

Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

Hakemli Dergi

dörtöge

**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. Tarkan Tuna Gözütok  
*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**Yayın Kurulu / Editorial Boards**

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  
*İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

Prof. Dr. Feza Günergun  
*İstanbul 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: 11 Nisan 2017

Hakemli dergidir altı ayda bir yayımlanır.  
Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

**İmtiyaz Sahibi:**

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

**Yayın Editörü:**

Prof. Dr. Yavuz UNAT

**Yazı İşleri Müdürü:**

Hilal SÜSLÜ ARGUN

**Görsel Tasarım ve Mizanpaj:**

Mehtap Yürümez - Tarkan Kara

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

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayımlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti'ye aittir. Dergide yayımlanan yazı, fotoğraf, harita, illüstrasyon ve konuların 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, baveale, ad-soyad ve adres bilgilerinizi faks numaramıza veya **dortoge@nobelyayin.com** adresimize yolladığınızda aboneliğiniz gerçekleşecektir.

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

Dört Öge Dergisi The Philosopher's Index tarafından birinci sayıdan itibaren taranmaktadır.



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

HAKEMLİ YAZILAR/Refereed Articles ..... 1

**Kahkaha Toplumdan Yana: Henri Bergson'un Gülme Yorumu**  
**Laughter is on the Side of Society:**  
**Henri Bergson's Interpretation of Laughter ..... 1**  
*Fatma ERKEK*

**Henri Bergson'un Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Adlı Eserinde**  
**Özgürlük Kavramının Değerlendirilişi**  
**Evaluation of the Concept of Freedom in Bergson's Work:**  
**"Time and Free Will An Essay on the Immediate Data of Consciousness" .... 17**  
*Ceyhan Akın CENGİZ*

**Ali Sedad Bey'in İkmâl-i Temyîz'i**  
**İkmâl-i Temyîz by Ali Sedad ..... 35**  
*Remzi DEMİR ve Çiğdem ÖZBAY*

**2009 Felsefe Öğretim Programının Program Geliştirmenin Temel Öğeleri**  
**Kapsamında Değerlendirilmesi**  
**2009 Evaluation of the Philosophy Teaching Program in the**  
**Scope of the Basic Program Developing Elements ..... 67**  
*Ayten KOÇ AYDIN ve Emre ÇITAK*

**Schopenhauer'de Sanat, Deha ve İletişimsizliğin Ayrıcalıklı Konumu**  
**The Privileged Positions of Art, Genius and**  
**Miscommunication in Schopenhauer ..... 91**  
*Bulut YAVUZ*

**İsmail Çınari Efendi'nin Ondalık Trigonometri Cetvellerini**  
**Topçuluk Metnine Uygulaması**  
**İsmail Çınari Efendi's Application of Sine Table in His Artillery Text .....103**  
*Vural BAŞARAN*

**Özel Mülkiyet Bağlamında Özgürlük Sorununa Bir Bakış:**  
**Locke ve Rousseau'da Köle-Efendi İlişkisi**  
**A Look on the Problem of Freedom in the Context of Private Property:**  
**The Slave-Master Relationship in Locke and Rousseau .....113**  
*Eda ÇAKMAKKAYA*

<b>Aristoteles'te 'Poetik Sanat'ın Doğası ve Rasyonel Sınırları</b> <b>The Nature of 'Poetic Art' and Its Rational Limits in Aristotle</b> .....	131
<i>Barış MUTLU</i>	
<b>Geçmişten Günümüze Yaygın Eğitimde</b> <b>Singer Dikiş Kursları Aracılığıyla Kadın Halk Eğitimi</b> <b>From Past to the Present: Women Public Education with Singer in</b> <b>Turkey's Non-Formal Education System</b> .....	153
<i>Pınar KASAPOĞLU AKYOL</i>	
<b>Mehmet Ziya ve Tarih-i Sanayi</b> <b>Mehmet Ziya and Tarih-i Sanayi</b> .....	169
<i>Yavuz Selim DOKUMACI</i>	
<b>ÇEVİRİLER/Translations</b> .....	183
<b>Bilim Felsefeleri ve Bilimler Arasında Metafizik</b> .....	183
<i>Anjan CHAKRAVARTTY Çeviren: S. Ertan TAĞMAN</i>	
<b>Ebü Abdullah el-Hârizmî ve Mefâtihu'l-'Ulûm</b> <b>Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz</b> .....	201
<i>Raik BAHADIROV Çeviren: Fegani BEYLER</i>	
<b>KİTAP TANITMALAR/Book Reviews</b> .....	215
<b>Max Weber</b> .....	215
<i>Feyza Şule GÜNGÖR</i>	
<b>Newton's Apple and Other Myths about Science</b> .....	221
<i>Tarık Tuna GÖZÜTOK</i>	
<b>YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy</b> .....	225
<b>DÖRT ÖĞE</b> .....	225

## HAKEMLİ YAZILAR/Refereed Articles

### Kahkaha Toplumdan Yana: Henri Bergson'un Gülme Yorumu\*

Fatma ERKEK\*\*

#### Özet

*Bu çalışmadaki amacım, öncelikle Henri Bergson'un gülmenin ne anlama geldiği sorusuna verdiği yanıtı açıklamaktır. Bergson'un bu soruya verdiği yanıt; gülmenin toplumsal bir jest olduğudur. Bergson için, gülme aracılığıyla toplumsal yaşamla uyumsuz eğilimler cezalandırılır ve düzeltilir. Bu nedenle gülmenin toplumsal bir işlevi vardır. Ancak Bergson, gülmeyi ele alırken sadece komiğin neden olduğu gülme üzerinde durmuştur, gülmeye neden olan diğer durumlardan söz etmemiştir. Ayrıca Bergson gülmenin toplum için yararlı bir işlevi vardır diyerek gülmeye sadece toplum perspektifinden bakmıştır, gülmenin başka yönlerinden ve olumsuz işlevlerinden söz etmemiştir. Bu nedenle Bergson'un gülme kuramı gülmeye dair kuşatıcı bir bilgi vermemektedir. Ayrıca, gülmenin toplumsal yaşamla uyuşmayan eğilimleri cezalandırması ve düzeltmesi, gülmenin toplumdaki farklılıklara karşı asimile edici bir işleve sahip olduğu fikrine de bizi götürmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Gülme, Komik, Komediya, Tragedya, Gülme Kuramları

#### *Laughter is on the Side of Society: Henri Bergson's Interpretation of Laughter*

#### Abstract

*In this study, my aim is firstly to reveal the answer that Bergson gave to the question "What means laughter?" Bergson's answer to this question is that laughter is a social gesture. For Bergson, inclinations that are incompatible with social life is punished and corrected through laughter. Therefore, laughter has a useful function for society. However, when Bergson examined laughter, he has only examined the laughter that is caused by comic, he didn't mention the other situations that cause to laughter. Furthermore, Bergson, by saying that laughter has a useful function for society, that addresses the laughter only from the perspective of society, he didn't mention other aspects and negative functions of laughter. For this reason, Bergson's laughter theory doesn't give any comprehensive theory about laughter. It also leads us to the idea that laughter, by punishing and correcting inclinations that are incompatible with social life, has an assimilating function on the differences in society.*

**Keywords:** Laughter, comic, comedy, tragedy, the theories of laughter

\* Makalenin başlığı Soren Kierkegaard'ın Türkçeye *Kahkaha Benden Yana* olarak çevrilen eserinden esinlenerek konulmuştur.

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

*“Gülme, kamçı değil de nedir? Yoksa gülme bize boşu boşuna verilmiş bir şey midir sanıyorsunuz? Dünyada hiçbir şeyden korkmayan bir ahlaksız ondan boş yere mi korkuyor? Demek ki o bize, iyi bir işe yarasın diye verilmiştir. O bize insan güzelliğini çirkinleştiren her şeyi vurmak için verilmişse niçin onu kendi ruhumuzu lekeleyen şeylere karşı kullanmayalım? Evet, onu içimize sokmalıyız.(...) Her küçük tutkumuz, her bayağı tarafımız kendini güzel göstermek istiyor.”*

**Gogol**

## 1. Giriş

İnsan, çok farklı durumlarda gülen bir varlıktır. Gülme, kimi zaman mutluluğun, sevincin ve hazzın bir ifadesi, kimi zaman sıkıntı, alay, küçümseme, kınama, eleştiri ve saldırganlık ifadesi olarak kendini gösterir. Bu nedenle öncelikle belirtmek gerekir ki gülmeyi teorik olarak incelemek ve yorumlamak, gülmeye ilişkin olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmak kolay değildir.

Felsefe tarihine baktığımızda gülmenin en az ele alınan konulardan biri olduğunu görürüz. Felsefe tarihinde birçok düşünür gülme üzerine hiçbir fikir ileri sürmezken, az sayıda kimi düşünür de gülmeye çok kısa bir şekilde, eserlerinde birkaç cümle, paragraf ya da sayfada değinmiştir. Üstelik bu düşünürler gülmeyi sadece bir yanı ile ele almışlardır ve gülmeye ilişkin tatmin edici bir açıklama ileri sürememişlerdir. Peki felsefe tarihinde gülme neden ele alınmamıştır? Gülmenin felsefe tarihinde ele alınmamasının temelinde birkaç neden var. Gülmenin ciddiyetten uzak olarak görülmesi gülmenin ele alınmamasının temelinde yatan en önemli nedenlerden biridir. Birçok farklı durumda gülüyor olmamız, yani gülmemizin temelinde farklı nedenlerin yatması gülmenin ele alınmamasının temelinde yatan bir başka nedendir. Ayrıca bize göre gülme üzerinde çok fazla durulmamasının ve gülmeyi ele alan kimi düşünürlerin gülmeyi olumsuzlamasının, onu ciddiyetsizlikle ilişkilendirmesinin temelinde gülmenin idealize edilen toplum düzeni, toplumdaki güç dengeleri ve iktidar için tehdit edici, yıkıcı bir unsur olması yatmaktadır.

Felsefe tarihine baktığımızda Henri Bergson'dan önce gülme üzerine kapsamlı bir çalışma yapan düşünür neredeyse hiç yoktur. Bergson'dan önce Platon, Aristoteles, Hobbes, Kant ve Schopenhauer gibi kimi düşünürler gülme konusuna değinmişlerdir, fakat bu konuda kapsamlı bir çalışma yapmamışlardır. Bergson, gülmeyi ele alarak öncelikle gülmenin toplumsal yaşam için ne kadar ciddi ve

önemli bir olgu olduğunu göstermek ister. Ancak her ne kadar Bergson gülmeyi kapsamlı bir şekilde ele almaya çalışan ilk düşünür olsa da Bergson'un gülme kuramını kendi içinde birkaç sorun taşımaktadır. Bu makalenin amacı, Bergson'un gülme kuramını açıklamak ve bu kuramdaki sorunları görünür kılmaya çalışmaktır.

## 2. Gülme Kuramları

Düşünce tarihi içerisinde felsefi, psikolojik ve sosyolojik olmak üzere gülme konusu üç farklı açıdan ele alınmıştır ve gülmeye ilişkin daha spesifik olarak çeşitli kuramlar ileri sürülmüştür. Bu kuramlar dört başlık altında ifade edilir: *Üstünlük Kuramı*, *Uyumsuzluk Kuramı*, *Rabatlama Kuramı* ve *Sosyal Kuram*. Gülmeye dair tüm bu kuramlar, öncelikle "Neden güleriz?" sorusuna yanıt vermeye çalışırlar.

Bergson, gülmeyi hem felsefi hem de sosyolojik açıdan ele alır. Onun gülme kuramı, sosyal kuramı oluştur ve bu kuram içerisinde değerlendirilir. Bergson'un kuramını anlamak ve onun diğer kuramlardan farkını görmek için öncelikle yukarıda ifade edilen gülme kuramlarına bakalım.

Üstünlük kuramına baktığımızda bu kuramı ilk olarak ileri süren düşünürlerin Platon ve Aristoteles olduğunu görürüz. Felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles'ten sonra bu kuramı savunan önemli bir diğer düşünür ise Hobbes'tur. Bu düşünürlere göre gülme gülünç olandaki kusur ya da eksiklikten dolayı (gülen) insanda oluşan ani üstünlük duygusundan kaynaklanmaktadır. Burada, gülen insanın komik-olanı küçümsemesi, alaya alması söz konusudur.

Aristoteles ve Platon'un gülmeye ilişkin ileri sürdükleri görüşlerde ortak noktalar olsa da gülmeye dair farklı görüşler de ileri sürmüşlerdir. Mesela, Platon, Philebos diyalogunda gülmeyi hazla ilişkilendirir ve gülücün cehaletten kaynaklandığını, yani insanın kendini bilmesinin onu gülünç duruma düşürdüğünü söyler (Platon, 2013: 92)<sup>1</sup>. Platon, komediye ilişkin olarak ise şöyle düşünür:

"(...) komedinin sunduğu eğlence, haset, kıskançlık ve başkasının tecrübe ettiği kötü durumdan zevk alma üzerine kurulmaktadır. Bu durum, komedinin, insanın kendi üstünlüğüne duyduğu inançla oynadığını ve kıskançlık duyguları depreşen seyircinin, insanların gülünç duruma düşürülmesinden haz duymasını sağladığını göstermektedir." (Şentürk, 2016: 47)

Aristoteles ise, insanın diğer canlılardan sadece akıl sahip olması açısından değil gülen bir canlı olması açısından da ayrıldığını söyler. Yani, gülme onun için insana özgü bir olgudur.<sup>2</sup> Aristoteles, *Poetika* adlı eserinde komik olanın özü bakı-

1 Genel hatlarıyla Platon'un ve Aristoteles'in gülmeye ilişkin olarak ileri sürdükleri görüşleri paylaşan tek tanrılı dinler için de, hazla ilişkili olan gülme, insanı her türlü aşırılığa yönlendiren bir şeydir, bu nedenle olumsuzlanması ve bastırılması gerekmektedir.

2 Aristoteles açısından, gülme bir yandan bizi insana dönüştürürken, diğer yandan bizi kaba ve bayağı insanlara dönüştürür (Sanders, 2001: 126).

mından, kusura ve soylu olmayana dayandığını dile getirir. Ona göre, komiğe yönelen insan da kusurlu ve soylu olmayana yöneldiği için iyi bir yaşamdan uzaklaşır.

Her ne kadar Platon ve Aristoteles felsefe tarihinde gülmeye dair ilk kez fikir ileri süren düşünürler olsalar da yukarıda gülmeye ilişkin özetle dile getirdiğimiz görüşlerinden de anlaşılacağı üzere komedyayı onaylamazlar.<sup>3</sup> Çünkü komedyaya onlar için ahlaki bozucu bir etkiye sahiptir. Gülmeyi mevcut olan ya da idealize edilen ahlak ve görgü kurallarından bağımsız olarak ele almayan Platon ve Aristoteles için gülmenin toplum için olumlu bir rolü yoktur, gülme daha çok toplumsal yaşamı, toplum düzenini, toplumdaki uyumu, dengeyi tehdit eden olumsuz bir şeydir. Platon ve Aristoteles, gülmenin toplum düzenini tehdit edecek, toplumdaki güç dengelerini bozacak kadar güçlü bir şey olduğunun bilincinde oldukları için, gülmeyi denetlemeye yönelik fikirler ileri sürmüşlerdir. Özetle, onlara göre, insan duygularını denetlediği gibi gülmesini denetlemelidir, ne zaman ve nerede güleceğini bilmelidir, yoksa bu gülme toplum yaşamı için zararlı hale gelebilir.

Hobbes'a göre ise bir insanın kusuru, başarısızlığı ya da kötü duruma düşmesi karşısında bizde ani bir üstünlük duygusu oluşur. Bu duygu da gülmemize neden olur. Hobbes'a göre, aslında burada biz bir şeyi bir başkasından daha iyi yaptığımızı düşündüğümüz için, böyle bir yargıya sahip olduğumuz için gülüyoruz (Şentürk, 2016: 50).

Uyumsuzluk kuramına baktığımızda uyumsuzluk kuramını vurgulayan ilk düşünürün Aristoteles olduğunu görürüz. Ancak Aristoteles her ne kadar *Retorik* adlı eserinde uyumsuzluk kuramına kısaca değinse de onun gülmeyi ilişkin asıl görüşleri yukarıda da söz edildiği üzere üstünlük kuramı dahilinde ele alınmaktadır.

Uyumsuzluk kuramı, gülmenin duygusal yanı ile değil daha çok düşünsel yanı ile ilgilidir. Uyumsuzluk kuramına göre gülme umulmadık, mantıksız ya da uygun-suz bir şeyle karşılaştığımızda meydana gelir. Beklediğimiz şeyin aksini ya da daha önemsizi ile karşılaştığımız zaman güleriz. Burada zihinsel bir tepki söz konusudur (John Morreall, 1997: 24).

