

DİL, VARLIK VE ÖZNELİK: GERÇEKLIĞİN İNŞASI

Muhammad U. Faruque*

Dil “varlık” veya gerçeklik kavrayışımızı şekillendirir mi veya dili kullanımımızı ve işletmemizi sınırlandıran gerçeklik midir? Ferdinand de Saussure gibi modern dilbilimciler ve göstergebilimciler gösteren ve gösterilenden müteşkil dilbilimsel göstergenin keyfi olduğunu iddia etmekte haklıdır. Bu durum, gerçeklik kavrayışımızı inşa edenin ve koşullayanın dil olduğunu, yoksa tam tersinin geçerli olmadığını ima eder. Başka deyişle, “Google”ı temsil eden logoyla bağlantılı bir ses veya zihinsel imge olan “Google” gibi bir gösterene, ayrıca “internette arama motoru” şeklindeki bir gösterilene sahipsek o hâlde gösterge, yani Google bu ikisini birleyen dilbilimsel bir birliktir. Saussure’e göre gösterenle gösterilen arasındaki bağlantı keyfidir ve salt uzlaşımsaldır.¹ Şimdi yukarıdaki örnek, “Google” kelimesinde onun internette arama motoru olduğuna işaret eden, özsel hiçbir şeyin olmadığını gösterir gibidir. Söz konusu kelime yeni bir arama motorunu tarif etmek için yaratılmak zorunda kalınan, icat edilmiş bir kelimedir. Peki, “insan”, “Tanrı” veya “varlık” gibi daha yüklü ve zengin içerimli kelimelerde durum nedir? Eğer gösterge keyfiyse şu hâlde o, “Biz kimiz?” (yani insan özneliği sorusu) ve “Gerçekliğin doğası nedir?” (yani varlık sorusu) hakkında ortakça sahip olduğumuz inançları tamamen geçersiz kılmasa da tehlikeye atar. Bu yüzden Michel Foucault gibi sonraki dönem düşünürleri düşüncenin, eylemin ve dünyadaki değişimin kaynağı olan şu Kartezyen ve Kantçı “özne” mefhumlarına karşı tepki gösterirken göstergenin uzlaşımsal olmadığını düşünür. Foucault özneliğin, kişi *dilbilimsel uzlaşılar, güç dinamikleri ve söylemsel formasyon* bağlamlarında kendilik düzenlemesi pratikleriyle uğraştığında nasıl da biçimlendiğini veya inşa edildiğini göstermek için elinden geleni yapmıştır. O, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l’âge classique* (1961, *Deliliğin Tarihi*), *Les Mots et les Choses* (1966, *Kelimeler ve Şeyler*) ve *L’Archéologie du savoir* (1969, *Bilginin Arkeolojisi*) gibi birçok eserinde söylemsel formasyonun (yani dil ve göstergebilimin) gerçeklik kavrayışımızı nasıl düzenleyip şekillendirdiğini göstermeye girişir. Bu görüş, dilin yapısını ve söylemsel pratiği bilinçli olarak bizzat bizlerin düzenlediğini ve belirlediğini iddia edenlere karşı meydan okumak suretiyle

Eğer Foucault ve diğerleri haklıysa şu hâlde “dil” bizimle (öznelikle) varlık (gerçeklik) arasındaki bir perde veya ince bir engeldir.

bireysel özneliğin yaratıcı gücünün ve etkinliğinin altını oyar.² Eğer Foucault ve diğerleri haklıysa şu hâlde “dil” bizimle (öznelikle) varlık (gerçeklik) arasındaki bir perde veya ince bir engeldir. Beri yandan, böylesi şümulü bir gerçeklik izahının doğru mu olduğu yoksa sadece iş başındaki yaratıcı muhayyilenin örneklerinden biri mi olduğu meselesi tümüyle farklı bir meseledir.

