

ÖRNEKLERLE MODERN TÜRK EDEBİYATININ FELSEFE TEMELLERİ -II-

Mustafa ATİKER

ÖRNEK I.2.

Türkiye'deki Yeni ve Millî Edebiyat Anlayışına Almanya ve Fransa Arasındaki Eski Bir Tartışmanın Aralığından Bakışta Bir Kesit Olarak

Ziya Gökalp'ın “*Cemaat ve Cemiyet*” Adlı Makalesi ile Ferdinand Tönnies'in *Cemaat ve Cemiyet* Adlı Kitabını Karşılaştırırken

121.

Cultur contra Civilisation. — Die Höhepunkte der Cultur und der Civilisation liegen auseinander: man soll sich über den abgründlichen Antagonismus von Cultur und Civilisation nicht irre führen lassen. Die grossen Momente der Cultur waren immer, moralisch geredet, Zeiten der Corruption; und wiederum waren die Epochen der gewollten und erzwungenen Thierzähmung (“Civilisation” —) des Menschen Zeiten der Unduldsamkeit für die geistigsten¹ und kühnsten Naturen. Civilisation will etwas Anderes, als Cultur will: vielleicht etwas Umgekehrtes...

Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*²

-121-

Kültür, medeniyete karşı. Kültür ve medeniyetin doruk noktası birbirinden apayrı: Bu, [aralarındaki derin fikir ayrılığı] dipsiz bir uçuruma benzeyen kültür ve medeniyet zıtlaşmasına kimse aldanmasın. Kültürün doruk noktasına çıktığı [yıldızının parladığı] anlar -ahlakın diliyle konuşacak olursak- yozlaşma çağları ve yine insanın bir hayvan gibi terbiye edilmek istendiği ve buna (“Medeniyet”e) zorlandığı dönemler,

en zeki ve pervasız [serbest fikirli ve tavırlı] tabiatlara karşı hoşgörüsüzlük çağları. Medeniyet kültürün istediğinden farklı bir şey ister: Belki tersi bir şey...

Friedrich Nietzsche, *İktidar İradesi**

Ziya Gökalp'ın *Türkçülüğün Esasları*'nda bir devlet felsefesi olarak tasarladığı kültür ve medeniyetle ilgili bütün düşüncelerinin özü, *Türk Yurdu* dergisinin 2. yılında, 30 Mayıs 1329/12 Haziran 1913 tarihli 17. sayısında çıkmış "Cemaat ve Cemiyet" adlı makalesindedir. Yine aynı makale aynı dergideki "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" üst başlıklı bir yazı dizisinin devamı niteliğinde, onun IV numaralı parçasıdır. Adı geçen yazı dizisi 1918'de kitaplaştırılırken *Türk Yurdu* dergisindeki üst başlık ve sıralama korunmuş ancak içerikte birtakım değişikliklere gidilmiştir. Bu değişikliklerin büyük ve önemli bir kısmı, adından başlayarak "Cemaat ve Cemiyet" adlı makalededir. Adı artık "Cemaat ve Cemiyet" değil, "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi"dir. Yine bu yeni başlığa uygun olarak aynı makale metni baştan sona yeniden düzenlenirken bütün "cemaat" sözcükleri "hars"a ve bütün "cemiyet" sözcükleri "medeniyet"e çevrilir.

Alman toplum bilimci Ferdinand Tönnies'in 1887'de yayımladığı *Gemeinschaft und Gesellschaft* Türkçede *Cemaat ve Cemiyet* adıyla bilinen kitabıyla Ziya Bey'in "Cemaat ve Cemiyet" başlıklı makalesi arasındaki yakınlık, bir adlandırma benzerliğinin ötesine geçmekte midir? Evet, geçmekte diyorsak ardından bir başka soruyu sormak gerekir: Öyleyse Gökalp'ın kültür ve medeniyetle ilgili temellendirmeleri, Tönnies'in

* UYARI:

Buradaki "Macht" sözcüğü için Almandaki kalıp "an die Macht kommen" deyimidir. Söz konusu deyimdeki "an" ön takısı Türkçedeki "-e/-a" son takısının yerini tutar, *die Macht* "iktidar" ve *kommen* "gelmek" demektir. Cümleyi toplarsak "an die Macht kommen" Türkçede de kullandığımız "iktidara gelmek" deyiminin tam karşılığı. Edebiyat, dışarıdan bakıldığında özel bir deyim ve deyiş gücüdür; burada da gördüğümüz gibi kimi zaman genel dildeki deyimleri de özelleştirerek kullanır. *Der Wille zur Macht* yani *İktidar İradesi* buna güzel bir örnek. Söz konusu başlığın kelime kelime çevirisi "İktidar [olmak] İçin İrade", iktidara yürüyen irade anlamında. Güç İstenci, Kudret İradesi ve benzeri çeviri denemelerinin mantığı çeviri değil çağdaştırma ideolojisidir. Türkiye'de Nietzsche ya da herhangi başka bir yazar, tahrif edilmiş metinleriyle birlikte çağdaştırma ideolojisinin tanıkları gibi sunulur. Gökalp, Cumhuriyet'in Tanzimat'tan devraldığı çağdaştırma ideolojisinin kurucusu değil ama adı geçen ideoloji içindeki çeşitli farklılıkları ve aşırılıkları ıslah ederek bir devlet felsefesine dönüştürmeye çalışan kişidir. Bu ve bundan sonraki bölüm, yukarıdaki başlık altında söz konusu dönüştürmenin temel gerekçelerini ve sınırlarını göstermeyi denemektedir. [Mahmut Münir Raşit Öymen'in "Alman Filozofisi" adlı eserinde "İktidar iradesi=Der Wille Zur Macht" ifadesi pek dikkate alınmamış ya da bilinmemektedir: Mahmut Münir Raşit Öymen, *Alman Filozofisi*, (Yayınevi belirtilmemiş), İstanbul 1972, s. 122.]

Gemeinschaft und Gesellschaft'ından mı kaynaklanmakta mıdır? Bir başka deyişle *Gemeinschaft und Gesellschaft* Gökalp'in kültür ve medeniyetle ilgili düşüncelerinde -Almanca bir sözcük kullanırsak- bir "Folie: Altlık, arka plan" görevi mi görmektedir?

Bu sorulara karşılık aramadan önce şunu belirtmek gerekiyor: Gökalp'in kendi döneminde karşısına Fransızcalarını da yazarak terimleştirmek istediği sözcüklerin çoğu, başta *sociologie* için "içtimaiyat", *société* için "cemiyet" ve *communauté* için önerdiği "cemaat"³, genel dilde kullanımdan düşmüştür. Bugün içtimaiyat değil toplum bilimi, cemiyet değil toplum, cemaat değil topluluk diyoruz. Dolayısıyla "*Gemeinschaft und Gesellschaft*"ı, "Topluluk ve Toplum" biçiminde Türkçeleştirmek, Tönnies'in anlaşılabilirliğini artırmaya daha uygun bir sözcük seçimi. Ancak Tönnies adı geçen eserinde "*Gemeinschaft*" ve "*Gesellschaft*" sözcüklerinin Alman dil tarihi içinde geçirdiği bütün aşamaları ile bu iki sözcüğün başka sözcüklerle bir araya getirerek oluşturduğu yeni kavramları gözden geçirmektedir. Dolayısıyla anlam tarihseldir ve onun çoğunlukla bir başka dilde birebir karşılığı yoktur. Söz gelimi Almanca *Aktiengesellschaft* iki ayrı sözcüğün birleşiminden oluşmuş bir ad tamlaması -Aktie: hisse senedi ve *Gesellschaft* artık burada toplum değil şirket anlamında- bir tür ticari işletmeyi anlatan yeni bir kavramdır. Fransızcada *société anonyme*⁴ ve Türkçede anonim şirket⁵, bu kavramın yaklaşık karşılığıdır. Yine Almanca *Gesellschaft*, sivil toplum anlamını da içerir. Nitekim Tönnies'in söz konusu çalışması İngilizceye "Community and Society / Topluluk ve Toplum" değil "Community and Civil Society / Topluluk ve Sivil Toplum"⁶ biçiminde de çevrilmiştir.

Kısaca, anlamın tarihselliği bir bütündür. O bütünlüğü bir başka dile çevirmek, o başka dilin anlam ve anlama tarihini de felsefeleştirme işlemidir. Oysa her dil; kendini başka türlü kavramlaştırmalarla o kavramlaştırmaların bazılarını önceleyerek ifade eder, o öncelenmiş kavramlar etrafında kendini derinleştirir. Dolayısıyla Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* sözcüklerinin Alman dili içindeki tarihsel evrimini, geçirdiği aşamaları ve kazandığı yeni anlam ve anlamaları, bir başka dilin -söz gelimi Fransızcanın, İngilizcenin ya da Türkçenin- içinde bire bir karşılıklar arayarak göstermeye çalışmak, tarihsel olan anlam ve anlamayı felsefeleştirmez. Tam tersine tarihsel olanı belirsizleştirerek ya da silerek onu anlamsızlaştırır. Öyleyse birebir sözcük karşılaştırmalarını bir yana bırakarak şöyle sormak zorundayız; Gökalp'ta ya da Tönnies'te tarihsel olan [das Geschichtliche] ya da tarihsel olarak var olan [das geschichtlich Seiende] nedir?