Bu kuramın en önemli savunucuları Kant ve Schopenhauer'dır. Genel olarak uyumsuzluk kuramını savunan düşünürlerle göre, yukarıda belirtildiği üzere, gülme uyumsuzluğa verilen bir tepki sonucunda meydana gelir. Kant'a göre, örneğin şaka yapıldığında aklın beklediği şeyin ortaya çıkmaması, insanın umduğunu bulamaması gülmeye neden olmaktadır. Başka bir deyişle, Kant "(...)gülmeyi gergin bir bekleyişin ansızın boşa çıkması dolayısıyla oluşan şiddetli heyecan olarak tanım-

3 Öncelikle burada komedyaya konusunda Aristoteles'in Platon'dan daha ılımlı olduğunu belirtmekte fayda var. Aristoteles, *Poetika* adlı eserinde komedyaya birkaç satırla ve kısa bir şekilde değinirken, tragedya üzerine uzun uzun yazar. Düşünce tarihinde Aristoteles'in *Poetika*'nın ikinci bir cildini yazdığı ve eserin kaybolduğuna dair bir söylenti vardır. Söz konusu söylenti için, bu söylenti üzerine kurgulan Umberto Eco'nun *Gülün Adı* adlı eserine bakınız.



lamaktadır. Akıl için hiç de sevindirici bir şey olmayan bu boşa çıkma, aslında dolaylı yoldan sevindirmektir.” (Şentürk, 2016: 52) Schopenhauer'a göre, gülme tam olarak Kant'ın düşündüğü gibi değildir. Çünkü Schopenhauer'da gülme, Kant'ın düşündüğü gibi, bir beklentinin boşa çıkmasından dolayı açığa çıkan bir şey değildir. Schopenhauer'a göre, “Her durumda gülmenin nedeni, bir kavramla, o kavram ilişkisi içerisinde düşünülen gerçek nesnelere arasındaki uyumsuzluğun aniden algılanmasıdır, ve gülme'nin kendisi bu uyumsuzluktan başka bir şey değildir.” (Schopenhauer'dan aktaran John Morreal, 1997: 28).

Rahatlama kuramı ise, gülmeye ilişkin psikofizyolojik bir görüş ileri sürer. Rahatlama kuramı, gülme ile birlikte duygusal bir boşalmanın, rahatlamanın söz konusu olduğunu ileri sürer. Bu kuramın farklı savunucuları arasında görüş ayrılığı olsa da hepsinin üstünde uzlaştığı ortak nokta şudur; *gülme, sinirsel enerjinin ortaya çıkışıdır* (Morreal, 1997: 32).

Rahatlama kuramının en önemli temsilcilerinden biri Freud'tur. Freud'a göre bastırılmış düşmanca duygularımızı ya da düşüncelerimizi, bastırılmış, yasaklanmış cinsel duygularımızı, arzularımızı espri yaparak açığa vururuz, bilinçaltından bilinçe getiririz ve bu şekilde tatmin ederiz (Morreal, 1997: 45). Tabii ki bunu bilinçli olarak yaptığımızı söyleyemeyiz.

### 3. Henri Bergson'un Gülme Yorumu

Bergson, rahatlama kuramında olduğu gibi gülmeye psikofizyolojik bir yaklaşımda bulunmaz. Bununla beraber, gülme, onun için, ne üstünlük kuramında olduğu gibi üstünlük duygusunun bir ifadesidir<sup>4</sup> ne de gergin bir bekleyişin ansızın boşa çıkmasıdır. Bergson için, gülmeye ilişkin yukarıda ileri sürülen kuramlar gülmenin ne anlama geldiğini açıklamakta yetersizlerdir. Bergson, bu kuramlardan farklı olarak gülmenin toplumsal boyutuna dikkat çeker. Ona göre gülme ediminin kendisi her şeyden önce toplumsal bir edimdir.

Bergson, gülmeye ilişkin görüşlerini bildiği üzere *Gülme* (Le rire) adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu eserinde Bergson genel olarak gülme ya da bedensel gülme üzerine yazmaz daha çok komik olanın neden olduğu gülme üzerine yazar. Dolayısıyla gülmeyi sadece komikğin sınırları içerisinde ele alır. Bergson, *Gülme* adlı eserinin başlarında felsefe tarihinde kendisinden önce gelen düşünürlerin gülmeyi kapsamlı bir şekilde ele almamalarına ve onu ciddiyetsizlikle ilişkilendirmelerine şaşkınlıkla bakar. Çünkü Bergson için gülme *ciddi* bir konudur. Bergson, komiğe, gülmeye yaşama karşı duyulması gereken bir saygı ile, ciddiyetle yaklaşmak gerektiği, gülmenin ciddiyetten uzak olarak görülmesinin de ona karşı duyulması gereken saygıyı azaltmaması gerektiği görüşündedir (Bergson, 1996: 11).

4 Bergson gülme kuramında doğrudan üstünlük kuramını savunduğunu dile getirmese de gülmeye ilişkin görüşlerine baktığımızda onun üstünlük kuramını onayladığını söyleyebiliriz.

*Gülme ne anlama gelir?, Gülüncün temelinde ne yatıyor?, Gülmenin toplumsal işlevi nedir?* sorularını sorarak Bergson gülme konusunu ele almaya çalışır (Bergson, 1996: 10). Gülme konusunu aydınlatılabilmek için, Bergson, öncelikle komik<sup>5</sup> olanın ne olduğunu irdeler.

Ancak bu yazımızda Bergson'un komik-olana ilişkin görüşünü irdelemen- den önce *gülünç ve komik olan* arasında nasıl bir fark olduğunu öncelikle ortaya koymaya çalışacağız. Böylece gülme konusu ele alınırken *komik-olan* ve *gülünç- olan* arasındaki kavram kargaşasını da gidermiş oluruz. S. Moissej Kagan, *Estetik ve Sanat Notları* adlı çalışmasında *komik-olan* ve *gülünç-olan*'ın birbirinden farklı şeyler olduğunu söyleyerek şöyle der: Gülünç-olan, **psikofizyolojik**, komik-olan ise **estetik** bir oluntudur. Kagan'a göre örneğin, bir tiyatrodaki bir komedi izlerken güldüğümüzde bu gülme komik olandan dolayıdır, ama insan mutlu olduğunda, sevindiğinde ya da gıdıklandığında güldüğü zaman komik olandan dolayı değil de gülünç olandan dolayı güler (Kagan, 2008: 169). Kagan, her ne kadar komiğin açıklaması için örneğini tiyatro üzerinden verse de komik-olanı şu şekilde açıklar:

(...) eğer, insanın yaşamındaki bir alana baktığımız ya da onun sanatsal olarak verilmesini algıladığımız zaman, onun çirkin, aşağı, içi boş, yalıtkan, kısacası **ide- al-olanla çelişik** bulup gülmüyorsak ve gülüşümüzle, acı ve içten katı alayla ya da kahkahayla onu "yıkıyorsak", o zaman bu olay **komik**'tir." (Kagan, 2008: 169)

Kagan'ın komik-olana ilişkin bu görüşü, Bergson'un bu konudaki görüşü için ideal bir görüştür. Bergson'un komik-olanı Kagan'ın dile getirdiği anlamda düşündüğü söylenebilir. Ne var ki Kagan'ın yaptığı gibi Bergson komiği herhangi bir tanımlama içine hapsetmek amacıyla olmadığını söyler. Ama yine de gülmenin toplumsal işlevini belirtirken gülmeye atfettiği role baktığımızda, onun Kagan'ın düşündüğü anlamda komik olanı düşündüğü söylenebilir.

*Gülme* adlı eserinde Bergson komiğe ve gülmeye ilişkin gözlemlerini ortaya koyar. Bu gözlemlerden ilki şudur: *Tümüyle insana özgü olanın dışında komik yoktur*. Bergson da tıpkı Aristoteles'in düşündüğü gibi gülmenin insana özgü olduğu görüşündedir. Ancak insan, Bergson'un deyimiyile, sadece gülen bir canlı değil, aynı zamanda güldürmesini bilen tek canlıdır. Bizim bir nesneye ya da bir hayvanın davranış ya da durumuna gülmemizin, yani onların bizi güldürüyor olmasının temelinde bile bu davranış ya da durumun insandaki komik davranış ya da durumlara benzer olması yer almaktadır (Bergson, 1996: 11). Dolayısıyla komik tümüyle insanlığa aittir.

5 Bu çalışma için Henri Bergson'un 1996 yılında Yaşar Avcun'un çevirisi ile Ayrıntı Yayınları'ndan çıkan *Gülme* kitabı ele alınmıştır. Bergson'un çalışmasında geçen Fransızca *risible* sözcüğü Türkçeye gülünç olarak, Fransızca *comique* sözcüğü ise komik olarak çevrilmiştir. Bergson, bu metninde bu kavramları kullanırken bu iki kavram arasında herhangi bir ayrım yokmuş gibi kullanmıştır. Bu makalede bu iki sözcük için Bergson'un *Gülme* metninden verilen alıntılarını bu nedenle çeviriye sadık kalarak vereceğiz.

Bergson'un komik olana ilişkin olan ikinci gözlemi ise şudur: Gülmeye daima bir *duygusuzluk* durumu eşlik eder. Aldırmazlık, gülmenin doğal ortamı, heyecan ise onun en büyük düşmanıdır. Bergson açısından, gülme zihinsel bir süreçtir. Bergson, komiğin arı zekâyâ seslendiğini, komiğin etkisini gösterebilmesi için yüreğin uyuşturulması gerektiğinden söz eder. Yani, Bergson, bizde acıma ve sevgi uyandıran insanlara ya da bizi duygulandıran durumlara gülemeyeceğimizi, gülmenin mümkün olabilmesi için (bu) duygularımızı bir süreliğine bir yana bırakmamız, unutmamız gerektiğini, yoksa gülmenin mümkün olamayacağını ifade eder. Onun için, arı zekâlı insanlardan oluşan bir toplumda gülme ancak mümkün olabilir (Bergson, 1996: 12).

O halde şimdi Bergson'un komik olana ilişkin bir başka gözlemine bakalım. Bergson, insanın komiğin tadına ancak başkalarıyla birlikte varabileceğini, komik olan karşısındaki zekânın öteki zekâlarla bağlantılı olması gerektiğini söyler. Ona göre, gülme ancak bir grup halinde bulunan insanların duygularını bir yana bırakarak ve arı zekâlarını ön plana çıkararak grup içinde ya da dışında bir kişiye yölediklerinde gerçekleşebilir. (Bergson, 1996: 12, 13) Dolayısıyla, Bergson'un komik olana ilişkin kuramı yalnızca bireyin sınırlarına dahil edilemez, bu kuram gülmenin sosyal rolünü de üsteler. Bu nedenle, Bergson için bizim gülmemiz daima bir grubun gülmesidir (Alfred Stern, 1980: 35). Kısacası, Bergson için, gülmenin, komik-olanın sadece insana özgü olduğunu, duygusuzluk, beraberlik ve dayanışmanın ise onun koşulları olduğunu söyleyebiliriz. Duygusuzluk, beraberlik ve dayanışma dışında komiğin ve gülmenin başka koşulları da vardır: mesela kişinin toplumla uyumsuzluğu ve özdevininin gibi.

Basit bir şekilde, Bergson açısından, *katılık*, *özdevininin*, *dalgınlık* ve *topluma uyumsuzluk* insanı komik kılan şeylerdir. Örneğin yolda yürürken ayağı takılan ve aniden düşen insan bizi güldürür. Burada mekanik bir katılık söz konusudur. Bu duruma ve kişiye ilişkin Bergson'un açıklaması şu şekildedir: "(...) bir hantallık, bir dalgınlık ya da bedeninin bir direktmesi yüzünden, bir kasılma ya da kazanılmış hızın etkisiyle koşullar başka bir devininin yapılmasını gerektirdiği halde, kaslar aynı devinimi yapmayı sürdürmüş, adam da bu nedenle düşmüş..." (Bergson, 1996: 14). Burada bu kişiye ya da karaktere gülünmesinin temelinde onun mekanik bir şekilde davranması vardır. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus ise, kişinin bu duruma isteyerek düşmemiş olmasıdır, yani burada söz konusu eylem *istemdisi* bir şekilde gerçekleşmiştir. Zaten Bergson için bir kişi komik olan durumundan habersiz olduğu ölçüde komik olabilir.

Komik, *canlının üstüne kapanmış bir mekanizmadır*, yaşama öykünen canlı olmaktan çıkmış bir özdevininindir, yani insanın otomatik olarak yaptığı bir şeydir. Burada yaşamın iç yumuşaklığıyla, canlılığıyla uyuşmayan bir katılık söz konusudur (Bergson, 1996: 20, 27). Yani, ona göre burada komik olan şey, insan eylemlerinin, davranışlarının katılıklarıyla bir mekanizmaya ya da özdevinime benzemesidir.

Ona göre, örneğin, nesne izlenimi veren bir kişi komik duruma düşer ve böylelikle ona gülmemize neden olur. Burada bu bağlamda Bergson'un komik olana ilişkin şu örneğini verebiliriz: Başka insanlarla çarpışmaktan sakınmayan, kurulu bir makina gibi yolda yürüyen bir insan (Bergson, 1996: 49, 70). Bergson'un bu görüşünü Arthur Koestler eleştirir. Arthur Koestler'e göre, eğer bize bir nesne izlenimi veren bir kişiye gülüyorsak o zaman bir ölüden daha komik olan hiçbir şey yoktur. Ancak Bernard G. Prusak, Arthur Koestler'in bu görüşüne katılmayarak şöyle der: bir ölü sadece ölü olduğu ve artık yaşamayan bir kişi olduğu için gülünç değildir. Ölü gibi eyleyen bir kişi komik olabilir çünkü o aynı anda sağ ve ölü görünümü verir (Bernard G. Prusak, 2004: 378-79). Nesne görünümü veren komik olanda yaşam belirtisi bütünüyle ortadan kalkmış değildir.

Aslında Bergson'a göre bir kişiyi ya da durumu komik kılan şey, onun toplumsal normlar ve ideallere karşı tehdit edici olmasıdır. Yani, komikğin nedeni içinde toplumsal yaşama zararlı bir şey vardır. Toplumsal yaşam, onun için her birimizden sürekli bir uyanıklık ve dikkat talep eder. Örneğin, bir yolda yürürken, yolda yürüyen diğer yayaların, kuşların, kedilerin, kısacası yolumuzun üzerinde karşılaştığımız benzeri şeylerin bilincinde olmamız gerekir ve ayrıca hareketlerimizi etrafımızı saran bütün diğer hareketlerle koordine edebilmemiz gerekir (Bernard G. Prusak, 2004: 378). Bir kişinin ya da karakterin toplumla, toplumsal yaşamla uyumsuz olması, ona uyum sağlayamaması, toplumdan uzak düşmesi o halde onu komik kılar. Bergson'a göre toplum sürekli karşılıklı uyumu talep eden bir arzuya sahiptir:

“Kişiler arasında basmakalıp bir anlaşma yeterli değildir; toplum, sürekli bir karşılıklı uyum çabası ister. Öyleyse toplum karakterin, aklın, hatta bedeninin her katılığına kuşku ile bakacaktır; çünkü bu katılık uyuyan bir etkinliğin, aynı zamanda da ayrı kalan, çevresinde toplumun dolandığı bir ortak merkezden uzaklaşmaya yönelik bir etkinliğin, kısacası bir ayrıklığın belirtisidir.” (Bergson, 1996: 18)

İnsanın toplumsal bir varlık olması, toplum içinde diğer insanlarla birlikte yaşaması Bergson açısından onun bazı kurallara uymasını gerektirir. Toplum, toplumda mevcut olan kurallara uymayan, toplumdan uzaklaşan herkesi cezalandırır. Bergson, zaten gülmenin doğal ortamı toplumdur diyerek, gülmeyi Platon ve Aristoteles'in gülmeye ilişkin kuramlarında olduğu gibi toplumsal ve kültürel yaşama yerleştirerek ona toplumsal bir boyut kazandırır (Smadja, 2013: 42). Ancak gülmeye dair görüşlerinin bu düşünürlerin görüşleriyle (bütünüyle) örtüşüğünü söyleyemeyiz. Bergson'a göre “(...) gülme toplum tarafından talep edilen esneklik ve hareketlilik gösterilen her türlü tembellik, uyuşukluk, donukluk ve alışkanlıklarda, mimiklerde, dildeki mekanikliğin cezalandırılması anlamına gelmektedir.” (Şentürk, 2016: 96). Fakat burada belirtmek gerekir ki gülme aracılığıyla cezalandırılan sadece bireysel bir kusur olmayabilir, kolektif bir kusur da olabilir.

O zaman bu noktada gülmemize yol açan kusurların önemli kusurlar mı yoksa önemsiz kusurlar mı olduğunu sormak gerekir. Bergson'dan önce Aristoteles, daha önce ifade edildiği üzere gülünç olanın özünün kusura dayandığını ancak bu kusurun gülmemize yol açacak kadar ciddi bir kusur olmaması gerektiğini söylemiştir. Aristoteles, *Poetika*'da komedy ve komik olanı tanımlarken kusura ilişkin görüşünü de dile getirir:

“Komedy, (...) ortalamadan daha aşağı olan karakterlerin taklididir; bununla birlikte komedy, her kötü olan şeyi de taklit etmez; tersine, **gülünç olan**'ı taklit eder; bu da soylu olmayanın bir kısmıdır. Çünkü, gülünç-olan'ın özü, **soylu** olmayışa ve **kusur**'a dayanır. Fakat bu kusur, hiç bir acılı, hiç bir zararlı etkiye bulunmaz. Nasıl ki komik bir maskenin, çirkin ve kusurlu olmakla birlikte, asla acı veren bir ifadesi yoktur.” (Aristoteles, 2005: 20)

Aristoteles'in burada dile getirdiği görüşünü, yani gülmemize yol açan şeylerin insanların önemsiz, ciddi olmayan kusurları olduğu görüşünü Bergson kısmen doğru bulsa da bütünüyle bu görüşü doğru bulmaz. Çünkü ona göre kusur söz konusu olduğunda bu kusurun önemli mi önemsiz mi olduğunu ayırt etmek hiç de kolay değildir. Önemsiz olduğu için mi bir kusur bizi güldürüyor yoksa bizi güldürdüğü için mi bir kusur önemsiz hale gelir? Bergson'un Aristoteles'i eleştirerek bu soruya verdiği yanıt; gülmenin insanı yumuşatan bir şey olduğu, bu nedenle kimi zaman önemli olan bir kusura, örneğin bir insanın cimriliğine, biz güldüğümüz için bu kusur bize önemsizmiş gibi gelir, fakat aslında o hiç de göz ardı edilmeyecek kadar önemli bir kusurdur. Bergson, burada ayrıca sadece kusurlara değil bazen niteliklere de geleceğimizi ekler (Bergson, 1996: 72).

