

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

BATILILAŞMA DÖNEMİNDE OSMANLICA FELSEFE
SÖZLÜKLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Demet KONUR

Tez Danışmanı
DOÇ.DR. ŞAMİL ÖÇAL

Kırıkkale - 2015

Jüri Üyeleri Onay Sayfası

ONAY

Demet KONUR tarafından hazırlanan “Batılılaşma Döneminde Osmanlıca Felsefe Sözlükleri Üzerine Bir İnceleme” başlıklı bu çalışma, 09/01/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda (oybirliği/oyçokluğu) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

(imza)

Doç. Dr. Şamil ÖÇAL (Başkan)

.....

[İmza]

Doç.Dr.Sema ÖNAL

.....

[İmza]

Yrd.Doç.Dr.Salim PİLAV

.....

Kişisel Kabul

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Batılılaşma Döneminde Osmanlıca Felsefe Sözlükleri Üzerine Bir İnceleme”adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını vefaydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu belirtir ve bunu şeref ve haysiyetimle doğrularım.

08.01.2015

Demet KONUR



ÖNSÖZ

Felsefe ve dil arasındaki bağlantı ve ayrılamazlık yüzyıllardır göz ardı edilmemiş, bizi diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerimiz arasında bulunan düşünebilme ve dile getirebilme yetilerimiz incelenmeye, geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada ele alacağımız bağlamdaki dil, bir iletişim aracı olmaktan öte insanı insan yapan, dış dünyaya açılmasını, içinde bulunduğu doğayı anlamasını sağlayan bir önemi haiz olmuştur. Düşünceleri dile getirebilmek, anlatımı, anlayışı, ufku genişletip geliştirebilmek için en güzel karşılıklara ihtiyaç duyulmuş, böylelikle de her alanda olduğu gibi bir felsefe dili oluşturulmaya çalışılmıştır.

Felsefeyi “düşüncenin ilmi” şeklinde tanımlayan Baha Tevfik, her bilim dalının kendine has bir terminolojisinin olduğunu; fakat doğru düşünmek için ya da felsefî düşünceye sahip her insan için ise, doğru fikirlere götürecektür doğru bir felsefe diline sahip olması gerektiğinden bahisle felsefe sözlüğüne büyük bir önem vermektedir. Bu görüşle yola çıkarak felsefe tarihimizin en önemli odak noktalarından biri olan Tanzimat sonrası Batılılaşma döneminde yazılan Osmanlıca telif felsefe sözlüklerini inceleyeceğimiz bu çalışmada, seçilen kavramların o dönemde nasıl ele alındığını ve günümüzdeki kullanımlarından ayrıldıkları noktaları belirtmeye çalışacağız.

Bu çalışma sürecinde yardımlarını benden esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım, Doç. Dr. Şamil Öçal’a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca üzerimde emeği büyük olan sayın hocalarım Doç. Dr. Sema Önal ve Yrd. Doç. Dr. Kamil Şahin’e yardım ve destekleri için teşekkür ederim. Bu çalışmanın hazırlanış aşamasında yardımlarını ve dostluklarını benden esirgemeyen kıymetli çalışma arkadaşlarım Arş. Gör. Mehtap Aral, Arş. Gör. Naime Duran, Arş. Gör. Ahmet Özmen ve Arş. Gör. İsmail Selim’e teşekkürü bir borç bilirim. Yine bu çalışma sürecinde her zaman arkamda duran, maddi manevi her türlü desteği sağlayan aileme en içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Demet Konur

ÖZET

Batılılaşma döneminde yazılan Osmanlıca felsefe sözlüklerinin incelendiği bu çalışmada birinci bölüm geniş anlamda dil felsefesine ayrılmıştır. Öncelikle “dil” den ne anlaşılması gerektiğine ve bu anlamdaki dilin felsefe bağlamında yer aldığı önemli akımlara, düşünörlere yer verilmiştir.

Bu görüşle devam eden çalışmanın ikinci bölümü felsefe sözlüklerinin hazırlanış, gelişim ve çeşitliliklerine ayrılmıştır. Felsefenin bel kemiği sayılan kavramların düşünce- dil- varlık- yazı bağlamında ne denli önemli olduğunu açıklamak için bu zamana kadar gelen önemli felsefe sözlüklerine ve sözlükçölerine yer verilmiştir.

Bu amaçla ilerleyen çalışmanın temel kaynağını oluşturan Batılılaşma döneminde yazılan Osmanlıca felsefe sözlüklerinin geniş kapsamlı tanıtımı yapılmış ve farklı felsefe dallarından seçilen kavramların sözlükler çerçevesinde ve terminolojik olarak karşılaştırmalı açıklamalarına ise üçüncü bölümümüzde yer verilmiştir. Çalışmamızın son bölümü olan bu bölümde seçilen kavramların günümüzde hangi anlamlarda kullanıldığı ve sözlükler arası farklılıklar açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Dil, Dil Felsefesi, Kavram, Sözlük, Osmanlıca Felsefe Sözlükleri

ABSTRACT

In this work, which studies Ottoman Turkish philosophy dictionaries written during the Westernization era, mostly philosophy of language was analysed in the first chapter. It included what primarily needs to be understood from "language", important movements and philosophers within the context of the philosophy of language.

With this perspective in the second chapter, preparation, development and varieties of the philosophy dictionaries were mentioned. It included important extant philosophy dictionaries and lexicographers to explain the importance of the concepts which are considered as the backbone of philosophy within the context of idea-language- being- writing.

The third chapter included a comprehensive introduction of Ottoman Turkish philosophy dictionaries written during the Westernization era which constitutes the primary resources of this study and also included comparative explanation of the concepts chosen from different philosophy branches on the basis of lexis and terminologically. In this chapter, which is the last chapter of my study, it was tried to explain the current meanings of these chosen concepts and the differences between the dictionaries.

Key Words: Philosophy, Language, Philosophy of Language, Concept, Dictionary, Ottoman Turkish Philosophy Dictionaries.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
İÇİNDEKİLER	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM DİL VE FELSEFE İLİŞKİSİ

1.1. Düşünceler Evreni.....	5
1.1.1. Düşüncenin İfadesi	7
1.1.2. Düşüncenin İfadesi Olarak Sembolleştirme	10
1.1.3. Sembol Kavramı	13
1.1.4. Semboller Olarak Dil.....	15
1.1.5. Kültür-Dil İlişkisi	17
1.2. Doğrusal Bir İletişim Aracı Olarak Dil.....	19
1.3. Dil, Değişme ve Sözlükler	21
1.4. Dillerin Kılavuzu ve Düzenleme Aracı Olarak Sözlükler	24

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFE KAVRAMLARININ ANAHTARI OLARAK SÖZLÜKLER

2.1. Felsefî Dilde Felsefe Sözlükçülüğü.....	26
2.2. Felsefe Sözlüklerimiz	29
2.3. Osmanlı Devletinin Batılılaşma Sürecinde Felsefe Sözlükleri	31
2.3.1. Baha Tevfik ve Felsefe Kamusu.....	33
2.3.1.1. Felsefe Kamusu.....	35
2.3.2. Rıza Tevfik ve Mufassal Kamus-ı Felsefe	37
2.3.2.1. Mufassal Kamus-ı Felsefe	40

2.3.3. İsmail Fenni Ertuğrul ve Lügatçe-i Felsefe.....	49
2.3.3.1. Lügatçe-i Felsefe.....	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BATILILAŞMA DÖNEMİ FELSEFE SÖZLÜKLERİNDE YER ALAN BAZI KAVRAMLARIN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

3.1. Felsefe Kamusu'nda Yer Alan Kavramlar	54
3.1.1. İdrakiyye Kavramı.....	54
3.1.2. Tecrübiyye Kavramı.....	55
3.1.3. Senâiyye Kavramı	55
3.1.4. Cebriyye Kavramı	56
3.1.5. Hakikiyye Kavramı	56
3.1.6. Hissiyye Kavramı	57
3.1.7. İthadiyye Kavramı.....	57
3.1.8. Ameliyye Kavramı	58
3.1.9. Gaiyyet Kavramı	58
3.1.10. Sebeb Kavramı	59
3.2. Mufassal Kamus-ı Felsefe'de Yer Alan Bazı Kavramlar	59
3.2.1. İyi Kavramı.....	60
3.2.2. Analiz Kavramı	68
3.2.3. İdrak Kavramı.....	79
3.2.4. Arkhe Kavramı	84
3.2.5. A Priori- A Posteriori Kavramları	90
3.2.6. İlliyet Kavramı	108
3.3. Lügatçe-i Felsefe'de Yer Bazı Alan Kavramlar	127
3.3.1. Bilim Kavramı	127
3.3.2. İyi Kavramı.....	129
3.3.3. Felsefe Kavramı	131
3.3.4. Analitik Kavramı	137
3.3.5. A Posteriori ve A Priori Kavramları.....	141
3.3.6. İlliyet Kavramı	143

3.3.7. Varlık Kavramı	145
3.3.8. Akıl Kavramı	147
3.4.Kavramların Sözlükler Temelinde Değerlendirilmesi.....	149
3.4.1. İyi Kavramının Değerlendirilmesi.....	149
3.4.2. A priori ve A posteriori Kavramlarının Değerlendirilmesi	149
3.4.3. Analiz ve Analitik Kavramlarının Değerlendirilmesi	150
3.4.4. İlliyet Kavramının Değerlendirilmesi	151
3.4.5. Felsefe Kavramının Değerlendirilmesi.....	152
3.4.6. Arkhe Kavramının Değerlendirilmesi	152
3.4.7. Akıl Kavramının Değerlendirilmesi	153
3.4.8. Varlık Kavramının Değerlendirilmesi.....	154
3.4.9. İdrak Kavramının Değerlendirilmesi.....	154
SONUÇ.....	155
KAYNAKÇA	160

GİRİŞ

Felsefe, içinde düşünmeyi, araştırmayı, sorgulamayı ve bunlar üzerine kritik yapmayı barındıran bir etkinliktir. Düşünme söz konusu olunca ilkçağlardan itibaren yalnızca insanlara atfedilen bu özelliğin, ayırt ediciliği ve üstünlüğümüzü dile getirmesi açısından ne kadar önemli bir yeti olduğu dikkat çekicidir. İnsanlara bahşedilen bu yeti tarihsel süreç içerisinde farklı tartışmalara yol açmış olsa da genel kanı, insanın düşünen varlık olmasıdır. Felsefeye farklı türden bir düşünme etkinliği denilmesinin en önemli sebebi belki de üretkenliğidir. Tüm bilimlerin doğuşunda yer alan düşünürlerin sonrasında onu bilimlerden ayırması da –ki bu da hal-i hazırda tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır- felsefeye ayrı bir yer, ayrı bir değer atfetmelerindedir.

Hemen her zaman karşılaşılabileceğimiz, içinde yer alabileceğimiz bir etkinlik olarak da kabul edilen felsefenin çoğu zaman neliğinin sorgulanmasıyla içine düşülen engin bir bilgi ve değer denizi olduğu görülmektedir. Kesintisiz bir sualler silsilesi yaratmak, cevapları merak etmeden sorgulamak gibi yaklaşımlara da sebebiyet veren felsefenin kuşkusuz ayrılmaz bir parçası dildir. Günümüze kadar birçok farklı görüşlerin çatıştığı düşünce ve dil ilişkisi noktasında kesin bir yargıya varılmamıştır. İçinde yaşadığımız dönemde de bu tartışmalar devam etmektedir. Yine bu tartışmalar düşünme ve sorgulamayı kendisine görev edinmiş felsefenin kanatları altında daha kapsamlı ve daha nitelikli bir hale gelmiştir.

Dil ve felsefe arasındaki bağa yönelik çalışmalar her ne kadar yeni bir alan gibi görünse de felsefenin tarihçesine baktığımızda yine bizi ilkçağlara kadar götüren görüşler dikkatimizi çekmektedir. Bu görüşlerin genel olarak düşüncenin mi dilden, yoksa dilin mi düşünceden önce oluştuğu ekseninde şekillendiğini görmekteyiz. Bu konu hala tartışılabilir, bir şeyi gözden çıkarmak aksini iddia etmek zor olacaktır ki o da kuşkusuz düşünce ve dilin adeta iç içe geçmiş oldukları gerçeğidir. İster bir kodlama yoluyla zihnimize karşılık gelecek bir şeyler oluşturalım, ister bunlara birer isim vererek aynı algıyı yaratmaya çalışalım... Nasıl yaparsak yapalım, zihnimize hiçbir algı yaratmayan şeyler hakkında düşünemeyiz.

Hayallerimiz, tasavvurlarımız hep fikrimiz olan şeyler üzerinedir. İşte felsefe de bu şeylerin neliğini sorgular. Felsefenin ilk problemlerinden biri olarak karşımıza çıkan “Arkhe” arayışı Doğa Filozoflarının cevap vermek için uğraştıkları bir “ilk neden” bulma çabalarıdır. Başlangıçta ne vardı? Her şey, bu gördüklerimiz ve hayat dediğimiz şey neyden ve nereden başladı? Bu sorularla aslında felsefenin daha o zamanlardan başlayan klasik soru tipi olan “Nedir?” sorusu, yani soruya konu olan kavramın neliği, niteliği, ne olduğu, nelere karşılık geldiği öğrenilmek istenmiştir. Su, ateş, hava, aperiion v.b. cevap ne olursa olsun bir kavram yani tasavvur edebileceğimiz bir şeye yönlendirilmişizdir.

İsmail Fenni'nin dediği gibi insanların felsefeye olan bu meyil ve çekilmelerinin sebebi tamamen doğal ve hususidir. Çünkü herkes bir şekilde felsefeyle ilişki içerisinde. Bir arada yaşamının bir gereği olarak karşımıza çıkan iletişim ise düşüncelerimizi birbirimize aktarma yolumuzdur. Dil yoluyla ortak algı yaratılmak istenmiş ve tüm merak uyandırıcı problemlere çözümler bulunmaya çalışılmıştır. Kümülatif olan felsefi bilginin günümüze gelene değin oluşturduğu geniş ve engin bilgi birikimine bakıldığında geçen zamana ayak uyduran bir problemler skalası görmekteyiz. “Nedir?”li soruların günden güne değiştiğini ama felsefenin soru tarzının genel olarak değişmediğini görüyoruz. Her “Nedir?” diyip cevap aradığımız bir soru bizi bir kavramı anlamaya itmiştir yani o kavramın karşılığını bulmaya sevk etmiştir. Felsefe kavramlar üzerinden ilerliyor demek, kavramların eşlik etmediği bir düşünmenin olamayacağını bildiğimiz için yanlış olmayacaktır.

Her bilim dalı için o alanın kavramlarına hâkim olmak önemlidir. Lakin kavramlar üzerinden ilerleyen bir alan olan felsefe için olan önemi kuşkusuz daha büyüktür. Baha Tevfik'in meşhur Felsefe Mecmuası'na yazdığı önsözünde dile getirdiği gibi herkes farklı bilim dallarına ait tabirleri bilmek zorunda değildir fakat yine herkes öyle ya da böyle bir şekilde felsefeyle alakalı olduğu için felsefe kavramlarını bilmek mecburiyetindedir. Felsefeyle alakalı olmaktan kasıt ise felsefe tarihine hâkim olmak değildir; gündelik hayatımızda dahi yine Baha Tevfik'in deyimiyle idare-i kelim edebilmek için, doğru veya yanlış bir görüşümüzü dile getirmek için bu kavramlara ihtiyacımız vardır.

Düşüncemize konu edebildiğimiz her şeyi felsefe alanı içerisine yerleştirebiliyoruz. Böylelikle karşımıza gelişen dünya şartlarına da bağlı olarak sürekli gelişen ve genişleyen bir kavramlar âlemi çıkıyor. İşte bu kavramlar âlemine hâkim olmak, onlar hakkında bilgi sahibi olmak için de sürekli bir okuma için değil, ihtiyaç dâhilinde başvurulmuş sözlükler en faydalı kaynaklar olarak karşımıza çıkıyor. Her alanda olduğu gibi felsefede de bir sözlüğün varlığı her zaman gerek öğrencileri gerekse öğrenme isteğinde olan herkesi kurtarıcı bir nitelikte olmuştur.

Ülkemizde bir felsefe sözlüğü hazırlama gereksinimi –erişilen ve bilinen kaynaklar ışığında- ilk defa Batılılaşma hareketleriyle oluşmuştur. Bu dönem felsefe dilinde gelişmenin görüldüğü bir dönemdir. Batıyla olan temaslar sayesinde yapılan tercümelerde karşılaşılan terimlere karşılık bulma zorluğu sayesinde felsefe terimlerini düzenleme ve dilimizde karşılıklarını bulma, bunları derleme girişimleri olmuştur. Bu sebeple 1913 yılında “İstılâhât-ı İlmiye Encümeni” adıyla bilimsel nitelikte resmi bir topluluk kurulmuştur.¹ Bu toplulukta dönemin bu alanda önde gelen insanları yer almıştır. Topluluğun çalışmaları fihrist düzeyinde de olsa dönemin tercüme açısından en çok faydalanılan dili olan Fransızcadan Türkçeye üç adet istılâhât yayınlamışlardır.

Bu encümenin içerisinde yer alan Rıza Tevfik de yine aynı gayretle bir sözlük yazmaya girişmiştir. O dönemde Rıza Tevfik’ten önce bu girişimde bulunan fakat ne yazık ki Rıza Tevfik gibi telif eserini tamamlayamayan Baha Tevfik’in çalışmaları da son derece önemlidir. İsmail Fenni’nin mütevazı bir tavırla “Lügatçe-i Felsefe” ismini verdiği sözlüğü ise tamamlanmış ilk telif sözlük olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine dönemin önemli isimlerinden ve encümenin üyelerinden Babanzade Ahmet Naim’in Georges L. Fonsegrive’in Elements de Philosophie adlı eserinden notlarla beraber tercüme ettiği ve 1915’te yayınladığı Mebâdi-i Felsefeden Birinci Kitap İlmü’n Nefs adlı önemli çalışmasına yer vermemiz gerekir. Dönemde sözlükler hazırlanırken bir yandan da dilde sadeleşmenin ön planda olması sebebiyle farklı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Arapçanın tesirinden kurtulmak isteyenler bir yanda, hal-i hazırda felsefeye böylesine elverişli bir dil varken onu kullanmayı tercih edenler

¹ Ali Utku, “Felsefe Sözlüklerimiz: Geç- Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, **TALİD**, c.9, Sayı:17, 2011, s. 403.

diğer tarafta... Öyle ya da böyle bu çalışmalar ortaya konmuş ve bir felsefe dili kurulmaya çalışılmıştır. Bu sözlükler Osmanlıca kaleme alınmış telif sözlükler olarak büyük öneme sahiptirler.

Latin harfleriyle ele alınan ilk felsefe sözlükleri olan “Felsefî Meslekler Vokabulari- Namdar Rahmi (Karatay)” ve “Felsefe Vokabüleri- Haydar Tolun” nin harf inkılâbının yaşandığı o karmaşık yıllarda ortaya çıkan önemli eserlerden olduğunu belirtmek gerekmektedir. Felsefe sözlüklerinin önemi her dönemde fark edilmiş ve bir eksiklik olarak kabul edilmiş ve her seferinde gerek dilde sadeleştirme yaparak gerek kavram sayılarını ve içerikleri arttırarak yeni sözlükler yazılmaya çalışılmıştır.

Kavram-düşünce-dil bağlamında ele aldığımız bu çalışmada felsefe tarihimizin en önemli kırılma noktalarından biri olan Tanzimat sonrası Batılılaşma döneminde yazılan Osmanlıca felsefe sözlüklerini incelemeye çalışacağız. Yukarıda da değindiğimiz bu eserler sırasıyla Baha Tevfik’in Felsefe Kamusu, Rıza Tevfik’in Mufassal Kamus-ı Felsefe’si ve İsmail Fenni Ertuğrul’un Lügatçe-i Felsefe’sidir. Bu eserlerde yer alan ve tarafımızca seçilmiş kavramların salt Latinizasyonlarının yanında günümüz Türkçesinde sadeleştirilerek yazarın vermek istediği anlam ve farklı alanlardaki kullanımlarına da yer verilecektir. Yine elde edilmeye çalışılan müşterek kavramları yazarların kendi sözlüklerinde nasıl ele aldıkları ve birbirlerinden ayrılan noktaları da bir karşılaştırma bölümüyle sunulmaya çalışılacaktır. Sözlükler arası içerik farklılıkları ve kavramların hem dönem sözlüklerinde hem de günümüzdeki farklı kullanımlarıyla ortaya çıkacak farklılıklar gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL VE FELSEFE İLİŞKİSİ

1.1. Düşünceler Evreni

İnsanı diğer varlıklardan ve özellikle de canlı varlıklar içerisinde hayvanlardan ayıran özellikleri üzerine düşünme Antik çağlarda başlamıştır. İlkçağ düşünürü Aristoteles (MÖ 384- MÖ 322) insanla hayvanı ayırırken düşünme yetisini temel almış ve “insan düşünen bir hayvandır” ifadesini kullanmıştır. İnsanlarla hayvanları birbirinden ayıran bu özellik yani insana özgü olan bu düşünme faaliyetinin ürünü olan düşüncenin, *“iç ya da dış uyaranlara yanıt olarak gelişen düşünme ediminin ürünü; insanın zihinsel faaliyetleri ile dış uyaranlar arasında kurduğu bağlantının sonucu olan şey²”* şeklinde tanımlandığını görmekteyiz.

Düşünmeyi insana özgü bir edim olarak ele alan bu görüşün ışığında, onu oluşturan faktörleri de iç ve dış uyaranlar olarak belirtildiği şekliyle ele alacak olursak, insanoğlunun dünya üzerinde var olmaya başladığından beri sahip olduğu bir yeti olarak görmek, düşünmenin başlangıcını insanlığın başlangıcıyla eşzamanlı tutmak yanlış olmayacaktır. Düşünme ve düşüncenin bu tanımının içerdiği anlam şüphesiz hem çevresel etmenleri hem de kişinin ruhsal, psikolojik boyutunu içermektedir. Öyleyse beş duyumuzun yanında her anlamda gelişmekte ve değişmekte olan dünyanın da bizim bu düşünce eylemimize yaptığı katkı görmezden gelinemeyecek kadar büyüktür demek yerinde ve doğru olacaktır.

Felsefe çoğu düşünür tarafından “düşünme üzerine düşünme” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımlamalara paralel olarak düşünce tarihinin başlangıcında insanların doğa, evren ve genel olarak varlık üzerine düşüncelerini nasıl geliştirdiklerini örneklerle açıklayarak düşüncenin gelişiminde önemli noktalara vurgular yapabiliriz. İlkçağ felsefesinin, doğa filozoflarının ana problemlerinden biri olan arke³ sorununa farklı yaklaşımlar sergileyen düşünürlerin bu görüşlerini yahut belirlemelerini geliştirirken şüphesiz hem iç hem de dış uyaranlardan etkilendikleri

² Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 561.

³ Arke: Her şeyin kendisinden meydana geldiği ve yine kendisine gideceği, her şeyin başlangıcı.

açıktır. Bu noktada İlkçağ düşünürlerinden Thales'in anlayışından yola çıkarak, onun bu meşhur arkhe sorununa neden "su"⁴ cevabını verdiği Aristoteles tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Aristoteles'e göre Thales'i her şeyin özünü su olarak görmeye iten şey her şeyin sıvımsı bir varlıktan beslendiğine ve sıcaklığın da ondan çıkıp onunla yaşadığına dair gözlemleri olmuştur.⁵ Yine Aristoteles'e göre onu bu düşünceye götüren bir diğer gözlemi her şeyin tohumunun nemli bir yapıda olmasıdır. Thales'in arkhe anlayışını geliştirmesinin sebepleri olarak ileri sürülen bu tahminler onun gözlemlerine dayanarak oluşturduğu kabul edilen düşünceleridir. Bir de geçmişten miras olarak kalan düşüncelerin, kabullerin onun görüşünde etkili olduğu savı ileri sürülür ki Aristoteles eski kozmologların da dünyayı aynı bu şekilde tasarladıklarını dile getirmiştir.⁶ Düşüncenin özgünlüğü noktasında tereddüde düşürdüğü kabul edilen bu iddialarla birlikte bizim asıl konumuzun düşüncenin özgünlük problemi olmadığını hatırlatmakta yarar vardır. Thales bu görüşünü geliştirirken belki de o zamana kadar gelen anlayışlardan etkilenmiştir fakat etkilenmeden, bu uyarılar tarafından şekillendirilmeden bir düşünce geliştirmek ne kadar kolaydır ya da mümkündür diye sormak daha doğru olacaktır.

Düşünceler evreni Aristoteles'in Thales'in arkhe açıklamasından da anlaşılacağı üzere belirli bir yaşamsal dünyayı içermektedir. Bu yaşamsal dünya düşünen süjenin algıladığı kendi dışındaki dünya olmakla birlikte bu dünya yaşanan "an"ın dünyası değildir. Yaşanılan "an"dan önce yaşanılmış olan tarihsel süreç, yaşanan "an"ın düşünce evrenini belirlemekte ve belki de düşünceler evrenin sınırlarını belirlemektedir. Bu çerçevede felsefeyi bir düşünme etkinliği olarak ele aldığımızda "düşünme üzerine düşünme" olarak tanımlanması bizleri filozofun kendi düşünceler evrenin sınırları içinde düşünme etkinliğini gerçekleştirdiği sonucuna götürebilir.

Kavramsal bağlamda düşünce terimi, Batı Türkçesinde aynı anlama gelen "düş" kökünden türetilmiştir.⁷ "Düş" kökünden türetilen bu kavramın içeriğini biraz da bireysel yani dar anlamıyla ele almak gerekmektedir. Bireysellikten kasıt bu

⁴ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s.88.

⁵ Ahmet Arslan, a.g.e., s. 88.

⁶ Ahmet Arslan, a.g.e., s. 89.

⁷ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, Cilt:1, İstanbul 2012, s. 359.

devasa düşünceler evreninde bireyin biricikliğine verilmesi gereken önemdir. Düşler benzerlik gösterse de herkesin ayrı ayrı düşleri buna paralel olarak da oluşturduğu bir düşüncesi vardır. Çünkü bireyin biricikliğinin temelinde bireysel algılar ya da duyumsamalar iç ya da dış uyaranlara vermiş oldukları tepkiler farklılık göstermektedir. Mead, insanın zihin ve benliğinin oluşumunda bu uyaranların önemine vurgu yapmakta ve zihnin oluşum sürecinde yaşantısal etkilenimlerin belirleyici rolü üzerinde durmaktadır. Ona göre zihin çevreyle etkileşim sürecinde oluşmaktadır. Bu çerçevede boş bir levha olarak dünyaya gelen insan yavrusu etkileşim süreci içerisinde zihinsel kapasitelerini geliştirmekte ve böylece çevresine uyum sağlayabilmektedir.⁸

Çevreye uyum sağlayabilmenin temelinde düşünceler evreni içerisinde düşüncenin ifade edilebilmesi dolayısıyla düşünme etkinliğini gerçekleştirmek üzere kavramların zihinde kullanılabilmesini ve bunların dilsel olarak aktarılabilmesini gerektir. Bu çerçevede dil ve düşünce arasında bir ilişkinin olduğu ifade edilmektedir. Bu konu çerçevesinde bilim adamları bir birinden farklı iki ayrı görüş etrafında toplanmaktadırlar. İlk olarak dille düşünme arasında özdeşlik olduğu ifade edilmektedir. Bu çerçevede dil olmadan düşünme olamaz. Düşünme gerçekte bir iç konuşma olarak tasarlanır. İkinci görüşe göre ise, düşünme dilden bağımsız olarak düşünülür, dolayısıyla dilsiz düşünülebilir. Fakat bu görüşte olanlara göre de dille düşünme arasında mutlak anlamda bir ilişki vardır. Çünkü düşünce düşünen süjeden bir diğerine ancak dille aktarılabilir ve böylece anlaşılan şey düşüncenin varlığı kendisini ancak dil vasıtasıyla ortaya koyar. Buradan hareketle denilebilir ki, dil ile düşünce bir birinden ayrılamayan özelliğe sahiptir.⁹

1.1.1.Düşüncenin İfadesi

Düşünce soyut olarak insan zihninde var olan bir olgu olarak ele alındığında onun dilsel olarak ifade edilmesi somut bir yapıya geçmesi anlamına gelir. Düşüncenin ifadesi olarak dilin yahut dilsel ifade olan konuşmanın ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede insanı diğer canlılardan ayıran bir diğer özellik Antikçağ'da ortaya konan bir tanımlamada kendini göstermektedir. “İnsan, zoon

⁸ Dolunay Şenol, **Sembolik Etkileşimcilik**, Belvak Yayınları, Ankara 1994, s.134-140.

⁹ Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, MEB Yayınları, İstanbul 1995, s.170.

logon ekhon” dur. Yani insan konuşan varlıktır.¹⁰ Buradaki logon kelimesi logos’la ilgilidir. Yani hem söz, dil anlamına gelen hem de akıl, düşünce anlamına gelen bu sözcükten oluşturulan tanımlamada dille düşünce iç içe geçmiş bir haldedir.¹¹ En direkt tarifile düşüncelerimizin ifade edilme şekli olarak ilk akla gelen şeyin dil olduğunu söyleyebiliriz.

Antikçağlarda kullanılan tanımlamada gördüğümüz şey dil ile düşünmenin kaynaşmış olduğuydu. Düşünme ile dilin birbirinden ayrılamaz olduğunu dile getiren Necati Öner’e göre¹² zihnin bütün faaliyetlerini kapsayan düşünme etkinliği insanın hüküm verme, akıl yürütme, açıklama yapma, seçme tanımlama gibi fiilleri gerçekleştirme yetisidir. Dil ise insanın bu duygu ve düşüncelerini başkasına aktarmasını sağlayan, bilinçli olarak meydana getirilmiş semboller sistemidir.¹³ Dilsiz, dilden bağımsız bir düşünce yoktur diyen Bedia Akarsu, sessiz bir düşünce varsa dahi büsbütün dilden arı bir haldedir diyemeyiz¹⁴ diyerek dil ve düşünce arasındaki koparılamaz bu bağa dikkat çekmektedir. İnsanlar arasındaki iletişimin aracı olan dil, bu büyük misyonun ona yüklenmesiyle birlikte kendini gerçekleştirme şansı bulmuştur.

Dilin gerçekten önemli olan tarafının düşüncelerin kendilerini gerçekleştirme koşulu olması olduğu görüşünde olan Humboldt’a göre dil düşüncenin yalın bir aracı değildir. Dil, düşünceyi yaratan bir şeydir.¹⁵ Bu tanımlamadan kasıt “dil sadece bilinen hakikatleri tasvir eden bir araç olmayıp, daha çok bilinmeyeni keşfeden bir araç olduğunu söylemekle dilin düşünce yaratan bir alet olduğuna işaret etmektir”¹⁶.

Düşünce ile dilin bir ve hatta aynı olduğu görüşünü paylaşan düşünürlere göre belki de herkesin aklında bulunan, “önce düşünüyorum sonra dile getiriyorum” kabulü görüldüğü üzere yanlıştır. Düşüncenin ifadesi olarak kabul edilen dil, aynı zamanda düşüncenin yaratıcısıdır da. Bu dilin sadece iletişim aracı anlamında ele alınmaması gereken bir noktadır. Öyle olsa dahi konuşma dışında insanlar tarih

¹⁰ Bedia Akarsu, **Dil- Kültür Bağlantısı**, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998, s. 36.

¹¹ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 36.

¹² Necati Öner, **Dil Üzerine**, s. 52.

¹³ Necati Öner, a.g.e., s. 52.

¹⁴ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 37.

¹⁵ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 37-40.

¹⁶ Necati Öner, a.g.e., s. 53.

boyunca iletişime geçmek için pek çok yol denemişlerdir. Gerekliğinde resimler yapmış gerektiğinde işaret dilleri geliştirmişlerdir. Fakat insanlar arasındaki iletişimin kültürel uzlaşımına dayandığına şüphe yoktur.¹⁷ Hayvanlar arasındaki iletişim ise tamamen doğal bir uzlaşımın kaynağıdır. Örneğin sinirlendiğinde, acıktığında çıkardıkları sesler ya da salgıladıkları kokular sayesinde bütün hayvanlar o hayvanın hangi durum içerisinde olduğunu bilirler. Bu bilgiye sahiptirler ve bu bilgi onlara doğa tarafından verilmiştir.¹⁸ İnsanlarda da bu tarz doğal bilgilerin olduğunu kabul eden Ömer Naci Soykan'a göre yine de insanların iletişiminin büyük bir çoğunluğunu bir arada olmalarıyla birlikte geliştirdikleri dil oluşturmaktadır. Düşüklerinde, canları acıdığına öyle sesler çıkarırlar ki biz o insanın o anda canının yandığını anlayabiliriz yahut yine mutlu olduklarında gülen kahkahalar atan insanların o anda mutlu olduklarını biliriz.¹⁹ Bu örnekler belki de sadece bunlarla sınırlı kalacaktır. Fakat iletişimden öte düşünce yaratan bir şey olarak ele alınan dilin en başta da belirttiğimiz gibi dünya üzerinde var olmakla eşzamanlı görülmesi gerekmektedir.

Dili bir lisan olarak ele aldığımızda düşünmek için dile ihtiyacımız olmadığını iddia eden düşünürler de bulunmaktadır. Onlara göre sözsüz, dilsiz akıl yoktur, düşünme yoktur söylemleri yanlıştır. Diğer taraftan akli dille eş tutan, dil, aklın organon'u ve kriterium'udur diyen Hamann'a göre düşüncelerimiz ancak dil içinden geçerek gerçeklik kazanır.²⁰ Bir kültür olayı olan²¹ dil ile düşüncenin birliğini savunarak aslında özdeş kavramlar olduklarını ifade etmez. *Dil ve düşünme bir kâğıt yaprağının iki yüzü gibidir; aynı zamanda, arka yüzünü kesmeden ön yüzü kesilemez.*²² Dolayısıyla bir birinden ayrılamayan fakat farklı yapılarda olduklarını işaret eden bir görüşe sahiptir.

Dil, aynı zamanda bir düşünme biçiminin dışı vurulduğu, o düşünme biçiminin somutlaştırıldığı kültürel yapıdır.²³ “Bu konuda benim gibi mi

¹⁷ Ömer Naci Soykan, **Felsefe ve Dil**, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1995, s. 16.

¹⁸ Mehmet Akkaya, **Filozofça Dil Felsefesi**, Belge Yayınları, İstanbul 2011, s. 34.

¹⁹ Ömer Naci Soykan, a.g.e., s. 16.

²⁰ Bedia Akarsu, **Dil-Kültür Bağlantısı**, s. 18.

²¹ Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 65.

²² Necati Öner, **Dil Üzerine**, s. 55.

²³ Ali Osman Gündoğan, “*Dil- Düşünce ve Varlık İlişkisi*”, **Türk Yurdu**, Sayı 178, 2002, s. 18.

düşünüyorsun? Açık açık söyle lütfen.” Cümlelerindeki amaç karşı tarafın aklından geçenleri birebir sözlere, dile dökmesidir. Yine dilimizde, kültürümüzde dürüst insanları betimlerken kullandığımız “aklından ne geçerse ağzından o çıkar” tanımlaması da aslında düşünceyle dilin ayrılmaması gerektiğidir. Söyledikleriyle yaptıkları birbirini tutmamak, sinsî olmakla suçlanmak ve bunlara benzer örnekler aslında hep düşünülenle dile getirilenin bir ve aynı olması gerektiği yönündedir. Lakin düşünceler sadece ama sadece dile dökülerek ifade bulmazlar. Bazen bir mimik, bazen bir resim, bazense sessizlik karşımızdaki insanın ne düşündüğünü bize en iyi anlatacak olan şeylerdir. İşte bu yüzden ki aynı şekilde dilimize, kültürümüze yerleşmiş “leb demeden leblebiyi anlamak” gibi atasözlerimiz de vardır.

Dilin sadece lisan veya konuşma dolayısıyla biyolojik bir aksiyon durumu olarak ele alınması düşünce ile dili bir birinden ayırabilir. Burada dile yüklenen anlam düşünülenin ifade aracı olması durumudur. Öte yandan düşünme etkinliği esnasında zihinde kullanılan formların sembollerin tanımlanması gerekmektedir. Bu çerçevede daha önce düşünme için insanın kendi kendisi ile konuşması tanımına dönmemiz gerekmektedir. İnsanın kendi kendisi ile konuşmasında sessel bir eylemin dolayısıyla biyolojik anlamda dilin kullanılması eyleminin gerçekleşmesine gerek yoktur. Fakat bu etkinlik esnasında kullanılan bir semboller sistemi veya lisan bulunmaktadır. Zihin düşünce etkinliğini gerçekleştirmedi bu lisanı kullanmaktadır. Bu dilin veya semboller sisteminin gelişkinliği zihinsel etkinliğin derinleşmesini mümkün kılmaktadır.

Sessel ifade boyutuyla sınırlandırılmayan bir yapı olması bağlamında Hamann’a göre “*dil, düşünülmüş kavramlar için konmuş uzlaşım sal göstergelerin bir toplamı değil, her yerde açık ve gizli, görülür ve görülmez olarak bizi çevreleyen bir tanrısal yaşamın simgesi ve yankısı gibidir.*”²⁴

1.1.2. Düşüncenin İfadesi Olarak Sembolleştirme

İnsan başta zihinsel ilkeleri olmak üzere, bir semboller, simgeler dünyası içinden bakarak doğayı tanımakta, anlamlandırmaktadır. Bu çerçevede, simgelerden, kültürel tasarımlardan bağımsız olarak bilebileceğimiz bir doğa varlığı

²⁴ Bedia Akarsu, **Dil- Kültür Bağlantısı**, s. 18.

bulunmamaktadır. İnsan bir simgeleştiren varlık olarak simgeler evreni içersinde var olur ve varlığını devam ettirir. Bu simgeler evrenini oluşturan öğeler de, her biri simgesel düzenler olarak, mitos, dil, din, sanat, tarih, bilim ve felsefe biçiminde karşımıza çıkar. Simgeler evreni içindeki bu öğeler topyekûn insanın yaratma etkinliğinin ürünü olarak nitelendirilir.²⁵

Düşüncenin sembolleştirilmesi bağlamında düşünce ve bilim tarihinin ve bunların ifadesinin gelişmesinde mimiksel aşama, benzerlik aşaması ve sembolik aşama olmak üzere temel olarak üç aşamadan söz edilmektedir. Öncelikle mimiksel aşamada bilinç daha çok var olanın çerçevesine bağlanmış durumdadır. İkinci aşama olarak benzerlik aşaması sembolik aşamaya geçiş, hazırlık sürecidir. Sembolik aşamada ise var olandan tamamen kopma gerçekleşmiş durumdadır. Böylece ilkel düşünme ile gelişmiş düşünmeyi ayıran temel ölçüt de ortaya çıkmış durumdadır. İfadelerin sembolik olma niteliği arttıkça ilkelikten uzaklaşma gerçekleşmektedir. Bunun nedeni sembolik bir ifadenin, temsil ettiği olguları en genel, en kapsamlı biçimde ve onların içyapı bağlantılarını da içerecek tarzda kendinde taşımasıdır.²⁶

İnsanın içinde yaşadığı semboller, simgeler evrenindeki sembolleri, simgeleri anlamak; yöneldiğimiz olguların iç işleyişi ve temel yapısı hakkında bilgi sahibi olmak dolayısıyla olguları oluşturan unsurları bir birleriyle ilişkilendirerek işleyişini çözmek demektir. Ve yine anlamak anlamlandırmak; olguların altında örtülü biçimde var olanı kendi zihin içeriğimize katabilmek ve bilincin içeriğini meydana getiren unsurlarla bağlantılandırarak zihinde bir karşılık meydana getirebilmektir. Böylece insan sembolleri anlamlandırarak kendi düşünce evrenini kaos durumundan kozmos haline getirebilmektedir.²⁷

Zihindeki algısal karşılıkların dilsel anlamda söylenmesi bağlamında Pythagoras ve sonrasında savunulmaya başlayan doğalcı görüş, nesne ile o nesneye verilen ad arasında doğal bir ilişki olduğunu kabul eder ve adların adlandırıldıkları nesnelerin özünü sesler aracılığıyla taklit ederek yansıttıklarını kabul etmektedir.

²⁵ Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2008, s. 173.

²⁶ Milay Köktürk, **Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş**, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s. 192.

²⁷ Milay Köktürk, a.g.e., s. 266.

Diğer taraftan Demokritos ve sonrasında bu görüşe karşı uzlaşımçı görüş ileri sürülmüştür. Uzlaşımçı görüşe göre adla nesne arasında uzlaşım sal bir ilişki bulunmaktadır ve dolayısıyla nesnelere verilen adların insanlar tarafından tesadüfi olarak her hangi bir çağrışım kaygısı olmadan verildiğini savunmaktadır.²⁸

Her şeyin bir adı olması olgusundan dolayı evrensel uygulanabilirlik, insan simgeçiliğinin en büyük ayrıcalıklarından biri durumundadır. Fakat bu, tek ayrıcalık değildir. “*Simgelerin buna katılan ve bunu tamamlayan, aynı zamanda kendi zorunlu bağlaşğını biçimlendiren bir başka özelliği daha vardır*”. Bu özellik onun özel olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla “*simge yalnızca evrensel olmayıp aynı zamanda aşırı derecede değişkendir. Aynı anlamı çeşitli dillerde dile getirebilirim. Belli bir düşünce veya düşün, tek bir dilin sınırları içinde bile çok değişik terimlerle dile getirilebilir. Bir gösterge veya parola, gösterdiği nesneye belirli ve tek bir şekilde bağlıdır. Her tek, somut ve bireysel gösterge, belli bireysel bir nesneyi gösterir*”. Böylece salt anlamda bir insansal simge tek biçimciliği ile belirlenemez o daha fazla çok yönlülüğü ile belirlenme durumundadır.²⁹

Bu çerçevede “dil ile gerçeklik arasında uzlaşım sal bir ilişki vardır” düşüncesi Platon’un Kratylos diyalogunda da tartışılmıştır. Söylediğimiz her sözcük, nesnelere taktığımız her ad ya da her bir simge –sembol- nesneyi birebir yansıtmakta mıdır? Yoksa bu adlandırma, işaretleme, belirleme keyfi bir şekilde mi yapılmaktadır? Bu noktada Aristoteles’le birlikte gelişen, sözcüklerin bir başkası tarafından anlaşılması durumunda aldıkları hal olan *göstergeler* devreye girmektedir.

Aristoteles’te gösterge kavramı birbirine gönderme yapan iki durum, iki olay, iki nesne veya düşünceye karşılık gelmektedir.³⁰ Kısacası gösterge kavramı yerini tutma anlamıyla kullanılmıştır. Ve böylelikle “dilsel ifadelerin, psikolojik durumların ve/veya düşüncelerin sembolleri” olmuşlardır.³¹ İşte düşüncelerimizin ifadesi olarak başvurduğumuz sembolleştirme bu göstergelere işaret etmektedir.

²⁸ John Rogers Searle, **Söz Edimleri**, Çev., Levent Aysever, Ayraç Yayınları, Ankara 2000, s. 10.

²⁹ Ernst Cassier, **Devlet Efsanesi: İnsan Üstüne Bir Deneme**, Çev., Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 45.

³⁰ Utku Özmakas, “Charles Sanders Peirce’in Gösterge Kavramı”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı, 2009: 2/1, s. 34.

³¹ Utku Özmakas, a.g.e., s. 34.

Böylece dil, işaretler sistemi olması bağlamında işaret edenle işaret edilenin varlığı arasında köprü kuran ve kelime bağlamında bireyin kendini ifadesini sağlayan bir söylem niteliğindedir.³² Diğer taraftan zihnimize karşılık bulan sembollerin birebir karşılığını karşımızdaki insanın zihninde yaratmak zordur. Herkesin belli bir algısı vardır ve herkes kendi algı çerçevesinde bunu şekillendirir. İmge yani sembol dediğimiz şeyler aynı olsa da karşımızdaki insana bunun anlamı farklı olarak geçebilir. Bu noktada şüphesiz olan şey, ne kadar genel bir algı yaratılırsa sembollerin karşılık geldiği anlamların da o kadar net anlaşılacağıdır. “Kanatlı at” bir ressam tarafından, olağan bir insan tarafından bir de filozof tarafından farklı biçimlerde tanımlanır. Hepsinin kafasındaki imgesi farklıdır. Ancak kanatlı at deyince aynı şeyi anlayabilirler. Bu açıdan anlam ile imge farklıdır. Anlam insan zihnindeki imgeye bağlı olarak tasarlanmaz. Anlam ortak bir biçimde kişilere sunulan özellikten başka bir şey değildir. Anlam kamuya aittir. Bir iletişimin olanaklı olması için, iki kişi arasında gerçekleşen konuşmanın aynı anlama sahip sözcüklerle yapılıyor olması gerekir. Sözcükleri de dilin sembolleri olarak kabul edecek olursak aynı şekilde tasarlanmasalar bile aynı algıyı yaratabildikleri ölçüde ifade etme yeteneğine sahiptirler demek doğru olacaktır.

1.1.3. Sembol Kavramı

Sembol’ün yazılı olarak ilk kullanımına Homeros’un Hermes adına yazdığı ilahide rastlandığı rivayet edilir. Sözlüklerdeki birinci anlamı ise; bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür anlamı bilinir işaret³³ olarak görülmektedir.

Sembol kavramını bu tanımdan da yola çıkarak –günlük hayatımızda anladığımız gibi- işaretler başlığı altında ele alacak olursak şüphesiz ki “işaret” kelimesinden ne anladığımız tartışmaya açık hale gelecektir. En genel anlamıyla işareten başka bir şeye, işaret edilene karşılık gelen şeyi anlıyoruz; böylece genel olarak bir işaretin algılanması veya tasarımı işaret edileni meydana getirir.³⁴ Sembolün ve onun en önemli işlevi olan sembolikliğin anlamı bütün incelikleriyle

³² Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara 2001, s. 149-151.

³³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1789.

³⁴ Albert Menne, **Mantığa Giriş**, Çev., Lokman Çilingir, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 32.

ortaya konulmazsa, mesela sembol ile “işaret”in, “sembolik olan” ile “işaret eden”in farkı ayrıntılı biçimde soruşturulmazsa, kavrayış düzeyimiz – Cassirer’in ifadesiyle- somut olanın çerçevesini aşamaz. Oysa soyut düzeye yükselme gelişmişlik anlamına gelir. Öyleyse bu işaretlerin sembolik olanlarını ele almalıyız ki bunlar; işaret eden şeyde belli bir düşünceyle (ide) doğal veya tarihsel bir bağlantı bulunduğunda söz edilir. Bu düşünceyle güneş yaşamın, haç inancın, bayrak anavatanın sembolü olabilir.³⁵

Sembollerle temsil edilen şeylerin genel ya da genele yakın algısına işaret edilir. Sembolün temsiliyet gücü yorumlayıcının algısına kalmıştır. Örneğin; “bardak” dediğimizde özel bir bardağa değil de genel olarak sıvıları tüketmemize yarayan bir kaba gönderme yaparız. Birer gösterge olarak kullanılan semboller anlayışın berraklığını sağlayabildiği gibi farklı algılara da sebep olabilmektedirler. Örnek “bardak” ya da “evlilik” gibi somut kavram/nesne olduğunda sorun yoktur; ancak “adalet” gibi bir kavramdan söz ettiğimizde bu kavramın ürettiği sembol türünden göstergelerin nasıl anlaşılacağı, nesnesini temsil etme yeterliliğine sahip olup olmadığı açık değildir. Şüphesiz “adalet” dediğimizde de zihnimizde birtakım düşünceler ve görüntüler bütünü, kavramın bize çağrıştırdıkları oluşur ancak bunlar varlık bilgisel açıdan “bardak” ya da “evlilik” ile bir değildir.³⁶ Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere sembol yorumlayanın nesneyi zihninde nasıl tasarladığına göre ortaya çıktığından temsil ilişkilerinde yorumlayıcı etkin bir biçimde yer alır. Saussure'e göre işaretlenen, yani sembol haline getirilen, ayrıntılar bir yana bırakılırsa genel çizgileriyle "kavram"la (concept) aynı anlamdadır. Bir başka ifadeyle sembol haline getirilen şeyin mahiyeti o sembolü kullananın ondan anladığı şeyden başka bir şey değildir.³⁷

Sembollerin üzerindeki bu yorumlayıcı etkisini bir tarafa bırakmamız gereken bir alan vardır ki bilim dilinin mantığını oluştururken bu alandan faydalanırız. Mantığın matematikleşmesinin beraberinde getirdiği bir sonuç olarak Modern ya da

³⁵ Albert Menne, **Mantığa Giriş**, s. 32.

³⁶ Utku Özmakas, “Charles Sanders Peirce’in Gösterge Kavramı”, s. 40.

³⁷ Roland Barthes, **Göstergebilim İlkeleri**, Çev., Berke Vardar ve Mehmet Rifat, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 35.

Sembolik Mantık dediğimiz bu alanda yapay işaretler kullanılır.³⁸ Modern Mantık, günlük dil veya bilim dilindeki çıkarımların mantıksal biçimini gün ışığına çıkarmayı amaçlamaktadır.³⁹ Bu alanın sembolleri şimdiye kadar vermeye çalıştığımız genel tanımlardan uzaktır.

1.1.4. Semboller Olarak Dil

*“Bir canlının, zihninde var olan birtakım halleri ve anlamları bir başka canlı varlığın zihnine taşımak amacıyla kullandığı her türlü işaret, dil diye isimlendirilir.”*⁴⁰ Böyle bir tanımlı kabul ettiğimizde şüphesiz canlılar arasında dert anlatma aracı olarak kullanılan sesler ve hareketler de dil kapsamı altına girmiş olacaktır.

Dilin kaynağı nedensel olarak belirlenmek istendiğinde, dili ruhsal bir olay olarak değil, organik bir olay olarak kabul etmek ve onu doğrudan doğa fenomenlerine bağlama zarureti ortaya çıkmaktadır. Bu durumda da saf biçimde duyulan sesleri dilin başlangıcı kabul etmek gerekmektedir. Farklı özelliklerdeki hayvan sesleri ile insan arasında bir ilişki kurulup, nidanın, dilin ilkesi ve başlangıcı olduğu gösterilerek karşılaştığımız bu problemin çözüldüğü düşünülebilir. Fakat burada, feryadın hangi cihette kelimeye dönüştüğü ve nesnel, başka bir deyişle bütün öznelerce paylaşılan bir ifade haline geldiği tam olarak belirlenemez. Ses taklidi temelinde hareket eden ve dildeki kelimelerin ilk kaynağını taklitte gören taklit teorisi cümle olgusunu açıklayamaz. Bunun nedeni ise cümlenin bütün konuşmaların temel fenomeni, kendine özgü bir bileşimi olmasıdır. Cümle sadece salt kelimelerden oluşan bir bütünlük değildir. Çünkü doğada bu bileşime karşılık gelen hiçbir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla dil, düşünme ve anlatma fonksiyonlarına sahiptir ve ilkel dilsel olgular da dilin bütünü içerisinde yer almaktadır.⁴¹

Topluluk halinde yaşayan canlıların kullandıkları her türlü ses ya da hareket birer kavram sembolü olarak işlev görmekte ve karşı tarafın zihninde aynı algıyı yaratmak için kullanılmaktadır. Bir yolun girişine iliştirilen “dur levhası” o yola

³⁸ Albert Menne, **Mantığa Giriş**, s. 32-33.

³⁹ Teo Grünberg, **Sembolik Mantık El Kitabı 1**, Metu Press, Ankara 2000, s.12.

⁴⁰ Sait Okumuş, “Dil nedir?”, **Düşünce ve Dil**, Haz., Hüseyin Su, Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 151.

⁴¹ Milay Köktürk, **Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş**, s. 199-200.

girilmemesi gerektiğini gösterir. Şüphesiz bu ve benzeri trafik işaretleri, işaretlerin sembollerin bir dil oluşturduğu noktasındaki en bilinen örneklerdir. Dili salt bir konuşmadan ibaret saymadığımızda işaret ederek derdimizi anlatmaya çalıştığımız her şey de bu semboller dilinin birer parçası olmaktadır. Bu sembollerin oluşturduğu dil genellikle görme duyumuza dayanmaktadır. Nitekim çoğu sembolü hareketlerimizle, yazıyla veya resimle aktarma durumundayız.

Canlıların kullandığı işaretler diyerek başladığımız bu hususta bazı hayvanları kastettiğimiz açıktır. Tıpkı az bilgimiz olmasına rağmen hayvanlar âlemindeki işaretlerle insanların kullandığı işaretler arasında farklar olduğunu bildiğimiz gibi. Bu farklar hayvanlar âlemindeki işaretlerin sınırlı sayıda olduğu ve bu işaretlerin tamamen içgüdülere dayandığıdır. Oysa insanlar sayısız işarete sahiptirler ve bu işaretleri kullanmaları tamamen bağlamsaldır. Yani doğa işaretlerinin bu işaretlerin dışında kalması ve yine bu işaretlerin bir amaç doğrultusunda kullanılması gerekir. İki zihin arasında bir ilişki oluşması gerekmektedir ki ancak bu şekilde anlatılmaya çalışan şey, işaret edilen şey her ne ise tam karşılığını bulabilsin.⁴²

Dil sistemi basit bir sistem değildir ve anlık tepki olarak çıkarılan seslerden tamamen farklı kompleks bir yapıya sahiptir. Dilin kullanımı hem bireysel hem de genel bir niteliğe sahiptir. Dil aynı zamanda değişkenlik gösterir. Duruma göre değişebilen bir anlam akıcılığına sahip olmasının yanında bir duygu nakli özelliği, kabiliyeti de söz konusudur ki bu durum sadece zihnin eseri olabilir. Diğer taraftan hayvan dünyasında da duygusal değişim ifadeleri bulunabilmektedir. Fakat bunların hepsi pasif ifade formundadır. İnsan dünyasında ise tamamen yeni, aktif ifade formlarıyla karşılaşmaktayız.⁴³ Dil sahip olduğu bu özelliklerinden dolayı ister salt bir konuşmadan ibaret sayılsın isterse bir sembol sistemi olarak kabul edilsin kapsamlı ve karmaşık bir yapıdır.

Dili salt bir konuşmadan ibaret saydığımızda ise onu kavramları belirten bir göstergeler dizgesi olarak kabul edebiliriz. Onun için de, yazıyla, sağır- dilsiz alfabetiyle, simgesel nitelikli kutsal törenlerle, incelik belirtisi sayılan davranış biçimleriyle, askerlerin belirtkeleriyle vb. vb. karşılaştırılabiliriz. Yalnız dil bu

⁴² Sait Okumuş, “Dil nedir?”, s. 152-153.

⁴³ Milay Köktürk, **Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş**, s. 199-223.

göstergelerin en önemlisidir.⁴⁴ Bu tanımlamadan yola çıkan Saussure göstergelerin toplum yaşamı içindeki yaşamını inceleyecek bir bilimin tasarlanabileceğini dile getirir ve bu bilimin “Göstergebilim” olduğunu ifade eder.⁴⁵

1.1.5. Kültür-Dil İlişkisi

Dil ve kültür arasındaki ilişki günümüzde dil alanındaki önemli tartışma noktalarından biridir. Dilin ortaya çıktığı alanlardan biri olarak ele alınan kültür, dil için hem bir yaşam alanı hem de dil tarafından yaratılan ve sürekliliği sağlanan bir yapıdır. Humboldt’un “Dil bir ürün değil, etkinlik.” sözünden yola çıkacak olursak maksadımız daha iyi anlaşılacaktır.