Daha önce gördüğümüz gibi, Gökalp'in anlamı tarihselleştirmek için başvurduğu sözcükler “ilim” ve “irfan”dır. Tönnies'inkilerse “Gemeinschaft” [Cemaat / Topluluk] ve “Gesellschaft” [Cemiyet / Toplum]. Tarihsel olan, bu anlam ve anlama etrafında biçimlenecektir. Basitleştirerek söylersek Tönnies de Gökalp gibi Kant'ın bilgi kuramından yola çıkar. Bir başka deyişle Kant'ın -daha önce gösterdiğimiz gibi- bilgiyi zihinsel ve estetik ya da mantıksal ve sezgisel bilgi biçiminde ikiye ayırması, Tönnies için de bir yol göstericidir. Tönnies; tarihsel anlam ve anlamada, bu ikisini ayırma [Differenz] noktası olarak işe başlar. Ayrımlaştırma [Differenzierung] daha doğrusu kutuplaştırma anlamının tarihsel sürekliliğini sağlayan bir çatışmaya dönüşür. Kant'ın bilgiyi ikiye ayırırken sezgiselin salt insanı değil insanın da içinde yer aldığı doğayı, zihinsel ise salt insanı ve insan zihnini temsil ettiğini unutmamak gerekli çünkü böylece Kant'la birlikte sürekli birbirine karşı konumlandırılan iki ayrı bilgi merkezi ortaya çıkar. Sezgisel olan doğa merkezli ve zihinsel olan insan merkezli. Kant sonrası felsefe, bu konumlandırmaya bağlı olarak daha doğrusu onu esas alarak gelişir. Tönnies de kendi kuramsal çalışmalarını bu temel üzerine oturtmuştur. Onun Gemeinschaft [Cemaat / Topluluk] sözcüğüyle anlatmak istediği bizim Türkçede irfan ya da görgü dediğimiz iç bilgi, Gesellschaft [Cemiyet / Toplum] başlığı altında da ilim sözcüğü ya da dış bilgi, salt nesnelere bilgisiyle sınırlı ve insan düşüncesinin, bilimlerin temeli olan kavramsal bilgidir. Bir başka deyişle doğada kavram değil, nesnelere kendisi vardır. İnsan zihni, bu nesnelere zihniyle kavramlaştırarak kendini doğadan ayırır.

Gemeinschaft insanı; irfanı olan, doğayla iletişim içindeki insandır. Gesellschaft insanı; ilmi olup irfanı olmayan, salt kendi zihinsel kurgu ve icatlarının peşindeki insandır. Dolayısıyla doğayla iletişime de kapalı, ona sırt çevirmiştir. Ancak Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*'ın ön sözünde Kant'ı ve Hume'u yorumlarken *der Wille* yani irade adını verdiği bir başka kavramdan ve bu kavram merkezli düşünen bir başka filozoftan, Schopenhauer ve onun akıl hocası Spinozadan yola çıkacağını belirtir: “Dies ist mithin nur eine Auslegung, teils im **Spinosistischen** und **Schopenhauerischen** Sinne.”⁷ İşte bu türlü sonuçta Kant'a bağlı kalsa da irade merkezli düşünmeye Almanyada *Lebensphilosophie*, “Hayat Felsefesi” denir. Bu felsefe okuluna göre “hayat” sözcüğü, “canlılık” daha doğrusu biyolojik canlılık anlamındadır. Hayat, salt insana özgü değildir. Bütün var olanlar ve var olacaklar, her şey; doğa adını verdiğimiz o büyük bütünü, hayat adını verdiğimiz organizmanın parçalarıdır.⁸ Bu yüzden Tönnies'te, Kant'a bağlı kalarak bilgi yine ikiye ayrılrsa da Kant'taki estetik / sezgisel sözcüğü

“organik” sözcüğüyle yer değiştir. Zihinsel / mantıksal sözcüğü yerine de “organik” olanın tersi, “mekanik” sözcüğü gelir. Sözü Tönniese bırakalım: “İlişkinin kendisi, bir başka deyişle bağ ya gerçek ve organik hayat olarak kavranır ki bu Gemeinschaft’ın [Cemaatin/Topluluğun] özüdür, ya da fikri ve mekanik bir oluşum olarak anlaşılmalıdır. O da Gesellschaft [Cemiyet/Toplum] kavramıdır.” [Das Verhältnis selber, und also die Verbindung wird entweder als reales und organisches Leben begriffen – dies ist das Wesen der Gemeinschaft, oder als ideelle und mechanische Bildung – dies ist der Begriff der Gesellschaft.]⁹

Tönnies Gemeinschaft’ı A ve Gesellschaft’ı B harfiyle maddeleştirerek onlardan her birinin altına üç alt sınıf yerleştirir.

A. TOPLULUK [GEMEINSCHAFT]:

- Aile hayatı [Familienleben]
- Köy hayatı [Dorfleben]
- Şehir hayatı [Städtisches Leben]

B. TOPLUM [GESELLSCHAFT]:

- Büyük Şehir hayatı [Grosstädtisches Leben]
- Milli hayat [Nationales Leben]
- Kozmopolit hayat [Kosmopolitisches Leben]¹⁰

Şimdi de teker teker bunların nasıl tanımlandığına bakalım:

A. TOPLULUK [GEMEINSCHAFT]

Aile hayatı: Esenlik / Selamet [Daha doğrusu eski bir kullanım: sulh u selamet]. İnsan bütün benliğiyle buradadır. Onun gerçek öznesi halktır.

Köy hayatı: Töre [Örf ve Âdet / Gelenek ve Görenek]. İnsan bütün hissiyatıyla / duygulanışıyla buradadır. Onun gerçek öznesi, mahallî idaredir.

Şehir hayatı: Din. İnsan bütün vicdanıyla buradadır. Onun gerçek öznesi kilisedir.

B. TOPLUM [GESELLSCHAFT]

Büyük Şehir hayatı: Karşılıklı anlaşma. İnsanın bütün çabası, bunu düzenlemeye çalışmaktır. Zaten onun [karşılıklı anlaşmanın] gerçek öznesi, toplumdur.

Millî hayat: Siyaset. İnsanın bütün hesabı kitabı, onu sürdürmeye çalışmaktır. Gerçek öznesi devlettir.

Kozmopolit hayat: Kamuoyu. İnsanın akli fikri hep bunu sürdürme çabasıdır. Gerçek öznesi, ulema cumhuriyetidir.”¹¹

Yukarıdaki alıntı ve açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Tönnies’in konusu iradedir. Daha da özelleştirirsek *sozialer Wille* / “sosyal irade”. Sosyal iradenin bir tarafında *Gemeinschaft* diğer tarafında *Gesellschaft* vardır. *Gemeinschaft* ya da Türkçesiyle topluluk insanın organik tarafını, sezgiselliğini; *Gesellschaft* ya da Türkçesiyle toplum mekanik tarafını, zihinselliğini temsil eder. Tarih ve tarihselliğin oluşum ve sürekliliğini sağlayan da bu birbirine karşı konumlandırılmış iki tarafın kendi arasındaki mücadelesidir. İnsan akli kendi zihinsel icatları [Artefakte] yüzünden doğayla kendi arasına duvar örerken insan sezgiselliğiyle bu duvarı aşarak doğa ve insan arasındaki uyumu / ahengi yeniden kurmaya çalışacaktır. İşte insan hayatı, bu türlü bir çatışmanın tarihidir. Tönnies’in kendi sözleriyle: “Bu genel görünümü somutlaştırırsak, büyük kültür gelişimlerinde zaten iki çağ birbirine karşı durmaktadır. Bir ‘toplum çağının’ ardından bir ‘topluluk çağı’ gelir. Çağlardan biri, sosyal iradenin esenlik/selâmet, töre, din nitelikli tarafı, diğeri aynı iradenin karşılıklı anlaşma, siyaset ve kamuoyu nitelikli tarafıdır.”¹²

Böylece soyut kavramlar tarih içinde nesnelleştirilirken kendi arasında ikiye ayrılır: 1. Sezgisel / duygusal olanlar, 2. Zihinsel / mantıksal olanlar. Esenlik / selamet, töre ve din, sezgisel / duygusal nitelikli kavramlardır. Sezgisel / duygusal iradenin eseri olan topluluğun içinde yer alır. Karşılıklı anlaşma, siyaset ve kamuoyu zihinsel / mantıksal kavramlardır. Zihinsel / mantıksal iradenin eseri olan toplumun içinde yer alır.

