

PLATON'DA VARLIK VE BİLGİ BAĞLAMINDA  
AD, ADLANDIRMA VE ADLANDIRILAN İLİŞKİSİ

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE TOPLUMSAL DÜŞÜNCE YÜKSEK LİSANS  
PROGRAMI

İHSAN GÜRİSOY

112679010

DANIŞMAN: KAAAN ATALAY

İstanbul, 2015

PLATON'DA VARLIK VE BİLGİ BAĞLAMINDA  
AD, ADLANDIRMA VE ADLANDIRILAN İLİŞKİSİ

İHSAN GÜRSOY

112679010

KAAN ATALAY ..... 

DOÇ. DR. FERDA KESKİN ..... 

ÖMER B. ALBAYRAK ..... 

TEZİN ONAYLANDIĞI TARİH ..... **24 Ağustos 2015**

TOPLAM SAYFA SAYISI ..... **91**

Anahtar Kelimeler	Anahtar Kelimeler(İngilizce)
1) Ad	1) Name
2) Adlandırma	2) Naming
3) Adların Doğruluğu	3) Correctness of Names
4) <i>Kratylos</i>	4) <i>Cratylus</i>
5) Dilin kökeni	5) Origin of the language

## ÖZET

*Kratylos*'ta Platon her ne kadar dilin kökeni ya da adları verenin (*nomothétês*) kimliği gibi meselelerin üzerinde açıklıkla durmamışsa da, birçok yorumcunun ittifakla işaret ettiği gibi, varlık ve bilgi hakkındaki görüşlerini dil bağlamında ortaya koymuştur. Biz öncelikle *Kratylos*'u nasıl okuduğumuzu ortaya koyup, ardından Platon'un ad, adlandırma ve adların doğruluğuyla ilgili özgün bir görüşünün olduğunu, onun doğalcı ya da uzlaşmacı olamayacağını iddia edeceğiz. Çünkü hem doğalcı görüşü hem uzlaşmacı görüşü savunanlar, hem de onların çağdaş yorumcuları, adı — eskiler gibi adlandırılanla olmasa da— sesle ya da kavramla karıştırmaktadır. Ad hakkında en eski zamanlardan beri bilinen, —varlığın mertebeler halinde kavranmasına dayanan— dörtlü tasnif düzenini tekrar hatırlatıp ona Platon'un *idealarını* ekleyerek özgün bir dil felsefesine ulaşılabileceğini iddia edecek, bu muhayyel dil felsefesinin muhtemel sonuçlarından bazılarını, anakronik bir seyirle göstermeye çalışacağız. Ek bölümde ise Müslüman dilbilimcilerin dilin kökeni hakkındaki tartışmalarını özetleyip, bu verilerle Platon'un hem dil hem de ruh anlayışının uyuşma imkânlarını gözden geçireceğiz. Bu alt bölümün sonucu olarak, köken dil soruşturmasının tarihsel bir soruşturmadan başka bir anlamı olamayacağını, çünkü köken dilin —peşine düşenlerin umduğunun aksine— lisanların ilkinden başka bir şey olamayacağını iddia edeceğiz.

## ABSTRACT

Although Plato, in his *Cratylus*, did not dwell clearly on such issues as the origin of language or the identity of that which gives the names (*nomothétês*), he did reveal his opinions about being and knowledge in the context of language, as many commentators unanimously point out. I will primarily explain my reading of *Cratylus* and then argue that Plato holds an original opinion about name, naming, and the correctness of names and that he cannot be either a naturalist or a conventionalist. The reason for this is, the proponents of both the naturalistic and the conventional opinions as well as their contemporary commentators confuse name with sound or concept, albeit unlike the ancients, who confused it with the named. By reminding the quadruple classification scheme, known about name since ancient times—a scheme based on the comprehension of being as ontological levels—and then by adding Plato's *ideas* to it, I will argue that it is possible to achieve an “original language” philosophy, and I will try and demonstrate some of the possible consequences of this imaginary philosophy of language through an anachronistic course. In the addendum chapter, I will summarize the discussions of Muslim linguists about origin of language, and then I will review the possibilities of coherence between the resulting data from this summary and Plato's understanding of both language and soul. As a result of this sub-section, I will argue that the investigation into the original language cannot have any other meaning except that of a historical investigation, because the original language—contrary to the hopes of those seeking it—cannot be anything other than the first of all vernacular.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	i
ABSTRACT .....	ii
İÇİNDEKİLER .....	iii
1. PLATON ÖNCESİ DİL FELSEFESİ .....	1
2. PLATON'UN VARLIK VE BİLGİ ANLAYIŞI.....	5
3. KRATYLOS'TAKİ “GARİP” ETİMOLOJİ .....	28
4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....	38
5. AD VE ADLANDIRMA.....	43
6. AD VE ADLANDIRILAN .....	49
7. ADLARIN DOĞRULUĞU .....	55
8. PLATONCU MUHAYYEL BİR DİL FELSEFESİNİN MUHTEMEL AÇILIMLARI .....	62
8.1. “EVRENSEL” GRAMER .....	62
8.2. DİL, ZİHİN, GERÇEKLİK .....	63
8.3. YAPI.....	64
8.4. ANLAM.....	65
9. DİLİN KÖKENİ .....	67
9.1. DİLSİZ ADLANDIRMANIN İMKÂNI.....	67
9.2. DİLİN EVRİMİ .....	69
9.3. DİLSİZ İŞARET .....	71
9.4. DİLSİZ UZLAŞMA.....	72
10. SONUÇ .....	74
11. EK: MÜSLÜMAN DİLBİLİMCİLERİN KÖKEN TARTIŞMASI	81
11.1. ADLARIN ÖĞRETİLMESİ.....	82
11.2. DİLSİZ VAHİY .....	82
11.3. ÖĞRETİLEN ADLARIN NELİĞİ.....	84
11.4. ÂDEM'İN DİLİ .....	86
11.5. SONUÇ .....	88
KAYNAKÇA .....	89

## 1. Platon öncesi dil felsefesi

Dil felsefesinden bahseden hemen her yazar, işe muhtasar bir dil felsefesi tarihiyle başlamaktadır. Biz ise usul olduğu üzere dil felsefesi açısından Platon öncesi durumu gözden geçirmek yerine, bu tarihsel okumanın günümüzde nasıl yapıldığını göstermeyi uygun bulduk. Bu okumaların eleştirisinin, neden böylesi bir tarihsel özetten kaçındığımızı izah etmeye de yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Felsefe tarihçilerinde, bilhassa dil felsefesi tarihiyle ilgilenenlerde göze çarpan en belirgin eğilim, dilin mitolojik, şiirsel ve felsefi kavranışlarının tarihsel sıralanışıdır. Bu anlayışa iyi bir örnek olması açısından, bu sahadaki çalışmalarda sıkça alıntılanan ve tarihsel özeti her alıntıda bir daha özetlenen Ernst Cassirer'ya müracaat edeceğiz. Cassirer belli ki düşüncede aşamacı ve ilerlemeci bir bakışa sahip olduğundan, dile bakışı da en yalınıyla başlatıyor:

Bilme çabasının bu ilk aşamasında şeylerin ya da doğrudan duyuşsal etkilerin özelliği nasıl neredeyse hiçbir serbest zihinsel etkinliğe dayanmazsa, aynı şekilde kelimelerin varlığı ve anlamı da zihnin serbest bir etkinliğine hiç dayanmaz. Kelime bir işaret ve ad, varlığın zihinsel bir sembolü değil, tersine varlığın bizzat reel bir parçasıdır.<sup>1</sup>

Cassirer bu bakışa “dil mitolojik düşünülüşü” adını verir ve onu dilin felsefi tarzda düşünülüşünden önceye yerleştirir. İsmi ve onun kullanım bilgisini ele geçiren kişinin nesne üzerinde de egemenlik kuracağı düşünülüşü bu çağlarda, bütün ad ve kelime büyülerinin bu

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi: Dil* (Ankara: Hece Yayınları, 2005), I: s.76.

kabule, yani şeyler ve adlar dünyasının kopmaz bir etkileşim içinde olduğu fikrine dayandığını söyler<sup>2</sup>. Bu fikrin sadece Antik Yunan’da görülmediğinin farkında olan Cassirer, *Rigveda*’da da kutsal kelimeyi bilen her şeyin üzerinde, insanlar ve tanrılar üzerinde egemen hâle geldiğini, “kelimenin efendisi”nin her şeyi besleyen güçle aynı konuma kavuştuğunu ve her şeye kuvvetle hükmedici olarak gösterildiğini de ekler<sup>3</sup>. Muhtemelen bu dönemi, dil hakkında henüz felsefi olarak düşünülmeyen bir zaman dilimi olarak tanımladığı için Cassirer, bu fikirleri eleştiri konusu yapmaz. “Eskilerin hikâyeleri” üslubunda aktarmakla yetinir.

Logos kavramının Yunan felsefesinde ortaya çıkışını dile yönelik mitolojik kavrayışla tenakuz halinde değerlendiren Cassirer, bu sayede “her şeyin uyumlu ve sarsılmaz yasalılığını öngören felsefi-kurgusal düşünce”yle doğaüstü güçlerin keyfince idare edilen mitolojik dünya tasavvurunu karşılaştırır. Fakat her iki bakışta da “göksel sözün mutlak kudreti”nin ikizmişçesine ortak olduğunu teslim etmesine rağmen<sup>4</sup>, bu bakışlarda sözün varolanlar üzerindeki egemenliğinin ortaklığını değil, egemen iradenin keyfiliği ya da yasalılığı karşıtlığını sorunsallaştırır. Heraklit’e nispet edilen sözü “Çünkü bilgelik, her şey üzerinde etkili olan *anlamı* bilmektir” diye tercüme edince de büyüsel-mitolojik güç ilişkisinin artık bir *anlam* ilişkisine dönüştüğünü iddia eder. Alıntılanan sözün, İngilizce metinlerde çok daha isabetli olarak “intelligence”, “mind” ve biraz daha sorunlu olsa da

---

<sup>2</sup> a.g.e., s. 76.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 77.

<sup>4</sup> a.g.e., s. 78.

“thought” çevirileriyle karşılanan antik Yunanca orijinalindeki *gnōmēn* sözcüğüne, Cassirer “anlam” karşılığını uygun görmektedir. Oysa bu kelimenin vasfi anlatılırken kullanılan *ekubernēse* kelimesinin metafizik anlamda “yönetmek/rehberlik etmek” ya da “seyrini düzenlemek” anlamında kullanıldığını bilmek bile, *gnōmēn* ile kastedilenin “anlam” değil, ancak “düstur”, “ilke” ya da “pratik maksimler” olabileceğini akla getirmeliydi. Böyle bir okumayla da bırakalım karşıtlığı, Heraklit’in *logosçu* bakışının, büyüsel-mitolojik “sözün egemenliği”nin çalışma prensibini izah ettiği bile söylenebilirdi.

Meseleyi bir Cassirer eleştirisi haline getirmeden, bu alıntıları yapmakla asıl göstermek istediğimiz soruna işaret ederek bu faslı kapatalım: Cassirer’de açıkça ifade edilmese de zımnem var olan ve hemen tüm modern yorumcuların bakışında görebileceğimiz asıl sorun, küçümseyerek eleştirdiği dil anlayışlarının dayandığı birer varlık ve bilgi tasavvuru yokmuş gibi davranmalarıdır. Aslında bu alıntıları yaptığımız bölümün en başında Cassirer, dilin ve varlığın kaynaklarının ve doğasının ne olduğu sorularının eşzamanlı olduğunu hatırlatarak söze başlar<sup>5</sup>. Ama dil ve varlığın, kelime ve anlamın henüz birbirinden ayrılmadığını düşündüğü bu erken dönemleri, bir tür gelişmemişlikle malûl görmekten de geri durmaz. Oysa Cassirer, büyüsel-mitolojik dönemde kelimenin bir işaret, ad ya da varlığın zihinsel bir sembolü değil, aksine varlığın bizzat *reel* bir parçası olarak anlaşılmasına şaşırarak yerine, günümüzde *reel* dediğimiz şeyin neye

---

<sup>5</sup> a.g.e., s. 75.



indirgendiğine şaşırarak işe başlasaydı, muhtemelen çok daha verimli bir alan keşfedebilirdi. Güncel düşüncede tartışılmaz bir hakikatmiş gibi algılanan *ideal/reel* karşıtlığı, insanlık tarihine kıyasla epey yenidir. “Böyle bir zıtlığın” der Guénon, “bizim nazarımızda hiçbir kıymeti yoktur. Varolan her şey, varoluşun hangi cihetinde varoluyor olursa olsun *reeldir* ve gerçekliğin o şeyin doğasına uyan derece ve türüne sahiptir”<sup>6</sup>. Eski çağlarda bilgelerin ortaklaştığı bu bakışla, “fikirler”den oluşan şeyler, başka bir “şey”den oluşan şeylerden ne daha az ne de daha çok *gerçektirler*.

Velhasılıkelam, düşünce tarihine bakıştaki bu aşamacı ve ilerlemeci yaklaşımdan fersah fersah uzak olduğumuzu, varlık ve bilgi anlayışlarını bilemediğimiz dönem ya da filozofların dil felsefesi hakkındaki görüşlerini eleştirmenin müstekbir bir cehaletle mümkün olduğunu ve bu cehaletin de ancak asri zamanlarda düşünce sayıldığını esefle not etmek istiyoruz. Platon’un dil hakkındaki görüşlerinin incelemesine girişmeden önce, başkalarında kınadığımız bir hale düşmemek için, öz tutarlılık adına, Platon’un varlık ve bilgi anlayışını ele almayı kendimiz için bir zorunluluk sayıyoruz.

---

<sup>6</sup> René Guénon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), s. 85.

## 2. Platon'un varlık ve bilgi anlayışı

*Kratylos*'un hemen bütün yorumcuları, diyalogun merkezine dil yerleştirilmiş olsa da, aslında diyalog boyunca, dilin bilgi ve varlıkla olan ilişkisi üzerinden ele alındığını tespit etmiştir. Hatta bazıları, Platon'un dil hakkında konuşmak bahanesiyle, yine kendi bilgi ve varlık anlayışını ortaya koyduğunu dahi söylemiştir. Aslında bu eleştiriler sadece *Kratylos*'la sınırlandırılmadığında daha da doğru olacaktır: Platon neredeyse bütün eserlerinde, meseleleri varlık ve bilgi bağlamında ele alır; “erdem nedir” ya da “güzel nedir” diye sorarken de, “ad nedir” ya da “adlandırmakla ne yapmış oluyoruz” diye tartışırken de yaptığı şey, varlık ve onun bilgisi hakkında konuşmaktan başka bir iş yapmadığımızı göstermektir. O halde Platon'un dille alakalı görüşlerini anlamaya çalışırken, her Platon yorumcusunun yapmış olduğu gibi, biz de onun varlık ve bilgi teorisiyle işe başlayacağız. Fakat bizi bu başlangıca —sair Platon yorumcularından farklı olarak— icbar eden sebep, *Kratylos*'ta “şeylerin bilgisinin adlardan elde edilip edilemeyeceği” benzeri epistemolojik soruların ve dille gerçekliğin ilişkisini sorgulayan ontolojik soruların ele alınıyor olmasıdır.

Platon'un varlık ve bilgi hakkındaki görüşlerini, öncelikle varlık ve bilgiyi birbirinden ayırmamaya çalışarak anlamaya çalışacağız. Binlerce yıldır tekrarlanan bu işi yaparken ise geleneğe uyup, Platon'un *idealar* hakkındaki görüşlerini gözden geçirmekle yetineceğiz. Bu göz geçirmeden muradımız, binlerce yıldır kimselerin göremediği bir görüşe ulaşmak değil, üstüne söylenmemiş söz kalmayan bu kavramları, üstlerine yüklenmiş bu devasa anlam kompleksinin atından çıkarmaya, metin merkezli daha yalın

bir anlama kavuşmak amacıyla tasrih etmeye çalışmaktır. Bu nedenle, yeni bir bakış yerine, yaygın güncel bakışları elemekle işe başlayacağız.

*Eidos* ya da daha çok bilinen *idea* kelimesinin bahtsızlığı, ya aynen ya da küçük transkripsiyon farklarıyla, birçok Avrupa diline “fikir, düşünce” anlamında girmiş olmakla başlar. Ama bu bahtsızlığın farkında olanlar dahi, onu *form* olarak tercüme etmekten çekinmez. Cicero’ya kadar tarihlendiği söylenen bu gelenek sayesinde, Platon’a nispet edilen “formlar teorisi” adlı bir teori, binlerce yıldır felsefe dünyasında deveran etmektedir.

Platon’un külliyatına dönemsel yaklaşanlar, *idea* kelimesinin ilk önce *Euthyphro* diyalogunda geçtiğini söyler. Sokrates “Dindarlık her zaman kendisinin aynı, öte yandan dine aykırı olan da dindarane her şeyin karşıtı, ama kendisinin aynı değil midir?” dedikten sonra, ilk kez *idea* kelimesini kullanarak bir soru sorar: “Dine aykırı olan her şey, dine aykırı olmakla, tek bir *idea* taşımaz mı?<sup>7</sup>” Biraz ilerde ise bu soruyu tekrar hatırlatır: “Senden dine uygun bir iki şey söylemeni değil, dine uygun bütün şeyleri ‘dine uygun’ kılan *ideanın* ne olduğunu söylemeni istedim. Çünkü dine aykırı her şeyi dine aykırı, dine uygun olanı da dine uygun kılan bir *idea* olduğunu söylüyordun<sup>8</sup>” ve bu *ideanın* ne olduğunu sorar: “O halde bana bu *ideanın* ne olduğunu söyle ki onu göz önünde tutup bir model olarak kullanarak, senin ya da herhangi birinin ona uyan eylemlerine dine

---

<sup>7</sup> *Euthyphro* 5d.

<sup>8</sup> *Euthyphro* 6d.

uygun, ona uymayanlarına da dine uygun değil diyebilelim<sup>9</sup>”. Bu cümleleri alıntılıyan Ross ise *eidos* ve *idea* kelimelerinin her ikisinin de “görmek” kökünden müştak olduğunu söyler ve hemen ardından bu iki kelimenin orijinal anlamının *visible form* olduğunu şüphesizce bildirir<sup>10</sup>. Sokrates’in yukarıda alıntılanan sözlerinden, *idea* kelimesine yüklediği anlamın *form* olduğunu çıkartmak akla yatkın görünmese de, Ross’un *form* kelimesinin anlamını epey genişleterek kullandığı düşünülebilirdi. Fakat *form* kelimesini *görülebilir* sıfatıyla tamlamakla, artık onunla sadece *biçimsel* olanı kastettiği anlaşılmaktadır. *Eidos* kelimesinin ilk anlamının görünüş ve biçimle alakalı olduğu bir gerçektir. Ama Platon’dan epey zaman önce, bu kelime küçük dönüşümlerle ıstılahî anlamlara kavuşmuştu. Henüz Herodotos zamanında, *eidos* ve aynı kökten müştak *idea* kelimelerinin anlamı, “karakteristik özgülük”, “tip” anlamına doğru genişlemiş ve artık biçimsel olandan epey soyut bir alana işaret eder olmuştu<sup>11</sup>. Thucydides *Peloponnessoslularla Atinalıların Savaşı* adlı eserinde tıbbî bir ıstılah olarak “hastalığın *eidosu*”ndan bahseder<sup>12</sup>. Hippokrates’in eserinde ise bu kelimeler çoğu yerde *dûnamis* kavramıyla bağlantılı olarak, “biçimlendirici doğa” ya da “kurucu doğa” anlamlarını haiz ıstılahlar olarak belirmişti<sup>13</sup>. Platon’un ve sonraki filozofların kelimeleri daraltılmış anlamıyla kullanmalarına rağmen,

---

<sup>9</sup> *Euthyphro* 6e.

<sup>10</sup> David Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford: Clarendon Press, 1951), s. 13.

<sup>11</sup> F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), s. 85.

<sup>12</sup> a.g.e., s. 85.

<sup>13</sup> a.g.e., s. 85.

aradan binlerce yıl geçtikten sonra, hâlâ kelimelerin arkaik anlamında ısrar ederek onları “görülebilir biçim” diye okumak şaşırtıcı bir ısrarın göstergesidir.

Ross, Ritter'nin *Neue Untersuchungen über Platon* adlı eserinden, Platon'un bu kelimeleri altı farklı anlamda kullandığını alıntılar: Birinci kullanım “dış görünümdür”, ikincisi “yapı ya da koşul”, üçüncüsü “kavramı belirleyen karakteristik”, dördüncüsü “kendisinin kavramı”, beşincisi “cins ya da tür” ve altıncısı “kavrayışımızın altında yatan nesnel gerçeklik”<sup>14</sup>.

Hemen ardından ise ikinci, üçüncü, dördüncü ve altıncı maddelerde

Ritter'nin öne sürdüğü kullanımların tipik örneklerini sıralar:

İkinci anlam: “Sağlık, sana göre, erkekte başka türlü, kadında başka türlü müdür? Yoksa sağlık, ister erkekte, ister başka bir yaratıkta olsun, hep bir *eidōs* taşımaz mı?” (*Menon* 72d)

Üçüncü anlam: “Güzel. Erdemler için de aynı söyleyebiliriz. Ne kadar çok, birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir *eidōs* vardır ki, erdem nedir sorusuna cevap verilebilmesi için göz önünde tutulması gereken budur.” (*Menon* 72c)

Dördüncü anlam: “Öyleyse çift *ideası* asla üç tarafından kabul edilmeyecek.” (*Phaidon* 104e)

Altıncı anlam: “Her bir *eidōs*un varlığı ve adlarını onlardan alan, bunlara katılan öteki şeylerin varlığı kabul edildiğinde” (*Phaidon* 102a)

Ross bu pasajlara bağlamları içinde baktığımızda, Platon'un her durumda, bir ve aynı şeyi kastettiğine ikna olacağımızı söyler: “O hiçbir yerde kavramdan ya da ‘kavramın içeriğinden’ bahsetmez, ama o her durumda onları, tamamen nesnel, bizim onları düşünmemiz sayesinde değil,

---

<sup>14</sup> Ross, *Plato's Theory of Ideas*, s. 14.

kendi başına mevcudiyetleri olan şeyler sayar.”<sup>15</sup> Ross haklı olarak, Ritter’nin bu dört anlamın arasını açma teşebbüsünü, Platon düşüncesinden dağlar kadar uzak on dokuzuncu yüzyıl konseptüalizminin bir ürünü olmakla eleştirir. Ama biraz aşağıda, Platon’un “güzelin kendisi nedir” derken “Güzel kelimesiyle temsil edilen nitelik nedir” ya da “Güzelden başka, güzel sayesinde var olan şeyin niteliği ya da nitelik grupları nedir” demek istediğini söyleyen Ross, sanki biraz önce Ritter’i *idealar*ın nesnel ve bizim düşüncemizden bağımsız mevcudiyete sahip oldukları hususunda uyarı kendisi değilmiş gibi, güzel *ideasıyla* güzel olan şeyler arasındaki ilişkiyi, tümelle tikel arasındaki ilişki olarak kavramaya başlar ve bu kavrayış sayesinde “bir bütün olarak (κατὰ ὅλου) erdemini ne olduğu”<sup>16</sup> ifadesinden Aristoteles’in *katholou* kavramına sıçrayıverir<sup>17</sup>. Kitabın on yedinci ve son bölümü olan “Retrospect”te ise “*İdealar* kuramının özü” der Ross, “kendilerine verilecek en iyi adın muhtemelen ‘tümeller’ olduğu, hissedilir şeylerden bütünüyle farklı bir entiteler sınıfının var olduğunun bilinçli olarak tanınmasında yatar”<sup>18</sup>. Her ne kadar bu bakışla Ross, *idealar*ın kavramlardan fazla bir şey olduğuna ilişkin Ritter eleştirisine dönmüş gibi görünmekteyse de, bu satırların hemen ardından, tümeller ve tikeller arasındaki ilişkiyi bilim ve duyum ilişkisiyle açıklaması ve “matematiğin ele aldıkları dışında kalan tümellerin zorunlu ilişkilerini

---

<sup>15</sup> a.g.e. s. 15.

