

**Editörler / Editors**

Prof. Dr. Yavuz Unat  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
*Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**Editör Yardımcıları**

Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Sibel Kibar  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Arş. Gör. Tarık Tuna Gözütok  
*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**Yayın Kurulu / Editorial Boards**

Prof. Dr. Kenan Gürsoy  
*Istanbul Aydın Üniversitesi*  
Prof. Dr. İlber Ortaylı  
*Galatasaray Üniversitesi*  
Prof. Dr. F. Jamil Ragep  
*McGill University, Canada, Director Institute of Islamic  
Studies Canada Research Chair in the History of Science in  
Islamic Societies*

Prof. Dr. Şafak Ural  
*Istanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

Prof. Dr. Feza Günergun  
*Istanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü*

Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
*Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

Prof. Dr. Yasin Ceylan  
*ODTÜ, Felsefe Bölümü*

Prof. Dr. Yavuz Unat  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu  
*Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve  
Belge Yönetimi Bölümü*

Yrd. Doç. Dr. Sibel Kibar  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın  
Yıl: 5 Sayı: 10 Ekim 2016

Hakemli dergidir altı ayda bir yayınlanır.  
Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

**İmtiyaz Sahibi:**

Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti. Adına  
Nevzat ARGUN

**Yayın Editörü:**

Prof. Dr. Yavuz UNAT

**Yazı İşleri Müdürü:**

Hilal SÜSLÜ ARGUN

**Görsel Tasarım ve Mizanpaj:**

Mebtap Yürümez - Tarkan Kra

**Baskı - Cilt:** Atalay Matbaacılık Sertifika No.: 15689

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayınlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. ye aittir. Dergide yayımlanan yazı, fotoğraf, harita, illüstrasyon ve kanuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayın hakkı DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar. Dergiye gönderilen yazılar basılınsın ya da basılmınsın, iade edilmez.

**Sekreterler**

Yrd. Doç. Dr. Ercan SALĖAR  
*Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Arş. Gör. Burak Can SERDAR  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**İletişim:**

Prof. Dr. Yavuz UNAT  
*Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, Kuzeykent, 36100, Kastamonu*  
Gsm: 0542 454 12 24  
e-posta: dortogedergisi@gmail.com  
yunat@kastamonu.edu.tr - hilalargun@nobelyayin.com

**Yazışma Adresi:**

Abdulkadir Geylani Cad. No: 2-A Yenimahalle Ankara  
Tel: 0312 418 20 10 - Faks: 0312 418 30 20  
www.nobelyayin.com/dortoge e-posta: dortoge@nobelyayin.com

**Abonelik:** Nobel Akademik Yayıncılık'ın aşağıda belirtilen hesaplarına abonelik ücretini yatırdıktan sonra, havale, ad-soyad ve adres bilgilerinizi faks numaramıza veya dortoge@nobelyayin.com adresimize yolladığınızda aboneliğiniziz gerçekleştirilecektir.

Yıllık abonelik: 30 TL  
Öğrenci abonelik: 20 TL  
Kurumsal abonelik: 40 TL

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.  
İş Bankası Meşrutiyet Ankara Şubesi Hesap No: 4213 0977915  
IBAN: TR49 0006 4000 0014 2130 9779 15  
Posta Çeki Hesabı: 6358768



## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### HAKEMLİ YAZILAR/REFEREED ARTICLES..... 3

#### A Chronological Overview of Science and Philosophy of Byzantium Between 1300 and 1453

Bizans Bilim ve Felsefesine Kronolojik Bir Bakış (1300-1453 Yılları  
Arasında)..... 1  
*Melek DOSAY GÖKDOĞAN, Remzi DEMİR*

Kültürel Bir İnşa Süreci Olarak Sağlık: Kavramsal ve Tarihsel Bir Bakış  
Health as a Cultural Construction Process: A Conceptual and Historical  
Perspective ..... 11  
*Melike KAPLAN*

Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles'in Kategorileri Neyi Sınıflar?  
Words or Things: What do the Categories of Aristotle Classify?..... 19  
*Esra ÇAĞRI MUTLU*

Porter'in Doğalcı Pragmatist Ahlak Anlayışına Adalet Cephesinden Bir Yanıt  
A Response from Justice Front to Porter's Naturalistic Pragmatist Moral  
Approach..... 29  
*Sibel KİBAR*

Âşık Veysel'in "Yıllarca Aradım Kendi Kendimi" Şiirinden  
Hareketle Felsefenin Türk Kültüründeki Yeri  
The Place of Philosophy in Turkish Culture on the Basis of the Poem  
"For Years, I Called Myself" By Âşık Veysel ..... 39  
*Ceyhan Akın CENGİZ*

Objections to Railton's Deductive-Nomological  
Model about Probabilistic Explanation  
Railton'un Olasılık Açıklamalarına Dair Dedüktif-Nomolojik Modeline  
İtirazlar ..... 51  
*Emre Arda ERDENK*

<b>Aristoteles'in Metafiziği ve Biyolojisi'nde Cinsiyet ve Öz</b> <b>Sex and Essence in Aristotle's Metaphysics and Biology .....</b>	<b>63</b>
<i>Serpil KAYGIN</i>	
<b>Ahmed Zihni Efendi'nin Hendese-i Halliye Adlı Eseri</b> <b>Ahmed Zihni Efendi's Book Named Hendese-i Halliye .....</b>	<b>79</b>
<i>Semiha Betül TAKIRAK</i>	
<b>Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada</b> <b>Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği</b> <b>Fundamental Principles of Aristotle's Metaphysics and Kant's</b> <b>Metaphysics as a Genuine Metaphysics Assertion in the Enlightenment .....</b>	<b>101</b>
<i>Erman KAÇAR</i>	
<b>Cumhuriyet'in Bilim ve Teknoloji Politikası (1923-1950)</b> <b>Science and Technology Policy of the Republic of Turkey (1923-1950) .....</b>	<b>113</b>
<i>Cemre UĞURAL</i>	
<b>Deleuze'ün Felsefesi ve "Tarih"</b> <b>Deleuze's Philosophy and "History" .....</b>	<b>133</b>
<i>Gülçin AYITGU</i>	
<b>Coriolanus ve Vox Matronarum</b> <b>Coriolanus and Vox Matronarum .....</b>	<b>143</b>
<i>Seraf Gür KALAYCIOĞULLARI</i> <i>Cemil KOYUNCU</i>	
<b>KİTAP TANITMALAR/Book Reviews.....</b>	<b>159</b>
<b>Kan Revan İçinde</b> <b>Blood and Guts.....</b>	<b>159</b>
<i>Tarık Tuna GÖZÜTOK</i>	
<b>YAYIN POLİTİKASI /Editorial Policy .....</b>	<b>161</b>

## HAKEMLİ YAZILAR/Refereed Articles

# A Chronological Overview of Science and Philosophy of Byzantium Between 1300 and 1453

*Melek DOSAY GÖKDOĞAN\**

*Remzi DEMİR\*\**

*To Professor Sevim Tekeli*

### Abstract

*The Palaeologi Age (1261-1453) of Byzantine Empire was one of the significant periods in the Medieval Ages because of its creative cultural activities. Byzantine scholars contributed to the rise of interest in antique Greek literature and philosophy in Latin World, by teaching Greek in Italy and translating some important books from Greek into Latin. Moreover, this period witnessed both the establishment of the Ottoman State and the falling down of Byzantine Empire. This article provides the reader with a chronological overview of the late Byzantine science and philosophy, and opens a new base for the possible interactions between Byzantine and Ottoman scholars.*

**Keywords:** The Palaeologi Age, Byzantine Empire, Byzantine science and philosophy.

### *Bizans Bilim ve Felsefesine Kronolojik Bir Bakış (1300-1453 Yılları Arasında)*

### Özet

*Bizans İmparatorluğu'nun Palaeologi Çağı (1261- 1453) yaratıcı kültürel faaliyetlerden dolayı Orta Çağın dönüm noktalarından biridir. Bizanslı bilginler İtalya'da Yunanca öğreterek ve bazı önemli kitapları Yunancadan Latinceye çevirerek Latin Dünyasında Antik Yunan edebiyatı ve felsefesine karşı ilginin artmasına katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca, bu dönem hem Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna hem de Bizans İmparatorluğu'nun çöküşüne tanıklık etmiştir. Bu makale okuyucuya son dönem Bizans bilim ve felsefesine ilişkin kronolojik bir bakış sunmaktadır ve Osmanlı bilgileri ile Bizanslı bilginlerin arasındaki muhtemel etkileşimlere yeni bir dayanak sunmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Palaeologi Çağı, Bizans İmparatorluğu, Bizans bilim ve felsefesi

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

\*\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

## Introduction

The Palaeologi Age (1261-1453), which spanned the last two centuries of the Byzantine Empire and followed the recapture of Constantinople from Latins in 1261, corresponds to a period which witnessed both the establishment of the Ottoman State and the downfall of the Byzantine Empire, and contains of six Byzantine emperors except the founder of the dynasty, VIII. Michael Palaelogos (1258-1282) who supported the revival of old customs after the recapture of Constantinople. The city had been conquered by the Latin Fourth Crusade in 1203-1204 and Michael Palaelogos was able to recapture it in 1261.

In this period, which is called the restored empire of the Palaeologi, Byzantium much of what had been destroyed had to be restored having serious economical and social problems and surviving from the invasion by Latins in Constantinople. By the mid of the fifteenth century the Byzantine State had long ceased to be an empire and it was little more than a large city-state besieged from all sides. The economical structure was mainly dependent on agriculture, and the trade was in hands of the Venetians and Genoese.

On the other hand, this period, critical as it was from political, social and economical perspectives, was one of the brightest points of Byzantine civilization. It was a period of intense creative activity. This restoration included education, and the imperial higher school and the patriarchal school were reopened. It had been appeared a remarkable renew science and philosophy in the same period, and the spirit of the Renaissance and Humanism of Western Europe spread over Byzantium although being not the strong as much as did in Latin World, and even after the capture of Istanbul, this spirit affected the Ottoman intellectuals, in particular Mehmed the Conqueror of Constantinople. And in the Ottomans, important contributions to mathematics and astronomy were made by depending also on Arabic and Persian scientific works.

A lot of notable scholarly developments occurred in the reign of Andronicos II who recognized the need for a reorganization of the University of Constantinople and put it under the administration of Grand Logothete. In that period, under the influence of the Persian and Arabic sciences, the Academy at Trebizond, at the east coast of Black Sea, became a renowned center for the study of astronomy and other mathematical sciences. Besides, medicine also attracted the interest of almost all Byzantine scholars.

Our purpose by this article is to provide the reader with a chronological view of late Byzantine science and philosophy, and to open new historical perspectives on the possible interactions between Byzantine and Ottoman scholars.<sup>1</sup>

---

1 This preliminary chronological survey is of course far from to be complete. It needs to further study on the subject to evaluate the mutual cultural influences between Byzantine and Ottoman scholars.

## **Chronology**

Andronicos II (1282-1328)

1280- Nicholas Myrepsos wrote his book on pharmaceutics entitled *Materia Medica* which contains 2656 recipes of which about 150 were derived from Nicholas of Salerno and the remaining were most probably seemed from East.

1297-1330- Under the rule of Alexios II, an academy was constituted in Trebizond to investigate scientific literature in Persia where some intelligentsia were sent, they returned to Trebizond with a load of Persian and Arabic books, some of which were translated into Greek. Thus, Trebizond was a center of a Persian-Arabic renaissance at that time.

~1300- The physician Gregorios Choniades traveled to Persia where he studied Persian and Arabic astronomy and mathematics which he introduced into Byzantium upon his return.

1305- Maximos Planudes (b.1255) died. He was a theologian, mathematician, and man of letters and sent to Venetia as an ambassador where he learned Latin very well and translated many theological and classical works into Greek, including *De Trinitate* (On the Trinity) (410-416) by St. Augustine, logical and theological papers by Boethius, and poems by Ovid. In the point of the history of science, his most important work is *Psephokoria kat Indous* (Calculation According to the Indians, 1300) in which he introduced Arabic numerals and the operations with them. At the end of his treatise, he presented his own method of deriving the square root, which permits a more accurate approximation. Hence, it can be concluded that he accelerated the developing of arithmetic and generally of mathematical sciences in Byzantium. Moreover, he wrote a commentary on the first two books of Diophantos' *Arithmetica* and used the zero as a first time in Byzantine mathematics.

1310- Georgios Pachymeres who was both a Platonic and an Aristotelian scholar, died. He learned Arabic numerals and used them in his *Syntagma ton tessarōn mathematōn* (The Summary of Four Mathematics) which was on quadrivium consists of arithmetic, geometry, astronomy and music. This work doesn't contain original mathematics, however, it shows the high level of mathematics at the early Palaeologoi period. His most important work is *Hromaike historia* (Roman History) which consists of 13 volumes and follows the chronicle of Georgios Acropolites.

1310- John Pediasimos taught philosophy in the University of Hagia Sofia which was newly opened. He interested in Neopythagorean numerology. He asked why those infants were born at the seventh or ninth month of pregnancy survive, while those born during the eighth month did not. He looked for the answer by the virtue of the odd numbers seven and nine, and the imperfection of the number

eight. He wrote a treatise on geometry and surveying which was closely dependent on Heron of Alexandria and another on music.

1316- Pietro d'Abano who was originally from Italy, died. He translated some works from Greek into Latin and French.

1323- An Arabic astronomical book written by Shams al-Buhari was translated at the Academy of Trebizond.

1323- Astronomer Nicephoros Gregoras (1295-1360) wrote on theology, philosophy, astronomy, history, rhetoric, and grammar. In the combat between Platonism and Aristotelians, he took the side of Plato. He studied solar and lunar eclipses and wrote a treatise on the reform of the calendar, which was an anticipation of the Gregorian calendar introduced by Pope Gregory XIII in 1582. He wrote a commentary on *Almagest* and two treatises on the astrolabe which were widely read and used to recalculate the dates for Easter. Moreover, he composed a very elaborate chronicle from 1204 (Latin invasion) to 1354, which was called *Romaike Historia* consisting of 37 volumes and being a main source for this period of the history.

1327- Aristotelian philosopher Nikeforos Chumnos(b. ~1250) died. His *Concerning Matter* and *Concerning the Vegetative and Sensitive Soul* are published.

1328 - Manuel Moschopoulos died. As far as known he was the first to write on magic squares in the West, which was studied and on which many books written by Islamic mathematicians. He was also an outstanding philologist of his time, and his grammatical catechism entitled *Erometa grammatika* in Greek was published in Milan in 1493 and praised by the humanists.

1328 - Barlaam (Bernardo de Seminara) (1290-1348), who was a Calabrian monk, Italian humanist, logician, and mathematician, arrived in Constantinople to study Aristotle in the original. Here, by supporting the rationality, he fought against the Hesychasts (meaning, the quietists) which was a mystical movement in the Orthodox Church thinking by definition, needing no rational justification. It was interesting that the practices of Hesychasts were similar to dhikr of Muslims. He composed his *Logistica* which consists of six books on computations with integers, ordinary fractions, and sexagesimal fractions. Moreover, he commented upon book II of Euclid. He was the first to write an objective treatise on Stoic ethics and among the first to spread to Italy the knowledge of Greek, since he knew both Greek and Latin languages.

Andronicos III (1328-1341)

1330- Joseph the philosopher died. He composed an *Encyclopedia* which includes the trivium and quadrivium.



1332 - Theodoros Metochites (b. 1270) died. His most famous literary work which was a kind of encyclopedia, is *Hypomnematismoi kai semeioseis gnomikai* (Commentaries and Moral Judgments) consisting of quotations from some seventy Greek authors most of whom wrote on history, literature, and philosophy. However, many chapters of it are devoted to mathematics and physical sciences. With this book he was the first to support for practical mechanics in Byzantium. Besides, he made commentaries on the works of Plato, Aristotle, Euclid, Apollonios the Pergian, Ptolemy, and Nicomachos. While he was interested in astronomy, he rejected astrology which was so popular at his time. He also composed an introductory astronomical treatise in *Almagest*.

John V (1341-1391)

1345 - Manuel Philes died. He wrote a poem which was a description of the elephant, and another poem on the qualities of animals dealing with natural history which describes many kinds of birds, fishes, quadrupeds, and also fantastic ones.

1346- Georgios Khrysokokkes who was studying Persian mathematics at the Academy of Trebizond, and using the translation made by Choniades, wrote a treatise called *An Astronomical System of the Persians* depending on the books brought from Iran. This shows the effects of Muslim scholars on the late Byzantine science.

1351- Nicolaos Rhabdas was born. He wrote two arithmetical letters in 1381 which were quite original Byzantine studies and in one of them it was given quotations from *Arithmetica* of Diophantos. Moreover, he prepared a new edition of the arithmetic after the Hindu method of Maximos Planudes.

1354- Demetrios Cydones (c.1315/20-1400), who was a student of famous philosopher Neilos Cabasilas, and supported the unity of Orthodox and Catholic Churches, went to Italy where he studied the treatises of great Catholic theologians, and translated *Summa theological* (1265-1273) of St. Thomas and some other treatises into Greek. He became a Catholic in 1365 and opened a school in Venice where he taught Greek language and thought to the students from Florence and Venice. He discussed the issue of mortality in his *De contemnenda morte* (The Disdain for Death).

1359 - Gregorios Palamas (b.1296) who was the main leader of the Hesychasts against Barlaam, died. He explained Hesychastic mysticism which was a movement of mystical love toward God and of ultimate union with him, in his *Hagismos Tomos* (Book of Divinity).

1361- Theodoros Meliteniotes wrote a comprehensive astronomical treatise entitled *Tribiblos*, the third book of which was concerned with Persian astronomy, by depending on translations from Persian works, Ptolemy, Pappos, and Theon of Alexandria.

1371 - Neilos Cabasilas died. He wrote mystical interpretations of Christian life and of the liturgy.

1371 - Isaac Argyros who was a disciple of Nicephoros Gregoras, died. He wrote commentaries on the first six books of Euclid and on *Almagest*, a geodesy derived from Heron of Alexandria, a treatise on the astrolabe, and another on the extraction of square roots. His writings also reflect Persian spirit.

1380 - Nicolaos Cabasilas died. He reconstructed the commentary on book III of the *Almagest*, which deals with the length of the year and the average solar motion, by Theon of Alexandria.

1388 - Theodoros Meliteniotes died.

Manuel II (1391-1425)

1396 - Joseph Bryennios (d. 1405) who was a teacher in the patriarchal school, described the moral and intellectual decadence in Byzantium. He complained that medicine was abandoned to Jewish physicians and his own countrymen were dominated by all kinds of superstitions, and continued to teach quadrivium.

1397/98 - Demetrios Cydones died. He was one of the first translators from Latin into Greek and wrote a commentary on *Elements* by Euclid.

1397/1400 - Manuel Chrysoloras indicated the beginning of Greek humanism in Latin World by his lectures on Greek language and literature in Italy.

1405 - Gennadios Scholarios who was the first patriarch under the Ottoman rule, was born. From his youth he tried to establish Aristotle as the standard philosophical authority of the Orthodox Church, and Aristotle became an authority for the Orthodox Church under the Ottoman rule. As an Aristotelian philosopher, he gave courses on Aristotelianism and Neoplatonism, and sought to reconcile Aristotelianism and Christianity. In addition, he wrote résumés of Aquinas's *Summa Theologicae* and *Summa Contra Gentiles*. Moreover, he compiled a book on the faith of Orthodox which was translated into Turkish later by the request of Sultan Mehmed the Conqueror.

John VIII (1425-1448)

1436 - Rabbi Eli Mizrahi who was a Jewish author on scientific and theological matters, was born in Istanbul. He wrote his *Melehet haMispar* (Science of Numbers) on arithmetic and geometry which was later translated into Latin with the title of *Safar haMispar* (Book of Numbers). Moreover, he wrote an astronomical book entitled *Tsurat haArates* (The Shape of the World) in which the shapes of the world and stars were studied.

### Constantine XI (1449-1453)

1450/52 - Gemistos Pletho, who was a great Byzantine philosopher, died. He pronounced the philosophic and religious differences between Plato and Aristotle, and strongly criticized Aristotle's philosophy as being much inferior to that of Plato in his *Peri on Aristoteles pros Platonian drapheretai* (On the Difference between Plato and Aristotle). He had established schools of philosophy in Italy and Greece. As we know, great Islamic philosopher Al-Farabi was also focused on the same matter in the previous ages. Pletho presented a report about social problems to Manuel II, and advised to restore the institutions in Byzantium.<sup>2</sup> When he signed the paper of the unity of Catholic and Orthodox Churches, Byzantine theologians included Georgios Scholarios, who later became the patriarch of Constantinople, and people reacted to him.

He suggested to Cosimo de Medici establishing Academia Platonica in Florence. According to Franz Taescher, German Orientalist, Pletho was not unfamiliar to Ottoman thought and was acquainted with Sufism.

1465 - Sultan Mehmed the Conqueror examined the Greek manuscripts of *Geography* of Ptolemy, and entrusted Amiroutzes with an edition of the treatise for which Amiroutzes's son supplied the names of countries, places, and cities in Arabic.<sup>3</sup> The Sultan who had greatly enjoyed the edition, did not only rewarded Amiroutzes and his son highly, but at the same time promised a further recompense if they would bring out all the books in Arabic. Amiroutzes (d.1475), who was originally from Trebizond, was a palace officer for Emperor David Komneno until the capture of Trebizond by Turks in 1461. He attended to the religious meeting for the unity of Latin and Orthodox Churches in 1452. He had written a paper on spherical triangles by his geometrical and mathematical competence.

1471 - Famous historian Kritovoulos composed an eulogistic history of Mehmed the Conqueror's conquests from the year 1451 to 1467 entitled *Tarih-i Sultan Mehmed Han-i Sani* (History of Sultan Mehmed II the Conqueror) in which the Sultan was praised as a friend for Greek culture, and presented it to the Sultan.

1487 - John Argyropulos died. He spent his life between Italy and Byzantium. After 1453, he taught Greek in Rome and translated some works of Aristotle into Latin.

---

2 We would like to mark to the Ottoman socio-political critical literature which started to appear in the second half of the sixteenth century.

3 The first printed *Geography* was appeared in Bologna in 1477 which includes the engraved maps probably by Taddeo Crivelli. The other similar collections were printed in 1478 in Rome by Arnold Buckink, in 1482 in Florence by Francesco Berlinghieri, and in 1482 in Ulm by Lienhart Holle in sequence. However, these prints and the maps inside them lost their currency as geographical explorations have been commenced.

## Conclusion

From this chronological overview we arrived at the following conclusions:

(1) Theological discussions, led by the efforts of the Palaeologues to unify the churches, gave birth to two groups of scholars, one favoring and the other opposing unification. Under the influence of these discussions, the works of St. Augustine and St. Thomas Aquinas were translated from Latin into Greek, and studied in details.

(2) A religious mystical doctrine called “Hesychia” (Stillness) which integrated Neoplatonism into Orthodoxy had been appeared, and gave the dedicated mystic a greater awareness of the divine light.

(3) Some schools, where Greek language and thought were taught, were opened in various Italian cities among which Venice and Florence were the main ones, and thus the Byzantine Greeks helped revive an interest in classical learning in Europe and contributed to the Renaissance.

Greek scholars contributed to familiarity both of Byzantine Greeks to Latin culture by the translations from Latin into Greek and of Latins (Catholics) to Orthodox culture by making translations from Greek into Latin. Thus, they became transmitters between Eastern and Western civilizations. The main figures were Planudes and Cydones for Latin-Greek transfer, and Pietro d’Abano, Chrysoloras and Argyropulos for Greek-Latin transfer.

(4) Byzantine scholars tried to follow the scientific literature of Islamic world, and translated some mathematical and astronomical books from Arabic and Persian into Greek. Among these scholars, who were influenced by Islamic science, were Planudes, Pakhymeres, Chrysokokkes, Rhabdas, Meliteniotes, and Argyros. For example, *Psephophoria kat Indous* (Calculation According to the Indians) by Planudes seems to be important, since it has given Arabic numerals and the operations performed with them in a considerably early period for both Christian and Orthodox Worlds.

It seems that some Byzantine scholars contributed to the Ottoman science by making translations from Greek into Arabic; for example, Amiroutzes translated Ptolemy’s *Geography* into Arabic once more and by doing so, he played a role to attract Turkish scholars’ attention to the science of geography.

It also appears that Ottoman and Seljuk Turks and Byzantine scholars had been affected and formed each other mutually. However, it would be appropriate from the standpoint of historical truth to await for the further studies on history of science + history of philosophy + history of literature, to comprehend and enlighten the general structure of scientific and philosophical interactions between Byzantine and Turkish scholars. It is evident that to create something new in the world of thought is extremely difficult, and intellectual interaction between the societies was more intensive than we had expected.

Since we have presented the story which took place only between 1300 and 1453, the consequences also are current for this period. However, there are histories of thought both for the period of before 1300 and after 1453 and it is possible to show that there had been intense interactions between west and east in Byzantium in both of the periods.<sup>4</sup>

### **Acknowledgements**

It is a pleasant duty to express our gratitude to Sally Ragep, Mine and Huseyin Akbulut for reading our text and correcting a number of grammatical errors. The writers are responsible for all inadequacies in the text.

The English version of this text has been written during the study of Melek Dosay Gokdogan at the library of Oklahoma University with a Mellon Fellow Travelship.

### **References**

- Adıvar, Abdulkhak Adnan, 1982 (1943). *Osmanlı Türklerinde İlim*, (*Science in Ottoman Turks*) (in Turkish) Fourth Edition, Istanbul: Remzi Kitabevi.
- Constantinides, C. N., 2003. "Teachers and students of rhetoric in the late Byzantine period". *Rhetoric in Byzantium*. Ed. by Elizabeth Jeffreys, Variorum. 39-53.
- Demirkent, Işın, 1992. "Bizans". *TDV İslam Ansiklopedisi (Encyclopedia Islam)* (in Turkish) 6: 230-244.

---

4 The life story of Dimitrie Cantemir (1673-1723), who was the voivode of Moldavia in 1710 and famous with his *History of the Rise and Decline of Ottoman Empire*, indicates the complexity of cultural interactions among the people who were living under the Ottoman rule. Dimitrie Cantemir, was called "Kantemiroğlu" (the son of Kantemir) by the Ottomans since he was son of Constantin Cantemir who was the voivode of Moldavia and from Nogay Tatars, received a perfect education and learned Latin, Greek, and Slavic at his childhood. He received his music courses from Yeremia Kakavellas of Crete who interested in philosophy and sciences, was acquainted with Byzantine music, and familiar to many languages. Dimitrie Cantemir came to Istanbul in 1688 and stayed here until 1691. Meanwhile he had been elected as a voivode, however, his first office of a vaivode lasted only three weeks. After that he returned to Istanbul and lived there until 1710. He tried to learn, on the one hand, ancient Greek, Latin and Byzantine Orthodox cultures by attending to the Academy in Fanar, and on the other hand, Turkish, Arabic and Persian cultures by keeping on the Palace School. Among his teachers were philosopher and geographer, Meletius of Arta, Yakob Manos of Argos, Alexander Mavrocordato, philosopher Antonio Spandoni, Notara, astronomer and linguist of Arabic, Nefyoğlu, mathematician Esad Efendi from Yanya, and musician Kemani Ahmed Efendi. Beside Turkish, he learned Arabic, Persian, French, Italian while he was living in İstanbul, and after 1711 Russian and old Slavic. He was playing the lute very well, and preferring Turkish music to European one. He was familiar to many politicians and friend of famous painter Levni. Moreover, he tried to follow the developments take place in Europe by means of diplomats, merchants and scholars coming from Europe. For example, he became a friend of French ambassadors, Chateauneuf and Feriol, Holland ambassador Collier, and Russian ambassador Peter Andreyevic Tolstoy. Hence, the case of Cantemir clearly indicates that the issues of histories of philosophy and science are more complex than we expected, and urgent generalizations must be avoided by historians. We need to study comparatively the history of thought both of Byzantium and Ottoman, and to discuss the elements which were connecting the people but not cutting off them as generally done.

- Doukas, 1975. *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*. Translated by H. J. Magoulias. Detroit.
- Fryde, Edmund, 2000. *The Early Palaeologan Renaissance (1261-c.1360)*. Brill.
- Geanakoplos, Deno John, 1962. *Greek Scholars in Venice*. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kantemiroğlu, 2001. *Kitabu 'Ilmi'l-Musiki 'ala Vecbi'l-Hurufat*. Vol. 1, Prepared by Yalçın Tura, İstanbul.
- Karamanolis, George, 2002. "Plethon and Scholarios on Aristotle". *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Ed. by Katerina Ierodiakonou. Oxford: Clarendon Press. 253-282.
- Lemerle, Paul, 1994. *Bizans Tarihi*. Translated by Galip Üstün, İstanbul.
- Miller, William, 1969. *Trebizond, The Last Greek Empire of the Byzantine Era 1204-1461*. Chicago.
- Monfasani, John, 2004. *Greeks and Latins in Renaissance Italy*. Studies on Humanism and Philosophy in the 15<sup>th</sup> Century, Variorum, Great Britain.
- Nicol, Donald M., 1993. *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*. Second Edition, Cambridge University Press.
- Sarton, George, 1931. *Introduction to the History of Science*. Vol. II, Part II. Baltimore.
- Sarton, George, 1947. *Ibid*. Vol. III, Part I.
- Sarton, George, 1948. *Ibid*. Vol. III, part II.
- Tatakis, Basil, 2003. *Byzantine Philosophy*. Translated, with Introduction, by Nicholas J. Moutafakis. Indianapolis/Cambridge.
- Tekeli, Sevim, 1975. *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi (The Influence of Byzantium on the Rise of Modern Science)*(in Turkish). Ankara.
- Théodorides, J., 1957. "La science Byzantine". *Histoire Général des Sciences, La Science Antiquie et Médiévale* (Des Origines à 1450). Ed. by René Taton. 1: 490-502.
- Vogel, Kurt, 1967. "Byzantine Science". *The Cambridge Medieval History IV*: 265-305.
- Wilson, N. G., 1992. *From Byzantine to Italy*. Greek Studies in the Italian Renaissance. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

# Kültürel Bir İnşa Süreci Olarak Sağlık: Kavramsal ve Tarihsel Bir Bakış

Melike KAPLAN\*

*“Mesleklerin ortaya çıkmadığı ilkel toplumlarda,  
insanlar henüz farklı sosyal sınıflar arasında dağılmamışken,  
her kişi kendi kendinin büyücüsüydü,  
hem kendi iyiliği hem de düşmanlarının kötülüğü için...”*

James George Frazer, “Altın Dal” kitabından

## Özet

Sağlık ve hastalık kavramlarına ilişkin tanım ve karşılaştırmalar oldukça değişken bir süreç izler. Bunun temel nedeni, biyomedikal model olarak bilinen modern tıbbi sistem içinde uzun yıllar hastalığın kültürel nedenleri ve sonuçlarının göz ardı edilmesidir. Sağlık ve kültür ilişkisine yönelik düşünme biçimleri ve buna paralel bilimsel çalışmalar günümüzde Dünya Sağlık Örgütü düzeyinde kavramsal değişimlere neden olmuş, biyopsikososyal model olarak adlandırılan yaklaşım sağlık ve sosyal bilimlerin pek çok alanını etkilemiştir. Bu yazıda, geçmişten günümüze sağlık kavramı ve bu kavram etrafında şekillenen farklı kavramlara olan yaklaşımlar ile bunların dönüşümü üzerine genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sağlık, kültür, hastalık, tedavi, tıp.

## *Health as a Cultural Construction Process: A Conceptual and Historical Perspective*

### *Abstract*

*Description and comparison of the concepts of health and disease follows a highly variable process. The main reason for this, for many years cultural causes and consequences of the disease is ignored by modern medical system known as the biomedical model. Thinking for health and cul-*

---

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Halkbilim Bölümü.



ture forms and parallel scientific studies today led to a conceptual change in the level of the World Health Organization, approach called the biopsychosocial model has affected many areas of health and social sciences. In this article, the concept of health from past to present different concepts and approaches which formed around this concept is made a general assessment on their conversion.

**Keywords:** Health, culture, illness, treatment, medicine.

Tıp tarihçileri ve klasik tarihçilerin yoğun ilgi gösterdiği Yunan-Roma tıbbından günümüze kadar tıbbın gelişim süreci içinde sağlık ve hastalığa ilişkin pek çok farklı düşünce ve kavramsal değişim dikkati çeker. Antik dönem tıbbında şifa tanrılarının özellikle Şifa Tanrısı *Asklepios*'un etkileyici gücü göze çarpar. Tanrılar o dönemde günlük yaşamın bir parçasıdır ve ilahi bir yardım aramak başvuru son değil, ilk çaredir. (Jackson, 1999) Doğaüstü güçlere olan inanç ve ona eşlik eden ritüeller günlük hayatın her alanında yoğun olarak yaşanır. Dolayısıyla modern tıbbın kaynaklık eden geleneksel tıbbın ilk izlerinden günümüze hastalığa bakış açısı tarihsel ve kültürel anlamının yanında, bunlardan bağımsız düşünülemez olan inanç sistemlerindeki değişim ile de şekillenmiştir.

Sosyal bilimlerin pek çok alanında özellikle antropoloji, sosyoloji ve psikoloji başta olmak üzere, bir alt disiplin olarak var olan sağlık ve hastalığa ilişkin çalışmalara bakıldığında, sorun alanlarından birinin kavramların kullanımı konusunda olduğu göze çarpmaktadır. Sağlık sistemindeki değişimler özellikle sağlığın ve sağlık sorunlarının toplumsallaşması, sağlık konusundaki sosyal bilim çalışmalarının artmasına neden olmuştur. Tıp bilimlerindeki yaklaşımların değişiminin sosyal bilimlerin “meydan okumasından” kaynaklandığı vurgulanabilir (Akbal, 2008: 41). Hastalığın toplum tarafından ne ifade ettiği ve tedavi seçeneklerine karar verilmesi süreci öncelikle kavramların doğru anlaşılması ile başlar. Kültürel sistemlerin ve kültürel temelli hastalıkların anlaşılmasında sağlık antropolojisi ve sağlık sosyolojisi gibi bilim dallarındaki tartışmalar etkili olmuştur. Modern/bilimsel tıbbi yöntemlerin ulaşamadığı yerel kültürel bilgilere ulaşarak herhangi bir hastalığa neden olan konuları ve sosyal/kültürel problemleri ortaya koymak bu alanlarda yapılan çalışmaların ortak hedeflerinden biridir. Tıp, hastayı tedavi etmek ya da hastalığın ölümlü sonuçlanmasını geciktirmek için çeşitli yöntemlere başvururken; örneğin sağlık antropolojisi ya da tıbbi antropoloji, hastalığa yol açan kültürel etmenleri ortaya sererek, daha geniş kültürel/toplumsal perspektifte hastalığın nedenlerini araştırır (Kaplan, 2010: 28). Anderson'un (1996:18) günümüzde tıbbi antropolojiyi tartıştığı yazılarında vurguladığı gibi, bu alan disiplinler arası (*interdisciplinary*) ve hatta çok disiplinli (*multidisciplinary*) takım çalışmasını gerektiren bir alandır.

Günümüzün sağlık anlayışı, kişinin fizyolojik, psikolojik ve sosyal varlığını bütüncül bir yaklaşımla ele almaktadır. Bu anlayışa sağlıkta devamlılık/süreklilik kavramı da eşlik eder. Sağlık ve hastalık bugün için birbirinden tamamen ayrı kav-



ramlar değil, örtüşen kavramlardır (Baltaş, 2000:34). Sağlık ve hastalık kavramları, her kültürde bulunmakla birlikte farklı algılanan kavramlardır. Yani bir toplumdaki hastalık algısı ile başka bir toplumdaki hastalık algısı aynı olmayabilir. Toplumun hastalık hakkındaki değer yargıları, hastalığa bakış açısı ve seçilen tedavi şekli o toplumun kültürünün özelliklerini yansıtır. Öyleyse, kültürler arasındaki farklılıkları göz önüne alırsak, sağlık-hastalık kavramları ve bunun çevresindeki pek çok kavram da aynı derecede görelidir; kültürden kültüre farklılık gösterir. Bu bakış açısıyla diyebiliriz ki sağlık ve hastalık, en azından bir yönüyle kültürün bir ürünüdür. (Kaplan, 2010)

Sosyal bilimlerde sağlık ve hastalık kavramları farklı tanımlamalarla karşımıza çıkmaktadır. Sağlık, dünyanın yapısını oluşturan ve çeşitli zıt kutuplar olarak kavramsallaştırılan bazı güçler ya da durumlar arasındaki doğru dengenin sürdürülmesine bağlıdır (Knight, 1985:671). Capra (1989:138)'ya göre, "... Mademki, bir kişinin sağlıklı ilgili durumu önemli ölçüde doğal ve toplumsal çevreye bağlıdır; öyleyse bu çevreden bağımsız hiçbir mutlak sağlık düzeyi mevcut değildir. Organizmanın değişen çevresiyle ilişkileri, sağlık bozukluğunun belli aşamalarını içerecektir ve böylece biz sağlık ve hastalık arasında keskin bir çizgi çizemeyeceğiz". Capra, sağlığın ve hastalığın sürekli değişebilen yönüne dikkat çekmiş ve sağlık tanımına dinamiklik kazandırmış, sağlığı bir süreç olarak ele almıştır. Sağlığı bir uyum sağlama meselesi olarak gören Illich'e (1995:90) göre ise, sağlık ve acı, yaşanmış duyular olarak insanı hayvandan ayırır. Yazara göre sağlık, çevredeki değişimlere uyum sağlayabilme, büyüyebilme, yaşlanabilme, hastalanınca iyileşebilme, acı çekebilme ve ölümü huzurlu bir şekilde bekleyebilme yeteneğidir. Parsons (1951;2001), hastalık-sağlık kavramlarını sosyolojik açıdan tanımlamıştır. Yazar sağlığı işlevsel açıdan inceler: Sağlık, bireyin işlevsel olma yeteneğidir. Örneğin, günlük aktivitelerle başa çıkabilmek sağlık göstergesidir. Ona göre, toplumda her bireyin üstlendiği rol ve sorumluluklarını yerine getirmesi bireylerin sağlıklı olduğunu gösterir.

Sağlık kavramının tanımlanması yıllarca bir sorun haline gelmiştir. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tanımlayana kadar, ölümün ve hastalığın olmaması olarak genel bir algı düzeyi içinde tanımlanmıştır. Dünya Sağlık Örgütü'nün 1988 raporuna göre, sağlık, yalnızca hastalığın olmayışı değildir. Fiziksel, mental (zihinsel) ve sosyal yönden tam iyilik halidir. Dünya Sağlık Örgütü'nün yaklaşımı, sosyal/kültürel ilişkilerin de önemini göstermiştir. Bu açıdan sağlık, "bir toplumdaki bireylerin biyolojik olarak hasta ya da sakat olmayışı değil, o toplumdaki bireylerin ruhsal, zihinsel, fiziksel, ekolojik, ekonomik, siyasal ve toplumsal bakımdan tam bir huzur ve denge halinde bulunmaları durumu" olarak tanımlanabilir (Lewis, 2001:59,60; Belek, 1998: 26). Dünya Sağlık Örgütü'nün "2000'li yıllarda herkese sağlık" programları çerçevesinde sağlık, sosyal bilimlerin de dâhil olduğu geniş bir bakış açısı ile ele alınmaktadır.

Halk sağlığı alanında önemli çalışmaları olan Nusret Fişek (1989:7), sağlığı şöyle tanımlamaktadır: “Toplumun koşullarına ve sağlık sorunlarına uygun bir örgütlenme ve yönetimle, bir toplumdaki insanları hasta olsun ya da olmasın yaşadıkları çevreyle birlikte göz önüne alan; hasta olanların tedavi edilmelerine çalışan bir hizmettir.”

“Hastalık” (*disease*) kültürel veya psikolojik olarak kabul edilmiş olan ya da olmayan, organizmanın patolojik halidir. “Sağlıksızlık” (*sicness*), sağlıktaki bozulma demektir. Sağlıksız olma hali, rahatsızlık ve hastalık olgularını da içeren, daha geniş kapsamlı bir terimdir. Rahatsızlık (*illness*) ise, sağlıksız olma halinin, kültürel ve sosyal olarak tanımlanmış ve koşullandırılmış algılayımlara veya deneyimlere ilişkin yönüne işaret eder. (Helman 1981, Read 1966). Özçelik’e göre (2002:26-27), modern tıbbın anlayışında hastalık, vücudun içsel çevresini etkileyen değişikliklere verilen biyolojik tepkilerdir. Modern tıpta, hastalığa ilişkin algı, kavram, tavır, değerlendirme ve tedavi biçimi bilimsel mantıkta temellenir: “Hipotezlerin güvenilirliği ve geçerliliği objektif olarak ispatlanmalıdır ki klinik düzeyde kabul edilsin”.

Genel kültür tarihi ve buna bağlı olarak tıp tarihi hakkında nispeten sağlam bilgilere ulaşma açısından, yazının icadı bir başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Yazılı belgeler ışığında bazı rasyonel uygulamalardan bahsetmek mümkündür. Anadolu’da yazı ilk defa *Eski Asur Ticaret Kolonileri* çağında (MÖ 2000-1700) kullanılmıştır. Bununla beraber Anadolu’daki sağlık uygulamaları ile ilgili ilk yazılı belgeler, Hitit döneminde görülür. Halk tıbbının muhtemel varlığından şüphe olmasına rağmen, Hitit yazıtlarındaki sağlık tamamen “dinsel”dir. Hititlerde tanrıların da tıpkı insanlar gibi meslekleri ve uzmanlık sahaları vardır. Sağlık da bu meslekler arasındadır. Buna göre “diğer tüm musibet ve belalar gibi hastalıklar da tanrısal güçlerden kaynaklanmaktadır”. Hitit toplumunda insanlar çoğunlukla tanrılara karşı yaptıkları bir saygısızlık nedeniyle belli hastalıklara yakalandıklarına inanıyor ve bu hastalıklardan kurtulmak için büyü uzmanlarına başvuruyorlardı. Sağlığa ilişkin din kökenli bu yaklaşımlara ek olarak Hitit toplumunda temizlik son derece önemli bir konu olmuş ve dinsel inançların bir parçası olarak dayatılsa da insan ve çevre sağlığı açısından temel bir koruyucu niteliği taşımıştır (Tahberer, 2005: 2). Anadolu’da ele geçen bazı yazıtlardan, hekimlerin isimleri öğrenilmekte, tedavi ücretleri, hekim hakları, düzenlenen tıp yarışmaları ve günümüze ulaşmamış tıpla ilgili antik kaynaklar konusunda bilgi edinilmektedir. Anadolu’da tıp aletlerinin gelişimi konusunda da tıp yarışmalarının etkisi olduğu söylenebilir (Baykan, 2012:9).

Antik Yunan ve Anadolu’daki *Asklepios* inancının temel tedavi uygulamaları ile sağlık ve hastalık kavramlarının çeşitli efsanelere dayalı kimi izleri, bize din ve büyü kökenli tıbbın ipuçlarını vermektedir.

Antik Çağda gelenek olduğu üzere tüm tanrılar ve tanrılaştırılmış kişiler hakkında bir veya daha fazla efsane vardır ve Asklepios da bir istisna değildir. Tıbbın tanrısı Asklepios (L. Aesculapius), “iyileştirici tanrı” olarak bilinen Apollon’un öğ-

ludur. Yaygın inanışa göre Asklepios bilgisini insanların hizmetine sunmuş, hatta ölüleri yeniden diriltmenin çaresini de bulmuştur. Apollondoros, onun Athena'dan öğrendiği şeyin "büyülü" bir iksir olduğunu söyler (Tahberer, 2005: 7,9).

Tıp doktoru ve antropolog William H. Rivers'in (2004) çalışmasında önemli olan "hastalığın doğasının" belirlenerek işe başlanmasıdır. Çünkü hastalığın nasıl algılandığı nedenine bağlı olarak gelişen bir süreçtir. Smith'e göre, başlangıçta din ve tıp aynı disiplinin parçalarıdır; büyü de bu disiplinin yalnızca özel bir bölümü olmuştur. Birçok toplum için büyü ve din arasında belirgin bir çizgi çekmenin kolay olmadığını söyleyen pek çok araştırmacı arasında Rivers, her ikisini de kapsayacak şekilde "büyü-dinsel" (*magico-religious*) kavramını kullanır (2004:8-11) Ona göre modern tıp uygulayıcılarının tutumuyla, büyü-dinsel tutum arasındaki fark, iki alanın hastalık algılamalarındaki farka dayanır. Rivers (2004), çalışmalarında yerli kültürlerde hastalığın ne anlama geldiğini araştırmıştır. Din ve hastalığın anlamı nasıl bir araya gelir? Büyü ile ikisinin ortak özellikleri nelerdir? gibi sorulara yanıt arar. Kitap, tıp tarihi ve tıbbi antropoloji tarihi kitabı olarak nitelenebilir. Rivers, ilk kez tıbbın sosyal/kültürel bir olgu olduğuna dikkati çekmiştir (Kaplan 2011). "İlkel dinin temel amacı yaşamı korumak olmuştur. Bu inanış, çoğu zaman yanlış öncüllere dayanmakla birlikte, rasyonel çıkarımlar üzerinde kurulu olan belirli basit, mekanik yöntemlerle başarılıdır. İlkel tıp da aynı amacı içerir: Yaşamı korumak".

Kitabında tıbbın büyü ve din ile olan ilişkisinin değişik kültürlerin harmanlanmasına bağlı olabileceğini öne süren Dr. Rivers (2004) ilerleyen yıllarda bu görüşünden uzaklaşmıştır. Tıp, büyü ve din, insanın yaşadığı dünyaya karşı davranışlarını, düşüncelerini belirleyen geniş bir sosyal süreçler kümesidir. Bu terimler soyut terimlerdir. Rivers, burada hastalığın kültürel olduğunu vurgulamaktadır. Rivers'in ele aldığı toplumlarda ve *ilkel* kültürün birçok toplumunda büyü farklı algılanır. Hastalık, pek çok örnekte insan etkisine bağlıdır. Malenezyalı bir insanın düşünce dünyasında, insanın ağaca tırmanırken düşmesi, kaza değildir. Bu, bir büyücünün işidir. Yani bizim kolayca kaza dediğimiz bir olay, savaşta ortaya çıkan ölüm ya da yaralanma olayları da bir büyücünün müdahalesi sonucu olmuştur. Yılanın, zehirli bir hayvanın sokması büyücü tarafından yönlendirilmiştir. Hastalığın insan aracılığıyla geldiği yorumunu yapan toplumlarda, hastalığın bu yolla ortaya çıktığına dair kökleşmiş bir inanç vardır. (Kaplan, 2010; 2011). 1937 tarihli *Azandelerde Cadılık, Kehanet ve Büyü* adlı kitabında E. Evans Pritchard, araştırdığı yerli topluluğun günlük yaşamlarının her noktasında doğaüstü güçlerle ilişkileri olduğunu vurgulamaktadır. Azandeli'ye göre insanın talihsizliği büyü denilen (*mangu*) ve bazı insanların vücudunda bulunan (büyücü) maddeye dayanır. Azande toplumunda hastalığın temel nedeni büyü olarak görülmektedir. Ancak, her hastalığın büyü dışında da bir ilacı vardır. Bu ilaçlar genellikle bitkilerden yapılmaktadır. İnsan kontrolüne ve yönetimine bağlı olduğuna inanılan büyüye herkes maruz kalabilir ve herkes büyücü olabilir. Azande tıbbı, karmaşık inançlar bütününe kapsamaktadır. Azandelere büyücü doktorların dansıyla ve çeşitli ritüellerle tedavi yöntemlerine rastlanır (E.

E. Pritchard, 1963). Öyleyse tüm bu bilgilerden yola çıkarak denilebilir ki, yerli toplumlarda “halk tıbbı” adı verilen bir sağlık uygulamaları sistemi vardır ve bu daha çok doğaüstü ile ilişkilidir. (Kaplan, 2011).

Tıbbi uygulamalar kimi zaman ideolojik uygulamalar olarak da değerlendirilmektedir. Sosyal bilimler ve sağlık bilimlerinin yakınlaşması kişinin tedavisine ilişkin kavramsal, simgesel düzenlemenin farkına varılmasını da sağlar. Ersoy, (1998) tıbbi sistemlerin, toplumun ideolojik/sosyal yapılanmasını gösterdiğini ve son aşamada, ideolojik bir güç olarak tıbbın/tıbbi sistemin eleştirisini de içerdiğini vurgulamıştır. Foucault (2002), *Kliniğin Doğuşu* (The Birth of the Clinic) adlı eserinde, özellikle devletin kendi meşruiyetini pekiştirdiği kurumlardan biri olarak işaret ettiği “sistem olarak tıp” kurumunu ele almaktadır. Yazara göre, 18. yüzyılda kurumlaşmaya başlayan akıl hastanesi ve hastanelerde kalan hastalar, modern kapitalist toplumun disipline edici, ıslah edici ve denetleyici tekniklerle kapitalizmin ihtiyacı olan üretken ve itaatkar insan tipine dönüştürülmeye çalışılmaktadır.

Günümüzde sağlık kavramına yaklaşım yeni boyutları ve kavramlarıyla gelişmeye devam etmektedir. Örneğin son yıllarda sağlığa ilişkin araştırmalarda sıklıkla tartışılan “sağlık okuryazarlığı” kavramı ve bununla ilişkili konulardır. Sağlık okuryazarlığı, en genel anlamıyla sağlık bilgilerini okuma, anlama ve kullanma yeteneğidir. İyi sağlık halini sürdürmenin önündeki temel engellerden biri, bireylerin sağlık okuryazarlığı düzeyinin düşük olmasıdır. (Keser ve Çıracıoğlu, 2015: 39, 40). Türkiye’de de konuya ilişkin proje ve araştırmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Kronik ağrılar da modern tıbbın önemli sorunlarından biri haline gelmiştir. Acı çeken insana müdahale etme ve acısını dindirme hekimin ilk amacıdır. Ağrı tıbbi muayenenin ilk hareket noktasıdır. Bunun yanında bazı kültürlerde geçiş ritüelleri sırasında insanın acı çekmesi ise biyolojik ya da tıbbi gerekçelerle açıklanamaz; bu kültürelidir. Acının Antropolojisi kitabında acı kavramının dönüşümünü anlatan Le Breton (2005) hastalığın habercisi olan “ağrı” ve “acı” kavramının tarihsel/kültürel süreçteki değişimini tartışmaktadır. Güncel sağlık tartışmalarının içinde hasta sorumluluğu kavramı da değişime uğramıştır. Bu kavram Hippocrates’in yaklaşımının içinde olmakla birlikte bugün hasta –hekim ilişkisi geniş bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Tedavinin seçimi ve uygulanmasında hekimle sorumluluk paylaşmayı da içerir (Cousins, 2003: 21).

Çağdaş dönüşümler sonucunda, hastalık yerine sağlık, hastane yerine topluluk içinde bakım, tedavi yerine koruma, müdahale yerine gözetim, hasta yerine kişi kavramları kullanılmaya başlamıştır (Nettleton, 1995; 12). Tedavi pratikleri içinde sıklıkla karşı karşıya getirilen modern tıp ve halk tıbbı ikilemi güncelliğini kaybetmemiştir. Özellikle geleneksel iyileştirme yöntemleri ve şifacılık, kadın ve çocuk sağlığı ile sağlık politikaları konusundaki araştırmalara her geçen gün yenileri eklenmektedir. Hastalık doğası ve kültürel karşılaştırmalar ile başlayan süreç günümüzde sağlık kavramı odağında ilerlerken, yeni kavram ve yaklaşımlarla yoluna devam etmektedir.

## Kaynakça

- Anderson, Robert, 1996. *The Aims and Achievements of Medical Anthropology–Magic, Science and Health*, USA: Harcourt Brace College Publishers.
- Akbal, Alev. 2008. *Sağlığın Değişen Anlamı*. Madalyonun İki Yüzü: Hastalık ve Sağlık (ed. Aytül Kasapoğlu). İstanbul: Phoenix.
- Baltaş, Zuhâl. 2000. *Sağlık Psikolojisi*, Ankara Remzi Kitabevi
- Baykan, Daniş. 2012. *Allianoi Tıp Aletleri*. İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü.
- Belek, İ., E. Nalçacı vd, 1998. *Türkiye İçin Sağlık Tezi*. İstanbul: Sorun Yayınları.
- Capra, Fritjof, 1989. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. (çev: M. Armağan) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cousins, Norman, 2003 (1979). *Hasta Gözüyle Hastalık* (çev.: M. Sağlam), İstanbul: Dharma Yayınları.
- E. E. Evans-Pritchard, 1937 (1963). *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Ersoy, Tolga, 1998. *İatokrasi, Tıp ve Kültür*. İstanbul: Sorun Yayınları.
- Fişek, Nusret H., 1989. *Türk Halkının Sağlık Düzeyi Nasıl Yükseltilebilir?*, Ankara: Türkiye Sosyal, Ekonomik, Siyasal Araştırmalar Vakfı.
- Foucault, Michel, 2002. *Kliniğin Doğuşu*. (Çev.: Temel Keşoğlu), İstanbul: Doruk Yayınları.
- Helman, Cecil, 1984. *Culture, Health and Illness*. Bristol: John Wright & Sons.
- Illich, Ivan, 1995. *Sağlığın Gaspsı* (Çev. S. Sertabiboğulları), İstanbul: Ayrıntı.
- Jackson, Ralph. 1999. *Roma İmparatorluğu'nda Doktorlar ve Hastalıklar* (Çev.: Şenol Mumcu), İstanbul: Homer Kitabevi.
- Keser, Alev, Eylül Damla Çıracıoğlu. 2015. "Sağlık ve Beslenme Okuryazarlığı", *Sağlık Okuryazarlığı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, ss.39-59.
- Kaplan, M. (2011). "Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi" *Milli Folklor Dergisi*, cilt: 12, yıl: 23, sayı: 91. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, s. 150-156.
- Kaplan, M. (2010). Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın, *Ankara Kent Örneğinde Kuşaklar Arası Çalışma*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları: 257.
- Knight, Chris. 1985. "Menstruation as Medicine". *Social Science and Medicine*, Vol: 21, No:6.
- Le Breton, David, 2005. *Acının Antropolojisi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lewis, Gilbert, 2001. "Health-An Elusive Concept". *Health and Ethnicity*. Helen Macbeth (ed.), London: Sage Publication.
- Nettleton, S. *The Sociology of Health and Illness*. Cambridge: Polity Press.
- Özçelik, Nurşen Adak, 2002. *Sağlık Sosyolojisi, Kadın ve Kentleşme*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Parsons, Talcott, 2001. "Sağlık ve Hastalık: Sosyolojik Bir Eylem Perspektifi". *Toplumbilim*, Sayı:13. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Read, Margaret, 1966. *Culture, Health and Disease. social and cultural influences on health*. London: Tavistock Publications.

- Rivers, William H. R., 2004 (1924). *Tıp, Büyü ve Din* (Çev. İ. Enis Köksaldı), İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Tahberer, Bekircan, 2005. Antik Kilikya Sikkelerinde Asklepios Kültü. Yüksek Lisans Tezi Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı, Adana.

# Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles'in Kategorileri Neyi Sınıflar?

Esra ÇAĞRI MUTLU\*

## Özet

*Aristoteles'in ilk eseri olarak ele alınan Kategoriler'i inceleme çabası içinde olan yorumcuların önünde sorulması ve cevaplanması gereken temel sorunlar bulunur ki bunlardan en önemlisi kategorilerin neyi sınıfladığıdır? Bir diğer sorun ise eserin başlığının Kategoriler olmasına rağmen Aristoteles'in eserde bu kavrama karşılık gelen Grekçe "kategoria" kavramını yalnızca iki kez kullanıyor olmasıdır. O halde öncelikle cevaplanması gereken ilk soru neden böyle bir başlıkla eserin günümüzde biliniyor olduğu; diğer bir soru ise bu başlık altında neyin sınıflandığıdır? Diğer bir deyişle, ti estin (nedir?) sorusu üzerinden ele alınanları sınıflayan on kategori dilbilgisel bir sınıflamanın mı yoksa ontolojik bir sınıflamanın mı sonucudur? Bu soruya pek çok yorumcu farklı cevaplar verir; ya sözcükler, isimler ya bu sözcüklerin, isimlerin gönderme yaptığı varlıklar sınıflanır ya da söz konusu olan her iki alana dair olan bir sınıflamadır. Bu bağlamda makalede söz konusu farklı görüşlere dair temel tezler ele alınacaktır. Fakat Kategoriler'in bir varlık sınıflaması olduğu açıklaması diğerleri yanında daha kabul edilebilir görüldüğünden bu görüş üzerinden Kategoriler'e dair detaylı bir inceleme yapılmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Ti estin*, Kategori, "bir şeyde olan ve olmayan", "bir şey hakkında söylenen ve söylenmeyen".

## *Words or Things: What do the Categories of Aristotle Classify?*

### *Abstract*

*There are some questions and problems have to be answered in front of the scholars who show an effort to understand The Categories which is accepted as the first book of Aristotle. One of the important question is that what categories is classified? The other one is that although the title*

---

\* Yrd. Doç. Dr, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

of the work is *Categories*, Aristotle has used “*kategoria*” as the translation of *category* only twice in the work. So the first question which has to be answered, is why the work has known today with such a title; another question is what is classified under this title? In other words, ten categories taken over the question of *ti estin*, have to be accepted as a result of a linguistic classification or an ontological classification? Many commentators give different answers to this question; does the classification signify words, names or beings classified by these words, names or both of these explanations can be accepted? In this context the article tries to cover the basic thesis of these different views. Since the ontological explanation has been seen more acceptable among others, a detailed examination of *Categories* will try to be put forth within this view.

**Keywords:** *Ti estin*, categories, being said of a subject, being in a subject.

“Varlık”tan (*ti esti/what it is*) birçok şekilde bahsederiz (*legetai pollakhos*)... Bir tarafta bir şeyin ne olduğunu ve bu olduğunu diğer tarafta ise ona bu şekilde yüklenen niteliği, niceliği ya da diğer şeylerden herhangi birini simgeler. Ama “varlık”tan bu şekilde çeşitli biçimlerde bahsederken açıktır ki bir şeyin ne olduğu olan ilksel şey, tözü simgeleyendir (*Metafizik* 1028a10-15).

Söz konusu pasajdan hareketle kategoriler üzerine olan bir tartışmaya girişirken ilk sözylenecek Aristoteles’in varlığı çokanlamlı kabul ettiğiidir. Aslında bu çokanlamlılık kabulü üzerinden Aristoteles’in amaçladığı Platon’un İdealar teorisine dair eleştirel bir okuma yapmak ve bu çok anlamlılık içerisinde varlığa (*ti esti*) dair soru (*ti estin*) yardımıyla varlığa dair bir sınıflama yapmaktır. Çünkü onun için bir varlığı varlık yapan, varlığın kendisi dışında ve daha hakiki bir varlık konumundaki bir şeyden pay alması ve bu anlamda tek anlamlı olarak varolması değil aksine varlığın çokanlamlılığı içinde tek bir tanımının yapıp yapılamayacağını göstermektir. Böylesi bir çaba içerisinde sorduğu temel soru ise *ti estin* sorusudur ve bu soru çoğunlukla Aristoteles için asıl varlık olan töz adına sorulan bir sorudur.

Şimdi *ti estin* sorusu yani varlığın ne olduğu sorusu farklı varlık türleri için farklı şekilde cevaplanmaz. Çünkü tözün tanımı varlıktan varlığa değişen bir şey değildir. Bu bağlamda Owen’a göre *İkincil Analitikler*’de (89b34-90a1) “vardır” (*exists*) ile kastedilen farklı varlık türlerinin farklı anlamda var olduğunu ifade etmek değildir. Aksine buradaki amaç A’nın var olup olmadığı sorusuyla A’nın ne olduğu sorusu arasında bir ayrım yapmaktır. A’nın var olduğunu, A olmanın ne demek olduğunu ifade edersek ancak cevaplayabiliriz (93a21-33). Bu anlamda “varolma” A’nın farklı değerlerini ortaya koyan bir şey değildir (Owen, 1965: 84). Benzer şekilde Barnes da X’in ne olduğunu bilmenin X’in varolmasını gerektirdiğini belirtir (Barnes, 1975: 208). Dolayısıyla bir varlığın varlığı, onun o varlık olmak bakımından ne olduğunu bilmekten geçer. Onu o varlık yapan şey ise ona özgü olan ve değişmeyen tözüdür ki töze dair Aristoteles’in ilk tanım yaptığı yer *Kategoriler* kitabıdır.



Fakat tözün tanımı ve *ti estin* sorusunun cevabı adına *Kategoriler*'i incelemeye geçmeden önce sorulması ve cevaplanması gereken daha temel sorular bulunur ki bunlardan en önemlisi kategorilerin neyi sınıfladığıdır? Diğer bir deyişle *ti estin* sorusu üzerinden ele alınan on kategori dilbilgisel bir sınıflamanın mı yoksa ontolojik bir sınıflamanın mı sonucudur? Bu soruya pek çok yorumcu farklı cevaplar verir; ya sözcükler, isimler ya bu sözcüklerin, isimlerin gönderme yaptığı varlıklar sınıflanır ya da söz konusu olan her iki alana dair olan bir sınıflamadır.

Sözcükleri sınıfladığını iddia edenlere göre her bir kategorinin ait olduğu varlık alanını göstermek mümkün olmayabilir. Örneğin “yer” kategorisi neye gönderme yapar? O nasıl bir varlıktır ve ne anlamda sınıflanır? Üstelik tüm kategorilerin ilk kategori olan tözün varolması bakımından varolduğu söyleniyorsa yer ve töz arasında nasıl bir ilişki kurulacaktır? Kategorilerin varlıkları sınıfladığını savununlar bu sorulara yine metnin kendi içinden cevap verirler. Buna göre 1b25'te “bileşik olmaksızın söylenen şeyleri” sınıflayan Aristoteles on farklı sınıftan bahseder. Bu sınıflanmaların ne olduğu ise oldukça tartışmalıdır. Fakat şu açıktır ki her bir sınıf kendisine bağlı olan ikincil çeşitlerin cinsi olarak işler. Bir sınıf hakkında söylenen şey başka bir sınıf hakkında söylenemez. Bu söylenememezlik bağlamında kabul edilen de on kategorinin sırf bir sınıflama olmaktan ziyade varlıkların tam bir taksonomisi olduğudur (Morrison, 1992: 19). Kategorilerin hem bir varlık sınıflaması hem de bir sözcük sınıflaması olduğunu söyleyenlere göreyse kategoriler yoluyla yapılmak istenen dilin basit kısımlarıyla gerçekliğin basit kısımları arasında bir bağ kurmaktır. Bu bağ kurmayı mümkün kılan ise dilin yapısı ile gerçekliğin yapısı arasındaki bağıdır. Yapılan hem bir ontolojik sınıflama hem de yüklemelerin yapısını açığa çıkarmadır (Moravcsik, 1967: 133-135).

Bu üç görüş arasında özellikle son yüzyılda kabul edilen görüş söz konusu olanın bir varlık sınıflaması olduğudur ve bu anlamda iddia edilen *Kategoriler*'in bir varlık sınıflaması ortaya koyduğudur. Tüm varlıklar sınırlı sayıdaki nihai sınıflara bölünebilirler ve sınıflar ya da kategoriler bu varlık sınıflarına karşılık gelen şeyler değil bu varlık sınıfların bizzat kendileridirler (Frede, 1987: 29). Bu durumda söz konusu olan bir sözcük sınıflaması değil o sözcükler yoluyla adlandırdığımız varlıkları sınıflamaktır. O halde yapılan sınıflama göndermede buldukları varlıklara göre sınıflanmış kategorik ifadelerin sınıflamasıdır; varlık sınıflarına göre sınıflanmış ifadeler değildirler (Frede, 1987: 30). Bu nedenle, *Kategoriler* mantık veya dilbilgisi üzerine olan bir yapıt olmaktan çok ontoloji ve bunun yanında da epistemoloji üzerine olan bir inceleme olarak okunmalıdır.

Kategoriler ontolojik okumaya tabi tutulduğunda bir şeyin kategorileridirler (*categories of...*). Aristoteles'in ilgilendiği sözcüklerin veya diğer dilsel ifadelerin kategorileştirilmesi değildir. Bundan ziyade *Kategoriler* varolanları (*ta onta*) ele alır. Shields bu okumayı güçlendirmek adına *Kategoriler*'e başlarken Aristoteles'in açıklamasını verdiği şeylerin ne olduğuna bakmamızı ister. Başlangıçta ele alınan

eşadlılık (*homonumos*), eşselsilik (*synonumos*) ve aynı kökten gelmenin (*paronumos*) anlamlarıdır. Eşadlı, eşanlamlı ve türemiş olarak adlandırdığımız şeyler sahip oldukları tanımın ve onlar için kullanılan kelimelerin farklı olup olmamasına göre birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Eşanlamlı şeyler farklı şeyler olsalar bile aynı anlama sahip şeyler olarak tanımlanabilir. Örneğin; resimdeki Mona Lisa ve Mona Lisa isimli bir kadın. Ama aynı zamanda aynı kelimeler de aynı tanıma sahip olarak kullanılabilir. Örneğin, kedi ve köpeği hayvan anlamında kullanırsak ikisi de hayvan olmak bakımından aynı kelimelere ve aynı tanımlara sahip olacaklardır. Onlara ortak bir ad verilerek hayvan denir ve teker teker tanımlarının ne olduğu inceleneyecek olursa ikisinin aynı tanıma yani hayvan olma tanımına sahip oldukları görülür. Aristoteles buna benzer bir şeyden *Metafizik* adlı eserinde de bahseder. Buna göre sağlıklı kelimesi hem bir insan hem de bir yiyecek için kullanılabilir. Bu iki şey farklı adlara sahip olsalar da sağlıklı olarak adlandırıldıklarında aynı tanıma sahip olacaklardır.