Ancak bu nesnelleştirme, iş / emek alanını tanımlamadığı sürece eksik kalacaktır çünkü yukarıda adı geçen kitap, alt başlığından da anlaşılacağı gibi, aynı zamanda Karl Marks’ın söz sahibi olduğu bir alanı yeniden tanımlama girişimidir. Tönnies’in yalnızca üst başlığı “Toplum ya da Topluluk” [*Gemeinschaft und Gesellschaft*] olan eserinin Gökalp’ın kavramlarıyla Türkçeye “Cemaat ve Cemiyet Nazariyesi”¹³ biçimindeki özet çevirisinde asla sözü edilmeyen söz konusu alt başlığının adı: “Komünizm ve Sosyalizmin Tecrübi [Deneyime Bağlı] Kültür Biçimleri Olarak İncelenmesi” [*Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*]. Buna göre tekrara düşeceksek de belirtelim: *Cemaat ve Cemiyet* ya da *Topluluk ve Toplum* eksik bir adlandırma. Söz konusu kitabının tam adı: *Topluluk ve Toplum: Komünizm ve Sosyalizmin Tecrübi [Deneyime Bağlı] Kültür Biçimleri Olarak İncelenmesidir*.

Komünizmin ya da sosyalizmin insan tarihi içinde bir sürü çeşidi olmakla birlikte Kant felsefesinin içindeki geliştiricisi Karl Marks, bize tarihsel olanın üretim ve üretim ilişkileri olduğunu söyleyerek tarihsel anlam ve anlamada işi/emeği özneleştirirken şöyle diyecektir: “Tabii ki bütün insanlık tarihinin ilk ön koşulu, yaşayan insan bireylerinin varlığıdır. Bu bireylerin kendini hayvanlardan ayıran ilk tarihsel eylemi düşünceleri değil, onların kendi gıda maddelerini üretmeye başlamalarıdır. [...] İnsanlar gıda maddelerini üretirken dolaylı yoldan kendi maddi hayatlarını üretir.”¹⁴

Burada önemli olan insanın tarihsel varlığını işe / emeğe bağlı açıklamalarla sınırlamaya çalışmak. Marks’ın bu açıklamayı “gıda maddeleri üretme işi”yle başlatması, insan hayatını üretim ve üretim ilişkileriyle temellendirmek istemesiyle ilgili özel bir durum. Marksçılık ya da Marksçı sosyalizm ve komünizm bu özel durumun genel adıdır. Hayat Felsefesi’ne bağlı filozoflar ya da Schopenhauer gibi bu dünyadaki her şeyi iradenin tecellisi olarak gören ve bunu eninde sonunda Spinozacı doğa anlayışıyla temellendirecek olanlar için solucanların, kuşların ya da karıncaların tarihiyle insan tarihi arasında kesin bir sınır yoktur. Daha doğrusu bu sınırı koyan insan zihnidir. Bir başka deyişle biyolojik tarih esastır. Tönnies’in “Komünizm ve Sosyalizmin Tecrübi [Deneyime Bağlı] Kültür Biçimleri Olarak İncelenmesi” tam da bu bağlamda, emeği / işi insan tarihiyle sınırlayan özneleştirmeye, Marks’ın Ricardo kaynaklı emek-değer kuramına bir karşı çıkıştır. Tönnies; toplum bilimi bağlamında kuramsallaştırılmak istediği bu eleştirisinin ya da karşı çıkışının adını da -her türlü yanlış anlama olasılığına karşı- söz konusu eserini, 1912’deki ikinci baskısından itibaren *Saf Toplum Biliminin Temel Kavramları / Grundbegriffe der reinen Soziologie* biçiminde değiştirerek yayımlar. Ayrıca insan tarihini, insan emeğiyle sınırlandırarak açıklayan iktisatçılar ve Karl Marks’a bu konudaki itirazlar kitaptaki asıl metnin sınırlarını aşarak üçüncü ve dördüncü baskısının ön sözlerinde yeniden güncellenir. Gerçi 1911 tarihli ekteki şu açıklama bile;

Bu yazı telif edildiğinde (1880/1887), onu, içeriğini belirlemede pay sahibi olacak biçimde etkileyen Marksçı sistemin henüz sonu bilinmiyordu. [...]“Ricardo-Rodbertus-Marksçı değer öğretisini hiçbir zaman sunulduğu biçimiyle, başta öz ve temel düşünceleri olmak üzere doğru olarak kabul etmedim. Farklılığım bu yazıda belirtilmiştir.”¹⁵

kendi çalışmasının kavramsal özgünlüğünü vurgulama gerekçesi altında itirazlarının kitabındaki asıl metnin dışına taşarak süreceğini bize önceden haber vermektedir.

Karl Marks ve devlet sosyalizminin -Türkiye’de daha çok bilimsel sosyalizm olarak bilinen siyasi düşüncenin- kurucusu Karl Rodbertus’un¹⁶ Türkçeye iş / emek sözcüğüyle çevrilen “Arbeit”ı yerine onu da içine alarak genişleyen daha genel bir kavram; Türkçedeki faaliyet / etkinlik ya da meşguliyet / uğraş [meslek]¹⁷ sözcüğünün Almandaki karşılığı Tätigkeit, bu bağlamda Tönnies’in temel kavramıdır. Tönnies’e göre yeryüzündeki her şeyin kaynağı irade olduğuna göre insanların etkinliklerini/ uğraşlarını biçimlendiren onların türlü türlü olmasını sağlayan da yine aynı kaynaktır. Dolayısıyla Tönnies’in “iş kuramı” yerine yerleştirmek istediği “etkinlik / uğraş kuramını”nın -kendisinin de belirttiği gibi- doğru anlaşılması gerekir.

Bu çalışmadaki içeriğin tamamında ne demek istediği tek bir koşula, irade kavramının doğru anlaşılmasına bağlıdır. O da çift anlamlı bir kavrayıştan yola çıkacaktır. Dimağ üzerindeki her türlü etki, düşüncenin katılımı sayesinde insani etki olarak nitelendirildiğinden, içinde düşünme bulundurduğu kadarıyla iradeyi ve içinde irade bulundurduğu kadarıyla düşünmeyi birbirinden ayırıyorum. Onlardan her biri, biri diğerine bağlı ve içinde duygu, güdü, tutku çeşitliliğinin birlik hâlinde yer aldığı bir bütünü yansıtmaktadır: Gerçi ilk kavramın içindeki birliğin, gerçek ve doğal olarak, diğerinin içindekinin fikri ya da yapay bir birlik olarak anlaşılması gerekir. İnsan iradesine o ilkindeki anlamıyla onun öz iradesi/ Wesenswille; diğer anlamıyla onun seçme iradesi/Willkür diyorum.¹⁸

Ona göre iki türlü irade vardır. Birincisi “der Wesenswille / öz irade”, ikincisi “die Willkür / seçme iradesi”. Bu ikincisi, “Willkür” Kant’ın terimlerinden biridir.¹⁹ Kilise dilinde “liberum arbitrium”²⁰ ve Maturidi akaidinin bir terimi -Türkçeleşmiş biçimiyle- “cüzi irade”²¹; bu iki kavram anlamca olmasa bile işlevce -birisi Hristiyan ve diğeri Müslüman dünyada-Tönnies’teki “Willkür’ün yaklaşık karşılığıdır. Yine Tönnies’in Kant’tan ödünçlediği “die Willkür”ü sözü edilen kitabının ikinci baskısında “der Kürwille” ile değiştirmesi, sonucu değiştirmez. “Kürwille” de seçme iradesi demektir ve buradaki “kür” dil tarihi açısından Eski Yüksek Almandaki seçme, deneme anlamındaki “kuri” sözcüğüne kadar geri götürülebilir.²²

Wesenswille ya da öz irade, adından da çıkarılabileceği gibi doğa olarak kabul edilen özün, biyolojik hayatın, -Tönnies’in kavramlarıyla; “vegetatives und animalisches Leben / bitkisel ve hayvansal hayat”ın ve dolayısıyla “vegetativer und animalischer Wille / bitkisel ve hayvansal irade”nin- Tanrı dâhil her şeyi içinde barındıran o en büyük bütünün, külli iradenin insanlaşması, insan bedenine bürünmüş varlığıdır. Dolayısıyla öz irade düşünmeyi de içinde barındırır. Diğeri, Tönnies’in mentaler Wille /

zihinsel irade de dediği seçme iradesi; doğanın bütününde değil, yalnızca onun bir parçasında, insanda var olan iradedir, insan zihninin ürünüdür. Tönnies'in sözleriyle "Wesenswille involviert das Denken, Willkür ist ein Gebilde des Denkens: Öz irade [külli irade] düşünmeyi içerir, seçme iradesi [cüzi irade] bir düşünme oluşumdur."²³ Kısaca insanda irade dediğimiz bütün, birbirinin içine geçmiş iki parçadan meydana gelmektedir: Birincisi öz irade = doğanın iradesi. İkincisi seçme iradesi = insan zihninin iradesi. İşte insanın yeryüzündeki "iş"leri ya da Tönnies'in kavramlaştırmak istediği sözcüklerle "etkinlik" ya da "uğraş"ları da bu irade anlayışından yola çıkılarak iki takım altında sınıflandırılacaktır. A takımının ya da öz iradenin altındaki etkinlikler / uğraşlar sırasıyla; ev iktisadı, tarım ve sanat; B takımının ya da seçme iradesinin altındaki etkinlikler / uğraşlar; ticaret, sanayi ve bilimdir. Aslında bunlar daha önce gördüğümüz "sosyal irade"nin dış yüzleridir. Daha da açarsak topluluk üst başlığı altındaki öz irade kaynaklı A takımındaki aile hayatının dış yüzü ev iktisadı, iç yüzü esenlik / selamet; köy hayatının dış yüzü tarım, iç yüzü töre ve şehir hayatının dış yüzü sanat, iç yüzü dindir. Toplum üst başlığı altındaki seçme irade kaynaklı B takımındaki büyük şehir hayatının dış yüzü ticaret, iç yüzü karşılıklı anlaşma; millî hayatın dış yüzü sanayi, iç yüzü siyaset ve kozmopolit hayatın dış yüzü bilim, iç yüzü kamuoyudur. Şimdi de bunların nasıl tanımlandığına bakalım.

