

## Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü

Dr. Muhittin MACİT\*

### Abstract

Every civilization has its own self and identity which has being shaped in a process just like an individual's. In this process that is the process of generation of the self, the function of the translation movement or in other word activities is one of the most important components from which identity and self are consisted. Translation activities provide a huge potential in which some important data come from other cultures and civilizations. In the process of cultural interrelations, this potential bears (on) an ability of combining with the essential elements of that civilization. In fact this process comes true according to three psychological defense mechanisms. These are incorporation, introjection and identification. Each of these mechanisms represents one stage of civilization's self formation processes and corresponds to translation activities stages. Although incorporation is to get things from outside without any questioning, introjection is to get things with some kind of resistance. Lastly, the identification is joining with images that come from outside, completely. As a result civilizations influence each other mutually and they need each other in an accumulative way. It is inappropriate to feel inferiority or superiority about influencing and being influenced, since this process of formation is very natural.

İslâm dünyasında ilk dönem çeviri hareketlerini inceleyen çağdaş bir yazar medeniyetler arası ilişkiler konusunda şunları söylemektedir: “Yaşadığımız çağda güya bilimsel yazılar yazarak; uygarlıkların çatıştığını ve asla bağdaşamayacağını iddia edip nefret ve ırkçılık tohumları yayanlar bulunmaktadır. İşte tam bu sıralarda uygarlıkların özünde ahenk içinde, birbirlerine dayanarak ve birbirleriyle ilişki halinde yaşadıklarını ve ortak paydamızın insanlık olduğunu tarihten öğrenmemiz çok uygun düşecektir.”<sup>1</sup>

Bu düşüncelere katılmakla birlikte medeniyetler ve kültürler arası ilişkilerin hiçbir önyargıya imkân vermeyecek bir şekilde karşılaştırmalı, tarafsız ve açıklayıcı teorilerle yeniden değerlendirilmesi ve bu değerlendirmelerin neticelerinin de objektif gerçekler olarak ortaya konulmasının da bir gereklilik olduğu düşüncesindeyiz. Bu makalede medeniyetler ve kültürler arası karşılaşmaların bir tür ana kapısı diye nitelendirilebilecek olan çeviri hareketlerinin, medeniyetlerin kendine

\* M.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

<sup>1</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Araçça Kültür*, (çev. Lütfü Şimşek), İstanbul 2003, s. 9-10.

özgü kimliğinin oluşturulmasında ne tür bir rol oynadığı konusunda farklı bir yaklaşımın söz konusu olup olamayacağı ortaya konmaya çalışılacaktır.<sup>2</sup>

Bütün medeniyetler, kendi kimliklerini üretirken zorunlu bir şekilde 'öteki' diye algılanan unsurların varlığıyla temasa geçmek, karşılıklı etkileşimler oluşturmak ve bunu birtakım düzeneklerle içselleştirmek durumundadırlar. Bu durum teorik bir varsayım olmaktan çok, geçmişin bize kadar gelen somut gerçeklikleri olarak algılanmalıdır.<sup>3</sup> Zira varlık bilimsel (ontolojik) ve bilgi bilimsel (epistemolojik) işleyiş süreçlerini açıklayıcı bütün teorilerde, temel ilişki ve bağıntı öğeleri bir 'kendilik' ve bir 'öteki' (diğeri) durumlarını zorunlu kılmaktadır. Farklı etkenlerle oluşan ve farklı neticeler doğuran bu ilişkiler tarihsel süreçlerde farklı toplumsal yapıların, dolayısıyla farklı medeniyetlerin oluşumunu da sağlamıştır. Bu süreçlerdeki etkileşimlerin sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve de sosyo-kültürel nedenleri değişik araştırma alanlarını ilgilendirmekle birlikte, konumuzla ilgisi bakımından tercüme faaliyetlerinin arkasında yatan nedenlerin neredeyse bu konuda yazılan kitapların hepsinde yer almakta olduğunu belirtmek gerekmektedir.<sup>4</sup>

Bu bağlamda yöntem olarak tartışılması gereken önemli bir hususa dikkat çekilmelidir ki o da şudur: Bütün çeviri hareketlerinin, kendilerine özgü farklılıklarla ayrı ayrı ele alınıp çözümlenmesi gerektiği gibi, yine kendilerine özgü amaçlara ve koşullara sahip oldukları da dikkate alınmalıdır. Bunun yanında çeviri hareketlerinin benzer ortak yönlerine bakarak tek bir genel değerlendirme veya teoriyle açıklanması çabalarının yetersiz olduğu iddiası da ortaya atılmaktadır.<sup>5</sup> Ancak böyle bir tavır, insanlık ortak paydasında uygarlıkların ilişkilerini incelemenin imkânını gölgelemektedir. Zira Yunanca'dan Arapça'ya çeviri faaliyetleri ile ilgili bir bağlamda kullanılan yöntem, Arapça'dan Latince'ye çeviri faaliyetleriyle ilgili bağlamda da kullanılabilir olmalı yahut da başka bir bağlamda tüketici olmasa da en azından açıklayıcı olabilmelidir. Elbette ki nedenselliği tüketilemeyen karmaşık etkenlerin neticesi olan olgular, hele hele bir de yeterli materyali bulunamayan

<sup>2</sup> Medeniyetler arası ilişkilerde tercüme etkinliğinin rolü hakkında Türkçemizde özgün ilk ve en kapsamlı eser olarak gördüğümüz Hilmi Ziya Ülken'in *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* isimli eser geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında dünya genelinde mevcut bulunan bir temayülün de bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira kapalı devre sistemlerin sanıldığı gibi etkin bir varlığa sahip olamayacağı bu dönemlerde artık bilimsel verilerle de kanıtlanmaya başlanmıştı. Bununla birlikte Ülken'in kitabının giriş kısmındaki değerlendirmeler çok daha uzun yıllar bizlere ışık tutmaya yetecek bir zenginliğe ve yeterliliğe sahiptir. Çok çarpıcı bir örnek olması bakımından onun şu ifadeleri bile konunun önemini gerektiği gibi kayıt altına almaya yetmektedir; "Bir kelime ile 'uyanış devirlerine yaratıcılık kudretini veren tercümedir.' Tercüme yukarıdan beri dokunduğum bütün bu karşılıklı tesirler kompleksini hulasa eder. Ve hakikaten medeni açılışın sürekliliğini temin eden bütün uyanış devirleri onunla açılmıştır.", Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 14.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 15-42

<sup>4</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 23 vd.

<sup>5</sup> a.g.e., s. 16-18.

tarihsel olgular şeklinde karşımıza çıkıyor ise, mutlak anlamda doğrulanabilir teorilerle açıklanamaz. Ne ki sistemleştirici hiçbir teori mutlak olarak doğrulanabilirlik iddiasını barındıramaz. Bu yüzden farklı bir olgusal netice elde etmek üzere bir çalışmaya başlanırken, önceki teorilerin yasa koyucu genellemeler olduğunu iddia etmek, daha önce bir şekilde kullanılmış teorileri anlamsızlaştıramaz. Ancak bu teorilerin işlevselliklerinin değişebilirliği reddedilemez bir durumdur.

İnsanlık düşünce tarihi, bugün oldukça karmaşıklaşan bilgi erişim, bilgi üretim ve bilgi aktarım yöntemlerinin bir yandan en basit, diğer yandan da en çetin tezâhürüne sahne olmaktadır. Basit, çünkü zengin; çetin, çünkü ayrıştırılamazdır. Ancak bugünkü bilgi ve düşünce düzeyimize erişebilmek için birçok etkenin önemli işlevler gördüğü de kendiliğinden apaçık bir husustur. Her ne kadar medeniyetler ve kültürler her düzlemde kendi ürünlerini, klasiklerini ve yinelenen yapısal modellerini üreterek, bunlar üzerine inşa ettikleri değerleri sonraki dönemlere uzun zamanlı olarak aktarsalar da bu anlamda insanlığın bütün bilgi ve değerleri ortak ve birikimsel bir arka plana sahiptir.<sup>6</sup> İnsanlar yaşadıkları çağlarda yeni bilgi ve değerleri üretebilmek için sözkonusu bu birikimleri elde edebilmeli ve bunun neticesi olarak da, temel değer sistemlerinin kendi kendilerini her an yeniden üretilip güncelleştirmesine imkân sağlamalıdır. Bu da ancak tevârus edilen birikimde; daha yeni, daha farklı ve de daha işlevsel olan unsurları bir tür aktarım ve çeviriyle içselleştirerek yapılabilir. İslâm düşüncesi ve medeniyetini bu perspektiften değerlendirdiğimiz zaman karşımıza kısaca şöyle bir tablo çıkmaktadır: Kendi temel nasları ve prensipleriyle toplumsal ve bireysel hayatın bütün alanlarını yönlendirecek değerleri üreten İslâm dini, ilke olarak insan aklının ilâhî olan bilgileri yorumlamasını ve güncelleştirmesini meşru saymakta ve teşvik etmektedir. Biz bu anlamda beşeri zihinsel etkinliklerle ilâhî vahyin yorumlanması sonucu ortaya çıkan bütün bilgi ve kültür birikimini 'İslâm düşüncesi' teknik terimiyle ifade etmekteyiz.<sup>7</sup> İslâm düşüncesini değişik alt disiplinleri bakımından incelemek mümkün olduğu gibi özellikle bir bütüncül paradigmanın sınırlarını ortaya koymak istediğimiz zaman bu alt disiplinlerin ortak yöntem ve konularının birbirleriyle içsel bağlantılarının gücünü ve önemini de açık bir şekilde görebiliyoruz. Buna göre İslâm düşüncesinin teşekkül dönemlerinde karşımıza konumuz açısından ilk dönem tercüme etkinlikleri diyebileceğimiz üç asrı aşan bir periyot çıkmaktadır.<sup>8</sup> Bu dönem toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik nedenlerle hızlı

<sup>6</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 17-24.

<sup>7</sup> İslâm düşüncesi kavramının hangi mahiyette bir kavram olduğu ve geniş bir açıklaması için bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, s. 27-31.

<sup>8</sup> İslâm dünyasına çeviri hareketleri gerek müstakil gerekse ilgili bölüm olarak birçok inceleme ve araştırma eserinde yer almaktadır. Biz bu makalede problemi salt bir tarihi olgu ve etkinlik olarak değerlendirmedik için detay bilgilerden daha çok bu çalışmalarda genel yaklaşım tarzlarını dikkate almaya çalışacağız. Ancak bu konuyla ilgili alanında çok önemli birkaç çalışmanın bizim için bir hareket noktası teşkil ettiğini de belirtmek gerekmektedir. Bunların başında Bekir

bir biçimde yaygınlaşıp sınırlarını genişleten İslâm medeniyetinin kendinden önceki medeniyet ve kültürlerin mirasıyla kaçınılmaz olarak karşı karşıya geldiği bir dönemdir. Bu tercüme hareketlerinin sadece bizim medeniyetimize özgü bir etkinlik olmadığı, bizim düşünce ve medeniyetimizin batı dünyasıyla temasıyla da gerçekleşmiş olan kaçınılmaz etkinliklerden olduğunu başlangıçta belirtmekte fayda bulunmaktadır.<sup>9</sup> Ancak biz burada medeniyetler ve en genel düşünce paradigmaları arasındaki karşılıklı etkileşimlerin, olumlu ya da olumsuz herhangi bir değer yüklenmeksizin objektif bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini ve bu tarz bir tarafsız yaklaşım sergilemeksizin, tarihsel ve fakat can alıcı bir belirleyiciliğe sahip olan bu olguların doğru sonuçlara ulaşacak şekilde değerlendirilemeyeceğini belirtmek istiyoruz. Etkileşim ve etki kavramları söz konusu olduğu zaman taraflar için ne bir övünç ne de bir eksiklik olarak bir duygu atmosferine girmeden önce, olguları gerçekliğe uygun olarak kavramaya çalışmak bütün nedensel alt yapıların ortaya çıkarılabilmesi için de gerekli bir yöntem olarak kabul edilmelidir.