<sup>16</sup> *Menon* 77a.

<sup>17</sup> Ross, *Plato's Theory of Ideas*, s. 18.

<sup>18</sup> a.g.e., s. 225.

algılama ihtimalimiz”den<sup>19</sup> bahsetmesi, tümeller derken kastettiği şeyin yine makul varlıklar olduğunu göstermektedir. Aynı kafa karışıklığı, *Timaios*’tan yaptığı uzunca alıntıdan sonra vardığı hüküm cümlelerinde de görülmektedir:

Evvvela, tabii olarak, Platon tutarlılıkla, *ideaların* hissedilir şeylerden farklı olduklarını düşünür. Saniyen ve eşit bir kesinlikle, onların tamamen nesnel olduklarını, düşünceler ya da düşünce içerikleri olmadıklarını (bu ifadenin anlamı her ne olabilirse), ama varoluşları bütün bilgimizce varsayılan entiteler olduklarını düşünür. Salisen, onların hissedilir şeylerden bağımsız bir varoluşları olduğunu düşünür, ama Platon’un onlar hakkındaki bu düşüncesinde tutarlı olup olmadığı sorusuna verilebilecek kolay bir cevap yoktur.<sup>20</sup>

Ross devam eden satırlar boyunca, Platon’un eserlerinde *idealar* ve *tikeller* ilişkisini, *ideaların* “aşkın” ya da “içkin” oluşu ölçütüyle listeler. Aslında bu listelemeyi muradı, kafa karışıklığının kendisine değil Platon’a ait olduğunu ima etmektir. Ama bu karışıklığın büyükçe bir bölümü, Ross’un Platon’un nerede hata yaptığını ve Aristoteles’in onu nasıl düzelttiğini göstermeye çalışmasından, daha müşahhas bir ifadeyle, Platon’un *idealarının* “doğru” kavranışının Aristocu tümeller olduğunu kanıtlamaya çalışırken, tümellerin akılla olan ilişkisini yeni bir soruna dönüştürmesinden kaynaklanır. Bu nedenle Ross’un —aslında genel olarak modern Aristocuların tamamının— bütün çabası, Aristoteles’in Platon eleştirisinin çağdaş bir karikatürüne ulaşmakla sonuçlanır. Aristocu resmin çağdaşlaştıkça bir karikatüre dönüşmesinin sebebi ise, modernlerin *akıl* derken kastettiği şeyle Aristoteles’in *nousu* arasındaki kapanmaz

---

<sup>19</sup> a.g.e., s. 226.

<sup>20</sup> a.g.e., ss. 227-228.

uçurumdur. Biz burada ne bir Aristoteles eleştirisine ne de onunla başlayıp ortaçağ boyunca felsefe dünyasını meşgul eden tümeller tartışmasına gireceğiz. Sadece Platon'un *idealara* verdiği anlamın bazen tümel, bazen sınıf, bazen cins, bazen de genel ad olduğunu iddia eden yorumcuların tümüne ortak bir cevap verebilmek için, bu kavramların ortaklaştığı bir kavrayışa ulaşmaya çalışacağız.

Öncelikle daha basit bir kavrayışı izale etmek için, *ideaların* genel adlar olduğu iddiasına kısaca göz atalım. Bu iddianın sahipleri, Platon'un *Politeia* diyalogunda *idea* kelimesiyle *genel adı* kastettiğini söyleyerek aşağıdaki iki diyalogu kanıt olarak gösterirler:

“Güzel, iyi ya da her türlü şeyden söz ediyor ve konuşmalarımızda da bunları birbirinden ayırt ediyoruz.”

“Evet!”

“Ve aynı şekilde kendinde güzel ve iyi olandan da söz ediyoruz ve tek tek şeyleri aldığımızda da, her biri için tek bir *idea* ayırıyor ve şeyleri bu *idealarına* göre adlandırıyoruz.”

“Öyle!”<sup>21</sup>

Görüldüğü üzere, bu diyalogda kastedilen şey, tek tek şeylere genel bir ad olarak bir *idea* vermek değil, bu çoğul şeylerin bir *ideası* olduğunu varsayıp, onlara o *ideanın* adını vermektir. Bu denli basit bir yorum hatasını eleştiri konusu yapmıyor olmamız garip bulunabilir. Fakat *adlandırmaya* ilişkin bu basit düzeltmeye, ileride kendi görüşümüzü ortaya koyarken önemli bir yer teşkil edecek olması nedeniyle temas ediyoruz. Zaten *idea* kelimesiyle kastedilenin *genel ad* olmadığı, diyalogun ilerleyen bölümünde, yukarıda andığımız pasajlara atıfla tasrih edilmiştir. Ama iddia sahipleri,

---

<sup>21</sup> *Politeia* 507b



“genel ad” ve *idea* kelimelerini aynı cümlede bir kez daha yakalayınca, yeterli kanıt ulaştıklarını düşünüyor:

“İncelememize gene alışıldık yöntemimize göre şu noktadan başlamamız gerekmiyor mu: Tek bir ad altına topladığımız tek tek (çok sayıdaki) her şeyi, tek bir *idea* altında toplama alışkanlığı edinmiştik. Anlıyorsun değil mi?”

“Evet!”

“Gene gelişigüzel birkaç şey seçelim: Çok sayıda masa ve divan var.”

“Öyle!”

“Ancak bu iki (sınıf) şey için sadece iki *idea* var, bir masa *ideası* bir de divan (sandalye) *ideası*.”

“Evet!”

“Şöyle konuşmayı âdet edinelim şimdi: Zanaatkâr, bu her bir gerecin *ideasına* bakıp burada kullandığımız o masaları, şurada o divanı ve öteki benzer her şeyin imalatını yapar, çünkü bizzat *ideanın* kendisini hiçbir zanaatkâr imal edemez, öyle değil mi?”

“İmkânsız!”<sup>22</sup>

*İdeanın* bizzat kendisini hiçbir zanaatkârın imal etmesi nasıl

imkânsızsa, bir *genel ada* bakarak masa ya da sandalye imal edebilecek bir zanaatkâr bulmak da o denli imkânsızdır. Çünkü burada *idea* kelimesiyle kastedilenin çağrılan, söylenen bir şey değil, bakılmak suretiyle bir nesneye biçim verilen şey olduğu açıktır. Şimdi de “*idealar* fikirler ya da kavramlar mıdır” sorusuna bir bakalım. Aslında bu soruyu bizzat Platon da sorar. Hatta sorudan ziyade, Parmenides tarafından çürütülmek üzere, Sokrates’in bir ara tezi biçiminde sunar:

O zaman Sokrates şöyle demiş: “Ama bu *idealardan* her biri galiba birer kavram. Bu durumda düşünceden başka bir yerde bulunmaları uygun olmayacaktır. O zaman da her bir *idea* kesinlikle tek olacak, az önce söylenen artık doğru olmayacaktır.

“Tamam, kavramların her biri tektir ama ne gibi bir kavram söz konusu, hiçbir şeyin kavramı mı?”

“Bu olanaksız”.

“Öyleyse belli bir şeyin kavramı?”

---

<sup>22</sup> *Politeia* 596a-c

“Evet”.

“Var olan bir şeyin mi, var olmayan bir şeyin mi?”

“Var olan bir şeyin”.

“Bir tek şeyin değil mi? Bu şeyi düşünce, hepsine giderek, tek olan bir *idea* olarak düşünecektir, öyle mi?”

“Evet”. “O halde her şeyde hep aynı olarak düşünülen bu *ideanın* tek olması olanaksız olmayacak mı?”

“Bu da zorunlu görünüyor”.

“Öyleyse” demiş Parmenides, “öteki şeylerin *idealardan* pay aldığına söylediğine göre, sence ya her bir *ideanın* kavramlardan oluşması ve hepsinin düşünmesi ya da kendileri düşünce oldukları halde, düşünmeyen şeyler olmaları zorunlu olmayacak mı?”

“Bunun hiçbir temeli yok Parmenides.”<sup>23</sup>

Bu kısacık diyalogla Platon, *ideaların* fikir, kavram, tür, genel ya da tümel olmadığını anlatabilmektedir. Çünkü bahsedilen bütün bu sınıflar— Parmenides’in söylediği gibi— ancak bir şeyin sınıflandırılmasıyla meydana gelebilir ki o da ancak *tekildir*: Yani *kavram* ancak *tekil*in kavramı, *tür* tekillerin ortak niteliklerinin toplandığı bir küme, *genel* ise *türün* kavramıdır. Burada sonu gelmez tümeller tartışmasını yeniden açmak yerine, —Platon’un da tenzih etmekten yorulmadığı— *ideaların*, neden *şu* ya da *bu* olamayacağını, kadim bilgelerin<sup>24</sup> —Guénon’dan ödünç aldığımız— tasnif çizelgesiyle anlatmaya çalışalım:

— Tümel (*Universal*)

Genel (*General*)

— Bireysel (*Individual*) {

Ortak (*Collective*)

Tikel (*Particular*) {

Tekil (*Singular*)

<sup>23</sup> *Parmenides* 132b-d.

<sup>24</sup> *Philosophia perennis*.

Yukarıdaki çizelgede bizi şaşırtan ilk şey, *tümel* ve *tikelin* mütenazır (*correlative*) olmayışıdır; *tikel* ancak —mantıkçıların *tekil*in mütenazır olduğu—ndan emin göründükleri— *genelin* mütenazırıdır. Mütenazırlar arasındaki bu “masum” kaydırma işlemi, ontolojik sahada *mutlak varlığın* iptaline ve dolayısıyla varlığın *duyulur* olandan ibaret olduğu vehmine ya da onu zihnî bir içeriğe indirgeyerek buharlaştırmaya, epistemolojik sahada ise bilginin sadece *duyulur* olanın ve onun —bir şekilde<sup>25</sup> genişletilmesiyle elde edilen— *kavramının* bilgisinden ibaret olduğu anlayışına bizi mahkûm eder. Guénon’un da söylediği gibi, Platon’dan sonra yaşayan filozofların —skolastikler hariç— tamamının *tümel* adıyla adlandırdıkları ya *genel* ya da *kolektif* olmuştur. Çünkü onlar ister realist isterse nominalist olsunlar, mümkün saydıkları biricik bilgi *duyulur* olanın bilgisinden ibaret olduğu için, her şeyi ancak *duyulur* olanın seviyesine indirerek idrak edebilmektedirler. Hal böyle olunca *tümel* adı ya —*bireysel*in basit bir genişlemesinden ibaret olan— *genele* ya da daha vahim bir idrak acziyle —sadece *tikele* bağlı olan— *kolektife* verilmektedir.<sup>26</sup> Guénon, filozofları, *tümel* ve *bireysel* kavramlarının onların *kategorileriyle* bir ilgisi olmadığı hususunda uyarır: Filozofları “—kelimenin Aristocu manasında— *kategorilerin* bütün *cinslerin* en genellerinden başka bir şey olmadığını ve (belli bir açıdan sınırını işaretledikleri) *bireysel*in sahasına girdiklerini bir

---

<sup>25</sup> Mantık, dilbilgisi ya da kavramlaştırma yoluyla.

<sup>26</sup> Guénon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, s. 26.

parça unutmuş<sup>27</sup> görmektedir. *Tümeli* skolastiklerin —*kategori* de dâhil olmak üzere— bütün cinsleri aşan *müteallerine*<sup>28</sup> benzetmeyi daha uygun bulan Guénon, yine de önemli bir ihtiyat kaydı düşer: *Mütealler* tümel seviyeye ait olsa bile, *tümelin* bütününü oluşturduklarını sanmak aynı ölçüde yanlış olacaktır. Onlar varlığın bütün şumulünde var olsalar da, hiçbir şekilde varlığın ötesine gidemeyecekleri için, onları konu alan öğretide varlığın sınırında duracaktır.<sup>29</sup>

Her ne kadar bir Aristoteles varisi olsa dahi İbn Sina varlığı, mutlak varlık, zihinde varlık ve ayanda (görünen dünyada) varlık olarak ayırır.<sup>30</sup> İbn Sînâ, “varlığın mertebeleri” başlığı altında, meşşâî okulda kuruluşundan itibaren<sup>31</sup> görünen, *umûr*, *tasavvurât*, *elfâz* ve *kitâbât* şeklindeki dörtlü tasnifini paylaşır. Ona göre şeyler ya dış dünyada varlıktır (*ayn mevcûd*) ya vehimde veya akılda surettir (*sûret mevcûde fi ’l-akl evi ’l-vehm*) ya bu surete delâlet eden lafızdır (*el-lafz*) ya da lafza delâlet eden yazıdır (*el-kitâbe*).<sup>32</sup> Bu tasnifle İbn Sînâ, şeyin duyulur dünyadaki, zihindeki, sözdeki ve yazıdaki varlıklarını, varlığın dereceleri içinde tanımlar. Platon’un *idealarının* doğru kavranışı için bir Aristoteles şakirdine müracaat etmemiz garip görünse de, İbn Sina’nın *zihindeki tümeller* tanımı, bize hem *ideaların*

---

<sup>27</sup> a.g.e., s. 28.

<sup>28</sup> *Transcendentals*.

<sup>29</sup> Guénon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, s. 28.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik 1* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 31.

<sup>31</sup> Kindî’nin *Fi’l-Felsefeti ’l-ûlâ*’sı başta olmak üzere.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2003), ss. 1-3.

tümeller olduğunu iddia eden ekollerin, varlığın hangi derecelerini idrak edebildiklerini gösterebilme imkânı verir hem de Platon'un bilgi anlayışını ele alırken kullanabileceğimiz bir enstrüman kazandırır.

Zihindeki tümeller ancak deneysel bir bilgiyle *a posteriori* edinilmişlerdir. Locke insan zihninin doğuştan boş bir levhadan, *tabula rasadan* ibaret olduğunu, deney-sonrası içerikle dolduğunu söylerken ne kadar haklı ise, bu içeriğe *idea* derken o denli haksızdır ve bu haliyle — kendisinin ve dolayısıyla ampiristlerin— kavrayışının zihnî tümeller seviyesine takılı kaldığını gösterir. Oysa duyulur şeyin deneyimi zihinde bir tümele yol açsa da, onu önceleyen bir veri olmadıkça, bu deneyim hiçbir kavrayışa ulaşamayacaktır:

Şüphesiz, eşit olan bir şeyin varlığını olumluyoruz, fakat bir tahta parçası ile başka bir tahta parçası, bir taşla başka bir taş arasındaki eşitlikten, buna benzer şeyler arasındaki eşitlikten söz etmiyorum, Fakat bütün bunlardan ayrı olan bir eşitlikten, eşitliğin kendisinden söz ediyorum. Bu eşitlik var mıdır, yoksa yok mudur diyeceğiz?

Simmias: Zeus hakkı için, var diyeceğiz, dedi, hem de tam olarak var diyeceğiz.

Sokrates: Onun ne olduğunu da biliyor muyuz? diye sordu.

Simmias: Şüphesiz biliyoruz, diye cevap verdi.

Bunun üzerine Sokrates şöyle dedi: Bu bilgiyi nereden elde ettin? Demin sözü geçen şeylerden değil mi? Eşit tahta parçalarını, eşit taşları, buna benzer başka şeyleri görerek, onlardaki eşitlikten farklı olan bu eşitliği düşünmüyor muyuz? Yoksa bunun onlardan farklı olmadığını mı sanıyorsunuz?<sup>33</sup>

Deney sonrası zihinde oluşan tümel, *ideayı*, yani o şeyin *kendisini* anımsatsa da, bu ikisi arasında özdeşlik ilişkisi kurulamaz. Çünkü duyulur

---

<sup>33</sup> *Phaidon* 74a-b.

şeyler pay aldıkları *ideayı* kusursuzca yansıtamaz, ancak ona benzemeye meylederler. Oysa *idealar* mutlakdır ve her zaman *kendisiyle* özdeşirler:

Meseleyi şu bakımdan da incele: Eşit taşların eşit tahta parçalarının —değişmedikleri halde— bize bazen eşit görüldüğü, bazen eşit görünmediği olmuyor mu?

Simmias: Şüphesiz oluyor, dedi.

Sokrates bunun üzerine: Fakat kendinden eşit olan şeyler sana eşitsiz, yani eşitlik, bir eşitsizlik olarak göründü mü? diye sordu.

Simmias: Hiç bir zaman, Sokrates, dedi.

Sokrates: Öyleyse bu şeylerde gördüğün eşitle kendinden eşit arasında özdeşlik yoktur, dedi.<sup>34</sup>

Özdeşlik ilişkisi bir yana, bu ikisi arasında, zorunlu olarak bir gereklilik ilişkisi belirmektedir. Yani deneyimde bir tümeli ayırt edebilmek ve onu zihnî bir içerik haline getirebilmek, daha önceden edinilmiş başka bir bilgiyi, onun *ideasının* bilgisini gerekli kılmaktadır:

Bir kimse, şu anda gözlerinin önündekine benzer bir şey gördüğü zaman, o şeyin gerçek başka bir şeye benzemeye meylediğini, fakat kendisindeki eksiklik yüzünden, ona tam benzeyemediğini ve ondan aşağı kaldığını düşünüyorsa, bu düşüncede bulunan kimsenin o gerçek şeyi —gördüğü şeyin ona tam olmasa da gene benzediğini söylemektedir— önce tanımış olması gerekmez mi?

Simmias: Şüphesiz gerekir, dedi.

Sokrates: Eşit şeyler dolayısıyla kendinden eşiti düşündüğümüz zaman bu hakikati kendimiz denedik mi? Ne dersin? diye sordu.

Simmias: Şüphesiz denedik, dedi.

Sokrates: O halde, dedi. İlk defa eşit şeyleri görerek, kendi kendimize “bütün bu şeyler eksik de olsa kendinden eşitlik gibi olmak istiyorlar” dediğimiz zaman daha önce kendinden eşiti tanımış olmamız gerekir.<sup>35</sup>

O halde duyulur şeyler arasında *ideaların* deneyimlenmesi mümkün olmadığına göre, yani *ideayla* gerek duyulur şeylerin, gerekse zihnî tümelin

<sup>34</sup> *Phaidon* 74b-c.

<sup>35</sup> *Phaidon* 74e-75a.

varlık seviyeleri aynı olmadığına göre, *ideanın* bilgisini nasıl edinmiş olabiliriz?

Sokrates: Şu nokta üzerinde de beraberiz, dedi, bu düşünce bize ancak görme veya dokunma duyusundan veya başka bir duyudan gelmiştir ve gelebilir; çünkü benim için bütün duyular birdir.

Kebes: Gerçekten, Sokrates, dedi, ispat etmek istediğin şey için hepsi birdir.

Sokrates: O halde bütün duyular eşitliklerin o kendinden eşite başaramadan yöneldikleri fikrini bize duyularımızın vermiş olması gerekir. Başka türlü söyleyebilir miyiz?

Simmias: Hayır, Sokrates, dedi.

Sokrates: O halde, dedi, görmeye, işitmeye başlamadan ve başka duyularımızı kullanmadan önce, bu kendinden eşitliğin ne olduğunu öğrenmiş olmamız gerekiyor; duyulardan gelen eşitlikleri bu kendinden eşitliğe atfedebilmemiz ve bütün bu eşitliklerin kendinden eşitliğe yaklaşmaya çalıştıklarını, fakat bunda başarı göstermediklerini fark etmemiz ancak böyle mümkün olacaktır.<sup>36</sup>

Sokrates bu bilgiyi dünyaya gelmeden önce kazanmış olduğumuzu söyler;<sup>37</sup> bilmek dediğimiz eylemin ise, *ideaların* bilgisiyle, duyulur şeylerin deneyiminden elde edilen zihnî tümelin eşleştirilmesiyle meydana gelen bir anımsama olduğunu. Bizim bu meseleyi burada ele almaktan muradımız ise, aşağıda dil hakkında konuşurken tezimizi ileri sürmekte vazgeçilmez olan bir kavrayışı, yeri geldiği anda ortaya koymaktır: Duyulur şeylerin deneyiminin yol açtığı zihnî içeriğin bir bilgiye dönüşebilmesi, ancak onların *idealarının* bilgisinin önceden varlığıyla mümkün olur. Dolayısıyla hem deneyim hem de deneyimin sağladığı içerikle dolan zihin, kendilerini önceleyen, hatta yapılandıran bazı kayıtlara sahiptir. Dilin bu kayıtlarla olan

---

<sup>36</sup> *Phaidon* 75a-b.

<sup>37</sup> *Phaidon* 75c.

ilişkisinden bahsederken, bu tespitleri tekrar hatırlatacağımız için, buraya bir mim koymak istedik.

Porphyrrios'un *Isagoci*'sinden itibaren ıstılahî bir kullanıma kavuşan *beş tümelin*, yani, cins, tür, ayırım, özgülük ve ilintinin, *zihnî tümeller* olarak adlandırıldığını hatırlamamız dahi, bakışımıza sarahat kazandırmaya yetecektir. Sonuç olarak, *idealar* hakkında konuşurken felsefecilerin yaptığı şeyin, ona her ne ad verirlerse versinler, yukarıda bahsettiğimiz zihnî tümelleri ele almak olduğunu iddia edebiliriz: Ona ister kategori, ister tümel, ister genel ad, isterse tür ya da sınıf desinler; idrak edebildikleri şey yalnızca bu zihnî tümellerdir. Onlar ise kesinlikle *idealar* değildir. Şeyhü'l Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî, bu zihnî tümellerle *ideaların* ilişkisinden *El-Bulga Fi'l-Hikmeh* adlı eserinde bahsetmektedir<sup>38</sup>. Akıl varlıkları ruh, nefis, *idealar* ve muallak suretler şeklinde sıralayan Şeyh, muallak suretlerin *ideaların* gölgeleri gibi olduğunu söyler. Muallak suretleri meşşâilere karşı eserlerinde ilk kullanan Sühreverdî'yi kâmilten öven Şeyh, okuyucuyu bunların Platon'un *ideaları* olmadığı hususunda tekraren uyarır: "Çünkü Eflatun'un *ideaları* nuranî, bunlar ise zulmanîdirler. Dolayısıyla bunlar, *ideaların* gölgeleri ve makul küllî suretler olup zihni varlıklar olarak isimlendirilirler.<sup>39</sup>"

Platon'da bilgi meselesine geçmeden önce, *ideaların* varlıkla ilişkisine dair elimizde kalan doğru tanımları sıralayıp bu bölümü bitirmiş

---

<sup>38</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *El-Bulga Fi'l-Hikmeh: Hikmette Son Nokta* (İstanbul: Kıtasan Yayınları, 1969), s. 131.