A.

Ev idaresi; hoşlanma temellidir. Bir başka deyişle canıgönülden çalışıp didinmeye, ürün elde etmeye, onların üzerine kol kanat germeye dayanır. Karşılıklı anlayış çerçevesindeki kural koyucu değerlerin varlık nedeni de budur.

Tarım; alışkanlık / teamül temellidir. Bir başka deyişle kurallı olarak tekrar edilen işlere dayanır. El birliğiyle çalışmanın ölçüsü ve yönü gelenek ve görenek içinde belirlenir.

Sanat; bellek / hafıza temellidir. Bir başka deyişle o; ustalık/marifet edinmeye, kafaya kazanmış / beyne işlemiş kurallara, cins [kendine özgü] fikirlere dayanır. Sanatta iradeleri birbirine bağlayan şey, ödeve ve esere imandır.

B.

Ticaret; hesaplı kitaplı oluş temellidir. Bir başka deyişle dikkatlilik, karşılaştırma, hesap her işin temel koşuludur. Ticaret, salt (iradeye bağlı) eylemdir. Yine ticaretin gelenek ve göreneği, imanı, sözleşmedir [mukavele/ahit] .

Sanayi; karar temellidir. Bir başka deyişle o; sermayenin akıllı, verimli kullanımına ve iş gücünün satılmasına dayanır. Fabrikaya hâkim olan düzenlemelerdir [çalışma saatlerinin düzenlenmesinden iş yeri güvenliği ve ürün şartnamelerine kadar her türlü tertibat ve terettübat].

Bilim; kavram temellidir. Kendi kendini açıkladığı gibidir. Kendi öğretileriyle kendi kendisine kanunlar / kurallar koyar. Onlardaki hakikatlerle kuramsal değerlendirmeleri edebiyata, basına ve böylece kamuoyuna taşıyarak tanıtır [görücüye çıkartır].²⁴

Karl Marks'a göre genelde insanlık tarihi, özelde işin ve işçi sınıfının tarihi, doğa bilimleri tarihinden kesin sınırlarla ayrılmak zorundadır çünkü çatışmanın kaynağı üretim ilişkileridir. İş, bu üretim ilişkilerinin öznesi olarak insanlar arasındaki bir eylemdir; doğadaki solucanlar ya da kaplumbağanın yaptığı işleri kapsamaz. Daha doğrusu insanlık tarihi doğada tek başınadır. Tarihsel anlam ve anlamlandırma bu tek başınalık üzerinden kurgulanacaktır. Bu konuda "Feuerbach Üzerine Tezler"de "Alman İdeoloji"sini tanımlarken söyledikleri yeterince açık:

Biz tek bir bilim tanırız. O da tarih bilimi. Tarih ikiye bölünerek, doğanın tarihi ve insanın tarihi olarak iki taraftan gözlemlenebilir. Her iki taraf da doğrusu birbirinden ayrılamaz; insan var olduğu sürece, doğanın tarihi ve insanın tarihi karşılıklı birbirine bağımlı kalacaktır. Doğanın tarihi ya da doğa bilimi denen şey, bizi burada hiç ilgilendirmez. Hem biz zaten insanın tarihini ele almak zorundayız. Çünkü ideoloji neredeyse bütünüyle ya bu tarihin tersine çevrilerek kavranmasına ya da bir, onun tümünden soyutlaştırılmasına indirgenmişliktir. İdeolojinin kendisi, o tarihin taraflarından yalnızca birisidir.²⁵

Marks ideoloji diyerek kendisinden önceki felsefeye, daha doğrusu Alman İdealizmine karşı yukarıdaki satırlarda savaş ilan ederken verdiği söze bağlı kalıp doğanın tarihiyle insanın tarihini her zaman ve her bağlamda kesin çizgilerle birbirinden ayırabilmiş midir? İş ve işçi sınıfının tarihi, o tarihin içindeki üretim ilişkilerinden doğan sınıf mücadelesi, temelde insan iradesinin tarihi değil midir? Schopenhauer'ın izinden giden Friedrich Nietzsche'nin "der Wille zur Macht" ya da Türkçesiyle "İktidar İrade'si,

Bergson'un Türkçe'ye hayat atılımı/hamlesi biçiminde çevrilen "Élan vital"i için biyolojik tarih esastır, onlar hayat felsefesinin kavramlarıdır da Türkçede iş / emek sözcüğüyle karşıladığımız "Arbeit"ı asal özne olarak Marks'ın kurguladığı tarih hiç mi biyolojik tarihi, doğanın tarihini içermez? Bütün bunlar bir başka yerde, Yahya Kemal ve Nazım Hikmet'i Henri Bergson ve Karl Marks'ın çizdiği ufuk çerçevesinde irdelerken tartışacağız. Şimdilik bizim burada söyleyebileceklerimiz Ferdinand Tönnies'in Karl Marks'a bakışıyla sınırlı. Yine Ziya Gökalp'ın toplum bilimi tarihindeki temel eğilimleri önce cemaat ve cemiyet ama sonrasında hars/kültür ve medeniyet biçiminde ikiye ayırarak buradan devlet felsefesine dönüşecek bir Türk düşünce tarihi kurgulaması da söz konusu bakışla, Tönnies'in Marksizm'in sonu hakkındaki birtakım kehanetimsi değerlendirmeleriyle yakından ilgili gözükmektedir. Dolayısıyla önce bir parça Tönnies'in bu bağlamdaki değerlendirmelerine bakalım:

[...] İşte büyük şehir ve toplumsal durum, kalabalıklar yoluyla boşuna muktendir olmaya çalışan ve kalabalığın gücünü tek başına, ayaklanmak için -ki o kalabalığı mutsuz etmekten başka bir işe yaramayacak olsa bile- aklına estiği gibi kullanabilen halkın çürümesi ve ölümünü getirir. Kalabalıklar, gazeteler ve okullar aracılığıyla verilen birbirinden oldukça farklı bir eğitim ve öğretim sayesinde bilinçlenir. Sınıf bilincinden sınıf mücadelesine sıçrar. Sınıf mücadelesi, o baştan aşağı yeniden biçimlendirmek istediği toplumun ve devletin köküne kibrit suyu eker. Yine kültür adına ne varsa [toplum kültür] tersine; toplum ve devlet medeniyetine dönüştüğünden [Und da die gesammte Cultur in gesellschaftliche und staatliche Civilisation umgeschlagen ist] kültürün kendisi de bu dönüştüğü biçim içinde sona ermiş demektir.²⁶

Ancak kültürün medeniyete dönüşmesiyle yalnızca kültür yani tarihsel bir dönem sona erer, tarihin kendisi değil. Tönnies'in daha önce bu bağlamdaki sözlerini; "Bu genel görünümü somutlaştırırsak, büyük kültür gelişimlerinde zaten iki çağ birbirine karşı durmaktadır. Bir 'toplum çağı' ardından bir 'topluluk çağı' gelir." dediğini anımsayalım. Böylece gelecekteki bir başka zaman dilimi, bir başka "çağ" içinde bu kez toplum kaynaklı medeniyet topluluk kaynaklı kültüre dönüşecek bir başka deyişle medeniyet kültürle yer değiştirecektir. İşte tarihsel sürekliliği sağlayan da -daha önce de belirtildiği gibi- topluluk ve toplumun ve bunları temsil eden iki oluşumun; kültür ve medeniyetin birbirine karşı konumlandırılmasından elde edilmiş dönüşüm ve yer değiştirmedir. Her ikisi, -bir dönem o, bir dönem bu biçiminde- tarihte nöbetleşe yer değiştirir, biri diğerinin/ötekinin

yerine geçer. Burada kültür ya da topluluk asıl tarihsel olandır. Karşıtı olan medeniyet ya da toplum bu asıl tarihsel olanın gelişmesine, Tönnies'in yukarıdaki sözleriyle "büyük kültür gelişimleri"ne hizmet eden bir öge. Tönnies ve Marks arasındaki görüş farkını somuta indirgeyerek şöyle de denebilir: Karl Marks'ta toplum kaynaklı işin/ emeğin, işçi sınıfının tarihi ve bunun dünya yüzüne çıkmış hâli, medeniyet ve medeniyetler tarihi, Tönnies'te topluluk kaynaklı etkinliğin/uğraşın ve bunun dünya yüzündeki somut görünümü kültür ve kültürlerin tarihi esastır.