Komik, toplumsal yaşama, toplumun idealleri ve normlarına zarar veren bir şey olduğuna göre, o halde o bizim için düzeltilmesi gereken bireysel veya kolektif bir kusurdur. Bu düzeltme, gülme aracılığıyla yapılacaktır. İşte bu noktada Bergson, gülmenin toplum için faydalı bir işlevi olduğunu ve gülmenin en büyük özelliğinin ve yanının ise toplumsal düzeltmeye katkı sağlaması olduğunu dile getirir. Aslında Bergson'un *Gülme* adlı eserinde gülmeye dair tüm sorgulamasının ve araştırmasının amacı, her şeyden önce gülmenin toplumsal işlevini ortaya koymaktır. Bergson, gülmenin toplumsal yaşamın bazı gerekliliklerine cevap vermesi ve toplumsal bir anlam taşıması gerektiğini önemle dile getirir (Bergson, 1996: 13).

Peki gülmenin toplumsal işlevi ya da anlamı nedir? Gülme, toplumdaki mekanikleşmiş, otomatikleşmiş hareketleri, uyumsuzlukları cezalandırır. Gülme aracılığıyla toplumun beklentilerine karşı çıkan insan davranışları, tavırları ve hareketleri cezalandırılır. Bu hareketler, davranışlar, uyumsuzluklar düzeltilmeye çalışılır. Ancak toplum kendisinden uzaklaşanları cezalandırırken somut bir baskı ile yapmaz. Bu duruma toplumsal bir jest ile, yani gülme ile karşılık verir.

Bergson, ayrıca yukarıda dile getirdiğimiz yanı ile gülmenin eğitici bir yanı olduğuna dikkat çeker. Bergson için, “(...) gülmenin asıl işlevi, ayrıca eğilimleri cezalandırmak; rolü ise katılığı yumuşaklık olarak düzeltmek, herkesi herkese yeniden uyumlu duruma getirmek, nihayet sivrilikleri gidermektir” (Bergson, 1996: 91). Gülmenin bundan dolayı toplumsal bir yaptırım olduğunu ve onun toplumsal kontrole katkı sağladığını söyleyebiliriz (Smadja, 2013: 41-42). Ancak bu noktada şu soruyu sormamak mümkün değil: Gülme kimi zaman komik-olan insanın toplumla bütünleşmesinden daha çok onun toplumdan uzaklaşmasına, kendini toplumdan soyutlamasına da neden olmaz mı? Bergson, gülmenin yol açacağı bu durum üzerine hiçbir şey dile getirmez.

Ayrıca belirtmek gerekir ki Bergson için, gülme ne iyilik ve sempati belirtisi taşır ne de hoş görüldür. Başka bir deyişle, gülme bir iyilik veya hakseverlik düşüncesinden çıkmaz. Bergson’un deyimiyile kötülüğe kötülükle cevap verir. (Bergson, 1996: 98) Gülme, toplum için yararlı olan işlevini ancak bu karakteri ile yerine getirebilir.

Gülme, hedef aldığı kişiyi rahatsız eder, korkutur. Peki gülme hedef aldığı kişiyi nasıl rahatsız eder? Gülme, komik durumda olan kişiyi utandırır ve böylece komik olan üzerinde üzücü bir etki bırakır. Bu nedenle, hiç kimse bile gülünecek duruma düşmek istemez. Gülünç duruma düştüğünü fark ettiği an, davranışlarını değiştirmeye, gülünç durumunu ortadan kaldırmaya, kendine çeki düzen vermeye çalışır. Dolayısıyla, daha önce ifade edildiği üzere gülmenin toplumdaki ayrıkısı her eğilimi bastırıldığını, toplumsal yaşam ile uyumsuz olan davranışları, tutumları, hareketleri düzelttiğini ve onları normalleştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, toplum kendisi ile uyumsuz olan bir harekete, duruma kahkaha ile karşılık verdiğinde, onu cezalandırdığında, aynı zamanda kahkaha ona acı çektiren yarayı iyileştirir ve hayata geri döndürür (Prusak, 2004: 379). Böylece bu davranışların gelecekte tekrar etme durumu ortadan kalkar.

O halde gülmenin toplumda yaşayan herkesi yetkinleştirme amacını taşıdığını söyleyebiliriz. Ancak burada önemli bir noktayı belirtmemiz gerekir. Bergson, her ne kadar toplumsal ideal ile ahlaksal idealin temelde farklı şeyler olmadığını dile getirse de gülme söz konusu olduğunda şu düşünceleri dile getirmekte tereddüt bile etmez: Komik bir kişi ahlak kurallarına saygılı olabilir ancak toplum ile uyum sağlamayabilir. Onun için, biz insanların kusurlarına ahlaka aykırı oldukları için gülmüyoruz, topluma aykırı oldukları için gülüyoruz (Bergson, 1996: 73). Toplumdaki en iyi insan bile yeri geldiğinde gülünç duruma düşebilir ve toplumu karşısına alabilir. Dolayısıyla, burada karakterin iyi ya da kötü olması önemli değildir. Sevinç Sokullu’ya göre Bergson’un “(...) kahkahada bireysel bir hazdan çok toplumsal ceza anlamı çıkarması ve gülücün özünü oluşturan kusurları ahlâki olmaktan çok topluma aykırılık olarak betimlemesi bu konuya getirdiği en önemli görüşler oluyor.” (Sokullu, 1979: 50).

Bergson için, gülmenin toplumdaki herkesi yetkinleştirme amacından başka, gülmenin estetik bir yönü de vardır. Çünkü Bergson'a göre, gülme "(...) toplum ve kişinin korunma kaygılarından kurtulup, birbirlerine sanat yapıtı gözüyle bakmaya başladıkları zaman" (Bergson, 1996: 19) ortaya çıkar.

Komedyaya, Bergson için, yaşam ile sanat arasında yer alır. Bergson'a göre komik ne bütünüyle yaşama ne de bütünüyle sanata aittir. Çünkü komedyaya, Bergson için bir yandan yaşama öyküden bir oyundur, diğer yandan sanat olmasına rağmen sanatın en temel özelliklerini taşımaz. Bizim hem yaşamda komik olan durumlar ya da kişilerle karşılaştığımızda hem de bir komedyaya oyunu izlerken aldığımız haz, estetik bir haz yani çikarsız bir haz değildir. Hem tiyatrodada hem de yaşamda biz gülerken birey olarak farkında olalım ya da olmayalım toplum tarafından bize verilmiş komik olan davranışları düzeltme amacını taşıyır, çünkü toplumun kendisinde, daha önce ifade edildiği üzere, komik-olan söz konusu kusurları gülme aracılığıyla düzeltme amacı vardır (Bergson, 1996: 72). Öncelikle bu nedenden dolayı, komedyaya bütünüyle sanat alanına ait değildir. Peki komedyanın diğer sanatlardan farkı nedir?

Komedyaya diğer sanatların aksine toplumda kişinin bireyselliğine bağlı olmayan ortak, yenilenebilir tuhaf davranışları, eylemleri seçer. Örneğin, komedyaya yolda yürürken karşılaştığımız karakterleri, onlarda ortak olanı, benzerlikleri saptar ve onları sahneye koyar. Komedyanın diğer sanatlardan farkını görebilmek için özelde komedyaya ve tragedya arasındaki farka ana hatlarıyla bakalım. Tragedya ve komedyaya arasında bir karşılaştırma yapan Bergson, tragedyanın bireylere yönelik olduğunu, komedyanın ise türlere yönelik olduğunu dile getirir (Bergson, 1996: 84, 85). Örneğin birçok komedyaya oyunu cins ismine sahiptir. Tragedya yazarı içedönüktür, içgözlem yoluyla eserini ortaya koyar. Tragedya yazarı eserini ortaya koyarken, eserinde yarattığı kişi ya da kişileri içgözlem yoluyla, kendinden hareketle, kendindeki derinliği eşeleyerek yaratır. Komedyaya yazarı ise eseri için dışgözleme başvurur. Bu nedenle komedyaya yazarı kendisinden daha çok başka insanları gözlemler. Çünkü Bergson'nun deyimiyle "(...) bizler yalnızca bilincimizden kaçan yanlarımızla gülünç oluruz." (Bergson, 1996: 87) Tragedya ve komedyaya arasındaki bir diğer fark ise, tragedya yazarının aksine komedyaya yazarının eserini yazarken dikkati karakterin ruhsal yanına değil de bedensel yanına çekmesidir. Bedenin hareket ve tavırlarındaki mekaniklik gülmeye yol açar. Ayrıca tragedyada eylemler bilinçli ve istemliyen komedyada jestler istem dışı ve mekaniktir. Bu iki sanat arasındaki diğer bir fark da tragedya seyircisinin aksine komedyada seyircisinin oyundaki karakter ya da karakterler ile duygusal bir özdeşleşmesinin söz konusu olmamasıdır (Şentürk, 94-95, Bergson, 1996: 75).

Komedyaya, Bergson için, geneli amaçlayan tek sanattır. Dolayısıyla komedyaya dışındaki tüm diğer sanatlar bireysel olanı amaçlar. Çünkü Bergson için, sanat gerçekliği doğrudan doğruya görmek ister. Bu nedenle, sanat, insanı gerçeklikten

uzaklaştıran, gerçekliği gizleyen bütün genelliklerden uzaklaşmak ister (Bergson, 1996: 81, 82, 83). Üstelik diğer sanatlar, yukarıda dile getirildiği üzere komedyanın aksine kendi içlerinde herhangi yararlı bir amacı da taşımazlar ya da böyle bir amacı gütmeyiz. Ayrıca sanat, komedyanın aksine toplum ile arasına bir mesafe koyar. Başka bir deyişle en belirgin yanıyla sanat, Bergson için, toplumla bir bozuşmadır. Komedyaya ise, Bergson'un düşündüğü anlamıyla, toplumla uyumayı sağlamaya hizmet eder.

Ancak komedyaya yukarıda ifade ettiğimiz yanlarıyla diğer sanatlardan ayrı düşse de yine de sanattır, diğer sanatlarla bazı ortak özellikler taşır. Komedyaya yapıtları, örneğin "(...) bilinçli olarak hoşla gitmeyi amaçlar; ancak, genel olmalarıyla, aynı zamanda düzeltmek ve öğretmek gibi bilinçsiz bir art düşünce taşıdıkları için öteki sanat yapıtlarından ayrılırlar." (Bergson, 1996: 87). O zaman Bergson'a göre komedyaya yazarının hem komedyaya yapıtında ortaya koyduğu kusurlu karakterleri düzeltme, iyileştirme hem de komedyaya izleyicisini ibret yoluyla düzeltmeye, bu durumdan bir ders çıkarılmasını sağlayarak toplumu bütünleştirme amacı taşıdığını söyleyebiliriz (Sokullu, 1979: 23).

#### 4. Sonuç Yerine

Bergson'un gülme kuramı birçok kuram gibi eleştiriden payını almış bir kuramdır. Bu yazımızı sonlandırmadan önce Bergson'un gülme kuramına yönelik bir kaç eleştiriye yer vereceğiz.

Alfred Stern, *Philosophie des Lachens und Weinens* adlı çalışmasında Bergson'un gülme kuramına ilişkin birkaç eleştiride bulunur. Bu eleştirilerden biri, Bergson'un gülmeye sadece bir duygusuzluk durumunun eşlik edebileceğine, gülmenin arı zekâyâ seslendiğine dair görüşüne yöneliktir. Alfred Stern'e göre, gülme zekâ üzerinden temellendirilemez. Bu nedenle, onun için Bergson'un gülmenin sadece arı zekâyâ seslendiği görüşü savunulamayacak bir görüştür. Alfred Stern açısından, bir toplumda arı zekâlarda ne gülme ne de ağlama vardır. Zekâ ancak anlar, gülmez ve ağlamaz. Onun için, gülme ve ağlama hipotetik arı zekâlar aracılığıyla tanımlanabilen gerçekliğin içeriği ile bağlantılı değildir, ancak gerçekliğin bu içeriğinin duygu tonalitesi ile bağlantılıdır (Stern, 1980: 39).

Alfred Stern'in Bergson'un gülme kuramına getirdiği bir diğer eleştiri ise, Bergson'un gülmenin nedeninin topluma uyumsuzluk olduğuna dair görüşüne yöneliktir. Bu eleştirisi ile Alfred Stern, gülmenin asimile edici işlevini gün yüzüne çıkarır. Özellikle toleranslı olmayan çoğunluğun yaşadığı bir toplumda yer alan bazı küçük etnik ve dini gruplara yönelik olarak gülmenin asimile edici bir işlevi vardır. Bu küçük gruplar fiziksel görünüşleri, bazı karakteristik ve kültürel özellikleri nedeniyle toplumda yaşayan ve baskın olan çoğunluktan ayrılırlar. Gülme aracılığıyla bu azınlık etnik ve dini grupların ayrılıkçı, farklı eğilimlerine karşı toplumun bir



kınaması söz konusu olabilir. Gülme aracılığıyla bu grupların eğilimlerini, alışkanlıklarını değiştirmek ve onları asimile etmek söz konusudur. Bu da Alfred Stern'e göre problemin bir yönüdür. (Stern, 1980: 36, 37) Alfred Stern'in bu eleştirisine ek olarak, gülmenin bazen sadece bazı azınlık etnik ve dini gruplar için tehdit edici olmadığı, aynı zamanda toplumun geneli ile uyuşmayan, farklı, tikel davranışlar ya da kişiler için de asimile edici ve bastırıcı bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı, gülmenin bazen insanları tek tipleştirmeye, aynılaştırmaya yönlendirdiği ve bu yönüyle farklılığa ve kimi zaman yaratıcılığa ket vurduğunu söyleyebiliriz. Bu, Bergson'un düşündüğü anlamda gülmeye karşı bir eleştiridir ve bu açıdan gülme kimi zaman, dile getirdiğimiz gibi, olumsuz bir role sahip olabilir. Ama bu demek değildir ki gülme bütünüyle olumsuzdur. Gülme, haksızlığa karşı, güçsüz olanın güçlü olan karşısındaki ve tüm ezilenlerin ezenler, iktidarlar karşısındaki en büyük politik silahlarından biridir.

Bergson'un kuramına getirilecek bir diğer eleştiri ise gülmenin ahlaka aykırılıktan dolayı değil de topluma aykırılıktan dolayı meydana geldiğine ilişkin görüşüne yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal yaşamın kimi kurallarının ahlaksal olan kurullarla örtüştüğünü ve Bergson her ne kadar bireylerin erdemlerinden dolayı topluma aykırı olmalarına biz gülmüyoruz dese de gülmeye ilişkin bu görüşünü güçlü bir şekilde temellendirmediğini söyleyebiliriz. Topluma aykırı olan ile ahlaka aykırı olan ya da onlara uymayan davranışlar, hareketler arasında ayırım yapmak zor görünmektedir. Bergson, gülme söz konusu olduğunda bu ikisi arasındaki ayrımı ileri sürdüğü görüşleri ile belirgin kılamamaktadır. Ayrıca, Bergson, *Gülme* adlı eserini yazarken örnek olarak Fransız komedyasını kendisine örnek alır. Bu eserinde sık sık gönderme yaptığı Moliere gibi Fransız komedyacı yazarlarının eserlerine bakıldığında bu eserlerde her ne kadar kimi dürüst, erdemli karakterlerin de komik olduğunu, yani onların erdemleri açısından komik olmadıklarını görsek de tüm karakter için böyle söyleyemeyiz. Örneğin, Sevinç Sokullu, Moliere için şöyle der: "(...) Moliere ahlâkçıdır ve ancak komedyacı olayının insanı kötülükten çekindireceğini, davranışlarını düzeltmeye yönelteceğine inanır." (Sokullu, 1979: 64). Üstelik Bergson'un gülme için kötülüğe kötülük olarak cevap verir ve gülmede bir aşağılama ve komşumuzu ıslah etme niyeti taşırız gibi söylemlerde bulunması gülmenin "toplum ahlakına" karşı olan kimi davranışları düzeltmeye giriştiği ve bu açıdan gülmenin kendisinin toplumda bir ahlâkçı rolüne büründüğünü söyleyebiliriz. Bu açıdan, bir yanıla Bergson'da gülmenin ya da komedyanın tutucu ve toplum düzenini koruyamaya yönelik bir karakterde olmadığını düşünmek bizim için oldukça zordur. Ancak bu gülmenin ya da komedyanın ilerici, yani özellikle iktidarlara karşı eleştirel ve iğneleyici yanını göz ardı edeceğimiz anlamına gelmez. Bu noktada, buradaki amacımızın gülmeye ya da komedyaya ilişkin olumsuz ya da olumlu bir yargı vermekten öte gülme olgusunu anlamaya yönelik olduğunu vurgulamakta fayda var.