### GREKÇE VE SÜRYANİCE'DEN ARAPÇA'YA YAPILAN ÇEVİRİLERİN AŞAMALARI

Hayatın doğal akışı diye niteleyebileceğimiz, basit ancak anlamlı bir sürecin gereği olarak çeviri dönemlerinin genelde birkaç aşamalı olarak gerçekleştiğini biliyoruz. Meselâ Antik kültürlerden Arapça'ya yapılan çeviriler ilk aşamalarda, insanların gündelik hayatlarında ihtiyaç duydukları her türden yardımcı bilgiye erişmek üzere, daha çok uygulamalı bilimler ve tekniğe yönelik tercümelere aittir. Meselâ tıp, astronomi ve simyaya dâir eserler gibi.<sup>10</sup> Bir sonraki aşamada, ilk dönemde ortaya konulan ve de henüz daha öteki olma safhasını yeni geçmiş ve yabancı olma durumunu yaşayan bu unsurlar içselleştirilir. Dolayısıyla bu dönemde ilk dönem eserlerinin özelliklerine ilâve olarak teorik ve soyut olması bakımından daha üst düzey meselâ; mantık, doğa bilimleri, matematik ve metafiziğe dâir eserler çevrilir. Bu dönemde ayrıca ilk dönem çalışmalar, rötuşlanarak içselleştirmeye daha uygun bir duruma getirilir.<sup>11</sup> Bu süreç gerek toplumsal yapılarda, gerekse zihinsel dünyalarda sürtüşme ve çatışmanın biraz azaldığı ve tercüme

---

Karlığa'nın *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* isimli eserini zikretmeliyiz. Bu eserin özellikle 'tercümenin rolü' (s. 211-291) bölümünde, gerek İslâm dünyasında yaşanan ilk dönem çeviri hareketlerini gerekse batı dünyasına Arapça'dan Latince'ye yapılan tercüme hareketlerini çok detaylı bir şekilde bulabilmekteyiz. Yine Dimitri Gutas'ın, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* isimli eseri ile Hilmi Ziya Ülken'in *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* isimli eserini özellikle zikretmeliyiz.

<sup>9</sup> bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 218-223.

<sup>10</sup> bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 108-120.

<sup>11</sup> bk. *a.g.e.*, s. 134-137. Gutas'ın naklettiği meşhur mütercim Huneyn bin İshak'la ilgili bir anekdot, tercüme süreçlerinde tekâmülün seyrini göstermesi bakımından oldukça ilginçtir. Buna göre, Yuhanna ibn Maseveyh tarafından reddedilen Huneyn üç yıl ortadan kaybolup Homeros'u ezberden okuyacak derecede Yunancasını geliştirdikten sonra geri döner ve tercüme faaliyetine daha yetkin bir şekilde devam eder. bk. *a.g.e.*, s. 135.

edilen düşüncelerin yerleştirildiği bir şekilde işler. Üçüncü dönemde ise artık içselleştirilmiş olan bu malzemenin sentezi ve yeniden üretilmesine imkân sağlayacak, tabiri caizse, daha ince bir işçiliğin uygulandığı ve ters orantılı bir şekilde daha büyük üretimlerin gerçekleştirildiği etkinliklere sahne olur. Burada ortaya koymaya çalıştığımız şablonun, tarihsel ve bilimsel verilere uygun olmakla birlikte kesin hatlarla tanımlanıp genel örneklemelerle desteklenebilmesi gereğini de belirtmekte fayda vardır<sup>12</sup>. Zira her zaman bu şablonun dışında kalabilecek uç

<sup>12</sup> Bu şablonun birinci dönemi için genelde çeviri hareketleriyle ilgili bilgi veren çalışmalarda verilere rastlanmaktadır. bk. *a.g.e.*, s. 108-109; Alain de Libera, *La Philosophie Medievale*, Paris 1993, s. 72. İkinci dönem olarak nitelediğimiz dönem için Arapça'ya çevirilerde meselâ Aristoteles'in mantık, doğa bilimleri ve metafiziğe dâir eserlerinin neredeyse tümünün çevrildiği dokuzuncu asrı dikkate almalıyız. Zaten Beytül-hikme'nin kuruluşu ve yoğun çeviri faaliyetleri bu döneme denk gelmektedir. Bu dönemin sonraki dönemden şablonumuz açısından bir farkını göstermesi nedeniyle Farabi'nin eserlerinde daha çok karşılaştığımız bir olguyu dikkatlere sunmak istiyoruz ki o da şudur: Farabi'nin bazı eserleri Hellenistik dönemin etkisini o derece yansıtmaktadır ki neredeyse seleflerinin eserlerinde bu metinlerle bire bir aynıyla karşılaşılabilmekteyiz. Bunun en iyi örneği filozofumuzun *Risâle fi mâ-yenbağî en yukaddeme kable te'allümü'l-felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)* isimli eseridir. (Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde s. 109-116.) Mütercim eserin başlığı için koyduğu bir dipnotta bu risâlenin Meşşâî felsefe için bir metot denemesi mâhiyetinde olduğunu ve bugüne kadar tam ve sıhhatli bir nüshasına rastlamanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte bu eserin çok az bir farklılık taşıyan bir benzerini Yeniplatoncu Aristoteles şârihi olan Ammonius'un kategoriler şerhinin başında bulabilmekteyiz. [bk. Ammonius, *On Aristotle's Categories*, (çev. S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews), New York 1991, s. 9-21] Ammonius'un bu metni genelde Aristoteles okumaları için bir yöntem olarak kabul edilmektedir ki Helenistik dönemde özellikle İskenderiye ve Harran okullarında bu yöntemin sistemleştirilmiş olarak kullanıldığını görebilmekteyiz. bk. Richard Sorabji, *General introduction to the series; Alexanders of Aphrodisias, On Aristotle Metaphysics 4*, (içinde) s.188.) Bu metinde şu başlıklarla karşılaşmaktayız: 1) Felsefe okullarının adları '**nereden gelmektedir.**' 2) Aristoteles'in eserlerinin sınıflandırılması '**nasıldır?**'; 3) '**Aristoteles'in eserlerini öğrenmeğe nereden başlanmalı**' (Felsefe öğrenmeden önce hangi disiplinden başlamalı) 4) '**Aristoteles'in felsefesi bize ne tür açık faydalar sağlar**' (Felsefe öğrenmenin amacı); 5) Felsefe yapmak isteyen takip etmesi gereken metot '**nedir?**' 6) '**Felsefe derslerini dinleyen kendini nasıl hazırlamalıdır?**' (Bu madde Farabi'nin eserinde eksiktir. Ancak bu eksiklik muhtemelen mütercimin dipnotta belirttiği nüsha eksikliğinden kaynaklanabilir) 7) '**Aristoteles'in eserlerinde anlatım biçimleri nelerdir?**' (Aristoteles eserlerinde üç çeşit üslup kullanmıştır); 8) Aristoteles niçin kapalı bir üslup kullanmıştır? 9) Aristoteles'in kitaplarını okuyanın bilmek zorunda olduğu hususlar '**nelerdir ve kaç çeşittir?**' 10) Aristoculuğu öğreten kimsede 'şârih' bulunması gereken nitelikler '**nelerdir?**' Bu maddeler veya diğer bir deyişle sorular eserlerin giriş kısmında yer almaktadır. BViz sadece bu giriş kısımlarının metin mukayesesi yaparak aralarındaki nüanslarını italik ve parantezlerle gösterdik. Ne ki bu nüanslar kanaatimizce, Ammonius'un eserinin Grekçe'den İngilizce'ye çevrilmiş olması; Farabi'nin eserinin de Grekçe'den Arapça'ya çevrilmiş bir nüshayı kaynak olarak almasından kaynaklanabilecek çok küçük farklardır. Metinler arasındaki farklardan birisi de onuncu maddenin Farabi'nin eserinde dokuzuncu sırada bulunmasıdır. Kaldı ki yukarıda belirtildiği gibi Farabi'nin eserinde zaten altıncı madde eksiktir. Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki, giriş kısımlarını mukayese ettiğimiz eserlerin geriye kalan metinleri de benzer şekilde aynıyet ihtiva etmektedir.

Şablonumuzda üçüncü aşamaya tekabül eden onbirinci asırda ise Farabi'nin aksine İbn Sina'nın eserlerinde metinlerin mutabakatı olgusundan söz edemediğimiz gibi, meselâ Aristoteles'in eser-

örneklemeler yapılabilir ki zaten bu makalede asıl hedefimiz, öncelikli olarak birikimsel yapıdaki insanlık bilgi ve düşünce mirasının benzer süreçleri yaşayarak yine benzer nedensel etkileşim sistemleri oluşturduklarını vurgulamaya çalışmaktır.

Buraya kadar söylediklerimizi soyut olmaktan çıkarıp biraz daha anlaşılır kılmak için, daha spesifik ve somut örnekler vermek gerekiyor. Bilindiği gibi Aristoteles'in felsefi doktrini bir sistem olarak uzun asırlar 'eski' dünyanın ki bu nitelime değer yüklemeksizin yapılmaktadır, insanına dünya hakkında detaylı, iç tutarlılığı olan ve işlevsel bir modelin kullanım imkânını vermiştir. Filozofun mantık, fizik, matematik ve nihayet metafizik hakkındaki eserleri Helenistik dönem boyunca ister hıristiyan ister yahudi isterse putperest olsun spektrumun her renginden düşünürün ilhâm kaynağı, daha ilerisi hayat kaynağı olmuştur. Öyle ki bu dönemde bilim ve felsefe yapmanın bir yolu da diğer sistem ve doktrinlerin izlenmesi yanında Aristoteles'in eserlerine şerh yapmak olmuştur. Doğal olarak bu dönemlerin ciddi çalışmaları, özellikle Aristoteles ve Platon sistemleri üzerine yapılan şerhler sonraki dönemlerde yukarıda belirlemeye çalıştığımız şablonun her bir karesinde belli farklı tonlara sahip olsa da etkin olmuşlardır.<sup>13</sup> İşte Aristoteles'in külliyatı VIII. asrın ortalarından başlayarak XI. asrın başlarına kadar tekrar tekrar tercüme edilmiş ve bütün büyük filozofları ve kelâmcıları bir biçimde etkilemiştir.<sup>14</sup> Daha oluşumunun çok erken bir dönemini yaşayan müslüman dünya siyasi, toplumsal, ekonomik ve kültürel nedenlerle karşılaştığı Grek, Hint, Mezopotamya ve Anadolu medeniyetlerinin antik kültür ve düşünce mirasını aktarırken yukarıda değindiğimiz şablondaki süreçleri, kendi özgün kimliğini kurarak, koruyarak ve onu yinelenmeli bir işleyiş bandına yerleştirerek geçirmiştir. Bunun anlamı bu medeniyetin hiçbir zaman kendi renginde değişik tayflar dışında hiçbir köklü farklılaşmaya izin vermediğidir.<sup>15</sup> Ancak bu durum onun gelişiminin, kendinden

---

lerinin tek bir isimle bütüncül olarak kitaplaştırılması olgusunu ve bu sistemleştirmede yukarıda sözünü ettiğimiz Aristoteles felsefesinin sınıflandırılması olgusunun işlevselleştirildiğini görebilmekteyiz. Ayrıca bu sınıflandırmada bazı özel tarzlar kullanılarak meselâ, Doğa bilimleri içerisinde yer alan *Kitabu'n-nefs*; İbn Sina'nın bizzat kendi ifadesiyle, *Kitabu'l-hayevân* ve *Kitabu'n-nebât*'tan önceye konulmaktadır (bk. *Kitâbu'n-nefs*, nşr. İbrahim Medkur, s.1) Yine *eş-Şifa*'nın doğa bilimleri bölümünde, Aristoteles'in meteoroloji kitabında kısmen konu olarak yer alan *el-Ef'âlu ve'l-infiâlât* ayrı bir disiplin (kitap) olarak yer almıştır. (bk. *el-Ef'âlu ve'l-infiâlât*, nşr. İbrahim Medkur, s.221.)

<sup>13</sup> bk. Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002, s. 37-46.

<sup>14</sup> bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 225-229; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 78-121; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 56-57. Mustafa Demirci, *Beytü'l-hikme*, İstanbul 1996, s. 102-103.