Dil, yaşamın her alanında, selamlaşmalar, vedalar, kutlamalar gibi günlük yaşamın en yalın olaylarından bilimin formlarına kadar her alanda karşımıza çıkar. Dil, canlı bir organizma gibi işlev görüp toplumların gelenek, görenek ve yaşam tarzlarını sonraki nesillere aktarmada başrol üstlenir. Bireylerin nabız atışı biyolojik var oluştaki dinamizmi anlatıyorsa, yaşantının nabız atışı yani eyleyen ya da kuran öznelerin durmaksızın etkinlik içinde olmaları toplumsal var oluştaki dinamizmi anlatmaktadır. İşte kültür, dil ile bu dinamizm içinde taşınır, nakledilir ve bilinçlere sirayet eder.⁴⁶ “Yaşama dünyasında gerçekleşen iletişim yani bilgi, değer, anlam, düşünce ve haberlerin yazılı ya da sözlü yoldan tek taraflı veya karşılıklı olarak teknik araçlarla veya yüz yüze iletilip paylaşılması kültürün naklinde belki en önemli faktördür.” “Bu yaşantı ve kültür akıcılığı, dinamizmi içinde yeni çatışmalar ve uzlaşmalar doğar. Eğer bireyler geniş boyutlu uzlaşma tesis edebilirse bu süreçte toplum yavaş yavaş kendi formunu kazanmaya doğru gider.”⁴⁷ Bu misyonunun sonucu olarak şüphesiz hem sözlü hem yazılı eserler örnek gösterilebilir. Toplumların bizatihi dili -yani günlük dilleri- bile onları bir birinden farklı kılan ayırıcı bir unsur olarak görülmekle birlikte aynı zamanda birleştiricilik niteliği de taşımaktadır. İşte dil, kültür değerlerini hem ulusal hem tarihsel hem de yerel birikimi gelecek kuşaklara aktarma ve devamlılığını sağlama özelliği neticesinde

⁴⁴ Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, Çev., Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul 2001, s.46.

⁴⁵ Ferdinand de Saussure, a.g.e., s. 46.

⁴⁶ Milay Köktürk, **Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş**, s. 236.

⁴⁷ Milay Köktürk, a.g.e., s. 236.

“kimlik” oluşturucu bir anlama da sahip olur.⁴⁸ Bu çerçevede kimliğin oluşum sürecinde ve oluşturulan kimliğin sürdürülmesi sürecinde dil merkezi bir rol oynamaktadır. İnsanlar arası etkileşimin, iletişimin temel yapı taşı olan dilin toplumsal yapının muhafazası ve korunarak sürdürülmesi bağlamında karakteristiğinin korunması gerekmektedir.

Geçmişten günümüze toplumsal yaşam süreci içersinde tarihsel miras olarak eski kuşaklardan bize yansıyan kültürü genel anlamda ifade ediş biçimleri, yoğun anlamda da dil nakletmektedir. Bu bağlamda dil kültürün en temel taşıyıcısı olma özelliği göstermektedir. Böylece bir kültürün ana dili ne kadar gerilere dayanıyorsa, kültürü de o kadar tarihsel olmak durumundadır. “Dilin ise sözlü veya yazılı kullanımı, nakledilenlerin zamanları ve özneleri aşmasını belirleyici olur”.⁴⁹ Böylece dil yaşayan bir bünye olarak insanların ürettiği fakat insanları aşan bir karaktere sahiptir.

Toplum içersinde yaşamakla fertler, içinde yaşadıkları toplumun kültürüne vakıf olurlarken aynı zamanda bu kültürü kendileri yeniden üretirler. Bu yeniden üretim süreci kültürün dilsel biçimde ifade edilmesini içine alır. “Dil aracılığı ile ifade ettiğimiz her şey, simgesel/kültürel/tarihsel olmak zorundadır. Kültürel varlık olalı beri, bizim evrenimiz doğa değil dildir, kültürdür. Dil insanın evidir”.⁵⁰ Dil-kültür evreni içerisinde insanlar hayatlarını sürdürürler. Her türlü his ve duygulanımlar öncelikle dil-kültür evreninin imkânları ile ifade edilirler. Kültürün sözel kısmının tamamı dilsel anlatımlar olarak karşımıza çıkar. Kültürel unsurlar içinde saydığımız destanlar, masallar, ağıtlar, şarkılar, türküler ve bu unsurların taşıdığı duygular dilsel anlatımlarla aktarılır. Dolayısıyla kelimeler cümleler kuru yalın ifadeler olarak karşımıza çıkmaz. Bunlar yeşerdiği kültürün içinde duygu, mana yüklenimlerine tabi tutulur ve böylece kelimelerle, cümlelerle duygular, değerler hasılı kültür dediğimiz toplumun ruhu yaşatılır ve genç kuşaklara aktarılır.

⁴⁸ Onur Bilge Kula, **Dil Felsefesi Edebiyat Kuramı-I**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2012, s. 12.

⁴⁹ Milay Köktürk, **Kültürün Dünyası: Kültür Felsefesine Giriş**, s. 277.

⁵⁰ Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, s. 175.

1.2. Doğrusal Bir İletişim Aracı Olarak Dil

İletişim, insanlar ve bazı hayvan türlerinin bir arada yaşayabilmelerinin ön koşulu olarak genel geçer bir kabule sahiptir. İnsanların toplum oluşturabilmeleri, toplum halinde yaşayabilmeleri için birbirleri ile etkileşim içerisinde bulunmaları gerekmektedir ki insanlar arasında bu etkileşimin, haberleşmenin birlikteliğinin sürdürülebilmesi açısından elzem olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Etkileşim ve dolayısıyla iletişim diyaloglardan bağımsız olarak söz konusu dahi olamaz. Bu noktada hayvanlar âlemine bakacak olursak yine aynı şekilde bazı haberleşme yollarının zaruri olduğu aşikârdır. Özellikle bazı uçucu böcekleri, örümcekleri, karıncaları ve arıları örnek olarak gösteren Aksan'a göre onlar arasında da ancak daha az gelişmiş haberleşme dizgeleri sayesinde kurulan iletişimle beslenme ve yaşam için gerekli olan şeyler karşılanabilmektedir. Birlikte yaşamın ya da hayatta kalmanın gerekliliği bu çerçevede iletişim kurmak olarak belirlenmektedir.⁵¹

Tüm insan fenomenleri ancak dil sayesinde bir anlam ve değer kazanmaktadır. İnsan, dil olmadan, kendisini içinde bulduğu hiçbir zaman boyutunu zihninde kodlayamaz. İnsanı var eden insani özellikler değilimiz özellikler bir bireyin yaşam süresi ile de sınırlandırılmaz, insan bir insan ömrünü aşan geçmişi ile vücut bulan bir varlıktır. Bu bakımdan dil, insanın var olma koşulu olma durumundadır.⁵²

İnsanlardaki iletişimin kaynağı olarak ilk akla gelen şey dildir. İnsanların sahip olduğu bu konuşma yetisi anlamında kullanılan dil ise, hayvanların iletişime geçmek için kullandıkları çeşitli yollardan çok daha fazla gelişmiştir ve gelişmektedir. Peki, konuşmayı ya da bugünkü anlamda anadilimizde konuşmayı hiçbir zaman keşfetmemiş bir dil yaratmamış olsaydık ne olurdu? O zaman da şüphesiz toplum halinde yaşamak mümkün olmazdı.

Sözlü iletişimin bu gücü dışında tarih boyunca farklı şekillerde farklı anlamlara karşılık gelen iletişim yöntemleri kullanılmıştır. Bu yöntemler arasındaki ortak nokta bir vericinin bir de alıcının bulunması ve bu iki öge arasında da aracı

⁵¹ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil**, TDK Yayınları, Ankara 2007, s. 42.

⁵² Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 13.

konumunda bulunan seslerin ve hareketlerin anlamlarıdır. “Sesimiz de dilimiz de olmasaydı, nesnelere belirtmek için dilsizlerin yaptığı gibi ellerin, başın ve vücudun hareketlerinden yararlanacaktık.”⁵³ Bu durumda da aracı konumunda işaret edilen anlamlar bulunacaktı. Kısacası iki insanın dille anlaşması aynı aracından, ortak gereçlerden yararlanmakla gerçekleşmektedir.⁵⁴ Diğer taraftan “düşünme denilince, genellikle: gerekçe öne sürme, öncülden sonuca yürüme, tek tek tasarımları belli bir düzen içinde birbiriyle birleştirme, çıkarımlama, kanıtlama, karşılaştırma, belgeleme, tanıtlama ve benzeri şeyler anlaşılır”⁵⁵ ki bunların hepsi dil olmaksızın mümkün değildir.

İnsan kendi dışındaki dünyayı tam da ne ise o olarak değil de zihindeki kavramlar ve onlardan oluşan tasarımlar aracılığıyla ve onlara bağlı olarak düşünülebilmektedir. Böylece bir bilme düzlemine geçirilebilmiş olan varolanlar gerçekten var olabilirler ve ancak bu sayede varoluşları belirginleşir. Dil ise bu varoluşların söylem alanına geçirilmesini onların anlamlandırılmasını ve doğrusal bağlamda kendi dışımızdakilere aktarılmasını sağlamaktadır.⁵⁶ Dış dünyanın bireysel algılanımları farklılık göstermektedir. Bu algılanımların, aktarılmasında dil devreye girer. Bir tablo karşısında bireysel duygulanımlar, hisler derece farklılıklar gösterebilir. Dış dünyadaki objenin tekliği onun algılanım biçiminde de teklik oluşturmayacaktır. Algılanımların dilsel anlamda ifadesi tek bir objenin oluşturmuş olduğu çoklu anlamı ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan iki insan arasında iletişim bağlamında dil denilince kuşkusuz birbirinden farklı iki olayın var olduğunu ifade edebiliriz. İki öğrenci arasında geçen şu konuşmada bu iki farklı olayın karşılığını bulabiliriz. A- Duydun mu, beş dil konuşan X hocanın dekan hoca karşısında dili tutulmuş. B- Öyle mi? Peki hangi dili?⁵⁷ “*Dili tutulmak, konuşma kabiliyetini kaybetmek demektir. Bir dil konuşmak ise bir gramer ve sözlükte tasvir edilebilecek belirli bir söyleyiş tarzını iyi bilmek*

⁵³ J. V. Vendryes, **Dil ve Düşünce**, Çev., Berke Vardar, Multilingual Yayınları İstanbul 2001, s. 16.

⁵⁴ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil**, s. 45.

⁵⁵ Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, s. 15.

⁵⁶ Betül Çotuksöken, **Kavramlara Felsefe ile Bakmak**, İnsancıl Yayınları, İstanbul 1998, s. 45.

⁵⁷ Walter Porzig, **Dil Denen Mucize**, TDK Yayınları, Ankara 2003, s. 66.

demektir.”⁵⁸Bir dil konuşmak anlamında ele aldığımız bu iletişimin ana aracı olan dil, iki farklı anadile sahip insan arasında geçen konuşmalarda birbirini anlamama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun sebebi de kuşkusuz araçlarının farklı olmasıdır yani farklı dilden konuşmaktadırlar. Nitekim karşımızdaki kişiye derdimizi anlatamamız noktasında kullanmaya alıştığımız “seninle aynı dili konuşmuyoruz” cümlesi de mecazı de olsa kalıplaşmış ve anlaşılmanın bir göstergesi olarak yer edinmiştir.

Dil insanlar arasında duyguların düşüncelerin aktarılmasında diğer el kol hareketleri veya sembollerden daha etkin ve gelişmiş bir yapıdır. İnsanlar arasında en doğrusal ve en etkin iletişim aracı olarak dil insanlar arasında gerçekleşen etkileşimin, iletişimin temelinde yer almaktadır

1.3. Dil, Değişme ve Sözlükler

Dildeki değişme söz konusu olduğunda kuşkusuz dilin bireyle ve toplumla olan ilişkisine değinmek gerekmektedir. Bu noktada Humboldt, bireyi ön plana çıkarır çünkü dili kullanan ve geliştiren bireydir.⁵⁹ Dil, insanların üzerindeki bir güçtür. İnsanların düşünmelerini ve değerlendirmelerini belirleyen bir güçtür. İnsanlar dili hazır bir halde bulurlar.⁶⁰ İçine doğdukları dünyanın ve yakın çevrelerinin konuştuğu dil ile ifade şansı bulurlar. Bu dil, bizden önce başarılı bir düşünce tarzı olarak karşımıza çıktığı için bizim bütün değerlendirmelerimizde, duygularımızda ve davranışlarımızda etkisi vardır. Birey olarak biz dil konusunda ne kadar yaratıcı olursak olalım içine doğduğumuz, hazır olarak bulduğumuz bu yapıyla aramızdaki bağlantıyı çok değiştiremeyiz.

Bireyin içinde bulunduğu kısıtlı dünyadan yani yakın çevresinden bakacak olursak dildeki değişimleri fark etmemiz güç olacaktır. Dillerdeki değişimi anlayabilmemiz için tarih boyunca meydana gelen değişiklikleri incelememiz gerekir. *Yaşayan bir dil durmaz, sürekli olarak değişir.*⁶¹ “Bir dil halkın ağzında yaşadığı sürece o dilin sözcük dağarcığı durmadan çoğalır, yeni sözcükler yaratılır,

⁵⁸ Walter Porzig, **Dil Denen Mucize**, s. 66.

⁵⁹ Mehmet Akkaya, **Filozofça Dil Felsefesi**, s. 19.

⁶⁰ Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 71.

⁶¹ Macit Gökberk, a.g.e., s. 71.

sözcük kurma yetisi dilin biçimini borçlu olduğu köklerde, konuşulanların öğrenilmesinde ve sözün günlük kullanımlarında yeni biçimler ortaya koyar.”⁶²

Dilbilimciler bugün yaşayan bütün dillerin tarihine erişmekte güçlük çekseler de mevcut bilgileriyle dillerin geçmişteki şekilleriyle bugünkü biçimi arasında farklar olduğunu gözlemlemişlerdir. Aynı dil her çağda başka başka konuşulmuştur.⁶³ Bu değişme veya gelişmelerin de çok ağır olduğu aşikârdır. Bu değişimlere örnek olarak ise; aynı devirde ve aynı dil alanı içerisindeki fertlerin mesleklerine, kültürlerine, hayat şartlarına göre meydana gelen kelime hazinesindeki değişimler gösterilebilir. Kelimelerin birbirleri üzerindeki tesirleri sebebiyle birbiriyle eş anlamlı olan sözcüklerden birinin kullanımının neredeyse tamamen terk edilmesi de değişimlerin bir sonucudur. Anlatım gücümüzü artırma gayretimiz sonucunda aşınan kelimeler de yine bir değişme göstergesidir. Medeniyetlerin yasakladığı kavramların unutulması da dildeki değişmelere sebebiyet verir.⁶⁴

Görüldüğü gibi diller canlı birer organizma gibi sürekli değişmekte ve gelişmektedir. Bu değişmeyi bir gelişim olarak görmeyip, durumdan hayıflanmak günümüzde dilini muhafaza etmeye çalışan insanların içinde buldukları durumdur. Yozlaşma olarak nitelenen bu durumun kaynağı kuşkusuz kültürün de değişmesidir. Özellikle son yüzyıllar içerisinde meydana gelen bu anadildeki değişmeleri, insanların uyum sağlama, iletişimi kolaylaştırma, küreselleşen dünyaya ayak uydurma çabalarının sonucu olarak görmek yanlış olmayacaktır. Bu noktada Türkçenin de tarihi boyunca değiştiği gibi hala değişmekte olduğunu görmekteyiz.⁶⁵

Dilimizin ya da genel olarak dillerin neden değiştiği sorusunu daha önce değindiğimiz gibi kültürün neden değiştiği sorusuna kadar geriletip ele alacak olursak; son yüzyıl içerisinde gerçekleşen sarsıntılı bir devrim niteliğinde olan değişimin sebepleri daha iyi anlaşılacaktır. Macit Gökberk'e göre tarihimizin gidişi onu değişmeye zorlamıştır. Tarihimize bakacak olursak onun bu çıkarımının yanlış olmadığını anlayacağız. Nitekim iki büyük dönüm noktası olarak işaret ettiği kültür

⁶² Bedia Akarsu, **Dil- Kültür Bağlantısı**, s. 32.

⁶³ J. V. Vendryes, **Dil ve Düşünce**, s. 103.

⁶⁴ J. V. Vendryes, a.g.e., s. 104-120.

⁶⁵ Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 75.

etkileşimlerimiz dilimizdeki değişmelerle paralellik göstermektedir. Bin yıldan uzun bir süre İslam kültür çevresi içerisinde yer alan Türk kültürümüz, bu kültür çevresini bırakıp başka bir kültür çevresi olan Avrupa kültür çevresine katılmaya başlamıştır.⁶⁶

Kültür çevremizi değiştirmekten kasıt *kültürlerin karşılaşması*dır ve bu karşılaşmalarda biz alıcı durumunda bulunmuşuzdur.⁶⁷ Bu etkileşimlerimiz sonucunda dilimize yabancı kelimeler girmiştir ve her geçen gün biraz daha değişmektedir. Uzun tarih süreçleri içerisinde ağır bir şekilde gerçekleştiği belirtilen dillerdeki değişim bu farklı kültür karşılaşmaları sonucunda ise yeni nesnelere adlandırmak, düşünceleri ifade etmek için kelime hazinelerinde derin, hızlı ve az çok şuurulu değişiklikler meydana getirmektedir.⁶⁸

Bu değişiklikleri takip etmek ise iletişimin sağlıklı olması açısından önemlidir. “Yeryüzünde, bir dilin kelime, deyim ve terimlerinin hepsini bir kişinin bilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı sözlüğe başvurma ihtiyacı ortaya çıkmış ve bu durum sözlükçülüğün bir dilbilim dalı olarak gelişmesine sebep olmuştur.”⁶⁹ Hatta dili, sözlük ve dilbilim olarak ikiye ayıran görüşler gelişmiştir.⁷⁰ Dili oluşturan bu iki temel öge – söz varlığı ve dil bilgisi- canlı bir varlık olan dilin yaşam kaynağıdır. Dil için belgeleme kaynakları da bahsi geçen bu sözlükler ve dilbilgisi kitaplarıdır.⁷¹ Sözlükler, bir dilin bütün ya da belli bir çağda kullanılmış sözcük ve deyimlerinin alfabetik sırayla tanımlarını veren, açıklayan ya da başka bir dildeki karşılığını veren yapıtlardır.⁷² Bu nedenledir ki, biz dilde bir değişimden veya gelişimden bahsediyorsak bu değişimi önce sözlük ve dilbilgisi kitaplarında aramalıyız.

⁶⁶ Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 75.

⁶⁷ Macit Gökberk, a.g.e., s. 75.

⁶⁸ J. V. Vendryes, a.g.e., s. 106.

⁶⁹ Şükrü Baştürk, “Lügat-i Fârisî ve Arabî’de XVIII. Yüzyıl Türkçesinin Söz Varlığı Üzerine”, **Turkish Studies**, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/4 Summer 2009, s. 120.

⁷⁰ Erdim Öztokat, “Sözlük Üzerine Gözlemler”, **Dilbilim Dergisi**, Sayı:3, 2009, s. 65.

⁷¹ Emin Eminoglu, **Türk Dilinin Sözlükleri ve Sözlükçülük Kaynakçası**, Asitan Yayınları, Sivas 2010, s. 3.

⁷² Halil İ. Usta, “Sözlükçülük ve Sözlük Araştırmacılığı”, **Modern Türklük Araştırma Dergisi**, c.7, sayı:2, 2010, s. 93.

1.4. Dillerin Kılavuzu ve Düzenleme Aracı Olarak Sözlükler

Sözlükler dilin kelime hazinesini derleyip bir arada tutan temel kitaplardır ve bu kitaplarda hem konuşma hem yazı dilinde geçen bütün kelimeler –özel adlar hariç- yer alır. Sözlükler dilin kelime hazinesini toplamakla kalmaz; dili korur, onu bozulup yozlaşmaktan kurtarır.⁷³ Yalnızca kesintisiz bir okuma yapmak için değil her ihtiyaç duyulduğunda başvurmak için hazırlanan sözlükler, belli bir terminolojiyi kazanmada faydalanılan kaynaklardır.⁷⁴ Bu sebeptendir ki sözlükler gerek bir dili öğrenmede, gerek anlamı güçlendirmede başvurulan en önemli kılavuzlar olmuşlardır.

Pek çok farklı tanımına önceki bölümde de değindiğimiz sözlüklerin öncelikle terminolojik bir bakış açısıyla farklı dillerdeki karşılıklarına bakmamız, karşılaştığımız terimlerden hangilerinin bu kavrama karşılık geldiğini anlamamız noktasında faydalı olacaktır. Felsefenin doğduğu topraklara, Eski Yunan'a gidecek olursak sözlük için "lekseis" ve "leksikon" dendiğini, Latinlerde ise "glossa" şeklinde adlandırıldığını görmekteyiz.⁷⁵ Latincesi "dictionarium" olan sözlük terimi ise ilk kez 1225'te John Garland tarafından kullanılmış ve bu yüzyıla gelene kadar birkaç önemli kökenbilgisi sözlüğü de hazırlanmıştır.⁷⁶ Günümüzde sözlük, Almancada "lexicon, wörterbuch, wortschartz"; Fransızcada "dictionnaire, lexique, vocabulaire"; İngilizcede ise "dictionary, lexicon, vocabulary" kelimelerine karşılık gelmektedir.⁷⁷ Türkçede ise ilk defa 1920'li yıllarda "sözlük" olarak kullanılmış, daha sonra "lügat, kamus, nuhbe, tuhfe, ferheng, nisab, nazm, munzume" sözlükleri kullanılırken, Celal Sahir (Erozan)'ın önerisiyle "sözlük" sözcüğü sözlüklerimize girmiştir ve kullanılmaya başlanmıştır.⁷⁸

Dünyada ilk sözlüğün kim tarafından veya hangi dilde hazırlandığı bilinmemektedir. Fakat günümüzdeki anlamına uygun bir şekilde oluşturulmuş ilk

⁷³ Agah Sırrı Levend, **Dil Üstüne**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1973, s. 212-214.

⁷⁴ Ali Utku, "Felsefe Sözlüklerimiz: Geç- Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", s. 399.

⁷⁵ Emin Eminoğlu, **Türk Dilinin Sözlükleri ve Sözlükçülük Kaynakçası**, s. 3.

⁷⁶ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Hatlarıyla Dilbilim**, s. 69.

⁷⁷ Emin Eminoğlu, a.g.e., s. 3.

⁷⁸ Emin Eminoğlu, a.g.e., s. 3.

sözlük olarak İskenderiye müzesi kütüphanecisi Aristophanes'in M.Ö. 2. YY'da hazırladığı yapıt örnek gösterilir.⁷⁹

Günümüzde sözlük denen kaynaklar, hazırlanış amaçları ve taşıdıkları nitelikler bakımından birçok çeşide sahiptir. Sözlük türlerini öbekler halinde toplayan Aksan'a göre şu türlerle karşılaşırız:⁸⁰

1. Bir ya da birden çok dilin sözvarlığını işleme bakımından:
 - a) Tekdilli b) Çokdilli
2. Abece sırasının temel alınıp alınmamış olmasına göre:
 - a) Abecesel sözlükler b) Kavram ya da kavram alanı sözlükleri
3. Ele alınan sözvarlığının niteliğine göre:
 - a) Genel sözlükler (ortak dil, yazı dili sözlükleri, ansiklopedik sözlükler)
 - b) Lehçebilim sözlükleri
 - c) Eşanlımlı, eşadlı, tersanlımlı öğeler sözlükleri
 - d) Yabancı öğeler sözlükleri
 - e) Tarihsel sözlükler
 - f) Kökenbilgisi sözlükleri
 - g) Uzmanlık alanı sözlükleri (terim sözlükleri)
 - h) Argo sözlükleri
 - i) Deyim ve atasözü sözlükleri
 - j) Anlatımbilim sözlükleri
 - k) Sanatçı ve metin sözlükleri
 - l) Yanlış yerleşmiş öge sözlükleri
 - m) Tersine sözlükler ve başka sözlük türleri.

İncelediğimiz kaynaklarda genel olarak karşılaşılan sözlük çeşitleri bu şekilde derlenebilir. Dillerin söz kaynaklarına erişmede temel olarak başvuru sözlüklerin hazırlanışları da meşakkatli bir çaba gerektirir. Bu çaba neticesinde oluşturulan sözlükler ise dillerin maddi manevi birikimlerini yansıttıkları için son derece önemlidirler.

⁷⁹ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Hatlarıyla Dilbilim**, s. 69.

⁸⁰ Doğan Aksan, a.g.e., s. 75-76.

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFE KAVRAMLARININ ANAHTARI OLARAK SÖZLÜKLER

2.1.Felsefî Dilde Felsefe Sözlükçülüğü

İnsanların ilk kez ne zaman konuşmaya başladıkları bilinemediği gibi ilk kez ne zaman bir yabancı dil öğrenme ihtiyacı hissettikleri de bilinmemektedir. Aksan'a göre bu yabancı bir dil öğrenme zorunda kalma durumu farklı ulusların etkileşim halinde olmaları neticesinde doğmuştur. Bu karşılaşmalar ve etkileşimler sonucunda iletişim güçlüğü belirmiş yabancı dil öğrenme çabası ortaya çıkmıştır ve ilk sözlük de bu nedenle hazırlanmış olabilir.⁸¹ Bir dilin sözcüklerinin abecesel dizelgesi şeklinde tanımlanan sözlüklerin kuşkusuz anlamın anlaşılması noktasında üstlendikleri görev de büyüktür.

İnsanlar arasındaki iletişimde kullanılan kelimelerin ne anlama geldikleri bilinmezse bir diyalogdan bahsetmek imkânsız hale gelecektir. İşte karşılıklı iletişim ve etkileşimde özellikle farklı anadillere sahip bireyler arasında yaşanan anlam kopukluklarının giderilmesi için öncelikle o dile ait kelimelerin karşılıklarının bilinmesi gerekir. Bu noktada başvuru kaynağımız öncelikli olarak sözlükler olacaktır. Bu tür sözlükler yukarıda belirttiğimiz sözlük türlerinden “çok dilli sözlükler” e örnektir. Kavram ya da kelime anlamlarının farklı bir veya birden çok dildeki karşılıklarını içeren bu sözlükler farklı bir dil öğrenirken de başvuru kaynağıdır.

Çok dilli sözlüklerin yanında yukarıda saymış olduğumuz bütün sözlük çeşitleri aslında hep anlamı kuvvetlendirmek anlamı daha da anlaşılır kılmak içindir. Anlama, idrak dediğimiz şey ise ister zihnimizde olsun ister dile getirilmiş olsun şeylerin karşılık geldiği kavramları anlamaktır. Örneğin bir düşünürün düşüncesini bize aktarırken seçtiği kavramların anlamlarına ne kadar hâkimsek o kadar iyi bir şekilde o düşünceyi anlayabiliriz. Bir kavramın hangi nesneye veya düşünceye

⁸¹ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Hatlarıyla Dilbilim**, s. 69.

karşılık geldiğini bilmek anlama gücümüzü geliştirir. Her kavram bir düşünceye sevk eder bizi ve yine her düşünce mutlaka bir kavrama götürür. Durum böyle olunca anlam ve anlama hususunda yine başvuru kitaplarımız sözlükler olacaktır.

İster yabancı bir dildeki konuşma veya metni anlama noktasında, isterse özümsemek istenilen bir düşünceyi irdeleme noktasında olsun kavramların ne olduğu anlaşılırsa ancak o şekilde başarılı olunabilir. Bunun için de sözlüklerden faydalanılmalıdır. Bir dili ne kadar güzel konuşmak, ne kadar o dile hâkim olmak, ne kadar düzgün cümleler kurmak ve o dile ait yapıları ne kadar iyi anlamak istiyorsak, o derecede o dile ait farklı alanlarda hazırlanmış sözlükler edinmeli ve bu sözlükleri birer başucu kitabı haline getirmeliyiz.

Sözlüklerin lüzumu üzerinde durduktan sonra felsefe sözlüklerinin nasıl bir öneme sahip olduğuna değinmek gerekmektedir. Nitekim felsefe her şeyden önce her bireyin bizatihi deyim yerindeyse haşır neşir olduğu bir alandır. Düşünme faaliyeti, düşündüğünü dile getirme veya doğru ve anlaşılır bir iletişim için her zaman bir etkinlik olarak görülen felsefe bu denli önemli ve hayatın içinde yer alınca onun kavramları da ayrı birer öneme sahip olmaktadır. Ve felsefe bu kavramlarına diğer disiplinlerden farklı ve karmaşık işlevler yüklemektedir.

“Felsefenin tarihinde ve coğrafyasında –ki bu işgal edilmiş, önceden kapatılmış bir coğrafyadır- dolaşmak ya da felsefenin sorunlarına yine kendi içinden gelebilmek için her biri kendi imkânlarını kendi içinde saklayan ve bir diğerine çıkartmalar yapan bir yığın kavram ve temaya, kavramsal kişiliklere aşına olunması, yani bir felsefe diline sahip olunması gerekmektedir.”⁸²

Felsefenin değişik tanımlarına baktığımızda genellikle bir düşünme faaliyeti ve bir soru sorma etkinliği olduğu karşımıza çıkmaktadır. Genel bir tanımlı yapılamayan bu alanın dayandığı bazı esaslar vardır ki bunlar; araştırma, sorgulama ve kritik yapmadır.⁸³ İşte felsefe ortaya koyduğu bu tavırla dikkat çekici bir özelliğe sahip olmuştur. Temelini soruların oluşturduğu söylenen

⁸² Ali Utku, “Felsefe Sözlüklerimiz: Geç- Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, s. 399.

⁸³ Emel Koç, “Felsefe, Kültür, Dil-Sözlük: Türkiye’de Felsefe Dilinin Şekillenmesinde Terminoloji Çalışmaları ve Sözlük/Felsefe Sözlüğü Hazırlama Girişimleri”, s. 55.

felsefe etkinliğinin çoğunlukla cevaplardan ziyade sorularla ilgilendiği de “felsefe, soru sormaktır” şeklindeki tanımlamalarla aşikâr olmuştur. Peki, gerçekten felsefeyi anlamamanın şartı onun bu sorular üzerine kurulu yapısını anlamaksa ne yapmamız gerekmektedir? Şüphesiz ki bu noktada bu soruların ne tür sorular olduğuna bakmamız lazımdır. Felsefe soruları ne eylemlerden çıkmıştır ne de eylemlerle giderilirler. “Ahlak nedir?”, “Varlık nedir?”, “Bilgi nedir?” şeklindeki “Nedir?” tipindeki sorulardır ve soru cümlesinde yer alan kavramın ne olduğunu anlamayı amaçlar.⁸⁴

Kavramların anlamının ne olduğuyula ilgilenen felsefe, anlamların var olma alanı olarak tanımlanan dillere hâkim olma ile alakalıdır. Dillere hâkim olmak da yine o dillerdeki kavramların karşılıklarını bilmekle mümkündür. Bu mecburiyetle başlayan bir felsefe serüveninin kavramları derleyen, açıklayan bir şey olarak sözlüklere ihtiyaç duyduğu gerçeği ile yüz yüze kalması kaçınılmazdır.

Gündelik hayatımızda karşımıza çıkan kavramlar birer felsefe terimi olarak farklı anlamlarda kullanılabilir. Örneğin “iyi” sözcüğünün hangi alanda hangi anlamlara, karşılıklara geldiğini ve yine aynı şekilde felsefede hatta ayrı ayrı felsefe disiplinlerinde ve farklı filozoflarca ne anlamlarda kullanıldığını öğrenebilmek için, geniş kapsamlı ele alınmış bir felsefe sözlüğünden faydalanabiliriz. Bu şekilde hazırlanmış felsefe sözlükleri bir felsefe dili yaratmanın en düzenli şekilleridir.

Günümüzün popüler bir deyim olarak değil de gerçek anlamda “felsefe yapmak” istiyorsak, felsefenin mahiyetini anlamak istiyorsak A. Utku’nun dediği gibi bir felsefe diline sahip olmak gerekmektedir. Bu dile hâkim olmanın yolu da normal bir dil öğrenirken yaptığımız gibi başvuru kitabı olarak sözlüklerden faydalanmakla olabilir. Nitekim dediğimiz gibi felsefenin özünde kavramların neliği sorunu yatmaktadır. Bu sorun da kavramların karşılıklarını bulabileceğimiz sözlüklerin önemini gözler önüne sermektedir.

⁸⁴ Emel Koç, “Felsefe, Kültür, Dil-Sözlük: Türkiye’de Felsefe Dilinin Şekillenmesinde Terminoloji Çalışmaları ve Sözlük/Felsefe Sözlüğü Hazırlama Girişimleri”, s. 56.

2.2.Felsefe Sözlüklerimiz

Ülkemizde felsefe sözlüklerinin hazırlanışlarının başlangıcına gittiğimiz zaman Osmanlı'nın Batılılaşma dönemiyle karşı karşıya kalmaktayız. Felsefe dilinin gelişimi ve felsefe terimleri probleminin başlangıcı olarak Tanzimat kabul edilmektedir.⁸⁵ Bu dönemde özellikle felsefeye duyulan ilgi ve verilmeye başlanan değerle beraber, karşılaşılan yabancı kavramlara karşılık bulma ihtiyacı kendini hissettirmiştir. Yapılan çevirilerle birlikte Osmanlı kültür dünyasına yeni düşünce ve kavramlarla beraber Batı ve özellikle Fransız etkisi girmeye başlamıştır.⁸⁶ Fakat yine bu dönem dilde sadeleşmenin önem kazandığı bir dönem olması itibariyle düşünce dünyamıza giren birçok yabancı kavrama karşılık bulma çabalarını beraberinde getirmiştir. Bu dönemde birçok farklı tartışmalar da çıkmıştır. Bulunan karşılıkların Arapça kökenli olmaları ve Osmanlıca-Türkçe tartışmaları gibi.⁸⁷

Esas olarak bu dönemde telif ve tercüme edilmeye başlayan Felsefe Sözlüklerimizi, bu hususta bizlere bir sözlükçülük kaynakçası sunan Dr. Emin Eminoğlu'nun "Türk Dilinin Sözlükleri ve Sözlükçülük Kaynakçası"⁸⁸ adlı eserinden yararlanarak kronolojik bir şekilde ele alacak olursak:

Felsefe Kamusu, Baha Tevfik, Yirminci Asırda Zekâ, nr. 1, 4, 16, Mart-Teşrin-i Evvel, 1911; Felsefe Mecmuası, c.1, nr. 9-10, 27 Ekim 1913.

Mufassal Kamus-ı Felsefe, Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Kamus-ı Umumi'nin yalnız ıstılâhât-ı Felsefe kısmına şamildir, 2 cilt, Matbaa-i Amire, İstanbul 1330/1911-1912, I. Cilt 806 s.; II. Cilt 400 s.

Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kamus-ı Felsefede Münderic Kelimat ve Ta'birat İçün Vaz' ve Tedvini Tensib Olunan Istılâhât Mecmuadır, Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni, Matbaa-i Amire, İstanbul 1330/1911,74 s.

Lügatçe-i Felsefe, Fransızcadan Türkçeye İsmail Fenni (Ertuğrul), Matbaa-i Amire, İstanbul 1341/1922, 8+936 s.

⁸⁵ Emel Koç, "Felsefe, Kültür, Dil-Sözlük: Türkiye'de Felsefe Dilinin Şekillenmesinde Terminoloji Çalışmaları ve Sözlük/Felsefe Sözlüğü Hazırlama Girişimleri", s. 56.

⁸⁶ Emel Koç, a.g.e., s. 56.

⁸⁷ Emel Koç, a.g.e., s. 56.

⁸⁸ Emin Eminoğlu, **Türk Dilinin Sözlükleri ve Sözlükçülük Kaynakçası**, s. 135-136.

Felsefî Meslekler Vokabüleri, Namdar, Rahmi, Doğan Matbaası, Afyon 1932,247 s.

Felsefe ve Gramer Terimleri Sözlüğü, TDK, Ankara 1932.

Felsefe ve Gramer Terimleri (ahlak, eğitbilim, estetik, fizikötesi, gramer, mantık, ruhbilim, toplumbilim), TDK, İstanbul 1942, 318 s. [Gramer Terimleri: 283-318.

Küçük Felsefe Sözlüğü, Cuvillier, A. – Osman Pazarlı, Maarif Vekilliği Lise Felsefe Dersleri Yardımcı Kitapları, Ankara 1944.

Felsefe Sözlüğü, (Çev.: Lütfi Ay), İstanbul 1945.

Orta Öğretim Psikoloji, Sosyoloji, Mantık, Felsefe ve Pedagoji Terimleri, MEB, İstanbul 1952, küçük boy, 63 s.

Büyük Felsefe Lugatı, Çangı, Mustafa Namık, I- 5 fasikül, İstanbul 1954, 1955. 1958 baskıları.

Felsefe Tarihi Sözlüğü, Sarp, Hatemi Semih, Ataç Kitabevi, İstanbul 1960, 63 s.

Felsefe Sözlüğü, Varlık Yayını, İstanbul 1967.

Felsefe Sözlüğü, Hançerlioğlu, Orhan, Varlık yayınları, İstanbul 1967, 478 s. [Remzi Kitabevi, İstanbul 1970; 1973; 1975, 410 s.; 1982, 516 s.; 1994, 1996 ve 2002 baskıları.]

Dini ve Felsefî Ahlak Lugatçesi, Bilmen, Ömer Nasuhi, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1967.

Materyalist Felsefe Sözlüğü, Rosenthal M- P. Yudin, (Çev.: Aziz Çalışlar), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1972. (5. baskı 1997, 578 s.)

Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü, Tokatlı, Atilla, Bilgi Basımevi, Ankara, 1973, 334 s.

Felsefe Terimleri Sözlüğü, Akarsu, Bedia, TDK, Ankara 1975, 235 s.

Felsefe Sözlüğü, Voltaire, (Dictionnaire Philosphue) I-II, (Çev.:Lutfi Ay), 4. baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997, I. Cilt 530 s.; II. Cilt 576 s.

Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Bolay, S. Hayri, Ötüken, İstanbul, 1981; Ankara 1996.

Felsefe Sözlüğü, Frolov, İvan (Çev.: Aziz Çalışlar), Cem Yayınları, İstanbul, 1991.

Felsefe Sözlüğü, Timuçin, Afşar, BOS Yayınları, İstanbul, 1994.

Felsefe Sözlüğü, Cevizci, Ahmet, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.

Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Bolay, S. Hayri, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş 8. baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.

Çağdaş Felsefe Sözlüğü (Terimler, Öğretiler, Filozoflar), Yıldırım, Cemal, Bilgi Yayınları, Ankara, 2000.

Felsefe Terimleri Sözlüğü, Cevizci, Ahmet, Paradigma, İstanbul, 2000.

Felsefe Terimleri Sözlüğü, Cuvillier, A., Paradigma, İstanbul, 2000.

Dil Felsefesi Sözlüğü, Altınörs, Atakan, Paradigma Yayınları, 2001.

Felsefe Sözlüğü, Ulaş, Sarp Erk, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Felsefe Sözlüğü, Güçlü, Baki- Erkan Uzun- Serkan Uzun- Ümit H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yayını, Ankara, 2002.

İslam Felsefesi Sözlüğü, Mehmet Vural, Elis Yayınları, 2003.

İslam Felsefesi Sözlüğü, Editör: Raynaud, Philippe (Çev.: Necmettin Kamil Sevil- İsmail Yergüz- Hüsnü Dilli- Emel Ergun), İletişim Yayınları, 2004.

Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Peters, F. E., Paradigma Yayınları, 2005.

2.3. Osmanlı Devletinin Batılılaşma Sürecinde Felsefe Sözlükleri

Felsefeyi insanlık tarihinin en eski düşünsel etkinliği olarak kabul ettiğimizde bu etkinliğin gelişmesinde çevirilerin çok önemli bir rolü olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmaktayız. İnsanlığın yaşadığı felsefi, dini ve bilimsel uyanışlar yalnızca yeni medeniyetlerin kurulmasını sağlamamış, aynı anda düşüncenin sürekliliğini ve kültürlerin birbirlerine bağlanmasını da sağlamıştır. Bu

uyarıların çeviri faaliyetlerine bağlanmasının sebebi ise medeniyetlerin ancak kapılarını çeviri yoluyla başka medeniyetlerin tesirine açmalarına ve bu şekilde canlılıklarını korumalarından ötürüdür.⁸⁹ İlk çeviri faaliyetlerine baktığımızda İslam Rönesans'ı olarak adlandırılan bu faaliyetlerin İslam Felsefesinin özgünlüğü noktasında insanları iki farklı görüşe sürüklediği görülmektedir. Çeviri faaliyetlerinin bir dilden başka bir dile mot amot alınan bir kelimeler yığını olarak adlandırılması doğru kabul edilirse eğer üzerine eklenen konulan hiçbir şey olmadığını düşünmekte haklı olacağız. Fakat bu noktada özellikle İslam medeniyetinde yapılan bu çevirilerin bir “alma” işleminden ziyade bir “temellük” olduğu gerçeğini fark etmek gerekmektedir. Nitekim felsefe tarihi açısından son derece önemli bir dönem olan bu İslam felsefesindeki kadim Yunan felsefesinden yapılan çevirilerde İslam medeniyetini salt alıcı bir durumda görmek bu dönem felsefî etkinliklerini itibarsızlaştırma olarak da kabul edilebilir. Çeviri faaliyetlerinin doğru anlaşılması sadece İslam felsefesi tarihi açısından değil genel bilim tarihi çalışmaları için önemlidir.⁹⁰

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma dönemi olarak adlandırılan ve edebiyat, sanat ve felsefede önemli gelişmelerin görüldüğü bu dönem çeviri faaliyetleri sayesinde dilimize özellikle temas halinde bulunan Fransızcadan birçok yabancı kelimenin girdiği ve bu kelimelere karşılık bulma sorununun gün yüzüne çıktığı dönemdir. Dönemin önde gelen isimlerinin sözlük yazma gayretlerinin temel sebebi de bu kavramları anlaşılır kılmaktır. Genel olarak tercüme faaliyetleri çerçevesinde karşılaşılan bu sorun her çeviri faaliyetinin felsefe tarihi açısından önemini gözler önüne sermektedir. Bu dönemde meydana getirilen tercüme sözlükler de bu yüzden büyük bir öneme sahiptir. Çalışmamızda esas olarak telif eserleri incelemeye almış olsak da dönemde önemli bir felsefeci olarak anılan Babanzade Ahmet Naim'in Georges L. Fonsegrive'in Elements de Philosophie adlı eserinden notlarla beraber tercüme ettiği ve 1915'te yayınladığı Mebâdi-i Felsefeden Birinci Kitap İlmü'n Nefs adlı önemli çalışmasına yer vermemiz gerekmektedir. Bu eser tamamlanmış felsefe sözlüklerimiz arasında önemli bir yere sahiptir. Çalışmamızın esasını oluşturan ve

⁸⁹ Şamil Öçal, “İslam Felsefesinin Oluşum Sürecinde Çevirilerin Rolü”, (https://www.academia.edu/9756171/%C4%B0slam_Felsefesi_ve_%C3%87eviri_hareketi), s. 2.

⁹⁰ Şamil Öçal, “İslam Felsefesinin Oluşum Sürecinde Çevirilerin Rolü”, s. 3.

dönemde önemli konular arasında bulunan Türkçede bir felsefe dili kurmayı hedef edinmiş telif felsefe sözlüklerimiz ve sözlükçülerimiz ise şunlardır:

2.3.1. Baha Tevfik ve Felsefe Kamusu

Baha Tevfik 1881 yılında İzmir’de dünyaya gelmiş ve 1916 yılında İstanbul’da vefat etmiştir.⁹¹ Bu kısacık hayatına birçok çalışma ve neticeleri olarak da başarı sığdırmıştır. Babası gümrük memurlarından Mehmet Tevfik Efendi’dir. İlköğrenimi İzmir Namazgâh Mektebinde, ortaöğrenimini ise İzmir Rüştiyesi ile Mülki İdadisinde tamamlamıştır. Ve daha o yaşlardayken Fransızca öğrenmeye başlamıştır.⁹² Bu öğrenimi onun Batı düşüncesiyle erken yaşta tanışmasını ve Batı düşüncesini izlemesini sağlamıştır. İlk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul’a gelmiş ve Mülkiye Mektebi’nde okumuştur. Bu esnada bir yandan da gazeteciliğe başlamıştır.⁹³

Baha Tevfik, evrimci ve biyolojik materyalizmin temsilciliğini yapmış, ateizmi açıkça benimsemiş ve ifade etme cesareti göstermiştir. Daha İzmir İdadisi’nde okurken kaleme aldığı fakat yayınlamadığı *Biraz Felsefe* adlı eseriyle materyalist görüşünü öne sürmeye başlamış ve sonra felsefeye ve materyalizme olan ilgisi hepten artmıştır.⁹⁴ Balkan Harbi esnasında kardeşi ile beraber kurdukları “Teceddüd-i İlmi ve Felsefi” Kütüphanesinde metafiziğe ve dine karşı durmuş böylece materyalist felsefeyi müdafaa etmiştir. Ahmet Nebil isimli bir arkadaşıyla beraber yazılar yazmıştır.⁹⁵

Baha Tevfik, materyalizmi yayabilmek için sonsuz bir gayret sarfetmiştir. O dönemde tabir-i caizse bütün şimşekleri üstüne çekme pahasına gelenek ve göreneklere adeta savaş açmıştır. Düşüncelerine sonuna kadar sadık kalmış ve

⁹¹ Recep Alpyağılı, **Türkiye’de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak II**, İz Yayınları, İstanbul 2011, s. 200.

⁹² Mehmet Ö. Alkan, “Düşünce Tarihimizde Önemli Bir İsim: Baha Tevfik”, **Tarih ve Toplum Aylık Ansiklopedik Dergi**, Nisan, 1988, s.52.

⁹³ Süleyman H. Bolay, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi**, Akçağ Yayınları, Ankara1995,s.105.

⁹⁴ Emel Koç, “Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Yansımaları”, **Dicle Üniversitesi SBE Dergisi**, Kasım-2009, s.81.

⁹⁵ Süleyman H. Bolay, a.g.e., s. 104.

kimilerine göre körü körüne bir bakış açısıyla sadece materyalist felsefeyi benimseyenleri filozof olarak kabul etmiştir.⁹⁶

Tecedüdd-i İلمي ve Felsefesi adlı kütüphanenin yayın organları arasında yer alan Piyano, Yirminci Asırda Zekâ ve Felsefe Mecmuası isimli dergilerin çıkarılması da yine Baha Tevfik'in gayretleri sayesinde olmuştur.⁹⁷ Felsefeye büyük bir önem veren Baha Tevfik'e göre bugünün ilmi geçmişin felsefesidir ve yine bugünün felsefesi geleceğin ilmi olacaktır.⁹⁸

Materyalizm hususundaki eleştiri kabul etmeyen tavrı pervasız ve cüretkâr yazılar yazmasına sebep olmuş ve bu yüzden de bir sürü aleyhtar kazanmıştır. Ahlak kitabı yüzünden Ali Kemal'e, filozofluk tasladığını düşündüğü için Rıza Tevfik'e hücum etmiş ve yine Mehmet Rauf, Şebenderzade Ahmet Hilmi, Ziya Gökalp ve Ahmet Haşim gibi isimlere de saldırmıştır.⁹⁹ Geçim sıkıntısı sebebiyle bir ara Ayan Meclisi kâtipliği yapmış, reis ile geçinemeyince ayrılmıştır. "Eşref", "Şehbâl", "İştirak", "Tenkit" ve "Serbest" adlı gazete ve dergilere yazılar yazmıştır. Yine "Hale", "Düşünüyorum", "Piyano" gibi dergileri de o çıkarmıştır. 1916'da geç kalmış bir apandisti sebebiyle genç yaşta vefat etmiştir.¹⁰⁰

Baha Tevfik genel manada İslam kültürü ile ilgisi olmayan tüm dikkatini Batıya çevirmiş bir düşünür olarak ifade edilmektedir. Baha Tevfik'in felsefe ismindeki dergisi Türkiye'deki ilk felsefe dergisi olarak değerlendirilmektedir. Bu derginin ilk sayısında "Bizde bir felsefe dili yoktur, ben bunu yapmaya çalışıyorum. Şark ve Garp arasındaki zikzakları kesmek, Şark kaynaklarının artık yeni bir ürün vermeyeceğini ilan etmek istiyorum. Garp'ın hayatının üstünlüğü, felsefesinin üstünlüğü ile paraleldir" biçimindeki ifadesiyle niyetini ve temel görüşünü dile getirmektedir. Böylece o ilim ve fennin gelişmesinde felsefenin önemine işaret etmiştir. (dünün felsefesi bu günün ilim ve fennidir) Ona göre felsefe geleceğin ilmi olarak nitelendirilir. Bu çerçevede bu günün ilim ve fenni belirli bir noktadan ileriye

⁹⁶ Bayram A. Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Te'lifler ve Tercümeleler" (www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/32deb2d23bfc731.pdf), s.167.

⁹⁷ Emel Koç, "Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları", s.82.

⁹⁸ Bayram A. Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Te'lifler ve Tercümeleler", s.169.

⁹⁹ Süleyman H. Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, s. 106.

¹⁰⁰ Süleyman H. Bolay, a.g.e., s. 106.

geçemez ve ileriye geçemediği alan faraziye ve teori olarak kalır. İşte bu noktadan ileriye ancak felsefe ile geçilebilir. Yine Baha Tevfik her millette felsefenin var olduğunu dile getirmekte fakat bu fikirlerin düzenlenmeye ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir. Felsefenin iki temel meselesini Mantık ve Ahlak olarak belirleyen Baha Tevfik ahlakın iyiyi ve kötüyü bilmek olmadığını ifade ederek insanların içinde buldukları şartların üstünde genel geçer değişmez soyut iyi ve kötünün olmadığını vurgular. Ahlakın hedefi fiilde insanların iyi ve kötü eylemleri ayırması ve bunlara uygun davranış sergilemesidir. Alışkanlıklar yoluyla bazı fiil kalıpları nesillere aktarılmaktadır. Burada ahlaki davranış bu alışkanlıkların ötesine geçerek bunlardan bağımsız olarak eylemlerde bulunabilmektir. Ancak böylece yanlış inançların üzerimize yıktığı atalet durumundan kurtulmak mümkün olur. Bu çerçevede ilim ve fennin gelişmesi, gelişmiş bir ülke olabilmenin temeli felsefe etkinliğinden geçmektedir. Felsefe etkinliğinin temeli de bir felsefe dilinin oluşturulması ve oturtulmasıdır.¹⁰¹

2.3.1.1. Felsefe Kamusu

Amaçları ve içeriği bakımından felsefe dergilerinin ilki kabul edilen Felsefe Mecmuası'nda Baha Tevfik'in gayreti bir felsefe dili ortaya koymaktır.¹⁰² Meşrutiyet dönemindeki eserlerin dili ağıdalı olduğu için sadece halk değil münevverler bile kolaylıkla anlayamıyordu. Bunu fark eden Baha Tevfik sade bir dil kullanmaya özen gösterdi. Ayrıca bu yıllar dilde sadeleşmenin hızlandığı, edebi ve ilmi çevirilerin yanı sıra felsefe çevirilerinin arttığı yıllar olmuştur. Baha Tevfik tüm bunlara istinaden çıkardığı dergide bir felsefe sözlüğü oluşturmayı hedeflemiştir. Ve bu sözlük Türkçede ilk defa bir felsefe sözlüğü olması sebebiyle büyük bir öneme sahiptir.¹⁰³

Yazıya başladıktan itibaren sade, açık bir dil kullanmaya çalışan Baha Tevfik, gerek eserleriyle gerekse dil konusundaki hassasiyetiyle Türkçenin bir felsefe dili

¹⁰¹ Hilmi Z.Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 330-349.

¹⁰² Emel Koç, a.g.e., s.81.

¹⁰³ Emel Koç, Felsefe, Kültür, Dil-Sözlük: Türkiye'de Felsefe Dilinin Şekillenmesinde Terminoloji Çalışmaları ve Sözlük/ Felsefe Sözlüğü Hazırlama Girişimleri, **Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, s. 55-81, Sayı:4, 2011, s.71.

olarak gelişmesine katkı sağlamıştır.¹⁰⁴ Felsefe Kamusu bu hassasiyetin bir ürünü olarak kabul edilebilir. İlk olarak 1911 yılında yayınlamaya başladıkları Felsefe Mecmuası'nın içerisinde yer verdiği bu felsefe sözlüğünü yazmakla ne kadar gururlu olduğunu, derginin başındaki Birkaç Söz bölümünde şu şekilde belirtir:

“Bundan üç sene evvel bu memlekette felsefe mevcut değildi, hatta felsefeden bahsedebilmek için lazım gelen lisan yoktu. Biz bu lisanı –birçok noksanlarıyla beraber- tesis etmiş olmakla iftihar ederiz.”¹⁰⁵

Felsefe Kamusu Baha Tevfik atfedilse de onun tek başına hazırladığı bir eser değildir. Zaten kendisi de Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik, Subhi Ethem, Memduh Süleyman Bey ve Ahmet Nebil gibi isimlere teşekkür eder.¹⁰⁶ Eserin yazılma amaçlarından biri kuşkusuz tercüme esnasında karşılaşılan sıkıntılardır. Baha Tevfik'e göre dilimizde felsefe tabirlerinin karşılığı bulunmamaktadır ve bu durumda çevirmenler zorluk çekmektedir.¹⁰⁷ Kendi sözleriyle bu sözlüğü hazırlama gerekçesi ise şöyledir:

“Kimya ıstılâhâtı bilmeyen bir kimse kimyager değilse mazur addedilebilir. Hendese ıstılâhâtı bilmeyen de mühendis değilse kezâlik mazurdur. Çünkü ne kimya ne de hendese umuma mahsus ilimlerden değildir. Onların mütehasısları olur ve mütehasısları tarafından mevzu'-ı bahs edilirler. Hâlbuki felsefe böyle değildir. O bütün tabakat-ı beşeriyeye, hatta en basit ve adilerine bile şamildir. Herkesin kendine mahsus yanlış yahud doğru, âmiyane yahud âlimane bir felsefesi vardır, binâen aleyh herkes –doğru bir surette idare-i kelimeler edebilmek için- ıstılâhât-ı felsefiyyeyi bilmek mecburiyetindedir.”¹⁰⁸

Felsefeyi hayatımızın içinde bir alan olarak kabul ettiğinin göstergesi olan bu sözleri Baha Tevfik'in felsefe kavramlarına verdiği önemi gözler önüne sermektedir.

¹⁰⁴ Ali Utku, “Felsefe Sözlüklerimiz: Geç- Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi”, **TALİD**, c.9, Sayı:17, 2011,s. 400.

¹⁰⁵ Baha Tevfik, “Birkaç Söz”, **Felsefe Mecmuası**, s. 1-4.

¹⁰⁶ Ali Utku, “Felsefe Sözlüklerimiz: Geç- Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi”, s. 404.

¹⁰⁷ Baha Tevfik, “Birkaç Söz”, s. 1-4.

¹⁰⁸ Baha Tevfik, “Felsefe Kamusu- Giriş”, **Felsefe Mecmuası**, s. 161.

Bu sebeple uzun bir zamandır felsefenin içinde yer alan kelimeleri ve terimleri toplamaya çalıştığını ve bunların Türkçedeki karşılıklarını bulmaya çalıştığını açık bir şekilde dile getirmiştir.¹⁰⁹ Tüm bu çabalarının sonucunda bazı kavramlara tek kelime ile karşılık bulamadığını da şu şekilde dile getirmiştir:

*İhtar: Bazı Fransızca istilâhât vardır ki onların bir tek kelime ile mukabili bulunamamış ve şimdilik iki veya üç kelime ile tercüme ve ifade edilmiştir. Bilahire birinin kelimedden mukabil bulunca iki veya üç kelimeli ifade ve bir tarif olmak üzere telakki edilecektir.*¹¹⁰

Elbette dillerin birbirleri arasında kelime düzeyinde anlamlarının birebir olarak karşılanamaması durumu normal olarak görülmelidir. Bu bir dilin diğer dilden üstün veya aşağı olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmemelidir. Her dilde bazı hususiyetler olabilir ve bu hususiyetler diğer dillere birden fazla kelime ile çevrilebilir. Burada asıl mühim olanın kelimenin ihtiva ettiği anlamın anlaşılmasıdır.

2.3.2. Rıza Tevfik ve Mufassal Kamus-ı Felsefe

Rıza Tevfik Bölükbaşı (asıl adı Ali Rıza), 7 Kânun-ı Sâni 1869'da, Edirne'ye bağlı Cısr-i Mustafa Paşa kasabasında dünyaya gelmiştir.¹¹¹ Babası Arnavut asıllı bir sergerde olan Bölükbaşı Durmuş Ağa'nın oğlu, kaymakamlık görevlerinde de bulunmuş olan Hoca Mehmed Tevfik Efendi, annesi ise Çerkez asıllı Münire Hanımdır.