Tönnies'in kültür ve medeniyeti birbirine karşı konumlandırması, kültürü medeniyetin tersi ve ters istikameti/yönü olarak göstermesi Almanya ve Almanca konuşan düşünce dünyası için hiç de yeni değil. Onun neden ve gerekçelerinin eninde sonunda gelip Fransa ve Almanya arasındaki eski bir tartışmaya dayandığını, Fransızların evrensel olduğunu iddia ettikleri medeniyet görüşü etrafında dünyada adeta yeni bir papalık kurma girişimini, Almanların bu girişime temeli evrensele değil ulusala/milliyeye ve yerele/ mahalliye dayanan ve adına "kültür" dedikleri bir başka görüşle karşılık verdiğini ve bu karşıt kutuplardan, uçlardan birini Fransız Riverol'un diğerini Alman Herder'in temsil ettiğini daha önce söylemiştik. Tönnies'in yeniliği hayat felsefesinin içinden gelerek eskiden beri var olan kültür-medeniyet karşıtılığını organik-mekanik irade karşıtılığına dönüştürüp tarihsel anlam ve anlamlandırmada bunu en başa koymasındır. Bir başka deyişle Tönnies'te asıl olan iradedir. Karl Marks'ın komünizm ve sosyalizm tasarımı toplum başlığı altındaki mekanik sözcüğüyle nitelenen ve insanın zihinsel zekâsının ürünü ve aynı zamanda işleme alanı olan negatif irade alanının yani toplumun, onun B maddesi altında sıralanan 1. Büyük şehir: ticaret, 2. Millî hayat: sanayi ve 3. Kozmopolit hayat: bilim gibi farklı bileşenlerin eseridir. Marksçı komünizm ve sosyalizm bu durumuyula topluluktan değil, toplumdan hareketle ve toplulukçu değil, toplumcu kimliğiyle insan zihninin mekanik bir kurgusudur. İnsanın içindeki doğayla iletişim içindeki sezgisel iradeyi, insanın organik yönünü, kültürü esir alarak onu tümünden -devleti ve milletiyle- medeniyete, medeniyetçiliğe dönüştürecektir.

Kısaca sosyal irade kaynaklı insan hayatının iki eğilimi vardır. Bu eğilimlerden ilki duygusal/sezgiseldir, topluluk dediğimiz insan kitlesini oluşturur. O insan kitlesinin etkinlik ve uğraşlarından kültür ortaya çıkar. İkinci eğilim, zihinsel/ mantıksal, toplum dediğimiz insan kitlesini oluşturur. O insan kitlesinin etkinlik ve uğraşlarından medeniyet ortaya çıkar. Tönnies'e göre bir yüzyıl kültürün egemenliği altındaysa onu izleyen ikinci yüzyıl

medeniyetin egemenliği altında geçecektir. Tarih ve tarihsellik böyle ezeli bir devri daim kurgusunun, Nietzsche'nin deyişiyle "die ewige Wiederkehr"ın adıdır.

Gökalp için toplum bilimi, her şeyden önce bir yöntem bilimi tarihidir. "Cemaat ve cemiyet" adlı makalesinde Tönnies'in tarih ve tarihsellik kurgusundan yola çıkarak bize toplum bilim tarihinde baştan bugüne iki farklı ana akım, iki farklı temel görüş olduğunu, toplum bilimcilerin ve toplum bilimindeki yöntemlerin de buna göre ikiye ayrılarak incelenebileceğini söyler. Bunlardan ilki cemaatçilik / toplulukçuluk, diğeri toplumculuk / cemiyetçilik akımıdır. Toplum bilimciler de böylece ikiye ayrılmış olur: 1. Yöntemlerini toplulukla/cemaatle temellendirenler, 2. Yöntemlerini toplumla / cemiyetle temellendirenler. Konuyu "Bu tarifler gösteriyor ki içtimai hayatı Durkheim cemaatlerde, Tarde cemiyetlerde aramıştır" diyerek örneklendirmektedir.²⁷

Tönnies'teki ezeli devridaim / die ewige Wiederkehr kurgusu Gökalp'ta da "harsi mahiyette olan cemaat vicdanları cemiyete has olan akıl ve mantıkla daimi bir mücadele halindedir" cümlesiyle devam eder ve "Birincisi inşai hükümleriyle irademizi, ikincisi ihbari hükümleriyle müdebbiremizi sevk ve idare eder."²⁸ cümlesiyle iş konuyu Türkçe dil bilgisiyle temellendirmeye kadar uzanır. Ancak Gökalp'ın buradaki Türkçe dil bilgisi ve felsefe terimleri günümüzde kullanılmamaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki cümlede geçen inşai hükümler, ihbari hükümler ve müdebbire sözcüklerini teker teker açıklamak gerekiyor.

Bugün inşa sıygaları [Lat. Indicativus] yerine isteme ya da dilek kipleri ve ihbari sıygalar [Lat. Coniunctivus] yerine de bildirme kipleri denmektedir. Türkçede kipler; fiilin zamanına göre değil, fiilin anlamına göre iki kümeye ayrılır:

A. Bildirme kipleri [Osm. T. sıyga-i ihbariye / ihbari sıygalar]: 1. Belirli geçmiş zaman kipi, 2. Belirsiz geçmiş zaman kipi, 3. Şimdiki zaman kipi, 4. Gelecek zaman kipi, 5. Geniş zaman kipi.

B. İsteme kipleri [Dilek/Tasarlama] [Osm. T. sıyga-i inşaiye / inşai sıygalar]: 1. Gereklik kipi, 2. İstek kipi, 3. Dilek-şart kipi, 4. Emir kipi"²⁹

Gökalp, ihbari hükümler: Bildirme yargıları derken bildirme kiplerindeki 5 farklı ifade biçimini ve yine inşai hükümler: İsteme/dilek yargıları derken de yine isteme/dilek kiplerinin her birisiyle kurulan 4 farklı ifade biçimini kastetmektedir. Tönnies'teki irade ve insan aklı karşıtlığı

bağlamından kopararak alınır, bir başka deyişle doğanın iradesi ve insan zihni arasındaki uzlaşmazlık Gökalp'ta insan iradesi ve insan akli arasındaki karşıtlığa indirgenerek Türkçeye “irade” ve “müdebbire” sözcükleriyle aktarılır. Yalnız şunu da belirtmek gerekli: Burada müdebbire sözcüğü Fransızcaya Entendement olarak çevrilen Almanca Verstand sözcüğüne karşılık ve Kant'ın kullandığı gibi, insan zihnini temsil eden akıl anlamında. Verstand; akıl, akıl etme ya da düşünme yetisi/ melekesi olarak tanımlanabilir. Tanzimat ve Cumhuriyet Dönemi'nde Verstand'a karşılık “müdebbire” ve bunun dışında önerilen “müdrake, akile, anlak, anlık” gibi birbirinden tuhaf sözcüklerin işimizi güçleştirdiğini belirterek Gökalp'ın bu konudaki görüşlerini irdelemeyi sürdürüelim.

Gökalp'ın terimleri bugün unutulmuş, dolayısıyla onun ne dediğini ilk bakışta anlamak oldukça zor gelebilir. Ancak Gökalp; temel görüşlerini çoğu kez aynı yazı içinde bile tekrar ederek geliştirir, bize değişik sözcüklerle hep aynı şeyi söyler. Örneğin Türkçe dil bilgisindeki fiil anlamlarıyla ilgili açıklamaları da böyledir. İsteme / dilek kipleriyle kurulmuş cümleler ya da Gökalp'ın diliyle “isteme / dilek yargıları” kaynağını insan iradesinden alır. Bildirme kipli ifadeler ya da Gökalp'ın dediği gibi “bildirme yargıları”nın kaynağı ise müdebbire sözcüğüyle dile getirdiği akıl etme yetisi yani insan zihnidir. Ziya Bey için bu temel bir görüştür, onu yeniden ama bu kez ana bağlam içinde, daha açık bir deyişle Tönnies'te birer hayat felsefesi kavramına dönüşmüş cemaat ve cemiyetle temellendirerek gösterir:

Cemaat hayatı fertte inşai mefhumları, yani kıymetleri takdir ve tasnif hizmetiyle mükellef olan ‘vicdan melekesini’, cemiyet hayatı ise ihbari mefhumları, yani hakikatleri tahlil ve terkip işine memur olan ‘akıl melekesini’ husule getirmiştir.³⁰

Gökalp'ın yukarıda söyledikleri bugünkü Türkçeye:

Topluluk hayatı bireyde isteme / dilek kavramlarını yani değerlerin yerini belirleyip sınıflandırma hizmetiyle yükümlü ‘vicdan yetisini’, toplum hayatı ise bildirme kavramlarını yani hakikatleri çözümleme ve bireşim işiyle görevli ‘akıl yetisini’ ortaya çıkartmıştır.