<sup>39</sup> a.g.e., s. 131.



olalım: Platon'un eserlerinde *ideaların* en çok vurgulanan niteliği onların *ezelî* ve *ebedî* oluşlarıdır.<sup>40</sup> Bu nitelikleri onları zorunlu olarak *sonsuz* kılar.<sup>41</sup> Sonsuz oluşları nedeniyle de onlar, hiçbir değişime konu olmadıkları için, her zaman *kendileriyle aynı kalan şeylerdir*.<sup>42</sup> Duyulur dünyadaki her şey onlardan pay almasına rağmen, onlar parçalara ayrılmış değildirler.<sup>43</sup> Parçalardan müteşekkil bir bütün olmadıkları<sup>44</sup> için *idealar basittirler*.<sup>45</sup> Zaten Platon okuru, ebedî şeylerin parçalardan müteşekkil olamayacağını, ruhun ölümsüzlüğü meselesinin izahından hatırlayacaktır.<sup>46</sup> Onlar duyulur dünyadaki hiçbir şeyle karışmadıkları için *saf ve katışıksızdırlar*.<sup>47</sup> Sadece duyulur dünyanın nesnelereyle değil, kendi aralarında da katışıksızdırlar.<sup>48</sup> *İdealar* zamanın ve akışın dışındadırlar.<sup>49</sup> Platon bir şeyin *idea* olup olmadığını sorgularken, öncelikle onun akışa tabi olup olmadığını sorar.<sup>50</sup> Nihayet *idealar gerçek şeylerdir*. Ama bu gerçeklik, Platon'u "kavramsal realist" ilan edenlerin anladığı türden bir gerçeklik değildir. Çünkü onların da, yukarıda temas ettiğimiz zihinsel tümellerden başka bir *kavram* anlayışı

---

<sup>40</sup> *Phaidon* 78b-d, 79b-e; *Timaios* 37a-38a.

<sup>41</sup> *Parmenides* 137d; *Phaidon* 78b.

<sup>42</sup> *Timaios* 48e.

<sup>43</sup> *Phaidon* 79b-e.

<sup>44</sup> *Parmenides* 137d.

<sup>45</sup> *Philebos* 15a-b, 16d.

<sup>46</sup> *Phaidon* 78b-c; *Politeia* 608d-611c.

<sup>47</sup> *Phaidon* 81b; *Philebos* 15a-d, 59a-60a; *Symposion* 211e.

<sup>48</sup> *Sofist* 254d.

<sup>49</sup> *Sofist* 248a; *Timaios* 37c, 52a.

<sup>50</sup> *Kratylos* 339d.

yoktur. Oysa Platon'un bahsettiği *gerçeklik* düpedüz *ontolojik* bir gerçekliktir:

“Şu halde, bilgiler de Bilgelik sayesinde bilge ve iyi olan her şey de İyi sayesinde iyi değil midir?”

“Elbette”.

“Ve bunlar gerçek şeylerdir, çünkü aksi takdirde onlar yaptıkları şey her ne ise, onu yapamayacaklardı”.

“Onlar hiç kuşkusuz gerçek şeylerdir”.

“Öyleyse, güzel olan her şey Güzel sayesinde güzeldir”.

“Evet, Güzel sayesinde”.

“Öyleyse Güzel gerçek bir şeydir”.

“Evet, başka bir alternatif var mı?”<sup>51</sup>

Şimdi de *ideaların* duyulur şeylerle ve makul varlıkla olan ilişkisini epistemolojik olarak ele almaya çalışalım. Burada öncelikle söylememiz gereken *eidos* ve *idea* kelimelerinin iştikak ettiği kökün, Hint-Avrupa dil ailesinde hâlâ yankılandığıdır. Kelimenin proto-Hint-Avrupa kökü olan *wid* (*weid, woid, ouid*), Latince’de *videre, video, vidi, visum*; İtalyanca’da *vedere, vedo, vidi*; Romence’de *vedea*; İspanyolca’da *ver, veo, visto, Vista*; Fransızca’da *voir, vois*; Almanca’da *wissen, weiß, gewußt*; İngilizce’de *wise, wit, witty* ve Rusça’da *videt* haliyle varlığını korumaktadır. Kelimenin Sanskrit kökünün *vid* olduğunu bilmek ve bu kökten iştikak eden *veda* ve *vedanta* kelimelerinin yüksek bir bilgiye tekabül etmesi ise bize şunları göstermektedir: Saydığımız tüm dillerde bu kelime hem *görmek* hem de *bilmek* anlamında kullanılmıştır. *Görmek* kökünden müştak tüm bu kelimelerin, *bilgelik* kelimesiyle olan doğrudan bağı, işte bu *bilmek* fiiline bağlıdır. Çünkü duyulur dünyanın başlıca bilgi aracı olan görmek, bilmenin sembolü olarak kullanılmıştır. Aynı sembolizm saf makul varlıklar

---

<sup>51</sup> *Hippias Major* 287c-d.

seviyesine taşınarak, o alanın bilgisi de *içsel görüye* benzetilmiş, *sezgi* olarak adlandırılmıştır: *Intuition*<sup>52</sup>. Aslında bu iştikak bile bize bazı ipuçları vermektedir: Bilmek muhakkak görmeyi gerektirir. Görülebilir olanlar ise ancak duyulur şeyler dünyasına aittirler. Ama kâmil manada bilmek için bu görüşten daha fazlasına yükselmek gerekir.

O halde biz de, Platon'un bu yükselişin imkânı olarak sunduğu *dialektikê methodosu* ve bu yükselişin mümkün kıldığını söylediği *epistêmêyi* anlamaya çalışalım. Bu işi yaparken, *Politeia* diyalogunun — yine üstüne söylenmedik söz bırakılmamış— meşhur “mağara istiaresi” yerine, diyalogda istiarenden önce verilen *epistêmê* tasnifini ve ona bağlı bir faaliyet olarak sunulan *dialektikê methodosu* ele almak üzere, daha az şöhretli *diagramma* diyalogunu inceleyeceğiz. Fakat hemen burada hakkını teslim etmemiz gerekir ki, Oğuz Haşlakoğlu'nun “*Politeia* diyalogunda *epistêmê* tasnifi ve *dialektikê methodos*'un anlamı” başlıklı makalesi bizi, birincil okumayla elde edeceğimiz kavrayışın üstüne taşımıştır. Dolayısıyla, bu bölümün sonuna kadar sunacağımız fikirler, Haşlakoğlu'nun *Politeia* okumasından bizim anlayabildiklerimizin ifadesinden ibarettir.

Sokrates Glaukon'a önce bir çizgiyi eşit olmayan iki parçaya bölünmüş olarak düşünmesini söyler: “Bunu eşit olmayan iki parçaya bölünmüş bir doğru çizgi gibi düşün; bu parçaları al ve gene kendi

---

<sup>52</sup> Kelime Latince *tueri* (bakmak, göz atmak, gözetmek) kökünün başına getirilen *in* (içine, üstüne) önekinden oluşmuştur.

aralarında aynı oranda böl; parçalardan biri *görülebilir*, ötekisi *bilinebilir* olanın alanını temsil etsin.”<sup>53</sup>

Bu parçalardan altta ve küçük olanına *horaton*, üstte ve daha büyük olanına ise *noêton* adını verir. Bu adlandırmada *horaton görülebilir* dünyaya, *noêton* ise *düşünülebilir* olana, akılla kavranabilene, makule karşılık gelir. Aslında *nous* yetisinin hem konusu hem de zemini anlamında *noêton*, Platon’dan önce felsefi bir ıstılah haline gelmişti: Herakleitos için “gizlenmeyi seven doğa”nın bilgisini, Parmenides için ise “hakikî varlık”ın bilgisini ifade ediyordu.<sup>54</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus, Platon’un bu bölme işlemiyle *horaton* ve *noêtonu* iki farklı dünya halinde ayırmayı murat etmediğidir. Çünkü bu ayırma söz konusu olan çizginin her bir kısmına karşılık gelen bilme faaliyetinin ne olduğunu, *epistêmê*yle ilişkisi bağlamında ele almaya çalışmaktadır.

Sokrates çizginin her bir parçasını da tekrar ikiye böler. *Horatonu* ikiye bölen Sokrates, onun alt kısmına hisse bağlı görüntüleri, *eikonesi* yerleştirir:

Şimdi (çizginin görünebilir şeyleri temsil eden yanını ele alacak olursak) saflık (*saphêneia*) ya da bulanıklık (*asapheia*) haline göre, bu parçada karşımıza imgeler (yansılar, kopyalar) çıkar; bundan öncelikle gölgeleri anlıyorum, sonra sudaki ve bütün katı, düz, parlak şeyler üzerindeki yansılar ve benzer her şeyi anlıyorum, söylediklerimi anlıyorsan eğer?<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> *Politeia* 509d.

<sup>54</sup> Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 238.

<sup>55</sup> *Politeia* 509d.

Bu alandaki bilme faaliyeti zan, tahmin (eikasia) olarak adlandırılır.<sup>56</sup> Sokrates horatonun üst kısmına ise eikonesin mevcudiyetinin kaynağı olan asılları (eoiken) yerleştirir. Bilme faaliyetinin bu kısımdaki adı ise inançtır (pistis): “Çizginin üzerindeki öteki parçayı, resimlere benzeyen nesnelere ayır; örneğin çevremizdeki canlı varlıklara, bitkiler dünyasına ve de insan elinin ürettiği o sayısız araç gerece, alete!”<sup>57</sup>

Bu ayırım ve yerleştirmenin hemen ardından ise epistemolojik bir tespitte bulunur: “Hakikat (*alêtheia*) ve hakikat olmayan itibarıyla yapılan bölme işlemi neyse, benzerin benzediğine oranı da, sanıya dayananın (*doxaston*) bilmeye dayananla (*gnôston*) ilişkisi de odur!”<sup>58</sup> Bahsedilen ilişkiyi anlamak için, *horatonun* taksim edilişindeki ölçütün saflık (*saphêneia*) ve bulanıklık (*asapheia*) olduğunu hatırlamalıyız.

*Noêtonu* da kendi içinde —eşit olmayan— iki kısma bölen Sokrates, alttaki kısma *hupotheseôs* adını verir. Sokrates çizginin bu kısmını şöyle tarif eder:

*Psûkhê* (ruh) çizginin bir kısımda nasıl asıllar yerine onları taklit eden şeyleri kullanmaya zorlanıyorsa, varsayımı (*hupotheseôs*) da kökensel bir ilkeye (*arche*) doğru ilerletmek yerine, bir hükümmüş gibi kabul ederek araştırmaya zorlanır.<sup>59</sup>

Sokrates’in bu eleştirisi —biraz aşağıda anlaşıldığı üzere— geometri ve matematik gibi saf makuller alanında çalışanlara yönelmiştir. Çünkü

---

<sup>56</sup> *Politeia* 511e.

<sup>57</sup> *Politeia* 510a.

<sup>58</sup> *Politeia* 510a.

<sup>59</sup> *Politeia* 510b.

onlar, kendi çalıştıkları evreni kuran aksiyomları kökensel ilkelerine kadar takip etmek yerine, sanki o evren —o aksiyomlar sayesinde değil de— kendi başına var olmuş ve onun kuralları da birer hükümmüş gibi davranırlar. Amacı kendinde mündemiç (*epi teleutên*), *hupotheseôs*a dayalı bu muhakeme *dianoia* faaliyetidir. Varsayımları başlangıç ilkesi olarak alanlar, hükmettikleri sonucun yola çıkarken varsaydıkları ilk ilkeye mutabık olduğunu kavramalarına rağmen, hakiki bir ilkeye dönemezler.<sup>60</sup> Onların yaptığı yegâne iş, varsayımı “verili bir apaçıklık” olarak kabul ederek yola çıkmak ve yolun sonunda yine başlangıç ilkesi olarak kabul ettiği varsayımın kendisini meydana çıkarmaktan (*poiēsamenoi hupotheseis auta*)<sup>61</sup> başka bir şey değildir.

Oysa çizginin diğer kısmında, *psûkhê* bu işi, varsayımdan ilerleyerek fakat çizginin bir önceki kısmında kullanılan imgeler olmaksızın, varsayım olmayan kökensel bir ilkeye doğru yol alarak, *ideal*arı kendisi ne ise o olarak kullanarak ve onlar üzerinden yöntemsel (*methodon*) bir ilerleyişle yapar.<sup>62</sup>

Sokrates *diagrammanın* bu en üst kısmına, *hupotheseôs*un olumsuzlanmasının bir nişanesi olarak *anupotheton* adını verir. Bu olumsuzlamayla murat edilen yadsımak, yok saymak ya da inkâr etmek değil, aksine onu bir başlangıç olarak ele almak, bir zemin ya da sıçrama tahtası olarak kullanarak, *ondan* yükselmektir:

Akıl bu kısımda diyalektiğin gücünü ele geçirerek, varsayımlara birer kökensel ilke olarak değil, kelimenin ilk anlamıyla birer *var-sayım*, birer payanda, birer basamak olarak, hiçbir varsayıma ihtiyaç duymayana (*anupothetou*) ve her şeyin

---

<sup>60</sup> *Politeia* 511d.

<sup>61</sup> *Politeia* 510c.

<sup>62</sup> *Politeia* 510b.

başlangıcına yükselmesini sağlayan birer sıçrama tahtası muamelesi yapar.<sup>63</sup>

Burası artık *noêsis*in sahasıdır ve onun konusu sadece ve sadece

*eidêdir*:

Buna eriştikten sonra ondan gelen ilk çıkarımları kavrayarak sonuca doğru ilerler, her ne olursa olsun hiçbir duyu nesnesinden faydalanmaz, sadece saf *idealardan* yaralanır, *idealardan idealara* geçerek, nihayet *idealarda* son bulur.<sup>64</sup>

*Diagrammanın* bu dört kısmıyla temsil edilen dört bilgi faaliyetinin her biri, birbirinden farklı birer kavrayış ve idraktır. Ancak nesnesi hakikî olan tek faaliyet *noêsis* olduğundan, diğer faaliyetler için tam anlamıyla bilmekten, yani *epistêmê*nin gerçekleşmesinden söz edilemez. Bu faaliyetler her ne kadar birbirinden bağımsızmış gibi görünse de, onları temsil eden kısımların, sadece *bir* çizgiyi taksim etmekle meydana getirildiği unutulmamalıdır. Bu yüzden, her birinin hakikî oluşu, ancak bir üstteki kısma tâbi olarak faaliyet göstermesiyle mümkün olur. Ama bunlar içinde bizi asıl ilgilendiren, yukarıda da değindiğimiz<sup>65</sup> zihnî tümeller meselesine işaret edebilmemizi sağlamasından ötürü *dianoia* faaliyetidir. Çünkü *dianoia* bir yönüyle *pistis* —ve dolayısıyla *eikasia*— ile bağlantılıyken, diğer yönüyle *noêsis*e bakmaktadır. O bir yandan *duyulur* dünyadaki şeylerin imgelerini kullansa da, diğer yandan bulunduğu zemini terk ederek —sıçrayıp yükselerek— *psûkhê*nin *idealara* yönelmesini sağlar. Şeylerin *duyulur* dünyadaki varlığıyla *idealaları* arasındaki (yukarıda tarif ettiğimiz)

---

<sup>63</sup> *Politeia* 511b.

<sup>64</sup> *Politeia* 511c.

<sup>65</sup> Bkz. Geride, zihnî tümeller.

ilişkide, zihnî tümellerin yeri ne ise, analogik olarak, *pistis* ile *noêsis* arasındaki ilişkide *dianoianın* yeri de odur. Bu ilişkide *dianoia* faaliyeti, konusu itibarıyla bir aracı-ortamdır (*metaksu*). Ama burada gecikmeden yapılması gereken şey, “konusu itibarıyla” ifadesinin altını çizmektir: Çünkü bu ortamlar arasında, *kendisi* olarak, asıl aracılık yapan şey, ancak *psûkhê*dir.

Son olarak, *Kratylos* okumamız sırasında epey işimize yarayacak olan “diyalektikçi kimdir” sorusuna yanıt bulup bu bahsi kapatalım. *Diagramma* bahsinde ve mağara istiaresinde *dialektikê methodosa* değinilirken kullanılan kavramlara baktığımızda, “dönmek”, “sıçrayıp yükselmek” ve “saflaşmak” dikkati çeker. Bu faaliyetleri bir seyahat olarak adlandıran Platon, bu seyahati yapan kişiye *dialektikên* adını uygun görür:

Öyleyse Glaukon, dedim, nihayet bu tam da diyalektiğin terennüm ettiği kanun. Her ne kadar akıl yoluyla kavranabilen dünyaya ait ise de görme yeteneğinin ilerleyişinde onun taklit edilmesini görebiliriz, tarif ettiğimiz gibi görme gücü önce yaşayan şeylere, sonra yıldızlara ve en sonunda güneşe bakar. Aynı şekilde, bir kimse *noêsis* vasıtasıyla ve algıların bütün duyularından sarfınazar ederek, diyalektikle, şeylerin kendisi her ne ise ona giden yolu bulmaya kalkışır ve kendinden iyinin kendisini *noêsisle* kavrayana kadar yılmazsa, kıssamızdaki diğer kişi (mağaradaki kişi) nasıl görülür olanın nihayetine varıyorsa, o da düşünülür olanın sınırına ulaşmış olur. Bu seyahate diyalektik demeyecek misin?<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> *Politeia* 532a.



### 3. *Kratylos*'taki “garip” etimoloji

Aslında ele almaya çalıştığımız konuyla doğrudan ilgisi olmasa da, hemen tüm *Kratylos* araştırmacılarınca garip bulunan o meşhur etimolojiye değinmeden geçmemiz düşünülemezdi. Çalışmamıza kaynaklık eden eserin neredeyse yarısını teşkil eden bu etimolojik açıklamaları görmezden gelmek, en hafif tabirle metodolojik bir kusur olarak nitelenebilirdi. Bu yüzden biz de her *Kratylos* araştırmacısı gibi Sokrates'in kendisini bile güldüren bu garip etimolojiyi ele alıp, en azından bizim ilgilendiğimiz meselelerle ilgisini ya da ilgisizliğini tespit etmeye çalışacağız.

Altmış iki sayfa süren bu etimolojik izahları içeren diyalog boyunca, Sokrates üç kere kendi düşüncelerini gülünç bulduğunu söylüyor. “Sevgili dostum, aklıma bir sürü bilgiççe düşünceler geliyor,” diyor Sokrates ve bunların ne gibi düşünceler olduğu sorulduğunda ise onları “Söylersem gülersin, ama bence yine de doğruya benzer yanları yok değil” diyerek tanımlıyor<sup>67</sup>. Her ne kadar gülünç bulsa da Sokrates izahatını sayfalar boyu sürdürüyor ve arka arkaya iki kere daha gülünçlükten bahsediyor: “Şeyleri, onları taklit eden harfler ve hecelerle açıklamak gülünç olur gibi geliyor bana”<sup>68</sup> diyor Sokrates, “İlk adlar hakkındaki kişisel izlenimlerim, bana pek cüretkâr ve gülünç görünüyor”<sup>69</sup> demeden hemen önce. Bu düşünceleri gülünç bulduğunu söylese de, diyalog boyunca Sokrates'in adların kökenini

---

<sup>67</sup> *Kratylos* 402a.

<sup>68</sup> *Kratylos* 425d.

<sup>69</sup> *Kratylos* 426b.

uzun uzun açıklamaya ciddiyetle devam ettiğini, Hermogenes ve Kratylos'un da onu teşvik ederek, övgü ve tasdikle dinlediklerini görüyoruz. Hermogenes daha işin başında Sokrates'in düpedüz gaipten esin aldığını ve bu sayede birdenbire kehanetler döktürmeye başladığını söylüyor.<sup>70</sup> Sokrates ise “Benim bu bilgeliğim, özellikle Prospaltos *demosundan* Eutyhyphron'dan geliyor” diyerek onaylıyor. Arada yine defalarca Sokrates'in bilgeliğini övüp onu tasdik eden Hermogenes, *dikaion* adının epeyce uzun etimolojisini dinledikten sonra, hayranlığını ve şaşkınlığını “Bana öyle geliyor ki Sokrates, sen hazırlıksız bir konuşma yapacak yerde, öğrendiğin bir dersi naklediyorsun”<sup>71</sup>. Kratylos ise “Eutyhyphron mu söyledi sana bu sözleri, yoksa uzun zamandan beri senden habersiz içinde yuvalanmış olan başka bir *mousa* mı bilmem ama Sokrates, ben de bu tanrısal esinli sözleri hepten gönlümce buldum”<sup>72</sup> diyor, samimiyetle. İnsanlara neden *anthrôpoi* denildiğini sorduğunda, bunu bilmediğini, keşfedecek yetenekte olsa bile bu zahmete girmeyeceğini, çünkü bu işi kendisinden daha iyi yapacağını söyleyen Hermogenes'e “Eutyhyphron'un esinine güveniyorsun galiba!” diye yanıt veriyor, Sokrates<sup>73</sup>. Sonra da ekliyor: “Güvenmekte haklısın. Çünkü şu an dâhice fikirler doğuyor kafamda sanırım ve kendimi tutmasam, bugünden tezi yok bilgeliğin sınırlarını aşacağım.”<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> *Kratylos* 396d.

<sup>71</sup> *Kratylos* 413d.

<sup>72</sup> *Kratylos* 428c.

<sup>73</sup> *Kratylos* 399a.

<sup>74</sup> *Kratylos* 399a.

*Euthyphron* diyalogunu hatırlayan her Platon okurunun zihninde, bilgelik ilhamının kaynağı olarak üç kere Euthyphron adının geçmesinde bir ironi ihtimali belirecektir. Ama Euthyphron'un etkisiyle elde edilen ilhamla girişilen etimolojik araştırmanın neredeyse kitabın yarısını tutması, bu etimolojik yöntemin ironik bir şekilde kullanılması ihtimalini zayıflatmaktadır. Burada bir ironi varsa —ki Sokrates'in üslubundan sezildiği söylenebilir— bu ancak Euthyphron'un anılmasıyla ilgilidir. Yani istihza edilen şey etimolojik yöntem değil, Euthyphron'dur. *Euthyphron* diyalogundan hatırlanacağı üzere, Euthyphron tanrılar hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia eden bir sofuydu. Ama dindarlığın ne olduğunu her tanımlamaya kalkıştığında, Sokrates'in soruları karşında fikrini değiştiriyor ve diyalogun sonunda işlerini bahane ederek kaçıyor. İşte bu hatıra bir gönderme olarak, *Kratylos*'ta Euthyphron'a ilişkin istihzanın, sıra tanrıların adlarının soruşturulmasına geldiğinde, tanrılar hakkında bilgili(!) bir eski dostun adının anılmasından ibaret olduğunu düşünüyoruz.