Eğitim hayatı çalkantılı, karmaşık dönemler içeren Rıza Tevfik, İstanbul'da Alyans Yahudi Okulu'nda, İzmir'de Ermeni Okulu'nda ve yine İstanbul'da Galatasaray Lisesi'nde okumuştur.¹¹² Galatasaray Lisesi'nden sonra Mekteb-i Mülkiye'ye kaydolmuş fakat öğrenciliği sırasında bir dergi çıkarmaya kalkması yüzünden okuldan kovulmuştur. Buradan sonraki adresi ise Tıbbiye olmuştur.¹¹³ Okurken stajyer hekim olarak görevler yapmıştır. Mekteb-i Tıbbiye'yi ancak otuzlu

¹⁰⁹ Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu- Giriş", s. 161.

¹¹⁰ Baha Tevfik, "Felsefe Kamusu- Giriş", s. 161.

¹¹¹ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası**, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, s. 11.

¹¹² İbrahim A. Çubukçu, "Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi" (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/775/9903.pdf>), s. 137.

¹¹³ Hilmi Z. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 367.

yaşlarına geldiğinde bitirebilmiştir. Öğrenciliği esnasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne yakınlığı ile göze çarpmıştır. Gümrükte hekimlik yapmıştır ve Cemiyeti Tıbbiye'ye üye olmuştur.¹¹⁴ 1907 yılına gelindiğinde ise İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin etkin üyesi olmuştur.¹¹⁵ 1908'de II. Meşrutiyetin ilanı esnasında Hareket Ordusu'na yardım etmiş, meşrutiyetin hararetle savunuculuğunu yapmıştır. Edirne'den milletvekili seçilmiştir. Ve bu sıralarda yine bir yandan edebiyat ve felsefeyle uğraşırken diğer yandan jimnastik ve akrobasi hocalığı yapmıştır.¹¹⁶

Bu yıllarda felsefe çalışmalarını artırmıştır. İngilizcesini geliştirmiş, Arapça ve Farsçasını ilerletmiştir. Özel bir lise olan Rehber-i İttihad-ı Osmani Lisesi'nde felsefe dersleri vermeye başlamıştır. Bu felsefe dersleri Türkiye'de verilen ilk felsefe dersleridir ve sonra bu dersler Felsefe Dersleri ismiyle neşredilmiştir. Mütareke yıllarında Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe müderrisi olmuştur.¹¹⁷ Daha sonra İttihatçıların hürriyet fikrine ihanet ettiklerini düşünerek İttihat ve Terakki Partisi'nden muhaliflerin tarafına geçmiştir. Bu siyasi tavrı onun "Hürriyet ve İtilaf" partisi içerisinde faal olarak rol almasına ve sonrasında onu barış heyetine katılarak Sevr Barışı'na imza atmasına kadar götürmüştür.¹¹⁸ Sevr Barışı'ndaki rolü Darülfünun'daki öğrencilerinin tepkisini çekmiş ve 1921 yılında görevinden çekilmek zorunda kalmıştır. Kurtuluş Savaşı'nı milli kuvvetler kazanınca "Yüzellilikler"¹¹⁹ arasında memleketten sürülenler arasına girmiştir. Yirmi yıl kadar Ürdün ve Lübnan'da kalmıştır.¹²⁰ 1938'de genel af çıkmış ve Rıza Tevfik de 1943'te İstanbul'a dönmüştür. 1949 yılında ise vefat etmiştir.¹²¹

Rıza Tevfik felsefeci ve şair kişiliği ile bilinmektedir. Pek çok makaleleri bulunan Rıza Tevfik bu makalelerini doktor ve bazen de feylesof diye yayınlamaktadır. Rıza Tevfik felsefenin kökeni hususundaki düşüncelerini ölüm korkusu ile temellendirmektedir. Böylece ona göre ölüm hususunda insanların

¹¹⁴ Hilmi Z. Ülken, a.g.e., s. 367.

¹¹⁵ İbrahim A. Çubukçu, "Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi", s. 137.

¹¹⁶ Hilmi Z. Ülken, a.g.e., s. 367.

¹¹⁷ Hilmi Z. Ülken, a.g.e., s. 367.

¹¹⁸ Hilmi Z. Ülken, a.g.e., s. 369. - İbrahim A. Çubukçu, a.g.e., s. 137.

¹¹⁹ "Kurtuluş Savaşı sonrası düşman işbirlikçisi olarak görülen ve Türkiye'den sürgün edilen, hepsi üst düzey makamlarda yer alan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına verilen isimdir."

¹²⁰ İbrahim A. Çubukçu, a.g.e., s. 137.

¹²¹ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası**, s. 15.

duymuş oldukları hayret felsefenin oluşmasına yol açmıştır. Yine Rıza Tevfik Türkiye’de felsefeyi okullarda okutulabilecek bir yapıya sokan ilk kişidir. Felsefe derslerini beş bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Tevfik felsefe ve filozof terimlerinin mahiyetini ifade etmeye çalışmıştır. İkinci bölümde dış dünyanın yani olaylar aleminin duyularla nasıl tanındığı, tasvir edilebileceği hususunu tartışmaktadır. Felsefe derslerinin üçüncü bölümünde şuurumuzun ve duygularımızın durumunu irdelemektedir. Dördüncü bölümde felsefede tenkit konusunu ele alarak sofistlerin yöntemlerini anlatmaktadır. Son bölümde bilginin temel kavramları üzerinde durmuştur. Böylece bu sistematik sıraya göre felsefenin öğretilbileceğini ifade etmektedir. Rıza Tevfik ayrıca Türkiye’de Bergson’u ilk tanıtan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede hafızasının ruh hayatında önemli bir rolü olduğunu işaret ederken yine insanların bu hafızadan kaynaklı bir iç muhakeme sürecine sahip olduklarını ifade etmektedir. Rıza Tevfik’te denge önemli bir yer tutmaktadır. Bu denge her alanda gerçekçiliği ve kendini bilmeyi gerektirmektedir. Toplumsal süreklilik denge üzerine kurulmuştur. Buradaki denge ilerlemeciler ve muhafazakarlar arasındadır. Bunlardan birinin üstün gelmesi dengeyi bozacaktır. Yine Rıza Tevfik memlekette hakiki problemlerin ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede sosyalizm gibi meseleler ülkenin sanayileşmiş bir yapısı olmadığından temelsiz bir durum arz etmektedir. Rıza Tevfik eğitime ve kadın haklarına oldukça önem veren bir düşünür olarak ta karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı dönemde ülkenin içinde bulunduğu taassup durumundan çıkışın eğitim, düşünce ile olabileceğini belirtmektedir. Taassupların aşılarak hoşgörünün dolayısıyla fertlerin içinde buldukları durumların anlaşılması gerektiğini, herkesin kaygılarının kendilerine göre büyük olduğunu belirterek dile getirmektedir. Doğu ile Batının farkını ifade ederken Tevfik Batının iradeci ve mücadeleci insan idealinde olduğunu Doğunun ise mütevekkil ve kadercı insan idealinde olduğunu dile getirmekte ve Batılılaşma sürecinde bu durumun göz ardı edildiğini ifade etmektedir.¹²²

¹²² Hilmi Z. Ülken, a.g.e., s. 367-383.

2.3.2.1. Mufassal Kamus-ı Felsefe

Günümüzde daha çok şair olarak tanınan Rıza Tevfik, kültür ve edebiyat tarihimize baktığımızda “feylesof” lakabıyla karşımıza çıkmaktadır.¹²³ Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde düşünce ve edebiyat alanlarında adı sık sık duyulan bir insan olmuştur. Tek bir alanla sınırlı kalmamış; felsefe, edebiyat, spor, folklor ve siyaset gibi birçok farklı alanla uğraşmıştır. Siyasette, dönemin gereklilikleri çerçevesinde değerlendirilirse, yanlış tarafta bulunarak Kurtuluş Savaşı’na karşı olmuş ve Yüzellilikler arasında yer alarak memleketinden uzak kalmasına sebep olan bir pişmanlık yaşamıştır. Vatan özlemini şiirlerine yansıtmıştır: “*Uyup şeytana i’raz eyledin Misak-ı Milli’den...*”¹²⁴

Kimilerine göre haklı olarak kullandığı “feylesof” lakabı kimilerine göre ise manasız bir övünme olarak görülmüştür. Hilmi Ziya Ülken’e göre o bu sıfatı “*bir nevi hüür düşünceli anlamında alıyorsa da, kendisine isnat edildiği gibi, sistemli düşünceden de yoksun değildir*”¹²⁵

Mufassal Kamus-ı felsefe adlı lügatı tamamlanmamış bir eser olmasına rağmen II. Meşrutiyet’ten sonra Türk kültür hayatındaki ilk telif eser olarak önemli bir yere sahiptir.¹²⁶ C harfine hatta c harfinin de sonuna kadar gelinememiş ve “Classification des science” maddesine kadar tamamlanmış olan bu eser, felsefe terimlerine açıklık getirme gayretinden, Türkçede anlaşılır bir şekilde felsefe terimlerine karşılık bulma isteğinden –ki bu şekilde felsefedeki eksiklikler giderilecektir- doğmuş ve bu doğrultuda hazırlanmıştır. Yazma sebebini lügatın başlangıcında yer verdiği “Bazı İzahat” adlı giriş bölümünde uzun uzun belirtmiştir. Ayrıca bu lügatte batı dillerinde yazılmış eserlerin tercümelemleri sırasında karşılaşılan ilmi ıstılah ve fenni tabirler için neler yapılabileceğini de yine aynı bölümde tartışmıştır.

Eserin II. Meşrutiyet dönemi Maarif nazırlarından Şükrü Bey’in teşebbüsüyle bir ıstılâhât kamusu hazırlamak amacıyla Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni’nin “Felsefe

¹²³ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Sanat ve Düşünce Dünyası**, s. 15.

¹²⁴ İbrahim A. Çubukçu, a.g.e., s. 138.

¹²⁵ Hilmi Z. Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 369.

¹²⁶ Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik ve Mufassal Kamus-ı Felsefe Adlı Lügatı”, **İlmi Araştırmalar**, Sayı 9, 2005, s. 166.

terimleri sözlüğü” tasarısını gerçekleştirmek üzere hazırlandığını ve kaleme alındığını görmekteyiz.¹²⁷ Asıl olarak 800 sayfalık ciltler halinde on ya da on bir cilt olarak hazırlanması planlansa da yalnızca ilk iki cildi tamamlanabilmiştir.¹²⁸ Eserin ciltlerinin yayın yılları hususunda da farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Abdullah Uçman bunun ciltlenirken dış kapağın atılması tutumundan kaynaklandığını dile getirmiş ve kesin tarih olarak; “*Lügatin ilk cildinin dış kapağındaki 1332 (rumi)- 1334(hicri) tarihi 1916’ya, ikinci cildin kapağındaki 1336(rumi)- 1338(hicri) tarihi de 1920’ye karşılık gelmektedir.*”¹²⁹ şeklinde belirtmiştir.

Eserin bizim elimizdeki kopyası ise Matbaa-i Amire, İstanbul, 1330 tarihlidir ve iki cildi birden kapsamaktadır. Toplamda 211 maddeden oluşmaktadır. Maddeler Fransızca isimlerine göre alfabetik olarak sıralanmıştır. İlk göze çarpan uzun açıklamalara yer vermiş olmasıdır. Rıza Tevfik’in ne denli geniş bir çalışma yapmak istediği “Bazı İzahat” kısmında çalışmasının niteliklerini, amacını ve yazma sebebini açıklayış tarzından da anlaşılmaktadır. Her bir kavramın kökenin hangi dile dayandığını, o kavramın Almanca, İngilizce ve Arapça karşılıklarının neler olduğunu, hangi alanlarda hangi anlamlarda kullanıldığını ve o kavramla ilintili diğer kavramlara da yer vermiştir. Uçman’ın da deyimiyle birer lügat maddesinden fazlası neredeyse birer küçük kitap halinde geniş açıklamalı maddeler bulunmaktadır. Ve bu maddelerin kuşkusuz Rıza Tevfik’in engin bilgi birikimi ve araştırmalarının sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Yine eser dikkatle incelendiğinde Rıza Tevfik’in hem doğu hem batı felsefe düşüncesine dair bilgisinin ne denli kapsamlı olduğu da görülmektedir. Kendisi İslam filozoflarını dışarıda bırakmadığını dile getirirse de eserde daha çok batı dünyasından filozofların referans gösterildiği göze çarpmaktadır. Bunlar arasında eski ve yeniçağ filozoflarının birçoğu yer almaktadır. İleride inceleyeceğimiz maddelerde Rıza Tevfik’in hangi filozoflara ve hangi eserlere yer verdiğini daha detaylı bir şekilde göreceğiz.

Kamus-ı Felsefe’nin tamamlanmamış bir eser olmasının neticesi olarak farklı söylemlere sebebiyet verdiğini görmekteyiz. Ali Utku’nun yaptığı literatür değerlendirmesinde değindiği gibi bu lügat hakkında Hilmi Ziya Ülken, eserin

¹²⁷ Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik ve Mufassal Kamus-ı Felsefe Adlı Lügatı”, s. 166.

¹²⁸ Abdullah Uçman, a.g.e., s. 166.

¹²⁹ Abdullah Uçman, a.g.e., s. 166-167.

tamamlanmadıysa da basılmış birkaç cildinin, Milli Eğitim Basımevi'nde bulunduğunu belirtmektedir. Fakat Rıza Tevfik'in hayatını derinden incelemiş araştırmış, hatta aile üyeleriyle konuşmuş ve onlarda kalan elyazmalarına ulaşmış olan Abdullah Uçman ise böyle müsveddelerle karşılaşmadığını dile getirmiştir. Bazı maddelere erişmiştir ve bunlar arasında yer alan “Kader” ve “Âlem” maddelerini yayınlamıştır.¹³⁰

Böylesine ansiklopedik bir eser hazırlamanın tek kişinin gayreti ile öylesine kısa bir sürede gerçekleştirilecek mahiyette olmadığını dile getiren Rıza Tevfik, ülkemizdeki eksikliği giderme hususundaki hassasiyetinin bir ürünü olarak ortaya koyduğu eserini politika hayatına geri dönmesi sebebiyle tamamlayamamıştır.¹³¹

Sözlüğünün “Bazı İzahat” ismini verdiği girişinde uzun uzun sözlüğü hazırlama sebeplerine yer veren Rıza Tevfik, o dönemin en önemli mevzusu olan Türkçeleştirmeyle ilgili düşüncelerine de yer vermiştir. İstılâhât-ı İlmiye Encümeni namıyla kurulmuş olan ve kendisinin de üyeleri arasında yer aldığı heyetten ve heyetin çalışmalarından övgüyle bahsetmiştir. Heyetin kurulma ve çalışmalarının amacını “*Memleketimizin ekser mütehasısın-ı ulum ve sınaviinden mürekkep bulunan bu hey’et-i ilmiyenin haysiyet-i hizmeti ve vazifesi, elsine-i müterakkiyede câri ve müsta’mil olan birçok ta’birat-ı ilmiye ve kelimât-ı istılâhiyenin, kendi lisanımızda mukâbillerini bulup ta’yin etmek ve binâen aleyh mazbut ve müdevven bir kâmus-ı istılâhât vücuda getirmektir.*”¹³² şeklinde tanımlamıştır. Bu amacın çok zorlu bir çalışmayı gerektirmesi sebebiyle sadece bu girişimlerin bile şükranla karşılanması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Günümüzdeki felsefe ve ilim çalışmalarına bakıldığında niteliklerinin yanı sıra nicelikleri açısından da bir yoksunluk olduğu anlaşılmaktadır diyerek aslında bunun altında yatan sebebin de ıstılahatlar konusundaki noksanlığımız olduğuna dikkat çekmek istemektedir.

“Lakin iyi düşünülürse tebeyyün ve tahakkuk eder ki şimdiye kadar bizim memleketimizde efkâr-ı felsefiyye ve hâkâyık-ı ilmiyenin –

¹³⁰ Ali Utku, “Felsefe Sözlüklerimiz: Geç-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, s. 407.

¹³¹ Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik ve Mufassal Kamus-ı Felsefe Adlı Lügati”, s. 171.

¹³² Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, Matbaa-i Amire, İstanbul 1330/1911-1912, s. 3.

lüzumu kadar!- intişâr ve ta'mim edememiş olması, kendi isti'dadsızlığımızdan değil, belki lisan-ı ilmimizin –maa't-teesüf- uzun müddet ihmal edilmiş bulunmasındandır”¹³³

“Muhtelif muhtelif menâfi-i ecnebiyeden ale'l-acele iltikât-ı ma'lumât etmek suretiyle telâkki edilen efkâr-ı müteferrikaya –sırf şahsi bir nokta-i nazara tevfikân- kanaat-ı zatiyeye uydurmak; yani büsbütün garib bir şekil ile mâl edinmek; bir tâ'bir-i ıstılâhiyi –acil ve mübrim bir lüzum üzerine- lisanımıza nakl ederken indi ve keyfi bir takdire göre muhtelif muhtelif kelimelerle tercüme ve edâ eylemek; eslâfımızın aynı mevzu'da, aynı ma'nâ için kullanmış oldukları kelimât-ı mu'tebereden gâfil bulunmak gibi –gayrı makbul- bazı zarurâtın mahzurları da nazar-ı teemmüle alınır, lisan-ı ilmimizde ve –dolayısıyla- efkâr ve ma'lumâtımızda görülen kargaşalığın başlıca esbâbı ta'yin edilmiş olur.”¹³⁴

Bu durumun özellikle ilimle yeni yeni uğraşmaya başlayan talebeler için zararlı bir durum olduğuna dikkat çekmektedir. İlimlerle haşır neşir olmuş, onların bilgisine erişmiş kimseler bu durumu tolere edebilirlerken yeni yeni tanışan gençler bu kargaşa durumu içerisinde bocalamaya mahkumdur.

“Benim, erbâb-ı meraka ve ale'l-husus talebe efendilere takdim ettiğim bu eser, umumi Kamus-ı Istılâhât'ın yalnız ilk kısmını teşkil eden “felsefe ta'birâtı” hakkında ta'rifât-ı mufassalayı şamildir.”¹³⁵ Diyerek ilimlerin ıstılahatları hususunda yapılması gereken çalışmanın yalnızca bir kısmını tamamlamaya çalıştığını belirtmektedir. Sonrasında ise felsefe terimlerini toplamayı amaçladığı bu çalışmasını hazırlarken karşılaştığı zorluklara yer vermiştir. İlk zorluk olarak ise uzunca bir zamandır felsefenin ihmal edilmiş olmasına işaret etmiştir.

Zamanında artık eski manasıyla karşılayamayacağımız birçok kavram olduğunu dile getiren Rıza Tevfik, bazı kavramlar arasındaki ayrımı anlamamızı sağlayacak karşılıklara da sahip olmadığını söylemektedir. Bunun dilimizdeki

¹³³ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 4.

¹³⁴ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 5.

¹³⁵ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 6.

eksikliklerden kaynaklandığını vurgular ve “Bütün bu şeyler tahkik olunmadan kelime-i ıstılâhiyeyi tercümeyle kalkışmak –onun için- doğru olmaz”¹³⁶ diyerek de eksikliklerin giderilmesi hususundaki ehemmiyete dikkatleri çeker. Bazı terimlerin sadece zamanında kullanılan farklı karşılıklarını bilmek de yeterli değildir. Felsefe tarihine hâkim olup o terimi kullanan filozoflarında hangi anlamda kullandıklarına bakmak gerekmektedir. “Eğer felsefe mebâhisini ve mesleğini hakkıyla tettebbu’ edib öğrenmek istiyorsak bizim birinci vazîfemiz, bu gibi kelimelerin dünkü ma’nası ile bugünkü tarz-ı telakkisini tedkik ve birbirinden temyiz etmektir. Fakat tarih-i terakkiyât-ı fikriyede bir mevcudiyet göstermiş ve asırlarca yaşamış bir ta’bir-i mühimmi fuzuli olarak değiştiremeyiz; o, dört harflik kelimenin altında koca bir safhâ-i medeniyenin avâmil-i mühimmesinden biri gizlidir.”¹³⁷

Başka bir problem ise Türkçenin dil yapısı itibariyle ikinci derecede lisanlar arasında yer almasından kaynaklanmaktadır. Türkçe sondan eklemeli bir dil olduğu için kelime türetmede önden ek alabilen diller kadar başarılı değildir.

“Frenkçede “in, im, dé, ré, anti, con, supra, méta, hypo, ortho, hyper, ultra, aper, super” ve daha bu gibi bir çok edevâtı bir kelimenin baş tarafına vidalamakla bir değil, bir silsile-i ıstılâhât yapılabilir; ve Amerika’da, Fransa’da, İngiltere’de ayrı ayrı çalışan ulemanın, aynı ma’na için vaz’ ettikleri ıstılâhât, aynı şekilde olur. Çünkü madde-i asliyesi Rumca ve Latince den alınır, edevât ise hep malum olan şeylerdir. Mesela: “conception”daki “ception” madde-i asliyesi Yunanca “σκαπτω” kelimesinden alınmıştır ki “nazar” demektir. Bunun baş tarafına “aper”, “ré”, “dé” edatı yapıştırıldığı gibi “aperception”, “réception”, “déception” olur ve her biri bir başka ma’na-yı muayyen ifade eder. İsterseniz bir de “hyper” getirirseniz “hyperception” diye bir ıstılâhât icâd edebilirsiniz; şu şart ile ki bu ma’naya delalet edebilecek bir keyfiyet-i hakikiye gösterebilirsiniz!”¹³⁸

¹³⁶ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 7.

¹³⁷ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 7.

¹³⁸ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 8.

Yazara göre kelimelerimizi Arapçadan almış olduğumuz halde bunu gerçekleştirememekteyiz. Arapça birinci derecede mükemmel lisanlar arasında yer almaktadır fakat biz dilimizde her kelimeye başka başka asıllardan gelen kelimelerle karşılık buluyoruz. Aslını Arapçadan aldığımız kelimeler aynı kökten geliyorsa benzer anlamlarda kullanılıyor yani yeni bir kelime yaratılmıyor. Sami ve ari diller ayrımı çerçevesinde konuya yaklaşan Rıza Tefvik Türkçenin bu konuda yetersizliğini içinde yer aldığı dil ailesiyle bağdaştırmaktadır. Türkçe yapısı itibariyle buna müsaade eden bir dil değildir.

Bir ıstılah dili oluştururken bütün tabirleri Arapçadan aldığını dile getiren yazar bunun bir mecburiyet olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu mecburiyetten ötürü de içine düştükleri fikir ayrılıklarına değinmektedir ki bu da zaten dönemin en önemli tartışma noktalarından biridir. Türkçeye ve Türklüğe karşı bir konumda olmadığını dile getirerek yanlış anlaşılmalara ve bu yanlış anlaşılmalardan ötürü kendini içinde bulduğu suçlamalara bir cevap niteliğinde açıklamalarına devam eder:

“...kimse iddia edemez ki ben Türklüğü ve Türkçeyi tervec etmek isteyenlere karşı bir vaz’iyet alabilecek fitrat ve niyette olayım! Şi’r-i millide Türklüğün en samimi ruhunu, en asil hissiyâtını söyletmek tarafdâridiyim; çünkü mümkündür ve lazımdır. Fakat ıstılâh bahsinde bu mümkün değildir ve o kadar da lazım değildir. Bir kelime-i ıstılâhiye Türkçe olmakla hemân anlaşılmaz. Anlıyanlar, onu Türkçe olduğu için anlamazlar; o ıstılâhın alâkadâr bulunduğu mesleke, ilme veya san’ata mensub oldukları için anlarlar. Encümenimizde bu da’vâmı bi’t-tecrübe ve bi’l-fül isbat etdimdi. “Toparlık deliği” ve “zevle”nin ne demek olduğunu sordum; bilen olmadı idi! Hâlbuki bu kelimât-ı ıstılâhiye halis Türkçedir. Kezâlik çocukların vaz’ etmiş oldukları oyun ıstılâhâtından “mum-direk” ve “çörçöp” terkibleri dahi tamamen Türkçedir. Lakin İstanbul’da doğmuş ve yahud çocukluğunu İstanbul’da geçirmiş olmıyan Türkler, bu kelimelerin ne demek olduğunu –ma’na-yı lugavileri delaletiyle” keşf edemezler. Bunun nâma’dud emsali var; ve bunlardan mâadâ birçok kelimât-ı ıstılâhiye daha var ki aslen Türkçe olmadıkları

*halde erbâbı onlara pek a'lâ bilir; çünkü "lisan-ı meslek" anâsırından olmuştur. "Civata", "paraketa" ve yüzlerce emsali gibi!.."*¹³⁹

Dilimizde kullandığımız kelimelerin kökenlerine baktığımızda yüzde yetmiş gibi yüksek bir oranda yabancı köklerle karşılaştığımızı dile getiren yazara göre bu kelimelerin Türkçe karşılıkları bulunmuş olmasına rağmen yabancı kökenli sözcüklerin kullanılmaya devam ettiği de bir başka gerçekliktir. Bunun sebebini ise şu şekilde izah etmektedir:

*"Sebebi de malum, hatta meşhurdur: Bütün hayat-ı tarihisinde, bütün mevcudiyet-i ictimaiyesinde cengaverlikden büyük bir haslet göstermemiş, zaferden büyük bir zevk duymamış olan Türk milleti, neşe-i cihangiri ile fütuhât peşinde koşmaktan fariğ olamamış ki –sürekli bir surette yani asırlarca mütemadiyen- ilim ve felsefe ile uğraşmağa vakit bulabilmiş olsun! Bu sebeptendir ki ve pek tabiidir ki halis Türk lisanı felsefe ve bilim ifadesine kabil olacak bir derece-i kemâle erememiş!.. At sırtından inib rahle ve dergah başına oturarak çalışmadıkca, bu, olamazdı."*¹⁴⁰

Türklerin İslam diniyle tanışmaları ise onların Arapçanın tesiri altına girmelerine sebep olmuştur. Bu tanışmadan sonra ise eserler hep o dilde yazılmıştır. Bütün eserlerini bu dilde yazan, bu dilde okumalar yapan, kütüphanelerini bu dildeki eserlerle dolduran Türklerin Türkçe bir felsefe dili kurmalarını beklemenin boşa bir beklenti olacağını iddia eder. Asırlarca devam etmiş köklü ve parlak bir medeniyetin bu kadar uzun zaman içerisinde kurduğu bir dili bir adam değil bin adam bir araya gelip oluşturamazdı derken felsefe dilinin Türkçeleşmesini isteyen kesimin Arapçadan uzak durma çabalarının beyhude olduğuna dikkat çekmek istemiştir. "Nasyonalizm" fikrinin o dönemlerde kendi dönemine nispetle gelişmemiş olduğunu dile getirir ve bu sebeple sırf Türkçe olarak yazılan bir felsefe kitabının bulunmadığını söyler. Bu durumun sadece Türkler için geçerli olmadığını da yine Ortaçağda yazılan Latince eserlere gönderme yaparak açıklamaya çalışmıştır. Hatta

¹³⁹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 11.

¹⁴⁰ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 12.

Newton'ı örnek vererek İngiliz olmasına karşın eserlerini Latince yazdığına işaret etmiştir.¹⁴¹

İslam dinini kabul etmekle birlikte içine girdiğimiz Arap kültürünü benimsemek ve onun ışığında eserler vermek olağan bir şeydir. Bu durumun olmaması beklenemez çünkü “...her millet yeni başdan ve kendi kendine tümünden ve terakkiye mecbur kalsaydı, daha iyi olmazdı: Bir usretde vücuda gelebilmiş olan feyz-i medeniyet ve eser-i umrân, yigirmi asırda tahakkuk edemezdi.”¹⁴²

Yeni bir dil yaratma çabası özellikle bilim ve felsefe alanında çok daha zordur. Geçmişten gelen yerleşmiş olan şeyleri yıkıp veya yok sayıp sıfırdan bir işe başlamak kolay değildir. Bugün dahi günümüzde ne kadar çok Türkçe karşılık bulmuş olsakda bazı kelimeler vardır ki içinde yetişmiş, büyümüş olduğumuz o eski kelimelerle daha açık bir şekilde karşılık buluyoruz. Yalnızca Türkçe olarak yazılmış bir eser bulmak zordur. Yalnızca Türkçe kelimelerden oluşan bir bilim veya felsefe dili yaratmak da zordur. Bu görüşlerini savunan yazara göre bir başka husus daha vardır ki o da terkiplerin Türkçeleşmesi noktasıdır:

“Terkiplere gelince, bozulması mümkün ve mahzurât-ı maâniden sâlim olanlarını bozmağa çalışdık. Yani bu hususda bir tecrübe yapmış olduk!.. Fakat bilmem iki ruknü dahi Arabiyyü'l-asl olan ve sade Türkçede mukâbilleri bulunmayan bir terkiibi kırmakla Türkçeleştirmiş olduk mu?.. Yalnız şunu iyi biliyorum ki tecrübe-i vâkıamız, bazı terkiplerin bozulmuyacağını gereği gibi hiss ettirdi. Mesela: Frenkcede “l'étre absolu” ve “nécessite évidente” terkiplerine tamamen mukâbil ve her vechile muâdil olmak üzere bizim eslâfın âsârında “vücut-i mutlak” ve “lüzum-i beyin” gibi meşhur ve mühim iki terkiib var ve ta'birât-ı istilâhiyeden olmuştur. Bunlardan iyisini bulamayız. Şimdi, bunları bozub da: “mutlak vücut”, “beyin lüzum” demekle Türkçeleştirebilseydik bu kadar zahmetsiz bir işde dost hatırı saymaktan kolay bir şey olmazdı. Lakin iyi olmadığını bize, pekiyi anladığımız gibi herkes de teslim etdi. Olduğu gibi bıraktık. Çünkü ilk vazifemiz istediğimiz gibi terkiib yapmak

¹⁴¹ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 12.

¹⁴² Rıza Tevfik, a.g.e., s. 13-14.

değil, adamakıllı ıstılâh bulmaktır. Lisan-ı ilim ve felsefeyi i'mâl etmezsek, medeniyet-i hâzıranın kemâlât-ı maneviyesini ile'l-ebed Türk zihn-i ictimâisine bigâne bırakmış olacağız, yeni bir fikir nakl edemeyiceğiz. Türklüğe karşı bundan büyük cinayet olmaz. Biz bu cihet-i mühimmeyi düşünüyoruz. “İngiliz, Alman, Fransız makinelerini hasbe'z-zarure kullanıyoruz, istifade ediyoruz da yine aynı zaruretle Arab kelimelerini kullanınca neden günah işlemiş oluyoruz?..” düşünülse cevap verilemezdi. Hususan bu kelimeleri, bu servet-i beyânı temellük etmek için para dahi vermiyoruz.”¹⁴³

Kısacası Rıza Tevfik bir felsefe dili kurma noktasında Arapçadan korkulmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Hal-i hazırda bu kadar mükemmel bir dil varken ve biz dilin bulunduğu kültür çevresine bu kadar yakın ve hâkimken onu dışarıda tutup bir şeyler yapmaya çalışmanın zorlu ve gereksiz bir uğraş olacağını düşünmektedir. Çalışmalarını Türklere ve Türklüğe bir hizmet olarak görmesi onun bu hususta ne kadar da titiz davrandığını ve aslında Türkçeye karşı durmakla suçlanmasının yersizliğini gözler önüne sermektedir.

Eserini oluştururken içinde yer aldığı encümenin amacından sapmadığını dile getiren yazar bir eksiklik olarak gördüğü felsefe dili için gerekli olan kavramları anlaşılır kılmakla öğrencilere ve bu alanda ilgisi olan herkese hizmet etmeye çalıştığını ve bunu yaparken de felsefe diline yakışacak bir üslup kullanmaya özen gösterdiğini belirtmektedir. Bütün bir felsefe dilinin sözlüğünü oluşturan kavramlardan ibaret olmadığını fakat en azından şimdilik bunların bilinmesi gerektiğini dile getiren yazar farklı filozoflarca aynı kavramın ne anlamı taşıdığını vermeye çalıştığını belirtmiş ve herkes için anlaşılır bir lügat oluşturmak istemiştir. Kapsamlı bir eser ortaya koymak istediği ve yanlış anlaşılmalardan çekindiği göze çarpan yazarın eserini tamamlayamamış olması eserinin önemini ortadan kaldırmamaktadır. Felsefe tabirlerinin anlaşılması hususunda küçük de olsa bir adım atmasının bile kendisini mutlu etmeye yettiğini alçak gönüllülikle dile getirdikten sonra ileride yapılacak çalışmalar için bir yol açabileceği düşüncesinden duyduğu gurur da aşikârdır.

¹⁴³ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 15.

2.3.3. İsmail Fenni Ertuğrul ve Lügatçe-i Felsefe

İsmail Fenni (Ertuğrul) Bey 1272 (m. 1855) yılının Ramazan ayında Bulgaristan'ın Tırnova kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası eşraftan idare meclisi üyesi Mahmut Bey'dir.¹⁴⁴ Eğitime önem veren bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İsmail Fenni, çok küçük yaşta bir cariyenin kucağında kız mektebine gitmiş, ardından Sıbyan Mektebi'ne ve oradan da Rüşdiye'ye nakledilmiştir. Rüşdiyeye bitirince evine yakın bir medresede Arapça öğrenmeye başlamış ve muvafık olmuştur.¹⁴⁵ Kendi hayatını anlattığı "Hal Tercümesi'nde Elifba'yı hocası Hacı Amiş Efendi'den öğrendiğini dile getirir. Böyle büyük bir kimseden öğrenmenin bile başlı başına kayda değer olduğu kabul edilmektedir.¹⁴⁶ Yine aynı zamanlarda hem musiki hem de muhasebe öğrenmiştir.

Memleketinin Ruslar tarafından işgal edilmesi üzerine küçük kardeşiyle beraber, kendisi de henüz yirmi yaşında iken İstanbul'a göçmek zorunda kalmıştır. 1879 yılında Maliye Nezaretine memur olarak atanmıştır, 1883'te Sayıştay olmuştur. Bu sıralarda memlekette yeni açılmaya başlayan lisan mekteplerinden birinde Fransızca eğitimi almaya başlamıştır. Ayrıca dört sene kadar İngilizce eğitimi de almış ve bu dile de hâkim olmuştur.¹⁴⁷ 1898 yılına gelindiğinde İçişleri Bakanlığı'nda muhasebe müdürü olarak göreve başlamışsa da 1908'de emekliliğini istemiştir. Ancak 1911 yılında emekli olmuş ve kalan ömrünü kendi ilmi çalışmalarına ayırmıştır.¹⁴⁸ Daha önce başladığı eserlerini tamamlamaya yönelmiştir. Özellikle felsefî konularda çeşitli araştırmalar yapmıştır.

Devlet hizmetindeyken dürüstlüğü ve çalışkanlığıyla titiz bir memur olarak tanınmıştır. Ömrü boyunca evlenmemiştir. Özel yaşamı sakin ve onun çalışmaları için verimli geçmiştir. Sanata meraklı ve yatkın bir mizacı vardır. Şiirle ve musikiyle ilgilenmiş, ölümüne kadar beste yapmakla meşgul olmuştur. Mirasçısı bulunmadığı için tüm mal varlığını Darüşşafakaya bağışlamıştır. 9050 kadar cilt içeren geniş kitaplığını ise Beyazıt Kitaplığı'na bırakmıştır.

¹⁴⁴ Süleyman H. Bolay, "İsmail Fenni Ertuğrul", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 7, 1993, s. 11-25.

¹⁴⁵ Süleyman H. Bolay, a.g.e., s. 11-25.

¹⁴⁶ Recep Alpyağıl, *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak II*, s. 318.

¹⁴⁷ Süleyman H. Bolay, a.g.e., s. 11-25.

¹⁴⁸ Süleyman H. Bolay, a.g.e., s. 11-25.

Bütünüyle akademinin dışında yetişen bu zat, felsefe tarihimiz açısından son derece önemli eserler ortaya koymuştur.¹⁴⁹

*“Ben âcizane 90 senelik ömrümü, ilme ve güzel sanatlara verdim. Doğu ve Batı düşünce âlemini, bunların birleştikleri, ayrıldıkları ve birbirlerini şiddetle reddeder gördükleri noktaları inceledim. Eserlerimle vardığım hakikatleri bugünün ve yarının nesillerine anlatmaya çalıştım.”*¹⁵⁰

Sade ve verimli bir hayat geçiren Fenni, 29 Ocak 1946’da İstanbul’da vefat etmiştir. Prof. Dr. Süheyl Ünver’e göre İsmail Fenni 104 yaşında iken vefat etmiştir. Kendisi de Tırnovalı olan Profesör, İsmail Fenni’nin büyük annesinin sütkardeşi ve dedesinin çocukluk arkadaşı olduğunu dile getirir. Fakat kendi yazdığı otobiyografisinde 1272’de doğduğunu söyleyen İsmail Fenni, 1946’da vefat ettiğine göre 91 yaşında vefat etmiş oluyor. Süheyl Ünver bu duruma “Bazı insanlar yaşlarını saklar. Bu rivayet belki tarihi bir gerçeği ortaya çıkarmaya yarayabilir” şeklinde cevap veriyor.¹⁵¹ Bizde İsmail Fenni’nin hayatına yer verdiğimiz bu bölümde bu rivayeti de dile getirmeyi lazım gördük.

2.3.3.1. Lügatçe-i Felsefe

İsmail Fenni Ertuğrul tarafından hazırlanan bu sözlük, Fransızcan Türkçeye şeklinde oluşturulmuştur. Bu eserin Rıza Tevfik’in ansiklopedik sözlüğü kadar geniş hacme sahip olmamakla beraber tamamlanmış bir eser olması onun büyük bir öneme sahip olmasını sağlamıştır. Dikkatli bir çalışmanın ürünü olduğu sonucu da yine döneminde önemli eserler arasında yer almasını sağlamıştır.¹⁵² Rıza Tevfik’in eseri gibi bu sözlük de Türkçeden Fransızcaya değil Fransızcadan Türkçeye alfabetik olarak dizilmiştir.

İsmail Fenni her ne kadar sözlüğüne “lügatçe (küçük sözlük)” demeyi uygun görse de madde ve sayfa sayısı dikkate alındığında döneminin en kapsamlı sözlüğü

¹⁴⁹ Recep Alpyağıl, **Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak II**, s. 318.

¹⁵⁰ Süleyman H. Bolay, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, s. 249,

¹⁵¹ Süleyman H. Bolay, a.g.e., s. 246.

¹⁵² Ali Utku, “Felsefe Sözlüklerimiz: Geç- Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, s. 409.

olduğu görülmektedir. Eseri hazırlama sebeplerini mukaddimede dile getiren Fenni, incelediği Arapça ve Fransızca eserlerde karşılaştığı tabirlerin dilimizde ne anlama geldiğini araştırmakla yola çıkmıştır. Sonra tüm gayretinin boşa gitmemesi için bu sözlüğü hazırlamaya karar vermiştir.¹⁵³ Kendi incelemelerinde karşılaştığı tabirlerin karşılığı sorununu yine Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca sözlüklere başvurarak genişletmiştir. Bazı kaynaklarda tercüme bir eser olarak anılan bu sözlük, o sıralarda İstılâhât-ı İlmiye Encümeni'nin de çalışmalarında esas olarak kabul ettiği Lalande'nin meşhur Bulletin de la Société Française de Philosophie'yi kaynak olarak olsa da tercüme değil telif bir eserdir.¹⁵⁴ Bu çalışmamızda incelemeye alma sebeplerimizden biri de budur. Tabirler genişletilmiş, eklemeler yapılmıştır. Ayrıca bu kaynak olarak kabul edilen sözlüğün yanı sıra birçok başka eserlerden de yararlanıldığı aşikârdır.

Felsefeye olan ilgimizin tamamıyla doğal bir eğilim olduğunu düşünen İsmail Fenni bu düşüncesinde tıpkı Baha Tevfik gibi herkesin düşündüğünü dile getirme, hüküm verme gibi durumlarla karşılaştığını ve bunların birebir felsefenin konusu dâhilinde olduğunu dile getirmektedir.

Geçmiş zamanlarda felsefe akıl yoluyla elde edilen bütün bilimlerin ortak ismi olarak kabul edilirken, daha sonraları her bilim dalının ayrı ayrı varlık kazanmasıyla insanlara yeni birer alan açılmıştır. Eski felsefe diye adlandırılan şeyin psikoloji, mantık, ahlak ve metafizikten ibaret olduğunu dile getiren yazar dört parçaya ayrılan bu alanın zamanla ilk üçünün ayrı varlıklarını ortaya koymalarıyla felsefenin sadece metafizikten ibaret kalacağını söylemiştir.¹⁵⁵

Felsefeye geçmişten beri özellikle din âlimleri tarafından itibarsız bir bakış açısının bulunduğunu hatta filozofların küfürle suçlandığını hatırlatan yazar, zamanla bu bakış açısının yıkılmaya başladığını dile getirmektedir. İslam dininin akla verdiği önemi gözler önüne sererken hikmet peşinde olmamızı öğütleyen hadislere dikkat çekmiştir:

¹⁵³ Ali Utku, "Felsefe Sözlüklerimiz: Geç- Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", s. 409.

¹⁵⁴ Emel Koç, "Felsefe, Kültür, Dil-Sözlük: Türkiye'de Felsefe Dilinin Şekillenmesinde Terminoloji Çalışmaları ve Sözlük/ Felsefe Sözlüğü Hazırlama Girişimleri", **Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı:4, 2011, s. 77.

¹⁵⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, **Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Amire, İstanbul 1341/1922, s. 1.

“İslamiyet; esasen akla müstenid olduğu ve (il-hikme dâletu’l-mü’min) hadis-i şerifi mucibince hikmet müminin gaib olmuş bir metâî olub onu nerede bulursa alabileceği cihetle bir Müslümanın ma’kûl olarak söylenen sözden hiçbir korkusu olamaz.”¹⁵⁶

İslam âlimlerinin bu konudaki korkularının ve çekincelerinin büsbütün yersiz olmadığını da ekleme gereği duyan yazara göre özellikle metafizik konularda akla başvurulmadığı için bu alanın içerisinde yapılacak hatalar daha büyük olmaktadır. Bu noktada bir uyarıda bulunmanın özellikle bir felsefe sözlüğüne başlarken garip karşılanabileceğini söylerken yine de vicdanını dinleyerek böyle bir uyarıda bulunduğunu açık yüreklilikle dile getirmiştir: *“İşte abd-i aciz bu mes’uliyet-i maneviyeden teberri etmek istiyorum.”¹⁵⁷*

Sözlüğünü oluşturma süresinde yaptığı okumalarında Arapça ve Fransızca eserlerden topladığı kavramların heder olmasından korktuğu için böyle bir çabaya giriştiğini dile getiren yazar bunun ne kadar zor bir iş olduğunu da belirtmektedir. Okuduğu eserlerde karşılaştığı kavramların anlamlarına erişmede yaşadığı zorlukların bu çabaya sürüklediğine değinmektedir. Kendi çabalarının sonucu olmasının yanında eseri hakkında şaibeli yorumlara sebebiyet veren sözlükten faydalandığını da dile getirmektedir:

“Ve (Bulletin de la société française de philosophie) ünvanıyla neşr edilmekte olan risale-i mevkûtenin bazı numaralarına 1904 senesinden beri derç edilmiş ve bu kere hitam bulmuş ise de henüz ayrıca kitap şeklinde cem’ edilmemiş olan yeni felsefe lügatçasına başlıca me’ haz ittihaz ederek buna ithal edilmiş olan ıstılâhât-ı cedidenin hemen cümlesini aldım.”¹⁵⁸

Bu gayretli çalışmasının her şeyin dışında yine de eksik bir çalışma olduğunu belirtirken *“...eser-i acizanemin pek noksan olduğunu ve ancak erbab-ı ilm ve irfanın kalem tashihdarı için tehiye olunmuş bir müsveddenin teşkil edileceğini itiraf ederim. Yegâne emelim erbab-ı mütaalaya bir hizmet-i nacizanede bulunarak hayır ile yâd olunmaya kesb-i istihkak etmekten ibaret olduğundan görülecek hataların hüsn-i*

¹⁵⁶ İsmail Fenni Ertuğrul, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 1.

¹⁵⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 1.

¹⁵⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., s. 2.

niyetime bağışlanacağı ümidindeyim.”¹⁵⁹ diyerek tüm içtenliğiyle eserine sahip çıktığını gözler önüne sermiştir.

Tamamlanmış bir eser olarak çalışmamızda bize en fazla imkânı sağlayan bu sözlüğün yalnızca felsefe değil farklı bilim dallarında açıklamaları da içeren maddelerinin sayısı ve içeriklerini incelediğimizde İsmail Fenni'nin sözlüğünün emsallerinin ışığında günümüz felsefe sözlüklerine yakın bir içeriğe sahip olduğu göze çarpmaktadır.



¹⁵⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 2.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BATILILAŞMA DÖNEMİ FELSEFE SÖZLÜKLERİNDE YER ALAN BAZI KAVRAMLARIN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

3.1. Felsefe Kamusu'nda Yer Alan Kavramlar

Baha Tevfik'in döneminin sözlük yazarlarıyla ortak bir amacı paylaşarak hazırladığı eserinde kısa tanımlamalara yer verdiği görülmektedir. Genellikle bir ya da iki cümleyle kavramların anlaşılır kılınmaya çalışıldığı bu sözlükte bir fihrist çalışmasını anımsatan temel meslek isimlerinin karşılıkları verilmiştir. Birbiriyle karşıt anlamlarda kullanılan on temel kavrama yer verdiğimiz çalışmamızda diğer sözlüklerle karşılaştırmak üzere müşterek kavramlar belirleyemedik. Seçilen bu on kavram ise şu şekildedir:

3.1.1. İdrakiyye Kavramı

*“İntibâât-ı hariciyyeye aid hey'et-i mecmua'-ı ma'lûmât.
(Perceptionisme)”¹⁶⁰*

Günümüzde algıcılık olarak kullanılan bu tabir insan varlığının dış dünyayı doğrudan ve aracısız algılayabileceğini savunan öğretilerdir.¹⁶¹ İnsan dış dünyanın bilgisini algılamak için bunu sadece kendisine görünen kısmıyla yapmamakta o şeylerin nesnel gerçekliğini de tanımaktadır.¹⁶²

Algıya verdiği bu değerle, algıyı yanıltıcı ve güvenilmez bulan öğretilerin karşısında yer alan bu öğretiye göre algılar sağlam ve güvenilir bilgi kaynaklarıdır ve nesnelere kendilerini bize verirler.¹⁶³ Bu yönüyle Berkeley'in öznel idealizminin tam karşısında durmaktadır. Ampirizmin en uç noktası olarak kabul edebileceğimiz bu

¹⁶⁰ Baha Tevfik, **Felsefe Kamusu**, s. 164.

¹⁶¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 69.

¹⁶² Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 69.

¹⁶³ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 69.

anlayışa göre insan sadece kendi zihnindeki ideleri, kendi zihin hallerini kavrayabilmektedir.¹⁶⁴

3.1.2. Tecrübiye Kavramı

“Kavainin-i tabiiyyeyi bi't-tecrübe tedkik ve taharrî usulü (bu meslekte nazariyat-ı ilmiye dahi dâhildir. Hiç nazariyesiz olan “âmeliyye” mesleğiyle karıştırılmamalıdır.) (Experimentalisme)”¹⁶⁵

Günümüzde deneyselcilik olarak kullanılan bu öğreti bilginin kaynağı olarak deneyleri kabul eder. Gerçek bilgi ancak bu yolla elde edilmektedir. Baha Tevfik'e göre doğruluğu ispat edilmemiş ilmi görüşler de bu öğretiye dâhildir bu sebeple de deneyselcilik ile karıştırılmamalıdır.

3.1.3. Senâiyye Kavramı

(Monizm= vahdet-i mevcud) mesleğinin mukâbilidir. Bu meslekte kâinat maddi âlemlerle manevi âlemlerden müteşekkildir. Şu kadar ki bunlar birbiriyle birleşmiş değildirler ve âlem-i manevi âlem-i maddi üzerine tesir icrâ edemez. (Dualisme)¹⁶⁶

Günümüzde dualizm yahut ikicilik olarak karşılık bulan bu tabir genel olarak özel bir alan veya konu gerekmesizin birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemeyen iki değer, iki töz yahut iki ilke kabul etme tavrıdır.¹⁶⁷ Baha Tevfik bu kavramı iki evren anlayışından yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır: maddi evren ve manevi evren. Bu iki evrenin birbiri üzerinde hiçbir tesiri olmadığına ve asla bir arada bulunmadıklarına da vurgu yaparak ikiciliğin en önemli noktasına değinmiştir.

İkicilik birçok farklı alanda karşımıza çıkmaktadır. Felsefe tarihi içerisinde özellikle ruh ve madde, zihin ve beden, idealar alemi ve duyular alemi, atom ve boşluk, etken madde ve edilgen madde, transandantal numenler ve empirik fenomenler gibi iki ilke kabulleri gözümüze çarpmaktadır.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.69.

¹⁶⁵ Baha Tevfik, **Felsefe Kamusu**, s. 164.

¹⁶⁶ Baha Tevfik, a.g.e., s. 164.

¹⁶⁷ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 898.

¹⁶⁸ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 898-899.

3.1.4. Cebriyye Kavramı

İrade yoktur. Her şey kavainin-i tabiiyenin taht-ı tesirinde bulunur. (Mesleki cebriyye kelimesini Arabçadaki gibi değil ma'na-yı hakikiyesi gibi istimal ediyoruz.) (Determinisme)¹⁶⁹

Günümüzde determinizm, gerekircilik yahut belirlenimcilik gibi karşılıkları bulunan bu öğretiye göre evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağı içerisinde gerçekleştiği, dolayısıyla her şeyin bir nedeni olduğu kabul edilmektedir.¹⁷⁰

Baha Tevfik bu kavramı Arapçadaki manasıyla değil de bir öğreti olarak ele aldığı noktasındaki ihtarıyla Cebriye mezhebine bu noktada girmek istemediğini belirtmiştir. İslam dünyasında bir mezhep olarak karşımıza çıkan Cebriye'de iradeye yer yoktur. İnsanın seçme özgürlüğü bulunmamaktadır, bu sebeple de iyi ve kötü işlerin Tanrı'dan olduğuna inanılır.¹⁷¹ Bu görüşle gelişen bu mezhep iki farklı kola ayrılmıştır. İnsanda irade bulunmaması sebebiyle insanla cansız varlıklar arasında bu anlamda bir fark bulunmadığını savunan birinci grup ve insanların yaptığı işleri Tanrı takdir etmekte ve bu işlerin yapılması için insanlar çaba sarf etmektedir diye ikinci grup. Bu ayrımı da ılımlı determinizm ve aşırı determinizmle benzer kabul edebiliriz.

3.1.5. Hakikiyye Kavramı

Hüsniyâtta Gaiyyet mesleğinin mukâbili, yani olanı göstermek ve olduğu gibi göstermek, hakikate sadık kalmak. (Realizm kelimesinin muhtelif mefhumlarından birisidir. Şe'niyye, zatiyye, yakiniyye, kelimelerine müracaat.) (Realisme)¹⁷²

Baha Tevfik tarafından Ampirizmin karşıtı olarak verilen bu kavram olguları aykırı görünseler dahi oldukları gibi, şeyleri gerçekte oldukları şekliyle nesnel olarak kabul etmek veya belli bir kategoriye giren varlık veya nesnelere zihinden bağımsız olduklarını öne süren öğretilerdir.¹⁷³

¹⁶⁹ Baha Tevfik, **Felsefe Kamusu**, s. 164.

¹⁷⁰ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 465.

¹⁷¹ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 358-359.

¹⁷² Baha Tevfik, a.g.e., s.165.

¹⁷³ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 1410.

Günümüzde felsefedeki anlamının dışında estetik bir kavram olarak, sanatta da karşımıza çıkmaktadır. Gerçekliğe yaklaşma, gerçekte olanları yansıtmaya şeklinde tanımlanabilecek akım olarak literatürde yerini almaktadır.¹⁷⁴

3.1.6. Hissiye Kavramı

Bütün ma'lumât ve vukufumuzun esası ve menba'ı olmak üzere ancak havâss-ı hamseyi kabul etmek mesleği. (Bu meslek ekseriye yakiniyye mesleğinin zıddıdır.) (Sensualisme)¹⁷⁵

Bütün bilgilerimizin beş duyumuzdan geldiğini kabul eden öğretiyi şeklinde tanımlanan duyumculuk, Yakiniyye öğretisinin zıddı olarak ele alınmıştır.

Bilginin yalnızca duyumlardan geldiğini, başka hiçbir şeye indirgenemeyecek derece tek kaynağın duyumlarımız olduğunu kabul eden bu öğretiyeye göre bilgi yalnızca dış deneyden türemektedir, iç deney tümüyle yadsınmaktadır.¹⁷⁶

Duyumculuk genel olarak baktığımızda materyalizm ve öznel idealizme götüren bir öğretiyi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Duyumlarımızı nesnel gerçekliğin yansımaları şeklinde ele alacak olursak materyalizme, temellerinde ne olduğu bilinmeyen zihin halleri olarak ele alacak olursak da öznel idealizme varırız. Önemli temsilcileri arasında ise Condillac ve Hobbes gösterilmektedir.¹⁷⁷

3.1.7. İthadiye Kavramı

Kâinatta maddi âlemlerle manevi âlemin ayrılması mümkün olmayan bir surette yek-diğerine mümtezic bulunduğunu iddia eden meslek. Vahdet-i mevcud mesleği. (Monisme)¹⁷⁸

Baha Tevfik'in yine âlemlerden yola çıkarak açıkladığı bu kavram maddi ve manevi diye âlemi ikiye ayıran ikicilik öğretisinin tersine bu iki âlemi ayrılmaz bir bütün olarak kabul etmektedir. Mevcutların birliği şeklinde de tanımlanmaktadır. Baha Tevfik'in bircilik anlayışının fikir dünyasına hâkim olan materyalizm düşüncesinin etkisi altında geliştiği ifade edilebilmektedir.

¹⁷⁴ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1411.

¹⁷⁵ Baha Tevfik, **Felsefe Kamusu**, s.165.

¹⁷⁶ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 555.

¹⁷⁷ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 555.

¹⁷⁸ Baha Tevfik, a.g.e., s.162.

Bircilik diğer yandan ikicilik ve çokçuluğun kabullerinin antitezlerini ortaya koyma, ikiciliğin benimsediği iki prensipten birinin diğerine indirgenmesi şeklinde de anlaşılmalıdır. Hem doktriner yönü olan hem de indirgemeci bir eğilimi temsil eden birciliğin birçok farklı alanlarda kullanımları ve farklı şeyleri temsiliyet gücü olduğu da başka bir gerçekliktir: kozmolojik bircilik, metafizik bircilik, teolojide bircilik, psikolojik bircilik, epistemolojik bircilik, etikte bircilik gibi.¹⁷⁹

3.1.8. Ameliyye Kavramı

Tecrübiyye mesleğinin aynıdır. Şu kadar ki bu meslekte ancak ameliyyat vardır. Tecrübiyye mesleğinde olduğu gibi nazariye yoktur. (Empirisme)¹⁸⁰

Deneyselcilik öğretisiyle aynı olduğundan bahisle tanımına başlayan Baha Tevfik, deneyselcilikten ayıran kısmının ise nazariyeye yer vermemesi olduğunu dile getirmiştir.

Günümüzde Ampirizm yahut deneycilik, deneyimcilik gibi tabirlerle karşıladığımız bu kavram özellikle Bilgi Kuramı alanında ateşli tartışmaların yer aldığı platformlarda karşımıza çıkmaktadır. Bilginin mümkün tek kaynağının deneyim olduğunu, deneyimden bağımsız bir bilginin söz konusu dahi olamayacağını savunan öğretilerdir.¹⁸¹ Bu öğretinin temsilcileri arasında insan zihnini boş bir levhaya benzettiği metaforuyla nam salmış J. Locke, Berkeley, Hume ve J. S. Mill gibi isimler yer almaktadır.¹⁸²

3.1.9. Gaiyyet Kavramı

Hüsniyatta hakikati değil fakat gayeyi yani olanı değil olması lazım geleni göstermek mesleği. İdealizm kelimesinin müteaddid mefhumların birisidir. (İdealisme)¹⁸³

Felsefede ve diğer kullanım alanlarında hep olması gerekeni gösterme çabası olarak tanımlanan idealizm, kuşkuculuğun, pozitivistimin ve ateizmin karşısında yer

¹⁷⁹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 287-289.

¹⁸⁰ Baha Tevfik, **Felsefe Kamusu**, s.165.

¹⁸¹ Ahmet Cevizci, **Felsefeye Giriş**, s. 56.

¹⁸² Ahmet Cevizci, a.g.e., s.56.