Almanya'da özellikle Kant'la birlikte felsefe yönünü genel dil kullanımlarına çevirir, gücünü oradan alır. Tönnies'in çözümlemelerinde de belirleyici olan, topluluk ve toplum sözcüklerinin genel dildeki kullanımları ve onların tarihsel evrimiyle ilgili açıklamalarıdır. Ancak Kant Okulu içinde Wilhelm von Humboldt-Martin Heidegger çizgisi bu ana eğilimin içindeki aşırı uçtur, çözümlemelerinde sözcüklerin genel dildeki kullanımından

yola çıksa da dili ve o dil içindeki sözcükleri genel dil bilgisi kurallarıyla ilintilendirerek tarihselleştirmeyi dener. Bir başka deyişle bir dilin anlam ve anlama tarihini felsefeleştirmek, o dilin genel dil bilgisi kurallarını tarihselleştirmekten geçer. Söz konusu tutumun bir yöntem olarak kendini göstermesi değil ama tamamlaması, bir bütün olarak ortaya koyması Humboldt'un 1822'teki *Über die Entstehung der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung / Dil Bilgisi Biçimlerinin Oluşumu ve Fikir Gelişimine Etkisi Üzerine* başlıklı çalışmasıdır. Dolayısıyla yukarıda Gökalp'ın Türkçe genel dil bilgisinde fiil anlamlarının oluşumunu topluluk ve toplum kavramıyla tarihselleştirme işlemi Wilhelm von Humboldt-Martin Heidegger çizgisiyle uyum içindedir. Ancak Kant'a da hiç aykırı değil. Çünkü Kant, mantık adını verdiğimiz insan düşüncesinin kurallarını araştırmaya "Hiçbir yerde kuralsızlık yoktur. Tatalım ki böyle bir şeyin bulunduğunu düşünmüyoruz, o hâlde diyebileceğimiz yalnızca şudur: Henüz biz o kurallara aşına değiliz."³¹ cümleleriyle başlar. Bir başka deyişle bu dünyada bir şeyin var olup olmaması, onun kurallı olup olmamasına bağlıdır; eğer bir şey varsa o mutlaka kurallıdır. İşte insan düşüncesi ya da kısaca mantık da böyledir. Kant, bize onun niye böyle olduğunu ve olması gerektiğini, mantık ile genel dil bilgisi arasında birebir özdeşlik kurarak anlatır:

[...] Örnek verecek olursak, genel dil bilgisi [bir dilin kendisi değil] bir dilin salt biçimidir. Dil bilgisi kurallarını bilmeden de konuşulur. Dil bilgisi bilmeden konuşanın gerçekte bir dil bilgisi vardır ve kurallara göre konuşur ancak kendisi o kuralların farkında değildir. [...] Demek istediğim, tıpkı genel dil bilgisindeki gibi, yalnızca dilin salt biçimini içermekten başka bir şey olmayan sözcüksüz bir dil fikrine -ki sözcükler dilin maddesine aittir- kafamız yatıyorsa böyle bir bilimin olasılığı fikrine de yatabilir.

İşte bu bilime, özellikle akıl ve izanın zorunlu yasalarının ya da özellikle salt düşünme biçiminin bilimine -ki o da bir ve aynı şey- bundan böyle mantık diyeceğiz. [...]³²

Gökalp'ın çözümlenmeleri gerçekte çözümlenme değil yerleştirmedir. Söz gelimi inşai ve ihbari sıygalar yalnızca Türk diline özgü bir sınıflandırma mıdır, bu kavramlar Arapça kökenli olduğuna göre ne zamandan beri Türk Dil Bilimi Tarihinde kullanılmaktadır? Müslüman dünyanın ortak kavramları mıdır? Bu sınıflandırma Yunanca ve Latinceye nasıldır? Genel dil bilgisi kavramlarını Latince dil terbiyesinden geçirerek oluşturmuş Batı Hıristiyanlığı dillerinde, Almancada, Fransızcada ya da İngilizcede bu bağlamda ortak bir sınıflandırmadan söz edilebilir mi? Latince Indicativus

yerine isteme ya da dilek kipi Coniunctivus yerine bildirme kipi desek de Latince³³ ya da Almancada³⁴ neden emir kipi *Imperativus* üçüncü ve diğer ikisinden bağımsız bir kip olarak ele alınarak kipler;

1. Indicativus
2. Coniunctivus
3. Imperativus

biçiminde üç ana başlık altında incelenmektedir? Özetle Gökalp, Türkçe fiillerdeki inşai ve ihbari sıygalar ayrımının kendi dil tarihi içindeki düşünsel kökenini ya da bu ayrımın dünya dillerine uygulanabilirliğini sorgulamaz. Dolayısıyla yazma yöntemi açısından ne Wilhelm von Humboldt ne de Ferdinand Tönnies'in metinleriyle Gökalp arasında uzaktan yakından hiçbir ilişki de yoktur. Tönnies, *Topluluk ve Toplum*'undaki sorgulama ve çözümlenmelerinde sözcüklerin kendi dil tarihi içindeki köklerini göstermeye çalışır; Wilhelm von Humboldt ise *Dil Bilgisi Biçimlerinin Oluşumu ve Fikir Gelişimine Etkisi Üzerine*'de tersine, sözcüklerin dünya dilleri tarihi içindeki köklerini... Gökalp'ın bize göstermeye çalıştığı ise Fransızca "modernisation" yerine kendisinin uydurduğu "muasırlaşmak"³⁵ yani bugün "çağdaşlaşmak" dediğimiz şeydir. Nasıl çağdaş oluruz, çağdaşlaşırız? Gökalp'ın temel sorunu / çıkış noktası budur. Dolayısıyla Gökalp derken bütün düşünce biçimleri [ahlak, din, dil, edebiyat, felsefe, hukuk, iktisat vd.] ve hayatımızın bu soru etrafında kurulacağı bir tarih ve tarihselliğe hazır olmamız gerekir. Türkiye hiçbir zaman Kant sonrası felsefedeki gibi "Biyolojik tarih mi, yoksa insan zihninin tarihi mi esastır?" ya da "Tarih yazarken doğa mı, insan zihni mi önceliklidir?" gibi soruları tartışmayacaktır. Kimi zaman bu soruları tartışan metinler çevrilsede o metinlerde bu soruların tartışıldığı anlaşılmayacaktır. Söz gelimi bir başka toplum bilimci Georg Simmel, "Modern Kültürde Çatışma [Der Konflikt der modernen Kultur]" başlıklı yazısına şöyle başlar:

Hayat, tamamen hayvana özgü aşamayı atlatıp ilerleyerek zihin/akıl aşamasına ve zihin/akıl oradan kültür aşamasına geçer geçmez, onun [hayatın] içinde bir iç çatışma/zıtlık ortaya çıkar. Kültürün, üzerinde yürüyeceği yolun tamamı bu iç çatışmanın/zıtlığın gelişimi, uzlaşımı ve yeniden oluşumundan meydana gelmiştir. / Sobald das Leben über das bloß Animalische hinaus zur Stufe des Geiftes vorgeschritten ist und der Geist seinerseits zur Stufe der Kultur, wird in ihm ein innerer Gegensatz offenbar, dessen Entwicklung, Austrag, Neuentstehung den ganzen Weg der Kultur ausmacht. [...]³⁶

Georg Simmel; Tönnies, Bergson ve Nietzsche gibi Hayat Felsefesi okuluna, dolayısıyla Schopenhauer üzerinden Kant ve Spinoza'ya, daha doğrusu Schopenhauer'ın onları yorumladığı çerçeveye bağlıdır. Yukarıdaki cümleden sonra “Bu da bize, hayatın yaratıcı hareketi belli yapılar ortaya çıkardığında kültürden söz ettiğimizi gösterir[Offenbar nämlich sprechen wir von Kultur, wenn die schöpferische Bewegung des Lebens gewisse Gebilde hervorgebracht hat]” diyerek ileride hayat ve insan zihninin icat ettiği tarihi [Geschichte] karşı karşıya getirecektir. Simmel, söz konusu yazısının başından sonuna kadar “Hayat ve kültür mü, yoksa onun karşısında yer alan insan zihni ve onun icadı tarih mi önceliklidir?” sorusunu tartışmaktadır. Oysa her ne kadar Gökalp, Durkheim'daki bir kavram çiftini çoğula çevirip kullanarak [“Jugements de réalités” ve “Jugements de valeurs” Durkheim'da “Jugements de valeur et jugements de réalité ” biçiminde³⁷] ilim ve irfan ayrımıyla başta Kant'a, modern felsefeye ve Tönnies yoluyla hayat felsefecilerine yakın dursa da arka planda Tanzimat ideolojilerine ve onun düşünce dünyasına bağlıdır:

Ziya Gökalp'in Türkçülüğün Esasları adlı kitabında Cumhuriyetin ilanından [Cumhuriyet'in] sonra yeni bir terkip şeklinde verdiği bu ideolojiler, Medeniyetçilik, İslamcılık ve Türkçülük cereyanlarıdır. Her biri cemiyetin ayrı bir realitesini karşılayan bu ideolojilerin etrafındaki mücadele belki de Modern Türk Edebiyatının [Edebiyatı'nın] asıl tarihini yapar.³⁸