Bu safhada, İslam felsefesinin bakış açısıyla bu meselelerin nasıl görüldüğü soruşturalım ve İbn Sinâ, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, Molla Sadrâ gibi Müslüman filozofların dil, varlık ve öznelikle arasındaki çok katmanlı bağlantı hakkında ne söylediklerine bakalım. İslam felsefesinin bakış açısıyla dil-varlık ilişkisi hakkında konuşmak için Greklerle başlamak yerinde olacaktır. Daha o zamanlar *Kratylos* diyalogunda Platon “adların uygunluğu” bağlamında hem uzlaşımçı hem doğalcı yaklaşımı kurcular ve en azından bazı şeylerin, biçimlerin (*eidoi*) mesela, zamanın akışı esnasında sabit kalması gerektiğini iddia ederek bu iki yaklaşımın ortasında durur. Aristoteles'e gelince, dünyayla dil aracılığıyla nasıl ilişki kurduğumuzu inceleyen *De Interpretatione* eserine bakabiliriz. Aristoteles'in görüşüne göre a) telaffuz edilen sesler (*phoniai*), b) ruhun duygulanışları (*pathemata*) ve c) fiili nesnelere (*pragmata*) arasında üç köşeli bir ilişki söz konusudur. Öyle ki a) b)'yi simgeler ve c)'yi gösterir, beri yandan b) de c)'nin tasviridir. Aristoteles mantığının ve dil felsefesinin İslam felsefesinde muazzam bir etkisi varsa da bunlar herkesçe, evrensel olarak kabul edilmiş değildir. Mesela, onuncu yüzyıl Bağdat'ında (Ebû Bîşr Mettâ gibi) mantıkçılarla (Ebû Said es-Sirâfî gibi) gramerciler arasında, mantığın, kendisi olmadan doğrunun bilinemeyeceği bir alete sahip olduğu iddiası üzerinden yürüyen tartışma meşhurdur.³ Böylesi bir tartışma zaten mutlaka yakında olması beklenen bir tartışmaydı, çünkü Aristotelesçi mantığın İslam düşüncesine girişinden önce Arap edebiyatında, anlamın sessel biçim (*lafz*) ve zihindeki nesnelere (*ma'nâ*)⁴ meydana geldiğini öne süren, incelikli bir anlam kuramı mevcuttu. Buna rağmen hem mantıkçılar hem gramerciler dil ile dilin ifade ettiği anlamlar arasındaki ikili ayrımı kabul ediyordu. Üstelik Arapçadaki *lafz* kelimesi Aristoteles'in *phoniai*'na tekabül ederken *ma'nâ* kelimesi de “ruhun duygulanışları”na denk düşüyordu; bu duygulanışlar Aristoteles sonrası şerh geleneğinde aklın (*noemata*) itirazlarıyla özdeşleştirilecektir. Ayrıca burada Saussure'ün gösteren ve gösterilen kavramlarıyla *lafz* ve *ma'nâ* arasında bariz bir benzerlik gözlemlenebilir; her ne kadar İslam geleneğinde “gösterge” gibi bir kavram olmasa da. Diğer yandan, tasavvufta *ma'nâ* veya içsel gerçeklik *suret* veya görünüşle karşıtlığa sokulduğunda işler daha da karmaşık hâle gelir. Bundan daha önemli olarak, post-modern düşünürlerin aksine Müslüman düşünürler dili doğruya ve anlama ulaşım aracı olarak görmüşlerdir. Başka şekilde söylersek, Müslüman filozoflara göre dil insanı varlıktan ayıran bir perde değildir, zira gerçekliğe dair tüm kavrayışlar dilin dolayımından geçer. Dil daha ziyade, varlığın doğasını çözmeye yardım eden bir kendilik aracı olarak görülür. Dolayısıyla dille varlık arasındaki eksik bağ bizzat “insani özneliktir”, ancak bu öznelikle “Bilinçdışı dil gibi yapılanmıştır.”

“Kişi ilk başta kendi benliğine dair bilgiye sahip olmazsa, onun herhangi bir şey hakkındaki kesinliğe sahip olması nasıl mümkün olur?”

şeklindeki Lacancı vecize üzerinden anlaşılmalıdır. Çünkü Lacan gibi post-modern psikanalistlere göre dil asla bir kendilik aracı veya kendilik ifadesi olmayıp kendiliği üreten veya en azından onunla sınırdış olan bir şeydir.