<sup>15</sup> Bu bağlamda İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan disiplinlerin oluşum dönemleri ve İslâm'ın ilk asırlarındaki müslüman toplum hayatının bizatihi kendisinden neşet etmiş olaylar ve gelişim süreçleri arasındaki ilişkinin ne olduğuna dâir yapılan tartışmaları zikretmek gerekmektedir. Bu

öncekilerden müstağni kalabildiği anlamına da gelmez. Yukarıda belirttiğimiz gibi, insanlığın ortak düşünce ve değerleri birikimsel bir biçimde gelişmekte ve evrilmektedir.<sup>16</sup> Müslümanın zihin dünyasında bu gelişimsel yöntemin içsel olarak tam bir örtüşmesi bulunduğunu, İslâm düşüncesinin yapısı ve nitelikleri göz önünde tutulduğu zaman çok açık bir şekilde zaten görebilmekteyiz. Bu demektir ki; müslümanlar kendilerinden, hakikat ve hikmetin yani felsefe başta olmak üzere yitip olan ortak insanlık mirasının her zaman ve her yerde aranması ve bulunduğu hemen alınması emrini, kendilerine bu mirası ulaştırana zaten şükranlık duyarak kabul ederler.<sup>17</sup> Bu onlar için aynı zamanda bir ibadet ve

tartışmaların konumuzla ilgisi, özgünlük mü taklit mi taşıyıcılık mı gibi yaklaşım tarzlarının, nesnellik noktasında hangi yanıtıcı sonuçlara götürdüğünü dikkatlere sunma isteğidir. Bu yüzden özellikle İslâm felsefesinin özgünlüğü tartışmalarına dâir Oryantalist yaklaşımlarla ilgili olarak Dimitri Gutas'ın "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları" isimli makalesini zikretmeliyiz. Yazar bu makalesinde, Batıların Doğu Dünyası ve Doğular hakkında tamamen olumsuz ve küçümseyici tavırlarının temelinde yatan önemli sebepleri zikrederek, özellikle İslâm felsefesiyle ilgili olumsuz yaklaşımlardaki dört temel tehlikeyi genişçe irdelemektedir. Bu tehlikeler şunlardır: 1- İslâm (Arap) felsefesini mistik bir nitelikte yorumlamak, (2) Bu felsefeyi sadece Yunan ve Latin ortaçağ felsefesi arasında bir aracı olarak değerlendirmek, (3) Bu felsefenin yalnızca din-felsefe ilişkisiyle ilgilendiğini ileri sürmek ve de (4) Bu felsefenin İbn Rüşd ile yani, meşalenin batıya geçmesiyle birlikte sona erdiğini iddia etmek. D. Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, (der. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2004, s. 157 vd.

<sup>16</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 13-18; Mustafa Demirci, *Beytül-hikme*, s. 157-158.

<sup>17</sup> "İlk müslüman filozof olarak kabul edilen Kindi'nin, *el-Felsefetü'l-ülâ* (metafizik) isimli eserinde yer alan aşağıdaki metinler bizlere, önceki medeniyetlerden tevarüs edilen birikimin nasıl karşılandığı, tartışmalarda nasıl savunulduğu ve de nasıl meşrulaştırıldığını göstermekle kalmayıp Antik Grek medeniyetinde benzer durumların bakışmılığını da (simetri) neticeden nedene akıl yürütme yöntemiyle göstermektedir. Zira bu metin benzer bir tartışma bağlamında Aristoteles'in düşüncelerini ortaya koyduğu metafiziğin Küçük Alfa makalesinin baş tarafında yer alan metnin serh edilmesi olgusunu da ortay koymaktadır. (bk. *The Works of Aristotle*, 993b, 1-30; ed. Robert Maynard s. 511, 512). "Geçmişe Şükran Borçluyuz: Hak bilirliliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak yakalayabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçeğe kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur. O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir. Felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söy-

erdemdir. Bu nedenle başkasından değerli ve doğru olanı edinme konusunda hiçbir aşağılık duymayan müslümanlar tevârüs ettikleri bütün ilmî ve felsefî ürünleri yeniden üretmek için gerekli olan dinginlik ve özverili çabayı hiç zorlanmadan gösterebilmişlerdir. İslâm filozofları kendi eserlerinde önceki felsefeleri özellikle de yeni Eflatuncu versiyonuyla Aristoteles felsefesini benimsemişler, anlamaya çabalamışlar ve yeniden üretmişlerdir. Onların takdire şayan tavır ve çalışmaları yalnızca İslâm medeniyetinin değil sonraki medeniyetlerin oluşumunda da temel bir rol oynamış ve dolayısıyla ortak mirasın varlığını ve gelişimini korumasına katkıda bulunmuştur. Geniş coğrafyasıyla İslâm dünyası bir yandan kendi gelişiminin zirvelerini zorlarken diğer yandan da etkileşim ve aktarımın kaçınılmazlığına bağlı olarak Batı dünyasını büyülemeye başlamıştır bile. İslâm medeniyetinin şaheser bir uzantısı olarak Endülüs, karşı karşıya iki dünyanın temasına hem zemin oluşturmakta<sup>18</sup> ve hem de aktarımın bağlantısını sağlamlaştıracak büyük düşünürlerin yetişmesine epigenetik<sup>19</sup> bir arka plan hazırlamaktaydı.

Doğu İslâm dünyasından değişik vesilelerle Batı İslâm dünyasına doğru gerekli bilgi, kitap, teknik ve becerinin uzun mesafeli transferi sayesinde mirasın yavaş yavaş geçiş ve ilerleyişini izleyebilmek mümkün olmaktadır. Batı İslâm dünyası İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve “Büyük Şârih”<sup>20</sup> İbn Rüşd’ün eserleriyle çok erken dönemlerde Avrupa’ya ve Batı dünyasına intikal etmeye başlamıştır. İbn Rüşd’ün eserleri onun ölümünden daha 25 yıl sonra Batı dillerine ekseriyetle çevrilmiş ve Batı’da tanınmaya başlamıştır. Filozofun eserlerinin aktarımı Arapça’yı öğrenen batılı mütercim ve düşünürlerin doğrudan Arapça’dan yaptıkları çevirilerde olduğu gibi yahudi mütercimlerin önce İbranice’ye çevirmeleri sonra

---

lemiştir, der ki: “Bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler.” Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık olmaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar.” Kindi, *Felsefi Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 3-4.

<sup>18</sup> bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 79-176. Eserin ‘Karşı Karşıya İki Dünya’ isimli bu bölümü iki medeniyetin karşılıklı etkileşimini, ilk temas olgusundan yetkinleşmiş ürünler veremeye neticelenen ileriki aşamalarına kadar detaylı bir biçimde incelemektedir.

<sup>19</sup> Epigenetik kavramı esasen genetik bilimin ve psikolojinin bir kavramıdır ve içkin potansiyelin bağlamsal normal süreçlerdeki açılımlı oluşumu ve organizmayı şekillendirmesine işaret etmektedir. Bu terim sözlükte; bir organizmanın, hücre bölünmesinin dereceli işleyişi vasıtasıyla ayrılmamış tek bir hücreden gelişmesi ve organlara ayrışması anlamına gelir. (bk. *Babylon English Dictionary*, “Epigenesis” maddesi) Buradan hareketle epigenetik kavramının taşıdığı mahiyet canlı bir organizma gibi tasavvur edilebilecek medeniyetler için de uyarlanmaya çalışılmıştır. Buna göre kendiliğın genetik potansiyelinin etkinliğinin, medeniyetlerin salt kültürel ve bilimsel etkinliklerle değil, genetik özel bir yapıyla da ilişkilendirilmesi gerektiğini vurgulamak gerekir.

<sup>20</sup> bk. Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, s. 75-76.



da bu İbranice çevirilerden Latince'ye çevrilmesi yoluyla da gerçekleşmiştir. Bunun yanında tıpkı ilk dönem Arapça'ya çevirilerde olduğu gibi başka aracı yerel diller de kullanılmıştır.<sup>21</sup> İbn Rüşd'ün eserleri her adımda vurgulamaya çalıştığımız gibi sadece müslüman bir filozofun bireysel bir serüveni ve kendi medeniyeti açısından bir işlevselliği değil gerek Batı medeniyetinin oluşumuna katkıları gerekse ortak mirasın intikalini ve devamlılığını sağlaması açısından çok önemli bir görevi de ifa etmiştir. Eserlerinin tercüme edilerek Batı'ya aktarılması sonucunda İbn Rüşd'ün fikir sistemi, Batı dünyasında çok ciddi yankı bulmuş ve pek çok Batılı bilginin de ifade ettiği gibi o, Rönesans'tan Aydınlanma hareketine kadar modern Batı düşüncesinin oluşumunda etkili olmuştur.<sup>22</sup>

### MEDENİYETLERİN KİMLİĞİNE DÂİR FARKLI BİR AÇIKLAMA MODELİ MÜMKÜN MÜ?

Genel bir açıklama modeli geliştirmeye çalışırken ortaya süreci yönlendirecek bir model (şablon) koymak gerekir. Buna göre biz, medeniyetlerin kendilik ve kimlik<sup>23</sup> oluşturma süreçlerinin bireyin gelişim süreçlerinde ortaya çıkan biçime benzer bir seyir izleyip izlemediği noktada olumlu bir yaklaşımda bulunulabileceğini düşünmekteyiz.<sup>24</sup> Bu seyir, kimliğin temel özelliklerini belirleyen unsurlarda

<sup>21</sup> İbn Rüşd'ün Batı dillerine tercüme edilen eserleri ve tercüme tarihleri hakkında detaylı bilgi için bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 387-429.

<sup>22</sup> *a.g.e.*, s. 45-46.

<sup>23</sup> Ruhsbilim açısından farklı kavramlar olan kişilik, kimlik ve kendilik kavramları teknik olarak birbirinden farklıdır. Şöyle ki kişilik ve kimlik, derinlik psikolojisinin gözlemlerinden ziyade toplumsal davranışın gözlenmesi ve kişinin ötekilerle ilişkisindeki bilinçli deneyimin tanımlanması ile uyumlu farklı bir kuramsal çerçeveye aittir. Halbuki kendilik psikoanalitik ortamda ortaya çıkar ve zihinsel aygıtın bir içeriği olarak görece alt düzeye, yani görece deneyime yakın bir düzeye ait psikoanalitik bir soyutlama tarzında kavramlaştırılır. Böylece zihnin bir aygıtı olmamakla beraber zihinde bir yapıdır. Geniş bilgi için bk. Heinz Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, (çev. Cem Atbaşoğlu), İstanbul 1998, s. 17-18. Biz bu makalede genel olarak hem zihinsel bir aygıt olan kişilik ve hem de yakın bilinç anlamında kendilik kavramlarını dikkate almaktayız.

<sup>24</sup> Medeniyetleri birer soyut organizmalar olarak tasavvur edebilmemizi ve onların da tıpkı insan bireylerinde olduğu gibi bir gelişim sürecinde kimlik ve kendilik oluşturdıkları şeklindeki yaklaşımı benimsememizi mümkün kılan en önemli unsur İbn Haldun'un *Mukaddime* isimli eserinde sergilediği iki temel yaklaşım tarzıdır. Bunlardan ilki düşünürün, devletin tıpkı insan bireyleri gibi belirli bir ömrü olduğunu belirtmesi ve devletin ömründe bir gelişme ve yaşlılık döneminin bulunduğu dâir bir bölüm tahsis etmesidir. bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Franz Rosenthal) Princeton 1989, s.136.; İkinci bir husus ta düşünürün bizim daha ileride ortaya koyacağımız ve bir tür örnekleme mekanizması olarak niteleyeceğimiz özdeşim ve diğer mekanizmaları çok genel ifadelerle ima edip etkili unsurlar olarak ortaya koymuş olmasıdır. O bu bağlamda konuya yine bir fasıl ayırmakta ve bu fasılda şunları söylemektedir: 'Bu bağlamda çocuğun babasına benzemesi konusuna dikkat eden kimse onun sürekli olarak babasını örneklediğini (taklit ettiğini) görür. Bunun nedeni çocuğun babasını yetkin (üstün) görmesidir. Yine her yerde kendilerini yönetmeleri sebebiyle asker ve hükümet güçlerinin giyim kuşamlarının (moda) bakımından insanlar tarafından örnek alındıkları da görülür. Bu durum bir ulusun komşu bir ulus tarafından yönetildiği zaman büyük bir oranda sindirilme ve örnekleme (taklit) göstermesine kadar uzanabilir.' bk. İbn Haldun, *a.g.e.*, s.116.

bağlamsal olarak zaten bilenebilir bir seyirdir. Ancak dış dünya ile temas sırasında kimliğe farklı renk tonlarını katan yabancı unsurların etkinliğinin nasıl oluştuğunu bir modelle açıklamak gerekir. İşte bu model, tercüme hareketlerinin bilinen bütün detayları, meselâ siyasi, ekonomik, toplumsal kültürel ve coğrafi bütün etkenleri dikkate alınarak ortaya konulan açıklamaların, aslında bir bakıma farklı bir okunuşu diye kabul edilebilir. Buna göre bireyin kimliğinin ve kişiliğinin oluşum aşamalarına dâir, bugün artık bilimsel veriler olarak kabul gören açıklama teorilerini,<sup>25</sup> toplumsal kimliğin oluşum süreçlerine taşımaya çalıştığımızı, daha

<sup>25</sup> Biz bu makalede kullandığımız psikolojik kuramların çerçevesini oluştururken psikoanalitik epistemolojinin ana akımlarından nesne ilişkileri ve kendilik kuramlarını ön plana çıkardık. Zira ontolojik uzantıları çok belirgin olan bu kuramların dürtü ve ego kuramları gibi diğer kuramlardan farklılığı soyut teorik psikolojik yapılardan ziyade varlığa dâir parçalar olarak nitelenebilecek ve her türlü gelişimsel süreci açıklayabilecek özelliklere sahiptirler. Bu konuda söz konusu kuramlarla ilgili teknik bilgi olması bakımında sunmak istediğimiz aşağıdaki alıntıların daha açıklayıcı olacağını düşünmekteyiz:

“Gelişim, kişiliğin oluşum sürecinin kronolojik seyir-defteridir. İç-dünyanın, dış-dünyayla içgüdüler aracılığı ile girdiği etkileşim, gelişimsel/biyolojik ve kültürel/törenselleşmeye dayalıdır. Takvim biyolojik ve kültürel özellikleriyle, psişenin sınavlarını belirler. Erik Erikson’un gelişimsel devrelerin yarattığı kriz ve sınavları tüm yaşam boyunca yayan kuramı, Freud’un klasik gelişim teorisinin özüne saldırmamasına karşın, alternatif bir görüşün varlığını bu derece etkileyici sunduğu için dikkat çekici olmuştur. Melanie Klein, Edith Jacobson ve Margaret Mahler’in Freud’un “genetik kuram”ına temelde bir eleştiri getirmeden, katkı sağlayarak yorumlamaları, zaman içinde önemli dönüşümlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kademe kademe, ağırlıklı olarak içgüdülerin ve biyolojik takvimin belirlediği bir tarihten, sosyal etkileşim ve ilişkilerin içgüdüler kadar etkili olduğu bir zaman perspektifine geçilmiştir.

