenin ise temeli olduğu şeklindeki iddiasını benimsemektedir. İnsani nefis bu iki alan arasında bir tür orta yol ve uğrak yeri olduğu için tahayyül eden güç insanın fiziksel hayatında zorunlu bir güçtür. Plotinus'a göre aklın bedenle ortak bir şeyi olmadığı için akıl ile duyum arasında bir iletişim noktasının olması gerekir. Bu iki alan arasındaki iletişim, *phantasia* tarafından sağlanır. *Phantasia* akıl ile duyu arasındaki bu karakterinden dolayı yarı akli bir şey olarak görülür. Fakat *phantasia* yine de akli düşünceye atfedilen birliğe bir adım daha yakın olduğu için duyu gücünden daha yüksek bir seviyededir (Bundy, 1927, s. 122-123; Warren, 1966, s. 277-280, 284; Watson, 1988a, s. 100-103; Nyvlt, 2009, s. 139, 141-143, 148). Bu durumda Yeni-Eflatuncu şarihler tarafından da kabul görerek daha sonra İbn Sînâ'da da belirgin bir biçimde yer tutacak olan duyuy-*phantasia*/tahayyül-akıl şeklindeki üçlü yapının Plotinusçu ifadesini görmüş oluruz. Bu yeni tasvire göre *phantasia* duyudan yüksekte olduğu için olumlu; akıldan aşağıda olduğu için olumsuz olmak üzere ikili bir görüntü kazanır. Buna bağlı olarak da *phantasia*, Plotinus'un müdahalesiyle duyulardan gelen etkilere açık olduğunda olumsuz olabilecek aşağı *phantasia* ile akıldan gelen etkilere açık olduğunda olumlu olabilecek yukarı *phantasia* şeklinde ikiye ayrılır (Sheppard,

1991, s. 168; Warren, 1966, s. 278-281). Dolayısıyla Plotinus ve devamındaki Yeni-Eflatuncu gelenek, *phantasiayı* sadece duyumla ilişkili görüp mutlak olarak küçümseyen standart Eflatuncu görüşü aşmış olmakla birlikte yine de onun hakkında ikili bir yaklaşım sergilemekten kurtulamaz. Çünkü Plotinus yaptığı ayrımla *phantasiaya* verebileceği en üst yeri verse de aklilik hala *phantasianın* üstünde bir şey olarak kalmaktadır. Buna bağlı olarak *phantasia* daha yüksek akıl seviyesine ulaşmamakta ve dolayısıyla *doksa* düzeyinden öteye geçememektedir.

Phantasia'nın İbn Sinâ'ya kadarki yolculuğu bakımından önemli duraklardan birisi de Yeni-Eflatuncu gelenek içinde ortaya çıkan, kiminde Aristoteles düşüncesinin kiminde ise Plotinus'un görüşlerinin baskın olduğu Aristoteles şarihleridir. Afrodisyaslı İskender (2-3. Yüzyıl), Porphyry (ö. 309), İamblichus (ö. 325), Themistius (ö. 388), Synesius (ö. 430), Plutarch (ö. 432), Syrianus (ö. 5. Yüzyılın ikinci yarısı), Proclus (ö. 485), Damascius (ö. 529), Simplicius (ö. 532'ten sonra), Olympiodorus (ö. 565'ten sonra) ve Philoponus (ö. 570) gibi isimler Plotinus'tan duyu-*phantasia*-akıl şeklindeki üçlemesini ve onun *phantasia* hakkındaki hem olumlu hem olumsuz kanaatlerini tevarüs ederler. Dolayısıyla Plotinus sonrası Yeni-Eflatunculuğun *phantasia* üzerinde tek düze, değişmeyen bir etkisi bulunmamaktadır. Eğer bir etkiden söz edilecekse bu, eklektik bazı bireysel isimlerin *phantasia* hakkındaki olumlu ya da olumsuz bireysel görüşleri üzerinden olmuş görünmektedir (Bundy, 1927, s. 131-132; Sorabji, 1976, s. 27-29; Blumenthal, 1976, s. 310-320; Sellars, 2004, s. 239-241). Plotinus'un da takipçilerinden olan Nemesis (MS. 390), Eflatuncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Galenci görüşleri telif etmeye çalıştığı kitabıyla söz konusu dönemdeki güçler hiyerarşisine yerleşiklik kazandıracaktır (Nemesis, 2008, s. 100). Fakat Galen, Plotinus ve Nemesis'un tahayyül ve diğer iç duyulara dair öğretileri Latin batıdaki ortaçağ okuyucularına 11. yüzyıldan önce doğrudan ulaşabilir olmamış; görme, iç duyular ve diğer kognitif teorilerin intikali Augustine yoluyla gerçekleşmiştir (Tachau, 2006, s. 20; Kemp-Fletcher, 1993, s. 560).

Özellikle duyuusal alanla irtibatlı yönü itibarıyla *phantasiaya* verilecek yer konusundaki çizgi Aristoteles'ten Yeni-Eflatunculuğa doğru geçişte aşağıya doğru seyrederek. Her şeyden önce Yeni-Eflatuncu şarihler, daha önce ifade edildiği üzere kendilerine özgü bir *phantasia* okuması yapmışlardır. Bu aynı zamanda, Bundy'nin, Eflatun, Plotinus ve Yeni-Eflatuncu şarihlerle irtibatlandırıp mistik okuma dediği ve temsilciliğini İbn Sînâ, İbn Rüşd, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Roger Bacon gibi isimlerin yaptığını söylediği empirik-deskriptif psikoloji geleneğinin okumasına paralel gördüğü bir okumadır (Bundy, 1927, s. 177-179). Mistik *phantasia*/tahayyül okuması, *phantasianın* daha çok üstteki akulla olan ilişkisine odaklanır ve aşağıdaki duyudan gelen etkiyi bozulma olarak görür. Bu kanattan gelen *phantasia*/tahayyül ve duyuusal olan aleyhine yönelik sözlerin kaynağında bu yaklaşım bulunmaktadır. Eflatun'a kadar uzanan bu mistik okumada karşımıza çıkan durum, özelleştirildiği takdirde *phantasianın* Aristotelesçi sistemdeki soyutlamacı işlevine yönelik bir küçümseme olarak anlaşılabilir durumdadır. Bu gruptaki kimseler *phantasiayı* duyuyla ilişkilendirerek onu yüksek müşahede için saptırıcı işlevi olabilecek bir güç olarak görürler. İamblichus gibi bazıları ise Plotinusçu iki dünya düalizmine daha yakın durarak *phantasiayı* birisi yüksek diğeri düşük iki tür olarak görüp yüksek *phantasiayı* duyuusal seviyeden mümkün olduğunca bağımsızlaştırarak kendi müşahede teorileri için kullanmak isterler. Aristoteles'in başını çektiği diğer grup ise duyuusal olanın ve dolayısıyla *phantasianın* önemine taraftardır ve bu yüzden sıklıkla Aristoteles'in "nefsin phantasmalar olmadan düşünemeyeceği" şeklindeki meşhur sözüne başvururlar.

Tahayyül başta olmak üzere genel olarak iç duyular teorisi bağlamında da İbn Sînâ'nın yakın selefleri Fârâbî (ö. 950) ile İbn Miskeveyh de (ö. 1030) büyük oranda anlatılan Aristotelesçi-Plotinusçu sentezin baskın olduğu Yeni-Eflatuncu çerçevedeki iç duyular şeması ve teorisini kullanmışlar, bu teoriye İbn Sînâ'da gördüğümüze benzer kritik müdahalelerde bulunmamışlardır (Farabi, 1985, s. 87-91; Walzer, 1962, s. 144; İbn Miskeveyh, 1987, s. 125; Marcotte, 1999, s. 41-42).

Duyu ile Akıl Arasında: İbn Sinâ'da İç Duyular ve Tahayyül

İbn Sinâ özelinde Müslüman filozoflar duyu-akıl ilişkisinde de kendilerini Aristoteles ile birlikte Yeni-Eflatuncu felsefe geleneğinin de etkisinde bulur ve bir tarafta duyunun bir tarafta aklın bulunduğu, bu iki alan arasındaki ilişkinin tahayyül ve diğer iç duyularla sağlandığı bir yapı öngörürler (Harvey, 1975, s. 61; Portelli, 1979, s. 70-71; Adamson, 2005, s. 261, 268; Alwishah, 2007, s. 96; Türker, 2010, s. 17; Black, 2010, s. 4). Buna bağlı olarak da iç duyular teorisi en kapsamlı ve detaylı haline İbn Sinâ'nın yaptığı değişikliklerle ulaşır (Black, 2007, s. 344-345). İbn Sinâ'nın iç duyular şemasında yaptığı dönüşümler büyük oranda, Eflatun'da ve özellikle Aristoteles'te *phantasia* teriminde içerilen anlamları ve fonksiyonları Yeni-Eflatuncu şarihlerle etkileşim içinde kendisinin ayırttığı veya eklediği farklı yeni güçlere atfetme bağlamında gerçekleşir. İslam düşüncesinde, en karmaşık ve sofistike iç duyular açıklamasının sahibi olarak İbn Sinâ (Black, 1993, s. 219), yukarıda ifade edilen tarihsel bağlamda kendisinden sonra iç duyular teorisi olarak yerleşecek ve uzun bir süre tedavülde kalacak olan uyarlamaya nihai halini verir. İbn Sinâ, İshak b. Huneyn'e atfedilen Aristoteles'in *De Anima şerhi*, İskender'in *De Anima* ile *De Intellectu* isimli eserleri, yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen *Esulucya* bağlamında tedavülde olan Plotinus'un *Enneadlar*'da ifadesini bulan düşünceleri ve Themistius'un *De Anima şerhi* gibi metinler aracılığıyla kendisinden önceki *phantasia* tartışmaları geleneğiyle ilişkiye geçer (Davidson, 1992, s. 8-9; Frank, 1958-59, s. 231-237; Ivry, 2001, s. 6-61; Alwishah, 2007, s. 14). Özellikle *phantasia* yorumu bağlamında Yeni-Eflatuncu düşüncenin bir arka plan olarak oldukça güçlü olduğu İbn Sinâ felsefesinin iç duyular teorisi bağlamında aralarında senteze gittiği diğer düşünce unsurları ise, güçlerin işlevlerini kalbe ve dolayısıyla hayvani nefse izafe eden Aristoteles ile bu işlevleri beyne ve dolayısıyla natik nefse izafe eden Galenci (ö. 170) düşüncedir (Harvey, 1975, s. 21; Hall, 2004, s. 72, 80; Tachau, 2006, s. 26).

İbn Sînâcı şemada beş temel iç duyu şu şekilde sıralanır: 1. Hiss-i müşterek 2. Hayal/musavvire 3. Mütéhayyile-müfekkire 4. Vehim 5. Hafıza. Hiss-i müşterek, beynin ön boşluğuna yerleştirilmiş, beş duyuda izlenimi oluşup kendisine getirilmiş bütün suretleri zatı gereği kabul eden güç olarak tanımlanır. Hayal/musavvire ise, beynin ön boşluğunun sonuna yerleştirilmiş, kendisinden önceki hissi müstereğin beş tikel duyudan kendisine getirdiği şeyleri muhafaza eden, duyulur şeylerin yok olmasından sonra bile onların suretlerinin kendisinde kaldığı güçtür. İbn Sînâ hayalden sonra hayvani nefse kıyasla mütéhayyile/tahayyül, insani nefse kıyasla müfekkire olarak isimlendirilen bir güç daha olduğunu söyler. Bu güç, beynin orta boşluğundaki kurtçuğa yerleştirilmiştir. Bu gücün vazifesi, iradeye göre hayaldeki bazı şeyleri birbiriyle birleştirmek ve birbirlerinden ayırtırmaktır. Vehim, beynin orta boşluğunun sonunda yerleştirilmiş olup, duyulur tikel şeylerde mevcut, duyulur olmayan manaları idrak eden güçtür. Bu da aynı şekilde tahayyül edilen şeylerin birleştirme ve ayırtılmasında tasarruf eden güce benzer. Hafıza/zakire ise, beynin son boşluğuna yerleştirilmiş olup vehim gücünün idrak ettiği, duyulur tikel şeylerde mevcut duyulur olmayan manaları muhafaza eden güçtür (İbn Sînâ, 1959, s. 43-45). Yeni çerçeveye göre öncelikle fizikçilerin ve tıpçıların tasnifinde yer almayan, Aristoteles'te iç duyular adlandırması olmaksızın tek başına incelenen bir güç olarak *koine aisthesis*, *hiss-i müşterek* olarak ilk sıraya yerleşmiştir. Aristoteles ve tıpçıların birlikte yer verdikleri *phantasia* gücünün işlevlerinden bir kısmı *hayal* ya da *musavvire* olarak anılan güce devredilmiştir. İbn Sînâ öncesi tasnifteki *dianoia*, *müfekkire* olarak şemadaki yerini muhafaza etmiştir. Fakat Aristoteles'in *phantasia*ya atfettiği işlevlerden bir kısmı *müfekkire*yle aynı düzeyde bir güç olarak şemaya eklenmiş *mütéhayyile/tahayyül* gücüne atfedilmiştir. *Vehim* gücü ise İbn Sînâ'nın iç duyular teorisine en ciddi katkısı olarak şemaya dahil edilmiştir. Son olarak ise *mneme*, *hafıza* ya da *zakire* olarak anılan güç aracılığıyla şemadaki yerini korumuştur. Aşağıdaki şekil bu dönüşümü göstermektedir:

Aristsoteles	İbn-i Sina	
Kolne aisthesis	→	Hissi müşterek
Phantasia	→	Hayal/Musavvire
	→	Mütehayyile Müfekkire
Dianoia	→	↑
---		Vehim gücü
Mneme	→	Hafıza

İbn Sinâ'nın iç duyular arasındaki farklılıkları belirginleştirmek noktasında kullandığı iki kriter bu yazının başında ifade edilen öznellik-nesnellik bağlamında oldukça önemli bir noktaya işaret eder. Nihai noktada tek bir kritere irca edilebilecek olan bu kriterlerden birisi, iç duyuların bazılarında sadece idrak, bazılarında ise idrakle beraber fiil de olduğu şeklindeki ayrımdır. Kriterlerin ikincisi ise, kimi güçlerin sadece idrak ve muhafaza edici, kimilerinin ise aynı zamanda işlem yapıcı oldukları şeklindeki ayrımdır. Buna göre İbn Sinâcı beşli iç duyular şemasında, beş dış duyudan gelen veriyi kendinde algılayan ve muhafaza eden ilk sıradaki hissi müşterek ile mütehayyile-tahayyül/müfekkire ve vehim güçlerinin işlemlerinden sonra vehmin algıladığı manaları kendinde depolayan son sıradaki hafıza gücü sadece muhafaza edici olup işlem yapmayan güçler olarak görülür. Buna karşılık, mütehayyile-tahayyül/müfekkire ve vehim güçleri ise gerek kendilerinde hem idrakin hem de fiilin olduğu güçler olmaları açısından gerekse de hem idrak edip muhafaza eden hem de işlem yapan güçler olmaları açısından aktif bir rol icra ederler (İbn Sinâ, 1985, s. 200-201; İbn Sinâ, 1996, s. 78-79).

Phantasiada İbn Sînâcî Dönüşümün İlk Yönü: Hayal ve Mütéhayyile Ayrımı

İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *phantasia*'sından tahayyüle doğru evrilen süreçte yaptığı önemli değişikliklerden birisi onun *phantasiada* birlikte içerilen işlevleri hayal gücü ile mütéhayyile gücüne ayırıştırması bağlamında ortaya çıkar. Zira bu iki güç İbn Sînâ'nın iç duyular şemasına yaptığı müdahalenin en belirgin bir biçimde gözlemlendiği güçleri teşkil ederler. İbn Sînâ bazı ilk dönem eserlerinde hayal ile mütéhayyileyi birbirinin yerine kullanır. Fakat işaret edilen gücün hayal mi mütéhayyile mi olduğu bağlamdan ve gücün işlevinden çıkarılabilecek durumdadır. Özellikle işlevleri ve akılla ilişkisi hakkındaki tartışmaların bizzat kendisiyle irtibatlı olduğu gücün mütéhayyile olması bu tür durumlarda tercih yapmamızı kolaylaştırır. Zaten hayal, hiss-i müşterekten gelen duyulur suretlerin kendisinde depolandığı bir güç olmaktan öte bir işlevi olmayan, muhafaza edici güçlerden birisidir. Bu bağlamda işaret edilmelidir ki, Aristoteles'in *phantasia* diyerek atıf yaptığı güç, İbn Sînâcî iç duyular şemasında sadece hayale değil aynı zamanda mütéhayyileye de tekabül etmektedir. Aslında Aristoteles *phantasia* gücü ile en olgun haline İbn Sînâ'da ulaşan bütün bir iç duyular şemasındaki güçlerden birkaçına birden (hayal, mütéhayyile, vehim) gönderme yapmaktadır. Nitekim İshak b. Huneyn'in *De Anima* çevirisinde *phantasianın* tevehhüm olarak karşılanması da bununla ilgilidir. Ayrıca bu durum İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *De Anima*'sına yazdığı notlardan ibaret olan *et-Ta'likât*'da da bizzat kendisi tarafından ifade edilmektedir: "Aristoteles, bu gücü vehim, fikir (müfekkire) gibi etkin (fail) güçler ile musavvira, müzekkira gibi koruyucu (hafıza) güçlere ayrılan tahayyül adı altında toplamıştır..." (İbn Sînâ, t.y., s. 168). Dolayısıyla İbn Sînâ'ya özellikle İbn Rüşd ve Thomas Aquinas tarafından yöneltilen Aristoteles'te bizzat olmayan bir gücü sisteme neden dahil ettiğine yönelik eleştiriler de biraz bununla alakalıdır. Aslında İbn Sînâ Aristoteles'te hiç olmayan bir şeyi sisteme eklemekten ziyade, san-ki Aristoteles'te sunulduğu haliyle İbn Sînâ'ya oranla epey karışık

duran tasvire netlik kazandırmış; *De Anima*, III.3'te Aristoteles'in bizzat kendisinin yapmaya çalıştığı şekilde güçler arasındaki ayrımı belirginleştirmeye çalışmış gözükmektedir.

İbn Sinâ hayal ile mütehayyile arasındaki farklılığı ilk olarak bir ıstılah farklılığı şeklinde görür (İbn Sinâ, 1959, s. 165). Başka bir yerde ise bu ıstılah farklılığını bir adım daha ileri taşır: Mütehayyile gücü ile hayal gücü arasındaki fark, hayalde ancak duyudan alınan şeyin bulunması, mütehayyilenin ise bizzat algılanmamış ve asla da algılanmayacak olan suretleri birleştirmesi (*terkip*), ayrıştırması (*tafsil*) ve meydana getirmesidir (*ihdas*). Mesela uçan insan, yarısı insan yarısı ağaç olan şahıs gibi örnekler böyledir (İbn Sinâ, 1984, s. 93-94).