Buna rağmen Müslüman filozoflar, insan dilinin -biz-zat onu büyüleyici bir fenomen yapan- belirleyici özelliğinin “müphemlik” veya “çok anlamlılık” olduğu konusunda modern filozoflarla hemfikir olurlardı muhtemelen. Söz konusu çok anlamlılık şöyledir; tek bir kelime veya kelime öbeği için birçok mümkün anlam birlikte var olabilir, öyle ki bu durum asla gösterenle gösterilen arasındaki bire bir mütakabiliyet gibi bir sorun değildir.⁵ Dahası Müslüman filozoflar Heidegger’e; *Brief über den Humanismus (Hümanizm Hakkında Mektup)* adlı incelemesinde yaptığı gibi, dilin, varlıklar üzerindeki hâkimiyet aracı olarak modern teknik ve bilimsel kötüye kullanımı eleştirisinde Heidegger’in katılırlardı. Hatta Müslüman filozoflar Hilary Putnam’ın meşhur nüktesine, “Anlam yalnızca kafada değildir.” sözüne bile katılabilirlerdi; tabii eğer Putnam anlamın nihayetinde, insan aklının mutlaka birleşmesi gerektiği akledilebilir dünyada (*el-‘âlemü’l-ma’nâ*) mukim olduğunu kastetmişse (elbette Putnam, sırf bir “semantik dışsalcılık” türevi kurma peşinde olduğu için böyle şeyler öne sürmemiştir). Her şeye rağmen, Molla Sadrâ gibi Müslüman filozoflara göre dil kendisi sayesinde hem kendiliğın hem Mutlak Varlığın bilindiği önemli bir araçtır.

Beri yandan, dilin hem Tanrı’nın hem de kendiliğın gerçekliğinden perdeyi nasıl kaldırdığını tartışmadan evvel dilin, bizzat “kendilik” kavramlarımızı düzenleyen, koşullayan ve şekillendiren şey olduğunu öne süren post-modern tezle uğraşmalıyız. Eğer bu tez doğruysa, insani varlıklar olarak kim olduğumuzu bilmeyi umamayız bile, zira dilbilimsel gösterge keyfidir ve hangi nesnelere göstermek için hangi kelimelerin kullanılacağını belirleyen uzlaşımın insafına kalmıştır. Bu yüzden kelimelerin anlamlarından perdeyi kaldırmayı umamayız, çünkü bu türden bir anlam yoktur. Dil zihnin bir aracı olarak var olan bir şey değildir, aksine bizim kim olduğumuz dilde yuvalanmıştır.

Dilin belli bir dereceye kadar özneliğimizi belirlediğini öne süren argümana katılabiliriz, ancak kendiliği yalnızca gösterge sisteminin rahmine oturtma girişimi insan özneliği hakkındaki çok daha temel soruları izahta başarısız olur; kendiliği, dilbilimsel olguları

kendine atfetme imkânı veren nedir, sorusu mesela. Üstelik, kendiliğın, bir parçası olduğu dünyaya dair “anamlı” (veya “anlamsız”) bir resim çizmesi için varsaymak zorunda olduğu bilincin temel yapısı nedir? Beri yandan dilden, kendilikten, metinden, anlam veya varlıktan her söz edişin öz-bilinci ve kendimiz üzerine öz-düşünümü zaten önden varsaydığına dikkat edilmeli. Başka deyişle, diyelim ki dille varlık arasındaki ilişkiye dair her öz-düşünümsel beyan böyle bir beyanı yapabilen, öz-bilinçli bir varlığın var olduğunu zaten ön varsayar. Post-modern kuramlar, tüm değerleri bir yana, tüm epistemolojik sorular içindeki en temel soruya, yani “Nasıl oluyor da öz-bilgi mümkün oluyor?” sorusuna nadiren değinirler. Bu soru sezgiyle ilgili görülmelidir, zira herhangi biri bir şekilde kendini bilmeseydi ya da en azından “ben varım” şeklindeki çıplak olguyu bilmeseydi dünya hakkındaki herhangi bir şeyi nasıl bilecekti? Bu yüzden Müslüman filozof Molla Sadrâ şöyle sorar; “Kişi ilk başta kendi benliğine dair bilgiye sahip olmazsa, onun herhangi bir şey hakkındaki kesinliğe sahip olması nasıl mümkün olur?”⁶ Molla Sadrâ ardından antik filozoflara isnat ettiği bir deyişi ortaya koyar; “Kendini bilen yüceliğe erişir.”⁷ Görünüşe göre epistemolojik meselelerde “öz-bilginin öncelliğini” öne süren böylesi bir görüşe, “öznel” bilgi dediği şeye temel bir rol biçen, analitik filozof Donald Davidson da benzer bir ilgi gösterir; “Zihnimin içeriklerine dair bilgi özeldir ve tüm bilgimin temelidir, yaklaşımı elbette Kartezyen ve ampirist düşlerin parçasıdır. Ancak bu gayet doğrudur; bu bilgi, kendisi olmadan hiçbir şeyin bilenemeyeceği anlamında temeldir (öz-bilgi diğerleri için yeterli olmasa da), yine diğer bilgi türlerinden indirgenemez şekilde farklı olması anlamında özeldir.”⁸ Molla Sadrâ ve diğerlerinin, insan özneliğinin gömülü özelliklerini öz-bilgi ve bilincin kipleri üzerinden aydınlatmak için getirdikleri karmaşık delillerin tamamını sistematik olarak açıklamak bu makalenin kapsamı dışında olsa da birtakım kısa değiniler sunulabilir.⁹