‘Nesne ilişkileri’ ekolü bireyi bir içsel dramının perspektifinden görür. İlk nesnelere ile -bebeklik ve çocuklukta- yaşanan deneyimlerin bellek birimleri iki yönde işlev görür: Öncelikle, bireyin güncel deneyimlerini asimile ederek, kendilerine katarlar ve onların içsel deneyim kalıplarından farklı yönlerini törpülerler. Ayrıca, dış-dünyaya yansıtma ve yansıtmacı özdeşleşmeler ile etki edip, bireyin, erken-dönemde yaşadığı içsel dramaların benzerleri veya farklı versiyonlarını dışarı üretirler. Nesne ilişkileri ekolü, özellikle 1940’lardan başlayarak psikanaliz içinde etkisini arttıran ve yaygınlaşan bir ekol olmuştur. Özellikle, kişilik bozuklukları ile çalışırken, analistlerin çok sık kullandıkları teknik ve kavramları bünyesinde barındırır. Psikanalizin tarihsel perspektifinde önemi gitgide daha yoğun hissedilen Melanie Klein ve güncel yayın ve kurumlaşmalarda hemen göze çarpan ‘lider’ Otto Kernberg bugün nesne ilişkileri ekolünün ilk akla gelen isimleridirler.

Kendilik psikolojisi ekolü ‘kendilik’ olgusuna vurgu yapar. Kendilik psikologlarına göre, ego, analistin bilimsel fantezilerinin bir ürünüdür. Bilimsel incelemenin nesnel birimine verilen isimdir. Canlı yoktur; bölünüp, parçalandığı için hayatiyeti yok olmuştur. Oysa ‘kendilik’ deneyimsel bir kavramdır. Gözlemcinin kendi ‘canlı’ deneyimleri üzerine yapılmış gözlemlerinin fenomenolojik ifadesidir. Özneldir, katılımcıdır ve tutkuludur. Kendilik, bir kutbu ‘nesne’ olan fenomenoloji doğrusunun diğer kutbudur. Kendilik psikolojisine göre, kendilik-deneyimleri (öznel durumlar), belirli kendilik-nesne karşıtlıklarında kendi başlarına güdüleyici özelliklere bürünürler. Özellikle bebeğin narsistik gelişimi açısından anlamlı ‘teşhirci’, ‘idealize edici’ ve ‘ikiz’ kendilik-deneyimleri, bireyin yaşam boyu sürecek güdülenme dinamiklerini oluştururlar. Bu güdülenme dinamikleri -klasik kuramdan farklılaşan bir şekilde- ölüme kadar değişim ve farklılaşma gösterebilirler. Kendilik psikologları için kendilik-deneyiminin duygulanımsal rengi çok önemlidir. Duygulanımın kendilik-deneyimine kattığı duyular (kendilik-duyular), kendiliğin sağlamlığı ve bütünlüğü; kendilik-deneyiminin uyum ve sürekliliği ve kişinin ‘öz-değeri’

sonra toplumsal yaşantıların bütüncül bir üst paradigmaya dönüşerek medeniyeti nasıl tesis ettiğine dâir bir açıklama yapmaya giriştiğimizi baştan vurgulamak gerekir. Bireysel gelişim evrelerinde kimliğin ve kendiliğin oluşması aşamalarında kendilik tasarımını doğrudan etkilediği kabul edilen birtakım psikolojik mekanizmaların kullanıldığı bilinmektedir. Bunların her birinin kimliğin parçalarına belirli bir renk kattığı bilinmekle birlikte konumuz açısından burada önemle ve özenle dikkate aldığımız birkaç işleviş sistemini kısaca açıklayacağız.

Dünyaya yeni gelen bir insan bireyinin kaçınılmaz olarak çevresiyle, bir başka ifadeyle kendi varlığının dışındaki varlık alanıyla temasa geçmesi onun bir anlamda kendini algılaması ve kendiliği hakkındaki tasarımını oluşturmasında birincil bir öneme sahiptir. Kendi dışındaki dünyayla kaçınılmaz olarak kurulan bu ilk temaslar bir takım mekanizmalarla bireyin kimliğinin farklı ölçülerde belirleyicisi olurlar. Biz, bu mekanizmalardan toplumsal düzleme de taşınabilecek bir kaçını dikkate alacağız. Bunlar içe alım (*incorporation*), içe atım (*introjection*) ve özdeşim (*identification*) mekanizmalarıdır.<sup>26</sup> Bireyin ruhsal savunma düzenekleri bir açıdan da gerçekliğe uyum gösterebilmek için zihnin uygulamak zorunda olduğu ve bilinçdışı bir süreçle otomatik olarak meydana gelen mekanizmalara verilen isimdir. Özellikle bu üç düzeneği seçmiş olmamızın nedeni bu düzeneklerin dış

---

(self-esteem) açısından belirleyicidirler (Nathanson, 1992; Siegel, 1996). Bir 'öteki'nin kendilik-deneyimini anlamak da, gözlemcinin ancak eş-duyumsal yolla kendi kendilik-deneyimi üzerine yoğunlaşması ile başarılabilir. Yoksa Ego, Thanatos, Libido, vs. gibi model soyutlamaları, anlama çabasını bir 'nesneleştirme' sürecine dönüştürür. Kendilik psikologlarına göre, bu 'nesneleştirme' ve dolayısıyla 'nesneleşme' ve 'yabancılaşma' psikanalizin vardığı son noktadır. Bu anlamda yüz senelik psikanaliz projesinin ulaştığı bu nokta revize edilmelidir. Kendilik psikolojisi ise, bu başarısızlıktan uzaklaşmak için, hedefi model soyutlamaları ile 'açıklamak' olan bir anlayıştan, amacı fenomenolojik bir 'anlamak' olan perspektife devrilmenin/evrilmenin projesidir." Yavuz Erten, *Psikanalizin Bilgi Nesnesi*, icgoru.com.

"Çocukluktaki kendilik ve kendilik nesnelere arasındaki etkileşimin niteliğine bağlı olarak, kendilik ya sağlam ve sağlıklı bir yapı olarak ya da ciddi olarak hasar görmüş bir yapı olarak ortaya çıkar. Yetişkin kendilik böylece değişen tutarlılık derecelerinde, kaynaşmadan parçalanmışlığa kadar; değişen canlılık derecelerinde, kuvvetten halsizliğe kadar; değişen işlevsel uyum derecelerinde, düzenden kaosa kadar giden durumlarda varolur. Tutarlılığı, kuvveti ya da uyumu yakalamaktaki anlamlı bir başarısızlığın ya da bunları deneyimle kurduktan sonraki anlamlı bir nitelik kaybının bir *kendilik bozukluğu* durumu oluşturduğu söylenebilir. Psikoanalitik ortam hasarlı kendiliğin kaynaşmışlık, kuvvet ve iç uyumu başarmak için çabalama başladığı şartları yaratır. Bir kere kendilik kalıtsal ve çevresel etkenlerin etkileşiminde billurlaştı mı, kendi özel eylem planını gerçekleştirilmeyi amaçlar -bu kendi hırs, amaç, yetenek ve beceri öğelerinin belirli içsel şablonları ve bu öğeler arasında tırmanan gerginlik tarafından belirlenen bir programdır. Bu hırs, beceri ve amaçlar, bunlar arasındaki gerginlik; bunların yarattığı eylem planı ve bu programın gerçekleşmesine doğru çabalama eylemleri zamanda ve mekânda süregelen olarak görülürler- onlar, bağımsız bir inisiyatif merkezi, bağımsız bir izlenimler kabı olan kendiliktirler." Heinz Kohut ve Ernest S. Wolf, *Kendilik Bozuklukları ve Tedavileri: Ana Hatları*, Chicago, (çev. Gonca Budan), icgoru.com.

<sup>26</sup> Ferhan Dereboy, *Kimlik Bocalaması*, Malatya 1993, s. 43-45; Tahir Özakkaş, *Bütüncül Psikoterapi*, İstanbul 2004, s. 353-361.

dünyayla teması ve bu temas neticesinde meydana gelen etkileşimleri en iyi açıklayan mekanizmalar olmasından dolayıdır. Ruhsal yapının oluşum aşamalarında kurucu bir mekanizma olarak kabul edilen özdeşim mekanizması sıradan bir savunma düzeneği gibi işlevsel değildir. Bu mekanizma kendiliğin oluşumundan başlayarak kimliğin ve kişiliğin oluşumuna kadar işlevsel olan, bunun da ötesinde hayat boyu yenilenme ve gelişme adına bir tür işlevselliği olan ruhsal bir işleyiş tarzıdır. Bu nedenle özdeşim, basit psikolojik bir mekanizmadan çok zihinsel süreçlerin temel şablonlarından birisi olarak algılandığı zaman, temel belirleyici bir unsur olduğu açıkça görülür. Kimliğin oluşumu nesne tasarımlarının içeride şekillenmesinin yanında yaşantılanan duyguların izdüşümlerinin ve modellenen özdeşim kaynaklarının tamamının veya bir parçasının içe alınmasıyla şekillenebilmektedir

Bu anlamda özdeşim doğal ve normal bir süreçtir. Ancak bütün savunma düzeneklerinde olduğu gibi bu işleyişte de, a-basitlikten olgunluğa, b- normallikten anormalliğe, c- gelişimsel spektrumundaki yerine bağlı olarak bir süreç izlenir. Basitlikten olgunluğa sürecinde, içe alma, içe atım, özdeşim, yansıtımlı özdeşim, tamamlayıcı özdeşim ve dönüştürücü özdeşim diye sıralanabilecek bir derecelenmeyi de içinde barındırmaktadır. Özdeşimin işlevini ve yerini kavramak için bu spektrumun her zaman göz önünde bulundurulması gerekir.<sup>27</sup> İçe alma, bebeğin ilk yaşantılarında dış dünyayla ağızyla kurduğu temas neticesinde beslenme ve duygulanım unsurlarını ifade eder. İçe atma ise ilk nesne tasarımlarını iç dünyaya alma ve bunları içsel olarak tasarılanma çabasına verilen addır. İçe atımla dışarıdaki bir nesnenin veya nesnenin bir parçasının veya nesnenin bir özelliğinin pozitif veya negatif anlamda içe alınarak zihinsel tasarımda onun yaşatılması sağlanır. Özdeşim ise tasarılan nesnelerin modellenerek içsel yapıların oluşumunda kullanılmasıdır. Özdeşim savunma mekanizmasında dıştaki bir nesnenin özelliğinin egoya veya kendiliğimize katılarak kendimizin bir parçası, kendilik hamurumuzun bir karışımı yapılırken, içe atım düzeneğinde içe atılan nesne veya özellik ayrı bir varlık olarak zihinsel tasarımımızda varlığını devam ettirir. Bu nesne tasarımlarından sonra ilk kendilik çekirdeği oluşmakta, bu ilk kendilik çekirdeği iyi ve kötü kendilik olarak ayrışmakta ve daha sonra da birleşmektedir. Kendilik çekirdeği bireyin ilk duygusal bütünlüğüdür. Bu duygusal bütünlüğün nesne ile ilişkilerinde nesne uzantıları gereklidir. Çocuk anne ve babasının veya bakıcılarının nesne ile ilişki modellerini örnekleyerek ilk modelleme örneklerini sunar. Özdeşim modelleri, önceleri seçicilikten uzak biraz rasgelelik arz etmektedir. Özellikle iki yaşından sonra modellemenin aynı olmasına rağmen ayrışmanın getirdiği farklı karar verme mekanizması meydana gelmektedir. Nesneye anne veya baba gibi yaklaşmakta ama ne zaman ne kadar süreyle yaklaşacağıının veya