¹⁸³ Baha Tevfik, a.g.e., s.165.

almaktadır. İnsanın ide ve ideallerini maddi, kaba gerçekliğin tam karşısına yerleştirmesiyle ve onlara başrol vermesiyle ortaya çıkan tavrıdır.¹⁸⁴

Yetkin olanı hedefleyen bu anlayış felsefe dışında birçok alanda da karşımıza çıkmaktadır. İdealist tabirini 17. yüzyılın sonlarında ilk kez kullanan Leibniz, Platon'un idealistlerin en büyüğü olduğunu dile getirmiştir. Ona göre idealist duyuları önemsemeyen, materyalizme karşı olan filozoftur.¹⁸⁵

3.1.10. Sebep Kavramı

“Bir mevcûdu veya bir hâdiseyi husûle getiren şey demektir. Sebep mevcûd olmayınca zarûrî olan şart da bulunmaz. Sebep de; sebeb-i maddî(yye) [c.(ause) matérielle], illet-i îcâbiyye [c. fermelle], illet-i fâile [c. ficiente] kısımlarına ayrılır. (Cause)”¹⁸⁶

Bir mevcudu yahut olayı meydana getiren şey olarak tanımlanan sebep, bir önerme ya da yargıyı temellendiren terim ya da önerme olarak günümüzde karşımıza çıkmaktadır.

“Her şeyin bir nedeni olduğunu” söyleyen ontolojik ilkenin epistemolojik karşılığı olarak kabul edilen sebep, kanıtlama işlemlerinde kanıt yahut gerekçe olarak dile getirilen iddianın ifadesidir.¹⁸⁷

3.2. Mufassal Kamus-ı Felsefe’de Yer Alan Bazı Kavramlar

Rıza Tevfik’in eserinden diğer sözlüğümüzle müşterek kavramlar seçerken karşılaştığımız en büyük zorluk tamamlanmamış olmasından kaynaklanan ortak kavram belirleme sorunuydu. Seçilen kavramların salt Latinizasyonlarının yanı sıra yazarın ne anlatmak istediği sadeleştirmeleri içeren yorumlar ile birlikte verilmeye çalışılmıştır. Günümüzde ve klasik dönem İslam felsefesinde kullanılan karşılıkların da verilmeye çalışıldığı bu açıklamalar ışığında bir diğer sözlüğümüz olan Lügatçe-i Felsefe ile mukayese ise yine o sözlüğün seçili kavramlarının açıklamalarından sonra yapılmıştır. Felsefe kavramları içerisinde temel olarak büyük bir önemi haiz olduğunu düşündüğümüz bu kavramlarımızın büyük bir çoğunluğunu Mufassal

¹⁸⁴ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 890.

¹⁸⁵ Ahmet Cevizci, a.g.e., s.891.

¹⁸⁶ Baha Tevfik, **Felsefe Kamusu**, s. 163.

¹⁸⁷ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 1475.

Kamus-ı Felsefe imkânları dâhilinde yani Fransızca alfabetik sırayla verilmiş olan bu eserin c harfinin “classification des sciences” maddesine kadar olan kavramlardan seçmiş bulunmaktayız.

3.2.1. İyi Kavramı

“Bu ta’bir, başlıca iki ma’naya gelir ki biz Osmanlıcamızda onları başka başka kelimelerle edâ ederiz. Evvela (bien) (hayır) demektir; bu takdirce zıdd mukabili (şerr- mal) dir. Bi’l-hâssa (ilm-i ahlak- la morale) ıstılâhınca mu’teber olan ma’na budur. (İlm-i iktisad- economie politique) ve (ilm-i hukuk- la science du droit) lisanında (mal) demektir; (emvâl-i menkule- bien mobiliers) gibi. Demek oluyor ki Avrupalılar, hayatı nâfi olan her şeyi (iyi ve hayırlı) olmak üzere telakki etmişler ve –heman her lisanda görüldüğü vecihle- bu nevi kelimeler, sonradan sonra bir ma’na-yı ahlâki iktisab etmiştir. Hikmet-i ahlâkiyenin kıymetini tatbikât-ı naifa ve amelisiyle ölçen feylesoflar bile (bien) tarifinde materyalistçe düşündüklerini izahâr ediyorlar: (insanın herhangi bir (arzu- desire)sunu (teşfih-satisfaire) edebilen her şey –o itibâr ile o nispette- bir (kıymet- valeur)e hâizdir. İşte ona (bien) denilir ve böyle bir maksada hadim olduğu için öyle denilir.) diyorlar ki bir tarif mümeyyiz değildir; çünkü (hayır) ve (mal) mefhumlarından her ikisine dahi gelebilir; hem yalnız o iki ma’nanın karabet-i asliyesini gösterir. Yalnız ince bir fark mülâhaza ederek iltibastan kurtulabiliriz: vâkiâ bir arzumuzu teşfiye bir (ihtiyaç- besoin)ümüzü tadmin edebilen her şey, elbette hayatımız için mucib-i hayırdır. Fakat bu ta’bir pek geniştir; birçok şeyleri şâmil olabilir. Temiz hava ve ziya, hatta nasihat, teselli ve dostluk gibi!.. İşte maddi olsun manevi olsun –bu nevi (bien)lere (mal) diyemeyiz!.. Bir şeyin (mal) addedilebilmesi için (kabil-i ihrâz olması!) behemehâl şarttır. Ancak iktisad ma’nasıyla kıymeti olan bir şey (mal) olabilir; ve yalnız ihrâz olunabilen şeylerin öyle bir kıymeti vardır.”¹⁸⁸

¹⁸⁸ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 789-790.

Yazar, “iyi” tabirinin temel olarak iki anlama karşılık geldiğini ve bunların Osmanlıcada farklı kelimelerle karşılandığını dile getirir. Ahlak alanında hayır ve onun zıttı olarak şer tabirleri kullanılmaktadır. İktisat ve hukuk alanında ise mal demektir. Mal kelimesinin iyi tabiri altında ele alınışı içerdiği anlamdan dolayıdır. Nitekim iktisat anlamında mal; ihtiyaçları tatmin edebilen fiziksel varlıklardır. Avrupalılar hayatta faydalı olan her şeyi iyi ve hayırlı olarak kullanmışlardır ve sonradan bu kavramlar ahlaki bir anlam kazanmıştır. Ahlak alanında görüş dile getiren filozoflar bile iyi tabirini dile getirirken materyalistçe bir anlamda açıklamaya girişirler: insanın arzusunu tatmin eden karşılayan şeyler iyidir ve bunlar arzularımızı karşılayabildikleri ölçüde değerlidirler. Sokrates de iyiyi faydalı olanla eşleştirmiştir. İnsanın ihtiyaç duyduğu, eksikliğini hissettiği bir şeydir iyi. Eksikliği giderildiğinde insanın tamamlandığı bir gereksinimdir. Fakat bu tarif ayırt etmek için yeterli değildir çünkü hem hayır hem mal kavramlarına gelebilir ve sadece bu iki kavramın gerçekteki yakınlığını gösterir. İkisini birbirine karıştırmaktan ise ancak onları dikkatle inceleyerek aralarındaki ince farkı keşfederek kurtulabiliriz: arzularımızı tatmin eden her şey elbette hayatımız için gerekli olan hayırdır fakat bu tabirin bu anlamda karşıladığı şeyler çok geniştir ki onun içine nasihati, temiz havayı hatta dostluğu bile katabiliriz. İşte yazar bu tarz maddi veya manevi iyi'lere mal denilemeyeceğini dile getirir. Bir şeye mal diyebilmemiz için erişilebilir olması şarttır. Ancak iktisat manasıyla değeri olan şeyler mal olabilir.

“Demek ki yalnız (işe yarayan) değil, aynı zamanda ihrâz olunabilen şeyler –iktisad ma’nasıyla- (biens)dir. (Ahlâkiyyun- les moralistes) böyle şeylerle uğraşmaz.

Birçok şeyler arzularımızın birine muvâfık ve diğerine münâfi olabilir. Zaman ve mekâna göre dahi bu muvâfakât değişebilir. Bunlarda –olsa olsa- ancak (cüz’i ve izafi- partiel et relatif) bir hayır olabilir. Felsefenin bu cüz’iyat ile dahi pek o kadar alâkası yoktur; çünkü bunlar nâmahsurdur. Feylesofların asıl tahkik etmek istediği (hayr-ı ala- le Souverian Bien)dir. İnsani her vecihle (saadet-i hakikiye- vrai bonheur)ye isâl edecek olan (düstur-u a’mel- principe de conduite)yi, hayr-ı alâ nazariyesinden istinâc etmek lüzumunda feylesoflar

müttehid'ür ra' buldukları için ona (hayr-ı ahlâkiye- Bien moral) dahi derler."¹⁸⁹

Mal anlamıyla kullanılan (Bien) kavramı yalnızca işe yarayan değil aynı zamanda erişilebilen bir şey; fiziksel bir şeydir. Ahlak alanında, ahlak ilmiyle uğraşanların ise böyle bir anlamda iyiye ilgileri yoktur. Arzularımızın tatmini noktasında bazı şeylerin bu arzularımızın birine uygunken diğerine uygun olmadığı görülebilir, hatta bu durum zaman ve mekâna göre bile değişebilmektedir. Böyle durumlarda iyi dediğimiz şey göreceli bir iyi olabilir ancak. Felsefenin böyle sınırlandırılmamış ve tikeli kapsayan şeylerle ilgisi yoktur. Filozofların asıl olarak tahkik etmek istedikleri en yüksek iyidir. İnsanları her durumda asıl saadete mutluluğa ulaştıracak olan şeylerin ne olduğunu araştırırlar bu yüzden de ona ahlaki iyi derler.

"Yine feylesofların itikâdınca, böyle bir hayra nail veyahud kabl olmak, insan için (aks'almatalib- supreme voeu) olan (saadet-i uzma-Beatitude)dir. (Bu ta'bire bakınız tafsilât-ı tarihiye vardır- Eudemonisme kelimesinde dahi bu mesele ahlâkiyenin münakaşat felsefesi takip edilip her mezhebe göre bir netice-i mahsusa istihrâc edilmiştir.)

Anlaşıyor ki hayatımızın maksad-ı alâsına (samimiyen ve asaleten) taaluki itibariyle, bundan mühim ve mübrem bir mesele olmamak lazım gelir. Fi'l-hakikâ öteden beri felasife-yi ahlâkiyun buna nasb-ı dikkat etmişler ve felsefe-yi ahlâkiyede ihtilafât-ı mezhebiye, bu meseleye tealluk eden nazariyat ihtilafâtından doğmuştur."¹⁹⁰

Hayatımızın amacı noktasında böyle bir iyiye ulaşmaktan daha mühim ve vazgeçilmez bir mesele yoktur. Ahlak felsefecileri eskiden beri bu noktaya dikkat çekmişler ve yine bu noktada anlaşmazlıklar oluşmuştur. Sokrates iyiyi insan yaşamının doğal bir hedefi olarak görür, bu hedef ise mutluluktur. Bu çerçeve içerisinde iyi yararlı, hayırlı, kişinin öz çıkarına uygun, insanın doğasını tamamlayıp gerçekleştirerek insanı mutlu kılan şeydir.

¹⁸⁹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 790.

¹⁹⁰ Rıza Tevfik, a.g.e., s.790.

“Dünyada (hayır ve şer- le bie et le mal) bahsi yalnız felsefeyi değil, bi’l-cümle edyan ve şerayayı dahi cidden meşgul etmiştir. Eryan nazarında da bundan mühim bir mesele yoktur. Buna sebep de mahiyet-i ahlâkiyesidir.

Hilkâtte hayrın, yahud şerrin asıl olarak vücudi, yahud birinin diğerine akıbet faiz ve galib olacağı itikâdı dahi bir mesele-i gamuzadurki –öteden beri- sürekli ve hararetili münakaşâta meydan açarak bazı mezâhib-i felsefenin tevellüdine sebebiyet vermiştir.”¹⁹¹

Hayır ve şer tabirleri sadece felsefeyi değil din ve şartları de ilgilendirmiştir. Dinler açısından da bundan daha önemli bir mesele yoktur. Hayrın veya iyinin, iyiliğin ahlaki manaları sebebiyle dinlerde de önemli yere sahip olan kavramlar olduğunu görmekteyiz. Hatta iyilik yapacak olanlara, iyi işler yapanlara verilecek mükâfatların dile getirildiği kutsal kitabımız Kur’an-ı Kerim’de bu hususta birçok ayet bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçına yer vermek gerekirse: “Kim bir iyilik yaparsa, ona onun on katı verilir.”¹⁹², “Bir kimse iyiliğe sebep olursa iyilikten pay alır.”¹⁹³ Yaradılışımızda hayrın mı yoksa şerrin mi asıl olarak bulunduğu yoksa birinin diğerine üstünlüğü var mı yok mu karmaşaları ciddi münakaşalar yaratmış ve bu münakaşalar farklı tür felsefelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. En başta iyimserlik ve kötümserlik karşıtlığı olarak ele alınabilecek olan bu yaklaşımlar dünyada egemen olan şeyin iyilik ya da zıttı olarak kötülüğün olduğu çerçevesinde şekillenmektedirler. İyimserlikte temel yaklaşım iyiliğin, her kötülüğe baskın gelecek ve sonucunda onu yenecek güçte olduğu, dünyanın yaşanılır bir yer olduğudur. İyimserliğin tamamen zıttı olarak kötülüğün hâkimiyetinde bir âlem tasavvuru geliştiren kötümserlik ise evrende hâkim güç olarak kötülüğü şerri kabul etmektedir.¹⁹⁴

“Binâen aleyh birçok mebahis-i felsefiyye ile samimiyyen münasebeti olan bu mesele –cihet irtibatına göre- başka başka bablarda tafsilen basit ve tenkid edilmiştir. Yalnız burada ta’bir-i mezkurunn

¹⁹¹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 790-791.

¹⁹² En’am Suresi, 160.

¹⁹³ Nisa Suresi, 85.

¹⁹⁴ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 950.

mana-yı iktisadiyesini teşrihen daha iki söz söylemek isterim. İtikadımca bizde en ziyade bilinmesi ve layıkıyla talim edilmesi lazım olan hakikatlerden biri de budur.

Tabiat mahz-i hayır addedilmesi bile, herhalde insanın işine yarayabilecek birçok şeyleri hâvi'dir. Medeniyetin bir ma'nası dahi tabiatta böyle şeyler keşfederek esbab-ı mesudiyeti arttırmaktır. Bundan nice bin asır evvel yabani ormanlarda, mağara koğuklarında –tabiki hayvan gibi- yaşamış olan ilk vahşi insanlar, kâinata elbet bizim nazarımızla bakmazlardı; ve onun için dünyadan bizim kadar temin-i istifade edemezlerdi. Lakin, o ilk insanlar, nasıl lahut-i bir nidâ-i ilhama tabiyet ettiler ve ne gibi teşebbüşatta bulundular ki insaniyet bu medeniyet yolunu keşfederek bugünkü merhale-i kemâle kadar gelebildi?. Bu pek mühim bir sualdir. (Yunan esatiri- mythologie grecque) naklediyor ki (Promethee), (Jupiter)den ateşi çalarak insanların yed-i istifadesine tevdi etmiş ve o sayede medeniyet başlamış. Güzel! Fakat bizler bunun o suale yalnız bir vecihle cevab-ı şafî verilemeyeceğini biliyoruz; çünkü medeniyetin içtimaiyi, siyasi, hukuki, iktisadi, bediayi, sanai elhâsıl maddi ve manevi olmak üzere birçok ma'naları vardır; bu mütenevi tezahirât-ı medeniye arasında dahi (layenfekk- inseparable) bir râbıta-ı kaviye olduğu aşikârdır.”¹⁹⁵

Bundan dolayı birçok felsefe dalıyla yakından alakası olan bu meseleler uzun uzadıya iyi ve kötü yanlarını ortaya koyarak açıklanmak istenmiştir. Bu noktada yazar tabirin iktisat anlamına dair birkaç söz daha eklemek ister: Medeniyetin bir manası olarak iyi, tabiatta böyle insanın işine yarayacak şeyler keşfederek bizi mutlu edecek şeyleri arttırmaktır. Bu görüşle devam eden yazar binlerce asır evvel vahşi hayat sürmüş insanların dünyadan bizim kadar yararlanamadıklarını dile getirir. Buna rağmen bu insanların nasıl girişimler sonucunda bugünkü medeniyet seviyemize gelmemizi sağladıklarını merak eder. Bu sorunun cevabının Yunan mitolojisindeki açıklamasına yer verir –Prometheus Jüpiterden ateşi çalar ve insanlara kullanmaları için verir- ve bunun yeterli olmadığını söyler çünkü ona göre

¹⁹⁵ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 791.

medeniyetin maddi manevi birçok anlamı vardır. Nitekim bugün medeniyetin başlangıcı olarak kabul ettiğimiz şeyler içerisinde de tekerleğin icadından yazının icadına kadar giden geniş bir yelpaze bulunmaktadır.

“(Bien) ta’birine iktisaden taaluki olan ma’na-yı mahsusa göre, sual-i mezkure yalnız o nokta-yı nazardan bir cevap vermek icab ederse diyebiliriz ki: (insan bir şeyi işine yarayabilecek bir suretle kullanabilmek yolunu keşfettikten sonra ona bir kıymet-i mahsusa ve muayyene verebilmiş ve ancak o sayede medeniyet yolunu bulmuştur!.) İktisadi ma’nasıyla medeniyetin (mebde-principe)yi budur. Bu düsturun ma’nay-ı hikmetini şerh etmek için misal aramaya da hacet yok!..insaniyetin bütün muvafakiyet nafiası –hiç olmazsa onun en büyük kısmı- bunu sarahaten gösterir:”¹⁹⁶

Medeniyetin bu noktaya gelişinin serüvenine iktisadi açıdan açıklama getirmek gerekirse insanlar her şeyi işlerine yarayabilecek bir surette kullanmaya başladıktan sonra medeniyetin yolunu bulmuşlardır. Bu noktada yazar örnek veremeye gerek görmez çünkü zaten başarılı olduğumuz işler bunu açıkça göstermektedir. Gelişme dediğimiz şey de aslında bu noktada icat ettiğimiz şeylere paralel olarak gerçekleşmiştir. Medeniyet yolunu tutmamız hayatımızı kolaylaştıracak şeyleri bulmamızla olmuştur.

“Bir ağaç dalını yarıpta arasına keskin bir çakmak taşı parçası sıkıştırmak; elyaf-ı nebâtiyeyi örüp de ip yapmak; sonra birden bir kaya parçası alıp da sapan taşı gibi kullanmak; yaban öküzünün boynuzunu maşrapa edinmek; yaş darı parçalarını çarık yapmak, elbette bu eşyâ-ı hasisede –muhafaza-i hayata elverişli- bir menfaat keşfetmek demektir; yani onlara –nafî oldukları vecihle ve o nispette- bir kıymet vererek mal edinmektir. Dehâ-i beşerin bundan parlak bir lema’i elhami, bundan büyük bir muvaffakiyet ve muzafferiyeti olmamıştır, diyebilirim. İnsan medeniyet yolunu ancak bu sayede keşfedebilmiş ve artık o yoldan ayrılamamıştır. (muhafaza-yı nefis- conservation personelle) saikâ-i garizîyesinin eser-i ilhami olan bu şule-i zekâ, yaşamak ihtiyacâtını

¹⁹⁶ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s.792.

tadmin etmek uğrunda daima irade göstermiş ve buna muvaffakiyeti nispetinde (Kavgâ-yı Hayat- la butte pour la vie)da faiz olabilmıştır. (Bu ta'birâta bakınız!)"¹⁹⁷

"Bugünkü saadet-i medeniyetimizin refetine rağmen yine aynı yolu takip ile terekkiyât-ı medeniyeye hadim oluyoruz. Mesela: daha düne kadar muzır ve muhlik her murdalıklardan ma'dud olan leşler, kemikler, paçavralar, süprüntüler, yemek artıkları ve daha bir sürü (fadâlât-ı uzviye-dechets organiques)nin ne gibi işlere yarayabileceği yakın zamanda keşf olunmuştur. Bugün bu gibi mevâd-ı sefile hesâbına âlem-i ticarete deveren eden sermaye milyonlarca liralara tutuyor. Bu bir servettir ki eslâfımız ondan istifade edebilmek yolunu düşünememişlerdi. Vâkiâ kimyanın keşfiyât-ı nâfiası her maddenin bir işe yarayabilmesi ihtimalini göstererek ilm-i iktisadın nokta-yı istinadi olan düstur-u esâsiyeyi şerh ve tenvir etmiş ve bu suretle –tahmininin fevkinde- bir hizmet-i meşkurede bulunmuştur. Fakat –demin dediğim gibi- gidiş değişmemiştir. Öteden beri ne ise yine odur: (Devr-i hücri) bir vahşinin öküz boynuzundan maşraba veyâhud testere yapmasıyla bizim aynı maddeden çakı yâhud (menkile) imâl ettiğimiz arasında –hikmet-i iktisadiyece- zerre kadar fark yoktur. Yalnız bir şey var!.. Kimya bize (hiçbir şeyin heder olmaması imkânını) öğretti. Bu hakikâtı biz ecdadımızdan iyi biliyoruz. Farazâ adi usul ile kömür yakan bir köylünün birçok mevâd-ı nafia heder ettiğini görüyoruz; (teshin-i yabiz) usulüyle hem iyi kömür almak hem de (hamuz-ı hâl- acidi acetique), (kara azot-creosote) ve daha bazı nevâd-ı nafia istihsal etmek mümkün olduğunu bize öğreten kimyadır. Bugün temin-i menfaatte gaye-yi muvaffakiyet, tabiata yaklaşımdır. Tabiat hiçbir zerreyi heder etmez; gaye-yi iktisadiye bu olmalıdır."¹⁹⁸

Hayatta işimize yarayacak şeyler icat etmek, onlara bir değer verip de mal edinmek insan dehasının en parlak başarısıdır. Ve bu çabamız yaşamımızı devam

¹⁹⁷ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 792.

¹⁹⁸ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 792-793.

ettirmek için daima sürmüştür. Hayatta kalmak için zekâmızı kullanıp kendimize bir şeyler icat etmiş ve işe yararlılıkları neticesinde değerler yüklemiştir. Başarılı olduğumuz sürece hayat kavgasını da kazanmışızdır. Bugün dahi medeniyetimizi ilerletmemizin yolu bu çabalarımızdan geçmektedir. Halen daha devam etmekte olan keşifler hep insan hayatını kolaylaştırma eğilimindedir. Kimyanın keşfiyle de daha önce işe yaramaz olarak kabul edilen maddelerin işe yarar bir hale geleceği anlaşılmıştır. Artıklardan elde edilen ve işe yarayan şeyler kimyanın bize kazandırdığı en iyi şeylerden biridir. Bu sayede hiçbir şeyin heder olmayabileceğini göstermiştir.

“Görülüyor ki kimya ve hikmet, madde ve kuvvette tasarruf yolunu öğrettiği için ilm-i iktisada her şeyden ziyade hizmet etmektedir. Lâkin asıl marifet bir şeyin filhâl ne işe yarayabileceğini ve nasıl yarayabileceğini tefattün etmektir. İşte bi'l-hâssa ilm-i iktisadın vazifesi budur; dehâ-i iktisadiye burada aramalıdır. Bu muvafakiyet, -maetteessüf- kitap okumakla olamaz.

Muhakkak, insaniyette (tıyb-ı muâşet- le bien etre)yi yani saadet-i maddiyeyi temine en ziyade hizmet eden nev-i zekâ budur. Bir memleketin bahtiyarlığı, serveti bu zekâvetin –efrâd-ı emtedde- tezahürâtı ile mütenasibtir.”¹⁹⁹

“Bu hüner-i iktisadın pek güzel misallerini memleketimizin icraat-ı hamiyet pervanesinde bizzat görüp kemâl-i şükran ile tetebbu’ etmiş olduğum için –maal memnuniye-zikretmek isterim:

Cahil bir köylü, bir (gülbahçesi) pişirmek için bir çam deviriyor, maetteessüf bazen bir orman yangınına sebebiyet verdiği de oluyor. Celal muhtar –hilâl-i ahmer deposunda- bir ağacın zerresini zâyi’ etmiyor: Kötü günden teknil bir araba levazımını tedarik ediyor: Arış, ok, dingil, yastık gibi şeyleri yaptırıyor. Sonra çam kabuklarını kaynatıp bir nevi boya istihsâl ederek murzâ-yı askeriye için –Amerikan bezinden- diktirdiği entarileri ve işçi fotolarını onunla telvin ediyor. Boya kazanını

¹⁹⁹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 793.

kaynatmak için de ağacın kendi yongalarını ve işe yaramaz dallarını yakıyor. Tekerleklerden artan sağlam odun parçalarından (koltuk değneği) kabzaları kestiriyor ve Avrupa'dan 130 kuruşa gelen bir çift koltuk değneğini devlete 8 kuruşa mâl ediyor. Sonra –devr-i endişane bir takayyüd ile- kurmuş olduğu bir sürü salamura fiçilerinin sathına biriken ve bir işe yaramayan balık yağlarını, -tüccarın yaptığı gibi- yakıp mahvetmek için gündelik ve zahmet sarf edeceğine, toplatıyor ve bu kazanda teraküm eden tortular vesâir katrâni maddelerle karıştırarak, yük arabalarının tekerleklerini ve dingillerini tıla etmek üzere kullanıyor. Kırık eski teskerelerin hiçbir kısmını ziyân etmiyor; hele aksâm-ı haşbiyesinden güzel çerçeveler yapıyor. Sergide teşhir ediyor. İla âhirih! Fikr-i iktisad ve marifet-i tasarruf kat'yen bundan ileri gidemez. Bunda dehâ-i hüner gibi bir eser-i ilham var.”²⁰⁰

Kimyanın tasarrufa hizmeti açısından önemi büyüktür. Fakat asıl marifet bir şeyin hemen ne işe yarayacağını keşfetmektir ki bu da iktisadın görevidir. Bunun gibi bir başarı kitap okumakla olmaz. Tasarruf hususunda işe yaramaz olarak kabul edilen şeylerden yeni birer işe yarar mal'lar elde etmek en mühim olanıdır. Elimizdeki şeyleri tedbirli kullanmak bir yana bir de işe yaramaz olanlardan faydamıza şeyler üretmek en güzel tasarruf çeşididir. Bir memlekette bu şekilde işleyen veya tabir yerindeyse parlayan zekâlara sahip bireyler ne kadar çoksa, medeniyet o derece ilerler. Hem ekonomi alanında gelişir hem de bireysel ilişkiler çerçevesinde gelişir.

3.2.2. Analiz Kavramı

“Aslı Yunânidir. Analisis'ten gelir ki lügât ma'nası, çözmek; toplu bir şeyi ayırmak; mürekkep bir şeyi unsuruna irca' etmek demektir. Bunun aksi Synthese'dir ki o dâhi Yunâni lisanında syntesis lafzından heman aynen nakl olunmuştur. Asıl ma'nası bir araya getirmek demek olur. Zaten birleştirmektir.”²⁰¹

Yunanca asıllı analiz kavramı bugün dilimizde de kullandığımız en genel tanımıyla çözmek, analiz etmektir. Birleşik bir şeyi unsurlarına ayırmak şeklinde ele

²⁰⁰ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 793-794.

²⁰¹ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 119.

alan yazar zıddı olarak sentez kavramını kullanır ki bu kavramın da Yunanca aslından aynen dilimize geçmiştir ve anlamı da birleştirmektir.

“Eski Yunâniler bu kelimeyi istilâh olarak -pek çok zamandan beri- kullanıyorlardı; fakat biraz başka ma’na ile telâkki ediyorlardı; ve bu bi’l-hâssa riyâziyyâtta bir usul-ü istidlâl (methode de raisonnement) in ismi idi ki bunda maksat mesâil-i mevzu’ayı yavaş yavaş çözüp (!) daha basit bir şekle ifrâğ etmek ve sonra ma’lum olan kavâid-i adiyeye yardımıyla hal(!) eylemektir. Anlaşıyor ki eski Yunan riyâziyununun bu kelimeye verdiği hususi ma’na ile bugün âle’l- umum filozofların ve ulemânın bu lafzdan anladıkları mazmun arasındaki fark hâl ile tahlil farkıdır. Şâyân-ı dikkatdir ki bizim lisan riyâziyamızda hala hâl ta’birini kullanırız. Bize verilmiş olan bir meseleyi hâl etmek için de evvela basit bir hale irca’ etmeye çalışırız. Zirâ her mesele – az çok- muaddel (complexe)dir. Ondaki meçhul-i ma’lum farz edilerek muâdile (equation)ye idhâl eyledikten sonra neseb-i adediyye delaletiyle onun – nihayet- kıymet-i izâfiyesini istihrâc ve ta’yin eyleriz. Bu suretle mesele hâl edilmiş olur. Hususa algoristhme (Bu ta’bire bakınız!) usulü sayesinde yani makâdir-i kemmiyeyi bir sakim-i hurufât-ı ve işarât-ı mahsusa ile temsil etmek sayesinde meçhulât mesâil-i makâdir-i malu’ma gibi idare ederek tayini matlub olan kıymete s, a deriz; bildiğimiz i’ mâl-i erbaa (dört) ile mua’melât-ı hesabiyeye girişip o s’nin ve a’nın kıymet nisbiyesini buluruz ki matlub dâhi budur. Veyâhud (bir hendese davâsının ispatında olduğu gibi!) ispatı matlub olan o davânın (doğru ve sahih vrai) olduğunu –evvel-i emirde- farz ederiz. Sonra doğru farz ettiğimiz o davâyâ senet olabilecek daha umumi ve daha basit davalara ve onlardan da (aynı minval üzere) (mütearife axiome)lere kadar varırız; yani mebâdiye kadar gideriz. Şu suretle, evvel-i emirde sahih farz ettiğimiz davâyı çöze çöze en basit ve umumen müsellim mütearifelere kadar irca’ etmiş oluruz ve aradaki silsile-i mantikiyeyi takip ederek gideriz. İşte bir davâyı (hâl) etmek bu demektir. Ve bu ma’nada (hâl), Yunan kadim riyâziyunun (analyse) dediği usul-ü istidlâldir. Bunun

mukâbili de – kadim ıstılâhında) (apodiktik demonstration) idi. Asıl ispat ta'biri bu kelimenin muadilidir. Vâkıâ bizde la-alet-tayin her iki usule dâhi ispat denile gelmiştir. Fakat kadim Yunan riyâziyunun lisan-ı ıstılâhiyesince (hal=analyse) ile (ispat demonstration) usulen yek-diğèrinin zıt mukâbili olmak üzere kabul olunmuş birer tarz-ı istidlâl idi. Birincisi (meçhul- l'inconnu)den (mâ'lum- le connu)e, diğèri ise mâ'lumdan meçhule teveccüh ederek istidlâl etmek yolu idi. Latinler dâhi bu ma'naları –böyle aynen- telâkki ederek birincisine (resolutio), ikincisine (demonstratio) demişlerdi.”²⁰²

Analiz tabiri bir terim olarak eski Yunancada kelimenin biraz farklı bir manasıyla yani matematikteki anlamıyla kullanılmaktadır. Bu anlam ve bugün filozofların bu tabire yükledikleri anlam arasındaki farkı hal ve tahlil arasındaki fark şeklinde açıklayan yazar, terminolojimizde bizim bu tabiri hal ile karşıladığımızı dile getirir. Her işte her konuda az çok bulunan karmaşık yapı çözülmeye ihtiyaç duyan bir niteliktedir. Hal etmek ise bir yöntem olarak verilmiştir ve verilen karmaşık bir şeyin ne olabileceğine dair bir fikir geliştirilir, ona eş tutulabilecek başka şeyler bulunur ve bu aynı soydan oldukları kabul edilebilecek şeylerle birlikte onun anlamına erişilir, şeklinde basamakları belirtilmiştir. Başka örneklerle hal etmeyi daha anlaşılır kılmaya çalışan yazar; ispat etmek istediğimiz bir davanın öncelikle doğru olduğunu kabul ederiz. Sonra bu doğru kabul ettiğimiz davaya dayanak olabilecek daha basit davalar ve onlardan da aksiyomlara (doğruluğu herkes tarafından aşikâr olan) kadar varırız. Başlangıçta doğru olarak kabul ettiğimiz davayı çözerek en basit parçalarına kadar ayırırız. Böyle tanımlanan hal etmek tabiri Yunanların analyse dediği şeydir. Bunun zıddı olarak kullanılan demonstration ise asıl ispat dediğimiz şeydir. Bizim dilimizde her iki çözüme de ispat denilmektedir. Hal dediğimiz şey yani analyse bilinmeyenden bilinene, ispat dediğimiz şey yani demonstration ise bilinenden bilinene giderek netice çıkarmak işlemleridir. Hatta Latinler bile bu kavramları bu şekilde kullanmışlar ve hal'i resolutio; ispat'ı ise demonstratio ile karşılamışlardır.

²⁰² Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 219-220.

“En evvel analyse ile synthese kelimelerini mütekâbilen isti'mâl etmiş olan zat, (felâsife-i meşaiyun les phil. Peripateciens)in en ma'rufi ve Aristo'nun en meşhur (müfessir commentateur)i (Aleksandır Alexandre d'Aphordisias)dır. İkinci asır milâdide şöhret almış ve on üçüncü asrın evvelini de idrâk etmişti. Hâlbuki Aristo (analyse) mukâbilinde (synthese) kelimesini hiç kullanmamıştı. Ma-ma-fih Aleksandır dâhi bu kelimeleri bu günkü felsefi ma'nalarıyla değil, yine eski riyâzî ma'nalarıyla isti'mâl etmiştir. Çünkü: (synthese mebâdiden neticeye intikâl etmektir; analyse o mebâdiye rücu'dur) diyor. Netice şu oluyor ki bu adem (synthese) kelimesini (analyse) mukâbelesinde kullanmakla teşhir etmiş ve (apodiktik) lafzını unutturmuştur. Bununla beraber (apodictique) lafz-ı mantıkta yine istilâh olarak bâki kalmıştır.”²⁰³

“Feylesof müceddid ve riyâdi-i meşhur (Dekart) riyâdiyyun-i Yunaniyenin (aliyos yani hal) dediği usulü, ilm-i cebir ile kıyas edip ikisini birbirine benzetmek olduğu için (analyse) ta'birini eski riyâzi ma'nasıyla kullanmıştır. Onun içindir ki bugün istilâhta (analyse mathematic) denilince bazen âle'l-umum (ilm-i cebir- laelgebre) anlaşılır. Bazen de yalnız (cebir-i alâ –laelgebre superieur) yani: (calcul des fonctions, calcul infinitesimal) anlaşılır. Bu ma'nayı Dekart'ın tesirine hamletmek yanlış olmaz. (Bu hususta tafsilât için kâmusun riyâzi kısmına bakınız!) Bu ta'birâtın bugün en ziyade ma'ruf-u rayic ve mu'teber olan ma'nasına gelince daha geniştir. Mürekkep bir şeyi anâsır-ı asliyesine irca' etmek suretiyle (tahlil etmek) (analyse)dir. Bunun zıddı (terkib=synthese)dir ki (anâsır-ı müşekkele, elements constitutifs)ni toplatıp te'lif etmek suretiyle, bir şeyi, vücuda getirmekten ibaret olabilir.”²⁰⁴

Analiz ve sentez kelimelerini birbirinin karşıtı olarak kabul edip kullanan ilk kişinin Aristoteles'in müfessirlerinden Alexandre d'Aphordisias olduğunu belirten

²⁰³ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 220.

²⁰⁴ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 221.

yazara göre Aristoteles analiz kelimesinin karşısında sentez kelimesini hiç kullanmamıştı. Zaten yine yazara göre Alexandre d'Aphordisias'ın kelimeyi bugünkü felsefi manasıyla değil, eski matematikte kullanılan manasıyla ele almıştır: sentez, ilk unsurlardan sonuca; analiz ise o ilk unsurlara geri dönmektir, demiştir. Descartes de kelimeyi bu anlamıyla kullanmıştır. Cebir'e verdiği önemi doğru bilgiye götürmede en mükemmel yöntemlerden biri olarak kabul ettiği geometriye uygulayarak bugün de Analitik geometri dediğimiz alanı oluşturmuştur. Bugün ise analiz tabiri çok daha geniş bir anlamda kullanılır; birleşik bir şeyi unsurlarına ayırmak suretiyle tahlil etmek analizdir. Unsurları toplayıp bir araya getirerek bir şeyi oluşturmak ise sentezdir ki bunu da terhib ile karşılarız.

“Tahlil ve terhib (usul-ü umumiye, methode general)dendir. Bil’-a-istisna her feylesof, her âlim buna müracâat eder. Eğer (fiili ve hakiki, pratique et réele) olursa, (gayri mütecanis, heterogenie) bir külçe-i sahiha (anâsır-ı mütecanise- elements homogene)sine ayırmak demek olur. Mesela (tahlil-i kimyevi- anal. Chimique)de olduğu gibi suyu (müvellidü'l humuza- oxigene) ile (müvellidü'l mâ- hydrogene) ve havayı (azot- azote) ile (müvellidü'l humuza)ya bi’l-fiil ayırmak bu kabildendir. Bu türlü tahlil (kemmi- quantitave) olur. Eğer, anâsırın mekâdir-i nispiyesi ta’yin olunursa! bir hastanın idrarında (şeker)in, yâhud (albumin) mekâdir-i nispiyesini (adeden) beyan edip de (yüzde şu kadar gram albumin vardır!) demek gibi!..”²⁰⁵

“(Keyfi- qualitative) olur; eğer yalnız anâsırın cinsini beyân ile iktifa edilirse! Mesela: (Hastanın idararında şeker yok fakat albumin var!..) demek gibi!..”²⁰⁶

“(Terhib-i kimyevi- synthese chimique) bunun zıddıdır. Mesela bir hacim müvellidü'l humuza ile iki hacim müvellidü'l mâ'dan (su) hâsıl etmek gibi!.. Kimyada usul-ü terhib, bu son zamanlarda fevkalâde terâkki etmiş ve birçok mahsulât-ı uzviye bile vücuda getirebilmiştir.”²⁰⁷

²⁰⁵ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 221.

²⁰⁶ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 222.

²⁰⁷ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 222.

Analiz ve sentezin en genel metotlardan olduğunu söyleyen yazar, her bilim adamının ve filozofun bu yöntemlere müracaat ettiğini söyler ve örnek olarak da kimyayı verir. Kimyada örneğin suyun hidrojen ve oksijene ayrılmasına analiz yani tahlil, yine aynı şekilde oksijen ve hidrojenin birleştirilerek suyun meydana getirilmesi ise sentez yani terkiptir. Kimya alanındaki bu sentezler günümüzde son derece ileri seviyelere gelmiştir. Analiz yani çözme, ayrıştırma işlemi belirli bir oranda belirtilirse –kemmi- tahlil net olarak rakamlarla belirtilmiş olur. Örneğin bir hastanın idrarındaki şeker miktarı yüzde şu kadar şeker bulunmaktadır şeklinde ifade edilmelidir. Bir de keyfi bir analiz vardır ki onda sadece analizin sonucunda ne olduğu söylenir, miktar yahut adet belirtilmez. Örneğin, hastanın idrarında şeker yok fakat albumin var, demek gibi. Sayısal olarak değerlerin belirtildiği bu analizler asıl tahlil usulü olarak anılmaktadır.

“Lâkin her şey hakkında ve her hususta tahlil-i hakiki ve fiil-i icrâ’sı mümkün değildir. Mesela, (implâh-ı kimyevi- sens chimiques) veya tabii’yeden birini anâsırına ayırdığımız gibi, demirin sertliğini, rengini vesâir evsaf ve keyfiyâtını o demirin (madde- matiere)sinden bi’l-fiil ayıramayız; nitekim bir insanı da ahlâk ve hissiyâtan bi’l-fiil ayıramayız. Ma-mâ-fih, bir cisimde ancak müctemian ve (müşahhasen=concretement) mevcut bulunabilen türlü türlü havas ve keyfiyâtan, ancak birini veyâhud bir nev’ini münhasıran tetebbu’ ve mahiyetini tahkik etmek mecburiyetinde bulunduğumuz çok olur. O vakit, o keyfiyeti –her ne ise!- havas-ı saireden zihnen ayırır ve ancak onu mütelaâ ederiz. Mesela hendese yalnız ecsamın eşkâl-i muntazamasını nazar-ı mütelaaya alarak aralarındaki (neseb-i muhtelif, proportions diverse)yi takdir eder bir ilm-i mahsustur. Eşkâlden ve mesahelerinden bahsederken, hiç maddelerini nazar-ı dikkate almaz. Hâlbuki maddesiz bir şeklin vücudunu düşünmek mümtendir. Şekli maddeden ayırmak da aynı derecede müstahildir. İşte böyle –zihnen- yapılan bir tahlile (tahlil-i mantiki, analyse logique) derler ki bu da (tecrîd- abstraction)den başka bir şey değildir. (Bu ta’bire bakınız!) Tahlil-i mantikide alet, (müşahade- l’observation) ile (tecrübe- l’experience)dir. (Terkib-i mantiki- synthese

logique) ancak (tarif-definition) ve (tasnif-classification) suretiyle olur. Çünkü bu suretle birçok efrâd, bir vasf-ı müşterek ile terkiib ve bir sınıfa idhâl edilmiş bulunur.”²⁰⁸

“Mantıkta (kıyas- deduction) diye ma’ruf olan tarz-ı istidlâl (terkiib)e müstenid, (istikra- induction) da (tahlil)e müstenid addedilmiştir. Fakat bunu pek doğru görmeyenler vardır ve haklıdırlar.”²⁰⁹

Tahlil ve terkiib usullerinin her alanda her şeyde kullanılamayacağını dile getiren yazar, demirin sertliği gibi vasıflarını o demirin maddesinden ayıramayacağımızı dile getirerek, aslında bir cisimde bulunan birçok vasıftan yalnızca birini araştırmak zorunda kaldığımız durumlara değinir. Burada hendeseyi örnek verir ve onun şekillerden bahsederken maddeleri göz önüne almadığına değinir. Hâlbuki şekli maddeden ayırmak imkânsızdır ve yine maddesiz bir şeklin varlığını düşünmek de imkânsızdır. Bu şekilde akıl yoluyla yapılan tahlillere tahlil-i mantiki demiştir ki bu da “ayırarak” tan başka bir şey değildir. Tecrübelerimiz bu noktada bize yardımcı olurlar. Terkiib-i mantiki’de ise tariflerden ve sınıflandırmalardan yararlanırız. Bu şekilde ancak tarifini bildiğimiz şeyleri bir sınıfa dâhil edebiliriz. Tahlil ve terkiib yani analiz ve sentez işlemlerinin zihnen yapılan bu çeşitlerinde akıl yürütme yollarından olan tümevarım ve tümdengelim karşılıklarını bulduklarını görmekteyiz. Mantık sahasında tümdengelim olarak adlandırdığımız dedüksiyon yönteminin terkiibe, tümevarım olarak adlandırdığımız induksiyon yönteminin ise tahlile dayandırıldığı görülmektedir. Yazara göre bunu pek doğru kabul etmeyenler vardır ve haklıdırlar.

“(Tahlil-i ruhi- analyse psychologique) demek yalnız (murâkabe-introspection) yani kendi vicdânına bakmak ve halet-i vicdânisini anâsır-ı ibtidâyesine irca’ eylemektir.”²¹⁰

Ruhsal çözümleme diyebileceğimiz şey ise insanın iç âlemine bakmak yani vicdanına bakmak ve vicdanını ilk unsurlarına kadar götürmektir. Günümüzde

²⁰⁸ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 222-223.

²⁰⁹ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 223.

²¹⁰ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 223.

Psikanaliz şeklinde anılan bu öğreti Freud tarafından geliştirilen bir öğretilir. Ruhbilimleri terimleri sözlüğünde Freud'un geliştirdiği, insanın uyumlu ya da uyumsuz davranışlarının kaynağı sayılan bilinçaltı çatışma ve güdülerini araştırıp bilince çıkararak davranış sorunlarını çözme yöntemi, şeklinde tanımlanmaktadır.

“(Synthese) ve –sıfat olarak- (synthetique) kelimeleri bazen büyük felsefe sistemleri hakkında kullanılır ki (mâ-ba'd-et-tabîyyat- la metaphysique)dan mâ-adâ ruh tabiiyyat, ahlakiyyet, siyasiyat ve içtimaiyat felsefelerini de şâmil olmak üzere hem ahenk bir felsefe-i şâmile numunesidir. Aristo'nun, Kant'ın, Spencer'in felsefeleri buna misâl olur. Bu mükemmel sistemlere (les grandes syntheses) denilir.”²¹¹

“(Methode analytique) ve (meth. Synthetique)nin ne demek olacağı şimdiye kadar verilen tarifâttan anlaşılmuş olsa gerektir.

(Espirit d'analyse), (espirit de synthese) terkibleri de lisan-ı ıstılâhta çok geçer ta'birâttandır. Birincisi, bizim eski müellifimizin (nazar-ı dakik) dediği, ikincisi dâhi (nazar-ı hâkim) tesmiye edildiği istidâttır. (Sihat-ı müşahade- exactitude d'observation) (nüfuz-ı nazar-penetratisation de vue), (cüz'iyât-ı umur ile takâyyüd- sain des details), nazar-ı dakik için labut olan evsâf-ı mümtazedir. Bu kabiliyâta hâiz olan bir zekâ, hadisât-ı tabi'yeyi tahlil edip anâsırına ayırabilmek için pek lazımdır. Binâen aleyh bir (âlim- savant) için elzem olan bu türlü zekâdır. Faraday, Cuvier, Darwin gibi!...”²¹²

“Nazar-ı hâkim için yalnız bu kabiliyet kifayet etmez. (istidalât-ı mücerrede- raisonnement absrait)de kat'iyet; eşya ve hadisât arasındaki münasebât ve revâbit-ı hafifeyi keşfedilmek hususunda fitri bir fetânet; ihtilafât-ı kesrette bir nizam ve hiddet bulabilecek kadar ihatâ-ı nazar; esbab-ı vukuâte sür'at intikâl gibi kabiliyetler dâhi lazımdır ki (espirit des synthese) tahakkuk edebilsin. Anlaşıyor ki alime (espirit d'analyse) kâfidir. Feylesof olmak için öteki kabiliyetlerin inzımanı dahi lazımdır. (Aristo, İbn-i Sina, Fahreddin Razi, Molla Sadra, Dekart, Leibniç, Kant,

²¹¹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 223.

²¹² Rıza Tevfik, a.g.e., s. 223.

Kuhn, Mill, Spencer bu kabiliyetin her iki türlüüne de –müstesna bir derecede malik olan nevâdir-i dehâdandır.)”²¹³

Analiz ruhu için yani sağlam bir analiz yapabilmek için gözlemlerin doğruluğu, sağlam bir bakış açısı, daha fazla bilgi için elverişli olmak gibi yetiler gerekmektedir. Bütün bu kabiliyetleri barındıran bir zekâ analiz için gereklidir. Faraday, Cuvier, Darwin gibi isimleri örnek gösteren yazarın bahsettiği bu zekâ çağımızda idrak gücü yüksek, öngörülü, tenkid yeteneğine sahip, eleştirel, objektif bir şekilde akıl yürüten niteliklerle de birlikte anılmaktadır. Fakat sentez ruhu dediği şey için ise sadece bunların yeterli olmadığını dile getirir. Sentez ruhu dediğimiz, sentez yapabilme yetisi daha doğrusu sağlam ve doğru sentez yapabilme yetisi için soyut akıl yani soyut düşünebilme, şeyler ve olaylar arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için doğuştan gelen bir zihin açıklığı, olayların sebeplerini çabuk anlayabilecek bir bakış açısı gibi yetenekler de lazımdır. Filozof olmak için öteki faaliyetlerin ilavesi de gerekir derken yazar bu nadir zekâyâ sahip filozofları Aristoteles, İbn-i Sina, Fahreddin Razi, Molla Sadri, Descartes, Leibniz, Kant, Kuhn, Mill ve Spencer gibi isimlere yer vermektedir.

Analiz ve sentez ruhu dediğimiz yani aslında hem sağlam hem doğru hem kabul gören analiz ve sentezler yapabilmek için sahip olmamız gereken yetileri bize sağlayacak olan zekânın, bu türden doğru gözlemler yapabilen, olaylara doğru ve farklı bakış açılarından bakabilen, öğrenmeye istekli ve meraklı, soyut düşünebilen, idrak gücü kuvvetli olmakla beraber aynı zamanda bunları bir arada barındırabilmek için doğuştan bahşedilmiş bir kabiliyete de sahip olması gerekmektedir.

“Kant’ın lisan-ı felsefisinde (hüküm-ü tahlil- jugement analytique) ve (hüküm-ü terkib- jug. Synthetique) ta’birâtları vardır ki, meşhur olmuştur. Bu zat, mantık mebahisinde bu ta’birâtı icâd ve vaz’ etmiş, ve kaziyeleri bu farka göre ikiye ayırmıştır. Bir kaziyede mahiyet-i mahmul, zaten mevzu’nun mefhumunda dâhil ise, böylesine (Kant), (kaziye-yi tahliliye- proposition analytique) diyor. Mesela (her cisim eb’ad-i selaseyi hâizdir.) Kaziyesi bu kabildendir. Zira, burada kaziyenin mevzuu olan (cisim) zaten mahmulün mefhumunu (yani eb’ad-ı selaseyi

²¹³ Rıza Tevfik, **MufassalKamus-ı Felsefe**, s. 223-224.

hâiz olmak kabiliyeti?!))ni mütezammındır. Çünkü eb'ad-ı selaseye hâiz olmayan bir cisim tasavvuru, zaten mümkün değildir. Şu takdirce: (Mahmul- predicat), (mevzu'- sujet)in ma'nasına bir şey ilave etmiş olmuyor. Olsa olsa, mevzu'-yı kaziyenin mahiyetini tefsiren ta'rif ediyor demektir. Çünkü (Cisim nedir?) denilse (eb'ad-ı selaseyi hâiz olan şeydir!) demekten başka cevab-ı mantıki yoktur. O halde bu gibi kaziyeler mevzu' hakkında ma'lumâtımızı arttırmaz. Bize fazla bir şeyler öğretmez. Çünkü (cisim, cisimdir) demeye çıkar. Onun için Kant'ın kaziye-i tahliliye dediği bu türlü kaziyelerin (kaziye-yi ayniye – propositions identiques)den başka bir olmadığı iddia olunmuştur. (B), (b)dir gibi!..”²¹⁴

Kant'ın felsefesinde kullandığı analitik ve sentetik yargılar tabirleri, onun mantık sahasında bulduğu ve yargıları genel olarak ikiye ayırmak için kullandığı tabirlerdir. Kant'ın bu ayrımını ortaya koymak için yazar, bir yargıda dile getirilen anlam zaten mevzunun tanımında geçiyorsa böylesine analitik yargılar deriz diyerek cisim tanımından yola çıkar: Eni, boyu, yüksekliği olan şey cisimdir. Bu tanım cisme dair yeni bir şey söylememekle birlikte aslında bir şeyin cisim olabilme şartını dile getirmektedir. Yani yargıda yüklenen dile getirilen şey, mevzunun tanımıdır. İşte bu tür yargılara Kant, analitik yargılar demektedir. Ve Salt Aklın Kritiği adlı eserinde şu şekilde tanımlamaktadır: “Çözümsel yargılar yoluyla bilgimiz hiçbir biçimde genişlemez, tersine daha şimdiden taşımakta olduğum kavram ayrıştırılır ve benim kendim için anlaşılır kılınır.”²¹⁵

“(Kaziye-i terkibiye- propositions synthetiques)e gelince bunlarda sıfat-ı kâşife mahmul ile mevzu' _hakikaten_ bir şey haml edilmesidir. (Her cism sıklıdır!) kaziyesinde olduğu gibi! Burada ağırlık, mutlaka cismin tasavvur-u mahiyetinde dâhil bir keyfiyet değildir. Binâen aleyh biz, cismi düşününce bi'z-zârure sıklı de beraber düşünmeye mecbur olmayız. Demek olur ki, (cisim sıklı hâizdir.) kaziyesi, cisme sıklı keyfiyetini haml etmekle, bize yeni bir şey öğretmiş oluyor. İşte kaziyenin

²¹⁴ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 224.

²¹⁵ Emanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1998, A8.

terkibi olması buradadır. Bundan şu da anlaşılıyor ki bu ikinci nev'i kaziyelerin behemehâl tecrübe ile münasebeti olmak lazım gelir. Çünkü mevzu'nun tasavvur mahiyetinde dâhil olmayan (mahmulât- les predicables), ancak bi't-tecrübe tahkik edip öğrenebileceğimiz keyfiyâttır. Hâlbuki kazayi-yi tahliliye sırf makulata müstenedtir; hatta onlardan ibarettir.”²¹⁶

Sentetik önermeler ise yüklem özneye gerçek anlamda bir şey yüklemektedir. Bu önerme çeşitlerine verdiği örnek: Her cisim ağırdır, yargısıdır. Cisim dediğimizde mutlaka içinde ağırlığı barındırması gereken bir şey anlamayız. Bu onun tanımı için asıl olarak gerekli bir şey değildir. Bu yargı bize yeni bir şey öğretmektedir. Ve yine bu yargıların mutlaka tecrübe ile ilişkileri olması gerekmektedir. Çünkü bu tür yargılarda mevzuyu sadece tasavvur ederek kavrayamayız, tecrübelerimize başvurup, deneyim yoluyla araştırıp öğrenebileceğimiz bir esasla karşı karşıyayızdır. Kant'ın bu ikinci tür önermeleri analitik önermeler gibi sadece akıl yoluyla öğrenilemeyen önermelerdir ve Kant bunu yine kendi eserinde “yüklemin kavramı öznenin kavramıyla ilintili olmakla kalmaz onun kapsamını artırır. Sentetik yargılarda kavramları birbirine bağlayan bir sentetik birlik vardır, bu sentetik birlik kendine bir dayanağı temel alır ve bu dayanak sayesinde bilgimiz genişler” şeklinde tanımlamıştır. Bize yeni bir bilgi ekleyen bu tür yargılar, deneyim yoluyla doğruluğu anlaşılacak olan yargılardır.

“Bu mülâhazadan da anlaşılıyor ki Kant'ın şu ta'birâtı, ekser mantikiyenin (kazayi-yi akliye), (kaziya-yi hasbiye)sinden başka bir şey olmamak lazım gelecek!..

Şu takdirce bu kaziyelerin birincisi (apriorique- kabli)dir. İkincisi (ba'di-aposteriorique)dir.

Ma-mâ-fih Kant, kabli bir takım kaziye-i terkibiye olup olamayacağını tahkik için düşünmüş ve riyâziyâтта böyle: hem terkibi, hem de kabli (yani gayr-ı tecrübi) kaziyeler bulmuştur. (Propositions

²¹⁶ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 225.

synthetiques apriori) dediği bunlardır. Bu mesele ciddi münakâşalar açmıştır.

(Analyse grammaticale), cümel-i kelâmiye-yi anâsırına ayırmak ve şu kelime isimdir; bu fiil, bu sıfattır. İla âhirih!...diye cümleleri elfâza irca' etmekten ibarettir."²¹⁷

Kant'ın tanımlamalarına göre analitik yargılar apriorik, sentetik yargılar ise aposterioriktir. Apriori bilgilerimiz akıl yoluyla elde edilen ve doğruluğunu ispat için başka bir şeye ihtiyaç duyulmayan bilgilerdir. Analitik önermeler de akıl yoluyla doğruluğu kabul edilen önermelerdir. Yine aynı şekilde tecrübeye dayalı bilgiler olan aposteriori bilgiler ise tecrübenin eşlik etmesi gereken sentetik yargılara eşlik etmektedir. Kant apriori bir takım sentetik yargılar olup olamayacağı üzerinde düşünmüş ve bunların mümkün olduğunu dile getirmiştir. Sentetik apriori şeklinde tanımladığı bu yargılar daha sonra ardılları arasında ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir.

3.2.3. İdrak Kavramı

"Latince (Ad Percipere)den gelir ve ma'na-yı lağviyyesi (bir şeyi batınen idrâk etmek ve tanımak) demektir. Bu kelimeyi lisan-ı felsefiyyeye (bir ta'bir istilâhı olarak) en evvel idhâl eden (Leybniç - Leibnitz)'dir.