Eşadlı şeyler ise aynı kelimelerle karşılanıyor olsalar bile farklı tanımlara sahiptirler. Örneğin; hem geçek insan hem de resimdeki insan canlı olarak adlandırılabilir. Türemiş şeyler ise farklı hallerde bulunsalar bile aynı ada göre adlandırılan şeylerdir. Örneğin; kitaptan kitapçı. Ama Ackrill'in de belirttiği gibi burada söz konusu olan etimolojik bir türeme değildir (Ackrill, 1963: 72). Kitapçı kitap teriminden türer gibi bir şey söylemek için türemiş kelimelerden bahsetmemektedir Aristoteles. Burada söz konusu olan kitapçının aynı zamanda kiyapları bilen, kitaplara sahip olan anlamına da geldiğidir.

Bu bağlamda Shields'e göre burada anlamları ortaya konmaya çalışılan, eşanlamlı şeyler ya da eşadlı şeylerdir ki Grekçe karşılıklarına baktığımızda bunu açıkça görürüz. Eşanlamlılık *homonumos* olarak karşılanırken eşanlamlı şeyler *homonumadır* ve Aristoteles'in kullandığı bu ikinci karşılıktır (Shields, 2014: 174). Dolayısıyla Aristoteles eşadlı sözcüklerden değil bunların karşıladığı eşadlılığa sahip varlıklardan bahseder. Dile ait örnekleri kullanma nedeni ise dilin dünyadaki ayrımlara dikkat etmesi ve bu ayrımlar yoluyla ayrılanların ne olduklarına dikkat çekmesidir.

Peki, *Kategoriler* varlıkları ne anlamda sınıflar? Söz konusu soruyu cevaplamak için öncelikle "kategori" kavramının tam olarak ne anlama geldiği açığa çıkarılmalıdır. Çünkü her ne kadar Aristoteles'in söz konusu eseri *Kategoriler* olarak adlandırılrsa da kitap içinde bu kavram yalnızca iki kez kullanılır. Bu bağlamda Frede eğer "kategoria" kavramının anlamını açığa çıkarmak istiyorsak bakmamız gereken yerin *Kategoriler*'den ziyade *Topikler* olduğunu söyler ki ona göre kategorilere dair daha doyurucu olduğu kabul edilecek bir teori *Topikler* I.9'da bulunur. Çünkü *Kategoriler*'in bir bütün olarak kategoriler üzerine olduğunu söylemenin mümkün olmadığını söyler zaten kitabın hiçbir yerinde kategorilerin ele alınacağına dair bir ifade yoktur. Dahası 10b9 ve 10b21 hariç "kategoria" kavramının geçtiği başka bir yere rastlamak da mümkün değildir ki bu pasajlarda geçen kullanımlarda

özel bir yapıya sahip olmadığından kitabın konusunun kategoriler olduğunu çıkarılmak olası değildir (Frede, 1987: 30). Frede bu iddiasını temellendirmek adına *Kategoriler*'in Antik çağda ve daha sonraki çağlarda kullanılan farklı başlıklarına değinir. Bunlardan biri de “Topiklere Giriş” şeklindedir. Sayılabilecek diğer başlıklar, “On Kategori Üzerine”, “On Çeşit Üzerine”, “Varlığın On Çeşidi Üzerine” şeklinde sıralanabilir. Bu farklı başlıklar altında Kategoriler temelde üç kısma ayrılır: 1. ve 3. kitapları kapsayan Kategoriler-Öncesi (*Antepredicamenta*), 4. ve 9. kitapları kapsayan Kategoriler Teorisi (*Praedicamenta*) ve 10. 15. kitapları kapsayan kategoriler-Sonrası (*Postpredicamenta*) (Shields, 2014: 177). Son kısım genelde tartışılmayan kısımdır buna karşılık en fazla üzerinde durulan kısım ise 4. ve 9. kitaplar arasını içine alan kısımdadır.

Bu sınıflama içerisinde *Kategoriler*'e geçmeden “kategoria” kavramını daha açık kılmak gerekir. Bunun için *Topikler* I.9'a dönersek Aristoteles'in burada da kategorileri ele aldığı görürüz. Fakat dikkat edilmesi gereken husus burada kullanılan kavramın “kategorain” olduğudur. *Topikler* 103b20'de belli çeşitlerden bahseden Aristoteles bunları ilinek, cins, özellik ve tanım olarak sıralar. Bu çeşitlerin herbirinin ise belli kategorilere ait olduğunu ekler:

... O halde şimdi, tam bundan sonra bahsedilen dört tür çeşidin bulunduğu kategorileri ayırt etmeliyiz. Bunlar sayıca ondur: varlık (*what-it-is/ti esti*), nitelik, nicelik, bağıntı, yer, zaman, durum, sahip olma, yapma, etkilenme. Bir ilinek, bir cins, biricik bir özellik ve bir tanım her zaman bu kategorilerden birinde bulunur, çünkü onlar yoluyla üretilen tüm öncüller ya bir varlığı veya bir niteliği veya bir niceliği veya diğer kategorilerden bazılarını simgeler (Aristotle, 2003: 103b20-28).

Yorumcular yukarıdaki pasajda sınıflananların yüklemeler (*predicate*) olduğunda hemfikirler. Diğer bir deyişle *Kategoriler*'de neyin sınıflandığına dair tartışma burada geçerli değildir. Çünkü açıktır ki “yüklem”, “kategorain” kavramıyla Aristoteles'in gönderme yaptığı, yüklemeler yoluyla kurulan ilişkinin ilinek, cins, tanım ve özellik yüklenbilirlerin (*predicable*) bir özneye göre olan ilişkinin ele alınmakta olduğu kabulüdür. *Kategorain* terimi aslında Grekçe “suçlama, itham etme” anlamına gelir ama Frede burada bu anlam dışında “yüklemek” ya da “doğru biçimde yüklemek” olarak kullanıldığını ekler (Frede, 1987: 32).

*Kategoriler*'e geldiğimizde kavramın ne anlamda kullanıldığını dair bir açıklama vermek oldukça zordur çünkü geçtiği iki yer dışında hiçbir yerde bulunmaz. Öte yandan bu yerlerde bulunan kavram “kategoria” olsa da ondan daha fazla kullanılan kavram “kategorain”dir. Bu anlamda Anton, Aristoteles'in hedeflediği şeyin birçok yorumcu tarafından “kategorain”lere dair bir doktrin olduğunu belirtir. *Kategoria*, yine “suçlamak” şeklindeki karşılığı göz önüne alınırsa, konuşmacıların bir suçlamada bulunması ve dahası bu suçlamaya bir nitelik yüklemesi anlamı açığa çıkar. Oysaki *kategorain* dikkate alınırsa bu kavram, dilsel simgelere başvurmak

yoluyla bir özneyle ona özsel ya da ilineksel olarak ait olan şeyler arasında belirli bir bağın olduğunu sergiler (Anton, 1992: 8-9). Söz konusu olan öznenin ne olduğu ve neye sahip olduğudur. *Kategoria* ile birlikte kullanılan ve 1a113 ile 3a14'te karşımıza çıkan başka bir kavram olan *prosegoria* “adlandırma” ve “isimlendirme” anlamlarına gelirken aynı zamanda “isimle seslenmek” anlamını da karşılar. Oysaki *kategoroin* iki simgelenen şey, *ontanın* iki örneği arasındaki belirli ilişkiye gönderme yapar ki Aristoteles bu bağlamda *Kategoriler*'de bir şey hakkında söylenenle (*legetai*) o şeyde olan (*en*) kapsamında dörtlü bir sınıflandırma yaparak tartışmasını iletir. Buna göre 4. Bölümde karşımıza çıkan dörtlü bir sınıflandırmadır ki “*kategoria*” kavramı hiçbir yerde bulunmaz. Bu dörtlü sınıflamaya göre şeylerden bahsederken: “bir şeyde olan ve bir şey hakkında söylenen”, bir şeyde olmayan ve bir şey hakkında söylenen” ve “bir şey hakkında söylenmeyen ve bir şeyde olan” ve son olarak “bir şey hakkında söylenmeyen ve bir şeyde olmayan” şeylerden bahsetmekteyiz. Shields aslında burada her ne kadar ifade edilmiyor olsa da vurgu yapılanın öz ve ilinek arasındaki ilişki olduğunu iddia eder. Çünkü bir şey hakkında söylenen çoğunlukla ona özel olarak ait olmayan ve değişen bir şeyken, o şeyde olan özeldir ve değişmez (Shields, 2014: 181).

Bu dörtlü sınıflama içinde bir şey hakkında söylenen ve bir şeyde olan tözsel olmayan tümeller olarak kabul eidir örneğin beyaz. Bir şey hakkında söylenen ama bir şeyde olmayan ise ikincil tözlerdir örneğin insan. Bir şey hakkında söylenmeyen ama bir şeyde olanlar tözsel olmayan tikellerdir örneğin dilbilgisine dair bu bilgi. Son olarak bir şey hakkında söylenmeyen ve bir şeyde olmayan ise ilksel tözlerdir örneğin bu insan:

Kimi olanlar belli bir taşıyıcı için söylenir, ama hiçbir taşıyıcı içinde olmaz, sözgelişi ‘insan’ taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenir, ama hiçbir taşıyıcı içinde değildir. Kimi olanlar bir taşıyıcı içinde olur ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez -taşıyıcı içinde dediğim, bir şeyin içinde parça olarak bulunan değil, içinde bulunduğu nesneden ayrı olarak bulunamayan-; örneğin dilbilimi taşıyıcı içinde, ruhta bulunur ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez. Aklık bir taşıyıcı içinde, cisimde bulunur -çünkü her renk bir cisim içindedir- ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez. Kimi olanlar hem bir taşıyıcı için Ih söylenir hem de bir taşıyıcı içinde olur; örneğin bilgi bir taşıyıcı içindedir, ruhtadır ve bir taşıyıcı için, sözgelişi dilbilimi taşıyıcısı için söylenir. Kimi olanlar ise ne bir taşıyıcı içindedir ne de bir taşıyıcı için söylenir; örneğin belli bir insan ya da belli bir at -çünkü bu tür nesnelerin hiçbirisi ne bir taşıyıcı içindedir ne de bir taşıyıcı için söylenir- (Aristoteles, 2002: 1a20-1b6).

Bu sınıflandırma içerisinde Aristoteles çoğunluk birincil ve ikincil tözleri ele alır ve birinci tözleri hepsinin üzerinde kabul eder çünkü tözün karşıtı yoktur ama kendinde karşıtları barındıran tek varlıktır. Töz varolmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaktan diğer kategorilerin hepsinin varlığı ona bağlıdır.

İkincil tözler türler ve cinsleri içine almaktadır. Türler ve cinsler arasında da bir hiyerarşiden bahsedebiliriz. Tür töze daha yakın olma anlamında cinslerden daha çok töz adını almaya layıktır. Cinsler türe yüklenebildiği halde tür, cinsle yüklenmez. Eğer a b'nin cinsi ise b'ye yüklenebilir ama b a'ya yüklenemez. Cins daha tümel bir yapıya sahiptir ama tür ayrımlar yapmaya yarar bu nedenle de daha tikel olarak kabul edilebilir. Ama burada bahsedilen tikellik tözün sahip olduğu tikellik anlamında değildir. Töz; somut, bireysel varlıktır. Yani tözden bahsederken somut, bireysel varlığı örneğin Ali'yi kastedersiniz. Türden bahsederken Ali'nin türünden yani insandan bahsedersiniz. Cinsten bahsederken ise 'Ali'nin türünü de içine alan canlı cinsinden bahsedersiniz. Yani Ali'den bahsetmek demek aynı zamanda onun bir insan ve canlı olduğundan da bahsetmek demektir. Yani birincil töz zaten ikincil tözü öngörmektedir. Zaten bu nedenle Aristoteles Ali'yi birincil töz olarak kabul etmektedir. Çünkü insan ve canlı ona yüklenmekte ama Ali canlı ve insana yüklenmemektedir. Aynı zamanda bir şeyin türü cinsinden farklı bir kategoride bulunabilir. Bu nedenle de iki cins arasındaki farkın türlerden doğduğu söylenebilir.

Fakat bu töz açıklaması ve birincil-ikinci töz ayrımı kapsamında ele alınan şeylerin tikeller mi tümeller mi olduğu uzun süre tartışılmıştır. Çünkü *Kategoriler*'de tikel ve tümele dair bir tanımlama yapmayan Aristoteles daha çok tür ve cinsleri ele alır. Öte yandan *Yorum Üzerine*'de tümeli doğası gereği birden fazla şeye yüklenen şey olarak tanımlarken bunun aksine tikelin ise böyle bir yapıya sahip olmadığını ekler (17a39). Örneğin insan bir tümeldir çünkü Deniz'in ya da Alya'nın ve daha bir sürüsünün insan olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan Deniz ve Alya birer bireydir ve birbirlerinden farklı olmaları anlamında tikellerdir. Bu açıklama içerisinde *Kategoriler*'e döndüğümüzde ise karşımıza çıkan Aristoteles'in tür ve cinsleri tümeller olarak ele alırken bireyleri tikelleri olarak kabul ettiği.

Ackrill bu tümel-tikel, cins-tür, ayrımını bir şey hakkında söylenen ve söylenmeyenden bahsederken farklı bir şekilde ele alabileceğimiz belirtir. Buna göre bir durumda tekil diğer bir anlamda tümel bir şeyden bahsediyor olabiliriz. Mesela insan hem tikel hem de tümel anlama gelebilir. Bu bağlamda burada Aristoteles tür ve cinsle bağlı olan bir ayrımı kastediyor olabilir: 1. Töz kategorisi içinde tür ve cins 2. Tözden başka kategorilerdeki tikeller, 3. Tözden başka kategorilerdeki tür ve cinsler, 4. Töz kategorisindeki tikeller (Ackrill, 1963: 74).

Meseleyi daha ayrıntılandırarak olursak; "bir şey hakkında söylenen" derken Aristoteles, bir şeyin parçası olarak bulunmayan ve ondan ayrı olamayan şeyi kastedtiğini belirtmektedir (1a20). Bu anlamda tikeller ve tümeller arasındaki ilişki bu kabul üzerinden ele alınabilir. Örneğin beyazlık; Sokrates'in beyazlığı derken beyazlığın Sokrates'ten ayrı da var olabileceğini söyleriz. Ama Sokrates'in beyazlığı Sokrates'ten ayrılamaz çünkü o, Sokrates hakkındadır. Bir şey hakkında olan bir şeyse kendinde bir şeydir yani yalnızca bir isim değildir.

Öte yandan "bir şey hakkında söylenen" Aristoteles için hem dilsel hem de

ontolojik bir bağlantıya gönderme yapıyor olabilir. Diğer bir deyişle ya dilsel olmayan varlıkları birbirine bağlar ya da dilsel varlıkları dilsel olmayanlara bağlar. Çünkü bir şey hakkında basit bir biçimde söylenenler bazen bir özne hakkındadır (1a20). Örneğin insan, hayvan. Fakat bileşik şeylere geçtiğimizde mesele hem varlıkla hem de dille ilgili bir hal alır: insan koşar (1a16). Aristoteles şeyleri birbirinden ayırdıktan sonra aralarında söz konusu olabilecek birleşmelerden bahseder. Örneğin, hayvan, kemiriyor, gibi kelimeleri ard arda dizdiğimiz zaman bunlar tek başlarına da kullanılabilir. Bunun yanında “hayvan kemiriyor” da diyebiliriz. Platon birleşmeden bir yüklem ve bir öznenin oluşan şeyi anlamaktadır. Yani “kemiriyor” kendi kendinde bir anlama sahip değildir. Bu yüzden de “hayvan kemiriyor” deriz. Yani bir cümle arka arkaya dizilmiş fiiller ya da isimler değildir. İkinin birleşimine cümle adı verilir (*Sofist* 262). Aristoteles ise her ifadenin bir birleşme olmaksızın on kategoriden birine denk geldiği için bir anlama sahip olduğunu düşünmektedir. “Kemiriyor” da bir kategoriye denk geldiği için ve “hayvan”da bir kategoriye denk geldiği için anlama sahiptir. Her kategori ve ona denk düşen varlık bir araya gelmeksizin de bir tanıma sahip olabilir. Burada varlıkla kastedilen “ta onta”dır ve onun nasıl çevrilmesi gerektiği de oldukça tartışmalıdır. *Ta onta* ya “olan şeyler”dir ya da “kastedilen şeyler”dir. Cooke ikinci çevirinin daha doğru olduğunu savunur çünkü ona göre *ta onta* hem bir şey hakkında söylenir hem de bir şeydedir (Cooke, 1938: 14-15). Fakat dil bilgisine sahip olmakla, bu bilgiye sahip olan “bir şeyden kastedilen” aynı biçimde açıklanamaz. Birinde dil bilgisine gönderme varken diğerindeki gönderme ontolojik bir göndermedir; dil bilgisine sahip olanadır.

“Bir şey hakkında söylenen” hakkında söylenecek bir şeylerin olduğu bir varlığı önvarsayar (2a19). Örneğin insan, Sokrates hakkında söylenen bir şeye yani insan olmak Sokrates’in tanımını veriyorsa burada bir tür ile birey arasındaki ilişkiden bahsetmek mümkündür. Dahası böyle bir ilişki kurmak varlığın özüne dair bir soruya yani *ti estin* sorusuna cevap vermek anlamına da gelir. Çünkü Sokrates’i Sokrates yapan insan türüne ait olmak değil birey olmak bakımdan sahip olduğu tözüdür. Bu anlamda *ti estin* sorusu aynı zamanda özdeşliğe dair bir sorudur.

Tüm bu karşılıklar içerisinde Aristoteles *Kategoriler*’in üçüncü kısmında “... hakkında söylenme”nin anlamını ifade etmek adına farklı tanımlar kullanır:

Ne zaman ki bir şey başka bir şeye yüklenirse (*kategoretai*), bir özne olarak, yüklem hakkında söylenen her şey (*legetai*) özneye de uygulanacaktır. Örneğin insan tikel insana yüklenir (*kategoretai*), hayvan da insana; bu yüzden hayvan aynı zamanda tikel insana da yüklenecektir (Aristotle: 1963: 1b9-15).

Pasaj bağlamında Aristoteles’in söylenmek ve yüklenmek arasında ilişki kurduğu daha doğrusu ikisini birbiri yerine kullandığı görülüyor. Wedin bu kavram karmaşasını giderme yolu olarak yüklenmenin yükleme dair genel bir ilişkiyi temsil ettiğini, söylenmenin ise özsel yüklem için ayrıldığını ileri sürer (Wedin, 1979). Yüklenmek, bir şey hakkında söylenmekten daha geniş bir kapsama sahiptir. Bi-



reysel bir insanla türü arasındaki ilişki özsel bir ilişkidir ki benzer biçimde türler ve cinsleri arasındaki ilişki de özselidir. Öte yandan yüklenme de bireyle tür arasındaki özsel bir ilişkiye gönderme yapar fakat söylenme bir çeşitle örneği arasındaki ilişki bağlamında okunursa özdeşlik vurgusu daha fazla ön plana çıkar (2a19). Bu anlamda söylenme, bir örnekle ona özgü çeşit arasındaki özdeşliği vurgular.

Furth "örnek" kavramı bağlamında "bir şey hakkında söylenme"nin (*legetai*) daha detaylı bir açıklamasını verir, üzerinde durduğu kavram ise "örneklendirme"dir (*exemplification*). Buna göre eşesli şeylerden bahsederken Aristoteles (1a6, 3a33), aslında *legetaia* dair bir açıklama da verir. Barış'ın bir insan olması ve insanın bir tür olmasından bahsediyorsak insan iki farklı biçimde kullanılıyor diyebiliriz; ya Barış'ın insan türünün bir örneği olduğu ya da insanın bu türü adlandırmak üzere kullanıldığı. Bu bağlamda Furth türe dair olan şeylerin tanımının yapılmasının yani bir şey hakkında söylenmelerinin mümkün olduğunu kabul ederken bireyler için bunun söz konusu olmadığını belirtir (Furth, 1978: 625).

Bir şey hakkında söylenen sınıflamasından bir şeyde bulunma sınıflamasına geldiğimizde Aristoteles'in bir şeyde olan derken bir şeyin parçası olarak bulunan ve ondan ayrı olamayan şeyi kastettiğini daha önce belirtmiştik. Burada söz konusu olan tekrarlayacak olursak dilbilgisel bir sınıflama değildir. Örneğin biz nitelik kategorisinden bahsederken onun dilbilgisel açıdan anlamına veya görevine değil onun hakkında söylendiği şeye dair bir bilgiye sahip olmaya çalışmaktayız. Topun kırmızılığından bahsetmek, kırmızı olma niteliğinin ne olduğundan bahsetmek değil topun kırmızılığından yani topun sahip olduğu nitelikten bahsetmek demektir. Niteliğe dair açıklama vermek niteliğin onda olduğu töze gönderme yapmaksızın mümkün değildir.

Bir şeyde bulunma eğer parça-bütün ilişkisini ele almıyorsa tam olarak nasıl bir bulunmadan bahsedilmektedir? Buna dair iki farklı açıklama vermek mümkündür: ya bir şeyde bulunma bulunan şeyin bulunduğu şey dışında kavranabilir olmamasıdır ya da bir şeyde bulunan sadece bir şeyde bulunarak varolabilir. Allen bulunmanın on kategori kapsamında ele alınması gerektiğini ancak bu şekilde bu sınıflandırmanın açığa kavuşturulacağını söyler. Buna göre yer kategorisinden bahsederek; Sokrates Agora'daydı derken nasıl bir bulunmadan bahsederiz? Kast edilen Agora'nın Sokrates'te mi olduğu (*in*), Sokrates'in Agora'sı mı olduğu (*of*), Agora'nın ona ait mi olduğudur (*belong to*)? (Allen, 1973: 362). Açıktır ki bulunma ne Sokrates'in olan bir Agora'dan ne de Sokrates'e ait olan bir Agora'yı kasteder. Mesele Sokrates'in sahip olduğu cesaret üzerinden ayrıntılandırılırsa sonuç Sokrates'in Sokrates olmak bakımından Agora'da kapladığı yerdir. Agora'da bulunduğu ona ait olan yerdir.

Sonuç olarak hem bir şeyde bulunma ya da bulunmama hem de bir şey hakkında söylenme ya da söylenmeme sınıflandırması görüldüğü üzere basitçe dilbilgisel kurallar üzerinden açıklanamayacak kadar koplekstir. Bunun nedeniye bu

sınıflamayı yaparken Aristoteles'in temele "töz"ün ne olduğu sorusunu almasıdır. Dolayısıyla ne bir şey hakkında söylenen ne de bir şeyde bulunan töz dilsel ifadelerle hak ettiği biçimde ele alınamaz. Çünkü töz ilksel varlık olması anlamında hem diğer varolanların varolmasının teminatı hem de bu varolanlar üzerine konuşmanın teminatıdır. Sokrates'in var olduğunu söyledikten sonra onun varlığı hakkında detay vermeye girişebiliriz ki açıklamayı devam ettiren töz dışındaki kategorilerdir.

### Kaynakça

- Ackrill, J. *Categories and De Interpretatione*. (1963). Oxford: OUP.
- Allen, R.E. "Substance and Predication in Aristotle's *Categories*". *Exegesis and Argument*. (1973). Ed. E.N. Lee&A.Mourelatos&R. Rorty. NY: humanities Press.
- Anton, J.P. "On The meaning of *Kategoria* in Aristotle's *Categories*". *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ontology*.1992. Ed. A. Preus& J.P. Anton. N.Y.: State University of New York Press.
- Aristoteles. *Kategoriler*. (2002). Cev. S. Babur, İstanbul: İmge.
- Aristotle: *Categories and De Interpretatione*. (1963). Trans. J. Ackrill. Oxford: OUP.
- Aristotle: *Posterior Analytics*. 1975. Trans. with notes J. Barnes. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. *Topics: Books I and VIII*. (2003).Trans. R. Smith. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. *The Categories and On Interpretation*. (1938). Trans. H.P. Cooke. Harvard: HUP.
- Frede, M. (1987). "Categories in Aristotle". *Essays in Ancient Philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Furth, M. "Transtemporal Stability in Aristotelian Substances". (1978). *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXV. No. 11
- Shields, C. *Aristotle*. (2014). NY: Routledge.
- Wedin, M. " 'Said of' and 'Predicated of' in *The Categories*". *Philosophy Research Archives*. (1979).
- Moravcsik, J. "Aristotle's Theory of Categories". *Aristotle*. (1967). Ed. J. Moravcsik. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Morrison, D. "The Taxonomical Interpretation of Aristotle's *Categories*: A Criticism". *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ontology*.
- Owen, G. E.L. "Snares of Ontology". *New Essays on Plato and Aristotle* (1965). Ed. B. Bambrough. London/New York: The Humanities Press.



# Porter'ın Doğalcı Pragmatist Ahlak Anlayışına Adalet Cephesinden Bir Yanıt\*

Sibel KİBAR\*\*

## Özet

Porter, biyolojik yaklaşımı, yani insanlarda insan türünün biyolojik yapısından ötürü oluşmuş ortak bir temeli savunan anlayışla, temelcilik karşıtı ve aynı zamanda natüralist bir kuram olan pragmatizmi birleştirerek, hem insanlık tarihi boyunca süregelen ortak değerleri, hem de kültürler arasındaki farklı tutumları açıklamaya çalışmaktadır. Bu çalışma; Porter'ın bu yaklaşımının çağlar ve kültürler boyunca farklılıklar göstermiş olan etik ve politik tutumlarımızı açıklıyor gibi görünse de, pragmatizmin çeşitli normları "işe yararlılık"la açıklamasının tehlikelerine işaret etmektedir. Gücün ve güçlünün belirlediği normlar, istikrarın sürmesinde etkilidir. Ama düzenin ve normların devamlılığı, o normların ve ahlaki uygulamaların adil olduğunu göstermez.

**Anahtar Kelimeler:** Porter, ahlak, adalet, biyolojik yaklaşım, pragmatizm

## *A Response from Justice Front to Porter's Naturalistic Pragmatist Moral Approach*

### *Abstract*

Porter combines the biological approach which defends the idea of common grounds of morality due to human species' biological structures with a naturalist account, i.e., pragmatism. So, she explains both common values and norms across the cultures and diversities. This paper claims that although Porter's theory gives an account of divergent moral and political attitudes throughout the history and across the cultures, pragmatism's criterion of "expediency" of moral norms has some serious dangers. The norms determined by powerful and mighty persons help to maintain and conserve stability. However, consistency of norms cannot be a measure of and morality and justice.

**Keywords:** Porter, morality, justice, biological approach, pragmatism

\* Bu çalışma yazarın doktora tezinin ilgili bölümüne dayanmaktadır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

## Giriş

Adalet kavramı ahlaki, hukuki ve siyasi alanların kesişiminde bulunan bir kavramdır. Kavramın tarihine baktığımızda adaletin daha çok ahlaki alanda ele alındığını görürüz. Örneğin, Sokrates ve Platon için adalet içsel bir erdemdir (Raphael, 2001: 31-32). Antik dönemin ardından ise, Hristiyanlığın ahlak alanına hâkim olduğunu; dolayısıyla da, bu dönemde adalet kavramının din ile yoğrulduğunu söyleyebiliriz. 18. yüzyıldan itibaren, legal pozitivizmin etkisiyle, adalet kavramı hukuki ve siyasi alanda düşünölmeye başlanmıştır (bkz. Austin, 1995: 35-36). Günümüzde, adalet tek tek bireylerin erdemi ya da üstün bir varlığın kararı olmaktan ziyade, yasal kurumların ödevidir. Neyin adil olup neyin olmadığına, kabul edilmiş yasalar, kurallar, ilkeler doğrultusunda kurumlar, yargı organları ve kimi merciler karar verir. Ancak adalet düşüncesinin nereden ileri geldiği sorusu günümüzde de önemini korumaya devam eder. Biz varolan yasaları, kuralları neye göre oluşturmaktayız? Alınan kararların adil olup olmadığını hangi ölçütlere göre değerlendirmekteyiz? İnsanlarda ortak bir adalet kavramı, kavrayışı var mıdır? Eğer varsa, bu kavrayış veya adalet hissiyatı tarihler-üstü müdür, yoksa günden güne, coğrafyadan coğrafyaya değişir mi?

Bu sorular ışığında, bu çalışmada, ilk olarak, insanlık tarihine bakıldığında adalet ile ilgili konularda ortak yaklaşımlar, ortak tutumlar olduğu gözlenebilir diyen biyolojik yaklaşım ele alınmaktadır. Ardından bu yaklaşıma ters gibi görünen pragmatist yaklaşım, yani insanlarda ortak bir tutum, değer, adalet duygusu bulunmadığını, insanların yaşam içerisindeki deneyimlerinden farklı farklı duygu ve düşünceler ürettikleri görüşü tartışılmaktadır. Evrensel bir etiğin, ahlakın ve temel hukukun olduğu düşüncesi, temelci (*foundationalist*) bir yaklaşımın ürünüdür. Bu temelci yaklaşımın alternatifi; etik, ahlak ve hukuk için somut bir temel bulunmadığını ileri süren temelcilik karşıtı (*anti-foundationalist*) yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlardan birisi de pragmatizmdir (Browning, 2006: xi). Ahlak ve teoloji profesörü Jean Porter, bu iki zıt yaklaşımı uzlaştırarak, ahlakın ve hukukun hem nasıl evrensel hem de nasıl tarihsel ve görel olduğu açıklamaya girişir. Porter, biyolojik yaklaşımı, yani insanlarda insan türünün biyolojik yapısından ötürü olagelmiş ortak bir temel savunan anlayışla, temelcilik karşıtı ve aynı zamanda natüralist bir kuram olan pragmatizmi birleştirerek, hem insanlık tarihi boyunca süregelen ortak değerleri, hem de kültürler arasındaki farklı tutumları açıklamaya çalışmaktadır (Porter, 2006: 59-78).

Bu çalışma; Porter'ın kendi içerisinde tutarlı bu yaklaşımında pragmatizmin, çağlar ve kültürler boyunca farklılıklar göstermiş olan etik ve politik tutumlarımızı açıklıyor gibi görünse de, çeşitli normları "işe yararlılık" ölçütüyle açıklamasının tehlikelerine işaret etmektedir. Pragmatizme karşı, fiziksel gerçekliğin varolduğu savunulmaktadır. Ancak fiziksel gerçekliği insan etkinliğinin şekillendirdiğini de

göz ardı edilmemektedir. İnsandan bağımsız bir dış dünya olduğunu görmezden gelen pragmatik yaklaşım, verili durumdaki adaletin çağın ürünü olduğu çıkarımını yaparak, adalet ile fiziksel durum arasındaki ilişkiyi gizlemektedir. Etiğin neden farklı toplumlarda birbirinden epey farklı biçimlerde geliştiğinin açıklanması gerekmektedir ve bu açıklamalar insanlık tarihini ve etiğin temelleri olup olmadığını öğrenmek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Ancak söz konusu, adalet olunca, neyin adil olup neyin olmadığına acil bir biçimde karar vermek gerektiğinde, pragmatizm mevcut olandan, daha açık söylemek gerekirse, güçlü olandan yana gibi durmaktadır.

### **Biyolojik Açıklamalar**

Adalet kavramının bir temeli olup olmadığı tartışmasında, insanın biyolojik yapısı, temelci yaklaşım lehine güvenilir argümanlar sunar. Bu argümanlara geçmeden önce, “insan biyolojisi” kavramını “insan doğası” kavramından ayırmak gerekir. Porter'ın (2006: 60-61) da aralarında bulunduğu bazı yazarlar bu iki kavramı birbirinin yerine kullansalar da, “insan doğası” kavramı genelde, insanı diğer canlı türlerinden ve varlıklardan ayırarak, onun sabit bir doğası olduğuna gönderme yapmak için kullanılır. “İnsan biyolojisi” kavramıysa, insanı türler arasından bir tanesi olduğunu vurgular. Her iki kavram da, aslında, insanın biyolojik yapısının, yani ihtiyaçlarının, arzularının, dürtülerinin, güdülerinin, yönelimlerinin, insan davranışlarının ve aile, kültür, toplum gibi çeşitli insan örgütlenmelerini etkilediği görüşünü paylaşır. Diğer bir ifadeyle, hayatımıza yön veren ahlak, gelenekler ve yasalar insan biyolojisinin ürünleridirler.

Biyolojik yaklaşım, bizim etik ve politik örgütlenmelerimizin temelinde insanın biyolojik yapısının yattığını, yani insanın fiziksel yapısından kaynaklanan güdülerin, dürtülerin ve diğer gerekliliklerin bu türden örgütlenmeleri, normları doğurduğunu söyler (Browning, 2006: xiii). Natüralist, yani doğalcı bir açıklama sunar. Burada “olan” durumdan, “olmalı” sonucu çıkartılmamaktadır. “Olmalı” dediğimiz durumların “olan” nedenleri açıklanmaktadır. Daha açık söylemek gerekirse, biyolojik temelli açıklamalar bir etik sunmazlar, hali hazırdaki ahlaki ilkelerimizi, tutumlarımızı, insan organizmasının doğaya ve sosyal çevresine adaptasyonu ile açıklarlar.

İnsanın biyolojik yapısını temele koyan görüşün en önemli argümanı, insan öldürmenin, fiziksel bütünlüğe zarar vermenin hiçbir kültürde onaylanmadığı olgusudur (Porter, 2006: 59; Galston, 2006: 79). Elbette ki, pek çok istisnai durum da peşi sıra gelir: savaşlar, kan davaları, namus cinayetleri vb. Bunlar insan öldürmenin kabul edilmiş biçimleridir; kültürel, ahlaki veya yasal gerekçeler oluşturulmuştur. Ancak keyfi bir biçimde, nedensiz insan öldürmek hiçbir kültürün ahlaki normlarında yer bulmamıştır.

İkinci olarak, “hayati bir durum söz konusu değilken yalan söylememek” de evrensel bir ilkedir. Bu ilkenin veya normun temelinde de bir tür zorunluluk yatmaktadır. Eğer öldürmek veya yalan söylemek herhangi bir toplumda meşru olmuş olsaydı, o toplum bugün aramızda olamazdı. Toplumlar güven ilişkileri üzerine kurulurlar. Başka insanların olduğu bir ortamda arkamızdan bıçaklanacağımızı düşünmeden, arkamızı dönüp oturabiliyorsak, insanların arasında yürürebiliyorsak, hatta uyuyabiliyorsak, diğerlerine güven duyduğumuzdandır.

Bu türden ilkelerin en iyi örneklerinden birisi de enstenin, yani aile içi cinsel ilişkinin, bütün insan örgütlenmelerinde zorunlu olarak yasak olmasıdır. Eğer enstest meşru olsaydı, gen havuzunda daralma olacağı için, yine insanlık bugünlere gelememiş olacaktı. Özetle, biyolojik yaklaşımın bizlere söylediği şudur: öldürmek, zarar vermek, yalan söylemek, enstest gibi evrensel yasakların insanlığın gelişimi sürecinde ortaya çıktıkları, zamanla bir tür zorunluluğa dönüştükleridir. Bugün sahip olduğumuz etik ve politik değerler evrimsel sürecin gereklilikleridir.

### **Biyolojik Açıklamaların Yetersizliği**

Büyük resme baktığımız zaman, etiğin biyolojik temellerine inmek, insanlarda ortak olan ilkeleri, normları açıklamaya yarıyor. Ancak, resimdeki ayrıntılara bakmaya çalıştığımızda, her çağda, her toplumda, her kültürde başka başka kurallar, ilkeler, değerler, adalet anlayışları olduğunu görürüz. Yukarıda bahsi geçen evrensel ilkeler özele inildiğinde çok genel kalır, bir kuralın yaptırımını olabilmesi için o toplumun veya kültürün kendi değerlerine yaslanması gerekir (Porter, 2006: 65). Her kültürün kendi temel normları, kendi istisnaları ve kendi temellendirmeleri vardır. Örneğin, öldürmeme kuralı insanın değerleriyle ya da Tanrının verdiği canı Tanrıdan başka kimsenin almaması ile gerekçelendirilebilir. Dolayısıyla bir toplumun adalet anlayışına baktığımızda, insan biyolojisinin yapısı üzerine değerlendirmeler bize çok genel ilkelerden başka bir şey veremezler, özel normları açıklamakta yetersiz kalırlar.

Bu noktada Jean Porter, natüralist ve pragmatist yaklaşımların birlikte düşünülüp hem kültürler arası farklılıkları hem de ortaklıkları açıklayabileceğimizi iddia ediyor. Porter’a göre, evrensel bir insan doğası vardır ve bütün genel normlarımız bu doğadan kaynaklanır. Ancak, kültürler farklı koşullar altında ortaya çıkar ve gelişirler; evrensel kuralları ve normları bu koşullar doğrultusunda kendilerine uyarlarlar. Buna göre, ahlaki normlar, hem evrensel bir insan doğasının kimi öğelerini yansıtır, hem de yerel, zorunlu olmayan, geçici özellikler gösterirler. (Porter, 2006: 69-70)

Porter insan doğasının somut bir temel olduğunu söyler. Ancak Porter’a göre, bu temel çok da sabit bir temel değildir çünkü bu temel yani insan doğası, sosyal düzenlemelerle şekillenir. Pragmatizmin de iddia ettiği gibi her bir kültür ken-

di etiğinin temellerini kendisi kurar. Tarih ilerledikçe, kültürler ayakta kalabilme, sürekliliklerini koruyabilme adına gerekçeleriyle birlikte çeşitli değerler ortaya koyarlar. Kendilerine uygun açıklamalar, gerekçelendirmeler sunarlar. Varolan farklı farklı etik ve politik temellendirmeler, pragmatizm için güçlü bir dayanak noktasıdır. Bu noktada Porter'ın biyolojik yaklaşım ile pragmatik yaklaşımı bir araya getirerek hem sabit hem de değişen değerlerimizi açıklamaya çalışması ikna edici görünüyor. Ancak pragmatizmin açıklama gücü, konu gerçeklik olduğunda çeşitli tehlikeleri bünyesinde barındırmaktadır çünkü açıklamaları, gerçekliğe değil, iş görür olma ilkesine dayanır.

### Pragmatizme Genel Bir Bakış

Bilindiği gibi, pragmatizm Charles Sanders Peirce, William James ve John Dewey tarafından klasik felsefedeki doğru anlayışına karşı çıkılarak oluşturulmuş bir okuldur. Klasik felsefeye göre veya daha doğrusu Kartezyen gelenekte, doğru zihnin dışında, keşfedilmeyi, bilinmeyi bekleyen bir olgudur. Doğru hep sonsuz, mutlak, insan eylemlerinden ve amaçlarından bağımsız düşünülmüştür. Pragmatistler içinse doğru, dolaylımsız, onu bilenden bağımsız, dışarıda bir yerde değildir; ihtiyaçlarımızdan, amaçlarımızdan, yönelimlerimizden ayrı düşünülemez. James'e göre, "Doğru'...(belki doğru olmayan ama) elverişli düşünme biçimimizdir, 'haklı' ise (belki doğru olmayan ama) elverişli davranma biçimimizdir" (James, 1979: 222). Dewey de doğru sözcüğü yerine "gerekçeli iddia" ifadesini kullanır (Dewey, 1999: 70). Diğer bir değişle, doğru iddia diye bir iddia söz konusu olamaz, iyi gerekçeli, ikna edici argümanlar olabilir. Böylelikle, pragmatizm klasik doğrunun tekabül kuramını (*correspondance theory of truth*) ortadan kaldırmış olur. Bir tarafta gerçeklik, diğer tarafta da bizim o gerçekliğe dair inançlarımız, bilgilerimiz, doğrularımız yoktur.

Pragmatizm Kartezyen özne anlayışını da eleştirmektedir. Özne bilen, doğruları keşfeden, gerçekliğin dışında bir yerde duran bir varlık değildir (Dewey, 1999: 75-76). Nihayetinde Dewey'in dediği gibi, insan da hayvanlar aleminin bir üyesidir. Evrimsel süreçlerden, doğadan, toplumdan bağımsız olarak düşünülmemelidir. Diğer hayvanlardan farklı olarak konuşabilme becerisi vardır. Bu da insanın hayatta kalabilme sürecinin bir parçasıdır. Bu becerisi sayesinde dünyayı betimler ancak bu etkinliği ihtiyaçları doğrultusunda yapar. Dolayısıyla, insanın betimlediğine inandığı dünyanın gerçek olup olmadığı, inandıklarının doğru olup olmadığı sorularından ziyade, asıl olan insanın belli bir durumda belli bir zamanda neye ihtiyacı olduğu sorusudur (Dewey, 1998:15-21).

Dewey, geleceğin felsefesinin görevinin geleneksel sorunlara yeni çözümler bulmak yerine insanların günlük yaşam mücadelelerinde karşılaştıkları sosyal ve ahlaki sorunlara dair fikir üretmek olacağını söyler. Esasen bu görüşünde felsefelerinde gerçeklik zemini temel alan Hegel ve Marx'tan etkilenmiştir (Rorty, 1998). Dewey'e

göre, evet insan doğruyu arama peşindedir ama doğruyu sırf doğruya ulaşmak için aramaz. Başka bir hedefi, başka bir ihtiyacı vardır. Bu amaç doğrultusunda doğru bir araçtır. Doğru, hedeflenen ve kanıtlanan şeyin adıdır (Rorty, 1998). Burada bahsedilen kanıtlanmışlık, klasik anlamda kesinlik ile ilgili değildir. Kesin doğruya, kesin kanıtlanmışlığa ulaşmak söz konusu olmadığı gibi amaçlanan bir durum da değildir. Tekrar altını çizmek gerekirse, bir düşüncüyü kanıtlamak, James'in dediği gibi o an ve o durum için güçlü, kabul edilebilir gerekçeler sunmaktır.

Pragmatizm zorunlu çıkarımlardan kaçınır. Örneğin, insanın zorunlu olarak toplumsal, rasyonel bir varlık olduğu görüşünü benimsemez. İnsanın arzularının ahlaka bir temel sağladığını kabul eder ancak yine de 'belirli arzuları vardır ve bu arzular insanları şu şekilde davranmaya iter' şeklinde iddialarda bulunmaz (Tiles, 1998). "The Moral Philosopher and the Moral Life" adlı makalesinde James doğa bilimlerinde bile bir kesinlik olmadığını, her gün doğa bilimlerinin yeni verilerle, bulgularını güncellemek zorunda olduğunu, benzer şekilde etikte de, "son insan bunu deneyimleyip böyle söyleyinceye dek", bir kesinlik olmadığını söyler (James, 1891: 330). Peşi sıra, kuralların insanlar için var olduğunu, insanların kurallar için olmadığını, dolayısıyla, etik yaşamın, kurallar varolan durum için yetersiz kaldığı durumda, o kuralları ihlal edebilmeyi de içerdiğini ekler.

Buraya kadar, pragmatizm felsefe tarihinde insanın, nesnenin ve doğanın yeniden düşünülmesini sağlayan, geleneksel felsefeye karşı çığır açıcı, felsefenin adeta yönünü değiştiren, eleştirilmesi zor bir akım gibi durmaktadır. En temelde, insanın hem bir hayvan hem de toplumsal bir varlık olduğunu bizlere hatırlatarak, klasik felsefedeki özne sorununun, evrimsel ve dolayısıyla tarihsel süreçler içerisinde ele alınmasını sağlamıştır. İnsanlığın oluşturduğu, etik ve politik ilkeler, kurallar ve değerler de bu tarihsel sürecin içerisinde yer almaktadır. Pragmatizm, bu görünürdeki tarihselcililiğiyle ahlaki rölativizme, göreliliğe ışık yakar. Ancak, etik şüphecililiğe, yani septisizme kesin bir dille karşı çıkar.

James, ahlakın önemini, toplumsal yaşamdaki yerini koruyabilmesi için dine sarılır. Elbette ki, James için Tanrı'nın ve dinin varlığı nesnel değildir ancak toplumsal yaşam içerisinde Tanrı ve din inancının kullanım değeri vardır. James Tanrı'ya inanmayanlar için bile toplumdaki Tanrı inancının, ahlaki idealleri diri tutmada faydası olduğundan bahseder:

"Bir fikrin doğruluğu olagelir. O doğru halini alır, olaylar tarafından doğru kılınır. Aslında gerçekliği bir olay, bir süreçtir; yani, onun kendini gerçekleştirme süreci, onun doğrulanmasıdır. Onun geçerliliği, onun geçerli kılınma sürecidir" (James, 1979a: 201).

"...eğer Tanrı varsayımı sözcüğün en genel anlamıyla işe yarıyorsa o halde bu varsayım doğrudur... Benim önerdiğim çoğulcu ve ahlaki din, sizin de uygun bulacağınız bir dini sentezdir" (James, 1979b: 143).

Dewey septisizmden Tanrı inancına sığınarak kurtulmayı denemez. Septisizm her zaman felsefi bir seçenektir ancak insanın toplumsal tarafı, hiççilik veya şüphecilikle uyuzmaz. Öte yandan, insanların bencil olmamaları diğerlerini de düşünerek hareket etmeleri için, Kantçı bir ahlaka, soyut bir evrensele de ihtiyaç yoktur (Tiles, 1998). Toplumsal yaşamdaki ilişki ağları, öznenin eylem alanlarını ortaya çıkartır ve böylelikle insanın tarihsel süreci şekillendirmedeki gücü de anlaşılmasına başlar (Ayıtgu, 2010: 24). Böylelikle insan olma sürecinin insanın toplumsal yaşamıyla birlikte mümkün olduğunu kavramak insanları mutlak olmayan uzlaşmalar içerisinde yaşamaya iter.

James'in tersine Dewey, etiği kısmen gerçeklikle ilişkilendirir. İnsanın fiziksel doğasıyla etik arasında zorunlu bir ilişki kurar. Buradan mutlak bir etik, bir ahlaki sistem türetmez, ama varolan yaklaşımların, değerlerin, kuralların temellerini gösterir. Ahlak psikolojisi, insanların, arzularının, güdülerinin, ahlaki yönelimlerini etkilediğini söyler. Ancak Dewey'e göre, bu tür açıklamalar yetersizdir çünkü insanlar eylemlerinin sonuçlarını düşünebilirler ve arzu edilen ve edilmeyen sonuçlar doğrultusunda ihtiyaçlarına, arzularına, isteklerine yön verebilirler. Dolayısıyla ahlaki akıl yürütme, sonuçların düşünülmesidir. Aslında o sonuçları düşünerek hareket etmek, eylemin, deneyimin dışında değildir. İstekleri ve sonuçları düşünmek arasında büyük bir açığı yoktur. Arzular, değerler, ilkeler, yaşam deneyimi içerisinde birlikte şekillenir (Tiles, 1998).

### **Pragmatizmin Gerçeklik Lehine Bir Eleştirisi**

Pragmatizm, gerçekliğe bakışın bizim durduğumuz noktayla ilgili olduğunu ortaya koymuştur. Farklı kültürlerin farklı gerçeklik algıları, farklı yaşam biçimleri ve farklı normları olması olgusu, pragmatizmin bu argümanını hayli güçlü kılar. Felsefecilerin önünde duran, "peki, hangi norm gerçekliğe tekabül etmektedir?" sorusu, pragmatistler açısından "yaşamımıza uyan" ve "uyduğu için hayatta kalan" şeklinde yanıtlanabilir. Porter da doğalcı ve pragmatist bir açıklamanın, hem kendisini gerçeklikte hem de pragmatist yaşam biçiminde temellendirdiğini, böylelikle de bu sorunu çözdüğünü iddia etmektedir. Genel geçer ahlaki kurallar vardır ama bu kurallar pratik yaşama uygulanabilmeleri için fazla geneldir. Dolayısıyla, insan türünün devamı için konulmuş bu normların, çeşitliliği kültürlerin kendi yaşam biçimlerinde gerekçelendirilir. Kısacası Porter'a göre, ahlak ve adalet hem pragmatik hem de biyolojik temellere sahiptir.

James, "Pragmatik yöntem... her kavramı, onun pratikte doğurduğu sonuçların her birinin tek tek izini sürerek açıklamaya çalışmaktır" der. (James, 1979: 45) Bu ifadenin, işe yarayanın işe yarayabilmesinin nedeninin sağlam temelleri olması, bir nevi gerçeklikle uyuzması anlamına geldiği söylenebilir. Ancak bir kültürün ayakta kalmaya devam edebilmesi, o kültürün normlarını belki bir dereceye kadar açıklar ama haklılığını kanıtlamaz. Normların, değerlerin geçerliliğini başarılı



olma kriterine göre değerlendiremeyiz. Güçlü, baskın, ezici olan da kendi varlığını meşru olmayan yollardan sürdürebilir. Tarihte uzun süreler hüküm sürmüş savaşlar, diktatörlükler, baskıcı toplumsal sistemler ve gelenekler meşru olmamalarına rağmen uzun dönemler boyunca kalıcı ve etkili olmuşlardır.

Öte yandan, zayıf olan da, koşullara uyum sağlayan da haklılık iddiası olmadan hayatta kalabilir. Tahakkümün olduğu bir ortamda, dalkavukluk ya da en basitinden adaletsizlikler karşısında sen çıkarmama, göze görünmeme tahakkümden kaçış stratejileri olarak kimileri tarafından benimsenir (Pettit, 1997: 91 ve 129). Dalkavukların ve göze batmamaya çalışan kişilerin davranışları toplum tarafından ahlaki olarak normal ve hatta iyi olarak karşılanır. Dolayısıyla herhangi bir ahlaki normun benimsenmesinin ölçütü, tek başına onun kalıcılığına ve sürdürülebilir olmasına bağlı olamaz; olmamalıdır.

Pragmatizm tarihsel olma iddiasındadır ama tarihselliği rölativist konumunu desteklemek için kullanmaktadır. Tarihsel dinamikleri görmezden gelir. Örneğin James, “ız sürme”den bahsederken, Tanrı inancının tarihsel izini sürmek yerine, sonuçları ile tatmin olunabileceğini söyler. Aslında gerçek sonuçlarını bile irdelemez. Dinin insanları çoğu zaman pasif kıldığını; öte dünya varsayımının, insanları, bu dünyadaki haklarının peşinden gitmek yerine kaderlerine razı olup, ikinci yaşamlarında ödüllendirilme beklentisine sürüklediğini söylemez.

Sonuç olarak, pragmatizmin ortaya koyduğu gibi, insanın evrimsel süreci, tarihsel koşullar insanlığın etik ve politik yaşantısını, kurgularını belirlemiştir. Bunların ötesinde hayali durumlar tasarlamak, deneyimin ötesinde bazı ilkeler belirlemek boştur. Ancak insan zihninin dışında, insan bedeninden başlayarak, insanın etkileyebileceği ama mutlak anlamda müdahale edemeyeceği fiziksel bir alan vardır. Pragmatistlerin deneyim dediği olguyu bu fiziksel alandan koparttığımızda namus cinayetlerinden, çocuk evliliklerine, ABD'nin Irak'a müdahalesine, baklava çalan çocukların 22 yıl hapis cezası istemiyle yargılanmasına kadar her şey, toplumsal onay ve uzlaşa ile mubah olur. Dünyanın yarısından fazlası, Irak'ta nükleer bomba olduğuna inansa ve müdahale edilmesi yönünde oy verse bile ABD'nin müdahalesi meşru olamaz. Pragmatizm toplumsal uzlaşıyla ve baskıyla sağlanmış kimi ahlaki kabullerin ve normların adaletsizliğine karşı bir argüman ortaya koyamamaktadır.

## Sonuç

Türün kendisini koruması ve sürdürmesi için bir adalet duygusu ve çeşitli ahlaki normlar oluşturulduğunu ortaya koyan biyolojik açıklamalar, pragmatizme göre daha somut temeller ortaya koymaktadır. Ancak Porter'in dediği gibi, hemen hemen tüm tarihsel dönemlerde tüm toplumların ortaklaştığı ahlaki değerler gündelik yaşamdaki ahlaki pratikleri açıklamakta ve adaletle ilgili kararlar vermekte



yetersizdir. Bu durumda kültürel farklılıklara da odaklanmak gerekmektedir. İnsanın biyolojik varlığına ve özelliklerine somut deyip, kültürel varlığına ve özelliklerine yapay diyemeyiz. İnsan türünün kültürel varlığı da, insanı insan yapan ve onu diğer türlerden ayıran bir özelliktir. Dolayısıyla, farklı kültürlerdeki farklı normların nereden ileri geldiği sorgulanmalıdır.

Ahlaki normların geçerliliğinin onların işe yararlılığıyla ve sürekliliğiyle test edilmesi düşüncesini benimseyen pragmatizm, genel geçer ahlaki yargıların da temelini sarsmaktadır. Pratik yaşamdan kopuk, yapay ahlaki normlarla kıyaslandığında, pragmatik doğruluk kriteri ahlaka ve adalet düşüncesine ilişkin daha gerçekçi ve ayakları yere basan bir açıklama sunmaktadır. Porter'ın daha evrenselci bir yaklaşım olan ahlaki doğruların bir kısmını insan biyolojisiyle açıklayan kuram ile yerel farklılıkları ve göreliliği açıklayan pragmatizmi birleştirmesi, güçlü bir ahlak kuramı meydana getirmektedir. Böylelikle, hem evrensel hem de göreliliği ahlaki doğruların açıklanabilmesi mümkün olmaktadır. Ancak pragmatizmin çeşitli ahlaki kararları ve adaleti tarihsel sürekliliğe ve uzlaşmaya dayandırması, Porter'ın bu kuramını sarsmaktadır. İnsanlık tarihi uzlaşmaya ve zora dayanan pek çok insanlık dışı uygulamaya sahne olmuştur. Gücün ve gücünün belirlediği normlar, istikrarın sürmesinde etkilidir. Ama düzenin ve normların devamlılığı, o normların ve ahlaki uygulamaların adil olduğunu göstermez. Bu nedenle, neyin ahlaki ve adil olduğu konusunda, uzlaşma ve tarihsel süreklilikten başka ölçütler bulunmalıdır.

### Kaynakça

- Austin, J. (1995). *The Province of Jurisprudence Determined*. W. Rumble (Ed.). Cambridge: Cambridge University (Özgün eser 1832 tarihlidir).
- Ayıtgu, G. (2010). Tarihte "İnsan"ın Konumu Üzerine Kierkegaard'ın Hegel Eleştirisinin Bir Eleştirisi. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı: 3 (2). 1-27
- Browning, D. (Ed.) (2006). Introduction. *Universalism vs. Relativism: Making Moral Judgments in a Changing, Pluralistic, and Threatening World*. ABD: Rowman& Littlefield.
- Dewey, J. (1998). *Human Nature and Conduct*. ABD: Southern Illinois University.
- Dewey, J. (1999). *Thoughts on the Interpretation of Nature and Other Philosophical Works*. ed. D. Adams. Manchester: Clinamen.
- Galston, W. A. (2006). *Can We Justify Universal Moral Norms? Yes, with Qualifications*. Don Browning (Ed.), ABD: Rowman& Littlefield.
- James, W. (1891). The Moral Philosopher and the Moral Life. *International Journal of Ethics*. 1 (3), 330-354.
- James, W. (1979a). *Pragmatism*. Cambridge, MA: Harvard University.
- James, W. (1979b). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA ve Londra: Harvard University.
- Pettit, P. (1997). *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*. İstanbul: Ayrıntı.

- Porter, J. (2006). Moral Ideals and Human Nature. Don Browning (Ed.), *Universalism vs. Relativism: Making Moral Judgments in a Changing, Pluralistic, and Threatening World*. ABD: Rowman& Littlefield.
- Raphael, D. D. (2001). *Concepts of Justice*. Oxford: Oxford University.
- Rorty, R. (1998). Pragmatism. E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. CD-ROM Version 1.0, Londra: Routledge.
- Tiles, J. E. (1998). Pragmatism in Ethics. E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. CD-ROM Version 1.0, Londra: Routledge.

# Âşık Veysel'in "Yıllarca Aradım Kendi Kendimi" Şiirinden Hareketle Felsefenin Türk Kültüründeki Yeri

Ceyhan Akın CENGİZ\*

## Özet

Bu çalışmada Âşık Veysel'in "Yıllarca Aradım Kendi Kendimi" adlı şiiri temel alınarak Türk kültüründe felsefenin yerinin ne olduğu sorusunun yanıtı üzerinde durulmaktadır. Türk sözlü geleneğinde bilgeliğin peşinde olma eyleminin nasıl uygulandığı bu şiirden hareketle gösterilmeye çalışılacaktır. Okulda bir eğitim almamasına rağmen Âşık Veysel'in derin bir felsefi bakışla ele aldığı konuları incelediği görülmektedir. Bu şiirde varlık, insan derinlemesine ve farklı açılardan bir sorgulanma içinde ele alınmaktadır. Âşık Veysel'in bunu gerçekleştirebilmesini mümkün kılan içinden geldiği Türk sözlü geleneği/ozanlık geleneği olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, Felsefe, Varlık, İnsan

## *The Place of Philosophy in Turkish Culture on the Basis of the Poem "For Years, I Called Myself" By Âşık Veysel*

### Abstract

In this study, the poem "For Years, I Called Myself" written by Asik Veysel will be based on. Starting from this point of view, the question of what is the place of philosophy in Turkish Culture will be endeavored to be answered. From this poem, it will be endeavored to show how people search for wisdom in the Oral Tradition of Turkish Culture. It is seen that despite not having any training in school, Veysel operated a profound philosophical issues in his poems. In this poem, existence or the existence of human being will be addressed in depth questioning from different aspects. It is understood that Oral Tradition of Turkish Culture/ Minstrelsy Tradition Veysel lived in is the main factor allowing him to write such a kind of poems.

**Keywords:** Poem, Philosophy, Existence, Human

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Felsefenin ne olduğu ve nasıl yapılacağı üzerine birçok görüş ileri sürülmüştür. Felsefenin neliği hakkında verilecek her yanıt, yanıtlayan kişinin kendi görüşlerini yansıttığı kadar aynı zamanda içinde yaşadığı kültürün felsefe algılayışıyla ilişkili olacaktır. Felsefi düşünceler belli bir kültürel yapı içinde meydana getirilmektedir. Felsefi düşüncenin evrenselliği olmakla beraber, belli toplumların felsefelerinden bahsetmek mümkündür. Örneğin Alman felsefe geleneği, Fransız felsefe geleneği, Hint felsefesi geleneği, Çin felsefesi geleneği gibi... Felsefenin ilgilendiği evrensel sorulara farklı yanıtlar getiren kültürlerin düşünce sistemleri farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmanın bir nedeni her kültürün farklı yöntemlerle felsefi düşüncelerini oluşturmalarıdır. Felsefi düşüncenin farklılaşmanın bir diğer nedeni, felsefenin ilgilendiği evrensel sorunların yanı sıra, toplumların, kültürlerin kendilerine has yaşantılar ve yaşadıkları sorunların ve bunlara getirilen çözümlerin farklı olmasıdır. Böylelikle toplumların kendilerine ait bir düşünce tarihi ve kavramsal yapıları meydana gelir. Elbette ilgilendiği konuları ve yanıt aradığı soruları benzer olan insanlığın ürünü felsefe, tüm insanlara hitap edecek nitelikte ve donanımdadır. Felsefe, bireyselliği/ yerelliği ve evrenselliği kendi içinde sentezleyebilmiştir. Batı felsefesi geleneğinden söz etmek Alman, Fransız, İngiliz vb. düşünce geleneklerinin birleştiği noktaları, ortak düşünce tarihini ve ortak kavramlarını ifade etmektir. Aynı düşünce doğu felsefesi geleneği için de geçerlidir. Felsefenin evrenselliğini kavrayabilmek için batı felsefesi ve doğu felsefesi gelenekleri arasındaki etkileşimleri de göz önünde bulundurmak gereklidir. Yunan düşünce dünyasında görülen Mısır ve Mezopotamya etkisi (Sayılı,1966: 443-493; Bernal, 1991: 439-450), İslâm felsefesinin Yunan düşüncesinden etkilenmesi (Tekeli, Kâhya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, 1997: 47; İzmirli, 1995: 63; Fahri, 2000: 25-63), Batı dünyasının İslâm felsefesinden ve biliminden faydalanması (Ülken, 1998: 274-294; Tekeli, Kâhya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, 1997: 89) gibi genel örneklerin yanı sıra Schopenhauer'ın Hint felsefesinden etkilenmesi (Janaway, 2007: 17), Goethe'nin İslâmiyet'ten ve İslâm felsefesinden (Aytaç, 2010, 17; Goethe, 2009) etkilenmesi gibi özel örnekler felsefenin, düşüncenin evrensel yönünü ve karşılıklı etkileşimini göstermektedir. Bu evrensellik içinde her kültür kendisine ait bir felsefe yaklaşımı ortaya koyar ancak felsefe eylemini yerine getiren filozofların hepsi aynı şekilde ürün vermezler. Filozofların felsefi bilgi üretme metotları, ilgilendikleri konular ve üretilen bilgiyi sunma şekilleri birbirinden oldukça farklı olabilmektedir. Örneğin kimi filozoflar akıllı (Platon, Aristoteles, Hegel), kimi tecrübeyi (Locke, Hume), kimi sezgiyi (Gazali, Bergson) bir metot olarak kullanabilir. Kimileri sistematik düşünce içinde (Platon, Aristoteles, Spinoza, Hegel vb.) görüşlerini sunarken kimileri de fragmanlar şeklinde (Nietzsche, W. Benjamin vb.) görüşlerini sunarlar. Elbette ilgilendikleri konular varlık, bilgi, değer alanlarından biri ya da birkaçı olabilir. O zaman felsefe yapmanın tek bir metodu, yöneldiği belli bir alan ve tek bir sunma şekli yoktur. Böyle bir ölçüt koymak, felsefe eyleminin gerçekleştirilmesi önünde bir engel oluşturacaktır. Felsefe yapmanın birçok yolu olduğu görülmekte-

dir. Bunun nedeni belki de felsefe bilgeliğe ulaşmak çabasında olmasıdır. Bilgelik sınırlı olamayacağından insan da çeşitli şekillerde buna ulaşmaya çalışacaktır. Bu nedenle felsefe yapma şekilleri de farklılık gösterecektir. Ayrıca bilgeliğe ulaşma çabasının sonucunda elde edilen bilgiler çeşitli formlarda yansıtılmaktadır. Örneğin bunu sanat eserlerinde, mimari yapılarda, edebi eserlerde vb alanlarda görmek mümkündür.

Türklerin felsefeyle olan ilişkisini hem İslâm felsefesi içinde değerlendirmek hem de sözlü geleneğin içinde üretilen eserlerde ortaya konan düşünceler bağlamında değerlendirmek mümkündür. İslâm felsefesi ve Batı felsefesi arasındaki bağı, Yunan düşüncesinden İslâm medeniyetinden faydalanmasında ve Batı düşünce ve bilim dünyasının İslâm kültüründen aldığı etkilerde görmek mümkündür. Bu ilişki karşılıklı olarak devam etmektedir. Platon, Aristoteles'in düşüncemiz üzerindeki etkisi yanı sıra Fârâbî'nin, İbn Sina'nın, İbn Rüşd'ün vb filozofların Batı düşüncesi üzerindeki etkisi olduğu görülmektedir. (Arslan, 1999: 11, 29; Madkour, 2014: 535-537) Bunun yanı sıra Muhammet İkbâl (Kılıç, 2007: 61) örneğinde görüleceği üzere, felsefi anlayışlar üzerindeki etkileşim devam etmektedir. Türkler de bu gelenek içinde görüşlerini ileri sürmüşlerdir. Osmanlı döneminde İslâm felsefesi düşüncesi geleneği sürdürülmüştür. (Bolay, 2005). Bunun yanı sıra Türk kültüründe sözlü geleneğe, felsefenin ele aldığı incelediği konular ele alınmış, ozanlık geleneği bağlamında derin felsefi sorunlar şiir şeklinde ortaya konmuştur.