<sup>27</sup> a.g.e., s. 385-386.

yaklaşmayacağına kararını kendi vermektedir. Nesneye yaklaşım şekli bir modelleme veya özdeşim iken onun zaman ve zemini belirleme bireysel bir tercih ve farklılaşma anlamı taşımaktadır. Birey üç yaşını tamamlayıp dört yaş civarına geldiğinde daha olgun özdeşim mekanizmaları kullanır. Bundan sonra artık birey kendi bütünlüğüne yönelik daha rafine özdeşim modelleri oluşturur ve bu düzenek hayat boyu kullanılır.<sup>28</sup>

Medeniyetleri birer soyut organizmalar olarak kabul ettiğimiz takdirde<sup>29</sup> oluşum süreçlerinde bu modeli dikkate alabiliriz. Soyut süreçlerin bütün nedensel ilişkilerini kesin bir biçimde ortaya koymak elbette çok zordur. Ancak bu tür bir belirlenemezlik, varoluşun her alanında söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle yukarıda sunduğumuz modeli özellikle tercüme hareketleri bağlamında açıklayıcı olarak görebiliriz. Buna göre tercüme hareketlerinin ilk ve basit dönemi içe alım (incorporation) düzeneğiyle yapılır ve bu düzenek içe atım ve özdeşimden farklı olarak bir savunma düzeneği değil tamamen birincil dönüştürme sürecidir. Zira içe alım mekanizması savunmacı bir mekanizma olmayıp varoluşun ilk anlarından itibaren nesne ilişkileri bağlamında doğal çevreyle bir ilişki mekanizmasıdır. Diğer bir deyişle öteki ile ilişkilerde bilinç ve farkındalık olmaksızın doğal ilişkiler ağının olduğu bir süreçtir. İkinci dönem tercüme hareketleri daha çok içe atım (introjection) düzeneğiyle açıklanabilir ve bu aşama dışsal nesne tasarımlarının yani tercümenin ilk basit unsurlarının bir tasarım ve tasavvura dönüştürüldüğü, bir anlamda zihinsel işlemlere malzeme yapıldığı bir dönemdir. Bu aşamada içe atım ötekine karşı bir savunma mekanizmasıdır ve aynı zamanda kendiliğin korunması için de kullanılabilir öğelerin oluşturulmasına yardımcı olmaktadır. Üçüncü aşama ise içselleştirilen unsurların çözümlenmesi, sentezinin yapılması ve yeni içsel yapıların oluşturulması aşamasıdır ki bu aşamada artık malzemenin ilk şekli tamamen gitmiş ve ona farklı bir renk verilmiştir ki bu asıl kimliğin üretilen yeni bir rengi olarak kimliğin bir özelliğini temsil eder olmuştur.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> a.g.e., s. 388, 412; Heinz Kohut, *Kendiliğin Çözümlemesi*, s. 59, 64; *Kendiliğin Yeniden Yapılanması'* (çev. Oğuz Cebeci), İstanbul 1998, s. 87, 99. Burada bir hususu daha vurgulamalıyız ki, oluşum aşamalarında kullanımı söz konusu olan mekanizmaların bazıları özellikle özdeşim mekanizmaları hayat boyu işlevsel ve kullanılabilir mekanizmalardır. Bunun anlamı medeniyetlerin varlıklarını sürdürürken de bu yapıları kullandığıdır. Zaten bu durum dikkate alındığı zaman, medeniyetlerin doğup büyüyen canlı yapılar olması gerçekliğine, onların mukadder ölümlü yapılar olma durumunu ilâve ederken burada tam bir yok oluştan söz etmemiz pek mümkün olmaz.

<sup>29</sup> Bu konuda bk. 24. dipnot.

<sup>30</sup> Biz bu üç aşamanın belki uzak bir yansıması olarak İslâm düşüncesinin üç temel disiplininin belirgin niteliklerini hatırlamaktayız. Bu üç nitelikten birinci döneme tekabül edebilecek nitelik, tasavvuf disiplininin yalın tepkisizliğidir; ikinci döneme tekabül edebilecek nitelik, kelam disiplininin savunmacı niteliğidir; üçüncü döneme tekabül edebilecek nitelik ise felsefenin çözümleyici ve sentezleyici niteliğidir. Bununla birlikte bu eşleştirmelerin daha detaylı verilerle desteklenip tekrar tekrar düşünülmesinin bizi daha doğru neticelere götüreceğini de burada belirtmemiz gerekmektedir. Bu bağlamda Farabi'nin *Kitâbu'l-hurûf* isimli eserinde din ve dilin kaynağı,

Bu modele göre ilk ve ikinci dönem, daha çok Arapça'ya çevirilerin miladi VIII, IX ve X. yy. faaliyetlerine tekabül etmektedir. Bu dönem çeviri hareketlerinin; çevrilen eserler, çeviri yapılan diller, çeviri yapanların inançları, çeviri hareketinin hâimleri, çeviri hareketinin ilk motivasyonları gibi tüm detaylarını içine almaktadır. Son aşama yani XI. asırdan itibaren çevrilen eserlerin, özellikle de felsefi ve bilimsel çevirilerin özgün yorumlamalar şeklinde yeniden yapılandırıldığı<sup>31</sup> ve önceki dönemde yapılan çevirilerin tashihi edildiği yeniden üretim aşamasıdır ki burada sürekli dinamik bir modelleme işlemi normal bir zeminde işlemektedir.

Bu noktada epigenetik içkin şifrelerin yeri ve zamanı geldikçe açıklanan yapısını medeniyetlerin epigenetik unsurları olarak kabul edebileceğimiz en temel unsurlarıyla, diğer bir ifadeyle medeniyetin hâkim belirleyici unsuru olan dînî naslarla ve ananevi değerlerle eşleştirebiliriz. Bu şu anlama gelmektedir; genlerinde şifrelenmiş olan fiziksel ve ruhsal gen haritasının dünyaya gelen insan bireyinde; zaman ve bağlama göre açıklanarak bireysel gelişimi (var oluşunu) gerçekleştirmesi gibi, medeniyetlerin gelişiminde de özellikle semavi dinlerin beslediği ilâhî kaynaklı değerler haritasının, kimlik ve kendilik gelişim süreçlerinde temel belirleyici olarak hayati bir fonksiyon ifa etmesi söz konusudur. Öyle ki içkin nitelikler temel unsurlar olmaları bakımından doğuştandırılar ve sonradan değişik tarzlarda oluşan nitelikler değildirler. Kimliğin ve kendiliğin ikincil nitelikleri de yukarıda ortaya koyduğumuz dönemler ve süreçlerde, bireyin doğuştan getirdikleri değil de sonradan çevreyle etkileşimlerinden elde ettiği özelliklere benzer şekilde öteki dünyayla temas sonucunda belli düzeneklerle gerçekleşmektedir. İşte bu düzenekler yani içe alım (*incorporation*), içe atım (*introjection*) ve özdeşim (*identification*) düzenekleri çeviri hareketlerinin oluşturduğu uygun ortamda işleyen kendilik oluşturma düzenekleri diye tanımlanabilir.

Tercümeler konusunda yapılmış çalışma ve açıklamalar bizlere çeviri hareketlerinin tarihsel kültürel, siyasi ve ekonomik nedenleri hakkında çok şey söyle-

---

gelişmesi ve bunlar arasındaki ilişkiler ile, din ve felsefenin dilsel ve milli sınırların ötesine kadar genişletilmesi konularında ortaya koyduğu, orijinal çözümlerinin önemli bir çağrışım yaparak bizleri bu tarz bir eşleştirmeye yönelttiğini de belirtmeliyiz. Filozof bu eserinde dilin en alt yapısal parçalarından başlayarak toplumsal işleyişin en yetkin düzlemine varıncaya kadar, meydana çıkışını ve işlevselliğini anlatmakta; daha sonra bunun hata, cedel ve burhan yöntemleri haline gelerek nasıl halk katmanlarında (sanatlar halinde) işlevsel olduğunu ve ontolojik (varlıkbilimsel) olarak bunların ne anlamda bir öncelik ve sonralık içerdiğini çok geniş bir şekilde anlatmaktadır. Ayrıca neş'et ve gelişim süreçlerinin siyasi ana parçalar olan ümem arasında nasıl aktarılıp nasıl bir etkileşimle yayıldığını da analiz eden filozof bütün bunları temel tezi olan felsefenin bölümleri arasındaki hiyerarşik sıralama ile mille ve felsefe arasındaki ontolojik öncelik ve sonralık düşüncesi ekseninde ortaya koymaktadır. Daha detaylı bilgi için bk. Farabi, *Kitâbu'l-hurûf*, (edt. Muhsin Mehdi) Beyrut 1990, s. 137-157.

<sup>31</sup> Tercümelerin son dönemlerinin etkileri hakkında daha geniş bilgi için bk. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s.162-187.

miştir ve her birinin işlevsel olduğu konusunda hiçbir şekilde şüphe de duyulmaz.<sup>32</sup> Bununla birlikte bir olgunun hele de yaşanmış bitmiş bir olgunun bütün etkenlerini ve nedenlerini tüketici bir şekilde çözümleyebilmek en azından pratik açıdan mümkün olmasa gerektir. Ancak zihinsel şartlanmışlıklardan ve önyargı üreten şablonlardan sıyrıldığımız zaman, gerçekliğin geniş spektrumu bizlere farklı yönlerden nedenleri araştırabileceğimizi açık bir şekilde göstermektedir.

Yine konuyla ilgili çok yönlü araştırmalar yapılmış ve değişik deliller ileri sürülerek farklı teoriler üretilmiştir. Ancak tarafsızlığı bir kriter olarak aldığımızda gerek bireysel düzlemde gerekse toplumlar ve medeniyetler düzleminde ilişkilerin temel dinamiklerini açıklamaya yönelik psiko-sosyal faktörlerin de oldukça belirleyici ve oluşturuca nitelik arzettiğini söylemek mümkündür.

Sürekli yinelenen dinamik ve determinist görünümlü kurumsal yapıların ka-ba nesnel dünyasında kuralların ve ilkelerin formüle edilmesini sağladığını göz önünde bulundurduğumuz zaman,<sup>33</sup> her ne kadar kesinlik iddiası taşımaya da her teorinin sahip olabileceği derecede bir açıklayıcılığa sahip olduğunu düşündüğümüz bu yaklaşımı ortaya koymaktayız.

### ETKİYE KARŞI DİRENÇ

Yabancı olanın içselleştirilip meşrulaştırılması meselesi hem bireysel hem de toplumsal ve kültürel anlamda olduğu gibi Arapça'ya tercüme sırasında da hararetle tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalarda genel olarak iki taraf bulunur. Bu taraflardan biri 'öteki ve yabancı' olanı zararlı, bünyeyi tahrip eden ve dışlana-

<sup>32</sup> Bu konuda Dimitri Gutas'ın çalışmasının sonunda ek olarak sunduğu 'Çeviri Hareketinin İslâm Uyarlığı İçin Anlamı Konusundaki Çalışmaların Kronolojik Kaynakçası' başlıklı bölümü güzel bir örnek olarak sunabiliriz. bk. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 231-233.