Gökalp'in Türk Yurdu dergisinde parça parça yayımlayıp daha sonra 1918'de kitaplaştırdığı “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” yazıları, yukarıda adı geçen ideolojileri ehlileştirme, bir devlet felsefesine dönüştürme çabalarıdır. Aynı ideolojiler “Türkçülüğün Esasları”nda yeniden ele alınıp “İçtimai ilmihâlimizin birinci düsturu şu cümle olmalıdır: Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim”³⁹ denilerek idealleştirilir. Cumhuriyet Türkiye'sinde artık tarih ve tarihsellik bu “içtimai ilmihâl” kavramıyla deyimlenen idealleştirmenin bütününe oluşturacaktır. Kant, modern felsefe, dil ve Osmanlı/Geçmiş bu idealleştirmeye uyabildikleri kadarıyla -bu idealleştirmenin tanıkları ya da sanıklarıdır. Çoğunlukla dil bilgisi terimlerini Latince dil terbiyesinden geçerek oluşturmuş diller [Almanca, Fransızca, İngilizce vb.] tanık sandalyesinde, dil bilgisi terimlerini Arapça terbiyesinden geçerek oluşturanlar [Arapça, Farsça, Osmanlı Türkçesi vb.] sanık sandalyesinde. Tanıklar sürekli sanıkları suçlamaktadır. Örneğin Abdullah Ramiz Paşa'nın 1866'da yazdığı *Emsile-i Türkiyye* adlı dil

bilgisi kitabı Latin harfli Türkiye Türkçesiyle yeniden basılırken daha başta söylenenlere bakalım:

Abdullah Ramiz Paşa gördüğümüz kadarıyla grameri çok iyi biliyor. Türkçenin kurallarını Arapça ve Farsçanın kurallarından ayırıyor. O, Osmanlıca'nın içinde Türkçeyi arıyor ve onun kurallarını tespite çalışıyor. Tabii arada sırada yanlışlığı da oluyor. Arapça ve Farsça kuralların hâkim olduğu bir dönemde Türkçenin gerçek yapısını araştırmak ve onun gramerine, yapı ve işleyişine eğilmek kolay değildir. Her ne kadar kullandığı terimler Osmanlıca'nın gramer terimlerine ve uyguladığı yöntem klasik gramer anlayışına dayanıyorsa da, onun Batı gramerciliğini de göz önüne aldığı, Batılıların yazdığı Türkçe gramerlerden yararlandığı anlaşılmaktadır.

[...] Çağdaş gramer anlayışında ilk defa dilek kipleri ve haber kipleri diye fiil zamanlarını iki ana başlık altında inceleyen Abdullah Ramiz Paşadır. Emsile-i Türkiyesi'nde bu konulara verdiği başlıklar, "Sûret-i İhbâriyye" ve "Sûret-i İnşâiyye"dir.⁴⁰

Batılıların yazdığı dil bilgisi kitaplarında daha önce de belirttiğiniz gibi Latince'deki sınıflamaya uyularak kipler; Bildirme kipleri, İsteme / Dilek kipleri ve Emir kipi başlığı altında üçe ayrılarak incelenmiştir. 1921'de Fransızca yazdığı *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanli)* adlı kitabında Jean Deny genel eğilime uyararak yine "emir"i diğer kiplerden ayırarak 9 ana zamanlı değil 8 ana zamanlı bir fiil çekim cetveli hazırlayacaktır: Tableau de la conjugaison turque (Formes personnelles autres que l'impératif) / Türkçe Tasrif Cetveli (Emir Sıygasından Maada Şahıslı Sıygalar).⁴¹ Oysa Abdullah Ramiz Paşa Emsile-i Türkiyye'sinde fiil zamanlarını "Sûret-i İhbâriyye" ve "Sûret-i İnşâiyye" biçiminde ikiye ayırırken "emir"i "Sûret-i İnşâiyye"den saymış, bir başka deyişle Cumhuriyet dönemindeki Türk dil bilgisi yazarları gibi İsteme / Dilek kiplerini 1. Gereklik kipi, 2. İstek kipi, 3. Dilek-şart kipi, 4. Emir kipi olarak göstermiştir. Oysa yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, Batılı ya da bir başka deyişle Latince dil bilgisi kavramlarından yola çıkan yazarların kitaplarında böyle bir sınıflama görülmemektedir.

Öyleyse bu kez sanık sandalyesine oturtulan Arapçaya, Arapça dil bilgisi ve dil bilimi terimlerini Osmanlı Türkçesiyle açıklamaya çalışan bir esere; İsmail Ankaravi'nin [öl. 1041/1631] "Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha" adlı belagat kitabına⁴² bakalım. Belki de "çağdaş gramer anlayışıyla", "Türkçenin kurallarını Arapça ve Farsçanın kurallarından ayırarak", "Batı gramerciliğini de göz önüne alan" Abdullah Ramiz Paşa ve onu izleyen

Cumhuriyet dönemi dil bilgisi kitabı yazarlarının yukarıdaki sınıflamasının asıl kaynağı bu ve benzeri kitaplarda konuyla ilgili anlatılanlardır:

[...] Kalam dahi iki kısımdır, ya haberdir veya inşaadır. [...] Ve illa ana inşa tabir ederler ve kalam-ı inşaîyenin sıdk ve kizbe ihtimali olmaz. Zira inşa, şol nefis-i kelama ıtlak olunur ki anın harice nispeti olmaya gerekse ol nispetin mutabakatı olsun ve gerekse olmasın. Pes kalam-ı inşaîyenin harice nispeti olmayınca sıdk ve kizbe dahi ihtimal olmaz. Ve li-haza mantıkiler inşaî olan kelama kazıye demezler ki kazıye anlar katında sıdk ve kizbe ihtimali olan kalamdır. Binaen ala-haza inşaîyatı anlar tasavvurattan addederler. Pes kalam-ı inşaî dahi ya bir şeyi talep eylemek üze delalet eylerse ikiden hali değildir ki maksudattan ya bir şeyin zihinde hasıl olmasıdır [...] yahut değildir. Bir şeyin zihinde husulü matlup olursa ana istifham denir. Ve eğer olmazsa ya maksudattan bir şeyin hariçten husulü veyahut adem-i husulüdür. Evvelki kısım isti'la ile olursa ana emir denir. [...]⁴³

İsmail Ankaravi yukarıda “kalam”ı [ifade biçimlerini] haber ve inşa olarak ikiye ayırırken “mantıkiler” yani mantıkçılar sözcüğüyle bunun Arapça, Türkçe ya da herhangi bir başka dille değil insanların konuştuğu bütün dillerle ilgili temel bir özellik olduğunu, mantık ve felsefenin ilgi alanına girdiğini belirtmektedir. Mantıkta önermeler yani “kaziyeler” kesin ifade cümlelerdir. Bir başka deyişle “sıdk ve kizbe ihtimali olan”, “doğrulanabilir ya da yalanlanabilir/yanlışlanabilir” söze önerme denir. Örneğin “İnsan iyidir” ya da “İstanbul’a gittim” cümleleri doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir kesin ifade biçimleridir. Ancak “İnsan iyi olsa” ya da “Sen İstanbul’a gitsen” ve benzeri ifade biçimleri tek başına ele alındığında “tasavvurat”tan yani tamamen kendi zihnimizde, doğadaki herhangi bir başka şeyle henüz “mutabakat/bağıntı ve ilintisi” bulunmayan, eylemleşmemiş, kısaca kafamızda kurduğumuz birtakım düşüncelerden ibarettir. İsmail Ankaravi “istifham/soru” ve “emir”i de “maksudat” adını verdiği bu türlü düşünceler arasında göstermektedir. Ama hemen şunu da belirtmek gerekiyor. İsmail Ankaravi yukarıda bize birtakım genel görüşler aktarmaktadır. Ona gelinceye kadar “Haber ve inşa bahislerinin belagat, tefsir ve fıkıh gibi temel İslami ilimlerde önemli ve belirleyici bir yerinin bulunması, doğal olarak konuyla ilgili pek çok çalışma yapılması sonucunu doğurmuştur.”⁴⁴ Aslında *Emsile-i Türkiyye* yazarı Abdullah Ramiz Paşa da aynı dünyanın insanıdır. Döneminde yazılan diğer dil bilgisi kitaplarından farklı olarak adı geçen çalışmasında “cümle geniş bir biçimde” incelendiğinden eski kaynaklardaki bu tür inceleme ve çözümlemelere yani “haber ve inşa” konularına başvurmak zorunda

kalarak oradaki terimleri “Sûret-i İhbâriyye” ve “Sûret-i İnşâiyye” başlığı altında Türkçeye taşıyacaktı. Ancak yine de bu sınıflamanın yalnızca İslam dünyasına ya da Türkçeye ya belli bir dile özgü olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü İsmail Ankaravi'nin de belirttiği söz konusu sınıflama herhangi bir dile değil, “mantıklar/mantıkçılar” adı altında insanın konuştuğu dillerin tamamını kapsayan ortak ifade biçimlerine ve bir temel mantık ve felsefe diline işaret etmektedir. 20. yüzyılda J. L. Austin'in “locutionary acts, illocutionary acts, perlocutionary acts” kavramları⁴⁵ ve F. R. Palmer'in “Mood and Modality”de kipleri “Realis and irrealis” biçiminde incelemesi⁴⁶ yine aynı bağlamdaki çalışmalardır. Oysa Gökalp, ihbari hükümler: bildirme yargıları ve inşai hükümler: isteme/dilek yargıları derken ortak bir mantık dilinden hareket etmez ya da böyle bir dil oluşturmak için yola çıkmaz. Tam tersine Gökalp'ta var olan mantık ve felsefe dili “buhran” ve “mefkûre”ye [ideale] dönüştürülmek için kullanılır:

Bu hengâmede [karışıklık, alt üst oluş içinde] fertler kendi hürriyetlerini değil, milletlerinin istiklâlini düşünürler. İşte o muazzaz duygu ile karışık olan bu mukaddes düşünceye mefkûre denilir ve bu buhranlı devreye de ilhak devresi namı verilir.⁴⁷

Dolayısıyla her şeyden önce “buhran” sözcüğünün Osmanlı Türkçesi söz varlığına “ilhak devresini” [bağlanma dönemini] -neden ve gerekçeleriyle birlikte- göstermek zorundayız. Çünkü aslında İsmail Ankaravi'nin de yukarıda belirttiği gibi “inşa” yani isteme/dilek ifadeleri, hüküm/yargı içermez, daha doğrusu “inşa” kendisinden bir hüküm/yargı çıkarılamayan sözleri tanımlamaktadır. Dolayısıyla onlardan kazıye/önerme de olmaz. Gökalp'ın inşai hükümler demesi mantığa aykırı ve yanlış bir kullanımdır. Bu, kafa karışıklığı ve mantık dışı ifadelerin kaynağı “buhran”a gelin yakından bakalım.