Şiirin felsefeyle olan ilişkisi oldukça karışıktır. Platon'un şiire karşı olmakla beraber, felsefi görüşlerini ortaya koyarken şiirsel unsurları kullandığı görülmektedir. (Platon, 1971: 88; Platon, 1996; Platon, 1997). Şiir aynı zamanda toplumların ortak değerlerinin oluşturulmasında önemli bir etkiye sahiptir. Türk kültüründe önemli bir yeri olan şiir ve bunun türkü formatında söylenmesi kültürel birlikteliğin sağlanmasında olumlu katkılar sağlamıştır. Türk düşüncesinde felsefenin yeri sorgulandığında sözlü ürünler dikkate alınarak değerlendirmelerde bulunmak yol gösterici olacak gibi görünmektedir. Bu çalışmada şiir örneğinden hareket edilecektir. Geleneksel Türk şiirinde görülmektedir ki felsefenin üzerine eğildiği birçok konu, sorun ortaya konmakta, bu alanlarla ilgili düşünceler ileri sürülmektedir. Burada ortaya konan düşünceleri sadece şairin güçlü bir imgeye sahip olmasıyla açıklamak mümkün görünmemektedir. Âşık Veysel'in eserleri dikkate alındığında, kuvvetli bir düşünce geleneğinin olduğu anlaşılmaktadır. Veysel, felsefi konuları derin bir bakış açısıyla ortaya koyabilmektedir. Herhangi bir eğitim almadan bu kadar derin bir bakışa sahip olması, Türk kültürü içinde yoğrulmasıyla açıklamak mümkün olabilir. "Görme yetisini kaybettikten sonra babası halk ozanlarından şiirler okuyup ezberleyerek oğlunu avutmuştur. Sivas'ın köylerinde çok olan saz şairlerinin etkisinde kalmıştır. Ünlü halk ozanlarının şiirlerini çalıp söylemeye başlamıştır. ...Karacaoğlan, Yunus, Emrah, Dertli çok sevdiği ozanlardır." (Oğuzcan, 2015: 5,6). Bu geleneksel yapı içinde Âşık Veysel'in kendi kendini eğitmiş olduğu

görülmektedir. Türklerin felsefi sorunlarla iç içe olduğu, farklı yöntemlerle de olsa hikmet peşinde olma eylemini gerçekleştirdikleri buradan anlaşılabilir.

Bu çalışmada Âşık Veysel'in "Yıllarca Aradım Kendi Kendimi" adlı şiiri, felsefi düşünce açısından ortaya konmaya çalışılacaktır. Bahsedilen şiirde ele alınan konular, felsefi konularla bağlantısı bakımından değerlendirilip filozoflarla ilişkilendirilebilecek noktalarda bu düşünürlere ve görüşlerine değinilecektir.

## YILLARCA ARADIM KENDİ KENDİMİ

Yıllarca aradım kendi kendimi  
Hiçbir türlü bulamadım ben beni  
Hayâl mıyım ürüya mı bilinmez  
Hiçbir türlü bulamadım ben beni

İnsan mıyım mahlûk muyum ot muyum  
Ekilir biçilir bir nebat mıyım  
Yoksa görünüşte bir sıfat mıyım  
Hiçbir türlü bulamadım ben beni

Leylâ mıyım Mecnun muyum çöl müyüm  
Arı mıyım çiçek miyim bal mıyım  
Köle miyim bir güzel kul muyum  
Hiçbir türlü bulamadım ben beni

Varlığım yokluğum bir Veysel adım  
Gök kubbede kalacaktır ses kadim  
Elli üç yıl kendi kendim aradım  
Hiçbir türlü bulamadım ben beni (Âşık Veysel, 2015: 229)

Âşık Veysel'in "Yıllarca Aradım Kendi Kendimi" adlı şiiri biçimsel olarak ele alındığında görülmektedir ki, dört dörtlükten oluşmuş ve on bir hece ölçüsüyle yazılmıştır. İçerik bakımından ele alındığında ise özne açısından varoluş değerlendirilmesi yapılmaktadır. Âşık Veysel, kendisinden hareketle varlığın ne olduğuna çeşitli açılardan sorgulamaktadır.

Âşık Veysel bu şiirde kendisini/ben'inin ne olduğunu aramaktadır. Felsefede ben'in ne olduğu üzerinde çokça durulmuş bir sorundur. Batı felsefe tarihinde Descartes ile birlikte ben/ özne felsefi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyla ilişkili görüşler ileri sürmüş olan birçok filozoftan bazıları şunlardır. Descartes kendimize ilişkin bilginin ilk ve en kesin bilgi olduğunu ileri sürer. Empirist filozoflar Locke ve Berkeley'e göre benlik mahiyetini bilmediğimiz bir tözdür. Hume ise benliğin bir töz olmadığını ileri sürerler. Hume'a göre ben algıdan

ibarettir. (Yalçın, 2004: 280, 281) Fichte, Schelling, Hegel ben'in ne olduğunu, ben, ben olmayan ve mutlak ben ile bağlantılı olarak araştırırlar (Cevizci, 2009: 802-846). Âşık Veysel'in ben ile ilgi görüşleri felsefedeki ben kavramı çerçevesi bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır.

Âşık Veysel, "Yıllarca aradım kendi kendimi" mısrasıyla, kendisinin sürekli bir sorgulama ve arayış içinde bulunduğunu vurgular. Şair, kendisinden hareketle varlığın bütününe araştırma, varlığın bütünüyle olan doğrudan bağını dile getirmek istemektedir. Sürekli bir şekilde etkin bir özne olarak, kendisinin ne olduğunu bulmaya çalışır. Öz bilincine varmaya çalışan öznenin bu süreci bir bitmişlik içinde değildir. Sürekli olarak kendisini arayan özneyi var eden sürecin sorgulama ve arayış olduğu burada karşımıza çıkmaktadır.

İkinci mısrasında "Hiçbir türlü bulamadım ben beni" diyerek şair kesin yanıtlara ulaşamadığını belirtmektedir. Şair bir belirsiz varoluşu anlatmaktadır. Hayatın insan için kesin bir amaç sunmaması, bir belirlenmişlik içinde insanın var olmadığını göstermektedir. İnsanın kendisi bir "sır" olarak karşımıza çıkmaktadır. Sürekli bir arayış içinde olup kesin yanıtlara ulaşamayan insan, bu sırrın içinde var olur. Buradaki görüşlerle Fransız filozof Gabriel Marcel'in görüşleri ilişkilendirilebilir. Varlığı bir sır olarak değerlendiren Marcel, varlığın ne olduğu, benin belirlenmesi gibi soruların isteyen, hisseden, karar veren ben'imden ayrı olarak ele alınamayacağı, doğrulanabilirlik temeli üzerinde değerlendirilemeyeceğini iddia eder. Bu tür sorular, uygun teknik ya da gözlemlerle doğrulanabilen herhangi bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığı, birer 'sır' durumu olarak ele alınması gereken sorular olduğunu söyler. (Koç, 2004: 97,98). Âşık Veysel de varlık ve ben'inin ne olduğuna ilişkin sorularının kesin bir yanıtının verilemeyeceğini vurgular.

Âşık Veysel üçüncü mısrasında "Hayal mıyım ürüya mı bilinmez" sorusuyla özne olarak kendi varlığının mevcudiyeti hakkında bir sorgulama içine girmektedir. Şair bu sorgulamanın yanıtının kesin olamayacağını, bilinmeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla kesin olan bir şekilde kendi varlığının açıklanamayacağını bilinmeyeceğini vurgulamakta böylelikle varlığa hâkim olan bilinmezliğin altını çizmektedir. Bu sorgulama felsefe tarihinin dönüm noktalarından birisini oluşturan Descartes'ın görüşlerini, özellikle de rüya metaforunu andırmaktadır. İnsanın kendisinin ne olduğunu sorgularken Descartes da kendi varlığında şüphe etmektedir, rüya metaforuyla (Descartes, 2007: 17) dış dünyanın veya kendisinin gerçekten var olmayabileceğini sorgular. Kötü cin argümanı (Descartes, 2007: 20) onu aldatan bir varlığın olup olmadığını araştırır. Descartes Tanrı'nın mükemmel olmasına dayalı olarak aldatılmayacağı sonucuna varır. Kesin bilgisinin temeli olan cogito ergo sum'a varan Descartes sarsılmaz bir gerçekliğe ulaşmıştır. Buradan hareketle düşüncelerini ileri sürer. Âşık Veysel ise bu tür bilginin kesinliğine ulaşmamış ve bunun bilinmeyeceğini iddia eder. Âşık Veysel kendisinin hayal mi rüya

mı olduğunun bilinmemesi düşüncesini ileri sürerek varlığın gerçekten nasıl var olduğuna dair bir sorgulamayı da girişmektedir. Varlığın ve kendisinin ne olduğu bilseydi onun varlıktaki konumu da belli olacaktı. Bu sorgulamaya da gerek olmazdı. Zihnin ve duyuların sağladığı bilginin kesinliğinden Âşık Veysel'in emin olmadığı görülmektedir.

İlk dördlüğünü Âşık Veysel “Hiçbir türlü bulamadım ben beni” adlı mısrayla dördlüğü bitirir. Burada sürekli olarak kendisini bulamayan bir özneden, benden bahsedilmektedir. Bu ben aslında kendisinin var olduğunu bilen ama ne olduğunu bilemeyen bir ben, özne olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bilinç olarak kendisinin farkında olan ancak ne olduğunu bilemeyen bir ben, özne durumundadır. Bu benin sadece bireysel bir ben olmadığı da düşünülebileceği gibi, tümel bir bende kendisini arayan, ancak kendisini bulamayan bir benden bahsedildiği de düşünülebilir. Ancak burada Descartes’da olduğu gibi kendisinin bir özne, bir bilinç varlığı olduğu sonucu yoktur. Burada benin, bilincin ne olduğu araştırılmaktadır.

Benin ne olduğunun araştırılması ikinci dördlükte devam etmektedir. “İnsan mıyım, mahlûk mıyım, ot mıyım” derken öncelikle varlık alanındaki hiyerarşik yapılanmayı vurgular. Benin ne olduğunu araştıran Âşık Veysel, kendisinin varlık hiyerarşisinde nerede olduğunu araştırır. Âşık Veysel’in bu yaklaşımı ile Fransız filozof Bergson’un görüşleri arasında ilişki kurulabilir. Bergson’un felsefesinin temelinde yer alan hayat hamlesi kavramıyla varlığı ve insanı, canlı yaşamın oluşmasını bitki, hayvan ve insan gelişim çizgisine göre açıklar. Hayat hamlesinin kendisini bu aşamalarda nasıl ortaya koyduğunu açıklar. (Bergson, 1986: 144, 145). Varlığı, hayatı ve insanı açıklayabilmek için bu gelişimin anlamlandırılması önemlidir. Âşık Veysel de kendisinin ne olduğunu açıklayabilmek için varlığın bu aşamalarının neliği açısından kendisini sorgular.

Bu geçişten sonra ikinci mısraında “Ekilir biçilir bir nebat mıyım” üçüncü mısraında “Yoksa görünüşte bir sıfat mıyım” der. Görülmektedir ki ikinci mısraında doğanın bir ürünü, maddi bir özelliğe sahip olup olmadığını sorgular. Bu anlamda belki de sadece bedensel bir varlık olup olmadığını araştırmaktadır. Üçüncü mısraında “görünüşte bir sıfat mıyım” derken, kendisinin tinsel bir varlık olup olmadığını sorguladığı görülmektedir. Bu iki mısraında aynı zamanda insanın bedensel bir varlık mı yoksa tinsel varlık olduğu da sorgulanmaktadır. Görünüşte bir sıfat mıyım, derken Tanrı’nın görünüşünün, varlık alanında kendisini ortaya koymasında ortaya çıkan bir niteliğiyle, sıfatıyla ilişkisi olup olmadığını anlaşılma-ya çalışılmaktadır. Âşık Veysel, kesin bir yargıyla insanı değerlendirmemektedir. Ancak o insanın varlık içindeki yerini sorgulamaktadır. Bu yönüyle insanın varlık hiyerarşisindeki yerini de konumlandırmaya çalışılmaktadır. Görülmektedir ki Âşık Veysel burada vahdeti vücut anlayışı bağlamında, Tanrı-insan ilişkisini sorgulanmaktadır.



Âşık Veysel, ikinci dörtlükte bahsettiği niteliklerle insanı ilişkilendirilebileceğini hatta insanın bunları kendisinde barındırdığını düşünür. Onun bunları net bir şekilde ayırt etmemesinden anlaşılmaktadır. Kendisinin yani insanın ne olduğunun net ve kesin bir yanıtını verememektedir. Hiçbir türlü bulamadım ben beni, dörtlüğün son mısrayla bu kıtayı da bitirirken, insanın kendisini ne olduğunu bu anlamda bulamadığını belirtir.

Bahsedilen bu ikinci dörtlükte, ayrıca insanın bir dünya varlığı olması yönünün altını çizilmektedir. Varlık hiyerarşisinde insanın doğayla toprakla bağlantılı olarak var olduğuna dair vurgu yapılmaktadır. Bu anlamda "ekilir biçilir bir nebat mıyım" derken insanın topraktan geldiği düşüncesi, insanın toprakla olan doğrudan bağına bir gönderme yapıldığı anlaşılmaktadır. İnsanın bu maddi, bedensel yönüyle tinsel yönü arasındaki ilişkinin ne olduğu sorunu Âşık Veysel'de de işlendiğini görülmektedir. Tanrısal yönle, Tanrının görünüşüyle bağlantılı yönle dünyanın ürünü olması arasındaki ilişki olup olmadığı ya da bunların birbirinden tümüyle ayrı olup olmadığı sorgulanmaktadır. Burada hem Tanrı hem kendisi/ben'i aranmakta, ne olduğu anlaşılmaya çalışılmaktadır. Tanrı'yı arayışının hareket noktası olarak insanın kendisi, onun özü temel alınmaktadır.

Ayrıca bu ikinci dörtlüğün ikinci mısraındaki, "Ekilir biçilir bir nebat mıyım" kullanılan (insanın ekilir biçilir bir nebat olması) benzetmesiyle insanın sürekli bir kontrol altında olup olmadığı da sorgulanmaktadır. Kültür kavramının ortaya çıkışı, tarımla bağlantılı olarak kontrollü bir şekilde üretim anlayışına dayalıdır. Bitkiler belirlenmiş bir ortamda üretilmekte, yetiştirilmektedir. (Güvenç, 1974: 96) Buradan hareketle insanın kendi iradesine dayalı olmadan, üst bir güç tarafından istendik bir şekle büründürülüp büründürülmediği sorgulanmaktadır. Burada dünyanın kendisinin yönlendirdiği bir ürün mü, ya da bilinçli bir varlık tarafından şekillendirilen bir varlık mı olup olmadığı sorgulanmaktadır. Her iki durumda da bir zorunluluğa tabii olan insan ben'i görülmektedir. Görünüşteki bir sıfat olmakla, bu belirlenmişliğin üstünde kendisini belirleyen, var eden bir varlık olup olmadığını sorar.

Üçüncü dörtlükte ben'in ne olduğunu araştırmaya devam eden Âşık Veysel, benin ne olduğunu sorgulamasını aşk kavramı bağlamında ele almaktadır. Burada hem aşk kavramı hem de aşk kavramı aracılığıyla ilişkisel bağlamda varlığı ve beni incelemektedir. Üçüncü dörtlüğün ilk mısraında "Leyla mıyım Mecnun muyum çöl müyüm" derken ben'in bunlardan hangisi olduğunu sorgular. Leyla mı Mecnun mu derken âşık olan mı, âşık olunan mı yoksa bunlar arasındaki ilişki olup olmadığı sorgulanmaktadır. "Çöl müyüm" sorusuyla bu ilişkinin oluşturduğu ortam mı, ya da ilişkin gerçekleştiği varlıksal alan mı olduğu araştırılmaktadır. Burada ben ve ben olmayanın ne olduğuna dair farklı bir yaklaşım sergilenmektedir. Ben'in yönelen mi, yönelinen mi yoksa bütün bunların gerçekleştiği varlıksal alan olup olmadığı, yani insan/ ben ile varlığın gerçekleşme alanı arasındaki ilişki belirlenmeye çalışıl-

maktadır. Bir anlamda varlığın gerçekleştiği zeminin insanın/benin olup olmadığı sorgulanmaktadır. Dolayısıyla ben bütün olanların gerçekleştiği tinsel alan, varlık sahasıysa bunu gerçekleştirebilecek tek varlık olan Tanrı ile olan bir bağı da sorgulanmaya alınmıştır. Ayrıca burada Leyla, mecnun ve çöl arasında kurulan bağla, benin bu bağlantıları bağlamında nasıl oluştuğu da incelenmektedir. Üçüncü dörtlükteki mısralarda, varlığın oluşmasında aşk kavramının rolü ön plana çıkmaktadır. Aşk kavramıyla varlığın bir bütün olması yönündeki eğilimine özellikle bir vurgu yapılmaktadır. Varlığı birbirine yönlendiren, yönelmesini ve oluşu sağlayan varlık-sal ilke olarak aşk karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda varlığın ilişki ve yönelimle olan bağı incelenmektedir.

İkinci mısraında “Arı mıyim çiçek miyim bal mıyim” derken üstteki satırla bağlantılı olarak ele alındığında görülmektedir varlığın ilişkisel yönü, varlığın bir bütün olarak ne olduğu sorgulanmaya devam edilmektedir. Burada ben’in, üreten mi, kendisi aranan ve ürün alınan mı yoksa ürün mü olduğu sorgulanmaktadır. Varlığın bir yönelim ve ilişki olmasının yanı sıra aynı zamanda varlığın bir hareket ve oluş olma sürecine de bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Durağanlık değil, bir yönelme ve eylem içindeki yapıya dayalı olarak ben’in ne olduğu belirlenmeye çalışılmaktadır. Üçüncü mısraında “Köle miyim bir güzele kul muyum” derken, bu yönelmenin özgürlükle mi zorunlulukla mı olduğu üzerinde durulur. Bu varlıksal düzende köle miyim sorusuyla varlık alanındaki bütün kurallara bağlı, özgürlük alanı olmayan bir ben miyim yoksa bir güzele kul muyum derken de üst varlığa yönelmeyi seçmiş ve ona göre eylemde bulunan, davranan bir ben miyim diye sorgulama içine girmiştir. Ayrıca burada bilinçli olup olmama durumu sorgulanan bir niteliktir. Varlığın işleyişindeki zorunluluğa özellikle bir vurgu yapılmaktadır. Ancak bu zorunlulukta insanın seçme iradesine sahip olup olmadığı, yani özgürlüğe kapı aralayacak bir noktanın olup olmadığı da araştırılmaktadır. Ben’in var olmasında bir güzele kul muyum derken, ideallere yönelmiş olarak insanın kendisini gerçekleştirip gerçekleştirmediği incelenmektedir. Bu dörtlükte ben’in ne olduğuna dair sorgulamada aşk kavramının belirleyiciliği gündeme gelmektedir. Ben’in oluşmasında yönelmenin/aşkın/güzelin etkisi gündeme getirilmektedir. Güzele kul olmakla aynı zamanda eylemin doğal sonucunda bir yönelme oluştuğu vurgulanır. Buradaki güzele kul olmak Tanrı’ya olan bir yönelmeyi ifade etmektedir. Bu dörtlüğün son mısraında yine hiçbir türlü bulamadım ben beni diyerek aramanın bitmemişliğine, sürekliliğine vurgu yapmaktadır.

Dördüncü dörtlükte “varlığı yokluğum bir Veysel adım” derken bu sorgulanmayı bir anlamda neticelendirmektedir. Benin ne olduğunu bulamasa da bir yanıt olarak bir ad olarak nitelendirebileceğini söylemektedir. Dolayısıyla bu Veysel adının ne olduğunu kendisi yaptıkları dolduracaktır. Onun ne olduğunu belirleyen yaptıkları, onun hakkında söylenenler olacaktır. Ürünleriyle birlikte ne olduğu ortaya konmuş olacaktır. Dolaysız bir şekilde kendi varoluşunu, bütünlüğü için-

de göz önünde olduğu şeyi ortaya koymaktadır. Varlık ve yokluk içinde, oluşun içinde sahip olunacak tek şeyin kendisinin niteliklerini yansıtan adı olduğunu belirtmektedir. İkinci mısraında "Gök kubbede kalacaktır ses kadim" derken, bir ozan olarak varoluşunu gerçekleştirmek için kullandığı sesinin ve sazının sayesinde adının kadimleşeceğinin altını çizer. Ayrıca varlığı meydana getiren "OL!" emrinin varlığı yaratması ve varlık devam ettirdikçe bu emrin, sesin yankılanacağıyla da bir bağı olabileceğini vurgulamış olur. Buradan hareketle ben'in ne olduğu külli ben'le bağlantılı olarak cevaplandırılabilir. Çünkü sesin kadim olma özelliğinin altı çizilmektedir. Bireysel ben'in nidası, yaptıkları külli olanda, kadim olanda varlığını sürdürdürebilir. Üçüncü mısraında "Elli üç yıl kendi kendimi aradım" derken, kendisinin etkin bir özne olarak arama sürecine yeniden vurgu yapmaktadır. Elli üç yıl derken cüzzi olarak kendisini arama sürecinin dünyadaki zamansallığına vurgu yapmaktadır. Son satırda "hiçbir türlü bulamadım ben beni" derken bu sürecin bitmediğini, sorgulamanın devam ettiğinin altını çizmektedir.

Bu çalışmada ele alınan incelenen şiirde görülmektedir ki şair felsefe yapmanın temel yolu sorgulama yöntemini etkin bir şekilde kullanmıştır. Türklerin felsefe yapma imkânı ve kabiliyeti en açık şekilde burada görülmektedir. Gelişmiş bir düşünce yapısı, bilgelik sevgisi, insanın sorgulayıcı yönü bu şiirlerde açık bir şekilde görülmektedir. Felsefe eylemini gerçekleştirmenin birçok yolu vardır. Türk kültüründe şiir bu yollarından birisi olarak kullanılmıştır. Şiir aynı zamanda değerlerin aktarılmasında bir araç olarak kullanılmıştır. Platon'un Devlet'inden kovduğu sanatçıların aksine, ozanlar insanları doğru yola ve doğru düşünmeye sevk etmektedirler.

Türklerin felsefeyle olan ilişkisi üzerine olumsuz yapılan yorumların önyargılara dayalı olarak oluşturulduğu, Âşık Veysel'in bu şiirinden dahi anlaşılabilir. Türk kültürü içinde önemli bir yeri bulunan ozanlık geleneği, kültürel birikimin aktarılmasında önemli bir role sahiptir. O güne kadar getirilen düşünceler kısa, derinlemesine ve açık bir şekilde şiirlerde verilmektedir. Burada şiir sadece şairin imge gücüne dayalı olarak ortaya koyduğu sanatsal bir etkinlik değildir. Bunun ötesine geçerek imge ve düşüncenin sentezlendiği, böylece derin düşüncelerin geniş halk kitlelerine sunulduğu bir metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Sunulan bilginin derinliğine haiz olmayı elbette herkes başaramaz ancak verilmek istenen genel mesaj herkes tarafından anlaşılır. Yeteneği ve zekâsıyla ön plana çıkanlar bu birikimi ileri götürürler. Âşık Veysel eğitim almamasına rağmen, ozan geleneği içinde yetişerek felsefenin ilgilendiği birçok konuda üst bir düşünce seviyesinde görüşlerini ortaya koyabilmiştir. Âşık Veysel üzerin yapılan değerlendirmelerde onun fikirleri ve Türkçeyi kullanma şekli Yunus Emre ile birlikte anılmaktadır. (Bâkiler, 2010: 58). Bunun yanı sıra Bülent Bakiler Âşık Veysel'in Benim Sadık Yarım Kara Topraktır şiirinde kullandığı toprakla ilgili yaklaşımıyla Cüneyd-i Bağdadî'nin sofinin toprak gibi olması, ona her şey atılır ancak ondan güzel şeyler çıkar ve onun üzerinde iyi de kötü de yaşar anlayışıyla benzerlik kurar. (Bâkiler, 2010: 59).

Türkü formatında sunulan şiirlerde ahlâk, siyaset alanlarında ve hayata ilişkin her konuda görüşler ileri sürülmektedir. Âşık Veysel'in birçok şiirinde bu konulara benzer hususları bulmak mümkündür. Örnek olarak Aşkın Beni Elden Ele Gezdirdi, Göz Gezdirdim Dört Köşeyi Aradım, Saklarım Gözümde Güzelliğini, Mimar, Aldanma Cahilin Kuru Lafına, Şaşma Gönül Doğru Yoldan, Girdim Dostun Bahçesine, Çiftçiler, Hepimiz bu Yurdun Evlatlarıyız adlı şiirleri gösterilebilir Batılı tarzda felsefe yapabilmek için kültürel birikimimizi en iyi şekilde kullanmak bir gereklilik halini almıştır. Gerek yazılı felsefe geleneğimiz gerekse Türk sözlü geleneği dikkate alınarak felsefi eylemimiz gerçekleştirilebilir. Türk düşünce yapısının tarzı ve kültürel birikimi buna imkân sağlamaktadır. Âşık Veysel'in şiirleri ve yaşam tarzı bu imkânını gösteren en iyi örneklerinden biri olarak karşımızdadır.

### Kaynakça

- Arslan, A. (1999). *İslâm Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Âşık Veysel, (2015). *Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Aytaç, G. (2010). *Alman Şairi Goethe'nin Evrenselliği, Goethe Der Ki*. (5. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bâkiler, Y. B. (2010). *Âşık Veysel*. (4. Baskı). İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları.
- Bergson, H. (1986). *Yaratıcı Tekâmül*. (2. Baskı). Mustafa Şekip Tunç. (Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Bernal, M. (1991). *Black Athena I*. London: Vintage.
- Bolay, S. H. (2005). *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. İsmet Birkan. (Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Fahri, M. (2000). *İslâm Felsefesi Tarihi*. (5. Baskı.). Kasım Turhan, (Çev.). Ankara: Birleşik Yayıncılık.
- Güvenç, B. (1974). *İnsan ve Kültür*. (2. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Goethe. (2009). *Doğu- Batı Divanı*, Senail Özkan. (Çev.). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1995). *İslâm'da Felsefe Akımları*. (2. Baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Janaway, C. (2007). *Schopenhauer*. Çağrı Ataman (Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar.
- Kılıç, C. (2007). *Muhammet İkbâl*. Massmedia.
- Koç, E. (2004). *Gabriel Marcel ve Sadakat*. Ankara: Art Basım Yayın.
- Madkour, İ. (2014). "Şifâ'nın Metafizik (Fizikten Sonrası)ine Giriş". (2. Baskı). Mübahat Türker Küyel. (Çev.). Aydın Sayılı (Ed.), *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde (s.507-535).Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Oğuzcan, Ü. Y., (2015). *Âşık Veysel'in Yaşam Öyküsü, Âşık Veysel Hayatı ve Bütün Şiirleri* içinde. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Platon. (1971). *Devlet*. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1996). *İon*. (4. Baskı.). Tacettin Ünlü. (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Platon. (1997). *Phaidros*. (3. Baskı.). Hamdi Akverdi. (Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Sayılı, A. (1966). *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tekeli, S., Kahya, E., Dosay, M., Demir, R., Topdemir, H. G., Unat, Y. (1997). *Bilim Tarihi*. (2. Baskı). Ankara: Doruk Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1998). *İslâm Felsefesi*. (5. Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yalçın, Ş. (2004) Benlik. Ahmet Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi Cilt-2* İçinde (s. 279-285) İstanbul: Etik Yayınları.



# Objections to Railton's Deductive-Nomological Model about Probabilistic Explanation

Emre Arda ERDENK\*

## *Abstract*

*In this paper, I will focus on Peter Railton (1988)'s "Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation". First, I will initiate briefly the core of the model by means of explaining the important parts that are related to the preceding discussion of the paper. Following that, I will raise objections and criticisms to the notion of parenthetic addendum, which is the most genuine and crucial component of this model of explanation. I will claim that the addendum does not explain the causal origin of the explanandum; it brings circularity to the model and it excludes the D-N inference, when it plays the function of intermediation of two explanations. Finally, it brings the problem of epistemic relativization. In the second part, I will introduce two counterexamples to the model. The first one will show that in cases of intervening causes, explanations in this model fail to be explanatorily relevant. The second one will attack to the notion of ideal D-N-P text by claiming that it fails to contain all the necessary items of explanation in cases of instabilities. Ultimately, all these objections and criticisms will show that Railton's model faces many problems which makes it difficult to be considered as being a powerful model of singular propensity explanations.*

**Keywords:** Scientific Explanation, Deductive Nomological Model, Hempel, Singular Propensity, Indeterminism, Philosophy of Science.

## *Railton'un Olasılık Açıklamalarına Dair Dedüktif-Nomolojik Modeline İtirazlar*

### *Özet*

*Bu makalede Peter Railton (1988)'un "Olasılık Açıklamalarına dair Dedüktif-Nomolojik Model"ine odaklanacağım. İlk olarak makalenin ilerleyen tartışmaları için gerekli olan, modele dair önemli kısımları ortaya koyacağım. Buna müteakip, modelin en orijinal ve kritik parçası olan parantez eklentisi kavrayışına dair itiraz ve eleştirilerden bahsedeceğim. Eklentinin açıklana-*

\* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

*nın nedensel kökenini açıklamadığını; modeli fasit döngüye soktuğunu ve iki açıklama arasında köprü vazifesi görmesi halinde D-N çıkarımını devreden çıkardığını iddia edeceğim. Son olarak da bilgisel görelilik problemi yarattığından bahsedeceğim. İkinci bölümde, modele yöneltilen iki karşı örneği ele alacağım. Bunlardan ilki, sonucun oluşması esnasında olaya müdahil araya giren nedenlerin olduğu durumlarda, bu modellerle yapılan açıklamaların açıklanan ile ilgisizleştirdiğini gösterecektir. İkincisi ise, kararsız durumlara dair modelin getirdiği açıklamaların modelin ideal D-N-P metnine dair problemler nedeniyle açıklamada bulunması gereken zorunlu kısımlar hususunda eksik kaldığı yönünde olacaktır. Bütün bu eleştiriler ve itirazlar ışığında Railton'un modelinin tekil eğilimli istatistiksel olayların açıklanmasına dair güçlü bir alternatif oluşturmadığını savunacağım.*

**Anahtar Kelimeler:** Bilimsel Açıklama, Dedüktif-Nomolojik Model, Hempel, Tekil eğilimli istatistiksel olaylar, Belirlenmezlik, Bilim Felsefesi.

## Introduction

In this paper, I will focus on Peter Railton (1988)'s "Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation". First, I will initiate briefly the core of the model by means of explaining the important parts that are related to the preceding discussion of the paper. Following that, I will raise objections and criticisms to the notion of parenthetical addendum, which is the most genuine and crucial component of this model of explanation. I will claim that the addendum does not explain the causal origin of the explanandum; it brings circularity to the model and it excludes the D-N inference, when it plays the function of intermediation of two explanations. Finally, it brings the problem of epistemic relativization. In the second part, I will introduce two counter-examples to the model. The first one will show that in cases of intervening causes, explanations in this model fail to be explanatorily relevant. The second one will attack to the notion of ideal D-N-P text by claiming that it fails to contain all the necessary items of explanation in cases of instabilities. Ultimately, all these objections and criticisms will show that Railton's model faces many problems which makes it difficult to be considered as being a powerful model of singular propensity explanations.

### 1. Railton's D-N-P Model of Probabilistic Explanation

Peter Railton (1988)'s influential model of scientific explanation for genuine probabilistic process in nature is designed to explain singular events, which happens by means of probabilistic processes in nature. His model is an alternative to inductive-statistical (I-S) model of scientific explanation (Hempel, 1965). Instead of Hempel's I-S, Railton's deductive nomological and probabilistic model (D-N-P) explains such phenomenon by means of deduction using probabilistic laws and initial conditions of the occurrences of such chance events. (Railton, 1988: 206-26) In terms of its deductive and nomological nature, this model was seen as a particu-



larly unique model, which expresses a significant departure from the old formal and ordinary language models<sup>1</sup>.

Railton points out that the explanandum in question must be irreducibly probabilistic and no deterministic process can explain it. Here, he accepts the general interpretation of the quantum mechanics and consequently commits himself to the physical necessity of chance events in the nature<sup>2</sup>. One may not adopt this interpretation of quantum mechanics and commits to other interpretations such as many-worlds (Everett, 1957) or consistent histories (Griffiths, 1984) interpretations of quantum mechanics. However, as Railton's model depends on the general interpretation of quantum mechanics we may not need to worry about whether his physical foundation is reliable or not<sup>3</sup>.

Railton underlines that a D-N-P model of explanation should meet the following criteria. Firstly, a probabilistic explanation must either be true or false and that should be independent of the present epistemic situation. Secondly, it must be true. Truth of the explanation is grounded by the validity of the argument and the true conclusion must follow true premises. Finally, probabilistic laws must also be true and the process responsible for the explanandum must be genuinely indeterministic (Railton, 1988:124). Railton's D-N-P can be schematized as the following:

- (1) A derivation of the law (2) from the theoretical account of the indeterministic process.
- (2) The probabilistic covering law: 'At any time, anything that is F has the probability p to be G'.
- (3) The relevant circumstances: 'e is F at time t0'.
- (4) The statement of the probabilities of occurrence of the event in question: "e has the probability p to be G at time t0".
- (5) Finally, a parenthetic addendum, which states how things turn out: 'e did/ did not become G at t0'. (Ibid:127-128)

This D-N-P model consists of three main components: two deductive steps and then a parenthetic addendum. First deductive step is the deduction of a statistical law (2) from the relevant probabilistic theory (1 to 2). Second one (2 to 4) is the deduction of the probability of the explanandum (4) from the explanans,

---

1 Apparently, reader must understand that what I mean by old formal and ordinary language models are those of early positivist models of scientific explanation.

2 By the general interpretation I refer to Bohr & Heisenberg interpretation of quantum mechanics; namely the standard or the Copenhagen interpretation of quantum mechanics (Cf. Howard, 2004).

3 Somewhat this may be a good topic for another paper. If the explanandum is not irreducibly probabilistic (as the many-worlds interpretation suggests) or a deterministic process may explain it, then Railton's model would be completely out of the game. However, this paper only interested in the internal inconsistencies of Railton's model.

which consists of the statistical law (2) and from the relevant initial conditions (3). The steps of (2), (3) and (4) reflect the D-N inference to the probability of event's occurrence in a Hempelian framework (Hempel & Oppenheim, 1948; Hempel, 1965). To recollect the idea of Hempel's D-N model, these steps contain laws, the explanans have empirical content and the sentences constituting the explanans are true (Kitcher & Salmon, 1989:12).

However, the argument (1 to 4) is not enough for an appropriate explanation. The D-N inference (1-4), Railton says, "gives ... only of the fact that [the explanandum] had such-and-such a probability to occur during the interval in question" (Railton, 1988:125; the part in bracket added). As D-N-P would be incomplete just by using a mere D-N inference, Railton maintains that a parenthetic addendum (5) is required in addition to the D-N inference. For the parenthetic addendum, Railton reports, "the parenthetic addendum fills this gap in the account, and communicates information that is relevant to the causal origin of the explanandum by telling us that it came about as the realization of a particular physical possibility" (Ibid:127). So the parenthetic addendum is necessary because it brings information about the causal origin of the explanandum. More precisely, it connects a D-N-P explanation to another one by the parenthetic addendum because the only 'non-probabilistic premise' in the explanation lies on it. Railton underlines this by stating that in the case of the alpha-decay example (Ibid:125) it would be impossible to move to an account of "what the alpha-decay did to a nearby photographic plate" without the parenthetic addendum, "but only to a probability that this account will be true" (Ibid:127). So the role of the parenthetic addendum appears to be more than an addendum but in Railton's words a 'non-probabilistic premise'. I will come to the discussion of this issue in the next section.

Before that, I need to point out Railton's distinction between ideal explanatory text and explanatory information as well. Ideal explanatory text of a given physical phenomena provides all the explanations of causal and nomic connections that are relevant to the occurrence of the phenomena. On the other hand, explanatory information brings no explanation of such connections but gives some information about the occurrence of the event in question. In this case, Railton exemplifies the D-N-P model explanation of the alpha-decay of a particular uranium particle as a candidate of an ideal D-N-P text, whereas he considers explanations such as "Geiger counter is clicking because it is near a uranium-bearing rock" as explanatory information. (Railton, 1981:240) While distinguishing these two types of accounts of information, Railton also thinks that explanatory information have a non-zero weight of explanation and hence they are included in the ideal explanatory text (Ibid:241). Their role, however, is only supportive but not suggestive. In addition to this, the relevance of the explanatory information is also determined by the ideal explanatory text itself. So, the ideal D-N-P text, when constructed ideally, should

explain all the relevant questions and the mechanisms essential for the explanandum. In the next two sections, we will see why the D-N-P model is problematic in terms of being an adequate explanation model.

## ***2. The Issue Concerning the Parenthetical Addendum***

In the last section, I emphasized the role of the parenthetical addendum in terms of the highlights that Railton points out for us. However, because Railton himself did not give a broad explanation of its role, it remains unclear, what the significance of the addendum really is. In this section, I will raise several objections to the use of this addendum in the D-N-P model and refers to some preexisting criticisms.

Salmon reflects the crucial worry concerning the addendum in "Four Decades of Scientific Explanation". (Kitcher & Salmon, 1989: 154-166) As Salmon points out, if the addendum is an additional premise for the D-N inference, then the explanation would be 'trivially circular' (Ibid:156). The parenthetical addendum gives the information that "e did/did not occur", but the why question of the explanation is: "why e did/did not occur?" So, it seems that if it were an additional premise then we would not consider that the D-N-P model is a proper scientific explanation. However, this worry is misleading. Railton says that the addendum is not a premise of the D-N inference. We may accept that it is not a premise of the inference of the explanation. However, if we do so, there appear more striking issues concerning the notion of the addendum.

Firstly, the content of the addendum does not explain anything. It states independently whether the explanandum is instantiated or not. However, if we remember Railton, he claimed that the role of the addendum is to give the relevant information concerning explanandum's 'causal origin'. However, it seems clearly that it does not serve any such means. There are of course reasons why it fails to serve this mission. Railton remarks, "The parenthetical addendum ... is the explanandum, and yet it in no way follows from the other premises. ... Presumably, we knew that 'the occurrence of G' before any explanation was offered, and so step 2e (5) brings no news" (Railton, 1981:236)<sup>4</sup>. Two very crucial things are present here. First, Railton admits that the addendum is the explanandum itself. Second, he confesses that the addendum brings 'no news'.

For the latter issue we should ask, if it brings no news to the explanation how come can this be bringing information concerning the 'causal origin' of the explanandum? Clearly it cannot. These two testimonials are inconsistent and reflect that Railton confuses himself too. For the former issue, if the addendum is

---

4 The phrase 'the occurrence of G' part is the paraphrase for Railton's terminology and 5 in parenthesis is the corresponded number of 2e in this paper.

the explanandum itself (and indeed it is), then why do we explain the explanandum by using the explanandum itself in the explanation? This reflects that the D-N-P model, by the addition of the addendum becomes self-explanatory.

Of course, this last point brings many problems. Firstly, John Lucas (1985) states, "The dominant, and I suggest correct, view is that the explanandum must be known to be true independently of the explanans. Further, it is difficult to see how the explanandum itself can have explanatory value unless we allow either partial or total self-explanation". (Lucas, 1985:52) In Lucas's criticism there is a misunderstanding. This dominant view, that he refers, can work only for explanations as arguments. However, Railton's D-N-P model is an 'explanatory account' and not an argument (Railton, 1988:127). However, this criticism may still work for the D-N-P as well because, after all, the addendum is also an explanans and without its realization, according to Railton, these chance phenomena cannot be explained. So, Railton must accept at least partial or full self-explanation, but if this is the case, then we may suspect that D-N-P's explanatory power is weakened by this addendum itself.

Second issue of the addendum is the following. As Railton himself points out the parenthetic addendum of a D-N-P explanation (of p) works as a 'non-probabilistic premise' when we need to explain other events affected by the occurrence of p, which are causally linked to p. However, in its own model the addendum is not a premise. How could it be possible –for the sake of logic– that it is not a premise of one explanation (of p), but becomes a premise, which links two explanation, in another explanation (of q)? The absurdity remains because of two reasons. Firstly, it should be a premise or not and cannot be both at the same time. Secondly, even if we ignore this problem, the truth-value of the addendum is independent of the D-N inference. In terms of this, the other explanation (of q) may use the addendum independent of the D-N-P explanation of p. There is nothing which links D-N inference and the addendum by virtue of any inference rules. Ultimately, I think that these problems weaken the feasibility of the D-N-P model of explanation.

Even if we suppose that all these problems can be ignored or solved, there we would have other related issues. Firstly, if we use the addendum as a 'non-probabilistic premise' explaining q, then the ideal text of q's causal history would consist of many self-explanatory items or at least there would be no unity in the ideal text. Such a text would merely reflect an explanation which roughly says: *such-and-such had occurred and such-and-such had not occurred and q had occurred; additionally* (by means of simple addition and not logical conjunction) *they did occur or did not occur with such-and-such probabilities*. It seems to me that an ideal text, for Railton, should have explained more than this in terms of the history of causal origin for q's occurrence, but it seems that it could not have succeeded in doing that.

Finally, I want to refer to Railton's concern about the epistemic relativization. He claims that D-N-P model is 'free from relativization to our epistemic situation' (Railton, 1988:129). It seems to me that this holds for the D-N inference in the model but not for the parenthetic addendum. D-N inference is safe because it is deductively valid and the probabilities are ontic probabilities. On the other hand, the addendum as the explanandum cannot be free of relativization. Firstly, let's say a chance event *e* did not occur and we want to explain the causal origins of *e*. In this case, a D-N-P model containing the addendum (*e* did not occur) would not be explanatory because the 'the peculiar nature' of probabilistic events would not shock us in terms of *e*'s non-occurrence. In other words, it is highly expectable that it will not occur. This means that in order to give an explanation for singular propensities, the event should have occurred already. However, this reflects some sort of epistemic relativization. Let's imagine that *e* has such a low probability and its occurrence is almost a miracle. In every situation of its non-occurrence nobody would try to explain why it did not. Just in the case of its occurrence we would try to explain it. However, what if it would not occur till the occurrence of another Big Bang? In such a case we would not know whether it will occur or not, and consequently we would have no ideal D-N-P text. The verb 'know' is important here. 'To know' is an epistemic term and cannot be used in ontological claims. Thus, in such situation, if we are bounded to our knowledge of '*e*'s occurrence', then we are making an epistemic relativization and consequently, the parenthetic addendum should always be restricted in terms of our current epistemic situation.

All these problems related to the need of parenthetic addendum reflect the ambiguity of the explanatory power of the D-N-P model and the textual peculiarity concerning the addendum as a premise or not. In terms of this, I conclude this section by saying that the notion of the parenthetic addendum alters the D-N-P model explanations.

### ***3. Two counterexamples to Railton's D-N-P Model***

In this last section, I will introduce two counterexamples to D-N-P model, which show that the model is not explanatory in some cases. Firstly, I will mention the "intervening cause counterexample", which is argued by Stuart Gluck and Steven Gimbel (1997) and secondly, I will elaborate another example that I constructed it by modifying Robert Batterman (1992)'s counterexample to Railton's D-N ideal text.

#### ***a. The Intervening Cause Counterexample***

Gluck and Gimbel's main point in their counterexample is to find an intervening cause, which is statistically irrelevant but explanatorily relevant to the occurrence of an irreducibly probabilistic event. They modify the Schrödinger's

cat in such a way that in the box there is a poison dispenser connected to the randomizer (A). When A is initiated, a detector in A is activated for a period  $t$ . At the same time, there is a quantum system in A with a probability of .5 of decaying during  $t$ . When the detector detects a particle, then it sends a signal to a delay timer connected between A and the gas dispenser. After 11 hours and 50 minutes, the delay timer sends the signal to the dispenser, and the gas kills the cat. If there is no decayed particle detected, then nothing happens. In addition to A, there is another randomizer (B), which works independently. B contains the same quantum system and a detector. The detector, however, also measures the spin of the detected particle. Spin-up and Spin-down have the same probability. If there is no particle, then B does nothing. If a spin-up particle is detected, then B sends a signal to the delay timer. If the timer is activated beforehand, then B deactivates the timer. If not, B does nothing. If a Spin-down particle is detected, then B sends the same signal but also it sends an impulse to the metal floor of the box, and the cat is electrocuted. Now let's suppose, A is initiated. Then the appropriate D-N-P explanation would be the following:

- (n) A derivation of (o) by appeal to the relevant quantum mechanical and biological theories and the mechanisms of the entire system (including both A and B).
- (o) Whenever the button on an A randomizer in this type of system is pushed at time  $t$ , there is a .5 probability of the cat dying within 12 hours of time  $t$ .
- (p) The button on A was pushed at time  $t$  and there was a cat in the box.
- (q) The cat had a probability of .5 of dying within 12 hours of time  $t$ .
- (r) (The cat did die within 12 hours of time  $t$ .) (Gluck & Gimbel, 1997: 695-696)

The intervening cause of the death of the cat enrolls to the scenario in the following manner. Suppose, during the 11 hours and 50 minutes, B is initiated and a Spin-down particle is detected. So, the delay timer, which has been activated by A is deactivated by B and a signal is sent to the metal floor and the cat is electrocuted. In the explanation above B is included in (n) so it is a part of (o). Thus, this explanation should be appropriate to explain the death of the cat.

So all the requirements for a D-N-P explanation is met: "the probability cited in the conclusion (q) remains correct, the law (o) is true, and the inference is valid, as the derivation (n) takes in to account the possibility of B's activation" (Ibid:697). In spite of the fact that it is a true D-N-P explanation, it is not the right explanation, because the real cause of the death of the cat plays no role in the explanation. The initiation of A is stated as the cause of the death, but actually the real cause is the initiation of B because the cat is electrocuted and not poisoned.

This counterexample is an application of the intervening cause problems for the other models. It turns out that Railton's model faces the same problem in such cases. Thus, it does not credit factors, which are statistically irrelevant but explanatorily relevant and important.

*b. The Counterexample of the Euler Strut to ideal D-N-P text*

Batterman in his original cases criticizes the ideal D-N text and not the ideal D-N-P text by pointing out examples containing unstable equilibrium and instability. His main claim is that when filling the ideal text with all D-N inferences we may fail to explain the mechanisms at work of a particular event because such mechanisms may not involve causally in the occurrence of that event. In this paper, I will adopt his central claim and modify his example of the Euler strut (Batterman, 1992:335) to an irreducibly probabilistic case. So, it will show that the ideal D-N-P text bears the same problem.

Euler strut is a fairly stiff ribbon of steel mounted vertically and rigidly on the floor. Suppose that we begin gradually to apply weight symmetrically to the top of the strut. Once the load reaches a critical value, the Euler critical point, the strut will buckle. That is, it will come to rest in a new equilibrium state –having buckled either to the left or to the right (Ibid).

Given this situation, we may ask the why question: “Why did the strut buckle to the left instead of right?” First of all, at the critical point, the system is in a state of unstable equilibrium. “It exhibits a form of *dynamical instability*” (Ibid:336). In addition to this, the situation is symmetrical. In terms of this there is a .5 probability of the strut to buckle to the left or to the right. However, as Batterman states the *dynamical instability* and the condition of symmetry is not sufficient enough to explain the strut buckling. According to the relevant equations of the Euler strut, the system can remain in unstable equilibrium state at the critical point indefinitely (Ibid). This means, in principle that it may not buckle. Although there is this theoretical possibility, in reality we do not observe this. We observe that it buckles with .5 probability to the right or left. The reason of this is that the external factors, even the slightest push, can buckle the strut in an equilibrium state. So, external factors play crucial role in the explanation of this why question.

So far, the system is not irreducibly probabilistic. Now, we have to modify it in order to be a case for D-N-P explanation. For this purpose, we may assume that there is only one external factor, which affects the strut, and that is a quantum system processing on the other side of the world (adopted from the butterfly effect). This system has a .5 probability of decaying during a certain time interval. When it decays a particle starts a causal chain of molecular collision, by which, at the end, an air molecule pushes the strut to buckle to the left with .5 probability. The addition of the quantum system makes the situation irreducibly probabilistic because,



the process initiating the chain of events is irreducibly indeterministic. Thus, an ideal D-N-P text instead of D-N is required. Railton remarks on the content of an ideal text as the following:

... An ideal text for the explanation of the outcome of a causal process would look something like this: an inter-connected series of law-based accounts of all nodes and links in the causal network culminating in the explanandum, complete with a fully detailed description of the causal mechanisms involved and theoretical derivations of all the covering laws involved ... It would be the whole story concerning why the explanandum occurred, relative to a correct theory of the lawful dependencies of the world. (Railton, 1981:247)

According to this account, our ideal D-N-P text should contain a complete account of the causal chain starting from the quantum system to the particular air molecule, which pushes the strut. In addition to this, it should include also the covering laws concerning the causal mechanisms involved and the quantum mechanical laws of the quantum system. Such an ideal text, according to Railton can explain the relevant why question here.

However, this account is not sufficient to explain why the strut buckled to the left. In such an explanation, we are restricted only to account the causal mechanisms and the indeterministic process, but then the instability of the system and the symmetry of the situation gain no role in the explanation. They should simply be discarded. However, the actual mechanism responsible for the buckling of the strut is these mechanisms and not the ones started by the quantum system. This latter is only responsible for the probability of strut's movement to the left or to the right. Batterman says, "Instability is not a causal mechanism of this kind [the intermolecular forces responsible for the collision]" (Batterman, 1992:338; the part in bracket is added). Ultimately, the D-N-P model of explanation for the Euler Strut cannot explain the explanandum in question here. Hence, this counterexample alters the power of Railton's notion of ideal D-N-P text.

#### **4. Conclusion**

In this paper, I have shown some problematic issues of Peter Railton's D-N-P model of explanation. The first part of the criticism was about the notion of parenthetic addendum. I have claimed that this notion makes the D-N-P model weaker in terms of being an adequate explanation. In the second part, I have shown two counterexamples. The first one has showed that Railton's model fails to explain phenomena where there is an intervening cause. The second one has showed that the ideal D-N-P text fails to contain all the necessary explanans in cases where there is dynamical instability and unstable equilibrium. Hence, D-N-P model should be improved in order to be an acceptable model of scientific explanation for singular propensity of irreducibly indeterministic events.



## References

- Batterman, W. R. (1992). Explanatory Instability. *Noûs* 26, 325-348.
- Everett, H. (1957). "Relative State" Formulation of Quantum Mechanics. *Reviews of Modern Physics*, 29 (3), 454-462.
- Gluck, S. & Gimbel, S. (1997). An Intervening Cause Counterexample to Railton's DNP Model of Explanation. *Philosophy of Science* 64, 692-697.
- Griffiths, R. B. (1984). Consistent Histories and the Interpretation of Quantum Mechanics. *Journal of Statistical Physics*, 36, 219-272.
- Hempel, G. C. & Oppenheim:(1948). Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of Science*, 15 (2), 135-175.
- Hempel, G. C. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays*. New York, NY: Free Press.
- Howard, D. (2004). Who Invented the "Copenhagen Interpretation"? A Study in Mythology. *Philosophy of Science*, 71, 669-682.
- Kitcher:& Salmon, C. W. (Eds.) (1989). *Scientific Explanation*. University of Minnesota Press, MA: Minneapolis.
- Lucas, G. J. (1985). The Explanation of Unlikely Events. *Southwest Philosophical Studies* 9, 49-55.
- Railton:(1981). Probability, Explanation, and Information. *Synthese*, 48, 233-256.
- Railton:(1988). A Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation. Joseph C. Pitt (Ed.), in *Theories of Explanation* (pp. 119-135). New York, NY: Oxford University Press. First published in *Philosophy of Science* 45(1978), 206-22



# Aristoteles'in Metafiziği ve Biyolojisi'nde Cinsiyet ve Öz

Serpil KAYGIN\*

## Özet

*Bu makaledeki temel hedefimiz kadınların erkeklerden farklı algılanmalarının temelinde, kadınların anatomik, fizyolojik ve biyolojik olarak erkeklerden belli bazı farklılıklar gösterip göstermediğini Aristoteles'in metafizik ve biyoloji çalışmalarındaki cinsiyet ve öz arasındaki bağıntıyı ortaya koyarak araştırmaktır. Metafizik'te Aristoteles dişi ve erkeğin farklı olduğunu; fakat bu farklılığın maddesel olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla dişi ve erkeğin oluşturduğu bu farklılık hayvan cinsine ait özsel bir farklılık değildir. Aristoteles biyoloji çalışmalarında ise türleri oluşturan dişi ve erkek arasındaki farklılıkların özsel farklılıklar olmadığını, bu farklılıkların türden ziyade derece farklılıkları olduğunu belirtmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Cinsiyet, Öz, Madde, Form, Nitelik

## *Sex and Essence in Aristotle's Metaphysics and Biology*

### **Abstract**

*In this work my aim is to give an answer to this question: "Is there any anatomical, physiological and biological differences between men and women in Aristotle's metaphysics and biology?" I planned to give an answer to this question in the light of conceptions of sex and essence. In Metaphysics Aristotle argues that male and female are different, but their differences are material and do not constitute a specific difference. In his biological works he also denies there are essential differences between males and females. He describes these minor differences and these differences in rather than kind.*

**Keywords:** Sex, Essence, Material, Formal, attribute

---

\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

Hiç kimse kadın ve erkek arasında anatomik ve fizyolojik farklılıkların var olduğunu inkâr edemez ki bugün kime sorsak kadın ve erkeğin fizyolojik ve anatomik açıdan farklılıklar taşıdığını kabul eder. Bu makaledeki temel hedefimiz kadınların erkeklerden farklı algılanmalarının temelinde, kadınların anatomik, fizyolojik ve biyolojik olarak erkeklerden belli bazı farklılıklar gösterip göstermediğini Aristoteles'in metafizik ve biyoloji çalışmalarındaki cinsiyet ve öz arasındaki bağıntıyı ortaya koyarak araştırmaktır. Bu bağlamda Aristoteles'in kadınlar ve erkekler arasında bir farklılık gözetip gözetmediği ile kadınlar ve erkekler arasındaki fiziki farklılıkların kadınlarla erkekler arasındaki politik farklılıkları açıklamamızda bize herhangi temel sağlayan bir iddiada bulunup bulunmadığı sorularına odaklanacağız.

Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde, tür olarak farklı olan iki yaratığın esasında özsel olarak da farklı olamayacağını belirtmişti. O, erkek ve dişi hayvanların farklı olduğunu ama bu farklılığın maddelerinden kaynaklandığını, yoksa onlara özel bir farklılık oluşturmadığını söylemiştir. Aristoteles erkekliğin ve dişiliğin hayvan cinsinin tamamıyla rastlantısal bir niteliği olduğuna inanmaz. Mesela; beyazlık ve siyahlık rastlantısal birer niteliklerdir. Ama dişilik ve erkeklik böyle değildir. Bunun sebebi ise, dişilik ve erkekliğin sadece hayvanlara ait yegâne nitelikler olması ve hayvanlar hariç hiçbir şeyin cinsiyetinin olmamasıdır. Bu durumda dişilik ve erkekliği oluşturan bu farklılığın hayvan cinsine ait olmasının ne rastlantısal, ne de özsel bir yanı vardır. Ama aynı zamanda Aristoteles erkeklik ve dişiliğin her bir bireye rastlantısal olarak ait olduğunu söylemiştir, tıpkı göz renginin veya burun şeklinin rastlantısal olması gibi.

Burada temel olarak sorulacak soru şudur: Aristoteles dişi ve erkek arasındaki farktan tam olarak ne tür bir farkı anlar? O, *Metafizik* adlı kitabında, biyoloji üzerine olan çalışmalarında, *Kategoriler* ve *İkinci Çözümlemeler*'de tutarlı bir tutum sergilemiştir. Aristoteles söz konusu kitaplarda dişilik ve erkekliğin cinsle özgü farklar olduğunu ve bu yüzden de dişilik ve erkekliğin hayvanlarda rastlantısal bulunmadığını, ama tek tek bireyler için dişiliğin ve erkekliğin rastlantısal olduğunu söylemişti. Yani tür olarak düşündüğümüzde bunlar rastlantısal değildir. O halde Aristoteles kadınların erkeklerden özsel olarak farklı olduğuna dayanarak kadınların erkeklerden aşağı olduğunu savunamaz. Bu görüşe göre zaten Aristoteles ne *Metafizik* ne *Kategoriler* ne de *İkinci Çözümlemeler*'de kadınların erkeklerden aşağı olduğu görüşünü hiç mi hiç savunmaz. Aristoteles biyolojik çalışmalarında ise; açıkça erkeğe nispeten kadının biyolojik olarak yetersiz olduğuna inanmış ve bir cinsiyetin diğerine nispeten biyolojik yetersizliğinin kadının erkekten ya da erkeğin kadından aşağılığını veya üstünlüğünü belirleyemeyeceğini ileri sürmüştü.

Aristoteles çalışmalarında kadın ve erkek arasındaki farklılıkların minimal düzeyde olduğunu düşünmüştü. Daha ileride göstereceğim üzere Aristoteles *Hayvanların Tarihi* (2.Kitap 3.Bölüm 501b20, 4.Kitap 11.Bölüm 538a22, 9.Kitap

1.Bölüm 608a22 pasajlarında) adlı eserinde bu önemsiz saydığı farklılıkları belirtmişti. Burada açıklaması güç olan, Aristoteles'in *Hayvanların Oluşumu* adlı eserinde kadını maddeyle tanımlanmasıdır. Bu nedenle cinsiyet farklılıklarının temelinde form ve maddeyle ilgili sorunlar yer almaktadır.

Sonuç olarak; bu çalışmada temel amacım Aristoteles'in cinsiyet farklılıklarıyla ilgili iddialarını metafizik ve biyoloji üzerine olan çalışmalarından yola çıkarak analiz etmektir.

### **Aristoteles'in Metafizik'inde Cinsiyet ve Öz Problemi**

Aristoteles, *Metafizik*'te tek tek hayvanları dişi ve erkek yapan dişilik ve erkeklik ilkelerinin aslında “karşıtlar” olduğunu kanıtlamaya çalışmıştı. Ancak Aristoteles bununla beraber erkek ve dişi hayvanların karşıtlar olduğunu düşünmemiş, o daha çok tür içindeki erkek ve dişinin ayrınlığı üzerinde durmuş ve onlar arasındaki farklılıkları en aza indirmişti.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin 1058a29 pasajında türsel olarak farklılık getirmeyen şeylerin, öz bakımından da karşıtlık oluşturmayacağından bahsetmişti. O doğrudan şu soruyla başlamıştı:

*Erkek ve dişinin karşıtlar olmalarına ve türsel ayrımlarının bir karşıtlık olmasına rağmen kadının erkekten neden tür bakımından farklı olmadığı, yine dişi bir hayvanla erkek bir hayvan arasındaki ayrımın hayvanın özüne ilişkin bir ayrım olmasına ve kesinlikle beyazlık ve siyahlık gibi olmamasına rağmen (çünkü dişilik ve erkeklik hayvana, hayvan olması bakımından aittirler) neden tür bakımından farklı değildir? (Aristoteles, 1996: 443)*

Aristoteles “türsel başkalıktan” bahsederken tür bakımından başka olanın, aynı tür içerisinde ortak olan şeyden başka olan bir şey olduğunu söylemişti. Yani tür bakımından biri hayvansa diğeri de hayvandır. O halde tür bakımından başka olan varlıklar aynı cinse ait olmak zorundadırlar. Türsel ayrım aynı zamanda zorunlu olarak cins bakımından başkalıktır. Cins bakımından başkalık ise cinsi kendisinden başka bir şey yapan başkalıktır. Sonuç olarak bu başkalık bir karşıtlık olacaktır. Başka deyişle cinsin türsel ayrımı karşıtlarla gerçekleşir. (Aristoteles, 1996: 441)

Başlangıçta ifade edilen Aristoteles'in sorusuna dönecek olursak; “erkek” ve “dişi” birbirine karşıt olduklarına göre, birbirine karşıt olan şeylerde türsel farklılıklar oluşturmaz mı? Evet, birbirlerine karşıt olan şeylerin türsel ayrımları oluşturduğunu söylemiştik. Pekiyi neden dişi ve erkek karşıt olmalarına rağmen onlar türsel bir ayrım oluşturmaz? Bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Bir karşıtlık türsel bir ayrımı oluştururken, neden diğer bir karşıtlık türsel bir ayrımı oluşturmaz? Örneğin; “omurgalı” veya “omurgasız” olmak farklı türleri meydana getirirken, “dişi” veya “erkek” olmak ya da “siyah” ya da “beyaz” olmak farklı türleri oluşturmazlar.

Bu durumda her birine karşıt olan şeyler türsel ayrımı oluşturmazlar. Pekiyi neden bazı karşıtlıklar türsel ayrılığı getirirken bazıları getirmez? Bunun nedeni ise, bu özelliklerin –omurgalı ya da omurgasız olmak- cinslere özgü değişik haller olmaları; diğerlerinin ise, –“siyah ya da beyaz” olmak ya da “dişi” veya “erkek” olmak- daha az onlar olmalarıdır. Buna form ve madde açısından bakarsak; bir yanda form, bir yanda madde olduğu için kaynağı formda bulunan karşıtlıklar, tür farklılıklarını meydana getirir. Maddesiyle birleşik olarak ele alınan bileşik varlık ise (somut varlık, madde ve formdan oluşan varlık) tür farklılıklarını meydana getirmez. Hayvanın beyaz veya siyah olması ya da insanın dişi veya erkek olması herhangi türsel bir ayrım yaratmaz. Çünkü burada insan madde olarak ele alınmıştır ve madde bir farklılık meydana getirmez, yani siyahlık ve beyazlık hayvan cinsine ait değildir. Bu nedenle beyazlık ve siyahlık türleri birbirinden ayırmaz. (Aristoteles, 1996: 443) Çünkü bunlar (rastlantısal) karşıtlıklar (cinse ait olmayan) olup, cinsleri türleri bölmez yani “kata hautō” (kendi başına) (καθ αὐτό) değildir. Burada özellikle niteliksel özellikler ve “kata hautō” üzerinde durmak istiyorum. Çünkü konumuzu anlamamız açısından bize yardımcı olacağını düşünüyorum: Aristoteles *Metafizik* 1026b27-31’de şöyle der:

*“Varlıklar arasında bazıları her zaman aynı durumdadırlar ve zorunludırlar (bununla “zorlama” anlamındaki zorunluluğu değil, bir varlığın başka türlü olmasının imkânsız olması anlamındaki zorunluluğu kastediyorum.). Buna karşılık başka bazıları ne zorunlu olarak, ne de her zaman aynı durumdadırlar. Onlar sadece çoğu zaman öyledirler. İşte ilke olan ve ilineksel anlamda varlığın nedeni olan, budur. Çünkü biz ne her zaman, ne de çoğu zaman var olan şeye, “ilinek” adını veriyoruz.”* (Aristoteles, 1996: 300)

Buna uygun bir örnek verecek olursak; İnsan için siyah olmak ilinektir. Çünkü insan ne her zaman ne de çoğu zaman beyazdır. Ancak onun hayvan olması ise ilineksel bir şey değildir. Aristoteles’in Kallias örneğinde olduğu gibi beyaz insan, form ve maddeden meydana gelir çünkü birey Kallias beyazdır. Beyaz veya siyah olmak ise insanın bir yüklemidir, çünkü şu veya şu insan beyazdır yani insan ilineksel olarak beyazdır, o somut varlığı ile beyazdır; özü ve formu bakımından beyaz değildir. Bundan dolayı da beyazlık, türsel farklılığı meydana getirmez. Türsel farklılığı ancak tek tek varlıklar yani bileşik olmayan varlıklar meydana getirir. Bir şeyin, başka bir şeye yüklenmesi durumunda ortaya çıkan bileşik varlık bireysel belirli bir özü ifade etmez. (Aristoteles, 1996: 300)

Aristoteles *Metafizik*’te bunu şöyle açıklamıştı: Beyaz insan “bireysel, belli bir öz değildir.” Çünkü bireysel öz, sadece tözlere aittir. Yani; “beyaz insan”, tam anlamında “kata hautō” (καθ αὐτό) değildir; o “insanın içindedir” (en to antropōn). Bileşik varlık, herhangi bir şeyin kalıcı temel doğasını göstermez; böyle bir doğaya işaret eden bir terimin ilineksel bir nitelikte birleşmesini gösterir. (Aristoteles, 1996: 315)

Sonuç olarak tür bakımından farklılık maddeden dolayı, yani ilineksel karşıtlıklardan değil, özde karşıtlık olmasından ötürüdür. Biz beyaz bir insanla, siyah bir atın birbirlerinden tür olarak farklı olduğunu biliyoruz. Bunun nedeni ise onların formunda karşıtlık olmasıdır. Çünkü insanla at arasında bir karşıtlık vardır ve bu karşıtlık türsel bir karşıtlıktır. İnsanın siyah olması aslında beyaz olmasından kaynaklanan bir karşıtlık değildir. Siyahlık ve beyazlık burada niteliksel karşıtlıklardır. Her ikisi de beyaz ya da siyah olsaydı, bunlar türsel olarak yine farklılık taşıyacaklardı. Bu yüzden dişilik ve erkeklik, rastlantısal (niteliksel) karşıtlıklar olup, türsel ayrımları meydana getirmezler. (Aristoteles, 1996: 443) Çünkü Aristoteles'in *Metafizik* 1058b23-25'de belirttiği gibi:

*“Erkeklik ve dişilik, hayvana özgü olan, ana tözü bakımından değil, ama maddesi, yani bedeni bakımından özgü olan değişik hallerdir. Bundan dolayı aynı menî şu veya bu değişime uğramasına bağlı olarak erkek veya dişi olur.”* (Aristoteles, 1996: 444)

Böylece tür bakımından başkalığın ne olduğunu ve neden bazı varlıkların tür bakımından farklı olup bazılarının olmadığını ortaya koyduk.