Öz-bilginin özünün neler içerdiğine yönelik izahında Molla Sadrâ öz-bilginin en temel biçimini mümkün kılan şu “öz-düşünümsel olmayan bilinç”in altını çizer. Sadrâ bunu, kişinin kendisine atfettiği her fenomenal durumun veya zihinsel vakanın zaten altta duran kendilik bilincini ön varsaydığına iddia ederek kanıtlar. Yani, düşünme veya öz-düşünüm gibi herhangi bir algı edimi kendiliğın kendini daha önceden tanımasını varsayar ki bu da ancak “öz-düşünümsel olmayan bilinç” biçiminde olabilir. Buna ilaveten Sühreverdî ve

Müslüman filozoflara göre dil insanı varlıktan ayıran bir perde değildir, zira gerçekliğe dair tüm kavrayışlar dilin dolayımından geçer. Dil daha ziyade, varlığın doğasını çözmeye yardım eden bir kendilik aracı olarak görülür.

diğerleri öz-bilginin “öz-hazır bulunuş” (*self-presence*) denilebilecek şey aracılığıyla; yorumlayıcı olmayan, doğrudan ve dolayimsız olan bu şey aracılığıyla kurulabileceğini iddia eder. Yani, kişinin öz farkındalığı zaman zaman dalgalansa bile kişi asla kendinin bulunmayışı durumunda kalmaz. Örneğin, gözlerim önümdeki bilgisayar ekranına gayet dikkatle odaklandığında ortada birbirinden ayrı olarak çözümlenebilecek üç bileşen vardır; 1) özne (gözlerim), 2) nesne (ekran) ve 3) görme deneyimi.

Şimdi, normal koşullar altında sıradan farkındalığımızla iş gördüğümüzde her daim bu bileşenleri birbirlerinden ayrı olarak saptayabiliriz. Peki, fazlasıyla ilginç bir şeyi gördüğüm için gözlerimi ekrana kilitlediğimde olup biten nedir? Bu türden bir deneyimin hemen ardından o anlık bir idrake varırız; “Görünüşe göre bir anlığına bu deneyimde kendimi kaybetmiş gibiyim veya ‘Ben’ bir an için orada değilmiş gibiyim!” Ancak, “görme edimi” gerçekleşirken *orada olmadığım* hakikaten onaylanabilir mi? Orada, bu eylemin taşıyıcısı, yani bir özne olmaksızın bir eylem mevcut olabilir mi? Eğer bu soruların cevabı “hayır”sa, böylesi anlar, yani kişi kendi farkındalığını yitirmiş gibiyken bir şeyin içine tümüyle gömülmüş olma nasıl açıklanacak? Bu türden bir fenomen şu iddiayla açıklanabilir; gömülme veya odaklanma anlarında “deneyimin öznesi” ve “deneyimin kendisi” ontolojik bakımdan birbirlerinden seçik değildir; bu fenomen öznenin ve altta duran bilincin sahnede kaybolduğu izlenimi verir ki ontolojik imkânsızlığından dolayı hâl böyle değildir. Şu hâlde, kişinin öznel durumu ne olursa olsun, sürekli mevcut olan ve zemini oluşturan bir bilinç vardır; kişi “öz-düşünümsel olarak” bu bilincin farkında olmayabilse de.