Lisan-ı 'âdide, (aperception), sahihen bir (idrâk-ı dakik), bir (ince görüş)dür ki bu kâbiliyette yalnız (hiddet-ı havâs – acoite des sens) kifâyet etmez; (dikkat – l'attention) dâhi şarttır; çünkü en mühim rolü oynayan odur. Mesela karşımızda duran divarı görürüz; bu kadri (idrâk - perception)dır. Sarf-ı havâsımızın (tehiyyec-i infi'âlî – excitation passive), bu (fi'l-i idrâkın – acte de percepiton) husulüne kifâyet eder. Fakat nazarımızı yalnız bir noktaya tevcih eder de layıkıyla dikkat eylessek – farizen – divarın o noktasında gayet küçük bir şeyin hareket etmekte bulunduğunu (ve onun mesela bir karınca olduğunu) görürüz ve tanırız."²¹⁸

²¹⁷ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 225.

²¹⁸ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 295.

İdrak'ı bir ince görüş olarak tanımlayan yazar duygularımızın keskinliğinin yani aslında duyularımızın keskinliğinin idrak için tek başına yeterli olmadığını ayrıca bu algılayışımıza bir de dikkatin eşlik etmesi gerektiğini dile getirir. İdrak etme noktasında en önemli rolü dikkate yükler. Hepimizin karşımızda duran bir duvarı gördüğümüzü ve bunun algılarımızın sonucu olduğunu söyler. Bunun için özel odaklanma eylemine gerek yoktur. Fakat dikkatimizi bir noktada yoğunlaştırırsak mesela duvarın üzerinde hareket etmekte olan küçük bir şeyi fark ederiz hatta onun karınca olduğunu görürüz ve tanırız. İşte idrak, bu tür bir ince görüş bir dikkat gerektiren bir eylemdir.

İslam felsefesi içerisinde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkan idrak, aklın her şeyi idrak edemediği kanaati etrafında şekillenir ve filozoflar genel olarak aklın neleri idrak etmeye kadir olup olmadığını açıklamaya çalışırlar. Aklın bir yetisi olarak ele alınması gereken idrak kavramını incelerken öncelikle akıldan ne anlaşıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İnsanları diğer canlılardan üstün kılan bir yeti olarak karşımıza çıkan akıl, İbn-i Meymun tarafından insanın hayatını devam ettirebilmesi için de önemli bir gerekliliktir.²¹⁹ Aklın gücünün yettiği ve yetmediği yani onun sınırlarının dışında kalan ve idrak edemediği bazı alanlar olduğunu dile getirir. Evreni Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere ikiye ayıran Meymun, Ay-üstü evrenin insanın idrakini aşan bir şey olduğunu ve onu yalnızca Allah'ın bilebileceğini dile getirir. Yine idrak alanımız dışında kalan şeylere bir örnek olarak Allah'ın varlığını da dâhil eder.²²⁰ Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "fakat yüzüm görünmeyecek" ifadesinden hareketle filozof yine, görünmeyecek olan bir şeyin idrakinin insan aklını aşan bir şey olduğunu dile getirir. Aklın sınırlı yapısı hemen hemen bütün filozoflar tarafından hemfikir olunan bir gerçektir. İslam felsefesi içerisinde önemli bir yer tutan bu tartışmaya akıl kavramı başlığı altında detaylıca değinilecektir.

“Ma-mâ-fih (Leybniç)’in (aperception) kelimesine tahsis ettiği ma’na, bu değildir. Bu feylesof (monad - monades) nâmıyla bir takım anâsır-ı basite tasavvur etmişti ki bunlar, nev-a-ma, akıl ve hayat sahibi

²¹⁹ Hüseyin Karaman, “İbn Meymun Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi”, (http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1611940397_0604060336.pdf) , s. 156-157.

²²⁰ Hüseyin Karaman, “İbn Meymun Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi”, s. 156-157.

atomlardı. (Bu kelimeye bakınız tarifât ve tafsilât vardır!) Binâen aleyh bunlarda (perception) kâbiliyeti de var; (aperception) kudreti de var!.. (Monadın), eşya-ı hariciyeyi idrâk etmesine (Leybniç) (L'acte de perception) diyor; bu gibi müdrikâtı, bi't-tasavvur (istihzâr - representer) edebilmesine de (L'acte d'aperception) diyor.”²²¹

Yazar Leibniz'in idrak kavramına yüklediği anlamla devam eder ve onun yüklediği bu anlamın ince bir görüşten farklı bir anlama sahip olduğunu dile getirir. Monad adını verdiği bir takım basit unsurlar ortaya koymuştur ve bunlar akıl ve hayat sahibi birer atomlardır. Bu özelliklere sahip olan bu atomlarda algı yetisi de vardır, idrak gücü de. Algılama eyleminde bulunabilir bu atomlar.

(Sir William Hamilton)'ın tarifi daha vâzihtir:

“(Leybniç) ve (Volf – Wolf) taraftarları, ruhun (bi'lâ-vâsita – immediatement) (istihzârât-ı zihniyye – les representations mentales)ye kesp-i ittilâ' etmesine (aperception) diyorlardı. İtikâdlarınca, ruh insanı evvela ve bi'lâ-vâsita, ancak (suver-i 'ilmiye)ye yani, istihzârât-ı zihniyyeye müttali' olur ve onların delaletiyle haricdeki eşyaya intikâl edebilir idi.”²²²

“Bu fikir, esâsen (Dekart)'ındır; ve (kartezyanalizm - cartesianisme) yani Dekart meslek-i felsefesinin esasat-i muhimmesinden birini teşkil eder. Fi'l-hakika (nazariye-i marifet – theorie de la connaissance) bahsinde Dekart'ın itikâdı bu idi: (Her şeyden şüphe edebiliriz. Fakat (efkâr - ideas)ımızdan şüphe edemeyiz. Zira şüphe etmek bile bir fikirdir. Fikir, bir ruh-i mütefekkeri istilzam ve isbât eder. Fikir ile ruh arasında haylulet-i vasıtaya hacet yoktur. Ruh, doğrudan doğruya ve en evvel kendinde hâsıl olan efkâra muttali' olur. Sonra o efkârın – alem-i hariciyede mümessilleri olması lazım geleceğini muhakeme eder, düşünür; ve bunun üzerine alem-i hariciyenin vücuduna hükmeder. Binâen aleyh kâinat-ı hariciyenin varlığına itikâdımız, bir muhakeme neticesidir. Yoksa kâinat-ı maddiyeyi doğrudan doğruya idrâk ve telâkki

²²¹ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 296.

²²² Rıza Tevfik, a.g.e., s. 296.

edemeyiz. Doğrudan doğruya telâkki ve istiş'âr edebildiğimiz şeyler, efkârımızdır.) diyordu.”²²³

“Dekart’ın izinden pek ayrılmayan (Leybniç), şu davayı bir ta’bir-i felsefî ile ihtâr ve beyân için (aperception) kelimesini icâd etmiş oluyor. (Monad) dediği de (ruh)dan başka bir şey değildir. O halde ruhun kendi hâlet-i nefsanîyesini doğrudan doğruya idrâk etmesine (aperception) ta’birini vaz’ ve tahsis etmiş oluyor demektir. Bu takdirce şu ta’bir sarf (enfusi - subjektif) olan nev’i şu’ûr ma’nasını ifade ediyor. Onun için buna (istiş'âr) demek lazım gelir. Zaten bu lafz İslâm muharrerât-ı felsefiyyesinde çok geçer ve hemen aynı ma’nayı edâ eder. (İdrâk-ı dakik) terkibi bu ma’naya zerre kadar uymaz.”²²⁴

Leibniz ve Wolf’un taraftarları ruhun hemen bu zihinsel temsilleri anlama seviyesine gelmesine idrak diyorlardı. Onlara göre ruh ilk olarak zihinsel temsillere vakıf olur ve onların kılavuzluğuyla dışarıdaki eşyayı anlayabilirdi. Bu fikrin aslen Descartes’e ait olduğunu dile getiren yazar, Descartes’in bilgi kuramında “her şeyden şüphe edebiliriz fakat düşüncelerimizden şüphe edemeyiz. Çünkü şüphe etmek bile bir düşünmektir. Düşünce, bir düşüneni gerektirir ve onun varlığını ispat eder. Düşünce ve düşünen arasında bir vasıtaya gerek yoktur. Ruh, doğrudan doğruya kendinde bulunan düşüncelere vakıf olur. Sonra o düşüncelerin dışarıdaki hayatta denk gelecek karşılıklarının olması gerektiğini düşünerek, eşyaların yani şeylerin varlığına kanaat getirir. Yoksa maddi âlemi doğrudan doğruya idrak edemeyiz. Doğrudan doğruya idrak edebildiğimiz şeyler düşüncelerimizdir” dediğini söyler. Descartes’in düşünen bir benin varlığından hareketle bilgi kuramını sağlam bir zemine oturttuğu düşüncesini bu şekilde dile getiren yazar, aslında Leibniz’in de monad dediği şeylerin ruhtan başka bir şey olmadığını dile getirmiştir.

“Süleyman Kanuni devrine şeref veren ulemâ-yı Osmaniye’den (Kınalızade Ali Efendi) merhumun (ahlâk-ı ‘alâî) nâmıyla meşhur olan eserinden nakl ettiğim şu mülâhazât, bu Osmanlı feylesofunun tıpkı (Dekart) ve (Leybniç) gibi düşündüğünü isbat ettikten maada (istiş'âr)

²²³ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 296-297.

²²⁴ Rıza Tevfik, a.g.e. , s. 297.

ta'birini (aperception) makamında kullanmış olduğunu da vazihen gösterir:"²²⁵

"Malum ola ki nefis-i insaniyenin vücudu (bedihe-i evveli)dir; ve bedihe-i evveli, delil-i beyân ve hâcet ve burhan götürmekten müstağnidir. Zirâ izhâr-ı eşya, insana, kendi hakikat-ı zatıdır ki bir an ve bir saat mahfi ve nama'lûm olmak yoktur. Gerek hofta, gerek bîdâr, gerek mest ve gerek huşyâr, cemi'-i ahval ve etvarda nefis-i insaniye kendi zatına şuur ve istişâr (?!)dan hâlî değildir... Zirâ bir şey ile nefis mabeyninde tahallül-i vasıta muhaldir."²²⁶

"Görülüyor ki buradaki istiş'âr, tamamen (Leybniç)'in (aperception) dediği şeydir. Bu düşünüş dahi tamamen ve 'aynen (Dekart) düşünüşüdür. Hatta ruhun bi'lâ-vâsıta kendi zatına ve haletine şuuru (kartezyanalizm = cartesianisme)in temel taşıdır."²²⁷

"Kınalızade (Dekart)'ın muâsırı idi; hatta ali el tekrib hesab ediyorsa bu iki hakim, hemen aynı zamanda eserlerini yazmışlardı; diyebilirim; fakat şurası muhakkaktır ki kat'iyen yek diğerinin vücudundan haberdâr değillerdi. Kınalızade bütün efkâr-ı felsefiyyesini (Nasuriddin Tusi)'den almıştır."²²⁸

"Aperception ta'birinin mütezâmmun olduğu en mühim mesele, (Ruhun efkâra doğrudan doğruya mutalaa olması ve eşya-yı hariciyeye ancak – bi'lâ-vâsıta – intikâl edebilmesi) keyfiyetine dair olan davadır. Bu iddia ciddi münakâşata sebebiyet vermiş ve (Mebahis-i marifet) meselesinde müzahib-i müstezade ve mütehalafanın zuhurunu mucib olmuştur."²²⁹

Büyük Osmanlı âlimlerinden Kınalızade Ali Efendi'nin idrak ve algı noktasındaki görüşlerini dile getiren yazar birbirleriyle aynı dönemde yaşayan Kınalızade Efendi ile Descartes'in görüşleri neredeyse birebir aynıdır ve

²²⁵ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 297.

²²⁶ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 297.

²²⁷ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 298.

²²⁸ Rıza Tevfik, a.g.e., s.298.

²²⁹ Rıza Tevfik, a.g.e., s.298.

Kartezyenizm denilen öğretinin temel taşıdır. Bu iki düşünür birbirinden habersiz birbirlerinin tesiri altında kalmadan bu görüşlerini geliştirmişlerdir.

İdrak tabirinin en mühim meselesi ise ruhun düşüncelere doğrudan doğruya vakıf olduğu ve dış dünyayı ancak bu şekilde anlaması esasına dayanan düşüncedir. Ve bu iddia ciddi münakaşalara sebebiyet vermiştir. Bilgi kuramı içerisinde akla yani düşünceye verilen bu önem farklı bakış açıları tarafından eleştirilmiştir. Akıldan düşünceden çok tecrübe ve deneyime önem veren deneyiciler bu eleştiricilerden sadece biri olarak işaret edilebilir.

3.2.4. Arkhe Kavramı

“Bu ta’bir Aristo’nun (Arhi) lafzından alınmıştır. Bu kelimeyi, hekim-i Yunani, (prensip) yani mebde ma’nasında kullanıyordu. Hatta cem’ ile (tas arhas) ta’biri Aristo’nun âsârında çok geçer ve Arablar tarafından bi’l-hâssa (mebadi) kelimesiyle tercüme ve nakl edilmiştir. (Principe) lafzı dahi, Latince (ilk yani birinci) demektir; nitekim (Prince)in de asıl ma’nası budur. Türkler, kendi prenslerine, beylerine: ilk derlerdi ki cemaatte ilk ve birinci gelen zat demektir. Meşhur Türk asar-ı muhalledesinden (Kutadgu Bilig) nâmlı kitab-ı manzumede, daima (ilk) kelimesi (Prens) ve (Padişah) manasında kullanılmıştır.”²³⁰

Arkhe tabirinin günümüzde dilimize de bu şekilde geçmiş olduğunu görmekteyiz. Yazar, tabirin Aristoteles’in arhi kelimesinden alındığını dile getirir. Yunanca asıllı olan bu kavram prensip manasına gelmektedir. Araplar tarafından ise yine aynı şekilde ilke anlamına gelen mebde kelimesiyle karşılanmaktadır. Principe tabiri ise Latince ilk yani birinci anlamlarına gelmektedir. Arkhenin kelime anlamına baktığımızda da bu anlamla karşı karşıya kalmaktayız. Başlangıç, ilk, birinci...

“Eski Yunan feylesofları, âlemde her şeyin mutehhavvil ve binâen aleyh hadis olduğunu nazar-ı dikkate almışlar ve lâ-yenkati’ devam eden bu tebeddülât-ı namütenahiyede asıl olan varlığı tahkikâta kalkışmışlar idi. Bu değişiklikte esas olan ve mahiyeten değişmeyen madde-i asliyeyi aramak ve anlamak merakına düşmüşlerdi. Demek

²³⁰ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 342.

oluyor ki daima dalgalanarak akıp giden şu (umman hadisat)ın zımnında bir vücud-u kadim ve müstedim arıyorlardı. (Vücud-u mutlak) ta'biri icâd olunmazdan evvel, feylesoflar böyle düşünürlerdi. Sokrat devrine gelinceye kadar, felsefede en büyük ve en mühim mesele mâ-ba'd-et-tabîye böyle bir (cevher-i kadim) isbat edebilmek oldu. İşte buna (ni arhi) derlerdi ki Arablar bu kelimeyi (evvel-ül evail) ta'biriyle nakl ve tercüme etmişlerdi.”²³¹

Eski Yunan filozofları, özellikle Pre-Sokratik dönem düşünürleri, doğa filozofları olarak adlandırılan düşünürler, evrenin ana maddesinin ne olduğu sorusu üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu düşünüşe göre her şeyin meydana geldiği o şeyin ne olduğu araştırılmıştır. Bu çeşitliliğin bu değişik varlıkların temelinde değişmeden duran ve tüm bunların kendisinden oluştuğu bir şey aramışlardır. Sokrates zamanına gelene kadar felsefede en önemli mesele bu olmuştur. Bu görüşler çerçevesinde arkhe problemine cevap arayan düşünürlerin öncelikle böyle bir ilk ilke ön kabulüyle yola çıktıkları gerçeğini göz ardı etmememiz gerekmektedir. Bu çabaları çoğu zaman çokluğu bire indirgeme olarak da kabul edilebilir.

“Milâddan takriben altı yüz sene evvel yaşamış olan (Thales- Thales de Milet) itikâdınca (archee) yani her maddenin her şeyin asl-ı kadimi (su) idi. Her şey onun tahavvilâtından vücuda gelirdi. (Anaksimender- Anaximendres)in zannınca (hava) idi. (Heraklit- Heraclites)in iddiasınca (ateş) idi. (Fisağor- Pythagores) nazarında (vahid), yani (bir) adedi idi. Her şey (bir adedi)nden sadır oluyordu. İla âhirih!..”²³²

Doğa filozofları olarak adlandırdığımız bu düşünürlerden Thales'in arkhe olarak suyu kabul ettiğini, Anaksimenes'in havayı, Herakleitos'un ateşi ve Pythagoras'ın da biri kabul ettiğini dile getirir yazar. Çokluğun birliğe indirgenmesi bu filozoflarda görülür. Var olanların temelinde yatan şey yine maddi bir şey olarak düşünülür. Soyut düşünce gelişmemiştir. Çünkü tüm var olanları harekete geçirecek bugünkü hale getirecek dışarıdan ve maddi olmayan bir şey tasavvuru yoktur. Arkhe

²³¹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 342.

²³² Rıza Tevfik, a.g.e., s. 342.

diye adlandırılan bu ilk madde kendi kendisini harekete geçirerek diğer şeylerin oluşumunu sağlayacaktır. Elbette filozoflar tarafından arkhe olarak belirlenen şeylerin kendilerine göre haklı sebepleri bulunmaktaydı. Thales'in suyu seçmesi balıkları gözlemlemiş olmasına, bitkilerin nemli topraklarını hissetmesine; Anaksimenes'in havayı seçmesinin nefesle kurduğu hayatta kalma bağlantısı gibi.

“(1493) sene-i milâdiyesinde İsviçre’de doğmuş olan meşhur (Paresels- Paracelse) –ki tebayet-ül kimya ve (kabalizm- cabalisme) esaslarına binâ etmiş bir hâkim-i sufi idi!- bu (archee) ta’birini benimsemiş ve (mebde-i hayat = principe vital) ma’nasında kullanarak teşhir eylemiştir. Bu garip adamın fikrinde (archee, zev-i’l hayatın midesinde bulunur, bir cevher idi ki, devam-ı hayatı temim etmek vazifesiyle mükellef bulunurdu: (mevadd-ı gazaiyye- matieres alimentaires) meyânında (anâsır-ı mugaziyye- elements nutritifs)yi (zehir- poison)lerden ayırır, gıda olabilecek maddeleri bir (maya-i mahsus- fluide particuller) ile işba’ eder ve ancak ondan sonra vücud, anâsır-ı gaziyeye (istimşal- asimile) eylerdi. (Parasels) bu sıvı-yı mahsusaya (sıbiğ- teinture) nâmını vermişti. Binâen aleyh şu tarife göre (esas-ı hayat=archee), ruh demek değildir. Ruhani bir şey de değildir. Bir (cism- corps)dir ki herkesin midesinde bulunur ve mevadd-ı gaziyeyi (sıvı yani zehirler)den ayırdıktan sonra, kendine has bir menb’a ifraz ederek anâsır-ı müfideyi hal eder ve kabil-i istimşal bir hale koyar. Bu sayede hayat devam edebildiği için, ona (esas-ı hayat) denilmiştir. Ma-mâ-fih bir cism, adi bir madde değildir; bir (cism-i nücumi)dir. Yani starların, yıldızların maddesinden südür edip bizim vücudumuza intikâl etmiş ve midelerimizde yerleşmiş bir (cevher-i mahsus)dur. Avâmil-i hariciyenin tesirât ve tahribâtından vücudumuzu - ölünceye kadar muhafaza eden odur. Anâsır-ı erba’ yani (ateş, hava, su, toprak) fevkinde bir (anâsır-ı hamse)dir.”²³³

“(Parasels)’in (hermezi- hermetique) olan şu garip faraziyesi, kurun-u vusta tabiyatından, ilm-i cifir, ilm-i simya, ilm-i nücum, ilm-i

²³³ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 343.

havas gibi (ulum-u garibe- sciences occultes)de büyük bir rol oynamış ve kat'iyen zimdihâl bulunmuştur."²³⁴

Parasels bir kimyacıdır. arkhe elementini benimsemiştir ve bunu kendisine hayat prensibi yapmıştır. Kendisine göre arkhe canlıların midesinde bulunur ve hayatı devam ettirme görevine sahiptir. Besin maddelerinde bulunan elementleri, zehirlerden ayırır ve gıda olabilecek maddeleri özel bir maya ile doyurur. Sonrasında, vücut besin maddelerini istişmal eder. Bu özel sıvıya 'sıbığ' adını vermiştir. Ona göre hayatın esası ruh demek değil ve ruhani bir şey değildir. Yıldızlardan gelmiş ve midemize yerleşmiş bir cevherdir. Vücudumuzu dış etkenlerden ölünceye kadar korur. Bu düşünce Orta Çağda Cifir, Simya, yıldızbilim ve özelbilimlerde önemli rol oynamıştır.

"(1577) sene-yi milâdiyesinde (Brüksel- Bruxelles) şehrinde doğmuş olan tabib-i şehir (Fan Helmont- Jean Baptista Van Helmont) (Parasels)in (archee)sini tekrar ederek onu daha vas'î bir faraziye şeklinde neşreylemiştir. (Fan Helmont)un iddiasına göre, (archee) ecsâm-ı uzviyenin cümlesinde, hatta bir cism-i uzviyenin iza'ı mühimmesinde bile ayrı ayrı mevcut bir (mebde-i faal- principe actif)dir. Yalnız (vezâif-i hayatiye- fonctions vitales)yi idare etmekle kalmaz; her cism-i uzviyeye, kendi şekl-i mahsusunu ifâza eder; ve bu şekli (uzviyet – forme de l'organisme) zaten (tehemmüm- semence)de öteden beri vardır. (Uss-i hayat) denilen o (mebde-i faal), cism-i uzviyenin tegazzi ve tenviyesini idare ederken, yavaş yavaş, tehemmüm-i aslı da mündemic olan o kabiliyeti izhar ederek, cizm-i uzviye şekl-i mahsusunu verir. (Tehemmüm)de mündemic olan ve temenni ile tahkik edip meydana çıkan bu (şekl-i kamin- forme latente) de (Fan Helmont), (hayal-i minevi- imago seminalis) diyordu ki bunun (nefhe-i hayatiye- aura vitalis) ile ithâdından (uss-i hayat- archee) vücut buluyordu. Binâen aleyh (hayal-i minevi) cismin suretini, (nefhe-i hayatiye) dâhi (heyula yani maddesini) teşkil ediyordu. Şu takdirce ne kadar ecsam-ı uzviye varsa, hatta bir

²³⁴ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 343.

cism-i uzviyede ne kadar aza-i mühimme varsa, o nispette dâhi (archee)ler vardı.”²³⁵

Miladi 1577 yılında doğmuş olan ünlü Doktor Fan Helmont Paresels’in ‘arkhe’ teorisini daha geniş çapta ele almıştır. Ona göre bedenın bütün organlarında ayrı ayrı aktif hayat vardır. Yalnız hayat vazifesini idare etmekle kalmaz organa şeklini de verir. Bu teoriye göre vücutta ne kadar organ varsa o kadar arkhe vardır.

“Şu tarıftan anlaşılıyor ki (Fan Helmont)ın (archee) faraziyesi de büsbütün yeni bir şey değildir. Aristo, zaten hayatı, ruhu, temenni-yi tarif edebilmek için (kemâl-i evvel- entelechie) faraziye-i meşhurasını icâd ve vaz’ eylemişti. Her cism-i uzviyenin şekl-i kemâlini veren kabiliyet-i zatiyeye (entelechie) diyordu ve bunu (heyula)dan, madde-i asliyeden ayırmıyordu. Sonra –galiba (nev Platoni- neoplatonisme) feylesoflardan intikâl etmiş bir (logos süpermatikos) faraziyesi de vardır ki kurun-u vustanın (müderriş felsefesi – philosophie scholastique)ne, (Sen Toma de Akun- St. Thomas d’Aquin) tarafından nakl olunup (raison ratio seminalls=seminales) terkibi ile tercüme edilmişti. Bu faraziyeye göre, efrâd ve eşhâd-ı uzviyenin ihtilâfatında meşhud olan (sebeb-i hikmet-raison?!) şu idi ki halik-i mutlak olan Cenab-ı Hak, evvela her şeyi (bi’lâ-vâsıta- immediatement) yaratmış ve fakat ecsâm-ı uzviyenin (tohumları-semences)ni bir istidâd-ı mahsus ifaza etmişti; o istidâd neşv ü nema sayesinde, cism-i uzviyeye şeklini ifaza ediyordu. İşte her cism-i uzviyenin istidâd-ı zatisine göre bir suret bağlamasındaki hikmete (raison seminale) deniliyordu. Bu faraziye, zaten Aristo’nun (entelechie)sinden bozma bir şey olsa gerektir. (Fan Helmont)’un (uss’ul-hayat) faraziyesi ise Aristo’nun (kemâl-i evvel) faraziyesiyle skolastik feylesofların (raison seminale) faraziyesinden mürekkebe, indi bir akidedir.”²³⁶

Bu yeni bir teori değildir. Aristo hayatı ve ruhu anlatırken bu teoriyi ortaya koymuştur. Bundan sonra ortaçağ filozoflarından nakledilmiş neoplatonizm ortaya

²³⁵ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 344.

²³⁶ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 344-345.

çıkılmıştır. Bu teoriye göre Cenab-ı Hakk her şeyi vasıtasız yaratmıştır. Ancak, bedenin organları özel bir kabiliyet geliştirmiştir ve bu kabiliyet bedenini şekline oluşturur. Bu teori, Aristoteles’ ‘entelechie’ teorisinden esinlenerek ortaya çıkmıştır.

“Bugün bize pek garib görünen bu faraziyât, ecsâm-ı uzviyeye tealluk eden bir meselenin sır-ı hikmetini –bir dereceye kadar!- tarif ve izâh için tertib ve icâd olunmuştur. Zihn-i beşerin kendini bu derece zorlamasına rağmen, uzviyetin sır-ı teşekkülü henüz anlaşılamamıştır. Ancak mikroskop vasıtasıyla müşahede olunabilen tahammüllerde o kabiliyet-i garibenedir ki, (ilkah olunmuş bir beyza- une ovule fecondee) behemehâl cinsine çekiyor; birçok tesirât-ı mahrubeye rağmen insanın ki insan; tavşanın ki tavşan, kaplanın ki kaplan şeklini alıyor. Hâlbuki – ulemâ-yı muhakkikînin iddiasına göre- tavşanın, insanın, kaplumbağanın, kuşların, elhâsıl bütün hayvanâtın (beyza)sında – olamazda!- gerek kimyevi gerek uzvi hiç bir fark tayin olunamamıştır. Bu fark neşv ü nema ile başlıyor. (Veraset- heredite)in sırrı da buradadır. Vâkıâ (mebhas-i cenin – embriologie) uleması bu hususta gayet ma’nadar bazı keşfiyâta muvafık olmuşlarsa da, yine uzviyet ile suret-i cinsiyenin münasebeti, eskisi gibi bir (sır-ı gamız)dır. İşte (Parasels) (Fan Helmont) ve bunlardan evvel (Aristo) hep bu sırrı ifşâ ve tarif için böyle az çok garip faraziyeler tertibine mecbur bulunmuşlardı; ve mâzur durlar. Skolastik devriyenin –bitmek tükenmek bilmeyen- (ismiyye-nominalisme), (hakikiye- realisme) münakaşaları yine aynı meseleye yani suret-i şahsiye ile (suret-i tev’iye) ve (cinsiye) meselesine tealluk eder bir takım faraziyâta mebni’dir.”²³⁷

Bu gün bize anlamsız gelen bu teoriler, organların yaratılış hikmetini bir dereceye kadar izah etmek için ortaya atılmıştır. İnsanlar bu konuda zihin yormalarına rağmen henüz anlaşılamamıştır. Ancak mikroskoplar sayesinde anlaşılıyor ki döllenne, cinsine çekiyor. İnsanınki insan, tavşanınki tavşan, kaplumbağanınki kaplumbağa oluyor. Bilim adamlarına göre, bütün canlıların

²³⁷ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 345-346.

dölleri arasında bir fark yoktur. Bu fark büyüme ile başlar. İrsiyet de burada başlar. Her ne kadar bu alanda ilerleme kaydedilse de bilinmezliğini hala korumaktadır.

3.2.5. A Priori- A Posteriori Kavramları

“Latince’de “prior” ve “prius” kelimeleri mukaddem demektir. “Posterior” lafzı da muahhar manasına gelir. Tarif-i sadedinde olduğumuz ta’birât-ı ıstulâhiye, işte bu asullardan müştaktır.

Bu kelimeler kurun-u vusta (skolastik = scholastique) yani medrese felsefesince ma’lum ve pek mühimdi. Zamanımıza dahi esasen o devrin lisan-ı irfanından intikâl etmiştir. Maa-ma-fih “tarz-ı istidlâl (mode de raisonnement)”in iki “vetire-i esasiye (procédé essentiel)”sini gösteren bu farkı, Aristo, sarahaten tayin ve tarif etmişti. Lakin bu Latin kelimelerini, en evvel icâd edip ıstulâh olarak va’z eyleyen – 14. Asr-ı milâdi hükema-yı âlihiyyunundan - Saksonyalı Büyük Alber (Albert le Grand de Saxe)’dir.”²³⁸

Latince evvel, önce manasına “prior ve “prius” kelimelerinden oluşan a priori ve a posteriori kavramlarının özellikle Skolastik felsefede önemli olduklarını ve o zamandan bu zamana geldiğini belirten yazara göre muhakemenin iki farklı tarzını gösteren bu kavramları terim olarak ilk kullanan kişi Albert le Grand de saxe’dir.

“Aristo, müessirden esere veyâhud bir “mebde-i külli (principe universel)”den onun tahtında münderic olan cüz’iyata intikâl etmek suretiyle vâkı olan vetire-i istidlâli, bir “argument apriori” olmak üzere kabul ederdi. Bi’l-‘aks eserden müessire yahud cüz’iyât-ı müteşettiteden bir “mahiyet-i külliye (notion générale)”ye intikâl suretiyle vâkı olan vetire-i istidlâli de bir “argument aposteriori” olmak üzere telakki ederdi.”²³⁹

“Bu iki tarz-ı muhakeme yek-diğerine tamamen zıt bir hareket-i zihniye istilzam eder. Çünkü birinde zihin, kendi makulâtından olan bir mahiyet-i külliye mebde ittihaz ederek ondan, cüz’iyatına intikâl ediyor

²³⁸ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 326-327.

²³⁹ Rıza Tevfik, a.g.e, s. 327.

ve neticeler çıkarıyor, demektir. Bu halde havassın ve binâen-aleyh tecrübenin bu tarz istidlâlde kat'an dahli yoktur. Binâen-aleyh burada hareket-i fikriye bir "istidlâl-i talili (raisonnement déductif)" şeklinde vâkı olabilir. Hâlbuki cüz'iyât-ı umurdan bir mahiyet-i külliye istihrac etmek icâb edince havas, muhakemede birinci derecede zî-medhal bulunur; zirâ cüz'iyât-ı umur dediğimiz "vakayi-i müşahhasa (faits concrets)"yı idrâk eden ancak havasdır. Havassın böyle hadisat-ı mütenevviayı ale'l-infirad telâkki etmesi "tecrübe (expérience)" demektir; zirâ havassın vesatet-i idrâkı olmadıkça tecrübe olmak ihtimali yoktur. Binâen-aleyh böylece cüz'iyâtı idrâk edip külliyâta doğru hareket etmek "istikra (induction)"dır. Onun için bu tarz istidlâl dahi hadd-i zatında bir "istidlâl-i istikrai (raison. inductif)"den ibarettir."²⁴⁰

Aristoteles bu kavramları genel bir ilkedan onun içerisinde yer alan tikellere gitme işlemlerini apriori, bunun aksine tikellerden genel bir ilkeye ulaşma tarzındaki muhakemeyi de aposteriori olarak karşılamaktaydı. Bu iki farklı muhakeme çeşitleri birbirlerinin zıddı olarak kabul edilmektedir. Çünkü taban tabana zıt bir zihinsel süreç sonucunda erişilmektedirler. Apriori tabirine baktığımızda deneyimden bağımsız, tecrübeye dayanmayan Latince bir deyim olduğunu görüyoruz.²⁴¹ Bu yüzdendir ki buradaki akıl yürütme şekli de tümdengelimsel bir akıl yürütmedir. Fakat tam tersi aposteriori tabirine ait bir akıl yürütmede duygularımız, tecrübelerimiz birinci derecede önemli bir yerde bulunurlar. Deneyimin eseri veya sonucu olan, deneyime dayanan anlamında kullanılan Latince bir deyim²⁴² olarak karşımıza çıkan bu aposteriori tabirine ait akıl yürütme şekli de kuşkusuz tümevarımdır.

"Tarz-ı istidlâlin bu iki nev-i esasisi hakkında verdiğim şu izahât, bir ehemmiyet-i mahsusayı hâizdir. Zirâ tarih-i felsefede "Tedribiyun (les empiristes)" ile "Akliyun (les rationalistes)" arasında tahaddüs eden ve

²⁴⁰ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 327.

²⁴¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 136.

²⁴² Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 135.

zamanımıza kadar sürüklenip gelen mücadelat ve o mebahisât-ı şedidenin kıymeti ile başlıca sebebi, bu izahât ile tezahür eder.”²⁴³

“Mebhas-i usul (méthodologie)”e ait olan bu uzun mücadelenin medeniyet-i fikrîye ve hakikiyede o kadar tesiri olmuştur ki skolastik “gidişini” değiştiren avamilden biri de “usul-ü tecrübiye (méthode expérimentale)”nin son devr-i felsefî fütuhâtından olmasıdır. Eğer bu usul, tahkikât-ı ilmiyede esas olarak kabul edilip kati bir surette teessüs etmeseydi, bugün eski felsefenin sakametinden kendimizi kurtaramazdık. Bi’t-tecrübe tahkikâta girişikten sonra kavanin-i tabiiyeyi ve hatta kavanin-i mevzuayı keşf ve tayin etmek, bugün muteber olan “usul” iktizasındandır. Hâlbuki kurun-u vustada tecrübeye ehemmiyet verilmezdi. Bazı “nusus (dogmes)” ve bazı ahkâm-ı makule “esas (base)” addedilir ve bu zemin üzerine – mantık marifetiyle – bir binâ-yı muhakeme kurulur, bi’z-zarure hâsıl olan netice “mahz-ı hakikât” diye telâkki olunurdu. Demek ki tecrübe değil, ba’zı mebadi “kıstas (criterium)” ve mi’yâr-ı hakikât olarak kabul edilirdi. İşte bu suretle verilen hükümler hep “kablî (aposteriori)”dir. Hakikâtin – hadd-i zatında – ne olduğunu keşf ettiremez. Ancak – bizim keyfimize ve zannımıza göre – hakikâtin nasıl olması lazım geleceğine dair bir fikir verir ki nef’sül-emre elbette “mutabık (adéquate)” değildir. Doğru değildir; çünkü bir iddia-yı mücerreddir.”²⁴⁴

Akıl yürütme şekilleri olarak tanımlanan bu iki tarz muhakeme Deneyciler ve Uşçular arasında çıkan ve zamanımızda da hala güncelliğini koruyan o şiddetli çatışmaların başlıca sebebinin oluşturmaktadır. Bilgi felsefesinin en önemli problemlerinden biri olan doğru bilginin imkânı sorununa verdikleri farklı bilgi elde etme yöntemleriyle keskin bir çizgiyle birbirlerinden ayrılmışlardır. Yazara göre Deneyci usul bilimde kabul edilip kullanılmasaydı eski felsefenin noksanlığından kurtulamazdık. Tecrübeyle ulaşılan kanunların bugün en revaçta olan yöntem olduğunu dile getirir ve yine Skolastik dönemde bundan mahrum kaldığını söyler.

²⁴³ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 327-328

²⁴⁴ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 328.

Skolastik dönemde yöntem dogmalar üzerine kurulan esasların mantıksal akıl yürütmelerle genişletilmesi ve bulunan şeyin hakikat olarak adlandırılmasıydı. Bilimin en azından Skolastik felsefenin son dönemine kadar neredeyse hiç denecek kadar az yer işgal etmesi ve bilimden sadece Aristoteles'in bilimsel eserlerinin yorumlanmasının anlaşılması da bu kanıyı haklı çıkarır niteliktedir. Skolastik dönemde tecrübeye yer yoktu. Deneyim ve tecrübeden bağımsız bu dönemde hükümler hakikatin ne olduğunu gözler önüne serer nitelikte değildir. Bu döneme pejoratif anlamlar yüklemek için verilen meşhur örnekler arasında yer alan "bir atın ağzındaki diş sayısını atın ağzını açıp saymak yerine, Aristoteles'in eserlerinde belirttiği sayıya göre kabul etmek hâkimdi" cümlesinden de anlayacağımız üzere bu dönem deneyimlemeye karşı bir dönemdi.

“‘In abstracto’ ta'birine ait tafsilâta arz etmiş olduğum misal, ‘apriori’ hükümlerin ne kadar hakikâten uzak kaldığını gösterebilir.

Biz, insanlar, hakikâtin ne olduğunu öğrenmek için, tabiatı istintak etmeye mecburuz. Ma'na-i sahihi ile ilmin yegâne usulü budur. Kitab-ı tabiattan istiğna edip zihnimizi zorlayarak mantık kuvvetiyle hakikâti ilâd etmek doğru değildir. Hâlbuki kurun-u vustada muteber olan yegâne usul, buydu. İşte ‘istidlâl-i kablî (raisonnement apriorique)’ dâhi buna derler.”²⁴⁵

“Bu tarz istidlâlin sakametini isbat etmek için, dünyanın en büyük adamları, mütehasıs ve müstesna dâhileri el birliği ile çalışmış ve nice tehlikelerle tashih-i usule muvaffak olabilmişlerdi. Evvela Galile (Galileo Galilei), hikmet-i tabiiyede tecrübeyi usul ittihaz ederek “sukut-u ecsâm kanunları (les lois de la chute des corps)”, “rakkas kanunları (les lois de la pendule)” gibi – birinci derecede mühim – hakikatler keşf etmişti. “Sath-ı mâil (plan incline)” üzerinde tecrübeler yaparak kontrol icrâ etmiş ve “ta'cil (accélération)” meselesini de hall eylemişti. Nitekim kendisinden çok evvel meşhur “Sirakuzalı Arşimet (Archimède de Syracuse)” yine aynı usul-ü tecrübîye ile bir kanun-u mühim keşf etmişti ki kendi ismine nisbetle ma'ruftur. Arşimet'ten evvel gelen İskenderiyeli

²⁴⁵ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 328-329.

Heron (Héron d'Alexandrie)'un muvaffakiyâtı da ancak tecrübe sayesinde mümkün olmuştu. Nitekim bütün bu keşfiyât, tecrübenin mükâfât-ı sa'yidir."²⁴⁶

Bilimin metot olarak belirlediği yöntem de tabiatı, tabiatta karşımıza çıkan şeyleri araştırmak deyim yerindeyse sorgulamaktır. Deney ve gözlemlerle ilerlediği kabul edilen bilimin bu tarz bir yöntemle geliştiğini ve ilerlediğini söylemek yerinde ve doğru olacaktır. Akılcıların benimsediği yöntem ise zihnimizi zorlayarak mantık kuvvetimizle hakikati doğurmaktır. Apriori kabuller dediğimiz şeyler tam da bu yöntemle elde edilmektedir. Bu tarz bir muhakemenin noksanlığını ispat için dünyanın en büyük adamlarının el birliği ile çalışmış olduklarını dile getiren yazar, eksik noksan gördüğü bu tarz muhakemenin öncelikle İskenderiyeli Heron, Archimedes ve Galileo gibi dahiler tarafından yanlışlandığını söylemektedir. Bu bilim adamlarının yaptıkları keşiflerin tecrübenin eserleri olduğunu söylemektedir.

*"Yine Galile zamanı meşâhîrinden Harvey, devran-ı dem (circulation du sang) keyfiyetini bi't-tecrübe keşf ve talim etmişti. İlâ âhirih!"*²⁴⁷

"İşte irfan-ı hakikin devr-i intibah (la renaissance)'ı add olunan o asırda feylosof-u müceddid Fransis Beykın (Francis Bacon) dahi yetişmiş bulunuyordu. Felsefe-i tedribiye (phil. empirique) yani felsefe-i tecrübîye (phil. expérimentale)'nin müessis-i hakikisi olan bu zat, eslaftan Aristo'yu şiddetle tenkide girişerek nazar-ı itibardan düşürmeye gayret etmişti; nihayette muvaffak da oldu. O zamana kadar irfan-ı insaniyete saltanatla tahakküm eden Aristo, Akliye (rationalisme) felsefesinin piri add olunuyordu. Rasyonalizm, "apriori" usulünü esas tutup tecrübeyi ihmal etmekle mümtazdır. Yalnız mebadi-i akliye itibar eder ve o mebâdiden istihrac ve keşf-i hâkâyika çalışır. Bunun zıddı Tedribiye (empirisme) felsefesidir ki ma'kulatı değil mahsusatı esas olarak kabul eder. Onun içindir ki bu felsefe Hissiyeye (sensualisme) zeminine istinâd eder. Bu da tecrübeyi müstelzimidir; hatta tecrübeye

²⁴⁶ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 329.

²⁴⁷ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 329.

*müftekir ve muhtaçtır. Nitekim biraz yukarıda sebebini izâh etmişim".*²⁴⁸

*“Bundan anlaşılıyor ki felsefede devr-i intibahı feth eden Beykın’ın o zamanlar açmış olduğu en mühim bahis Rationalisme felsefesine karşı Empirisme davasıydı. Bu da apriori taraf-dârânına karşı aposteriori taraftarlığı demektir. Çünkü bu iki felsefenin usulü, esası budur; farkı da budur. Demek ki dava apriori, aposteriori davasından başka bir şey değildi.”*²⁴⁹

Gerçek bilginin arandığı ve bilgi kuramı çerçevesinde şiddetli çatışmaların yaşandığı bu bilginin Rönesans’ı olarak da anılan dönemde yetişmiş olan Francis Bacon’ın yetiştiğini ve Deneycilik akımı içerisinde yer alarak Aristoteles’e dair olan bu inancı yıkmaya çalıştığını nihayetinde de başarılı olduğunu dile getiriyor. Akılcılık felsefesinin piri olarak anılan Aristoteles tek otorite olarak kabul ediliyordu. Akılcılık ise daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi apriori usulünü kabul edip deney ve tecrübeyi dışlıyordu. İşte Bacon’ın yapmış olduğu bu çatışmayı başlatmak oldu: Akılcılığa karşı Deneyciliği savunmak. Bu kavga aslında apriori ve aposteriori kavgasından başka bir şey değildir. Doğru bilgi elde ederken akıldan mı yoksa deneyimlerimizden tecrübelerimizden mi yararlanacağız kavgasıdır.

“O zamanlar, istibdât-ı fikrî devri olduğu için behemehâl, eski üstatlardan birinin ismine nispetle bir hakikât yahud bir usul-ü müdafaa olunabilirdi. O sebeple olsa gerektir ki Beykın, Aristo’nun saltanât-ı maneviyesini devirmek için haysiyetini yıkmaya kalkıştığı zaman, bu üstad-ı Yunanî’ye karşı Demokrit (Democites)’i şiddetle iltizâm ve tahsin etmişti. Tarih-i felsefede Aristo’dan evvel gelmiş olan bu feylosof-u Yunanî zerre (atome) nazariyesinin müessisi olduğu gibi Sensualisme felsefesinin de en büyük mümessili sayılıyordu. Binâen-aleyh teceddüdü bir bid’at-i seyyie add eden o devir halkına meram anlatabilmek için, Beykın Demokrit’in isim ve şöhretini kendi maksat-ı teceddüd-perverânesine siper etmiş ve skolastik marazı ile zaten hâl-i ihtiraza düşmüş

²⁴⁸ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 329-330.

²⁴⁹ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 330.

olan Rasyonalizm yani apriori usulünü büsbütün söndürmek için tam vakt-i münasibini bulmuştu.”²⁵⁰

“Lort Verulam unvanıyla tarihte şöhret-şiâr olan Fransis Beykın’ın bu fetanet ve gayreti sayesinde felsefe bir devr-i cedîd feth etmiş oldu.”²⁵¹

Bacon’ın yaşadığı dönemde (17. yy) büyük düşünürlerden birini kullanarak onun düşüncelerini de kendine siper ederek bir düşünceyi savunmak revaçtaydı. Bacon’ın da bu yolu izleyerek Aristoteles’in saltanatını yıkmak için Demokritos’tan, onun düşünce ve görüşlerinden faydalanmıştır. Atomculuğun önemli isimlerinden ve sensualizm felsefesinin de büyük temsilcilerinden sayılan Demokritos, Bacon için önemli bir siper olmuştur. Tarihte Lord Verulam unvanıyla tanınan Francis Bacon’ın bu çabaları sayesinde felsefe yeni bir döneme girmiştir.

“Büyük feylosof 1561 sene-i milâdiyesinde doğmuş ve 1629’da vefat etmiştir. Ondan biraz sonra gelen Dekart (Descartes), 1596’da doğmuş, 1650’de vefat etmiştir. Bu dahi devr-i cedidin en ileri gelen fatihlerindendir. Tecrübeyi, Dekart dahi tecviz ve tavsiye eylemiş fakat bütün bütün bu usule taraftar olamamıştır. Kendisinin fitraten riyazî (mathématicien) ve mâ-ba’d-et-tabî (métaphysicien) olması en mühim mânialardan biriydi zan ederim.”²⁵²

“Dekart – mizac-ı zihnisi itibariyle – tecrid (abstraction)’e mâil ve zihn-i beşerde bazı hakayık-ı mücerrede (vérités abstraites) bulunduğu kâildi. Efkârımızı üç kısıma taksim ediyordu: Efkâr-ı vâsıla (idées adventices), havâsın tecrübe sayesinde kazandığı fikirlerdi. Efkâr-ı mec’ûle (idées factices), zihnin kendi kendine uydurup ibda’ ve icâd ettiği fikirlerdi. Fakat bir de efkâr-ı vehbiyye (idées innées) vardı ki bunlar tecrübeden hâsıl olmamış ve bizim ile beraber doğmamış efkâr-ı kayyime demektir. Zihnimizin asıl sermayesini ve mu’tekidâtımızın mebd-i asliyesini teşkil eden bu nev’ fikirler, vücûb (nécessité) sıfatı ile

²⁵⁰ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 330.

²⁵¹ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 330.

²⁵² Rıza Tevfik, a.g.e., s. 330-331.

mümtazdır. Dekart asıl bunlara inanıyor ve bu hakâyık-ı müsellime (vérités admises)'den bi't-ta'lîl (par déduction) hâkâyık-ı sâireyi istihrâc ediyordu. Tecrübeye hacet görmüyordu. Mesela "Cüz, küllden asgardır!" kazıyesi apriorique bir hakikât-i müsellimedir. Çünkü bu i'tikâdda vücûb var. Zaten başka türlü olamaz; olamamak lazım gelir. Çünkü esasen cüz'iyet manasında asgariyet fikri de mündemicdir. Bu davanın hakikâti kendi kendine sabittir; tecrübeye hacet yok; zira tecrübe bunu daha ziyade isbat edemez. Bu gibi hâkâyık-ı mücerrededen birçok hâkâyık-ı cüz'iyeye istihrâc edebilmek ta'lîl ve kıyas ile olur. Dekart – mebâdi-i ilmiyye bahsinde – işte bu usule taraftardı. Mâ-ba'd-et-tabîiyât, riyaziyat, ilâhiyat ve ahlak mesâilinde böyle birtakım efkâr-ı vehbiyeye mâlik bulunduğumuzu iddia ediyordu. Onun için bu gibi mebâhiste tecrübeye itibar etmeyerek tekmil ahkâm ve kavâid-i ahlâkiyeyi "efkâr-ı vehbiye" dediği o mebâdî (principes)'den istihrâc eyliyordu."²⁵³

17. yüzyılın önemli bir diğer ismi de Descartes'tir. Bu yüzyılın en önde gelen isimlerinden biridir. Hatta çoğu zaman 17. yüzyılın bir Descartesçilik olduğu dile getirilir. Tamamen deneyci görüşte olmamakla beraber Descartes de deneyci görüş zaman zaman başvuran bir düşündürdür. Matematik ve metafiziğe verdiği önem ve duyduğu güven onun deneyciliği katı bir şekilde savunmasına engel olmuştur yazara göre. Descartes bilgi kuramında açık seçik kendisinden hiçbir şekilde şüphe edemeyeceği bir bilginin peşine düşmüştür. Bu bilgiyi elde etmek için de şüpheden faydalanmış ve yanlış kanıların aksine septik bir eğilim içerisindeki filozoflardan olmamış şüpheyi sadece bir yöntem olarak kullanmıştır. Descartes'a göre zihnimizde üç tür ide vardır, bunlar; ideés advantices yani dışarıdan gelen ideler, idees factices yani zihnin kendi ürettiği ideler ve idees innées yani doğuştan gelen ideler. Descartes'ın nesnel olgusallığı dışarıda değil insan zihninde gördüğü ve bunun üzerine inşa ettiği bilgi kuramında asıl olarak değer verdiği ideler kuşkusuz doğuştan gelen idelerdir. Dışarıdan gelen ideler duyu verilerine dayanır ve duyu verilerinin güvenilir olmadığını Descartes çıktığı yolda karşılaştığı aldatıcı duyu verileriyle kanıtlamıştır. İnsan zihnin ürettiği ideler de imgelemlere dayanmaktadır, sonlu bir

²⁵³ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 331.

töz olan insanın ürettiği idelerin de meşhur “mükemmel”lik kavramını üretemeyeceğini ve bu idelerin de saf gerçek ideler olamayacağını dile getirmiştir. Doğuştan gelen ideler ise kesin ve apaçık olan idelerdir. Yani Descartes’in aradığı ve asıl kıymet verdiği ideler bunlardır. Bu tür idelerde tecrübe ve deneyime gerek görmeyen Descartes bir gereklilikle açıklar bu düşüncesini. “Parça bütünden küçüktür.” Önermesi apriorik bir önermedir çünkü bu önermede bir gereklilik vardır. Çünkü parça kelimesinde aslında bir küçüklük de vardır. Bu kendi kendine doğru olan bir önermedir, tecrübeyle sınımaya gerek yoktur. İşte Descartes metafizikte, matematikte, ilahiyatta ve etikte böyle doğuştan gelen idelere sahip olduğumuzu dile getirmektedir. Bu sebeptendir ki bu gibi konularda tecrübeye itibara gerek duymamaktadır. Fakat Bacon tamamen deneyci bir filozoftu.

“Hâlbuki Beykın ale’l-umûm tecrübe taraftarıydı. Beykın’ın talimatı İngiltere’de kat’iyen hükümfermâ oldu ve bi’l-âhire Con Luk (John Locke milâdî 1632-1704) felsefe-i tedrîbiyeyi metin esaslar üzerine binâ etti. Bugün Rasyonalizm büsbütün metruk ve merdud olmamakla beraber, ulûmda umumen muteber ve makbul olan usul, tecrübedir. Onun içindir ki aposteriori yani ba’d-et-tecrübe tahakkuk eden ahkâm ve kavânîne itimat olunmaktadır. Bütün ma’lumât-ı beşeriyenin, hatta apriori zann olunan ma’kulât-ı külliyyenin bile tecrübe-i insaniye mahsulü olduğu kuvvetle iddia edilmektedir. Binaen aleyh zihn-i beşerde hiçbir “idée innée” olmadığını ve her türlü efkârın ba’d-et-tecrübe kesb edilmiş bulunduğunu zamanımızın en büyük feylosofları bir akâde-i esasiye (doctrine fondamentale) olmak üzere telâkki etmişlerdir.”²⁵⁴

Akılcılık tamamen terk edilmiş olmasa da bilimde makbul görülen usul tecrübedir. Bu sebeple de aposteriori bilgi ve kanunlara güvenilir ve onlardan faydalanılır. İnsan zihninde hiçbir doğuştan idenin yer almadığını, her türlü bilgimizin tecrübeden geldiğini zamanımızın en büyük düşünürleri bir temel doktrin olarak kabul etmektedir.

“Dekart’ın izinden büsbütün ayırlamamış olan Emanuel Kant (Emmanuel Kant) ulûmda tecrübeyi en sağlam usul ittihâz etmekte

²⁵⁴ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 332.

beraber bazı mebâdi-i kabliye (*principes aprioriques*) lüzumuna kâni'di. Çünkü müdrikât-ı havâssı terkip ve tertip etmek ve o sayede mahsûsâta bir ma'na vermek, hâsılı tecrübeyi bi'z-zat idare eylemek için insanda bir kabiliyet-i mahsusa olmak lazım geleceğini düşünüyor ve fi'l-hakika mevcut olan bu kabiliyeti, tecrübe ile iktisap edilmiş isti'dâdât-ı kesbiyeden add edemiyordu. Binâen aleyh "Zihn-i beşerde mevcut birtakım mebâdi-i akliye vardır ki tecrübe mahsulü değildir ve olamaz; çünkü her türlü tecâribi bu hâkâyık-ı mücerrede idare ettiği için onlar apriori yani tecrübeye mütekaddim olmak gerektir" demişti. Bu Alman feylosof-u şehîri tecrübenin şerâit-i esasîyesini teşkil eden apriorique kavânîn-i fikriyeyi de tayin etmiştir."²⁵⁵

"Dekart'ın idées innées faraziyesini, Kant dahi – Luk'tan hayli zaman sonra – ret ve iptal etmişti; fakat ona bedel principes apriori faraziyesini va'z ve teşhir eylemiştir. Benim i'tikâdımca, bunun ikisi de bir yola çıkar ve aynı davaya müncer olur. Hâlbuki Tarih-i Felsefe-i Maddiye (*Histoire Du Matérialisme*) muharriri feylosof Albert Lange bu iki faraziye arasında mühim bir fark görüyor ve kendisi dahi efkâr-ı vehbiyeyi inkâr ettiği halde Kant'ın mebâdi-i kabliye (*prin. apriori*)'sini sarahaten kabul ve cesur-âne müdafaa ediyor."²⁵⁶

"Bu ma'lumâtlı ve fatîn feylosofun iddiasına göre fark şudur ki: Mebâdi-i kabliye tecrübeden doğmuş olmamakla beraber, ancak tecrübe sayesinde tahakkuk edebilir. Binâen aleyh onların vücudunu keşf ettiren ancak tecrübedir. Yani "Idées innées taraftarı olan feylosoflar tecrübeyi ihmal hatta ret edebildikleri halde, apriori taraftarı olanlar, tecrübeye dahi aynı derecede taraftardır; çünkü zihnimizde böyle birtakım hâkâyık-ı mücerredenin vücudunu ancak tecrübe gösterebilir. Zamanımızın usulü, tecrübedir. Ulûm ve medeniyet bu sayede terakki etmiştir. Kant ve taraf-dârânı usul-ü tecrübiyeyi zem ve kadh veya ihmal etmedikten mâ-adâ kemâl-i ehemmiyetle telâkki ve tavsiye ediyorlar"

²⁵⁵ Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, s. 332.

²⁵⁶ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 333.

demek çıkar ki zamanın usul-ü müttehasasına karşı gelmiş olmamak endişesinden mütevellit bir hiss-i ihtiyatkârâneyi mütezammın bir davadır.”²⁵⁷

Yazarın Descartes’in izinden pek ayrılamadığını dile getirdiği Emmanuel Kant, bilimde tecrübeyi en güvenilir yol olarak kabul etmektedir fakat bazı apriorik ilkelerin de gerekli olduğunu dile getirmektedir. Kant’a göre deneyden elde edilen verileri düzenleyecek bir güce daha ihtiyaç vardır ki bu da akıldır. Tecrübelerimizi derlemek, onları anlamlı bir şekilde işlemek için bizde bir yeti olmalıdır ve bu yeti tecrübelerimizin içinden gelmemektedir. İnsan zihninde apriori bilgilerin olduğunu ve bunların tecrübe ürünü olmadığını söyler. Bilgi deneyle başlar fakat bu deneyle sona ereceği anlamına gelmez. Deney yoluyla elde edilen bilgileri doğuştan zihnimizde varlığını kabul ettiği kategorilerle işleyen akıl bir fabrika gibi çalışmaktadır. Ham maddeyi işleyerek maddeye dönüştürür. Bunu Kant’ın birbirine gereksinim duyan iki tür bilgiye de değer verdiği görülmektedir. Nitekim bu konuda dile getirmiş olduğu “Görüsüz (deneysiz) kavramlar boş, kavramsız görüler kördür.” cümlesiyle de gözler önüne sermektedir.