### Tür ve Cins Bakımından Cinsiyet Sorunu

Aristoteles açıkça erkek ve dişinin hayvan cinsinin türünü oluşturmadığını kabul etmişti. Aynı zamanda hem erkek hem de dişinin karşıt olduğunu, hem de bunların hayvana ait olduğunu söylemişti. Aristoteles'in dişiliğin ve erkekliğin karşıtlıklar olduğunu ve bunların hayvan cinsine ait olduğunu söylemesiyle neyi kastettiğini bilmemiz gerekir. Öncelikle Aristoteles dişiliğin ve erkekliğin karşıtlığından bahsederken ne demek istiyor bunu tartışalım. Bunun için *Metafizik* ve *Kategoriler* adlı yapıtlara bakabiliriz. Aristoteles *Kategoriler*'de karşıtlığı şöyle açıklamıştı: *Karşıtlar hiçbir zaman birbirleri için söylenmez, birbirinin karşıtı denir.* (Aristoteles, 2002: 69) *Metafizik*'te 1018a5-1018b5 ve 1054a30-1054b35 satırları arasında Aristoteles karşıtları tanımlarken önce “aynı”, “başka” ve “farklılık” tanımlarını yapmış ve daha sonra “karşıtlığı” tanımlamıştı. Buna göre “aynı” olan farklı anlamlara gelir. Şöyle ki:

1. *Bazen onunla sayı bakımından aynılık kastedilir.*
2. *Bazen hem tanım, hem de sayı bakımından bir olan bir şeyi aynı diye adlandırırız; örneğin sen gerek form, gerek madde bakımından kendinle birsin.*
3. *Nihayet o birinci dereceden tözün tanımının bir olması anlamına da gelir. Örneğin; eşit doğrular ve eşit açılı dörtgenler birbirinin aynıdırlar.* (Aristoteles, 1996: 427)

Aristoteles benzeri ise mutlak anlamda aynı olmayan, somut tözleri bakımından da aralarında fark olan varlıkları eğer form bakımından aynı iseler benzerdir, şeklinde açıklamıştı. Örneğin; daha büyük bir üçgen, daha küçük bir üçgene benzerdir. (Aristoteles, 1996, s.427) “Başka” ise “Aynı”nın zıddıdır. Öyle ki her şey baş-

ka her şeyle karşılaştırıldığında onun ya aynıdır veya ondan farklıdır. (Aristoteles, 1996: 428) “Farklılık” ise “başkalık”la aynı anlama gelmez, çünkü başka olan iki varlıkla ilgili olarak başkalığın konusunun belirli bir şey olması gerekmez. Çünkü var olan her şey aynı veya başkadır. Fakat belli bir şeyden farklı olan ondan belli bir bakımdan farklı olmak zorundadır. Öyle ki şeylerin kendisiyle farklılaştıkları, aynı bir öznenin zorunlu olarak var olması gerekir. Bu aynı olan şey, cins ve türdür. Çünkü farklı olan her şey, ya cins veya tür bakımından farklıdır. (Aristoteles, 1996: 428)

Aristoteles farklı olan şeylerin ortak bir ögeye sahip olduklarını değil, kendisiyle farklılaştıkları bir şeye (cins veya tür) sahip olduklarını göstermek istemişti. Farklı olan her şey ya cins ya da tür bakımından farklıdır. Örnek verecek olursak; bir at ve insan ortak öge olarak aynı cinse sahiptirler, fakat tür olarak farklılık gösterirler.

Aristoteles “zıtlığı” ise *Metafizik*’te şöyle tanımlamıştı:

“Kendilerini kabul eden öznedeki birlikte bulunmaları mümkün olmayan iki nitelik de gerek bizzat kendileri, gerekse öğeleri bakımından birbirlerinin zıddı olarak adlandırılır.” (Aristoteles, 1996: 257)

Örneğin; siyah ve beyaz aynı özneye ait olamazlar, bundan dolayı onları meydana getiren öğeler birbirinin zıddıdır. Yani özne zıtlardan bir tanesini içerir, diğerini içermez. Bir insan aynı anda hem beyaz hem de siyah olamaz.

“Karşıtlık” ise bir tür farklılıktır. Farklı olan şeyler ise birbirinden daha çok veya daha az farklı olabileceklerine göre, “en büyük farklılık” (*most different*) (*τα πλειῶτον διαφέροντα*) vardır, bu ise karşıtlıktır. Örneğin; biz üçgenle siyahı karşılaştırdığımızda, onların arasında ne karşıtlık ne de farklılık vardır. Ama biz dişilikle erkekliği karşılaştırdığımızda, ikisi arasında karşıtlık ve farklılık en büyüktür. Çünkü onlar aynı cins ve aynı türe aittirler. (Aristoteles, 1996: 429)

Aristoteles karşıtların “en büyük farklılık” (*most different*) (*τα πλειῶτον διαφέροντα*) olduğunu söylemişti ve bu karşıtlığı türde tanımlamıştı. *Metafizik*’in 1018a26-30 satırları arasında “karşıtları” şöyle ifade etmişti.

1. Aynı zamanda, aynı özneye ait olmaları mümkün olmayan cins bakımından birbirinden farklı nitelikler. Örneğin; ayaklı hayvan ve kanatlı hayvan, yanmak ve maruz kalmak,
2. Aynı cins içerisinde birbirinden en farklı nitelikler; siyah ve beyaz, acı ve tatlı,
3. Kendilerini kabul eden öznedeki birbirinden en farklı nitelikler; siyah ve beyaz,
4. Aynı yetinin alanı içine giren şeyler arasındaki birbirlerinden en farklı olanlar; yani içine giren şeyler arasındaki birbirlerinden en farklı olanlar; yani bir aynı bilimin nesnelere arasında birbirlerinden en farklı olanları,
5. Ayrımları ister mutlak olarak (yani; varlık ve yokluk, doluluk ve boşluk gibi); ister cins (yani canlı ve cansız) ister tür (yani siyah ve beyaz) bakımından birbirlerinden en büyük olan şeyler. (Aristoteles, 1996: 257)



Şimdi dişilik ve erkeklik birinci türden bir karşıtlık değildir, çünkü onlar aynı cinsde ait karşıt niteliklerdir. Dördüncü türden karşıtlıkla olamazlar. Çünkü Aristoteles onları kapasitedeki farklılıklar olarak tanımlamıştı. Beşinci türden karşıtlıkla olamaz, çünkü Aristoteles, dişinin ve erkeğin sadece aynı cins içinde değil aynı zamanda aynı tür içinde olduğunu da iddia etmişti. Pekiyi onlar aynı cinsteki "en büyük farklılık" mıdır? Bu akla yatkın bir şey değil gibi görünmektedir. Çünkü aynı cins içindeki en farklı şey ne olursa olsun farklı türler içinde yer alacaktır. O halde ikinci çeşit karşıtlıkta olamaz. Geriye üçüncü çeşit karşıtlık kalıyor. Bu bizi "alıcı madde" (*receptive material*) içindeki "en büyük farklılıkla" baş başa bırakır. Yani "alıcı madde"yle Aristoteles'in demek istediği cinsin maddesidir. O halde Aristoteles tam olarak şunu söylemişti; dişilik ve erkeklik aynı cinsin formundan ziyade aynı cinsin maddesine ait olan karşıt niteliklerdir. (Deslauriers, 1998: 142-143)

Aristoteles dişilik ve erkekliğin özün nitelikleri olduğu konusunda ve onların kendi başlarına töz olmadığı konusunda açıktır. Özsel nitelikler, bu tür özelliklerin her birinin yalnızca onlarda bulunması anlamında aittirler. Örneğin; Aristoteles'e göre hayvanlardan başka hiçbir şey erkek veya dişi olarak mevcut bulunmamaktadır. (Aristoteles, 1996: 538) Demek ki dişilik ve erkeklik aynı cins içerisindeki yani hayvan cinsindeki zıt niteliklerdir.

Erkek ve dişinin aynı cinsten olması önemlidir. Çünkü *Kategoriler* 14a15'de karşıtların türde ya da cinsten aynı şey konusunda olması doğal olduğu belirtilmişti. Örneğin hastalıkla sağlık canlı bedendedir. Karşıt çiftlerin aynı konuya ait olması doğaldır. Hayvanlar doğaları gereği ya dişi ya da erkek olurlar veya sayılar doğaları gereği ya tek ya da çift olmak zorundadırlar. Karşıt çifti aynı zamanda aynı cinsde ait olmakla beraber sadece karşıt çiftlerden bir tane belli bir zamanda cinsin herhangi bir tek üyesine ait olabilir yani herhangi tek hayvan dişi veya erkek olabilir. Ama tek tek aynı anda ne sayı tekliği ve çiftliği beraber taşır ne de hayvan dişiliği ve erkekliği aynı anda taşıyabilir. (Aristoteles, 2002: 83)

Bazı karşıtların orta terimleri varken, bazı karşıtların orta terimleri yoktur. Aristoteles bu konuyla ilgili *Kategoriler*'de şöyle demişti:

*"Kendilerinde bulunması doğal olacak ya da onlardan birinin zorunlu olarak bulunması kendilerine yüklenerek biçimde karşıt olanların orta terimleri yok. (Onlardan birinin bulunması zorunlu olmayanların hepsinin orta terimi var.)"* (Aristoteles, 2002: 69)

Hastalık ve sağlık, teklik ve çiftlik ortası olmayan karşıtlar olarak ele alınmıştı. Hastalık ve sağlığın canlı bedeninde bulunması zorunlu ve doğaldır. Çünkü insan ya hastadır ya da sağlıklıdır. Sağlık ya da hastalık olarak ikisinden birinin bulunması canlının bedeni için zorunludur. Teklikle çiftlik sayıya yüklenir. Bir sayı zorunlu olarak ya tektir ya da çifttir. Sadece ikisinden biri sayılarda bulunur. Aynı şekilde dişilik ve erkeklikten birisi hayvanda bulunur; bir hayvan hem dişi hem

de erkek olamaz, ya dişidir ya da erkektir. Bunların orta bir terimi yoktur. Dişilik ve erkeklik de orta terimi olmayan karşıtlar olarak görünür. Dişilik ve erkekliğin ortası olmayan karşıtlar olduğunu söylemek aynı zamanda onların aynı cinsin niteliklerinin olabildiğince farklı olduğunu söylemektir. Bu şunu gösteriyor: onlar arasında köklü bir farklılık ve güçlü bir zıtlık var demektir. Ama yine de şunu göreceğiz ki Aristoteles hayvan cinsinin nitelikleri ve ilkeleri olarak erkek ve dişinin temelde farklı olduğunu söylerken, eğer o nitelik ve prensiplerin bireysel nitelikler olduğunu düşünürsek, burada temel bir değişikliğin olmadığını söylemişti. (Deslauriers, 1998: 143)

### **Kendi başına (καθ' αὐτό) Terimi ve Cinsiyet**

Aristoteles dişinin ve erkeğin hayvan cinsine ait olduğunu söylemekle ne demek istiyor, şimdi de onu araştıralım. Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*'de bunu "kendi başına" (καθ' αὐτό) terimiyle ilişkilendirip açıklamıştı. Aristoteles "kendi başına" teriminin dört anlamını sıralamıştı ama bizim hedefimiz açısından biz ilk ikisini inceleyeceğiz. İlk anlam *İkinci Çözümlemeler*'de şu şekildedir:

*Konunun özüne olan yüklemeler kendi başınadır; çizginin üçgene ve noktanın çizgiye ait olması böyledir. (Çünkü üçgenin ve çizginin özü nesnenin özünü ifade eden tarife giren bu unsurlardan mürekkeptir.)* (Aristoteles, 2005: 14)

Yani eğer X, Y'nin özünde varsa, X kendi başına Y'ye aittir. Böylece eğer dişi ve erkek olmak hayvanın özünün bir parçasıysa, dişilik ve erkeklik kendi başına o hayvana ait olacaktır. Fakat biz biliyoruz ki, Aristoteles dişilik ve erkekliğin hayvanların özsel nitelikleri olduğunu kabul etmez.

"Kendi başına"nın başka bir anlamı olan bir niteliğin bir konuya ait olması *İkinci Çözümlemeler*'in 73a34-b5 bölümünde ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır:

*O yüklemelerin tabiatını tarif eden tarife kendileri de giren konuların içinde bulunan yüklemelerdir: böylelikle doğru ve yuvarlak, çift ve tek, ilk ve mürekkep, kare ve uzun sayıya aittir. Bütün bu yüklemeler için, tabiatlarını ifade eden tarif konuyu, yani kâh çizgiyi, kâh sayıyı ihtiva eder. Bunun gibi bütün öbür yüklemeler için, bizim gösterdiğimiz gibi, her biri kendi konusuna ait olanlara "kendi başına yüklemeler" adını veriyorum.* (Aristoteles, 2005: 15)

Görüldüğü üzere Aristoteles dişiliği ve erkekliği örnek olarak vermez. Onun örnekleri doğru veya eğrinin çizgiye ait nitelikler olduğuna; tek veya çiftin, asal veya bileşiğin, eşkenar veya dikdörtgenin sayının nitelikleri olduğuna dair tanıma uygun düşer. Ancak bu niteliklerin tanımını dişi ve erkekle tanımlar. Çünkü Aristoteles dişiyi ve erkeği anlatmak için hayvandan bahsedilmek zorunda olduğunu ve dişiliğin ve erkekliğin hayvandan bağımsız düşünülmediğini *Metafizik* 1030b25'te açıklamıştı. (Aristoteles, 1996: 320) O, *İkinci Çözümlemeler* 73b16-24'te şöyle devam etmişti:

*Böylece, has manada ilmin konularına gelince, kendi başına denilen yüklem, ya konuları bu yüklemde muhtevi olduğu manasında veya bu yüklemelerin konularında muhtevi olduğu manasında hem kendi başına hem de gereklidir. Gerçekte ister mutlak manada, ister doğru ve eğrinin çizgiye, tek veya çiftinde sayıya ait olması gerektiği söylendiğinde olduğu gibi, karşılar tarzında, konularına ait olmamak onlar için mümkün değildir. Bunun sebebi, zıddın aynı cinsten ya bir yoksulluk veya bir çelişiklik olduğudur; söz gelimi, sayılarda, biri öbürünün gerekli olarak bir sonucu olduğuna göre. Çift, tek olmayandır. Bundan ötürü, bir konu hakkında bir yüklemi tasdik veya inkâr etmek gerekli ise kendi başına yüklemde konulara gerekli olarak ait olmak zorundadır. (Aristoteles, 1995: 14-15)*

Bu metinde de açıkça gördüğümüz gibi ikinci anlamıyla “kendi başına” nitelikler, ortası olmayan karşıtlıklarla birbirine bağlantılıdır ve her iki durumda da bir çiftin biri veya diğeri, o cinsin her üyesine ait olmak zorundadır. Çünkü Aristoteles başından beri dişiliğin ve erkekliğin karşıtlıklar olduğunu ve bunların aslında hayvan cinsine ait olduğunu savunmuştu. Bunları iddia ederken de dişinin ve erkeğin bir alt tür oluşturmadığını belirtmişti. Peki Aristoteles bu üç kanıtın birbirleriyle tutarlı olduğunu nasıl göstermiş ona bakalım. *Metafizik* 1058a37-b3'de Aristoteles öncelikle cinsten olan zıtlıkları ayırır. Bunlar:

1. Cinsi türlere bölen zıtlıklar,
2. Maddesiyle bileşik olarak ele alınan varlıkta bulunan zıtlıklar,
3. Tür farklılığı meydana getirmeyen zıtlıklar şeklindedir. (Aristoteles, 1996: 443)

Aristoteles bunu yaparken de türler içindeki birey ayrılıklarının paralellğine bakmıştı. Örneğin, beyaz bir hayvan, siyah bir hayvandan farklı olmasına rağmen, onlar tür olarak farklılık göstermezler. Bu ise şunu getirir, hayvan cinsine ait rastlantısal zıtlıklar –beyazlık ve siyahlık- cinsi türleri ayırmaz. Aynı şekilde Kallias, Sokrates'ten farklıdır ama Kalias, Sokrates'ten tür olarak farklı değildir. O, madde olarak Sokrates'ten ayrılır. Bu aynı beyazlığın ve siyahlığın bir hayvanı diğerinden ayıran maddesel tesadüfler gibidir, dolayısıyla bir türe ait bir üyeyi diğerinden ayıran şey maddesel tesadüflerdir. Aristoteles'in burada ulaşmak istediği nokta dişi ve erkektir. Aristoteles aynı Kallias'ı Sokrates'te ayıran tesadüfler gibi ya da hayvanlarla ilgili beyazlık ve siyahlık gibi, dişiliğin ve erkekliğin de formdan ziyade maddede oluşan farklılıklardan kaynaklandığını söylemişti. Tüm bu örneklerde niteliği olan insan (veya hayvan) madde olarak ele alınır ve madde bir farklılık göstermez. (Aristoteles, 1996: 443)

Aristoteles *Metafizik* 1058b23-24'te şunu söylemişti, “Bundan dolayı aynı menî şu veya bu değişime uğramasına bağlı olarak erkek veya dişi olur.” (Aristoteles, 1996: 444) Yani Aristoteles dişilik ve erkeklik arasındaki farklılığın bireylerin aynı diğer rastlantısal özellikleri gibi olduğunu söylemeye çalışmıştı. Erkeklik ve dişilik hayvanın rastlantısal ve rastlantısal olmayan özellikleri olabilirler; bir an-

lamda (zıtlar çifti olarak) cinse ait olarak dişi ve erkek rastlantısal değil fakat başka bir anlamda onlar rastlantısal olmayan niteliklerdir. Eğer onları cinse ait üyeler olarak değil de cinsin türleri olarak ve bireysel özellikler olarak ele alırsak rastlantısal niteliklerdir.

Aristoteles *Metafizik* 1078a7’de dişiliğin ve erkekliğin aynı tarzda olduğuna gönderim yapmıştı. Bu satırlarında şunu söylemişti:

*Şeylerde çok sayıda öyle bazı özsel nitelikler vardır ki onlar o şeylere bu tür özelliklerin her birinin yalnızca onlarda bulunması anlamında aittirler. (yani onlar öznenin, dayanağın kendisine değil, özsel niteliklere bağlıdır.) Örneğin hayvanlardan ayrı olarak hiçbir şey erkek veya dişi olarak mevcut olmamakla birlikte hayvana erkek veya dişi olması bakımından özgü olan bazı özellikleri vardır. (Aristoteles, 1996: 538)*

Aristoteles dişi ve erkeğin bir örneği olduğu niteliklerin hem “kendi başına” (*καθ’ αὐτό*) hem de rastlantısal olduğunu ileri sürerek şunu söylemişti: Bu nitelikler formdan daha ziyade maddeye aitken bazıları forma ilişkin olacaklarından, bu türden nitelikler ait olduğu cinsi türlere ayırır. Bu tür nitelikler öze ilişkin farklılık ortaya koyarken, maddeye ait nitelikler öze ilişkin farklılık ortaya koymaz ama maddeye ilişkin nitelikler ortası olmayan zıtlıklar gerektirir. (Deslauriers, 1998: 149)

Sonuç olarak her “kendi başına” nitelik bir farklılık oluştursa bile bu farklılık cinsi türe bölmez. Ve her bir zıtlık grubu ait olduğu cinsi türlere bölme diyen bir şey de olamaz. Dişi ve erkek zıtları ise, ait olduğu cinsi türlere bölmeyip, rastlantısal nitelikler olarak öze ilişkin bir farklılık taşımazlar.

### **Aristoteles’in Biyolojisinde Cinsiyet ve Öz**

*Metafizik*’te cinsiyet ve öz kısmını inceledikten sonra Aristoteles’in biyolojisinde özellikle *Hayvanların Oluşumu* (Generations of Animals) kitabında onun cinsiyet ve öze nasıl baktığını inceleyelim. Aristoteles’in biyoloji çalışmalarında da özellikle *Hayvanların Oluşumu*’nda biz bir kere daha şunu görüyoruz ki; Aristoteles aynı türün dişi ve erkek hayvanları arasında öze dair farklılıklar olduğunu reddetmişti. Ayrıca Aristoteles bir taraftan erkeklerle dişiler arasındaki farklılıkları anatomik ve fizyolojik farklılıklar olarak tanımlamış ve bu farklılıkların türden ziyade derece farklılıkları olduğuna vurgu yapmıştı.

Aristoteles *Hayvanların Oluşumu*’nda bu farklılıkların teorik açıklamasını vermişti. Aristoteles söz konusu olan çalışmada üreme kapasitelerindeki farkı ele almış ve o bu kapasite farkını hem dişide hem de erkekte birincil olarak tanımlayarak organlardaki farklılıkları açıklamıştı. Elbette bizim en çok bildiğimiz (Aristoteles’in terimleriyle) ve gözlemlediğimiz organlardaki farklılıklardır. Kapasitelerdeki farklılıklar -dönüştürücü kapasite (*concocting capacity*)- bizim daha az gözlemlediğimiz ve daha az bildiğimiz fakat organlardaki farklılıkları anlatan daha köklü kapasitelerdir. Aristoteles üreme organlarının farklılıklarının aslında üreme

kapasitelerinin farklılıkları sebebiyle olduğunu söylemişti. *Hayvanların Oluşumu* (Generations of Animals) 765b9-15'te Aristoteles'in söylediği gibi:

*Dişi ve erkek belirli bir kapasite (capacity) ve kapasitesizlikle (incapacity) (δυναμει τῆν καὶ ἀδυναμῆα) birbirinden ayrılır. Çünkü erkek kanı meniye dönüştüren ve meniye form veren, salgılayan ve form prensibini taşıyan meniye boşaltandır- ki 'prensisip' ile kastettiğim, materyal olan ve ebeveyne benzeyen bir döl anlamında değildir ancak demek istediğim ilk hareket ettirici nedendir, bu ister kendinde şeyin içinde ya da başka bir şeyin içinde hareket ediyor olsun- ancak kadın meniye alandır, esasen, kendisi bunu oluşturamaz, salgılayamaz ya da boşaltamaz. (Aristoteles, 2007: 92)*

Aristoteles *Hayvanların Oluşumu* (Generations of Animals) 766a31-35'te erkeği dişiden ayıran bu kapasite ve kapasitesizlikleri, onların birincil olarak ön planda gelen farklılıkları olarak ele almış ve bu kapasite ve kapasitezliği şöyle açıklamıştı:

*Dölün oluşturduğu yere kadar onların kan veya kan benzeri şeyi oluşturabilme veya oluşturamama yeteneğidir. (Aristoteles, 2007: 92)*

Hem erkek hem de dişi Aristoteles'in "döl" (σπέρμα) dediği şeyi üretir; fakat erkek için döl dediği şey sperm; kadında döl dediği şey ise yumurtadır. Hem dişi hem de erkek hayvanlar yedikleri yiyeceği kana dönüştürürler, bu hususta birbirlerinden farklıdır. Çünkü erkek kanı döl yani sperme dönüştürürken, kadın ise dönüştüremez. Kanı döl dönüştürme yeteneği bazı organlarda -yani kalpte ve üreme organlarında- belli derecede "doğal ısı" üretebilme yeteneğine bağlıdır:

1. *Kalpdeki ısı (766a35-37'de vücuttaki doğal ısı kaynağı olarak söylenir) besinin geri kalanını/artığını kalbe girerken bir tür özel hava olan "pneuma" katkısıyla kana çevirir. (Aristoteles, 2007: 92)*
2. *Testisleri olan erkek hayvanlarda sürtünme yoluyla oluşturulan ısı sebebiyle daha fazla "pneuma" eklendiğinden kan kalıntısı çifleşme sırasında döl dönüştürülür. *Hayvanların Oluşumu* (Generations of Animals 717b23-26, 718a25) (Aristoteles, 2007: 40)*

Dönüştürme yeteneğinin fark edilmesi için vücudun bazı organlara sahip olması gerekir ve erkek ve dişinin dönüştürme yetenekleri farklı olduğu için anatomileri de farklıdır. (*Hayvanların Oluşumu* 766a23-24). (Aristoteles, 2007: 92) Dönüştürme kapasitesindeki farklılık cinsel organlarda meydana gelen dönüştürmeyle sınırlı olduğu için, erkek ve dişiler sadece cinsel organlar yönünden birbirinden farklıdır. Zaten Aristoteles *Hayvanların Oluşumu* 766b3-6'da erkek ve dişi prensibini dönüştürücü kapasitelerdeki farklılıklara bağlamıştı. Bu dönüştürücü kapasitedeki farklılıkları ise, ısı farklılıklarıyla açıklamıştı; ama dişi ve erkek hayvanı birbirinden ayıran sahip oldukları organlar olduğunu da ilave etmişti. Aynı zamanda o, organlar yönünden dişi ve erkek arasındaki farklılığın rastlantısal olduğunu söylemişti. (Aristoteles, 2007: 90-92)

Aristoteles *Hayvanların Oluşumu* 2716a6-8'de erkeğin değiştirme ve oluşturma ilkesinin olduğunu; dişinin ise madde prensibine sahip olduğunu söylemişti; bir bakıma erkek ve dişi arasındaki farklılık erkeğin hareket ettirici neden olması; kadının ise maddi neden olmasıdır (heykeltıraş ve bronz örneğinde olduğu gibi). Sonuç olarak bu düşünce erkek ve dişi arasında bir fark olduğuna bizi sevk eder. Erkek ve dişi bakımından erkeğin oluşumun hareket ettirici neden olmasının sebebi, erkeğin besinin geri kalan kısmını dönüştürüp dişiye göre daha ileri seviyelere götürmesinden dolayıdır. Bu durumdan ötürü maddi sebep olmadan ziyade hareket ettirici sebep olma; kalan artığı işleyip daha ileri seviyelere götürme yani dönüştürme (*concoct*) işlemine denir. Burada kadının oluşuma maddesel bir katkısı vardır. Erkeğin ise oluşuma formal bir katkısı vardır. Kısaca Aristoteles dişi ve erkeğin döle verdiği payın eşit olmadığını söyler, dişi döle maddesel katkı sağlarken, erkek ise formal katkı sağlar. Bir bakıma kalıtımda esas rol erkeğindir.

### Cinsiyetin Belirlenmesinde Erkek ve Dişinin Katkısı

Aristoteles erkek ve dişi hayvanlar arasındaki farktan öze ilişkin bir fark mı anlıyor? Asıl sormamız gereken soru budur.. Aristoteles açıkça organları yönünden dişi ve erkek arasındaki farkın rastlantısal olduğunu söylemişti, fakat asıl soru tek tek hayvanlardaki kapasite farklılığına dairedir. Döl hazırlama/oluşturma kapasitesi tek tek hayvanlarda rastlantısal mıdır? Aristoteles *Hayvanların Oluşumu* 763b27-30'da bu soruyu şu şekilde sormuştu: *Erkek veya dişi olduğu algılanabilir olmadan önce hayvanlar erkek mi dişi midir?* (Aristoteles, 2007: 89)

Bu soru erkekliği ve dişiliği belirleyen söz konusu organlara sahip olmadan önce hayvanların erkeklik ve dişilik prensiplerine sahip olup olmadığı sorusunu sormaya gidiyor. Aristoteles bu soruyu şöyle yanıtlamıştı: “Erkek veya dişi olan prensip veya kapasite vardır. Bu kapasite organlarla eş zamanlı olarak elde edilir ki bu organlar tek tek hayvanlara kendilerine verilmiş olan kapasiteyi kullanmayı sağlar. Hayvanlar üreme organları şekillenince erkek veya dişi olurlar. Doğa her birine eş zamanlı olarak aletini verir, çünkü böyle daha iyi olur.” (*Hayvanların Oluşumu* 766a5-7). (Aristoteles, 2007: 92) Görüldüğü gibi Aristoteles, kapasitelerin organlarla eş zamanlı olarak verildiğini söylemişti.

Şimdi, hayvanlardaki cinsiyetin belirlenmesi ilişki sonrasında spermin alınmadan sonra başlar demiştik. Aristoteles'e göre erkek ve dişi çiftinin embriyoya katkısı alım öncesinden cinsiyetle ilgili değildir ve bu yüzden de erkek tarafından gönderilen form erkeklik ve dişilik prensibini içermez. Erkek ve dişi tarafların dölünün (*σπέρματα*) belli bir cinsiyeti yoktur, yani erkek ve dişi dölü belli bir cinsiyet içermez. Bu sadece daha önceden cinsiyet organlarına sahip olmadığı anlamda değil, aynı zamanda hem erkek hem de dişi olma potansiyelini taşıdıkları içindir. Aristoteles dölün kendinde bir cinsiyet taşımadığını, onun hem dişi hem de erkek olma potansiyelini birlikte taşıdığı söylemiş ve cinsiyetin belirlenmesini erkek sper-

minin dişi maddesi üzerindeki baskınlık derecesine bağlamıştı. Bu üstün gelme veya gelmeme erkek ve dişi katkılarının etkileşimi sorunudur, yoksa tek başına ne erkek ne de dişinin katkısıyla ilgilidir. Çünkü ne erkek ne de dişinin katkıları cinsiyetli değildir. Embriyonun cinsiyeti belirli bakımdan erkek katkının dişi katkı üzerindeki üstün gelebilme özelliğiyle belirlenir. (Deslauriers, 1998: 144)

*Hayvanların Oluşumu* 767b16-23'te ise Aristoteles şöyle demişti:

*Eğer kişinin dösel sıvısı (menstrual fluid) içindeki dösel atık iyi hazırlanmamışsa, erkekten gelen hareket embriyonun formunu kendi kendisine benzer şekilde yapacaktır (καθ' αὐτὴν). Ve böylece eğer bu hareket baskın çıkarsa, dişi değil erkek meydana gelecektir ve bu annesine değil, babasına benzeyen bir erkek olacaktır. Ancak erkeğin baskın çıkmama halinde, embriyo baskın gelmeyen yetide eksik olacaktır. Ama kapasite yönünden hangisi üstün gelirse gelsin, bir döl oluşturulur (bu kapasite eksik olabilir mesela).* (Aristoteles, 2007: 92)

Bu pasaj gerçekten tek tek formlar için önemlidir. Burada Aristoteles'in cinsiyetin belirlenmesinde erkeğin katkısının öncelikli olduğuna inandığı söylenebilir. Pekiyi erkeğin hareketinden gelen dölün kendisine benzer ürün oluşturması ne demek? Aristoteles aslında burada eğer dışiden gelen katkı iyi hazırlanmışsa çiftleşme sonucu dişi döl oluşacağını söylemişti. (Burada dişi katkı muhtemel katkı olması gerektiği kadar iyi hazırlanmış olmalı, ama elbette ki erkek katkı kadar iyi hazırlanmış olamaz.) Biz adet sıvısındaki (menstrual fluid) dösel atık iyi hazırlandığında erkeğin katkısı sonucu oluşturulan dölün kendisi erkektir, diyemeyiz. Eğer bu doğru olsaydı adet sıvısındaki (menstrual fluid) dösel atığın dişi ve erkek olduğunu alımdan önce kendisinde barındırması gerekirdi. O halde erkek döl mutlaka her durumda potansiyel olarak dişi ve erkek olmaklığı kendisinde taşımak durumunda. Eğer erkek dösel atık gerçekten veya potansiyel olarak erkek olsaydı, o zaman her döl erkek olurdu.

### **Ön Oluşumcular (Preformationist) ve Embriyonun Şekillenmesi**

Aristoteles'in sperm ve yumurtaların etkileşiminden önce onların belirli bir cinsiyete sahip olduğunu inkar eden felsefi gerekçelerinin olduğunu fark etmek önemlidir. Bu nedenle Aristoteles ön oluşumcu (*preformationist*) görüşü reddetmişti. Çünkü ön oluşumcu görüşe göre; erkeğin katkısı embriyonun maddesiz formlarını önceden içerir; fakat döl ancak uterusda gelişir. Yani ön oluşumcular cinsiyetin önceden erkek katkı aracılığıyla belirlendiğini söyler, fakat embriyonun gelişiminin ise, uterusda belirlendiğini söylerler. Aristoteles bunu reddetmişti. Çünkü o, erkeklik ve dişilik kapasitesinin organlarla birlikte –organların belirlenmesiyle birlikte- çiftleşmeden sonra oluştuğunda ısrar etmişti. Aristoteles erkek ve dişinin dölllerinin etkileşiminden sonra organlarının ve dolayısıyla erkeklik ve dişilik kapasitelerinin belirlendiği söylemişti. Ona göre belli türün tüm hayvanları üreme organlarının dışında aynı organa sahiptirler, örneğin; kalp, ciğer vb. Bazı hayvanlar



dişi prensibine sahipken, bazıları ise erkek prensibine sahip olduğunu belirtmişti. Pekiyi neden bazı hayvanlar erkek organlarına sahipken bazıları dişi organlarına sahiptirler? Yani neden belli bir hayvan erkekten daha ziyade dişi prensibine sahiptir? Çünkü bazı durumlarda dölün oluşumunda erkek unsurun katkıda bulunduğu form maddeye baskın çıkar ve bazen baskın çıkmaz. Bu baskınlığın başarısızlığı veya başarısı rastlantısalıdır ve baskın gelme yeteneği dölün kendi başına (*καθ' αὐτό*) bir özelliği değildir. O halde baskınlığın veya zayıflığın sonucu olan farklılıkları yani prensiplerdeki ve son olarak organlardaki farklılıklar, birey için rastlantısalıdır.

Ancak bununla birlikte Aristoteles'in dişinin ve erkeğin özsel veya formsal farklılıklar olduğunu düşündüğünü iddia eden bir pasaj da vardır. Bu pasajda erkek ve dişinin hem tanımları (*λόγον*) açısından hem de duyumları açısından farklı olduğunu söylemişti. *Hayvanların Oluşumu* 716a19-20'de:

*Tanımları açısından onların farklı kapasiteleri ve işlevleri vardır. Duyumları açısından ise onların farklı organları veya uzuvları vardır. Yani oluşum yönünden erkek ve dişi kapasiteleri veya prensipleri veya işlevleri açısından farklılık gösterirler ve farklı oluşum organlarına sahiptirler.* (Aristoteles, 2007: 82)

Burada Aristoteles, dişi ve erkeğin farklı kapasite ve işlevleri olduğunu, yani tanımları açısından farklılık gösterdiklerini söylerken acaba onların özde farklı olduklarını mı kastediyor? Aristoteles, erkek ve dişi hayvanların, siyah ve beyaz özde ne kadar farklı ise, bunların da o kadar farklı olduğunu söylemişti. Yani dişilik ve erkeklik ancak siyahlık ve beyazlık özde ne kadar farklıysa o kadar farklıdır.

*Dişi ve erkek hem duyumlar aracılığıyla (κατὰ δὲ τὴν αἰσθητικὴν) hem de tanımları aracılığıyla (κατὰ μὴν τὸν λόγον) birbirinden farklıdır. Duyumlar aracılığıyla farklılık aşlında üreme organlarındaki farklılıkla ilgilidir; erkek ve dişi farklı organları olduğu ölçüde algılanabilir; gözlemlenebilir bir farklılık arz ederler. Ama öbür taraftan da tanımları aracılığıyla farklılık erkeği ve dişiye ayıran kapasiteyle ilgilidir. Bu kapasiteleri kendilerinde barındıran erkek ve dişi ilkeler tanımları bakımından farklıdır. Söz konusu olan kapasiteler gözlemlenemez. Öyleyse buradaki "erkek" ve "dişi" o kadar da fazla erkek ve dişi hayvanlara gönderimde bulunmaz, burada daha çok erkek veya dişiye kapasitelerle belirleyen ilkelere gönderimde bulunur. Bu durumda tanımları aracılığıyla farklı olan dişi ve erkek hayvanlar değildir, farklı olanlar hayvanları erkek ve dişi yapan ilkelerdir.* (Deslauriers, 1998: 152-153.)

Konu daha önce *Metafizik*'te karşılaştığımız konudur: erkek ve dişi tözler değildir, fakat tözün nitelikleridir; bu yüzden farklı olan tözün tanımı değil, niteliğin tanımıdır.

Öyleyse hem *Hayvanların Oluşumu*'nda hem de *Metafizik*'te Aristoteles felsefi ve bilinçli olarak erkek ve dişinin –isterse bunlar oluşumun zıt ilkeleri olsunlar- erkek ve dişi hayvanlar arasındaki özsel farklılıkları kapsayan ilkeler olmadığı iddiasına sıkı sıkıya bağlıdır. Erkek ve dişi hayvanlarda farklı üreme fonksiyonları



ve farklı üreme organları olsa bile bu doğrudur. Erkek ve dişinin kökenlerinin farklı olmadığını gördük. Ne erkek ne de dişi döl (σπέρμα) belli bir cinsiyete sahip değildir. Ayrıca, erkek ve dişi hayvanlardaki üreme organlarının ve işlevlerinin oluşumu ve gelişimi paraleldir (Aristoteles gözle görülür farklılıklara rağmen bunu söylüyor): *Hayvanların Tarihi* adlı kitabında Aristoteles ergenliğin değişimlerini tasvir ederken erkek ve dişinin –sesin derinleşmesi, göğüslerin büyümesi, cinsel arzunun başlaması ve genel sağlık değişiklikleri gibi- bu değişimlerde benzer gelişim gösterdiğini söylemişti (*Hayvanların Tarihi* 581a27ff., 581b612ff., b24ff). Ve bir hayvanın sperm veya yumurta mı üreteceğinin belirlenmesindeki dönüştürme işlemleri aynıdır, onlar tür olarak bir farklılık göstermezler fakat aralarında dönüştürme işleminde derece farkı vardır (*Hayvanların Oluşumu* 727a2-7, 727a26-30, 727a27). Bu sebeple Aristoteles erkek ve dişinin anatomik ve fizyolojik farklılıklarını çok da önemsememiş ve onlar maddi ve rastlantısal nitelikler olarak değerlendirmişti.

### Kaynakça

- Aristoteles, (1996). *Metafizik*. Çeviren: A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristotle, (2007). *On the Generation of Animals*. Trans: Arthur Platt. eBooks@Adelaide.
- Aristotle, (1995). *History Of Animals*. Edit: J. Barnes. America: Princeton University Press.
- Aristoteles, (2002). *Kategoriler*. Çeviren: Saffet Babür. Ankara: İmge Yayınevi.
- Aristoteles, (2005). *İkinci Çözümlemeler*. Çeviren: Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deslauriers, M. (1998). Sex and Essence in Aristotle's Metaphysics an Biology. Edit: Cynthia A. Freeland, *Feminist Interpretations of Aristotle*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.



# Ahmed Zihni Efendi'nin *Hendese-i Halliyye* Adlı Eseri

Semiha Betül TAKİCAK\*

## Özet

Osmanlılar'da kaleme alınmış ilk analitik geometri kitaplarından biri, Ahmed Zihni Efendi'nin *Hendese-i Halliyye* adlı eseridir. Bu makalede, *Hendese-i Halliyye*'nin içeriği ortaya konulacaktır. Ayrıca *Hendese-i Halliyye*, günümüzdeki ve Osmanlıca yazılan diğer analitik geometri kitapları ile konuların işleniş ve kullanılan terminoloji açısından karşılaştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlılar'da analitik geometri, Ahmed Zihni Efendi, analitik geometri tarihi.

## *Ahmed Zihni Efendi's Book Named Hendese-i Halliyye*

## Abstract

One of the first analytic geometry books of the Ottomans is *Hendese-i Halliyye* which was written by Ahmed Zihni Efendi. This article is about the content of *Hendese-i Halliyye*. Also, *Hendese-i Halliyye* is compared with today's analytic geometry books and other analytic geometry books in Ottoman Turkish in terms of handling of issues and terminology used.

**Keywords:** Analytic geometry in the Ottomans, Ahmed Zihni Efendi, history of analytic geometry.

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Bilim Dalı.

## Osmanlıca Analitik Geometri Kitaplarına Genel Bir Bakış

Analitik geometri, logaritma, diferansiyel ve integral hesap, kompleks sayılar Osmanlı'da bilinmeyen modern bilim dallarındandır. Askeri alan başta olmak üzere, devletin tüm alanlarında ihtiyaç duyulan bu yeni bilimlerin ülkeye getirilmesi için Avrupa kaynaklarından 19. yüzyılda faydalanılmaya başlanmış, tercüme ve telif yoluyla bu açık kapatılmaya çalışılmıştır (Tezer, 2010: 1). Osmanlılar'da bu amaçla yazılmış analitik geometri kitapları/kitap bölümleri ve yazarları şu şekildedir:

- Ahmed Zihni Efendi, *Hendese-i Halliyye*, 1. Baskı İstanbul, Mühendis-hâne-i Berr-i Hümayun Matbaası, 1310/1892
- Mehmed Vâsıf, *Hendese-i Halliyye-i Musattaba ve Kutû-i Mabrutîyye*, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1315/1898. Mehmed Vâsıf mukad-dime kısmında kitabı, İngiliz matematikçilerden Isaac Todhunter'ın (1820-1884) eserinden tercüme ettiğini belirtmiş. Ayrıca E. Loomis'den (1820-1884), James Hann'dan (1850'de sağ) ve diğer matematikçilerden de ilaveler yaparak kitaba son halini verdiğini dile getirmiştir.
- Yanyalı Mehmed Esad (Bülkat) Paşa, *Hendese-i Halliyye (Mebâhis-i Riyâziyye kitabı içinde, sekizinci fasıl, s. 107-180)*, İstanbul, Mekteb-i Fünûn-u Harbiye Matbaası, 1316/1898. Derleme bir eserdir, yazar çe-şitli kaynaklardan faydalandığını belirtmektedir.
- Mehmed Fikri, *Hendese-i Halliyye (1., 2., 3. Kitap)*, İstanbul, Mühendis-hâne-i Berr-i Hümayun Matbaası, 1320/1902-1322/1904. George Salmon'un (1819-1904) çeşitli eserlerinden tercüme edilmiştir.
- İbrahim Edhem Paşa, *Hendese-i Halliyye*, el yazması rik'a ile Abdülha-mid (1876-1909) devrinde istinsah edilmiştir. Bu kitap, Fransız mate-matikçilerden Ch. Augustin Briot'nun (1817-1882), *Leçons de Geometrie Analytique* adlı eserinin tercümesidir.
- Şükrü Bey (Sayan), *Hendese-i Tablîliyye*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1331/1912. Şükrü Bey, mukaddimede kitabı kaleme alırken Fransız ya-zarlar Pruvost ve Niewengłowski'nin eserlerinden faydalandığını belirt-mektedir.

- Kerim Erim (Doktor Kerim), *Hendese-i Tablilyye*, 1935. El yazması olan bu eserde Latin alfabesi ve eski harfler birlikte kullanılmıştır.
- *Hendese-i Halliyye*. Kitapta yazar, basım yeri ve yılı hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. El yazması olan eserde, çoğu başlığın yanına Fransızca karşılıkları da yazılmıştır.

Bu listeye, müstakil bir analitik geometri kitabı olmamasına rağmen, Osmanlı matematiğindeki önemi açısından, Başhoca İshak Efendi'nin *Mecmûa-i Ulum-Riyaziyye (MUR)* adlı eseri de dahil edilebilir. İkinci cildi (1258/1842) matematiğe ayrılan *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye'de*, Osmanlılar'da analitik geometri için kullanılan *hendese-i tablilyye* veya *hendese-i halliyye* ifadelerine yer verilmemiştir; sadece *hall-i hendesi* ifadesi kitabın içinde iki yerde geçmektedir (Başhoca, 1258/1842: 35, 58). Cebir ve geometrinin birlikte kullanımını kısaca analitik geometri olarak değerlendirdiğimizde karşımıza şu başlık çıkmaktadır (Başhoca, 1258/1842: 26):

*İlm-i hendeseden düsturât-ı cebriyenin hutut-u hendesiyyeye ve hutut-u hendesiyenin düsturât-ı cebriyeye tatbikını şamil makale-i sadis.*<sup>16</sup>

Bu ve buna benzer bölümler incelendiğinde Başhoca'da basit düzeyde analitik geometrinin varlığından söz edilebilir.

Çeşitli kaynaklarda analitik geometri konusunda eser kaleme aldığı belirtilen ancak böyle bir kitabı tespit edilemeyen yazarlar da mevcuttur:

- 1289/1872 yılında Harbiye'den, 1291/1874 yılında kurmay kısmından mezun olan Daniş Bey'in (ölm. 1304/1887), *Hendese-i Halliyye* adlı eserinin olduğu *OMLT*'de belirtilmemesine rağmen (İhsanoğlu, Şeşen, & İzgi, 1999: 359), Bursalı Mehmed Tahir, Daniş Bey'in böyle bir eserinin olduğunu dile getirmektedir (Bursalı Mehmet, 1342/1926, s. 268). Söz konusu kitabının herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.
- 1303/1886 yılında yarbay, 1311/1893 yılında albay rütbelerine yükselen Ali Rıza Bey (1326/1908'de sağ) Harbiye'de riyaziye hocası iken makine

<sup>16</sup> Cebir kanunlarının geometrik çizgilere ve geometrik çizgilerin cebir kanunlarına uygulanmasını içeren 6. makale.

ve analitik geometri dersleri vermiştir. *OMLT*'de, kitabın varlığından bahsedilmesine rağmen yazarın *Hendese-i Halliyye (1305/1888)* adlı eserine ulaşılammıştır (İhsanoğlu, Şeşen, & İzgi, 1999: 413).

Yukarıda verilen listelerde de görüldüğü gibi, Osmanlılar'da müstakil bir analitik geometri kitabı olarak kaleme alınmış ilk eserlerden biri, bu makalenin de konusunu teşkil eden Ahmed Zihni Efendi'nin kitabıdır.

### *Ahmed Zihni Efendi (ölm. 1919)*

Erzurumlu Ahmed Zihni Efendi, 1305/1888 yılında Harbiye'den, 1308/1890 yılında kurmay kısmından mezun olmuş, ardından 1310/1892 yılında yüzbaşılık görevini yürütürken, aynı zamanda Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'da analitik geometri ve makine dersleri vermiştir. *Cebr-i A'lâ* ve *Hendese-i Halliyye* olmak üzere matematik sahasında iki eseri vardır (İhsanoğlu, Şeşen, & İzgi, 1999, s. 377; Esad, 1315h, s. 703, 705). 1327/1909 yılında Erkân-ı Harbiye Kaymakamı rütbesiyle Hassa Ordusu Erkân-ı Harbiye miralaylığına terfi ve tayin edilmiştir. Bu rütbedeyken 16 Receb 1337/1919 tarihinde vefat etmiştir (İhsanoğlu, Şeşen, Bekar, Gündüz, & Bulut, 2011: 24).

### *Hendese-i Halliyye*

*Hendese-i Halliyye*'nin 1310/1892 ve 1317/1899 yıllarında olmak üzere iki baskısı mevcuttur. Bu incelemede birinci baskı esas alınmıştır. Eserin 1. baskısının giriş sayfasında Ahmed Zihni kendisini, "makine ve sabrâ muhârebât muallimi erkân-ı harbiye kolağalarından Süleyman oğlu Ahmed Zihni" olarak tanıtmaktadır (Ahmed Zihni, 1310/1892: 1).

Eserin mukaddimesinde Ahmed Zihni Efendi, daha çok dönemin padişahı 2. Abdülhamid Han'a övgülerde bulunmakta, kitabı hakkında ise şunları söylemektedir (Ahmed Zihni, 1310/1892: ٤);

...evlâd-ı vatana karşı bir hizmet-i müftechirede (iftihar edilen hizmette) bulunmak ve nâm-ı âciz-ânem lezzet-âşinâyân-ı (lezzet-şinâs, tanıyan, bilen) fûnûn (fenler, ilimler) tarafından bulûs-u niyetle yâd olunmak gibi bir emel-i bayra kapı-larak şu Hendese-i Halliyye nam eserimi cem'-ü telfika muvaffak oldum.

Zihnî Efendi, eserini *cem'-ü telfik* yani toplama yoluyla bir araya getirdiğini dile getirmekte, ancak hangi kaynaklardan yararlandığını belirtmemektedir.

Ahmet Zihnî Efendi, *Hendese-i Halliyye* kitabını, altı *fasıl* yani bölümde ele almış, *irtisâmât* konusundan sonrasını düzlem ve uzay geometri olmak üzere iki ana başlık altında incelemiştir:

- Birinci Fasil: İrtisâmât (2)
  - ✓ Hendese-i Musattaha (Düzlem Geometri)
- İkinci Fasil: Kemmiyyât-ı Vaz'ıyyeler (25)
- Üçüncü Fasil: Hatt-ı Müstakim (73)
- Dördüncü Fasil: Derece-i sâniyye münhanileri (151)
- Beşinci Fasil: Muâdelât-ı Kutbiyye (253)
  - ✓ Hendese-i Mücesseme (Uzay Geometri)
- Altıncı Fasil: Ma'lûmât-ı 'Umûmiyye (268)

**Kitabın ilk bölümünde** Zihnî Efendi *irtisâmât* konusunu ele almıştır. Bu ifadenin sözlük anlamına bakıldığında, *irtisâmât* ifadesinin *irtisâm* sözcüğünün çoğulu olduğunu belirten Devellioğlu, *irtisâm* ve *mürtesem* kelimelerinin her ikisi için de “izdüşüm” anlamını vermektedir (Devellioğlu, 2012: 516, 861). Talat Tuncer ise bu iki sözcüğün matematik açısından Osmanlılar'da farklı anlamlara sahip olduğunu belirterek *mürtesem* için “izdüşüm”, *irtisâm* için “izdüşürüm” anlamlarını önermiştir (Tuncer, 1995: 139, 140). Burada Devellioğlu'nun kullanımını esas alınacaktır.

İzdüşüm konusunu beş alt başlıkta inceleyen Zihnî Efendi, ilk olarak *kitâât-ı müstakime* yani “doğru parçaları” başlığı ile modern analitik geometri kitaplarının girişinde de karşılaşılabileceğimiz vektörel işlemlere yer vermiştir. Diğer bir alt başlık olan, *keyfe-mâ-yeşâ irtisâmât* yani “dik olmayan izdüşümler” başlığında  $|BC|$  doğru parçasının izdüşümü parantez içinde  $(B_1C_1)$  şeklinde ifade etmiş, *irtisâmât-ı kaime* yani “dik izdüşüm” başlığını ise şu şekilde tanımlamıştır (Ahmed Zihnî, 1310/1892: 17):

...müstevî-i mezbûr  $x'x$  mihverine amûd olsa böyle olan irtisâma irtisâm-ı kaime  
tesmiyye olunur.

Kitabın ikinci bölümünde Zihnî Efendi, “kartezyen koordinatlar” (*kemmiyyât-ı vaz’iyyeler*) başlığı altında ilk olarak, *kemmiyyât-ı vaz’iyye-i kaime* yani “dik kartezyen koordinat (sistemi)” konusunu ele almıştır. Zihnî Efendi bu alt başlıkta analitik geometriyi tanımlamış, ardından Dekart’ın kartezyen koordinat sistemini keşfetmesine değinmiştir (Ahmed Zihnî, 1310/1892: 25):

*Hendese-i halliyye yâbûd cebrin hendeseye tatbikinden maksat ‘ameliyyât-ı hesâbiyye yâbûd hall-i cebri vasıtasıyla eşkâlin (şekillerin) havâsını (özelliklerini) tedkik (araştırma) ve mütâlaa (düşünme) etmekten ibarettir. Eşkâlin muâdelât-ı cebriyye (cebrîsel denklemler) ile irâe (gösterme) olunabildiğini ilk önce Dekart (مقارت) keşf edip i’tâ’ (verme) ettiği usûl-ü ‘umûmîne kemmiyyât-ı vaz’iyye tesmiyye olunan...*

Bu tanıttımdan sonra Zihnî Efendi, orijini (*mebde’*) *M* harfiyle, *X* eksenini *X'MX* (س' م س) ve *Y* eksenini *Y'MY* (ع' م ع) şeklinde ifade etmiş, düzlemde belirlediği bir noktanın yatay *x* bileşenini *fasla* yani apsis, düşey *y* bileşenini ise *tertîb* yani ordinat olarak isimlendirmiştir. Analitik geometrinin bugünkü anlatımıyla örtüşen bu tanımlamalardan sonra, yine modern anlatımda olduğu gibi eksenlerin *XM* ve *YM* kısımlarını pozitif, *X'M* ve *Y'M* kısımlarını da negatif kabul etmiştir (Ahmed Zihnî, 1310/1892: 26-27). Bu terminoloji diğer Osmanlıca analitik geometri kitaplarında da korunmuştur.

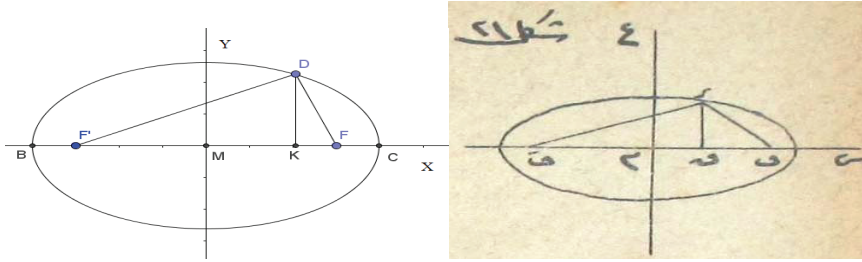
Koordinat sisteminin tanıtılmasından sonra daireyi, ardından koni kesitlerini analitik olarak inceleyen Zihnî Efendi, elipsi şu şekilde tanımlamıştır (Ahmed Zihnî, 1. baskı 1310/1892: 33):

*Kat'-ı nâkis (elips) müstevinin (düzlemin) öyle birtakım noktalarının mahall-i hendesesidir (geometrik yeri) ki nukât-ı mezkûradan (söz konusu noktalardan) beherinin (herbirinin) nokta-ı ihtirâkları (odak noktaları) tesmiyye olunan iki *F, F'* nukât-ı sabitesine olan mesâfeleri mecmû'u *2b*'den ibâret bir mikdâr-ı sâbite müsâvî ola.*

Bu tanımın dikkate değer yanlarından biri, odak noktasının isimlendirme şeklidir: Odak noktası için yaygın kullanım *mibrâk* (محرآق) sözcüğüdür (Şükrü Bey (Sayan), 1331/1915, s. 468; Tuncer, 1995, s. 328; Devellioğlu, 2012, s. 751). Ancak Başhoca, Arapça aynı kökten türemiş olan *ibtirâk* (اآترآق) yani tutuşup yanma (Devellioğlu, 2012, s. 483) sözcüğünü kullanmıştır (Başhoca, 1258/1842,



s. 113, 114, 121). Zihni Efendi de Başhoca gibi, odak noktası için *ibtirāk* sözcüğünü tercih etmiştir (Ahmed Zihnî, 1. baskı 1310/1892, s. 33, 37, 38, 232).



Şekil 1 (A. Zihni, *Hendese-i Halliyye* 1. baskı, kitabın arkasındaki şekiller bölümü, sahife 2, şekil 21)

Eski çağlardan beri bilinen elipsin yukarıda verilen tanımından sonra Zihni Efendi, elipsin denklemi şu şekilde ispatlanmıştır (Şekil 1): Koordinatları  $(x, y)$  olan  $D$  noktası, elipsin üzerindeki bir nokta olsun.  $M$  noktası,  $|FF'|$ 'nin orta noktası ve aynı zamanda orijin olmak üzere,  $FF' = 2d$  ve yukarıda verilen elipsin tanımı gereği

$$|DF| + |DF'| = 2b \dots (1)$$

olur.  $D$  noktasının koordinatlarını belirlemek üzere eksnelere indirilen dikmeler sonucu  $|MK| = x, |DK| = y$  olduğu görülür.  $(\triangle DKF)$  dik üçgeninden  $DF = \sqrt{DK^2 + FK^2}$  eşitliği yazılabilir. Buradan

$$\overline{FK} = \overline{MK} - \overline{FM} = x - d$$

$$DF = \sqrt{y^2 + (x - d)^2}$$

yazılır ve diğer  $(\triangle DKF')$  üçgenine benzer eşitlikler uygulanırsa

$$DF' = \sqrt{y^2 + (x + d)^2}$$

elde edilir. (1) eşitliğinde elde edilen bu  $DF$  ve  $DF'$  ifadeleri yerine yazılırsa

$$\sqrt{y^2 + (x - d)^2} + \sqrt{y^2 + (x + d)^2} = 2b \dots (2)$$

bulunur. (2) eşitliğinde her iki tarafın karesi alınıp ve gerekli sadeleştirmeler yapıldığında

$$x^2 + y^2 + d^2 + \sqrt{y^2 + (x-d)^2} \cdot \sqrt{y^2 + (x+d)^2} = 2b^2$$

olur ve bu sonuçta köklü ifadeler bir tarafa toplanarak her iki tarafın karesi alındığında

$$\begin{aligned} [2b^2 - (x^2 + y^2 + d^2)]^2 &= [y^2 + (x-d)^2] \cdot [y^2 + (x+d)^2] \\ 4b^4 - 4b^2(x^2 + y^2 + d^2) + (x^2 + y^2 + d^2)^2 &= (x+y+d)^2 - 4d^2x^2 \end{aligned}$$

elde edilir. Burada gerekli işlemler yapıldığında

$$(b^2 - d^2)x^2 + b^2y^2 - b^2(b^2 - d^2) = 0 \dots (3)$$

bulunur. (3) denkleminde  $b^2 - d^2 = c^2$  yazıldığında

$$c^2x^2 + b^2y^2 - b^2c^2 = 0$$

olur ve eşitliğin her iki tarafı  $b^2c^2$  ifadesine bölüldüğünde

$$\frac{x^2}{b^2} + \frac{y^2}{c^2} - 1 = 0$$

elde edilir (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892, s. 33-35). Modern analitik geometri kitaplarında da elipsin formülü benzer şekilde ispat edilmiştir (Bocher, 1915: 113; Siceloff, Wentworth, & Smith, 1922: 139-140; Balci, 2012: 77)

Zihni Efendi, elipsin elemanlarını tanıtırken Başhoca ile aynı isimlendirmeyi kullanarak elipsin asal eksenini yani büyük eksenini *mihver-i kebir* (Başhoca, 1258/1842: 113-115), elipsin yedek eksenini ise *mihver-i sagir*<sup>17</sup> (Başhoca, 1258/1842: 118) olarak adlandırmıştır (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892: 215).

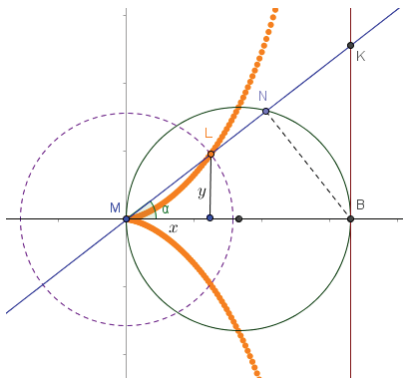
Zihni Efendi, elips ve hiperbol için kullandığı ispat yönteminin aynısını parabol için de kullanarak formülü  $y^2 - 2kx = 0$  olarak tespit etmiştir (Ahmed Zihni, 1310/1892: 38). Bu kullanım modern analitik geometri kitapları ile örtüşmektedir (Balci, 2012: 1; Bocher, 1915: 120).

Zihni Efendi'nin kullandığı terminoloji için başka bir örnek de parabolün tanımında yer alan doğrultman doğrusu için tercih ettiği ifadedir (Ahmed Zihni, 1310/1892: 37-38):

<sup>17</sup> Sagire: Küçük (Devellioğlu, 2012, s. 1063) anlamında olduğundan, *mihver-i sagire* için küçük eksen denilebilir.

*Kat'-ı mükâfî öyle bir takım noktaların maball-i hendesîsidir ki bunlardan beherinin (her birinin) nokta-ı ihtirâk (odak noktası) tesmiyye olunan (adlandırılan) bir F nokta-ı sabitesine olan mesafesi mihver-i mürebbî tesmiyye olunan HH' hatt-ı sabitesine olan mesafesine müsâvi ola.*

Mürebbî (مری) sözcüğü, çocuk terbiye eden (Devellioğlu, 2012: 857) anlamındadır. Burada *mihver-i mürebbî* olarak kastedilen koni kesitinin sabit doğrusu olan doğrultmandır (Balçı, 2012: 103). Osmanlı analitik geometri literatüründe doğrultman, *müveccih* (وجه) sözcüğü ile ifade edilmektedir (Şükrü Bey (Sayan), 1331/1915: 13, 26; Mehmed Fikri, 1320/1902: 414; Nazmi & Hilmi, 1933: 16; Tuncer, 1995: 64, 330; Çoker & Karaçay, 1983: 95). Ancak Zihni Efendi doğrultman için *mihver-i mürebbî* ifadesini tercih etmiştir (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892: 37-38, 232). Bu tercihin nedeni, Fransızca'da doğrultman anlamında kullanılan "directrice" sözcüğünün "okul yöneticisi, müdiresi" anlamında olmasıdır [Fr. directrice, Al. Direktrix, İng. directrix]. Bu bağlamda Zihni Efendi'nin Fransızca bildiği söylenebilir. Bu ifadenin ilginç olan diğer bir yanı ise yazım şeklidir: Şükrü Bey (1331/1915: 13, 26) ve Mehmet Fikri (1320/1902: 414), eserlerinde "müveccih" kelimesini "وجه" şeklinde yazarken, Devellioğlu sözlüğünde bu kelimeyi "موجخ" olarak yazmıştır (Devellioğlu, 2012: 926). Her üç kullanımda da anlatılmak istenen, koni kesitlerinin doğrultman doğrusudur. Ancak, *müveccih* sözcüğünün *tevcih* (توجيه): çevirme, yöneltme, döndürme (Devellioğlu, 2012: 1282) kökünden türediği düşünüldüğünde, Devellioğlu'nun yazımının hatalı olduğu görülmektedir.



Şekil 2 (A. Zihni, , Hendese-i Halliyye 1. baskı, kitabın arkasındaki şekiller bölümü, sahife 2, şekil 24)

Koni kesitlerinden sonra Diocles'in<sup>18</sup> sisoid eğrisini ele alan Zihni Efendi, eğrinin tarifini şu şekilde yapmıştır (Şekil 2): Çapı  $|MB|$  olan bir daireye,  $BK$  doğrusu  $B$  noktasında teğet olsun. Hareketli bir  $|MK|$  doğrusunun  $M$  noktası etrafında hareketini ve daireyi  $N$  noktasında,

<sup>18</sup> Diocles, MÖ 2. yy. sonu/MÖ 1. yüzyıl başı, Yunan matematikçi.

sunu ise  $K$  noktasında kestiğini düşünelim. Bu doğru üzerinde,  $M$  noktasından başlayarak  $|ML| = |NK|$  olacak şekilde doğru parçaları belirleyelim.  $|MK|$ 'nin  $M$  noktası etrafında döndüğü sırada  $|MK|$ 'nin üzerindeki  $L$  noktasının geometrik yeri bir sisoid eğrisi belirtir.

Zihni Efendi,  $|MK|$ 'nin etrafında döndüğü  $M$  noktası *nokta-ı ric'iyye* (نقطه رجعيه)<sup>19</sup> olarak tanımlamıştır (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892: 40). Oysa Şükürü Sayan, sisoid eğrisini ele alırken  $M$  noktasını *kutb* noktası olarak ifade etmiştir (Şükürü Bey (Sayan), 1331/1915: 405).