Melih Cevdet Anday ise, *Gelişen Komedya* adlı çalışmasında Bergson'un gülme kuramına eleştiri niteliğinde bir yorum getirir. Anday, komedyalarda komiğin iğneleyici yanının her ne kadar büyük olduğunu dile getirirse de günümüzde yaşamı trajik ve komik olarak iki farklı açıdan görmemizin artık mümkün olmayacağını söyler. Bugün komik ve trajik olanı birbirinden ayırmak neredeyse imkansızdır. Anday, gerçekte komedyaların hiç de gülme yaratmayabileceğini, ancak bazı tragediyaların bizde isterik olarak gülme doğurabileceğini, gülmenin sadece neşenin anlatımı olamayacağını kimi zaman korku ve acının da anlatımı olabileceğini ve komik bir eylemin bazen trajik anlamlar çıkarabileceğini dile getirir (Anday, 1984: 80, 91).

Bergson'un gülmeyi ele alırken sadece komik olanın neden olduğu gülme üzerinde durması da eleştirilmesi gereken bir noktadır. Yazımızın başında dile getirdiğimiz gibi insan çok farklı durumlarda gülen bir varlıktır. Ancak Bergson komik olanın neden olduğu gülme dışında gülmenin diğer türlerine yönelik bize herhangi bir bilgi vermemektedir. Örneğin, mutluluktan, sevinçten, saldırganlıktan, hoşgörüden, başkasının kötü duruma düşmesinden, zarar görmesinden dolayı gerçekleşen gülmeden, kendimizdeki bir çirkinliği, tuhafılığı alaya alıp gülmeye onu güzel göstermeye çalışmamızı ya da güçsüzün güçlü olan karşısında bir güç aracı olarak gülmenin politik yanından söz etmemektedir.

Sonuç olarak, her ne kadar Bergson'un gülme kuramı gülmenin ciddi bir konu olduğunu, gülmenin toplumsal bir rolü olduğunu, gülmenin eleştirel ve iğneleyici yanını ortaya koysa da yukarıda ifade ettiğimiz nedenlerden dolayı sorunludur. Bergson'un gülmeye ilişkin sosyal kuramı, gülmeye dair olan diğer kuramların, yani üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama kuramlarının yaptığı gibi gülme olgusunun sadece bir yanını açıklayan, onu bütün yönleriyle açıklayamayan eksik bir kuram olarak kalır. Ancak Bergson, gülme olgusuna dikkatimizi çektiği ve bu olgu ile ilgili olarak ileri sürdüğü görüşleri ile bizi gülmeyi anlamaya ve gülme üzerine düşünmeye davet ettiği, her şeyden önce gülmenin ciddi bir konu olduğunu dile getirdiği ve göstermeye çalıştığı için, bu konudaki bazı görüşlerini her ne kadar eleştiriye açsak da bizim için değerli bir düşünür olarak felsefe tarihinde yerini alır.

### Kaynakça

- Anday, Melih Cevdet (1984), *Gelişen Komedya*, İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Aristoteles (2005), *Poetika*, Çev. İsmail Tunali, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bergson, Henri (1996), *Gülme, Komiğin Anlamı Üstüne Deneme*, Çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kagan, S. Moissej (2008), *Estetik ve Sanat Notları*, Çev. Aziz Çalışlar, İzmir: Karakalem Kitabevi.
- Morreall, John (1997), *Gülmeyi Ciddiye Almak*, Çev. Kubilay Aysevener-Şenay Soyer, İstanbul: İris Yayıncılık.
- Platon (2013), *Philebos*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

- Prusak, Bernard G. (Autumn, 2004), Le rire à nouveau: Rereading Bergson, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 62, No. 4, pp. 377-388.
- Sanders, Barry (2001), *Kabkabanın Zaferi, Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Smadja, Eric (2013), *Gülmek*, Çev. Sırma Naz Arım, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Stern, Alfred (1980), *Philosophie des Lachens und Weinens*, Wien, München: Oldenbourg Verlag.
- Sokullu, Sevinç (1979), *Türk Tiyatrosunda Komedyanın Evrimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şentürk, Rıdvan (2016), *Gülme Teorileri*, İstanbul: Küre Yayınları.



# Henri Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* Adlı Eserinde Özgürlük Kavramının Değerlendirilişi

Ceyhan Akın CENGİZ\*\*

## Özet

Fransız filozof Henri Bergson felsefi görüşlerini zamanla ilişkili olduğu kadar özgürlük sorunu üzerinden şekillendirmiştir. Zaman kavramını, mekânın barındırdığı özelliklerin zıddını içermesiyle açıklar. Süre/zaman onun anlayışında dâba çok bilinçle ilişkili olarak değerlendirilir. Sürenin özellikleri olarak ayrılık değil iç içe geçmişlik, heterojenlik, niceliksel olmama, niteliksel olma, bilinç hallerinin aldığı arduluk durumu olarak belirtilir. Sürenin bir diğer özelliği olarak özgürlüktür. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinde Henri Bergson, özgürlük sorununu çeşitli yönleriyle işlemektedir. Ancak bu eserinde o, süreyle insan/ben arasında bir aylık ilişkisi kurar. Geçmiş hatırlayan bilinçli bir seyircide var olan süre anlayışıyla, süre ile insan arasında bir bağ kurmuştur. Hatta insan bir süre varlığı olarak karşımıza çıkar. Çünkü insan bilince ve belleğe sahiptir. Bu özelliğe sahip olan insandır. Bende kişiliğimiz oluşur. Mekândan farklı olarak kişiliğimizde ayrı ayrı ve niceliksel özellikler mevcut olamaz. Burada her duygu düşünce iç içe geçmiş ve ben'e has bir nitelik kazanmıştır. Kişiliğimizde meydana gelenler önceden bilinemez ve yenidir. İnsanın davranışları bu nedenle önceden belirlenemez. Özgürlükle, ben'imizden meydana gelen hareketler ve düşünce yapısı arasında doğrudan bir bağ kurar. Çünkü o özgürlüğü olabilen ya da olabilecekte değil, eylemin kendisindeki nitelikte arar. Ben'e göre olan davranışlar özgürdür. Çünkü ondan önceden belirlenme ve mekânsal özellikler yoktur. Ben/insan sürenin gerçekleştiği alandır. Bu makalede, Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Adlı* eserindeki görüşlerinden hareketle özgürlükle ilişkili düşünceleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük Süre, Bilinç, Mekân, İnsan.

## *Evaluation of the Concept of Freedom in Bergson's Work: "Time and Free Will An Essay on the Immediate Data of Consciousness"*

### Abstract

Bergson, French philosopher, formalized his philosophical approach on the basis of time and problem of freedom associatively. He explained time as the hosting space with features, including opposites. Duration/time evaluated in his approach mostly in relation to consciousness. the characteristics of time are stated as follows: Interwoven, heterogenousness, non-quantitative, qualitative,

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

*state of subsequence of conditions of consciousness. In addition, another kind of time is freedom. Henry Bergson, in his book "An Essay on the Immediate Data of Consciousness", deals with problem of freedom in a variety of ways. In his book, Bergson, established a sameness relationship between time and human. He made a bond between an understanding of the time existed in a conscious audience remembering the past and human with time. As a matter of fact, human is confronted as a duration entity. Because human has consciousness and memory. People, having these characteristics are called as human. Our personality is shaped in our ego. As distinct from space, It can't exist individual and quantitative characteristics in our personality. Here, all feelings and thoughts intertwined and get a qualification concrete to ego. Things happened in our personality can't be previously known and they are all new. Therefore behaviour of human can't be previously determined. With freedom, Bergson made a relationship between movements in the ego and state of mind. Because, he searched freedom not in the things which may occur or not but in the action itself. According to Bergson, behaviours occurred in accordance with ego are free. Since there are no pre-determined and spatial features in it. Ego/human is the realization of time. In this study, ideas related to freedom will be examined from the views of Bergson in his book "An Essay on Immediate Data of Consciousness".*

**Keywords:** Freedom, duration, consciousness, space, human.

Bergson özgürlük anlayışını, ben/kişi anlayışına dayanarak oluşturmuştur. Onun felsefi sisteminde insan yapısı itibarı ile bir özgürlük alanıdır. Bu düşüncesini insanın bir süre varlığı, bir bilinç varlığı olması ve sürenin bilinçli varlık olarak insanda gerçekleşmesiyle temellendirir. İnsan dışarıdan aldığı etkileri kendine göre şekillendirmektedir. Bergson bu fikirlerden hareketle özgürlüğe aykırı düşünceleri ileri süren teorileri eleştirmektedir. Bergson bu eleştirilerini özellikle mekanizm ve finalizm üzerinden yapmıştır (Harris, 1933: 514). Bu eleştirilerini yaparken ayrıca mekanizmle bağını kurduğu bilimi de eleştirmektedir. Bergson öncelikle ben ile özgürlük arasında bir bağ kurar (Gunn, 1920: 84). O, özgürlüğü şu şekilde açıklamaktadır. "Eylemlerimiz ancak bütün kişiliğimizde çıktığı, eserle artist arasında bulunan o tarif edilemez benzerliği gösterdiği, onu ifade ettiği zaman özgür olabiliyoruz" (Bergson, 1990: 157). Dolayısıyla biz insan olarak ancak kendimizi olduğumuz gibi ifade edebildiğimiz ve bu şekilde, ben'imize/kişiliğimize göre eylemde bulanabildiğimiz zaman özgür olabilmekteyiz. Bundan sonra Bergson, karakterimizin mutlak etkisine bağlı olduğumuzu söylemenin boş olduğunu, zaten karakterimizin bizim kendimiz olduğumuzu söyler. Kişiyi duyan ya da düşünen 'ben' den ayrı düşünmenin soyut bölmelerin her birinin diğerine ağır basacağını söylemenin saçma olduğunu söyler. Karakterimizi değiştirmekte serbest olup olmadığımız konusundaki soruyu şu şekilde yanıtlar: Karakterimiz her gün değişiyor ama bu yeni şeyler benliğimizde erimezse, özgürlüğümüz bundan etkilenir, fakat erime olduktan sonra karakterimizde oluşan değişiklik bizimdir. Çünkü kendimize mal etmişizdir. Benlikten çıkan her eylem özgürdür (Bergson, 1990: 157). Bergson özgürlüğe ilişkin iddiası için ön koşul olarak ilerlemenin kendisinin yönünü ve bağımsız eylemleri koymuş olur (Adamson, 2004: 74).

Ona göre mekanizm ve finalizmin özgürlükle ilgili hatalı düşünceleri, onların düşünceyi mekân içinde bir salınım gibi tasarlamalarından kaynaklanır. Gerçekte ise özgür bir eylem mekânda bir salınım değil aksine dinamik bir ilerlemedir. Bu ilerlemede hem 'ben', hem de güdüler canlı varlıklar gibi sürekli oluş içindedirler. Kendini doğrudan doğruya yoklayışlarında yanılmayan ben, kendinin özgür olduğunu duyar, özgür olduğunu söyler fakat özgürlüğünü kendine açıklamak istediği anda kendini mekâna aksettirmiş olarak görür. Bergson'a göre istenç özgürlüğünü ispat etmeye olduğu kadar anlatmaya ve hatta reddetmeye elvermeyen mekanist nitelikte bir sembolizm de bu görüşten doğmuştur (Bergson, 1990: 167). Bergson ilk eseri olan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinde ruh ve beden arasında bir ayırım yaparak, ruhu bütünüyle maddi olandan uzaklaştırma yoluyla özgürlüğün yolunu açmaya çalışmıştır (Tevfik, 2005: 125). Özellikle bu eserinde süre kavramını temele alarak bunu yapacaktır. *Madde ve Bellek* adlı eserinde ise Bergson bu özgürlük anlayışını madde- süre ilişkisi üzerinden; *Yaratıcı Evrim*'de ise varlığı bütünü açısından görüşlerini biçimlendirecektir.

Bergson özgürlüğe ilişkin temel kavramlardan birinin zaman olduğunun altını çizer. O deterministlerin ve istenç özgürlüğünü savunanların temel hatasının zamanı/süreyi yanlış kavramalarından kaynaklandığını belirtir (Bergson, 1990: 159). Ona göre deterministler belli öncüllerin tek bir sonuca varacağını iddia ederlerken, istenç özgürlüğünü savunanlar ise aynı sebeplerin birçok mümkün eyleme varabileceklerini iddia ederler (Bergson, 1990: 160). Ancak her iki taraf da değerlendirmelerini sonuca/sonuçlara göre yapmaktadırlar. Her iki taraf da zamanı mekân gibi düşüncelerinden kaynaklanan bir hataya düşmektedirler. Çünkü her iki taraf da olacak ya da olan şeyin yönünün çizilmiş olduğundan hareket ederek, mekânsal bir açıklama tarzı ile düşüncelerini şekillendirirler (Bergson, 1990: 166). Bergson süre ve ben anlayışına dayalı olarak bu yaklaşımlara itiraz eder. Ona göre süre, önceden belirlenebilen bir niteliğe sahip değildir. (Mullarkey, 1999: 25) Süre, yeniliğin, farklılaşmanın olduğu bir yapıdır. Bunun sonucunda meydana gelecek olanlar önceden bilinemez. Özgürlük ve süre kavramları arasında yakından bir bağ kurar. Süre temel olarak, mekândan farklı olandır. Eğer süreye mekân fikri sokulursa, süre asıl özelliğini kaybeder. O halde saf süre nedir? Bergson bunu şöyle açıklamaktadır. "Tamamıyla saf olan süre, şimdiki durum ile önceki durumlar arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe hayata bıraktığı zamanlardaki bilinç hallerimizin aldığı bir ardıllık şeklindedir." (Bergson, 1990: 95) Ona göre bilinç ve hayat bir akıştır (Delilse, 1913: 197). Bergson, burada öncelikle sürenin kendine özgü bir yapısı olduğunun altını çizmektedir. Bu özgünlük, sürenin bilinç halleri ile olan ilişkisi bağlamında kurulmaktadır. Bergson, süre ile bilinç arasında derinden bir bağ kurmuş ve saf sürenin temel bir özelliği olarak serbestlik/özgürlük düşüncesini vurgulamıştır. Böylelikle Bergson bilinç ile özgürlük arasındaki bağlantıyı ortaya koymuştur. Yukarıdaki tanımda ayrıca önce ve sonra ilişkisi bağlamında sürede bir ayrılık olmadığı, bu ayrılık özelliğinin mekânla ilişkili bir belirleme olduğu günde-

me gelmekte, sürede ayrılık değil iç içe geçmişlik devreye girmektedir. Bu da, saf süre ile ilgili temel bir belirlemedir. Ona göre gerçek zaman süredir (Wilm 1914: 49). Bergson'a göre saf süre iç içe giren, birbirinde eriyen, birbirlerine oranla hiçbir ayrılık eğilimi olmayan ve sayıyla hiçbir yakınlığı olmadan sadece nitelik halinde bir değişmeler ardıllığıdır (Bergson, 1990: 98).

Bergson bilinç ve ben arasında denkliği kurar ve ben'in bir oluş olduğunu vurgular. Bergson'a göre bilinç (yahut ben) iki zıt durumdan geçtikçe zenginleşir ve bu olmazsa bilinç karar veremez (Bergson, 1990: 160). Bergson gerçekte seçilecek olan yönelilen iki eğilim ya da yön olmadığını, özgür bir eylem gerçekleşinceye kadar kendi kararsızlıklarıyla yaşayıp gelişen bir 'ben' olduğunu söyler. Ancak istenç eyleminin bu düşüncesi ortak duyguyu tatmin etmez (Bergson, 1990: 161). Bergson, özgürlüğün olabilecek ya da olmayan bir şeyin ilişkisinde değil, eylemin kendisindeki nitelikte aranmasını gerektiğini söyler (Bergson, 1990: 167). Bergson özgürlük anlayışını enerjinin korunumu ilkesi, eylemlerin önceden bilinip bilinmemesi ve nedensel ilkesinin eleştirileri üzerinden ortaya koymuştur. Bahsedilen üç başlık altında Bergson'un özgürlük anlayışı bu çalışmada açıklanmaya çalışılacaktır.