İbn Sinâ'nın iki güç arasındaki farkı belirginleştirme çabasına başka bir yerde bir daha rastlarız. Buna göre hayal, duyulur suretlerden kendisine geleni alan veya muhafaza eden güçtür. Mütehayyile ise hayalde depolanan şeyler üzerinde tasarruf eder. Bu gücün tasarrufu da birleştirmek ve ayrıştırmak (*terkip* ve *tafsil*), hayaldeki suretleri duyudan geldiği şekle göre olan suretler ile uçan insan, zümrüt dağ gibi onlardan farklı olan suretler şeklinde tahayyül etmektir. Oysa hayal ancak duyunun getirdiğini alır (İbn Sinâ, 1993, s. 96). İbn Sinâ *Burhan* III.5'te de hayalden bahsettiği zaman sadece hayal terimini ve onun türevlerini kullanmakta ve hayalden teknik anlamıyla sınırlı olarak bahsetmektedir. Bu anlam, hayalin daha aşağı, pasif hayal ya da temsil edici güce işaret ettiği IV.10'da da kullanılır ve ondan *eş-Şifa: en-Nefs'*te ifade edildiği gibi hiss-i müşterek tarafından birleştirilmiş duyu verilerinin deposu olan ve gerekli görüldüğünde bu birleştirilmiş suretleri diğer güçlerin kullanımına yeniden sunan güç olarak bahsedilir. İbn Sinâ'nın mütehayyile/müfekkire özel adıyla andığı güç ise, daha yüksek, aktif, bölmeye, yeniden birleştirmeye, suretleri kullanmaya ve böylece modern anlamıyla hayal etme kabiliyeti olan bir güç olarak şemada yer alır (Hall, 1979, s. 63-64). Bu ayrımlar neticesinde İbn Sinâ'nın hayal ve mütehayyile güçlerini özdeşleştirip özdeşleştirmede ya da normalde hayal gücünün bir işlevi olan suretleri muhafaza etme ve hatırlama fonksiyonunun

aynı zamanda daha önce özel olarak bu suretler üzerinde işlem yapmakla ilişkilendirilmiş mütehayyile gücüne de atfedilip atfedilmediği sorusu olumsuz olarak cevaplandırılmak durumundadır. Netice itibarıyla İbn Sînâcî şemada hayal ile mütehayyile güçlerinin aynı olmadığı, mütehayyile gücüne suretleri birleştirip ayırtırmak gibi ayrıcalıklı bir işlev de yüklendiği görülür (Portelli, 1979, s. 61-62). İbn Sînâ ile ilgili çağdaş literatürde görülen kısmi karışıklık biraz da “imagination” teriminin, hem hayal gücüne (*representation*) hem de mütehayyile gücüne (*imagination*) atıf yapmak için kullanılmasından kaynaklanmaktadır (Portelli, 1979, s. 39-40).

Bu noktada mütehayyile düzleminde hem duyunun getirdiği şekliyle sureti tahayyül etmek hem de duyu o şekilde getirmese bile, duyusal düzlemde daha önce mevcut olmamış terkipler yaparak onları tahayyül etmek şeklindeki ikili ayrım bazı bakımlardan önem arz etmektedir. İlk olarak, hayal ve mütehayyile arasındaki ayrımla gerçekleşen iç duyulardaki çoğalmanın Aristotelesçi *phantasianın* temelini oluşturan şeye yönelik bir düzeltme olduğu söylenebilir. Zira Aristoteles’in *De Anima* III.3’te *phantasia* bölümünün altında incelediği meseleler, Aristotelesçi kavramın bütüncül bir açıklamasını vermeyi zorlaştırmaktaydı. Eğer suret ve manaları dış dünyadan almak ve korumak gibi temel bir algısal mesele için özel bir güç belirlenip bu suretleri yaratıcı bir şekilde kullanmak için o güce daha ileri bir özgürlük sunulursa, depolanan algıların gerçek karakterini garantiye almak için hiçbir mekanizma olmayacaktı. İbn Sînâ ise, suretler üzerinde rekabet eden işlemleri farklı güçlere ayırarak Aristotelesçi açıklama içindeki bazı gerilimleri bertaraf edebilmiştir (Black, t.y., s. 6-8; Pormann, 2013, s. 103).

İbn Sînâ’daki hayal-mütehayyile ayrımının bir diğer katkısı şemaya hayal gücünün eklenmesiyle duyu ile tahayyül arasındaki ayrımın daha net bir şekilde vurgulanması durumunda görülür. Zira Aristoteles bir taraftan *phantasiayı* duyu neticesinde ortaya çıkan bir şey görüp onu duyuyla aynı gören bir tavır takınırken; bir taraftan da *phantasianın* duyu ya da algı olmadığını söylemektedir. Bu durumda da aynı nesneyi paylaşan duyu algısı ile *phantasianın* farklı

rol ve kapasitelere sahip olmasının nasıl mümkün olacağı problemi ortaya çıkmaktadır. İskender, Themistius, Philoponus gibi Aristoteles'in tutumunu onaylayan çoğu antik şarihine aksine İbn Sinâ bu tutarsızlığı hayal/musavvire gibi aracı bir gücü devreye sokarak giderme girişiminde bulunur. Bu güç, nedensel olarak duyu algısıyla ilişkili olup aynı zamanda duyulur nesneden dönüştürülen ve hala onun izini taşıyan soyutlanmış nesneyi mütehayyile gücüne sunma kapasitesine de sahiptir. Bu yüzden bu gücün fonksiyonu sayesinde biz artık duyulur nesneyi aracısız duyumun bir sonucu olarak mevcut olan bir nesne olarak değil, daha ziyade mütehayyile ve ve-him gibi daha ileri güçlerin kullanımına hazır temsil edilmiş bir nesne olarak algılarız. Netice olarak İbn Sinâ, Aristoteles'te *phantasiaya* atfedilen algılanabilir fonksiyonlardan bazılarını hayal/musavvire gücüne bazılarını ise mütehayyileye atfeder. Aristoteles'te *phantasianın* i. Algılanan şeyleri yorumlamak, ii. Nesneyi belirli türde bir şey olarak temsil etmek, iii. Algılanabilir formu birleştirip ayırmak şeklinde üç işlevi bulunmaktaydı. İbn Sinâ ise, Aristoteles'in *phantasia* görüşündeki bu üç fonksiyonu kabul etmekle birlikte bu üç fonksiyonu iki farklı güce atfetmektedir. Daha açık bir ifadeyle İbn Sinâ i ve ii'yi, yani algılanan şeyleri yorumlama ile nesneyi belirli türde bir şey olarak temsil etme işlevlerini hayal/musavvire gücüne; iii'yi, yani algılanabilir formu birleştirip ayırma işlevini ise mütehayyile gücüne ait görmektedir (Alwishah, 2007, s. 99-100).

Görüldüğü üzere İbn Sinâ'nın Aristotelesçi *phantasiada* yaptığı dönüşüm bazen hayal gücüne bazen mütehayyileye atfedilmektedir. İbn Sinâ ana hatları itibarıyla *phantasiaya* atfedilen Eflatuncu değersizlik ve ikincillik ile Aristotelesçi değer arasında bir telife gitmeye çalışan Plotinus'a yakın durmaya çalışmaktadır. Bu durumda *phantasia* bağlamında Eflatun ile Aristoteles arasında bir denge tutturmaya çalışan Plotinus ve Yeni-Eflatuncu şarihlerin meseleyi çözümlemeleri ile İbn Sinâ'nın yorumu arasındaki ilişki nasıl kurulabilir? Hatırlayacak olursak şarihler bir taraftan da Eflatuncu oldukları için Eflatuncu geleneğin *phantasiayı* daha çok duyulur alanla ilişkili görüp küçümseme ve değersiz bulma şeklindeki tavrını, *phantasianın*

biri duyularla ilgili aşağı türü diğeri ise akledilirlerle ilgili yüksek türü arasındaki ayrımı geliştirerek aşmaya çalışıyorlardı. Bu noktada cevaplanması gereken soru *phantasia*nın iki türü arasındaki işlevsel ayrım da Yeni-Eflatuncu geleneğe aitse İbn Sinâ'nın bu noktadaki müdahalesi ne olmuştur? Öyle görünüyor ki, İbn Sinâ'nın asıl katkısının doğrudan şu ya da bu gücün eklenmesi ile değil, kendine kadarki düşüncede mevcut olmakla birlikte tek bir güce atfedilen farklı işlevleri sistematik bir şekilde ayırabilmesi ve her bir işleve özel bir güç atfetmesindedir. Zira hem Aristoteles sonrasında *phantasia* gibi tek bir güç üzerinden meselenin tartışıldığı hem de Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi filozoflarda hayal ve mütehayyile terimleri bulunsa da onlara atfedilen işlevlerin kimi zaman karışıp belirginlik kazanmadığı görülmektedir. İbn Sinâ öncelikle hayal-mütehayyile ayrımıyla ıstılah düzeyindeki bu belirsizliği ortadan kaldırmıştır. İkinci olarak ise hayali aşağıda tutup daha çok duyuyla ilişkili kılmış, mütehayyileyi ise hayalin biraz üstünde tutup onun çıkarımsal akıl bağlamında icra ettiği fonksiyonu müfekkireye atfederek mütehayyileyi insan zihninin soyutlama dışındaki işlevlerinin de kendisiyle gerçekleştiği bir güç olarak kurgulamıştır.

Phantasiada İbn Sinâcî Dönüşümün İkinci Yönü: Mütehayyile ve Müfekkire

İbn Sinâ öncesi süreçte özellikle Aristoteles'te, *phantasia* (hayal-mütehayyile) ve *dianoia* (müfekkire) birbirinden ayrı güçler olarak iç duyular şemasında yer almaktaydı. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sinâcî şemada ise *dianoia* muhafaza edilmekle birlikte *phantasia*nın işlevlerinden bir kısmının hayale bir kısmının ise mütehayyile adı verilen güce atfedildiği görülmektedir. Bunun neticesinde ise *phantasia* olarak sahip olduğu işlevlerinden bir kısmı hayale verilen ve iç duyular şemasında bir basamak daha yukarıya çıkarılan mütehayyile, müfekkire ile aynı seviyede bir güç olarak düşünülür. Mütehayyile ile müfekkire gücü arasındaki ayrım ve bu güçlerin akulla ilişkileri de İbn Sinâcî iç duyular şeması söz konusu olduğunda tar-

tışmalara neden olmuştur. Hatırlanacağı üzere İbn Sinâ, mütehayyile ile müfekkireyi aynı işlevi yerine getiren güçler olarak görmekte, aralarındaki farkın mütehayyilenin asıl olarak hayvani nefste, müfekkirenin ise asıl olarak insani nefste işlevsel olmalarından kaynaklandığını düşünmekteydi. Dolayısıyla İbn Sinâ'nın bakış açısında soyutlama sürecindeki işlevi söz konusu olduğunda mütehayyilenin incelenmesi demek aslında müfekkirenin incelenmesi anlamına gelmektedir. İbn Sinâ hemen hemen bütün metinlerinde müfekkire gücünü mütehayyile ile birlikte inceler ve onun hayaldeki bazı şeyleri birleştirme ve ayrıştırmadan (*terkip ve tafsil*) sorumlu olduğunu düşünür. Temelde aynı işlem yapılmakta fakat natık nefsin birleştirme ve ayrıştırma işlevine müdahil olduğu yerde gücün adı müfekkire olmaktadır (İbn Sinâ, 1959, s. 45; İbn Sinâ, 1984, s. 93-94; İbn Sinâ, 1952b, s. 62; İbn Sinâ, 1974, s. 214; İbn Sinâ, 1985, s. 201-202; İbn Sinâ, 2005, s. 112; İbn Sinâ, 1996, s. 78). İbn Sinâ, tıpkı diğer metinleri gibi *el-Kânûn*'daki anlatıyı da mütehayyile-müfekkire birlikteliği üzerinden yapar. Fakat daha tanımı ve ayrımı yapar yapmaz doğrudan bu güç ile ilki arasındaki fark olduğunu söyleyerek hayal ile mütehayyile güçleri arasındaki ayrımı anlatmaya başlar (İbn Sinâ, 1993, s. 96).

İbn Sinâ'nın hem mütehayyilede hem de müfekkirede birleştirip ayrıştırma işlevine vurgusu insan düşüncesinin ikili bir aşamada gerçekleştiği şeklindeki genel İbn Sinâci yaklaşımla da uyum arzeder niteliktedir. Zira nefsanî bilgi aşamasında duyuşsal ve parçalı bilgiden basit ve bütüncül bilgiye doğru soyutlama aracılığıyla gerçekleşen bir birleştirme etkinliği söz konusudur. Akli bilgi aşamasında ise akli ve bütüncül bilgiden mürekkep ve parçalı bilgiye doğru feyz aracılığıyla gerçekleşen bir ayrıştırma etkinliği söz konusudur (Davidson, 1992, s. 96-97). Fakat İbn Sinâ basit akli bilgi ile müfekkire aracılığıyla elde edilen mürekkep nefsanî bilgi arasındaki ilişki olarak gerçekleşen bu düşünce sürecinde, bir taraftan suretler aracılığıyla çokluğun nasıl sağlandığını açıklama; bir taraftan da aklın ve akledilirin basitlik ve bütünlüğünü muhafaza etme amacındadır (Black, t.y., s. 19-21).

İbn Sînâ'nın metinlerinde müfekkire anlatısı neredeyse hiç görülmeyecek derecede az bir yer teşkil etmektedir. İbn Sînâ'nın ana anlatısının müfekkire değil de mütehayyile üzerinden olması ilk etapta bu bağlamdaki asli gücün mütehayyile olduğuna işaret eder. Fakat öte yandan İbn Sînâ'nın yaptığı bir diğer ayrım meselenin başka bir yönüne daha işaret etmektedir. İbn Sînâ *el-Mübâhasât*'ta şöyle demektedir: "Fikri güçle [müfekkire] talep eden güç amaçlanıyorsa o natık nefis içindir. O, özellikle yetkinleşmeyi amaçlayıp da melekeyi aşmadığında bilmeleke akıl kabilindendir. Eğer fikri güçle [müfekkire] hareketli suretlere arız olan şey kastedilmişse o akli gücün sevkiyle beraber hareket ettirmesi cihetinden mütehayyiledir." (İbn Sînâ, 1992, s. 111). Aslında İbn Sînâ bu ifadeyi, "akli güçten başka hangi gücün müfekkireyi kullandığına, zira onu akıldan başkasının kullandığının sanılmadığına" ilişkin bir soru-yorumun ardından zikretmektedir. İbn Sînâ'nın ifadelerinden hareketle müfekkireyi kullanan diğer gücün mütehayyile, kullanma cihetinin ise hareket ettirme olduğu anlaşılmaktadır. Yani aynı güç bilgi ile ilişkili olduğunda başka bir adı (müfekkire), hareket ile ilişkili olduğunda başka bir adı (mütehayyile) almaktadır. Bu nokta müfekkire ile mütehayyile arasındaki genel ayrım cihetine nazaran bir ileri belirlemeyi daha ifade etmesi açısından oldukça önemlidir. Genel ayrım cihetinde aynı güç, natık nefis kullandığında müfekkire; hayvani nefis kullandığında mütehayyile olmaktaydı. Fakat burada müfekkirenin natık nefisle ilişkilendirilmesi akıl ve bilgi cihetinden, mütehayyile ve dolayısıyla hayvani nefisle ilişkilendirilmesi ise hareket cihetinden olmaktadır. Bu durumda insani nefste dahi hareket söz konusu olduğunda devrede olan güç mütehayyile olarak gözükmektedir. Bunun bir ileri noktası ise insani natık nefsin fiil ve eyleminin bütünüyle müfekkirenin kontrolünde olabilecek bir karakterde olmadığıdır. Müfekkire, özellikle bilgi söz konusu olduğunda verili gerçekliğin resmini düzgün yansıtip yazılmadığı ile ilişkili olarak mütehayyileyi kontrol altına almak isteyebilir. Fakat fiil ve eylemin mevcut gerçeklikteki fiillerin aynı şekilde tekrarından ziyade yeni durumlara özgü yeni fiil ve eylem yaratımları durumu göz önünde bulundurulduğunda

müfekkirenin kontrol edici işlevi bir miktar düşer. Burada tam da mütehayyilenin kendine özgü fiillerini duyu ve aklın baskısından kurtulmuş bir şekilde icra etmesi noktasına geçmesi söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu durum İbn Sinâ'nın bu iki güce ilişkin anlatıyı neden yoğun olarak mütehayyile üzerinden yaptığını da bir parça açıklamaktadır. Zira İbn Sinâ mütehayyileyi büyük oranda ya aklın bireyselleşme (*teşahhus*) ve özelleşmeyi (*tahassus*) sağlayamayacağı gibi oluşa ilişkin meselelerde ya da nübüvvet meselesi bağlamında ameli akıl ile ilişkisi cihetinden ele almaktadır. Bu durum gerek semavi nefslerin gerek insani nefslerin hareketleri söz konusu olduğunda ana anlatının yine mütehayyile üzerinden olması durumunda da daha açık olarak görülmektedir. İbn Sinâ'nın mütehayyile ile daha çok tikellerle ve duyulur şeylerle irtibatlı bedensel ve duysal bir güç olarak ilgilendiği anlaşılmaktadır. Oysa müfekkire her ne kadar tikel olsa da bir parça aklın işlemlerinin devreye girdiği bir alana tekabül etmektedir. Buradaki yoruma yukarıda işaret edilen, İbn Sinâ'nın mütehayyile-müfekkire ve hatta hafıza/zakire/mütezekkire güçlerini aslında zatlari itibarıyla aynı fakat itibarları bakımından farklı güçler olarak gördüğüne yönelik ifadeleri de eklendiğinde İbn Sinâ'nın metinlerinde müfekkire gücü ile ilgili bahislerin neden fazla olmadığı biraz daha anlaşılacaktır. Nitekim İbn Sinâ'da mütehayyilenin anlatıldığı kısımlarda müfekkireye gösterilen ilgi azlığı, buna karşılık epistemoloji ve bilginin kazanımıyla ilgili kısımlarda anlatının müfekkire üzerinden yapılması müfekkire söz konusu olduğunda temel işlevin rasyonel çıkarım olmasıyla da ilişkilendirmektedir (Black, t.y., s. 14, 18-19).

İdrak ve Tahayyül: Soyutlama ile Feyz Arasında

Yukarıda işaret edildiği üzere hayalden ayrı bir güç olarak sisteme dahil edilen tahayyül, iç duyular şemasında kendisinden önce bulunan hiss-i müşterek ve hayal güçlerinden gelen duysal malzeme üzerindeki birleştirme ve ayrıştırma işlevi itibarıyla bu güçler şema-

sında en aktif ve dinamik güçlerden birini teşkil etmektedir. İbn Sinâ diğer iç duyu güçleri gibi tahayyül gücüne de farklılığın ve çeşitliliğin kaynağı olarak beden ve duyu ile ortaklığın ve aynılığın kaynağı olarak nefis ve akıl arasındaki ilişkiyi sağlama noktasında başvurmaktadır. İbn Sinâ'nın tahayyül gücünü hem idrak hem de hareket bağlamında devreye soktuğu görülmektedir.