Sisoidin tanımından sonra Zihni Efendi, bu eğrinin elemanlarını ve teğet doğrularını ele almıştır. Ardından, eğrinin geometrik yerinin denklemini şu şekilde ispatlamıştır:

$$|MB| = 2b, L = (x, y), s(\widehat{NMB}) = \alpha \text{ olmak üzere}$$

$$ML = NK = MK - MN$$

ifadesinin herhangi bir eksen üzerindeki izdüşümü ifade edilmek istense, Zihni Efendi'nin daha önce ifade ettiği gösterim şekliyle  $ML$ 'nin izdüşümü  $(ML) = x$ ,  $MK$ 'nin izdüşümü  $(MK) = |MB| = 2b$  vs. şeklinde olacağından

$$(ML) = (MK) - (MN) \dots (1)$$

olur. Zihni Efendi zaman zaman işlem basamaklarını atladığından, bu izdüşümlerin değerlerinin bulunması gerekir. Öncelikle  $(\widehat{MNB})$ 'de (Şekil 2):

$$\cos \alpha = \frac{MN}{2b} \rightarrow MN = 2b \cdot \cos \alpha \dots (2)$$

olur ve  $MN$ 'nin izdüşümünü,

$$\cos \alpha = \frac{(MN)}{MN} \rightarrow (MN) = MN \cdot \cos \alpha$$

şeklinde bulunduktan sonra bu ifadede (1) eşitliği yerine yazıldığında

$$(MN) = 2b \cdot \cos^2 \alpha \dots (3)$$

olur. Bulunan bu eşitlikler (1)'de yerine yazılırsa  $x$  ekseni üzerindeki dik izdüşüm:

$$(ML) = (MK) - (MN)$$

<sup>19</sup> Ric'iyye: "Ric'i"nin müennesi. Ric'i: Geri dönmeyle ilgili olan (Devellioğlu, 2012: 1043).

$$\begin{aligned}x &= 2b - 2b \cdot \cos^2 \alpha \\x &= 2b(1 - \cos^2 \alpha) \quad [\sin^2 \alpha + \cos^2 \alpha = 1] \\x &= 2b \cdot \sin^2 \alpha \dots (4)\end{aligned}$$

elde edilir.  $y$  eksenindeki dik izdüşüm bulunmak istendiğinde:

$$\tan \alpha = \frac{y}{x} \rightarrow y = x \cdot \tan \alpha \dots (5)$$

olur ve (5) eşitliğinde, (4) eşitliği yerine yazıldığında:

$$y = 2b \cdot \tan \alpha \cdot \sin^2 \alpha \dots (6)$$

olur. Trigonometrik bir eşitlik olan

$$\sin^2 \alpha = \frac{\tan^2 \alpha}{1 + \tan^2 \alpha}$$

ifadesinde, (5) eşitliği yerine yazıldığında:

$$\begin{aligned}\sin^2 \alpha &= \frac{\left(\frac{y}{x}\right)^2}{1 + \left(\frac{y}{x}\right)^2} \\ \sin^2 \alpha &= \frac{y^2}{x^2 + y^2} \dots (7)\end{aligned}$$

bulunur ve (4) eşitliğinde de (7) eşitliği yerine yazıldığında:

$$\begin{aligned}x &= 2b \cdot \sin^2 \alpha \\ x &= 2b \cdot \frac{y^2}{x^2 + y^2} \\ x(x^2 + y^2) - 2by^2 &= 0 \dots (8)\end{aligned}$$

sonucuna ulaşılır. (8) ifadesi *sisoidin* genel denklemdir (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892, s. 39-42). Bu ifade düzenlendiğinde elde edilen  $x^3 = y^2(2b - x)$  eşitliği ve benzer ispat yöntemi modern geometri kitaplarında da karşımıza çıkmaktadır (Siceloff, Wentworth, & Smith, 1922: 218; Lockwood, 1963: 132).

Tüm işlemlerden sonra denkleme uygun olarak eğrinin çizimini yapmak için Zihni Efendi, (8) denklemini  $y$ 'ye göre çözmüştür:

$$y = \pm x \sqrt{\frac{x}{2b - x}}$$

Bu ifadede  $x(2b - x)$  ifadesi pozitif olmadıkça gerçek bir  $y$  değeri var olmayacağından Zihni Efendi:

$$y = +x\sqrt{\frac{x}{2b-x}} \dots (9)$$

eşitliğini elde etmiştir. (9) denkleminde  $x$ 'e ve  $y$ 'e değer verildiğinde,  $x$  değişkeni 0 ile  $2b$  değerleri arasında değer alırken,  $y$  değişkeni ise 0 ile  $+\infty$  arasında değer almaktadır. Dolayısıyla,  $x = 2b$  olduğunda  $y = \infty$  olacağından  $|BK|$ 'nin eğriye sağ tarafından asimptot olduğu görülür. Bu değişimi Şekil 2'de de görmek mümkündür. Zihnî Efendi, bu işlem basamaklarını ayrıntılı olarak açıklamıştır.

Zihnî Efendi, Şekil 2'de eğriye  $M$  noktasında teğet olan doğruyu bulmak için (9)'da,  $dx = y'$  ifadesinin değerinin bulunması gerektiğini belirtmiştir. Bunun için de (9)'da her iki tarafın karesi alındığında

$$y^2 = \frac{x^3}{2b-x}$$

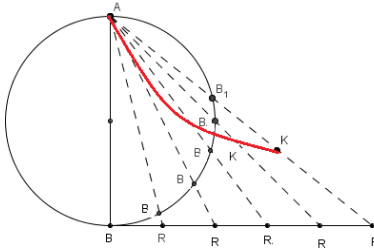
olur ve bu ifadeye bölümün türevi<sup>20</sup> uygulandığında

$$2yy' = \frac{3x^2(2b-x) + x^3}{(2b-x)^2} = \frac{2x^2(3b-x)}{(2b-x)^2}$$

olur ve bu eşitlikte  $y$  değeri için (9) eşitliği yerine yazıldığında

$$y' = \frac{(3b-x)}{(2b-x)} \sqrt{\frac{x}{(2b-x)}} \dots (10)$$

sonucuna ulaşılır. (10) eşitliğinde  $x = 0$  değeri verilse  $y' = 0$  olacağından eğriye  $M$  noktasında teğet olan doğru  $y$  ekseninden ibaret olur, ancak Zihnî Efendi



Şekil 3 (MUR, c.2, kitabın arkasındaki şekiller bölümü, sahife 12, şekil 156)

hatalı bir şekilde teğetin  $x$  eksenini olacağını belirtmiştir (Ahmed Zihnî, 1310/1892: 42-43) ve 2. baskıda da aynı hatayı tekrarlamıştır (Ahmed Zihnî, 1317/1900: 48).

Zihnî Efendi'den önce sisoid eğrisini Başhoca İshak Efendi de *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye* (MUR) kitabında ele

<sup>20</sup> Bölümün türevi [İng. The quotient rule] :  $\left(\frac{x}{y}\right)' = \frac{x'y - xy'}{y^2}$

almıştır. Yunancada da *sarmasık* anlamına gelen sisoid (cissoïde) sözcüğünden hareketle, pek çok dile vakıf olduğu bilinen Başhoca, bu eğriyi *münhani-i şarmasıkı* olarak adlandırmıştır (Tezer, 2012: 25). Başhoca, Şekil 3'te görülen eğrinin tanımını şu şekilde yapmıştır (Başhoca, 1258/1842: 238):

*AB<sub>1</sub>B nısf-ı dairesinin (yarım dairesinin), BR mümass-ı (teğeti) sâ'iri, AR hatları dahi hutut-u asliyyeden (ana doğrular) olarak, her bir AR hattından AB<sub>1</sub> miktarı, R noktasından AR hattı üzerinde yani RK = AB<sub>1</sub> kat'ı alınsa bâsıl olan K, K noktalarından mürür ederek (geçerek) resm olunan münhaniye sarmasıkıyye itlâk olunur.*

Bu tanımdan sonra Başhoca, yine eğri üzerindeki birkaç doğrunun hareketini açıklayarak, Şekil 3'deki *BR*'nin, eğrinin asimptotu olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü gibi eğri hakkında herhangi bir denklem verilmemiş, sadece sözel ifadelerle eğri üzerindeki çizgilerin hareketleri açıklanmıştır.

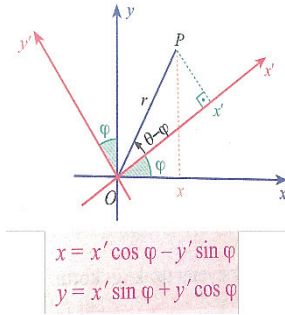
Zihni Efendi ile Başhoca'nın anlatımını kıyasladığımızda, Zihni Efendi'nin sisoid eğrisi için verdiği sözel tanım Başhoca ile benzerlik göstermektedir. Şekilde ise özensiz bir çizim veren Başhoca, eğrinin tek kolu ile yetinmiştir (Şekil 3). Zihni Efendi eğrinin denklemini analitik olarak başarılı bir şekilde ispatlarken, Başhoca sözel anlatımın ötesine geçememiştir. Sisoid eğrisinin tarihine baktığımızda ise, Başhoca'dan ve Zihni Efendi'den çok önce 17. yy matematikçilerinin bu eğri ile ilgili hesaplamalar yaptıklarını görüyoruz: Fermat ve Roberval eğrinin tanjantını çizerken (1634), Huygens ve Wallis alanını hesaplamış (1658), Newton ise konu ile ilgili kübik denklemleri çözerek antik yaklaşımları örneklemiştir (Lockwood, 1963: 130-133; Lawrence, 1972: 53-56).

Zihni Efendi'nin incelediği bir diğer eğri *strofoïd* eğrisidir. Öncelikle, eğrinin nasıl çizildiğini açıklamış, ardından eğrinin asimptotlarıyla eğriye teğet ve dik olan doğruları belirlemiştir. Strofoïdin denklemini ise, sisoid eğrisine benzer şekilde izdüşümden ve trigonometrik eşitliklerden faydalanarak:

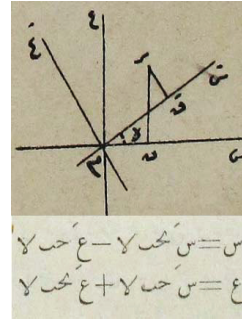
$$y^2 = x^2 \frac{b-x}{b+x}$$

olarak ispatlamıştır (Ahmed Zihni, 1310/1892: 43-48). Modern geometri kitaplarında da bu formül aynen karşımıza çıkmaktadır (Lockwood, 1963: 96).

**Zihnî Efendi**, kitabın ikinci bölümünün alt başlıklarından birinde, *mihverlerin istikâmetinin tebdîli* yani “eksenlerin yönlerinin değiştirilmesi” konusunu ele almıştır. Bu başlık ile incelenen içerik, bugün modern analitik geometri kitaplarında “eksenlerin döndürülmesi” başlığı ile verilmektedir. Düzlemdeki herhangi bir  $P$  noktasının eski koordinatları  $(x, y)$ , döndürüldükten sonraki yeni koordinatları  $(x', y')$  olmak üzere, koordinat sistemi  $\varphi$  derece döndürülsün. Bu durumda, Zihnî Efendi'nin (Ahmed Zihnî, 1. baskı 1310/1892, s. 52) ve Mustafa Balcı'nın konuyla ilgili verdikleri formül ve şekiller örtüşmektedir (Şekil 4 ve Şekil 5).



Şekil 4 (Balcı, 2012, s. 122-123)



Şekil 5 (A. Zihnî, *Hendese-i Halliye*, 1. baskı, kitabın arkasındaki şekiller bölümü, sahife 2, şekil 28.)

Kitabın üçüncü bölümünde doğrunun analitik incelenmesini ele alan Zihnî Efendi, burada ikinci alt başlık olarak *hatt-ı müstakim muâdelesinin eşkâl-i muhtelifesi* yani “doğru denkleminin çeşitli şekilleri” konusunu incelemiştir.  $bx + cy + d = 0$  doğrusunun eksenleri kestiği noktalar  $b_1$  ve  $c_1$  olmak üzere:

$$x = 0 \rightarrow y = \frac{-d}{c} = b_1$$

$$y = 0 \rightarrow x = \frac{-d}{b} = c_1$$

işlemleriyle bu noktalar elde edilmiştir (Ahmed Zihnî, 1310/1892: 84-85).

Doğrunun analitik incelenmesine devam eden Zihnî Efendi, eğimi ve bir noktası bilinen doğru denkleminin formülünü, bugün için karmaşık sayılabilecek bir şekilde ispatlayarak,

$$y - y_1 = m(x - x_1)$$



olarak elde etmiştir. Ardından iki noktadan geçen doğrunun eğimini

$$m = \frac{y_2 - y_1}{x_2 - x_1}$$

ve iki noktadan geçen doğru denklemini ise

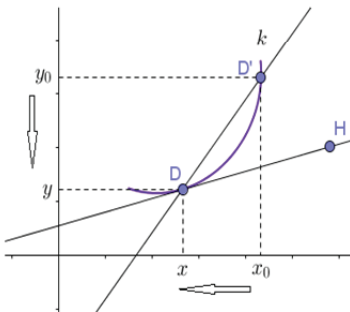
$$\frac{\frac{x_2 - x_1}{x_1 - x_2} = \frac{y_2 - y_1}{y_1 - y_2}}{\frac{x - x_1}{x_2 - x_1} = \frac{y - y_1}{y_2 - y_1}}$$

şeklinde bulmuştur.

Zihni Efendi, üç noktanın aynı doğru üzerinde bulunması için, bu noktaların doğru üzerinde teşkil ettiği doğru parçalarının eğimlerinin eşit olması gerektiği belirtmiştir (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892: 86-93). Buraya kadar anlatılanlar, doğrunun analitik incelenmesi başlığı ile bugün ortaokul matematik ders kitaplarında yerini bulmaktadır (Baykal Yelli & Kişi, 2015: 164-167).

Zihni Efendi üçüncü bölümün son başlığında, *hatt-ı mümâsslar ve mücânipler* başlığı ile teğet ve asimptot doğrularını ele almış, konuya ise bir eğrinin teğet açısı ve denklemleri ile başlamıştır (Şekil 6) (Ahmed Zihni, 1310/1892: 127):

*Bir münhanî-i müstevî (düzlemsel eğri)  $k = y = g(x)$ , bu münhaninin her hangi bir noktası  $D(x, y)$  olsun; ma'lûm olduğu üzere,  $D, D'$  noktalarından geçen bir hatt-ı katî'in (sekant doğrusunun)  $D'$  noktası,  $D$  noktasıyla birleşinceye değin  $D$  etrafında tedvirinde (döndürme, çevirme) abz. etmiş olduğu gaye-i vaz'îyyete (limit durumuna) hatt-ı mümass (teğet doğrusu) tesmiyye olunur (adı verilir).*



Şekil 6 (A. Zihni, Hendese-i Halliyye, 1. baskı, kitabın arkasındaki şekiller bölümü, sahife 5, şekil 57)

Tarif edildiği şekliyle,  $D'(x_0, y_0)$  noktası limit durumunda  $D$  noktasına yaklaştığında,  $k = y = g(x)$  eğrisinin  $D$  noktasındaki eğimi bulunmuş olur. Bu işlem, Zihni Efendi'nin de *müştakkin mana-ı hendesisi* olarak tanımladığı (Ahmed Zihni, 1310/1892: 128) türevin geometrik yorumundan başkası değildir (Thomas, 2005: 148; Hacısalihoğlu, Hacıyev, Kalantarov, & Sabuncuoğlu, 2009: 387-388) (Şekil 6):

$$m_{|DD'|} = y' = g'(x) = \lim_{x_0 \rightarrow x} \frac{g(x_0) - g(x)}{x_0 - x} \dots (1)$$

olur ancak Zihni Efendi bu eğim formülünü

$$m = y' = \frac{g(x_0) - g(x)}{x_0 - x}$$

şeklinde vermekle yetinmiş, limitten konu içinde bahsetmesine rağmen işleme dahil etmemiştir.  $H$  noktasının koordinatları  $(x_2, y_2)$  olmak üzere,  $k$  eğrisine  $D$  noktasında teğet (*mümass*) olan  $DH$  doğrusunun denklemi, eğimi ve bir noktası bilinen doğru denkleminde faydalanılarak, (1) eşitliği yerine yazıldığında,

$$y_2 - y = y' \cdot (x_2 - x) \dots (2)$$

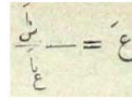
$$y_2 - g(x) = g'(x) \cdot (x_2 - x)$$

şeklinde bulunur (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892, s. 127-128). Normal (*nâzım*) doğrusu ile teğet doğrusu birbirine dik olduğundan eğimleri çarpımı  $-1$ 'dir. Dolayısıyla teğetin eğimi (1) eşitliğinden  $y'$  bulunduğundan normalin eğimi  $\frac{1}{y'}$  olur. Normalin herhangi bir noktası  $E$  olmak üzere,  $D(x, y)$  ve  $E(x_3, y_3)$  noktalarından geçen ve eğimi  $\frac{1}{y'}$  olan normal doğrusunun denklemi

$$y_3 - y = -\frac{1}{y'} \cdot (x_3 - x)$$

şeklinde elde edilir. Zihni Efendi'nin bu anlatımda türev için kullandığı notasyon ve karşılığı şu şekildedir (Ahmed Zihni, 1310/1892: 129):

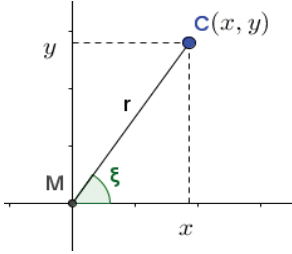
$$y' = -\frac{dx}{dy}$$



**Kitabın dördüncü bölümü**, ikinci dereceden eğrilerin analitik incelenmesine ayrılmıştır. İlk olarak da,  $bx^2 + 2cxy + dy^2 + 2ex + 2vy + h = 0$  *muâdelesinin balliyle derece-i sâniyye münbanisinin sınıflara taksimi* başlığı ile ikinci dereceden eğrilerin genel denkleminde koniklerin elde edilmesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (Ahmed Zihni, 1310/1892: 151-197).

Yaptığı işlemler sırasında sık sık  $\Delta$  işaretini yani diskriminant işlemini kullanan Zihni Efendi,  $\Delta$  için *müferrik* (مفرق) yani “tefrîk eden, ayıran” (Devellioğlu, 2012: 831) sözcüğünü tercih etmiştir (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892: 193). Bu işaret için Şükrü Sayan ise *kasıma* sözcüğünü kullanmıştır (Şükrü Bey (Sa-

yan), 1331/1915: 371), sözlüklerdeki kullanımı da bu şekildedir (Çoker & Karaçay, 1983: 17; Devellioğlu, 2012: 579). Gerçekten de, Çoker & Karaçay'ın  $\Delta$  için önerdiği diğer bir kelime olan "ayırkaç" ve Balcı'nın verdiği "ayıraç" (Balcı, 2012: 130) sözcükleri, *müfferik* yani "ayıran" anlamını karşılamaktadır.



Şekil 7 (A. Zihni, *Hendese-i Halliyye*, 1. baskı, kitabın arkasındaki şekiller bölümü, sahife 8, şekil 98.)

Düzlem geometrinin son, kitabın beşinci başlığı olarak *muâdelât-ı kutbiyye* yani "kutupsal denklemler" ele alınmıştır. Zihni Efendi, "kutupsal koordinatları" *kemmiyyât-ı vaz'iyye-i kutbiyye* başlığı ile ele almış ve elemanlarını şu şekilde tanıtmıştır (Şekil 7): *MX mibver-i kutbi* yani "kutup eksenini", *M kutb* yani "kutup noktası", *MC = r hatt-ı şua'* yani "vektör" veya "ışın",  $\xi$  açısı *zâviye-i kutbiyye* yani "kutup açısı". Bu durumda *C* noktasının *kemmiyyât-ı vaz'iyye-i kutbiyyeleri* yani "kutupsal koordinatları"  $(r, \xi)$  olarak tespit edilir (Ahmed Zihni, 1310/1892: 253; Siceloff, Wentworth, & Smith, 1922: 209-210; Balcı, 2012: 43).

*Hütutun muâdelât-ı kutbiyye ile irâesi* yani "eğrilerin kutupsal denklemlerle ifadesi" başlığı ile bir eğrinin üzerindeki bir *D* noktası,  $\xi$  açısı kadar döndürüldüğünde *r* de değişeceğinden, *r* ışınının  $\xi$  açısının bir fonksiyonu olacağı belirtilmiştir. Söz konusu eğrinin denklemi de bu *D* noktasının fonksiyonuna bağlı olacağından,  $f(r, \xi)$  fonksiyonu aynı zamanda eğrinin de denklemini belirtmektedir.

Bir  $C(x, y)$  noktasının kartezyen koordinatlarını, kutupsal koordinatlara dönüştürmek için (Şekil 7),

$$x = r \cdot \cos \xi \dots (1)$$

$$y = r \cdot \sin \xi \dots (2)$$

işlemleri yapılır. Benzer şekilde de kutupsal koordinatlardan kartezyen koordinatlara geçmek için de:

$$r = \sqrt{x^2 + y^2} \dots (3)$$

$$\cos \xi = \frac{x}{r} \dots (4)$$

$$\sin \xi = \frac{y}{r} \dots (5)$$

eşitliklerinden faydalanılır (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892: 254-256).

Zihni Efendi kitabın altıncı ve son başlığını uzay geometriye ait genel bilgilere ayırmıştır. Literatürde, iki boyut söz konusu olduğunda *kemmiyyât-ı vaz'iyye-i kaim*e (Ahmed Zihni, 1. baskı 1310/1892, s. 25) veya *kemmiyyât-ı vaz'iyye-i mihveriye* (Şükrü Bey (Sayan), 1331/1915, s. 3) tabirleri söz konusu olmaktadır. Uzay geometride ise üç boyut incelendiği için *kemmiyyât-ı vaz'iyye-i müstakime* yani “düzlemsel koordinatlar” ifadesi kullanılmaktadır. Zihni Efendi, eksenler  $س س$  ( $xx'$ ),  $ع ع$  ( $yy'$ ) ve  $ص ص$  ( $zz'$ ) olduğundan, uzayda (*mücerredde*) bulunan bir  $D$  noktasının koordinatları  $(x, y, z)$  olduğunu belirtmiştir. Meydana gelen  $س ع$  ( $xy$ ),  $ع ص$  ( $yz$ ) ve  $ص س$  ( $zx$ ) düzlemleri de uzayı sekiz bölgeye ayırmaktadır. Zihni Efendi bu kısımda, üç boyutlu koordinat sistemleri hakkında tanıtım amaçlı genel bilgiler vermiştir (Ahmed Zihni, 1310/1892: 268-270).

Zihni Efendi, üç değişkenli  $f(x, y, z) = 0$  denkleminin değişkenlerinin aldığı değerlere göre çeşitli yüzeyler teşkil ettiğini belirtmiş, ayrıca  $f(x, y, z) = 0$  denklemi homojen denklem ifade ettiğinde meydana gelen şekli şu şekilde dile getirmiştir (Ahmed Zihni, 1310/1892: 272-274):

*Eğer  $f(x, y, z) = 0$  muâdelesini m'ninci dereceden mütecânis (homojen)<sup>21</sup> ise bunun işâr ettiği mahall-i hendesi re'si (geometrik yerin tepe noktası) mebd'e de (oriğinde) bulunan bir sath-ı mahrûtiyyeden ibaret olur.*

*Düstûrât-ı 'umûmiyye* yani “genel kurallar” başlığı ile ilk olarak, *istikâmeti* bilinen bir doğrunun,  $OX, OY, OZ$  eksenleri ile teşkil ettiği açılar arasındaki ilişki ele alınmıştır.  $d$  oğrusunun  $OX$  eksenine ile yaptığı açı  $\alpha$ ,  $OY$  eksenine ile yaptığı açı  $\beta$  ve  $OZ$  eksenine ile yaptığı açı  $\theta$  olmak üzere, bu açılar arasındaki ilişki

$$\cos^2 \alpha + \cos^2 \beta + \cos^2 \theta = 1$$

şeklinde verilmiştir<sup>22</sup>. Ardından,  $d'$  oğrusunun  $OX$  eksenine ile yaptığı açı  $\alpha'$ ,  $OY$  eksenine ile yaptığı açı  $\beta'$  ve  $OZ$  eksenine ile yaptığı açı  $\theta'$  olmak üzere, yine *istikâmetleri* bilinen  $d$  ve  $d'$  doğruları arasındaki ilişki  $\vartheta$  ise

<sup>21</sup> (Tuncer, 1995, s. 329).

<sup>22</sup>  $\alpha, \beta, \theta$  açıları için Zihni Efendi özel bir adlandırma tercih etmezken, literatürde bu açılar için “doğrultu açıları” [Osm. *istikâmet zâviyeleri*, Fr. *angles de direction*, İng. *direction angles*], özel olarak da bu açıların kosinüsü için “doğrultu kosinüsü” [Osm. *istikâmet teceybi*, Fr. *cosinus directeur*, İng. *direction cosine*] ifadeleri kullanılmaktadır (Tuncer, 1995: 64-65).

$$\cos \vartheta = \cos \alpha \cdot \cos \alpha' + \cos \beta \cdot \cos \beta' \cos \theta \cdot \cos \theta'$$

formülü elde edilir. Eğer bahsi geçen bu iki doğru birbirine dik ise  $\cos \vartheta = 0$  olacağından,

$$\cos \alpha \cdot \cos \alpha' + \cos \beta \cdot \cos \beta' \cos \theta \cdot \cos \theta' = 0$$

olduğu belirtilmiştir. Üç boyutlu koordinat sisteminin özelliklerini incelemeye devam eden Zihni Efendi, koordinatları bilinen  $D(x_1, y_1, z_1)$  noktasının orijine olan  $k$  uzaklığını,

$$k = \sqrt{x_1^2 + y_1^2 + z_1^2}$$

şeklinde formülize etmiştir. Düzlem geometriye benzer şekilde  $D(x_1, y_1, z_1)$  ile  $N(x_0, y_0, z_0)$  noktaları arasındaki  $f$  uzaklığı,

$$f = (x_1 - x_0)^2 + (y_1 - y_0)^2 + (z_1 - z_0)^2$$

olur. Bu formülden hareketle, kürenin  $(x_0, y_0, z_0)$  koordinatlı merkezi ile üzerindeki bir  $(x, y, z)$  noktasının arasındaki uzaklık kürenin  $r$  yarıçapına eşit olacaktır,

$$(x - x_0)^2 + (y - y_0)^2 + (z - z_0)^2 - r^2 = 0$$

elde edilir (Ahmed Zihni, 1310/1892: 276-279).

## Değerlendirme

Ahmed Zihni Efendi'nin *Hendese-i Halliyye* adlı eseri ilk baskısını 1310/1892 tarihinde yapmıştır. Çeşitli kaynaklarda Daniş Bey'in (ölm. 1304/1887) ve Ali Rıza Bey'in (1326/1908'de sağ) daha erken tarihli analitik geometri kitaplarının olduğu belirtilse de bu kitaplara ulaşamamıştır. Bu bağlamda, ulaşılabilen kaynakların içinde Ahmed Zihni Efendi'nin bu eseri, Osmanlılar'da yazılmış ilk analitik geometri kitabıdır.

Analitik geometrinin Descartes'in 1637 yılında yayımlanan *La Géométrie* adlı eserinde ilk defa ortaya çıktığı düşünüldüğünde, *Hendese-i Halliyye*'nin (1310/1892) geç tarihli bir eser olduğu aşikârdır. Buna rağmen, Zihni Efendi'nin modern analitik geometri anlatımını yakaladığı, işlem hatalarından uzak ve anlaşılır bir dile sahip olduğu görülmüştür. Matematiksel terminoloji açısından ise, Zihni Efendi bazen Başhoca'da da görülen terimleri kullanmış (*ihtirâk, mih-*

*ver-i kebir, mihver-i sagir* gibi), bazen de muhtemelen Fransızcaya vâkıf olduğu için, terimin Fransızca anlamını da içeren Osmanlıca bir sözcük önermiştir (*mihver-i mürebbi, müferrik* gibi). Ayrıca *Hendese-i Halliyye*'de, ileri tarihli Osmanlıca analitik geometri kitaplarındaki terimlerle de karşılaşmak mümkündür.

Eldeki veriler ışığında Başhoca ile analitik geometrinin basit düzeyde Osmanlılar'a girdiği düşünüldüğünde, Zihnî Efendi'nin Başhoca'nın çok ötesinde analitik geometriye vakıf olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

- Çoker, D., & Karaçay, T. (1983). *Matematik Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları-Seviç Basımevi.
- Ahmed Zihnî, b. (1. baskı 1310/1892). *Hendese-i Halliye*. İstanbul: Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun Matbaası.
- Ahmed Zihnî, b. (2. baskı 1317/1900). *Hendese-i Halliyye*. İstanbul: Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun Matbaası.
- Başhoca, İ. E. (1258/1842). *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye (Cilt 2)*. Mısır: Bulak Matbaası.
- Balci, M. (2012). *Analitik Geometri*. İstanbul: Sürat.
- Baykal Yelli, B., & Kişi, E. (2015). *İlköğretim Matematik 8. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: MEB.
- Bocher, H. (1915). *Plane Analytic Geometry*. Newyork: Henry Holt and Company.
- Bursalı Mehmet, T. (1342/1926). *Osmanlı Müellifleri c.3*. İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Devellioğlu, F. (2012). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitapevi.
- Erim, K. (1935). *Hendese-i Tablîyye*. Karafakı: (El yazması).
- Esad, M. (1315h). *Mir'at-ı Mekteb-i Harbiye*. İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası.
- Hacısalihioğlu, H. H., Hacıyev, A., Kalantarov, V., & Sabuncuoğlu, A. (2009). *Matematik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hasan Tahsin. (1310/1892). *Muhtıra-ı Riyaziye*. İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası.
- İbrahim Edhem, P. (Abdülhamid devrinde istinsah edilmiştir, 19. yy). *Hendese-i Halliyye*. (Rik'a ile yazma eser).
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., & İzgi, C. (1999). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi (OMLT)*. İstanbul: IRCICA.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Bekar, S., Gündüz, G., & Bulut, V. (2011). *Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi Zeylleri c. 2*. İstanbul: IRCICA.

- Lockwood, E. H. (1963). *A Book Of Curves*. Cambridge: Cambridge At The University Press.
- Mehmed Fikri. (1320/1902). *Hendese-i Halliyye*. İstanbul: Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn Matbası.
- Nazmi, A., & Hilmi. (1933). *Hendese Dersleri*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Siceloff, L. P., Wentworth, G., & Smith, D. (1922). *Analytic Geometry*. USA: Ginn and Company.
- Şükrü Bey (Sayan). (1331/1915). *Hendese-i Tablîyye*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Tezer, C. (2010). *Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa*. Türk Matematikçileri: A. Sinan Sertöz Home Page: <http://sertoz.bilkent.edu.tr/turk/VIDINLI.pdf> adresinden alındı
- Tezer, C. (2012). "Başhoca İshak Efendi ve Mecmu'a-yı 'Ulûm-ı Riyâziye". *Dört Öge Yıl 1 Sayı 2*, 67-106.
- Thomas, J. (2005). *Thomas' Calculus* 11. baskı. USA: Pearson Education.
- Tuncer, T. (1995). *Matematik Sözlüğü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Prof. Dr. Nasım Terzioğlu Basım Atölyesi.
- Vasıf, M. (1315/1897). *Hendese-i Halliyye-i Musattaba ve Kutû-i Mahrûtiye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Yanyalı M. Esad, B. P. (1316/1898). *Mebâhis-i Riyâziye*. İstanbul: Mekteb-i Fünûn-u Harbiye Matbaası.





# Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği

Erman KAÇAR\*

## Özet

*Bu çalışma iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Aristoteles metafiziğinin ana kavramları araştırılarak onun varlık görüşünü oluşturan temel unsurlar incelenmiştir. Çalışmanın ikinci kısmında ise 19.yy'da metafiziği bir bilim olarak temellendiren ve hakiki metafizik kaygısıyla metafiziği yeniden tanımlayan Kant metafiziğinin temel noktaları tartışılmış ve sonuç olarak bu iki önemli filozofun varlık ve bilgi görüşleri karşılaştırılarak verilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Ousia, Metafizik, Kant, a priori.

## Fundamental Principles of Aristotle's Metaphysics and Kant's Metaphysics as a Genuine Metaphysics Assertion in the Enlightenment

### Abstract

*This article consists of two main parts. In the first part, the key elements of Aristotle's being views are examined with the search of basic concepts of his metaphysics. In the second part of the study, Kant's metaphysics, which grounds metaphysics as a science in the 19<sup>th</sup> century; and redefining metaphysics due to the concern of genuine metaphysics, is discussed. Consequently, being and knowledge views of these two important philosophers are presented in a comparative way.*

**Keywords:** Aristotle, Ousia, Metaphysics, Kant, a priori.

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı.

## 1. Giriş

Aristoteles'in kendi varlık öğretisiyle sıkı sıkıya ördüğü bilgi felsefesinin Platon'un felsefe tarihine miras bıraktığı *bilgi* ve *varlık* alanlarına ışık tuttuğu ve de bilhassa kimi hususlarda da ona karşı gözü pek bir eleştiri olmasının yanı sıra kendinden sonra gelmiş olan bütün doğu ve batı felsefe tarihini derinden etkilemiş olduğu su götürmez bir gerçektir. Nitekim Aristoteles'ten sonra bütün bir ortaçağa ait varlık düşüncesi, onun varlık öğretisinin yörüngesinde dönmüş ya da bu anlayışa koşut bir biçimde belirlenmiş ve hatta aydınlanmanın ve aydınlanma sonrası çağdaş felsefenin genel varlık anlayışı bile defaatle yapılan Aristoteles okumalarının bir ürünü olmuştur.

Aristoteles *Metafizik'e* "bütün insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar" (Aristoteles, 1995b:2) cümlesiyle başlar. Böyle bir prologun önemini gözden kaçırmamak gerekir, çünkü eser boyunca felsefi bilginin alanı ve felsefenin bu alandaki mahiyeti Aristoteles perspektifinden ontolojik bir merkeze kanalize edilmiş ve her durumda bilginin koşulu ontolojik ilke ile koşut bir biçimde verilerek ontolojisiz bir epistemoloji olamayacağı vurgulanmıştır. Bu minvalde Aristoteles metafiziğinin yöntemini incelemek ve Aristoteles'in metafizikten ne anladığını, bu metafiziğin nesnelere neler olduğunu sorgulamak demek, onun düşüncesinin epistemolojik ve ontolojik temellerini incelemek anlamına gelecektir. Bu iki alanın birbirine olabildiğince yakınlaştığı felsefe olarak Aristoteles felsefesi, en yetkin kişiyi *nedenlerin bilgisine sahip kişi* olarak tanımlarken söz konusu nedenlerin bilgisini bizzat *varlık-olarak-varlığın* bilgisi olarak anlamış, bu bilginin izini sürececek olan yegâne bilim olarak ise *varlık-olarak-varlığın bilimini* yani *metafiziği* öne sürmüştür. Çünkü Aristoteles'e göre bir şeyin *niçin'i* en nihayetinde onun formunu (*formula*) refere etmektedir ve nihai 'niçin' bir neden ve ilkedir (Aristoteles, 1995b:6). Bu bağlamda Aristoteles'in varlık incelemesi aynı zamanda bilginin de tasvirini yapan bir çalışma olarak ele alınmalıdır. Hatta Aristoteles bu araştırmayı öylesine detaylı bir biçimde yürütür ki bu incelik bazen dilin özellikleri ve dilin varlık alanına/varlık alanının dile yansımaları gibi detaylı bilgileri de içerir. Tüm bu geniş spektrum ise Aristoteles'in kendi eserlerinde adı geçmeyen ama daha sonrasında bütün bir felsefe tarihi boyunca adını duyacağımız *Aristotelesçi metafiziğin* tarifini verecektir.

## 2. Aristoteles Metafiziği

### 2.1. Asıl Anlamda Varlık ve *Ousia* Kavramı

Aristoteles'in metafiziği, varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan nitelikleri inceleyen bir bilimdir (Aristoteles, 1995b:42). Çünkü ona göre bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi yani varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi tek bir bilime yani metafiziğe aittir. Bu noktada; Aristoteles'e göre bir şeyin tanımında zorunlu olarak bulunmayan, yani özü gereği o şeye ait olmayan şeyler, o şey bakımından *ilineksel* olarak adlandırılır (Özcan, 2011: 24).

Yani ilinek bir şey ile olan şeydir (Aristoteles, 1995b: 83). Aristoteles'e göre ilineğin üçüncü bir anlamı daha vardır; bu anlamda o, bir üçgenin iki dik açığı eşit olan üç açısının olması gibi, bir şeye bizzat kendisi dolayımıyla ait olan, fakat onun tözünde bulunmayan şeydir (Aristoteles, 1995b: 83). Bu bağlamda ilineksel varlık kendi başına var olmak yerine var olmak için bir dayanağa (*substrat*) ihtiyacı olan varlıktır. Dolayısıyla ilinek bir öznenin niteliğine, ama ancak '*belli bir yerde*' ve '*belli bir zamanda*' sınırlanmasıyla ortaya çıkan türden bir niteliğine karşılık gelir (Özcan, 2011: 24). Bu minvalde asıl anlamdaki varlık yani *ousia* dışındaki hiçbir şey kendi başına var olamaz, hepsi bir taşıyıcı olarak *ousia*'ya yüklenir. Aristoteles'in "*Ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır.*" (Aristoteles, 1995a: 4) dediği *ousia* terimi, varlığı *hem bir var olanın tekil gerçekliği bakımından birincil ousia (prote ousia)* olarak, hem de *bir şeyi o şey yapan şey (to ti en einai)* bakımından *ikincil ousia (ousiai deuterai)* olarak karşılar. Yani her *ousia*'nın doğrudan bir nesne belirttiği görünmektedir fakat birincil *ousialar* doğrudan bir nesne belirtirken ikincil *ousialar* doğrudan bir nesne belirtiyormuş gibi gözükse de onlar daha çok nitelik belirtirler (Aristoteles, 1995a: 6). Yani ikincil *ousialar* '*to ti en einai*' olarak birincil *ousia*'lardan farklı biçimde *bir şeyi o şey yapan şeyi* belirtirler. O halde her koşulda bir taşıyıcı içinde olmamak *ousiaların* hepsi için ortak bir niteliktir (Aristoteles, 1995a: 5) yani Aristoteles'e göre bir şeyin töz (*ousia*) diye söylenmesinin nedeni, onun bir öznenin yüklemi olmaması, aksine diğer her şeyin kendisinin yüklemi olmasıdır (Aristoteles, 1995b: 68). Buna istinaden Aristoteles'e göre *ousia*, bir öznenin yüklemi olmaması minvalinde şeylerin varlık nedeni olan her şeydir (Aristoteles, 1995b: 68). Hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyen ve her varlığın şekli veya formu olan *ousia*, Aristoteles felsefesinde üç farklı ontolojik tabakayla ifade edilir. İlk madde (*hyle*) olarak olanak halinde var olan (*dynamei*), ikinci olarak amacını kendi içinde taşıyarak var olan –bir form ya da eidos olarak- (*entelekheia*), üçüncü olarak da etkin halde madde ve formun birleşimi (*sylonon*) olarak *energeia*. Bu çerçevede *var olanlar* nelik bakımından üç farklı halde olabilir; ya *sylonon* olarak tektir; ya bir biçim, bir tür kavramı olarak *eidostur*, ya da genel bir kavram (*kathalou*) ya da cins (*genos*) olarak yalnızca tanımlanabilir. O halde Aristoteles'in metafiziğinin nesnesi, *varlık-olarak-varlık* yani *ousiadır*. Bu noktada da *ousialar*, duyulur *ousia* ve düşünülür *ousia* olmak üzere ikiye ayrılırlar. Duyulara verilen *ousiaların* maddesi vardır ve hareket ederler, fiziğin konusudur; düşünülür *ousialar* maddesizdir, hareketsizdir, "ilk felsefe" ve matematiğin konusudur (Bravo, 2007: 56). Aristoteles'e göre *ousia*, duyuşal olarak üç farklı biçimdedir; birincisi aktüel olmayan yani yalnızca *kuvvē* olarak madde, ikinci olarak *form* veya *biçim*, üçüncü olarak ise madde ve formdan oluşan bileşik bir varlık olarak (Aristoteles, 1995b: 68). Fakat Aristoteles'e göre varlık hangi anlamda olursa olsun asıl anlamda var olan şey *bir şeyi o şey yapan şey* yani onun *ousiasıdır*. Yani Aristoteles için asıl anlamdaki varlık mutlak anlamda *ousia'dır*, çünkü ona göre diğer kategorilerden (nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik, edilginlik) hiçbiri tek başına

var olamaz fakat *ousia* kendine başına var olabilir. Zira diğer bütün kategorilerin varlığı ona bağlıdır. Bu yüzden *ousia* hiçbir şeyin yüklemi olmayan, tersine diğer her şeyin kendisinin yüklemi olan şeydir. Tüm bunlardan hareketle Aristoteles'e göre aslında 'varlık nedir?' sorusu görülmektedir ki 'ousia nedir?' soruna tekabül etmektedir.

## 2.2. Dört Neden Kuramı

Aristoteles'e göre her şeyin yalnızca ilk nedenini bildiğimizde onu gerçek anlamda bildiğimize kanaat getiriyorsak sahip olmamız gereken asıl bilim *nedenlerin bilimi* olmalıdır. Bu bağlamda Aristoteles'e göre dört neden sıralanabilir; birinci neden olarak *formel* neden yani *bir şeyi o şey yapan şey*, ikinci olarak madde ve dayanak olarak maddi neden, üçüncüsü değişimin nedeni olarak *fail* neden, son olarak da ereksel neden. *Formel neden* bir şeyin özünün tanımını veren formu veya modeli, *maddi neden* ise bir şeyi bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren içkin madde (tunç heykelin maddi nedenidir), *fail neden* ise devinimi ya da değişmeyi ya da durağanlığı başlatan ilk ilke (örneğin baba çocuğun fail nedenidir), *ereksel neden* ise bir şeyin varlık sebebi anlamlarına gelir (Özcan, 2011:45). Yani tanımları kolaylaştırıcı bir örnek vermek gerekirse bir evin hareket ettirici nedeni sanat veya mimar, ereksel nedeni bu evin yerine getirdiği işlevi; maddesi toprak ve taşlar, formu ise onun formel tanımınıdır (Aristoteles, 1995b: 30). Bu bağlamda Aristoteles felsefesinde ilk ilke ve nedenlerin kendileri de birer *ousia* olacaktır; yani bir şeyin maddi nedeninin dayanak ve taşıyıcı anlamında *ousia*, bir şeyin formel nedeni onun özü anlamında *ousia*, bir şeyi ilk harekete geçiren veya durduran şeyin onun varlık sebebi, hareket ettirici ilkesi olarak *ousia* ve nihayet her şeyin kendisinden ötürü kendisi için meydana geldiği İyi'nin ereksel neden veya ilke anlamında *ousia* olduğunu söyleyebiliriz (Özcan, 2011:46).

Aristoteles *Metafizik*'te ilk filozofların sayısı ve yapısı itibarıyla birbirinden farklı olsalar da genel olarak her şeyin ilk ilkelerinin yalnızca maddi yapıda gördüklerini belirtir. Örneğin bu filozoflardan (yani sadece şeylerin maddi nedeni olduğunu söyleyen filozoflardan) Thales ilk ilkenin su olduğunu söylemiştir buna karşılık Anaksimenes havayı suyun önüne yerleştirmektedir. Buna karşılık Herakleitos'a göre ilk ilke ateşken, Empedokles'e göre ilk ilke topraktır. Şu halde Aristoteles'e göre bu maddi nedenler için ne kadar doğru dersek diyelim, bir de bu *oluş* ve *yok oluşun* nedenini sormak gerekir. Yani *maddi neden* araştırması oluşa ve yok oluşa dair ne derece yeterli bir neden araştırması olabilir? Çünkü en nihayetinde *dayanağın* kendisi değişimin kendisinin nedeni değildir (Aristoteles, 1995b:7). Yani Aristoteles'e göre mermer ya da tuncun değişmesinin nedeni dayanak olan mermer de tunç da değildir, heykeli yapan mermer de değildir. Bir şeyin maddi nedeni ya da onun dayanağı o şeye hakkında oluşa ve yok oluşa dair sorulacak "Niçin ortaya çıkmıştır?" sorusunu cevaplamakta zorlanacaktır. Dolayısıyla bahsedilen değişimin nedenini sorgulamak buna koşut biçimde akıllarda *tüm doğadaki düzenin bir nede-*

ni olup olmadığı sorusunu<sup>1</sup> doğurmuştur (Aristoteles, 1995b:68). Aristoteles'e göre formel nedeni en çok ima edenler ise İdealara inanlardır, çünkü onlara göre idealar ne duyusal şeylerin özü ne de hareketin kaynağıdır, aksine idealar *Bir* olarak her şeyin özüdürler (Aristoteles, 1995b:14).

### 2.3. Madde ve Form Kavramları

Aristoteles'e göre ousia, form ile maddenin bileşiminden oluşur, yani ona göre her şey madde ile formun bileşimi ile var olur. Daha açık olarak, ousia maddenin form almış halidir. Bu bağlamda madde ne kendisi bakımından özel bir şey olan belli bir niceliğe, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeydir (Özcan, 2011:51). Yani maddedeki ontolojik eksiklik ancak form ile tamamlanabilir. Bu nedenle Aristoteles maddeden fiil değil sadece kuvve olarak var olan şeyi anlar. Fakat bir ayırım olarak Aristoteles'e göre form veya madde bir şey dolayısıyla meydana gelmiş şeyler de değildirler. Buradaki esas vurgu, formu ya da maddeyi meydana getiren bir başka şeyin olmadığı yani *duyusal dünyadan farklı olarak bir İdealar dünyasının* olmadığıdır. Yani Form veya tözün 'meydana gelen' bir şey olmadığı, varlığa gelmiş olan her şeyin bir parçasının form bir parçasının madde olduğu açıktır (Aristoteles, 1995b:99). Dolayısıyla Aristoteles'e göre madde ve form prensip olarak her oluşun zorunlu başlangıcı olduklarından; olmuş, meydana gelmiş şeyler olamazlar, eğer öyle olsalardı onları da meydana getiren ek bir prensibin zorunlu olarak var olması gerekirdi. Zira Aristoteles'e göre İdealar ve duyusal varlıkların arasında varlıklar olduğunu kabul edecek olursak bu sayısız karışıklığa sebep olacaktır.<sup>2</sup> Fakat Aristoteles bir noktada da Platon'a hak vermektedir. Yani Platon, *eğer bu dünyadaki şeylerden ayrı olarak İdealar varsa, ancak doğal şeylerin İdealarının olduğunu, ateş, et, baş gibi şeylerin İdealarının olmadığını* söylerken doğrudan çok da uzak konuşmamaktadır; çünkü Aristoteles'e göre bütün bunlar da en nihayetinde maddedirler (Aristoteles, 1995b:171).

Aristoteles'e göre form belli bir nitelikte varlığa işaret eder, kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir. Örnek verecek olursak tahta bir sandalye madde ve formdan oluşmuş bir bileşik var olandır. *Tahta sandalyenin* maddesi, sandalyenin ham maddesi olan tahtadır yani ağaçtır. Formu ise bu tahta sandalyeye *sandalye olma-lığı* kazandıran marangozun verdiği biçimdir ya da şeklidir. Bu bakımdan form onu örneğin bir masadan mantıksal olarak ayıran şeydir. Fakat benzer forma sahip olan şeyleri bireysel olarak birbirinden ayıran şey ise maddeleridir. Bu bağlamda Aristoteles *Metafizik*'te sık sık üç çeşit ousia türünün olduğunu yineler, birincisi 'bu' olarak algılanan şey (organik birlik olan madde ve dayanak ile karakterize edilmeyen şey), ikincisi hareketin doğası, üçüncü ousia ise birincisi ile ikincinden meydana gelen ousia (Aristoteles, 1995b:171). Yani kavramsal olarak birlikte bulunan madde ve form, hareket (*kinesis*) ile bileşik bir hal oluştururlar.

1 Yani *fail* neden olarak.

2 Bkz. 'Üçüncü adam argümanı'

## 2.4. Kuvve-Fiil Tartışması

*'Varlık' ve 'var olan'; olarak söylediğimiz şeyler bazen bilkuvve bazen bilfiil anlamında söylenir (Aristoteles, 1995b:68).*

Aristoteles'in varlık araştırmasının önemli bir bölümü de kuvve-fiil tartışması ile ilgilidir. Aristoteles kuvve ve fiil olarak var olma tarzlarını özellikle ve öncelikle oluş ve yok oluş sürecini açıklamak için kullanır (Özcan, 2011: 120). Aristoteles'in *Metafizik*'in XII. Kitabında bahsettiği *üç türlü duyuusal ousia'dan* ilki olan madde, formun maddi imkanı, bir başka deyişle kuvve halinde formudur. Bu noktada form maddenin dayanağı olarak, maddenin ancak ve ancak form ile gerçekliğe varabileceğini gösterir. Bu durum maddenin gerçekliğe varmama ihtimalini de doğurur. Bundan ötürü *bilfiil* olan formun karşısında madde *bilkuvvedir*. Yani tahta kuvve halinde bir masadır, 'tahta masa' ise formun madde ile birliğinin sonucu olarak bilfiil haldedir. Form maddenin ereğidir, madde formun karşısında tamamlanmamış şeydir. Fakat Aristoteles'e göre öyle bir form vardır ki bu ezeli ve ebedidir; o maddesizdir yani içinde herhangi bir kuvve yoktur. Yani her durumda ve her minvalde mutlaka bilfiil olan öyle bir saf form vardır ki vardır ki bu saf formun kendisi hareketsiz olup buna rağmen o ilk hareket ettirici şeydir. Bu noktada Aristoteles İdeaların varlığını savunanlar gibi ezeli-ebedi ousia'ların kabulünde bile onlar arasında değişmeyi meydana getirebilecek bir ilkenin zorunlu olacağını dile getirecektir. Yani özü kuvve olmayan ezeli-ebedi bilfiil bir ousia'ya ihtiyaç vardır. Çünkü ousia'sı bilfiil olan bir ilkenin varlığı zorunludur (Aristoteles, 1995b:174). Bu özü hiçbir koşulda kuvve içermeyen bir ousia olmalıdır. Çünkü özünde kuvve içermesi demek onun bir ilk ilke olma kuvvesine sahip olması anlamına gelecektir; bu da onun kuvve oluşundan dolayı hiçbir zaman böyle bir şey olmama olanağını da beraberinde getirir. Oysa bizim aradığımız bunun tam tersi idi. Aristoteles bu noktada şu soruyla araştırmamızı destekler: "*Bilfiil var olan bir neden yoksa hareket nasıl var olacaktır?*" (Aristoteles, 1995b:174). Aristoteles *Metafizik*'in IX. kitabında bu durumu şöyle açıklar: "[...] *ebedi varlıklar, fani şeylere önceldirler. Ezeli her şey bilfiildir ve hiçbir zorunlu varlık da bilkuvve değildir.*" Yani evrenin bütün ana elementleri, kuvveden bağımsızdırlar; Tanrı da hiçbir kuvve öge barındırmadığından bütünüyle (*fullest*) bilfiil halde olacaktır. (Ross, 2005: 184).

## 3. Kant Metafiziğinin Temelleri

### 3.1. Metafizikte Skolâstik Dönem ve Sonrası

Aristoteles'in yoğun ontoloji temelli metafiziği etkili bir ekol oluşturarak felsefe tarihine damgasını vurmuş ve ortaçağın varlık anlayışına dahi uzun yıllar hakemlik yapmıştır. Öyle ki Hıristiyan dogması Aristoteles metafiziğine sıkı sıkıya sarılarak uzun bir dönem boyunca *Metafizik*'in kilisenin resmi felsefesi olarak görev yapmasına sebep olmuştur. Skolâstik dönemin birçok önemli düşünürü varlık felsefelerini Aristoteles metafiziği üzerinden temellendirmiş ve böylece Aristoteles

metafiziki Hıristiyan inancının temellendirilmesinde önemli bir referans olarak kullanılmıştır. Yani skolâstik dönem metafiziki güçlü bir Aristoteles okumasının ürünüdür ve Hıristiyan düşünce yapısına uygun bir varlık anlayışının felsefi inşası skolâstik dönemin temel uğraşısı olmuştur. Bunun sonucunda ortaçağda ontoloji ya da metafizik bir anlamda teolojinin hizmetine girmiş ve Aristoteles'ten skolâstik felsefenin çöküşüne kadar geçerli olacak varlık öğretisi ile *kendi içinde tutarlı tavırla yeniçağ düşünürlerinin karşısında tek cephe savaşan* (Hartmann, 2002:10) bir metafizik olarak yüzü her daim topyekûn duyu ötesine dönük olmuştur. Fakat aydınlanmanın erken evresinde Leibniz ve Wolff ile birlikte belirginleşmeye başlayan skolâstik metafizik ve skolâstik ontolojideki çöküş, 19.yy'da Kant ile birlikte bambaşka bir boyut kazanır. Kant'a göre *metafizik*, felsefe tarihine dogmatizmle giriş yapmış peşi sıra hızlıca septisizme geçiş yaptıktan sonra eleştirel felsefe tarafından doğru yola sokulana kadar bu iki kutup arasında sallantıda kalmıştır (Kant, 2002:357). Yani *Prolegomena*'da da ortaya konan '*hakiki metafizik*' savının aşmaya çalıştığı problem budur. Kant bu aşamada ontolojiyi açıklama ve kullanma biçimi ile de metafiziki bir *transandantal felsefe* olarak tanımlamakta hatta ontolojiyi metafizikin temellendirilmesinin bir sonucu olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda da Kant'ın metafizik anlayışı, felsefe tarihinde ontolojinin geleneksel yapısını bir kenara atarak, *deneyimizin nesnelere dair sentetik a priori bilginin genel toplamı* (Kant, 2002:357) olarak ifade edilmektedir. Çünkü burada Kant, bilginin *a priori* yanını ele alırken *insan aklında var olduğuna inandığı bilgi formlarını bulmaya çalışmış; bu yüzden felsefesini Transandantal Felsefe olarak adlandırmıştır*. (Öktem, 2000:166). Buna müteakip kaçınılmaz yorum ise Kant'ın kendine özgü ontoloji anlayışının da, *bir bilim olarak metafizikin* en temel tamamlayıcı faktörü olduğudur. Zira *Saf Aklın Eleştirisi*'nden Kant, *deneyden bağımsız* olarak aklın varmaya çalıştığı her türlü bilgi bakımından akıl yetisinin bir eleştirisini anlamakta ve böylece bir metafizikin mümkün olup olmadığının araştırılmasını istemektedir. (Akarsu, 1963:111) Çünkü Kant'a göre transandantal felsefe, her türlü metafiziki *önceleyen* felsefedir ve yine yalnızca bu felsefe metafizikin olanağını sistematik biçimde çözümlenmeye yetkindir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus Kant'ın metafizik adına verecek olduğu yeni tanımın, temellendirmeye çalıştığı *hakiki metafizikin* ön anlamları oluşudur. Bu ön anlam, tam manada yeni ve *hakiki metafizik* için bir prologu temsil eder.

### 3.2. Hakiki Metafizik İddiası

*Metafizik, duyu alanının bilgisinden duyu ötesinin bilgisine akılla ilerleyen bilimdir* (Kant, 2002:353).

Kant da birçok önemli düşünür gibi kendi felsefesini temellendirme aşamasında felsefe tarihinden miras aldığı terimleri kendi irtifasına taşıyarak yeni ve özgün anlamlarda kullanmış, yüzyılların geleneğiyle gelmiş eski levhalara rağmen



birçok terime kendi tanımlarını yüklemiştir. Bunlardan payını alan kullanım şekillerinden biri de metafiziğe aittir. Kant'ın transandantal felsefesi ile ontoloji de tekrar tanımlanıp yeniden formüle edilmiştir ve ona göre ontolojik sorular artık geleksel anlamda sorulamayacaktır; bu sorular saf anlama yetisinin analitik eleştirisi doğrultusunda yeniden formüle edilmelidir (Chong-Fuk, 2009:124). Buna karşılık geriye baktığımızda Aristoteles'in ontoloji olarak metafiziği, varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan nitelikleri inceleyen bir bilimdi (Aristoteles, 1995b:6). Bu bakımdan varlığı, varlık olmak bakımından inceleyen bu ontoloji görüşü Kant'ın ontoloji anlayışı ile taban tabana zıttı. Çünkü Aristoteles'in yöntemi Kant'ın aksine analitik değil, tam tersi bir ifadeyle *özü* kavramaya yöneliktir, nitekim Aristoteles'e göre bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi yani varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi tek bir bilime yani metafiziğe aittir. Böylece Aristoteles için metafizik, matematikteki gibi varlığın belli bir parçasının ya da öğelerinin niteliklerini değil, tözün (*ousia*) kendisini inceleyecektir. Fakat Kant'ın ifadesiyle bu *eski ontoloji*, analitik bilginin içinde kurak bir alanı temsil etmektedir ve bu ontoloji *Aristoteles'ten* bu yana güç bela belki bir adım ilerleyebilmiştir (Kant, 2002:357). Ve ona göre gerçekte *ontoloji (metafiziğin bir parçası olarak) anlama yetisinin tüm kavramları ve prensipleri sistemine dayalı bir bilimdir fakat bütün bu kavram ve prensipler duyularla verilen ve böylece deneye doğrulanan nesnelere imlerler* (Kant, 2002:354).

Kant'a göre metafizik bilginin kaynağının deneysel olamayacağı açıktır. Bu bağlamda Kant'ın bütün *a priori* bilgimizin koşullarını ve ilk unsurlarını içeren *transandantal felsefe* olarak adlandırdığı ontoloji, ekseriyetle metafiziğin nihai amacı diye bilinen duyu ötesini imlemek yerine, artık *hakiki bir metafiziğe (eigentlich metaphysische)* bir giriş görevi görecek (Kant, 2002:354). O halde metafizik bilgi yalnızca *a priori yarguları* içermektedir ki bu minvalde onu saf matematikten ayıran hiçbir özelliği yoktur, hatta ve hatta bu nedenle ona *saf felsefi bilgi* denilmesi gerekir (Kant, 2000:14). Bu bağlamda Kant, böyle bir metafiziğin olanağını saf matematiğin olanağı ile eş tutacaktır. Ona göre bir bilim olarak metafiziğe şüphe içinde bakacak olsak bile, en azından karşımızda itiraza uğramayacak bazı sentetik *a priori* bilgilerimiz vardır; saf matematik ve doğa bilimi gibi. Nitekim onların olanaklı olup olmadıklarını sormamız gerekmez, -çünkü gerçektirler- yani verilmiş olanların olanağının ilkesinden bütün diğerlerinin olanağını türetebilmek için nasıl olanaklı olduklarını sormamız yetecektir (Kant, 2000:41). Bunun bir ürünü olarak Kant, ortaçağın skolâstik metafiziğinin koridorundan geçerek, bir bilim olarak metafiziğin nesnesini ve koşullarını sunacaktır.

### 3.3. Kant Metafiziğinin Nesnesi ve Yöntemi

Kant'ın incelikte temelini kurmaya çabaladığı *bir bilim olarak metafiziğin* izlerini takip ederken her köşe başında bilinen felsefi terimlerin anlamlarının değiştiğini ya da yeniden şekillendiğini görürüz. Onun birçok kavramı skolâstik dönem-



den miras alarak aynen kullanmanın aksine bugüne kadar hiçbir ilerlemeye dâhil olamamış ya da onun ifadesi ile tükenmiş (*erschöpft*) terimlerin eski kullanımlarıyla hiç ilgilenmediği, onları yeni ve özgün haliyle kullanıma soktuğu bu noktada da göze çaracaktır. Bu minvalde ontoloji kavramı da *Saf Aklın Eleştirisi'nde* yeniden ele alınır ve Kant metafiziğini Aristoteles metafiziğinden ayıran en önemli açıklamalardan biri belki de budur:

Anlama yetisinin ilkeleri yalnızca görünüşleri açıklayan ilkelere ve genel olarak şeylerin a priori bilgilerini (örneğin nedensellik ilkesi) doktrinsel bir sistemde sunmayı öneren şaşalı bir *Ontoloji* adı bu sebeple daha mutedil bir isim olarak koltuğunu "*Saf aklın salt bir analitiğine*" devretmek zorundadır (Kant, 1998:359).

Kant'a göre *hakiki metafizik* yargıların tamamı sentetiktir ve metafiziğe ait olan yargılar; hakiki metafizik yargılardan farklıdır. (Kant, 2000:19). Metafizik, ulaşmaya çalıştığı nihai hedef bakımından elindeki yargıları öğelerine ayırarak devamlı analitik yargılar elde etse de; Kant'a göre metafiziğin asıl ilgisi *sentetik a priori* önermelerdir. Yani Kant'a göre deneysel olmayanın bilgisine, yani metafiziğin nesnelere saf aklın ilkeleriyle ulaşmak için; metafiziğin malzemesini ve onun bileşenlerini oluşturan analitik yargılardan ziyade sentetik a priori yargılara ihtiyacımız vardır. Fakat yine de ona göre bu arayışın yöntemi *analitik* olmalıdır. Böylece *saf aklın analitiği* ve hakiki metafiziğin olanağına dair yapılacak bütün çıkarımlar; "saf akıldan gelen bilginin olanağı nedir?" ya da "sentetik a priori önermelerin olanağı nedir?" sorusunun cevabına bağlanacaktır. Ona göre metafiziğin 'ayakta kalması ya da düşmesi' tamamen bu sorunun cevaplanabilmesiyle ilgilidir; kişi henüz bu soruyu cevaplamadan, olanaklı deneyin ötesi üzerine istediği kadar çıkarım yapsın, hepsi boş ve yanlış bilgelik olarak kalacaktır (Kant, 2000:25). Ayrıca ona göre kendisinden önceki filozofların düştükleri bir başka hata da, muhtemel bir "*transandantal felsefe*"yi metafiziğin bir kolu olarak görmektir. Bu durum; metafiziğin özüne dair yanlış soruların sorulmasına gebedir; oysa *transandantal felsefe* her türlü metafiziğe önceldir ve sorulacak soru bellidir: "Saf akıldan gelen bilgi, yani hakiki metafiziğin bilgisi nasıl ve ne biçimde olanaklıdır?" Kant'a göre bu soruyu cevaplarken başvurmamız gereken *analitik* yöntem, bizi *matematiğe* ve *saf doğa bilimine* götürecektir; zira sadece bu ikisi bize görüdeki nesnelere, dolayısıyla onların içinde a priori bir bilgi olduğu zaman, o bilginin hakikatini ya da nesnesiyle çakışmasını yani onun gerçekliğini somut olarak gösterebilirler (Kant, 2000:28). Yani Kant'a göre baştan sona sentetik olan ve aynı zamanda mutlak bir zorunluluk koşan yani kendi kavramını saf görüde serimleyen saf matematiğin görüsel bilgisiyse, "a priori görülemenin" olanağı dile getirilmiş olur ki Kant'a göre bunu olanaklı kılan şey duyusal görünümün *biçimleridir* ve bu biçimler birer saf görü olarak *uzam* ve *zamandır*.

Saf doğa bilimi ise, Kant'ın transandantal sorusunun ikinci koşulu olarak, şeylerin belli yasalara göre *varoluşunu* vermektedir. Zira Kant'a göre şeylerin bir

yasaya göre var oluşu, bizim onları a priori ya da a posteriori olarak bilebilmemizin ön koşuludur ve Kant'a göre gerçekte de biz, doğanın bağlı olduğu yasaları a priori olarak sunan saf bir doğa bilimine sahibiz (Kant, 2000:44). Çünkü doğa yasalarının nesnesi elbette ki deney uygun nesnelere (*fenomenler*) fakat Kant'ın *transandantal* sorusunun muhatabı; olanaklı deneyin nesnesi olarak doğa bilgisinin a priori olarak olanağıdır; fakat bir farkla, doğayı *kendi başına bir şey (noumenon)* olarak görmeden. Kant'ın iddiası odur ki, burada da deneyin olanağının a priori koşulları, tüm doğa yasalarının çıkarsanacağı kaynağın bizzat kendisidir. Bu noktada ise bizi Kant'ın saf anlama yetisinin kavramları (niceliğe göre: birlik, çokluk, tümlük; niteliğe göre: gerçeklik, olumsuzlama, sınırlandırma; ilişkiye göre: töz, neden, birlik-telik; kipliğe göre: olanak, varoluş, zorunluluk.) karşılayacaktır. Böylece deneyin a priori olanağı, insanın saf anlama yetisinde bulunan bu kategoriler yoluyla belirlenmektedir. Bununla bir de tüm deneyin olanağının a priori ilkeleri, geçerli deneysel bir bilginin olanağı olarak tamı tamına belirlenmiş olacaktır çünkü bunlar tüm algılamayı anlama yetisinin saf kavramları altına sokan önermelerden başka bir şey değildir (Kant, 2000:53). Fakat Kant'ın metafizik teorisi kendisi hiçbir zaman olanaklı deneyde verilmeyecek savlarla ilgilenmektedir ve aklın saf anlama yetisinin yalnızca deneyle sınırlanan doğası, deneyin olanağının mutlak bütünü ya da *deney dünyasının kendisi* üzerine konuşmaya yetkin değildir. Fakat aklın buradaki ediminin amacı; saf anlama yetisinin kendi içindeki ilkeselliğin mutlak bir bütünlüğünü yakalama *ibtiyacıdır*. Bu noktada Kant, aklın bunlar üzerine konuşmaya başladığında artık *ideler* ile iş gördüğünü dile getirir; hatta Kant'a göre metafiziğin olanağı aklın bu kategorileri ile ideleri arasında yapılan ayrıma bağlıdır ve bu olanak, idelerin (tanrı, ölümsüzlük, özgürlük) belli ve koşullu bölümlenmesini gerektirir. Zira akıl, bu ideleri saf anlama yetisinin kategorileri yoluyla içeriklendirmeye kalkarsa, zorunlu olarak antinomilerle karşı karşıya gelir. O halde herhangi bir nesne konusunda, onun olanaklı deneyine girenlerden fazla bir şeyi öğrenebileceğimizi ummak saçma olacaktır fakat diğer yandan da kendi başına olan hiçbir şeyi kabul etmemek ve uzam/zamandaki kendi görüşümüzü tek olanaklı görüş olarak ilan etmek daha da saçma olacaktır. (Kant, 2000:105). Çünkü en temel anlamıyla metafizik; saf aklın kendi içinde ilkesel bütünlüğü yakalamaya çalışan refleksi ile eş zamanlı olarak bizi idelere götüren bir *parçamızdır*. Fakat Kant'a göre saf aklın analitiğine dayalı *eleştiri* ile *sıradan okul metafiziği* arasındaki ilgi, kimya ile simya, astronomi ile astroloji arasındaki ilgiye benzer (Kant, 2000:121). Gerçek olan, aklın doğal bir düşünüm hareketi olarak ortaya konulabilecek (bir bilim olan) metafiziktir.