### **Enerjinin Korunumu İlkesi Bağlamında Özgürlük Problemini Değerlendirmesi**

Bergson, özgürlükle ilgili düşüncelerini oluştururken bilimsel bir kavram olan enerjinin korunumu ilkesinin eleştirisi önemli bir yere sahiptir. Bu ilke enerjinin yoktan var edilemeyeceğini ve yok edilemeyeceğinin ifadesidir. Enerji ancak bir biçimden başka bir biçime dönüşebilir (Tekeli, 1997: 172). Bu ilke son derece geniş kapsamlıdır. Mekanik, termal, optik, elektrik ve kimyasal türden pek çok olguları kapsamaktadır, bu ilkeye 18. yüzyılda yapılan çalışmalar sonucunda ulaşılmıştır. 18. yüzyılda fizik alanında yapılan deneylerde, ısı ile mekanik iş arasında bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Bu deneylerde ısınının yüksek sıcaklıktan alçak sıcaklığa düşmesinin enerji ürettiği belirlenmiştir. Yapılan bir başka deneyde havanın sıkıştırılması ile sıcaklığın meydana geldiği ortaya konmuştur. Bu deney, kinetik enerjinin ısıya, ısının da kinetik enerjiye çevrilebileceğini açıkça ifade etmektedir. Yapılan bir başka çalışmada varılan başka bir sonuç da, bataryadan harcanan enerjinin, bu elektrik devresinde oluşan ısıya eşit olduğudur ve aynı zamanda bu enerji, bataryanın çalıştırdığı motorun mekanik işiyle doğru orantıdır. Hermann Helmholtz bir yazısında enerjinin korunumu ilkesini yayınlamıştır (Tekeli, 1997: 172). Bergson'un bu ilke temelindeki görüşlerini şöyle izah eder.

Bergson'a göre enerjinin korunumu ilkesinin evrenselliğinin kabul edilmesi ile kâinat birleşen maddi noktalardan, şiddetleri sadece mesafelere bağlı olan ve kendiliğinden çekme ve itme enerjilerinden oluşan bir yapısı olduğu varsayılmış olunur. Bunun sonucunda bir andaki görelî durumlarının bir önceki anda buldukları durumla kesin olarak belirlenmiş olduğu sonucu çıkar. Ancak bu çıkarımda maddi



noktaların nitelikleri dikkate alınmaz. Bergson fizyolojik olguların, kendi ölçüleriyle zorunlu olarak belirlenmesinin sonucunda enerjinin korunumu ilkesinin bütün canlı cisimlere genişlediğini söyler (Bergson, 1990: 134). O fizik açıklamaların hep kinetik açıklamalarla ifade edilmesinin yetersiz olduğunu, fizik açıklamalarda molekül hareketlerinden fazla bir şeyin olduğunu altını çizerek (Bergson, 1990: 134). Bergson'a göre bilinç hallerimizin birbirleri aracılığıyla belirlenmeleri mutlak olarak gerekli değildir bu temel anlayıştan hareketle enerjinin korunumu ilkesinin evrenselliğinin psikolojik bir varsayım sonucunda kabul edildiği ortaya çıkar (Bergson, 1990: 134).

Öncelikle Bergson'un burada ön plana çıkardığı düşüncesi, enerjinin korunumu ilkesinin mekanik düşünme biçimi için önemli bir yer tuttuğudur. Bergson kendi düşüncelerini yerleştirebilmek için bu ilkenin ortadan kaldırılması gerektiğini vurgular. Ona göre düşünce alanında enerjinin korunumu ilkesinin bu kadar ileri durumda olması, Bergson'un evren ve hayat anlayışına zıt bir durum oluşturur. Bu ilkenin psikolojik bir ön kabule dayandığını ispatlayarak, bu ilkenin somutluğunu ve evrenselliğini ortadan kaldırmış olacaktır. Sonra bu ilke ile bilinçli hallerin birbirini gerektirmesi anlayışını ortadan kaldırarak özgürlük ortamını sağlamaya çalışır. Yine aynı zamanda bir şeyin önceden bilinmesi varsayımı ile ilgili eleştirilerini, bu temel düşüncenin olumsuzlanması çerçevesinde temellendirir. Onun tasarladığı evren maddeye, moleküllerin hareketlerine indirgenemez. Bu bağlamda mekanist anlayışı eleştirir. Bergson'a göre enerjinin korunumu ilkesinin canlı cisimlere uygulamasının yanlışlığının üzerinde özellikle durmaktadır.

Bilincin moleküllerle olan ilişkisini bilinçli hallerimizin birbirleri ile olan ilişkileri bağlamında incelemeye başlar. Ona göre beyindeki atomların durumu, yönü ve hızı belirlenmiş olsa da psikolojik hayatımızın belirlenmiş olduğu sonucunun bu durumdan çıkmayacağını söyler (Bergson, 1990: 134). O, *Madde ve Bellek* adlı eserinde bu anlayışını destekleyecek şekilde görüşlerini sunmaktadır. Hatta bunu bu eserinin temel savlarından birinin olduğunu söyleyebiliriz (Bergson, 2007) Böyle bir yargıya varabilmek için belli bir beyin halinin kesin olarak belirlenmiş psikolojik hale karşılık geldiğini ispatlamak gerektiğini vurgular. O, bunun yapılmadığını ve yapılmak istenmediğini söyler (Bergson, 1990: 135). Bergson'un burada üzerinde durduğu konunun geçerliliğini yitirmiş olduğunu öne süren düşünürler olabilir. Çünkü beynin belli bölgelerinin belli psikolojik durumlara karşılık geldiği bugünkü bilimsel çalışmalarla gelişen teknoloji kullanılarak gösterilmektedir. Bergson, psikolojik olguların zorunlu olarak molekül hareketleriyle belirlediklerinin ispat edilemediğini ve bunun hiçbir zaman mümkün olmayacağını vurgular. Bir harekette ancak bir diğer hareketin sebebi bulunacaktır ama neden bu bilinç hali oluşmuştur, işte bunun sebebi bulunamayacaktır. Eğer bilinç bir hareketten geliyorsa, bunu bize sadece deneyim gösterecektir. Ancak bu gibi durumların gösterildiği durumlar çok sınırlıdır ve bunların gösterildiği durumlar iradi olan hallerden bağımsız olan durumlardır. Bu noktadan hareket eden fiziki determinizmi bilincin

hareketlere bağıllığını bütün hallere yaymaktadır (Bergson, 1990: 136). Bergson bilincin molekülere indirilememesi ile bilince farklı bir varlıksal konum verdiği burada ortaya çıkmaktadır.

Bergson 'paralelizm'e ilişkin değerlendirmeye geçtiğinde paralelizmi bütün se-rilere yaymanın özgürlük anlayışının ortadan kaldırılması anlamına geldiğini söyler. Ona göre paralel unsurlar gösteren iki seri arasında böyle bir paralelizme rastlanabilir ancak bunu her yere yaymamak gerekir. Bu bağlamda o, Leibniz ve Spinoza'nın ileri sürdüğü görüşlerin hatalı olduğunu iddia eder (Bergson, 1990: 135).

Bergson'un eleştirdiği süre ve nedensellik düşüncesine inanan deterministler, bilinç olgularının birbirleri aracılığıyla belirlenebileceklerini mutlak olarak iddia ederler. Bergson bunları eleştirir. Bergson'a göre çağrışımçı determinizmin çıkış kaynağı burasıdır, yalnız bu determinist anlayış henüz bilimsel kesinlik kazanmıştır. Bu nitelik, determinizmi doğa olaylarına destek olan mekanizmayı kendine temel yapmaya çalışır (Bergson, 1990: 136). Psikoloji olaylarına doğa olaylarının kesin karakterli determinizmini vermekle psikolojik determinizm hem daha kesinleşerek bundan fayda sağlayacak hem de fizik determinizm evrensel bir nitelik kazanılacaktır (Bergson, 1990: 137). Bergson burada fizik determinizmin evrensel bir nitelikte yorumlanma isteğinin temelini göstermiştir. Aynı zamanda psikolojik değerlendirmedeki determinist anlayışın nasıl hatalı bir düşünceye dayandığını kendi görüşlerinin içerisinde açıklar.

Bergson, duyuların molekül hareketlerine bağlanmış olarak görülmesinin nedeni olarak en basit psikolojik olguların bile çok belli fizik olaylara kendiliklerinden katılmasını gösterir. Bilinç hallerimizin psikolojik bir düzene koyma kaygısıyla içinde meydana geldikleri şartlarla zorunlu olarak belirlemeyi kabul edince, psikolojik unsurların fiziki unsurlarla açıklamanın açık bir delilinin sağlanmış olduğu kararına varılır. Böylece ona göre bilinç molekül ve atom hareketlerinin bir tercümesi olarak alınır. Bu, psikolojik determinizmden başka bir şey değildir (Bergson, 1990: 137).

Bergson, enerjinin korunumu ilkesi kesin olarak uygulandıktan sonra, bize kalacak olan özgürlük payının oldukça az olacağını söyler. Çünkü bu kanun fikir akışımızı zorunlu olarak etkilemiyorsa da hareketlerimizi belirler. İç hayatımızı bir dereceye kadar gene bize bağlı olacaktır. Yalnız dışarıdan bakan bir gözlemci için eylemlerimizi mutlak otomatizmden ayıracak bir işareti olmayacaktır (Bergson, 1990: 137).

Bergson, enerjinin korunumu ilkesinin doğa bilimleri tarihinde oynadığı rolün abartılmaması gerektiğini vurgular. Bu ilke bazı bilimlerin evriminde sadece bir aşamadır ve bilimlerin evrimine hep kılavuzluk yapmış değildir. Ayrıca Bergson'a göre bu ilke aslında çelişmezlik kanunundan başka bir şey değildir. Çünkü belli bir miktar üzerinde yapılacak matematik her işlemin devamında her ne şekilde gi-

rerse girsin bu miktarı koruması gerekir. Başka bir deyimle, belli olan bellidir, belli olmayan belli değildir, aynı sınırların toplamı nasıl yapılırsa yapılsın aynı sonuç alınacaktır. Bu kanunda esas alınacak şeyi ve sabit kalacak şeyin niteliği hakkında özel hiçbir varsayımı yoktur. Fakat gerçekliğin yüzleri ya da işlevleri hakkında hüküm verme yetkisi sadece bilimsel değerden olan deneyime ait kalır. Pozitif bilim bakımından değer verilmeyecek olanların neler olduğunu söyleyebilecek olan da yalnız deneyimdir (Bergson, 1990: 138).

Bergson'a göre radikal mekanizm açısından bilinç, bir gölge olaydır. Bu anlayışa göre bilinç, belli hallerde belli moleküllere katılmak gücündedir. Bergson'a göre, molekül hareketleri bilinç olmaksızın duyum yaratabiliyorsa bilinç de kendi sırasında kinetik ve saklı bir enerji olmadan veya bu enerjiyi kendi tarzında kullanarak bir hareket yaratabilir (Bergson, 1990: 140). Buradan hareketle Bergson, radikal mekanizmin görüşünün ileri sürdüğü görüşün böylece gerçekleşebileceğinden dolayı bu teorinin geçersiz olduğunu iddia eder.

Bergson enerjinin korunumu ilkesinin anlaşılabilir bütün uygulamaları sadece noktaları hareket edebilen ve ilk durumuna dönebilen sistemler üzerinde durur. En azından bunun mümkün olduğunu tasarlamaktadır ve bu şartlar içinde bütün sistem ilk durumundan ve parçalarından hiçbir şeyin değişmeyeceğini kabul ederek işler. Zaman bu sistem üzerinde hiçbir etki yapmamaktadır. Bu düşünceye varmasının bir nedeninin cansız maddenin süresi olmamasından veya geçmiş zamanın izlerini saklamasından ileri gelebileceğini söyler (Bergson, 1990: 140). Bergson hayat alanında ise durumun böyle olmadığını söyler. Süre sebep olarak etkide bulunur. Var olan şeylerin bir zaman sonra eski hallerine dönme fikrinin saçmadır, çünkü bu geri dönme hareketinin canlı varlıkta hiçbir zaman olmamıştır (Bergson, 1990: 141). O bilinç olguları alanında geriye dönme varsayımının anlaşılamaz bir şey olduğunu söyler. Mekanik teorilerin tasarladıkları gibi maddi olanın geçmişli olmaz (çünkü bilinci yoktur), şimdi içinde yani o anda kalıyordu.

Canlı cisimler için geçmiş bir gerçekliktir, özellikle bilinçli varlıklar için bu kesindir. Bergson bu teori ile eleştirilerinin temelini yine bu teorinin zamanı yok saymasını koymaktadır. Ona göre bu teorilere değişim anlayışı göz ardı edilmiş olmaktadır. Bu da canlı varlığı anlamamaya yol açmaktadır. Burada geçmişten bir iz saklamak yani süre ön plana çıkacaktır. Canlı varlığın farklılığını özellikle bilinçli varlığın farklılığını oluşturan temel unsur bu olmaktadır. Böylelikle geçmiş bir gerçeklik alanı kazanmaktadır. Geçmişin gerçekliği canlı cisimler için mümkündür. Bergson'a göre böylelikle canlı varlıklar daha kapsamlı bir varlık alanına hâkim olabilmektedirler, bu durum onlar için bir kazançtır. Cansız varlıklar için ne bir kazanç ne de bir kayıptır (Bergson, 1990: 141). Bergson'a göre enerjinin korunumu ilkesi, psikolojik nitelikte bir yanılmadır. Bu ilke mekanik biliminin evrensel bir kanun olarak ortaya çıkaran bir sebep ya da bilimin temellendirilmesi zorunluluğu değildir (Bergson, 1990: 141).

Bergson'a göre kendimizi tasarlamamız sadece dış dünyadan alınan şekiller arasındadır ve biz bu duruma alışkınızdır. Biz bedenimizi doğrudan doğruya gözlemlemeye hiç alışmamışızdır. Bunun için bilinç tarafından yaşanmış gerçek süreyi cansız atomların üzerinden hiç değişiklik yapmadan kayıp giden zaman ile bir tutarız. Zaman bir defa geçtikten sonra yine tekrarlayacağını, aynı sebeplerin aynı kimseler üzerine tekrar etki edeceğini ve bu sebeplerin yine aynı sonuçları vereceklerini varsaymakta bir saçmalık görmeyişimizin buradan kaynaklandığını söyler. Bu varsayımın ileri noktasında enerjinin korunma ilkesi evrensel bir kanun olarak ortaya konmaya çalışılır. Bunun da sebebi, iç âlem ile dış âlem arasındaki farka bakmayarak gerçek sürenin görünürdeki süre ile bir tutulmasıdır (Bergson, 1990: 142).

Bergson'a göre psikolojik determinizm, ruhta çağrışımçı düşünceyi gerekir ve bu düşünce şimdiki bilinç halinin öncekiler ile belirlendiğini tasarlar, bununla beraber burada kuvvetlerin bileşkesi şeklinde bir zorunluluğun olmadığı da sezilir. Ona göre bunlar arasında nitelik farkı vardır dolayısıyla birinin diğerine sebep olduğunu a priori olarak koymaya çalışmaları her zaman başarısız olacaktır. Bundan dolayı deneyime başvurulur, ancak burada psikolojik bir durumdan bu durumu izleyen duruma geçmenin sebebi daima birinci halin daveti şeklinde, basit bir şekilde açıklanmak istenir. Bergson buradan bir halden diğerine geçmeyi açıklayan ilişkinin, o geçişin sebebi olup olmadığını sorgulamaya başlar. Bergson bir durumdan diğerine geçmeyi açıklayan ilişkinin, o geçişin sebebi olamayacağını söyler. Farklı sebeplerden, farklı çağrışımlardan ortak yeni bir fikir çıkarabilir (Bergson, 1990: 143). Burada Bergson, her zaman aynı sebeplerin aynı sonuçları meydana getiremeyeceğini hatta farklı sebeplerin ortak yeni bir sonucu çıkarabileceğini söyler. Dolayısıyla bu görüşle birlikte tek bir şekilde işlemeyen bir yapı ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış Bergson'un evrim anlayışında kendini en iyi şekilde ortaya koyacaktır; o, evrimin çok farklı yönleri olacağını söyler. (Bergson, 1986: 123) Dolayısıyla Bergson, herhangi bir bağ içinde olmaksızın yani bir zorunluluk içinde gerçekleşmeyen, gerçekleşmeyecek olan bir davranışın sırf istemek sonucunda, istencin böyle bir tavırda bulunması sonucu gerçekleşebileceğini ama daha sonra bunun böyle olmasının gerektiğini eylemlere bakarak açıklanabileceğini hipnotizmadaki telkin örneğinden hareketle açıklar. Hipnozdayken insan, yaptığı eylemi önceki bilinç hallerinin etkisi sebebiyle olduğunu sanır. Oysaki bu haller sebep değil, sonuçlardır. Bu eylemin olmasının nedeni, bu eylemi yaptıran sebep hipnozdan hemen önce yapılan telkindir. Dolayısıyla biz bu hipnoz durumundayken aslında bizi yönlendiren bize önceden sunulmuş olan fikirlerden yani telkinlerden hareketle bilinç olgularını değerlendiririz. Yoksa bu sürecin kendisinin değerlendirilmesi değildir (Bergson, 1990: 144).

Biz genel olarak, genel kanımlarla, güdülerle eylemde bulunuruz. O, bunun da mekanizm ilkesinin korunması ve çağrışım kanunlarına uymak olduğunu söyler.

İstenç ansızın bu işe karışınca, durum sarsılır. Zekâ bunu önceden sezdiği için istencin bu darbesini düzgün bir danışma yapmak şekliyle haklı çıkarmaya çalışır. İstencin istemek için istediği zaman bile kesin bir sebebe itaat edip etmediği, istemek için istemenin serbest bir istek olup olmadığı sorgulanabilir. Ancak önemli olanın, çağrışımıcılık açısından bakılsa bile, eylemin, bilinç hallerimizin birbirleri ile ve kendi güdüleriyle belirlediklerini mutlak olarak onaylamanın güç olduğunun gösterilmesinin yeterli olmasıdır (Bergson, 1990: 145).