İdrakteki işlevi söz konusu olduğunda İbn Sinâcî mütehayyile gücünün iki temel görünümü bulunmaktadır. Mütehayyile gücünün ilk görünümü gerek duyulardan akla doğru gerçekleşen soyutlama sürecinde gerek akıldan duyulara doğru gerçekleşen feyz sürecinde duyu-akıl bağlamındaki işlevidir. Mütehayyile gücünün bu bağlamdaki normal ve standart kullanımı daha çok müfekkire gücünün işlevi ile ortaya çıkan düşünceyi üretir. Mütehayyile gücü, ikinci bir görünümü olarak rasyonel akıl ya da hayvani vehim gibi herhangi bir diğer duyusal güce bağlılıktan uzak, özgür ve kontrol edilemez bir şekilde işlevini gerçekleştirdiğinde ise rüyalar ve halüsinasyonlar üretmektedir (Black, t.y., s. 9). Bu bağlamda yazının bu kısımlarında öncelikle mütehayyilenin soyutlama ve feyz sürecindeki standart işleyişi sonra da duyu ve aklın mütehayyileyi kendine özgü fiillerinden alıkoymaları açısından mütehayyilenin duyu ve aklın kendini kullanımlarından kurtulduğundaki görünümü incelenecektir.

İbn Sinâ da buradaki tasvire uygun olarak tahayyülün öncelikle duyudan akla doğru gerçekleşen soyutlama sürecindeki rolünü; sonrasında ise akıldan duyuya doğru gerçekleşen feyz sürecindeki rolünü incelemektedir. Bu noktada bir taraftan hem Aristoteles'te hem de Plotinus'ta bulunan *phantasianın* duyusal olandan akli olana doğru soyutlama sürecindeki rolü vurgulanmış olur. Buna ilaveten Plotinus'ta artık yukarıdan aşağıya, akli olandan duyusal olana doğru gerçekleşen feyz sürecindeki rolü itibarıyla da *phantasia* devreye girmiştir. Fakat Plotinus'ta bu her iki sürecin de insanın bilinçli rasyonel etkinliğine işaret ettiği, onun *phantasianın* suretler üzerinde yaptığı bilinçli işlevinden bağımsız şekilde çıkarımsal olmayarak gerçekleşen bir düşüncenin varlığını da kabul ettiği hatırdadır. Zaten sonrasında İbn Sinâcî sistem açısından çözümü güç

bir tartışma konusu da bu noktada ortaya çıkacaktır: İbn Sinâ, Aristoteles'te olduğu gibi bütün düşünce etkinlikleri için sürekli olarak mütehayyilenin suretler üzerindeki işlemi aracılığıyla gerçekleşen soyutlama sürecine mi vurgu yapmaktadır? Yoksa Plotinus'ta olduğu gibi iç duyuların suretler üzerindeki işlemleri ve dolayısıyla soyutlama süreci olmaksızın ve mütehayyilenin soyutlama sürecinden bağımsız kendine özgü işlevi ile gerçekleşecek türde bir düşünceyi de kabul etmekte midir?

Duyudan başlayıp hayal ve vehim seviyelerinden geçerek akla doğru ilerleyen soyutlama aşamasında tahayyül gücü, duyu ile akıl arasındaki en temel güç olarak kendisinden önceki iç duyulardan aktarılan duysal suretler üzerinde birleştirme ve ayrıştırma işlevlerini yerine getirmektedir (İbn Sinâ, 1984, s. 102-103; İbn Sinâ, 1974, s. 212-213; İbn Sinâ, 1959, s. 59; İbn Sinâ, 1985, s. 208; İbn Sinâ, 1996, s. 80-81; İbn Sinâ, 2013, s. 202-203; İbn Sinâ, 2005, s. 110). Tahayyül bu noktada duysal malzemeyi genel kavramlara taşıyarak aklın idrakine elverişli hale getirme gibi bir rol oynamaktadır. İbn Sinâ'ya göre hayal ve tahayyül soyutlanmış sureti maddeden daha güçlü bir şekilde arındırır. Çünkü hayal sureti maddeden, varlığında maddesinin varlığına ihtiyaç duymayacak şekilde alır. Çünkü madde duyudan kaybolursa veya yok olsa da suretin hayalde varlığı sabit olur. Böylece sadece suretin alınması kendisiyle madde arasındaki alakayı tam bir şekilde kırar. Ancak hayal sureti maddi eklentilerden tecrit etmiş değildir. Çünkü hayaldeki suret duyulur surete ve bir tür takdire, niteliğe, duruma göredir (İbn Sinâ, 1959, s. 59-60). Görüldüğü üzere insanlık suretinin ya da bütün suretlerin maddelerinden soyutlanmaları işlemi hayal/mütehayyile seviyesinde de henüz tam olarak gerçekleşmiş olmamaktadır. Hayalde/mütehayyilede madde ortadan kalkmış ve belirli bir miktarda soyutlama gerçekleşmiş olmasına rağmen maddenin eklentilerinin varlığının devam ediyor olması dolayısıyla tam soyutlama hala gerçekleşmemiştir. Fakat İbn Sinâ, tahayyülün suretler arasında yaptığı birleştirme ve ayrıştırmanın harıçteki suretlere ya da bir şeyin varlığına veya yokluğuna ilişkin bir tasdikle olmadığına işaret eder

(İbn Sînâ, 1959, s. 165-166). Dolayısıyla duyulur suretleri vehim-sel manalarla birleştirip ayırmak için varsayılan mütehayyile gücü, şeylerin dış dünyadaki gerçek bileşimlerine atıf yapmaksızın bu işlevini gerçekleştirir (Black, t.y., s. 8).

İbn Sînâ sisteminde mütehayyile gücü diğer iç duyularla birlik-te Evvel'den en aşağıdaki maddi varlığa kadarki sudur ve feyz sürecinde de önemli bir rol icra etmektedir. Bu rol bir taraftan varlığın genel anlamlılıktan kurtulup bireyselleşme (*teşahhus*), özelleşme (*tahassus*), belirlenim kazanma (*taayyün*) ve çoğalma (*tekessür*) süreçlerinin sonunda hariçte tahakkuk etme sürecinde ortaya çıkar. İlk bakışta ontolojik bir nitelik arzeden bu çerçeveye rağmen esas itibarıyla Yeni-Eflatunculukta ve İbn Sînâcî sistemde varlığa geliş bir taakkul süreci olduğundan bu tasvirin epistemolojik bir boyutu da vardır. Bu durum bizi İbn Sînâcî bilgi teorisinin bir başka unsuru-na, peygamberin aldığı vahiyde, arifin ilhamında ya da rüya görenin rüyasında ortaya çıkan başka türden bir bilgi anlayışına sevkeder. Dolayısıyla İbn Sînâ'da mütehayyile gücüne ilişkin bir incelemenin tam olabilmesi bu gücün soyutlama sürecindeki işlevlerinin yanı sıra akli alemden duyuşal aleme doğru olan ve asıl ifadesini sudur ve feyz anlayışında bulan tahakkuk sürecindeki rollerinin de dikkate alınması gerekir. Bu bağlamda mütehayyile gücünün peygamberlik, vahiy, müşahade, rüya gibi meselelerin açıklanması noktasında da devreye sokulduğu görülür. Nasıl ki mütehayyile gücünün duyuşal seviyede aldığı suretleri soyutlayarak akli kavramlara dönüştürme özelliği varsa, aynı şekilde o güçlerin ilahi alemden aldıkları gayrı maddi ve gayrı cismanî makul anlamları maddi suretlere çevirme özellikleri de vardır.

İbn Sînâ, kendilerinde mutlaklığın, genelliğin, ortaklığın bulunduğu akledilir manalarda bireyselleşme (*teşahhus*), özelleşme (*tahassus*), belirlenim kazanma (*taayyün*) ve çoğalmanın (*tekessür*) bulunmayacağını düşünür. Türlerin ve insanların şahıslarının özelleşmesi de makul ile olmaz. Makul mana İbn Sînâ'ya göre zatça bir olan bir manadır (İbn Sînâ, 2013, s. 409-410). İbn Sînâ'da makul-lük, bireyselleşme, özelleşme ve çoğalma ile bir araya gelmeyecek

bir şeydir (İbn Sinâ, 2013, s. 371-372). İbn Sinâ makulde bireyselleşme, özelleşme ve çoğalmanın gerçekleşmeyeceğini ifade ettikten sonra, tikel şeyler için kendilerini özelleştirecek tahsis edici bir şeyin olması gerektiğini ifade eder. Çünkü bir şeyin makulünün tümel olması gerekir. Zira sırf aklın makulüne tahayyül karışmaz. Tikel şeylerin her birinin de tahsis edici bir şeyle özelleşmesi gerekir. Bu özelleşme, semavi akıllar ve nefisler gibi nevi şahsına münhasır olan varlıklar dışında bilfiil mevcut bir şeyin meydana gelebilmesi için gereklidir (İbn Sinâ, 2013, s. 374). Şahısların bilfiil mevcudiyeti için kendisine ihtiyaç duyulan özelleştirici şey (*muhasşıs*), bir şeyin varlığının kendisiyle taayyün ettiği ve benzerinden ayrıştığı şeydir. Bu durumda özelleştirici, bir şeyin varlığına dahil olur. Bir şeyi bireyselleştiren şey (*müteşahhıs*) ise, o şeyin bilfiil şahıs olarak kaim oluşuna (takvim) ve oluşumuna (tekvin) dahildir (İbn Sinâ, 2013, s. 303).

İbn Sinâ şeyleri bireyselleştiren ve özelleştiren bir şeyin varlığını ispatladıktan sonra bireyselleşmeyi sağlayacak şeylerin neler olabileceğini inceler. İbn Sinâ'nın saydığı bu şeyler arasında en başta madde (İbn Sinâ, 2013, s. 144, 184, 409, 430), cisim ya da cismanilik (İbn Sinâ, 2013, s. 143), hariçte fertlerinden biriyle mevcudiyet (İbn Sinâ, 2013, s. 162), konum, zaman, mekan (İbn Sinâ, 2013, s. s. 233-234, 275-276, 300-301, 304, 433-434) gibi şeyler bulunur. İbn Sinâ bunlara farklı bağlamlarda sonsuz hareketlerin, zatın ya da zat dışında başka sebep ya da sebeplerin şeylerin bireyselleşmeleri, özelleşmeleri ve çoğalmalarında rol oynadıkları şeklindeki görüşlerini de ekler (İbn Sinâ, 2013, s. 371-372). Yukarıda İbn Sinâci sistemde saf aklın makulünde tahayyülün devrede olmadığına işaret edilmiş, bir şeyin makulünün tümel olması gerektiği söylenmişti. Dolayısıyla saf aklın makulüne tahayyül karışmaz (İbn Sinâ, 2013, s. 374). Makul çoğaldığı zaman ise artık makul değil, tahayyül edilebilir olur. Bu durumda da tahayyül ile özelleşmiş olur (İbn Sinâ, 2013, s. 409-410). Bu durum bize aynı zamanda makul düzlemde özelleşme ve tahayyülün yokluğunun birleştiğini gösterir. Dolay-

sıyla makul özelleşmiyorsa aynı zamanda tahayyül de edilemiyor-
dur diyebildiğimiz gibi, bir şey tahayyül ediliyorsa o özelleşmiş ve
artık makul değildir de diyebiliriz. İbn Sînâ makulün özelleşmeyi
sağlamadığı bir yerde maddeyi özelleştiren tikel bir tahsis edicinin
ya tahayyül edilen ya da algılanan bir şey olacağını da açıklamakta-
dır. Buna göre bu özelleşmiş veya bireyselleşmiş maddenin tümel
maddenin tabiatında mevcut olması uygundur. Bu durumda bu şah-
sın makulü, onun varlığını özelleştirmez. Çünkü maddenin tabiatı
olması itibarıyla maddenin tabiatının başkası değil de özelleşmiş o
madde olması muhtemeldir. Bu durumda onun için tahayyül edilen
ya da algılanan tikel bir tahsis edicisinin olması gerekir (İbn Sînâ,
2013, s. 370-371).

Bu anlatılanlar eşliğinde İbn Sînâcî sistemde mütehayyile gü-
cünün soyutlamada olduğu gibi aşağıdan yukarıya değil bu sefer
yukarıdan aşağıya feyz sürecinde ortaya çıkan en önemli rolleri
tespit edilmiş olmaktadır. İbn Sînâ'da mütehayyile seviyesinde
bireysellik ve tekillik söz konusudur. Oysa akıl seviyesinde bi-
reysellik ve tekillik değil; ortaklık ve tümellik bulunmaktadır.
Dolayısıyla bu tekillik ve bireysellik akıldan duyuşal olana doğru
iniş sürecinde mütehayyile ve diğer güçler aracılığıyla gerçekle-
şen bir şeydir. İlişkili olduğumuz bireysel nesnelerin kendilerine
özgü, kendilerini kendileri yapan özellikleri sadece akli seviyede
ve mahiyetle gerçekleşmeyecek ve açıklanamayacak bir şey olarak
gözükmektedir. Bizim kendilerine işaretle "bu nesne" diyebilme-
mize imkân veren, nesnenin kendine özgü özellikleri daha çok
mütehayyile ve diğer güçler aracıyla gerçekleştirilen ayırtırma,
farklılaşma, bireyselleşme ve somutlaşma ile belirginlik kazan-
maktadır. Bu durumun İbn Sînâ epistemolojisindeki karşılığı ilk
olarak bilginin sadece soyutlama ile değil faal akıldan gelen feyzle
de gerçekleştiği kabulünde neticesini verir. Dolayısıyla İbn Sînâcî
sistemde bu türden bir bilginin normal insanda gerçekleşmesi ka-
dar nübüvvet, vahiy, ilham, rüya gibi bilgi araçlarıyla peygamber
ve arifin şahsında gerçekleşme durumu da incelenir.

Tahayyülün Soyutlama ve Feyz Süreçlerinden Bağımsız Görünümleri

Esas itibarıyla İbn Sinâ sisteminde duyuşal ya da akli her bir gücün diğer güç ya da güçlere kıyasla birbirleri için hem imkân hem de engel olma durumları söz konusudur. Bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere mütehayyilenin de duyu ve akıl karşısında birkaç farklı konumu bulunmaktadır. Buna göre duyu ve akıl ilk planda mütehayyile için olumlu bir imkân teşkil etmektedirler. Fakat duyu ve aklın İbn Sinâ'nın nefsin mütehayyileyi kendine özgü fiilinden alıkoyması olarak ifade ettiği mütehayyileye engel olmak gibi iki durumu daha bulunmaktadır. Buna bağlı olarak mütehayyilenin duyu ve aklın kullanımından özgürleşerek kendine özgü gerçekleştirdiği işlevleri de söz konusu olmaktadır.

Buna göre nefis, mütehayyile gücünü iki şekilde kendine özgü fiilinden ayırmaktadır. Nefsin mütehayyileyi kendi fiilinden ayırdığı birinci durum, nefsin dış duyularla meşgul olduğu, hayal gücünün dış duylara yöneldiği ve onlardan kendisine gelen şeyi hareket ettirmekle meşgul olduğu, hatta müfekkirenin mütehayyileyi bırakmadığı zaman olur. Bu durumda mütehayyile kendine özgü fiilinden alıkonulduğu gibi hayal de aynı şekilde mütehayyile ile tek başına kalmaktan alıkonulmuştur. Nefsin mütehayyilenin kendine özgü fiiline engel olma yönlerinden ikincisi ise nefsin, mütehayyilenin kendisine temyiz ve fikrin bitiştiği fiillerini kullanması esnasında olur. Bu da iki şekilde olur: Birincisi, nefsin kendisine temyiz ve fikrin bitiştiği fiilleri kullanmasının mütehayyileyi ele geçirmesidir. Bu durumda nefis, kendisinde sahih bir maksadın gerçekleşmesi itibarıyla suretlerin birleştirilip ayrıştırılmasında mütehayyileyi ve hiss-i müştereği kullanmaktadır. Bu yüzden de mütehayyile kendi tabiatı gereğince tasarrufta bulunmaya güç yetiremez. Aksine sadece natık nefsin tasarrufu ile birlikte bütünüyle natık nefis yönüne çekilir. İkincisi, nefsin haricteki mevcutlarla mutabakatı olmayan tahayyülleri geçersiz kılarak mütehayyileyi onlardan alıkoymasıdır. Bu durumda da mütehayyile onların görüntü ve temsiline güç yeti-

remez (İbn Sînâ, 1959, s. 171-172; Kenny, 2009, s. 10). Görüldüğü üzere alttan duyu, yukarıdan akıl mütehayyile için hem bir imkân hem de zaaf durumu oluşturlar. Duyunun da aklın da bir taraftan hayali soyutlama sürecindeki işlevi itibarıyla olumlu olarak kullanma özellikleri varken; diğer taraftan da hayali asıl işinden alıkoyma özellikleri bulunmaktadır. Yani mütehayyile, duyunun ve aklın hizmetinde olduğunda belki duyulardan başlayıp akla doğru ilerleyen rasyonel soyutlama süreci için ya da akıldan başlayıp duyulara doğru ilerleyen feyz süreci için olumlu işlevler icra etmekle birlikte kendine özgü asli işlevlerinden mahrum kalmaktadır. İbn Sînâ'ya göre mütehayyile hem beden ve duyu tarafından hem de akıl ve taakkul tarafından meşgul edildiğinde fiili zayıflamaktadır.

Mütehayyilenin uyku halindeki gibi her iki cihetten de meşgulliyetinin ortadan kalktığı durumda, mütehayyile hem duysal olandan hem de akli olandan uzaklaşırsa ya da bedeni zayıflatan, nefsi akıldan ve temyizden alıkoyan hastalıklarda ve nefsi zayıflatan korkuda olduğu gibi tek bir cihetten meşgulliyeti ortadan kalkarsa zayıflığından ve bedensel şeylerin gerçekleşmesinin korkusundan dolayı tamamıyla akıldan alıkonulmuş olur. Bu durumda sanki mütehayyile akli ve aklın tedbirini terk ediyor gibi olur. İşte bu durumda tahayyülün hayali kabul ederek onu kullanması ve bir araya gelerek güçlenmeleri mümkün olur. Böylece hayal fiil bakımından daha açık olur ve hayaldeki suret hiss-i müşterekte görünür hale gelir. Sanki o hariçte mevcut gibi görülür. Bu yüzden deli, korkak, zayıf ve uyuyan kimseler, açıkça görülemeyen görüntüleri, gerçekten salim olduğu durumda gördüğü gibi göremez ve bu şekilde sesler duyar. Temeyyüz ya da akıl bu gibi bir şeye engel olursa ve mütehayyile gücünü tembihle kendine çekerse, bu suretler ve hayaller bozulur (İbn Sînâ, 1959, s. 172-173; İbn Sînâ, 1952b, s. 120-121). İbn Sînâ'nın buradaki benzer tasvirlerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ genel olarak mütehayyilenin duyunun ve aklın hizmetinde olmayıp kendine özgü fiillerini icra ettiği süreci genellikle normal olmayan bir durum olarak dikkate almaktadır. Zira bu kimselere özgü olarak zikredilen durumlar arasında olmayan şeylerin tahayyülü ve görülüyor gibi ol-

ması, sara hastalarının olmayan şeyi tahayyül etmesi, çoğu insanın uyanıklık halinde semavi nefslerle ittisallerinin olmayışı ve semavi nefslerle aralarında perde var gibi oluşu gibi şeyler bulunmaktadır.