İroni denilince akla gelecek ikinci ihtimal, Sokrates'in o meşhur ironisidir. Ama Sokrates bu yöntemi, karşısındakinin fikir üretmesini sağlamak için, yani kendi deyişiyile, fikrî bir ebe olarak “doğurtmak” için kullanırdı. Kendisinde ne bir bilgelik olduğunu ne de ortaya bir buluş koyabileceğini söyleyen Sokrates, kendisiyle vakit geçirenlerin başlangıçta bir şey bilmez gibi görünürken, diyalog ilerledikçe kendilerinde bulunan düşünce hazinelerini ortaya çıkardıklarını söyler<sup>75</sup>. Sokrates'in yönteminin

---

<sup>75</sup> *Theaitetus* 150e.

en meşhur örneği *Menon* diyalogunda köleye çözdürülen geometri problemidir. Bu yöntemin başka bir uygulamasını da *Euthyphron* diyalogunda görürüz. Oysa ele aldığımız etimolojik soruşturma boyunca Sokrates'in yönelttiği soruların, Hermogenes'teki bilgeliği ortaya çıkarmaya matuf olmadığı açıktır. Ona sadece onaylamaya ya da reddetmeye uygun, basit geçiş soruları sorulmaktadır.

İroni ihtimali elendiğinde, bu etimoloji hakkında elde kalan tek olumsuzlayıcı ihtimal, Sokrates'in sonunda çürüteceği bir önermeyi uzun uzun geliştirmesi ya da rakibinin önermesini doğru kabul edip sonunda bu önermenin tam aksini sahibine söyletmesi olacaktır. Bu diyalektik yöntem için verilebilecek en iyi örneklerden biri de *Theaitetus*'tur. Sokrates rakibine sırasıyla bilginin “algı”, “doğru zan” ve “gerekçelendirilebilir doğru zan” olduğunu tezlerini kabul ettirir. Bu tezleri öyle savunur ki, rakibinin aksini iddia etmesine imkân tanımaz. Ama Sokrates adım adım bu tezleri tersine çevirecek ve sonunda bilginin bunların hiçbiri olmadığını kanıtlayacaktır. *Kratylos*'taki etimolojik izahlar hakkında ise böylesi bir tersine dönmeden söz etmek mümkün değildir. Bahse konu olabilecek bir tersine döndürme, Hermogenes'e adın adlandırılan şeyin sesle yapılmış bir taklidi olduğu tezini bizzat teklif edip kabul ettirir ettirmez, Sokrates tarafından reddedilmesinde<sup>76</sup> görülür. Bir diğer tersine döndürme yöntemi ise Sokrates'in etimolojik açıklamalarının başından itibaren adları koyanın şeyleri hareket halinde ele aldığını söylediği halde, sonunda *Kratylos*'a

---

<sup>76</sup> *Kratylos* 423c.

bunun tam tersinin de mümkün olduğunu, yani şeyleri sükûnet halinde de görüp gösterebileceğini söylerken kullanılır<sup>77</sup>. Ama bu her iki tersine dönüşte de, baştan beri kullanılan etimolojik yöntemin çürütülmesi görülmez. Hatta ikinci tersine dönüş, yani ad koyucunun şeyleri sadece hareket halinde değil, tersine sükûnet halinde de görüp adlandırabileceği görüşü, sadece bakış açısının biricikliği görüşünü çürütürken, etimolojik yöntemin bir olduğunu bile gösterir. Çünkü “hareket”, “katılık” ve “sertlik” adlarının incelenmesiyle başlayıp<sup>78</sup> yukarıdaki tespite kadar süren diyalogda da aynı etimolojik yöntem kullanılmıştır.

Bu ihtimalleri eleyen çağdaş *Kratylos* yorumcuları, mevzubahis etimolojinin —farklı sıfatlarla niteleseler de— bilimsel olmadığı kanaatinde mutabık görünmektedirler. David Sedley yaygın kanaati şöyle özetliyor:

Akademik görüş uzun zamandır Sokrates’in bu konudaki duruşunun nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ayrılmış durumda: uzlaşıcılığın ya da doğalcılığın ehil bir savunusu mu, yoksa ikisi de mi değil? Eğer Sokrates gerçekten doğalcılığı reddediyor şeklinde bir okuma yapılacaksa, metnin neredeyse yarısını kapsayan, kelimelerin doğalcı etimolojik çözümlemesine gerçekten niyetlenmediği sonucuna varmak kaçınılmaz olur. Hatta tüm etimolojik uygulama ile dalga geçtiğini söylemek gerek. Bir asırdan fazladır yorumcuların genel kanaati bu olmuştur. Bu iddia bir bakıma (a) etimolojilerin *gülünç*, *saçma* olduğu kanaatinden bir bakıma da (b) bizim kadar Platon’un da onların *gülünç* olduğunu bildiği kanaatine dayanır<sup>79</sup>.

Ademollo ise bu etimolojiyi gülünç bulmaz; önyargılardan azade olarak okuduğunda bile *hezeyan* olarak görür. Kitabın hacmiyle orantısız

---

<sup>77</sup> *Kratylos* 437c.

<sup>78</sup> *Kratylos* 434c.

<sup>79</sup> David Sedley, "Plato's Cratylus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-cratylus/>>.

olarak, Sokrates'in sayfalar boyunca tamamen *kabul edilemez* analizler yaparak *pervasız bir metodolojik anarşi* ile hayret verici sonuçlara ulaştığını söyler. Bu etimolojilerin kasıtlı olarak saçma olduğunu iddia eden akademisyenlerin, doğal olarak bunların ancak birinin veya bir şeyin parodisi olduğu görüşüne vardıklarını anlatır<sup>80</sup>. Sokrates'in oyuncu bir etimoloji sunduğunu söyleyen Eweden, ona *etimolojik komedinin doruklarını* layık bulur<sup>81</sup>. *Kratylos*'un çağdaş yorumcuları arasında benzer o kadar çok ifade var ki, bu üç örnek bile yaklaşım ortaklığını göstermeye yetmektedir. Çünkü onları farklı kılan şey, bu etimolojinin hangi sıfatla nitelendirildiğidir: *psuedo*, fantastik, garip, tuhaf, çılgın vb.

Bronkhorst ise "Etimoloji ve Büyü" başlıklı makalesine *Kratylos* ve *Nirukta*'nın<sup>82</sup> iki farklı kültüre (Hint ve Antik Yunan) ait olsalar da, esasen bir ve aynı meseleyle ilgili olduklarını söyleyerek başlar. Aslında odaklanılan meselenin sadece bu iki toplumda değil, muhtemelen bütün pre-modern kültürlerde ortak olduğunu söyleyen Bronkhorst, yapılan işi "semantik etimoloji" olarak tanımlar. Bugün bizim etimoloji dediğimiz şeye "tarihsel etimoloji" adını veren Bronkhorst, onun ancak bir kelimenin, ait olduğu lisanın erken dönemlerindeki biçimini ya da alındığı lisandaki

---

<sup>80</sup> Francesco Ademollo, *The Cratylus of Plato: A Commentary* (Cambridge University Press, 2011), s. 237.

<sup>81</sup> Shane Montgomery Eweden, *Plato's Cratylus: The Comedy of Language* (Bloomington: Indiana University Press, 2014), s. 22.

<sup>82</sup> "Açıklama, tefsir" anlamındaki Sanskrit sözcük, Yāska tarafından yazıldığı söylenen ve altı *Vedanga*'dan biri olan kadim bir etimoloji kitabının adıdır. "Veda'nın kolu" anlamına gelen *Vedanga* ise, *Veda*'lar üzerinde çalışan alt disiplinlerin ortak adıdır.

kökenini bize anlattığını söyler<sup>83</sup>. Oysa semantik etimoloji bize kelimenin tarihiyle ilgili hiçbir şey söylemezken, onun anlamıyla ilgili konuşmaktadır. Semantik etimolojinin günümüzde artık modasının geçmiş olduğunu söyleyen Bronkhorst, böyle bir etimolojiye ancak çocuklardan geldiğinde katlanabildiğimizi, yetişkin bir insan, örneğin “contentment” kelimesinin etimolojisini “content” ve “men” ya da “tea” şeklinde yapmaya kalktığına, modern araştırmacılar tarafından —muhtemelen haklı olarak— şizofren olarak vasıflandırıldığını bildirmektedir<sup>84</sup>. Etimoloji kelimesinin kendi etimolojisine baktığımızda, Onun Yunancadan gelen *etimos* (doğru) ve *logos* (söz) kelimelerinden oluştuğunu söyleyen Bronkhorst, anlamını ise “bir kelimenin doğru anlamını bildirmek için tartışmak” olarak tespit eder. Bu tespitten hareketle de bize açık bir ders verir:

“Eğer tarihsel ve semantik etimolojiler arasından hangisinin etimoloji olarak adlandırılmaya layık olduğuna karar vermemiz gerekseydi, şüphe yok ki tarihsel dilbilimciler kendilerine başka bir terim aramak zorunda kalacaktı.”<sup>85</sup>

Nirukta ile *Kratylos* arasında ilişki kuran bir başka yazar ise Guénon’dur. Temel olarak kelimeleri oluşturan unsurların sembolik değerlerinden yola çıkan bir izah tarzına dayandığını söylediği Nirukta’nın, İbranî *Kabbalas*ında rastlanan örneklerle karşılaştırılabileceğini anlatan

---

<sup>83</sup> Johannes Bronkhorst, “Etymology and Magic: Yāska's Nirukta, Plato's Cratylus, and the Riddle of Semantic Etymologies,” *Numen* 48: 2 (2001): 147.

<sup>84</sup> a.g.m., s. 148.

<sup>85</sup> a.g.m., s.151.

Guénon, Yunanlılar arasında da bu yöntemin meçhul olmadığını, *Kratylos*'ta birçok örneğinin göze çarptığını bildirmektedir.<sup>86</sup>

Bu geleneksel açıklamalar, bize mevzubahis etimolojinin bir hezeyan olmayabileceği ihtimalini düşündürmeliydi. Ama bu ihtimalin bir an için dahi belirmesi bizim modern paradigmalarımızın kökünden sarsılmasına yol açacağından, diğer yandan bu ihtimali akıl ve izanla da bertaraf edemediğimizden, bize onun akıldışılığını terennüm etmekten başka yol kalmamaktadır. Biz bu yola düşmeye her ne kadar gönül indiremesek de, aksini yapabilmek şimdiki bilgimizle imkânsız görünmektedir. Semantik bir etimolojinin imkânına ikna olur olmaz, birden bire bu etimolojinin gerektirdiği bilimsel donanıma sahip olmuş olmayacağımızdan, şimdilik yapılabilecek şeyin, soruşturma etiğini gözetmek adına, bu etimolojinin bizlerin anlayamayacağı kadar eski ve unutulmuş bir yöntem olduğunu teslim etmektir. Zaten bizi ilgilendiren mesele de, Sokrates'in etimolojisini sunduğu adların bu sanata ne kadar uygun üretildiği değil, ad ve adlandırmanın Platon'da nasıl ele alındığıydı. O halde Sokrates'in etimolojik izahları arasına sıkıştırdığı bazı saptamaları gözden geçirerek, bu etimolojinin *makul* ve *mantıklı* ilkeleri olup olmadığını anlamaya çalışalım.

Böylesi bir etimolojiyi akıldışı bulmamız, belki de en çok bizim çağdaş aklımızın bir türlü kabullenmeye yanaşmadığı bir fikirden, bir adın ses ve hecelerle temsil ya da taklit edilmesi fikrinden kaynaklanıyordur. Sokrates bu fikri diyalog boyunca tekrar eder:

---

<sup>86</sup> Guénon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, s. 35.



Öyleyse benim değerli dostum, her nesne için doğası itibarıyla uygun olan adı yasa-yapıcımızın seslere ve hecelere vermeyi bilmesi ve bu konuda otorite olmak istiyorsa, bütün adları yaratmak ve tespit etmek için gözlerini bir an bile bizatihâ ad denen şeyden ayırmaması gerekmez mi?<sup>87</sup>

Hemen ardından “her nesne için uygun olan adın *şeklini* hecelere” vermekten bahseder, Sokrates<sup>88</sup>. Diyalog ilerledikçe iş daha da garipleşir: Sokrates “Ancak her nesnenin doğal adını görebilen kimselerin harflerde ve hecelerde onların şeklini tecessüm ettirebileceğini<sup>89</sup>” söylemekte Kratylos’u haklı bulur. Nesnelere *doğal* adlara sahip olması fikri, hele hele bunların *görülebildiği* fikri, bugünün okuyucusuna fantastik gelse de, adların birer *değere* sahip olması fikrinden daha şaşırtıcı olamaz:

Adların bilimine vâkıf kimse için de bu böyledir, şüphesiz: o da adların değerine bakar ve bir harfin eklenmiş veya yeri değiştirilmiş, veya atılmış ve hatta adın değerinin büsbütün farklı harflerle ifade edilmiş olmasıyla hiç ilgilenmez.<sup>90</sup>

Bahsedilen *değer* öyle bir şeydir ki, heceler vasıtasıyla adların şekli değiştirilse de<sup>91</sup>, hatta heceleri ve harfleriyle farklı bir ses verseler de değerleri bakımından aynı şeyi bildirirler<sup>92</sup>. Bütün bu açıklamalar bize, hiç de ironiyle ele alınan, sonunda tersi kanıtlanmak üzere savlanan, kuralsız, saçma bir fikri değil, aksine ilke ve yöntemleri olan bir etimolojiyi işaret etmektedir. Sokrates’in bu etimolojik açıklamaları bitirdiği noktaya

---

<sup>87</sup> *Kratylos* 389d.

<sup>88</sup> *Kratylos* 390a.

<sup>89</sup> *Kratylos* 390e.

<sup>90</sup> *Kratylos* 394b.

<sup>91</sup> *Kratylos* 394a.

<sup>92</sup> *Kratylos* 394c.

baktığımızda da, sayfalar boyunca kullandığı yöntemle tamamıyla örtüşen bir tanım buluyoruz:

Öyle anlaşılıyor ki ad koyucu, varlıkların her biri için bir işaret ve bir ad icat etmiş ve buradan hareketle, yine bu unsurları kullanarak, taklit yolu ile bütün geri kalanlarını meydana getirmiştir.<sup>93</sup>

Sokrates bize anlaşılmasız gelen bu yöntemi, adların terkinin mümkün tek açıklaması olarak kabul etmekle kalmaz, daha da inanılmaz bir iş yaparak “adların doğruluğunu” da bundan ibaret gördüğünü söyler<sup>94</sup>. Bütün bu anlaşılmasızlık karmaşası içinden bizim dikkatimizi çekmesi gereken şey, seslere ve hecelere şekli verilebilen —demek ki kendisi sesi öncelemektedir ve sestten bağımsızdır— bir adın olduğu ve bu adın aynı zamanda görülebildiğidir. Burada açığa çıkan soru şudur: Bu fikir de bir “hezeyan”dan mı ibarettir, yoksa modern dilbilimcilerin kullanmadığı bir terminolojiye mi dayanmaktadır? O halde artık bu noktada kaçınılmaz hale gelen kavramsal çerçeveyi çizmeliyiz.

---

<sup>93</sup> *Kratylos* 427d.

<sup>94</sup> *Kratylos* 427e.

#### 4. Kavramsal çerçeve

Dil hakkında konuşmaya başlar başlamaz, aslında kelimedenden, varlıktan, işaretten, zihinsel sembollerden söz edip duruyoruz. Kimimiz kelimenin varlığın bir sembolü değil, bizzat varlığın *reel* bir parçası sayılmasına şaşıyor, kimimizin de “adların doğruluğu” terkinini duyduğunda bile tüyleri diken diken oluyor. Dilbilimciler ve dil felsefesi uzmanları arasındaki bu anlaşmazlığı çözemesek dahi, biz hem Platon’un ad ve adlandırma hakkındaki görüşlerini anlamaya çalışırken hem de mümkün olursa kendi sözumüzü ifade ederken kullanacağımız kavramları tebellür ettirmek ihtiyacını duymaktayız. Kullanacağımız kavramsal çerçeve, anakronik olması hasebiyle hem günümüz okuru tarafından anlaşılmayı sağlayacak hem de en eski tartışmaların anlaşılmasında bile işe yarayacaktır. Kavramsal çerçevedeki anakronizm, çerçevemizin kendisinden değil, bizim düşünce tarihine bakarken saplandığımız ilerlemeci bakıştan kaynaklanmaktadır.

Saussure’ün ders notlarının 1916 yılında yayımlanması lingüistik alanında bir devrim olarak karşılanmış, fikirleri —meslekten birkaç muarızı dışında— entelektüel çevrelerde ve akademide kolayca hüsük kabul görmüştü. Hatta onun bu büyük buluşundaki basitliği görenler, bunu daha önce nasıl olup da düşünememiş olduklarına hayıflanmaktaydılar. Aslında haklıydılar; Saussure gerçekten çok basit bir şey söylüyordu: “Dil göstergesi bir nesneyle bir adı birleştirmez, bir kavramla bir işitim imgesini

birleştirir.”<sup>95</sup> *Kavram yerine gösterilen, işitim imgesi yerine gösteren* demeyi teklif eden Saussure, bunların oluşturduğu bütüne ise *gösterge* diyecektir.<sup>96</sup> Bu terminolojide *gönderge* terimiyle anılacak *nesnenin* gösterenle doğrudan bir ilişkisinin olmadığı gibi, gösterenle gösterilen arasındaki bağ da nedensizdir, zorunluluk içermez<sup>97</sup>. Peki, bu “devrimci” fikirler kimin köhnemiş fikirlerini yıkmaktaydı? Onlar gerçekten de *kimileriydi*. Ortada yıkılan fikirler vardı ama sahiplerinin kimliği pek açık değildi:

“Kimilerine göre, dil temel ilkesine indirgendiğinde bir ad dizini niteliğiyle karşımıza çıkar; daha açık bir deyişle, dil bir terimler dizelgesidir ve burada yer alan her öğe bir nesnenin karşılığıdır.”<sup>98</sup>

Saussure devirdiği fikirlerin müelliflerinin kimliği hakkında açık bir bilgi vermediğine göre, ad ve adlandırma hakkında küçük bir tarihî soruşturma yaparak, kimlerin ne demiş olduğunu görelim.

Hazır, kavramsal çerçevemizin anakronik olacağını başlangıçta ilan etmişken, epey uzun bir tarihsel sıçrama yapıp, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* yazarının görüşlerine bir göz atalım: Konuşanlar her ne kadar “sözcüklerin gerçekteki *şeylerin* yerini tuttuğunu”<sup>99</sup> varsaysa da Locke, sözcüklerin onları kullananların *idelerinin* duyulur imlerinden başka bir şey

---

<sup>95</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998), s. 107.

<sup>96</sup> a.g.e., s.109.

<sup>97</sup> a.g.e., s.109.

<sup>98</sup> a.g.e., s.106.

<sup>99</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), s. 289.

olmadığını ilan eder.<sup>100</sup> “Sözcükler uzun ve sürekli kullanımla, insanlarda belli *ideleri* öylesine değişmez ve hızlı biçimde uyarırlar ki” der Locke, “insanlar bunlar arasında doğal bir bağlantı bulunduğunu varsayma eğilimindedirler”.<sup>101</sup> Sözcüklerle *ideler* arasındaki ilişkiyi *doğal* değil, aksine *öznel* olarak tarif eden<sup>102</sup> Locke, her insanın sözcükleri dilediği *ideyi* imleyecek şekilde kullanmakta özgür olduğunu, konuşanı sınırlandıran şeyin ancak “ortak kullanım” ve *idelerle* belli seslerin uyuşması hakkındaki “sessiz anlaşma” olduğunu söyler.<sup>103</sup>

Bir beş yüz sene daha geriye gittiğimizde, on ikinci yüzyılın başlarında yaşamış meşhur âlim İmam Gazali'nin adını tarifi ve hakikati hakkındaki izahına ulaşırız: “Eşyanın aslında vücudu, zihinlerde vücudu ve dillerde vücudu vardır.”<sup>104</sup> “Sema” (gökyüzü) kelimesini örnek gösteren İmam Gazali, onun aslında ve zatında, zihinlerimizde ve dilde varlığı olduğunu bildirir. Dildeki varlığının *sin*, *mim*, *elif* ve *hemze* harflerinden mürekkep bir lafız olduğunu söyleyen İmam Gazali, “sema” kelimesinin zihindeki gökyüzünün delili, zihindeki gökyüzünün ise hissedilir dünyadaki gökyüzüne mutabık bir suret olduğunu açıklar.<sup>105</sup> Bir şeyin dildeki varlığının zamana ve lisana göre değişebileceğini söyleyen İmam Gazali,

---

<sup>100</sup> a.g.e., s. 287.

<sup>101</sup> a.g.e., s.290.

<sup>102</sup> a.g.e., s. 290.

<sup>103</sup> a.g.e., s. 291.

<sup>104</sup> İmam Gazali, *Esma'ül-Hüsna Şerhi* (İstanbul: Merve Yayınları), s. 28.

<sup>105</sup> a.g.e., s. 28.

hissedilir dünyadaki ve zihindeki varlığın bu tür bir değişime konu olmadığını bildirir.<sup>106</sup>

Aslında bu görüş, İslam düşüncesinde Fârâbî'ye kadar geri götürülebilmektedir. Fârâbî sözcüklerin, işaret edilmesi mümkün olan duyulurlar (*aisthêton*) ile işaret edilebilir olan duyulurlara dayanan makullerin (*noêton*) alametleri olduğunu söyler<sup>107</sup>. Çünkü Fârâbî, ustası Aristoteles'in görüşlerini *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlîs fi'l- 'İbâre'* de şerh etmişti. Konuşulan kelimelerin zihinsel deneyimin sembolleri, yazılan kelimelerin de konuşulanların sembolleri olduğunu söyleyen Aristoteles, tüm insanların aynı şekilde yazmamalarına ve aynı seslerle seslendirmemelerine rağmen, zihinsel deneyimin hepsi için aynı olduğunu, bu deneyimin imajlardan oluştuğunu ve bu imajların, şeyleri doğrudan sembolize ettiğini bildirir.<sup>108</sup> Yukarıda, Platon'un varlık ve bilgi anlayışını tartışırken de açıkladığımız üzere İbn Sînâ da —Kindî'ye kadar geri götürülebilen— varlığın mertebelerinin dörtlü tasnifi fikrini paylaşır: Dış dünyadaki varlık, vehimdeki veya akıldaki suret, bu surete delâlet eden lafız ve lafza delâlet eden yazı.<sup>109</sup>

Bakışımızı düşünürlerden meslekten dilbilimcilere çevirdiğimizde de, yukarıda tekrar eden tasnifin, farklı dil okullarında aynen devam ettiğini ve referans göstermeye dahi gerek duyulmadan, anonim bir gerçekmiş gibi

---

<sup>106</sup> a.g.e., s. 29.

<sup>107</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s. 75.

<sup>108</sup> Aristotele, *On Interpretation* çeviren E. M. Edghill, section 1, part 1.