### **Eylemin Önceden Bilinip Bilinemeyeceği Bağlamında Özgürlük Problemini Değerlendirmesi**

Bergson'a göre deterministler meseleyi farkı bir şekilde ortaya koyacaklardır. Onlar öncülleri bilinen bir eylemin önceden görülebileceğini iddia ederler. Ancak Bergson, bu meselenin anlamsız ve boş bir mesele olduğunu söyler. Ona göre öncüller dinamik ve statik olmak üzere iki tarzdadır. Birinci durumda meşgul olunan kimse ile tam bir kaynaşma, aynı haller serisinden geçmeye ve böylece eylemin yapıldığı ana yöne gitmeye yöneleceğimizden yapılacak eylemi önceden görmek diye bir mesele kalmayacaktır. İkinci durumda ise ruh hallerinin işaretleri yanında önemlerinin niceliksel değerleri gösterilmekle birlikte son eylem önceden varsayılmış olunur (Bergson, 1990: 172, 173). Bu iki delili daha derinleştirince temellerinde bilincin iki ana illüzyonunu bulacağımızı söyler. Birinci illüzyonun, ruh hallerinin şiddetinde özel bir nitelik, çeşitli hallerinde ayrı farkçıklar görecekte yerde matematik bir özellik görmekten geldiğini; ikinci illüzyonun bilincin algıladığı somut gerçeklik ve dinamik ilerleme yerine sonuna varmış bir ilerlemenin maddi bir sembolünü koymaktan ileri geldiğini söylemektedir (Bergson, 1990: 173).

Bergson bu iki illüzyona ek üçüncü bir illüzyon olduğunu söyler ve bunun da eylemin önceden görülüp görülemeyeceğini bilmek meselesinin daima zaman denilen şeyin mekandan ibaret olup olmadığı meselesine vardığını görüldüğünü ifade eder (Bergson, 1990: 174). Bir kişinin bir eylemi önceden bilmesinin imkânı ile ilgili olarak, bir kişinin bilinç hallerini ideal bir mekânda sıralayıp buna göre karar verildiğini, bu hallerin en son haliyle bilinmeseydi, bu yoldaki sıranın nasıl olacağını bilinemeyeceğini, bunların yaşanmışlıkla belirlenebileceğinin görüldüğünü söyler. Yapılacak olanı yapılanla karıştırıyoruz ki bu da zamanın mekânla karıştırılmasıdır (Bergson, 1990: 174, 175). Buradaki anlayış Bergson'un daha önce de belirttiği gibi, bizim sonuçtan hareket ettiğimiz varsayımdır. Sonuçtan hareket ettiğimiz için her şey mutlak olarak olan şeyin olduğu gibi aynı aşamaları yeniden geçireceğini düşünürüz. Ona göre, olan her şeyi mekân gibi sıralar ve bunun sonucunda mekan üzerinden hareket eder gibi aynı yolları izlemenin mümkün olduğunu sanırız. Eğer zamansal düşünseydik, hayatın ve olanların hiçbir zaman aynı şekilde tekrarlanamayacağını bilirdik.

Buradaki bizim bu anlamdaki fikirleri birbirine karıştırmamızın nedeni olarak, bilimin önceden olayların görülmesi ile ilgili bilgi verdiği davranışlar olduğu iddiasındadır. Gezegenlerin meridyen dairesinde birbirleriyle aynı noktada karşılaşmaları, güneş ve ay tutulmaları, astronomiye ait olguların çoğu önceden biliniyor; onların varsayımlarına göre insan zekâsı da ilerde olabilecekleri böyle bilebilir. Bergson bilimde böyle bir önceden bilme olgusunun olduğunu kabul eder, ancak böyle bir önceden görme ile iradi bir eylemin önceden görülmesi anlayışının bir ilişkisinin olmadığını söyler. Hatta astronomik bir olayı önceden bildirmeyi mümkün kılan sebepler özgür etkinlikten gelen bir olguyu önceden belirlememize engel olan sebeplerdir. O maddi kâinatın geleceği bilinçli bir varlığın geleceği ile her ne kadar aynı zamanda iseler de birbirleriyle hiç benzerlikleri yoktur, der (Bergson, 1990: 175).

Bergson'a göre evrenin hareketi bir an için iki kat hızlansa da, astronomik olayların önceden görülmesine ilişkin denklemlerde bir şey değişmeyecektir. Çünkü o, bu denklemlerde zaman sembolü bir süreyi değil, iki süre arasındaki ilişkiyi gösterir, aynı zamanda olan hareketlerin sayısını gösterdiğini ve bu olan sayıların değişmeyeceğini yalnızca bunları ayıran aralıkların daralmış olacağını ancak yine de bu aralıkların hiçbirinin hesaba katılmayacağını söyler (Bergson, 1990: 176). Bergson'a göre yaşanmış olan sürede ise bilincin algıladığı şey sürenin bu aralıklarıdır ve böyle bir değişme bilinç tarafından hemen algılanır. Bilinç bu gibi görüşlerde genellikle hesabın dışında tutulur ancak aynı zamanda olan ardışık hareketlerde hazır olarak bu hareketlerin aralıklarını yaşayabilecek bir bilinç tarafından algılanabilir (Bergson, 1990: 177).

Bergson'a göre psikoloğu ilgilendiren ise yaşanmış süreyi oluşturan bu aralıklardır. Psikoloji aralıkların sonlarına değil, kendilerine bakmaktadır. Astronom ise zaman birimlerini istediği gibi düzenler. Çünkü bu düzenler bilimi ilgilendirmez. Saf bilinç zamanı, süre birimlerinin bir toplamı gibi algılamaz. Kendi halinde olan bilincin zamanı ölçmek için bir aracı yoktur ve böyle bir zorunluluk duymaz. Bir duyguda bir süre geçtikten sonra bilinç için o aynı duygu değildir. Çünkü bu süre içinde kendini zenginleştirecek, niteliğini değiştirecek izlenimler almış olacaktır. Duyguya isim verdiğimiz bir şey gibi bakıldığında bir nesne gibi davranılır, o zaman bilinç hallerinin bir şey olmadığını ve bir ilerleme olduğunu unutturuz (Bergson, 1990: 178, 179). Bergson bunu şu şekilde de izah eder: "...geçmiş bir deneye bağlanamazdı, çünkü bizlerden her birimiz, kendi tarihçemizin aynı lahzasını iki kere yaşamadığımızı pekiyi biliriz" (Bergson, 1998: 170).

Bergson, bilinç hallerinin birer isimle, dile uysun diye gösterildiğini ancak onların yaşadığını ve sürekli olarak değiştiğini söyler. Bundan dolayı izlenimleri fakirleştirmeden ve böylece niteliklerini değiştirmeden herhangi bir anını azaltmadan dille ifade etmek mümkün değildir. Dolayısıyla astronomi olaylarında, maddi olaylarda bunu yapmanın mümkün olduğunu, çünkü önemli olanın bu alanda sonuç olduğunu vurgular. Ama bir duygudan bahsedildiği zaman bu duygunun

hissedilmiş olmaktan başka bir sonucu yoktur, bu sonucunun olduğu gibi takdir edilmesi için duygunun bütün aşamalarından geçmiş ve aynı sürenin yaşanmış olması gereklidir (Bergson, 1990: 179). Bir zaman aralığını daraltmak, bu aralıkta art arda gelen bilinç hallerini boşaltmak veya fakirleştirmekten başka bir şey değildir (Bergson, 1990: 180).

Bergson ileride olacak bir eylemin önceden bilinip bilinemeyeceği sorulduğunda, pozitif bilimlerdeki zaman ile gerçek sürenin bir tutularak düşünüldüğünü söyler. Gerçek sürenin şiddeti tam anlamıyla niteliktir. Ona göre bir anı bile kendisini oluşturan olguların niteliğini değiştirmeden kısaltılamaz. Olmuş bitmiş bir sıra olguları hatırladığımızda, ilgilendiğimiz olayın niteliğini bozmadan kısaltıyoruz. Bunun nedeni de bizim o olayları bilmemizdir (Bergson, 1990: 180). Buradan hareketle o astronomun yerine bizi yani insanı koyar. Astronom da aslında olayı önceden bilmez, bilinen olayı yeniden anımsar gibidir. Bilinç olgularının öncülleri statik değildir, dinamik bir halde ilerlemeler şeklindedir ve zaten bütün olay bu öncüllere dayanır. Bu öncüllerin süresi de etkisinin kendisidir. Dolayısıyla burada geçen zamanın etkisi ön plana çıkarılmaktadır.

Böylece zaman, etkisiz bir unsur olmaktan çıkarılmış olunur (Bergson, 1990: 181). Bu durumda, parçalarını önceden tasarlamak için ileride gerçekleşecek sürenin kısaltılması sözü olmayacak ve bu süre ancak geliştikçe yaşanabilecektir. Bu nedenle Bergson, derin psikolojik olgular bölgesinde önceden görme ile görme ve hareket etme arasında ayrılabilir bir fark olmadığını vurgular. Bundan sonra deterministler için tutunabilecek tek bir şeyin kaldığını, bunun da her bilinç olgusunu doğa olayları gibi kanunlara bağlamak olduğunu söyler. Her eylem ruhsal öncülleriyle belirir anlayışını ön plana çıkarırlar. Ona göre bu tür bir delil göstermenin her türlü sembolik tasarımlara, her türlü önceden görmeye meydan okuyan somut psikolojik olguların ayrıntısına içgüdüsel bir korku ile girememekten ileri gelir (Bergson, 1990: 181). Bu alanlara yani somut psikolojik olgulara tam olarak nüfuz edilemeyince, bunlara özgü nitelik gölgede kalmaktadır. Çünkü nedensellik kanunu her olayın kendi şartıyla belirlenmiş olmasını, yani aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurmasını ister (Bergson, 1990: 181, 182).

### **Nedensellik İlkesine İlişkin Eleştirileri Bağlamında Özgürlük Anlayışını Değerlendirmesi**

Bergson, özellikle aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağı anlayışına bilinç olgusu alanında karşı çıkmaktadır. Bergson, psikolojik olguların aynı cinsten olmadıkları söylemekte bunu da süre düşüncesine dayalı olarak ortaya koymaktadır. Bu görüşü üzerine fikirlerini temellendirerek psikolojik olguların iki tanesinin bile birbirlerine hiçbir şekilde benzemeyeceklerini, her birinin tarihin farklı bir anında oluştuğunu söylemektedir. Bizim dışımızdaki şeyler geçmişten bir iz taşımazlar, bunun için fizikçiler bu şeyler hakkında böyle bir karşılaştırma yapabilirler. Ancak

Bergson'a göre gerçek anların izlerini koruyan süre ise bilinç için gerçek olan bir şeydir, burada bu yüzden aynı şartlardan bahsedilemeyeceğini çünkü aynı zamanın iki defa tekrarlanmadığını söyler (Bergson, 1990: 182).

Aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağını düşünmek, en basit psikolojik unsurların kendilerine mahsus hayatları olduğunu unutmaktır. Çünkü bu haller devamlı bir oluş içindedirler, aynı duygu bile tekrarlanmakla yeni bir duygu olur. Bergson iç olgular âleminde bir nedensellik ilişkisi varsa bile bunun doğadaki nedenselliğe hiç benzemediğini vurgular. Bergson'a göre, fizikçi için aynı sebepler aynı sonuçları doğurur, ancak görünürdeki benzerliklere aldanmayan ruhiyatçı için bunun böyle değildir, derin bir ruhsal sebebin sonucu tek bir sefer görülür, bir daha aynı şekilde tekrarlanamaz (Bergson, 1990: 183).

Bergson'a göre biz fizik olayları algılayabiliriz ve bu olaylar kanunlara itaat ederler. Böylece önceden algılanmış olan olaylar aynı şekilde tekrarlanabilir ve bu aynı şartlardan aynı sonuçlar zorunlu olarak doğar anlayışına ulaşırız. Empiristlerin iddia ettikleri nedensellik ilkesi bundan fazla bir şey söylemiyorsa, onların ilkelerinin deneyimden geldiğini kabul edilebilir. Bu durum Bergson'un özgürlük düşüncesine karşı bir şey ispat edemeseler de bunu özgürlük düşüncesine bir itiraz olarak dile getirirler. Bergson nedenselliği, bilinç olguları alanına uygulamalarını ve iç olguların determinizmini kurmak için gözlemlenmiş olgulara dayandırılması şeklinde bir düşünce biçimini ileri sürmelerini eleştirmektedir. Bergson temel nokta olarak şu düşüncüyü vurgular. Asıl mesele nedensellik ilkesinin bilinç alanında (da) bulunacağını bilmekte toplanır ve ona göre bütün özgürlük meselesi de buradadır (Bergson, 1990: 184, 185). Bergson'un burada vurguladığı nokta özgürlük sorunu açısından bilinç alanı ve fizik durumunun iyice çözümlenmesidir, bunların ayırt edilmesi gereklidir.

Bergson nedensellik ilkesinin çözümlenmesiyle bu ilkenin içerdiği iki anlamlılığını ortaya koymuştur. Ona göre özgürlük düşüncesinin temellendirmesinde iki anlamlılık şu şekilde belirir. İki olayın düzenli ardılığının sonucu olarak ikinci olayın birinci olayın içinde bulunması gerektiği düşüncesi genel olarak kabul edilir. Farkında olmadan birinci anlamdan ikinciye geçilecek ve şimdide bulunan şartlar içinde ileride gerçekleşecek olayın önceden bir oluşumu gibi tasarlanacaktır. Bu önceden oluşum pek farklı iki anlamda anlaşılabilir ki, iki anlamlılık da burada başlar. Bergson'a göre bu türlü önceden bir oluşum hayalini bize veren matematiktir (Bergson, 1990: 186). Matematikte saf bir nicelik alanında bulunduğu ilk başta kurulan denklemler başka birçok sayısız denklem değiştirilebilir, çünkü tarifin içinde sayısız denklem vardır. Maddeyi duyumlarımızın bezendirdiği renk, sıcaklık, direnç hatta ağırlık gibi somut niteliklerden soyup sonucunda homojen bir uzam ve cisimsiz bir mekân oluşacaktır (Bergson, 1990: 186, 187).

Böyle olduktan sonra artık matematikçe formüllendirilmiş kanunlara göre hareket edilmekten başka bir şey kalmaz (Bergson, 1990: 187). Bergson'a göre



daha sonra mekanik ilmin ilerlemiş durumunda matematiksel yapı bütüne egemen olur. O, duyulur özelliklerin yükünden kurtulan atomu hafiflettikçe doğa olaylarının somut varlığı gitgide kendini cebirsel bir duman içinde kayboldu diye ifade eder (Bergson, 1990: 188, 189). Cebirsel bir duman içinde kaybolan bir nedensellik ilişkisi yani matematiksel yapının içerisinde şekillenen nedensellik ilişkisi niteliklerden sıyrılmıştır.

Bergson daha sonra nedensellik ilişkisinin özdeşlik ilkesi ile son derece yakınlaştığını söylemektedir. Bergson'un özdeşlik ilkesi bağlamındaki iddiası, bu ilkenin bilincimizin mutlak kanunu ve bu kanun ifade ettiği şeyin şimdiki zaman temelinde bir ifade olduğudur. Düşünülen bir şey düşünüldüğü anda düşünülmüştür. Bu ilkenin mutlak zorunluluğu geleceği şimdiye değil de sadece şimdiki şimdiki bağlamından ileri gelir (Bergson, 1990: 189). Hiçbir zaman, geleceği şimdiki bağlayacak şekilde nedensellik ilkesinin zorunlu bir şekil almayacağını; çünkü gerçek zamanın art arda gelen anlarının birbirleri ile bağlı olmadığını ve hiçbir mantık çabasının olmuş bir şeyin tekrar olacağını veya olmakta olanın devam edeceğini ve aynı öncüllerin aynı sonuçları vereceğini ispat edemeyeceğini söyler (Bergson, 1990: 189).

Aynı sonuçların devamının zaman mevcut olunca gerçekleşme imkânı olmadığını anlayan Descartes, fizik âlemin düzenini ve aynı sonuçların devamını Tanrı'nın hikmetinin durmadan tazelenen lütfüne bağlamıştır. Böylece süresi şimdiki ana dayanan bir kâinata uygulanabilir instantane bir tür fizik inşa etmiştir. Spinoza da bizim için zamanda bir ardılık şekli alan olayların serisi, ilahi birliğe mutlaka denk olsun ve böylece bir yandan olaylar arasındaki görünürdeki nedensellik ilişkisinin mutlaka özdeşlik ilişkisinde döndüğüne, bir yandan da nesnenin sonsuz süresinin ebediyet olan biricik olan bir anda tamamıyla bulunduğunu varsaydığını söylediğini belirtir. Bergson, Descartes'in ve Spinoza'nın sisteminde ve zamanının bilimsel sistemlerinde sebeple sonuç arasında mantıki bir zorunluluk kurma ilişkisinin var olduğunu söyler. O, bu uğraşın ardılık ilişkileri ayrılmazlık ilişkilerine dönüştürmek, sürenin etkisini ortadan kaldırmak ve nedensellik yerine özdeşliği koymak olduğunu iddia eder (Bergson, 1990: 190).