Yukarıdaki delil getirmeler post-modern dil, varlık ve öznellik kuramlarının ciddi şekilde altını oyar, çünkü bu kuramlar öz-bilginin ve bilincin öz-düşünüm ve içgözlem de dâhil olmak üzere zihinsel edimlerin tüm biçimleriyle birlikte var olduklarını göstermede başarısızdır. Ayrıca “öz-düşünümsel olmayan bilinç” çözümlenmesi şunu gösterir; kendilik, öz-bilinci ve öz-düşünümselliği doğuran bir “Ben”in veya “Ben-bilincinin” ortada görünmesinden bile daha önce hazır bulunuş veya bilinç olarak kayıtsız şartsız vardır. Bu önemli fenomenolojik bulgunun Heidegger’de, özellikle onun “Das Selbst ist dem Dasein ihm selbst da, ohne Reflexion und ohne innere Wahrnehmung, vor aller Reflexion.” [Dasein’in kendisi için kendilik, düşünüm ve içsel algı olmadan, bütün düşünümlerden önce oradadır.] iddiasında bulunduğu *Die Grundprobleme der Phänomenologie* eserinde bir paraleli vardır.¹⁰ Tüm bunlar, dille varlık arasındaki ilişki hakkında konuşmak isteyen birinin önce kendi kendiliğine veya öznelliğine dönmesi gerektiği anlamına gelir. Çünkü insan bilinci hem ontolojik hem de epistemolojik

açından dile önceldir. Daha da önemlisi, bilinç tam da kendiliğin doğası olduğundan dili önceler ve inşa eder; tersi değil.

Hâl böyleyken Molla Sadrâ gibi birçok Müslüman filozofun yazdıklarında dilin neden böylesi önemli bir rol üstlendiği anlaşılabilir. Kendiliğin bir aleti olarak dil, var olan her şeyi kuşatan dereceli bir gerçekliğe sahip olan varlığın veya *vücûdun* içsel anlamlarının perdesini kaldırır. Molla Sadrâ’ya göre bu yüzden, nasıl ki dil kişinin zihninde duranı sessel biçim (*lafz*) aracılığıyla ifşa ediyorsa madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar, gökler ve melekler dâhil olmak üzere tüm var olanlar da benzer şekilde varlığın veya *vücûdun* içsel gerçekliğini ifşa eder, çünkü tüm bu var olanlar kendilerini “Rahmani nefes”¹¹ aracılığıyla varlığa getiren Tanrı’nın *kelimelerinden* başka bir şey değildir. Demek ki tüm varoluş, uygun araçlarla deşifre edilmesi gereken kozmik bir senaryodur; bu ise kişinin gizli varlık hazinesini barındıran içsel benliğinin veya kalbinin *dilini* okuyabilme yeteneğinden başka bir şey değildir. Sonuç olarak bu makaleyi İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*’sinden yapılan şu alıntıyla neticeye vardırılmak uygun olacaktır:

“Bu yolculukta tüm ilahî adların anlamlarına eriştim; onların hepsinin Tek Bir Müsemmaya, Tek Öze irca edileceğini gördüm. Bu Müsemma müşahede ettiğim şeydi ve bu Öz benim kendi varlığımı (*vücûd*). Demek ki yolculuğum, kendimde yaptığım yolculuktan başka bir şey değildi ve benden başka bir şeye işaret etmiyordu.”¹² ◀

* Fordham Üniversitesi

1 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, çev. Roy Harris (London: Duckworth, 1983), 67 vd.

2 Foucault’nun daha sonraki eserleri hâlâ kapsam bakımından soy küttükle ilişkili olsa da bu eserlerin öznenin etkinliğini alenen reddetmedikleri veya en azından etkinliğin kabulüyle reddi arasında bir gerilimin bulunduğu kaydedilmelidir.

3 Daha fazla bilgi için bkz. Peter Adamson ve Alexander Key, “Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition,” *Linguistic Meaning: New Essays on the History of Philosophy of Language*, ed. Margaret Cameron ve Robert J. Stainton (Oxford: Oxford University Press, 2015).

4 Bu terim ayrıca “anlam”, “idea”, “içerik” ve “yönelim” gibi anlamlara da gelir.

5 İslam geleneğinde “müphemlik”in yaygın rolü için bkz. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011).

6 Molla Sadrâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, ed. Muhammed Zebihî ve Cafer Şâh Nazari (Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 2002), 1:6.

7 Molla Sadrâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 1:7.

8 Bkz. Donald Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: Clarendon Press, 2001), 87. Ayrıca Davidson’a göre, temelleri toplumsal olanda ve dilde bulunan “öznel arası” bilgi kipi (veya üçüncü şahıs bilgisi) öznel bilgiden daha önceldir; bkz. a.g.e., 3-12, 40-49, 85-90, 205-15.

9 Bu delil getirmelerin ayrıntılı bir çözümlenmesi için yakında yayımlanacak eserime bakılabilir; *The Labyrinth of Subjectivity: Islam, Modernity, and the Idea of the Self*.

10 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), 226.