<sup>109</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantûğa Giriş*, ss. 1-3.

kullanıldığını görüyoruz. Düşünce tarihi boyunca farklı geleneklerin ortaklaştığı bu dörtlü tasnifi ve unsurları arasındaki ilişkiyi özetlememiz gerekirse, 1. Adın yazıdaki varlığının onun sesteki varlığını temsil etmekten başka bir anlamı olmadığını; adın yazıdaki varlığının aynı lisanı konuşanlar arasında bile değişebildiğini, yani aynı seslerin farklı harflerle ya da şekillerle yazıda temsil edilebileceğini, bu nedenle adın sesteki varlığıyla yazısı arasındaki ilişkinin bir zorunluluk içermediğini söylemekle işe başlamalıyız. 2. Adın sesteki varlığı ise duyulur dünyadaki adlandırılana değil, onun deneyiminin zihinde bıraktığı izle dayanmaktadır. Zihindeki bu izlerin farklı seslerle ifade edilebileceğini kanıtlamaya ise farklı lisanların varlığı yeterli olacaktır. O halde zihindeki izlerin adın sesteki varlığıyla ilişkisi de bir zorunluluk içermemektedir. Ama tam da buraya, yukarıda *Kratylos*'taki “garip” etimolojiyi ele alırken ulaştığımız ara sonuçlar nedeniyle bir mim koyup, bu meseleyi aşağıda, yani Platon'un ad ve adlandırmayla ilgili görüşlerini tartıştıktan sonra tekrar gözden geçireceğimizi söylememiz gerekiyor. 3. Adın zihindeki varlığı duyulur dünyadaki şeye bağlıdır. Onun deneyimlenmesinin zihinde bıraktığı izle bağlantılıdır ve aralarındaki ilişki zorunludur. Çünkü bu eşleşme, yazısı ve lisanı farklı olsa da tüm insanlarda ortaktır. Farklı lisanları konuşanların birbirini anlamalarına olanak veren de bu ortaklıktır.

## 5. Ad ve adlandırma

Platon'un ad ve adlandırmayla ilgili görüşlerini ele almaya, aslında hemen yukarıda kavramsal çerçeveyi özetlerken, küçük bir hileye başvurarak başlamıştık: Adın yazıdaki, sesteki ve zihindeki varlığı derken, üstü kapalı olarak, bunlardan bağımsız bir adın varlığına işaret etmiş olduk. Bin yıllar boyunca bilinen ve dilbilimsel çalışmalarda kullanılan dörtlü tasniften bile ancak yirminci yüzyılın başında haberdar olarak dünyaları sarsılan çevrelerin dünyalarını bir kez daha yıkmak pahasına söylemeliyiz ki Platon *Kratylos*'ta, bütün bu sayılanlardan bağımsız *bizatihî ad* denen bir şeyden söz ediyor ve onu her nesneye doğası itibarıyla uygun adın seslere ve hecelere verilebilmesi için, adlandırmanın gözlerini bir an bile ayırmaması gereken şey olarak tanımlıyor.<sup>110</sup>

İngilizce tercümelerin birçoğunda “*absolute or ideal name*”<sup>111</sup> anlamı verilen “*auto ekeino ho estin onoma*” ifadesini, alanda çalışan daha dikkatli mütercimler “*that-itself-which-Name-is*”<sup>112</sup> ya da “*what Name really is*”<sup>113</sup> şeklinde okumaktadırlar. Bu tercümelere mutabık olarak bizim de “*bizatihî ad denen şey*” şeklinde kullandığımız tercüme —eski dili ve ona bağlı felsefî terminolojiyi hatırlasaydık— meseleyi neredeyse sonuçta

---

<sup>110</sup> *Kratylos* 389d.

<sup>111</sup> <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg005.perseus-eng1:389d>

<sup>112</sup> Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge University Press, 1998), s. 364.

<sup>113</sup> John M. Rist, *Plato's Moral Realism: Aquinas on Emotion* (CUA Press, 2012), s. 60.



söylenecek haline yakın bir şekilde özetlemektedir. Arapçada adın “-e” haline dönüştüren ve “ile/için” anlamı veren “*bi-*” önekiyle “şeyin kendisi, cevheri, şeyi o şey yapan hakikati ya da mahiyeti” anlamındaki “*zat*” kelimesine, üçüncü tekil şahıs iyelik eki olan “-*hi*”nin eklenmesiyle oluşmuş *bizatihî* kelimesi, “*auto ekeino ho estin*” terkihiyle neredeyse eşittir ve bu terkihi “zâtı itibarıyla” ya da “kendinde ne ise o olarak” diye açıklayabiliriz. Zat kelimesi ıstılahî olarak ise “varlığı başka bir şeye bağımlı olmayan”, “kendi kendisiyle var olan” anlamında “mahiyet, hakikat ve cevher” kelimeleriyle sıklıkla eşanlamlı olarak kullanılır. Bu tanımlar haklı olarak hemen *en soi* ya da *ding an sich* kavramlarını akla getirirse de, biz yine eski bir kaynağa müracaat edelim: Fârâbî *cevher* kavramını açıklarken onunla şeyin zatını kastettiğini söyler.<sup>114</sup>

*Cevher* kavramıyla bir Aristoteles şarihinin ve şakirdinin ne demek istediğini anlar anlamaz onu tashih edersek, Palton’un bu terkipli kastettiği şeyin aslında *eidōs* olduğunu anlarız. Çünkü mevzubahis terkipli *Kratylos*’ta, hemen iki önceki paragrafta, tamamen aynı kalıpla “*auto ho estin kerkis*”<sup>115</sup> şeklinde görülür. “Mekiğin kendisi ne ise o” olarak tercüme edilmesi gereken bu ifadenin hem bir üstündeki hem de bir altındaki cümlelerde ise Sokrates açıkça *eidōs* kelimesini kullanmaktadır<sup>116</sup>. Birkaç paragraf sonra ise Sokrates, aynı hükmü hemen hemen aynı kelimelerle ifade eder: “Ancak her nesnenin ona doğal olarak uygun olan adını göz önünde tutan kimsenin

---

<sup>114</sup> Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 177.

<sup>115</sup> *Kratylos* 389b.

<sup>116</sup> *Kratylos* 389b.

harflere ve hecelere onun *eidosu*nu aktarabileceğini/uygulayabileceğini söylemekte Kratylos haklı.”<sup>117</sup> Alanda çalışan daha dikkatli İngilizce mütercimler arasında andığımız Khan da bizimle neredeyse aynı okumayı yapmaktadır, ama bir farkla: O da “*auto ho estin*” terkihiyle kastedilenin *eidos* olduğunun tartışmasız olduğunu söyler, ama bu dikkatli mütercim de *eidosu* “*form*” olarak tercüme etmekten vazgeçemez.<sup>118</sup> Yukarıda “formlar teorisi” klişesini reddederken epey izahta bulunsak da, burada “form” meselesine bir kez daha temas etmemiz gerekiyor. Çünkü tam da burada, dikkat edilmediği takdirde hem *eidos* kelimesine *form* tercümesini layık bulanları haklı görmeye sebep olabilecek hem de adın ne olduğunu bir türlü anlamamaya yol açacak bir durum içindeyiz.

Söze mekik örneğiyle başlayan Sokrates, mekik kırıldığında marangozun yeni mekiği neye bakarak imal edeceğini sorar: Kırılan mekik mi, yoksa onun *eidosu* mu? “İkincisi” yanıtını alınca da ekler: O halde ona *bizatihî* mekik dememiz uygun düşmez mi?<sup>119</sup> *Bizatihî* mekik dediğimiz şeyin *formunu* uygun bir malzemeye aktarmak fikri kulağa epey makul geliyor. Bu düz okumayı Sokrates’in *bizatihî* adın harflere ve hecelere uygulanmasından/aktarılmasından bahsettiği kısımda da sürdürdüğümüzde, yani “*eidos tithenai eis te ta grammata kai tas sullabas*” ifadesini "to

---

<sup>117</sup> Kratylos 390e.

<sup>118</sup> Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, s. 364.

<sup>119</sup> Kratylos 389b.

*embody its form in the letters and syllables*"<sup>120</sup> şeklinde tercüme ettiğimizde, *eidosa* “*form*” denilmesi ilk bakışta burada da makul bulunabilir. Oysa hemen burada sorulması gereken birkaç soru belirir. Adla ilgili unsurları, kavramsal çerçeve bölümünde tartışırken bahsettiğimiz dörtlü tasnifi hatırlarsak, hem adlandırılanın hem de adın zihindeki, sesteki ve yazıdaki varlıklarının biçimsel varoluş sahasına dâhil olduklarını görürüz. Yani adlandırılan nesnenin bir formu vardır; onun tecrübesinin zihindeki izi de bir forma sahiptir, aynen bu ize işaret eden işitsel imgenin ve onun yazısının da birer forma sahip oldukları gibi. O halde, bu dört unsurdan da bağımsız olan, ancak harfler ve hecelerle tecessüm ettirilebilen *bizatihî ad*, nasıl bir *forma* sahip olabilir?

Soruşturduğumuz form, adın yazıdaki varlığına ait olamaz çünkü o zaten sesteki varlığına dayanıyordu. Bu form sese de ait olamaz, çünkü zaten tam da onu harfler ve hecelerle seslendirerek tecessüm ettirmeye çalışıyorduk. Sokrates’in burada nesnenin tecrübesinin zihinde bıraktığı izin formunu sese aktarmaktan bahsettiğini düşünecek olsak, ancak adlandırılana ulaşırız. Çünkü zihindeki iz duyulur dünyadaki şeyden kaynaklanıyorsa, formu da ona aittir<sup>121</sup>. O halde elimizde, formu sese aktarılabilecek bir tek şey kaldı: Adlandırılan. “Demek ki ad,” der Sokrates, “adlandırılan şeyin

---

<sup>120</sup> <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg005.perseus-eng1:390e>

<sup>121</sup> Bu noktaya da bir mim koymamız gerekiyor: Biz de Sokrates’in usulünü sürdürüelim ve şimdilik bir sorun yokmuş gibi bu hükmü bir kenara bırakalım, ama ileride açıklamak şartıyla.

sesle yapılmış bir taklidi dir".<sup>122</sup> Hermogenes bu tanı mı kabul eder etmez ise Sokrates kendi tanı mını reddeder. <sup>123</sup> Çünkü şeylerin sesini ya da rengini taklit etmek onları adlandırmak demek değildir; ilkin i yaptığımızda müzik, ikincisini yaptığımızda ise resim üretmiş oluruz ama bu işlemlere adlandırma diyemeyiz. <sup>124</sup> Peki, harfler ve heceler *suretiyle* taklit edilebilecek şey nedir? Sokrates şeylerin ses ve renk gibi niteliklere sahip oldukları gibi, onlarda bir şey daha olduğunu söyler: *ousia*.<sup>125</sup> Hatta aynı cümlede meseleyi biraz daha karıştırmak pahasına, sesin ve rengin de — varolan demeye layık her şey gibi— birer *ousiasi* olması gerektiğini iddia eder. *Ousia* kelimesini kolaylıkla “öz”, “cevher” ya da “mahiyet” diye çevirebiliriz. Ama bu kolaycılık bizi Aristotelesçi bir okumaya ve bitmez tükenmez cevher/araz tartışmalarına dâhil etmekten başka bir işe yaramaz. Hem bu defa, Platon’un cevherden bağımsız olarak, arazların da ayrıca birer cevheri olduğunu söylediğini iddia etmiş oluruz ki, bu kargaşadan bizi Aristoteles dahi kurtaramaz. Biz onun yerine, Sokrates’in bir sonraki cümlede *ousia* kelimesini nasıl tarif ettiğine bakalım: “*tis auto touto mimeisthai dunaito hekastou*”.<sup>126</sup> Bu ifadeyi tercüme etmeden önce, ifadenin kalıbına ilk rastladığımız yeri hatırlayalım. Platon’un bilgi hakkındaki görüşlerini ele aldığımız bölümü, *Politeia* diyalogundan bir alıntıyla bitirmiştik. Platon diyalektikçiyi tarif ederken şöyle diyordu:

---

<sup>122</sup> *Kratylos* 423b.

<sup>123</sup> *Kratylos* 423c.

<sup>124</sup> *Kratylos* 423d.

<sup>125</sup> *Kratylos* 423e.

<sup>126</sup> *Kratylos* 424e.

“Aynı şekilde, bir kimse *noêsis* vasıtasıyla ve algıların bütün duyularından sarfinazar ederek, diyalektikle, şeylerin kendisi her ne ise ona giden yolu bulmaya kalkışırsa ve kendinden iyinin kendisini *noêsis*le kavrayana kadar yılmazsa, kıssamızdaki diğer kişi (mağaradaki kişi) nasıl görülür olanın nihayetine varıyorsa, o da düşünülür olanın sınırına ulaşmış olur.”<sup>127</sup>

Aradığımız kalıp, tek cümlelik bu mühim tarifte iki yerde geçmektedir: Birincisi “*ep' auto ho estin hekaston*” terkibi ki bunu yine Kahn’ın İngilizce tercümesine bağlı kalarak “*what-each-thing-itself-is*”<sup>128</sup>, yani “kendisi her ne ise o” diye okuyoruz. İkincisini, yani “*auto ho estin agathon*” terkiibini ise “kendiliğinden iyi” ya da “iyinin kendisi” diye tercüme edebiliriz. Sorumuza tekrar dönersek, artık Sokrates’e göre harfler ve heceler suretiyle taklit edilebilecek olanın, şeyin *kendisi* ne ise o olduğunu, yani *eidosu* söyleyebiliriz. İyi ama biz, daha önce *bizatihî ad* nedir, harflere ve hecelere nasıl aktarılabilir diye sormamış mıydık? Onun aslında adın *eidosu* demekle aynı şey olduğunu kanıtlamaya çalışırken, harfler ve heceler suretiyle taklit edilebilecek olanın adlandırılan şeyin *eidosu* olduğu sonucuna nereden geldik?

*Bizatihî ad*n ne olduğunu anlamamıza yetecek kadar veriye sahip olmadığımız için, şimdilik onu bir kenara bırakıp adlandırılan şeyin *eidosunun* peşine düşelim.

---

<sup>127</sup> *Politeia* 532a.

<sup>128</sup> Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, s. 296.

## 6. Ad ve adlandırılan

Platon'un ad ve adlandırmayla ilgili görüşlerinden hareketle ortaya koymaya çalışacağımız önermeler için gerekli argümanların neredeyse tamamını, farklı amaçlar için alıntılıyormuş gibi görünerek, aslında yukarıda sunduk. Hatta en önemlilerine mimler koyarak aşağıda tekrar ele alacağımızı bildirmiştik. Şimdi bunları biraz daha belirginleştirmekten başka bir iş yapmış olmayacağız. Yukarıda metne koyduğumuz mimleri, sondan başa doğru ele alıp kapatmaya çalışalım.

Yukarıda harf ve heceler verilecek *formun* ne olduğunu soruştururken, Sokrates'in burada, nesnenin tecrübesinin zihinde bıraktığı izin formunu sese aktarmaktan bahsediyor olamayacağını, zihindeki bu iz duyulur dünyadaki şeyden kaynaklanıyorsa, formunun da ona ait olacağını söylemiş, ama bu hükmü daha sonra reddedeceğimizi bildirmiştik. Çünkü soruşturmanın o aşamasında henüz şeylerin *eidolarından* bahsedecek durumda değildik. Madem artık harfler ve heceler suretiyle taklit edilecek şeyin *eidos* olduğunu biliyoruz, öyleyse şimdi bu sürecin nasıl işlediğini, zihindeki izin bu süreçte nasıl merkezî bir konuma kavuştuğunu anlamaya çalışabiliriz.

“Platon'un varlık ve bilgi anlayışı” başlığında, *ideaların* zihnî tümeller olamayacağını, aksine Platon'da bilmek dediğimiz eylemin, *ideaların* bilgisiyle, duyulur şeylerin deneyiminden elde edilen zihnî içeriğin eşleştirilmesiyle meydana gelen bir anımsama olduğunu söylemiştik. Aynı bölümün sonunda *epistêmê* meselesini ele alırken ise bizi asıl ilgilendirenin,

yukarıda değindiğimiz zihnî tümellere işaret edebilmemizi sağlamasından ötürü *dianoia* faaliyeti olduğunu söylemiştik. Çünkü *dianoia* bir yönüyle *pistis* —ve dolayısıyla *eikasia*— ile bağlantılıyken, diğer yönüyle *noésise* bakmaktaydı. O bir yandan *duyulur* dünyadaki şeylerin imgelerini kullansa da, diğer yandan bulunduğu zemini terk ederek —sıçrayıp yükselerek— *psûkhênin* idealara yönelmesini sağlıyordu. Şeylerin duyulur dünyadaki varlığıyla *ideaları* arasındaki ilişkide zihnî tümellerin yeri ne ise, analogik olarak, *pistis* ile *noésis* arasındaki ilişkide *dianoianın* yeri de oydu. Birbiriyle bağlantılı bu iki hükmü adın unsurları arasındaki ilişkiye uygularsak, adlandırılanın, yani duyulur şeyin (*aísthêton*) tecrübesinin zihinde bıraktığı izin,<sup>129</sup> ancak duyulur şeyin *eidosuyla* eşleşmesi sayesinde kavrandığını, yani zihnî bir kavrama (*noēma*) dönüştüğünü ve adın sesteki varlığının, bu *eidosun* harfler ve heceler suretiyle dile getirilmesinden başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz.

Aslında Platon'un *idealarıyla* adlar arasında ilişkiden bahsetmekle pek de yeni bir iş yapmış olmuyoruz. Bu meseleyi, *idealar* ve tümeller arasındaki ilişkiyi tartışırken, *ideanın genel ad* olmadığını gösterirken de ele almıştık. Croos ve Wozley, felsefe tarihinde sıkça rastlanan *ideaların* tümeller olduğu sanısını ortaya koyduktan sonra, felsefede tümel dediğimiz şeyin, “dil söz konusu olduğunda, genel bir terimin kendisinin adı olan şey” olduğunu söylerler.<sup>130</sup> İdeaları *genel adlara* indirgeyen bu yaklaşımı

---

<sup>129</sup> Platon zihinde oluşan bu ize özel bir ad vermediği için, biz de ısrarla onu adlandırmıyoruz.

<sup>130</sup> Robert Craigie Cross, Anthony Douglas Wozley, “Bilgi, İnanç ve Formlar”, *İdealar Kuramı* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999) içinde, s. 66.

yukarıda eleştirirken başvurduğumuz diyalogu tekrar alıntılırsak,  
Sokrates'in ifade ettiğiyle bizim ulaştığımız sonucun mutabık olduğunu  
daha açık görebiliriz:

“Güzel, iyi ya da her türlü şeyden söz ediyor ve konuşmalarımızda da bunları birbirinden ayırt ediyoruz.’  
‘Evet!’  
‘Ve aynı şekilde kendinde güzel ve iyi olandan da söz ediyoruz ve tek tek şeyleri aldığımızda da, her biri için tek bir *idea* ayırıyor ve şeyleri bu *idealarına* göre adlandırıyoruz.’  
‘Öyle!’”<sup>131</sup>

Burada kastedilen açıktır ki, ne bir genel terimdir ne de zihnî bir tümel. Anlaşılması gereken “tek tek şeylerin”, yani tikellerin bir bütün olarak ele alınıp, pay aldıkları *ideayla* adlandırılmasıdır ki bu asla *ideanın genel ad* olduğu anlamına gelemez. Aksine bir *genel ad* altında topladığımız tikellere verdiğimiz bu ortak ad, ancak onların *ideasının* dile getirilişidir.

Adlarla idealar arasındaki ilişkiye dikkat çeken bir başka düşünür de Locke'tu. Yukarıda onun dil görüşünden bahsederken de aktardığımız gibi Locke, konuşanların “sözcüklerin gerçekteki *şeylerin* yerini tuttuğunu”<sup>132</sup> varsaymalarına rağmen, sözcüklerin onları kullananların *idelerinin* duyulur imlerinden başka bir şey olmadığını söyler.<sup>133</sup> Locke'un *ide* derken kastettiği şeyi hatırlamasaydık, onun Platon'la aynı şeyi söylüyor olduğunu düşünebilirdik. Locke her ne kadar her insanın düşündüğü sırada zihninin uğraştığı şeyin *ideler* olduğunun bilincinde olduğunu<sup>134</sup> söylese de, onun

---

<sup>131</sup> *Politeia* 507b

<sup>132</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 289.

<sup>133</sup> a.g.e, s. 287.

<sup>134</sup> a.g.e., s. 97.



için *ideler* sadece düşüncenin nesnelidir. “Ruh algılamaya başladığında ideler edinmeye başlar”<sup>135</sup> demekle Platon’un ölümsüz ruhun *ideaların* bilgisini haiz olduğu görüşüne yaklaşıyormuş gibi görünse de Locke, devam eden sayfalar boyunca ruhun deneyimden önce herhangi bir idenin bilgisine sahip olamayacağını kanıtlamaya çalışır.<sup>136</sup> Ama bu sayfalar boyunca kanıtlayabildiği şey ne Platon’un bahsettiği gibi bir ruhun varlığından ne de onun sahip olduğu bilgiden haberdar olduğudur. Onun bahsettiği her şey zihne aittir ve olup biten her şey de yine zihinde cereyan etmektedir. Ockham’ın usturası bir kere *varolanların varlıkla* bağını kesmeye görsün, artık her şey insanın zihnine tıktırılıverir. Artık zihinden çıkamayan felsefe, kesilen bağları olmadık unsurlar arasında tesis etmek için debelenip duracaktır.

Kavramsal çerçeveyi çizerken ele aldığımız ilk düşünür olan Saussure’ün tezlerini ve unsurlarını, ortak bir kavramsal çerçeveye ve terminolojiye sahip olmak adına, tartışma konusu yapmadan aktarmakla yetinmiştik. Artık elimizde ortak bir terminoloji ve Platon’un varlık, bilgi ve adlandırmayla ilgili görüşleri hakkında bir belirginlik varken Saussure’ün görüşlerine Platonik bir tashih uygulayabiliriz. Saussure *kavram* diye adlandırdığı “bilinç olguları”nın insan zihnindeki göstergelerin tasarımlarına ya da işitimi imgelerine bağlı olduğunu söylerken, bunlar sayesinde gerçekleşen “söz çevrimi”ni baştanbaşa zihni bir olgu olarak tanımlar.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> a.g.e., s. 101.

<sup>136</sup> a.g.e., ss. 101-106.

<sup>137</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.41.