#### 4. Sonuç

Kant'a göre insan aklı *kurmaya* öyle heveslidir ki, kulenin katlarını çıktuktan sonra temelinin nasıl atıldığını görmek için onu yeniden yıktığı çok olmuştur (Kant, 2000:4). Kant bir bilim olarak metafiziğin olanağına dair kökensel araştırmasını böyle özetler. Ve bu araştırmasına karşılık skolâstik metafiziğe sıkı sıkıya bağlı kişiler tarafından gelebilecek muhtemel tepkileri ise şöyle bir öngörüyle anlatır:

Bazıları, eski ve bu nedenle de meşru kabul edilen mallarının gururlu bilinciyle, ellerindeki metafizik özet kitapları, ona aşağılayarak bakacaklar, daha önce başka bir yerde görmüş olduklarıyla aynı olandan başka bir şeyi görmeyen bazıları da, onu anlamayacaklar ve olması yakın bir değişme korkusunu ya da umudunu uyan-  
dıracak hiçbir şey olmamışçasına her şey bir süre böyle kalacak (Kant, 2000:4).

Tüm bu çerçeve içerisinde Kant, geleneksel metafiziğin bütün yapısını yıkmaya yönelik bir üne sahip olmasına rağmen bilâkis o kendi eleştirisine dayanarak yeni, güvenilir ve hatta bilimsel bir metafizik hedefler (Chong-Fuk, 2009:124). Bu bağlamda varlığı varlık olmak bakımından ele alan Aristotelesçi ontoloji anlayışına karşılık Kant'a göre ontoloji, metafiziğin bir bilim olarak temellendirilmesi için en uygun arazi görevini görecektir. Kant'ta saf aklın analitiği, skolâstik metafiziği dönüştürecek; varlığa dair bilgimizin ve de aynı zamanda saf aklın bir mimarisini sunacaktır. Kant'a göre gramer nasıl ki konuşma formlarının basit kurallara ayrılması ya da mantık nasıl ki düşünce formunun belli kurallara çözümlenmesi ise ontoloji de bilginin, anlama yetisinde a priori olarak yatan ve *deneyim ile onaylanan kavramlar* biçimine çözümlenmesi, parçalanmasıdır (Kant, 2002:367). Onun için transandantal felsefe -varlık olmak bakımından varlığı değil- *yalnızca anlayışı ve aklın (reason) kendisini* inceler ve bunu ekseriyetle kavramların ve temel ilkelerin sistematigi ile yapar (*ontologia*) (Kant, 1998:698). Dolayısıyla Kant metafiziğinin Aristoteles metafiziğinden farklı olarak aklın sınırları doğrultusunda betimlenen ve saf aklın mimarisini veren bir sistem olduğunu açıkça görülür. O halde Aristoteles metafiziğinin varlığı varlık olmak bakımından incelemeye çalışan ve varlığa dair ilk nedenlerin bilgisini sorgulayan ontolojisi, Kant'ta bambaşka bir boyut kazanmış ve verili olan şeylerin ötesinde yalnızca bizdeki kavramların ve temel ilkelerin sistematigine dönüşmüştür. Çünkü varlığa dair metafizik bilgimiz anlama yetisinin tüm kavramları ve prensipleri dâhilinde olmaktan öteye geçemeyecektir. Bu bilimin yöntemi ise a priori bilgimizin koşullarını inceleyen *transandantal felsefe* olacaktır. Sonsöz olarak söylemek gerekirse Aristoteles *Metafizik*'te varlığın yapısını, varlığa dair ilkeleri ve nedenlerin nedenini sorgularken Kant bütün araştırmasını insanın anlama yetisinin kategorileri çerçevesinde yani *aklın sınırları dâhilinde* yapmıştır. Dolayısıyla iki önemli filozofun araştırmaları boyunca çalıştıkları sahaların farklılıkları, metafizik görüşlerindeki farklılığın temel noktası olarak değerlendirilebilir.

### Kaynakça

- Akarsu. Bedia, (1963). Kant'ta Zaman ve Mekân Kavramları, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı: 14.
- Aristoteles, (1995a). *Categories*, The Complete Works of Aristotle-Volume One İçinde, Translated by. R. P. Hardy, R.K.Gaye, Edited by Jonathan Barnes, New Jersey:Princeton University Press.
- Aristoteles, (1995b). *Metaphysics*, The Complete Works Of Aristotle-Volume Two İçinde, Translated By. R. P. Hardy, R.K.Gaye, Ed. Jonathan Barnes, New Jersey:Princeton University Press.

- Bayar Bravo, Işıl. (2007, Güz). Antikçağ'da Bilgi ve Varlık Problemleri Üstüne, *Flsf Dergisi*, Sayı 4.
- Chong-Fuk, L. (2009). Kant's Epistemological Reorientation of Ontology. *Kant Yearbook*, 2-1.
- Hartmann, Nicolai, (2001). *Ontolojide Yeni Yollar*, Çev. Lütfi Yarbaş, İzmir: İlya Yayınları.
- Kant, Immanuel , (1998). *Critique of Pure Reason*, Translated and Edited by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, (2002). *What Real Progress Has Metaphysics Made In Germany Since The Time Of Leibniz And Wolff?*, Trans. Peter Heath, Henry Allison(Ed.), Theoretical Philosophy After 1781 İçinde, New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, (2000) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- ROSS, Sir David, (2005). *Aristotle*, NY: Routledge.
- Öktem, Ülker (2000). Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi, *DTCF Dergisi*, Cilt: 40, Sayı: 1.2, S.159-188.
- Özcan, Muttalip, (2011). *Aristoteles*, Ankara: Bilgesu Yayınları.

# Cumhuriyet'in Bilim ve Teknoloji Politikası (1923-1950)

Cemre UĞURAL\*

## Özet

*Dünya'da Bilim ve teknoloji politikası kararları II. Dünya Savaşı ve sonrasındaki Soğuk Savaş döneminde alınmıştır. Türkiye'de ise bilim ve teknoloji politikalarının uygulamaları 1960'larda başlamıştır. Ancak daha önce Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerekli ekonomik kalkınma ve kültürel gelişmede bilim ve teknolojinin kullanılması, ülkenin tüm meselelerine karşı bütüncül bir bilimsel tutum benimsemesine yol açmıştır. Bu tutum genç Cumhuriyet'in bilime atfettiği stratejik rolle şekillenmiş ve Türkiye'de 1960'larda belirlenen bilim ve teknoloji politikalarına da kaynaklık etmiştir.*

*Bu yazının amacı öncelikle genç Cumhuriyet'in bilimle olan ilişkisini ortaya koymaktır. Cumhuriyet'in ekonomik kalkınma ve kültürel gelişmede bilim ve teknolojiden nasıl istifade ettiğini göstermek ve bu doğrultuda neler yapıldığını açıklamak yazıda ele alınan diğer hususlardır. Ayrıca yazıda bilim ve teknoloji politikalarının dünyada ve Türkiye'de ortaya çıkışı ele alınarak 1923-1950 yılları arasındaki bilim ve teknoloji destekli ekonomik ve kültürel kalkınma çabalarının bugünkü bilim ve teknoloji politikası kavramıyla ne denli örtüştüğü de tartışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye'de bilim ve teknoloji politikası kavramı, kültürel gelişmede bilim, sanayi atılımları ve bilim

## *Science and Technology Policy of the Republic of Turkey (1923-1950)*

### *Abstract*

*In the World, science and technology policy decisions were taken right after World War II and Cold War Period. In Turkey, the application of science and technology policies began in the 1960s. However, before the 1960s, in the early years of the Republic of Turkey using science and*

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı.

*technology in required culturel and economic development has led to admission of an integrated science attitude towards the whole matters of the country. This attitude has been shaped with the strategic role attributed to science by the young Republic and also has been resource for the science and technology policies that were determined in the 1960's in Turkey.*

*This paper primarily aims to reveal the relation between science and the young Republic. Other issues discussed in the paper, are to indicate how the young Republic has utilized from science and technology in cultural and economic developments and to clarify what has been done accordingly. Besides, it has been argued whether the science and technology-supported cultural and economic development efforts between 1923-1950 correspond to today's concept of 'science and technology policy' by introducing the emergence of science and technology policies in the World and Turkey.*

**Keywords:** Concept of science and technology policy in Turkey, science in cultural development, science and industrialization breakthroughs

## I. Cumhuriyet'in Bilim Anlayışı

Bilim politikası en genel anlamda devletin bilimden hangi amaçlarla ve ne şekilde istifa ettiği ile ilgilidir. Bu süreçte şekillenen devlet ve bilim ilişkisi de hem bilim ve teknoloji politikalarının belirleyicisi hem de onun bir göstergesi olmaktadır.

İşte bu noktadan hareketle genç devletin bilimle olan ilişkisini ortaya koymak, dönemin bilim ve teknoloji politikalarının içeriklendirilmesi ve de en önemlisi böyle bir politika belirleme sürecinin olup olmadığının tespit edilmesi açısından oldukça önemlidir. Bunun için öncelikle yeni devletin yani genç Cumhuriyet'in yapısını dar bir çerçevede de olsa sunmak gerecektir.

Cumhuriyet her şeyden önce Türk toplumu için hem yeni bir yönetim şeklini hem de çağdaş yaşamı temsil etmektedir. Başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere diğer yönetici kadro, çağdaş yönetim ve yaşam şeklini akıl ve bilim rehberliğinde oluşturmak istedi. Bu doğrultuda Türk toplumunu çağdaş yaşama ulaştırmak adına pek çok toplumsal ve ekonomik reformlar gerçekleştirildi. Genel olarak Cumhuriyet'in ilanını takip eden süreçte devletin bilim ile olan ilişkisi birbirine paralel iki boyutta şekillendi diyebiliriz:

Birincisi, Türk toplumunun ihtiyacı olan ekonomik kalkınmada bilim ve teknolojiyi yakından takip edecek sanayileşme politikalarının oluşturulmasıydı.

İkincisi, Türk toplumunu akla ve bilimsel düşünceye dayalı çağdaş yaşam çatısı altında bütünleştirecek ve milli kültür, dil ve tarih gibi değerleri ön plana çıkaracak toplumsal reformların gerçekleştirilmesiydi.

Bu iki aşama uzun yıllar ümmet şeklinde yaşamış geleneksel Türk toplumu için adeta "bilimsel devrim"i temsil etmekteydi. Nasıl ki Batı'da Bilimsel Devrim Dünya merkezli evren modelinin yerine Güneş merkezli evren modelinin getirilmesini esas almışsa Türk toplumu için de bilimsel devrim hurafelerden oluşan geleneksel dünya anlayışı yerine bilimsel düşünceyi esas alan çağdaş dünya anlayışının benimsenmesini esas almıştır.

Bu açıdan Türk toplumu için reformların eksenini oluşturan Kemalist Devrim “Kemalist Devrim” kavramı XVIII. yüzyılda Osmanlı’da başlayan yenileşme/modernleşme hareketlerinin nihai aşaması olarak, köklü bir sosyal değişimle ve bu sosyal değişimi başarıya ulaştıracak yeni bir düşünce yapısıyla geleneksel yaşantıdan kopmayı hedefleyen bilimsel devrimi temsil etmektedir.

Cumhuriyet’in en büyük amacı ise Türk toplumunu bilim ve teknolojinin yakından takip edildiği çağdaş uygarlık seviyesinin üzerine çıkarmaktı. Atatürk’ün hepimizin hafızasında olan meşhur sözü çağdaş uygarlık seviyesinin üzerine çıkma amacının yöntemini açıkça ortaya koymaktadır: “*Efendiler, dünyada her şey için, uygarlık için, muvaffakiyet için en hakiki mürşid ilimdir, fendir. İlim ve fennin dışında mürşit aramak gaflettir, cebalettir, dalâlettir.*” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, 1945: 386).

Bu yöntem doğrultusunda Cumhuriyet, kendisini geleneksel yapıdan kopararak her türlü geri kalmışlığa karşı bilim ve teknoloji silahını kullanmıştır (Türkcan, 2009: 466-467). Örneğin Cumhuriyet’in salgın hastalıklara karşı başlattığı seferberlik, bilim ve teknoloji silahının kullanıldığı en büyük mücadelelerden biriydi. Cumhuriyet’in ilk yıllarında yaklaşık 12 milyon olan nüfusun yarısından fazlası sıtma, tifo ve kızamık gibi bulaşıcı hastalıklardan kırılırken, devlet bu salgın hastalıklara karşı mücadeleye bilimin olanaklarıyla ve son derece az sayıdaki sağlık personeliyle girmiştir. Bu yüzden mücadeleye önce sağlık personeli yetiştirerek başlanmıştı. Bunun yanı sıra ülkenin çeşitli yerlerinde hastaneler ve dispanserler açıldı. En büyük mücadele ise doktor tedavisini reddederek taşıdıkları muskalarla iyileşeceğine inanan halkın hurafelerine karşı verildi. Neticede salgın hastalıklar önlendi, halkın modern bilime ve tıbbaya olan güveni arttı. Bu yüzden bu mücadele Cumhuriyet’in kazandığı en büyük bilim zaferlerinden biri oldu (Bahadır, 2012: 106-107). Sonraki yıllarda ise devletin diğer kurumları ve sosyal hayat da yine bulaşıcı hastalıklara karşı verilen bu kararlı mücadele gibi bilim ve teknolojiyi esas alan büyük mücadelelerle yeniden düzenlendi.

Nitekim Mustafa Kemal Atatürk, her türlü meselede bilim ve teknolojinin esas alınacağını henüz Cumhuriyet kurulmadan önce dile getirmişti: “*Yurdumuzun en bayındır, en göz alıcı, en güzel yerleri üç buçuk yıl kirli -ayaklarıyla çiğneyen düşmanı mağlup etmenin sırrı nedir? Bilir misiniz? Orduların sevk ve idaresinde bilim ve fen ilkelerinin kılavuz edilmesidir. Milletimiz siyasi ve içtimai hayatı ile ulusumuzun düşünsel eğitiminde yol göstericimiz bilim ve fen olacaktır. Türk milleti, Türk sanatı, Türk ekonomisi, Türk şiiri ile edebiyatı okul sayesinde ve okulun vereceği bilim ve fen sayesinde bütün olağanüstü incelikleri ve güzellikleriyle oluşup gelişecektir.*” (Kocatürk, 1984: 116-117).

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, toplumsal ve ekonomik alanda güçlü ve çağdaş Türkiye’nin oluşması için bilim ve teknolojinin rehber alınması en başta Mustafa Kemal Atatürk’ün bilime olan inancı ve sonrasındaki kişisel gayretleriyle mümkün olmuştur. Bu nedenle çağdaş yaşamın ve bilimsel düşüncenin önünü açan Mustafa Kemal’i bir kez daha minnetle anmak yerinde olacaktır.



## II. Kültürel Gelişmede Bilimin Rolü

Türk milletinin önündeki en büyük engel kalkınma ve modernleşmenin henüz gerçekleştirilememiş olmasıydı. Bunların Türk milleti için sağlanmasının ilk koşulu ise Cumhuriyet'in kurulması ve halka tanıtılması olarak görüldü. Bu ise yalnızca eylemle değil, sosyal değişim ve bu değişimi gerçekleştirecek yeni bir düşünce yapısı veya zihniyetle mümkün olabilirdi. Dolayısıyla “fikir ve eylem” Cumhuriyet'in yeni bir düşünce yapısını ortaya koymak isteyen devrimci yaklaşımının temel ilkeleriydi (Tüfekçi 1981:86-87).

Atatürk bu devrimci yaklaşımda kültür ve bilimi bir bütün olarak ele alıyor ve bu konuda “kalkınmanın istediği teknik elemanları yetiştirmek, memleket davalarının ideolojisini anlayacak, anlatacak, nesilden nesile yaşatacak fert ve kurumları oluşturmak” gerektiğine inanıyordu (Tüfekçi 1981: 87). Bu fert ve kurumlar, Türk kültürünü, dilini ve tarihini geliştirerek bu değerleri ön plana çıkarmayı amaçlayan ve bilimsel düşüncüyü esas almış fertler ve kurumlar olmalıydı. Böyle fertlerin yetişmesinin ve kurumların oluşturulmasının yolu ise şüphesiz bu esaslara dayalı çağdaş, bilimsel eğitimin uygulanmasından geçmekteydi.

### *Eğitim Alanındaki Gelişmeler*

Cumhuriyet döneminde eğitim meselesi ilk defa 1921 tarihli maarif kongresinde ele alınmıştır. Bu kongrenin henüz işgal yıllarında düzenlenmiş olması eğitime verilen önemi göstermektedir. Nitekim bu yıllarda milli eğitimin durumu Osmanlı eğitim sisteminden miras kalan medrese ve Batı tipi okulların bir arada olmasının yarattığı ikili durumdan ve karmaşıklıktan ibaretti. Bu nedenle öncelikle eğitimde bu karmaşaya sebep olan ve çağdaş eğitim önünde engel teşkil eden medreseleri kapatmak gerekecekti. Bu konudaki ilk adım, 1924'te Tevhid-i Tedrisat'ın kabul edilmesi ve bu sayede milli, çağdaş eğitim sisteminin önünün açılması oldu. Böylece eğitimde milli birlik ve bütünlük de sağlanacaktı. Tevhid-i Tedrisat'ın en büyük katkısı, kadercı bireyler yerine yurttaşlık bilincine sahip, akılcı ve çağdaş bireyler yetişmesinin önünü açmak oldu (Aydın, 2008: 122).

Bununla birlikte, 1928'de Latin Harfleri Kanunu'nun kabul edilmesi de uzun yıllar Arap harflerinin yazımında ve telaffuzunda yaşanan sıkıntıların giderilmesini ve Türk diliyle bilimsel faaliyetler gerçekleştirerek eğitimde ortak dilin kullanılmasını sağladı.

Cumhuriyet döneminde milli eğitim çalışmalarının amacı ana hatlarıyla henüz Cumhuriyet ilan edilmeden önce, Umuru Maarif Vekili, 1920 yılında yaptığı konuşmada belirtmişti. Vekil, milli eğitim konusundaki amaçlarının okulları bilimsel ve çağdaş esaslara göre yeniden düzenlemek ve idare etmek olduğunu ifade etmişti (*Atatürk'ün Milli Eğitim Politikası*, 1980: 32). Cumhuriyet Dönemi'nin ilk Milli Eğitim Bakanı İsmail Safa Özler ise milli eğitim konusundaki amaçlarını



ifade ederken ünlü Fransız düşünür Condorcet'nin eğitim konusundaki düşüncelerine yer vererek milli eğitimin asıl amacının bilimsel eğitim, öğretim ve uzmanlaşma olduğunu belirtmişti (*Atatürk'ün Milli Eğitim Politikası*, 1980: 57).

Eğitim kurumlarının çağdaş hale getirilmesinin yanında temel bilimlerin okul müfredatında yer alması eğitim çalışmalarının ikinci aşamasıydı. Bu konudaki çalışmalara yardımcı olması için Atatürk'ün isteği üzerine Amerikalı pedagog John Dewey ülkeye davet edildi. Dewey, milli eğitimin düzenlenmesine yönelik Milli Eğitim Bakanlığı'na bir rapor sundu. Bu raporda kapsamlı bir eğitim planının yapılması, bu planının kişilerle sınırlı kalmayıp uzun vadede uygulanması, mevcut eğitim anlayışının değiştirilmesi, okulların özellikle köy bölgelerinde sağlık kurumlarıyla birlikte açılması ve sanayi kollarına dair eğitimin gerçekleştirilmesi gibi konular yer aldı (*John Dewey Türkiye Maarifi Hakkında Rapor*, 1939: 1).

Dolayısıyla Cumhuriyet'in eğitim politikası, milli ve çağdaş eğitimi vatanın her köşesine yaymayı ve ülkede bilim ortamının sağlanmasına zemin hazırlamayı amaçlamaktaydı.

### ***Millet Mektepleri***

Başbakan İsmet İnönü, 1928 yılında yapılan harf devriminin ardından halkın yeni alfabeyi öğrenebilmesini kolaylaştırmak ve halka okuma-yazma öğretmek için Millet Mekteplerinin açılacağını duyurmuştu. Nitekim bu duyurudan kısa bir süre sonra, 2 Ocak 1929'da Millet Mektepleri resmi şekilde açıldı ve ilk ay bu okullara 856 bin kişi yazıldı. İstanbul'da açılan mektebe 55.106'sı kadın olmak üzere 104.458 kişi kaydoldu. 1933 yılına gelindiğinde ise ülkede 54 bin civarında millet mektebi açılmıştı. Bunların büyük çoğunluğu köy kesimlerinde yer alıyordu (Aydın, 2008: 94). Millet mekteplerinin ülke içindeki ve özellikle köylerdeki oranının artması Cumhuriyet'in halkçı eğitim anlayışının uygulanmasını ve bu sayede kadınların da eğitime dâhil olmasını sağlamıştı. Cumhuriyet'in halkçı eğitim anlayışı en başta köylerdeki halk olmak üzere kadın erkek herkesin eşit şartlarda eğitilerek çağdaş toplum yaşantısına katılmasını gerekli görüyordu.

### ***Halkevleri ve Halkodaları***

Cumhuriyet'in halk eğitimi konusunda üzerinde durduğu diğer bir proje de Halkevleri ve Halkodalarının açılmasıydı. İsmet İnönü, 1932'de Halkevlerinin açılışında yaptığı konuşmada bu eğitim yuvalarının isimlerindeki "halk" ifadesinin halkla yakın temas kurulmasının amaçlanmasından ve bu kurumların "bütün entelektüel sınıfın" ve "bütün ilerlemek isteyen unsurların" ortak malı olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Halkevleri Cumhuriyet'in halkçı eğitim anlayışının halka tanıtılmasında önemli bir araç olarak görülmüştü (*CHP Halkevleri ve Halkodaları*, 1932-1942, 1942: 1).

1932'de kurulan Halkevlerinin 1941 yılındaki sayısı 389'u bulmuş, Halkodalarının sayısı ise 217'ye yaklaşmıştır. İçinde dil-edebiyat, güzel sanatlar, kütüphaneliklik, tarih ve müze, köycülük, spor, sosyal yardım, fizik, kimya, elektrik, Türkçe ve yabancı diller kursları gibi şubeleri olan Halkevleri ve Halkodalarında 1942 yılına kadar toplam 5000 konferans, 1800 konser verilmiş, 1500 civarında da sinema gösterimi ve daha pek çok faaliyet gerçekleşmiştir (*CHP Halkevleri ve Halkodaları, 1932-1942*, 1942: 1-3).

### ***Köy Enstitüleri***

1935 tarihli Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) programının eğitim kısmında köy halkına pratik hayatta gerekli bilgiyi verebilecek dört dönemli köy okullarının açılacağı belirtilmiştir. Programda yer alan köy okulları projesi, köylünün eğitilmesinde ve Türk toplumunun kalkınmasında önemli bir başlangıç olarak değerlendirildi (*CHP Programı*, 1935). Atatürk henüz hayattayken, 1936 yılında faaliyete geçmesi planlanan bu okullar, Köy Enstitüleri adıyla Köy Eğitmeni projesinin bir parçası olarak düşünüldü. Ancak köylüye günlük hayata yönelik eğitim vermeyi ve köylü halkın çağdaş yaşama katılmasını amaçlayan Köy Enstitüleri planlanan tarihten 6 yıl sonra 1942'de açıldı (Kili, 1976: 87).

Dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'in de desteğiyle Köy Enstitüleri 20 farklı bölgede kuruldu. Ne var ki enstitülerde eğitim verecek öğretmen sayısı oldukça azdı. Öğretmen sayısındaki bu açığı kapatmak için 1942-1943 eğitim-öğretim yılında Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü kuruldu. 1946 yılı itibarıyla 5447 köy öğretmeni, 8756 eğitmen ve 541 sağlık memuru yetiştirildi. Bu sayede Anadolu köylüsü çiftçilik de dâhil olmak üzere eğitim ve sağlık gibi alanlarda eğitildi. Köylüler enstitüler sayesinde bilimsel ve teknik bilgi ile tanışabildi (Demir ve Kalaycıoğulları, 2010: 28).

Genel olarak Köy Enstitüleri bilimsel ve uygulamalı dersler vererek köy çocuklarını mesleki ve genel kültür bakımından bilgili bireyler olarak yetiştirmeyi amaçlamıştır. Ayrıca tıpkı Halkevleri gibi Köy Enstitüleri de Cumhuriyet'in halkçı eğitim anlayışını ve Kemalist reformları halka tanıtmayı amaçlayan, sınıfsız toplum oluşmasına katkı sağlayan kurumlar olmuştur. Ancak çok partili dönem itibarıyla Köy Enstitüleri, köylünün eğitilmesi ve çağdaş yaşama katılmasındaki katkılarına rağmen tartışma konusu olmuş ve sonuçta bilinen gerekçelerle 1954'te kapatılmıştır. Böylece Cumhuriyet'in halkçı eğitim politikalarının büyük bir hal-kası kırılmış oldu.

### ***Üniversite Reformu, Kurulan Diğer Fakülte ve Enstitüler***

Üniversite reformunun yapılmasının kararlaştırıldığı yıllarda ülkede büyük bir sanayileşme atılımı başlatılmıştır. Ekonomik kalkınmada temel politika olarak sanayileşmeyi benimseyen genç Cumhuriyet yüksek düzeyde bilimsel araştır-

ma yapan üniversiteler ve bilim insanlarına ihtiyaç duymaktaydı. Cumhuriyet'in çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkmak ideali, bilim ve teknolojik gelişmelerin yakından takip edildiği bilim ortamının sağlanmasıyla mümkün olabilirdi. Bu nedenle üniversiteye ve bilim insanına duyulan ihtiyaç yalnızca sanayileşme süreciyle ilgili değildi, aynı zamanda kültürel gelişim için de oldukça gerekliydi.

Hem ekonomik hem de kültürel ilerlemeyi ifade eden çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkmak ideali konusunda Atatürk de memleketin aydın sınıfı içinden İbn Sinâ, İbn Rüşd ve Farâbî gibi bilim insanlarının çıkacağına olan inancını dile getirerek bu konudaki en büyük yardımcının üniversiteler olacağını belirtmişti (Aydın, 2008: 126). Bu nedenle ülkede bilim ve teknolojiyi yakından takip edecek üniversitelerin, çeşitli yükseköğretim ve fakültelerin kurulması kaçınılmazdı.

Cumhuriyet'in üniversite reformuna kadarki tek üniversitesi ise Darülfünundu ve Darülfünun bilimsel faaliyet gerçekleştirememesi nedeniyle eleştiri odağı olmuştu. Nitekim 1931'de Prof. Malche'ın Türkiye'ye davet edilmesi ve Darülfünun'un başarısız bilimsel performansını rapor haline getirmesi üzerine yeni bir üniversitenin kurulması süreci de başladı. Böylece 1933'te ilk kez üniversite terimi kullanılarak Darülfünun'un yerine İstanbul Üniversitesi kuruldu (Türkcan, 2009: 471).

Burada Almanya'dan gelen bilim insanlarının ve yurt dışında yetişen Türk bilimcilerin görev alması sağlandı. Bu yüzden yeni üniversitenin gelişiminde ve bilimsel bir nitelik kazanmasında yabancı bilim insanlarının katkıları büyüktür. Önce Malche'ın hazırladığı rapor yeni üniversitenin kimliğini belirlemiş, ardından Almanya'da Nazi yönetiminden kaçarak Türkiye'ye gelen Alman bilim insanları İstanbul Üniversitesi'nde bilimsel atmosferin oluşumunda rol oynamıştı (Timur, 2000: 232). Alman hocalar zamanın en gelişmiş üniversite modeli olan ve bilimsel araştırmayı esas alan Alman üniversite modelinin Türkiye'de İstanbul Üniversitesinde uygulanmasını sağladılar.

1933'te İstanbul Üniversitesi'nin kurulmasının ardından Yüksek Mühendis Mektebi'nin önce İstanbul Üniversitesi'ne bir fakülte olarak bağlanması düşünüldü. Ancak daha sonra Yüksek Mühendis Mektebi, Mimarlık ve Muhabere şubeleri eklenerek 1944'te İstanbul Teknik Üniversitesi'ne dönüştürüldü (Türkcan, 2013: 424).

Daha sonra 1946'da Ankara Üniversitesi kuruldu. Dört fakülteli olarak kurulması düşünülen Ankara Üniversitesi, 4936 sayılı üniversiteler kanunu kapsamında kuruldu. Kanun metninin, üniversitelerin amaçları bölümünde yer alan "memleketi ilgilendiren başta gelmek üzere bütün bilim ve teknik meseleleri çözmek için bilimleri genişletip derinleştirecek inceleme ve araştırmalar yaparak bu çalışmalarda milli bilim ve araştırma kurumları ile yabancı veya uluslararası benzer kurumlarla işbirliği yapmak" ve "memleketin türlü yönden ilerleme ve gelişmesini ilgilendiren bütün meseleleri hükümetle ve kurumlarla da elbirliği etmek" ifadeleri devletin ulusal bilim politikası hedeflediğini göstermiştir (Türkcan, 2009: 475).

Cumhuriyet'in diğer bir üniversite girişimi ise Atatürk'ün isteği üzerine doğu bölgesinde gerçekleştirilmek istendi, ancak 1937'de kurulması tasarlanan ve aynı yıl hazırlıklarına başlanan doğu üniversitesi projesi 1982'de hayata geçebildi (Özata, 2013: 137-138).

Cumhuriyet'in üniversite girişimlerinin yanı sıra bilimsel çalışmalar yürütülmesi amacıyla pek çok bilimsel araştırma merkezi ve enstitü kuruldu. Bunlar: Adana Bölge Pamuk Araştırma Enstitüsü (1924), Bilecik Deneme ve Üretim İstasyonu (1924), Rize Çay Araştırma Enstitüsü (1924), Eskişehir ve Adapazarı Zirai Araştırma Enstitüleri (1926), Orta Anadolu Zirai Araştırma Enstitüleri (1927), Tekel Enstitüsü (1927) ve Malatya-Sultansuyu Veteriner Zootekni Araştırma Enstitüsüydü. (1929) (Demir ve Kalaycıoğulları, 2010: 34-40). 1933'te açılan Yüksek Ziraat Enstitüsü de bilimsel araştırmaya dayalı, tarım ve veterinerlik alanlarında bilimsel araştırma yapacak ve aynı zamanda araştırmacı yetiştirecek bir merkez olma görevini üstlenmişti.

### *Sosyal Bilimlerin Kurumsallaşması*

Cumhuriyet Döneminde sosyal bilimlerin geliştirilmek istenmesi Türk medeniyetinin araştırılarak dünya medeniyetleri arasında hak ettiği mertebeye çıkarılması açısından oldukça önemliydi. Türk kültürünün geliştirilmesinde ve ön plana çıkarılmasında bir araç olarak değerlendirilen sosyal bilimlerdeki çalışmalar, Türk dili ve tarihinin araştırılmasıyla başlamıştır. Türk dili ve tarihi çalışmalarına paralel olarak arkeoloji, antropoloji, felsefe ve sosyoloji gibi sosyal bilim dallarına İstanbul Üniversitesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde (DTCF) açılan kürsüler sayesinde bilimsel ve kurumsal kimlik kazandırılmıştır.

Bu alanlarda aynı zamanda bilim insanı yetiştirmek üzere Avrupa'ya çok sayıda öğrenci gönderilmiştir. Bu yüzden Cumhuriyet dönemi pozitif bilimlerde olduğu gibi sosyal bilimlerde de tam bir atılım çağı olmuştur. Atatürk'ün "*bilim ve özellikle sosyal bilimlerin alanına dâhil işlerde ben komuta vermem, bu alanlarda isterim ki beni bilginler aydınlatınsınlar. Sosyal bilimlerin güzel doğrultularını gösteriniz, ben takip edeyim*" sözleri yalnızca pozitif bilimlere olan inancını değil, aynı zamanda sosyal bilimlere olan inancını da göstermiştir (Ayhan, 2002: 11). Sosyal bilimlerin geliştirilmesi Cumhuriyet'in çağdaş uygarlık sahasına çıkma ülküsünün bir parçası olarak hem milli kültürün öne çıkarılmasında hem de ülkede bilim ortamının oluşturulmasında rol oynamıştır.

### *Tarih ve Dil Çalışmaları*

Cumhuriyet Döneminde çağdaş tarihçiliğin geliştirilmesine tarih araştırmalarının kurumsallaştırılmasıyla başlanmıştır. 1929'dan sonra hızlanan tarih çalışmaları Atatürk'ün öncülüğünde, Türk tarihinin medeniyet tarihi içerisindeki

dönemlerini ve rollerini araştırmak üzerinde yoğunlaşmıştır. 1931'de Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti adıyla kurulan ve 1935'te Türk Tarih Kurumu adını alan araştırma kurumu bu doğrultuda çeşitli araştırmalar yürütmüştür. Bu araştırmalar sonucunda Orta Asya'nın Türklerin ve aynı zamanda medeniyetin anavatanı olduğunu, Türklerin Anadolu'ya Selçuklulardan da önce geldiğini ve Hititlerin Türk olduğunu iddia eden Türk Tarih Tezi ortaya konmuştur (Öz, 2001: 20). Bu konudaki resmi yayın 1930'da basılan *Türk Tarihinin Ana Hatları*'dır. Eser "Türk Tarihine Methal" ve "Fransa'da Ari Dillere Takaddüm Etmiş Olan Lehçenin Turani Menşei" adlı iki bölümden oluşmaktadır (*Türk Tarihinin Ana Hatları*; 1930).

Daha sonra genişletilerek basılan eserde, "Türklerin dünya uygarlığına hizmetleri" konusu işlenmiş ve Kemalist düşünce yapısı ile Cumhuriyet ideolojisi ortaya konmuştur. *Türk Tarihinin Ana Hatları*'nın "Bu Kitap Niçin Yazıldı?" bölümünde eserin amaçları, "Türk milleti için milli bir tarih yazmak" ve "Türk şuurunun ve kültürünün tanınmasını sağlamak" olarak ifade edilmiştir. Nitekim "tarih yazmak tarih yapmak kadar önemlidir" diyen Atatürk de, hem Batı yazarları hem de Türk ve İslam yazarları tarafından Türk medeniyetinin yalnızca İslam medeniyetiyle kaynaştırıldığını, bu nedenle İslamiyet'ten önceki Türk medeniyetlerinin ümmetçilik politikası gereği unutulmak istendiğini dile getirmişti. Atatürk bu düşüncelerine, Türk tarihinin binlerce yıllık geçmişini unutan Osmanlı tarihçilerinin de tek bir milliyet yaratmak uğruna Osmanlılık hayaline kapılıp Türk adının hafızalardan silinmesi konusunda Batılı düşünür ve tarihçilere katıldığını eklemiştir (Tüfekçi, 1981: 48).

Bu nedenle Türk medeniyetinin unutilan evrelerini gün ışığına çıkarmak ve Türk kültürünün yalnızca İslam kültüründen ibaret olmadığını göstermek Cumhuriyet'in temel kültür anlayışını temsil etmekteydi. Dolayısıyla Cumhuriyet'in temel görevi öncelikle bu kültür anlayışını ve Türk tarihini halka anlatmaktı. Bu nedenle yeni milli eğitim sistemi yeni kültür ve tarih anlayışı üzerinden yeniden düzenlendi ve çağdaş tarih araştırmalarında elde edilen veriler yeni nesil ders kitaplarına eklendi.

Ayrıca *Türk Tarihinin Ana Hatları*'nın kâinat ve insanın oluşumunu efsane ve hurafelerden bağımsız olarak eleştirel tarih bilimi ve doğa bilimlerinin verilerine bağlı olarak açıklamak niyetinde olması da oldukça önemlidir (*Türk Tarihinin Ana Hatları*, 1930).

Cumhuriyet'in kültür anlayışını oluşturan diğer bir kaynak da Türk diliydi. Cumhuriyet Döneminde dil konusunda yapılan en büyük yenilik, 1928'de Latin harflerinin kabul edilmesi ile 1932'de gerçekteştirilen dil devrimiydi. Dil devrimi ile Türkçenin, Arapça ve Farsça kökenli sözcük ve dilbilgisi kurallarından arındırılıp Türk toplumunun ortak, ulusal konuşma ve yazı dili haline dönüştürülmesi hedeflendi (Sayılı ve diğerleri, 2001).

Türk tarihi ve dili üzerindeki araştırmalar Atatürk'ün medeniyet anlayışı ile yakından ilgiliydi ve esas olarak Türk medeniyetinin bağımsız kimliğini ortaya çıkarmayı amaçlamıştı. Atatürk'e göre medeniyet kültürle eşdeğerdi ve dil medeniyetin oluşmasındaki en önemli araçlardan biriydi. Türk medeniyetinin gelişmesi ise dilinin zenginleşmesine bağlıydı. Bu doğrultuda “Türk dilinin zenginliğini meydana çıkarmak ve onu dünya dilleri arasında değerine yaraşır mertebeye ulaştırmak” amacıyla 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyeti kuruldu (Sarı ve diğerleri, 2001).

Türk dilinin zenginleştirilmesi amacıyla yapılan bilimsel çalışmaların başında Güneş Dil Teorisi gelmektedir. Türk Tarih Tezinin tamamlayıcısı olan Güneş Dil Teorisi, bütün dillerin kaynağının Türkçe olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu teoriye ilişkin olarak 1936'da 17, 1937'de 4 ve 1938'de 3 kitap yayımlanmıştır. Böylece hem Türk Tarih Kurumu hem de Türk Dil Kurumu, Cumhuriyet'in medeniyet/kültür anlayışının tarih-dil-millet bağıntısı üzerinde bilimsel araştırmalar yapan kurumlar olmuştur. Bu kurumlara paralel olarak, 1935'te DTFCF'nin kurulması da yine bu bağıntının bilimsel şekilde araştırılması doğrultusunda idi (Erat, Arap, 2016: 104-105).

### III. Ekonomik Kalkınmada Bilim ve Teknolojinin Rolü

#### *1923-1929 Arası Dönem*

Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllarda temel üretim kaynağı geleneksel yöntemlerle yapılan tarımdı ve halkın büyük çoğunluğu tarım ve küçük esnaflıkla uğraşmaktaydı. Bu nedenle küçük sanayi yatırımları ile ticari faaliyetler yetersiz durumdaydı. Buna karşılık genç Cumhuriyet'in büyük Sanayi Devrimi'ni gerçekleştirmiş ulusların yanında yer almak en büyük hedefiydi ve bunun için bilim ve teknoloji üretimine ivme kazandıracak hızlı bir kalkınmaya ihtiyacı vardı. Ancak Cumhuriyet'in ilan edildiği 1923 yılı itibarıyla ülkede bilim ve teknoloji üretimini gerçekleştirecek bilim ortamı yoktu. Ekonomik gelişmenin sağlanmasında önemli bir yer tutan demir, çelik ve “üç beyazlar” olarak bilinen şeker, un ve pamuklu üretimi bile ülkede henüz başlamış değildi. Sanayinin kapasitesi oldukça düşüktü. 1927'de yapılan sanayi sayımı mevcut 65.245 sanayi tesisinin %79'unda dört kişiden az kişi çalıştığını göstererek ülkenin mevcut sanayi durumunu ortaya koymuştu (Ayhan, 2002: 76).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında ekonomi ve sanayideki bu köhne durum genç Cumhuriyet'in ekonomik kalkınma ve sanayileşme doğrultusunda yeni bir plan ve politika hazırlamasını zorunlu kıldı. Bu doğrultuda Cumhuriyet'in mevcut ekonomi durumunu incelemek üzere 1923 İzmir İktisat Kongresi düzenlendi. Kongrede sanayileşme için yeterli sermaye birikiminin olmaması, sanayi tesislerini işletecek teknik eleman ve teknolojinin yetersizliği gibi sorunlara değinilerek bu alanlara yö-

nelik yeni bir ekonomi modelinin belirlenmesi kararlaştırıldı. Atatürk de kongrede yaptığı konuşmada askeri zaferin ekonomik zaferi izlemesi gerektiğini, çağın bir iktisat çağı olduğunu, bu yüzden de ülkede çok sayıda fabrika kurulması ve buralarda Türk işçilerin çalıştırılması gerektiğini ifade etti (Ayhan, 2002: 77).

İzmir İktisat Kongresi'ni takiben sanayiden yoksun ekonomiye alt yapı sağlanması ve maden sektörünün geliştirilmesi için Zonguldak Maden ve Sanayi Mühendis Mektebi açıldı. 1925'te Kayseri Tayyare Fabrikası, 1926'da Ankara Çimento Fabrikası kuruldu. Bu esnada Türkiye İş Bankası kurularak özel sektöre kredi sağlandı. İş Bankası'nın kredi desteği ile 1926'da Alpullu ve Uşak Şeker Fabrikaları açıldı. 1929'da ise Zeytinburnu-Arslan ve Kartal-Yunus Çimento fabrikaları faaliyete başladı. Bu dönemde yeni fabrikaların kurulması ve mevcut ekonominin düzenlenmesine yönelik birçok kanun çıkarıldı (Ayhan, 2002: 79-80).

Kuruluş yıllarını temsil eden 1923-1929 arası dönem, ekonominin düzenlenmesinin yanı sıra toplumsal alanda pek çok reformun gerçekleştirildiği ve bu doğrultuda Türk burjuvazisinin gelişmesi yönündeki engellerin kaldırıldığı dönem olmuştur (Erat, Arap, 2016: 91).

### ***1930-1950 Arası Dönem: Büyük Sanayileşme Atılımları ve Teknoloji Tercihleri***

1929 yılında başta Amerika ve Avrupa'yı merkez alarak tüm dünya ticaretini çöküntüye uğratan bir ekonomik kriz yaşanmıştı. 1930'larda etkisi giderek artan bu krizden Türkiye ekonomisi de diğer dünya ülkeleri gibi olumsuz etkilendi. Hem Dünya Ekonomik krizi, hem yeterli sermaye birikiminin, teknoloji alt yapısının ve çağdaş bilimsel ve teknolojik çalışmalar yapacak kurumların olmaması kuruluş yıllarındaki sanayileşme politikalarının istenen sonuca ulaşamamasına neden oldu. Bu nedenle 1930'dan itibaren sanayinin yurt içinde yayılması ve sanayi atılımının başarıya ulaşabilmesi için ekonomide yeni bir dönem başlatılıp bu yeni dönemde devletçi sanayileşme modeli takip edilmeye başlandı.

1931 tarihli CHP programı içerisinde de Kemalizm ilkelerden biri olarak da yer alan devletçilik ilkesi, Cumhuriyet döneminde hem siyasal hem de ekonomik bir boyutta uygulandı. Ekonomik alanda uygulanan devletçilik, siyasi devletçiliğin tamamlayıcısı oldu. Siyasal alandaki devletçilik Kemalist ilkelerden biri olarak giderek dokunulmazlık kazandı, ancak ekonomik alandaki devletçilik koşullara bağlı olarak değişkenlik gösterdi. Devlet, siyasal alandaki devletçilik noktasında toplumsal reformları gerçekleştiren, çağdaş toplum yaşantısının oluşmasını sağlayan bir mekanizma olarak çalıştı (Erat, Arap, 2016: 97-98). Nitekim 1930'lardan itibaren CHP ile devlet arasında da bir özdeşlik oluşmuş ve bu özdeşlik gereği CHP, Kemalist ilkelerin ve Cumhuriyet'in temsilcisi ve koruyucusu görevini üstlenmişti (Kili, 1976: 82).



Devletçilik düşüncesinin ekonomi politikalarındaki ilk uygulaması ise Birinci ve İkinci Beş Yıllık Sanayi Planlarının (BBYSP-İBYSP) hazırlanmasıydı. Sanayi Planları sayesinde özel sektörün yetersiz kaldığı yerlerde devletin gerekli sermayeyi tamamlaması, teknoloji transferleri gerçekleştirerek gerekli teknik bilgi ve eleman açığını kapatması ile nitelikli iş gücü oluşturması amaçlanmıştı. BBYSP, Başbakan İsmet İnönü'nün Sovyet Rusya'daki fabrikalara ve İtalya'daki sanayi tesislerine yapmış olduğu ziyaret sonucunda ekonomik açıdan denge politikası ile oluşturuldu. Ancak bu planda Sovyet teknolojisinin etkili olduğu belirtilmiştir (Türkcan, 2013: 423).

BBYSP ile birlikte devletçi sanayileşmeye ağırlık verildi. Birinci planla dokümanlık, madencilik, kâğıt, seramik ve kimya sanayiini geliştirmeyi hedeflendi (Kepenek, 1983, ss. 1764-1765). 1933'te kurulan Sümerbank ile 1935'te kurulan Etibank, Maden Tetkik Arama Enstitüsü (MTA) ve Elektrik İşleri Etüd İdaresi Enstitüsü (EİEİ) gibi kuruluşlar hem devletçi sanayi atılımının hem de BBYSP'nin alt yapısını oluşturan önemli teknolojik faaliyetleri gerçekleştirdi (Bahçe, Eres, 2014: 29-30). Birinci sanayi planımız gereğince 1935'te Niğde Bor İplik, 1936'da İzmit Kâğıt (SEKA), 1937'de Ereğli Pamuklu ve Nazilli Basma fabrikaları ile 1938'te Merinos Yünlü Sanayii ve Gemlik Suni İpek ve Viskoz Fabrikası, 1939'da Malatya Pamuklu Sanayii kuruldu (Ayhan, 2002: 83).

İlk çelik fabrikası ise 1932'de Kırıkkale'de Askeri Fabrikalar Genel Müdürlüğüne bağlı olarak kurulmuştu (Ayhan, 2002: 83). Daha sonra 1937'de Karabük'te de Karabük Demir Çelik Fabrikası kuruldu. Karabük Demir-Çelik Fabrikası, Sovyet Rusya ile Türkiye arasında makine ithalatının başlamasıyla elde edilen teknoloji transferiyle açılmıştır (Türkcan, 2009: 434-435).

Türkiye'de sanayi sektörlerindeki ARGE, etüt ve planlama çalışmalarının yürütülmesi ise ilk olarak Sümerbank'ın öncülüğünde gerçekleştirilmiştir. Sümerbank kuruluşunda Cumhuriyet 10 yaşındadır ve ülkede deri, boya, kimya, demir-çelik ve selüloz fabrikaları Sümerbank'ın katkılarıyla açılmıştır. O yıllarda Taksim'e asılan bir pankartta on yıl boyunca kurulan fabrikaların sayısına ilişkin olarak "1923'te 140 fabrika, imalat 1.300.000 TL, 1933'te 2.137 fabrika, imalat 137.773.294TL" ifadeleri yer almıştır (Kazdağlı, 1998: 82). Sümerbank'ın ardından bilim, sanayi ve teknoloji işbirliğini yürütmek üzere MTA, EİEİ ve Etibank gibi kuruluşlar açılmıştır.

1935'te kurulan MTA maden mühendisi, jeolog, paleontolog ve teknisyen yetiştirmek için Avrupa ve Amerika'ya öğrenci göndermiştir. MTA kendisiyle aynı yıl faaliyete geçen Etibank ile birlikte çeşitli bölgelerde maden ve taş ocaklarını işleterek taş kömürü ve bakır madenlerini millileştirmiştir. Etibank ise elektrik üretimini sağlayarak ülke içinde elektrik dağıtımını yapan elektrik santralleri açmıştır ([http://www.mmo.org.tr/yayinlar/dergi\\_goster.php?kodu=101&dergi=1](http://www.mmo.org.tr/yayinlar/dergi_goster.php?kodu=101&dergi=1)).

Bu dönemde sanayileşme atımları birinci ve ikinci sanayi planlarının gerekli gördüğü alanlarda büyük ölçüde teknoloji transferleriyle gerçekleştirilmiştir. Bu



süreçte, Almanya ve diğer Avrupa ülkelerine ve Sovyet Rusya'ya pek çok öğrenci gönderilmiş, bu ülkelerden uzmanlar getirtilerek sanayi atılımlarının ve kalkınmanın devamlılığı sağlanmıştır (Türkcan, 2009: 474). Ancak henüz yeterli sanayi alt yapısı oluşturulamaması ve yatırım alanlarındaki mühendis sayısının azlığı nedeniyle sanayi tesislerinin birçoğu “anahtar teslimi” şeklinde yabancıların bilgi ve tecrübesiyle kurulmuştur (Ayhan, 2002: 84). Sanayileşme atılımlarının devamlılığında yaşanan bu güçlükler nedeniyle ülkede yeni bir üniversite sisteminin oluşturulması gerekli görülmüştür (Türkcan, 2009: 474). 1946 Üniversiteler Kanunu, bu yeni üniversite sisteminin oluşturulmasını ve ülkenin sorunları üzerinde hükümet ve diğer kurumlarla işbirliği halinde incelemeler yapılmasını desteklemiştir.

1938'de uygulanması kararlaştırılan İBYSP ise birinci plandan daha kapsamlı olarak kimya, makine, demir-çelik sektörü, demiryolları sanayii ve denizcilik gibi ağır sanayi kollarına da yer vermiştir. 1936'da hazırlanan planda, kurulacak fabrikaların sayısının yüzün üzerinde olması tasarlanmıştır. Birinci planda ise yirmi civarında yeni fabrika kurmak hedeflenmişti (Ayhan, 2002: 85). Ancak İBYSP, II. Dünya Savaşı'nın etkileriyle tam anlamıyla uygulanamamış ve bu süreçte sanayide durağanlık yaşanmıştır (Serin, 1963: 112).

İkinci Planın geliştirmeyi ön gördüğü sanayi kollarından biri olan demiryolları sektöründe 1923'ten sonra çıkarılan kanunlarla beraber yabancı demiryolu işletmelerinin millileştirilmesi sağlandı. 1933'e gelindiğinde ülkedeki demiryolu uzunluğu yaklaşık 4000 km'ye ulaşmıştır. Cumhuriyet'in milli sermaye ile inşa edilen ilk demiryolu ağı ise Samsun-Çarşamba demiryolu hattıydı. Hattın inşasına Atatürk'ün ilk kazmayı vurmaya başladığı başlandı. Bunun yanı sıra demiryolu teknolojiyle yakından ilgili olan “Eskişehir Cer Atölyesi” ve ülkenin diğer bölgelerinde demiryolu inşa etmek amacıyla Ankara ve Sivas'ta lokomotif yapım, bakım ve tamir atölyeleri kuruldu (Çankaya, 2014: 196-197).

Demiryolları sektöründe çalışacak uzman yetiştirmek amacıyla da İngiltere'ye öğrenciler gönderildi. 1942'de ayrıca Demiryolu Meslek Okulu açıldı ve 1949'da yeterli sayıda eleman yetiştirdiği düşüncesiyle kapatıldı. (Çankaya, 2014: 197). Bununla birlikte II. Dünya Savaşı yılları esnasında izlenen politikalar gereğince Cumhuriyet'in büyük bir özveriyle gerçekleştirdiği ülkeyi “demir ağlarla örme” projesi ABD ile yürütülen siyasi ve ekonomik ilişkiler neticesinde terk edilmiştir. Özellikle Marshall Yardımlarının Türkiye için ön gördüğü ekonomik kalkınma rolüyle birlikte karayolları ulaşım modelinin geliştirilmesine ağırlık verilmiştir. 1948'de başlayan karayolları yapım süreci 1950'lerde Demokrat Parti'nin başlıca bayındırlık politikalarından biri haline gelmiştir.

İkinci planın kurulmasını gerekli gördüğü ağır sanayi kollarından diğeri de demir çelik sanayii olmuştur. Karabük Demir Çelik Fabrikası'nın ardından 1944'te Ereğli Demir Çelik Fabrikası'nın kurulması kararlaştırılmış, ancak bu fabrika 1960'larda ABD teknolojisi ile kurulabilmiştir (Çankaya, 2014: 132).

Denizcilik sektöründe ise İkinci Sanayi Planı, limanların alt yapısının yenilenmesi, mevcut tersane ve havuzların yenilenip genişletilmesi ile gemi yapım ve onarım işlerini amaçlamıştır (Türkcan, 2009: 456).

Sanayi planlarının gelişmesini hedeflediği bu sanayi kollarının dışında, Atatürk'ün de üzerinde önemle durduğu havacılık sanayiinin kurulması ve geliştirilmesi ise hem milli üretim sanayiinin hem de Cumhuriyet'in çağdaş uygarlık seviyesinin üzerine çıkma ülküsünün içinde yer almıştır. Atatürk'ün "İstikbal göklerde" sözüyle ifade ettiği göklere hâkim olma düşüncesi XX. yüzyıl ülkelerinin gelişmişlik düzeyini belirleyen önemli ölçütlerden biriydi. Bu nedenle havacılık sanayiinin geliştirilmesi genç Cumhuriyet için oldukça önemliydi.

Cumhuriyet tarihinin ilk havacılık deneyimi 1935'te Türk Tayyare Cemiyeti'nin açılmasıdır. Bu kurumun ardından 1926'da Tayyare Makinist Mektebi ve TOMTAŞ Uçak Fabrikası kurulmuştur.

Bireysel havacılığın gelişmesinde ise pilot Vecihi Hürkuş ve Nuri Demirağ'ın önemli katkıları olmuştur. Vecihi Hürkuş, 1931'de kendi atölyesini açarak "Vecihi-XIV"ü üretmiştir. Nuri Demirağ da Selahattin Reşit Alan ve Alman uzmanların yardımıyla 1937'de Beşiktaş-Hayrettin İskelesi'nde bir etüt atölyesi ile 1941'de Sivas Divriği'de Gök Uçuş Okulu'nu açmıştır (Adıgüzel, 2004: 144). Nuri Demirağ'ın fabrikalarında 1936-1942 yılları arasında NuD-36 ile NuD-38 tipi yerli uçak üretilmiştir (Yavuz, 2013: 35).

Diğer uçak sanayii tesisleri ise 1939'da kurulan Ankara'da Etimesgut Uçak Fabrikası ile 1941'te kurulan Gazi Uçak Fabrikası tesisleridir. Etimesgut Uçak Fabrikası'nın açılmasında ve işletilmesinde II. Dünya Savaşı yıllarında Polonya'dan kaçarak Türkiye'ye sığınan mühendislerin katkısı olduğu bilinmektedir. Polonyalı mühendislerin Etimesgut Fabrikasında uzun yıllar çalıştıktan sonra Amerika, Kanada ve Fransa gibi devletlere büyük ücretler karşılığında göç ettikleri dile getirilmiştir (Adıgüzel, 2004: 145-147).

Etimesgut fabrikasında Polonyalı mühendislerin olduğu yıllarda Dizayn Ofisi olarak adlandırılan ARGE çalışmalarının yapıldığı bir bölüm açılmıştır. Bu bölümde uçak üretimine ilişkin pek çok bilimsel proje hazırlanmıştır. Ayrıca fabrikada üretilen THK-5 modeli ise Danimarka'ya ihraç edilmiştir (Yavuz, 2013: 35-36).

Havacılık sektöründe uygulanması planlanan önemli bir proje de Ankara Rüzgâr Tünelidir. (ART) 1947'de Milli Eğitim Bakanlığı tarafından inşa edilip 1950'lerde faaliyete başlayan ART, genel olarak uçakların aerodinamik sistemlerinin geliştirilmesine yönelik bir projeydi. Yapımına başlandığı yıllarda Avrupa'nın en büyük rüzgâr tüneli olan ART, 1950'lerde uçak fabrikalarının kapatılmasıyla birlikte işlevsiz hale getirilmiş ve 1993 yılına kadar hiçbir faaliyet gösterememiştir. ART havacılık sanayimizin gelişmesinde ve yerli uçak üretimi için gerekli ARGE desteğinin sağlanmasında dönemin önde gelen tanıklarından biri olmuştur. ([http://www.mmo.org.tr/resimler/dosya\\_ekler/998a1d01d86351b\\_ek.pdf?dergi=1121](http://www.mmo.org.tr/resimler/dosya_ekler/998a1d01d86351b_ek.pdf?dergi=1121))

Havacılık sanayiimizde yaşanan bu gelişmelere rağmen ABD'nin Marshall Yardımları kapsamında Türkiye'ye çok sayıda uçak hibe edilmeye başlanmıştı. Bu yüzden yerli uçak üretimi kısa sürede durmuş ve uçak fabrikaları iflas etmek durumunda kalmıştır. Nitekim dönemin Hava Kuvvetleri Komutanı M. Zeki Doğan, Demirağ'ın fabrikalarına verilen yerli uçak siparişlerini iptal etmiş ve konuyla ilgili olarak Nuri Demirağ'a: "Amerikan yardımından bedava uçak almak dururken uçak fabrikanıza sipariş verirsem yarın bu millet beni asar." demiştir. (<http://www.yenicaggazetesi.com.tr/ucak-fabrikasi-ataturkle-kuruldu-1950de-kapandi-90451h.htm>)

Oysaki havacılık sanayiimizin geliştirilmesi, Cumhuriyet'in "uçan bir Türk gençliği oluşturmak" ve çağdaş uygarlık seviyesinin üzerine çıkmak için oldukça önemli bir adımdı. Henüz "toplu iğne bile üretemeyen ve kendi otomobilinin yok denecek kadar az olduğu" bir ülkede, uçak sanayiinin geliştirilmeye çalışılması oldukça özverili ve kararlı bir politikaydı (Yalçın, 2012: 270).

II. Dünya Savaşı'nın belirlediği ekonomik ve siyasi koşullar nedeniyle Türkiye dış siyasette ABD ile yakınlaşmıştı. Bu yakınlaşma, Türkiye'nin ekonomik kalkınma modeline de yansımış ve Türkiye ekonomik kalkınma hedeflerinde ABD'nin Türkiye ekonomisi üzerinde yaptığı incelemeleri esas almıştır. Bu incelemelerin başında Amerikalı Max Weston Thornbourg'un "Türkiye Nasıl Yükselir?" (1949) ve "Türkiye'nin Ekonomik Durumunun Tenkidi" (1950) adlı Türkiye'nin ekonomik gelişimi üzerinde hazırladığı raporlar gelmektedir ([http://www.maden.org.tr/resimler/ekler/4cdde86a4560c17\\_ek.pdf?tipi=23&turu=X&sube=0](http://www.maden.org.tr/resimler/ekler/4cdde86a4560c17_ek.pdf?tipi=23&turu=X&sube=0)). Bu raporlar, Türkiye'yi bir tarım ülkesi olarak nitelendiriyor ve bu yüzden Türkiye'nin makine, uçak ve motor gibi teknoloji alt yapısı gerektiren milli üretim faaliyetlerine son vermesi gerektiğini vurguluyordu. Bunun yerine Türkiye sadece montaj ile sınırlı kalacak şekilde tarım araçları üretimine ve tarımsal üretim faaliyetlerine yönelmeliydi (Yavuz, 2013: 36).

Bu süreçten itibaren Türkiye'nin yeni ekonomi politikasında ve teknoloji tercihlerinde uzun vadeli stratejik değişiklikler yaşanmıştır. Ekonomi ana hatları itibariyle liberal, özel sektöre ve dışa bağımlı bir çehre kazanmıştır. Ekonominin kazandığı bu yeni çehre Türkiye'nin 1947'de Truman Doktrinlerinin etkisine girmesinden ve Marshall Yardımlarından yararlanmasından etkilenmiş, neticede 1952'de NATO üyesi haline gelmesiyle sonuçlanmıştır (Türkcan, 2013: 429). Türkiye'nin Truman Doktrinleri çerçevesinde Marshall Yardımlarına bağlanması ve NATO üyeliğinin siyasette ve ekonomide yarattığı koşullar, Cumhuriyet'in devletçi sanayileşme politikalarını ve bu politikalarla oluşturmak istenen milli üretim odaklı büyük sanayi atılımlarını etkilemiştir. Türkiye bundan sonraki süreçte 1930'lardaki büyük sanayi atılımlarından farklı olarak daha sınırlı bir sanayileşme içerisinde tarımsal üretimde gelişmeyi esas alan yeni ekonomik hedeflere yönlendirilmiştir. Oysa bu durum Atatürk'ün ifade ettiği "biz dünya üretiminin de tüketiminin de bir parçası olmak istiyoruz" sözüyle bağdaşmadığı gibi tam bağımsızlık gibi ulusal hedeflerimizden de vazgeçmek anlamına geliyordu.

#### IV. Bilim ve Teknoloji Politikası Kavramı ve Türkiye

Bilim politikası en genel ifadeyle devletin bilimi kullanması demektir ve bu doğrultuda devletin bilime olan yaklaşımını, bilimi kullanım biçimini ifade etmektedir. Bilim politikası uygulamaları ise tarihsel olarak Sümerli yöneticilerin topladıkları malları kayıt altına almak için geliştirdikleri altmış tabanlı sayı sistemlerini geliştirmelerine kadar geri gitmektedir (Erat, Arap, 2016: 17). Büyük İskender döneminde de devletin savaşlarda bilimden istifade etmeye çalıştığı ve bu yüzden matematikçi Arşimet'e çeşitli mekanik icatlar ve uzun menzilli yakıcı alet siparişler verdiği bilinmektedir (Bernal, 2011: 155-156).

Ancak bilimin tam olarak bir devlet politikası olarak eğitim, savunma ve sağlık gibi alanlarda kullanılması XX. yüzyıla rastlar. Bu yüzyılda bilim devlet çatısı altında kurumsal bir kimlik içinde bizzat devlet tarafından veya devlet desteğiyle planlı olarak hazırlanan ve hukuki teminatla korunan politikalar halini almıştır. Bilimin politika halini alması zamanla bilimin kat ettiği başarılar sonucunda elde ettiği itibarla da ilgili olmuştur. Bu itibarla zamanla bilim ve teknoloji arasında artan yakın ilişki de dâhil olmuş ve böylece bilim ve teknolojinin bir arada kullanıldığı politikalar doğmuştur (Erat, Arap, 2016: 18-19).

Modern bilim ile gelişen teknoloji arasındaki ilişki, zamanla sanayi devrimine de yol açarak toplumların sanayileşme süreçlerine tanıklık etmiştir. Böylece bilim, sanayi ve teknoloji arasında büyük bir korelasyon oluşmuştur. Mesela XVI-II. yüzyılda James Watt, lokomotiflerini üretmek için İngiliz sanayici Boulton ile anlaşmış ve bu anlaşma sonucunda zamanla İngiltere'de sanayi kollarında bilimin ve bilim insanların kullanımının geliştiği görülmüştür. (Erat, Arap, 2016: 47).

XX. yüzyılda ise bilimin savaş politikaları ve savunma sanayii üzerinde kullanılması gündeme gelmiştir. Bu nedenle savunma sanayii açısından oldukça önemli olan demir-çelik ve uçak üretimine ağırlık verilmiştir. I. Dünya Savaşı esnasında W. Churchill'in ziraat mühendislerine tank siparişi vermesi, Almanya'nın bu esnada zehirli gaz kullanımını geliştirerek kimya üzerinde önemli bilimsel araştırmalara ev sahipliği yapması savaş politikaları ile bilim arasındaki ilişkinin yönünü de belirlemiştir. Bu gelişmeler bilim ve teknoloji politikalarının kurumsallaşmasında büyük rol oynamıştır (Özdaş, 2000: 9-13). Bu yüzden İngiltere savaş araç ve gereçlerin üretimine olan talebin artmasıyla birlikte Bilimsel ve Sınai Araştırmalar dairesini kurmuştur. Böylece bilimsel araştırmaların sanayi ile olan işbirliği kuvvetlenmiştir. Bilim ve sanayi arasındaki bu işbirliği bilim ve teknoloji politikalarının planlanmasına da yol açmıştır (Bernal, 2011: 160-163). Ancak yine de bilim ve teknoloji politikalarının kavramsal boyutta ele alınması II. Dünya Savaşı yıllarında gerçekleşebilmiştir. Bir devlet politikası olarak bilim ve teknoloji politikalarının kavramsal bir nitelik kazanmasında ve tam olarak kurumsallaşmasında ABD'nin büyük katkısı olmuştur.