Kant, Descartes’in doğuştan gelen ideler kabulünü reddetmiş olsa da apriori ilkeleri benimsemişti. Yazara göre bunlar bir ve aynı şeylerdir. Fakat Descartes’in doğuştan ideleri Tanrı’nın varlığının gerekliliğidir. Kant’taki ideler ise aklın bir gerekliliğidir. Aklın sahip olması gereken şeylerdir, aklın akıl olması için gereklidirler. Materyalizmin Tarihi adlı eserin yazarı Albert Lange Kant’ın ve Descartes’in faraziyeleri arasında önemli bir fark görmektedir. Apriori ilkeler tecrübeden doğmamıştır ancak tecrübe sayesinde gerçekleşirler. Onların varlığını keşfettiren şey tecrübelerdir. Yani Descartes gibi doğuştan ideleri kabul edenler tecrübeyi ihmal hatta ret edebildikleri halde apriori ilkeleri kabul edenler tecrübeye önem verir aynı derecede tecrübeyi de savunurlar, çünkü Lange’a göre zihnimizde bulunan apriori ilkelerin varlığını bize ancak ve ancak tecrübelerimiz gösterebilmektedir. Ona göre zamanımızın usulü tecrübedir, bilimler ve medeniyet bu sayede ilerlemiştir.

²⁵⁷ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 333.

“Buna karşı meşâhîr-i muâsırînden Aleksandır Beyn (Alexander Bain) pek makul bir cevap vermiştir. Zamanımızın eâzım-ı tedrîbiyyûn (les empiriste)’undan olan bu İngiliz feylosofu, Mantık kitabında bu bahs-i kadim ve meşhurun mahiyetini – muhtasaran – arz ettikten sonra Kant taraftarlarına tevcih-i hitap ederek:

“Öyle ise, yani zihnimize mevcudiyeti iddia olunan “apriori” hakikatler, ancak tecrübe sayesinde keşf olunup tahakkuk ediyorsa, onların sırf tecrübe mahsulü olan hâkâyık-ı ilmiyeden haysiyeten ne farkı kalır?” diyor. Maa-mâ-fih bu dava hala sürükleniyor. Çünkü usule taalluk eden bi’l-cümle mesâil ile doğrudan doğruya ve samimi bir surette alaka-dârdır. Ma’lûmâtımızın menşei (l’origine de nos connaissances) bahsi, usul-ü felsefenin en mühim mesâilini şamildir. Bütün ma’lûmâtımızın, mahsul-ü tecrübe olduğu hakikât ise, nusus-u kâtia (dogmes décisifs) ve mebâdi-i kayyime (principes immuables) kabul edilemez. Edilemeyince muteber ve müselleme ve hatta mukaddes tutulan birçok ahkâm-ı ahlakiye ve mu’tekidât-ı diniye kuvvet ve haysiyetini zâyî eder. Çünkü yeni yeni şerâit tahtında icrâ olunan yeni yeni tecrübeler, o ahkâm-ı müsellemeyi tadil ve tebdile meyyaldir.”²⁵⁸

Alexander Bain’in bu noktada yönelttiği soruyu gündeme getiren yazar, “Zihnimize oldukları söylenen apriori hakikatler sadece tecrübe sayesinde keşfediliyorsa onları salt tecrübe ürünü olan hakikatlerden nasıl ayırt edeceğiz? Bunların arasında nitelik olarak nasıl bir fark olacak?” diye sormaktadır. Bu davanın hala devam etmekte olduğunu dile getirmektedir. Bilgilerimizin kaynağı sorunu felsefenin en önemli sorularından biridir. Bütün bilgilerimiz tecrübe sonucu elde edilen bilgilerse dogmalar ve değişmez ilkeler kabul edilemez olur ve bunlar kabul edilemeyince ahlak ilkelerinin ve dinin itibarı zedelenir.

“Binâen-aleyh aprioristes (kabliyyûn)’in endişesi belki asıl bu mülahazadan neş’et ediyor. Onun için mebâdi-i ahlâkiye ve nusus-u diniyeyi, tıpkı hakâyık-ı riyaziye (vérités mathématiques) gibi add ediyorlar. “Onlar zihnimize mevcut hakâyık-ı mücerredendir.

²⁵⁸ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 333-334.

Tecrübeden doğmuş ma'lumât-ı hissiye kabilinden değildirler!” diye iddia ediyorlar.”²⁵⁹

“Hâlbuki tedribyun yani Ba'diyûn (les apostérioristes), cümle ma'lumâtın, hatta hakâyık-ı riyażiyenin bile tecarib-i müekkele mahsulü olduğunu iddiada ısrar ediyorlar.”

Akılçılar ahlaki ilkeleri ve dinin dogmalarını matematiğin doğruları gibi kabul ediyorlar, onların zihnimizde mevcut bulduklarını, tecrübeden elde edilmiş olmadıklarını dile getiriyorlar. Deneyciler ise bütün bilgilerin hatta matematiğin doğrularının bile tecrübe ürünü olduğunu dile getiriyorlar.

“Tarih-i felsefede görüldüğü üzere – yanardağ gibi – zaman zaman feveran eden bu münakaşa bu son zamanlarda hakîm ve mantıkî-i meşhur Doktor Yovel (Dr Whewell) ile riyażi-i şehîr Sör Con Herşel (Sir John Hershell) arasında yeniden açılmıştı. İngiltere'nin en bi-nâm ilâhiyyûnundan ve felsefe hocalarından olan Rahip Yovel Kant taraftarıydı. Herşel bu davada Kant'ın aleyhtarıydı. Con Stuart Mil (J.S. Mill) ve Spenser (Spencer) gibi eâzım dahi bahse karışıp Herşel tarafını iltizam ettiler. Nitekim daha geçenlerde müteveffa Poinkare (Poincarré) tekrar bu bahsi tazeleyerek bütün hakâyık-ı riyażiyenin mahsul-ü tecrübe olduğunu iddia etti ve buna birçok deliller ibraz eyledi.”²⁶⁰

“Bu bahsin mezahib-i felsefiyyeye dahi birçok cihet teması vardır. Ma'lumâtımızın tecrübeden neş'et etmiş olduğunu iddia edenler, ancak (hissiyeye- sensualisme) felsefesine istinâd edebilirler. (Akliye-rationalisme) mezhebine dayanmadıkça dahi (apriori) davası nokta-i istidâd bulamaz. Anlaşıyor ki bu iki iddia her vecihle mütenâkız düşüyor. Onun içindir ki münakaşası şiddetli ve sürekli oluyor, ve en esaslı iktikadâtı sarstıyor.”²⁶¹

Akılçılar ve deneyciler arasında geçen bu münakaşa Dr. Whewell ve Sir John Hershell arasında yeniden açılmıştır. Kant taraftarı olan Rahip Whewell'in karşısında

²⁵⁹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 334.

²⁶⁰ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 334-335.

²⁶¹ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 335.

Hershell yer almıştır. J. S. Mill ve Spencer da Hershell tarafını tutmuştur. Hatta yazara göre Poincarre bütün matematik doğrularının da tecrübe olduğunu dile getirmiştir. Bu münakaşanın felsefeye şüphesiz çok fazla katkısı olmuştur. Ve bu iki iddianın her şekilde birbirine ters düştüğü gerçeği her seferinde bir kez daha ortaya konulmaktadır.

“Mantık sahasında da tesiri mühim ve nafizdir. (Rasyonalizm) usulunda (mantık-i suri- logique formelle) yani kıyas ve ta’lil kısmı ehemmiyetce takdim eder. Kıyasta da esas bir mukaddime mevzu’u ve mesellemeden netice çıkarmak ve o neticenin tahkikât-ı tecrübiyeye tutabık edip etmiceni nazar-ı itibare almamaktır. (istidlâl-i kabli- raisonnement apriorique) işte budur. Aristo’nun hükmüne münkat olan skolâstik felsefesinin de başlıca usulü bu idi. Hâlbuki (empirisme) usulunde (mantık-i istikrari- logique inductive) ehemmiyetce takaddüm eder. Çünkü (istikrar- induction) esasen bir (istidlâl-i badi- raisonnement aposterique)dir. Müceddidin-i müteharin bu usul-u takdim ve hükmünü temin ve tamim etmek suretiyle Aristo’nun nüfuz-ı maneviyesini iskat ederek kurun-u vusta irfanına nihayet verdilerdi.”²⁶²

Mantık sahasındaki yansımaları ise şu şekilde gerçekleşmiştir; akılcı felsefe formel mantığa önem verir. Yani verilen önermelerin içerik bakımın doğru olup olmadıklarına değil şekilsel olarak, formel olarak doğru olup olmadıklarına bakılır. Bu şekilde bir akıl yürütme yöntemi izler. Geleneksel mantık olarak da adlandırılan bu yöntem Skolastik felsefenin de başlıca usulü idi. Bu çeşit mantıkta verilen öncül önermelerden çıkan sonucun tecrübe ile tasdik edilmesine gerek yoktur. Şekil olarak uygunsa doğru kabul edilmektedir. Deneyci felsefede ise tümevarımsal bir mantık yoluna önem verilmektedir.

“Bütün bu uzun münakaşanın hülâsası ve hal-i hakikâti şudur:

Ekser vicdanımızın şu halini, zihnimizin bugünkü derece-i kemâlini nazar-ı dikkate alırsak, hiç şüphe yoktur ki sermaye-i ma’lumâtımız, aynı kıymette efkâr-ı itikâdâtan ibaret değildir. Zihnimizi yoklarsak bazı

²⁶² Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 335.

makulât, bazı mutekadat görürüz ki aksini tasavvur etmek muhaldir. Mesela (cü'z küllden asgardır) (iki nokta arasında en kısa yol hatt-ı müstakimdir!): (aynı şey aynı zamanda hem var hem de yok olamaz!) ve daha bu gibi birçok kaziyeler bu kabildendir. Bunların hakikâtını teslim etmek için tecrübeye muhtaç olmadığımızı derhal anlarız; çünkü bu kaziyeler bi'z-zat bedihidir. Düşünürsek bu hakikâtları kendi tecrübe şahsiyetimizle idrâk ve tahsil etmiş bulunduğumuza dahi kanaat edemeyiz. Çünkü (iki nokta arasında en kısa yolun bir hatt-ı müstakim olduğunu) bi't-tecrübe tayin edip anlamak lazım gelseydi, hiç böyle bir hakikât-ı riyaziyeye muttali' olamazdık. Zirâ bütün mesafat-ı mümkinneyi ayrı ayrı mesahe ile tekmil-i tecrübe etmek lazım gelirdi. Buna da insan için ihtimal yoktur. Hâlbuki biz bu kaziyenin mefhumunu düşünmekle anlıyoruz ki (ancak öyle olmak lazım gelir!)e işte feylesofların (vucüb- necessity) (bu sıfat vucüb-i kabli –apriorique) hakikatlerin zımn-i sıhhatıdır. Tecrübe değil!.. Bu, vucübe binâen hendese davalarında o (metaarife- axione)yi delil olarak getiriyoruz ve bu delilin sıhhat ve kuvvetine dahi aynı zamanda kanaat getiriyoruz. Ekser bu hendese davalarını bi't-tecrübe isbat etmek lazım gelseydi hiçbir dava isbat edemezdik ve hendese âlemi de olamazdı. Çünkü bu hususta tecrübe-i taemme ve kâmile itimali yoktur.”²⁶³

Yazar, tecrübeye başvurmadan yani deneyimlemeden doğruluğunu kabul edeceğimiz, etmek durumunda olduğumuz bazı hükümlerin varlığına dikkat çekmektedir. Aynı şey aynı anda hem var hem yok olamaz, parça bütünden küçüktür, iki nokta arasındaki en kısa yol doğru parçasıdır şeklindeki hükümler doğruluğu herkes tarafından kabul edilen hükümlere örneklerdir. Nitekim bu şekilde hükümlerin doğruluğunun tecrübeyle ispat edilmesi hususu zorlayıcı bir durum olurdu. İki nokta arasındaki en kısa mesafenin o iki noktadan geçen bir doğru parçası olduğunu ispat etmek için mümkün olan bütün mesafeleri teker teker kat etmemiz gerekirdi. Bu da bizi zorlayan bir ispat şekli olurdu. Hâlbuki biz bu hükmün üzerine sadece düşünerek onun doğru olduğunu anlamaktayız. Bu tarz hükümler

²⁶³ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 335-336.

zorunlu olarak doğru kabul edilmektedir. Bu tarz doğru hükümlere özellikle geometri alanında rastlamaktayız. Geometrinin kabullerini tecrübe ile ispat etmek zorunda kalsaydık hiçbirini ispat edemezdik. Bu doğruların aksi olarak yalnızca tecrübelerimizle elde edebileceğimiz bazı doğrular da bulunmaktadır. Buna yazar limonun ekşi olmasını örnek olarak verir. Limonun ekşiliği ancak onun tadılmasıyla anlaşılmuştur, tecrübe eseri bir bilgidir. Burada karşımıza çıkan bir başka nokta da tecrübe sonucunda elde edilecek bilgilerden genellemeye varılmasının zorluğudur. Genel olarak mantık derslerimizin meşhur önermesinden yola çıkacak olursak; bir kuğu gözlemlerim beyazdı, ikinci kuğu da beyazdı, üçüncü kuğu da beyazdı v.s. şeklinde devam edebiliriz ama bütün kuğuların beyaz olduğunu söylemek için yeryüzündeki bütün kuğuları gözlemlemek gerekir. Bu bir insan için imkânsızdır. İşte filozoflar bu noktada tecrübe eseri olan hükümlerin zorunlu olmadığını dile getirirler. Yine bu noktada konu zorunlu ile mümkün arasındaki ayrıma gelmiş oluyor.

“İşte (aprioriste)lerin hülâsa-ı iddiası budur; fazla olarak bu iddiayı hâkâyık-ı diniye mebâdi-i ahlakiye ve bedi’yeye dahi tesimal ediyorlar. Fakat ma’lumâtımızın bir büyük kısmı daha vardır ki –yine ancak bugünkü hal-i kemâlimize nazaran- evvelki kısmın büsbütün aksi ve zıddı görünür. Mesela: “Mâ’ mukadderin sıfır derecede tasallub ettiği; delil ve temasük hararet-i husule getirdiği; hülâza her cismin aynı suretle ve aynı süratle sükût ettiği, ancak bad-et-tecrübe tahsil edilmiş ma’lumâttandır. Limonun ekşi bir meyve olduğu; altının kabli tatarruk bir ma’dan olduğu; enfîyenin insani aksırttığı de yine bu kabilden, yani bad-et-tecrübe tahkik edip bildiğimiz şeylerdendir. Bu türlü bilgilerimize (aposteriorique) vasfını münâsib görmemize yegâne sebep budur. Fakat düşünersek anlarız ki bu türlü ma’lumâti edinebilmek için hadisât-ı hususiyeyi ve cüz’iyât-ı umur-u yegân yegân tecrübe ve tahkik etmeye mecburuz. (Enfiye) nebattan yapılmış bir maddedir; diye her nebat-ı maddenin bizi aksırtması lazım geleceğine hüküm edemeyiz. Kezâlik altın kabli tatarruk bir maddedir; diye (cam) ve (kaya tozu) dahi öyle olmak lazım gelir, çünkü onlar dahi madde cinsindedir diyemeyiz. İşte feylesofların: (tecrübe mahsulü olan

fikirlerde vucüb yoktur) demesinden maksat budur. Anlaşıyor ki bütün bu davanın esası (vucüb- necessite) ve (imkân- contingence) meselesine münzir oluyor. (Bu ta'birâtlara bakınız tafsilât vardır.) Fi'l-hakika bu bahsin cereyan-ı münakaşası feylesofları o meseleye götürmüş ve (vucüb) ile imkânın mahiyetini tahkike sevk eylemiştir. Mill, mantık kitabında uzun uzadıya bunu tedkik eylemiştir. Daha pek çok feylesoflar da aynı meseleye sarf-ı zihin etmekten imtina edememişlerdir.”²⁶⁴

Bu mesele filozofları zorunlu ve mümkün tartışmasına sevk etmiştir. J. S. Mill de mantık kitabında bu tartışmaya yer vermiştir. Bilindiği üzere Mill, deneyci bir filozoftur ve akılcılar benimsediği tümdengelimci anlayışa karşı olarak tümevarımsal yaklaşımı savunmuştur. Metafiziğe karşı olan tutumuyla deney yoluyla tek tek sınamayı tercih etmiş ve yöntem olarak da bunu benimsemiştir. Tümdengelimsel mantığın bize yeni bir şey öğretemeyeceğini dile getirmiştir. Bu tartışma daha birçok düşünür tarafından üzerinde düşünülen bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonra bir ikinci mesele-yi esasiye dahi vardır ki bütün bu davanın, bir istinad noktasını da o teşkil eder: (acaba hakikaten zihnimize bazı (hâkâyık-ı vacibe- verites necessaires) ve umumiye var mıdır ki tecrübeden hâsıl olmamış bulunsun? Sahihen (inne- Vehbi) olsun?)²⁶⁵

“İşte bu mühim meseleye şimdiye kadar makul bir cevap verilememiştir. Fakat insanın şimdiki derece-i kemâline bakıp da hüküm ettikleri için ekser büyük feylesoflar bizde böyle bazı hâkâyık-ı vacibe ve efkâr-ı vehbiye bulunduğunu ve bunların tecrübeden mütevellid olamayacaklarını teslimde muztarr kalmışlardı. Çünkü bugün fi'l-hakika öyle bir takım mebâdi vardır ve ulum-u riyaziye ve (mantık-i talili- logique deductive) ile beraber ulum-u ahlakiye hep bu gibi mebâdiye istinâd eder.”²⁶⁶

“Lakin tekâmül felsefesi bugünkü kemâlâtı, insaniyetin tarihini terakkiyatı ile tefsir ve tarife çalıştığı için her iki tarafın iddiasını da

²⁶⁴ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 336-337.

²⁶⁵ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 337.

²⁶⁶ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 337.

kusurlu bulmuş mesele-yi asliyeyi efrâd ve tefriyâd kör kuyularına düşürmeyerek –kendi siyâk nazarınca- halletmiştir.”²⁶⁷

Deneyden kaynaklanan bilgiler yahut doğuştan gelen bilgiler ayrımı uzun yıllar felsefede tartışılan bir konu olarak yer almıştır. Akılcıların dediği gibi gerçekten tecrübeye gerek duymadan doğruluğunu kabul ettiğimiz bilgilerin varlığı yahut bu doğruluğu bu şekilde anlayacak bir idrak gücü biz insanlarda bulunmakta mıdır? Yine deneycilerin dediği gibi bütün doğru bilgilerimizin kaynağı tecrübelerimiz midir? Bu soruna iki tarafın da yanlışlarına düşmeden bir cevap vermek istenmiştir. Yazara göre bu konuya açıklık getiren ve görüşlerini ortaya koyan Herbert Spencer’in açıklamaları önem arz etmektedir.

“(Tekâmül felsefesi- la philo. Evolutioniste)nin muessisi ve banisi olan, mütevaffâ (Herbert Spencer), bu ba’btaki fikir ve itikâdını bir düstur suretinde arz etmiş, ve:

(Innée pour l’individu, acquise par l’espèce)

Demiştir. Yani (Vehbi- inne) olarak telâkki etmekte bulunduğumuz bütün efkâr ve asliye ve hâkâyık-ı vacibe ve mahiyet-i mücerride, hatta (ırsi- hereditaire) olan bi’l-cümle kabiliyet-i uzviye ve ruhiye – şahıs için- fi’l-hakika (Vehbi) dir. Bunları şahıs kendi ta’biri ile kazanmamıştır ve kazanmasına da imkân yoktur. Fakat o şahsın mensub olduğu cins ve (ırk- race) nazar-ı itibare alınırsa insanın bugünkü derece-i kemâle erebilmesi için milyonlarca senelerde kaçırdığı edvâr-ı tekâmül düşünülürse, iddia olunabilir ki ma’lumât ve kabiliyet-i beşeriyede (kesbi- acquis) olmayan bir şey yoktur. İbtidasini, şerait na madudesini ve müddetini tayin hususunda kat’iyen acz kaldığımız, edvâr-ı tekâmül, insaniyetin en vas’i en sürekli tecrübesidir. Cebre-i na mehdude esnasında teyid ve tahkim eden hakikatler, efkâr-ı mücerrede ve hâkâyık-ı vacübe şeklinde ırsan intikal etmiş ve batından batına miras kaldıkça (vucüb) haysiyeti kazanmıştır. Şu takdirce bu mühim mesele ırkın hayatına nispet olunursa, (Her şey kesbidir. Her şey tecrübe mahsulüdür.) diye hüküm etmek zaruridir. Lakin

²⁶⁷ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 337.

şahsın hayatına izafetle hüküm vermek lazım gelirse, (insanda bugün bir takım efkâr ve ma'lumât vardır ki vehbidir. Çünkü kendi tecrübesinin mahsulü değildir. Binâen-aleyh (apriori) bazı hakikâtler vardır) demek doğru olur.”²⁶⁸

“Nitekim (maddenin kabl-i ifna olamaması, indestructibilite de la matiere) bahtında yine Spencer, bu davanın (apriori) bir mebdine müstenid olduğunu ve tecrübe ile ispat edilemeyeceğini iddia ederek tıpkı Kant gibi düşünüyor.

İşte tekamül meselesinin en mühim cihetleri bunlardır; ve bunlardan da derece-i ehemmiyeti anlaşılır. (Apriorique) ve (Aposteriorique) ta'birlerini artık izaha hacet yoktur. Bunlar tamamen aynı ma'nada sıfatlardır. Aynı mevzuda, aynı suret ve haysiyetle kullanılır.”²⁶⁹

Spencer'a göre doğuştan olarak addedilen bütün bilgiler, zorunlu hakikatler hatta kalıtsal olan bütün kabiliyetler şahıs için gerçekten de doğuştandır. Şahsın bunları sonradan kazanması mümkün değildir. Fakat yine şahısların bugünkü medeniyet seviyesine gelmek için bu kadar devir beklemeleri göz önüne alınırsa sonradan edinilen şeylerin varlığı da dikkat çekicidir. Geçen devirler, bu olgunlaşma devirleri tecrübeye en güzel örnektir. Bu önemli meseleyi insan ırklarının hayatına nispetle ele alacak olursak, her şeyin tecrübe ürünü olduğunu söylemek mecburiyetinde oluruz. Fakat şahısların hayatına göre ele alacak olursak da insanda bugün doğuştan gelen bilgilerin olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.

3.2.6. İlliyet Kavramı

“(İllet ile malul), yani (sebeb ile müsebbib) arasındaki alâkaya (illiyet-causalite) denilir. Gerek ilim, gerekse felsefede pek büyük bir kıymete hâiz olan bu ta'birin sair ıstılâhâtı mühime ile alâkası vardır. Binâen aleyh- evvel-i emirde- farkını layıkıyla tayin etmek lazım gelir. (İlliyet mefhumu- la Notion de causalite) behemehâl (zaman- letemps) mefhumu mütezammındır; çünkü illiyet yek-diğerini veli eden (halisat-

²⁶⁸ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 338.

²⁶⁹ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 338-339.

phenameres) arasında müşahede veya tasavvur olunan bir rabıta-i zaruriyedir. Şu takdirce sebebi raport de succession nispet tevalide arayacağız; (nispet-i maiyet- raport de coexistence) de değil! Hadisât-ı vuku' bir nispet-i tevali arz eder. Tevali dahi zaman mefhumunu iktiza eder; (maiyet-coexistence) (yani birçok şeylerin aynı zamanda bir arada bulunması ancak mekan mefhumu ile alâkadar bir nispet-i diğerdir; ve bunun sebebiyle münasebeti yoktur. Bu mühim farkı izâh etmeyelim.”²⁷⁰

Sebeup ile sonuç arasındaki ilişkiye verilen isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde nedensellik kavramı ile karşılanmaktadır. Bir Şeyin meydana gelmesine sebep olan Şey olarak illet kavramının anlamı büyüktür. Sebeup kavramının mekân kavramından çok, zaman kavramıyla alakası bulunmaktadır. Çünkü bir Şeylerin meydana gelmesi devamlılık neticesinde olur, devam eden süren yani zamana bağlı olarak oluşan bir durumdur. Meknla alakalı olarak sebebi açıklayamayız.

“Bütün Şu kâinatı teşkil eden eşya bir skn-u mutlak üzere kalsaydı, zaman hakkında hiçbir fikir hsil edemezdik çünkü bir Şey kımıldamadığı için tevali-i hadisât mümkün olamazdı, hatta hadisât olmazdı. Maa-m-feh yine her Şey yerli yerince –il gayr-i nihaye- olduğu gibi durabilirdi. Fakat bir Şeyin vaziyet-i mahsusunda diğer bir Şeyin sebebi olması düŐünülemezdi. Nitekim bugün her Şey mütehavvil ve müteharrik olduğu halde dahi, biz, sebebiyet mefhumunda meknın zerre kadar alakası olduğunu göremiyoruz. Mesela benim bugün Arnavut köyünde ve kendi kütüphanemde bulunuşum, bebek iskelesinin, yahud Beylerbeyi Camii'nin vaziyet-i mahsusasıyla alâkadar bir hadise değildir. Çünkü dn başka bir yerde idim ve o camii-i Őerif ile iskele yine aynı mevki ve vaziyette bulunuyorlardı. Demek ki vaziyetin vuku'-i hadisatta dahli ve alâkası yoktur. Fakat bu iddia yanlış anlaŐılmasın!. (Vuku'-i hadisât için meknın lüzumu yoktur) demiyorum!. Bi'l-'akis vuku'-i hadisât için birinci Şart mekndır. O olmadıkça hadise tasavvuru mümteni'dir. Hatta bazı ahvlde (vaziyet-position)i sebep olarak bile kabul ettiğimiz vardır; mesela (yüksek bir seviyede bulunan (bir su

²⁷⁰ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 135.

kütlesi- d'eau une masse) bir hareket-i mekaniğe ika edebileceği cihetle değirmen işletmek için bir sebep olabilir!) deriz ve pek doğrudur. (Energie kelimesinde tafsilâta bakınız!.) Lakin şu kadar var ki su kütlelerinin yalnız o vaziyette bulunması değirmen işletmeğe kâfi bir sebep olamaz. (Hareket- mouvement) de ister; su –bir şelale suretinde- aşağı dökülmelidir ki bir (tesir-i fiili) husule getirebilsin. Hareket oldu mu? Zamanda beraberdir. İşte ondan dolaydır ki feylesoflar illeti daima zaman zarfında aramışlar, ve illiyet dediğimiz rabıtayı tarif için: (Silsile-i zaman içinde vukua gelen hadisât arasında bir alâka-i zaruriyedir.) demişlerdir.”²⁷¹

Yazar, nedenselliğin mekândan ziyade zamana müstemil olduğunu bu şekilde açıklamaya çalışır. Yani benim bugün evimde çalışma odamda bulunuşum, Kırıkkale Üniversitesi'nin bulunduğu konumu etkilemez. Birkaç saat evvel üniversitede oluşum da yine aynı şekilde üniversitenin konumunu etkilememiştir. Durumların, vaziyetlerin olayların meydana gelmesinde alakaları yoktur. Fakat yazar burada olayların meydana gelmesi için mekânlara gerek yoktur demek istemiyor, hatta bazı durumlarda vaziyetler bizzat sebebin kendisi olduğunu şu örnekle dile getiriyor: Yüksek bir seviyede bulunan bir su kütlesi mekanik bir hareketle yoluyla değirmen işletmek için bir sebep olabilir. Yalnız o su kütlelerinin sadece o vaziyette bulunması değirmen işletmek için yeterli değildir aynı zamanda harekete de ihtiyaç vardır ki bir şelale gibi aşağıya dökülebilsin. Hareketten bahsediyorsak orada zaman da hemen beraberindedir. Filozofların sebebi daima zaman zarfında aramalarının sebebi budur.

“Buradaki zaruret tevali-i vukuatta manzur ve o şartla mümtaz olduğu için (vücub-i mantki – necessite logique)den büsbütün başka bir şeydir. Vâcib olan revabit-i mantikiyede zaman mefhumunun asla ve kat'an dahli yoktur: (Cüz'i küllden asgardır!) dediğimiz zaman cüz'ün külle şu haysiyetle nispetinde zamanın ne dahli olabilir?.. Hatta biz, sebebi müsebbibten evvel düşünürüz; birincisi (mukaddem- anterieur)

²⁷¹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 136.

farz ederiz. Maa-mâ-fih bu tekaddüm bile (zamani- chronoloque) değil, ancak (mantiki- logique)dir.”²⁷²

Bu noktada mantıksal gereklilikleri yani mantıksal yollarla elde edilen bilgilerdeki doğrulara zamanı katmanın gereksizliğinden bahseden yazar, parça bütünden küçüktür önermesinde onların bu birbirleriyle olan alakalarının zamanla bir alakası olmadığını dile getirir.

“(İllyet) ta’birinin, bir de (tesadüf-hasard) kelimesiyle münasebeti vardır. Bu iki kelimenin mütezammun ve natık olduğu itikâdât o kadar mütenâkızdır ki, mebâhis-i felsefiyyede na-kabil hal bir (kıyas-ı mükessem-dilemme) teşkil eder; çünkü bu meseleye müteallik olan dava-i esasi iki (kaziye-i mütenakız- antinomies) şeklinde edâ edilebilir: (Vuku’-i hadisât esbaba bağıdır. İrade yoktur!), yahud (hadisât-ı tabii’-yede meşhud olan silsile-i illiyet, mutlak değildir. İle’l-i müstakille vardır!.) yani (her şey tesadüfî olarak vukua gelir!) diye düşünülebilir.”²⁷³

“Görüliyor ki (mebde-i illiyet- principe de causalite) dediğimiz itikâdın en mühim mesâil-i mâ-ba’d-et-tabîye ve ilmiye ile samimi bir rabtası olduğu gibi akaid-i diniyemize dahi dokunur yerleri vardır. Hatta mâ-ba’d-et-tabîyat münhasıran (mebde-i illiyet) üzerine müstened bir ilimdir. Ta’birin ehemmiyet-i uzması bu esaslara taalukundan ileri geliyor. Mantıkta dahi kıymeti pek büyüktür; çünkü (istikra- l’induction) ancak bu prensibe dayanır.”²⁷⁴

Nedensellik ve tesadüf ilişkisine değinen yazar bunu ilişkiye olan inancın bir dilemmaya sebep verdiğini dile getirmiştir: Olayların meydana gelişi sebeplere bağıdır; irade yoktur anlayışı ile her şey tesadüfî olarak meydana gelir anlayışı. Nedensellik ilkesinin metafizik ile alakası vardır ve hatta dini akidelerimize dokunan yerleri de bulunmaktadır. Bu kavramın önemi de aslında bu hususlarla olan bağlantısından kaynaklanmaktadır.

²⁷² Rıza Tevfik, *Mufasssal Kamus-ı Felsefe*, s. 137.

²⁷³ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 137.

²⁷⁴ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 137.

“J. S. Mill mebde-i illiyetin derece-i ehemmiyetini anlamak için – mufassal mantık kitabında- bir bab-ı mahsus açıyor ve uzun uzadıya mülâhazata girişiyor ki pek muhtasar bir şekilde telhizen arz edebileceğim: bu feylesof ve mantık-i şehir, hadisât-ı âlemin –yekdiğerine nispetle- iki (rabita-i müstakille- rapport distinct) üzere vak’i ve meşhur olduğunu nazar-ı dikkate alıyor. Biri (nispet-i mahiyet), diğeri de (nispet-i tevali)dir. Birincisi mekânla ikincisi zamanla alâkadardır. Nitekim biraz evvel, mukaddeme bahsinde arz ettiğim gibi, (illet-cause) dediğimiz keyfiyetin ancak bu ikinci nev’i nispetlerden olduğu anlaşılıyor. Mekânın kanunları hakâyık-ı hendesiyedir. Bir de (kavanin-i a’dad- les lois de nombre) vardır ki hem zamana, hem mekâna tatbik edilebildiği için onlar (hakâyık-ı külliye- veritee universalles) olduğunda zerre kadar şeb ve şüphe kalmaz.”²⁷⁵

“Fakat yalnız bu hakikâtlerle iktifa edersek onlardan ancak zaman ve mekâna müteallik bazı (niseb-i mücerrede- rapports apstraits) istidlâl edebiliriz. Çünkü yalnız mekân ve aded kanunlarından, münhasıran mekâna ve adede müteallik fikirler istihrac edilebilir. Hâlbuki vukuat-ı tealluku olan hakikâtler arasında bizim için en kıymetlisi hadisâtın (nizam-ı tevali- ordre de succession) sını gösterenlerdir. Vukuat-ı müstakbele hakkında keşfimiz ve kendi menfaatimize muvafık olacak surette ahval-i mümkineye icrâ-i nüfuz edişimiz, hep bu husustaki kanaat-i ilmiyemize istinâd eder. Eğer alemde cereyan-ı ahvalin, aynı şerait tahtında aynı suretle vuku’ bulabileceğine kat’iyen inanmasaydık hiçbir şeye inanamazdık; hiçbir hadiseyi vaktinden evvel keşfedemezdik; hiçbir davaya cesaret edemez ve hiçbir delil getiremezdik. Mesela: havaya atılan taşın bir müddet sonra tekrar yere düşeceğini, suların bayır yukarı akamayacağını, yarın sabah yeniden güneş doğup ufhumuzu tenvir edeceğini kemâl-i itminan ile biliyorsak, elbette cereyan-ı hadisâta layetegayyar bir intizam olduğunu ima ettiğimizdendir. Bu ahval-i müteselsilede, bir hadisenin mutlaka bir evvelki hadise neticesi veyahud

²⁷⁵ Rıza Tefvik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 137-138.

bazı avamil-i mütekallime (muhassala-resultante)sı olduğunu düşünmekten imtina edemiyorsak, behemehâl her hadisenin bir sebab-i mucibi olması lüzumuna kuvvetle itimat ettiğimizdendir. Bu lüzumun hiçbir vecihle ve hiçbir şart ve kayıt ile mukayyed olmaması dahi ayrıca isbat ediyor ki bu itikad-ı kavim, bir (kanun-i külli- loi universella)nin hükmüdür. Görülüyor ki bu, bütün tecariüb-ü beşeriyenin saha-i imkân ve ihtimalini ihata eden bir hakikât-i vacibenin düstur-u ifadesidir. (Var olmaya başlayan her şeyin bir sebebi olmak gerektir!..) diyoruz!..”²⁷⁶

J. S. Mill, “her olayın bir nedeni vardır” diyerek nedeni evrensel olarak kabul eder. Amacı bir tümevarım kanunu oluşturmak olan Mill bunu ancak nedenin evrenselliği ile mümkün kılabileceğini düşünür. Bu noktada yine zaman ve mekân bağlamları devreye girer. Zamana bağlı zamanı kapsayıcı olan ilişkilerin asıl olarak nedensellikte önemli olduğunu dile getiren yazar, iki mefhuma da bağlı olan yani hem zamana hem mekâna göre tatbik edilen kanunlardan bahseder bunlar sayı kanunlarıdır ve genel hakikatler olarak kabul edilirler. Fakat bu hakikatlerle yetinirsek onlardan sadece yine mekân ve sayı kanunlarına ait fikirler çıkarabiliriz. Oysaki bizim için asıl önemli olan olayların intikal sırasını göstermektir. Bu da bizdeki bazı kabullere istinaden olmaktadır. Bazı olayların bazı sebepleri doğuracağına dair bilgimiz veya inancımız olmasaydı önceden hiçbir şeyi keşfedemezdik. Meydana gelen olaylarda bir düzen olduğunu biliriz. Yarın tekrar güneşin doğacağını, havaya attığımız bir taşın düşeceğini bildiğimiz gibi.

“İşte (kanun-i illiyet- la loi de casualite) veyahud (mebde-i illiyet- Principe de causalite) diye meşhur olan hakikât-ı külliye budur. Bir şey ile sebab-i vücudu arasındaki alâka dahi (rabıta-ı illiyet)dir.

Benim fikrimce bu gibi hakâyık-ı külliye ve esasiyeye kanun demekten ise (prensip=mebde) ta’birini kullanmak evla ve müreccahtır. (lou ve Principe kelimelerinde sebab tercih-i izâh olunmuştur

Mebâdi-i ma’lumâtımız ve mutekâdâtımız meyanında en büyüğü ve en kıymetlisi sahihan budur; bi’l-cümle mebâdinin birincisidir. Mâ-

²⁷⁶ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 138.

ba'd-et-tabîyenin aradığı, edyanın (Allah), (Halik), (müsebbibi'l esbab) namlarıyla kabul ve takdis ettiği (mebde-i evvel- primerie Principe) hep odur.”²⁷⁷

Nedensellik kanunu denilen şeyin her şeyin bir nedeni olduğuna inanmaktır. Yazar bu noktada onu bir kanun olarak değil de bir ilke olarak kabul etmeyi daha uygun görmektedir. Sebeplerin sebebi olarak kabul edilen şeyin Allah olduğunu, ilk sebebin yaratıcı olduğunu dile getirmektedir.

“Tetkikât-ı tarihiye ve (antropoloji) gösteriyor ki, insan, bir parça fikir ve nazara kabiliyet kesb edecek bir dereceye gelince, (mebde-i illiyet), mühim bir surette zihnine sünuh etmeye başlamış olsa gerektir. Maa-ma-fih, Yunan-i kadim medeniyeti, hayliden hayli müterakki bir maneviyat eseri olduğu halde, felsefe-i Yunaniye tarihi ispat ediyor ki eski feylesoflar mebde-i illiyete itikat etmekle beraber, onun bir (kanun-i külli) olduğuna –bizim gibi- inanmıyorlarmış.”²⁷⁸

“(Mill- J. S.) mantık-i kitabın (istikra-induction) bahsinde şu keyfiyeti nazar-ı dikkate arz ediyor ki: (vukuat-ı alemin- kavanin-i muayyeneye göre- mutdarid bir surette tevali ettiğini nev-i beşer, daima itikat etmiyormuş. Aksi iddia (fiilen- en fait) doğru görünüyor. Yunan feylesofları –Aristo beraber olduğu halde- (tesadüf=le hasat) bir şeyin kendi kendine vukua gelebileceğini yani (taviyet=spontaniete= aftü matiün)nu (avamil-i tabiiye- agents de la natüre) sırasında zikrediliyordu. (Automate kelimesine bakınız!) Ta'bir-i diğerle emin değil idiler ki (mazi- lapasse) daima müteşabih ve muttarit bir surette cereyan etmiş olsun ve istikbal maziye benzeyebilsin!. “Yani cereyan-ı hadisâtta etraba inanamıyorlardı demek istiyor.” Bugün bile feylesofların yarısından fazlası hatta böyle bir etrada inanmak insan için garizi ve inni bir itikâttır, deyip de bu iddiasında ısrar eden mâ-ba'd-et-tabîyyun bile öyle sanıyorlar ki hadisatın mühim bir sınıfı mesela (iradat- les volitioms)

²⁷⁷ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 139.

²⁷⁸ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 139.

mebde-i illiyete karşı bir istisna teşkil ediyor çünkü iradatımız hiçbir (kanun-i muayyen- loi determine)e tabii değildir. İla ahirih!...”²⁷⁹

Nedensellik ilkesi insanın zihninde onun zihinsel olarak dışarıdaki olayları idrak etmesiyle beraber oluşmuştur. Mill, mantık kitabının tümevarım kısmında bu bahse katılmamaktadır. Çünkü Yunan filozofları tesadüf eseri olarak bazı şeylerin gerçekleşebileceğine inanıyorlardı.

“Mill, mefhum-u illiyenin (hakâyık-ı kabliye- verites aprioriques)den olmayıp tecrübeden mütevallid bir (kanun-u istikraiye- loi inductive) sayılması lazım geleceğini, bedâheten isbat sadedinde, bu delil-i tarihiyi –tevâtür-ü beyyinesi gibi- irâd ediyor. Herhalde bu delil, (Kant) ve pey-revleri aleyhine teveccüh olunmuştur; zira bu feylesof mebde-i illiyeti (makulat- categories) sırasında göstermiş ve makulâtın (hakâyık-ı kabiliye)den olduğunu şiddetle iddia etmişti.”²⁸⁰

“Mill’in rivayeti pek doğrudur; çünkü bedihidir. Yalnız şurası – şâyân-ı dikkat olmak üzere- muhakkaktır ki bi’l-cümle hadisât-ı ilmiyenin bir kanuna tebean ve mutarriden cereyan etmekte olduğunu kâh kabul ve kâh red etmek mecburiyetinden doğup da itikâdımızı efsed eden şu (nakizâ- antimonie) hiçbir zaman bugünkü kadar kahirane bir kuvvetle hükümünü ihsas edememişti. Bu gün sahihan bir kıyas mukassimi için de mahbus olarak bu mesaiyleyi hal etmeye çalışıyoruz ve yekdiğeriyle tamamen mütenâkız görünen iki ihtimal haricine çıkamadığımız gibi, irâda had insal olabilecek tenakuzu ref’ edecek daha şamil bir düstur dahi bulamıyoruz. (Mebde-i illiyet) –iddia olunduğu vecihle- bütün mevcudatı şâmil bir hakikât-ı külliye ise, (her şeyi bir kanun kadim ve kavim mucibinde mutarriden vukua geliyor, iradat bu kadar, yalnız bizim harekâtımızda değil, varlık aleminde de bu kadar. Binâen aleyh (faaliün lima yürid) yani (dilediği gibi işler) bir kudret mutalaka dahi olamaz!..)

²⁷⁹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 139-140.

²⁸⁰ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 140.

demek doğru görünür, yani mantıki olur. Bu da Allah'ı kat'an inkâr etmek demektir, çünkü bi'l-mecburiye oraya vardır.”²⁸¹

Mill, nedensellik kavramının apriori bir kabul olmadığına onun tecrübeden kaynaklanan bir tümevarım yasası sayılması gerektiğini dile getirir. Bu kabulüyle Kant ve onun gibi düşünen diğer filozoflara karşı görüşte yer almıştır. Çünkü Kant nedenselliğe zihnin kategorileri arasında yer vererek ona doğuştan gelen bir yeti özelliği yüklemiştir.

Nedensellik ilkesi her şeyi kapsayıcı bir özellikte bir kanun gibi düşünülürse ve sonsuza kadar bir silsile halinde devam ettirilirse Allah'ı inkâr etmeye kadar devam eder. Çünkü bu nedensellik zinciri Allah'ın varlığının nedeninin araştırılmasına kadar gider.

“Yok, eğer –bir takım felsefe-i mâ-ba'd-et-tabîyyunun iddia ettikleri vecihle- mebde-i illiyete karşı hiç olmazsa bazı hadisat-ı mesele iradatımız, hakikaten bir (külli- universal) olmadığı tahkik eder. Öyle oluncada hadisat-ı ilmi iki büyük kısma ayırmak lazım gelir ki (birisi kanun-u illiyetin hükmüne tab'an, kat'an ve mutarriden vakia olur. Mesela hadisat-ı afakiye gibi!.. diğer bir kısmı da (keyfi- arbitraire) bir surette zuhura geliverir; hadisat-ı iradiyemiz gibi!..bu garip iddia esas ittihaz edilince ulumu da –bi'l-mecburi- iki büyük sınıfa ayırmış oluruz. Birinci sınıfta dâhil bulunan ulumun gayesi ikinci takımı teşkil eden ulum, (mesela psikoloji, tarih, ahlak, siyaset, hukuk.) böyle bir gayeye itibar etmek lazım gelir. Hâlbuki öyle ilim olamayacağını tarif ve izaha hacet yoktur. Gaye-i ilim, hadisat-ı alemde teselsül bir esbabı tayin etmekten ibaret gibidir.”²⁸²

“Vâkıâ, bu ikinci takımda gösterdiğimiz ulumun, (riyaziyyat- les mathematiques) gibi (ulum-u sahihe ve sabite –sciences exactes et positives)den olmadığı şüphesizdir. Fakat buna sebep, vukuat-ı siyasiye ve ahlakiyede iradat-ı beşeriyenin dahil olduğundan dolayı, o türlü hadisatın keyfi bir surette zuhura gelmesi değil, fevkalade mu'dil

²⁸¹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 140-141.

²⁸² Rıza Tevfik, a.g.e., s. 141.

olmasıdır; ve bi'l-hâssa (iradat-ı beşeriye –la volonte humaine) gibi – mahiyeti anlaşılmasız derece-i tayiri hakkıyla takdir olunamaz- bir amelin, hesapta dâhil bulunmasıdır. Yoksa bizim kendi cismaniyetimizle beraber iradatımızın da hadisat-ı âlemden ma'dud ve kanun-u illiyete kat'an tabi' olduğunda şüphe yoktur. Biz, hayat kaydıyla mahiyetimize bağlıyız. (tazyik-i nesimi –pression atmosferique)de fevkalade bir tagayyiri vukuaya geliverseydi, iradat, his ve itikâdı ne olurdu?.. Bilmem!.. Bir gün güneş doğmayıverseydi ker: arz üzerinde eser hayat kalmazdı ki celve-i iradata ihtimal olabilsin!..”²⁸³

Kâinat ve onun içindekilere ait hadiseleri inceleyen bilimler nedensellik ilkesine uygundurlar. Psikoloji, ahlak, siyaset gibi bilim dalları ise bu ilkeye göre ilerleyen ve kabullerini ortaya koyan dallar değildirler. Fakat bilimden beklediğimiz de sebeplerini zincirleme bir şekilde ortaya koymasındır. İkinci grup olarak kabul edilen bilimler matematik bilimi gibi pozitif bilimler arasında yer almazlar.

“Bir taraftan iradat-ı şahsiyenin ma'malat-ı beşeriye vukat-ı içtimaiyede bedihi görünmesi –hala ahlak bahsinde- teslim ve isbatı vacib bir (amel- agent) add olunması, diğer taraftan imkân-ı ulumun, ancak (icabiye=determinisme) mezhebine muvafakle meşrut olabilmemesi, bütün feylesofları ve bi'l-hâssa –itikâdât-ı mensusa ile mütenakız fikirler beyan etmek istemeyen- yani mâ-ba'd-et-tabiiyyunu bir hayli düşündürmekte idi. Öteden beri bu bahis üzere cerayan eden münakaşat, efkâr-ı mütezadiyi zaten yek-diğerine daha ziyade tekrib etmiş bulunuyordu. O vakit (alâka-ı illiyet)i iki türlü tasavvur etmek çaresi bulundu. Feylesofların bir kısmı, öteden beri iddia ediyordu ki (âlem-i hadisat haricinde, sebep namına bir mevcudiyet-i müstakile yoktur. Bir hadisatın sebebi, ona takdim etmiş bulunan diğer bir hadisedir; veyahud onun vuku'na meydan veren sair bir takım hadisatın mahsala-i tesiratıdır.) Bu iddia tahkikat-ı ilmiye ile kat'an mesadık ve mahkûk bulunduğu için red olunamadı. Buna (illiyet-i tecrübiye- causalite empirique) nâmi verildi; ve binâen aleyh tecrübeden doğmuş ve bi'l-

²⁸³ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 141-142.

istikra hâsıl olmuş bir (mefhum-u külli- Notion generale) sayılması lazım geleceği zımnen nesim ve itraf edilmiş oldu. Fakat bir de (illiyet-i mâ-ba'd-et-tabîye –causalite metaphysique) düşünülür ki tasavvura göre (illet), bir hande veyahud bir takım hadisat değil, bir (cevher-i faal-substance active), farza bir (kuvvet-force), bir (akıl-intelligence) oluyordu; ve bi't-tabi bu haysiyetle nazar olunan öyle bir cevher-i müstakilin, hadisat nevinde dahil bulunabilmesi farz ve tecviz edilemezdi. (Allah, kainatın illetidir!.), (iradat, ef'alın sebebidir!..) denildiği zaman (illet ve sebep) ta'birleri bu ikinci ma'nada telâkki edilmiş olur. Bu kelimeler, şu takdirce –nev'amil- masdir ve menba' ma'nasını imal eder. Buna (illiyet-i vücudiye veyahud adniye –causalite ontologique) dahi denilmektedir.”²⁸⁴

Nedensellik noktasında düşülen fikir ayrılıkları hiç kuşkusuz metafizik görüşte olanları zorlayan bir durumdu. Görgül nedensellik fikri bir şekilde herkes tarafından kabul edilmektedir. Yani bir olayın sebebi, ona takdim etmiş bulunan başka bir olaydır veya oluşmasında etkisi olan şeylerdir. Fakat bir de metafizik nedensellik vardır ki, buna göre sebep, bir kuvvet bir akıl bir cevhere karşılık gelmektedir. Allah kâinatın sebebidir, cümlesindeki sebep bu tarz sebebe örnek olarak gösterilebilir. Görgül nedenselliğe inanan David Hume'a göre nedensellik deneyden ileri gelir ve bir tür zihinsel alışkanlıktır. Bir x olayının nedeni olarak y olayını kabul edersek x'in ve y'nin algısında bir nedensellik bağı bulamayız. Neden yahut etki dediğimiz şeyi görebilme ya da duyabilme şansımız yoktur. Bu noktada sadece öncelik ve sonralık gözlemlenebilir durumdadır. X olayının y olayından sonra gerçekleştiğini gözlemleyebiliriz. Yani aralarındaki bu zorunlu bağlantıyı, nedensellik bağlantısını algılayamayız. Bu bağ üzerine düşünebiliriz. Düşündüğümüz bu bağ, alışkanlık halinde bizde bir algı olarak yerleşir. Benzer nedenlerden benzer sonuçların çıkacağı şeklinde bir algı yaratır. Bir başka deyişle zihnimizdeki art arda gelen tasarımlar arasındaki öznel bağlantıyı, objektif bir hale getiririz. Bilincimizde tasarımların art arda gelmesi ve bunların bir çağrışım yaratması bizi aralarında zorunlu bir bağlılık olduğu sonucuna götürmez; biz bu bağlılığa sadece inanırız.

²⁸⁴ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 142-143.

“(İllyet-i mâ-ba’d-ettabîye) tasavvurunu, çok feylesoflar gerek iradat-i mutalaka, gerekse iradat-ı beşeriye fikriyle –bir dereceye kadar-kabil telif buluyorlar. Bir (kudret-i külliye)nin (bi’z-zat amel-spontane), (hür- libre yani faalün lima yürid) ve (mutlak- absolu) olması ile bir (menba’-ı kuvvet –source d’energie), bir (illiyet-i evveli- causa premiere) teşkil edebilmesi keyfiyeti (mümtena’l tasavvur- inconcevable) bir fikir değildir! Diyorlar.”²⁸⁵

“Bu tasavvur, vâkıâ, bir kudret-i mutlakanın, yahud bir cevheri müstakilin (mesadir-i asar) olabilmesi iddiası –bir dereceye kadar- itirazdan kurtarabilir. Zaten o niyet ve o mecburiyetle mülahim olmuş bir fikirdir. Fakat (ruh ilmi- l’esprit de la science) ile gayr-ı kabl bir düşünüşdür.”²⁸⁶

“(İllyet-i tedribiye) tasavvuru –doğrudan doğruya- (icabiye-determinisme) mezheb-i felsefesine varır; ve binâen aleyh (iradat-ı mutlaka) davasıyla kat’an uyuşamayacağı için bazı (akaid-i mensusa) ile dahi aynı derecede gayr-ı kabl telifir.”²⁸⁷

Metafizik nedensellik anlayışı bir ilk neden kabulüne dayanır. Lakin bu ilk neden maddi değildir, doğa dışıdır. Her şeyin bir nedeni olduğunu kabul ederek bir ilk nedensizliğe doğru ilerleyen, nedenler silsilesini sonsuza kadar devam ettirerek bir ilksizliği ve sonsuzluğu öne süren görgül nedenselliğin aksine “ilk neden” ve “son sonuç” anlayışları hâkimdir. İlk neden ve son sonuç kabulleri de ancak Tanrı’nın varlığıyla açıklanabilir. Görgül nedensellik ise determinizme götürür bizi. Gereklilik olarak bildiğimiz determinizmde nesnel gerçeklik, neden sonuç ilişkisine dayanmaktadır ve her sonuç başka bir sonucun nedenidir. Tanrının varlığının da nedeninin aranmasına kadar giden bu anlayışın karşısına metafizik nedensellik farklı adlarla bir ilk neden çıkarma gereği duymuştur.

“İllyeti bir başka nokta-ı nazardan dahi iki vecihle telakki edenler olmuştur; bir cevherin diğer bir şey üzerinde bi’l-fül bir tesir

²⁸⁵ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 143.

²⁸⁶ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 143.

²⁸⁷ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 143-144.

ika' ettiği tasavvur olunursa buna (illiyet-i müteaddid –causalite transitive) deniliyor. (Leibniç- Leibnitz) (monadoloji) nam eserinde bir takım (monad- monade)lar farz etmiştir ki bunlar –nev'mil- idrakın ve tasavvura kabiliyetiyle mefdur ve sırf (ruhani-spirituel) erkân-ı basitedir. İlim harcı ile hiçbir alakaları yoktur. (Monad), kendi daire-i idrâkı ve cüz'i mevcudiyeti haricine çıkıp da bir tesir icra edemez. Ancak kendi maneviyetinde mebusdur. Binâen aleyh –feylesofun şu iddiasına göre- illiyet-i müteaddiye tasavvuru batıldır. Ruh ile madde arasında tesirâtı mütekabile olamaz. Yani (nefsimizle ilm-i muhayet arasında sebebiyet alâkası yoktur. Ahval-i ruhiyemiz ile hadisat-ı maddiye alâkadâr değildir!.) demek olur. Hâlbuki bütün feylesoflar, ruh ile âlem-i haricinin münasebet mütekabilesine inanıyorlar, ve –bu münasebeti (menşe'-i ilm-source la conn.) add etsinler etmesinler- herhalde tetebbu' ve tarife çalışıyorlardı. (Leibniç) böyle bir münasebet-i mukâbile imkânını inkâr ediyordu, psikolojide (nazariye-i mevazat- theorie du parallelisme) bundan doğmuştur.”²⁸⁸

Nedensellik yine farklı bir yaklaşımla iki ayrı görüşe ayrılmaktadır. Leibniz'in Monadoloji adlı eserinde ortaya koyduğu düşüncesine göre bir takım monadların varlığı kabul edilmektedir. Bu monadlar tek tek kendi içlerine kapalı ve birbirleri üzerinde etkileri olmayan şeylerdir. Monadların her biri bütün diğer varlıkları yansıtmaktadır, evrenin tümünün bir aynası gibidirler. Kendileri ve evrendeki diğer varlıkların tümü hakkında sürekli olarak bir algıları vardır yani monad dediği şeyler ruh sahibi varlıklardır. Monadlar maddi olmayan gerçeklerdir, canlı ve duyarlılık sahibi varlıklardır. Materyalist anlamda açıklanan nedenselliğin yeterli olmadığını düşünen Leibniz'e göre bir cevher diğer şeyler üzerinde etki ediyorsa bu geçişli nedenselliktir ve bu düşünce doğru değildir. Ruh ve madde arasında bir etkileşim söz konusu olamaz. Yani ruh halimizle dış dünyanın münasebeti yoktur.

“Bir de (illiyet-i mündecime- causalite immanente) ta'biri vardır.

Kendi inkalabatına faaliyet-i zatiyesiyle vücud veren, kendi eşkâlini,

²⁸⁸ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 144.

kendi ibda' ve nevlid eden bir cevherin nev'-i illiyeti tarif ve bilen için bu ta'bir icâd olunmuştur. Şu halde öyle bir cevherin bütün (etvar-ı mevcudiyeti- modalites d'existence)nin sebebini, kendi haricinde aramayıp faaliyet-i zatiyesinde bulmuş oluyoruz demektir; ve bu takdire göre o şey –her ne ise!- kendi kendisinin sebebi olmuş olur. Buna (causa sui- illiyet-i izate) dahi denilir.”²⁸⁹

İçkin nedensellik ise kendi kendinin nedeni olanın nedenselliğidir. Başka bir şeyin sebep olmasına gerek bırakmayan, var olmak için başka bir şeye sebep olarak gerek duymayan ve kendi kendine var olanın nedenselliğidir. Buna içkin neden de denilmektedir. Metafizik anlayışta içkin nedensellik Tanrıya denk gelmektedir.