“Sözel imge”yi sesle özdeş görmeyen Saussure, onun da en az kendisine bağlanan kavram kadar zihnî olduğunu tespit eder.<sup>138</sup> Dil göstergesinin iki yönlü *psişik* bir entite olarak tanımlayan Saussure, bu göstergenin unsurlarının kavram ve işitim imgesi olduğunu söyler.<sup>139</sup> “Dil göstergesi bir nesneyle bir adı birleştirmez, bir kavramla bir işitim imgesini birleştirir”<sup>140</sup> derken Saussure, *kavram yerine gösterilen, işitim imgesi yerine gösteren*, bunların oluşturduğu bütüne ise *gösterge* demeyi teklif etmekteydi.<sup>141</sup>

*Psişik* deyince Saussure’ün *psûkhêyi* ve onun hareketini bildiğini, göstergenin iki unsuru arasındaki ilişkiyi ona bağladığını düşünebilirdik. Oysa o, kendi tezinde bu denli merkezî bir konum teşkil eden bu iki unsurun ilişkisini, eseri boyunca tarif etmez. Nasıl olur da bir işitim imgesi bir kavramla eşleşir? Aralarındaki bağ ve çağrışım ilişkisi nedir? Zihnimizdeki kavramların kaynağı nedir? Sorular kelimenin iki anlamıyla da “basic”tir ama Saussure’ün eserinde cevaplanmayacaktır. Biz onun adına cevaplamaya çalışırsak öncelikle şunu bildirmeliyiz ki bir şeyin kavranması, ancak onun *ideasının* hatırlanmasıyla mümkündür. Yani şeyler zihinde birer kavram haline ancak, onların bilgilerini de ihtiva eden *idealarıyla* eşleşerek gelirler. Platon’dan öğrendiğimiz şeyi, ama bu defa Saussureyen bir terminolojiyle söylersek, biz *gösterenin* “psişik iz”iyle bağlantılı hazır bir zihnî içeriğe

---

<sup>138</sup> a.g.e., s. 42.

<sup>139</sup> a.g.e., s. 108.

<sup>140</sup> a.g.e., s. 107.

<sup>141</sup> a.g.e., s.109.

değil, bu izin *göndergenin eidosuyla eşleşerek yarattığı kavrayışın ürünü* olan kavrama *gösterilen* diyoruz ki *gösterenin gösterdiği şey tam da budur.*

## 7. Adların doğruluğu

Ad ve adlandırılan arasındaki ilişkiyi tarif ettikten sonra, artık Platon'un "adların doğruluğu" kavramıyla neyi kastettiğini soruşturabiliriz. Soruşturmanın hemen başında şunu söylemeliyiz ki adların doğruluğu tartışması Platon için aslı değildir; onun dil anlayışında bu mesele esas teşkil etmez. Platon öncelikle dil üzerinden kendi varlık ve bilgi anlayışını ortaya koymak ve döneminin cari dil tartışmalarında kendi konumunu belirginleştirmek için meseleyi tartışır. Kratylos ve Hermogenes, Platon'un ele alıp çürüteceği iki karşıt dil görüşünün temsilcisidir. Heraklitos ve Demokritos'a kadar geriye götürülebilen bu tartışmada tarafların görüşleri *doğalcılık* ve *uzlaşmacılık* olarak terimleşmiştir. Bu görüşler aslında dilin kökeni tartışmasına dayansa da Platon *Kratylos* diyalogu boyunca dilin kökenini tartışmaz; onun bahsettiği doğalcılık ya da uzlaşmacılık sadece adlandırmayı konu edinir.

Hermogenes henüz diyalogun başında, Kratylos'un "varlıkların her birinin kendi *doğasından gelen doğru bir adı bulunduğunu*" (*onomatos orthotēta einai hekastō tōn ontōn phusei pephukuian*) iddia ettiğini söyler.<sup>142</sup> Kendi görüşünü ise "adların doğruluğunun bir uzlaşmadan, itibarî bir anlaşmadan başka bir şey olamayacağı" (*orthotēs onomatos ē sunthēkē kai homologia*) şeklinde özetler. Hermogenes'e göre bir şeye her ne ad verilmişse o doğrudur.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> *Kratylos* 383a.

<sup>143</sup> *Kratylos* 384d.

“Ben her nesneyi kendi verdiğim bir adla adlandırırım; sen kendi verdiğin bir adla adlandırırsın. Siteler için de böyledir. Ben bazen, sitelerden her birinin aynı nesneye farklı bir ad verdiklerini görüyorum.”<sup>144</sup>

Sokrates uzlaşmacılığın ifrata vardırılmış bu karikatürünü kolaylıkla savuşturduğu için, bazı *Kratylos* şarihleri tarafından bir tür doğalcı olarak yaftalanır. Oysa Sokrates’in yaptığı bu iki önermenin tenakuz halinde olduğunu göstermekten ibarettir. Hermogenes bir dil çevresinde uzlaşılan herhangi bir adın o şeyi adlandırmaya yeterli oluşuyla, kişinin şeyleri dilediği gibi adlandırabilmesinin aynı şey olduğunu sanmaktadır. Aslında adlandırmanın bu denli öznel oluşu, uzlaşmayı ve geleneği ortadan kaldırmaktadır.

Platon uzlaşma ve gelenekten ne anladığını, diyalogun sonlarına doğru, *Kratylos*’u eleştirirken izah edecektir: “Bugünkü söyleyişle *skleros* (katı) dediğimiz zaman birbirimizin ne dediğini anlamıyor muyuz?” diye sorar Sokrates, “Mesela, sen şimdi benim ne dediğimi anlamıyor musun?” *Kratylos* ise onu *ethos* (töre/gelenek) sayesinde anladığını söyler. Sokrates bu ifadeyi tashih eder: “*Ethos* derken söylediğin şeyin, uzlaşmadan (*sunthēkē*) başka bir şey olduğunu mu sanıyorsun?”<sup>145</sup> Devam eden paragraf boyunca da, itibarî anlaşma ve törenin, konuşurken aklımızda olan şeylerin temsiline nasıl yardım ettiklerini anlatır.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> *Kratylos* 385e.

<sup>145</sup> *Kratylos* 434e.

<sup>146</sup> *Kratylos* 435a-d.

O halde Platon'un adlandırmada bir doğalcı olarak yaftalanmasına sebep olan şey nedir? Bu yanlış okumaya iki şeyin kaynaklık ettiğini düşünüyoruz: Birincisi, “Ad ve adlandırma” bölümünde üstünde epeyce durduğumuz *bizatihî ad* meselesidir. Çünkü Platon onu, her nesneye *doğası itibarıyla uygun adın* seslere ve hecelere verilebilmesi için, adlandırmanın gözlerini bir an bile ayırmaması gereken şey olarak tanımlıyordu.<sup>147</sup> Kendisi doğada bulunmadığı halde şeyin *doğasını* belirleyen, kendisi *form* olmadığı halde şeye formunu veren *idea* kavramı anlaşılmadıkça, şeylerin pay aldıkları *ideaların* adlarıyla adlandırılması gerektiğini söyleyen Platon doğalcı sanılmaya devam edecektir. Oysa Platon'un bakışıyla ad, adlandırılana *doğasında* bulunan bir nitelikten dolayı verilmiyordu; aksine, onun *doğasını* da belirleyen şeyle yani *ideasının* adıyla adlandırılıyordu.

Platon'un doğalcı sanılmasının ikinci sebebi ise Kratylos'un “doğal doğru ad” (*onomatos orthotēta einai hekastō tōn ontōn phusei pephukiian*) kavramıyla Sokrates'in “doğal olarak uygun ad” (*to hekastō phusei pephukos onoma*) kavramının birbirinden ayırt edilememesidir. Biz de bu ayrımı ancak Cengiz Çakmak'ın “Platon Felsefesinde Anlam Problemi” başlıklı doktora tezi sayesinde yapabildik. Çakmak, tezin ikinci bölümünün ikinci kısmını tamamıyla bu meseleye hasretmiştir. Biz de ondan alıntılarla meseleyi anlamaya çalışalım:

“Ancak her nesnenin ona *doğal olarak uygun olan adını* göz önünde tutan kimsenin harflere ve hecelere onun *eidosisunu* aktarabileceğini,

---

<sup>147</sup> *Kratylos* 389d.

uygulayabileceğini söylemekte Kratylos haklı”<sup>148</sup> derken Sokrates’in “doğal doğru ad” yerine “doğal olarak uygun ad” terkinin kullandığını gösteren Çakmak, Hermogenes’in “Adın doğal doğruluğu nedir?” sorusuna, Sokrates’in “Ben öyle bir doğruluktan söz etmedim”<sup>149</sup> diyerek mukabele edişine dikkat çeker.<sup>150</sup> “Kratylos da, Hermogenes gibi adın anlamı ile ses yönünü ayrı şeyler olarak düşünemediği için, *doğal doğru ad* ile aktüel sesleri özdeş olarak yorumlamıştır” diyen Çakmak, Platon’a göre ise *doğal olarak uygun adların* herhangi bir ses kümesiyle temsil edilebileceğini söyler. Sesler ile *doğal uygun adlar* arasında *zorunlu, doğal* bir bağlantı olmadığını söyleyen Çakmak, Platon’un kavrayışında “doğal olarak uygun ad”ın, “aktüel ad”<sup>151</sup> gibi *fizik nesne* olmadığını ve aralarındaki ilişkinin uzlaşımına bağlı bir ilişki olduğunu bildirir.<sup>152</sup> Ona göre, *doğal olarak uygun adların taşıyıcısı ideal*lardır ve onların aralarındaki ilişki *doğal ve zorunlu* bir ilişkidir.<sup>153</sup>

İşte tam burada, eski zamanlardan bugüne kadar ulaşan ortak bir anlayış olarak “Kavramsal çerçeve” bölümünde göstermeye çalıştığımız ad ve adlandırılanla ilgili dördü tasnifte de tanımlanan, adlandırılan ile onun zihindeki varlığı arasındaki zorunluluk ilişkisine ulaşıyoruz. Yukarıda

---

<sup>148</sup> *Kratylos* 390e.

<sup>149</sup> *Kratylos* 391a.

<sup>150</sup> Cengiz Çakmak, *Platon Felsefesinde Anlam Problemi* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1991), s. 95.

<sup>151</sup> Çakmak bizim “adın sesteki varlığı”, Saussure’un “işitim imgesi” dediği şeye “aktüel ad” demektir.

<sup>152</sup> a.g.t., s. 83.

<sup>153</sup> a.g.t., s. 84.

gösterdiğimiz ve mesele hakkında fikir imal eden hemen herkesin de uzlaştığı gibi, adlandırılan şey ile onun zihindeki varlığı arasındaki ilişki hem *doğal* hem de *zorunludur*. Çünkü tam da bu sayede hem bireyler hem de farklı dil çevrelerinin mensupları arasında *bildirişim* mümkün olmaktadır. Peki, adlandırılanın *doğasıyla* onun adı arasında hiçbir ilişki olmadığı, en eski düşünürlerden bu yana ısrarla vurgulandığına göre, bu ilişkideki *doğallık* ve *zorunluluk* nereden kaynaklanmaktadır. Mevzubahis dördü tasnife Platon sayesinde yaptığımız küçük katkı, hem genel anlamda dili hem de bu ilişkiyi anlamlı yapan şeydir: *İdealar*.

Çakmak'ın da sarahatle gösterdiği gibi “b-ü-y-ü-k” işitim imgesi “büyük” *ideasının* doğal ve zorunlu imgesi değildir. “K-ü-ç-ü-k” işitim imgesine, “büyük” için *doğal olarak uygun ad*, yani “büyük kavramı” yüklenmek koşuluyla, “k-ü-ç-ü-k” işitim imgesi “büyük” *ideasını* temsil eder.<sup>154</sup> Ama biz tecrübe ettiğimiz her büyük şeye, yani “büyüklük” *ideasından* pay alan, “büyüklük” *ideasına* yaklaşan her şeye, onu ister “büyük”, ister “*great*”, isterse “*mega*” işitim imgeleriyle seslendirelim, her koşulda “büyük” adını vermek zorundayız.

Artık bu noktada, Platon için “adların doğruluğu”nun, şeylerin *idealarına* uygun olarak adlandırılıp adlandırılmadığından ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Ama hemen eklemeliyiz ki bu doğrulama ne adlandırmaya ne de kullanıma dair bir zorunluluktur. Çünkü bir *ad* her nasıl verilmiş olursa olsun, yani ister insanların uzlaşmasıyla belirlensin, isterse insanüstü bir güç

---

<sup>154</sup> a.g.t., s. 89.



tarafından atansın, bir dil çevresinde anlaşma ya da töre yoluyla kullanılıyorsa o *doğru bir ad* olacaktır.<sup>155</sup> O halde soruşturulan nedir? Platon adları verenin, yani yasa-yapıcının (*nomothétês*) ürünü hakkında, işi en iyi yönetip, hangi dil çevresinde olursa olsun, en iyi hükmü verecek olanın *diyalektikçi*den başkası olamayacağını söyler.<sup>156</sup> Platon'un bahsettiği doğruluk, yasa-yapıcının adları gerektiği gibi ve usule uygun olarak vermesidir ki bunu da ancak *diyalektikçinin* gözetiminde yapabilecektir.<sup>157</sup> Platon adların doğruluğu hakkındaki görüşlerini henüz açıklamaya başlamışken niyetini belli etmiş, adlandırma sanatını nispet ettiği yasa-yapıcıyı tarif ederken diyalektikçiyi bulmuştur. Burası tam da sofist ararken, ondan önce filozofu bulduğumuz yerdir.<sup>158</sup> Hatırlanacağı üzere *Sofist*'te, seslerin birbiriyle uyuşmasını inceleyen sanat olan *grammatika*<sup>159</sup> (dilbilgisi) ile analogi yapılarak, diyalektikçinin sanatı tarif ediliyordu: *İdeaları doğru biçimde ayırmak; ayrı cinslere aynı anlamı ya da aynı cinslere ayrı anlamı vermemek.*<sup>160</sup> *Phaedrus*'ta ise şeyleri doğal olarak *bir* içinde toplayabilen ve varlığı *çok*a ayırabilen kişi övülürken ona diyalektikçi adı veriliyordu.<sup>161</sup>

---

<sup>155</sup> *Kratylos* 433e.

<sup>156</sup> *Kratylos* 390c.

<sup>157</sup> *Kratylos* 390d.

<sup>158</sup> *Sofist* 253c.

<sup>159</sup> *Sofist* 253a.

<sup>160</sup> *Sofist* 253d.

<sup>161</sup> *Phaedrus* 266b.

O halde adların doğruluğunun soruşturulması, yani onların *ideal*lara uygun verilip verilmediğinin incelenmesi, dilin bildirişim yönüyle hiçbir ilgiye sahip değildir, o ancak dilin şeyleri sınıflandırmasıyla ilgilidir. Platon'da adların doğruluğu *varlık*, *idealar*, dil ve şeyler arasındaki bağıntıların açığa çıkarılmasıyla bir ve aynı şeydir; bu diyalektikçinin sanatıdır ki o da ancak “saflık ve doğrulukla felsefenin peşine düşmüş kişidir”.<sup>162</sup> Hem “Platon'un varlık ve bilgi anlayışı” bölümünün *epistêmê* bahsinde hem de “Ad ve adlandırılan” bölümünün sonunda başvurduğumuz *Politeia* alıntısı hatırlanacak olursa, *noêsis* vasıtasıyla duyulur şeylerden ve onların gölgelerinden kurtularak şeylerin *ideal*larına yükselen ve kendinden iyinin kendisine ulaşan diyalektikçi<sup>163</sup>, bu defa tersine, yani yukarıdan aşağıya doğru bir yol izleyerek, *ideal*ları vasıtasıyla bilgisine ulaştığı şeylerin, ona uygun olarak adlandırılıp adlandırılmadığını sorgulayacaktır. Böylelikle bu soruşturma artık sadece dilin değil, dil, zihin, gerçeklik, bilgi ve varlık bağlamıyla felsefenin konusu, hatta felsefe faaliyetinin kendisi olacaktır.

---

<sup>162</sup> *Sofist* 253e.

<sup>163</sup> *Politeia* 532a.

## 8. Platoncu muhayyel bir dil felsefesinin muhtemel açılımları

Platon'un varlık ve bilgi anlayışı, Aristoteles'in reddetmek üzere hazırladığı çerçeve yerine, çağdaş okura inanılmaz gelen “ideaların varlığı” gözetilerek kavransaydı, böylelikle felsefe giderek varlıktan ve onun aslı bilgisinden uzaklaşıp her şeyi insan zihnine ve garip psikolojizmlerden birine tıktırmasaydı, belki bugün elimizde Platoncu bir dil felsefesi de olacaktı. Bu muhayyel felsefeyle dil meselelerine anakronik bir bakış attığımızda şu garip açılımlara rastlarız.

### 8.1. “Evrensel” gramer

Sokrates Theaitetos'a hecelerin açıklanabilmesine rağmen, onları teşkil eden harflerin bir açıklamasının olmadığını onaylatır.<sup>164</sup> Sonra da paragraflar boyunca “parça”, “bütün” ve “toplam” kavramlarını tartışır. Sonunda tekrar hece ve harf ilişkisine dönerek şaşırtıcı bir tespitte bulunur: “Başka şeylerin teşekkül ettiği ilk öğeler için bir kanıt yoktu; çünkü bu ilk öğeler, özleri gereği birleşik değildiler.” Sokrates onlara “*einai*” (var) ya da “*touto*” ifadelerinin de uygulanamayacağını, bunun da onların *kanatsızlıklarının* ve *bilinmezliklerinin* sebebi olduğunu söyler.<sup>165</sup> Kratylos'ta ise ad koyucunun, varlıkların her biri için bir işaret ve bir ad icat ederek, kavramları harflere ve hecelere indirgemiş olabileceğini ve buradan hareketle, yine bu unsurları kullanarak, taklit yolu ile adların bütün geri

---

<sup>164</sup> *Theaitetos* 203a.

<sup>165</sup> *Theaitetos* 205c.

kalanlarını meydana getirmiş olabileceğini söylüyordu.<sup>166</sup> Mevzubahis adlar ilk adlardı ve bu ilk adlarla açıklanabilecek türeme adların bilinmesi de bunlara bağlıydı. Ama Sokrates onlardan bahsederken şöyle diyordu: “Haklarında hiçbir şey bilinmeyen bu ilk adlar”.<sup>167</sup> Kendilerinden türeyen kelimeler açıklanabildiği halde, kendileri zihinde ya da duyulur dünyada bir *göndergeye* sahip olmayan kökler, yani dilin yapıtaşları, ayrımlanmamış anlam bütünleri olarak görünmektedir. Onlardan türeyen kelimelerle, ihtiva ettiği potansiyel anlamlar ayırır ve açığa çıkar. Bu köklerle onlardan türeyenler arasındaki semantik ilişki, coğrafya, zaman ve kültürden bağımsız olarak, insan topluluklarında ortaksa, bu ortaklık, dili, yapılandırılmış zihni ve düşünceyi önceleyen bir kavrayışın varlığına işaret etmektedir. Bu kavrayışı araştırabilecek düşünsel teçhizatımız olsaydı, belki de *evrensel gramerin* kaynağını tartışabilecektik.

## 8.2. Dil, zihin, gerçeklik

Varlık ve bilgi bahsinde de andığımız gibi, insan zihninin doğuştan boş bir levhadan, *tabula rasadan* ibaret olduğunu, deney-sonrası içerikle dolduğunu söylerken Locke ne kadar haklıysa, “zihinde deneyden gelmeyen hiçbir şey yoktur, ama zihnin kendisi müstesna!” diyerek onu uyaran Leibniz de bir o kadar haklıydı. Duyulur şeylerin deneyiminin zihnî bir içeriğe dönüşmesinin ancak *ideaların* bilgisine önceden sahip olmakla

---

<sup>166</sup> *Kratylos* 427d.

<sup>167</sup> *Kratylos* 426a.

mümkün olacağını “Platon’un varlık ve bilgi anlayışı” bölümünde, zihnî tümeller bahsinde söylemiştik.

Burada aynı iddiayı tekrar ederken ona küçük bir ek yapmamız gerekiyor: Zihin, deneyimi mümkün ve anlamlı kılacak bir yapıya sahip olmasaydı, deneyim de imkânsız ya da anlamsız kalacaktı. Yani zihin, doğuştan “boş bir levha” olsa da, *yapılandırılmamış* değildir. Ama biz onu yapılandırmanın —Kant ya da ustası Aristoteles gibi— *kategoriler* olduğunu iddia etmeyeceğiz. Zihnin ve dilin yapılarının *ideaların* yapısıyla analojik olduğunu ve *ancak bu sayede* duyulur şeylerin deneyiminin zihnî bir içeriğe dönüşebildiğini, çünkü duyulur şeyleri yapılandırmanın da *idealar* olduğunu söyleyeceğiz.

### 8.3. Yapı

Deneyim sonrası bu zihnî içeriğe, hemen yukarıda *doğal olarak uygun ad*, daha önceki bölümlerde ise *adın zihindeki varlığı* ve hatta Saussureyen bir ifadeyle *gösterilen* demiştik. Şimdi burada ise, dil eğer bir yapıya sahipse, onun ancak yukarıda tanımladığımız zihnî yapıdan kaynaklanabileceğini iddia edeceğiz. Dil ile dünyanın uyuşma imkânını veren de bu yapıdır. Çünkü her ikisi de *idealar* tarafından yapılandırılmıştır.

Fakat dil, düşünce ve dünyanın, ortak bir yapıyla, yani *ideaların* yapısıyla yapılanmış olmaları, onların birbiriyle her koşulda *doğru* bir şekilde ilişkilendirildiği anlamına gelmez. Dünyanın dildeki tasviri ya da dilin gerçekliği sınıflandırması, her koşulda hem *grammatika* hem de *dialektikê* tarafından doğrulanmak zorundadır.

#### 8.4. Anlam

Yapıyı teşkil edenin, ne *duyulur şeylerin* aralarındaki bağıntı, ne *düşünülmür şeylerin* zihnî bağıntıları ne de seslendirilen ya da yazılan kelimelerin gramatik bağıntıları olduğu, aksine sayılanların hepsinin — yukarıda izah etmeye çalıştığımız ilişkiler bağlamında— *idealar* ve onların bağıntıları sayesinde yapılandığını bir kez kabul edildiğinde, artık *anlamın* da kuşkuya yer kalmayacak açıklıkta *idealardan* kaynaklandığı görülecektir.

Böylece *anlam* ne dilin toplumsal bağıntılarında, ne de neye dayandığı, kurucu ilkesinin ne olduğu izah edilemeyen temelsiz bir *yapıda* aranacaktır. Onu *yapılandırılan ilkenin*, onun *düzgüsünün*, onun kurallarının nereden kaynaklandığı bilindiği sürece, dilin bir *yapı*, bir göstergeler *dizgesi* ya da bir *oyun* olarak ele alınmasında bir hata olmayacaktır. Bir *göstergeye* bir *anlamın* diğer *göstergelerden farkı* sayesinde yüklenebildiği, bir göstergenin *anlamının* içinde yer aldığı *gösterge dizgesinden* bağımsız olarak kavranamayacağı ne kadar doğru bir düşünceyse, yapıyı unsurların arasındaki *farkın* yapılandırıldığını savunmak da o kadar anlamsızdır. Aksine unsurları *farklılaştıran* şeyin kendisi bizzat *anlam* olacaktır. Aynı şekilde, bir kelimenin *anlamının*, onun dildeki *kullanımı* olduğunu söylemek, boş konuşmaktan başka bir şey değildir. Kelime tabii ki dildeki yeri, konumu sayesinde “bir anlama kavuşur”. Fakat onun anlamı, o yer değil, aksine o yer sayesinde *kavuştuğu*, *temsil ettiği* şeydir. Soru hâlâ yanıtlanmamıştır: Peki, o *şey* nedir? Bir açıklama aramak yerine, olguları bir *ilk-fenomen* olarak görmenin, yani sadece bir dil oyununun oynandığını söylemenin kendisi de yanlış bir hamleden ibarettir. Oyunun verilerinden, sonuçlarından

bir *anlam* çıkarmaya çalışmak, oyunun gerçeklikle bir analogiye sahip olmadığı hallerde tabii ki anlamsız olacaktır. Ama oyunun kuruluşunu ve — onun unsurlarının işgal ettiği yer sayesinde kavuştuğu— anlamı teşkil edenin ne olduğu sorusuna bir cevap verebildiğimizde, gerçek bir açıklamaya yönelmiş oluruz.