Bergson art arda gelen olaylar arasında kurulan zorunlu belirlenim ilişkisinin matematik bir mekanizmden gelmesi gerektiğini söyler. Sebeple sonuç birbirleri zorunlu olarak ne kadar çok bağlı görünüyorsa, matematik sonucun ilkede görülmesi gibi, aynı oranda sonuç sebebin içine konulmaya ve böylece sürenin etkisi giderilmeye eğilim gösterilir (Bergson, 1990: 190). Ona göre aynı dış etkiler altında farklı davranmamın nedeni değişiyor olmam, bir süre olarak devam etmemdir. Bergson burada ben, süre ve şuur arasında bir denklik kurmuş olduğunu açıkça ifade etmiş olmaktadır. Algımız dışında olarak düşünülen şeyler bize bir süre halinde devam eder görünmüyorlardır. Bu nedenle dün oluşan bir sonucun bugün oluşmayacağı düşüncesi saçma gelir. Anlaşılmaz bir

sebebin etkisi ile fizik nesnelere birbirlerini açılmaya devam ederler. Bunun için de nedensellik fikri özdeşlik fikrine son derece yaklaştığı halde, matematik bir mekanizm fikrini karıştırmazsak veya metafizik noktada ince meşru ilişkileri kaldırmadıkça, bize birbirlerine tam olarak uyuşmuş olarak asla görünmediğini vurgular (Bergson, 1990: 191).

Bergson sebep ilişkisi zorunlu bir ilişki olarak konunca, nesnede bizdeki gibi bir sürenin olmadığı hakkındaki düşüncenin kuvvetlendiğini belirtir. Bu anlamda nedensellik ilkesi güçlendirildikçe psikolojik bir seriyi, fizik bir seriden ayıran farklar artıyor demektir. Buradan çıkan sonuç, paradoksal görünse de, dış olaylar arasındaki matematik bağlilik şeklindeki ilişkiyi varsaymak, insansal özgürlük inancına götürmektedir (Bergson, 1990: 191, 192).

Bergson'a göre doğrudan doğruya bilincin imajını verdiğinde zihnimize daha yatkın gelen bilinçle ilgili başka türlü bir önceden bir oluşum daha vardır. Bir fikrin oluşması kesin olmaktan çok sadece mümkün olarak görünür. Bununla birlikte fikirle eylem arasında güçlükle duyulan araçlar girmiştir, bunların geneli bizde çaba duygusu denilen kendine özgü bir şekil almıştır. Bergson fikirden çabaya, çabadan eyleme olan ilerleme de aralıksız ve son derece sürekli olduğundan fikir ve çabanın nerede bittiğini, eylemin nerede başladığını söylemenin mümkün olmadığını belirtir (Bergson, 1990: 192). Bu anlamda geleceğin şimdide olduğu söylenebilir ama bu oluşum kusurludur, çünkü ilerde gerçekleşebilecek eylem henüz gerçekleşmemiş olarak düşünülmektedir ve eylemde bulunmak için gereken çaba tasarlandığında bile toparlanma zamanı istendiğini söyler. Bu nedenle nedensellik ilişkisinin bu ikinci anlamında, sebep ile sonuç arasında zorunlu bir belirlenim sonucu olmayacağına a priori olarak karar verilebilir. Çünkü artık sonuç sebepte verilmiş olmayacak, sebepte verilmiş olması sadece bir ihtimal dahilinde bulunacak, karşılığı olan eylem tarafından takip olunmaması ihtimal olarak şüpheli bir tasarım gibi kalacaktır (Bergson, 1990: 193).

Bergson bu düşüncenin, sebep ile sonuç arasındaki ilişki düşüncesinin bir tasarım ihtiyacına hemen cevap vermek konusunda, birinci düşünceden daha doğal olduğunu söyler (Bergson, 1990: 193). Yalnız burada biz, B olayının nedeni bir düzine önce gelen A olayının içinde arıyorsak, bu iki imajı çağrıştırmaya alışkanlığıyla ikinci olayın birinci olay içine konmuş fikrini bize vermiş olmasındandır. Bergson, bu objektifleştirmeyi sonuna kadar götürerek B olayının içinde bulunacak A olayını bir ruh hali yapmanın çok doğal olduğunu söyler (Bergson, 1990: 193, 194). Bergson bunu yapmakla iki olayın objektif bağliliğini, bu bağlilik fikrini bize aşıl原因an sübjektif bir çağrışım gibi olduğunu varsaymakla yetindiğimizi belirtir. Nesnenin nitelikleri de gerçek ruh hallerimize çok benzeyen şüpheli bir kişilik atfedilecek ve bilinçli bir iradesi olmadan içten bir tepki, bir çaba sayesinde bir durumdan başka bir duruma geçiyor olacaktır.

Bu düşünce Leibniz'de tam halini bulmuştur. Bergson dış nitelik veya olayların ardılıkları bizim fikirlerimizin ardılıkları gibi anlaşılırsa bu niteliklerden basit durumlar veya algılamalar yapmak gerektiğini ve bunlara dayanak olan maddeyi de ruha benzer mekânsız bir monad yapmak gerektiğini gösterenin Leibniz olduğunu söyler. Bundan sonra maddenin ardışık halleri de dışardan algılanmayacak, bunların içerden birbirleriyle ilişkileri, “önceden kurulmuş bir ahenk” hipotezi ile açıklanacaktır (Bergson, 1990: 194). O, bu şekilde anlaşılın nedensellik ilişkisinde sonucun sebep aracılığıyla belirlenmesini gerektirmediğini söyler. Bilinç soyut kuvvet fikrinin henüz sınırlanmamış, bir eyleme varmamış veya eylem kendisinde henüz bir fikir halinde bulunan belirsiz bir çaba olduğunu gösterir (Bergson, 1990: 195). Bir diğer ifadeyle nedensel ilişkilerin dinamik kavranışı şeylere tıpkı bizde olduğu gibi bir süre atfeder. Sebebin sonuçla ilişkisini bu yolla betimlemek geleceğin dışsal dünyadaki mevcudiyetten çok içsel hayatımızla yakın bağını kurmak demektir (Bergson, 1960: 215). Bergson nedensellik hakkındaki birinci düşünceyle Spinoza'nın felsefesine vardığını, ikinci düşüncesiyle de Leibniz'in felsefesine vardığını söyler (Bergson, 1990: 194).

Son aşamadan sonra Bergson, özgürlük düşüncesinin bir formülünü verebileceğini iddia eder. Somut “ben”in vücuda getirdiği eylem ile olan ilişkisine özgürlük deniyor” (Bergson, 1990: 199; Lacey, 1989: 83). Ancak son tahlilde özgürlüğün tam olarak tarif edilemez olduğunu ileri sürer. Özgürlüğün tarif edilmemesinin nedenin de özgür olmamızdan kaynaklandığını ileri sürer. Nesnenin çözümlenebileceğini, fakat sürenin çözümlenemeyeceğinin özellikle altını çizer. Bergson eğer çözümlenmekte ısrar edilirse hiç farkında olmadan ilerlemenin nesneye, sürenin mekâna çevrilmiş olacağını söyler. O, somut zamanı çözümlenmek iddiasının içerdiği anları homojen mekâna sermekten, olmak üzere bulunan bir olgunun yerine olmuş bitmiş bir olgu koymaktan başka bir şey olmayacağını vurgular. ‘Ben’in etkinliğini dondurarak başlayan çözümlenmede hareketin eylemsizliğe, özgürlüğün zorunluluğa kendiliğinden çevrilmediğini bu yüzden bütün özgürlük tariflerinin determinizme hak kazandırdığını görürüz (Bergson, 1990: 200). Bergson özgürlüğe ait her açıklama isteğinin farkında olmadan şöyle bir sorguya varır diyor; “mekân, zamanın aynı olarak tasarlanabilir mi?” Eğer geçmiş bir zamandan bahsediliyorsa hayır denileceğini, çünkü özgür eylemin akıp gitmiş bir zaman içinde değil, akmakta olan bir zaman içinde vücut bulduğunu bu nedenle özgürlüğün bir olgu olduğunu, hem de olguların en açığı olduğunu belirtir. O meselenin bütün güçlüğüne mekândaki nitelikleri sürede bulmaktan, ardılığı zamandaşlıkla yorumlamaktan özgürlük fikrini ona tercüman olmayacağı açık olan dille betimlemekten geldiğini iddia eder (Bergson, 1990: 201).

Bergson'un felsefi düşüncesi insanın ne olduğu problemi çerçevesinde oluşturmuştur. Bu başlık altında özellikle felsefesinin temel meselelerinden birisi de in-

sanın özgürlüğünü ispatlamak olmuştur. İnsanın özgürlüğünün fikri temelini inşa etmeye çalışmıştır. Çağının düşünce ikliminde egemen olan, bilimin etkisi altında özgürlüğün yok sayıldığı düşünce akımlarına karşı çıkmıştır. Özellikle mekanist düşüncenin etkisi bu yüzyılda kendisini en yoğun şekilde hissettirmektedir. Bilhassa bu etki psikoloji alanında da kendini göstermektedir. Bundan dolayı Bergson, çağrışımçı ekolün düşüncelerine yoğun bir eleştiri geliştirmiştir. Bergson bilimin belirlemci (determinist) yaklaşımına özellikle karşı çıkar. Bilimde kabul edilmiş yasaların, insan için ne kadar geçerli olduğunu sorguladıktan sonra; bu anlayışa karşı sonuna kadar mücadele etmiştir. İnsanda etkili olan yasaların, bu alandaki yasalardan daha farklı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Hatta Bergson, insanın özgürlüğünü kanıtlayabilmek için, insanı temel belirleyen özellik olarak insanın akıl varlığı olduğu iddiasını tümüyle bir kenara bırakıp onun bir süre varlığı olduğunu iddiasını öne sürmüştür. Onun ileri sürdüğü süre kavramı bilinçle ilişkilidir; hatta o bilincin kendisidir. Süre, heterojen bir yapıya sahiptir yani bilinçte birbirinden farklı nitelikteki unsurlar vardır ve bunlar birbiri içinde erirler. Bilinçle mekân arasında kesin bir ayırım yapan Bergson'a göre, ayırt edilme, yan yana mekâna ait özelliktir. Sürede sayılma ve ölçme yoktur. Süreyle serbestlik ve özgürlük arasında doğrudan bir bağ kurar.

Bergson ayrıca, özgür olduğunu iddia ettiği insanın ne olduğunu açıklarken, ben'in ne olduğuna dair görüşlerini dile getirir. Ona göre iki ben vardır. Bunlardan biri yüzeysel ben, diğeri ise gerçek ben'dir. Buradaki bu iki ben anlayışı, aslında tek bir varlığın iki farklı yanı olarak değerlendirilmelidir. Asıl ben bizim gerçek yapımızı, kişiliğimizi oluşturan ben'dir. Bu ben süreye dayalı olarak değerlendirilen ben'dir, burada iç içe geçme vardır, her şey sürekli bir akış halindedir. Bizim kişiliğimiz sürekli olarak doğar, büyür ve olgunlaşır. Bunlar hem yenidir hem de önceden keşfedilemez bir yapısı vardır. Herhangi bir eyleme ilişkin, nedenler bilinse bile, önceden bir belirleme olma imkânı yoktur. Çünkü insan nedenlerin doğurduğu sonuçlardan farklı bir şekilde davranabilir. Bu da zaten insanın özgürlüğünü sağlayan özelliktir. Diğer ben olan yüzeysel ben ise günlük yaşam için gerekli olan, pratiğe yönelik olan ve mekânsalla ilişkili olan ben'dir. Biz bu ben'i daha çok kabul ederiz, çünkü günlük yaşam içerisinde bu ben daha ön plana çıkmıştır ve biz bunu asıl ben olarak değerlendiririz. Bergson'a göre bu tür bir yaklaşım bizi gerçekten uzaklaştırmaktadır.

Bergson, ben'e yönelmenin, onu elde etmenin de zor bir iş olduğunun altını özellikle çizmektedir. Gerçek ben'e yönelebilmek için, günlük hayatın faydacı yapısından ve kaygısından kurtulmak gereklidir. Burada insanın özgürlüğüne ilişkin olarak ortaya çıkan özellik, yapılan eylemin doğrudan doğruya insana dayalı olarak gerçekleşmesi ile ilişkilidir. İnsan elbette seçer ve bu da özgürlüğün temel koşuludur. Ancak buradaki seçme irade özgürlüğünü savunanların anlayışı gibi değildir,

çünkü onlar sanki önceden bilinebilir eylemler arasında bir gidip gelme olduğunu düşünürler. Oysa Bergson'a göre, önceden görme diye bir şey olmaz, çünkü daha gerçekleşmemiştir ve hayatın ne getireceği belli değildir. Özgür olan eylem, insanın kendine/ karakterine/ kişiliğine göre seçip eylemde bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Bergson bunun dışında, özgürlükle ilişkili olarak insanın sırf maddi bir unsur olarak değerlendirilmeyeceğinin altını özellikle çizmektedir. Bundan dolayı insanı bilimsel bir zihniyetle, hatta bunda biraz aşırıya giderek enerjinin korunumu ilkesi açısından değerlendirmenin imkânı olmadığını vurgular. Maddi olana indirgenemeyen insanın davranışlarında her zaman aynı sebepler aynı sonuçları doğurmaz. Nedensellik ilkesinin insanda, bunu bilinç sahasında iddia etmenin imkânı Bergson'a göre yoktur. Gök cisimlerinin hareketinde bile aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurduğu sonucuna varamayacağımız durumların olduğunu söyler. Bilinç varlığı olan insanda aynı sebepler başka sonuçlara yola açabilir ve bu önceden bilinemez. Bunun dışında bir eylemin önceden bilinip bilinmemesi hususunda da düştüğümüz yanlışın nedeni temel olarak, bizim sonuçtan hareketle olayları değerlendirmemize dayandırır. Bu olaylar sanki mutlak olarak böyle olacakmış gibi davranırız, hâlbuki böyle bir durum yoktur. Ona göre özgürlüğe ilişkin yanlış düşüncelere sapılmasının asıl nedeni zamansal düşünmemektir. Çünkü zamanda tekrar gibi bir özellik yoktur, zaman sürekli olarak kendini yenileyerek ilerler. Mekânsal bir özellik içermediğinden, zamanda bir gelip gitme imkânı olmadığından bu türlü düşünceler hatalıdır. Zaman sürekli ilerlediğinden, sürekli yeni yaratımlarda bulunur.

### Kaynakça

- Adamson, G.D. *Bergson's Spinozist Tendencies. Philosophy Today*; Spring 2000; 44, 1; Academic Research Library, 73-85.
- Bergson, H. (1960). *Time and Free Will, An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. (Translation by F. L. Pogson). New York, USA: Harper Torchbook.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Yaratıcı Tekâmül*. (çev: Mustafa Şekip Tunç). (İkinci Basım). İstanbul, MEB Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. (çev: Mustafa Şekip Tunç). İstanbul: MEB Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Zihin Kudreti*. (çev: Miraç Katurcıoğlu). İstanbul: MEB Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Madde ve Bellek*. (çev: Işık Ergüden). (Birinci Basım). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Delisle, C. B., (2007). *Bergson: Criticism of His Philosophy*. North American Review, 197, 364-370.
- Gunn, J. (1920). *Bergson and His Philosophy*. (First Published). London: Methuen & Co. Lt.
- Harris, M. (1933). *Bergson's Conception of Freedom*. The Philosophical Review, 5, 511-520.

- Lacey, A.R. (1989). *Bergson*. (First Published). New York: Routledge.
- Mullarkey, J. (1999). *Bergson and Philosophy*. Notre Dame, India: University of Notre Dame Press.
- Tekeli, S., Kahya, E., Dosay, M., Demir, R., Topdemir, H. G., Unat, Y., (1997). *Bilim Tarihi*. (2. Baskı). Ankara: Doruk Yayınları.
- Tevfik, R. (2005). *Bergson Hakkında*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Wilm, E. C. (1914). *A Study in Radical Evolution*. New York: Sturgis & Walton Company.

## Ali Sedad Bey'in İkmâl-i Temyîz'i

Remzi Demir\* ve Çiğdem Özbay\*\*

### Özet

Son dönem Osmanlı düşünürlerinden ve bilginlerinden biri de büyük tarihçimiz ve hukukçumuz Ahmed Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedad Bey'dir. Daha ziyade *Mizânül-'Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* (Mantık ve Yöntembilimde Akılların Ölçütü, 1885) adlı mantık çalışmasıyla tanınan Ali Sedad Bey, mantığın yanı sıra matematik, fizik<sup>1</sup> ve filolojiyle de ilgilenmiş ve bu alanlarda da mühim risaleler kaleme almıştır.

*İkmâl-i Temyîz* adlı küçük risalesi ise, felsefe ve kelâmla ilgilidir ve onun farklı bir yönünün aydınlanmasına yardımcı olmaktadır.

Bu çalışmada, söz konusu bu eserin çevrimyazı ve yalınlaştırılmış metinleri verilecek ve düşünce tarihimiz açısından önemi gösterilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ali Sedad Bey, Belâgat, Mantık, Felsefe, Kalam.

### *İkmâl-i Temyîz by Ali Sedad*

### Abstract

Ali Sedad Bey was one of the late Ottoman thinkers and intellectuals and was the son of our great historian and legislator Ahmed Cevdet Paşa. He is known for his logic book called *Mizânül-'Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* (Criterion of Intelligence in Logic and Methodology, 1885). He was interested in mathematics, physics, philology in addition to logic and wrote important pamphlets in those fields.