ABD, savaş yıllarında bilim ve teknoloji politikalarına büyük miktarda yatırım yapmıştır. 1941'de ABD'nin yürüttüğü Manhattan Projesi tarihin en büyük bilimsel araştırma ve geliştirme girişimi olarak modern bilim ve teknoloji politikaları açısından bir dönüm noktası olmuştur. 43 bin kişinin çalıştığı ve maliyeti 2,2 milyar dolar olan proje, atom bombası üretimini ve kullanılmasını amaçlamıştır. (Erat, Arap, 2016: 53). National Science and Foundation'ın (NSF) 1950'deki kuruluşu ise bilim ve teknoloji politikalarının tam anlamıyla kurumsallaşmasını sağlamıştır. 1944'te Office of Scientific Research and Development müdürü Dr. Vannevar Bush, bilimsel araştırmaların ülkedeki gelişimine yönelik bir rapor hazırladı. Bush, raporda gençlerin bilimsel araştırmaya yönlendirilmesi, bu amaçla gençlere burs imkânlarının tanınması ve hem kamu kuruluşlarında hem de özel sektörde bilimsel çalışmalarını destekleyecek bir merkezin kurulması gerektiğini ifade etti. Bush'un raporu doğrultusunda 1950'de askeri araştırmaları desteklemesi amacıyla NSF kuruldu (Türkcan, 2009: 210-211).

Ancak ABD'de bilim ve teknoloji politikalarının kurumsallaşmaya başlaması, NSF'nin kuruluş tarihinden de önceye dayanır. Çünkü ABD'de bilim, teknoloji ve araştırma faaliyetleri daima devlete ait kuruluşlar tarafından Bilim, Mühendislik ve Teknoloji Federal Koordinasyon Komitesine bağlı olarak yürütülmüştür. Bu komiteye bağlı kurumların başında Milli Bilim Akademisi, Milli Araştırma Kurumu ve Milli Mühendislik Akademisi gelmektedir (Aytuğ, 1996: 29).

Milli Bilim Akademisi/ National Academy of Science (NAS) 1863'te, Milli Araştırma Kurumu/National Research Council (NRC) 1916'da kurulmuş olup, Milli Mühendislik Akademisi/National Academy Engineering (NAE) 1954'te faaliyete başlamıştır. NAS, ABD'de bilim ve teknoloji politikalarının devlet tarafından belirlendiği ve geliştirildiği kuruluşlardan biri olarak sosyal ve siyasal bilimler, ekonomi, mühendislik, mikrobiyoloji, tıp, onkoloji, biyoloji, astronomi, fizik, kimya, insan genetiği, davranış bilimi vb. üzerinde bilimsel araştırmalar gerçekleştirmektedir. NRC ise üniversite, kütüphaneler, çeşitli araştırma enstitüleri, müzeler ve sanat galerileri aracılığıyla bilimsel faaliyetlerini sürdürmektedir. (Aytuğ, 1996: 30.)

ABD'deki kurumsallaşma sürecinin yanı sıra 1960'lı yıllara kadar devam eden ABD ile Rusya arasındaki askeri-teknolojik rekabeti de, dünya ülkeleri arasında bilim ve teknoloji politikalarının savunma alanında kurumsallaşmasını hızlandırmış, başta fizik ve mühendislik alanları olmak üzere, pozitif bilimlerde ilerlemeye yol açmıştır. Bu rekabet 1957'de Rusya'nın *Sputnik* uydusunu uzaya göndermesiyle adeta uzay yarışları halini aldı. ABD ise 1969'da Ay'a insan gönderme projesini onaylayarak bu proje için 26 milyon dolar harcamıştır (Özdeş, 2000: 9-13).

Bilim ve teknoloji politikalarının ABD ve Rusya arasındaki askeri-teknolojik araştırmalar kapsamında kurumsallaşmaya başlaması bilim ve teknoloji politikası kavramının kapsamlı bir şekilde planlanmasına neden oldu. Böylece bilim ve teknoloji politikası; "bilim ve teknoloji sistemlerinin içsel ve dışsal dinamiklerini, toplumdaki diğer sistemlerle etkileşimini araştırarak bundan bilimsel-toplumsal-

siyasi çözümlere giderek gerekirse çeşitli amaçlarla politikalar üretmeye ve bu tür politikaları anlamaya yönelik disiplinler arası akademik bir araştırma ve aynı zamanda politikalar tasarımı ve formülasyonu alanı” şeklini aldı. Bu şekilde bilim ve teknoloji politikaları çok yönlü akademik boyutta bilimsel araştırmaları da gerekli kılmaya başladı (Türkcan, 2009: 203).

Türkiye’de ise bilim ve teknoloji politikalarının akademik boyutlu ve çok yönlü bilimsel araştırmalar şeklinde planlanması ilk olarak 1960’lı yıllarda mümkün olabilmıştır. Bu yıllarda çok kapsamlı kalkınma planlarını oluşturmak ve bilimsel araştırmaları desteklemek üzere TÜBİTAK’ın kurulması Türkiye’nin ilk akademik ölçekli, kurumsal bir bilim ve teknoloji politikası planlama sürecini temsil eder. Bu anlamda TÜBİTAK, bilim ve teknoloji politikalarının belirlenmesi yönünde Türkiye’deki öncü kuruluş olup kurulduğu yıldan itibaren akademi ve sanayi kolları içerisinde işbirliği yürütmeyi ve bilimsel çalışmaları desteklemeyi amaçlamıştır.

Ancak 1960’lı yıllarda oldukça dağınık bir halde kalan bilim ve teknoloji politikaları oluşturma gayretleri de 1983’te ilk Türk bilim politikasının (*Türk Bilim Politikası 1983-2003*) oluşturulmasıyla sistemli ve bütüncül bir hale gelebilmiştir (Elmacı, 2015).

## Sonuç

Cumhuriyet’in ilk yılları henüz bilim ve teknoloji politikaları kavramının yerleşmediği yıllardır. Ancak genç Cumhuriyet kendine özgü bir ulusal bir hedef belirleyerek hem ekonomik hem de kültürel kalkınmada bilim ve teknolojinin takip edildiği önemli gayretler göstermiştir. Bütüncül bir yaklaşımla ekonomik kalkınmayı ve kültürel gelişmeyi bilim ve teknolojiyi yakından takip ederek gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda Cumhuriyet’in kuruluşundan 1950 yılına kadarki süreçte;

- ✓ Ulusal hedefin çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkmak olarak belirlenmesi ve bu hedefin yöntemi olarak bilim ve teknolojinin kabul edilmesi,
- ✓ Ülkenin ihtiyaç duyduğu ekonomik kalkınma ve toplumsal gelişmede bilim ve teknolojinin yakından takip edildiği reformların yapılması,
- ✓ Henüz kuruluş aşamasında olan bir ülkenin kendi uçağını üretmesi konusunda büyük bir kararlılık gösterip kendi uçak fabrikalarını kurması ve aynı şekilde Türk Tayyare Cemiyeti’nin kurulması,
- ✓ Çeşitli bilimsel araştırma merkezleri açılarak çağdaş bilimsel eğitim ortamının oluşturulması ve bu amaçla 1933’te üniversite reformunun gerçekleştirilmesi,
- ✓ Milli üretim odaklı sanayileşmeye ağırlık verilmesi ve bunun bir plan dâhilinde teknoloji transferleri aracılığıyla gerçekleştirilmesi,
- ✓ Sanayileşme atılımlarında Sümerbank, MTA, Etibank ve EİEİ gibi ku-



rumlar aracılığıyla sanayileşmede ARGE'nin sağlanması ve bu kurumlar aracılığıyla bilimsel araştırma ve sanayi işbirliğinin gözetilmesi,

- ✓ Teknoloji transferi aracılığıyla 1937'de Karabük Demir Çelik Fabrikası'nın kurulması ve demir çelik üretiminde teknolojik gelişmelerin sağlanabilmesi için hükümetin bu fabrikaya önemli miktarda bütçe ayırması,
- ✓ 1946'da üniversiteleri düzenleyen ve üniversitelere bilimsel özerklik tanıyan Üniversiteler Kanunu ile üniversitelerin diğer kamu ve özel kuruluşlarla işbirliğine dayalı, ülkenin ihtiyaçlarını gözeten ulusal nitelikteki bilimsel araştırmalar yapacak şekilde düzenlenmesi, sonraki yıllarda belirlenecek olan bilim ve teknoloji politikalarının çekirdeğini oluşturmuştur.

Sonuçta, Cumhuriyet'in ilk yıllarında devletin bilimle olan yakın ilişkisi, bilimin hem ekonomik kalkınmadaki hem de toplumsal ilerlemedeki stratejik rolünü ortaya koymuştur.

### Kaynakça

- Atatürk'ün Millî Eğitim Politikası* (1980). Ankara: Genelkurmay Askeri ve Stratejik Etüt Başkanlığı.
- Adıgüzel, M. B. (2004). Uçak Fabrikaları Nasıl Kapatıldı? *Mühendislik ve Mimarlık Öyküleri-I* içinde (s. 141-155). Ankara: TMMOB.
- Aydinel, S. (2008). *Atatürkçülükte Ulusal Hedef, Ulusal Politika, Ulusal Strateji*. Ankara: Siyasal.
- Ayhan, A. (2002). *Dünden Bugüne Türkiye'de Bilim –Teknoloji ve Geleceğin Teknolojileri*. İstanbul.
- Aytuğ, M. K. (1996). *Dünden Bugüne Bilim ve Teknoloji*. Ankara: Biltav.
- Bahadır, O. (2012). *Osmanlılardan Cumhuriyete Bilim*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Bahçe, S., & Benan, E. (2014). İktisadi Yapılar, Türkiye ve Değişim. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (Der.) *1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim* (s. 17-68). (3.Baskı). Ankara: Phoenix.
- Bernal, J. D. (2011) *Bilimin Toplumsal İşlevi* Tonguç Ok (Çev.). İstanbul: Evrensel.
- CHP Programı* (1935). Ankara: Ulus.
- CHP Halkevleri ve Halkodaları 1932-1942* (1942). Ankara: TBMM.
- Çankaya, M. (2014). *Türkiye Teknoloji Tarihi*. Ankara: Orion.
- Çelik, M. (2001). Cumhuriyet Döneminde Dilbilimi. Bahaeddin Yediyıldız (Ed.), *Atatürk'ün Ölümünün 62. Yılında Cumhuriyet Türkiye'sinde Bilimsel Gelişmeler Sempozyumu 8-10 Kasım 2000* içinde (s. 127-135). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- Demir, R., Kalaycıoğulları İ. (2010). *Tantalos'un Çocukları, Cumhuriyet Dönemi'nde Bilim ve Tekniğe Genel Bir Bakış*. Ankara: Bilim.
- Demokrat Parti Tüzük ve Program* (1949). Ankara: Doğuş.
- Elmacı, İ. (2015). Bilim Politikası Çalışmalarında Bütünsellik Arayışı ve “Türk Bilim Politikası 1983-2003”. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 55, 55-68. Ankara: Ankara Üniversitesi.

- Erat, V., & Arap, İ., (2016). *Dünyada ve Türkiye'de Bilim-İktidar İlişkinin Evrimi*. Ankara: NotaBene.
- John Dewey Türkiye Maarifi Hakkında Rapor*. (1939). İstanbul: Devlet.
- Kazdağlı, G. (1998). *Atatürk ve Bilim*. Ankara: Interpro.
- Kepenek, Y. (1983). Türkiye'nin Sanayileşme Süreçleri. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 7, 1760-1775.
- Kili, S. (1976). *1960-1975 Döneminde CHP'de Gelişmeler-Siyaset Bilimi Açısından Bir İnceleme-*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Kocatürk, U. (1984), *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Öz, M. (2001). Cumhuriyet Döneminde Tarih Araştırmaları. Bahaeddin Yediyıldız (Ed.), *Atatürk'ün Ölümünün 62. Yılında Cumhuriyet Türkiye'sinde Bilimsel Gelişmeler Sempozyumu 8-10 Kasım 2000* (s. 17-28). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- Özata, M. (2013). *Atatürk, Bilim ve Üniversite* (3. Baskı). Ankara: TÜBİTAK.
- Özdaş, M. N. (2000). *Bilim ve Teknoloji Politikası ve Türkiye*. Ankara: TÜBİTAK.
- Sayılı, A., Sinanoğlu, O., Karal, E. Z., Küyel, M. T., Şahin, N., Tekeli, ve diğerleri. (2001). *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (3. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Serin, N. (1963). *Türkiye'nin Sanayileşmesi*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Tekeli, İ. (2010). *Tarihsel Bağlamı İçinde Türkiye'de Yükseköğretimin ve YÖK'ün Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Timur, T. (2000). *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*. Ankara: İmge.
- Tüfekçi, D. G. (1981). *Atatürk'ün Düşünce Yapısı*. Ankara: TES-İŞ.
- Türk Tarihinin Ana Hatları*. (1930). İstanbul: Devlet Matbaası. (özgün eser)
- Türk Tarihinin Ana Hatları Kemalist yönetimin resmi tarih tezi*. (1996) (2. Baskı). İstanbul: Kaynak.
- Türkcan, E. (2009). *Dünya'da ve Türkiye'de Bilim, Teknoloji ve Politika*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Türkcan, E. (2013). *Tarihten Teknolojiye*. İstanbul: Destek.
- Uğural, C. (2016). 1923-1950 Döneminde Türkiye'de Bilim, Sanayi ve Teknoloji İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yalçın, O. (2012). Kuruluşundan Günümüze Türk Hava Kurumu. *Gazi Akademik Bakış*, 11, 267-291.
- Yavuz, İ. (2013). THK Etimesgut Uçak Fabrikası 1939-1950. *Mühendis ve Makine*, 636, 32-36.
- İnternet Kaynakları
- <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/ucak-fabrikasi-ataturkle-kuruldu-1950de-kapandi-90451h.htm> (11.08.2016).
- [http://www.mmo.org.tr/yayinlar/dergi\\_goster.php?kodu=101&dergi=1](http://www.mmo.org.tr/yayinlar/dergi_goster.php?kodu=101&dergi=1) (11.08.2016).
- <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/6336.pdf> (11.08.2016)
- [http://www.mmo.org.tr/resimler/dosya\\_ekler/998a1d01d86351b\\_ek.pdf?dergi=1121](http://www.mmo.org.tr/resimler/dosya_ekler/998a1d01d86351b_ek.pdf?dergi=1121) (13.08.2016)
- <http://www.maden.org.tr/resimler/ekler/4cdde86a4560c17ek.pdf?tipi=23&turu=X&sube=0> (20.08.2016).



## Deleuze'ün Felsefesi ve “Tarih”

Gülçin AYITGU\*

### Özet

Deleuze yaşamı yakalayabilen yeni bir tarih okumasının işaretlerini vermeye çalışırken “tarih”i dışlayan bir yaklaşım sergilemiştir. Bir arşiv olarak gördüğü “tarih”in ve aşkınsallığa işaret ettiğini belirttiği “tarihsellik”in karşısına –yaşamın ritmini yakalamak için- zamansallığı yerleştirmiştir. Ona göre her daim farklı süreler biçimine bürünen zaman, uzamsal değildir ve ayrı birimlerin bir araya gelmesiyle de oluşmaz. Zaman yeğindir ve farklı dünyalar, süreler üretmektedir. Zamana atfettiği bu özellikleri tarihsel olandan ayrı tutan Deleuze, tarihselliği ve tarihi, resmi tarih yazımına indirgeyerek, ontolojik bağlamda “tarih”in zeminini ve bu zemine için olan zamansallığı yeterince göz önünde bulundurmamıştır. Bu çalışmada öncelikle Deleuze’ün felsefesindeki yaratma etkinliği ve “kavram” arasındaki bağlam incelenecektir. Sonrasında da yaşam, zaman ve tarihsellik kavramları arasında kurduğu ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır ve Deleuze’ün tarih anlayışı tarihsellik lehine eleştirilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Deleuze, tarih, zaman, tarihsellik.

### *Deleuze’s Philosophy and “History”*

#### *Abstract*

Deleuze posits an approach that excluded “history” while he is trying to provide a new history reading that can catch life. He prefers “temporality” rather than history and historicity since temporality catches the rhythm of life while history is merely an archive, for him. According to him, time folds forms of different durations, and it has no extensions; besides it does not merely consist of sequence of different units. Time is intensifying and different worlds produce durations. Deleuze does not attribute these properties of time to history, and reduces historicity and history to

---

\* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

*the writing of official history; thus, he ignores the temporality underlying the history which is also ontologically implicit to this ground. In this study, first, the context between the creation activity and the "concept" in the philosophy of Deleuze is examined. Then, the relation, which he establishes among life, time and historicity, will be revealed and his approach to history is criticized in favour of historicity.*

**Keywords:** Deleuze, history, time, historicity.

## Giriş

Deleuze'e göre felsefe -bir değilleme ile başlayacak olursak- refleksiyon, seyretme ya da iletişim halinde olmak değildir. Bunun karşısında Deleuze, felsefe adına çok net ve bazı noktalarda da çok sıradan görünen bir tanım yapmıştır: Felsefe kavramlar yaratmaktır. Kavram dediğimiz şey Deleuze'e göre durmaksızın yinelenen düşünce eylemidir: "Kavramlar 'mutlak yüzeyler veya oylumlar'dır, farklı değişimlerin ayrılabilirliğinden başkaca nesnesi olmayan formlardır" (Deleuze ve Guattari, 1993: 28). Kavram bu bağlamda bir mutlaklığa gönderme yaparken aslında bir taraftan da göreceliliği işaret eder. Şöyle ki: "Kendi öz bileştiricilerine, öteki kavramlara, üzerinde kendisini sınırladığı düzleme, çözmek zorunda olduğu sorunlara kıyasla göreceli, ama gerçekleştirdiği yoğunlaşmayla, düzlem üzerinde işgal ettiği yerle, soruna biçtiği koşullarla mutlak" tır (Deleuze ve Guattari, 1993: 28). Burada Deleuze "mutlak" olanla genel geçer ve değişmez olanı değil, değişken olan düzlemler üzerinde, kavramın yer aldığı noktayı göstermeye çalışır. Kavramın "mutlak" olan yanı, problemlerin oluşum şekillerinin değişebilirliğini yadsımaz. Bu durum Deleuze tarafından çokluğun olumlanması olarak görünen zar atımına benzetilir: "Bir kez atılan zarlar rastlantının olumlanmasıdır, düşerken oluşturdukları kombinasyon ise zorunluluğun olumlanmasıdır" (Deleuze, 2011: 43). Buradaki zorunluluğun rastlantıyı ortadan kaldırmaması gibi, kavramın mutlak ve bir anlamda zorunlu olan yanı da, kavramların çeşitli "görelî" yanlarını ortadan kaldırmaz. Kavramlar bu bağlamda onları ve onlardan başkalarını yaratan felsefe olduğundan doğrudan felsefeye aittirler ve her zaman bir probleme işaret etmekle birlikte aynı zamanda bilgidirler. Bu bilgi kendisinin bilgisidir ve "onun bildiği, içlerinde bedenleştiği şeylerin durumuyla karışmayan, saf olaydır" (Deleuze ve Guattari, 1993: 37).

Olay Deleuze'de, çokluk içindeki bir duruma işaret eder, ama bu durum hiçbir zaman başat bir belirleyen haline getirilmez. Bu anlamda "olay, kaosun içinde, kaotik bir çokluk içinde, bir tür eleğin araya girmesi koşuluyla üretilir" (Deleuze, 2006: 115). Buradaki elek, yaşamın ya da kaosun içinden "olay"ı çekip çıkaracağımız tek bir alet değildir -ki kaosun kendisi zaten bir soyutlamaya işaret eder ve kaostan çıkan şey bir elekten ayrılamaz. Kaosun ve eleğin bu birlikteliğine dair Deleuze şöyle bir bağlaşımlar kurar: "Kozmolojik bir yaklaşık tarife göre, kaos olanaklıların, yani her biri kendi adına varolma eğilimi gösteren bütün bireysel özlerin

toplamıdır; ama elek yalnızca bir-arada-olanaklıların, en iyi bir-arada-olanaklılar kombinezonunun geçmesine izin verir" (Deleuze, 2006: 116). Burada elek aslında kuran, yaratan makine gibidir diyebiliriz. Bu yaratma etkinliğinin içerisinde "olay, sonsuz sayıda armonikle ya da alt-çoklukla birlikte bir titreşimdir; bir ses dalgası, bir ışık dalgası gibi, hatta gitgide daha küçük bir sürede gitgide daha küçük bir uzay parçası gibi" (Deleuze, 2006: 117). Çokluk içindeki tek tekler ise "olay" da, oluş süreci içinde yakalanabilecek bir tınıdır.

Deleuze, "olay"ı ve yaratmanın kendisine gönderme yapan kavramların birbirleri arasındaki ilişkiyi, hareketli köprülere benzetir. Böyle bir durumda bir kavram belirlenirken başka bağlantılara başvurulduğunda içinin değişebileceği şekilde bir ekleme yapılabilir. Böylelikle kavramların çok anlamlılığına da ulaşırız -ki onun için kavramların çok anlamlılığı komşuluk ilişkisine benzer. Bu yüzden de bir kavramın birden fazla komşusu olabileceği gibi, bir kavramın komşusu da sürekli değişebilir. Deleuze'ün "olay" kavramı bir başlangıç ve son arasında sıkışmışlığı ifade etmez. Olayın içindeki olup bitme durumu onun sonu değildir, olayın bu şekilde geçmişte kalmaması fikri de Deleuze'e göre "tarih"i krize sokar, çünkü Deleuze'ün gözünde tarih, olayı olumsuzlayarak geçmişte durdurmaktadır. Tarihteki olumsuzlamanın yarattığı bu hareketsizliğin karşısına Deleuze, olayı ve olayın sahip olduğu olumsuzlamayı çıkarır. Olumsuzlama, birliğin ya da çatışmanın olmadığı bir ilişki biçimi yaratır ve bu ilişki biçimi sadece olayın kendisinde görünebilir. Tarih ise, olaylar arasında bir olumsuzlama ilişkisi kurar, "birlik" oluşturmaya çalışır.

Kavram yaratma etkinliğinin sorunları olarak Deleuze şunları gördüğünü belirtir: "Felsefede; bir kavramın içine ne koymalı ve bunu neyle bir arada koymalı? Buradakinin yanına hangi kavramı koymak gerekir ve her birinin içinde hangi birleştiriciler bulunmalıdır?" (Deleuze ve Guattari, 1993: 85). Bir içeriklendirme girişimi olarak okuyabileceğimiz bu sorulara Deleuze doğrudan yanıt vermez; ancak kavramın biçimsel olmakla beraber içeriğinin oluşmasına göndermede bulunan bir kavram tanımı yapar. Bu bağlamda "kavram paradigmatik değil ama sentagmatik; yansıyabilir değil, ama bağlantılanabilir'dir; aşamalı değil, ama çevreden'dir; gönderimsel değil, ama tutarlı'dır" (Deleuze ve Guattari, 1993: 85).

Kavramın sentagmatik olduğuyla kastettiği "şeylerin içindeki yaşamı açığa vurmak için her defasında yaratılan kaçınılmaz büklümler bütünüyle karşılaşmamızdır" (Deleuze, 2007: 10). Bu kaçınılmaz büklümler, kavramın oluşumundaki esnekliği, geçişliliği göstermektedir. Kavramın yansıyabilir ve gönderimsel olması ise, onun bir şeyleri temsil eden değil, bağlantılayan olduğunu gösterir. Kavramın belirli bir aşamalık ile oluşmaması, kavramın belirli bir süreç dahilinde değil de çevreden, kökeni olmaksızın bir oluş sürecine sahip olmasıdır.

Felsefesinin bir gelecek tahayyül etmediğini belirten Deleuze, kavram yaratmaya şöyle bir özellik atfetmiştir: "Kavramların yaratılması, kendiliğinden bir gelecek formuna çağrı yapar, yeni bir toprağa ve henüz varolmayan bir halka seslenir"

(Deleuze ve Guattari, 1993: 100). Geleceği şimdiden öngörerek kurmaktan ziyade, gelmekte olanın işaret edildiği yer, Deleuze'ün tarihsellikten temizlediği bir hareket alanı olan “toprak”tır. Toprak onun için, birçok farklı düzleme işaret eden dağılımların ve düzlemlerin tek bir bütünlükle açıklanamayacağını gösterir. Kaçış çizgilerinin var olduğu bir düzlem olan toprakta bütünlükten söz edemeyiz. Bu yüzden toprak, yaşamdaki tüm karışık ilişkilerin geçtiği hareketli düzlemdir. Tarihin bütün serüvenlerini de bu kaçışla beraber toprakla kurulan ilişkiler dolayımında okuyabiliriz.

“Henüz varolmayan bir halka” ve bir bağlamda “gelecek formuna” göndermede bulunan kavramların yaratılma sürecinde felsefenin yaptığı şey, genel felsefe eğiliminin tersine sadece “düşünmek” değildir, zaten felsefenin kendisine ait bir içeriğinin olmasından dolayı bizim düşünmek için felsefeye ihtiyacımız olmadığı gibi, düşünmenin kendisini doğrudan felsefenin temel işlevi olarak da sayamayız. Felsefeyi hakikati ya da gerçeği arama arayışı olarak gören anlayışın karşısında Deleuze, felsefedeki gerçekliği, felsefenin ulaşabildiği nokta olarak görür. Felsefe bu noktaya ulaşırken bir taraftan edebiyata, bir taraftan coğrafyaya, matematiğe çağırılır da. Bu bağlamda yaşamın karşısında yaratacağımız kavramlar, bizi birçok farklı alana çağırır ve karşımıza aslında pek de alışık olmadığımız melez bir yapısı olan felsefe çıkar.

Yaratma eyleminin önemli bir parçası da problemler oluşturmaktır. Probleme ilişkin olan doğruluk ve yanlışlık, problemin kendisine bakarak bulabileceğimiz bir şeydir. Biz bir problemin yanlışlığını, geçersizliğini gösterebiliriz, bu bağlamda doğruluk ve yanlışlık genel kanının aksine sadece çözümlere ilişkin okunamaz, onlar problemler düzeyinde gerçekleşirler. Deleuze'e göre sistem, bize belirlenmiş problemler ve çözümler verir, bu problemler karşısında da bize sınırlı bir özgürlük alanı bırakır. Deleuze bu durumu bir tür kölelik ilişkisi olarak görür. Oysaki bunun karşısında insan, problemlerin neler olduğuna karar verebilme gücüne sahiptir. Bu güç, problemlerin yaratıcı bir biçimde ortaya konulmasını sağladığı gibi, yanlış kurulan problemleri de ortadan kaldırır (Deleuze, 2009b: 55).

Deleuze'e göre kapsamı doğrudan belirlenemeyen felsefe, kendi içeriğindeki ritmi, bir ırmağın akışında, bir edebiyat metninde de yakalayabilir. Bu yakalama işlemi, bir keşiften çok yaratmadır, icattır. Çünkü “keşif, edimsel ya da virtüel olarak zaten varolana ilişkindir; bu yüzden er ya da geç gerçekleşecektir. İcat ise varolmayana varlık verir, bu yüzden asla gerçekleşmemesi de mümkündür” (Deleuze, 2009b: 56). Yaratma etkinliği içerisinde insan, aslında ihtiyaç duyduğu şeyi gerçekleştiriyordur. Buradaki ihtiyacın oluşturduğu zorunluluk ilişkisi oldukça karmaşıktır. Ancak yine de karmaşık zorunluluk ilişkisi içindeki insanın, yaratma etkinliğiyle bir anlamda kendisini açtığını söyleyebiliriz. Bu yüzden “felsefe yapmak için içsellüğün bütün kaynaklarına ve yol göstericiliğine, kaygıya, iniltilere, suçluluk duygusuna ve memnuniyetsizliğin bütün biçimlerine ihtiyaçları vardır” (Deleuze, 2011: 57). Yaratma etkinliğini “sınırlayan” sadece zaman ve mekândır ve bunlar da içseldir, dolayısıyla bunları dışarıdan gelen sınır, belirlenim olarak göremeyiz.

## 2. Zamanın Salınımında Yaşam ve Tarih Arasında Varsayılan "Gerilim"

Deleuze bizi yaşamın dinamik akışından mahrum bıraktığını ileri sürdüğü "tarih" alanını dışlayarak "yaşam" kavramını açıklamaya çalışır. Deleuze'e göre "tarih, anlamların varyasyonudur, yani: Birbirlerinden az veya çok bağımsız, az veya çok şiddetli boyun eğdirme olgularının art arda gelişidir" (Deleuze, 2011: 16). Zamansallığı bir art arda geliş çizgisi olarak okumamız gerektiğini belirten Deleuze, tarih için aynı şeyi söyleyerek, zamansallığın kendisini bir noktada tarihsel olandan dışlamıştır ve burada güncelle tarihsel olanın arasına bir çizgi çizerek geçmişin tozlu raflarına terk edilmiş bir tarihle karşımıza çıkmıştır. Ona göre "tarih arşivdir, yani olmakta olduğumuz ve artık olmayı bıraktığımız şeyin tasarısıdır, oysa güncel, haline gelmekte olduğumuz şeyin taslağıdır. Öyle ki, tarih ya da arşiv, bizi bizden ayıran şeydir, halbuki güncel bizim hali hazırda rastlaştığımızdır" (Deleuze, 2009b: 356). Tarihi arşiv olarak nitelendirmesi Nietzsche'nin tarihe üç tür yaklaşım sınıflandırmasından ilkinde benzetilebilir. Nietzsche de bu yaklaşımı, arşivciliğe benzetmektedir ve ona göre de, bu tarih ölüdür (Akarsu, 1975: 6).

Deleuze'e göre güncel olan, olup bitme ve tamamlanma üzerinden açıklanmaz, onun için güncel olan daha çok olmakta olduğumuz, haline geldiğimiz bir süreç göndermede bulunur. Çünkü onun için 'haline geliş' bir kaçış çizgisi olmakla beraber, tarihin kendisine ait değildir. Bu bağlamda tarih, bizi bir anlamda "oluş" tan çokluktan kaçırmaya çalışır: "Bugün bile tarih, ne kadar yeni olursa olsun, haline gelmek için, yani yeni bir şey yaratmak üzere, yüz çevrilen koşulların bütününe göstermektedir yalnızca" (Deleuze, Guattari, 1993: 89). Deleuze, tarihte aradığımız birlik ve bütünlüğün karşısına "çokluk" u (*plurality, multiplicité*) koyar. Ayrıca çokluk, felsefenin kendisine de tekabül eder. Deleuze'ün kendi ifadesiyle "çokluk, felsefe tarafından icat edilmiş, tamamıyla felsefeye özgü düşünme biçimidir" (Deleuze, 2011: 17).

Çokluk Deleuze'de köksap (*rhizome, rhisome*) kavramıyla birlikte daha iyi anlaşılabilir. Çünkü "her çokluk, tıpkı bir tutam ot ya da köksap gibi ortadan gelişir" (Deleuze, 2011: 316). Köksap ve felsefe arasındaki ilişki, Descartes'ın felsefeyi ağaca benzetmesinin bir eleştirisidir de. Deleuze'e göre Descartes, ağaç benzetmesi ile felsefenin metafizik olan, bir şekilde de her şeyin ona bağlandığı bir köke ve dikey, doğrusal bağlantılara, hiyerarşiye işaret eder. Deleuze ise yatay bir gövdeye sahip olan köksap ile sonsuz bir yatay bağlanma modeline ve köksüzlüğe göndermede bulunur. Köksap belirli bir düzeni olmamakla beraber hiçbir zaman bir birliği ya da bütünlüğü olmayan çokluktur. Bu nedenle her an belirli bir bağlamından kırılma ya da kopma olabilir, bu kırılmanın ve yeniden farklı bir bağlamda kurulmanın yöntemi ya da modeli yoktur.

Deleuze, çoklukla edimselliğin karşılıklı ilişki içerisinde olmalarına rağmen doğrudan birbirlerine benzemediklerini belirtir. Onları eşdeğer kılmak edimsellik-

le olanağın birbirine karıştırılması anlamına gelir. Oysaki Deleuze'e göre bir şeyin gerçekleşmesinden değil oluşundan söz edebileceğimiz için çokluk, olanaklı olanın gerçekleşmesi değildir. Bu bağlamda çokluk birçok çizgiye karşılık gelir diyebiliriz. Bu çizgiler, bireyselleşmenin kendisini özne merkezli olmaktan çıkarmaya çalışırlar. Deleuze'ün bahsettiği "çizgiler, sadece birlikten değil aynı zamanda içinde geliştikleri tarihten de ayrılan gerçek oluşlardır. Çokluklar tarihsiz oluşlar, öznesiz bireyleşmeler (bir iklimin, bir ırmağın, bir olayın, bir günün, günün bir saatinin bireyleşme biçemi) tarafından yapılırlar" (Deleuze, 2009b: 316). Böyle bir durumda tek tek insanlara karşılık gelen "birey" kavramının Deleuze'deki yeri sorulabilir, ancak Deleuze kendi başına bir birey ve onun niteliklerinden, olanaklarından bahsetmez. Birey de sürekli değişen yaşamın bir bileşenidir, dolayısıyla yaşamın belirli bir noktasından bakarak onun mutlak anlamda "açıklama" gücünü kendinde taşıdığını söyleyemeyiz.

Deleuze için tarih ve zaman ilişkisi yerine çeşitliliği yakaladığı mekân ve zaman ilişkisi önemlidir. Çünkü mekân ve zamanda ona göre belirşleri bir birlik haline getirme söz konusu değildir, "belirenler hep çeşit çeşit şeylerdir; belirş her zaman bir çeşitliliğin belirşidir: Kırmızı gül, bir koku, bir renk vesaire" (Deleuze, 2009a: 41). Bu durumu Deleuze zaman ile mekânın indirgenemezliği olarak okur: "Sağ, sol. Burada, şimdi. Önce, sonra. Kavramı kesin olarak aynı olan iki nesne kavrayabilirsiniz, nesnelere yine iki olarak kalırlar, çünkü biri buradadır, öteki orada. Biri sağda, öteki soldadır. Biri önde, öteki sondadır. Kavramsal düzene indirgenemeyecek mekânsal-zamansal bir düzen vardır" (Deleuze, 2009a: 39). Burada aslında Deleuze kavramsal olana indirgenemeyecek bir "yaşam"ı işaret etmeye çalışır. Mekândaki çeşitlilik mümkün olan bir "oluş"u, zamandaki çeşitlilik ise mümkün bir "an"ı gösterir. Bu her "an" ve "buradalık" ilişkisinde zaman, sonda ayrımlaşan, akıp giden, ilerleyen homojen bir madde değildir. O, tekillikler bütünüdür ama tekilliklerin bir araya gelmesi değildir çünkü her tekillik kendi içerisinde bir "bütün"ü temsil eder. Hayattaki her nokta da kendi nakaratını üreterek bir ritim tutturur. Bu nakaratın ritmini yakalamak için öncelikle yaşamda bir erek arayan düşüncelerden sıyrılmak gerekir. Çünkü yaşam, duyguların, etkileşimlerin olduğu bir yığındır. Bu yüzden "yaşam bilginin ona çizdiği sınırlarını aşar, ama düşünce de yaşamın ona çizdiği sınırları aşar. Düşünce bir *ratio* (akıl) olmaktan, yaşam da bir tepki olmaktan çıkar" (Deleuze, 2011: 133). Böylece elimizde yaşamı olumlayan ve onu etkin hale getiren düşünce ve düşüncenin kendisini etkin kılan bir yaşam kalır.

Deleuze'ün felsefesinde "yaşam"ı merkeze aldığını söyleyebiliriz peki, bu yaşama yönelirken bir yöntemi olduğunu iddia edebilir miyiz? Ona göre "hiçbir şey, hatta yöntem de, ortada değil. Yöntemin sonucu ortada olmadığı gibi, yöntemin kendisi de ortada değil" (Deleuze 2009b: 55). Yöntemin kendisi ortaya konmaktan ziyade, bir yerlerde işlemektedir. Parçalı bir şekilde elimizde yer alan yöntemin lokal bir şekilde işleyişinden ve sonucundan bahseder Deleuze. Buna göre

“yöntemin iyi olması değil, iyi işlemiş olması önemli. Fakat yöntem evrensel değil. Dolayısıyla, iyi bir yöntemdi dememek gerekiyor; bu yapıtın üretilebilmesi için işleyebilecek tek yöntemdi demek gerekiyor (Deleuze, 2009b: 55). Yöntemin lokal kuruluşunun ve buna bağlı olarak sürekli değişiminin Deleuze’ü bir yöntemsizliğe götürdüğünü söyleyemeyiz çünkü yönelimlerinin sonucunda ulaşmak istediği yer için kendisine belirlediği bir parolası vardır: “Parola ise: algılanamaz hale gelmek, köksaplar oluşturmak ve kökleşmemektir” (Deleuze, 2009b: 72). Deleuze’ün bütün yapıtlarındaki tanımlardan ve karşıtlıklardan kaçma çabasında bu “yöntem”inin izlerini görebiliriz. O her zaman olayların olası olmayan izini yakalamaya çalışır. Onun için yaşam aralarında herhangi bir hiyerarşik düzeni olmayan genetik, kimyasal, jeolojik ve kültürel katmanlar çokluğuudur. Tarihsel olan da bu katmanlardan meydana gelen oluşumlardır; ancak burada önemli olan bu katmanlar arasındaki boşlukları yakalamaktır.

### 3. Sonuç

Karmaşıklaşan ilişkileri daha görünür ve açıklanabilir kılma çabasında “tarih”e ihtiyaç duyulmasının sebebi, parçalama ve yeniden inşa etmeyle sürekli değişen ilişkilerin birbirleriyle olan zorunlu bağına ve “bütün” e ulaşma isteğidir. Burada dağıtımsal bütünselliğin bir parçası olarak yaşamın dinamiği, yarattığı gerilimle birlikte yakalanmaya çalışılır. Bu gerilimdeki süreklilik ilişkisi, sürekli akıp giden ve yönü belirlenemeyen bir çizgiselliği değil, şeylerin birbirleriyle olan çatışma ve bütünleşme şekillerinin unsurlarını açığa çıkarır. Unsurların ortaya çıkarılması ise hem soyutlanan parçayı hem de parçanın ait olduğu fonksiyonel ilişkileri kapsar. Bu bağlamda parçası olduğumuz tarihsel düzlemdeki içkinliği kavramak adına yapacağımız soyutlamada insanın neliğinden değil, içsel-zorunlu ilişkilerinden ve bu ilişkilerin bizi götürdüğü sürekli ama eşitsiz bir gelişime karşılık gelen “tarih”ten bahsedebiliriz. Bir yanıyla da “tarih, insan hayatının nispeten yüzeyine yakın bir seviyede bulunuyorsa da, insan varlığının esrarlı taraflarını çözmeye, kendi çapında gayret etmektedir” (Toynbee, 1962: 37-8). Bu noktada tarihe ilişkin her varsayım aynı zamanda insanın neliğine dair de bir belirlenim içermektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi yaşamın değişen ritmini yakalamak adına Deleuze “tarih”i, felsefenin varlık bulduğu içkinlik düzleminden kovmuştur. Çünkü ona göre tarih ve diyalektik dikey varlığa dolayısıyla da devlete ve dine tekabül eder. Aşkınsallığın hâkim olduğunu iddia ettiği bu “dar” tarihselci bakış açısından kurtulabilmek için ise “zamansal” olana yüzümüzü dönmemiz gerektiğini belirtir. Bu bağlamda yoğunlaştırıcı ordinarlarla dolu olan içkinlik düzlemi tarihsellikten çok stratigrafik yani birçok formasyonun, bileşimin, korelasyonun içinde yer aldığı bir “zaman” a göndermede bulunur.

Tarihsellik ve zamansallığı ayrı kategorilermişçesine belirleyip, tarihi olmuş bitmiş kabul edilen olayların art arda gelişi olarak sıralamak -Deleuze’de de gör-



düğümüz gibi- tarihi kronolojiye, geçmişe hapsetmektir. Yaratma etkinliği için koşulların sürekliliğinden bu denli bir kaçış nasıl mümkündür sorusu baki kalmakla beraber, “tarih”i doğrudan devletle özdeşleştirmek, onu iktidarın tarih yazımına indirgemektir. Yazıl(a)mayan bir tarihin ve birilerinin tekelinde bir tarih yazımının kendisinden yola çıkarak Deleuze’ün tarihin dışını işaret etmeye çalıştığını söyleyebiliriz; ancak kendi ifadeleri sadece yazınsal değil, ontolojik bağlamda da “tarih”i dışlayarak geçmiş, şimdi gelecek arasındaki ilişkiyi de bir kenara bırakmasına neden olmuştur. Oysaki burada önemli olan Deleuze’ün bir arşiv olarak kodladığı tarihte “edilgin” halde gösterilen unsurların “etkin”liğini gösterebilmektir. Başka bir ifadeyle tarihi, özel isimler ve onların başlarına gelen olaylar dizisi olmaktan çıkarmak gerekir, ancak bunun için Deleuze’ün öncelik sonralık ilişkisine indirdiği “tarihsel” kavramının içinde taşıdığı deneyimin dinamiği görülerek ortaya çıkarılmalıdır.

Bir şeye dair söz söylemek, eylemek zamansallığın birliği içinde gerçekleşir. Zamansallığın tarihselliğe içkin olduğu bir yerde zamanı, tarihten kaçışın zeminini haline getirme çabası, her daim yaşama için olan zamansallığı aşkınılaştırarak beraber şimdiye ait olanın aynı zamanda geçmişten de parçalar taşıdığını gözden kaçırmaktır. Geçmişe yüzümüzü dönmek bir nevi hafıza çalışması olarak duyguların, arzuların bir kenara bırakıldığı bir eylemiş gibi okunmaya çalışılıyor, oysaki yaratma etkinliği sıçramaların, sürekliliklerin olduğu tarihsel-zamansal alandan farklı bir yerde değildir. Dolayısıyla tarihselcilik bütüne ulaşmak adına tek tek deneyimleri dışlamak yerine onları kendi gelişimi bağlamında değerlendirip, kopuşların sıçramaların yolunda deneyimin tarihselliğini gösterir. Deneyimin içkimselleştirdiği bir düzlemde yaşamı yok saymak da mümkün değildir.

Zamanı bir şimdiler dizisi gibi düşünmek nasıl ki onun homojenleştirilmesi ni beraberinde getiriyorsa, aynı şey tarihin kendisi için de geçerlidir. Tarihi şimdilerin dizilişi olarak ele almak, ona dair boş bir soyutlama yapmaktır. Tarih ise tek bir uzamı işaret eden değil, farklı zamansal aralıkları, yeğinleştiriciliğiyle gösterebilir. Bu yüzden de aranan çeşitlilik, mekânı dışlamayan, kavramsal düzene indirgemeyen bir tarih- zaman ilişkisinde bulunabilir.

Deleuze’le diyalog kurma çabasının sonucunda, yaratma etkinliğinin ve içkinlik düzlemleri arasındaki salınımsal geçişlerin -her ne kadar kendisi “olanak” kelimesini pek sevmese de- bize yaşamı farklı okuma olanakları sunduğunu söyleyebiliriz, ancak bu okumada kaçış çizgilerini yakalamak adına “tarih”i dışlamaya değil, salt iktidarın söylemiyle yoğrularak oluşturulan tarih düzlemini kırmaya ihtiyacımız var. Deleuze de bu ihtiyacın farkında olarak kaçış çizgilerini yakalayıp düzlemlere sızmaya çalışır ancak buradaki problem, bu kaçışın tarihin dışını işaret eden bir alanda aranmasıdır. Deleuze’ün Hindistan üzerine olan örneğine bakarak tarihsel olanla toplumsal mücadeleler arasında nasıl bir ilişki gördüğünü daha iyi anlayabiliriz:



Hindistan'da insanlar açlıktan öldüğü zaman bu felaket, tarihsel ve politiktir. Fakat bir halk kurtuluşu için mücadele ettiği zaman, şiirsel edimlerle tarihsel olaylar veya politik eylemler arasında her zaman bir kesişme vardır, yüce veya çağdışı bir şeyin görkemli bir biçimde canlanması söz konusudur. Büyük kesişmeler, mesela Süveyş Kanalı'nı millileştiren Nasır'ın kahkahası ya da Castro'nun esinli hareketleri ve televizyona röportaj veren Giap'ın o başka kahkahasıdır. Burada, Rimbaud ve Nietzsche'nin buyruklarını hatırlatan, Marx'ı geçen bir şey var-tarihsel mücadele ile kesişen bir sanatçı neşesi. Politikada, tarihte bir anı oluşturan yaratıcılar, yaratıcı hareketler var (Deleuze, 2009a, s. 204).

Yaratıcı hareket, yıkmayı da beraberinde getirir ve yıkım Deleuze için "tarihsel, toplumsal" olarak dillendirilebilecek bir durumdan ziyade belirli bir "an"ın oluşturduğu duygulara, sanatsal yaratmaya gönderme yapar. Toplumsal mücadeleler söz konusu olduğunda sanatsal yaratmanın bir anlamda dışına itilen tarih alanının gelişimine baktığımızda, her daim sanat ve bilimle olan bitmek bilmez bir diyalogunun olduğunu görebiliriz. Hatta bilimle gerçeklik ilişkisini reddetse bile bilime yaslanmak zorunda kalmıştır (Kibar, 2016: 59). Ayrıca, Deleuze tarafından dikey olanla ve iktidarla eşdeğer görülen tarih, bir diyalog oluşturmanın zeminini oluşturamaz. Diğer yandan ise Deleuze, mevcut tarihsel yaklaşımı yıkmak adına her zaman yaratıcı bir etkinlikten söz eder. Bu yaratıcılık kendisini tarihyazımında da göstermek durumundadır. Tarihyazımının kendisi her zaman olgular arasında bir seçime dayanır ve birbirinden farklı tarihyazımları gerçekliği, yaşamı anlattığı iddiasında bulunur. Bu nedenle yaşamın içerisinde hem eylemlerimizde hem de onların aktarılması sırasında yaratıcılıktan söz etsek de, Hobsbawn'ın da dikkat çektiği gibi olguları biz kendimiz icat edemeyiz, bu nedenle de tarihyazımının kendisi ve dolayısıyla da "tarih", mutlak bir kurgulamaya, edebiyattaki gibi bir yaratıcılığa birebir uyamaz (Hobsbawn, 2009: 8). Deleuze kendi tarih yaklaşımında her zaman, edebiyata, coğrafyaya göndermede bulunmuştur. Özellikle coğrafyaya ilişkin vurgusu, Fransa'da 1920'li yıllardan 1970'lere kadar etkin olan Annales Okulu'ndan etkilendiğini göstermektedir. Annales Okulu'yla birlikte tarihin diğer sosyal bilimlerle olan zorunlu ilişkisine, coğrafyanın insanların gündelik yaşamları üzerindeki etkilerine dikkat çekilmiştir ve bunlar özellikle bütünsel tarih düşüncesini yıkmak adına yapılan girişimlerdir (Burke, 2000: 175).

Tarihteki her noktanın ürettiği nakarat, kapsayıp aşarak bir ritim tutturur. Duyguların, etkileşimlerin vb. oluşturduğu tarihteki ritim kendi dansını, yerleşik sınırları yıkıp farklı bir şekilde yeniden inşa ederek oluşturur ve ritmin sürekliliğini sağlar. Süreklilik, kaldırım taşlarının sadece kesişen ya da kesişmeyen noktalarına basarak yapılan bir yürüyüşten ziyade sağa, sola, geriye ileriye doğru gidip gelmelerle ritmi değiştirerek yapılır. Bazen daha iyi bir sıçrama yapabilmek, yenilenebilmek için geriye de gitmek gerekebilir. İşte bu bağlamda ilişkilerin bütünselliğinde yakaladığımız süreklilik kavramı, hep olmakta olarak farklı yerlerde bulunana, kopuşlara göndermede bulunur. Bu nedenle Deleuze'ün iddia ettiği gibi tarihteki süreklilik

düşüncesi mutlak bir soyutlamayı, tek düze bir ilerlemeyi varsaymaz. Sürekliliğin gerçekleşebilmesi için çatışmaların yarattığı hareketlere ihtiyaç vardır ve tarih de yaşamdaki bu çatışmalardan doğan bir alandır.

### Kaynakça

- Akarsu, B. (1975). Nietzsche'nin Tarih Karşısında Tutumu. *Felsefe Arşivi*, 19, 1-10.
- Burke, Peter. (2000). *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, (çev. Mehmet Küçük), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. (2006). *Kıvrım Leibniz Ve Barok* (çev. Hakan Yücefer), Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2007). *Kritik Ve Klinik* (çev. İnci Uysal), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2009a). *İssız Ada Ve Diğer Metinler, Metinler Ve Söyleşiler 1953-1974*, (çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer), Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2009b). *İki Delilik Rejimi*, (çev. Mahir Ender Keskin), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2011). *Nietzsche Ve Felsefe* (çev. Ferhat Taylan), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Hobsbawn, Eric J. (2009). *Tarih Üzerine* (çev. Osman Akınbay), İstanbul: Agora Kitaplığı,
- Kibar, S. (2016). Sokal'ın Şakasının Ardından: Bilim, Sol ve Gerçeklik Üzerine. *Eğitim, Bilim Toplum*, 14 (54), 50-61.
- Toynbee, A. (1962). *Tarih Üzerine İki Konferans* (çev. Özcan Başkan), İstanbul: Fakülteler Matbaası.

## Coriolanus ve Vox Matronarum

Serap Gür KALAYCIOĞULLARI\*

Cemil KOYUNCU\*\*

### Özet

Romalı komutan Marcus Coriolanus'un, taraf değiştirerek Roma'ya saldırmak üzere Volsk ordusunun başına geçmesinin ardından, annesi Veturia'nın öncülüğünde toplanan Romalı kadınların bu saldırıya müdahale etmesi, Klasik Dönem Roma tarihçilerinin anlatılarında geniş yer bulmuştur. Kadınlara ait uzun diyaloglar da içeren bu anlatılar, Romalı kadınların, vatan söz konusu olduğundaki etkinlik ve etkililiklerini yansıtmaktadır. Bu çalışmada, oğlunu, kendi öz vatanına karşı savaşmaktan vazgeçirmek için Romalı kadınlarla düşman ordugahına giden Veturia'nın konuşması önce tarihsel çerçevesi, daha sonra da yapısal özellikleri bakımından incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Coriolanus, Veturia, Valeria, Volumnia, Volsklar

### Coriolanus and Vox Matronarum

#### Abstract

After the attack of Marcus Coriolanus, who was a Roman general, but resided with the Volscian army against Rome, the intercession of Roman women led by Coriolanus' own mother Veturia, is described at length in the studies of Classical-era Roman historians. This studies, which include also lengthy female speeches, mirror the efficiency and the effectiveness of Roman women as regards to their homeland. In this article, the speech of Veturia who journeys to the enemy camp with the Roman women in order to convince his son to abandon his attack on Rome, will be studied first in its historical frame, then its structural feature.

**Keywords:** Coriolanus, Veturia, Valeria, Volumnia, Volsci

---

\* Arş. Gör., Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

\*\* Dr., Ahievran Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü.

“Bizim gücümüz silaha ve beden gücüne değil  
-zira doğamız gereği biz bunları kullanamayız-  
iyi niyete (*εὐνοία*) ve söze (*λόγος*) dayanır.”  
(Dion. Hal. *Ant. Rom.* VIII. 39. 3)

Roma tehlikeyle karşı karşıya kaldığında, güçsüz ve perişan halde olduklarını düşünen kadınları, vatani kurtarmak için ellerinde güç olduğuna inandırmaya çalışan Valeria'nın ağzından dökülen bu sözler, kadının söz söyleme konusundaki etkililiğini yansıtmaktadır. Romalılar, vatanın esenliği söz konusu olduğunda kadınların sesinin (*vox matronarum*) ikna edici gücüne inanmışlar, çaresiz kaldıkları zamanlarda barış ve uzlaşma için kadınların müdahalesine başvurmuşlardır.<sup>1</sup> Bu bakımdan, Roma Cumhuriyetinin ilk yıllarına tarihlenen, Veturia'nın, Roma komutanı iken taraf değiştirerek Volsklar'ın başına geçen oğlu Gaius Marcus Coriolanus'u,<sup>2</sup> savaşı bırakmaya ikna etmek için, Romalı kadınlarla birlikte düşman ordugâhına giderek yaptığı konuşma ve bu konuşmanın etrafında gelişen olaylar, Roma tarihi sayfalarında oldukça dikkat çekici bir yere sahiptir. Veturia'nın konuşması, Titus Livius'un, Cassius Dio'nun, Plutarkhos'un ve özellikle de Dionysios Halikarnesseus'un yapıtlarında ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır. Roma tarihinde bir kadına atfedilen retorik öğelerle dolu böylesi bir konuşmanın başka bir örneği daha bulunmamaktadır. Bunun nedenini iki şekilde açıklamak mümkün. Birincisi, Eskiçağ tarih yazarlarının, tarihi anlatırken, kendi düşüncelerini de ortaya koymak ve yapıtlarını kuru bir anlatımdan uzak tutmak amacı gütmüş olmalarıdır. İkincisi ise, konunun ele alındığı dönemin koşulları bakımından, yazarların, bir takım ahlaki değerleri öne çıkarmak istemiş olmalarıdır. Şöyle ki özellikle İÖ I. yüzyılda yazan Livius ve Dionysios, Roma'nın geçirdiği en zor döneme şahit olmuşlardır: Romalı komutanlar arasındaki çıkar mücadelelerinin yol açtığı, “Romalı”ya en büyük zararı “Romalı”nın verdiği (!) iç savaşların etkilerinin sürdüğü ortamda<sup>3</sup> yaşamışlardır. Zenginliğin ve refahın günden güne arttığı, buna karşın Roma'yı Roma yapan değerlerin kaybolduğu, büyük Roma ailelerinin parçalanıp dağıldığı bu or-

- 1 Roma'nın kuruluş yıllarında, Sabinlerle Romalılar arasındaki savaşın son bulması için araya giren ve barış sağlayan Sabin kadınları; Kral Tarquinius Superbus'un oğlunun saldırısının ardından ailesinin ve kent in önde gelen üyelerini toplayarak intikam için onları kişkırtan ve bu sayede kralların zalim yönetimine son verilmesini sağlayan Lucretia; Volsklar'a karşı verilen mücadelede, düşman ordugâhında oğlu ile karşı karşıya gelen ve konuşmasıyla onu Roma'ya karşı savaşmaktan vazgeçiren Veturia; Kartaca Savaşları sırasında, Roma'ya kurtarıcı rolü ile getirilen Magna Mater heykelinin, Tanrıça'ya ettiği dua sayesinde Roma'ya taşınmasını ve böylece savaşın Roma'nın zaferi ile sonuçlanmasını sağlayan Claudia Quinta, Roma'ya, sesleri ile, barış getiren kadınlar arasındadırlar.
- 2 Marcus'a, “Coriolanus” adının, Corioli kentinde Volsklar'a karşı cesurca savaşarak elde ettiği başarılarından ötürü İÖ 493 yılı *consul*'ü Postumus Cominius Auruncus'un önerisi ile verildiği aktarılır (Dion. Hal. *Ant. Rom.* VI. 94; Plut. *Cor.* 11. 1-2).
- 3 Seneca (*Ben.* V. 16. 1-6), Marcus Coriolanus'u, Catilina, Marius, Sulla, Pompeius ve Marcus Antonius ile, kişisel duyguları ve hırsları uğruna Roma'ya zarar veren iyilikbilmez kimseler (*ingrati*) arasında sayarak bu bağlantıyı açık bir biçimde ortaya koymuştur. Bu konuda daha fazla bilgi ve örnek için bk. Cornell, 2003: 77-78.

tamda, Roma tarihçileri, bir takım değerleri kişiler ve olaylar üzerinden tartışmaya açarken, İmparator Caesar Augustus'un, Roma'nın geleneksel değerlerini yeniden canlandırma girişimine de hizmet etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, Veturia ile oğlu arasında geçen diyalogta ve bu diyalog çerçevesinde gelişen olaylarda, tamamen Roma'ya özgü bir kavram olan, günümüzde tek bir sözcükle karşılık vermenin mümkün olmadığı *pietas* ilkesi öne çıkarılmıştır.<sup>4</sup> İki Romalının, üstelik anne ile oğulun karşı karşıya geldiği bu trajik olay, Roma tarihçileri tarafından bir nevi *exemplum pietatis* olarak ele alınmış, gerçekliği kuşkulu olmakla birlikte,<sup>5</sup> Roma'daki toplumsal bütünlüğün pekiştiği hayati bir hadise olarak anlatılmıştır.

Roma Cumhuriyeti, Latium bölgesindeki İtalik halklara karşı savunma savaşları yaptığı dönemde, bölgenin iki büyük halkıyla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bunlardan biri Volklar (Volsci) diğeri de Aequuslar'dır (Aequi). Roma geleneğinde bu iki ayrı savaş, iki ayrı karakterle özdeşleştirilmiştir. Aequuslar ile yapılan savaşta, toprağıyla uğraşırken, senatonun, Roma ordularının başına geçmesi istemiyle, sabanını bırakan ve verilen bu görevi çok kısa sürede başarıyla yerine getirdikten sonra yeniden işine dönen diktatör Cincinnatus'un karakteri öne çıkarılır: Romalıların en yüce erdem olarak gördükleri, "ihtiyaç duyulduğu anda bütün işlerini bırakıp vatana hizmet etme bilinci (*pietas*)" Cincinnatus'ta kişilik bulmuştur. Volklar'a karşı yapılan savaşta ise, Roma Devleti için belki biraz olumsuz bir örnek olsa da, taraf değiştiren Romalı Marcus Coriolanus'u, belagat yeteneği ile savaştan vazgeçiren Veturia'nın karakteri öne çıkarılır: Bu kez vatanseverlik, görev bilinci ve bağlılık (*pietas*) Veturia'da ve onunla birlikte yola çıkan *matrona*'larda kişilik bulmuştur:

Roma, İÖ 488'de, Spurius Nautius Rutilus ile Sextus Furius'un *consul*lükleri döneminde, Volklar ile karşı karşıya gelmiştir (Liv. II. 39. 9). Roma'yı yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya getiren bu mücadelede onu tehdit eden kişi, Volklar'a öncülük eden Romalı komutan Gaius Marcius Coriolanus olmuştur. Nitekim geçmişte Roma ordusunun başında, özellikle de Volklar'a karşı büyük başarılarla imza atan Coriolanus, *plebs*'lere karşı *patricius*'ların yanında yer aldığı için ve halkın kıtlık yüzünden zor günler geçirdiği bu dönemde, dışarıdan gelen tahıl yardımının halka bedava dağıtılmaması ve *tribunus* olma yetkisinin halkın elinden alınması konusunda senatoda kışkırtıcı konuşmalar yaptığı için<sup>6</sup> Roma'dan sürgün edilmiş, ardından öfke ve intikam duyguları ile Volklar'ın tarafına geçmiş, Antium'da Volklar'ın önderi Attius Tullus Aufidius ile görüşerek gücünü Roma'ya karşı onunla birleştirmiştir (Liv. II. 35; Dion. Hal. *Ant. Rom.* VIII. 1-3; Plut. *Cor.* 22-23; Cassius Dio, V. 18). Bu ittifak ile güçlenen ve Roma'nın etrafındaki kasabaları kuşatma altına almayı başaran Volklar, kentın sınır kapısına kadar dayanmışlardır;

4 Romalılar, *pietas* sözcüğü ile, kişinin tanrılara, vatanına ve ailesine olan bağlılığını ve görev duygusunu kastetmişler, her yurttaşın şahsi çıkarlarından önce vatanının çıkarlarına hizmet etmesini, ailenin (*familia*) ve aile içindeki bağlılıkların bu ilke üzerine kurulmasını beklemişlerdir.

5 Metnin tarihselliği üzerine bk. Salmon, 1930: 96-101; Cornell, 2003: 84-91.

6 Marcius'un, halkın öfkesine üzerine çekmesine neden olan konuşması için bk. Dion. Hal. *Ant. Rom.* VII. 22-24; Plut. *Cor.* 16.

bunun sonucunda Roma'da kadın erkek herkes, korku ve endişe içinde sokaklara dökülmüşlerdir (Val. Max. V. 4. 1; Plut. Cor. 30. 2). Tehlikenin farkına varan senato, halkın da kıskırtmasıyla, Coriolanus'a barış elçileri yollamıştır, ona savaşı durdurursa sürgün kararının geri çekileceğini ve kentteki eski statüsünün geri verileceğini bildirmiştir; fakat Coriolanus, ancak Volsklar'a, daha önce kaybettikleri toprakların geri verilmesi ve Romalılar ile eşit yurttaşlık hakkı tanınması koşulları ile uzlaşma yoluna gidebileceği cevabını vermiştir. Aynı elçiler ikinci kez Coriolanus ile konuşmak istediklerinde ise ordugâha kabul edilmemişlerdir. Ardından Coriolanus'u ikna etmek amacı ile rahipler, biliciler ve diğer tüm din görevlileri resmi kıyafetleri ile ordugâha gitmişler, ancak onlar da Coriolanus'u kararından vazgeçirememişlerdir (Liv. II. 39; Val. Max. V. 4. 1; Plut. Cor. 30-32). Dolayısıyla ne ordunun karşı koyabildiği, ne siyasilerin etkileyebildiği, ne de rahip kurullarının yumuşatabildiği Coriolanus'u, vatanın esenliği için savaşı bırakmaya ikna etme görevi, hep birlikte düşman ordugâhına gitmeye karar veren kadınlara (*matronae*) düşmüştür.

Kadınların nasıl toplandıkları, düşman ordugâhına (*in castra hostium*) hür iradeleri ile mi gittikleri (*sponte sua*) yoksa herhangi bir resmi karara göre mi (*ad publicum consilium*) gönderildikleri konusunda farklı aktarımlar bulunmaktadır: Livius, resmi bir kararın mı yoksa kadınların duyduğu korkunun mu (*publicum consilium an mulieris timor*) onları harekete geçirdiği konusunda bir bilgisi olmadığını belirtmiş, kadınların (*matronae*) önce toplanıp Coriolanus'un annesi Veturia ile karısı Volumnia'nın yanına gittiklerini ve erkeklerin silahlarıyla koruyamadıkları şehri, yakarıları ve gözyaşları ile koruyabilmek için, onları Coriolanus'un oğullarını da alıp kendileriyle birlikte hareket etmeye ikna ettiklerini bildirmiştir (Liv. II. 40. 1-2).

Dionysios'a göre ise, kadınları en başta harekete geçmeleri için kıskırtan ve adım adım ne yapılması gerektiğini planlayan kişi, Publicola'nın kız kardeşi, soylu ve seçkin (*γένει τε καὶ ἀζιώματι προῦχουσα*) bir kadın olan Valeria'dır (*Ant. Rom. VIII. 39-42*): Erkekler, Coriolanus'u ikna etme konusunda ümitlerini yitirdiklerinde, kentin kadınları korku ve panik içinde, gözyaşları ve ağıtlarla tapınaklara koşmuşlardır. Valeria ise, aniden, tanrısal bir güçten (*θείῳ τινὶ παραστήματι*) ilham almışçasına, tapınağın (en fazla kalabalığın olduğu Iuppiter Capitolinus) tepesine çıkıp kadınları bir araya toplamıştır. Kadınları önce sakinleştiren, ardından cesaretlendiren Valeria, onları, vatanın esenliği için son bir umut olduğuna, bu umudun da kendilerine bağlı olduğuna ikna etmiştir.<sup>7</sup> Daha sonra, Valeria'nın telkinleri doğrultusunda, yanlarına çocuklarını alarak, Veturia'nın evine, onu, gelini ve torunlarını da alıp kendileriyle birlikte Coriolanus'un ordugâhına gelmesi için ikna etmeye gitmişlerdir. Çünkü Valeria'ya göre, Coriolanus'un yüreği, ayaklarına kapanan bir anneye dayabilecek kadar katı ve dayanıklı değildir. Nitekim, Veturia, her ne kadar oğlunun haksız yere sürgün edildiğini, Volsklar'ın ona kötü zamanında kucak açtıklarını düşünse de, Valeria'nın konuşması, kadınların, çocukların feryatları kar-

7 Valeria'nın konuşması için bk. Dion. Hal. *Ant. Rom. VIII. 40. 4-5*; Plut. *Cor. 33. 3-4*.

şısında fazla dayanamayarak kendisinden istenilen görevi, vatani duygularla kabul etmiştir.<sup>8</sup> Dionysios, daha sonra kadınların düşman ordugâhına gitmeleri konusunun *consul*'ler arasında görüşüldüğünü, ardından *senatus*'ta tartışıldığını ve sonunda kadınların bu görevi üstlenmek üzere kent dışına çıkmalarına izin veren senato kararnamesinin (*προβούλευμα*) çıkarıldığını aktarmış (*Ant. Rom.* VIII. 43. 3-7), kadınların ertesi sabah şafak vakti yola çıktıklarında, bu kutsal yolculuk için onlara gerekli araç ve olanakları temin eden *consul*'lerin, senato üyelerinin ve çok sayıda yurttaşın onları şehrin kapılarına kadar dualarla, övgülerle ve dileklerle (*σὺν εὐχαῖς καὶ ἐπαίνοις καὶ δεήσεσι*) uğurladıklarını yazmıştır (*Ant. Rom.* VIII. 44. 1).