## 9. Dilin kökeni

Société de linguistique de Paris mensubu olmadığımızı ve Saussure bu tabuyu da devirdiğine göre, artık dilin kökeni hakkında konuşmamızda da bir sakınca kalmadı demektir. Aslında elimizde farklı ve anakronik bir bakış açısı olmasaydı, bu başlıkta, mevzubahis soruşturmadan bir fayda elde edilemeyeceği hususundaki görüşe katıldığımızı bildirmekten başka bir şey söylemeyecek ya da böyle bir başlığa yer vermeyecektik. Çünkü Eco'nun *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*'nda gösterdiği gibi, bu soruşturma, simyacıların “felsefe taşı”nı aramalarından pek de farklı değildir.

Fakat Platon'un —dili kendi sınırlarının dışına çıkarabilen— bakışıyla mesele yeniden ele alındığında, ufukta dile getirilmemiş bazı görüşlere ulaşma imkânı belirmektedir. Daha doğru bir ifadeyle söylersek, yukarıda ulaştığımız sonuçlara uygun olarak, yani adın sesteki, zihindeki ve duyulur dünyadaki varlığını ayırt ettikten sonra, onların *idealarla* ilişkisi de göz önünde tutulduğunda, dilin kökeni soruşturmasının ne anlama geldiğini, bir defa da bu bakışla tartışmakta fayda olduğunu düşünüyoruz. Bu tartışmada da, önceki bölümlerde sergilediğimiz anakronik tavrı sürdüreceğiz.

### 9.1. Dilsiz adlandırmanın imkânı

Platon varsayımsal “kusursuz” dilini inşa etmeye, öncelikle harfleri ve heceleri tasnif etmekle başlar.<sup>168</sup> Hemen ardından ise, harfleri fonetik bir

---

<sup>168</sup> *Kratylos* 424b-c.



ayırma tabi tutarak ve adlandırılacak şeyleri sınıflandırarak

gerçekleştirilebilecek eşleme için, epey karmaşık bir süreç tanımlar:

Öyleyse, bizim de önce seslileri ayırmamız, sonra geri kalanlar içinde sesi ve gürültüsü olmayan elemanları türlerine göre tasnif etmemiz, sesli olmamakla birlikte sessiz de sayılmayan elemanlara geçmemiz ve sesliler içinde de farklı türleri ayırmamız gerekmez mi? Bu ayrımları yaptıktan sonra, adlandırılacak olan bütün varlıkları da doğru bir şekilde ayırmamız ve bunu yaparken bütün bu varlıkların, birer eleman olarak, indirgenebilecekleri bazı sınıfların bulunup bulunmadığını ve bu sınıflara göre onları görüp tanımanın ve elemanlarda olduğu gibi, bazı türler içerip içermediklerini araştırmamız gerekir. Bütün bu problemler esaslı bir şekilde incelendikten sonra, her bir elemanı benzerliğine göre belli bir nesneye tahsis edebiliriz; tek bir nesneye tek bir eleman mı, yoksa bir elemanlar karması mı tahsis etmemiz gerektiğini bilebiliriz.<sup>169</sup>

İş bununla da bitmez: Bazen harfler, bazen de onlardan birkaçından müteşekkil heceler nesnelere uydurulur. Daha sonra heceler bir araya getirilerek adlar ve fiiller terkip edilir. Bu ad ve fiiller sayesinde ise söylem (*logos*) diyeceğimiz bir büyük bütün teşkil edilir.<sup>170</sup> Burada tarif edilen süreç muazzam bir bilme ve ayırt etme kabiliyeti gerektirir. O halde Sokrates'in sorusu yerindedir: Henüz ilk adlar kotarılmamışken, öte yandan şeyleri gösteren adlar öğrenilmeden ya da bizzat keşfedilmeden şeylerin bilgisine ulaşmak ya da keşfetmek de imkânsız olduğuna göre, ad koyucu hangi adların sayesinde şeyleri öğrenebilmiş ya da keşfedebilmiştir?<sup>171</sup>

Bu soru, dilin kökeni hakkındaki bütün doğalcı tezleri bir anda geçersiz bırakır. Zaten ünlemlerin (*pooh-pooh*) gelişerek daha karmaşık bir

---

<sup>169</sup> *Kratylos* 424c-d.

<sup>170</sup> *Kratylos* 425a.

<sup>171</sup> *Kratylos* 438a-b.

dile dönüştüğü, insanların topluca çalışırken ritmik hareket edebilmek için çıkardığı seslerin (*yo-he-ho*) dili doğurduğu ya da insanların doğadaki sesleri taklit ederek (*bow-wow*) konuşmaya başladıkları gibi tezlerin bugün ciddiye alınabilmesi mümkün değildir. Bu tür tezlerin ortak yanığı noktası, dilin zihinle ve gerçekliğin tasviriyle alakasını bütünüyle görmezden gelerek, onu sadece şeyler ve sesler arasındaki bir eşleşmeden ibaret saymaktır. Dile böylesi kökenleri atfetmekteki hatayı görmezden gelsek dahi, dilin yapısı hakkında bu kadar çok konuşulan bir zamanda, dilin basit işaretlerle başlayıp evrimleşerek muazzam bir yapıya dönüştüğünü iddia etmek makul olmayacaktır.

## 9.2. Dilin evrimi

İnsan dışındaki canlıların dili edinemeyeceğini, dilin öğrenilen değil kazanılan bir şey olduğunu ve dilin evrensel olduğunu Descartes'tan ödünç alarak söylemek ne kadar *akılcı* görünse de, onun ve ilk ustasının akla yüklediği *aşkınlıktan* yoksun bir akılcılıkla, dilin biyolojik kökenli, doğuştan gelen bir yeti olduğunu söylemek, aslında dilin kökeni hakkında hiçbir şey söylememektir. Descartes'ın sonuçlarını sahiplenenlerin, en azından onun ortaya attığı soruya da cevap vermeleri, dilin, hayvan iletişim dizgelerinden “evrimleşerek” nasıl geliştiğini açıklamaları gerekir.<sup>172</sup>

Evrimde süreklilik ve sıçramalar her ne kadar evrimci biyoloji ve onunla bağlantılı dilbilimcilerin iç tartışmaları olsa da, meselenin bizi

---

<sup>172</sup> Noam Chomsky, *Dil ve Zihin* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001), s. 108.

ilgilendiren yanı, Bickerton'un *dilin öncülsüzlüğü*yle ilgi tespitiyle başlayan eleştirileridir. “Evrimleşen her ‘eşsiz’ özellik için, o özelliğin öncülünün ne olduğunu, bunu üretmek için evrimin nasıl bir çaba sarf ettiğini görebilirsiniz,” der Bickerton, *The Language Instinct* adlı kitabında “fil hortumunun da en az dil kadar eşsiz” olduğunu söyleyen Steven Pinker’ı eleştirirken, “fakat lisanda böyle bir öncüle rastlayamazsınız”.<sup>173</sup>

Bickerton hayvan iletişim sisteminin birimlerinin, yani seslenişlerin ve bedensel hareketlerin, saldırgan tutum, eş aramak, bir yırtıcının görünmesi ya da yiyecek bulmak gibi *şartlara doğrudan bağlı işaretler* olduğunu söyler. Bu birimlerin bağlı bulunduğu şart dışında hiçbir anlamı olmayacaktır. Oysa insanlar kelimeleri hangi şart altında kullanırsa kullansın, kelimeler her koşulda anlamdır.<sup>174</sup> Bahsedilen hayvan iletişim sistemi, insan ve şempanzenin ortak atasına ait bile olsa, Bickerton bu seslerin kelimeye dönüşmelerine ihtimal vermez, kaldı ki onlar da cümlelere dönüşsün. Fakat hemen peşinden, daha önemli bir şeye işaret eder: “Ayrıca daha önümüzde anlam sorunu vardır”.<sup>175</sup>

Chomsky’yi dilin nasıl evrimleştiğini henüz açıklamamışken, meseleye “insana özgü kavramların nasıl evrimleştiği” gibi bir soru daha eklemekle<sup>176</sup> eleştirse de Bickerton, bu kavramların insan ve hayvanlar

---

<sup>173</sup> Derek Bickerton, *Ademin Dili* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), s. 25.

<sup>174</sup> a.g.e., s. 26.

<sup>175</sup> a.g.e., s. 22.

<sup>176</sup> a.g.e., s. 194.

arasındaki muazzam farklılık olduğunda onunla mutabıktır: Hayvan iletişiminde rastlanan “göndermeler” ancak zihinden bağımsız varlıklarla ilişkilidir, yani gerçek dünyadaki nesnelere doğrudan bağlantılıdır. “Bizim nesnelere dair kavramlarımıza benzemezler,” der Bickerton, “ki kelimeler de nesnelere kavramlar üzerinden gönderme yapar”.<sup>177</sup>

Uzaktaki bir hayvan leşine insan topluluğunu yönlendirmek için, o an orada olmayan bir şeye gönderme yapmak zorunda kalınmasını, Bickerton, yansımali bir iletişimle başlamış olsa da dilin evriminin öncülü sayar.<sup>178</sup> Ama o bizi, dilin hayvan iletişim sistemlerinin evrimiyle gelişemeyeceğine o kadar inandırıcı bir şekilde ikna etmiştir ki, kendi nişini bulup evrimin öncülü olarak sunduğunda dahi bir daha evrime ikna olamayız. Zaten dilin “zihinden bağımsız varlıklara” atanmış ses işaretlerinden değil, aksine ayrılmamış anlam bütünleri olarak fiil köklerinden gelişebileceğini “Evrensel gramer” başlığında da söylemiştik. Bu nedenle, Bickerton’ın öncül olarak bulabildiği “yer değiştirme özelliği olan yansımali işaretler” dilin kaynağı olarak kabul edilemez.

### 9.3. Dilsiz işaret

Dilin kökeni hakkında çalışanların isabetle kavradıkları birkaç ilkeyi bilmek bile, aslında bizi tüm bu teorileri tek tek tartışmaktan kurtarmaktadır. Bunlardan birincisi, işaret etmenin bir dil gerektiridir. Göstergibilimin henüz gelişmediği zamanlarda bazı dilbilimcilerin, insanların birbirine

---

<sup>177</sup> a.g.e., s. 193.

<sup>178</sup> a.g.e., s. 170.

şeyleri gösterip onları belli seslerle eşleştirerek dilleri geliştirdiklerini söylemeleri mazur görülebilirdi. Oysa bugün, işaret dilinin de bir dil olduğunu tartışmaya bile gerek duymuyoruz. Bu konuda ulaşabileceğimiz en yüksek kavrayış ise şudur: Hiçbir sesle eşleştirilmese dahi, önce bir şeye, ardından başka bir şeye işaret etmek, kendiliğinden “bu” ve “şu” ayrımını ve dolayısıyla bir yapıyı ve ayrımlanmayı gerektirir.

#### 9.4. Dilsiz uzlaşma

İkinci ilke ise her türlü uzlaşmanın bir dil gerektirdiğidir. Zahirî ekolün önemli isimlerinden İbn Hazm, binli yılların başlarında, Platon’la hemen hemen aynı şeyi söylemektedir.<sup>179</sup> Ramazan Demir “Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi” başlıklı doktora tezinde İbn Hazm’dan aktarır: “Dilin bir uzlaşma ve anlaşma sonucu gerçekleşebilmesi için aklî ve zihnî melekeleri kemale ermiş, ilmî seviyeleri derin, eşyanın hakikatini idrak etmiş, eşyayı bütün ayrıntılarıyla bilen bir topluluk bulunmalıdır”.<sup>180</sup> Böyle bir topluluk bulunsa dahi, İbn Hazm sorar: “Peki, karşılıklı uzlaşıp anlaşmaları, başka bir deyişle iletişimde buldukları bir dil olmadığı halde, insanlar dil üzerinde nasıl uzlaşabilir. Böyle bir şey kesinlikle muhaldir, mümkün değildir.”<sup>181</sup> Dilin Allah’ın bildirmesi ve öğretmesiyle oluştuğunu iddia eden İbn Hazm, ancak “İnsanların eşyanın mahiyetini, keyfiyetini, tanımını ve sınırlarını kendisiyle

---

<sup>179</sup> *Kratylos* 424c-d.

<sup>180</sup> Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008), s. 57.

<sup>181</sup> a.g.e., s. 58.

kavrayacakları ilk ve tek dile vâkıf olduktan sonra farklı dilleri oluşturmaları konusunda uzlaşıp anlaşmalarını” inkâr etmez.<sup>182</sup>

Dilin kökeni hakkındaki bu soruşturmanın mevcut haliyle bir sonuca ulaşmayacağını söyleyerek bu bölümü bitirmek zorundayız. Fakat bu tartışmayı, teolojinin alanına taşma riskini de göze alarak ekte sürdüreceğiz ve sonuç hükmümüzü de o bölümün sonunda açıklayacağız.

---

<sup>182</sup> a.g.e., s. 61.

## 10. Sonuç

Araştırmamızın başında, Platon'un dil hakkındaki görüşlerini ele almadan önce onun varlık ve bilgi anlayışını gözden geçirmek zorunda olduğumuzu söylememiz her ne kadar ahlakî bir gerekliliğe işaret ettiğimiz zannını uyandırır da, artık bu aşamada bunun bir zorunluluk olduğu anlaşılmalı. Aynı bölümün girişinde, *Kratylos*'un neredeyse tüm yorumcularının, diyalogun merkezini dil tartışması teşkil etse de, aslında diyalog boyunca, dilin bilgi ve varlıkla olan ilişkisinin tartışıldığını tespit ettiklerini, hatta bazılarının, Platon'un dil hakkında konuşmak bahanesiyle, kendi bilgi ve varlık anlayışını ortaya koyduğunu iddia ettiklerini anmamız da başka bir anlama kavuşur. Çünkü *Kratylos* hakkında şimdiki anlayışımıza kavuşmadan önce, biz de bu fikre iştirak ediyorduk. Oysa okumanın sonunda gördük ki Platon ad ve adlandırma tartışması vesilesiyle varlık ve bilgi anlayışını ortaya koymuyor, aksine dil, ancak varlık ve bilgiyle ilişkisi bağlamında ele alındığında anlamlı bir soruşturmaya konu edilebileceği için varlık ve bilgiden bahsediyormuş.

Aslında araştırmanın başında biz de dil, varlık ve bilgi arasındaki ilişkiyi dolaylı bir ilişki olarak tasarlamıştık: Platon'un varlık ve bilgi anlayışını öncelikle ele almaya bizi icbar eden sebebin, *Kratylos*'ta “şeylerin bilgisinin adlardan elde edilip edilemeyeceği” gibi epistemolojik soruların ve dille gerçekliğin ilişkisini sorgulayan ontolojik soruların yer alması olarak görüyorduk. Baştaki tasarımı her ne kadar hatalı ve eksik olsa da, Platon'un *idea* ve *epistêmê* derken aslında neyi kastettiğini anlamakta ısrar

ettiğimiz o epey uzun soruşturmanın, araştırmamızın sonraki bölümlerinde bizi beklemediğimiz bir anlayışa kavuşturmuş olduğunu teslim etmeliyiz.

*İdeaları beş tümelden* yani, cins, tür, ayırım, özgülük ve ilintiden tenzih edip, bunların *zihnî tümeller* olarak adlandırıldığını hatırlamamız sayesinde, felsefecilerin *idea* derken —onunla kategori, tümel, genel ad, tür, sınıf ya da her neyi kastediyor olurlarsa olsunlar— tanımladıkları ve idrak edebildikleri şeyin ancak bu *zihnî tümeller* olduğunu anlamıştık. Platon'un *idea* derken kastettiği şey ise *kesinlikle* bunlar değildi. *Politeia* diyalogundaki *diagramma* bahsi üzerinden yürüttüğümüz *epistêmê* soruşturması sayesinde ise *dianoia* faaliyetinin merkezi rolünü kavramış olduk. Çünkü *dianoia* duyulur dünyadaki şeylerin imgelerinden yola çıkarsa da, bulunduğu zeminden sıçrayıp yükselerek *psûkhênin idealara* yönelmesini sağlıyordu. Şeylerin duyulur dünyadaki varlığıyla *ideaları* arasındaki ilişkide *zihnî tümellerin* tuttuğu yeri, *pistis* ile *noêsis* arasındaki ilişkide *dianoia* tutuyordu. *Hupotheseôsa* dayalı *dianoia* faaliyeti aşıldığında, çizginin diğer kısmında *psûkhê*, varsayım olmayan kökensel bir ilkeye doğru yol alarak, *idealara* ulaşıyordu.

Zihindeki tümeller gerçekten deneysel bilgiyle edinilmiş olsalar da, insan zihninin doğuştan boş bir levhadan ibaret olduğunu, onun ancak deney-sonrası içerikle dolduğunu söyleyen Locke'a her ne kadar hak versek de, bu içeriğe *idea* demeye razı olamamıştık. Çünkü duyulur şeylerin deneyimi zihinde bir ize yol açsa da, onu önceleyen bir veri olmadıkça, bu deneyim hiçbir kavrayışa ulaşamayacaktı. Aksine, deneyimde bir tümeli ayırt edebilmek ve onu *zihnî* bir içerik haline getirebilmek için zihin, daha



önceden edindiği bir bilgiye, o şeyin *ideasına* muhtaçtı. O halde hem deneyim hem de deneyimin sağladığı içerikle dolan zihin, kendilerini önceleyen, hatta yapılandıran bazı kayıtlara sahipti. Bu bakış açısını adlandırma faaliyetine uyguladığımızda gördüğümüz ise adlandırılanın, yani duyulur şeyin deneyiminin zihinde bıraktığı izin, ancak onun *ideasıyla* eşleşmesi sayesinde kavrandığı, yani zihnî bir kavrama dönüştüğüydü. Adın sesteki varlığı ise bu *ideanın* harfler ve heceler yoluyla dile getirilmesinden başka bir şey değildi.

Ad hakkında eski zamanlarda bilinen, ama modern zamanlarda pek de hatırlanmayan, varlığın mertebeler halinde kavranmasına dayanan dörtlü tasnif düzenini hatırlamak, ad ve adlandırma tartışmasına bakışımızı kökünden değiştirdi: Adın yazıdaki varlığı onun sesteki varlığını temsil ediyordu; adın sesteki varlığı ise duyulur dünyadaki şeye değil, onun deneyiminin zihinde bıraktığı ize dayanmaktaydı; adın zihindeki varlığı ise duyulur dünyadaki şeyin deneyimine.

“Sözel imge”nin sesle özdeş olmadığını, onun da en az kendisine bağlanan kavram kadar *zihnî* olduğunu söyleyen Saussure, dilsel göstergesi, kavram ve işitme imgesinden müteşekkil, iki yönlü *psişik* bir entite olarak tanımlıyordu. Dil göstergesinin bir nesneyle bir adı değil, ancak bir kavramla bir işitme imgesini birleştirdiğini iddia eden dilbilimci, *kavram* yerine *gösterilen*, *işitme imgesi* yerine *gösteren*, bunların oluşturduğu bütüne ise *gösterge* demeyi teklif ediyordu. Saussure her ne kadar gösterge için *psişik* sıfatını kullansa da, onun *psişiki psûkhê*yle ilgili değildi. Oysa bir şeyin kavranması, ancak onun *ideasının* hatırlanmasıyla mümkündür ve

şeyler zihinde birer kavram haline ancak, onların bilgilerini de ihtiva eden *idealarıyla* eşleşerek geliyordu. O halde önermemizi Saussure'ün terminolojisiyle kurduğumuzda, *gösterenin* psikik iziyle bağlantılı hazır bir zihnî içeriğe değil, bu izin *göndergenin eidosuyla* eşleşerek teşkil ettiği kavrama *gösterilen* diyecektik.

*İdeanın kendisi doğada var olmadığı halde şeyin doğasını* belirlediğini ve kendisi *form* olmadığı halde şeylere formunu verdiğini kavradığımızda, şeylerin pay aldıkları *ideaların* adlarıyla adlandırıldığını söyleyen Platon'a bu tartışmada doğalcı denilemeyeceğini de kavramış oluyorduk. Çünkü onun bakışıyla ad, adlandırılana doğasında bulunan bir nitelikten dolayı değil, onun doğasını da belirleyen şeyden, yani *ideasından* dolayı veriliyordu. Kratylos'un *doğal doğru adıyla* Sokrates'in *doğal olarak uygun adının* birbirinden ayırt edilmesi ise bizi yine farklı bir bakışa kavuşturacaktı. Kratylos ve Hermogenes, birçok dilbilimci gibi, adın unsurlarının farklı mertebelerdeki varlığını ayırt edemedikleri için, doğru ad ile adın sesteki varlığını özdeş olarak tasavvur ediyordu. Oysa Platon *doğal olarak uygun adların* herhangi bir ses kümesiyle temsil edilebileceğini ve aralarındaki ilişkinin bir zorunluluk ilişkisi olmadığını söylüyordu. Ancak *doğal olarak uygun adlarla idealar* arasındaki ilişki *doğal ve zorunlu* bir ilişkiydi. Başka bir deyişle, adlandırılan şey ile onun zihindeki varlığı arasındaki ilişki hem *doğal* hem de *zorunlu*du. Bu durumda yeni sorumuz, adlandırılanın doğasıyla adı arasında hiçbir ilişki olmadığı halde, bu ilişkideki doğallık ve zorunluluğun nereden kaynaklandığıydı. Kavramsal çerçevede izah ettiğimiz tarihsel dörtlü tasnife Platon'un *İdealarını* eklemek,

hem genel anlamda dili hem de bu zorunluluk ilişkisini anlamlı kılmaya yetecekti. Yani “a-s-l-a-n” işitim imgesi aslan *ideasının* doğal ve zorunlu imgesi olmadığı halde, biz deneyimlediğimiz her aslana, onu ister “aslan”, ister “*lion*”, isterse “*leo*” işitim imgeleriyle seslendirelim, her koşulda “aslan” adını vermek zorundaydık.

Böylece Platon’un *Kratylos* diyalogunun alt başlığı olarak seçtiği “adların doğruluğu” ifadesiyle kastettiği şeyin, şeylerin *ideal*larına uygun olarak adlandırılmasının soruşturmasından ibaret olduğunu kavramış olduk. Platon’un bahsettiği doğruluk, adların *ideal*lara uygun verilip verilmediğinin incelenmesiydi ve bu yöntem, *varlık*, *ideal*lar, dil ve şeyler arasındaki bağıntıların açığa çıkarılmasıyla bir ve aynı şey olan diyalektikçinin sanatıydı. Sonuç olarak, bu soruşturmanın sadece dilbilimin konusu olmadığını, fakat dil, zihin, gerçeklik, bilgi ve varlık bağlamıyla felsefe faaliyetinin ta kendisi olduğunun farkına varmıştık.