İbn Sinâ'da mütehayyile mutlak ve kontrol edilmeyen durumunda, kesintisiz etkinlikle karakterize edilir. Yani mütehayyile kendisinin asli tabiatıyla sürekli olarak suret ve manaları birleştirip ayırır. İbn Sinâ'nın sıklıkla mütehayyilenin etkinliğine tasarruf diyerek atf yapmasından mütehayyilenin bağımsız eylemi ile failin ya da kendini tecrübe eden gücün kontrolü altındaki eylemine yönelik bir ima da anlaşılmaktadır. Bu durumda, kontrol edilmeyen mütehayyile, nefsin hayalde ya da hafızada depoladığı suret ve manalarla özgürce oynama hakkına sahip olarak tasvir edilir. İbn Sinâ mütehayyilenin bu özgür oyununun çoğu zaman bilinçli bir farkındalık seviyesinde olmadan gerçekleşse de asla kapatılmadığını düşünür (Black, ty., s. 10). Bu vurgu insanda mütehayyilenin yerine müfekkirenin olduğunu söyleyerek mütehayyileyi hayvani nefse, müfekkireyi insani nefse özgü kulan standart İbn Sinâcı görüş ve bu görüşe dair yorumları da tartışılır kılar. Zira akıl kullandığında müfekkire olarak işlev gösterse de insanda mütehayyile diye ayrı bir güç kendine özgü bağımsız eylemleri yapmaya devam etmektedir. Ne var ki bu durum İbn Sinâ'nın nefsin bir zamanda tek bir etkinlikte bulunabileceği şeklindeki genel tavrıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Zira nefs her ne kadar pek çok kapasiteye sahip olsa da tek bir şeydir. Fakat, nefsin birliğine yönelik bu ilke büyük oranda nefsin etkin bir şekilde katıldığı bilinçli faaliyetlerine uygulanmaktadır. Buna göre İbn Sinâ nefste bizim farkında olmadığımız bazı şeylerin devam edeceğini inkar etmemektedir. İbn Sinâ'nın inkar ettiği şey, nefsin bütün etkinliklerine eş zamanlı olarak katılabileceğimizdir. İbn Sinâ öznenin dikkati başka meselelere dağılmışken mütehayyilenin nasıl kendi işini yapacağını açıklamak için de birlik ilkesini kullanmaktadır. Mütehayyilenin özgür oyunu, rüya ve ilham gibi mütehayyilenin diğer fonksiyonlarının da temelinde yer almaktadır (İbn Sinâ, 1959, s. 174-175; Black, ty., s. 11). Fakat mütehayyilenin yaratıcı ve özgür işlevi hakikati ve burhani bilgiyi elde etmenin kendisinde temel hedef olduğu bir felsefi sistemde

biraz problem ortaya çıkarır. Çünkü hakikat nihai noktada akli bir şeydir. Bu durumda da İbn Sinâ'nın mütehayyile açıklaması, Aristotelesçi *phantasianın* yanlışla ilişkili olup insanı yanıltabilmesindeki gibi bazı problemler ortaya çıkarır. İbn Sinâ açısından mütehayyile, kendi araçlarına terkedildiğinde akla engel olabilir ve zihni meraklandırarak odağını kaybetmesine neden olur (Black, t.y., s. 11-12).

Mütehayyilenin bilinçli ve iradi etkinliği ile bilinçsiz ve gayrı iradi gerçekleşen etkinliği şeklinde gerçekleşen ikili işlevi söz konusu olduğunda İbn Sinâ'nın üç sınıf insanda iç duyuların ve mütehayyilenin durumunu incelediği görülmektedir: i. Duygu ve duyuları akıl tarafından yönetilen zihinsel sağlıkları normal insanlar. ii. Zihinsel sağlıkları normal olmakla birlikte tabiat üstü alemle ilişki kurabilen insanlar. iii. Zihinsel sağlıkları yerinde olmayan fakat tabiat üstü alemle ilişkili olduğunu iddia eden, duygusal hayatları karmaşa içinde olan, aklın kontrolünden çıkmış insanlar. (Kenny, 2009, s. 35). Dolayısıyla İbn Sinâ'nın soyutlama sürecinin en kritik güçlerinden birisi olarak devreye soktuğu mütehayyile büyük oranda bu gücün zihinsel sağlığı normal insanlardaki çalışma tarzıyla ilgilidir. Mütehayyilenin bilinçsiz ve gayrı iradi özgür etkinliği, hem ikinci gruptaki normal insanları normal akletme faaliyetini gerçekleştirmekten alıkoyarak daha çözülebilir bir soruna hem de üçüncü gruptaki hasta insanları bütünüyle akletme faaliyetinden alıkoyarak daha ileri bir soruna neden olabilir. Fakat İbn Sinâ'nın peygamber ve arifler gibi yüksek insanların şahsında gerçekleştiğini ve onların akletme etkinliklerine engel olmadığını düşündüğü yüksek bir mütehayyile daha vardır ki, İbn Sinâ bu insanlarda akıl ile mütehayyilenin birlikte çalıştığını ifade etmektedir.

Hareket ve Tahayyül: Özgürlük ile Zorunluluk Arasında

İbn Sinâcî tahayyül yaklaşımının yukarıda tasvir edilen epistemolojik düzlemi aşarak davranış ve etikte de ortaya çıkan yansımaları

olur. Dolayısıyla İbn Sinâcı sistemde insan hareket ve eylemlerinin de tıpkı bilgide olduğu gibi aşağıdan ve duyuşsal olandan gelen ile yukarıdan gelenin kesiştiği düzlemde ortaya çıktığı görülür. Bilgide olduğu gibi hareketle ilgili kısımda da tahayyülün iki yönlü bir rolü bulunmaktadır. Tahayyül öncelikle hareket, arzu, öfke, icma, istek gibi güçlerle ilişkili olarak hareketin gerçekleşmesinde önemli bir rol icra eder. İdrakteki soyutlama sürecine benzer şekilde eylem alanında da İbn Sinâ sisteminin Aristotelesçi yönü beden ve bedensel güçler olarak tahayyül ve diğer güçlerin nefsin bedeni hareket ettirme sürecindeki işlevselliğini artırır. Zira İbn Sinâcı sistemde saf aklilik, makullük ve tümellik düzleminde hareket gerçekleşmez. Bu itibarla İbn Sinâ'da tahayyül ve diğer güçlerin hareket sürecindeki rolüne ilişkin bir incelemenin ilk ayağını bu güçlerin duyuşsal, hayali ve vehmi seviyelerde arzusun nesnesini sunarak nefsi harekete sevk etme sürecindeki işlevleri teşkil etmektedir. Hareket ve tahayyül arasında duyuşsal olandan akli olana doğru gerçekleşen bu ilk seviyedeki ilişkinin insan hareket ve eylemleri söz konusu olduğundaki görünümü özgürlük olarak karşımıza çıkar. İbn Sinâ özelinde klasik felsefenin bedensel duygu ve tutkuların aklın irade ve kontrolü altında iyiliği tercih ederek dizginlenmesi anlamındaki "ihtiyar" kavramı bu bağlamda insanın akıl istikametindeki özgür seçimlerine gönderme yapar. Fakat tahayyül ile hareket arasındaki ilişkinin ikinci ayağında yine İbn Sinâcı sistemin idrakteki sudur ve feyz sürecine tekabül eden kısmı devreye girmektedir. Bu noktada tahayyül ve diğer güçler, iradenin, fiilin, hareketin, arzusun, eylemin bireyselleşme, özelleşme, belirlenim kazanma ve çoğalma süreçlerinde rol oynamaya başlar. Hatırlanacağı üzere bilgide bu güçlerin devreye girmesiyle genellikle tekillik ve tikellik geçiş gerçekleşiyor ve artık genel bir nesneden ziyade "bu nesne"den söz edebiliyorduk. Buna benzer şekilde bu güçlerin devreye girmesiyle ahlâk ve eylem alanında da genel erdem-eylem tanım ve tasvirlerinden çok, hariçte somut fertler olarak bireyselleşmiş, özelleşmiş, belirlenim kazanmış ve çoğalmış, kendilerine özgü farklı durumları ve şartları olan "bu insan"ın "bu" ya da "şu" fiilinden söz etmeye başlarız. Tahayyül ile

hareket arasında akıldan duyuya doğru gerçekleşen feyz şeklindeki ilişkinin karşımıza çıkardığı durum ise zorunluluk olarak gözüktür. İbn Sînâ hareket bağlamında akıllardan duyulara doğru gerçekleşen feyz ve sudur sürecini felekler ile insanların hareketleri arasındaki benzerlikten hareketle tasvir eder. İbn Sînâcî sisteme göre akıldan hareket sudur etmeyeceği için feleklerin hareketlerini özelleştirecek tikel gaye, irade ve tasavvurların olması gerekir. İbn Sînâ tahayyül ve tevehhümü semavi nefslerin hareketlerini özelleştirici güçler olarak dikkate alır. Benzer şekilde insani nefslerin de hareketleri gerçekleştirilmesi için kendilerini özelleştirecek güçlere ve tahayyüle ihtiyaçları söz konusudur. İbn Sînâcî güçler hiyerarşisinde altta yer alanlar üsttekinden bir şey alamayacakları için zorunluluk da aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen bir durum olarak sunulur. Nitekim İbn Sînâ buradaki ikili tasvirin bir gereği olarak tahayyülün arzu ve istek gibi diğer güçlerle ilişkiye geçerek harekete sevkmesi neticesinde ortaya çıkan eylemlerin zorunlu olarak faal akıldan gelecek feyz ve erdemi gerektirmeyeceğini düşünmektedir. Bu durumda ise iradelerin, gayelerin ve hareketlerin bireyselleşme ve özelleşme süreçlerinde yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşecek zorunluluk devreye girmektedir. Bu genel yaklaşıma uygun olarak aşağıda öncelikle tahayyülün, arzu ve istek gibi diğer güçlerle ilişkiye geçerek insan hareket ve eylemlerinin ilk ayağında insanı harekete sevkeden yönüne işaret edilecek, sonrasında ise tahayyülün feyz yoluyla Evvel'den başlayıp akıllar aracılığıyla aşağıya doğru hareketi gerçekleştirmesi sürecindeki ikinci yönü ortaya konulacaktır.

İbn Sînâ'nın hareket bağlamında incelediği meselelerden birisi, harekete kaynaklık eden ilkenin neler olup olmadığına dairdir. Buna göre İbn Sînâ tabiatın, saf aklın, makulün, makul suretin ve cismin hareketin sebebi olamayacağını, tümelden tikelin çıkmayacağını iddia etmektedir. İbn Sînâ tek bir akli iradenin hareketi gerekli kulmayacağını açıkladıktan sonra fiilin suduru için saf akli olmayan bir ilkeye ihtiyaç olduğu, bu gücün de hem iradenin yenilenmesi hem de tikelleri tahayyül etme özelliği olan nefs olduğu sonucuna varır (İbn Sînâ, 1984, s. 29; İbn Sînâ, 1992, s. 335-336). Zira İbn Sînâ, hareket-

ten, bilfillikten, seçimden, tikellikten, tikel hareketten, tikel seçimden, tikel, bilfiil hareketlere neden olacak şeyin akıl değil cismani bir aleti de kullanabilen bir nefis olması gerektiğinden bahsetmektedir. Bu itibarla feleğin yakın muharriki de nefis olur. O'na göre semavi nefislerin yakın ilke ve muharrikinin, değişmeyen, tikelleri asla tahayyül etmeyen saf akli bir güç olması mümkün değildir. İbn Sinâ, hareketin yenilenen bir mana olduğunu, onun her bir parçasının da geçici olup sürekliliğinin olmadığını söylemektedir. Buna göre, eğer hareket bir iradeden kaynaklanıyorsa, bu durumda yenilenen tikel bir iradeden olması gerekecektir. Zira tümel iradenin hareketin her bir parçasına nispeti tek bir nispet olup orada farklılaşma gerçekleşmez. Bu durumda herhangi bir şeyden şu değil de bu hareketin taayyün etmesi zorunlu olmaz. İbn Sinâ buradan tek bir akli iradenin, asla hareketi gerekli kılmadığı sonucuna ulaşır. İbn Sinâ bütün değişmelerden soyutlanmış olan aklın ve makul suretin hareketin ilkesi olamayacağına dair yukarıda da işaret edilen gerekçelerden hareketle hareketin yakın ilkesi olarak nefsanî gücü belirler. Bu nefis ise yenilenen ve tevehhüm edilen bir tasavvur ve iradedir. Yani nefsin değişen ve tikel şeylere ilişkin bir idraki ve bizzat tikel şeylere ilişkin de bir iradesi vardır. Eğer böyle olmayıp da aksine bütün yönlerden zatıyla kaim bir şey olsaydı değişmeyen, intikal etmeyen, kendisine bilkuvve hiçbir şeyin karışmadığı saf akıl olacaktı (İbn Sinâ, 1984, s. 54-56). Hareketin ilkesinin tabiat, cisim ya da akıl değil de nefis olduğu neticesine ulaşılması bizi doğal olarak muharrike gücünün nefsin kendisinin hareket ettirmesine yardımcı olan tahayyül ve diğer güçlerle ilişkisine götürmektedir. İbn Sinâ bu anlamda cismi hareket ettiren şeyin de muttasıl tahayyüller olduğunu söylemektedir (İbn Sinâ, 1992, s. 230).

İbn Sinâ saf akli olandan fiil ve hareketlerin sadır olmayacağına, hareket ve eylem için başka bir güç ya da güçler topluluğunun gerekli olduğuna ilişkin genel yaklaşımını insan idrak ve hareketlerine ilişkin açıklamasında da devam ettirir. Zira İbn Sinâci yaklaşımda insan ile alem arasında bir benzerlik sezilmektedir. Alem de insan da akıl ve nefis aracılığıyla yönetilmektedir. İbn Sinâ'nın alemin idaresini

nefslere vermesindeki gerekçe ve kaygılar insanın eylemesinin nefsle irtibatlandırılmasına ilişkin gerekçe ve kaygılarla örtüşmektedir. Zaten bedenın nefs tarafından yönetildiğini ifade eden İbn Sinâ'nın en büyük dikkati aklın sabitelere ve zorunluluklara ilişkin olmasına verdiği görülür. Fakat bir de aklın sabiteler ve zorunluluklar alanı karşısında değışkenliklerin ve imkânın geçerli olduğu tekiller bulunmaktadır. Bu durumda tekiller alanına ilişkin idrak ve irade nasıl gerçekleşecektir? İbn Sinâ, bu idareyi sabitelerle ilgili olan aklın yapamayacağını söylemekte ve bu gerekçeyle ay üstü ve ay altı alemdeki idrak ve hareketler söz konusu olduğunda semavi nefsleri, insanın idrak ve hareketleri söz konusu olduğunda ise insani nefsi devreye sokmaktadır. Nefs bu noktada değışken ve tikel idrak ve iradelerle ilgili en asli güç olmuş olmaktadır.

İbn Sinâ'nın tahayyül ve diğer güçlerin ameli güçle ilişkisine dair bir ayrımı insan hareket ve eylemlerinde tahayyül gücünün önemi açısından oldukça kritik gözükmemtedir. Buna göre ameli gücün üç itibarı bulunmaktadır. Birincisi, hayvani istek gücüne kıyasla olan itibarıdır. Bu durumda ameli güçten utanma, haya, gülme, ağlama gibi insana özgü heyetler meydana gelir. İkincisi, hayvani mütehayyile ve mütevehhime güçlerine kıyasla olan itibarıdır. Bu durumda ameli güç, oluş-bozuluşa uğrayan şeylerde ve insani sanatların elde edilmesinde tedbirlerin çıkarımıyla meşgul olduğu zaman kendisine gelen şeyi alma niteliği kazanır. Üçüncüsü, kendisine kıyasla olan itibarıdır. Bu durumda da ameli güç insanın ameli akılla nazari akıl arasındaki eylemlere taalluk eden ve "Yalan kötüdür", "Zulüm kötüdür" gibi burhani olmayan meşhur görüşlerin ve mantık kitaplarındaki saf akli evvelilerden ayrılmakla nitelenmiş öncüllerin doğmasına kabil olur (İbn Sinâ, 1959, s. 45-46; İbn Sinâ, 1985, s. 202-203; Portelli, 1979, s. 54; Black, 1995, s. 458). İbn Sinâ'nın bu pasajda bizim açımızdan oldukça önemli iki vurgusu söz konusudur. Her şeyden önce mütehayyile ve vehim doğrudan ameli akılla ilişkili güçler olarak tasvir edilmektedirler. "Oluş-bozuluşa uğrayan şeylerde ve insani sanatların elde edilmesinde tedbirlerin çıkarımıyla meşgul olduğu zaman kendisine gelen şeyi almak" şeklindeki ifade bir taraftan oluş-bozuluşa uğrayan şeylere

gönderme yapmakta bir taraftan ise insanın yapıp etmelerine temas etmektedir. Dolayısıyla hem oluş-bozuluşa hem de insanın yapıp etmelerine konu olmaları bakımından ahlâki eylem ve fiiller için de bu işlevi düşünmememiz için hiçbir gerekçe bulunmamaktadır.