Plutarkhos da, Dionysios gibi, kadınlara, umutsuzluk içinde tapınaklara koştukları sırada seslenip onları yüreklendiren ve planı yapan kişinin, tanrıların verdiği esin ile hareket eden Valeria olduğunu bildirmiştir. Ancak Plutarkhos, Valeria'nın, kadınlarla birlikte Veturia'nın<sup>9</sup> evine gittiğinde, ona, kendilerinin senato tarafından alınan bir karara ya da *consul* tarafından verilen bir emre göre değil, dualarına acıyan tanrıların isteği uyarınca hareket ettiklerini söylediğini; onların yakarışları karşısında direnç göstermeyen Veturia'nın, umutsuzca, hiçbir şey yapamasa da son nefesini vermek üzere bu vatani görevi kabul ettiğini ve hemen ardından torunlarını, gelinini ve diğer kadınları yanına alıp Volsklar'ın kampına doğru yola çıktığını aktarmıştır (*Cor.* 33. 3;34.1).

Valerius Maximus'a göre ise, Veturia, kendi hür iradesi ile, yanına sadece gelini Veturia'yı ve torunlarını alarak Volsklar'ın ordugâhına (*castra Volscorum*) gitmiştir (V. 4. 1. 17-19). Cassius Dio'ya göre de, bu hareketi Veturia ve gelini Volumnia yönetmiştir; onlar, çocuklarını da alıp düşman ordugâhına gitmek ve Marcus Coriolanus ile görüşmek için şehrin tüm seçkin kadınlarını bir araya toplamışlardır (V. 18. 7).

Romalılar ile Volsklar arasındaki savaşa son vermek amacı ile yola çıkan kadınlar, ordugâha yaklaştıklarında ortaya olağandışı bir görünüm çıkmıştır: Kentin özgür, erdemli ve seçkin kadınları, karşılaşılabilecekleri tüm tehlikeleri göze alarak, kucaklarında bebekleriyle, vasileri yanlarında olmadan, cesurca düşman ordugâhının kapısına dayanmışlardır. Yazarlar bu olağandışı manzarayı betimleyen aynı zamanda Coriolanus'un annesine duyduğu hürmeti de (Lat. *pietas*; Yun. *εὐσέβεια*) işlemişlerdir:

Livius'a göre, Coriolanus'un yumuşamasını ve ordugâha gelen kadınları kabul etmesini sağlayan şey, bu muazzam kadın ordusu (*ingens mulierum agmen*) içinde

8 Volumnia ile Veturia arasındaki diyalog için bk. Dion. Hal. *Ant. Rom.* VIII. 40-42.

9 Plutarkhos'un yapıtında, Marcus'un annesinden Volumnia, karısından ise Vergilia olarak bahsedilmektedir; bu durum, olasılıkla Plutarkhos'un, kayıp olan bir kaynaktan daha yararlandığını göstermektedir (bk. Buszard, 2010: 104 n. 64). Karışıklık olmaması için, bu çalışmada, genel olarak kabul edildiği şekilde, annesi için Veturia, karısı için ise Volumnia adlarını kullanmayı tercih ettik.



yaşlı annesini, eşini ve çocuklarını (*mater coniunxque et liberi*) fark etmesi olmuştur: Barış için görüşmeye gelen aracılar (*oratores*) sert karşılık veren, ikinci gelişlerinde onları kabul etmeyen, ricacı (*supplices*) olarak gelen rahiplere aldırış etmeyen, kadınların gözyaşlarına (*adversus lacrimas muliebres*) kayıtsız kalan Coriolanus, kalabalığın içinde annesini, karısını ve çocuklarını görünce, adeta çıldırmaşçasına hızla yerinden kalkarak annesine sarılmaya yeltenmiştir (Liv. II. 40. 5).

Ordugâhtaki ortamı betimlerken, görsel öğeleri ayrıntılı bir biçimde işleyen Dionysios da, kadınların ordugâha yaklaşmakta olduğunu öğrenen Coriolanus'un, önce, kadınların bu cesareti karşısında şaşırıldığını, ardından *lictor*'larına, değneklerini bir kenara bırakmalarını emredip adamlarıyla birlikte annesini karşılamak üzere ordugâhın dışına çıktığını, annesinin yanına yaklaştığında da admalarına baltaları indirmelerini emrettiğini aktarmıştır (*Ant. Rom.* VIII. 44. 1-2). Bunun devlet görevlileri tarafından, kendilerinden daha üstün konumda birini karşılamak üzere uygulanan bir adet olduğunu, Coriolanus'un da adeta kendisinden üstün bir güç ile karşılaşacakmış gibi görevinin tüm nişanlarını bir kenara bırakarak Romalılara özgü bu âdeti devam ettirdiğini bildiren Dionysios, Coriolanus'un, bu tutumu ile ailesine beslediği derin hürmeti gösterdiğini belirtmiştir (*Ant. Rom.* VIII. 44. 3-4). Coriolanus, kalabalığın önündeki annesinin, yas giysileri içindeki perişan halinden çok etkilenmiştir. Kendisini kaybetmiş bir halde gözyaşlarıyla annesine sarılıp onunla hasret giderdikten sonra karısı ve çocuklarına yönelmiş; karısına, iyi bir eşe yaraşır şekilde davranarak annesiyle birlikte yaşamaya devam ettiği, annesini yalnızlığa terk etmediği için kendisine en büyük iyiliği yapmış olduğunu söylemiştir (*Ant. Rom.* VIII. 45. 1-2). Ardından Veturia, konuşmasını yapmaya başlamadan önce Coriolanus'tan, bilhassa, her zaman oturduğu resmi kürsüsünde herkesin onları dinleyebileceği şekilde oturmasını talep etmiştir. Coriolanus da, annesinin savlarını kolayca çürürteceğini düşünerek bu talebi kabul etmiş; ancak yerine geçmeden önce, annesinden üstün bir makamdaymış gibi görünmesinin ve onun karşısında resmi otoritesini kullanmasının uygun olmayacağı düşüncesi ile, *lictor*'larına kürsüyü yere indirmelerini emretmiştir (*Ant. Rom.* VII-II. 45. 2-3). Böylelikle, bir tarafta Volsklar'ın ordusunun önde gelen kumandanları ve kaptanları ile oturan Coriolanus, diğer tarafta Coriolanus'un karısı, çocukları ve Roma'nın önde gelen soylu kadınlarıyla oturan Veturia, görüşmeyi başlatmak üzere karşı karşıya gelmişlerdir.

Plutarkhos da, orduhaga gelen kadınların yüzlerindeki kederli ifadenin, düşmanlar tarafından bile saygı ve sessizlik ile karşılandığını, şaşkınlık içinde kalan Coriolanus'un, kadınların arasında annesini görünce koşarak onu karşılamaya gittiğini; önce annesini selamlayıp ona uzun uzun sarıldığını, ardından karısı ve çocuklarını, gözyaşlarını ve şefkatini esirgmeden kucakladığını aktarmıştır (*Cor.* 34. 1-2). Cassius Dio da, Coriolanus'un, annesinin ve karısının öncülük ettiği kadınların ordugâha geldiklerini öğrenir öğrenmez onları kabul ettiğini, onlarla görüşüğünü bildirmiştir (V. 18. 8)



Coriolanus'un, annesine duyduğu saygı, hürmet, bağlılık duygularını ortaya çıkaran ve onda merhamet ve acıma duyguları uyandıran bu karşılaşma sonrasında, Veturia'nın yaptığı konuşma, savaşını sürdürmekte son derece kararlı gözükten Coriolanus'un kalbini yumuşatmış ve onun, kendi mahvı pahasına,<sup>10</sup> kararından dönüp birliklerini koşulsuz şartsız Roma'dan geri çekmesini sağlamıştır (Liv. II. 40. 9-10; Plut. *Cor.* 39; Cass. Dio V. 11-12).

Coriolanus'un annesine duyduğu bağlılık ile Roma'ya duyduğu bağlılığı özdeşleştiren Valerius Maximus'a göre, Roma'yı yıkımdan alıkoyan şey, Coriolanus'un annesinin yakarışları (*maternae preces*, VIII. 4. 4) olmuş, Coriolanus, yüreğindeki acı, kırgınlık, hırs, endişe, korku ve çekingenlik duygularından, *pietas* sayesinde kurtulmuştur; Coriolanus'un, "sadece annesini karşısında görmesi bile, vahşi bir savaşı faydalı bir barışa dönüştürmeye yetmiştir." (Val. Max. V. 4. 1. 23-27). Dionysios'a göre, Roma, "o güne dek karşılaştığı ve tüm devleti temelinden sarsıp ortadan kaldırmak üzere olan en büyük tehlikeden", Coriolanus'un annesinin ve onunla birlikte hareket eden kadınların görev bilinci ve sesi sayesinde kurtulmuştur. (*Ant. Rom.* VIII. 62. 3. 7-9).

### Veturia'nın Konuşması (*oratio Veturiae*)

Coriolanus, annesini karşısında görene dek, imtikam ve öfke duygularıyla dolu, Roma'yı yıkmaya kararlı bir komutan olarak tasvir edilmiştir. Onun annesine olan zaafı, onunla olan bağı, Dionysios ve Plutarkhos tarafından titizlikle işlenmiştir (Dion. *Ant. Rom.* VIII. 51; Plut. *Cor.* 1. 2, 4): Henüz çocuk yaşta babasını

10 Cicero, bu olaydan sonra Coriolanus'un kendisini öldürmüş olduğunu bildirmiştir (*Brut.* 42, *Lael.* 42). Livius, Marcus'un sonu hakkında farklı anlatılar olduğundan bahseder; onun, askerlerini Roma'dan çektikten sonra, nefrete kurban giderek hayatını yitirdiğinin söylendiğini, ancak Fabius Pictor'un anlatısına göre, "Sürgün, yaşlı bir adam için çok daha acı!" sözünü sarf edecek kadar uzun yıllar yaşadığını aktarır (II. 40. 10-11). Dionysios, Marcus'un, askerlerinden destek almayı başardığını, fakat savaşla ilgili büyük umutlar besleyen ve hayal kırıklığına uğrayan gençlerin Marcus'a karşı bilendiğini ve bu kişiler arasında başı çeken, Marcus'u uzun süredir kıskanan ve arkasından hesaplar yapan Attius Tullus Aufidius'un ona karşı dava açtığını ve Marcus savunmasını yapmak için kürsüye çıktığında Attius'un kışkırtmalarıyla bir grup insanın "Vurun, taşlayın!" sesleri arasında Marcus'u taşıyarak öldürdüğünü anlatır (*Ant. Rom.* VIII. 57-59). Dionysios'un anlatısına göre "zamanının en büyük komutanı (*Ant. Rom.* VIII. 60. 1)" Marcus'un ölümünden sonra kent yasa bürünür ve Marcus, Volsklar tarafından cesur bir adama yakışır bir cenaze töreniyle uğurlanır (*Ant. Rom.* VIII. 59). Dionysios, ayrıca Marcus'un ölümüne sadece Volsklar'ın üzülmediğini, aynı zamanda haberi alan Romalıların da bunu devlet için büyük bir felaket saydıklarını ve kentte hem özel hem resmi yas ilan edildiğini, kadınların, en yakınlarını ve en kıymetlilerini kaybettiği zaman uyguladıkları geleneğe uygun olarak mücevherlerini, süslerini çıkararak siyahlar giyindiklerini ve bir yıl süresince onun yasını tuttıklarını aktarır (*Ant. Rom.* VIII. 62. 2). Marcus'un Attius Tullus'un komplosuna kurban gittiğini belirten Plutarkhos ise, onun, Volsklar tarafından cesur bir kahraman ve eşsiz bir komutan olarak uğurlandığını, Romalıların ise Marcus'un ölüm haberini aldıktan sonra onu ne onurlandırmak için bir şey yaptıklarını ne de herhangi bir öfke belirtisi sergilediklerini, sadece, kadınların isteği üzerine, onlara, yasal olarak azami süre olan on ay boyunca sanki her biri babasını, erkek kardeşini, oğlunu kaybetmiş gibi, Marcus için yas tutmalarına izin verdiklerini anlatır (*Cor.* 39. 5).

kaybeden Coriolanus, tüm zorluklara tek başına göğüs geren dul annesi tarafından yetiştirilmiştir<sup>11</sup> ve annesinin emekleri sayesinde güçlü ve başarılı bir asker olmuştur. Plutarkhos'a göre, başkaları ün elde etmek için savaşıırken Coriolanus, annesini memnun etmek için ün kazanmıştır ve onun için hayattaki en büyük onur, annesinin, başarıları karşısında duyduğu sevinç ve gurur olmuştur (*Cor.* 4. 3); babasız büyüyen bir evlat olarak tüm sevgisini annesine vermiş, evlendiğinde de annesinin arzusunu yerine getirerek onun evinde yaşamaya devam etmiştir (*Cor.* 4. 4). Dolayısıyla Coriolanus, annesine büyük bir minnet duygusu beslemektedir. Ancak buna rağmen, başarılı bir komutan iken haksız yere sürgün edilince annesiyle dahi bağlarını koparmış, en ufak bir duygu belirtisi göstermeden arkasını dönüp Roma'dan ayrılmıştır. Dolayısıyla Veturia'nın, yüreği böylesine katılaşmış bir komutanı karından vazgeçirmek için oldukça sarsıcı ve etkileyici bir konuşma yapması, oğlunun hem aklına hem duygularına hitap etmesi gerekmiştir. Roma tarihçileri Veturia'nın sözlerini aktarırken olasılıkla bu hususa dikkat etmişlerdir:

Livius, kadınların arasında oğluna yakarmakta olan Veturia'nın, kendisine sarılmaya gelen oğlunu durdurup aniden öfke ile (*ira*) söze başladığını belirtmiştir. Veturia, Coriolanus ile arasındaki anne-oğul (*mater-filius*) ile esir-düşman (*captiva-hostis*) ilişkisine/karşıtlığına vurgu yaparak konuşmasına başlamıştır. Aslında Veturia düşman ordugâhında, *mater captiva* olarak bulunmaktadır, karşısında ise Coriolanus *filius hostis* olarak bulunmaktadır. Veturia bu çelişkiyi vatan toprağı ile düşman toprağı hususunda da işlemiştir. Oğlunun, onu besleyen, büyüten toprağı (... *terram, quae te genuit atque aluit*) saldırarak kazanacağı zaferin, kendisini ölüme sürüklerken oğluna da özgürlük değil esaret getireceğini ima etmiştir.<sup>12</sup>

“Kucaklamana karşılık vermeden önce izin ver, bir düşmanın mı yoksa bir evladın mı yanına geldiğimi; senin ordugâhında bir esir mi yoksa bir anne mi olduğumu bileyim. Uzun bir hayat ve talihsiz bir yaşlılık, bana, seni önce sürgün sonra düşman olarak görmeyi mi nasip etti? Dünyaya geldiğin ve ekmeğini yediğin bu toprağı yıkıp viran etmeye gücün yetti mi? Ruhun ne kadar saldırgan, ne kadar tehditkâr olursa olsun, sınırlarına girdiğinde öfken yatışmadı mı? Karşında Roma'yı gördüğünde aklına gelmedi mi 'Bu surların içinde bir evim, koruyucu tanrılarım, annem, eşim, çocuklarım var.' diye? Demek ben seni doğurmasaydım Roma kuşatma altında olmayacaktı, demek bir oğlum olmasaydı özgür bir vatanında özgür bir kadın olarak ölecektim. Oysa şimdi benim için üzücü olduğun kadar senin için onur kırıcı olmayan bir şeye katlanamam; üzgün olduğum kadar uzun yaşayamam. Bunlar üzerine düşün: Eğer bu şekilde yoluna devam edersen kimleri zamansız bir ölüm, kimleri uzun bir esaret bekliyor?” (Liv. II. 40. 5-9)

11 Romalı bir anne, çocuğunun babası hayatta değilse, çocuğı üzerinde olasılıkla daha fazla otoriteye sahip oluyordu ve onun gelişimini ve eğitimini doğrudan etkiliyordu. Bu konuda bk. Dixon, 1988: 202.

12 Buszard'a göre (2010: 105), Veturia, önce kendisiyle Roma'yı, ardından Roma'nın yıkımı ile kendi yıkımını özdeşleştirerek, Coriolanus'a yeni bir bakış açısı empoze etmeye çalışmıştı ve Roma'yı kendi karakterinde kişileştirmiştir.

Livius'a göre, Coriolanus'un kararını değiştirmesinde, annesinin yaptığı bu konuşmanın yanı sıra, hemen ardından karısının ve çocuklarının kucaklamaları, orada bulunan kadınların vatan için döktükleri gözyaşları ve yakarıları (*fletusque ... et comploratio sui patriae*) etkili olmuştur (Liv. II. 40. 9).

Dionysios, Veturia'nın, oğlunu ikna etmek için yaptığı konuşmaya, yapıtında oldukça uzun bir yer ayırmıştır; bu, yazarın diyaloglarla dolu yapıtındaki en uzun konuşmadır.<sup>13</sup> Dionysios, Veturia'yı yapıtında usta bir hatip olarak sunmuştur (*Ant. Rom. VIII. 46, 48-53*). Dionysios'ta odak nokta, Veturia'nın akıcı ve akılcı konuşmasıdır. Veturia, konuşmasında, mantıki ve manevi öğeleri bir araya getirmiş, oğlunda bir yandan dini, vatani, vicdani duyguları canlandırmayı, diğer yandan onun vatanına karşı öfke ve intikam duygularını ve Volsklar'a yönelik sorumluluk ve vicdan duygularını bastırmayı hedeflemiştir:

Veturia, konuşmasının girişinde (*exordium*), yanında bulunan kadınların kim olduklarını, oraya neden ve ne amaçla geldiklerini açıklamıştır (*Ant. Rom. VIII. 46*). Ardından, oğlunun sözlerini dikkatle dinlemiş ve onun sözleri doğrultusunda, konuşmasına oğlunu, savaşı sürdürmeye iten nedenleri çürüterek devam etmiştir: Coriolanus'u kışkırtan ve engelleyen iki dürtü vardır: Romalılardan geçmişte gördüğü haksızlık ve Volsklar'dan gördüğü iyilik. Dolayısıyla, Coriolanus'u öfke ve vicdan duyguları yönetmektedir. Veturia da konuşmasında, oğlunu bu iki duygudan arındırmaya çalışmıştır:

Veturia, Volsklar'a ihanet etmek istemeyen oğlunun duyduğu vicdan duygusunu rahatlamak için, ona Volsklar için o güne dek kazanmış olduğu zaferleri hatırlatarak gördüğü iyiliğin karşılığını zaten fazlasıyla vermiş olduğunu söylemiştir (Dion. Hal. *Ant. Rom. VIII. 49. 2-4*) ve Volsklar'ı gücendirmeden savaşı bırakmanın yolunu göstermiştir: Oğlu, Volsklar ile konuşarak Roma ile bir yıllık barış anlaşması yapılmasını sağlayacaktır, ardından da bu durgun süreç içerisinde iki ulus arasında karşılıklı görüşmeler yapılacaktır. Veturia, oğluna, Volsklar'ı ikna etmek için yapacağı konuşma hakkında da önerilerde bulunmuştur:

“Oğlum Marcus, ben ne senin, sürgünken seni kabul edip başka pek çok onun yanında sana saygıyla ordularının konutasını teslim eden Volsklar'a ihanet etmeni sana layık görüyorum ne de senden, anlaşmalara ve gücü eline aldığında onlara verdiğin sözlere aykırı olarak, fikir birliğine varmadan şahsi kararınla düşmanlığı bırakmanı istiyorum. Öz annenin, sevgili ve biricik oğlunu, utanç verici ve kötü işlere zorlayacak kadar aklını yitirmiş olduğunu düşünmemelisin. Ancak, Volsklar'ı dostluk konusunda yumuşatıp ve her iki ulusa uyan ve yakışan bir barış yapmaya ikna ettikten sonra fikir birliğiyle savaştan vazgeçmeni isti-

13 Bk. Buszard, 2010: 84-85. Dionysios, retorik üzerine olan eğiliminden ötürü, Roma tarihini anlatırken yapıtını çok sayıda uzun ve detaylı söylevle süslemiştir. Veturia'nın konuşması, bu söylevler arasında, kadın olmasından ve Eskiçağda kadınların retorik alanında nadiren yer bulmasından ötürü en ilgi çekici olanıdır.

yorum. Eğer şimdi ordunu toplayıp bir yıllık geçici barış anlaşması yaptıktan sonra buradan uzaklaşırsan ve bu esnada elçiler göndererek ve sana gelen elçileri de kabul ederek gerçek ve kalıcı bir dostluk anlaşması yapabilirsen bu mümkün. Şunu iyi bilesin ki olmayacak bir şey ya da onur kırıcı bir koşul engellemediği sürece, Romalılar her konuda konuşarak ve iyilikle ikna olmaya hazırlar; ancak senin şimdi yaptığın gibi zorlanmaları durumunda, size en ufak bir cömertlik göstermezler, senin, bunu, şimdiye dek örneğine pek çok kez şahit olduğun gibi, son olarak silahlarını bırakan Latinleri çekilmeye zorlamalarından da anlamın gerekir. Ancak Volsklar çok fazla böbürleniyorlar, bu durum büyük işler başarılarının başına hep gelir. Eğer sen onlara, her tür barışın her tür savaştan daha iyi olduğunu; dostlar arasında gönüllü yapılan uzlaşmanın zorla kazanılacak bir imtiyazdan daha güvenli olduğunu; iyi durumdayken konumunu idare etmenin, zora düştüğünde ise onur kırıcı hiçbir şeye boyun eğmemenin bilge insanların işi olduğunu öğretirsen; onlara bunlar gibi siz politikacıların da çok iyi bildikleri aklı ve mantığı vurgulayan bir takım özlü sözler bulup söylersen, kibirliliği bırakıp geri adam atacaklarından ve onlar için faydalı olacağını düşündüğün şeyi yapman için sana yetki vereceklerinden emin olabilirsin. Eğer sana karşı gelirse ve sözlerini dinlemezlerse, senin sayende ve senin önderliğinde iyi giden ve daimi olduğunu sandıkları talihi ile övünen bu kişiler için üstlendiğin ordu komutanlığını açıkça bırak; böylece ne sana güvenmiş insanların gözünde hain ol, ne de seninle kan bağı olan insanların düşmanı, zira ikisi de makbul değildir.” (Dion. Hal. *Ant. Rom.* VIII. 48)

Veturia, oğlunun öfkesini dindirmek için ise, onun öz vatanına karşı haksız bir nefret beslediğini göstermeye çalışmıştır; oğluna, söyleyeceklerini, öfkeyle yargılaması durumunda zayıf, akılla yargılaması durumunda ise makul bulacağını söylemiştir. Oğlunun, geçmişte gördüğü haksızlık yüzünden Roma’ya beslediği nefreti ve öfkeyi, Roma üzerinden çekmeye çalışan Veturia, konuşmasında, oğlunun sürgün edildiği dönemde Roma’yı yönetenleri hedef göstermiştir ve geçmişte haksızlığa uğradığını düşünen ve bu düşüncüyle hareket eden oğlunun, kendi öz vatanına haksız bir kin beslediğini savunmuştur:

“Vatanına karşı nefret beslemeye hakkın yok. Senin hakkında adil olmayan bir karar verildiğinde ortada ne esenlikli ne de atalarımızın töresine uygun şekilde yönetilen bir devlet vardı; aksine devlet, zayıflamakta ve adeta fırtınaların arasında sallanmakta idi; üstelik devletin içinde ortak bir fikir birliği de yoktu, sadece içerideki zavallı yöneticilerin arkasından giden kötü bir takım kimseler vardı. Ama sadece en kötü olanlar değil, diğer herkes aynı fikirde olsaydı bile, seni devletin çıkarlarını adil şekilde gözetmediğin düşüncesiyle sürgün etselerdi, yine de kendi öz vatanına bu şekilde kötülük yapmak sana yakışmazdı.” (Dion. Hal. *Ant. Rom.* VIII. 49)

Oğlunun, kişilere beslediği hıncı, vatanından çıkarmaya hakkı olmadığını savunan Veturia, bu fikrini desteklemek için, Roma tarihinde, haksız yere sürgün edildiği halde vatanına karşı silaha sarılmayan, yurduna ve dostlarına sadık kalarak

sessizce sürgüne çekilen Tarquinius Collatinus'u<sup>14</sup> örnek göstermiştir (*Ant. Rom.* VIII. 49). Veturia, oğluna, şimdiye kadarki süreçte Roma'ya saldırarak vermiş olduğu zarar ve ziyanları sayarken de onun intikam duygularını dindirmeye çalışmıştır (*Ant. Rom.* VIII. 50).

Veturia, Coriolanus'un çekincelerine bu şekilde titizlikle ve dikkatle karşılık verdikten sonra, sözlerine, onun iç dünyasına ve duygularına hitap ederek devam etmiştir: Coriolanus'ta "insan", "yurttaş", "evlat" olarak tanrılara, vatanına, annesine yönelik inanç, ödev, bağlılık duygularını uyandırmak istemiştir:

Veturia, öncelikle tanrıların bağışlayıcılığı üzerinde durarak ona, pişmanlık içinde olan ve kendisinden aldıklarını geri vermeye hazır olan vatanını artık bağışlaması gerektiğini söylemiştir (*Ant. Rom.* VIII. 50). Ardından, bir anne olarak oğlu üzerindeki haklarını hatırlatarak, hayatta sahip olduğu en büyük ve en değerli şeyleri, yani bedenini ve ruhunu ona vermiş kişi (*ἀλλὰ τὰ μέγιστα καὶ τιμώτατα καὶ οἷς ἅπαντα τὰ λοιπὰ κέκτησαι, τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν*) olarak oğlunun sonsuza dek kendisine bağlı olduğunu, kendisine ait olduğunu ve kendisine borçlu olduğunu savunmuştur ve doğanın koyduğu bu yasaya (*τῆς φύσεως νόμος*) dayanarak oğluna, yurduna karşı savaşmaktan vazgeçmesi için yalvarmıştır; aksi takdirde anne katili olarak Öç Tanrıçaları'nı üzerine çekeceğini bildirmiştir (*Ant. Rom.* VIII. 51. 1-2). Veturia, bebekliğinden itibaren onun için yaptığı fedakarlıkları, onun uğruna çektiği cefaları tek tek saymıştır: Kocasını daha Marcius bebekken kaybettiğini, onun iyiliği için dul bir şekilde yaşamına devam ederek ona sadece anne değil, aynı zamanda baba, bakıcı, kardeş olduğunu, o ergenliğe eriştiğinde bu sorumlulukları bir yana bırakıp yeniden evlenip başka çocuk sahibi olabilecekken herşeyini ona adadığını, karşılığında ise hep dert ve korku yaşadığını söylemiştir (*Ant. Rom.* VIII. 51). Geçmişte oğlu *plebs*'lere karşı *patricius*'ların tarafında yer aldığında, bu çekişmenin onu bir sona götürdüğünü görerek yaşadığı üzüntü ve endişeleri açıklamıştır. Onun aldığı sürgün cezası ile kendi hayatının da sona erdiğini söylemiştir (*Ant. Rom.* VIII. 52).

Veturia konuşmasının son bölümünde ise (*peroratio*) oğlunun verdiği karara göre yaşayacakları iki olası sonu betimlemiştir: Ona, eğer kendisini dinlerse zihninin ferah ve özgür olacağını, huzurlu olacağını, kendisinin de erkekler ve kadınlar tarafından onurlandırılarak ölümsüz bir üne kavuşacağını ve eğer ruh bedenden ayrılınca gittiği bir yer varsa bu yerin kendisi için cennet olacağını, tanrılar tarafından kutsanacağını ve tanrılardan oğlunu ödüllendirmelerini isteyeceğini söylemiştir (*Ant. Rom.* VIII. 52. 3-4). Ancak eğer oğlu kendisini dinlemezse artık yaşamaya devam etmeyeceğini belirterek onda merhamet ve acıma (*patos*) duyguları uyandırmak istemiştir ve bu trajik sonun yaşanmaması için tanrılara dua ederek konuşmasını bitirmiştir:

14 Lucius Iunius Brutus'la birlikte Roma'nın ilk *consul*'ü olan Lucius Tarquinius Collatinus, Roma'nın son kralı Tarquinius'un soyundan geldiği için kendisine yapılan baskı sonucunda görevini yarıda bırakarak Roma'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.

“Eğer annene saygısızca davranıp onu onursuzluğa terk edersen, başına nasıl acı şeyler geleceğini söyleyemem; ama mutlu olamayacağını bil. Farzet ki başka her şey istediğin gibi gitsin, yine de benim başıma gelen felaketler senin de peşini bırakmayacak, içindeki acı ruhunu kemirecek ve hayatı sana zından edecek, bunu iyi biliyorum. Veturia, bu kadar kişinin önünde böyle korkunç ve yıkıcı bir küstahlığa maruz kalırsa bir an olsun yaşamını daha fazla sürdürmek istemeyecek; tersine, ardımda intikamımı almaları için kasvetli bir lanet ve korkunç Öç Tanrıçaları’nı bırakarak, bütün dostların ve düşmanların önünde kendimi öldüreceğim. Ey! Romalıların egemenliğini koruyan tanrılar, bunların hiçbirini yaşanmasını, Marcus’ta, tıpkı az önce ben gelince baltaları bıraktığında, asaları aşağıya indirdiğinde ve koltuğunu kürsüden yere taşıdığı gibi, yüksek devlet görevlilerini onurlandırmak için yapılan o geleneksel saygı gösterilerinin bazılarını hafiflettiğinde, bazılarını da alışılmışın dışında tamamen sonlandırdığında olduğu gibi, merhamet ve bağlılık duyguları uyandırın. Bunu yaparak insanlara, annesi dışında herkese hükmedebileceğini, kendisine ise annesinin hükmedebileceğini herkese göstermek istedi. Bu şekilde beni onurlu ve hayranlıkla izlenen biri yaptı; şimdi de herkesin önünde beni ikimizin de anavatanını hür bırakarak onurlandırın ve beni dünyanın en bahtsız kadını olmak yerine en talihli kadını yapın. Eğer bir annenin oğlunun dizlerine kapanması caiz ve mümkün ise, vatanımın esenliği için bunu ve daha başka ne gerekiyorsa alçakgönüllükle yapacağım.” (*Ant. Rom. VIII. 13*)

Dionysios’un anlatısına göre, Coriolanus’u etkileyen şey, büyük saygı ve hürmet beslediği annesinin bu dokunaklı konuşması, ardından, ayaklarına kapanarak ona yakarması, kadınların yaktıkları uzun ağıtlar; Volsklar’ın bile dayanamayıp bakmamak için kafalarını çevirdikleri bu olağandışı manzara olmuştur (*Dion. Hal. Ant. Rom. VIII. 54. 1*).

Olayı aktarımında Livius’tan ve ağırlıklı olarak da Dionysios’tan kaynak olarak yararlandığı anlaşılan<sup>15</sup> Plutarkhos da, Veturia’nın konuşmasının etkililiğini, öncelikle görsel açıdan patetik unsurlar ve daha sonra da, Livius’ta olduğu gibi ikilemler ve karşıtlıklar üzerine kurmuştur: Veturia, konuşmasına, oğluna, kendisini, gelinini ve orada bulunan kadınları işaret ederek onun yüzünden ne kadar sefil bir hale geldiklerini söyleyerek başlamış, tüm kadınlar içinde kendisi ile gelinini en talihsiz kişiler olarak saymıştır: Çünkü vatanı yıkıma sürükleyen kişi birinin oğlu, diğerinin kocasıdır; diğer kadınlar tanrılara kurtuluş için dua edip huzur bulurken kendileri bunu yapamamaktadırlar; çünkü tanrılardan aynı anda hem vatan için özgürlük hem Coriolanus için esenlik dileyememekteler (*Cor. 38*). Karısı ve çocukları ya vatanlarından ya ondan mahrum kalacaklardır. Veturia kendisi için ise, Coriolanus’a tek bir seçenek (ölüm) sunmuştur:

15 Plutarkhos’un, Livius ile Dionysios’un metinlerinden hangi ölçüde hangi bakımlardan yararlandığı üzerine bk. Buszard, 2010: 107. Plutarkhos’un kaynak olarak Dionysios’u kullanması üzerine bk. Russell, 1963: 21-28.

“Eğer seni kavga ve düşmanlık yerine dostluğa ve uzlaşmaya, birini yıkmak yerine iki tarafı da memnun etmeye razı edemezsem, unutmaya ve hazır ol ki, seni doğuran kişinin cesedini çiğnemenin vatanına saldıramayacağını. Çünkü bana ne yurttaşlarının sana karşı zafer kazandığını ne de senin özvatanına karşı zafer kazandığın o günü beklemek yakışır.” (Plut. 35)

Veturia, ardından oğluna ondan istediği şeyin ne olduğunu açıkça söylemiştir, ondan istediği Volsklar’a ihanet ederek kendi vatanını kurtarması değil, Volsklar’ı gücendirmeden iki ulus arasında barış ve dostluk (*φιλία και όμόνοια uyum*) sağlanmasıdır (Plut. Cor. 35).

Veturia, oğlunun, sözleri karşısında suskun kalması ve cevap vermemesi karşısında, onun mahçubiyeti üzerinde yoğunlaşmış; yönelttiği retorik sorularla oğlunda vicdan, minnet ve ödev duyguları uyandırmaya, canlandırmaya çalışmıştır:

“Oğlum neden susuyorsun; yoksa her şeyi öfkeye ve kine bırakmak doğru da bu yaştaki yalvaran bir anneyi sevindirmek mi yanlış olan? Ya da maruz kaldığı kötülükleri hatırlamak büyük bir adama yakışıyor da, evlatların, onları dünyaya getirenlerden gördüğü iyiliklerin değerini bilmelerini ve bunlara saygı duymalarını düşünmek büyük ve erdemli bir adama göre değil mi? Kuşkusuz, kadirşinaslığı gözetmek, nankörlüğü bu denli sert bir şekilde cezalandıran senden daha fazla hiç kimseye yakışmıyordu. Ancak şimdiye dek zaten vatanından yeterince ağır intikam aldın, annene de hiç merhamet göstermedin. Bu yüzden, hiçbir baskı olmadan, senden istediğim doğru ve adaletli şeyleri elde etmem son derece makul olurdu. Ancak madem ki seni ikna edemedim, o zaman neden son çaremi kullanmayayım?” (Plut. Cor. 35?)

Veturia sözlerini tamamladıktan sonra gelini ve torunları ile birlikte oğlunun ayaklarına kapanmıştır. Plutarkhos’un anlatısında Coriolanus’u etkileyen büyük ölçüde annesi olmuştur. Coriolanus, neredeyse hiç tepki ve direnç göstermeden, annesinin isteğine, Roma’nın zaferine, kendi yenilgisine ve mahvına boyun eğmiştir.

Cassius Dio’da ise (V. 8-10), tıpkı Livius’un metninde olduğu gibi, (Dionysios’un ve Plutarkhos’un aksine) Veturia, konuşmasında, oğlu ile Volsklar arasındaki ilişkilere değinmeden, doğrudan oğlunun, kendilerini ve vatanını düşürdüğü perişan ve acınası duruma dikkat çekmiştir; buyurgan ve öfkeli bir tavırla oğlundan yurduna karşı beslediği kine son vermesini, anlaşma yapmasını istemiştir; ona “Doğduğun, büyüdüğün, Coriolanus adını aldığın ve bu büyük ismi taşıdığın toprakları fırtınaya sürüklemek; isteğime boyun eğ, beni elim boş geri gönderme!” demiş, aksi taktirde canına kıyacağını söylemiştir. Sözlerine bir an için ara veren Veturia, elbisesini parçalamış, göğsüne ve karnına dokunarak, “Bak oğlum, bu seni doğurdu, bu seni büyüttü.” diye haykırmıştır, bu sırada Coriolanus’un karısı, çocukları ve orada bulunan diğer tüm kadınlar da onun ağdına katılmışlardır ve bu manzara Coriolanus’u da etkisi altına almıştır (V. 11).



## Sonuç

Genel olarak bakıldığında, Veturia'nın konuşmasının, görsel ve patetik öğelerle pekiştirildiği görülmektedir: Yurtlarına yapılan saldırılar yüzünden perişan hale düşmüş, korku içindeki kadınlar, kucaklarında çocukları ile ağlayarak Coriolanus'a savaşı durdurması için yakarmışlardır. Veturia ise, onlarla aynı kaderi, aynı kederi ve aynı sefaleti paylaşmakla birlikte, bir anne olarak tüm heybeti, saygınlığı ve özgüveni ile oğlunun karşısında dikilmiştir. Volsklar'la birlikte çıktığı yolu zafer ve başarı ile tamamlamak üzere olan Coriolanus'un, bu beklenmedik ve olağandışı durum (manevi saldırı) karşısındaki boyun eğişi, annesinin karşısında yenilgiyi koşulsuz şartsız kabul edişi, hem, eğer olumsuz yanıt alırsa hayatına son vereceğini söyleyen annesinin hem de anavatanının kurtuluşu olmuştur. Bununla birlikte Coriolanus Roma'ya değil, annesine boyun eğmiştir. Nitekim Coriolanus, sürgüne giderken Roma'yla olan maddi manevi tüm bağlarını koparmıştır, annesi ise, onun, anavatanı ile arasındaki köprü olmuştur: Oğlu kentten ayrıldıktan sonra halen Roma'da yaşamaya devam eden Veturia, "Romalı"dır, dolayısıyla benimsediği *pietas* ilkesi gereği, oğlunun çıkarlarını değil, vatanının çıkarlarını gözetmiştir. Sürgün durumdaki Coriolanus ise, vatansızdır, dolayısıyla ne Roma'ya ne de Roma tanrılarına yönelik bir bağlılık hissetmektedir; bu nedenle anlaşma için gelen tüm devlet görevlilerini ve din adamlarını tereddüt etmeden geri çevirmiştir. Ancak onu doğuran, besleyen kişiye olan minnet duygusu (*pietas contra matrem*) varlığını sürdürmektedir ve yok olması da mümkün değildir. Nitekim özgürlüklerini korumak adına yola çıkan kadınların ve onlara bu yolda öncülük eden Veturia'nın umudu da, bu minnet duygusuna bağlanmıştır; çünkü Roma'da Coriolanus üzerinde hak iddia edebilecek bir tek o kalmıştır ve Veturia (zaman zaman acıklı zaman zaman öfkeli zaman zaman buyurgan zaman zaman da tehditkar) sözleriyle, Coriolanus'ta bu duyguyu uyandırmayı, canlandırmayı başarmıştır; onun sayesinde kadınların üstlendikleri görev başarı ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, incelediğimiz aktarımlarda, Veturia'nın ve onunla birlikte hareket eden Romalı kadınların sesinde vatanseverliğin ve görev bilincinin (*pietas contra patriam*); Coriolanus'un sesinde ise anneye duyulan hürmet ve minnetin (*pietas contra matrem*) öne çıkarıldığı görülmektedir; dolayısıyla Volsklar ile Romalılar arasındaki mücadele kapsamında anlatılan tüm bu olaylar, bir bütün olarak Roma yazınında *exemplum pietastis* niteliğindedir ve Roma'yı Roma yapan asli değeri temsil etmektedir.

## Kısaltmalar ve Kaynakça

- Buszard, 2010. Buszard, B., "The Speech of Greek and Roman Women in Plutarch's *Lives*", *Classical Philology*, 105.1 (2010): 83-115
- Cass. Dio. Cassius Dio = Dio Cassius, *Roman History, Volume I*, (tr.) Earnest Cary, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914
- Cic. Brut. Cicero, Brutus = Cicero, Brutus, Orator, (tr.) G. L. Hendrickson, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939



- Cornell, 2003. Cornell, T., "Coriolanus: Myth, History and Performance", içinde Broun D., Gill C. (ed), *Myth, History and Culture in Republican Rome*, Studies in Honour of T. P. Wiseman, Exeter, 2003: 73-97
- Dion. Hal. *Ant. Rom.* Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates Romanae* = Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities, Volume IV, Volume V*, (tr.) Earnest Cary, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943, 1945
- Dixon, 1988. Dixon, S., *The Roman Mother*, London and Sydney: Croom Helm, 1988.
- Lael. Laelius = Cicero, On Old Age, On Friendship, On Divinatio (tr.) W. A. Falconer, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- Liv. Livius = Livy, *History of Rome, Volume I*, (tr.) B. O. Foster, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919
- Plut. *Cor.* Plutarkhos, *Vitae Parallelae: Coriolanus* = Plutarch, *Lives, Volume IV: Alcibiades and Coriolanus, Lysander and Sulla*, (tr.) Bernadotte Perrin, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916
- Russell, 1963. Russell, D. A., "Plutarch' Life of Coriolanus", *The Journal of Roman Studies* 53 (1963): 21-28
- Sen. *Ben.* Seneca Minor, *de Beneficiis* = Seneca, *Moral Essays, Volume III*, (tr.) John W. Basso, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935
- Salmon, 1930. Salmon, E. T., "Historical Elements in the Story of Coriolanus", *The Classical Quarterly* 24/2, 1930: 96-101
- Val. Max. Valerius Maximus = *Memorable Doings and Sayings, Volume I, Volume II*, (tr.) D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000
- Valette, 2012. Emmanuelle Valette, "Les « discours » de Veturia, Valeria et Hersilia", *Cahiers « Mondes anciens »* 3 (2012), Erişim Tarihi: 25.05.2016, URL: <http://mondesanciens.revues.org/782>



## KİTAP TANITMALAR/Book Reviews

### Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi (Blood and Guts A Short History of Medicine)

Roy Porter, Penguin Books Ltd., 2003.

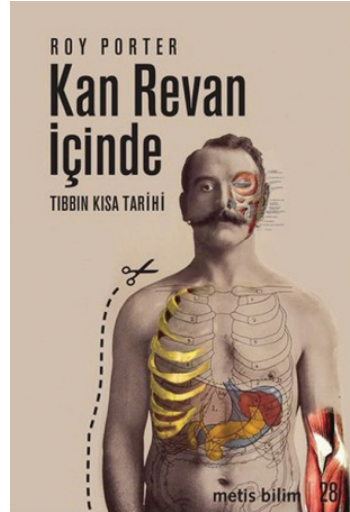
Çeviren: Gürol Koca

Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

*Tarık Tuna Gözütok\**

İngiliz tarihçi Roy Porter (1946-2002) jeoloji, bilim tarihi ve özellikle tıp tarihi alanındaki çalışmaları ile tanınmıştır. Seksene yakın eserde gerek editör gerek yazar olarak imzası bulunmaktadır. Cambridge ve University of College London'da tarih profesörü olarak dersler vermiştir.

Roy Porter'in vefatından bir yıl sonra 2003 yılında yayımlanan *Blood and Guts A Short History of Medicine* adlı eseri, 2015 yılında Gürol Koca tarafından *Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi* adıyla dilimize kazandırılmıştır. Sekiz bölümden oluşan eserde tıp tarihi İlk Çağlardan XX. yüzyıla kadar çeşitli açılardan ele alınmıştır. Eserde hastalıkların ele alınış biçimleri, doktorların bilimsel tutumları, sağlık kurumlarının gelişim evreleri ve tedavi metotlarının değişim süreçleri tarihsel bir bütünlük içinde işlenmiştir. Kitap adından da anlaşılacağı üzere tıp tarihi hakkında derinlemesine bir bilgi sunmamaktadır. Tıbbı ve tıp tarihine ilgi duyan herkesin kolayca an-



\* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

layabileceği, sade bir dille kaleme alınmıştır. Ancak bu sadelik kitabın akademik değerine gölge düşürecek basitlikte değildir. Hatta yazar, tıp tarihini işlerken bilim tarihi, felsefe ve sosyoloji gibi alanlarla sık sık bağlar kurarak daha geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Söz gelimi, Albrecht von Haller'in beden ile zihin arasındaki ilişkilere yönelik olarak sunduğu yeni fikre (kas liflerinin tepkisel, sinir liflerinin ise duysal) dair görüşünü şu şekilde yorumlamıştır:

“... Çünkü kalp bedendeki en “tepkisel” organdı, içine giren kan tarafından aşırı dercede uyarılıyor ve bu uyarıya sistolik kasılmalarla yanıt veriyordu. Bu tepkisel-lik ve duyarlılık kavramları modern nörofizyolojinin temellerini oluşturdu. Tıpkı Newton'ın yerçekimi veya Boerhaave'in ruh konusunda düşündüğü gibi, Haller de bu yaşamsal güçlerin nedenlerinin bilimi aştığı görüşündeydi” (s.79)

Yazar mikroskop, stetoskop, oftalmoskop, larengoskop, tansiyon aleti, kimograf gibi teknolojik araç-gereçlerin tıba sunduğu katkıları açıklamaktan kaçınmamıştır. Ayrıca hücre, mikrop, bakteri, aşı, pastörizasyon vb. kavramların ortaya çıkma hikayelerine de kısaca değinmeyi ihmal etmemiştir. Eser birçok konuda yerinde kullanılan resim ve fotoğraflara da sahiptir.

Söz konusu eserde eksiklik olarak ise Doğu'nun tıba katkılarını yeteri kadar yer vermemesi gösterilebilir. Her ne kadar yazar, İbn Sînâ ve Zehrâvî gibi meşhur isimlerden bahsetmiş olsa da bu birkaç cümle ve bilgin ile sınırlı kalmıştır. Örneğin, dolaşım sistemleri konusunda Micheal Servetus ve William Harvey'e yer verirken İbn Nefis'in pulmoner dolaşım (pulmonary circulation) hakkındaki görüşlerine değinilmemiştir.

R. Porter'in Türkçeye *Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi* başlığı ile çevrilmiş olması bilim tarihi ve tıp tarihi literatürümüze katkı sağlamasından dolayı sevindirici olmuştur. Çevirinin okuyucuyu yormayan akıcı bir dille yapılmış olması da eserin geniş bir kitleye hitap etmesine olanak sağlayacaktır. Çeviride eksiklik olarak nitelenebilecek çok önemli bir hata bulunmamaktadır. Ancak “hümor” kavramı yerine “ahlat-ı erbaa” (kan, balgam, sarı safra, kara safra) kavramını kullanılması veya en azından ahlat-ı erbaa kavramına karşılık geldiğini belirtmesi daha iyi olabilirdi.

Eserin, bilim ve tıp tarihine farklı açılardan bakmak isteyen her okuyucunun ilgisini çekeceğini düşünüyorum.

# YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy

## DÖRT ÖĞE

### Amaç ve Kapsam

**Dört Öge:** Nobel Yayınevi'nin yayın organıdır. Dergide felsefe ve bilim tarihi ilişkin sorunları inceleyen ve çözüm önerileri sunan Türkçe, İngilizce ve diğer dillerde özgün bilimsel yazılara yer verilmektedir. Dört Öge dergisi yılda iki kez, Nisan ve Ekim aylarında yayımlanır. Hakemli bir dergidir.

Gönderilen yazılar editör denetimi ardından (Editör, yazıyı gözden geçirip, dergi kurallarına uygun duruma getirilmesi için yazarlarına geri gönderebilir) yayın kurulu ve değerlendirme kurulu tarafından gözden geçirilir. Yayın kurulunun değerlendirmesini tamamladığı “aday hakemli yazı”, körlenerek aşağıdaki ölçütler çerçevesinde değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. İki hakemden birinin, “aday hakemli yazının” yayınlanmasına ilişkin olumsuz görüş bildirmesi durumunda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alan “aday hakemli yazı”, “Hakemli Yazılar” bölümünde yayınlanma hakkı kazanır. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alamayan “aday hakemli yazı”, yayınlanma hakkı kazanamaz.

Hakemler değerlendirdikleri “aday hakemli yazı”nın eksiklerinin ya da hatalarının giderilmesi için yayın kurulu aracılığı ile yazar(lar)dan düzeltme isteyebilirler.

Hakemlerden gelen “Değerlendirme Formu” ve “Değerlendirme Raporu (eğer varsa)” körlenerek yazar(lar)a yayın kurulu aracılığıyla iletilir.

### Hakem Değerlendirme Ölçütleri

- Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür? (evet, kısmen, hayır)
- Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur? (evet, kısmen, hayır)
- Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)

- Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır? (Yabancı dilde ise yeterli midir?) (evet, kısmen, hayır)
- Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz? (çok iyi, iyi, orta, kötü, çok kötü)
- Değerlendirme sonucu? (Olduğu gibi yayımlanabilir, Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir, Yayımlanamaz)

### **Yazarlar İçin Kılavuz**

- Aşağıdaki rehberin APA tekniğine uygun kaynak gösterme örnekleriyle zenginleştirilmiş versiyonunu [http://www.academicexperts.us/dl/APA\\_Style.pdf](http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf) sitesinden indirebilirsiniz.

### **Başvuru için Denetim Listesi**

Başvuru sürecinde yazarlar başvurularının aşağıdaki listedeki tüm maddelere uyduğunu denetlemelidirler. Bu kılavuza uymayan başvurular yazarlara geri döndürülecektir.

1. Gönderilen yazı daha önceden yayınlanmamış olmalıdır.
2. Yazı dosyası Microsoft Word, RTF, WordPerfect veya ODF dosya biçiminde olmalıdır.
3. Yazının bütününe (kaynak gösterme, tablolar, şekiller, vd.) APA tekniği uygulanmalıdır
4. Metin 1,5 satırlı, 12 punto, altı çizili yerine eğik (italik) olarak vurgulanmış (URL adresleri dışında) ve tüm şekil, resim ve tablolar metin içinde uygun noktalara yerleştirilmiş olmalıdır. Baskı için, imajların kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderiniz. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümleri ek dosya olarak tek, tek gönderebilirsiniz.
5. Stil ve baskı uygulamaları, “Dergi hakkında” bölümündeki “Yazarlar İçin Kılavuz” bölümündeki tanımlamalara uygun olmalıdır.

### **Telif Hakkı Konusunda**

Yazarlar, ilk yayın hakkı “Dört Öge” dergisinde olmak üzere, açık erişimli arşivlere gönderme ve ticari olmayan kullanım haklarını ellerinde tutarak, “Dört Öge” dergisine telif hakkını devrederler.

### **Gizlilik Beyanı**

Dergimizde adlar, adresler ve elektronik posta adresleri bu derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır ve diğer amaçlar ya da başka bir bölüm için kullanılmayacaktır.

### **Yazarlar İçin Kılavuz**

Dergi, Ocak (1. sayı), Temmuz (2. sayı), aylarında yayımlanan *Dört Öge*'de, amaçları ve konuları doğrultusunda kuram ve uygulamaya dayalı özgün çalışmalar, derleme yazılar, çeviriler, inceleme ve tartışma yazıları, okuyucu mektupları, tanıtım ve değerlendirme yazıları, haberler ve mesleki toplantı duyurularına yer verilmektedir.

### **DÖRT ÖGE;**

- Hakemli Yazılar,
- Konuk Yazar Yazıları,

- Görüşler,
- Okuyucu Mektupları,
- Çeviri Yazılar,
- Tanıtım – Değerlendirme,
- Haberler,
- Mesleki Toplantılar olmak üzere 7 bölümden oluşur.

### Genel ilkeler

- “**Hakemli Yazılar**” bölümünde yer alması istenen yazılarla ilgili olarak aşağıdaki kurallar/ilkeler uygulanır;
- Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilen yazılar uygun görülürse değerlendirilmek üzere, konu uzmanlarından oluşan “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerine (hakemler) gönderilir. Her bir yazı iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden biri olumlu diğeri olumsuz görüş açıklarsa makale üçüncü bir hakeme gönderilir.
- **Editör**, yayın ilkelerinde belirtilen ölçütlere uygun olmayan yazıları, Yayın Kurulu’nun da görüşlerini alarak, hakemlere göndermeden önce gözden geçirilmek üzere yazar(lar)ına geri gönderebilir.
- Çalışmaların yayımlanıp yayımlanmamasına, “**Yazı Değerlendirme Kurulu**” üyelerinin hazırlayacakları değerlendirme raporuna dayanılarak, Yayın Kurulu tarafından karar verilir. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında “çift taraflı körleme (double blind) yöntemi” uygulandığından yazar(lar) çalışmanın hangi üyeler tarafından değerlendirildiğini, üyeler de değerlendirdikleri çalışmanın kim(ler)e ait olduğunu bilmezler.
- Yazılara ilişkin olarak iki hakemden alınan görüş, öneri ve/veya istekler, Editör tarafından düzenlenerek yazar(lar)a iletilir.
- Hakemli bölümde yayımlanmak üzere gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi, gözden geçirilmesi, kabulü, dizilmesi, denetimi, basılması ve dağıtımını yaklaşık dört ay sürmektedir. Bu nedenle, Dergi’nin Nisan sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Ocak’ta, Ekim sayısında yer alması istenen yazıların 15 Temmuz’da, son biçimiyle -elektronik ve basılı olarak- DÖRT ÖGE dergisi editörlerine ya da sektörlerine gönderilmesi gerekmektedir.
- Hakemli bölüme gönderilen çalışmalar, A4 boyutundaki kağıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.



- Hakemli yazılar iki bölümde düzenlenir; Birinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, yazar adı ve yazarın adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerinden oluşan iletişim bilgileri yer alır. İkinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, “Öz” ve “Abstract” başlıkları altında 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce öz, “Anahtar Sözcükler” ve “Keywords” başlıkları altında 3-10 sözcük arası Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler ve metin yer alır. Kaynakça’dan sonra yazının en az 300, en fazla 500 sözcükten oluşan İngilizce özetine (summary) yer verilmelidir.
- Yazıda kullanılacak tablo, şekil, grafik ve resimler metin içerisinde veya ayrı sayfalar olarak gönderilir; ayrı sayfalarda gönderildiği takdirde metin içindeki yeri belirtilir ve çoğaltmaya uygun olacak biçimde siyah-beyaz olarak hazırlanır. Tablo başlıkları tablonun üst kısmında, varsa alındığı kaynak ise, alt kısımda yer alır. Şekil ve resimlerin başlıkları ve varsa alındıkları kaynak altlarında verilir.
- Metin içerisinde yapılan göndermelerde bulunurken aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve sayfa bilgileri verilir. Göndermelerde ve yazıların sonunda yararlanılan kaynakların / eserlerin bibliyografik kimliklerinin alfabetik olarak verileceği “Kaynakça”nın düzenlenmesinde Amerikan Psikoloji Derneği’nin (American Psychological Association/ APA) kuralları esas alınır.

*Örnek 1:*

Çakın (2005)’in “Cumhuriyet’ten günümüze bilgi profesyonellerinin eğitiminde başlıca yönelişler” adlı makalesinde belirttiği üzere,...

*Örnek 2:*

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey’nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi’ye, hakemli yazıların dışında, “Konuk Yazar” “Görüşler”, “Okuyucu Mektupları”, “Çeviri Yazılar”, “Tanıtım-Değerlendirme” ya da “Haberler” bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.
- “Konuk Yazar” ve “Görüşler” bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, “Okuyucu Mektupları” ve “Çeviri Yazılar” ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- “Konuk Yazar” ve “Görüşler” “Okuyucu Mektupları” “Çeviri Yazılar” bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.

- Yayın Kurulu, “**Konuk Yazar**”, “**Görüşler**” ile “**Okuyucu Mektupları**” bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(ların)dan düzeltme isteyebilir.
- “**Konuk Yazar**” “**Görüşler**”, “**Okuyucu Mektupları**”, “**Çeviri Yazılar**”, bölümlerinde “**Anahtar Sözcükler**” ve “**Keywords**” başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- “**Çeviri Yazılar**” da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- “**Tanıtım-Değerlendirme**” bölümünde dergi amaçlarına uygun yayınlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu üç A4 sayfasını geçmemelidir. Bu bölüme gönderilen yazılar 100 sözcüğü geçmeyen İngilizce Abstract içermelidir.
- “**Haberler**” bölümünde ise, Dergi'nin yayın ilkeleri çerçevesinde, ilgili alanlardaki gelişme ve yenilikleri yansıtan haber ve duyurulara yer verilir.
- Hakemli yazıların dışındaki bu bölümler için gönderilen yazıların değerlendirmesi hakemli yazılara oranla daha kısa olmakla birlikte, uygun bulunması durumunda, en kısa sürede yayımlanabilmesi; Dergi'nin Ocak sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Ekim, Temmuz sayısında yer alması istenen yazıların 15 Nisan'da son biçimiyle elektronik ve basılı olarak Editör, Basımevi ve sekreteryaya adreslerine gönderilmesi gerekmektedir.
- *Dört Öge*'ye gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Sempozyum, kongre vb. toplantılarda sunulan bildiriler, bildiri kitaplarında ya da başka dergilerde daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla gönderilebilir.
- Editör, yazının ulaşmasından sonraki herhangi bir aşamada gerekli görmesi durumunda, yayımlanacak yazı üzerinde Yayın Kurulu ve Yazı Değerlendirme Kurulu üyelerinin görüşleri doğrultusunda bazı değişiklikler yapılmasını ya da yazının bütünüyle değerlendirilmesini yazar(lar)dan isteyebilir.

Yazılar üzerinde gerekli değişikliklerin yapılması, yazının yeniden biçimlendirilmesi ve düzenlenmesi yazar(lar)ın sorumluluğundadır.

- Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmadan, Dergi'nin yayın ilkeleri ve genel yazım ilkeleri doğrultusunda değişiklik yapabilir.
- Dergiye gönderilen yazılar, yayımlanmış olsun ya da olmasın hiçbir şekilde yazarlarına iade edilmez.
- *Dört Öge*'de yayımlanan yazıların telif hakkı Nobel Yayınevi'ne aittir.
- Dergi'nin hakemli bölümünde yazısı yayımlanan yazarlara *Dört Öge*'nin ilgili sayısından iki; diğer bölümlerde yazısı yayımlanan yazarlara ilgili sayıdan bir adet; Yayın Kurulu üyelerine ise Dergi'nin her sayısından bir adet gönderilir.
- Hakem değerlendirme yazıları **beş yıl** süre ile saklanır.
- Makaleler Yayın Kurulu ve hakemlerin incelemesinden geçtikten sonra sonuç olumlu ise gerekli düzeltme/ ekleme ve değişiklikler yapılarak "**yayımlanabilir**" kararı alınır. Yayımlanabilir kararından **sonra makale adı, yazar(lar) adlarında hiçbir şekilde değişiklik yapılamaz, yazar(lar) makaleyi geri çekemez ve başka bir dergide yayımlayamazlar.**
- *Dört Öge*'de yayımlanmak amacıyla yurt dışından gönderilecek olan yazılarda da aynı kurallara uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Derginin herhangi bir bölümüne yurt dışından gönderilecek olan Türkçe dışındaki yazıların İngilizce olması gerekmekte olup, yazar(lar) tarafından hazırlanamaması durumunda Türkçe "Öz" ve "Anahtar Sözcükler" Yayın Kurulu tarafından yazıya eklenebilir.

### Makale şablonu

- **Türkçe makale adı (14 punto, kalın ve düz)**
- *İngilizce makale adı (13 punto, kalın ve yatık)*
- **Yazar ad(lar)ı (11 punto, kalın ve düz)** [Yazar ad(lar)ına e-posta adres(ler)i ve unvan(lar)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]
- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- *Türkçe öz ("Öz" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).*
- *İngilizce öz ("Abstract" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).*
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmamalıdır. Sonraki paragraflar ilk satırları 1 tab girinti ile başlamalıdır.] [Paragraflar satırlar 2 satır aralığında olmalıdır. Paragraflar arasında da 2 satır aralığı boşluk olmalıdır. [Metnin yazı boyutu 12 punto olmalıdır.]

- **İlk alt başlık (12 punto, kalın ve yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır. [Alıntılarda APA kuralları kullanılmalıdır.]
- **İkinci alt başlık (12 punto, yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır.]
- Yazılar, A4 boyutundaki kağıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Dipnotlar, 10 punto olarak yazılır ve otomatik numaralandırılır.
- Tablolar [Her tablo sırayla numaralandırılmalıdır. Tablo başlığı, tablonun üzerine 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Şekiller [Her şekil sırayla numaralandırılmalıdır. Şekil başlığı, şeklin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Resimler [Her resim sırayla numaralandırılmalıdır. Resim başlığı, resmin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Kaynakça, alfabetik olarak makalenin sonunda yer almalıdır.
- Yazılar, APA stiline göre düzenlenmelidir.

Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurbanoglu, S. Serap (2004). *Kaynak gösterme el kitabı*. Ankara: Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği.

APA stili için: [http://www.academicexperts.us/dl/APA\\_Style.pdf](http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf)

## DÖRT ÖĞE DERGİSİ HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

<b>Makalenin Başlığı</b>			
<b>Hakemin Adı Soyadı</b>			
<b>Çalıştığı Kurumu</b>			
<b>Değerlendirme Alanları:</b>	<b>EVET</b>	<b>KISMEN</b>	<b>HAYIR</b>
1. Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür?	( )	( )	( )
2. Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir?	( )	( )	( )
3. Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur?	( )	( )	( )
4. Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir?	( )	( )	( )
5. Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir?	( )	( )	( )
6. Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir?	( )	( )	( )
7. Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir?	( )	( )	( )
8. Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır?	( )	( )	( )
9. Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır?	( )	( )	( )
10. İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır?	( )	( )	( )
11. Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir?	( )	( )	( )
12. Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir?	( )	( )	( )
13. Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir?	( )	( )	( )
14. Makale ile ilgili varsa başka düşünceleriniz:			

15. Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz?

**Çok iyi**                      **İyi**                      **Orta**                      **Kötü**                      **Çok kötü**  
 ( )                      ( )                      ( )                      ( )                      ( )

16. Değerlendirme sonucu?

**Olduğu gibi**                      **Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra**                      **Yayımlanamaz.**  
**yayımlanabilir.**                      **yayımlanabilir.**                      ( )  
 ( )                      ( )

17. Yanıtınız “Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir.” ise:

**Düzeltilmiş halini görmek istiyorum.**                      **Düzeltilmiş halini görmeme gerek yok.**  
 ( )                      ( )

**DÖRT ÖĞE DERGİSİ****YAZAR BİLGİ FORMU**

<b>Adı Soyadı</b>	
<b>Çalıştığı Kurum</b>	
<b>Unvanı</b>	
<b>Bölüm</b>	
<b>Anabilim Dalı</b>	
<b>E-posta</b>	
<b>Cep telefonu</b>	
<b>İş telefonu</b>	
<b>Makalenin Adı</b>	
<b>Yazışma Adresi</b>	

Yukarıda adı geçen makalemin uygun bulunduğu takdirde Dört Öge Dergisinde yayınlanmasını kabul ediyorum.

...../...../.....

İMZA

## APA 6.0 YAZIM KURALLARI ve KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

*Dört Öge* dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyonu olmalıdır. Bununla birlikte kaynakça düzenlenirken Türkçeye uyarlanmış ve APA'nın istisnası olan hususlar da bulunmaktadır. Bu istisnalar şunlardır:

- Kitapta yer alan bölümler/makaleler için İngilizce kullanılan "In" sözcüğü ve Türkçedeki karşılığı olan "içinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.

- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

### Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Sevdâ Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayınevi adı, "kitabevi", "yayınevi", "yay." vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park, CA: Sage

London, UK: Routledge

Ankara: TÜBA

İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

### **Tek yazarlı kitap**

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.

Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).

İstanbul: Encore.

### **Çok yazarlı kitap**

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

### **Editörlü kitap**

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

### **Editörlü kitapta bölüm**

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

### **Birden çok baskısı olan kitap**

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New

York: Longman.

### **Sadece elektronik basılı kitap**

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim

<http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135>

**Kitabın elektronik versiyonu** Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A*



*guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

**Elektronik adresten yararlanılan kaynakta**, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avatar-in-sozde-solculugu-uzerine>

**Elektronik makaleler:** varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 10.1057/palgrave.kmrp.8500141

### **Elektronik gazete makaleleri**

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. [www.hurriyet.com.tr](http://www.hurriyet.com.tr)

### **Çok ciltli çalışmalar**

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

### **Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı**

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

### **Daha önceki bir baskının yeni basımı**

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

### **Kitaptan çevrilmiş bölüm**

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

### **Rapor ve teknik makaleler**

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscap Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

### **Dergiden tek yazarlı makale**

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

### **Dergiden çok yazarlı makale**

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

### **Elektronik dergiden makale**

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in

Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: [http://www.trinstitute.org/ojpcr/5\\_1conway.htm](http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm))

Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

### **Yazarı belli olmayan editör yazısı**

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial•].

(2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

### **Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için**

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36.

Strong afterchocks continiue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Metin İçindeyse: (United States and the Americas, 2003)

(Strong aftershock, 2003)

### **Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için**

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s.21.

### Tanıtım yazıları

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human]. New York Review of Books, 50, 38-40.

**Basılmamış tezler, posterler, bildiriler:** YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

### Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

### Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

### Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

### Televizyon programı

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

### Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)

**Fotoğraf**

Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.

Metin İçindeyse: (Adams, 1927)