Bu çalışmanın kapsamında olduğu halde bir sonuca varamadığımız konulardan bahsedildiğinde, iki konuyu anmamız gerekir. Bunların birincisi *Kratylos*’taki “garip” etimoloji meselesidir. Bu meselede her ne kadar bir intiba edinmiş olsak da, bu fikirler henüz bir teze dönüşebilecek halde değildir. Bu durum ise bizim tembelliğimizden ya da anlayışsızlığımızdan ziyade, işitim imgeleriyle *ideal*ların bağıntısını ele alabilmek için gereken bilginin, akademik faaliyet sınırlarını aşmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü biz ancak *ideanın* ne olduğuna dair kuramsal açıklamaları anlamaya çalışıyoruz. Oysa onların seslerle temsilinin nasıl bir bağıntıya sahip

olduğunun anlaşılabilmesinin, ancak onların müşahede edilmesiyle mümkün olacağını düşünüyoruz.

Çalışmamızdaki ikinci eksiklik ise, bahsi geçer geçmez bir kenara bıraktığımız ve bir daha elimizi sürmeye çekindiğimiz “adın *ideası*” konusudur. Çalışmamızın “Ad ve adlandırma” başlıklı bölümünde önce *bizatihî ad* nedir diye sormuş, sonra onun adın *eidosu* demekle aynı şey olduğunu kanıtlamaya çalışmış, bölümün sonunda ise adlandırma sırasında hecelerle temsil edilen şeyin adlandırılan şeyin *eidosu* olduğunu söylemiştik. *Bizatihî adın* ya da adın *ideasının* ne olduğunu anlamaya yetecek kadar veriye sahip olmadığımız için, onu bir kenara bırakmıştık. Felsefe dünyasının neredeyse iki bin beş yüz yıldır şeylerin *ideasını* anlamamış olmasının yanında, bizim adın *ideasını* anlamamamızın mazur görüleceğini umuyoruz. Çünkü bizim özrümüz yine kuramsal değil kılışsal bir eksiklikten kaynaklanmaktadır. Platon bize *Psûkhênin* yükselerek *idealara* nasıl ulaşacağını anlatmış olsa da, onların bilgisi ancak kişisel bir keşif ve müşahedenin hasılası olabilir, kuramsal bir soruşturmanın değil. İşte tam da bu yüzden bu soruşturmayı metne dâhil etmedik. Buna rağmen, burada spekülasyon yapmamıza müsaade edilirse, *bizatihî ad* kavramıyla kastedilenin, şeylerin neliğinden de öteyle, yani *ideal*ların neliğiyle ilgili olduğunu iddia edebiliriz. Platon’un *güzel* ve *adil* gibi yüksek *ideal*ları, *iyi ideasının* altına yerleştirmesini, aslında bütün *ideal*ların *Varlık*ın adları olduğunun kabulü şeklinde okuyabiliriz. Daha açık ifade etmemiz gerekirse, duyulur dünyadaki şeyler *güzellik ideasından* pay almakla *güzel* sayılırlar; o halde *güzellik ideasının* kaynağı olan bir kendinde *Güzel* olmalı, aynı

nedenle kendinde *Adil* ve kendinde *İyi*. Bunları mutlak varlığın adları olarak düşündüğümüzde, *Birin* ilk çoğalmasının adlar düzeyinde olduğunu, *Varlık*ın adlarının *ideaların* kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. O halde *bizatihî ad* ya da adın *ideası* derken Platon'un kastettiği şeyin *Varlık*ın adları olduğunu iddia etmemize kim mani olabilir? Spekülasyonun bu derecesiyle iktifa edip susmayı ve bu bahisteki son sözü, ek bölümünün “Öğretilen adların neliği” kısmının sonunda, keşif sahibi bir bilgenin eserinden nakledilen “suver-i ilmiye” izahına bırakmayı ihtiyar ediyoruz.

### 11. Ek: Müslüman dilbilimcilerin köken tartışması

Doğalcı tezleri kolaylıkla savuşturan Müslüman dilbilimciler için, dilin kökeni bahsinde aslında iki karşıt ihtimal kalmaktadır: Birincisi dilin insan tarafından üretilmiş, uzlaşmadan kaynaklanan (*istilahî*) bir olgu olduğu, ikincisi ise dilin ancak Allah'ın öğretmesi ya da vahyetmesiyle (*tevkifi*) mümkün olabileceği teziydi. Bu ikisinden kaynaklanan bir diğer görüş ise, dilin insanların uzlaşmasına yetecek kadarını Allah'ın öğrettiği, geri kalanının ise insanlar arasındaki uzlaşmayla üretildiği idi. Sonuncu görüş ise mevzubahis üç görüşün de mümkün olduğunu söyleyen ve mesele hakkında çekimser kalınmasını (*tevakkuf*) öneren görüştü. Ramazan Demir, örneğin İmam Gazali'nin dilin kökeninin uzlaşma olabileceği gibi vahiy de olabileceğini söylediğini aktarır. Ona göre bu iki ihtimal de mümkün olduğundan, üçüncü görüş kendiliğinden mümkün hale gelir. Dolayısıyla bu konuda ne aklî ne naklî bir bilgi vardır. Bu mesele ne ibadetle ne de inançla ilgili bir durum da teşkil ettiğinden, uğraşması gereksiz bir iştir.<sup>183</sup> Ali Kuşçu da doğalcılığı tamamen çürüttüğü halde, diğer görüşleri taraf tutmadan, sorunlarına işaret ederek sıralamayı seçer. Ali Kuşçu'nun bu yaklaşımı, Bakıllanî'nin önderlik ettiği ve daha sonra birçok dilbilimci tarafından da kabul edilen çekimserlik yaklaşımına benzemektedir.<sup>184</sup> Müslüman dilbilimciler dilin kökeni bahsini tartışırken, karşılıklı olarak o kadar incelikli argümanlar üretmiş ve çürütmüşlerdir ki, bütün bu görüşler

---

<sup>183</sup> a.g.e., s. 85.

<sup>184</sup> a.g.e., s. 92.

arasında kararsız kalan ve eğer daha sonra tercihi gerektirecek bir delil bulabilirse bir tercihte bulunacağını söyleyen “karasız filolog” İbn Cinnî’ye hak vermemek elde değildir.<sup>185</sup>

### 11.1. Adların öğretilmesi

Dilin ancak Allah’ın öğretmesi ya da vahyetmesiyle mümkün olduğu görüşü, ilk duyulduğunda, sanki tüm Müslümanların sorgulamadan kabul edecekleri bir “hüküm” gibi görünür. Ancak tartışmanın tarafları argümanlarını karşılıklı olarak sıraladıkça, meselenin içinden kolayca çıkılamayacağı hemen anlaşılır. İstilahî görüşü savunanlar, Allah’ın sözünün ancak dil üzerinde önceden sağlanmış olan bir uzlaşmayla anlaşılabilirliğini, yani Hazreti Âdem’in kendisine gelen vahyi anlayabilmesi için vahiy öncesinde bir dile sahip olması gerektiğini, aksi takdirde vahyi anlayamayacağından dolayı, dilin tevkifi yolla oluşamayacağını iddia ederler.

### 11.2. Dilsiz vahiy

Bu görüşleri, yukarıda ulaştığımız sonuçlardan hareketle ele aldığımızda, öncelikle *dil* ile *konusma* farkının çoğunlukla görmezden geldiğini söylemeliyiz. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Haldûn dışındaki bilginler, dil, zihin, düşünce ve bilgi arasındaki ilişkiler üzerinde durmadan, adlandırmayı neredeyse konuşmaktan, söylemekten ibaret saymışlardır.

---

<sup>185</sup> a.g.e., s. 98.

Oysa tartışmada sürekli atıf yapılan ayetlere baktığımızda, “söylemek” ya da “konuşmak” gibi bir masterlar görünmemektedir:

Ve Âdem'e isimlerin hepsini *öğretti*, sonra onları meleklerle gösterip: “Haydi davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle *haber verin*” dedi.<sup>186</sup>

“Ey Âdem, bunlara onları isimleriyle *haber ver*” dedi. Bu emir üzerine Âdem onlara isimleriyle onları *haber verince*, “Ben size, göklerin ve yerin gaybılarını bilirim, sizin açıkladığınızı da, içinizde gizlediğinizi de bilirim dememiş miydiniz?” dedi.<sup>187</sup>

“Haber vermek” diye tercüme edilen *inbâ* kelimesi “bildirmek” şeklinde de tercüme edilse, bu eylemin ancak insanlar arası iletişimde sözle, konuşarak yapılması gerektiği düşünülebilir. İlk ayette geçen *allame* (öğretti) kelimesi *ilim* ile aynı kökten türemiş, ayetin anlattığı olgu da literatüre “talim-i esma” ıstılahıyla geçmiştir. Bir şeyi talim ettirmek denildiğinde, insanın aklına doğrudan, sözlü ders anlatımı, tekrar ve ezberler geldiğinden olsa gerek, dilbilimcilerin birçoğu, Allah’ın adları talim ettirmesinin de ancak sözle gerçekleşebileceğini düşünmüşlerdir. Aynı hatayı, vahyi anlamak için de bir dil gerektiği iddiasında görürüz. Oysa Şeyhü’l Ekber Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin tanımına baktığımızda, vahyin biz neye dil diyorsak onu ortadan kaldıran şey olduğunu görüyoruz:

Vahiy işareti temin eden ve *ibare olmaksızın* ibarenin yerini alan şeydir. Çünkü ibare, anlatılmak istenen şeye geçiş yapılan şeydir ve bu nedenle ibare diye isimlendirilmiştir. Vahiy olan işaret ise böyle değildir. Çünkü işaret, işaret edilenin kendisidir. Vahiy ise ilk anlaşılan, ilk anlatılan şeydir. *Vahiy, anlamanın, anlatmanın ve anlaşılmanın aynıdır.*<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Bakara (2:31).

<sup>187</sup> Bakara (2:33).

<sup>188</sup> Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), s. 655



Velhasılıkelam, vahy etmek, bildirmek ya da talim ettirmek, varlığı ve onun bilgisini ancak adlandırarak ayıran ve bu adlarla onu bilmeye çalışan insan için dili gerektirir, Allah için değil.

### 11.3. Öğretilen adların neliği

Yorumcular ayetteki “el-esmâe kullehâ” ifadesinde kastedilen adların nasıl anlaşılması gerektiğini tartışmış ve dört ayrı yorum geliştirmiştir: 1. Bu adlar insanların anlaşmasını sağlayan, gündelik dilde de kullanılan bütün adlardır 2. Kastedilenler meleklerin adlarıdır 3. Dünyaya gelecek Âdemoğullarının tamamının adlarıdır 4. Adlardan murat lisan değil, eşyanın hasseleri, başka bir deyişle, o hasselerden oluşan *suver-i ilmiyedir*<sup>189</sup> (ilmî suretler).<sup>190</sup>

Elmalılı Hamdi dördüncü yorumu tartışırken “az ya da çok lisan talim edildiğinde” ısrar etse de, bizim için önemli bir konuya değinmektedir: İlim ve mantık yetileri bu suretle, yani adların bildirilmesiyle, insan türünün aslî yaradılışında içerilen özellikler halini almış ve bundan önce “Âdem’in hakikati” ve tam anlamıyla “Âdem’in ruhu” tamamlanmamıştır. Bu suretle konuşma yetisi, insan ruhunun mahiyetinden bir cüz teşkil etmiştir.<sup>191</sup> Bu bilgilendirmenin ardından Yazır, adlandırma tartışmasının tevkifî ekolünde, faydalı bir çatallanmaya yol açar: Bahsedilen öğretme, eğer Âdem’e ruhun

---

<sup>189</sup> Bu kavramı burada açıklamayışımızın nedeni, biraz sonra ona özel bir yer ayıracak olmamızdır.

<sup>190</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dîni Kur'an Dili (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993), Cilt I, ss. 309-310.

<sup>191</sup> a.g.e., s. 310.

üflenmesinden önceyse, ona dil ve adlandırma yetisinin bahşedilmiş olduğunu ifade eder. Bu takdirde adları bilfiil veren, Allah'ın verdiği kudretle de olsa, peyderpey Âdem olmuş olur. Aksine, adların öğretilmesi ruhun üflenmesiyle beraber ya da sonraysa, adlandıran Allah'tır ve adlar Adem'e ilhamla ya da zorunlu bir bilgiyle peyderpey öğretilmiştir.<sup>192</sup> Bu meselede dikkat çekilmesi gereken son husus, *biesmâi* ifadesinin çoğunlukla “isimlerini” şeklinde okunmasına rağmen, Yazır'ın onu “isimleriyle” şeklinde tercüme etmesidir. O halde bildirilen yalnızca adlar değil, adlandırılanların *bilgisidir*.

Son bahis olarak, söz verdiğimiz açıklamayı yapalım ve “suver-i ilmiye”nin ne olduğunu, *a'yân-ı sâbite* ile bağlantılı olarak, *Fusûsu'l-Hikem*'in birinci fassına, yani “Âdem kelimesinde ilahlık hikmeti” başlıklı bölümüne Ekrem Demirli tarafından düşülen onuncu nottan anlamaya çalışalım:

A'yân-ı sâbite, Allah'ın isimlerinin suretleridir. Bu yönüyle onlar *suver-i ilmiyye*, ‘bilgisel suretler’ diye isimlendirilir ve mümkün varlıkların Allah'ın bilgisindeki hakikatleridir. Burada ‘bilgisel suretler’ veya a'yân-ı sabitenin iki aşamalı varlığı dile getirilmektedir. Birincisi *feyz-i akdes*'ten, yani ‘en mukaddes akış’tan, Davud Kayserî'nin tanımıyla ‘her türlü çokluktan uzak akış’tan meydana gelir. Bu ilk tecelli sayesinde, Allah'ın mutlak birliği içinde silinmiş ve birbirinden ayrışmamış haldeki isimler, Allah'ın bilgisinde birbirinden ayrışarak tek tek isimler veya bunların suretleri olan *a'yân-ı sâbite* halinde var olur (taayyün). İkinci aşamada ise tek tek taayyün etmiş bu şeylerin dış âlemde eserlerini açığa vurmalarını sağlayan ‘mukaddes akış’, yani *feyz-i mukaddes* gelir. Özetle birinci tecelli, Hakkın bilinmek isteğiyle

---

<sup>192</sup> a.g.e., ss.310-311.

harekete geçen ve Zatından kaynaklanan tecellisidir. İkinci tecelli ise a' yân-ı sabitenin dışta var olmasını sağlayan isimlere ait tecellidir.<sup>193</sup>

#### 11.4. Âdem'in dili

Bütün bu aktarılanlardan sonra, tekrar başa dönüp Platon'dan edindiğimiz bakışla meseleyi yorumlamaya kalkarsak, öncelikle “Dil, zihin, gerçeklik” başlığında söylediklerimizi hatırlamakla işe başlamalıyız: Zihnin ve dilin yapılarının *idealar*ın yapısıyla analogik olduğunu ve *ancak bu sayede* duyulur şeylerin deneyiminin zihnî bir içeriğe dönüşebildiğini, çünkü duyulur şeyleri yapılandırmanın da *idealar* olduğunu söylemiştik. Son sözümüzü söylemeden önce bir şeyi ayrıştırmamız gerekiyor. Hazreti Âdem burada iki farklı kimliğe sahiptir: Onun bizi ilgilendiren kimliği, insan türünün ilk örneği oluşudur. İkinci kimliğiyle, yani Allah'ın bilgisine halife kılınarak peygamber oluşuyla bağlantılı olarak, mevzubahis talimin, ilahî isimlerin bildirilmesi kısmını ayrı tutuyoruz. Gerçi İbnü'l-Arabî olsa bunları da birbirinden ayırmazdı ama o ne bizim anlayabileceğimiz bir süreçtir ne de soruşturmamızın konusudur. Bizi ilgilendiren kısım, ona dil ve adlandırma yetisinin verilmesidir.

Bu olguyu, insana ruh üflenmesi ve ona adil ve adlandırma yetisinin verilmesinin bir anlatısı olarak okuyabiliriz. Ruh üflenmesini özellikle andık. Çünkü ilahî olan ve bu yüzden de ölümsüz olan ruh<sup>194</sup>, Platon'un

---

<sup>193</sup> İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2006), s. 36.

<sup>194</sup> Hier (15:29) ve Sad (38:72) surelerinde ortak olan “Onun yaratılışını tamamladığım ve ona *ruhumdan* üflediğim zaman” kısmındaki “ruhumdan” ifadesi, apaçık şekilde, ruhun ilahî oluşunu anlatmaktadır.

sıçrayıp *idealar* yükselen *psûkhês*idir ki *psûkhênin* bu hareketi sayesinde insan *ideaların* bilgisini, yani *epistêmêyi* edinir. İnsana isimlerin bildirilişini ise, yukarıda da söylediğimiz gibi, sadece “isimlerini” değil, “şeyleri, oldukları şey yapan bilgiyle, bilmek ve bildirmek” olarak, yani *idealarının* adlarının bildirilmesi olarak okuyoruz. İlahî ruhun insana üflenmesini, yani insanileşmesini ise, insana ait kayıtlarla sınırlandırılması, yani insanlık bilinci dediğimiz şeyin, insanın zihnî yapısının teşkil ettirilmesi olarak okuduk. Sürecin hangi aşamasında olduğumuza bakalım: *İdealar* ve onların bilgisini haiz *psûkhê* üflendiğinde insanda, onların bağıntılarıyla yapılandırılmış bir zihne<sup>195</sup> yol açtı. O halde dilin ortaya çıkışı için gereken tek şey, pay aldığı *ideanın* adını, şeyin zihindeki varlığıyla eşleştirmek ve nihayet onu seslendirmektir.<sup>196</sup> Seçilen işitim imgeleri ister rastlantısal<sup>197</sup> isterse nedenli<sup>198</sup> olsun, artık seslendirmenin tutarlılığını sağlayan şey *ideaların* bağıntılarıdır. Notaların ya da renklerin, sembolizasyonu aşan, ancak ruhun *doğrudan* kavradığı anlamlarının oluşu gibi, seslerin de anlamlarının olabileceğini düşünüyoruz. Ama öyle olsa dahi, adlandırmadaki seslendirme, her koşulda adlandırmanın bir yorumudur, mutlak değildir ki bu adlandırın ilk insan olsa bile. Bu okuma yukarıda bahsettiğimiz ayetle, *Eski Ahid*'deki anlatıyı da telif etmemize imkân

---

<sup>195</sup> Duyulur şeylerin deneyimi henüz mümkün olmadığı için, kendisi henüz “boş” olsa da.

<sup>196</sup> Dikkat edilirse bu süreçte, şeyin duyulur dünyadaki varlığına ihtiyaç duymadık. Çünkü o zaten, sadece deneyim sırasında bir role sahipti.

<sup>197</sup> *Arbitraire*.

<sup>198</sup> *Motivé*.

vermektedir: “Ve Rab Allah, her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yarattı ve onlara ne ad koyacağını görmek için Âdem’e getirdi ve Âdem her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlûkun adı o oldu.”<sup>199</sup>

### 11.5. Sonuç

Sonuç olarak, Hazreti Âdem’in telaffuz ettiği adların teşkil ettiği şey, *dil* değil, insanî *lisan*ların ilkiydi. Çünkü defalarca tekrar ettiğimiz üzere *dil*, bu seslendirme değil, onu da şekillendiren *yapı*dır ve o da *ideal*lara ve onların bağıntılarına dayanır. Bu nedenle, Âdem’in dilinin soruşturulması, bizi *köken dile* değil, *insan lisanlarının ilkine* ulaştırabilir. Ona ulaşmak ise lisan aileleri ve akrabalık ilişkileri hakkında bilgilenmekten, sadece tarihsel öncelik bakımından üstün sayılabilir. Yoksa bizi dil, zihin ve gerçeklik hakkında yeni bir bilgiye ulaştırmaz.

---

<sup>199</sup> *Eski Ahid*, Tekvin, Bab II, 19.

### Kaynakça

- Ademollo, F. (2011). *The Cratylus of Plato: A Commentary*. Cambridge University Press.
- Aristotle. (tarih yok). *On Interpretation*. (E. M. Edghill, Çev.) 5 19, 2015 tarihinde The Internet Classics Archive:  
<http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.html> adresinden alındı
- Bickerton, D. (2012). *Ademin Dili*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bronkhorst, J. (2001). Etymology and Magic: Yāska's Nirukta, Plato's Cratylus, and the Riddle of Semantic Etymologies. *Numen*, 48(2), 147-203.
- Cassirer, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi: Dil* (Cilt I). Ankara: Hece Yayınları.
- Chomsky, N. (2001). *Dil ve Zihin*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Cross, R. C., & Woosley, A. D. (1999). Bilgi, İnanç ve Formlar. A. Cevizci içinde, *İdealar Kuramı* (s. 51-77). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Çakmak, C. (1991). Platon Felsefesinde Anlam Problemi. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eco, U. (2009). *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. İstanbul: Afa Yayınları.
- el-Hakim, S. (2005). *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Ewegen, S. M. (2014). *Plato's Cratylus: The Comedy of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fârâbî. (2008). *Harfler Kitabı*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Gazali, E. H. (tarih yok). *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*. İstanbul: Merve Yayınları.
- Guénon, R. (2002). *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Haşlakoğlu, O. (2005). Politeia diyalogunda epistêmê tasnifi ve dialektikê methodos'un anlamı. *Felsefe Tartışmaları*(34. Kitap), 67-90.
- İbnü'l-Arabî. (1969). *El-Bulga Fi'l-Hikme: Hikmette Son Nokta*. İstanbul: Kitsan Yayınları.
- İbnü'l-Arabî. (2006). *Fusûsu'l-Hikem*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Kahn, C. H. (1998). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press.
- Locke, J. (1996). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (1921). *Cratylus*. (H. N. Fowler, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.
- Platon. (1925). *Phaedrus*. (H. N. Fowler, Çev.) Cambridge: Harvard University Press.

- Platon. (1973). Büyük Klasikler: Platon I. Platon içinde, *Euthyphron* (P. N. Boratav, Çev.). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Platon. (2000). *Kratylos*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Rist, J. M. (2012). *Plato's Moral Realism: Aquinas on Emotion*. CUA Press.
- Robert Craigie Cross, A. D. (1999). Bilgi, İnanç ve Formlar. A. Cevizci içinde, *İdealar Kuramı* (s. 51-77). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Ross, D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Saussure, F. D. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Sedley, D. (2013). Plato's Cratylus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Fall 2013 Edition). (E. N. Zalta, Dü.)  
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-cratylus/>  
 adresinden alındı
- Sînâ, İ. (2004). *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sînâ, İ. (2006). *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yazır, E. M. (1993). *Hak Dîni Kur'an Dili* (Cilt I). İstanbul: Bedir Yayınevi.