<sup>33</sup> Toplumsal gerçekliklerin inşasını tartıştığı kitabında Searle, bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "İncelememiz varlıkbilim temelli, yani toplumsal olguların nasıl var olduğuyla ilgili olduğu için, toplumsal gerçekliğin geniş anlamıyla varlıkbilime nasıl dâhil edildiğini, yani toplumsal olguların varlığının, var olan diğer şeylerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu açıklamamız gerekiyor. Hatta cevaplamaya çalıştığımız soruyu ortaya koyabilmek için, 'gerçekte dünya nasıldır' a dâir bazı özel varsayımlar da yapmamız gerekir. Toplumsal gerçekliğin daha geniş bir varlıkbilime uygunluğundan bahsedeceğiz. Fakat bunu yapmak için de, bu geniş anlamıyla varlıkbilimin bazı özelliklerini betimlemek zorundayız. Bize göre doğru, metafizikimizin çoğunun, (diğer doğa bilimleri de dâhil) fizikten türediğidir. Çağdaş doğa bilimlerinin gerçeklik kavramının pek çok özelliği, hâlâ tartışmalı ve sorunludur. Meselâ, biri evrenin başlangıcına ilişkin *Big Bang Teorisinin* hiçbir şekilde tatminkâr bir açıklama olmadığını düşünebilir. Fakat bizim gerçeklik kavrayışımızın iki özelliği kolayca kavranabilir değildir. Tabiri caizse, bu iki özellik, XX. yüzyıldan XXI. yüzyıla geçiş döneminin vatandaşları olarak bizim için tercihli değildir. Yaşadığımız çağda eğitimli bir kişi olmanın koşulu, hem maddenin atom teorisi hem de biyolojinin evrim teorisinden oluşan iki teoriden haberdar olmaktır. Bu iki teoriden ortaya çıkan gerçeklik tablosu kabaca şu şekildedir: Dünya, tam bir karşılama olmasa da bizim parçacıklar şeklinde tanımlamayı uygun bulduğumuz varlıklar bütününden oluşur. Bu parçacıklar kuvvet alanında var olurlar ve sistemler şeklinde organize edilmişlerdir. Sistemlerin sınırları nedensellik ilişkisi tarafından belirlenir." John Searle, *The Construction of Social Reality*, London-1995, s. 5-6.

rak kabul edilmemesi gereken bir unsur olarak görüp bu savunmacı yaklaşımla bu yönde çaba sarf ederken; diğer taraf asli unsurlarla ve temel değerlerle desteklenen meşrulaştırıcı ve rasyonel bir açıklama tarzı sergileyerek bu yönde çaba sarf eder. Meselâ çeviri hareketlerinin ilk dönemlerinde, müslüman olmayanlardan bilgi ve sanatların alınıp alınamayacağına dâir tartışmalar; Kindî'nin *el-Felsefetü'l-ûlâ* isimli eserinde doğrudan görebildiğimiz gibi, bir tarafın diğer tarafı küfürle itham etmesine kadar varan bir eleştiri sağanağına dönüşmüştür.<sup>34</sup> Meşrulaştırıcı tarafın ise hem mantıksal hem de nassa dayalı delillendirmeler yapmaya çalıştığı görülür. Yine bu çatışmanın Gazzali'nin *Tehâfütü'l-felâsife* isimli meşhur ve de etkili eserinde zirveye taşındığını ve üst düzey felsefi bir tartışmaya dönüştürüldüğünü görmekteyiz.<sup>35</sup> Meşrulaştırıcı tavır XII. yüzyılda İbn Rüşd'ün gerek *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserinde Gazzali'ye karşı sergilediği tavrıda ve gerekse artık tercümelemlerin son dönemi diyebileceğimiz bu dönemde Aristoteles'in eserlerini kendi kültür ve medeniyetimize uyarlanmış ve tamamen içselleştirilmiş olarak yeniden yorumlayıp sentezlediği şerhlerinde yeniden görülebilmektedir.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Kindî, *el-Felsefetü'l-ûlâ*, s. 4-5. “[Metod Meselesi ve Felsefeye Karşı Olanlar] Kendi türümüzü tamamlamaya çok istekli olduğumuzdan -zaten gerçek de böyledir- bize düşen, âdetimiz olduğu üzere ele aldığımız bütün konularda eskilerin o alandaki görüşlerini tam olarak vermektir. Bu kitabımızda da aynı ilkeye bağlı kalacağız; gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz. Bunu yaparken, zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde, gerçekten uzak bulunanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için, iltibası gerektiren karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık. Lâyık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan acizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan içtihad yapma düzeyinde değildir. Bunların hayvani neflerinde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını kapayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir. Saldırgan ve zalim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatının bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalması gerekir.”

<sup>35</sup> Bu eserde özellikle tekfire konu olan meseleler dikkate alınmalıdır. bk. Gazzali, *Tehâfütü'l-felâsife*, (ed. Michael Marmura), Utah 1997, s. 12, 147, 212. (Sırasıyla; âlemin ezeliliği, tikellerin bilgisi, bedensel haşır).

<sup>36</sup> İbn Rüşd'ün Aristoteles'e karşı duyduğu büyük hayranlık çok somut ifadelerle görülebilir. Bu ifadelerden bir kaç şü şekilde ortaya konulmuştur; “Bu adamın (Aristoteles) durumu ne acayiptir! Onun yaratılışı insanî yaratılıştan o derece farklıdır ki sanki ilâhî inayet, insan olmak bakımından insan topluluğunun insan türünün somut ve hissedilir en uzak kemaline dayanmamız için onu ortaya çıkarmıştır. Bu sebepledir ki eskiler onu “el-İlâhî” diye isimlendirmişlerdir). İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Kiryâs*, (neşr. Cirar Cihami), c. 1, s. 213; “Bu şeylerin durumu Aristoteles'ten anlaşılmalıdır ki bu onun bu konuda yetersiz kalmış ve bu ilimde zikredilmesi gereken bir şey bırakmış olması sebebiyle değildir. Yüce Allah insanî kemâli onunla ortaya çıkarmıştır. Onun kolaylıkla idrak ettiği şeyler insanlar tarafından uzun incelemeler ve birçok güçlükten sonra idrak edilir. Başkaları tarafından kolayca idrak edilen şeyler onun idrak ettiklerinden başkadır. Bu



Yabancı unsurların savunusu için kullanılan ve aslında Aristoteles'ten itibaren metafiziğin Küçük Alfa makalesinde varolan bir yaklaşım, ilk dönemlerden itibaren İslâm dünyasında da kullanılagelmiştir. Ancak bizde dînî bir görünümle hikmet arayışı şekline bürünmüş ve böylece uygulanmıştır. Halbuki Aristoteles'te bu, bilimsel doksografik ve diaporematik bir yöntemdir.<sup>37</sup> Yani bir taraftan öncekilerin birikimini bir arka plan olarak aktarıp diğer taraftan da kendi tezinin karşıtı ve antitezi olabilecek önceki argümanları sıralamak şeklinde uygulanan bir yöntemdir. Müslüman dünyada bu delil Kindî'den başlayarak, İbn Rüşd'ün metafizik büyük şerhlerinde zirvesine ulaşmış bir şekilde karşımıza çıkar.

Bu yaklaşıma göre Aristoteles, felsefî sistemini oluştururken bir bakıma kendinden önceki filozofların veya felsefî sistemlerin verilerini yeniden kurmakta ve onları eleştirel bir bakışla dikkatlere sunup düşünce üretmekteydi. Mevcut yeterlilikleri göstererek ve de esas unsurları koruyarak ortaya konan yeni yaklaşımlar Aristoteles'te tam bir yöntem haline almaktadır ki biz bu durumla onun eserlerinde müstakil bölümler haline getirilmiş incelemeler olarak da karşılaşmaktayız. Meselâ Aristoteles metafiziğinin Büyük Alfa kitabı ve de Anima'nın giriş kısımları tamamen bu Aristotelesçi yöntemin bir uygulaması olarak kabul edilir. Aristoteles'in Küçük Alfa makalesinde bu bağlamda söylediği; 'Şükran duygularımızı düşüncelerine tam olarak katıldığımız kişilerle sınırlamayıp en küçük bir payı olanlara da teşekkür etmeliyiz' şeklindeki görüşünü; İbn Rüşd metafizik Tefsir'inin birinci makalesinin baş taraflarında, İslâm felsefesi geleneğinde de başlangıçtan beri kabul görmüş ve de önemsenmiş bir tarzda ortaya koymaktadır. Bu bağlamda filozofumuzun kısa ve özlü bir ifadesi 'fevlâ's-sâlif lem yekuni'l-hâlif' yani 'önceki olmasaydı sonraki olamazdı' ifadesidir.<sup>38</sup> Burada çok somut bir mesaj olması bakımından İbn Rüşd'ün bu konudaki düşüncelerinden bir parça sunmak gerekmektedir; o diyor ki; "Öncekilerle sonrakilerin ilişkisi hakkında zorunlu olan şudur: Öncekilerin sonrakilere göre konumu babaların çocuklara göre konumu gibidir. Ancak bunların sonrakilerin varlığına neden olması (doğurması) babanın çocuklarının varlığına neden olmasından (doğurmasından) daha üstündür çünkü babalarımız bizim cisimlerimize ve (bedenlerimize) neden olmuşken onlar bizim zihinlerimizin oluşmasına neden olmuşlardır. Onlara teşekkürümüz babalarımıza

---

nedenle müfessirler çoğu zaman bu adamın düşünceleri üzerinde şüpheler inşa etmişlerdir. Ve uzun bir zaman sonra onun düşüncesinin doğruluğu ve başkalarının görüşünün onunkine nispetle yetersiz oluşu ortaya çıkar. Ondaki bu ilâhî kuvvet sebebiyledir ki o, hikmetin mucidi ve tamamlayıcısıdır (...) O halde Aristoteles'in düşüncelerinde İbn Bacce'nin iddia ettiği gibi tamamlanmaya ihtiyaç duyan bir şey yoktur. Evet, onlarda onun ve sonra bizim anlamadığımız özellikle de müfessirlerin görüşlerini ihtiva eden bize ulaşmamış kitaplarda bazı şeyler vardır. Bu nedenle onun Aristoteles'in sözünü talim yolları dışında bir incelemeyle ele almaması gerekir." *Telhisu'l-âsârî'l-ulviyye*, (nşr. C. Alevi), s. 145-146.

<sup>37</sup> Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, s. 16.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Tefsiru mâ ba'de't-tabî'a* (ed. Maurice Bouyges), Beyrut 1973, 1; 9-10.

teşekkürümüzden daha büyük olmalıdır (...) Hakikatin bilgisine dâir öncekilerin kendisine bıraktığı şeylerin az olması ve onun kendinden sonra gelenlere bıraktığı hakikatin eşsiz olmasına rağmen, öncekilere teşekkür etmek Aristoteles için gerekli bir görev olmuş ise ondan sonra gelenler için öncekilere kat kat daha fazla teşekkür etmek ve Aristoteles'e de özel olarak teşekkür etmek gerekir. Aristoteles düşünceleriyle, öncekilerin görüşlerini şerh etmesiyle ve onları açıklamasıyla bütün insanlık için bir inayettir. Zira, yaratıcıya kendi yüce zatının bilgisine ulaştırarak yaratılmışların bilgisinden daha üstün bir şekilde ibadet edilemeyeceği için hükemâya özgü şeriat bütün varlıkların araştırılmasıyla. Yaratıcının zatının bilgisi onun indinde en makbul ameldir."<sup>39</sup> Bu yaklaşım Aristoteles'in metafiziğin Küçük Alfa'sında ortaya koyduğu, bilginin ve gerçekliğin birikimsel olarak tevarüs edildiğini ve bu noktadan hareketle de önceden ortaya konmuş düşüncelerin ve hakikatin bunları ortaya koyanlara minnettarlık duyularak kabul edilmesi gerektiği yaklaşımdır. Halbuki bizim kültür ve medeniyetimizde bu bir gerçeklik arayışı, bir hikmet sevgisi ve bir ibadet tarzına dönüşmüş olmaktadır.

#### ARAPÇA'DAN LATİNCE'YE YAPILAN ÇEVİRİLERİN AŞAMALARI

Arapçadan Latinceye çeviri hareketleri de genel şemalarda ortak bir özellik olan karşılıklı etkileşimlerin arka planını hazırlayan birikim aktarımlarının tahrikiyle başlamıştır. Bu bağlamda Alain de Libera'nın özgün aktarım şablonundan bahsetmek gerekmektedir. Yazara göre kurumlaşmış bilgi birikimleri kültürler arası etkileşimlerde genelde benzer niteliklerle aktarılırlar. Buna özel kavramlaştırma ile 'translationes studiorum'<sup>40</sup> (öğretimin aktarımı) ifadesini ileri süren yazar, sürekli birikimsel aktarım teorisini savunmaktadır. Buna göre, özellikle felsefi ve bilimsel birikim sürekli ve bağlantılı bir şekilde taşınıp aktarılmaktadır.<sup>41</sup> Biz bu

<sup>39</sup> a.g.e., 1; 10-11.

<sup>40</sup> Bu kavram kültürler ve medeniyetler arası transformasyonun birikimselliği ve sürekliliğini içermektedir. Alain de Libera, *La Philosophie Médiévale*, Paris 1993, s. 7, 141. - Bununla birlikte bu yaklaşım büyük ölçüde Farabi'nin bildirdiği rivayet edilen İbn Ebi Usaybia'nın eserindeki öğretimin (talimin, felsefenin) aktarımı tasavvuruyla çok benzeşmektedir. "Öğretim İskenderiye'den Antakya'ya intikal etti ve orada uzun süre devam etti. Orada kalan son hoca, birisi Mervli diğeri Harranlı iki öğrenci yetiştirdi. Mervli olan da iki öğrenci yetiştirdi. Bunların birisi İbrahim el-Mervezî diğeri ise Yohannâ ibn Haylân idi. Harranlı ise İsrail el-Eskafî ve Kuveyrî'yi yetiştirdi. Daha sonra Bağdat'a gelen bu iki öğrenciden İsrail din ile, Kuveyrî ise eğitim ile uğraştı. Yohanna da kendi dini ile ilgilendi. Mervezî de Bağdat'a geldi ve Mettâ b. Yunan'ı yetiştirdi. O zamana kadar sadece *Eşkâlu'l-vücûdiyye (Birinci analitikler)*'nin sonuna kadar mantık okutuluyordu. Ben ise Yohanna b. Haylân'dan *Burhân* kitabının sonuna kadar okudum." bk. İbn Ebi Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, Beyrut ts., s.604-605.