İbn Sinâ'da muharrike gücü ile tahayyül ilişkisi bizzat hayvani ve insani nefis üzerinden daha belirgin bir biçimde de ifade edilmektedir. İbn Sinâ'nın hayvani nefsin muharrike gücüyle ilgili bilgi verirken kullandığı ana şemaya göre hayvani nefsin birisi müdrike diğeri muharrike olmak üzere iki gücü vardır. Muharrike de iki kısımdır. Birincisi, harekete kaynaklık eden muharrikedir. Harekete kaynaklık eden muharrike, istek ve arzu gücüdür. Bu güç, tahayyülde istenilen ya da kaçınılan bir suret resmolunduğunda zikrettiğimiz gücü harekete geçirir. Bu gücün arzu ve öfke olmak üzere iki şubesi vardır. Arzu gücü, haz talebiyle, kendisiyle zorunlu ya da faydalı olarak tahayyül edilen şeylere yaklaşmaya doğru harekete geçiren güçtür. Öfke gücü olarak isimlendirilen güç ise, üstün gelme talebiyle, kendisiyle zararlı veya bozuk olarak tahayyül edilen bir şeyin savuşturulmasına yönelik harekete teşvik eden güçtür. Muharrikenin ikinci kısmı ise, hareketi gerçekleştiren muharrikedir." (İbn Sinâ, 1959, s. 41; İbn Sinâ, 1985, s. 197). Buradaki tasvirin bizim açımızdan önemi, istek-arzu gücünün, bir başka deyişle bu iki gücün üstündeki kuşatıcı güç olan harekete kaynaklık eden muharrikenin iki şubesi olan arzu ve öfke güçlerinin hareketlerinin, tahayyülde, istenilen ya da kendisinden kaçınılan bir suretin resmi olmaksızın gerçekleşmeyecek olmasıdır.

İbn Sinâ'nın mütehayyile ve vehim güçlerinin muharrike gücü ile hareket arasındaki ilişkilerine yönelik en net ifadelerinden birine göre de muharrike gücü ancak mütehayyile gücünün kullanılması ile vehim gücünden gelen kesin bir işaret ile hareket eder (İbn Sinâ, 1952a, s. 160). İbn Sinâ'nın başka bir metninde de hareketin ilkesinin tahayyül ya da vehmin hükmü olduğu söylenmektedir (İbn Sinâ, 2007, s. 157). Mütehayyile gücünün hareket noktasındaki işlevselliği, bizim arzu gücümüzün zevke hazır durumda olmakla birlikte, zevkin nesnesine sahip olmadığı için organizmayı harekete geçirecek kadar güçlü olmaması bakımından önem kaza-

nır. Mütehayyile gücü ise canlı sembolleri ve zevke konu olan suretleri sunarak duyguyu eyleme sevkeder ve organizmayı hareket ettirir (Rahman, 1958, s. 36; Portelli, 1979, s. 40-42).

İbn Sinâ'nın hareket ile tahayyül arasında kurduğu bu ilk seviyedeki ilişki, idrakte tahayyülün soyutlama sürecindeki rolüne benzetilmektedir. İbn Sinâ bundan sonrasında ise akıldan duyuya doğru gerçekleşen feyz sürecinde tahayyülün tikel irade ve hareketlerin bireyselleşmesindeki rolünü ifade etmektedir. Bu noktada tahayyülün sadece semavi nefslerin değil; aynı zamanda insani nefslerin hareketlerinin, eylemlerinin ve her türlü yapıp etmelerinin bireyselleşmesinde de önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

İdrakle tahayyül arasındaki ilişkinin incelendiği kısımda tahayyül ve diğer güçlerin akledilir bilginin bireyselleşme, özelleşme, belirlenim kazanma ve çoğalma sürecine katkısına işaret edilmisti. Oradaki ana fikir akledilir bilgide bireyselleşme ve özelleşme süreçlerinin ancak tahayyül ve diğer güçlerle olacağı idi. İbn Sinâ aynı mantıkla irade, fiil ve hareketin bireyselleşme, özelleşme, belirlenim kazanma ve çoğalma süreçlerinin de saf akılla, makulle ve makul suretle olmayacağına bunlar için tahayyül ve diğer güçlerin gerekli olacağına işaret eder. İbn Sinâ bu düşünceden hareketle hareketin gerçekleşmesi için özelleştirici bir takım sebepler olması gerektiği neticesine ulaşır. Zira ona göre aklın tümel iradesinden bir şeyin varlığa gelmesinin şartı, özelleştirici bir sebep ya da iradenin olmasıdır (İbn Sinâ, 1952b, s. 114-115; İbn Sinâ, 1992, s. 244; İbn Sinâ, 2013, s. 316-317, 322, 407-408).

İbn Sinâ bireyselleşmeyi sağlayan şeylerin sonsuzluğuna dikkat çektikten sonra nefslerin özelleştirici ilkeleri hakkında konuşur ve illet oluşturma belirlenim kazanmış ve özelleşmiş şeylerin gerekliliğine işaret eder. Dolayısıyla bir var kılıcı ile birlikte belirlenim kazanmış ve özelleşmiş şeylerin de nefslerin illeti olması gerekir (İbn Sinâ, 2013, s. 271, 353-354). İbn Sinâ'ya göre özelleştirici sebepler arasında yenilenmiş irade ve tasavvurlar önemli bir yer tutmaktadır. Mutlak tümel olarak feleğin hareketi, birbiri ardınca gerçekleşen dö-

nüşlerle tikel olarak meydana gelir. Öyleyse bu hareket, felek, tümel hareket veya hareket ettiricisinin tümel iradesi cihetinden olmayıp, aksine özelleşmiş bir sebep ile olmaktadır. İbn Sinâ'ya göre bu sebep de özelleşmiş iradedir. Özelleşmiş irade ise nefsin, kendisi için yenilenmiş bir tasavvuru tasavvur etmesidir. Nitekim nasıl ki oluş bozuluşa uğrayan cisimlerdeki bireyselleştirici sebepler sabit olmayan hareketler ise, feleki cisimlerdeki bireyselleştirici sebepler de nefsin yenilenmiş iradeleridir (İbn Sinâ, 2013, s. 133, 316-317, 322).

İbn Sinâ'nın akıldan ve tümel hareketlerden tikel hareketlerin gerçekleşmesi için özelleştirici sebepler olması gerektiğine, bu sebeplerin de en temelde yenilenmekte olan irade ve tasavvurlar olduğuna yönelik işaretlerinden sonra bu yenilenmenin hangi güçler aracılığıyla gerçekleştirileceği sorusu karşımıza çıkmaktadır. İbn Sinâ'nın kendileriyle özelleşmenin gerçekleşeceğini ifade ettiği güçler, tahayyül ve tevehhümdür. İbn Sinâ, tümel manadan asla tikel bir şeyin sadır olmayacağı şeklindeki ana ilkesini tekrar ederek, fiilin suduru için tahayyül ve tevehhümde tikel bir özelleşmenin gerekli olduğunu söyler. Mesela nefslerimizde tümel olarak meydana gelen bizdeki tümel görüş ve tümel iradeden asla bizim için bir fiil sadır olmaz. Mesela özel olarak bir ev değil de mutlak olarak bir ev yapmak istediğimizde o evi yapmak mümkün olmaz. Aksine o evin tahayyül ve tevehhümümüzde tikel olarak özelleşmesi ve özelleşmiş bir mekanda yapılması ve özelleşmiş bir şekilde doğrudan kendisine yönelme ile yapılması gerekir (İbn Sinâ, 2013, s. 320-321).

İbn Sinâ'nın hareketlerin bireyselleşme, özelleşme, belirlenim kazanma ve çoğalmalarını akli alemde duyuşal aleme doğru gerçekleşen feyz sürecine bağlaması insan fiillerinin zorunluluğu ve özgülüğü bağlamında bazı meseleler ortaya çıkarmaktadır. Zira İbn Sinâci sistemde semavi nefslerin hareketi ile bizim hareketlerimiz arasında nedensellik ilişkisi kurulmaktadır. Dolayısıyla bizim fiil, irade ve tedbirlerimizin bir kader ile olup zorunluluk barındırdığı meselesi, duyuşal olana bağlılıktan kaynaklandığı kadar, İbn Sinâci sistemde hareketlere dayalı sebepler zincirinin ilk harekete uzanması ile de yakından ilişkilidir. Sebepler gelip geçici olmakla birlikte

feleğin hareketine kadar gider. İbn Sînâ bunların geçmiş sebepler olduğunu ve insan bilgisinin onları kuşatamayacağını söyler. Hareketler sonsuz olduğu için sebepler de sonsuzdur. Tikel bir olayın sebepleri de illet-malul tertibine göre terkip ve tanzim edilir ve feleğin hareketine kadar gider. Bu sebeplerden bazıları ise Bari'nin takdirine ve iradesine gitmektedir. Bizim her fiilimiz, her irademiz, her tedbirimiz sonradan meydana gelen bir şey olduğu için sebebi de harekettir. Bu hareket için ise ilk harekete kadar gidecek olan bir hareket söz konusudur. Bu durumda bütün fiillerimiz, iradelerimiz ve tedbirlerimiz bir kader iledir ve biz ona mecburuz (İbn Sînâ, 2013, s. 383-384). İbn Sînâ her şeyin nihai tahlilde semavi varlıklara dayandığını ifade etmektedir. Ona göre şeylerin semavi nefslerden kaynaklanmasında da üç sebep bulunur: i. Şeyler semavi nefslerin hareketleri ya da onların hareketleri sebebiyle ortaya çıkan oluşumlar sebebiyle olabilir. ii. Şeyler onların cisimlerinin ya da nefslerinin tabiatları sebebiyle olabilir. Bu, yersel şeylerin semavi hareketler sebebiyle gerçekleşen etkiyi almaya hazır olduklarında gerçekleşir. iii. Şeyler, semavi nefslerin tikel şeyleri ve mümkün iki yönden iyilik ve salaha götürecektir en doğru ve en yakın olanını tasavvur etmeleri sebebiyle onlardan kaynaklanıyor olabilir. Bu durumda insani nefslere tikel şeyleri ancak tikel bir şekilde ya da saf akli olmayan bir şekilde idrak ederken; semavi nefslerin tasavvurları olayların sebebi olmakta ve buna binaen önceki iki sebebin herhangi bir engel teşkil etmemesi durumunda şeyler semavi nefslere kaynaklanmaktadır (İbn Sînâ, 1983, s. 236).

İbn Sînâ yıldızların tahayyülünün sadece onların hareketlerine neden olmadığını ifade etmektedir. O'na göre, yıldızlar şeyleri tahayyül ederler ve tıpkı hareketleri gibi onların tahayyülü de şeylerin meydana gelmesinin sebebi olur. Onların tahayyülü, bizim nefslerimizde de tahayyüllerin gerçekleşmesinin sebebi olabilir ve bu da bizi şeyleri yapmaya sevkeder. Onlar şeyleri tahayyül edebilirler ve bu tahayyül tabii şeylerin sebebi olur. İbn Sînâ'ya göre semavi cirm ve nefslere imkânsız tahayyül etmez ve onların tahayyülünde asla yanlış olmaz. Tahayyülden gerçekleşen farklılığın ve bazı tahayyüllerin yanlış

bazılarının doğru olmasının sebebi ancak tahayyülleri alıp kabul eden şeyler sebebiyledir. Zira tahayyülleri alıp kabul eden sebepte mizaç ve terkip bozulabilir, salgıların birbirlerine üstünlüğü, düşüncenin karışması, uykuda hayali gücün istilası anında olduğu gibi akli güçten yoksun olma gibi durumlar söz konusu olabilir. Felekte ise bu gibi şeyler yoktur. Çünkü orada kabul edici şeyler temiz olup engeller azdır. Bu sebeple felekler imkânsızları değil, ancak zorunluları tahayyül ederler. Taakkul ve tahayyülün kendisine feyezan ettiği faal akıl açısından da tahayyül edilen şeylerde farklılık olmaz (İbn Sinâ, 2013, s. 379-380). Burada ilginç bir şekilde yıldızların tahayyülünün zorunlulukla ilişkilendirildiğini, hatta onların tahayyüllerinin imkânsız tahayyül etmek, yanlış tahayyül etmek gibi her türlü eksiklikten arındırıldığını görürüz. Bu durum öyle görünüyor ki İbn Sinâ'nın semavi nefslerin tahayyülü ile insanların tahayyülleri arasında benzerlikler kadar (İbn Sinâ, 1984, s. 83-84) farklılıkların da olduğuna yönelik kabulleriyle ilgilidir. Zira yıldızlar önce akledip sonra tahayyül ederlerken, biz ise önce tahayyül edip sonra aklederiz. Bu sebeple İbn Sinâ'ya göre semavi nefsler bizim nefslerimize etki ederken; bizim nefslerimiz onlara etki etmez. Çünkü onların nefslerinin güçleri çeşitlenmiş ve şubelere ayrılmış değildir. Bizim ise güçlerimiz şubelere ayrılmış olup, bazı güçler bazı güçleri fiillerini tam olarak yapmaktan alıkoyarlar. Mesela duyu, hayal gücünü fiilini tam olarak yapmaktan alıkoyar. Duyu, hayal gücünü meşgul etmediği zaman ise hayal gücü fiilini tamamlar. Mesela uykudaki durum böyledir. Yıldızların güçleri ise birbirlerini kendi fiillerinden alıkoyamazlar. Bu durumda onlardan fiilin tam olarak sadır olması uygundur. Onların güçleri şubelere ayrılmış da değildir, aksine sanki tek bir güç gibidir. Bu yüzden de onlar bize etki eder, biz onlara etki etmeyiz (İbn Sinâ, 2013, s. 500-502).

İbn Sinâ'nın insani fiilleri semavi akıl ve nefslardan aşağıya doğru gerçekleşen zorunluluk zincirine bağlaması ve semavi nefslerin tahayyüllerinin tikel olayların sebeplerini teşkil ettiğini söylemesi insan fiillerinin ve dolayısıyla ahlâkın zorunlu olup olmadığı bağlamında oldukça önemlidir. İbn Sinâ nefsin hür irade ve ihtiyar sahibi görünümü fakat mecbur bir varlık olduğunu söy-

lemektedir. Buna gerekçe olarak da işaret edildiği üzere fiillerimize etki eden sebepler zincirinin yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen zorunluluk zincirine bağı olmasını göstermektedir. Nitekim bu durum İbn Sinâ'nın bizim fiillerimiz ile erdemli olmamız arasındaki ilişkinin zorunlu olmayışı ve faal aklın buradaki rolüne ilişkin söylediklerinde de ortaya çıkmaktadır. İbn Sinâ'ya göre insan övölmek için iyi olur ve kendisinde erdemli bir meleke meydana gelmesi ya da iki iyiliğe ulaşmak için güzel fiiller yapar. Böylelikle yapılan şey yetkinliğini, kendisini yapan failinden kazanır. Yapılan şeyin kendisini yapan failinin cevherini yetkinleştirmesi imkânsızdır. Zira malulün yetkinliği fail illetin yetkinliğinden daha eksiktir. Daha eksik olan, daha değerli ve mükemmel olana yetkinlik kazandırmaz. Bilakis daha eksik olanın daha değerli ve üstün olan için bir alet olması ve maddesini hazırlaması umulur ta ki o bazı şeylerde başka bir sebepten varlık verebilsin. Fakat bize gelince, talep edip arzuladığımız övgü, hakiki olmayıp aksine zanni bir yetkinliktir. Bizim bilfiil elde ettiğimiz erdemli melekenin sebebi de fiil değildir. Aksine fiil bu erdemli melekenin zıddını engeller ve erdemli meleke için hazırlar. Bu meleke insan neflerini yetkinliğe erdirici cevherden meydana gelir. Bu da faal akıl ya da ona benzeyen başka bir cevherdir (İbn Sinâ, 1984, s. 60). İbn Sinâ bu meseleyi başka bir yerde bir örnek üzerinden ifade etmektedir. Buna göre güzel fiillerin üstün melekenin varlığına nispeti, istidlali düşüncelerin yakının varlığına nispeti gibidir. Nasıl ki düşünceler yakini ortaya çıkarmıyor da nefsi yakının kabulüne hazırlıyorsa aynı şekilde güzel fiiller de nefsi suret veren ilkenin katından gelecek olan üstün melekenin kabulüne hazırlar (İbn Sinâ, 2013, s. 80). Görüldüğü üzere İbn Sinâ, fiilimizin tek başına erdemli bir meleke elde etmede yeterli olmadığını düşünmekte ve bu melekenin tam anlamıyla elde edilmesinin faal akıl ile olacağını ifade etmektedir. Bu durumu İbn Sinâcî idrak teorisiyle birlikte düşündüğümüzde nasıl ki duyusal olandan akli olana doğru gerçekleşen soyutlama süreci bilginin yegâne garantisi olmuyor da sadece nefsi faal akıldan akledilirleri almaya hazırlıyorsa, aynı şekilde fiil seviyesinde

de insanın yaptığı fiiller kendi erdemliliğinin garantisi olmamakta yine faal aklın müdahalesine ihtiyaç bulunmaktadır. İbn Sinâ ayrıca nefsin özgür görünümlü mecbur bir varlık olduğunu, nefsin hareketlerinin de zorlamayla (*teshiri*) olduğunu ifade etmekte ve nefsin hareketlerini tabii hareketle mukayese ederek sebep ve arazların bu hareketteki rolünü incelemektedir. İbn Sinâ'ya göre bu durumda aklın iyiyi özgürce seçmesi anlamındaki ihtiyari fiillerin gerçekte sadece Evvel'de olmaları uygundur. Feleklerin hareketi de zorlamayla (*teshiri*) olup tabii değildir. Zira tabii hareketler lüzum yoluyla olur (İbn Sinâ, 2013, s. 130-132).

Aristoteles için *phantasia* hem bilgide hem de eylemde büyük oranda soyutlamacı rolü itibarıyla işlevsel kabul edilmekteydi. Bu noktada Aristotelesçi *phantasianın* yapabileceği muhtemel yanlışlar hem bilgide hem de eylemde akılla giderilebilir durumdadır. Dolayısıyla Aristoteles'te *phantasianın* Yeni-Eflatuncu anlamdaki bir akılla yukarıdan aşağıya doğru zorunluluk içeren bir karakterde sunulmadığı ve eylem alanında bir zorunluluğa yol açmadığı görülür. Fakat Yeni-Eflatuncu gayri maddi akletme anlayışıyla birlikte sürece zorunluluk da dahil olur. İbn Sinâ'nın da hem idrakte hem de harekette tahayyülü, hem semavi nefslerde hem de insani nefste akıldan duyuya doğru gerçekleşen feyz süreciyle ve zorunlulukla ilişkilendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla İbn Sinâ insan hareket ve eylemlerinde arzunun ve hareketin gerçekleşmesinde tahayyüle yer verse ve tahayyülü aklın özgür seçiminin kontrolü altında konumlandırırsa da nihai tahlilde semavi nefslerin tahayyüllerinin zorunluluk içermesi ve bu tahayyüllerin daha alt düzeydeki tikel olaylara sebep olması bağlamında insan hareket ve eylemlerinde zorunluluğa kapı aralamış gözükmektedir.