“(Mebde-i illiyet- principe de causalite) ilm-i beşerin aselesas kavamidir. Bi'l-cümle mebâdi ve hakâyık ona istinâd eder. (Mebde-i vacüb- principe de necessite) onun ilham ettiği bir itikâdâtıdır. Ulum-u sahihe bu itikâdı tenfid kabul eder ve keşfiyet ve tahkikâtında hiç onun almışmul? Olan hükmünü isbat eder. Lakin onu mevzu'-bahs etmez. Bu, mâ-ba'd-et-tabîyenin vazife-i mühimmesidir. İlahiyat, dahi kâinatın vücudine bir sebeb aramak ve onu isbat edebilmek başka bir gaye takip etmez. Bir şeyi anlamak, bir hadiseyi tarif etmek demek, onu –esbabına itafen- tayin eylemek, yani o hadisenin suret-i vuku'nda zeymedhal olan esbab ve avamili keşfedip göstermek demektir. Bizim için pek büyük bir kıymeti hâiz olan (yakîniyet ilmi- certitude de la conaiss) meselesi dahi (mefhum-u illiyet) ile hissiyaten alakâdârdır. Buna arz olan herhangi bir (şüphe- doute) en evvel onun temelini sarsar. Ona teveccüh olunabilen her nev-i itirazât bunun hissiyetini rehinedar eder. Binâen aleyh bu sebepledir ki (les sceptiques) her zaman mebd-i illiyeti (tenkidyun- les criticistes) ise (yakinun- les dogmatistes) itikâdını girişmeyi meslek-i mahsus ithâz eylemiştir.”²⁹⁰

Nedensellik ilkesi bütün hakikatlerin dayandığı bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Gereklilik ilkesi de nedensellik ilkesinin bir sonucudur. Bir şeyi

²⁸⁹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 144.

²⁹⁰ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 145.

anlamak bir olayı tarif etmek o şeyin sebeplerini araştırmaktır. Bilim insanların asıl aradığı şey şüphe edilemeyecek olandır. Ve bilim insanlarının bu hakkında en ufak bir şüphe barındırmayan bilgiye ulaşma çabaları yine nedensellik kavramını önemli kılmaktadır. Nedenini açıklamak bilim için önemlidir. Meydana gelmesinde en ufak bir şüphe bulunan şeyler bütün bir uğraşı temelden sarsabilirler. Şüpheye asla yer vermemek için nedenlerin açık bir şekilde bilinmesi gerekmektedir.

“Tarih-i felsefe gösteriyor ki öteden beri sofistiyeye ve hala hesabaniye ve tenkidiye fırkaları erbâb-ı mefhum illiyet-i şüpheye düşürecek surette bahse girişmemişler ve sebebiyet fikrinin sırf bir akid: insaniye olduğunu ve hakikatte mehemehâl sebep namına bir (şey-objet) bulunması lazım gelmeyeceğini iddia ede durmuşlardır.”²⁹¹

“Fi’l-hakika mefhum-u illiyetin (enfisi- subjectif) ve indi bir akide olup olmadığı bugün dahi en hararetli bir mebâhiseye meydan vermektedir. Ondan mâ-ada bu fikrin tecrübeden hâsıl olup olmadığı dahi aynı derecede ehemmiyetli bir bahis teşkil eder ve rabita-i illiyenin akıl için (vâcib- necessaire) olup olmadığına dair bi’l-cümle mebâhis ve mesaili kurcalar.”²⁹²

“Bu rabita, bütün izafet-i sairenin esasıdır. Ma’lumâtımızın cümlesi de (izafet- relations) kabilinden olduğu için rabita-i illiyet hakkında verilen hüküm bütün ilm-i beşeri şâmil olmuş oluyor. Eğer bu (itikâd indidir) der isek ma’lumâtımız da indidir demek çıkar. (Hakikat-ı eşyaya muvafık ve mutabık)dır dersek ma’lumâtımızın da öyle olması lazım gelir. Elhâsıl alâka-yı illiyete vereceğimiz sıfat ve kıymet her ne ise ilm-i beşeri dahi o sıfatı takınur, o kıymeti hâiz olur. Onun hakikati inkâr olunursa alemin hakikati inkâr edilmiş olur. Binâen aleyh ehemmiyeti her şeyden üstün vaziyettedir; onun için felsefiyat ve mâ-ba’d-et-tabîyyede ve ulumda umde ve esastır. Şu kadar fark vardır ki mâ-ba’d-et-tabîyyat, illiyetin hakikat ve maneviyetini tedkik eder. Ulum bu türlü tahkikata girişmez; (her hadisenin bir sebebi olması lazım geleceğini) bir

²⁹¹ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 145.

²⁹² Rıza Tevfik, a.g.e., s. 145-146.

düstur esası olmak üzere evvelamızda kabul eder ve yalnız sebepleri arar ve onların arasında ceykir olan silsile-i irtibatı takip eder. Hadisatın vuku'nda kat'iyen zimedhal olan (şerait-i hususiye- conditions specifiques)yi tetebbu' eder. (Sabit nispetler- rapports fixes) bulursa (kavanin-i tabiiyaya- lois naturelles) keşfetmiş olur. Onun içindir ki felsefe ile ulumun, hatta ulum arasında da bazılarının mesela mantık ile psikolojinin ve ulum-u tabiyanın bu mesele ile nazaran vas'i başka başkadır.”²⁹³

Nedensellik kavramının öznel ve şahsi bir şey olup olmadığı günümüzde dahi en hararetle tartışmaların sebebidir. Yine aynı şekilde bu kavramın tecrübeden oluşup oluşmadığı da önemli bir tartışma sebebidir. Bu nedensellik bağı ilişki içerisinde bulunan her şeyi kapsamaktadır. Bilgilerimizin tamamı da birbiriyle ilişki içerisinde olduğu için bütün bilim dallarını kapsayan bir kavram olmuştur. Bütün bilim dallarında bilinen ve kullanılan bir bağ olmuştur. Eğer bu nedensellik bağına şahsidir dersek bütün bilgilerimiz de şahsi olur. Nedensellik kavramının hakikatini reddedersek âlemin hakikatini de reddetmiş oluruz. Nedensellik bağına nasıl bir mahiyet yüklersek bilimlere verdiğimiz değer de o derecede olur. Bu kadar büyük bir öneme sahip olan bu nedensellik bağı felsefede, metafizikte ve bilimlerde esas olarak yerini alır. Yalnızca metafizikte bu bağı aslı ve maneviyatını araştırmak söz konusudur. Bilimler de ise böyle bir girişim yoktur. Bilimler sadece her şeyin bir sebebi olması gerekir ilkesini kendisine bir kabul olarak alırlar ve bundan hareketle sebepleri ve sebepler arasındaki bağlantıyı incelerler.

“(Mebde-i illiyet- principe de causalite), (sebepsiz bir şey olamaz!) düsturuyla edâ olunur bir itikâttır ve –evvelce söylediklerim gibi- bi'l-cümle itikâdât-ı beşeriyenin nokta-ı istinâdıdır. Din bahsinde imanımızın bile bununla kaim olduğuna da şüphe yoktur. Çünkü bu kâinatın bir haliki olması lazım geleceğine inanmak, bir illet-i mucibesi olacağına inanmak demektir. Burada şâyân-ı dikkat olan cihet şudur ki Allah'ı –hukema-ı mü'min- bütiin mukavelatın fevkinde tuttıkları halde halikiyyet sıfatıyla yine (illiyet- causalite) makulesine derece etmekten

²⁹³ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 146.

kurtulamamışlar. (Categorie kelimesinde izahâta bakınız!) Buna sebab, ilm-i beşerinin mahdud ve izafi olmasıdır.”²⁹⁴

Yazara göre nedensellik bağı bir inançtır ve din bahsinde de imanımızın bile bununla ayakta kalan bir şey olduğu aşikârdır. Bu kâinatın bir yaratıcı olduğuna inanmak aslında bir sebebi olduğuna inanmaktır. Yazarın bu hususta dikkat çekmek istediği şey, Allah’ı her şeyin üstünde tutan müminlerin yaratıcılık sıfatıyla onu yine sebep kategorisine düşürmekten kurtulamamış olmalarıdır. İslam filozoflarının da bu nedensellik bağını sonsuza kadar götürmemelerinin sebebi Allah’ın varlığıdır. Sebeplerin sebebi, ilk sebep olarak kabul edilen, inanılan Allah yaratıcı olarak her şeyin başlangıcında bulunan o ilk sebeptir.

“Mebde-i illiyet türlü türlü düsturlar şeklinde beyân edilmiştir. Fakat bunların pek çoğu feylesoflar ile münakiyun indinde merduktur. Mesela (her malulun bir illiyeti olmak gerekir!) kaziyesi bu kabildendir. Bu tarz ifadenin mekduh olmasına sebab, bir (tekrir-i abes- tautologie) teşkil etmesidir: illet ile malul kelimeleri (ta’birât-ı mütezayife- termes connotatifs)dendir; yani aralarında öyle sıkı ve samimi bir rabita vardır ki birini zıkr etmek diğerini behemehâl ihtâr eder, düşündürür. Yalnızca (malul- effet) deyivermek (illeti olan bir şey) demekle birdir. Öyle olduğu takdirde: (her malulun bir illeti olmak gerekir!) kaziyesi huşuyat ile mali, abes bir (tekrar- repetition)dır. Binâen aleyh feylesofların tavsiyesi vecihle öyle demeyip: (her hadisatın, her şeyin bir sebebi olmak gerekir.) demeli!.”²⁹⁵

Nedensellik ilkesinin tanımının yapılması da tartışmalı bir konu haline gelmiştir. “Her malulun bir illiyeti olmak gerekir” şeklinde tanımlama filozoflardan tarafından gereksiz bir tekrar olarak görülmüştür. Çünkü illet ile malul kelimeleri birbirlerini ima eden kavramlardır. Birini söylediğimiz zaman ister istemez diğerini de düşünürüz. Malul demek zaten illeti olan bir şey demektir. Filozoflar bu şekilde tarif etmekten kaçınmışlardır. “Her şeyin bir sebebi olmalıdır” şeklindeki ifadeyi daha uygun kabul etmişlerdir. Nitekim günümüzde de nedensellik ilkesi her şeyin bir

²⁹⁴ Rıza Tevfik, **Mufasssal Kamus-ı Felsefe**, s. 147.

²⁹⁵ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 147.

nedeni olması ya da her şeyin bir nedene bağlanarak açıklanabilir olması şeklinde tanımlanmaktadır.

“Bu düstur dahi sur-i muhtelifede şerh ve tefsir olunmuştur. Mesela (bir vukuat- fait)ın zuhurundan evvel gelen birçok (ahval-i vuturuf- circonstances) ve hadisat vardır ki o vukuayı (bil’a tafat- par concours) tevellüd edilir; bunlardan birisi eksik oldu mu o vukua zuhura gelemez. Binâen aleyh ahval ve hadisat-ı müstakadiminin cümlesi illiyette zimdihal ve meşar kadardır.) denilirse, mebde-i illiyet (icabiye-determinisme) meslekince telakki ve tarif edilmiş olur.”²⁹⁶

“Yahud: (cevher olsun arz olsun ibtidaen vücuda gelen bir şeyin illet-i vücudi herhalde ona (mütakaddim- anterirur) bir şeydedir!) denilirse, bu ikinci tarz telakki hem (illiyet-i vücudiye- causalite ontologique)yi, hem de (illiyet-i tedribiyeyi- caus. Empirique)yi şâmil olabileceği için daha umumi bir tarif sayılır. Fakat bu fikir, (teselsül zamanı) itikâdını müstelzemdir ve zaman tarifinde başlayan şeylere taalluk edebilir; onun için: (ibtidai-i mutlak- commencement absolu ya kadar!) davasına müneccir olur. Zira herhangi bir zamanda başlayan şeylerin sebebini ondan evvelki hadisatta arıyor. Yani illiyet davasını (takaddim zamanı- temporelle priorite) üzerine binâ etmiş oluyor ki bu suret, ila gayr elnehaya teslesel esbabı iktiza edeceği cihetle bir (bediyat- commencement) tasvirine manidir. Binâen aleyh hilkat ve elvahit meselelerinde azim-i münakaşata davet eder. Çünkü hilkat, (bir şeyin hiç yoktan ibtidaen zuhura gelmesi) demektir; vâkıâ ilahiyyun bunu Allah’ın kudret-i halekesine atıf ediyorlar, fakat orada tavif? ediyorlar. Hâlbuki silsile-i esbabı namüstenahi uzatanlar Allah’ın vücuduna da bir illet arıyorlar. O vakit (o namüstenahi işte Allah’tır!.) diye cevap verdiği gibi, (Allah’ın illet-i vücudu kemâl zatındandır; haricde değil!) kaziyesiyle dahi mukâbile ediliyor ki meşhur Dekart’ın (burhan ledni- ontologique preuve)si işte bu esasa mebnidir.”²⁹⁷

²⁹⁶ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 147.

²⁹⁷ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 148.

Cevher ya da töz gibi öncelikle meydana gelen bir şeyin nedeni herhalde ondan önceki bir şeydir, şeklinde tanımlamanın hem ontolojik hem de tecrübî nedensellik için daha uygun olduğu dile getirilir. Nedensellik davasını zamansal öncelik üzerine kurarak, her şeyin sebebinin ondan önceki şeylerde aramak demektir. Fakat bu tanımlama da zaman kavramını içine alır ve mutlak bir başlangıca kadar sınırlamasını getirmek gerekmektedir. Her şeyin nedeninin daha önceki bir zamanda aranması bir başlangıç fikrini imkânsız kılar. Bir şeyin yoktan varolması olarak Allah'a atfedilen bu niteliğin de imkânsızlığını dile getirir. Yani bu nedensellik bağımsızlığının sonsuza dek bir silsile halinde devam ettirmek Allah'ın varlığına bir sebep aramaya varacağını bilmekteyiz. Hâlbuki Allah bu nedensellik zinciri içerisinde tutulmamalıdır. Onun varlığının nedeni kendisidir.

“Bu münakaşat ve meşkulatın elhamle olmak gerekir ki (mebde-i illiyet)i bir başka tarz üzere ifade edebilmek çaresi dahi düşünülmüştür. Bazı ilahiyun ve hukema: (illet-i vücudi kendinde bulunmayan bir şeyin illeti, kendine herhalde faik ve kendisinden gayri bir şeydedir.) diyorlar. Bu tarz tarif mebde-i illiyeti zaman zarfında haric ve kayıd ve taallukatdan azada bir mahiyetle tasavvur ettiği için daha umumdur, ve ilahiyunun en ziyade makbul ve mültezem tuttuğu tariftir. Allah'ın varlığını isbat için tertib olunan bir ahin-i mühimmede kâinatın (mümkünü'l-vücut- etres contingents) ve Allah'ın –kemâl-i mutlak-absolue perfection- ile etzafından dolayı, (vacibü'l-vücut- etre necessaire) olarak esas istidlâli teşkil etmesi, bu tarif sayesinde olabilir. Hâlbuki münakirler bu delilin cümlesinde (tasdir-i âli el matlub- petition de principe) safsatası olduğunu iddia ediyorlar ve o tarifin (fuzuli-arbitraire) bir istikâda müstenid bulunduğunu söylüyorlar.”²⁹⁸

“Bütün bu münakaşat mebde-i illiyetin taksirinden ve bi'z-zat illetin vücud-u muhtelif üzere tasavvur olunabilemesinden ileri gelmiştir.”²⁹⁹

²⁹⁸ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 148-149.

²⁹⁹ Rıza Tevfik, a.g.e., s. 149.

Sebebi kendisinde bulunmayan bir şeyin sebebi herhalde kendisinden üstün ve ayrı bir şeydir” tanımlaması din adamları tarafından daha kabul edilir bir tanımlama olmuştur. İslam filozofları Allah’ı bu nedensellik silsilesinin başına yerleştirerek onun varlığını inkâra düşüren genel kanıyı yıkmaya çalışmışlardır. Varlık konusunu sistemli bir şekilde ele alan Fârâbî, İslam düşüncesiyle uyum içinde olan varlık teorisini kurarken, mahiyetin varlıktan ayrılması gerektiği sonucuna ulaşmış, ayrıca varlığı *mümkün* ve *vâcib* olarak ikiye ayırmak suretiyle, Allah’ın varlığını bu formülle ispatlayan ilk düşünür ünvanını elde etmiştir.³⁰⁰ Allahın varlığını ispat etmek için vacibü’l-vücut ve mümkünü’l-vücut ayrımları yapılmıştır. Mümkün varlıklar başka bir varlıktan dolayı meydana gelen varlıklardır. Bu varlıklara vücut veren, onların imkânına neden olan varlık zorunlu varlıktır. İbn-i Sina’nın da düşüncesinde bu şekilde yer verdiği varlık ayrımına göre bütün varlıkların Allah’ın varlığının neticesinde âlemde yerini aldığı, Allah’ın varlık veren olduğu görülmektedir.³⁰¹ Varlıklara varlıklarını veren Allah, varlıkların varlığının nedeni olarak görülse de onun varlığına bir neden aramak yersizdir çünkü onun varlığının sebebi ancak kendisi olabilir, mümkün varlıklar gibi bir nedene ihtiyacı yoktur. O her şeyi yaratandır ve yaratılmamış olandır.

3.3. Lügatçe-i Felsefe’de Yer Bazı Alan Kavramlar

Çalışmamızın en kapsamlı sözlüğü olan bu eser tamamlanmış bir çalışma olması sebebiyle de önemlidir. Felsefe kavramları içerisinden incelemek için seçtiğimiz kavramlarda genel olarak yazarın geniş olmakla birlikte aynı zamanda genel açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Farklı düşünürlerce ve farklı bilim dallarında sahip oldukları anlamların da verilmeye çalışıldığı bu sözlükten seçtiğimiz maddeler şunlardır:

3.3.1. Bilim Kavramı

“Bilgi, ilim, ma’lumât, vukuf. Mu’amele ve hareketi muvafık bir surette idare eden bilgi. (Bi’l-hâssa resim, musiki ve nazımda) maharet. Fenniyye, sanatı bilme. Bir usul ile yekdiğerine merbut olan hakâyıkın

³⁰⁰ Şamil Öçal, “Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın, Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”, (https://www.academia.edu/9756523/Farabi_ve_Varlık), s. 15.

³⁰¹ Ercan Aydar, “Varlık Felsefesi ve İbn Sina”, *İstikamet Dergisi*, Sayı:4, 2012, Ss. 26-35, s. 32.

hey'et-i mecmuası. (Edebiyat ve onda dâhil add edilen felsefe ve ilim hukuk ve ilm-i tıb mukabili olarak) riyaziyyat, hey'et, hikmet-i tabiiye, kimya ve ulum-u tabiiye denilen ulum. (Fransa'da Dar'ül-fünun şubeatının teşkiliyle tasdik edilmiş olan bu tekabülün nazarı bir surette esbab-ı muhakkiye müstenid görünmediği beyan olunmuştur.”³⁰²

Bilim tabirinin açıklamasında davranış ve hareketi uygun bir şekilde idare eden bilgi olarak yer verilmesi ve resimde, müzikte ve şiirde bir yetenek olarak görülmesi günümüzde bilim denilince aklımıza gelen pozitif bilimler tanımlamasını da içine alarak geniş bir çerçeveden bakıldığını gözler önüne sermektedir. TDK sözlüğüne; evrenin ya da olayların bir bölümünü konu olarak seçen, deneysel yöntemlere ve gerçekliğe dayanarak yasalar çıkarmaya çalışan düzenli bilgi, şeklinde tanımlanmaktadır. Günümüzde bilim denilince bir takım esaslar aklımıza gelmektedir. Eleştirel bir gözle değerlendirme ve ayırt etme, genellik ve sistem, empirik doğrulama şeklinde sıralayabileceğimiz bu özellikler bilimin temel özellikleridir.³⁰³

“S Morales_ ulum-u ahlakiyye. (Bu ta'bir Fransız lisanında müfred olarak kullanılmaz.) ki mevzu'u akl-i beşer ve münasabet-i içtimaiye olan ulumdur. Bu ulumun vahdet-i hakikiyesi münaz'un fihdır.”³⁰⁴

“Moyenne_ İlim-i mutavassıt, ef'al. Beşeriyenin takdir edilememiş olduğunu kabul eden İspanyalı Cizvit Molina'nın hürriyet-i beşeriyenin ilm-i ezeli ilahiye ile te'lif-i maksadına mebni olarak tesis ettiği mezhebinde Cenab-ı Allahın insanlar kemâl-i hürriyetle falan veya falan suretle hareket ettikleri halde neler vukua geleceğine ilmidir. Molina'ya göre ilm-i ilahının üç mevzuu vardır: mümkünât, vukuat-ı hazıra, bir şart mevki' fiile getirildiği halde onun neticesi olarak vukua gelecek olan vukuat-ı meşruta. Mümkünâtın ilmüne akıl basit ilmi (science de simple intelligence) ve zaman-ı halde alemde vukua gelen ve

³⁰² İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 618.

³⁰³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 269.

³⁰⁴ İsmail Fenni, a.g.e., s. 618.

vukuanın ilmüne ilm-i rü'yet (sc. De vision) tesmiye olunur. Ve sadece mümkün ile vaka-ı meşruta beyinde bir nev' vasat olduğu cihetle ilm-i rü'yet beyinde mutavvasıt bir ilim vardır ki buna ilmi meşruta dahi denilmiştir."³⁰⁵

Bilim tabiri içerisine ahlak dâhil edilmiştir. Diğer bilimlere ait açıklamalar verilmemekle birlikte Cizvit din adamı Luis de Molina'nın görüşlerine yer verilmiştir. Molina'ya göre Tanrı, dünyayı ve özgür iradeli insanları yaratmadan önce doğal bir bilgiye sahipti. Bu bilgi sayesinde Tanrı kendi varlığını ve olması muhtemel bütün olasılıkları bilmektedir. Tanrı ikinci bir bilgi çeşidi olarak özgür bilgiye sahiptir. Bu ikinci bilgi çeşidi sayesinde özgür iradeli varlıkları yaratıp belli koşullara koyacağına ne olacağını bilmektedir. Molina'ya göre Tanrı'nın üçüncü bir bilgi çeşidi vardır ki bu da onu özgün kılan düşüncesidir. Tanrı'nın üçüncü bilgi çeşidi diğer ikisinin arasında yer aldığı için orta bilgi şeklinde isimlendirilmiştir. Mümkün her canlının özgür iradesiyle mümkün olan her durumda ne yapacağını, bu canlılar hiç yaratılmayacak veya yaratılan canlılar bu koşullarda hiç bulunmayacak dahi olsalar da bilir.³⁰⁶ İlm-i İlahi şeklinde Tanrı'nın bilimi Tanrı'nın bilmesi izah edilmeye çalışılmıştır.

3.3.2. İyi Kavramı

"İyilik, hayır. Bunun mukabili şerdir. (mal)

Naturel ou physique on sensible_ Hayr-ı tabii yahut hayr-ı cismani ve yahut hayr-ı mahsus. Lezzet, mahzuziyet yahut saadet. Bunun mukabili şer-i cismani, elemdir."³⁰⁷

"Moral_ Hayr-ı manevi, iyi iş, amel-i salih, fül-i hüsn, istihkak yani ihtiyar edilen bir fedakârlığa mukabil bir mükâfata mahsus bir nimete, bir saadete hak kazanmış olmak. Bunun mukabili (Le mal moral) yani rezalet, kabahat, adem-i istihkaktır."³⁰⁸

³⁰⁵ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 618-619.

³⁰⁶ Caner Taslaman, **Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2010, s. 207-208.

³⁰⁷ İsmail Fenni, a.g.e., s. 71.

³⁰⁸ İsmail Fenni, a.g.e., s. 71.

“Şeref ve haysiyetin, kader ve kıymet ictima’yanın tezayüdü dahi hayr-ı manevidir. Bunun mukabili olan şer-i manevi dahi kusur ve hatadan neş’et eden zillet, tenezzül kaderdir.”³⁰⁹

İyi tabiri hayır ve karşıtı olan şer kavramlarıyla karşılanmıştır. Ahlaki anlamda iyi tabirinin içsel anlamlarına yer verilmiştir. İyi bir iş yapmak şeklinde karşılanan tabir inancımızdaki hayır kelimesine yakın bir anlamda kullanılmıştır. Şeref ve haysiyetin, kadir ve kıymet bilmenin artmasının bile manevi iyilerden sayıldığı dile getirilmiştir.

“Aristot’a göre bir mevcudun hayrı onun gaye ve fiilidir. Lezzet hayrı teşkil etmez; lakin onunla müterafık olur. Hayr-ı kuvveden fiile geçmek ihtisasıdır. Dekart’a göre dahi lezzet az olan bir kemalden daha büyük bir kemale intikâl ile müterafık olur.”³¹⁰

Aristoteles iyiyi tanımlarken iyiyi amaçlamanın yani iyiyi istemenin ve bunun sonucunda bulunulan eylemin de iyi olması gerektiğini söylemiştir. Bir erdem olarak iyiyi arzulamak, içsel bir şekilde iyiyi istemek ve eylemlerimizle bunu göstermemiz gerekmektedir.

“Kant’ın mezhebi gibi hakiki serbesti irade ve mesuliyeti kabul eden mezahibde hayr-ı manevi istihkak ve şer-i manevi adem-i istihkak ile birleşir. Eflatun ve Leibniç gibi serbesti iradeyi inkâr eden mezheplerde hayr-ı manevi faalin haysiyeti zatiyesinden ve şahsın cemiyetçe olan kader ve kıymetinden başka bir şey olamaz.”³¹¹

Kant’ın görüşü gibi özgür iradeye yer veren görüşlerde iyi kazanılan kötü kaybedilen niteliklerdedir. Platon ve Leibniz gibi özgür iradeye yer vermeyen görüşlerde ise iyinin önemi kendisinden ve toplumun ona verdiği değer ve kıymetten başka bir şey değildir. Yani özgür iradeye yer verilen bir görüşte kişi iyi olmayı ve olmamayı kendisi seçer. İyilik onun için bir kazançtır. İyilik şahsın kendisine göre anlam kazanmaktadır. Özgür iradeye yer vermeyen görüşlerde ise iyi olarak

³⁰⁹ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 71.

³¹⁰ İsmail Fenni, a.g.e., s. 72.

³¹¹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 72.

nitelendirilecek şeyler belirlenmiştir. Ve bizim davranışlarımızın iyi veya kötü olduğu zaten açık bir şekilde ortadadır.

“Souverain ou- absolu_ Hayr-ı azam yahut hayr-ı mutlak. Kader ve kıymet ve müddet devamı namütenahi olan hayır. Kemalatin cümlesine malikiyet. Marifet ve hasenat ile cenab-ı allaha vasıl olmak. Cenab-ı Allah.”³¹²

Allah mutlak iyiliktir. “Ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Âlemlerin Rabbi olan Allah, eksikliklerden münezzehtir!”³¹³ Allah’ın mutlak iyilik olduğu ve her türlü kusurdan kötülükten uzak olduğu inancı Ateizm’in “kötülük kanıtı”nı da doğurmuştur. Yeryüzünde kötülükler için izin veren bir Tanrı mutlak iyilik olamaz, neden bu kötülükler için engel olmuyor gücü mü yetmiyor, gücü yetmeyen Tanrı kusurlu bir Tanrıdır ve tanımıyla bağdaşmaz, şeklinde söylemlere sebebiyet vermiştir.

3.3.3. Felsefe Kavramı

“Felsefe (Lisan-ı Yunani’de muhibb-i hikmet, ilim muhabbeti demektir), ilim akli. Kelimenin en umumi ma’nası itibariyle ilim. Bu ma’naca tecrübe ve akla müstenid olan felsefe ile vahy ve imana müstenid olan din beyninde esasen fark vardır. Kurun-u vustada felsefe ilm-i ilahiyyatın hadimi idi demek akıl vahye tabi’ idi demektir. Umumiyyetin bir yüksek derecesini arz eden ve gerek bir sınıf ma’lumâtı ve gerek bütün ilm-i beşeri müdir ve nazım birkaç mebd-i irca’ etmeye meyyal olan tedkikat ve mutalatın mecmu’: felsefe-i ulum, felsefe-i tarih, felsefe-i hukuk gibi. Bi’l-hâssa en kuvvetli mana olarak kâinatın bir terkip külliyesine, bir hey’et-i mecmua suretinde tasvirine doğru vukuu bulan sa’y ve cehd.”³¹⁴

“Eşya-yı hariciyiden temizi ve tabiyatın zıddı addedilmesi itibariyle akla müteallik olan tedkikatın mecmu’u. Eşyaya yüksek bir nokta-i nazardan bakmak, menafi’-i şahsiyenin fevkine yükselmek ve

³¹² İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 72.

³¹³ Neml Suresi, 8. ayet.

³¹⁴ İsmail Fenni, a.g.e., s. 514.

binâen aleyh avarız-ı hayatiyeye sukunetle tahammül etmek kabiliyet ve isti'dad-ı ma'neviyesi. Teşekkül etmiş mezhep veya usul-ü felsefe. Bir devir veya memleketin mezhep felsefesinin mecmu'u."³¹⁵

Bilgelik sevgisi olarak tanımlanan felsefenin din ile arasına konulan keskin ayırım ve felsefenin tecrübeye ve akla dayandığı hususundaki vurgu onun kelimenin en hususi manasıyla bir bilim şeklinde tanımlanmasını sağlamıştır. Felsefe tabiri bir yetenek olarak görülmüştür. Hayatın eksikliklerine tahammül etme yeteneği şeklinde tanımlanan felsefe, şahsi menfaatlerin üstüne çıkmaktır.

"Premiere_ Felsefe-i ulâ. Aristot ve Skolastiklerin ıstılâhında ilim veya felsefenin il-el-i ulâya ve mebâdi-i evveliyaya yani cenab-ı Allaha, hilkate, cevahire, hakâyık-ı ebediyeye müteallik olan kısmı.

Bacon'a göre ulumun cümlesi veya hiç değilse bir kısmı beyinde müşterek olan mebâdi-i suriyenin mecmu'. Hobbes dahi bu ta'biri buna yakın bir ma'nada kullanarak kitabının ikinci kısmına unvan ittihâz etmiştir."³¹⁶

İlk felsefe Aristoteles'in ve Skolastik filozoflarca bilim olarak tanımlanan ilk sebeplere, ilk unsurlara yani Allah'la, yaratılışla, cevherlerle ilgili olan felsefe tanımıdır.

"Naturelle_ Felsefe-i Tabiiyye, ulum-u tabiinin mecmu' ve bi'l-hâssa hikmeti tabiiye (physique)."³¹⁷

"De la nature_ Felsefe-i tabiat, yukarıdaki ta'birin muradifi (bu manada istamali enderdi) Alman tasviriye mezhebi taraftarının ve bi'l-hâssa Şeling ve Hegel'in tabiyat-ı maddiye (nature materielle) hakkındaki mecmu' nazariyati (Speculations)."³¹⁸

Yaratılışı ve her şeyi tabiata dayandıran felsefe dalı ise fen ilimleri özellikle fizik bilgisini kapsar. Alman felsefesinde Schelling ve Hegel'in doğadaki şeyleri açıklamak için geliştirdikleri felsefelerine verilen isimdir.

³¹⁵ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 514.

³¹⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s. 515.

³¹⁷ İsmail Fenni, a.g.e., s. 515.

³¹⁸ İsmail Fenni, a.g.e., s. 515.

“Morale_ Felsefe-i ahlakiye, hey’et-i içtimaiye ve ahlaktan bahseden felsefe. Aristot Felsefesi: Mebâdi veyahut ilel-i ulâ ilmidir diye tarif etmiştir. Her ilim bir mevzuya mahsus hakâyıkı tetkik ettiği halde felsefe mebâdi ve ilel-i ulâya vâsıl olmak için bütün mevcudatı tetkik ettiği cihetle bu hususi ilimlerden ayrılır. Bununla beraber bütün ulumun ve bi’l-hâssa her ilimin bir felsefesi vardır. Çünkü bir ilim mevzuundaki en umumi şeylerden bahsetmez. Mesela ilm-i tabii maddenin ve ilm-i vezâifü’l a’da hayatın tetkikine girişmez. Ve bu ilimlerin müstenid olduğu usul ve mebâdinin mahiyetleri dahi mevzu’-bahs değildir. Bu gibi mebâhis müteallik olduğu ilmin felsefesine aittir. Şu halde bir ilim veya fennin felsefesi o ilim veya fennin esası olan umumi fikir ve mebda’ların mecmu’dur. Mesela riyaziyatın felsefesi mütarife ve tariflerin meşruiyet ve kıymetlerini ispat eder. Ulum-u tabiiyenin felsefesi maddenin zat ve hakikatine müteallik olan mesaili münakaşa eder. Sarf ve nahivin felsefesi lisanın kavaid-i umumiyesinin esbabını izah eder. Tarihin felsefesi hayat-ı akvamın vukuatını onları husule getiren esbab ve onlarda cari’ olan kavanin ile izah eder. Hukuk felsefesi kavaninin esbabını arar. Ve bunlar hakkında i’ta-i hükm eder. İşte asıl felsefe bu hususi felsefelerin terkiibinden ibarettir.”³¹⁹

Ahlak felsefesi ise topluma ait şeylerden ve ahlaktan bahseden felsefe dalıdır. Her bilim bir özel alanda yer alan gerçekleri araştırdığı halde felsefe bütün varlıkları incelediği için bilimlerden ayrılmaktadır. Fakat yazara göre yine her bilim dalının bir felsefesi bulunmaktadır çünkü bir bilim alanındaki en özel şeylerden bahsetmez. Bir bilim dalının felsefesi o bilimin özel fikirlerini ve kaynaklarını inceler. Örneğin matematik felsefesi mütearife ve tariflerin kanunlara uygun olmalarını ve değerlerini ispat eder. Hukuk felsefesi kanunların sebeplerini arar ve bunlar hakkında hüküm verir. Yazar genel olarak felsefe diye tanımlayacağımız asıl felsefenin bütün bu özel felsefe dallarının toplamından ibaret olduğunu dile getirir. Kısacası bazı paralellikler gösteren felsefe ve bilim tabirlerinin farklı noktaları bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi de başlangıçta bir ve aynı olarak kabul edilmelerine de sebebiyet veren

³¹⁹ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 515.

amaçlarının aynı olmasıdır: dünyayı ve insan yaşamını anlamak, akla ve düşünme yasalarına göre hareket etmek, eleştirel bir bakış açısına sahip olmak. Yazarın da bu başlık altında yer verdiği en önemli ayrılık noktası ise felsefenin gerçeği bir bütün olarak ele alıp incelemesi bilimlerin ise parçalara ayırarak incelemesidir. Yine bu hususta ekleyebileceğimiz bir diğer ayrılık noktası felsefenin pratik bir amaç gütmemesi olarak belirtilebilir.

“El-yevm felsefe, ilm-i ruh, ilm-i ahlak, ilm-i bedai ve ilm-i mâ-ba’ d-et-tabîyyeyi ihtiva eder. Asıl felsefe (La philosophie proprement dite) ilm-i mâ-ba’ d-et-tabîyyedir.”³²⁰

“Buraya âcizane bir mütala’cık derc etmek ihtiyacını hissediyoruz. Yukarıdaki izahattan anlaşıldığına göre felsefenin en eski ma’nası nakilden ve daha doğrusu vahiyden, sarf-ı nazarla yalnız akla istinad ederek tecri’-i hakikat ve tedvin-i ulum etmektir. Fi’l-vakı’ bu suretle birçok ilimler vücuda gelmiş ve vaktiyle felsefe namı verilen bu ilimlerin her biri mürur zamanla terakki ederek müstakil birer ilim şekline girmiştir. Şüphe yok ki bütün felsefeyi teşkil etmekte olan salifü’z-zıkr beş ilimden ilk dördü dahi başlıca bir ilimdir. Şu halde asıl felsefe ilm-i mâ-ba’ d-et-tabîyyeden ibaret kalır. Ve bu ilim dahi başlıca ilim el vücud ile ilm-i ilahiyat kısmına ayrılır.”³²¹

Bugün felsefe, psikoloji, ahlak, estetik ve metafiziği içermektedir. Asıl felsefe olarak ise yazar metafiziğe işaret etmektedir. Felsefenin en eski anlamının vahiyden vazgeçerek yalnız akla dayanarak hakikatleri ve bilimleri bir araya getirmek olduğunu dile getiren yazar bu suretle birçok bilimlerin ortaya çıktığını ve zaman içerisinde felsefe adı altında anılmaktan ziyade birer ayrı bilim şeklini aldıklarını dile getirmiştir. Değindiği beş bilimden ilk dördünün başlı başına birer bilim olduğunu söyleyen yazar asıl felsefenin metafizikten ibaret kaldığını söylemiştir. Bu noktada geçmişte felsefe adı altında anılan bilimlerin birer ayrı mevcudiyet kazanmaları Baha Tevfik tarafından da kabul edilen bir durumdur. Nitekim o da dünün felsefesi

³²⁰ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 516.

³²¹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 516.

bugünün ilmidir, bugünün felsefesi de yarının ilmi olacaktır diyerek felsefeye verilmesi gereken önem üzerinde durmuştur.

“İnsanı, hayvanat-ı saireden temyiz eden aklın ehemmiyeti pek büyüktür. Ve intisabıyla müftehir olduğumuz din-i mübin-i İslam bu ehemmiyeti en bariz bir suretle tanımıştır. Çünkü evvela bütün teklifat şer’iyyenin esası akıldır. Saniyen bir nassden mütebadir olan ma’na akla muarız olduğu vakit o nassın te’viline müsbağ gösterilmiştir.”³²²

“Şu halde bizim için bu mevhibe-i ilahiyedenin imkân müsait olduğu kadar istifadeye hiçbir mani yoktur. Hiçbir hakikatin inkişafı bizim için mucib-i hayf ve telaş olamaz. Ve olmamıştır. Çünkü ulema-i İslamın bi’l-cümle ulum ve fennine ettikleri hizmet meydandadır. Bugün garbta görülen terakkiyyat-ı ilmiyenin esasını onlar tedarik etmişlerdir. Lakin şurasını da hatırdan çıkarmamak lazım gelir ki balada arz ettiğimiz vecihle felsefe ilm-i mâ-ba’de’t-tabîyyeye münhasırdır. Bu ilmin mevzu’ da vücud ve Allah’tır. Acaba aklın kudreti bu mevzulara ait olan mesailin halline de kafi midir? Bir kere felsefe tarihine atıf nazarı buyrulsun. Her biri asrının dâhisi olan o büyük feylesofların bu ba’bda beyan ettikleri fikirlerde görülen tehaliif azim aklın bu ba’bdaki aczini ispat için başka delil taharisine hacet bırakmaz zann ederim. Akla bu hususta verilen iktidar-ı kudret ve hikmet-i Rabbaniyyenin her yerde zahir olan âsârını görerek kâinatı bu nizam-ı bedi’ üzere vücuda getiren kadir-i mutlak ve sani’-i hâkim bir Allah’ın vücudunu eserden müessire istidlâl tarikiyle anlamaktan ibarettir. Anın gene ve hakikatini idraktan külliyyen acizdir. Aklı bu ba’bda mikyas ithaz etmek fedai-i namütenahiyyi arşın veya metre ile ölçmeye kalkışmak kadar abes ve mucib-i hüsrân bir belahettir. İşte bu sebebe mebni’ nebi-i âli-şanımız Cenab-ı Allah’ın ayet ve alamet-i kudret ve hikmetini tefekkür edip lakin zatını tefekkür etmemekliğimizi emrederek bizi bu vartaya düşmekten vikaye buyurmuştur. Buna pek müteşekkir olarak temenni-i muhale kalkışmamaklığımız mükteza-ı akıl ve hikmettir. Boş yere idaa-ı vakt

³²² İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 516.

etmeyelim. Tahsil-i uluma çalışalım. Lakin evvela bir hakikat-ı müsbeteyi bir faraziyeden temyiz edelim. Henüz ispat edilmemiş olan bir faraziyeyi hakikat olarak kabul etmeyelim. Ve itikâdât-ı dinimize mugayyir bir mahiyette görünen mâ-ba'de't-tabîyye fikirlere aldanmayalım. Zira bunlar ulum-u müsbete ve hakikatten olmayıp az çok indi fikirlerden ibarettir. Lehlerinde irad olunan deliller kuvvetinde ve ekseriye daha kuvvetli deliller aleyhlerinde de ityan edilebilir.”³²³

İnsanları hayvanlardan ayıran aklın değeri çok büyüktür. Mensubu olmakla gurur duyduğumuz İslam dini de akla bu değeri fazlasıyla vermektedir. Öncelikle şeraite uygun olan her şeyin temelinde aklın olduğunu dile getirir yazar. Bu sebeple Cenab-ı Hakk'ın hediyesi olarak görülen bu yetiden mümkün olduğu kadar istifade etmemize hiçbir engel yoktur. Hiçbir hakikatin ortaya çıkması bizim için korku ve telaş verici bir şey olmamalıdır. İslam âlimlerinin bütün bilimlere yaptıkları katkılar ortadadır. Yine asıl felsefe olduğu dile getirilen metafiziğin konularının da vücud ve Allah olduğu dile getirilmiştir. Aklın kudretinin bu konulara ait meseleleri halletmeye kâfi olup olmadığı sorusuna cevap vermeye çalışan yazar, felsefe tarihindeki büyük filozofların bu konuda düştükleri fikir ayrılıklarının bile başlı başlına aklın bu hususta aciz kaldığını göstermek için yeterli olduğunu sile getirir. Akla verilen kudret Allah'ın her şeyi terbiye ederek muhtaç olduğu şeyleri verip bir fayda ve gayeye yönelik olarak anlamlı ve yerli yerinde yaratmasının sonucu olan eserlerini görerek mutlak hâkim bir güç olduğunu anlamaktan ibarettir. Aklı bu hususta ölçü olarak kabul etmek sonsuz uzay boşluğunu metre ile ölçmeye kalkışmak kadar abes ve hüsrân vericidir. İşte bu sebepten dolayı Cenab-ı Allah'ın kudretinin işaretlerini düşünüp, zatını düşünmememizi emrederek bu uçuruma düşmememizi buyurmuştur. Boş yere bu çabayla vakit harcamaya gerek yoktur diyen yazar ilimleri öğrenmeye çalışalım der fakat henüz ispat edilmemiş olan bir faraziyeyi gerçek olarak kabul etmememizi de öğütler. Özellikle dinimize aykırı görünen metafizik düşüncelere aldanmamalı der çünkü bunlar şahsi fikirlere. O fikirlerin kabulünde öne sürülen deliller kadar hatta daha fazlası reddedilmeleri hususunda da dile getirilebilmektedir.

³²³ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 516-517.

3.3.4. Analitik Kavramı

“Tahlili. Bunun mükabili terkididir. (Synthetique)

Jugements_ tasdikat-ı tahliliye. (Kant) mahmulünün tasavvuru mevzuanın tasavvurunda bi’z-zarure dâhil olan hükm ve tasdike tahlil-i tesmiye etmiştir. Her cism mütehayyizdir gibi. Bu kaziyede mütehayyiz mahmuli her cism mevzuunda bi’z-zarure dâhildir. Çünkü mütehayyiz olmayan cism yoktur. Binâen aleyh mevzuanın zaten havi olduğu bir şey kendisi için tasdik olunuyor. Mevzunun zımnen ihtiva ettiği bir şey sadece bir tahlil vasıtasıyla ondan istihraç olunuyor. Binâen aleyh bu tasdiki ispata hacet yoktur. Bunu inkâr-ı tenakuz mebde’ni ihlal demek olur.”³²⁴

Kant’ın analitik kavramına yüklediği anlamları açıklayan yazar, söz konusu önermedeki yüklemnin öznenin niteliğinde bulunması durumunda oluşan hükümlere bu isme verdiği söylemiştir. “Her cisim yer tutar” örneğindeki gibi cisimlerin cisim olabilmeleri için zaten yer tutmaları gerekmektedir, bu yeni bir düşünce ortaya koymamaktadır. Bu şekilde dile getirilen önermelerin ispat edilmesine gerek yoktur. Analitik sıfatıyla tanımladığımız bu önermeleri inkâr etmek de akla aykırıdır. Çünkü biz cisim dediğimiz şeyden yer tutma özelliğini çıkardığımız zaman, başta tanımladığımız o cisim kavramını bozmuş oluruz.

“Jugements synthetiques_ tasdikat-ı terkibiye. Yine muma-ileyh (Kant) mahmul-i mevzuun tasavvurunda bi’z-zarure dâhil olmayıp belki onda dâhil bulunan anâsıra ilave edilen tasdikata bu namı vermiştir. Her cism sakildir gibi.

Tasdikat-ı terkibiye alalade tecrübeye müstenid olur. Yani tecrübe ile sabit olmak lazım gelir.”³²⁵

Kant’ın lisanında sentetik ismini verdiği bir diğer önerme çeşitleri de vardır ki bunlar öznenin birebir niteliği olarak karşımıza çıkmazlar. “Her cisim ağırdır” önermesinde olduğu gibi cisimlerin zorunlu olarak ağır olmasına gerek yoktur. Bu

³²⁴ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 36.

³²⁵ İsmail Fenni, a.g.e., s. 36.

hüküm bize cisimler hakkında yeni bir bilgi vermektedir. Bu tarz önermeler ispata gerek duyulan önermelerdir ve ispatları için tecrübeye başvurulur.

“Bununla beraber Kant kabl’et-tecrübe, evveli tasdikât-ı terkibiye olup olmadığını tetkik etmiş ve bu mesele tenkid-i akıl nazarı ünvanlı eserinde başlıca mevzuyu teşkil etmiştir.”³²⁶

Kant’ın sentetik apriori olarak adlandırdığı ve gerçek bilgi olarak gördüğü bu tecrübeyle elde edilen lakin akla ait bilgilerin olup olmadığını araştırdığını ve Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde bu konuyu tartıştığını dile getirmiştir.

“Langues_ elsine-i tahliliye. Muhtelif fikirleri ve bunları yek-diğerine rabt eden münasebeti ayrı ayrı kelime ve alametlerle ifade eden lisanlardır. Bunun mukabili (Langues synthetiques) elsine-i Terkibiye’dir ki bunlar dahi münasebet-i muhtalata ve gayr-ı basiteyi bir lafz ile ifade eden ve efkâr-ı tabiiya ve müteferriayi hey’et-i mecmuaları yek-diğerine merbut müteaddid ecza’dan mürekkebb ibarelerdeki başlıca fikrin etrafına cem’ eden lisanlardır. Mesela lisan-ı Arabiye’de ism-i zaman, ism-i mekân, bina’-i mer’e, ism-i mensub, ism-i tafdil mübalağlı ism-i fail ve fiil-i teaccüb sigaları vesaire hep fiilin tebdil şekli suretiyle ve bu kadar mâni’i muhtelif aynı fiil ile tahsis ve temlik ve cins ve nev’a ve zaman ve mekân ma’naları bir ismi sadece diğer bir isme muzaf kılmakla ifade olunur. Ve cümel-i tabi’e ve cümel-i asliyeye rabt edilerek fikirler sebk-i mevsul üzere beyan edilir.”³²⁷

Ayrı ayrı düşünceleri ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini ayrı ayrı kelime ve işaretlerle ifade eden lisanların çözümlü diller şeklinde tanımlandığını, bunun karşıtı olarak da karışık –kompleks- düşünceleri bir tek kelime ile ifade eden lisanları bireşimli diller şeklinde tanımlamıştır. Çözümlü dillerde her dilbilgisel işlev karşılığında ayrı bir sözcük kullanılırken, bireşimli dillerde bir ya da birden çok ek kullanma eğilimi vardır. Bu ayrımın ışığında dilimizin de bireşimli diller arasında yer aldığını görmekteyiz. Örneğin dilimizde “Paris’e gitmemeliydiniz” şeklinde yalnızca

³²⁶ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 37.

³²⁷ İsmail Fenni, a.g.e., s. 37.

iki kelimeyle ifade olunan bu tümcenin Fransızca'da “Vous n’auriez pas dû aller à Paris” şeklinde ifade edildiğini söylemektedir.³²⁸

*“Avrupa'nın bugünkü lisanları ale'l-umum tahlilidir. Bunlar irabların yani kelimelerin ahirlerine arız olan tagayyüratın mefkud yahud pek az olmasıyla ve cinsi(müzekkerlik ve müennisliği) ve adedi(müfred veya cem' halini) gösteren tebeddülâtın ehemmiyetsizliği ve elsine-i mezkurenin lisan-ı Yunani ve İbrani gibi eski elsine-i terkibiye kadar mülayim olamamalarını mucib olan mecburi bir tarz-ı terkip ile temeyyüz ederler. Şurasını da ilave edelim ki elsine-i tahliliye veya terkibiye tesmiyesi mahza böyle olmalarından naşi değildir. Başlıca bu sıfatların birini haiz olmaları itibariyledir.”*³²⁹

Avrupa'nın günümüzdeki dilleri çözümlü dillerdir. Bu diller kelimelerin sonlarına getirilen eklerle oluşan bozulmaların yok veya az olduğu dillerdir. Ayrıca dişlilik erillik gibi cinsleri ve tekillik çoğulluk gibi nicelikleri gösteren değişimler de önemsizdir bu diller için. Bu sebeple bu diller daha basit kelime yapılarına sahiptirler.

*“Transcendental_ Tahlil-i a'levi (Kant) (mantık-i a'levi) yi (Logique transcendente) mantık-i tahlili (logique analytique) ve cedel-i a'levi (dialectique transcendente)den ibaret olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Mantık tahlilinin mevzuu bizim kabl'et-tecrübî, evveli (A priori) kuvve-i marifetimizin mecmuunu marifet-i nazariyenin (Connaissance Pure) tasavvurat-ı külliyeyi asliyesine (concepts elementaires) tahlil ve tecrübenin şerait-i evveliyesini taharri etmektir.”*³³⁰

Kant, aşkın mantığı aşkın analitik ve aşkın diyalektik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Analitik mantık, deneye bağlı olmadan bilgi üretme hususundaki kabiliyetimizi tahlil ve o türden olan bilgilerimizi, tasavvur ve kavramlara, yani

³²⁸ Mehmet Yalçın,“Yazım Kuralcılığı”, **Türk Dili Dergisi**, Cilt 24, Sayı 140, Eylül- Ekim 2010. (<http://turkdilidergisi.org/140/MehmetYalcin.htm>)

³²⁹ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 37.

³³⁰ İsmail Fenni, a.g.e., s. 37.

unsurlarına irca etmekle uğraşır. Kant'ın "aşkın analitik" adını verdiği şey budur. "aşkın diyalektik" ise bu unsurları birleştirmek yolunu gösterir.³³¹

“Methode_ Usul-ü tahliliye. İlim ve marifetin tecrübe veya istidlalden istihsal edilmesine göre iki nev’ tahlil ve terkip vardır. Bunlar dahi tahlil ve terkip ve tecrübe ve tahlil ve terkip-i mantıkiyedir. Tahlil ve terkip-i mantıki misali hendesede olan tarz-ı istidlaldır. Usul-u tahliliye hali murad olunan meseleden başlayıp onu aksama taksim eder. Mukaddime-i ibtidaiyyeyi tahlil eder. Ve bunun sahih veya hata olduğunu ispat eden bir mukaddimeyi umumiye çıkarır. Usul-u terkihiye (methode synthetique) bi’l-‘akis bir mukaddime-i umumiyeden bed’-ederek onun ihtiva ettiği netayici istihraç eder. Ve meselenin suret-i evvelasından başka bir şey olmayan bir mukaddimeye vasil olur.”³³²

“Tahlil ve terkip-i tecrübiyye misal suyun tahlil ve terkidir. Su müvellid-ül humuza ile müvellid-ül ma’den ibaret olan iki unsurine tefrik olunarak tahlil ve sonra bu iki unsur birleştirilerek terkip edilir.”³³³

Analiz ve sentez yöntemlerini anlatan yazar bunu su örneğiyle vermektedir. Su onu oluşturan iki ögesine yani hidrojen ve oksijene ayrılırsa bu analiz, bu iki öge birleştirilerek su meydana getirilirse bu da sentez olur demiştir.

“Traite des: Kitab-ı Analitika yani Kitab-ı Tahlil. Aristot’un (Organon) ünvanlı eserinin üçüncü kitabıdır. Muma ileyh bunda kıyasın mahiyetini ve tarifin mebad-i umumiye ve hususiyesini tetkik eder.

Premiers: Analitaka-ı ula yani tahlil-i kıyasi.

Seconds: Analitaka-ı saniye yani tahlil-i buhran.”³³⁴

Analitikler Aristoteles’in Organon adlı eserinin üçüncü kitabıdır. Bu bölüm I. Analitikler bundan sonraki bölüm de II. Analitikler olarak adlandırılmıştır. Birinci Analitikler’de Aristoteles genel olarak kıyas şekillerinin çeşitlerini yer verir. Bu

³³¹ İsmail Kılıoğlu, **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, Risale Yayınları, s. 33-34. (<http://www.enfal.de/sosyalbilimler/>)

³³² İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 38.

³³³ İsmail Fenni, a.g.e., s. 38.

³³⁴ İsmail Fenni, a.g.e., s. 38.

kıyasları en basit unsurlarına ayırmak için çözümlenme yollarını göstermektedir. İkinci Analitikler’de ise ispat ve akıl yürütme kuralları yer almaktadır. Tanımlama, kanıtlama, bilimsel bilgi konulara bu kitapta yer verilmiştir.

3.3.5. A Posteriori ve A Priori Kavramları

“Her türlü tecrübeden mukaddem olarak yalnız akla istinaden kabul olunan, tariflerden yahud kabul edilmiş mebde’lerden istintac edilen, kabl’et-tecrübî, kablî yani tecrübenin muaveneti inzımmam etmeksizin sırf nazarî.

Démontrer une vérité [apriori] : Bir hakikati kablî olarak yani evvelce bedihî olmak üzere kabul edilmiş bir mebde’ mucibince isbat etmek. Kendiliğinden vazıh ve yakînî ve tecrübeden müstağnî.”³³⁵

Bütün deneyimlerin üstünde sadece akla dayanılarak kabul edilen, daha önce yapılmış tariflerden ya da kabul edilmiş ilkelere neticeler çıkararak hiçbir tecrübeye dayanarak sırf düşüncemize bağlı olarak elde edilen bilgiler apriori olarak tanımlanmaktadır

“Skolastik felsefesinde sebepten neticeye, illetten malule ve ta’bir-i diğerle müessirden esere istidlal etmek de (Raisonnement [a priori]= istidlal-i limmî) denilir. Gece bir yerde ateş görüp de ondan oradan duman çıktığını istidlal etmek bu kabîldendir. Çünkü ateş dumanın sebep ve illetidir. Bunun Skolastik felsefesinde Latince ismi “propter quid?= lem?= niçin?”dir. El-yevm bu yolda bir istidlale “istintâcî= déductif” dahi denilir. Kablî (a priori) ta’biri tecrübe ile iktisap olunamayan ve hiç değilse bi’n-nisbe tecrübeye tâbi olmayan tasavvur ve mefhum ve marifet ve mebde’ler hakkında istimal olunur ki tecrübe bunları izaha kâfi değildir. Hatta tecrübenin mümkün olması için bunların evvelce şart olarak kabulü elzemdendir. Akıl bunları başka bir menba’dan istiâreye mecbur olmaksızın kendisinde bulur.”³³⁶

³³⁵ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 48.

³³⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s. 48.

“Kant’a göre “zaman ve mesafe (mekân)= Le temps et l’espace” mefhumları bu kabildendir. Bunlar hassasiyetin “suver-i kabliyye”sidir. Muma-ileyh hüküm ve tasdikin eşkâli olmak üzere on iki makule tayin ederek bunlara müdrikenin suver-i kabliyyesi (Les formes a priori de l’entendement) tesmiye etmiştir.”³³⁷

Skolastik felsefede sebepten sonuca ulaşmak da apriori bir akıl yürütme olarak kabul edilirdi. Gece bir yerde ateş görüp de oradan duman çıktığını düşünmek bu tarz akıl yürütme şeklidir. Bu tarz akıl yürütmelerin Latince karşılığı “niçin?”dir. Mantıkta akıl yürütme şekillerinden tümdengelim ile karşılanan bu kavram tecrübeye ihtiyaç duymaz. Nitekim tecrübe bu şekilde ulaşılan bilgileri açıklamak için de yetersizdir. Akıl bunları başka bir kaynağa gerek olmadan kendisinde bulur. Bunlar aklın doğuştan getirdiği şeylerdir. Hatta tecrübenin mümkün olabilmesi için bunların öncelikle kabul edilmesi şarttır. Zira aklın bu tarz bilgileri olmazsa tecrübe ettiği şeyleri de belli kategorilere yerleştiremez. Kant’ın aklın kategorileri olarak tanımladığı şeyler bu kabuldendir. On iki kategori belirleyen Kant’a göre bunlar aklın apriori formlarıdır. Bu kategoriler düşüncenin özelliklerini yansıtmaktadır.