<sup>41</sup> Alain de Libera, *La Philosophie Médiévale*, s. 8. "İskenderiye'den Bağdat'a, Bizans'tan İslâm'a, işte 'öğretimin aktarımı'nın ilk aşaması bu şekilde gerçekleşmiştir. Yahudilerin ve Batılı hıristiyanların büyük ölçüde katkıda buldukları başka aktarımlar da gerçekleşmiştir. Burada bizim takip edeceğimiz **felsefenin** bu yoludur ya da daha doğrusu **bu yollardır**: Bizans'tan Bağdat'a, Tunus'tan Endülüs'e, Sefarad'dan Provence'a, Toledo'dan Paris'e."

aktarımın salt niteliksiz bir etkileşim sonucu değil, genelinde daha üst yapısal ontolojilerin zorunlu bir nedensellik etkileşimi sonucunda ve dahası belirli bir iç mantık bütünlüğüyle gerçekleştiğini düşünerek bir kendilik ve kimlik oluşumu teorisinden söz etmekteyiz. Yazarın söz konusu eseri gerçekte ta Bizans'tan başlayarak Doğu İslâm, Batı İslâm, Yahudi Felsefesi ve Latin ortaçağı olmak üzere birbirine eklentili felsefi ve bilimsel aktarımları detaylı bir şekilde inceleme konusu yapmaktadır.<sup>42</sup> Yazarın Doğu İslâm dünyasından Batıya ve oradan Endülüs'e aktarılan birikimin, Yahudiler aracılığıyla Latinlere ulaştırıldığını vurgulayan ve yahudi mütercimlerin çalışmalarını detaylıca açıklayan görüşleri geçiş süreçlerini detaylarıyla görmek için çok önemli veriler içermektedir.<sup>43</sup> Ancak İslâm medeniyetinin 'talimin aktarım'ı sürecindeki rolünü yine dikey bir tarih anlayışıyla nitelmesi, bilim ve medeniyetin birikimselliği kaba olgusunun arkasındaki oluşturucu nedenselliği görmeyi imkânsızlaştırmaktadır. Halbuki Libera şöyle düşünmektedir; "Ortaçağı geçtikten sonra müslümanlar kendileri için, *kendi mülkleri* olarak kendilerine hak olarak düşen miras, Batılılık, Greklilik ya da 'dışarıdan' denilen bilim paylarını istemeyi bırakmışlardır; Yunanistan'dan İslâm topraklarına ya da söylendiği gibi 'İskender'den Bağdat'a -biz buna Kurtuba'yı da ekleriz- bu translatio studiorum'daki bilimsel gelenek içinde oynadıkları rolün övünç duyulacak namını dayanak olarak göstermeyi bırakmışlardır."<sup>44</sup>

İslâm dünyasından yapılan ilk dönem tercümelemlerde pratik ihtiyaçlara yönelik olarak önceleri astronomi, geometri, aritmetik mûsikî ve tıp bilimleri çevrilmiştir<sup>45</sup> ve bu ilk dönemlerden XII. yüzyıl ortalarına kadar felsefi eserlerin çevrilmemiş olmasını bazı yazarlar şaşkıncı bulurlar. Ancak bu dönemin özelliği daha önce belirttiğimiz gibi öncelikle pratik hayatın yansımalarının içselleştirilmesidir. Bununla birlikte erken dönemlerde Endülüs'te felsefi eserlerin yaygın olmayışı bu duruma ters düşse de ta XI. asrın ortalarına kadar ciddi anlamda çevirinin yapılamaması olmasını açıklayabilecek yeterli bir veri sayılamaz.

<sup>42</sup> *a.g.e.*, s. 9, 53, 137, 187, 245 vd. Yazar bu incelemede genel yöntem ve yaklaşım olarak salt tespit amaçlı ve bütüncül fenomenolojik bir yaklaşım takip etmektedir.

<sup>43</sup> Yahudi mütercimlerin yaptığı tercümelemler hakkında yine geniş ve detaylı bilgiler için bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 271-293 ("Yahudi Mütercimler" bölümü).

<sup>44</sup> Alain de Libera, *La Philosophie Medievale*, s. 186.

<sup>45</sup> "Quadrivium" denilen ilk dörtlü VIII. ve IX. yüzyıllarda yeterli derecede okutulamıyordu. Daha sonra X. ve XI. yüzyılda Papa II. Sylvestre'nin açtığı çığır ve Chartres okulları sayesinde müsbet bilimler yavaş yavaş Latin dünyasına girmiştir. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 182-185. Özellikle tıp okulları için bk. *a.g.e.*, s. 235-236. İlk tercüme hareketi 1060 yılları civarında Konstantin Afrikanus'un Ali ibn Abbas el-Mecusi'nin *Kâmilu's-snâati't-tıbbiye* isimli eserini '*Liber Regius*' adıyla Latinceye çevirisiyle başlamıştır. bk. *a.g.e.*, s. 55.

Batı'ya yapılan çevirilerin, İslâm kültür ve medeniyetiyle daha erken bir zamanda (VIII. yy) karşılaşılmışına rağmen<sup>46</sup> teknik olarak XI. yüzyılda başlamış olması ve bu zamana kadar tercümeyle ilgili ciddi gayretlerin görülmemiş olmasını şu iki faktöre bağlayabiliriz: İlk olarak, Arapça'ya çeviriler sırasında İslâm dünyasının yeni gelişen, yayılan ve etkiye daha çok açık bir yapıya sahip durumda olması diğer taraftan Latince'ye çeviriler sırasında aksi bir şekilde hâkim, yaygın ve daha belirleyici bir duruşa sahip olması önemli bir faktördür. İkinci faktör ise Batı toplumlarının Grek ve Roma medeniyetlerinin uzun zamanlı belirleyici yapılarının izlerini taşımaları ve Batı kimliğinin asli unsuru sayılabilecek Hıristiyanlığın Avrupa'da güçlü gelişim ve güçlenme dönemlerini yaşıyor olmasından kaynaklanan doğal içsel dirençtir. Bunlara ek olarak İslâm dünyasında gerçekliğin tekelsizliği gibi bir şablonun ve derin duygusal bir kapalılığın çok fazla bulunmadığını da zikretmek gerekir ki İbn Rüşd'ün yukarıda aktardığımız metinleri de bunu çok açık bir şekilde göstermektedir. Bununla birlikte Batı'nın yaklaşık üç asır gibi bir süre karşı kültüre kendini kapatması, sonrasında doğal ve zorunlu bir şekilde XI. asırda bu etkileşimin başlamasıyla neticelenmiş ve tercüme aşamaları İslâm dünyasına yapılan tercüme dönemlerinin süresine nispetle daha uzun sürmüştür. Bu aşamalardan birinci dönem XI, XII, XIII. yüzyılı içerirken; ikinci dönem XV-XVI. yy boyunca sürmüştür. Bu anlamda Latince'ye çevirilerin süreleri öncekine göre yaklaşık iki kat daha fazla bir zamana yayılmıştır ki bu durum kimliğin temel dinamiklerinin; içe alım, içe atım ve özdeşim türlerinin işleyişini belirleyici olmasıyla açıklanabilir. Yani doğuştan getirilen temel niteliklerin (Hıristiyanlık ve hıristiyanların kendiliklerinde, naslara dayalı içkin niteliklerin) bu mekanizmaların işleyiş süreçlerini ne şekilde etkiledikleri ve belirledikleri açıklanarak bu süreçlerde içkin olanla sonradan mekanizmalarla içselleştirilen unsurların ilişkileri ortaya konulabilir. Zira her yapıda olduğu gibi soyut zihinsel yapılarda da içsel dirençlerin ve yönelmişliğin, sürecin gidişatını doğrudan belirlediğini söyleyebiliriz.

Latinceye çeviriler XI. yy.'dan itibaren sistemli bir şekilde başlayarak, XII., XIII. ve XIV. yüzyılda devam ederken, 1210 yılından itibaren 1215, 1231, 1245, 1263 yıllarında devamlı ve defalarca yinelenen kilisenin yasaklama kararları, mantık dışında Aristoteles'in fizik ve metafiziğe dâir eserleriyle bunlara Müslüman düşünürlerin yaptığı şerhleri yasaklamıştır. Papalık bu yasaklamalarla, bütün ilimlerin ilâhiyatın emrinde ve hizmetinde olmasını amaçlamaktaydı. Yoksa bağımsız bir bilim zarar getirirdi. Kutsal kitabın ve kilise babalarının yazılılarıyla öteki ilâhiyat kitaplarında çözümlenmeyen konularda felsefi spekülasyonlar gereksizdi. Bilim ve felsefe ancak ilâhiyatın emrinde olursa gerçeği bulmaya vasıta

<sup>46</sup> Müslümanların Batıyla kültürel ve politik temasları hakkında Türkçede en detaylı bilgi Bekir Karlığa'nın adı geçen eserinde yer almaktadır. bk. *a.g.e.*, s. 139-179.

olabilirdi.<sup>47</sup> Kurumsal anlamda bu yasak ve engelleme geçiş süreçlerinin uzamasını ve etkileşimlerin zamana yayılmasını da sağlayan faktörlerden birisi olmuştur.

İkinci ve üçüncü dönem Latince'ye çevirilerle ilgili olarak 'Rönesans Latin Aristoteles Şerhleri' üzerine geniş literatür ve inceleme çalışmaları yapan Charles H. Lohr'un makalelerinde önemli bilgiler verilmektedir; yazar bizim birinci dönem çeviri hareketleri diyebileceğimiz XIII. yüzyıldaki çeviri faaliyetlerinin herkes tarafından çok iyi bilindiğini söylerken 'Rönesans araştırmacılarının daha çok skolastik Aristoteles, diğer antik felsefeler ve yeni bilimin doğuşuna karşı mücadeleye yoğunlaştıkları için ancak son zamanlarda dikkatlerini Aristotelesçilik üzerine çevirebilmişlerdir' demektedir.<sup>48</sup> Yazara göre 1500 ve 1600 yılları arasında Aristoteles araştırmaları, Grekçe metinlerin yeniden neşri, yeni Latince ve bölgesel dillere çeviriler ve şerhler ayrıca Grekçe edisyonlar ve bunların özellikle de antik Grekçe şerhlerinin külliyatının Latinceye çevirisi ve de İbn Rüşd'ün yeni Latince çevirilerinin neşriyatı inanılmaz derecede yaygınlaşmıştır. Bize göre bu, çeviri faaliyetinin ikinci ve daha rafine dönemini temsil eder. Bu dönem Aristoteles'in eserlerinin tercüme yoğunluğu açısından ancak XIII. yüzyıl faaliyetiyle mukayese edilebilir. Fakat Lohr bu dönem için çok şaşırtıcı olan bir olgudan bahseder ki gerçekten de bu olgu tercüme hareketlerinin iç dinamiklerinin keşfedilmesinin ne kadar önemli ve gerekli olduğu gerçeğini bizlerin dikkatine sunmaktadır. Şöyle ki, bu bir yüzyıllık kısa dönemde neşredilen Latince şerhlerin sayısı, Boethius'tan Pomponazzi'ye kadar olan milenyum yani 1000 yıl süresince yapılanlara eşittir. Yazara göre, bu şaşırtıcı aktivitenin bir kısmı şüphesiz kurumların gayretleriyle açıklansa da çoğu büyük kısmının geleneksel yapıların yeni şartlara uyarlanması gayretinin bir sonucudur. Bu durum ise, bizim şablonumuzda ikinci aşamanın, daha rafine ve düzenleyici faaliyetler aşaması olarak, sonraki dönemin üretim etkinliğini nitelikli kılacak özellikte olduğunu göstermektedir. Kaldı ki üçüncü aşama malzemenin artık yeni şartlarda en baştan inşa edilmesi aşaması olarak medeniyetin diğer bütün unsurlarına yavaş yavaş nüfuz edecek ve adaptasyonun neticesinde farklılık gösteren benzer yönler diyebileceğimiz karşılıklı iki durumun bir yapıda sentezlendiği yeni bir model ortaya çıkacaktır. İşte bu dönem önünde sınırlandırıcı bir doğal engel bulunmadıkça alabildiğine genişleyip uzayabilecek bir dönemdir. Tıpkı İslâm dünyasının onuncu yüzyıldan sonra XVIII. yüzyıla kadar en geniş spektrumlu açılım ve yayılımı gibi bu üçüncü dönemin başat özelliklerinden biri; yeni zihniyet kalıplarının, modelin ve değerlerin, bir taraftan hızla üretilmesi diğer taraftan daha yaygın olarak toplumun geniş kesimlerine ulaştırılması, kısaca, bu modelde eğitimin hızlandırılması olacaktır. Yazarın bizim takip ettiğimiz çizgide Aristoteles'in eserlerinin daha çok ilgi ve özenle incelenmesinin nedenleri olarak

<sup>47</sup> Kilisenin yasaklamaları ve ilgili konu için bk. *a.g.e.*, s. 66-68, 197-198.