İbn Sinâ bütün sistemi boyunca duyusal olanla akli olan, tahayyül ve tevehhüm edilir olan ile makul olan arasında ayrımlar yapmıştır. Bu ayrımın neticesinde ise ilk kısımda ortaklık, genellik, çok şeye yüklenebilirlik gibi özellikler olduğunu, makul seviyesinde bireyselleşme, özelleşme, belirlenim ve çoğalmanın olmayacağını bunların ise belirli özelleştirici sebeplerle gerçek-

leşeceğini söylemiştir. Şu durumda eğer fiil ve hareket alanı İbn Sinâ'nın ifade ettiği anlamda bireyselleşme, özelleşme, belirlenim ve çoğalma gibi gayrı akli durumlarla ilgiliyse bu noktada bu alana ilişkin bilgiyi sağlayacak olanın da en temelde duyu, mütehayyile ve vehim gibi güçlerin olması gerekmektedir. Çünkü ahlâki failin belirli bir fiili ve eylemi anında özelleştirici belirli sebeplerle özelleşmiş, aynı zamanda bireyselleşmiş bir varlık alanı söz konusudur. Çünkü İbn Sinâ sistemi açısından gayenin ve iradenin sürekli yenilenen tikel tasavvur ve tahayyüllerle bireyselleşme ve özelleşmesi gerçekleşmeksizin hareket de fiil de ortaya çıkamayacaktır. Dolayısıyla duyu ile akıl arasındaki ayrım noktasında ısrarcı ve üstelik metinleri boyunca salt aklın hareketi veremeyeceğini ve fiilin ilkesi olamayacağını söylemiş olan İbn Sinâ'nın bu alana ilişkin bilgiyi salt akılla irtibatlandırması pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu noktada şunu ileri sürebiliriz ki eğer İbn Sinâ'nın ahlâk alanına ilişkin ilgisizliğinin veya sessizliğinin bir sebebi söz konusu alanın şeriat tarafından ikame edilmesi ise, bir başka sebebi de, ahlâk alanına ilişkin bilginin kendisinin kurmak istediği türden burhani bir bilgi ideali ile ne oranda ihata edilebileceği noktasındaki sistemik kuşkusudur. Dolayısıyla İbn Sinâ'nın nihai noktada ulaştığı yerin hem bilgide hem de ahlâkta Evvel'e ve akıllara benzemek olması, O'nun bütün bir sistemi boyunca duyu, mütehayyile ve vehim bilgisine idrak ve hareket alanlarında farklı yer vermesiyle nihai haline kavuşur. Bu tabloda bir taraftan hareket ve fiiller alanının bilgisine bireyselleşme, özelleşme, belirlenim kazanma ve çoğalma gibi durumları gerçekleştirebilmeleri itibarıyla mütehayyile ve vehme bırakılmış ve bu güçlerin değeri yükseltilmiş görünürken; bir taraftan da peygamberin mütehayyilesi müstesna olmak üzere bu güçler daha üst ve yüce alemlerle irtibat kuramayacak olan, bu yüzden de insanı hareketin, değişimin, oluş-bozuluşun, tikellerin dünyasına hapseden güçler olarak görülür. Tahayyül ve diğer aracı güçler İbn Sinâ'da aklın saf makullerle ittisal etmesinden sonra işlevselliğini yitirmiş güçleri andırmaktadır.

İmkân ve Zaaflar Arasında İbn Sinâ'da Tahayyül

Esas itibarıyla Ortaçağdaki “paradigmatik kognitif psikoloji teorisi” olarak adlandırılabilir olan (Kaukua, 2007, s. 26) iç duyular doktrininin temel felsefi önemi bu teorinin tikellerin bilgisi ile tümel-lerin bilgisi arasında köprü olabilme kabiliyetinde bulunur (Black, 2000, s. 69). Dolayısıyla İbn Sinâ'nın tahayyül özelinde iç duyulara ilişkin bu kadar detaylı bir analiz yapmasında, onların farklı olabilecek işlevlerini farklı adlar altında birbirinden ayırma çabasında duyu ile akıl arasında yumuşak bir geçiş sağlama arzusu bulunmaktadır. Bu itibarla İbn Sinâ, Aristoteles'in algı teorisine en orijinal katkılardan birisini yapmış ve algı ile düşünme arasındaki açığı kapatmaya yarayan iç duyular teorisini geliştirmiştir (D'ancona, 2008, s. 52-53).

İbn Sinâ'nın tahayyül kavrayışı ile ilgili ilk imkân, duysal ve akli alanlar arasındaki ilişkinin tahayyül gücü aracılığıyla kurulma isteği bağlamında ortaya çıkar. Bu itibarla felsefenin pek çok temel problemi gibi tahayyül söz konusu olduğunda da klasik dönemin en önemli filozoflarından birisi olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz İbn Sinâ'nın sisteminde insanın bilgi ve eylem süreci duysal ve bedensel alandaki parçalılık, farklılık ve bireysellikten; akli alandaki basitlik, ortaklık ve genelliğe doğru evrilen bir süreç olarak açıklanır. İbn Sinâ sisteminde aklın gayrı maddi ve gayrı cismani konumu, aklın duysal ve akli alanlar arasındaki ilişkiyi sağlayacak ve dolayısıyla yukarıda işaret edilen ayrımlar arasındaki gerilimi açıklayacak güçten yoksun olması neticesini doğurur. Zira İbn Sinâ'nın sisteminde aklın ve akılların tekil ve tikel olana, hayata ve harekete dahil olmayan bir durumda tasvir edildikleri görülmektedir. Değişmez, sabit ilkelerle ilişkili olan akıl hem tekil ve tikellere ilişkin idrakin hem de hareketin kaynağı olamamakta ve bunun için nefse, maddeye, somut olana, belirli bir konuma ve bireyselleşmeye ihtiyaç duymaktadır. İbn Sinâ'nın bizzat kendisi zamanın kozmolojik anlayışı gereği akılları değişmez, sabit ilkelerle, soyut olanla ilişkilendirmekte ve bu akılların somut, maddi olanla ilişkisinin tikel hareketlerin ilkesi ve

kaynağı olan nefis ile sağlandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla akıl kendinde nihai bilgi ideali olsa da insanın söz konusu alanlar arasındaki gerilimi deneyimleme süreci duyu ile akıl arasındaki ilave güçlere gereksinim duymaktadır. İbn Sinâ sisteminde bu ilave güçlerden birisi olarak tahayyül, insanın tekil ve tikel olana yönelik idrakinde anlam kazanmaktadır.

Fakat duyu ile akıl arasındaki ilişkiyi tahayyül gücü ile kurmak şeklindeki bu imkân durumunun İbn Sinâ sistemine bütünsel bir açıdan bakıldığında nihai noktada zaafa düşme tehlikesi içerdği görülmektedir. Zira İbn Sinâ bir yandan tahayyül aracılığıyla duyu ile akıl arasındaki ilişkiyi verimli bir şekilde tesis etmeyi, öte yandan duyu ve akıl arasındaki sınırları belirgin bir şekilde çizmeyi amaçlamaktadır. Bu durumda Yeni-Eflatuncu tarafı baskın Aristotelesçi bir geleneğin takipçisi olarak İbn Sinâ'nın sistemine bu iki okulun da metafizik ilkeleri dahil olmaktadır. Bunun neticesinde ise hem duyu, tahayyül ve akıl arasındaki ilişkileri kurmak hem de bunlar arasındaki farkları belirginleştirmek çabasının bir ucunda Aristotelesçi tutum olsa da, bir başka açıdan Yeni-Eflatuncu gayrı maddi akletme anlayışı da devreye girmektedir. Bu itibarla faal akla merkezî bir vurgunun olduğu İbn Sinâcî sistemde duyulur suret ile akledilir suret arasındaki nedensellik ilişkisi sorunsuz bir şekilde kurulamamaktadır. İbn Sinâ'nın hazırlanma ve yatkinlığa yönelik bütün ifadeleri sadece duyusal ve akli seviyelerdeki işlemler arasındaki boşluğu belirsizleştirmeye hizmet etmekte fakat bu işlemler açıkça ortaya konulduğunda orijinal problemin çözülmediği, bilakis İbn Sinâ'nın çözümünün gerçek problemin üzerini örttüğü görülmektedir. Bu noktada artık tahayyüldeki bir işlemin akli nasıl etkileyebildiği de akıldan sudur eden bir sureti almaya nasıl yaklaşabildiği de belirsiz kalmaktadır (Collins, 1943-44, s. 205-215). Burası, duyular tarafından idrak edilen maddi dünya ve oluş-bozuluş dünyası ile akıl tarafından idrak edilen daha yüksek, gayrı maddi ve ezeli dünya arasındaki radikal ayrımın devrede olduğu, antik Yunan akli geleneğinin, özellikle de bu iki alanın asla karşıp örtüşmeyeceğini söyleyen Parmenides'in tavrının etkili olduğu İbn Sinâcî metafizik tavidir. Tahayyül, duyu ile akıl arasındaki çatlakta

olarak duyu ile akıl arasındaki hattı daraltmaya yardım etmekle birlikte duysal ve akli süreç İbn Sinâ tarafından inşa edilen sistemde asla birbirleriyle birleşmemektedir (Hall, 1979, s. 55, 64).

Duyu ile akıl arasındaki ilişkiyi sağlamak bağlamındaki bu genel çerçeve dışında İbn Sinâci tahayyül kavrayışının ihtiva ettiği zenginlik bağlamında işaret edilebilecek ikinci imkân, İbn Sinâ'nın iç duyuları alıcı ve muhafaza edici olanlar ile algıladıkları duyu verileri üzerinde işlem yapan güçler olmak üzere ikiye ayırması durumunda ortaya çıkar. İç duyulara ilişkin bu tasnif bilginin oluşmasında fenomenin gözlenmesine ilişkin deneysel ve analitik yön ile insan zihninin şekillendirmedeki sentetik rolü arasındaki ortak noktaya işaret eder (Kaukua, 2007, s. 29-30). Antik ve Ortaçağ bilim adamları ve filozoflar insani nefsin hem alıcı/algılayıcı hem de işlem yapıcı fonksiyonunu tanırlar ve bu iki sürecin insanın dünyayı görme, görülen şeyi muhafaza etme ve gördüğümüz şeyi hatırlama ve anlama süreçlerine dahil olduğunu düşünürler. Zira nesnenin ve insanı kuşatan gerçekliğin insan üzerindeki etkinliğine olan vurgu abartıldığında evrenin determinist bir yapıda olma tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık insan zihninin idrak güçlerinin yorumlama etkinliğine olan aşırı vurguda ise nesnenin ve evrenin insandan bağımsız gerçekliği sıkıntıya girecek ve insanların aynı şey hakkında konuşabilmeleri mümkün olmayacaktır (Tachau, 2006, s. 12-13). Dolayısıyla İbn Sinâci teori, buradaki ikili vurgusuyla, en genel anlamda öznellik-nesnellik tartışmaları için de verimli bir imkâna işaret eder. Bu bağlamda insanın belirli zaman ve mekan koşullarındaki tekil ve tikel bir varlığa yönelik idrakinde genel olarak söz konusu güçler; özel olarak ise tahayyül nesneye ilişkin genellik ile o nesnenin bizzat o esnadaki, o zaman ve mekandaki bireysel ve özel varlığı arasında irtibat kuran bir nitelik göstermektedir. İbn Sinâ nesnel gerçekliği tanımakla birlikte tahayyül başta olmak üzere nefsin iç idrak güçlerinin onlar üzerindeki işlemine de kapı aralayan bir yol tutmuş gözükmemektedir. Fakat bu durum İbn Sinâ'nın şeyin kendinde gerçekliğini bütünüyle inkar etmesi gibi salt göreceli bir tutuma dönüşmemekte; İbn Sinâ'nın nesnelliğin insan zihninin soyutlama

işlevleri ile faal akıldan aldığı feyzin kesiştiği noktada gerçekleştiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

Fakat aynı şekilde bu ikinci yönle ilgili de bir zaaf durumu söz konusudur. Bu husus da büyük oranda İbn Sînâcî sistemin üzerine oturduğu bilimsel anlayışın değişmesi bağlamında düşünülebilecek bir durumdur. Zira İbn Sînâcî sistemde ulaşılan bilginin nesnelliğinin sağlaması yine kozmik alemle irtibatlı olarak faal akla bağlanır. Oysa modern dönemdeki nesnellik vurgusunda bu şekildeki bir kozmik irtibattan ve kozmik aleme mutabakattan ziyade gerçeklik ve gerçekliğe mutabakat dikkate alınıyor gözükmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâcî sistemde her ne kadar zihnin tahayyül ve tefekkür güçleri aracılığıyla yaptığı işlemler önemli olsa da bunlar nihai tahlilde faal akıldan feyz yoluyla gelen bilgiyle mutabık olmak ve bu bilginin nesnelliğinde eritmek zorundadırlar. Aksi takdirde tahayyül ve tefekkürün akıldan bağımsız yaptıkları ve akılla doğrulanmayan işlemleri yanlış olarak değerlendirilip geçersiz kılınmaktadır.

Üçüncü olarak, İbn Sînâcî sistemde çift yönlü çalışan tahayyül öncelikle insan zihninin bilinçli içerikleri ile bilinçsiz içeriklerini bir arada düşünebilme imkânı verir. Descartes sonrası Kartezyen düşünce ile birlikte ise insan zihninin işlevleri sadece akla, daha geniş anlamda bilinçli içeriklere hasredilir. Oysa Ortaçağ düşüncesinin insani idrakin çeşitlilik ve zenginliğini tanıyan anlayışı çerçevesinde insan zihninin istidlali akıl kadar önemli başka işlevleri de bulunmaktadır (Tachau, 2006, s. 6-7). A. Hughes, İslam felsefesi bağlamında tahayyülün rolünün sıklıkla ya D. Gutas örneğinde olduğu gibi indirgemeci ya da H. Corbin örneğinde olduğu gibi Jungcu bir tutumla incelendiğini söylemektedir (Hughes, 2002, s. 34). Buradaki indirgemecilik iki şekilde yorumlanabilir. İlk olarak buradan kasıt büyük oranda Aristotelesçi bir tutumla tahayyüle yönelmek ve onun soyutlama sürecindeki rolüne vurgu yaparak bu güçleri empirist ve rasyonalist bir tutumla okumaktır. Tahayyül incelemelerinin Jungcu tarafı ise onun rüyalarda olduğu gibi duyu ve akulla meşgul olmadığı zamanki işlevlerine vurgu yapar. Benzer şekilde R. D. Marcotte de İslam filozoflarında tahayyülün yeri ile ilgili çalışmaların bir kısmının tahayyülün akıl yürütme ve burhan alanındaki rolüne odaklandığını,

sonrasında ise “hayal alemi” kavramının doğuşuyla tahayyülün farklı bir fonksiyon daha kazandığını söylemektedir (Marcotte, 1999, s. 37). İbn Sinâ’daki tahayyül, tam da İbn Sinâ sistemindeki bu iki yön gereğince indirgemeci bir tutumla aralarında keskin bir ayrıma gidilebilecek farklı hatlar arasındaki irtibatı sağlayan bir güç olarak göze çarpmaktadır. Zira İbn Sinâ felsefesinde tahayyül insanın zihinsel etkinliklerinin çeşitlilik ve zenginliğini yansıtan en önemli güç olarak gözükür. Dolayısıyla İbn Sinâ özelinde tahayyüle yönelik bir yorumun, İbn Sinâ’nın insanı idrake ilişkin incelemesini sadece soyutlamada ifadesini bulan akli istidlal sürecine indirgememesi, insanın idrak güçlerinin vahiy, ilham, rüya gibi akli istidlalin dışında kalması anlamında bilinç dışı olarak nitelendirilebilecek fonksiyonlarını da dikkate alması gerekmektedir. İbn Sinâ’da genel olarak bedensel ve duyuşal güçlerin özel olarak tahayyülün istidlali aklın kontrolü dışındaki fonksiyonlarının aleyhine ve fakat akıl lehine yapılacak yoğun vurgunun bu Kartezyen tutuma yakın bir tutuma evrilme tehlikesi vardır. Bu ilk tutuma karşıt olacak şekilde İbn Sinâ’da duyuşal/bedensel ve akli güçlerin bütünlüğüne yapılacak vurgu da aynı oranda bu Kartezyen tutumdan kurtulmuş olacaktır. İbn Sinâcı iç duyular teorisinin en önemli gücü olarak tahayyül, içinde bulunduğu gerçeklikten ve bu gerçekliği dikkate alarak yapılacak akıl yürütmelerden koptuğu zaman insanın ayaklarından tutup aşağıya çekecek; duyuşal ve zihinsel olana ve bunlardan hareketle yapılacak akıl yürütmelere sıkışıp kaldığında ise insanı yukarıya çekip çıkaracak bir güç olarak gözükür. Çağdaş dönemde görülen insan zihninin ırtasyonel etkinliklerine yönelik araştırmalar da bu açıdan önem arz etmektedir.

Fakat bu noktada da yukarıda zaaf durumlarından birisi olarak zikredilen duruma benzer şekilde aklın kozmik bağlantılarından kopup uzaklaştığı bir bilimsel çerçevede tahayyülün yeri meselesi gündeme gelmektedir. Bu bağlamda modern dönemdeki tahayyülün kozmik alemle bağlantısının kalmayıp insan zihninin sadece duyulur dünya içinde işlevsel olan bir yeti olarak tahayyüle sahip olması, İbn Sinâcı tahayyül anlayışı ile yeni tahayyül anlayışının birbirleri karşısında teşkil ettikleri imkân ya da zaaf durumu gibi hususların ise daha dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Sonuç

İbn Sînâ sisteminde iç duyular ve özellikle de tahayyül, duyulur ve akli alemler arasında bir ayrımın olduğu kozmoloji ile tümel-tikel ayrımının oldukça merkezi olduğu bir epistemolojide iki alan arasındaki ilişkiyi sağlamak açısından oldukça önemli ve işlevsel bir rol icra etmektedir. Böyle bir kozmoloji ve epistemolojide saf gayrı maddi olandan saf maddi olana doğru nüzul veya insanın idrak ve hareketi açıklanırken ister istemez soyut, tümel ve akli olanın tikel-leri idrak edemediği ve hareketi sağlayamadığı, bunun için de İbn Sînâ'nın genel olarak *teşahhus*, *tahassus*, *taayyün* ve *tekessür* gibi kavramlarla atıf yaptığı bireyselleşmeye ihtiyaç duyduğu bir çerçeve ortaya çıkmaktadır. Bu şekildeki bir çerçevede söz konusu alanlar arasındaki ayrım tahayyül gibi aracı cismani güçler vesilesiyle sağlanmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın tahayyül gücüne yaklaşımı, onun nefis-beden, duyu-akıl arasındaki gerilimler hakkındaki görüşlerinde düğümlenmektedir. İbn Sînâ'nın kimi ifadeleri beden ve duyunun dolayısıyla tahayyülün nefis ve akıl karşısındaki konumunu güçlendirirken kimi ifadeleri ise buna karşıt bir tutum takınmaktadır. O bir taraftan tahayyül özelinde konuşmak gerekirse beden ve bedensel durumların insanın idrak ve hareketleri aracılığıyla kat ettiği yetkinlik arayışına ve soyutlama sürecindeki işlevine ve katkısına vurgu yaparken; bir taraftan da bedenden ve bedenle ilişkili her türlü duyusal ve cismani durumdan kurtulmaya vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ'nın epistemolojik, psikolojik ve ahlâkî görüşlerinin hemen hemen bütün detayına yansımaları olan bu çift yönlü tutumun anlaşılması bağlamındaki en temel nokta, soyutlama sürecinin başı ile sonu arasındaki ayrımdır. Buna bağlı olarak İbn Sînâcî sistemin hem yukarıda ifade edilen soyutlama ile feyz arasındaki ikili yönü hem de tahayyülün akıl karşısındaki konumuna ilişkin yaklaşımın soyutlama sürecinin başı ile sonu arasında değişkenlik göstermesi, tahayyülün İbn Sînâ'daki gerçek değeri noktasında okuyucuyu bir miktar kararsızlığa itmektedir. İbn Sînâ'nın beden ve duyu tarafına vurgu yaparak soyutlamaya önem atfettiği yerde tahayyül hem idrak ve bilgi hem de hareket ve eylem açısından kilit bir rol icra

etmektedir. İbn Sînâ'nın nefis ve akıl tarafına vurgu yaparak feyze önem atfettiği yerde ise tahayyül her ne kadar feyzin ve hareketin bireyselleşerek aşağıya aktarılması bağlamında önemli olsa da yine hem idrak hem de hareket açısından nihai yetkinlik olarak taakkul sürecinden daha aşağıya doğru bir düşüş olduğu için engelleyici bir rol icra etmektedir. Dolayısıyla bir tarafında akla vurgu yapanların diğer tarafında tahayyüle vurgu yapanların oturduğu bir nehrin iki yakası söz konusu ise, İbn Sînâ bu iki yaka arasında gidip gelen ve insanı bu iki yaka arasındaki sürekli yolculuğu üzerinden tanımlayan bir isim olarak gözükmektedir.