11 Yani Tanrı’nın yaratma fiili aracılığıyla.

12 İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, ed. Nevâf el-Cerrâh (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997), 6:65. Mevlânâda da benzer beyanlar bulunabilir, mesela; “Ne biz varız ne tecrübelerimiz; Sen mutlak varlıksın, bu bozuluşa tabi varlıkları tezahür ettiren.” Bkz. Rumi, *The Mathnawi of Jalalüddin Rumi*, eleştirel notlar, çeviri ve şerhlerle birlikte eldeki en eski elyazmalarından edisyonu yapan Reynold A. Nicholson (Cambridge: “E.J.W. Gibb Armağanı”ını [2001] hazırlayan heyetin yayımı ve dağıtımıyla) 1:601-3.

sabah ülkesi

üç aylık kültür-sanat ve felsefe dergisi

SAYI 61

Ekim 2019

Dil Hikmetin Yoludur:
Kesin Bilgi Yolunda Dilde Özne Değişimi
Ekrem Demirli

Post-Batı Dünyasında Felsefe Ve Kolektif Deneyim
Antony F. Shaker

Batı Felsefesi Tarihinde İmkân Ve Engel Olarak Dil
S. Atakan Altınörs

Nahiv Arapçanın Mantiği,
Mantık Yunancanın Grameri Midir?
İslam Mantık Geleneğinde Dilbilimin Konumlandırılışı
Harun Kuşlu

Dil Üzerine Dağınık Mülâhazalar
Klaus Voswinckel

Lisan-ı Lâl Ya Da Dili Küstürmek
Selman Bayer

Françoise Dastur ve Abdelfattah Kilito İle Söyleşi



9 772195 645007 61



20



86



SÖYLEŞİ

20 Abdelfattah Kilito İle Dil Ve Edebiyat Üzerine
Samet Yalçın ve Kadir Filiz

86 Françoise Dastur İle
Çağdaş Avrupa Düşüncesi Hakkında
Kadir Filiz & Sinan Oruç

FELSEFE

6 Dil Hikmetin Yoludur:
Kesin Bilgi Yolunda Dilde Özne Değişimi
Ekrem Demirli

10 Post-Batı Dünyasında Felsefe Ve Kolektif Deneyim
Antony F. Shaker

DOSYA

24 Batı Felsefesi Tarihinde İmkân
Ve Engel Olarak Dil
S. Atakan Altınörs

30 Dil, Varlık Ve Öznellik:Gerçekliğin İnşası
Muhammad U. Faruque

34 Nahiv Arapçanın Mantığı,
Mantık Yunancanın Grameri Midir?
İslam Mantık Geleneğinde Dilbilimin
Konumlandırılması
Harun Kuşlu

38 Arap Sözlükçülüğüne Genel Bir Bakış
Ali Benli

42 Duns Scotus; Varlığın Tek Anlamlılığı,
Modern Felsefe Ve Teoloji
Philip Tonner

46 Dil Üzerine Dağınık Mülahazalar
Klaus Voswinckel

50 İslam Düşüncesinde Dilin Kaynağı Meselesi
Ramazan Demir

54 Arapça Çevrilemez Midir?
Robyn Creswell

60 Cam Kırıkları Üzerinde; İslam, Dil Ve Hakikat
Paola García



64

Âdem'in Dili

Abdelfattah Kilito

68

Lisan-ı Lâl Ya Da Dili Küstürmek

Selman Bayer

72

Şairler Cennet'te

Daniel Heller-Roazen

80

Uluslararası İnsan Hakları Ve Modern Dünyada Popülizmin Meydan Okumaları

Aboubacar Abdullah Senghore

92



108



114

92

Şiir Ve Musiki Meclislerinin Zirvesi: Saraylar, Köşkler Ve Konaklar

Mustafa Hakan Alvan & Türkan Alvan

100

Mahfil Dergisi'nden: Misak Âyeti Bağlamında Ömer Ferit Kam'ın Leibniz Monadolojisi Algısı

Semih Ceyhan

108

Geleceği Görmek İçin Geçmişe Gidiyorum

Gökhan Duman

114

Hâfız-ı Şîrâzî'nin Şiirinde Bezm-i Elest Ve Emanet Yüğü

Turgay Şafak

118

Kurbanlık Nesnelere: Ölmekte Olan Zeytin Ağaçlarının Tragedyası

Ada Martella

118



KÜLTÜR / SANAT

TANITIM

122

Kitap Tanıtım