<sup>48</sup> Charles H. Lohr, "Renaissance 'Latin Aristotle Commentaries'", *Studies in the Renaissance Issue*, Volume 21 (1974), s. 228.

gösterdiği gerekçeler de bu durumla yine örtüşmektedir. Ona göre, XVI. yy'da modern ulus devletlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte üniversitelerde yeni sınıf öğrencilerin ağırlıklı nüfusu teşkil etmesi neticesinde; sadece ortaçağ ruhban sınıfının değil, İtalya'da tıp öğrencilerinin, Almanya'da Protestan din adamlarının, Fransa, İngiltere ve Hollanda'da kent soylular gibi unsurların bu etkinliklere katılması böylesi bir çeşitliliği ve verimliliği ortaya çıkarmıştır.<sup>49</sup>

Yazar bu son dönemde binlerle ifade edilen Aristotelesçi şerhler dayanarak doğal olarak bu dönemdeki Aristotelesçiliğin ortaçağ üniversitelerindeki Aristotelesçilikten kökten farklı olduğunu ileri sürer. Önceki, esas olarak bütüncül bir dünya görüşü sunarken ve skolastik nitelikteyken, sonrakinde; farklılıkların çoğalmasıyla bu bütüncül yapı parçalanmış dolayısıyla ortaya bir değil birçok Aristotelesçilik çıkmıştır. Bu üçüncü dönem diye nitelediğimiz dönemin rengini belirleyen Aristotelesçi kaynak şârihler, hiç şüphe yok ki başta “şârihler şârihi” ünvanının sahibi İbn Rüşd olmak üzere Müslüman Aristoteles şârihleridir.<sup>50</sup> Bu tespitin objektif batılı araştırmacılar tarafından kabul edildiğini hepimiz bilmekteyiz. Zaten Lohr bu geniş çalışmalarının bir neticesi olarak, Katolik Kilise'de Katolik teolojinin hizmetinde bir skolâstik Aristoteles anlayışının sürdürülmesi çabası varken, İtalya'da XV. yy'ın sonlarına doğru yeşeren seküler Aristotelesçiliğin yer etmekte olduğunu ve tıp fakültelerinin XVI. yy'da kendilerini tamamen teolojik yöntem bilimden özgürleştirdiğini belirtmektedir. Fransa'da ise ortaçağın yüzyıllar boyu meşru doktrini kabul edilen doktrinden bağımsızlaşmak için anayasa reformu peşinde çalışılıyordu. Protestan Almanya'da “Luther'in İncili”nin hizmetinde Melanchthon tarafından kaydedilen yeni bir Aristotelesçilik XVII. yy'da mutlak yeni bir monarşinin destekleyicisi haline getirilmişti. Rönesans Aristotelesçiliğinin oldukça büyük kısmı, Aristoteles felsefesinin en temel doğasıyla uyumluydu. Hepsinin temelinde Descartes, Galileo, Bacon ve Hobbes tarafından paylaşılan yeni bir bilgi ve bilim kavrayışı bulunuyordu. Bilgi anlayışındaki bu değişimin sebeplerinden bazıları bir dönemin derin sosyal dönüşümleri olmakla birlikte, yönünü ve tarzını kesinlikle Aristoteles felsefesi belirlemiştir ki ‘neden dönüşüm daha önce değil de bu dönemde gerçekleşmektedir sorusunu daha önce de belirttiğimiz gibi, tercümenin üçüncü döneminin zorunlu bir şekilde yapısal dönüşümler sağlayacağı olgusuyla cevaplandırabiliriz. Papalığın asırlarca süren yasaklama kararları aslında serbest araştırma ruhunun ortaçağın teolojik sentezinin dağılmasına yol açmasını önleyemedi. Ve uzun asırlar alan bir süreçte de olsa Papa'nın ve Hıristiyan teologlarının esas korkuları istenmeyen neticeleri engelleyemedi. XIII. yy'da Latin İbn Rüşdcülük ortaya çıktı. XIV. yy'da sanatlar fakültesi bağımsızlığını elde etti. XV. yy'da Aristotelesçi ansiklopedi teologları tıbbi meselelerle uğraşma-

<sup>49</sup> Charles H. Lohr, “Renaissance ‘Latin Aristotle Commentaries’ ”, s. 230.

<sup>50</sup> Bütün Müslüman Filozofların Batı'ya etki eden eserlerinin çok detaylı listeleri için bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 297-307-327, 371, 431-457.

ya başladı; tıp üstadları da ruhun ölümsüzlüğü problemiyle ilgilenmeye zorlandı. XVI. ve XVII. yy'da bilimsel metodun kilise çevreleri dışındaki ruhban anlayışının son işaretleri ortaya çıktı. İtalya'da mantığın tıpta kullanılması bağlamında Aristotelesçi yorumlarda reformlar yapıldı. Sonuçta otantik Aristoculukla doldurulmuş bu çoğulcu ve özgür atmosferde yeni bilim doğdu. Böylece XVII. yy'ın ortalarında Aristoteles tarihsel görevini artık ifa etmişti. Aristoteles'in külliyatının son Latince neşri 1668 yılında Jesuit Silvester Maurus tarafından yapıldı.

Arapçadan Latinceye ve diğer batı dillerine yapılan tercümelemlerle ilgili geniş bilgileri alanla ilgili yapılan çalışmalarda çok açık bir şekilde bulabiliyoruz. Ancak burada tercüme hareketlerinin iki modelini dikkate alarak yaptığımız çözümlemelerde bazı teknik detaylar hakkında da kısa bilgiler vermek istiyoruz.

Her iki tercüme faaliyetinde de ilk dönemler teknik açıdan birbirine benzemektedir meselâ, her iki modelde de önceleri kelime kelime tercüme yapılıyordu. Arapça'ya çevirilerde önce her kelimenin Yunancada ne anlama geldiğini araştırıyor, sonra onun yaklaşık olarak Arapça karşılığı bulunuyor ve kaydediliyordu. Sonra öteki kelimeye geçiliyor ve böylece devam ediliyordu.

Arapçadan Latinceye tercümelemler yapılırken de benzer durumlarla karşılaşmıştır. Grekçe ile Arapça arasında nasıl Süryânice aracı dil olarak kullanılmışsa, burada da çoğunlukla mahallî diller aracı dil olarak kullanılmıştır. Bazen kelime kelime, bazen de cümleler halinde yapılan tercümelemlerde, önce bir kişi, çevirmek istenen metni şifâhî olarak mahallî dillere çeviriyor, sonra buradan Latince veya İbrânîceye tercüme ediliyordu. Ancak zamanla burada da tercüme tekniğinin geliştiği ve her iki dilden doğrudan tercümelemler yapıldığı görülmektedir.<sup>51</sup>

İlk dönem tercümelemlerinin teknik olarak yetersiz olması ve mutlaka sonradan tashih edilerek tekrar tercüme edilmesi konusunda da iki tercüme hareketi arasında benzerlikler bulunmaktadır. Meselâ Konstantin'in yaptığı tercümelemler, tam ve aslına uygun olmadığı, metni kısaltarak ve anlaşılması zor kısımları atlayarak tercüme ettiği, teknik terimlerin Arapça orijinallerini tercüme etmeyip, okunduğu gibi yazarak geçtiği görülmektedir. Diğer taraftan onun, Latince'yi de pek iyi bilmediği anlaşılmaktadır. Bu nedendir ki bazı çevirileri, bilahare tekrar tercüme edilmiştir.

Her iki modelde de öne çıkan mütercimler ve kurumsallaşan bazı teşebbüslerin bulunduğu görülmektedir.

Her iki modelde de tek bir aracı dil yerine bir çok dil kullanılmıştır. Meselâ İslâm dünyasından Batı dünyasına tercüme hareketinin başlamasıyla birlikte öncelikle, Ortaçağ boyunca Batı dünyasının ortak din, bilim ve kültür dili olan Latince'ye çevirilerde İbrânîce, Castilce, Katalanca, Baskça ve Portekizce çeviriler

<sup>51</sup> a.g.e, s. 206-207.

rol oynamıştır. Arapça'ya çevirilerde ise yerel diller Süryanice, Pehlevice, Kiptice rol oynamıştır.

### SONUÇ

Sonuç olarak etkileşimin nesneliliği bizlere her medeniyetin birbiriyle kaçınılmaz etkileşimleri olacağını göstermektedir. Eğer varlık alanında yeni bir oluşum gerçekleşmeye başlamışsa, ister soyut ister somut olsun bu oluşumun ötekiyle ilişkisi ontolojik bir zorunluluktur. Öteki ile temas, ilişki ve aktarım hiçbir şekilde oluşumun özneliliğini tartışılır kılmadığı gibi, aksine öznel oluşumun bir bakıma özünde içkin bulunan zati unsurların diğer bir ifadeyle doğuştan getirilen temel unsurlar ve niteliklerin gelişim süreçlerinde sağlıklı açılım ve işleyişlerini mümkün kılar. Yani ötekiyle ontolojik olarak temas kurmak kendiliğin kurucu unsurlarını fiili hale geçirdiği gibi bireysel varoluşun kendi özgünlük ve otantikliğinin de bir parçasını teşkil etmektedir. Binaenaleyh medeniyetler varlık alanına doğduktan sonra ötekiyle ontolojik temasın bir tarzı ve hatta en önemlilerinden biri olan tercüme faaliyetleriyle edindikleri birikimi, karmaşık ilişki ağları içinde içkin unsurlarıyla mezcetmekte ve varoluşsal bir içselleştirme gerçekleştirmektedir. İçselleştirilen unsurlar artık yeni yapının bir parçasıdır ve sürekli olarak işlevseldirler. Tıpkı bireyin çevresiyle değişik mekanizmalarla kurduğu varoluşsal ilişki ve al-ver'in onun varlığının bir parçası olan kendiliğini şekillendirmesine neden olması gibi, medeniyetlerin kendilik oluşum süreçlerinde de bu işleyiş tarzı söz konusudur ve dahası bu ikincisi için varoluşsal etkileşim ve aktarım düzleminde işlevsel olan unsurların daha fazla karmaşık olması, onun kendiliğinin daha çok varlığa dâir ve daha çok özneliliği pekiştirici olmasını da sağlayabilmektedir. Bu yüzden medeniyetler arası ilişkilerde uzun zamanlı bir al-ver bağıntısı söz konusu medeniyetlerin özneliliğine, otantikliğine ve niteliksel üreticiliğine hiçbir şekilde olumsuz etkide bulunmaz. Aksine bu süreçler ne kadar sağlıklı bir şekilde işlerse sağlık ve özgün bireysellik o derece sağlıklı olur. Buna göre, Bizim medeniyetimizin önceki kültürlerden etkilendiği ve özdeşleştiği oranda, Batı medeniyetinin de İslâm medeniyetinden o derece etkilenip özdeşleşmiş olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Yine sonuç olarak öteki ile temasa geçildiği anda ki bu varolmaya başlanılan andır, onunla etkileşip ondan bir takım tasarımlar almak, bu tasarımları içselleştirmek ve bu tasarımlarla seçmeli bir şekilde özdeşleşilerek yeni yapısal modeller üretmek; sadece bizim medeniyetimizin ilk dönem tercümeleriyle ilgili bir nesnel olgu olmayıp; batı medeniyetinin oluşumunda öteki konumunda bulunan bizim medeniyetimizin etkileyici tasarımlarının işlevleri dikkate alındığı zaman da geçerli olduğunu çok açık olarak söyleyebilmekteyiz. Aslında, bu durumun bütün kültür ve medeniyetlerin varoluşsal kaderi olduğunu ve gerek dikey gerekse yatay perspektiflerden geçmişin bütün olgusal gerçekliklerini izah edebilen farklı açıklama modellerinin sergilenebileceğini en azından bir imkân olarak kabul etmeliyiz.