Kaynakça

- Adamson, P. (2005). On Knowledge of Particulars. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 105, 257-278.
- Alwishah, R. D. (2007). *Avicenna's Philosophy of Mind, Self-Awareness and Intentionality*. University of California.
- Aristoteles. (1931). *De Anima*. (J. A. Smith, Çev.). Oxford: Clarendon.
- Blumenthal, H. J. (1976). Neoplatonic Elements in the *De Anima* Commentaries. R. Sorabji (Ed.), *Aristotle Transformed-The Ancient Commentators and Their Influence* içinde (s. 305-324). New York: İthaka.
- Black, D. L. (1993). Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue*, XXXII, 219-258.
- Black, D. L. (1995). Practical Wisdom, Moral Virtue, and Theoretical Knowledge. B. C. Bazan vd. (Ed.), *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy Ottawa 17-22 August 1992* içinde (s. 451-464). New York: Legas.
- Black, D. L. (2000). Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. *Topoi*, 19, 59-75.
- Black, D. L. (2007). Psikoloji, Nefs ve Akıl. (M. C. Kaya, Çev.) P. Adamson ve R. C. Taylor (Ed.), *İslam Felsefesine Giriş* içinde (s. 339-357). İstanbul: Küre.
- Black, D. L. (2010). *Imagination, Particular Reason, and Memory: The Role of Internal Senses in Human Cognition*. Leuven: Katholieke Universiteit.

- Black, D. L. (t.y.). *Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power*.
- Bundy, M. W. (1927). *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*. The University of Illinois.
- Collins, J. F. (1943-44). *Intentionality in the Philosophy of Avicenna*. Yer yok. 204-215.
- D'ancona, C. (2008). Degrees of Abstraction in Avicenna How to Combine De Anima and Enneads. S. Knuuttila ve P. Kärkkäinen (Ed.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy* içinde (s. 47-71). Berlin: Springer.
- Davidson, H. A. (1992). *AlFârâbî, Avicenna, & Averroes, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*. New York: Oxford.
- Fârâbî. (1985). *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*. (A. N. Nader, Thk.) Beyrut: Daru'l-Meşrik.
- Frank, R. M. (1958-1959). Some Fragments of Ishaq's Translation of the De Anima. *Cahiers de Byrsa* içinde (s. 231-251). Paris: Imperie Nationale.
- Hall, R. E. (1979). A Decisive Example of the Influence of Psychological Doctrine in Islamic Science and Culture: Some Relationships Between Ibn Sina's Psychology, Other Branches of His Thought, and Islamic Teachings. *Journal for The History of Arabic Science*, 3, 46-84.
- Hall, R. E. (2004). Intellect, Soul and Body in Ibn Sina: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories. John McGinnis (Ed.), *Interpreting Avicenna* içinde (s. 62-86). Leiden, Boston: Brill.
- Hankinson, R. J. (t.y.). Greek Medical Models of Mind. S. Ewerson (Ed.), *Psychology* içinde (s. 194-217). Cambridge.
- Harvey, E. R. (1975). *Inward Wits-Psychological Theory in the Middle Ages and The Renaissance*. Londra: The Warburg Institute University of London.
- Hughes, A. (2002). Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming. *Journal of the American Academy of Religion*, 70(1), 33-53.
- İbn Miskeveyh. (1987). *el-Fevzü'l-Asgar*. (S. Azime, Thk.) Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat [Beytü'l-Hikme].

- İbn Sinâ. (1952a). Makâle fi'n-Nefs (Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye). A. F. El-Ehvani (Thk.), *Ahvalü'n-Nefs* içinde (s. 145-179). Kahire: İsa el-Babi el-Halebi.
- İbn Sinâ. (1952b). Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdhâ. A. F. El-Ehvani (Thk.), *Ahvalü'n-Nefs* içinde (s. 45-143). Kahire: İsa el-Babi el-Halebi.
- İbn Sinâ. (1959). *Kitâbü's-Şifâ: en-Nefs*. (Avicenna's De Anima, Fazlur Rahman, Thk.). Oxford.
- İbn Sinâ. (1974). *Kitâbü'l-Hidâye*. (M. Abduh, Nşr.) Kahire: Mektebetü'l-Kahire el-Hadise.
- İbn Sinâ. (1983). el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-eâcibet. H. Asi (Nşr.), *Tefsiru'l-Kur'âni ve'l-Lügâtü's-Sûfiyye fîfelsefeti İbn Sinâ* içinde (s. 223-240). Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye.
- İbn Sinâ. (1984). *el-Mebde' ve'l-Medâ*. (A. Nurani, Thk.) Tahran: Müesses-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran.
- İbn Sinâ. (1985). *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ildhiyye*. (M. Fahri, Nşr.) Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedide.
- İbn Sinâ. (1992). *el-Mübâhasât*. (M. Bidarfer, Thk.) Kum: İntişârât-ı Baydar.
- İbn Sinâ. (1993). *el-Kânûn fi't-Tib*. (İ. el-Kaşş, Thk., A. Zey'ur, Rdk.) Beyrut: Müessesetü İzzeddin.
- İbn Sinâ. (1996). *Uyûnu'l-Hikme*. (M. F. el-Cebr, Nşr.) Dimaşk: Dâru'l-Yenâbi.
- İbn Sinâ. (2005). *İşaretler ve Tembihler (el-İşrât ve't-tenbihât)*. (A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Nşr. ve Çev.) İstanbul: Litera.
- İbn Sinâ. (2007). *Kitâbü'l-Mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye*. (M. Salih, Thk.) Beyrut: Darü'l-Hadi.
- İbn Sinâ. (2013). *et-Ta'likât*. (S. H. Museviyan, Thk.) Tahran.
- İbn Sinâ. (ty.). *et-Ta'likât alâ havâşi Kitâbi'n-Nefs li-Aristotâlls*. A. Bedevi (Nşr. ve Thk.), *Şerhu Kitabeyi'l-Esulucya ve'n-Nefs li-Aristoteles* içinde. Paris.
- Ivry, A. (2001). The Arabic Text of Aristotle's De Anima and its Translator. *Oriens*, 36, 59-77.
- Ivry, A. (2006). The Triangulating the Imagination-Avicenna, Maimonides, and Averroes. M.C.Pacheco ve J.F.Meirinhos (Ed.), *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy, Actes du XI Congres International de Philosophie de Medievale de la Societe Internationale Pour l'etude de la Philosophie Medievale (S.I.E.P.M) Porto, du 26 au 31 aout 2002*. içinde (s. 667-676). Brepols.

- Kaukua, J. (2007). *Avicenna on Subjectivity – A Philosophical Study*. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House.
- Kemp, S., Fletcher G. J. O. (1993). The Medieval Theory of the Inner Senses. *The American Journal of Psychology*, 106(4), 559-576.
- Kenny, J. (2009). *İbn Sina and Thomas Aquinas on the Internal Senses*. Yer yok.
- Marcotte, R. D. (1999). The Role of Imagination (mutakhayyilah) in İbn Miskawayh's Theory of Prophecies (nubüvat). *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73(1), 37-72.
- Nemesius. (2008). *On the Nature of Man*. (R. W. Sharples ve P. J. Vander ElJK, Çev.) Liverpool: Liverpool University Press.
- Nussbaum, M. C. (1978). The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanations of Action. M. C. Nussbaum (Ed.), *Aristotle's De Motu Animalium* içinde (s. 221-269). Princeton: Princeton University Press.
- Nyvt, M. J. (2009). Plotinus on *Phantasia*: *Phantasia* as the Home of Self-Consciousness Within the Soul. *Ancient Philosophy*, 29, 139-156.
- Pormann, P. E. (2013). Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses. P. Adamson (Ed.), *Interpreting Avicenna-Critical Essays* içinde (s. 91-108). Cambridge: Cambridge University Press.
- Portelli, J. P. (1979). *The Concept of Imagination in Aristotle and Avicenna*. Montreal: MC Gill Univ.
- Rahman, F. (1958). *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*. Londra: George Allen&Unwin Ltd.
- Schofield, M. (1978). Aristotle on the Imagination. G. E. R. Lloyd ve G. E. L. Owen (Ed.), *Aristotle on Mind and the Senses* içinde (s. 99-129). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellers, J. (2004). The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide. P. Adamson, H. Baltussen (Ed.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* içinde (I, s. 239-268). Londra: M. W. F. Stone.
- Sheppard, A. (1991). *Phantasia* and Mental Images: Neoplatonist Interpretations of De Anima 3.3. J. Annas (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* içinde (a. 165-173). Oxford.
- Silverman, A. (1991). Plato on *Phantasia*. *Classical Antiquity*, 10(1), 123-147.

- Sorabji, R. (1976). The Ancient Commentators on Aristotle. R. Sorabji (Ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* içinde (s. 1-30). New York: Ithaka.
- Tachau, K. H. (2006). Approaching Medieval Scholars> Treatment of Cognition. M. C. Pacheco ve J. F. Meirinhos (Ed.), *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy, Actes du XI Congres International de Philosophie de Medievale de la Societe Internationale Pour l'etude de la Philosophie Medievale (S.I.E.P.M) Porto, du 26 au 31 aout 2002* içinde (I, s. 1-34). Brepols.
- Themistius. (1996). *On Aristotle's On the Soul*. (R. B. Todd, Çev.). New York: Ithaca.
- Türker, Ö. (2010). *İbn Sîna Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Walzer, R. (1962). Al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination. R. Walzer (Ed.), *Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy* içinde (s. 206-219). Cambridge: Harvard University Press, 206-19.
- Warren, E. W. (1966). Imagination in Plotinus. *The Classical Quarterly*, 16(2), 277-285.
- Watson, G. (1982). Φαντασία in Aristotle, De Anima 3.3. *Classical Quarterly*, (39), 100-113.
- Watson, G. (1988a). *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.
- Watson, G. (1988b). Discovering the Imagination: Platonists and Stoics on Phantasia. J. M. Dillon & A. A. Long (Ed.), *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy* içinde (s. 208-233). London: University of California Press.
- Wedin, M. V. (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Wolfson, H. A. (1935). The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts. *The Harvard Theological Review*, 28(2), 69-133.

Yazarlar Hakkında

Lütfi Sunar, 2002 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Ekonomi Bölümleri'ni bitirdi. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde "Karl Marx ve Max Weber'in Doğu Toplumlarna Yaklaşımları" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Sosyal teori, öteki, toplumsal değişim ve tabakalaşma alanında çalışmalarına devam etmekte olan Sunar, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Kübra Bilgin Tiryaki, 2010 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2013 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda "Şerhul Ahlâkî'l-Adudiyye -Metin ve Değerlendirme-" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. İlgi alanları arasında ahlâk-metafizik ilişkisi, teorik ve pratik yetkinleşme, nefis-beden ilişkisi bulunan Tiryaki, halihazırda İstanbul Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Tahsin Görgün, Lisans eğitimini 1984 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Freie Universität Berlin'de "Sprache, andlung und Norm" (Dil, Davranış ve Hüküm) başlıklı tezi ile fıkıh usulü ve felsefe doktorası yaptı. Temel ilgi alanları arasında fıkıh usulü, Osmanlı dönemi ve Maverâünnehir ağırlıklı olmak üzere İslam düşüncesi tarihi, Alman idealist felsefesi ve hermenötik gibi konular yer almaktadır. Görgün, 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Ahmet Ayhan Çitil, 1991 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nde Endüstri Mühendisliği ve İktisat Bölümleri'ni bitirdi. Aynı üniversitede 2000 yılında "The Theory of Object in Kant's Transcendental Thought and Some Consequences of a Deepening of This Theory" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Çitil'in akademik çalışmaları bir yandan mantık, matematik felsefesi ve ontoloji alanlarına bir diğer yandan da ahlâk felsefesine odaklanmaktadır.

A. Teyfur Erdoğan, Lisans eğitimini Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık ve İstanbul Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümlerinde tamamladı. 2005 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde "Dahiliye Nezareti Teşkilat Tarihi (1836-1922)" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Tarih, mimarlık, kavramlara dair çalışmalar yapan Erdoğan, Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Sadık Türker, 1994 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2001 yılında "Aristoteles'te Yargı Sorunu" başlıklı teziyle İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını tamamladı. Mantık ve dil felsefesi üzerine çalışmalar yapmakta olan Türker, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Ali Utku, 2004 yılında Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Ludwig Wittgenstein (Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe)" adlı teziyle doktorasını tamamladı. Dil felsefesi ve geç Osmanlı dönemi felsefesi üzerine çalışmalar yapmakta olan Utku, Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisidir.

Ömer Türker, 1997'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2006 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Seyyid Şerif el-Cürcani'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Mehmet Zahit Tiryaki, 2005 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2015 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi bilim dalında "İbn Sina Felsefesinde Mütelayıle/Müfekkire ve Vehim" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Halen İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Dizin

- adalet 185, 187
ahlâk 7, 15, 20, 21, 30, 33, 34,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 46,
187, 188, 189, 193, 201, 203,
230, 234, 238, 241, 247, 255,
256
ahvalü'n-nefs 250
akledilir 202, 217, 218, 223, 235,
239, 243
akletme 204, 229, 240, 243
akıl 14, 16, 28, 42, 50, 51, 52, 53,
64, 85, 88, 98, 111, 112, 115,
125, 203, 204, 207, 210, 218,
220, 221, 222, 224, 226, 227,
229, 230, 231, 232, 233, 235,
239, 240, 241, 242, 243, 246
akli 112, 113, 116, 128, 174, 181,
192, 193, 195, 201, 202, 203,
204, 205, 206, 207, 218, 219,
221, 223, 225, 226, 227, 229,
230, 231, 232, 233, 236, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 243,
244, 246, 247
algı 8, 20, 23, 26, 27, 28, 29, 47,
49, 53, 55, 56, 119, 120, 127,
197, 200, 206, 212, 214, 215,
216, 225, 242, 244
ampirik 27, 28, 107, 125
anakronik 150
anakronizm 5
analitik 132, 134, 136, 196, 244
anarşi 161
anatomik 206
anayasal 97
anlama 19, 20, 25, 27, 31, 55, 59,
65, 71, 72, 73, 75, 77, 79, 80,
81, 87, 99, 102, 111, 117, 122,
125, 135, 137, 138, 186, 244
anlambilim 39, 43, 101
araz 179, 184, 202, 240
arazi 60, 179, 192
aristokrat 37
Aristoteles 116, 127, 131, 132,
136, 140, 144, 173, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211,
213, 214, 215, 216, 217, 221,
222, 240, 242, 248, 251, 252,
253, 256
Aristotelesçi 36, 37, 188, 205, 206,
207, 208, 209, 215, 216, 229,
230, 240, 243, 245