“Klod Bernar [Claude Bernard]’a göre kabî bir fikir (une idée a priori) bir farz demektir. Il est dangereux de trancher de tout a priori= Her şey hakkında kabî olarak, yani vukûâta derece-i kâfiyede istinat ettirilmemiş istidlâlât ile hükm-ü kat’î vermek tehlikelidir. A priori lafzının mukabili “a posteriori” kelimesidir.”³³⁸

“İstidlâl-i innî”ye yani neticeden sebebe (malulden illete) ve ta’bir-i diğerle eserden müessire istidlale dahi “raisonnement a posteriori” tesmiye olunur. Bir mahalden duman çıktığını görerek bundan orada ateş bulunduğunu yahut bir adamdaki cilt hastalığından o adamın kanı bozuk olduğunu istidlal etmek bu kabildendir. Çünkü cilt hastalığı fesad-ı demin neticesidir. Bunun Skolastik felsefede Latince ismi “quia = inne= çünkü”dür.”³³⁹

³³⁷ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 48.

³³⁸ İsmail Fenni, a.g.e., s. 48.

³³⁹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 49.

“El-yevm bu yolda müşahede ve vukuata müstenid bir istidlale istikrâî (inductif) ve ancak tecrübe ile iktisab olunan ve müşahede ve vukuattan istihrac edilen tasavvur (fikir), mefhum, marifet ve mebde'lere ba'd-et-tecrübî, tecrübî (a posteriori) tesmiye olunur.”³⁴⁰

Claude Bernard'a göre apriori fikirlerin birer farz olarak kabul edildiğini dile getiren yazar bu kavramın karşısına aposteriori tabirini yerleştirdiğini söyler. Sonuçtan sebebe gitmek aposteriori akıl yürütmedir. Yani bunu yine duman örneğiyle açıklayan yazar, bir yerden duman çıktığını görüp de orada ateş yandığını düşünmek bu tarz bir akıl yürütmeye örnektir der. Bu tarz akıl yürütmelere tümevarım denilmektedir. Bu tabirin Skolastik felsefe Latince ismi “çünkü”dür.

“A priori ve a posteriori kelimeleri “adverb” yani hal ve tarz gösteren birer ta'bir olduğundan “mütekaddimen ale't-tecrübe” ve müteahhiren ani't-tecrübe” suretinde tercümeleri lazım gelirse de mucibi i sühulet olmak üzere birer yay-ı nisbî ilavesiyle “kablî” ve “tecrübî” diye tercüme ettik. Zaten Fransız lisanında dahi a priorique (kablî) ta'biri vardır ki empirique = tecrübî mukabilinde istimal olunur. Bu iki kelime bazı kere isim olarak dahi kullanılır. O halde kablî yahud tecrübî istidlal demek olur.”³⁴¹

Yazar son olarak bu kavramları neden sıfat olarak kullandığını açıklamıştır. Bu kavramlar durum ve tarz gösteren kavramlardır. Tecrübeden önce ve tecrübeden sonra şeklinde tercüme edilmeleri gereken bu tabirlerin kablî ve tecrübî şeklinde ele alındığını söylemiştir. Nitekim günümüzde Türkçe olarak önsel ve sonsal kelimeleriyle karşıladığımız bu kavramlar Latince isimleriyle apriori ve aposteriori olarak da kullanılmaktadır.

3.3.6. İlliyet Kavramı

“Sebebiyet, illiyet. Sebebi neticesine, illeti malulüne rabt eden nisbet. Kendisiyle matlube tevessül edilen şey.

³⁴⁰ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 49.

³⁴¹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 49.

[Causalité] empirique: İlliyet-i tecrübiye. Bu, öyle bir illettir ki onda illet diğer bir hadiseden onsuz hiçbir vakitte husule gelmediği hadiseden veyahut her vakit onların inzıam-ı muavenetiyle husule geldiği hadisattan ibarettir.”³⁴²

Genel tanımına uygun olarak nedensellik kavramı da sebep ve sonucu arasındaki bağ şeklinde tanımlanmıştır. Daha sonra çeşitlerine yer verilmiştir. Tecrübi (deneysel) nedensellikte neden diğer bir hadisenin, o olmadan hiçbir zaman meydana gelmediği hadiseden veyahut daima onların birleşmesinin yardımıyla meydana geldiği hadiseden ibarettir.

“[Causalité] métaphysique ou ontologique: İlliyet-i fevk’at-tabiiye yahut illiyet-i ilm’ül-kevnîye, ki bir hadisenin değil bir vücud-u faalin, bir cevher-i faalin, bir kuvvet ve kudretin illiyetidir. Cenab-ı Allah âlemin sebebidir, denilmesi bu kabildendir.”³⁴³

Metafizik nedensellik ise bir yaratıcı kudretin, varedici cevherin nedenselliğidir. Cenab-ı Allah âlemin sebebidir, denilmesi bu nedensellik türüne örnektir.

“[Causalité] transitive: İlliyet-i intikaliye ki sebep olan fiilin bir cevherden diğerine intikali suretiyle olan illiyettir.”³⁴⁴

Geçici nedensellik; sebep durumunda olan fiilin birşeyden diğerine intikali suretiyle olan nedenselliktir.

“[Causalité] immanente: İlliyet-i zatiye yahut batıniye ki kendi iradesi kendi keyfiyetini husule getiren cevherin illetidir. İlliyet-i intikaliye mukabili olduğundan zatiye ta’biri müreccahdır.”³⁴⁵

İçkin nedensellik şeklinde tanımlanan bu tür nedensellik ise kendi kendisinin nedeni olan nedenselliğidir. Metafizik anlayışta bu Tanrı’nın nedenselliğine denk düşmektedir.

³⁴² İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 85.

³⁴³ İsmail Fenni, a.g.e., s. 85.

³⁴⁴ İsmail Fenni, a.g.e., s. 85.

³⁴⁵ İsmail Fenni, a.g.e., s. 85.

“Principe de [causalité]: Mebde-i illet, ki “hiçbir şey sebepsiz değildir” yahut “her hadisenin bir sebebi vardır” yolunda ifade olunur.”³⁴⁶

Nedensellik İlkesi: “Hiçbir şey sebepsiz değildir” ya da “ her şeyin bir sebebi vardır” şeklinde ifade edilen bir ilkedir.

3.3.7. Varlık Kavramı

“Mevcudiyet, vücut, varlık, var olma. Bunun mukabili esence (zat ve hakikat), néant (adem) ve possibilité (imkân) kelimeleridir. Fül, kuvveye nisbetle ne ise mevcudiyet dahi zat ve hakikate nisbetle odur, o mesabededir.

Pozitif mevcudiyet-i hakikiye, sübut.

Adedleri: gayr-ı mütenahi eşyanın mean vücudu.”³⁴⁷

Varlık kavramını kısaca tanımlayan yazar karşılık olarak belirlediği mevcudiyet, vücut ve var olma kelimeleriyle aslında varlık kavramının ontolojiye konu edilen ve üzerinde en çok tartışılan karşılıklarına yer vermiştir. Genel olarak felsefe tarihine bakıldığında varlık konusunda onu bir ontolojik problem halinde inceleyen ilk düşünürün Parmenides (M.Ö. 540) olduğunu görmekteyiz.³⁴⁸ Esti (şu vardır) ile to on (var olan) arasında ayırım yapmıştır. Parmenides’e göre varlık vardır ve var olmadığını söylemek bizi çelişkiye düşürür. Varlığın var olmasına ilişkin üç farklı görüş olduğunu dile getiren Parmenides’in bu üç farklı düşüncesi mantıksal açıdan 1- A, A’dır. 2- A, A değildir. 3- A, A’dır ve A değildir. Şeklinde formüle edilebilir ve üç önermenin son ikisinin özdeşlik ilkesine aykırı olmaları sebebiyle reddedilebilir oldukları dile getirilebilir.³⁴⁹ Fakat özdeşlik ilkesi bugün varlığın bir ilkesi değildir. “Varlık vardır” ve “Varlık var değildir” önermelerindeki varlık ve var olmayan tabirlerini A ve A-olmayan şeklinde mantıksal açıdan değil metafizik

³⁴⁶ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 85.

³⁴⁷ İsmail Fenni, a.g.e., s. 257.

³⁴⁸ Şamil Öçal, **Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın, Ontolojik Dilsel ve Mantıksal Anlamları**, s. 2.

³⁴⁹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 221.

açından ele almaktadır.³⁵⁰ “Varlığın var olmadığını söylemek imkânsızdır çünkü var olmayan düşünülemez, bilinemez ve dile getirilemez” derken varlığı düşünmeye indirgeyen filozoflardan ayrı tutulması gerekmektedir. Onun varlığı, var olduğu için düşüncenin konusu olan niteliktedir. Ontolojik olarak varlığı ele alışı nihai gerçekliğin üzerinde durmasını yani ona göre to on (var olan) üzerinde durmasını gerektirmiştir. Tek gerçeklik varlıktır. Var olmak’ın bağlaç ve sonsuz olarak ne olduğunu anlamak suretiyle “to on”un ne olduğunu anlarız.³⁵¹ Parmenides’in varlığı yaratılmaksızın var olduğu gibi yok olamaz da, hareketsizdir, sonsuzdur, ona olmuş veya olacak denemez, o şimdi var olandır, birden bire var olandır, sürekli olan varlıktır ve doğmamıştır.

İslam felsefesinde ise varlığı ilk kez sistemli bir şekilde ele almış olan düşünür Fârâbî (872–950)’dir. Varlığı genel olarak ikiye ayırmıştır: vâcib ve mümkün. Bu ayrımı ile Allah’ın varlığını ispatlayan ilk düşünür olmuştur.³⁵² Farabi’ye göre geniş bir yelpazede ele alınan varlık konusunda mesela potansiyel olana (*bilkuvve*) sıradan insanlar varlık demezken filozoflar varlık olarak adlandırmışlar. Bu durum Tanrı için de geçerlidir, bilkuvve yahut bilfiil olsun Tanrı için bunlar mevcuttur ve mevcut olmakta bilfiilliktir. Tanrı için bilfiil olarak adlandırılan bu durumlar insan için bir fiiliyatta bulunmadıkça bilkuvve konumundadır. Bilkuvve olana biz bilkuvve olduğu sürece mümkün önerme deriz; bilfiil olduğunda da vücudî önerme deriz.³⁵³

İbn-i Sina’ya göre ise mümkün, varlık kazanmadan önceki yok halinde imkânlıdır. Varlık kazandıktan sonra ise zorunlu hale gelir. İbn-i Sina bu sebeple söz konusu ettiği mümkün varlığı, varlığını bir illetten alması sebebiyle “zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu” şeklinde tanımlamıştır.

Genel olarak İslam felsefesinde Vacibü’l- vücud ve mümkünü’l-vücud ayrımı merkezinde gelişen varlık problemi, Tanrı’nın varlığını diğer varlıklardan ayırmak için ortaya konulan sistematik düşüncelerin bir neticesidir. Bu ayrım Tanrı’nın

³⁵⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 221.

³⁵¹ Şamil Öçal, *Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın, Ontolojik Dilsel ve Mantıksal Anlamları*, s.3.

³⁵² Şamil Öçal, a.g.e.,s. 9.

³⁵³ Şamil Öçal, a.g.e., s. 9.

varlığının ontoloji olarak kanıtlanmasında da başvurulan bir tanım olmuştur. Varlığı mahiyeti, mahiyeti de varlığı olan Tanrı'nın el-Evvel olduğu, zıddının, eşinin, cinsinin ve faslının olmamasından dolayı tanımı da yoktur. Bu bağlamda tanımlanan Tanrı'nın ancak sezgi yoluyla ya da akli irfanla bilinebileceği de aşikârdır.

3.3.8. Akıl Kavramı

“Akıl. Delil. Sebep. Nisbet. Akıl muhtelif suretlerle tarif olunmuştur. Bazıları: “fikirden fikire intikal suretiyle istidlal ve tasavvurat ve kadayayı tertib etmek kuvvetidir.” Ve (Dekart) gibi bazı hükme dahi: “hayrı ve şerri, hak ve batılı ve hatta güzel ve çirkini temyiz etmek kuvvetidir” demişlerdir.”³⁵⁴

Akıl kavramı yazar tarafından farklı tanımlarıyla birlikte verilmiştir. Descartes'in akıldan ne anladığını ortaya koymaya çalışmış insanlar arasında neyin iyi olduğuna karar vermelerini sağlayan bir kuvvet olduğuna dikkat çekmiştir.

“(Kant) a göre entendement pure yani kuvve-i müdrikeyi mahz-ı fikrin mutavakkıf aleyhi olan tasavvuratı külliye ve mebadinin mecmuu ve Raison yani akıl bu tasavvurat-ı külliyye ve mebadii vasıtasıyla ma'lumâtı tanzim eden bir kuvve-i failedir. Kabli (A priori) marifetin mebadisini tedarük eden kuvvetidir.”³⁵⁵

Kant'a göre aklın saf anlayış dediği şey akıl sayesinde gerçekleşmektedir ve bütün bilgileri derleyen toplayan elde eden şey yine akıldır. A priori olarak kabul edilen bilgi çeşidinin dayandığı güç de yine akıldır.

“-Pure ou theorique ou speculative= akıl-ı mahz yahut akl-ı nazarî ki (Kant)'a göre gayesi hakikat olmak itibariyle akıldır. Sarf kabli bazı şey bilmeye medar olan mebadii ihtiva eden kuvvettir. Kabli olarak yani tecrübenin muavineti indimam etmeksizin bilmek kuvvetidir.”³⁵⁶

³⁵⁴ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 582.

³⁵⁵ İsmail Fenni, a.g.e., s. 582.

³⁵⁶ İsmail Fenni, a.g.e., s. 582.

“-Pratique= akıl ameli ki (Kant)’a göre gayesi hayır ve hüs-ü ahlak olmak itibariyle akıldır. Bu da fiil ve amelin kabli mebdeini ihtiva eden kuvettir.”³⁵⁷

Kant’ın “saf akıl” anlayışına yer veren yazar gerçeği elde etmeye çalışan akıl olarak tanımlamaktadır. Bir şeye hiçbir deney karıştırmadan ilkeler yardımıyla ki bu ilkeler aklın ilkeleridir, a priori olarak bilmeyi sağlayan kuvettir. Pratik akıl açıklamasına geçen yazar ahlaki anlamda kararlar vermemizi seçimler yapmamızı sağlayan kuvvet olarak betimlemektedir.

“-İmpersonnelle= akıl gayr-ı şahsi, intihabiyye medresesi (Ecole eclectique) akla bir kuvetten ziyade zihinlerin cümlesini birden tenvir eden bir nur, ruhda hazır olan Allah nazariyle bakarak bu namı verirdi.”³⁵⁸

“-Suffisante= illet-i kafiye yahut illet-i tamma mebdei. (Laybniç): “ Bizim istidlalatımızın iki büyük mebdei vardır. Bunların biri tenakud mebdei ve diğeri illet-i kafiye mebdeidir. Bir şeyin neden dolayı gayr-ı mevcut olmayıp mevcut ve niçin diğeri bir suretle olmayıpta şu suretle olduğunu kabli olarak izah edebilecek bir sebep olmadıkça hiçbir şey vukua gelmez” demiştir.”³⁵⁹

“-Seminale= revakiyune göre kafi-i mevcudatın mebdei ve tehemmi nazariyle bakılan akıl.”³⁶⁰

Raison başlığı altında ele alınan akıl kavramının birçok farklı alt başlık altında incelendiğini gördüğümüz bu bölümde bir kişiye ait olmayan akla yani tüm insanlarda ortak olarak bulunduğunu kabul ettiğimiz akla, yeterli olarak kabul edilen akla ve yeni ufuklar açan akla da yer verilmiştir. Kant, Descartes ve Leibniz gibi düşünürlerin görüşlerine yer verilen bu bölümde Klasik Dönem İslam Düşünürlerinin akıldan ne anladığı ve felsefi bir terim olarak nasıl ele aldıklarına yer verilmemiştir.

³⁵⁷ İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 582.

³⁵⁸ İsmail Fenni, a.g.e., s. 582.

³⁵⁹ İsmail Fenni, a.g.e., s. 582.

³⁶⁰ İsmail Fenni, a.g.e., s. 582.

3.4.Kavramların Sözlükler Temelinde Değerlendirilmesi

3.4.1. İyi Kavramının Değerlendirilmesi

Fransızca karşılığı olan *bien* tabiri altında Rıza Tevfik ve İsmail Fenni Ertuğrul'un sözlüklerinde ele alınan bu kavram dilimizdeki iyi ve hayır kelimeleriyle karşılanmıştır. Dönemin İslam dininin tesirinde gelişen bilim ve felsefe dilinin etkisinde olduğunu gözler önüne seren bir kullanım olarak daha çok hayır tabirine yer verildiği ve karşıtı olarak da şer tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Rıza Tevfik tarafından birçok farklı alandaki karşılığıyla ele alınan bu kavramın İsmail Fenni'nin açıklamalarından farklı olarak bir iktisat terimi olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Mal olarak adlandırılan şeylerin ihtiyacı karşılama, tatmin sağlama anlamlarından ötürü iyi tabiri bu kavramla ilintili açıklamaların da bulunduğu bir hal almıştır.

İyi tabirini felsefî manasıyla bağlantılı olarak da geniş bir şekilde ele alan Rıza Tevfik ünlü düşünürlerin bu konudaki görüşlerine yer vermemiştir. Felsefe tarihi içerisinde iyi denilince akla ilk gelen düşünürlerin görüşlerine bu çalışmaların ikisinde de yer verilmemiştir. İsmail Fenni Aristoteles'in görüşlerine yer vermiştir ve düşünceden, niyetten öteye geçmesi gereken bir iyi tanımını yapmıştır. İsmail Fenni tabirin iktisadi manasına da girmemiştir o daha çok ahlaki iyinin tanımını yapmıştır.

Ahlaki anlamda iyinin günümüzdeki kullanımlarına yer veren bu iki çalışma da uzun uzadıya medeniyetin gelişmesinin bir sebebi ve sonucu olarak iyiye vurgu yapmaktadır.

3.4.2. A priori ve A posteriori Kavramlarının Değerlendirilmesi

Latince kökenlerinin “prior” ve “prius” olarak belirtildiği bu kavramlar her iki sözlükte de akla ve tecrübeye dayanılarak elde edilmeleri sebebiyle birbirlerinden ayrıldıklarına dikkat çekilerek verilmektedir. Rıza Tevfik terim olarak ilk kullanan kişinin Saksonyalı Büyük Albert olduğuna dikkat çekmektedir. Her iki sözlük de bu terimlerin Skolastik dönemde önemli olduğuna işaret etmektedir. Deneyciler ve Uşçular arasında ortaya çıkan tartışmanın başlıca sebebi olarak bu terimleri kabul eden Rıza Tevfik, bilgi çeşidi olarak doğru bilgiyi elde etmede aklımıza mı yoksa tecrübemize mi başvurup ilerlemeliyiz sorununu ana problem olarak ele almıştır. Ve

bu konuda deneyci usulün bilimde kullanılmasının ilerlemenin bir sebebi olduğuna dikkat çekmiştir; nitekim ona göre Skolastik dönemde bundan mahrum kalmıştık.

İsmail Fenni de Rıza Tevfik'le aynı noktalara değinmektedir ve o da tümdengelim yöntemiyle elde edilen bilgilerin a priori, tümevarım yöntemiyle elde edilen bilgilerin a posteriori bilgiler olduğunu dile getirmektedir. Kant'ın kategorilerine de yer veren İsmail Fenni, bu kategorileri aklın a priori formları olarak tanımlamıştır. Rıza Tevfik'ten farklı olarak a priori tabirini bir soru olan “Niçin?” ile, a posteriori tabirini ise bir cevap ve sebep belirtici olan “Çünkü” ile karşılamıştır. Ayrıca durum ve hal bildirmeleri sebebiyle birer sıfat olarak kullanıldığını da belirterek günümüzdeki kullanımlarına en yakın karşılıkları olan kabî ve tecrübî tabirlerini önermiştir. Günümüzde “önsel” ve “sonsal” ile karşıladığımız bu tabirleri “tecrübeden önce” ve “tecrübeden sonra” olarak ele almamız gerektiğini de ayrıca dile getirmiştir.

Önemli düşünürlerce nasıl kullanıldıkları ve hangi tartışmalara yol açtıkları uzun uzun belirtilen bu tabirler, günümüzde dilimizde kullandığımız karşılıklarının da birebir verildiği kapsamlı birer açıklama ile karşımıza çıkmaktadır. Bu tabirlerin açıklamalarına baktığımızda âdeta birer bilgi kuramı kitapçığı ile karşılaşmaktayız.

3.4.3. Analiz ve Analitik Kavramlarının Değerlendirilmesi

Rıza Tevfik sözlüğünde çözmek manasına gelen analiz tabirine yer vermiştir. Analiz tabirinin kökeninden itibaren açıklamasının verildiği bu eserde sentez ile olan zıt anlamlılığına da değinilmiştir. En genel yöntemlerden biri olduğunu dile getiren yazar bilim adamlarının bu yöneme sık sık başvurduğunu söylemiş ve örnek olarak da kimyayı vermiştir. Yine farklı bir alandaki kullanımına değinerek mantık sahasında tümdengelimden senteze, tümevarımın ise analize denk düştüğünü vurgulamıştır.

Rıza Tevfik sözlüğünde sıfat olarak ele aldığı analitik ve sentetik tabirleri Kant'ın felsefesinde geçtiği şekliyle ele alınmıştır. Bu tabirlere sözlüğünde analitik başlığı altında yer veren İsmail Fenni de Kant'ın kullandığı manada kullandığı bu tabiri zıddı olan sentetikten ayırmıştır. Bu iki tabirin en önemli ayrılık noktası olarak da kuşkusuz ispata gerek duyma ve duymama özelliklerine değinmiştir.

Fiil olarak analiz ve sentez tabirlerine gelince bunları açıklamak için Rıza Tevfik'in analiz tabirini açıklarken kullandığı "su" örneğini vermiştir. Hidrojen ve oksijenin bir araya getirilerek suyun meydana getirilmesi sentez, suyun hidrojen ve oksijene ayrılması ise analize örnektir.

Rıza Tevfik, İsmail Fenni'den farklı olarak daha geniş bir çerçevede ele aldığı bu tabirlerin altında analiz ruhuna da değinmiştir. Analiz ruhu olarak tanımladığı şey sağlam bir analiz yapabilmek için kişide bulunması gereken bir yetidir. Bunun yanında bir de sentez ruhuna yani soyut düşünebilmek için doğuştan gelen bir zihin açıklığına sahip olan bireylerin nadir sayıda olduklarını belirterek bu iki yetiyi de barındıran düşünörlere yer vermiştir: Aristoteles, İbn-i Sina, Fahreddin Razi, Molla Sadri, Descartes, Leibniz, Kant, Kuhn, Mill ve Spencer... Bu örneklere baktığımızda Rıza Tevfik'in Doğu ve Batı felsefesine hâkimiyetini açıkça anlamaktayız.

3.4.4. İliyet Kavramının Değerlendirilmesi

Sebepl ile o sebebin sonucu arasındaki ilişki şeklinde tanımlanan illiyet kavramı her iki sözlükte de bu şekilde ele alınmıştır. Bu genel tanımın ardından detaylı bir açıklamaya başlayan Rıza Tevfik, öncelikle onun zamanla olan ilişkisine değinmiş ve mekândan çok zamanla alakası olduğuna vurgu yapmıştır.

İsmail Fenni ise genel tanımından sonra kavramı farklı başlıklar altında ele alarak açıklamıştır: Tecrübî nedensellik, metafizik nedensellik, geçici nedensellik, içkin nedensellik, nedensellik ilkesi gibi. Rıza Tevfik bu şekilde ayrı ayrı başlıklar altında ele almasa da İsmail Fenni'nin değindiği konulara değinmiş ve ondan çok daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. Bir kanundan çok ilke olarak kabul edilmesi gerektiği hususunda hemfikir olan yazarlar nedenselliğin bugün bildiğimiz ve kullandığımız anlamda kullanıldığını gözler önüne sermişlerdir. Rıza Tevfik'in nedensellik ilkesinin bir silsile haline getirilmesi neticesinde Allah'ın vücuduna da bir sebep arama gafletine düşölmesine karşı uyarılarda bulunduğu da bir başka dikkat çekici noktadır. Allah bu zincirin dışında bırakılmalıdır çünkü o zaten var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır.

3.4.5. Felsefe Kavramının Değerlendirilmesi

Günümüzün de en modern tanımı olan “bilgelik sevgisi” şeklinde tanımlanarak açıklanmaya başlanılan felsefe ilk olarak dinden ayrılması gereken bir yeti olarak görülmüştür. Çeşitli felsefe dallarına yer verilen açıklamalarla felsefe ve bilimin birbirinden ayrılması gerektiği gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Günümüzde de hala felsefenin bir bilim olup olmadığı tartışılarsun İsmail Fenni’ye göre bütün ilimler felsefeden ayrılmıştır ve bu ayrılışla birlikte felsefe ve bilim arasındaki ilk keskin fark da açığa çıkmıştır: Felsefe gerçeği bir bütün olarak inceler, bilimler ise parçalar halinde incelerler ve pratik bir amaç güderler.

İsmail Fenni’ye göre zamanının felsefesi psikoloji, ahlak, estetik ve metafizikten oluşmaktadır. Asıl felsefe ise metafizikten ibarettir. İslam dininin mensubu olmaktan gurur duyduğunu dile getiren yazar, İslamiyetin akla verdiği önem neticesinde felsefe yapmaya, felsefeyle uğraşmaya engel teşkil edecek bir şey olmadığını dile getirmektedir. Fakat bu akılı Allah’ın kudretini anlamak için kullanmalı O’nun zatını anlamaya çalışmamalıyız. İsmail Fenni asıl felsefe olarak kabul edilen metafizik alanında filozofların düştüğü ayrılıkları işaret ederek, aklın bu konuda yetersiz kaldığını ispatlamaya çalışmıştır. İlimleri öğrenmeye çalışalım diyen yazar fakat henüz ispat edilmemiş faraziyeleri gerçek kabul etmekten kaçınalım diye uyarıda bulunmaktadır.

3.4.6. Arkhe Kavramının Değerlendirilmesi

Bir kavram olarak arkheye sözlüğünde yer veren Rıza Tevfik ilk olarak kavramın kökeninin nereden geldiğine değinerek açıklamasına başlamış ve bu kavramın Doğu ve Batı’daki kullanımlarına yer vermiştir. Genellikle felsefenin başlangıcı olarak kabul edilen Doğa Filozoflarının asıl tartışma konusu olan, ilk felsefe olarak nitelendirebileceğimiz şeyin bel kemiğini oluşturan bu arkhe probleminin felsefe tarihi içerisindeki önemine yer vererek açıklamasına devam etmiştir. Yine ünlü doğa filozoflarının arkhe kabullerine sırasıyla yer vermiştir.

Ünlü bir kimyacı olan Paracelsus’un arkhe teorisini anlatarak devam etmiş ve Paracelsus’un bu teorisini daha geniş bir çapta ele alan Dr. Fan Helmont’un arkhe hakkındaki görüşlerine de yer vermiş ve bu görüşlerin aslında yeni olmadığını dile

getirmiştir. Helmont'un görüşlerinin asıllarının Aristoteles'e kadar dayandığını belirtmek gerektiğine dikkat çekerek Aristoteles'in entellectie görüşünü bizlere hatırlatmıştır.

Günümüzde bize anlamsız gelen bu teorilerin organlarımızın işleyişini açıklamak üzere ortaya atıldığından bahisle, gelişen teknolojiye rağmen hala bu konularda yeterli bilgi sahibi olmadığımıza da dikkat çekerek açıklamasını nihayetlendirmiştir.

3.4.7. Akıl Kavramının Değerlendirilmesi

Nerede ne zaman ne yapacağımıza düşünme yeteneği denilen akılla karar vermekteyiz. Akıl insanoğlunu diğer canlılardan ayıran bir faktör olarak antik çağlardan itibaren önem verilen bir şey olarak felsefe içinde önemli bir yeri haiz olmuştur. İsmail Fenni sözlüğünde raison kavramının karşılığı olarak yer verdiği akıl kavramını açıklarken Descartes, Kant ve Leibniz gibi önemli düşünürlere yer vermiştir. Akıllı felsefe tarihi içerisinde önemli olan özel farklı alt başlıklar altında ele almıştır. Bu sistemi kurarken yine Batılı düşünürlerin tanımlamalarından yararlanmıştır.

İslam felsefesi tarihi içerisinde aklın mahiyeti ve işlevleri üzerine ilk eserleri veren³⁶¹ önemli düşünürlerimiz Kindî ve Fârâbî'ye yer verilmemiştir. Lakin İslam felsefesi içerisinde de yer alan ahlaki etkinliklerin temelinde de bulunan akıl tanımlamasına referans olabilecek tanımlamalar bulunmaktadır.

Sözlüğünde Batı felsefesi temelli açıklamalara yer veren İsmail Fenni'nin Türkçede bir felsefe dili oluşturma çabası içerisinde bulunarak hazırladığı bu eseri Batı menşeli kaynaklar ışığında oluşturulduğu için böyle bir sonuçla karşı karşıya kalmamıza sebep olmuştur diyebiliriz. İncelemeye çalıştığımız maddeler de yer yer İslam düşünürlerine ve onların görüşlerine de yer verildiğini de göz önünde bulunduracak olursak bazı kavramlarda sadece Batı odaklı kalınmıştır demek daha doğru olacaktır.

³⁶¹ Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:2, c.13, s. 2.

3.4.8. Varlık Kavramının Değerlendirilmesi

Varlık problemi arkhe terimi çerçevesinde ilkçağ felsefesinin temel meselesi olmasının yanında sonraları varlık problemi felsefenin temel meselesi olmaktan büyük oranda çıkmıştır. Böylece İsmail Fenni varlık maddesinin açıklamasına kısaca değinmiştir. Mevcudiyet, vücut ve var olma kelimeleriyle varlığı karşılayabileceğimizi belirtmiştir. Karşıtı olarak ise imkân kelimesine işaret etmiştir. İslam felsefesinde ele aldığımız şekliyle varlığı anlamamız gerektiğini fiilin kuvveye nispetini mevcudiyetin mümkün olan nispetine denk tutmasından anlamaktayız. İslam felsefesi içerisinde son derece önemli bir kavram olarak ele alınan varlık tabiri bu başlık altında geniş bir çerçevede incelenmemiş günümüzdeki kelime karşılıkları verilmiştir.

3.4.9. İdrak Kavramının Değerlendirilmesi

İdrak tabirine Rıza Tefvik Mufassal Kamus-ı Felsefe adlı eserinde yer vermiştir. İnce görüş tamlamasıyla karşılanan bu tabir bir yeti olarak kabul edilmiştir. İdrak bir eylem olarak kabul edilince ona eşlik etmesi gereken en önemli şeyin dikkat olduğunu belirtmiştir.

Bir felsefe terimi olarak ilk defa Leibniz tarafından kullanıldığı bilgisine eriştiğimiz bu kavramın sonrasında Leibniz ve Wolf taraftarları tarafından yüklenen anlamların esaslarının Descartes'e kadar dayandığını da görmekteyiz. İslam âlimlerinden Kınalızade Ali Efendi'nin görüşlerine yer verilerek ilerleyen kavramın açıklamasında, Descartes'le Kınalızade Ali Efendi'nin görüşlerinin neredeyse bir ve aynı olduğu gözler önüne serilmiştir. Bu noktadan hareketle kartezyenizmin temellerinin atıldığı görülmektedir. İslam felsefesi için son derece önemli olan bu kavramın açıklamasında da Batı odaklı bir tanımlama verildiği görülmektedir.

SONUÇ

Ülkemizde felsefeye olan ilginin arttığı ve dilde sadeleştirmenin önem kazandığı Tanzimat sonrası dönemde yazılan Osmanlıca felsefe sözlüklerini incelediğimiz çalışmamızda, sözlüklerin felsefe alanı için ne kadar önemli olduğunu ve hazırlanan ilk felsefe sözlüklerinde karşılaşılan kavramlara karşılık bulma sorununu gözler önüne sermeye çalıştık. Arapça ve Farsça kökenli kavramlarla karşılanan terimlerin yanında yapılan açıklamaların da yine şekilde Arapça ve Farsça kökenli kelimelerle olduğu görülmektedir.

Baha Tevfik tamamlayamadığı felsefe sözlüğünde genellikle akımların anlamlarına yer vermiştir. Akımları incelemiş bunların dilimizde hangi kavramlara karşılık geldiğini ortaya koymuştur. Uzun uzun açıklamalar yapmaktansa bir ya da iki cümlelik tanımlamalarda bulunmuştur. Diğer sözlüklerimizle karşılaştırmak için ortak kavramlar bulamadığımız bu sözlükten birbirine zıt anlama sahip kavramların sözlükte nasıl tanımlandıkları çalışmamızda irdelenmiştir.

Baha Tevfik'in neredeyse eş anlamlılık sözlüklerini anımsatan, kısa tanımlamalar içeren sözlüğü dönemindeki "meslek" şeklinde tanımladığı kavramlardan oluşmuştur diyebiliriz. Bu kavramların karşılıkları ise günümüzde artık Türkçeleşmiş halleriyle neredeyse aynı olan Fransızca karşılıklarıyla verilmiştir. Fakat Baha Tevfik diğer sözlük yazarlarının aksine sözlüğünü Fransızca karşılıklara göre değil dilimizdeki karşılıklarına göre alfabetik olarak sıralamıştır.

Sözlüklerini Fransızca kelimelerin alfabetik sırasına göre dizgen Rıza Tevfik ve İsmail Fenni ise daha kapsamlı açıklamalarda bulunmuşlardır. Birçok kavramın yalnızca felsefe alanında değil farklı bilim dallarındaki karşılıklarını da vermişlerdir. Bu kapsamlı eserlerden Kamus-ı Felsefe'nin tamamlanmamış olması çalışmamızda müşterek kavramlar bulma hususunda zorluk yaratmıştır. Genel olarak felsefenin belli başlı kavramlarına yer vermeyi amaçladığımız bu çalışmamızda bazı kavramlar ne yazık ki sadece Lügatçe-i Felsefe'de yer alan karşılıklarıyla sunulmuştur. Seçtiğimiz bu kavramlar üzerinde kısaca duracak olursak:

İyi kavramı sözlüklerimizde daha çok ahlaki anlamı olan “hayır” kelimesiyle karşılanmıştır. Karşıtı olarak ise yine aynı şekilde “şer” kelimesi kullanılmıştır. Rıza Tevfik Mufassal Kamus-ı Felsefe’sinde *İyi* kavramının karşılığını açıklarken iktisatta kullanılan anlamlarına yer vermiştir. Mal olarak görülebilecek, kabul edilebilecek şeyleri sıralamıştır. Aynı şekilde felsefi anlamına da yer vererek insanı her şekilde iyiye saadete götürecektir genel geçer bir iyinin varlığından bahsetmiştir. Filozofların ahlaki iyinin tanımını yapmaya çalıştıklarının altını çizmektedir. Medeniyetin bir manası olarak tabiatı iyi şeyler arayarak saadete ve mutluluğa erişmeyi amaçladığımızı belirterek “eudomonía” kavramına da atıfta bulunmuştur. İsmail Fenni ise kelimenin iktisadi anlamına girmemiştir. Ahlaki açıdan değerlendirmiştir. Rıza Tevfik’ten farklı olarak Aristoteles’in görüşlerine yer vermiş ve hoşluğun, güzelliğin iyiliği tam olarak teşkil etmediğinden bahsetmiştir. Düşünceden eyleme geçmesi gereken bir iyi kavramından bahsederken aslında ahlaki anlamda iyinin günümüzdeki kullanımını da dile getirmiş olmuştur.

A priori ve *A posteriori* kavramları ise sözlüklerimizde geniş ve uzun açıklamalarla adeta tarihçeleri verilerek anlatılmıştır. Özellikle Rıza Tevfik, bu kavramlar üzerinde düşüncelerini dile getiren büyük düşünörlere fazlasıyla yer vermiştir. Kavramların Latince kökenlerini belirterek başlayan Rıza Tevfik, kavramları bu isimle ilk kullanan kişinin de Saksonyalı Büyük Albertr olduğunu söylemiştir. Bugün dilimizde “önsel ve sonsal” karşılıklarıyla kullandığımız kavramlar her iki sözlükte de tecrübeye yer verip vermeme, tümevarım tümdengelleme bağlamları açısından zıt kavramlar olarak uzun uzadıya açıklanmıştır. Ayrıca her iki sözlüğün açıklamasında da yine empirizm ve rasyonalizme de yer verildiğini görmekteyiz. Bugün bu kavramları açıklarken değindiğimiz tüm önemli noktalar sözlüklerde de ele alınmıştır.

İsmail Fenni tarafından önemli görölen bağlamlar çerçevesinde *İllyet* kavramı ele alınmıştır. Empirik anlamda, metafizik anlamda, bir silsile halinde, içsel asıl anlamıyla ve bir ilke olarak nasıl kabul edildiği şeklinde ele alınmıştır. Genel olarak sebep ve neticesi arasındaki ilişki olarak tanımlanmıştır. Günümüzde de bu şekilde sebep ve o sebebin sonucu arasındaki ilişki şeklinde tanımlanmaktadır. Rıza Tevfik, nelerin illiyet dâhiline girdiğini nelerin illiyet dâhiline girmedini, illiyetin tesadüfle

olan bağlantısını, her şeyde aranan bu illiyetin bir kanun olarak değil de bir ilke olarak kullanılması gerektiği yönündeki düşüncesini, her sebebin bir sonucu olduğu görüşünü dile getirmiştir. Bir silsile halinde devam ettirilirse bu sebeplilik ilkesinin Allah'ın vücuduna da sebep aramaya götüreceğini söyleyerek burada dışarıda tutulması gerektiğini belirtmiştir.

Rıza Tevfik *Arkhe* kavramına sözlüğünde geniş bir yer vermekte ve kavramın Aristoteles'in arhi tabirinden alındığını ve Yunancada prensip manasına geldiğini söylemektedir. Arapların bunu mebbe kavramıyla karşıladıklarını dile getirdikten sonra principe'nin Latince de ilk yani birinci anlamlarını taşıdığını dile getiriyor. Evrenin asıl sebebinin aranırken bu kavram altında bir sorgulama yapıldığını bir ilk maddenin yahut daha doğru bir tanımıyla bir esas-ı hayatın ne olduğuna işaret edildiğini söylüyor. Arkhe kavramı artık dilimizde de kullanılmaktadır ve başlangıç, ilk ilke gibi kavramlarla karşılanmaktadır. Bu tabire dair geniş bir açıklama verdikten sonra ünlü düşünürlerin arkhe olarak kabul ettikleri şeylere yer vererek kavram tanımını tamamlıyor.

Varlık kelimesini mevcudiyet ve vücut gibi kavramlarla karşılayan İsmail Fenni, var olma olarak, kati olarak meydana çıkan şekilde tanımlamıştır. Bu tabire dair kısa bir açıklama yapmıştır. Günümüzde de aynı şekilde ontolojiye dâhil edilen bu kavram; yokluğa karşıt olarak var olanı, oluşa karşıt olarak değişmeden aynı kalanı, boşluğa karşıt olarak ise mekânda yer işgal edeni tanımlamak için kullanılmaktadır.³⁶²

Akıl tanımlamasına baktığımızda İsmail Fenni'nin öncelikle bu kavrama ait farklı yaklaşımların olduğunu dile getirdiğini görmekteyiz. Onu fikirden fikre geçiş yaparak delil getirme, düşünme şeklinde açıkladığını görmekteyiz. İdrak kuvvetine sahip olan bir şey olarak tanımlanan aklın bu gücü sayesinde bilgileri düzenleyen bir nitelikte olduğunu dile getirir. Hatta iyi- kötü, güzel- çirkin arasında seçim yapmanın da yine aklın bir işlevi olduğu ortaya konulur. A priori bahsine gönderme yaparak bu tabirle ilgili şeyleri elde eden kuvvetin akıl olduğunu söyler.

³⁶² Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 1688.

İdrak kelimesinin Latince Ad Percipere'den geldiğini ve bu kökenden gelen kelimenin bir felsefe terimi olarak ilk defa Leibniz tarafından kullanıldığını dile getiren Rıza Tevfik, öncelikle onu ince görüş tabiriyle karşılamıştır. Dikkatli bir şekilde bakmakla idrak edilebileceğini dile getirmiştir. Sonra ise Leibniz'in felsefesinde tam olarak nasıl kullanıldığına yer vermiş ve onu monadlarında bu yetiyi –idraki- buluyor olarak ifade etmiştir. Bir biliş türü olarak karşımıza çıkan tabir kavrayış, anlayış kelimelerine karşılık olarak kullanılmaktadır.

Analitik tabirini Kant'ın kullandığı manada zıttı olarak tanımladığı sentetikten ayıran İsmail Fenni, bu ayrımın en önemli noktası olarak ispata gerek duyan ve duymayan önermeler açıklamasını yapar. Analitik olarak tanımlanan önermelerde konunun içinde geçen bir şey dile getirilir. “Her cisim yer tutar.” Cümlesinde olduğu gibi cisimlerin özelliği zaten yer tutmaktır. Fakat sentetik önermelerde “Her cisim ağırdır.” türünden cismin varlığı için gerekli olmayan bir tanımlama yapılır. Analitik ve sentetik kavramlarını sıfat olarak bu şekilde tanımladıktan sonra bir de fiil olarak tahlil ve terkip kavramlarını anlatmak için Rıza Tevfik'in *Analiz* kavramında seçtiği su örneğini verir. Suyu hidrojen ve oksijene ayırma tahlil yani analiz etmedir. Yine aynı şekilde hidrojen ve oksijeni bir araya getirerek suyu meydana getirmek de terkip'tir. Yunanca aslının Analisis olduğunu dile getirdiği analiz kavramının açıklamasını yaparken onun Yunanlılar tarafından günümüzdeki manasından farklı bir manada kullanıldığını dile getirmiştir Rıza Tevfik. Felsefede kullanımından biraz farklı olan bu tabir daha çok matematik hesaplarında izlenen bir yöntem (çözmek) gibidir.

Bilgelik sevgisi olarak tanımlanan *felsefenin* din ile arasına konulan keskin ayrım ve felsefenin tecrübe akla dayandığı hususundaki vurgu onun kelimenin en hususi manasıyla bir bilim şeklinde tanımlanmasını sağlamıştır. Başlangıçta felsefenin birer dalları olduğu söylenen *bilimlere* değinilmiş ve asıl felsefenin metafizik olduğu iddiası üzerinde durulmuştur. Bilim ise bilmektir, bilgi sahibi olmaktır. Farklı bilim dalları bulunmaktadır. İsmail Fenni Lügatçe-i Felsefe ismini verdiği sözlüğünde felsefe tabirini bir yetenek olur görür. Hayatın eksikliklerine tahammül etme yeteneği şeklinde tanımlar felsefeyi, şahsi menfaatlerin üstüne çıkmaktır, der. Bu güzel felsefe tanımı içersinde düşünmeye yer vermese de felsefeye ve bilime verilen önemi birkaç

çekinceyle birlikte de olsa gözler önüne sermektedir. Dini inançlarımızdan sapmamızı sağlayacak önerilere asla uymamamız noktasında uyarılar yer almaktadır.

İncelemeye çalıştığımız kavramlar genel olarak gözümüze çarpan kökenlerine inme, hangi düşünürler tarafından hangi bağlamlarda kullanıldığını gösterme gibi genel özelliklere sahiplerdir. Batılılaşma döneminde ortaya çıkan kavramlara dilimizde karşılık bulma probleminin tek bir kavramla çoğu zaman çözülemediği görülmektedir. Karşılık olarak verilen tanımlamaların ise çoğunun Arapça ya da Farsça kökenli olduğu dikkat çekicidir. Tüm bunların yanında felsefi terimlerin günümüze değin bir evrim süreci geçirmediği sadece dilimizde bulunan bazı karşılıklarla zenginleştirildiği de dikkat çekicidir. Artık şu ve bu manada kullanmıyoruz diyebileceğimiz bir tanım söz konusu değildir. Bunun yanı sıra incelediğimiz sözlüklerdeki seçtiğimiz kavramlar, ne kadar titiz birer çalışmanın ürünü, ne kadar önemli birer bilgi birikiminin sonucu olduklarını da gözler önüne serer niteliktedir.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia (1998), **Dil-Kültür Bağlantısı**, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- AKÇAY, Yusuf (2009), “Manzum Sözlüklerin Modern Sözlükçülüğe Uygulanabilirliği”, *Turkish Studies*, Volume 4/4, Summer.
- AKDEMİR, Müslim (2009), “Dilin “Konuşan Dil” İçin Anlamı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2.
- AKKAYA, Mehmet (2011), **Filozofça Dil Felsefesi**, Belge Yayınları, İstanbul.
- AKSAN, Doğan (1998), “Türklerde Sözlükçülük, Bugün Türkiye’de Sözlük”, *Kebikeç*, Sayı 6.
- AKSAN, Doğan (2007), **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, TDK Yayınları, Ankara.
- ALKAN, Mehmet Ö.(1988), “Düşünce Tarihimizde Önemli Bir İsim: Baha Tevfik”, *Tarih ve Toplum*, Aylık Ansiklopedik Dergi, Nisan.
- ALPYAĞIL, Recep (2011), “Latin Harfleriyle Yazılmış İlk Felsefe Sözlükleri”, *Türkiye Araştırmaları ve Literatür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, İstanbul.
- ALPYAĞIL, Recep (2011), **Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak Feylesof Simalardan Seçme Metinler 2**, İz Yayıncılık, İstanbul.
- ALPYAĞIL, Recep (2012), **Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak Feylesof Simalardan Seçme Metinler1**, İz Yayıncılık, İstanbul.
- ALTINÖRS, Atakan (2011), “Platon ile Aristoteles’in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı 49.
- ARSLAN, Ahmet (2006), **İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2006), **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Hüseyin (2002), **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler**, (Derleyen ve Tercüme Eden) Paradigma Yayınları, İstanbul.
- AYDAR, Ercan (2012), “Varlık Felsefesi ve İbn Sina”, *İstikamet Dergisi*, ss. 26-35, Sayı 4.

- BAĞCI, Rıza (1996), **Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma**, Kaynak Yayınları, İzmir.
- BARTHES, Roland (1979), **Göstergebilim İlkeleri**, Çev., Berke Vardar ve Mehmet Rifat, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- BAŞTÜRK Şükrü (2009), “Lügat-i Fârisî ve Arabî’de XVIII. Yüzyıl Türkçesinin Söz Varlığı Üzerine”, **Turkish Studies**, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/4 Summer .
- BİNGÖL, Zekeriya (2006), “Sözlük ve Sözlükçülük Üzerine Bir Araştırma”, **Akademik Bakış Dergisi**, Sayı 9.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1993), “İsmail Fenni Ertuğrul”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı 7.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1995), **Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- BÖLÜKBAŞI, Rıza Tevfik (2005), **Serâb-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri**, (Haz. Abdullah Uçman), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- CASSIRER, Ernst (2005), **Devlet Efsanesi: İnsan Üstüne Bir Deneme**, Çev., Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul.
- CASSIRER, Ernst (2005), **Sembolik Formlar Felsefesi III- Bilginin Fenomenolojisi**, Çev., Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara.
- CASSIRER, Ernst (2011), **Sembol Kavramının Doğası**, Çev., Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara.
- CEVİZCİ, Ahmet (2005), **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, “Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeleler” (www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/32deb2d23bfc731.pdf Erişim Tarihi 10.10. 2014)
- ÇOTUKSÖKEN, Betül (1998), **Kavramlara Felsefe ile Bakmak**, İnsancıl Yayınları, İstanbul.
- ÇUBUKÇU, İbrahim A., “Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi”. (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/775/9903.pdf> Erişim Tarihi 10.09. 2014).
- ÇÜÇEN, A. Kadir (2006), **Mantık**, Asa Yayınları, Bursa.

- DEVELİOĞLU, Ferit (2010), **Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Kitabevi, Ankara.
- DILTHEY, Wilhelm (2011), **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev., Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.
- EMİNOĞLU, Emin (2010), **Türk Dilinin Sözlükleri ve Sözlükçülük Kaynakçası**, Asitan Yayınları, Sivas,.
- ERTUĞRUL, İ. Fenni (1341/1922), **Lügatçe-i Felsefe, Fransızcadan Türkçeye**, Matbaa-i Amire, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2001), **Kelimeler ve Şeyler**, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.
- GÖKBERK, Macit (1999), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GÖKBERK, Macit (2011), **Değişen Dünya Değişen Dil**, YKY Yayınları, İstanbul.
- GRÜNBERG, Teo (2000), **Sembolik Mantık El Kitabı 1**, Metu Pres, Ankara.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman (2002), “Dil- Düşünce ve Varlık İlişkisi”, *Türk Yurdu*, Sayı 178.
- HADOT, Pierre (2011), **Wittgenstein ve Dilin Sınırları**, Çev., Murat Erşen, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2012), **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- KANT Emanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1998, A8.
- KARA, İsmail (2001), **Bir Felsefe Dili Kurmak**, Dergah Yayınları, İstanbul.
- KARAMAN Hüseyin, “İbn Meymun Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe ilişkisi”, s. 156-157
(http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1611940397_0604060336.pdf
Erişim Tarihi 24.11.2014).
- KILLIOĞLU, İsmail, **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, Risale Yayınları, s. 33-34.
(<http://www.enfal.de/sosyalbilimler/> Erişim Tarihi 01.12.2014)
- KOÇ, Emel (2009), “Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Yansımaları”, *T.C. Dicle Üniversitesi SBD Dergisi* (DÜSBED), Cilt 1 Sayı 2, Diyarbakır.

- KOÇ, Emel (2011), “Felsefe, Kültür, Dil-Sözlük: Türkiye’de Felsefe Dilinin Şekillenmesinde Terminoloji Çalışmaları ve Sözlük/ Felsefe Sözlüğü Hazırlama Girişimleri”, *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 4.
- KÖKTÜRK, Milay (2006), **Kültürün Dünyası Kültür Felsefesine Giriş**, Hece Yayınları, Ankara.
- KULA, O. Bilge (2012), **Dil Felsefesi Edebiyat Kuramı- I**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul,.
- LEVEND, Agah Sırrı (1973), **Dil Üstüne**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- MENNE, Albert (2005), **Mantığa Giriş**, Çev., Lokman Çilingir, Elis Yayınları, Ankara.
- OKUMUŞ, Sait (2004), “Dil nedir?”, **Düşünce ve Dil**, Haz., Hüseyin Su, Hece Yayınları, Ankara.
- ÖÇAL Şamil, “İslam Felsefesinin Oluşum Sürecinde Çevirilerin Rolü”,
(https://www.academia.edu/9756171/%C4%B0slam_Felsefesi_ve_%C3%87eviri_hareketi Erişim Tarihi: 05.11.2014), s. 2.
- ÖÇAL Şamil, “Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın, Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”, (https://www.academia.edu/9756523/Farabi_veVarl%C4%B1k Erişim Tarihi: 05.11.2014), s. 15.
- ÖLMEZ, Mehmet (1994), **Türk Dillerinin Sözlükleri ve Türk Sözlükçülüğü, Uygulamalı Dilbilim Açısından Türkçenin Görünümü**, Dil Derneği Yayınları, s.88-100, Ankara.
- ÖNER, Necati (1995), **Felsefe Yolunda Düşünceler**, MEB Yayınları, İstanbul.
- ÖNER, Necati (1998), **Klasik Mantık**, Bilim Yayıncılık, Ankara,.
- ÖNER, Necati, **Dil Üzerine**, ISBN: 975- 98672-0-6.
- ÖZLEM, Doğan (2008), **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- ÖZMAKAS, Utku (2009), “Charles Sanders Peirce’in Gösterge Kavramı”, *Usak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Uşak.
- ÖZTOKAT, Erdim (2009), “Sözlük Üzerine Gözlemler”, *Dilbilim Dergisi*, Sayı:3,
- PLATON (2000), **Kratylos**, Sosyal Yayınları, Çev., Cenap Karakaya, İstanbul.

- PORZİG, Walter (2003), **Dil Denen Mucize**, Çev., Prof. Dr. Vural Ülkü, TDK Yayınları, Ankara,.
- RUHLEN, Merritt (2006), **Dilin Kökeni**, Çev., İsmail Ulutaş, Hece Yayınları, Ankara.
- SAUSSURE, Ferdinand De (2001), **Genel Dilbilim Dersleri**, Çev., Berke Vardar, Multilingual, İstanbul.
- SAV, Bahattin (2010), “Cratylos’tan Cours’a, Dil Göstergesinin Felsefi Temelleri”, **Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt 30, Sayı 2, Ankara.
- SEARLE, John Rogers (2000),Söz Edimleri, Çev., Levent Aysever, Ayraç Yayınları, Ankara.
- SOYKAN, Ö.Naci (1995), **Felsefe ve Dil**, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- SU, Hüseyin (2004), **Düşünce ve Dil**, (Haz., Hüseyin Su), Hece Yayınları, Ankara.
- ŞENOL, Dolunay (1994), **Sembolik Etkileşimcilik**, Belvak Yayınları, Ankara.
- TASLAMAN, Caner (2010), **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul.
- TATAR, Burhanettin (1999), **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, Vadi Yayınları, Ankara.
- TEVFİK, Baha (27 Ekim 1913), **Felsefe Kamusu**, Felsefe Mecmuası, c.1, nr. 9-10.
- TEVFİK, Rıza (1330/1911-1912), **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, Kamus-ı Umumi’nin yalnız ıstılâhât-ı Felsefe kısmına şamildir, 2 cilt, Matbaa-i Amire, İstanbul.
- TOKU, Neşet (1996), **Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe**, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Türk Dil Kurumu (1983), **Macit Gökberk Armağanı**, Yazı Kurulu: Bedia Akarsu-Tahsin Yücel, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türk Tarih Kurumu (2001), **Bilim Kültür Ve Öğretim Dili Olarak Türkçe**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- UÇMAN, Abdullah (2005), “Rıza Tevfik ve Mufassal Kamus-ı Felsefe Adlı Lügati”, **İlmi Araştırmalar**, Sayı 9.
- UÇMAN, Abdullah (2011), **Rıza Tevfik’in Sanat ve Düşünce Dünyası**, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- ULAĞLI, Serhat (2006), **İmgebilim “Öteki”nin Bilimine Giriş**, Sinemis Yayınları, Ankara.

- USTA, H. İbrahim (2010), “Sözlükçülük ve Sözlük Araştırmacılığı”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, Ankara.
- UTKU, Ali (2009), **Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- UTKU, Ali (2011), “Felsefe Sözlüklerimiz: Geç Osmanlı’dan Cumhuriyete Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları ve Literatür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, İstanbul.
- UYGUR Mermi (1984), **Kültür Kuramı**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- UYGUR, Mermi (2012), **Dilin Gücü**, YKY Yayınları, İstanbul.
- UYVAL, Enver (2004), “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2, c.13.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2007), **Türk Tefekkür Tarihi**, YKY Yayınları, İstanbul.
- VENDRYES, J. V. (2001), **Dil ve Düşünce**, Çev., Berke Vardar, Multilingual, İstanbul.
- VTGOTSKY, L. S. (1998), **Düşünce ve Dil**, Çev., S. Koray, Toplumsal Düşünce Yayınları, İstanbul.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2010), **Felsefi Soruşturmalar**, Çev., Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul,.
- YALÇIN, Mehmet (2010), “Yazım Kuralcılığı”, *Türk Dili Dergisi*, Cilt 24, Sayı 140, Eylül- Ekim (<http://turkdilidergisi.org/140/MehmetYalcin.htm>)
- YASA, Ş. Alparslan (2013), **Türkçenin İstilah Meselesi ve İdeolojik Kaynaklı Sapmalar**, Kurtuba Yayınları, Ankara.
- YAVUZARSLAN, Paşa (2004), “Türk Sözlükçülük Geleneği Açısından Osmanlı Dönemi Sözlükleri ve Şemseddin Sami’nin Kamus-ı Türki’si”, *A. Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 44, Sayı 2, Ankara.
- YAVUZARSLAN, Paşa (2009), **Osmanlı Dönemi Türk Sözlükçülüğü**, Tiydem Yayıncılık, Ankara.