Sonnot

- 1 “Geistig” sıfatı burada mecazi bir ifadedir. Akıllı, zeki, eğitimli, kültür sorunlarına ilgi duyan ve benzeri anlamlara gelir. Dinle, diyanetle ya da maneviyatla ilintilendirilerek çevrilemez. Daha geniş bilgi için bk. Renata Wahrig-Burfeind, “geistig”, *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, 9. bs., Brockhaus, Gütersloh/München 2011, s. 591.
- 2 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo / Der Wille zur Macht*, 3. bs., Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1922, s. 230.
- 3 Ziya Gökalp, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak IV: Cemaat ve Cemiyet”, *Türk Yurdu*, 30 Mayıs 1329/12 Haziran 1913, S. 17., s. 565.
- 4 Jürgen Boelcke, Bernard Straub ve Paul Thiel, “Aktiengesellschaft”, *Wirtschaftswörterbuch / Dictionnaire Economique Deutsch-Französisch*, 2. bs., Gabler, Wiesbaden 1990, C. I, s. 11.
- 5 Osman Nazım Kıyığı, “Aktiengesellschaft”, *Wörterbuch der Rechts- und Wirtschaftssprache Deutsch-Türkisch C II*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1999, s. 25.
- 6 Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*, (Çeviren: Jose Harris ve Margaret Hollis),

- Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- 7 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*, Fues's Verlag (R. Reisland), Leipzig 1887, s. XX.
- 8 Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 2. bs., Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1920, s. 72 vd.; Rudolf Eisler, "Lebensphilosophie", *Handwörterbuch der Philosophie*, E.S. Mittler & Sohn, Berlin 1922, s. 363.; Mahmut Münir Raşit Öymen, *Alman Filozofisi*, s. 103-139; Bedia Akarsu, "Yaşam Felsefesi", *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., TDK Yay., Ankara 1979, s. 194.
- 9 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*, s. 3.
- 10 age., s. 289.
- 11 agy.
- 12 age.,s. 287-288.
- 13 Ferdinand Tönnies, "Cemaat ve Cemiyet Nazariyesi", (Çeviren: Ziyaeddin Fındıkoğlu), *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C. IX, (1944), S. 3-4, s. 712-748.
- 14 Karl Marx [Marks], "Die Deutsche Ideologie", *Frühe Schriften II*, Lambert Schneider Verlag, Darmstadt 2013, s. 16. [Akt sözcüğü aslında edim / amel anlamında. Ancak Türkçede henüz edim / amel ve fiil / eylem arasında kesin bir ayrım bulunmamaktadır.]
- 15 Ferdinand Tönnies, *Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 4-5. bs., Karl Curtius, Berlin 1922, s. 80.
- 16 Georg Adler, *Rodbertus Gründer, der Gründer des wissenschaftlichen Sozialismus*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig 1884.
- 17 Arif Cemil Denker ve Bülent Davran, "Tätigkeit", *Almanca-Türkçe Büyük Lügat / Grosses Deutsch-Türkisches Wörterbuch*, C. III, s. 362.
- 18 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*, s. 99.
- 19 Barbara Cassin, "Willkür", *Dictionary of Untranslatables / A Philosophical Lexicon*, (Çevirenler: Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman vd.), s. 1239.
- 20 Ferdinand Christian Baur, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus*, Ludwig Friedrich Fues, Tübingen 1836, s. 184 vd.
- 21 Mustafa Said Yazıcıoğlu "Fiil", *TDVİA C XIII*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1996i, s. 59-64.
- 22 Renata Wahrig-Burfeind, "Kür", *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, 9. bs., Brockhaus, Gütersloh/ München 2011, s. 906.
- 23 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*, s. VIII.
- 24 age., 289-290.
- 25 Karl Marx [Marks], "Die Deutsche Ideologie", *Frühe Schriften II*, s. 15-16.
- 26 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*, s. 288.
- 27 Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak IV: Cemaat ve Cemiyet", *Türk Yurdu*, 30 Mayıs 1329/12 Haziran 1913, S. 17., s. 565.
- 28 agm., s. 568.
- 29 Vecihe Hatiboğlu, *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, 4. bs., AÜ DTCF Yay., 1982.
- 30 agm., s. 566.
- 31 Kant, Immanuel, *Immanuel Kant's Logik*, (Açıklayan: J. H. von Kirchmann), II. bs., Verlag von L. Heimann, Berlin 1869, s. 12.
- 32 agy.
- 33 Filiz Öktem, *Uygulamalı Latin Dili*, Kabalıcı Yay., İstanbul 2015, s. 26.
- 34 Rudolf ve Ursula Hoberg, "İfade tarzları - Die Aussageweise (Indikativ, Konjunktiv, Imperativ)", *Duden Almanca Gramer*, (Çeviren Mihan Çatak ve Memet Çatak), Alfa Yay.,

- Mannheim 1988, s. 61.
- 35 Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak I", *Türk Yurdu*, 7 Mart 1329 / 20 Mart 1913, S. 11, s. 331.
- 36 Georg Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Verlag von Duncker & Humblot, München/Leipzig 1918, s. 5. Ayrıca krş. Georg Simmel, *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*, (Hazırlayan: Ahmet Aydoğan), İz Yay., İstanbul 1999, s. 151; Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, (Çevirenler: Tanıl Bora, Nazile Kalaycı ve Elçin Gen), İletişim Yay., 9. bs., İstanbul 2013, s. 55.
- 37 Söz konusu kavram çiftini Durkheim 6 Nisan tarihli Bolonya Uluslararası Felsefe Kongresi toplantısında konuşurken kullanmış ve daha sonra bu konuşma *Ahlak ve Metafizik / Revue de Métaphysique et de Morale* adlı Fransızca bir dergide diğer toplantı konuşmalarıyla birlikte "genel konferanslar" adı altında 3 Temmuz 1911'de "Jugements de valeur et jugements de réalité" başlığıyla yayımlanmıştır. Söz konusu konuşma, derginin 437-453 sayfaları arasında bulunmaktadır.
- 38 Ahmet Hamdi Tanpınar, "Türk Edebiyatında Cereyanlar", Hasan Refik Ertuğ; Ahmet Şükrü Esmer; Enver Ziya Karal; Osman Okyar; Ömer Celâl Saraç, Sabri Esat Siyavüşgil; Ahmet Hamdi Tanpınar; Orhan Tuna; Tarık Z. Tunaya; Sabri Ülgener; Hasan Âli Yücel, *Yeni Türkiye*, Türk-Amerikan Üniteliler Derneği, İstanbul 1959, s. 343.
- 39 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, Ankara 1339/1923, s. 59.
- 40 Abdullah Ramiz Paşa, *Emsile-i Türkiyye*, (Hazırlayan: Emir İçem İdben), TDK Yay., Ankara 1999, s. XXV-XXVII.
- 41 krş. Jean Deny, *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanli)*, Imprimerie Nationale Éditions Ernest Leroux, Paris 1921, s. 450-451; Jean Deny, *Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi)*, (Çeviren: Ali Ulvi Elöve), İstanbul 1941, s. 416-417.
- 42 Daha geniş bilgi için krş. Kâzım Yetiş, "Belâgat", *TDVİA*, C. V, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1992, 387-388; Mustafa Uzun, "Meânî", *TDVİA*, C. XXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2003, s. 206-207; Ahmet Tanyıldız, "İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî - Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (C. I) (İnceleme-Metin-Sözlük)", Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Kayseri 2010, s. 35-36.
- 43 İsmail Ankaravî, *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*, Tasvir-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1867, s. 17-18.
- 44 Mustafa Irmak, *Haber ve İnşa: Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*, TDV Yay., Ankara 2017, s. 22.
- 45 J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, London 1962, s. 108 vd.
- 46 F. R. Palmer, *Mood and Modality*, II. bs., Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 145 vd.
- 47 Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak VII: Mefkûre", *Türk Yurdu*, 26 Kanunuevvel 1329 / 8 Ocak 1914, S. 8, s. 1089.