- arzu 38, 78, 177, 178, 180, 183,
 187, 196, 230, 231, 234, 239,
 240, 242
 asabiye 174, 175, 176, 177, 178,
 180, 181, 182, 183, 184, 186
 atom 26, 111
 atomcu 109
 avrupamerkezcilik 6, 7
 ayniyet 90, 91, 93, 99
 ayrık 202
 Babanzâde Ahmed Naim 156, 158,
 167
 Bacon 124, 125, 209
 batıcılık 72, 167
 batılılaşma 9, 12, 72
 Baudrillard 81, 101
 bağımlılık 107, 125, 183
 bağımsız 4, 11, 33, 43, 93, 107,
 110, 125, 133, 184, 185, 188,
 195, 200, 209, 221, 222, 226,
 228, 244, 245
 beden 22, 23, 24, 61, 101, 188,
 193, 194, 195, 203, 206, 207,
 221, 227, 230, 233, 247, 248
 bedensel 201, 203, 204, 205, 220,
 227, 230, 242, 246, 247
 bedâvet 174
 bilfiil 224, 232, 239
 bilgelik 32, 47, 52
 bilgi 5, 6, 11, 12, 20, 42, 51, 52, 64,
 78, 83, 93, 101, 107, 109, 111,
 114, 115, 119, 125, 128, 142,
 147, 181, 185, 188, 191, 192,
 193, 194, 195, 199, 201, 202,
 203, 205, 206, 218, 219, 220,
 223, 225, 228, 230, 234, 235,
 237, 239, 240, 241, 242, 243,
 244, 245, 248, 252, 255
 bilim 3, 4, 6, 8, 10, 12, 13, 14, 16,
 18, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 30,
 32, 33, 34, 36, 38, 40, 42, 44,
 46, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62,
 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78,
 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94,
 96, 98, 100, 102, 104, 108,
 110, 112, 114, 116, 118, 120,
 122, 124, 126, 128, 130, 132,
 134, 136, 138, 140, 142, 144,
 148, 150, 152, 154, 156, 158,
 160, 162, 164, 166, 168, 170,
 174, 176, 178, 180, 182, 184,
 186, 188, 190, 192, 194, 196,
 200, 202, 204, 206, 208, 210,
 212, 214, 216, 218, 220, 222,
 224, 226, 228, 230, 232, 234,
 236, 238, 240, 242, 244, 246,
 248, 250, 252, 256, 260
 bilinç 44, 47, 54, 59, 64, 67, 75,
 82, 86, 87, 166, 184, 191, 221,
 228, 229, 245, 246
 bilişsel 21, 56
 bilkuvve 177, 178, 191, 192, 232
 birey 16, 34, 43, 44, 55, 56, 75, 77,
 79, 90, 93, 95, 96, 99, 108, 114,
 129, 131, 134, 174, 175, 176,
 181, 190, 191, 200
 bireysel 28, 43, 51, 75, 90, 127,
 129, 133, 134, 156, 176, 184,
 186, 197, 200, 208, 225, 244
 bireyselci 109
 bireyselleşme 202, 220, 223, 224,
 225, 230, 231, 235, 236, 240,
 241, 242, 247, 248

bireysellik 199, 200, 201, 225, 242
 birlik 24, 25, 28, 122, 126, 129,
 134, 176, 177, 178, 179, 185,
 188, 207, 228
 cemiyet 9, 153
 cesaret 82
 cevher 129, 193, 195, 199, 200,
 202, 239
 cins 175, 190, 192
 cinsel 20, 90
 cinsellik 91
 cisim 23, 109, 179, 188, 193, 194,
 195, 224, 232, 236, 237
 cismani 193, 203, 223, 232, 242,
 247
 cismanilik 224
 David Hume 71, 89, 129, 131, 142
 davranış 27, 79, 83, 91, 93, 201,
 205, 229, 255
 deneyim 26, 27, 28, 29, 45, 200
 deneyimleme 26, 28, 54, 58, 200,
 243
 deneyisel 114, 244
 Descartes 25, 27, 108, 139, 141,
 149, 150, 167, 245
 devlet 5, 16, 18, 21, 36, 37, 38, 65,
 86, 95, 97, 124, 156, 165, 173,
 174, 177, 178, 179, 180, 182,
 187, 191, 192, 195, 205
 değer 9, 11, 15, 21, 25, 29, 31, 33,
 39, 41, 42, 50, 54, 59, 71, 75,
 82, 93, 94, 111, 135, 136, 156,
 187, 189, 205, 216, 241, 248
 değişim 19, 20, 33, 34, 37, 38, 44,
 67, 68, 70, 80, 83, 86, 87, 88,
 107, 121, 147, 148, 165, 179,
 186, 255

değişimibilim 121
 Diderot 78
 dil 3, 4, 5, 13, 25, 30, 43, 49, 50, 51,
 52, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 65,
 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78,
 81, 87, 88, 96, 97, 100, 101,
 102, 103, 107, 109, 110, 111,
 112, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 123,
 124, 125, 126, 127, 129, 131,
 133, 134, 135, 136, 137, 139,
 140, 141, 142, 143, 144, 145,
 147, 148, 151, 160, 161, 162,
 163, 164, 165, 166, 167, 169,
 255, 256
 dil-kültür 99
 dil-toplum 114
 dilbilim 21, 42, 43, 107, 116, 118,
 119, 120, 121, 122, 123, 125,
 126, 127, 128, 130
 dilbilimci 74, 76, 80, 119, 126,
 129, 130
 dilbilimsel 119, 120, 256
 dizge 30, 70, 111
 doğa 19, 33, 58, 74, 112, 115, 120,
 121, 125, 126, 133, 192
 doğabilimci 119, 120, 125, 126
 doğabilimsel 117, 119, 120
 doğal 7, 35, 38, 55, 70, 80, 88, 89,
 107, 108, 109, 111, 114, 119,
 123, 124, 138, 163, 165, 176,
 177, 178, 191, 232
 doğalcılık 34, 36
 duygu 45, 47, 54, 56, 79, 98, 114,
 126, 136, 235
 duygusal 132, 133, 134, 137, 138,
 229

- duygusalılık 34, 35
 duyu 7, 12, 47, 71, 82, 119, 127,
 128, 162, 193, 200, 201, 202,
 203, 204, 206, 207, 208, 209,
 210, 211, 212, 213, 214, 215,
 216, 217, 220, 221, 222, 224,
 226, 227, 231, 238, 241, 242,
 243, 244, 245, 246, 247, 248
 duyu-akıl 204, 205, 206, 210, 221,
 247
 duyu-phantasia-akıl 208
 duyulur 119, 193, 202, 205, 211,
 213, 214, 216, 220, 222, 223,
 243, 247
 dünyevi 124, 181
 dünyevileşme 4
 dürtü 87, 196
 Eflatun 199, 204, 205, 207, 209,
 210, 216
 Eflatuncu 204, 205, 206, 207, 208,
 216
 erdem 68, 186, 187, 193
 erdemli 239, 240
 evren 26, 42, 75, 117, 139, 244
 evrensel 39, 124, 125, 129, 136
 evrenselci 161, 162, 165
 evrenselcilik 34, 36, 39
 evrim 38
 evrimci 76, 110, 112, 193
 evrimleşme 110
 eylem 35, 36, 45, 63, 65, 80, 195,
 201, 202, 203, 205, 219, 228,
 230, 231, 232, 233, 234, 235,
 240, 241, 242, 248
 Fahreddin er-Râzi 173, 174, 204
 farklılaşma 24, 30, 36, 59, 202,
 225, 232
 farklılık 55, 59, 76, 80, 89, 91, 94,
 99, 108, 109, 113, 115, 140,
 188, 196, 201, 202, 203, 204,
 212, 214, 221, 237, 238, 242
 farkındalık 228
 fayda 62, 109, 158, 234
 fazilet 6, 186
 fenomenolojik 116, 117, 118, 121
 feodalite 70
 ferdiyet 203
 fert 6, 14, 16, 56, 175, 183, 185, 187,
 189, 196, 202, 203, 224, 230
 feyz 194, 218, 220, 221, 223, 225,
 226, 227, 230, 231, 235, 236,
 240, 245, 247, 248
 Fârâbi 113, 118, 127, 128, 130,
 144, 173, 174, 188, 193, 196,
 204, 209, 217, 249
 Gadamer 81, 101
 gaflet 72
 Galen 206, 208
 Galenci 208, 210
 Galileo 124
 garbiyatçılık 72
 gaye 20, 21, 33, 73, 79, 174, 175,
 177, 178, 180, 181, 183, 185,
 186, 188, 190, 191, 193, 231,
 241
 gayelilik 190
 Gazzâlî 13, 144, 174, 195, 204
 gelenek 20, 76, 112, 147, 149, 150,
 151, 153, 155, 157, 159, 161,
 163, 164, 165, 167, 169,
 190, 195, 207, 208, 217
 geleneksel 7, 40, 87, 110, 116, 117,
 118, 120, 126, 133, 144, 150,
 151, 189

gerçeklik 12, 20, 32, 34, 39, 54,
58, 76, 81, 107, 124, 125, 126,
136, 138, 184, 190, 200, 201,
205, 219, 244, 245, 246

Gödel 30

gökbilim 120

görelî 46, 179, 185

görelilik 34, 35, 36, 183, 186

görü 23, 28

gösterge 68, 87, 178

Habermas 36

hafıza 29, 82, 211, 212, 213, 220,
228

hakikat 9, 14, 17, 35, 50, 51, 52, 53,
54, 55, 57, 71, 101, 149, 167,
178, 179, 180, 181, 187, 200,
228, 229

hassa 194

hatırlama 128, 131, 132, 214, 244

hayal 127, 138, 211, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 220, 222, 226,
227, 228, 238, 246

hayal-mütehayyile 215, 217

hayalgücü 51

hayalî 21, 56, 194, 217, 227, 230,
238

helenistik 127

hermenötik 255

hikmet 46, 119, 149, 150

his 55, 56, 79, 96, 211, 213, 214,
220, 226, 227, 249

hiççilik 34, 35, 36, 42

Hobbes 131

Homeros 98

hukuk 15, 35, 73, 86, 88, 119

hüviyet 71, 95, 97, 99, 153, 179,
184, 195

İamblichus 208, 209

İbn Haldûn 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182,
185, 186, 188, 189, 190, 192,
193, 194, 195, 196, 197

İbn Sînâ 118, 173, 174, 188, 190,
193, 196, 202, 204, 207, 209,
210, 211, 212, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 232, 233,
234, 235, 236, 237, 238, 239,
240, 241, 242, 243, 244, 246,
247, 248, 250, 251, 252

idea 9, 57, 58, 59, 60, 65, 66, 67, 83

idealizm 27, 29

ideoloji 8, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
41, 42, 97, 110

ideolojik 36, 40, 41, 97, 147, 165

idrak 51, 53, 82, 87, 107, 128, 129,
136, 138, 200, 201, 202, 203,
204, 211, 212, 220, 221, 222,
230, 232, 233, 235, 237, 239,
240, 241, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 248

ihtiyar 177, 178, 187, 230, 238,
240

iktidar 6, 182, 183, 184, 185, 186,
187

ilerleme 6, 120

ilerlemecilik 191, 193

imge 51, 61, 79

inşal 13, 14, 15

irade 6, 39, 82, 129, 165, 183, 184,
188, 195, 211, 230, 231, 232,
233, 235, 236, 237, 238, 241

istenc 165

- istidat 194
istidlal 239, 245, 246
ittihad 87, 153, 155
ittisal 228, 241
iyi 5, 22, 23, 30, 41, 56, 59, 60, 68, 69, 75, 78, 89, 111, 122, 186, 194, 239, 240
iyilik 230, 237, 239
içgüdü 112, 115
kabiliyet 11, 61, 108, 109, 125, 129, 136, 183, 194, 214, 242
kapitalizm 19, 43, 45
kartezyen 32, 245, 246
kimlik 20, 35, 37, 71, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102
Konfüçyüs 86
kökenbilim 97
külliyyat 127, 144
külli 11, 16, 58
kültür 7, 15, 19, 54, 61, 70, 77, 79, 80, 100, 111, 112, 113, 117, 107, 120, 125, 130, 137, 147, 148, 149, 150, 152, 160, 161, 165
lafız 60, 97
liberalizm 58
Locke 131
madde 118, 126, 137, 153, 157, 169, 174, 177, 178, 179, 180, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 202, 222, 224, 225, 239, 242
mahiyet 25, 45, 47, 51, 99, 109, 130, 133, 134, 156, 161, 175, 179, 182, 186, 190, 191, 192, 193, 195, 202, 203, 225
Maimonides 204, 251
makul 14, 161, 223, 224, 225, 230, 231, 232, 235, 240, 241
mana 10, 14, 16, 60, 66, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 88, 89, 99, 108, 109, 112, 115, 122, 127, 128, 129, 132, 134, 135, 155, 211, 212, 215, 223, 228, 232, 236
Marx 25, 29, 37, 58, 173, 255
maslahat 119, 180, 181, 184, 185, 186, 191
medeniyet 13, 14, 15, 65, 74, 77, 117, 137, 161, 162, 165, 173, 257
mefhum 13, 14, 15, 57, 58, 60, 149, 155
meleke 14, 219, 239
metafizik 28, 30, 31, 32, 34, 35, 39, 40, 42, 43, 121, 150, 174, 187, 188, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 202, 243, 252, 256
milliyet 92
milliyetçilik 8, 35, 102, 109
modernite 16
modernizm 8
modernleşme 12, 17, 41, 80, 167
modernlik 147
muasırlaşmak 18, 155, 167
muasırlandırmak 155
muhafazakâr 100, 159, 162, 165
mutlaklık 223
mutlakçılık 34, 36, 39, 40
müeyyide 181
müfekkire 204, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 226, 228, 257
mülk 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 195, 197

müsâvât 150

mütehâyîle 204, 211, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 222, 223, 225, 226, 227,
228, 229, 233, 234, 235, 241,
257

mütehâyîle-tahayyül 212

müşahede 209, 223

nedensel 44, 216

nedensellik 7, 70, 190, 236, 243

nefs 16, 82, 89, 166, 167, 193, 195,
202, 203, 204, 206, 207, 209,
210, 211, 219, 221, 224, 226,
228, 227, 230, 231, 232, 233,
234, 236, 237, 238, 239, 240,
242, 243, 244, 247, 248, 249

nefs-beden 204, 247

nesnellik 28, 31, 45, 58, 128, 196,
200, 201, 245

nübüvvet 193, 220, 225

olgu 14, 34, 65, 70, 107, 136, 193,
195, 196

otorite 153, 183, 184, 185, 186

paradigma 68, 100, 107, 109, 110,
111

Parmenides 34, 243

Platon 34, 110, 111, 112, 128, 131

Platoncu 36, 37, 39, 124

platonik 9

Plotinus 127, 143, 204, 205, 207,
208, 209, 210, 216, 221, 222,
251, 252

Plotinusçu 36, 37, 207, 209

postmodern 16, 36

pragmatik 70

pragmatist 39

Pythagorasçı 136

riyazet 194, 195

ruh 28, 53, 57, 79, 128, 157, 175,
188, 191, 193, 194, 195

ruh-beden 193, 205

sahne 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
37, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46,
47, 91, 92, 147

sanayileşme 37

seciye 65, 82

sembol 60, 66, 113, 116, 117, 118,
127, 134, 135, 136, 137, 138, 235

sezgi 51, 52, 54, 82, 128, 129

soyutlama 59, 69, 74, 135, 193, 209,
217, 218, 220, 221, 222, 223,
225, 226, 227, 229, 230, 235,
239, 240, 245, 246, 247, 248

sudur 202, 223, 230, 231, 236, 243

sömürge 5, 7, 8, 9, 16, 17, 18

sömürgeleştirme 16, 122

sözdizim 109, 114, 115, 124, 126,
130, 138

süreklilik 89, 148, 164, 179, 180,
182, 184, 185, 187, 195, 232

taakkul 223, 227, 248

taalluk 202, 233

taayyün 149, 195, 223, 224, 232, 247

tabakalaşma 255

tabiat 150, 174, 175, 177, 178, 180,
181, 182, 183, 186, 193, 225,
226, 228, 229, 231, 232, 237

tabii 164, 165, 175, 180, 185, 186,
191, 201, 237, 240

tahassus 220, 223, 247

tahayyül 199, 200, 201, 202, 203,
204, 207, 208, 209, 210, 211,
213, 214, 215, 220, 221, 222,

- 224, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 234, 235,
236, 237, 238, 240, 241, 242,
243, 244, 245, 246, 247, 248
- tanım 54, 56, 57, 60, 64, 70, 78, 89,
91, 93, 94, 96, 108, 116, 126,
127, 154, 165, 175, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 218, 230
- tecerrüd 193
- tecrit 87, 222
- tecrübe 14, 38, 42, 43, 46, 87, 88,
119, 121, 122, 124, 125, 129,
132, 133, 138, 139, 147, 148,
149, 150, 165, 166, 182, 191,
196, 228
- tekillik 38, 43, 225, 230
- Themistius 207, 208, 210, 216, 252
- Thomas Aquinas 131, 204, 209,
213, 251
- tikel 51, 66, 67, 175, 199, 200, 202,
203, 204, 211, 220, 224, 225,
231, 232, 233, 235, 236, 237,
238, 240, 241, 242, 243, 244, 247
- tikellik 230, 232
- Timaeus 205
- toplumbilim 90
- toplumbilimci 90
- toplumsallaşma 19
- tümel 11, 16, 17, 43, 51, 66, 67,
127, 129, 174, 188, 202, 204,
224, 225, 230, 231, 232, 235,
236, 242, 247
- tümel-tikel 247
- tümevarım 59
- tümevarımsal 132
- unsuriyetçilik 109
- vazife 6, 10, 17, 59, 65, 70, 154,
211
- vehim 204, 211, 212, 213, 216,
221, 222, 223, 233, 234, 241
- vicdan 14, 47, 181
- Willard Quine 132
- yabancılaşma 39
- yaptırım 45, 177, 178, 181, 184
- yarar 21, 78, 87
- yararcı 36
- yararlanım 130
- yargı 33, 39, 115, 119, 129, 130
- Yeni-Eflatuncu 205, 207, 208, 209,
210, 216, 217, 240, 243
- yeniçağ 102
- yetkinleşme 182, 186, 188, 191,
203, 219, 239, 255
- yetkinlik 61, 77, 187, 188, 190,
191, 239, 247, 248
- yönelimsel 26, 29
- yöntem 16, 27, 32, 59, 69, 90, 103,
109, 114, 116, 117, 121, 131,
132, 136, 140, 188, 189, 196
- yöntemsel 110, 139
- zihin 12, 17, 42, 51, 53, 58, 65, 78,
80, 86, 113, 116, 119, 126,
127, 128, 129, 131, 133, 138,
149, 191, 200, 201, 217, 244,
245, 246
- zihinsel 7, 62, 66, 127, 128, 131,
229, 246
- Ziya Gökalp 13, 14, 18, 155, 156,
161, 167
- zorunluluk 13, 24, 73, 122, 129,
175, 187, 192, 200, 229, 231,
233, 236, 238, 239, 240

Bir bilim dalının sürekliliğini sağlayan en önemli ve öncelikli unsurlardan birisi merkezi kavramlarının tespiti ve tabii sürekliliğinin sağlanmasıdır. Özellikle sosyal bilimler çerçevesinde yapılacak olan çalışmalar o bilimin kendi alanında bulunan makul anlamlara tekabül eden kavramların ve onların dil içerisinde bir anlama ad olmasını ifade eden ıstılah/terime yüklenmesi, ilgili bilim dalının bilimselleşme süreçlerine dair de ipuçları verir.

Günümüzde sosyal bilimlerde hakim olan kavram ve buna bağlı olarak terimselleşen ifadeler, Avrupamerkezci tanımların hakimiyeti ekseninde belirlenmekte ve bu kavram-tanım ilişkisi Avrupamerkezci yorumların süregelmesini sağlamaktadır. Bu şekilde toplumun öz değerlerine ve yapısına aykırı olarak üretilen kavramlarla yapılan tanımlamalar, sosyal bilimlerde sahih üretimlerin yapılmasına engel olmaktadır. İslam toplumunun yapısı ve kültürünün de göz önünde bulundurulduğu doğru bir sosyal bilimin gelişmesi ve buna bağlı olarak doğru bir bilimsel düşünce zeminin sağlanabilmesi öncelikle yerli ve kökenleri itibarıyla süreci takip edilebilir kavramsal ve kuramsal çerçeveyi zorunlu kılmaktadır.

Elinizdeki kitap, bu gerekliliklerin işaret ettiği doğrultuda sosyal bilimlerde yeni kavramları geliştirmenin zeminini oluşturmak ve imkan alanlarını tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır.

ilem
KİTAPLIĞI
ilem.org.tr



Okuyucu öneri ve eleştirileri için
okuyucu@nobelyayin.com

facebook.com/nobelyayin

twitter.com/nobelyayin

twitter.com/nobelkitap

ISBN 978 605 120 550 0



NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD ŞTİ.

Ankara Büro: Mithatpaşa Cad. No.: 74/4 Kızılay ANKARA

Tel: +90312 418 20 10 Faks: +90312 418 30 20

Hobyar Mah. Cemal Nadir Sk. Ferah Han No:16/62 Kat:1

Cağaloğlu-Fatih İSTANBUL Tel-Faks: +90212 513 13 04

nobel@nobelyayin.com - www.nobelyayin.com



www.nobelkitap.com