*İkmâl-i Temyîz* is about philosophy and kalam and is important for the clarification of a different aspect of his thought.

In this study, transliteration and simplification of the *İkmâl-i Temyîz* will be presented and then its importance in the Turkish Intellectual History will be discussed.

**Keywords:** Ali Sedad Bey, Rhetoric, Logic, Philosophy, Kalam.

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

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

1 Termodinamik ile ilgili bir eseri, Türk Düşünce Tarihi açısından çok önemlidir; bu konuda yapılmış bir araştırma için bkz., Levent Çankaya, "Ali Sedad'ın *Kavâ'idüt-Tabavvûlât fi Harekâti-z-Zerrât* Adlı Eseri ve Termodinamiğin Türkiye'ye Girişi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.

## I

Ali Sedad Bey'in (1857-1900) 1882 yılında kaleme aldığı *İkmâl-i Temyiz* adlı risalesi, dönemin ünlü "Belâgat-ı Osmâniyye Tartışması"nın tarafı olarak karşımıza çıkmaktadır. Malum olduğu üzere Ahmed Cevdet Paşa, Mekteb-i Hukuk'ta okuttuğu belâgat derslerini *Belâgat-ı Osmâniyye* (İstanbul, 1298-1299) adıyla parça parça yayımladıktan sonra eser, tariflerinin yetersizliği, örneklerinin anlatılanı vermekten uzak oluşu ve ifade zaafı bakımından tenkit edilmiştir.<sup>2</sup>

Tartışmayı başlatan ve merkezinde yer alan kişi Abdurrahman Süreyya Mirduhizâde (1841-1904) olmuştur. Mirduhizâde, *Ta'likât-ı Belâgat-ı Osmâniyye* (İstanbul, 1299) başlıklı risalesinde, eserdeki ifade hatalarını eleştirmiş, bunun üzerine de Mekteb-i Hukuk talebelerinden biri *Hall-i Ta'likât* (İstanbul, 1299) ve Hacı İbrahim Efendi *Temyiz-i Ta'likât* (İstanbul, 1299) yazılarıyla tartışmaya dâhil olarak Mirduhizâde'nin eleştirilerinin yersiz olduğunu belirtmişlerdir. Mirduhizâde de bu iki cevabı *Tablil-i Hall*'inde (İstanbul, 1299) tenkit etmiştir.

Buna cevaben Mehmed Faik, Mahmud Esad ve Ali Sedad Beyler *Redd-i Tablil* (İstanbul, 1299) adlı eseri yayımlamışlardır. Akabinde ise Mahmud Esad Bey *İtmâm-ı Temyiz* (İstanbul, 1299), Ali Sedad Bey ise *İkmâl-i Temyiz* (İstanbul 1299) adlı risaleleriyle Mirduhizâde'yi eleştirmeyi sürdürmüşlerdir. Tartışma, sonunda Matbuat İdâre-i Âlisi'nin müdahalesi ile sona erdirilmiştir. Bütün bu yayınların odak noktası, esasen Türkçedeki Arapça ve Farsça kelimelerin kullanılış hataları ve millî bir belâgatın olup olamayacağı ve Türkçenin başka dillere karşı bağımsızlığı olmuştur.<sup>3</sup>

## II

Ali Sedad Bey'in eserinden anlaşıldığına göre, taraflar arasındaki tartışma, sonuçta belâgat ilminin sınırlarını aşmış ve matematik felsefesi bağlamında rasyonalizm-emprizm tartışmasına ve hatta sonlara doğru kelâm ve mantık tartışmasına doğru evrilmiştir.

*İkmâl-i Temyiz*'de Ali Sedad Bey, matematiksel önermelerin [Mirduhizâde'nin savının aksine] duyumdan değil, akıldan üretildiğini savlamış ve "duyumsal apaçıklık" ile "akılsal apaçıklık" arasındaki farka temas ederek matematiğin "Kesin Bilimler"den sayılmasının akılsal apaçıklığa dayanmasından kaynaklandığını belirtmiştir.

Sonra Ali Sedad Bey, "Allah birdir" önermesinin Mirduhizâde tarafından "zaniyât"a, yani yakîn (kesin) olmayan önermelere emsal olarak verilmesine de karşı çıkmak suretiyle kelâmı farklı bir mecraya akıtmıştır. Ona göre 'vahdâniyet'i

2 Kâzım Yetiş, "Belâgat (Türk Edebiyatı)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul 1992, s. 384-387.

3 Kâzım Yetiş, "Belâgat-ı Osmâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul 1992, s. 387-388.



(Tanrı'nın Birliği'ni) zanna hamletmek cemiyeti yıkıma sürükler ve beşeriyeti, Sofistlerle ve bunların çağdaş Avrupa'daki temsilcileri olan (!) Nihilistlerle ve Komünistlerle aynı düzeye düşürür:

“Fennî deliller ve mantikî ilkeler ile ihtimâlden kurtarılıp ve tecrid olunup da yakîniyât mertebesine konulan önermeleri zanniyâttan saymak hiçbir kimsenin haddi değildir... Vahdâniyet, felsefede düşünceyle ispat olunarak yakîniyât sırasına geçirilmiş olduğundan onun zannî olduğunu iddia etmek, felsefe ve hukuk vesâir ilimleri ve fenleri esasından yıkmaya yürümek demektir.”<sup>4</sup>

Kanaatimize göre, “Belâgat-ı Osmâniyye Tartışması”na dâhil olan bütün risalelerin bir arada incelenmesi ve bilimin muhtelif dallarına yapmış oldukları katkıların açıkça belirlenmesi kültür tarihimiz açısından yararlı olacaktır.

4 Ali Sedad, *İkmâl-i Temyiz*, İstanbul 1299, s. 24.

**İkmâl-i Temyiz**  
**(Yalınlaştırılmış Metin)**

Ali Sedad

## İKMÂL-İ TEMYİZ

Ali Sedad'ın Kaleminden

Maarif Nezareti'nin Ruhsatıyla Matbaa-i Osmâniyye'de Basılmıştır.

İstanbul

4 Nisan 1882

### İkmâl-i Temyîz

Matbuat sahasında itirazî notlar ile tahrip edilmek istenilen ilmî hakikatlerin müdafaası emrinde isimleri iftihar listesine geçen Hukuk Mektebi efendileri arasında en liyâkatsizi olduğumu itirafla beraber, o şerefın taraf-ı acizâneme aidiyetiyle dahi müftehir olduğumu söylemekten çekinmem. İtirafçısı olduğum aczimle beraber şu mühim konulara girişmem bir cüret ise de ilmî meselelerden bahsetmek yaradılışımın üstünde olmadığından, yine, acizâne hakkımda uygun olur teselliyâtını göz önünde bulundurarak müsterih olurum.

Şu bahsin sahipleri arasında kişisel mevki ve münasebetimi ve acz ve kusurumu küçümseme vesilesi görmek isteyenler bulunur ise teessüf [2/3] etmem. Çünkü vicdan mahkemesine arz eylediğim şu risaleciğin içerdiği konuları anlamazdan ve görmezden gelmekle garezkârâne saldırılarda bulunmuş olacaklarından benden daha aciz olduklarını ortaya koymaktan başka bir şey yapmamış olacaklardır. Beyân edeceğim meseleleri lâıykıyla takdir edenler ilmî hakikatlerin bulunmasına ve gösterilmesine çalışmaktan başka bir taraftarlıkta bulunmadığımı anlayacaklardır.

Maarif erbâbından hata ve eksiklerimin çekıştırilmesini değil, belki ıslâh ve ikmâlini beklerim.

Ali Sedad

[3/4] Bismillâhirrahmânirrahîm

İnsanda hariçten bağımsız olarak bazı önsel-bilgiler var mıdır, yoksa bilgiler külliye cismanî hadiselerin uyarısıyla mı hâsıl oluyor? Bu bir meseledir:

Fransa filozoflarının önde gelenlerinden Descartes, yeniden keşif ve ispat için her şeyde şüphe ve tereddüt eylediği hatta kendi cismini bile unuttuğu vakit, “ben” tabirinin işaret ettiği zatından şüphe edemeyip, o “ben”(in) cisminden ve cismâniyetten başka bir şey olduğuna kesin olarak karar vermiştir. Descartes’ın bu kesin kararına nazaran, insanda hariçten bakışı kesmek ile bazı önsel-bilgiler bulunacağı iddia olunabilir ise de biz daha ileri varacağız! Şu kadar ki, bu tecavüz Descartes’ın üstünde bir ilmî iktidarı hâiz olmak iddiasıyla değil, belki kendimizde Descartes gibi [4/5] iddia edilen ispata bu yoldan girişmek için lâzım olan liyakati göremediğimizdendir.

Gerçi mesele doğa-ötesinden açılacak olur ise, çok sayıda muhtelif görüşün toplandığı öyle bir mevkiiden pek güç geçilebilir.

Hangi öğretiye gidilir ise gidilsin, isterse tabip Cabanis’nin gıda maddelerinin midede hazm olunarak kan dolaşımını hâsıl eyledikleri gibi haricî tesirlerin dahi beyinde fikirleri vücuda getirmeleri yolundaki maddecilik öğretisi tutulsun (!) önsel-bilgileri bu hallere göre de anlaşılabilir bir sûrette tarif etmeye lüzûm görülmiştir.

Fenâ âlemine henüz ayak-basmış olan tıfil, bütün vukuattan habersiz olduğu halde, acaba kendi vücudundaki maddî hareketleri idrâk ile vicdanî hallere vâkıf olur mu? Ağladığı görülür. Lâkin o bir tesirin neticesi midir? Tebessüm eder. Bu tebessüm içsel bir hazza alâmet olabilir mi? Yoksa bütün bu haller fizyoloji (menâfi’ü'l-a’zâ) tecrübelerinde ruhsuz cisimlerde uyarıcıların sinirlere etkisiyle vuku’u gözlemlenen reflekssel fiil kabîlinden manasız hareketten ibâret midir? Çocuğun gözleri görür, vücudu harekete başlar. Lâkin o görmenin veya diğer türden duyuların, şu yabancı olduğu âleme alışmamış olan çocukta idrâk suretine girmesi için bir hayli [5/6] zaman lâzımdır. Çocuk gözlemlerini idrâke başlar. Mesela bir ışık görürse saldırır. Ama onun uzaklık ve yakınlığını temyiz edemediği, iki surette dahi onu tutmaya çabalamasıyla zâhir olur. Demek olur ki idrâkin husûlü için evvel emirde duyum aletlerinin rumûzlarına meleke kazanmak lâzımdır.

İşte buraları böyle olduğu halde, nazar-ı dikkatimizi çekecek bir başka yön vardır: Çocuk, beşiğinde katıca bir şeye tesadüf ederek müteessir olup ağlar. Ve o şeyin kendisinden başka bir şey olduğunu idrâk eyler. O vakit Descartes’ın güç bela keşfedebildiği “Ben, benim.” fikrini edinip kendisinden başka bir âlem olduğunu dahi idrâk eyler.

Bu suretle hariçten gelen uyarıcı ile gerçekleşmiş olduğu halde bile, “Ben, benim. Şu his eylediğim eşya da mevcuttur.” hükmü insan aklında o kadar yerleşir ki bunu inkâr etmek hiçbir akl-ı selimin kârı değildir. Ama duyum aletleri eksik olan vücutlarda söz konusu meleke dahi eksik olacağından, bu hüküm dahi kendisine tamamıyla zâhir olmaz diyenler bulunabilir. Lâkin bu hükmün akılda yerleşmesi için yalnız dokunma duyusu kifâyet eder. Bundan dahi mahrum olması ise tasavvur olunamaz. Çünkü bu bir histir ki bazı tür hayvanlarda yalnız başına bulunup bir hayatı başa çıkardığı gibi, insanda dahi hayati vazifelerin en büyük bir kısmına hizmet eder. Daha doğrusu bütün [6/7] duyumların temelidir. Bununla beraber bütün duyumlardan yoksun bir cisim ise, hâric ile münâsebetler kuramayacağı için bize inorganik cisimler gibi hayatsız bir şey sayılacağından onda idrâkten bahsetmek mümkün olmaz.

Bu hüküm yerleştiği gibi, artık “Bir şey kendisinden başka bir şey değildir.”, “Bir şey hem var hem yok olamaz.”, “Olmuş, olmuştur.”, “Olmamış, olmuş değildir.” gibi hükümler hakkında dahi tereddüt olunamaz. İster bunlar akılda zaten mevcut olsun, isterse haricî tesirler ile uyarılan yetilerin neticesi bulunsun, her halde beşer aklında sair hakikatlerden daha kolay ve daha evvel bir surette birleşmiş olduklarından bunlara “önsel ve açık veya zarurî bilgiler” demek pek doğru olmuş olur.

Bu kabilden olarak, “Bütün, parçaları toplamına eşittir.”, “Bir şeye eşit olan şeyler eşit olurlar.”, “Bütün, parçasından büyüktür.” önermeleri dahi ispata muhtaç olmaksızın akl-ı selimin kabul eylediği hakikatlerdendir. Bunlar ve bu türden bütün önsel-önermeler hep birbirinden türemiş gibi olup, birinin kabulü cümlesinin kabulü demek olarak “Bir şey, kendinden başka bir şey değildir.” önermesine dayanmışlardır.

İşte aksiyomatik bilgiler diye bu önermelere denilip, bunlar terimler yani tanımlar ile birleşerek doğru matematiksel sonuçları meydana getirirler.

Bu tanımlar ulvî bir mensubiyet gösteren aklın işi olduklarından, yani hariçten bağımsız olarak sırf zihinde tasavvur olunduklarından, hata [7/8] ihtimalinden uzak olurlar. O aksiyomatik bilgiler ki aklın karşıtları muhaldir. Onlar ile birleşip mantık kuralları arasında dolaştıkça ve insanoğluna özel bir lütuf olmak üzere Hazret-i Sâni'nin ihsân buyurduğu kıyas iktidarının süzgecinden geçtikçe kimsenin inkâr edemeyeceği doğru neticeler hâsıl olur.

İşte buraları böylece zâhir olup dururken (geometrik varsayımlarda vehim ve hayalin yardımı bahsine girişmek istemez isem de) *Ta'likât-ı Belâgat-ı Osmâniyye*<sup>5</sup> risalesinde,

5 Mirduhizâde Abdurrahman Süreyya, *Ta'likât-ı Belâgat-ı Osmâniyye*, Ceride-i Askeriyye Matbaası, İstanbul Hicrî 1299-Milâdî 1882.

“Matematiksel bilimlerin bütün meseleleri duyumsanan şeylerden çıkarılmış olup, düstûrları dahi kâmilin vehim kuvvetinin yardımı ile aklın tasdik ettiği (hususlar olduğu) için söz konusu bilimlerin hiçbir meselesinde ihtilaf meydana gelmiyor.”

ve yine

“Söz konusu kanıtlar hep vehim kuvveti vasıtasıyla mâddiyâttan çıkarsanmış düstûrlardan ibarettir.”

diye anlaşılma- z ibâreler ile kesin bilimlerin deneysel bilimler menzilesine indiril- meye çalışılmasına manâ vermek güç bir şey ise de, “hemen<sup>6</sup> hiçbir meselesinde” diye şüp- he ve tereddüt anlattıran bir sözden işin hakikatine vukufsuzluk anlaşıl- larak bilmezlik ile yazılmış olacakları çıkıyor ise de, akli delilleri ve münakaşala- rı ve ispat(ları) ve neticeleri inkâr ile “düstûrlardan ibarettir” diye bazı sonuçların hülâsası veyahut tatbikatta kolaylıkla kullanmak için gerek [8/9] hülâsaten ve gerek özel işaretler ile ifade olunan düstûrlara indirgemekle, bunları da güya pergel ile öl- çerek husûle getirilmiş bir takım şeyler zannedecek derecede bir gaflet ile *Belâgat-ı Osmaniyye*'ye<sup>7</sup> itirazî notlar düşmek doğrusu pek de münasebet alır bir şey değildir.

Ancak kıymetçe değişip esâsen değişmeyen birtakım meselelerin çözülmesi- ne hizmet eden cebirsel bir tabire matematiksel bilimlerde düstûr denilir. Kimya ve madenbilimde ise basit cisimleri ve terkip eyledikleri cisimleri ifade için konulmuş olan özel işaretler ve âlâmetlerden teşkil olunan bütüne yine düstûr denilir. Do- ğabilimde tecrübi düstûrlar vardır. Lâkin bunlar matematikteki gibi bir teoremin neticesinden üretilmiş olmayıp tecrübe ve gözlemlerin hülâsasını içeren ve ancak özel durumlarda tatbik edilebilen düstûrlardır ki hadiseleri birbirine bağlayan doğa bilimleri kuramlarını hâsil ederek hadiselerin genel şekline uygulanabilen doğa ka- nunlarının çıkarsanmasına hizmet ederler.

Hâlbuki buralarını fark etmeksizin matematiksel bilimleri hissiyât arasına koymak gibi bir yanlışlığı daha birinci defa olarak işitiyorum. Gerçi geometrik tatbikatta maddiyâtı özel aletleriyle ve şekilleri pergel ile ölçmek vardır. Fakat “Bir üçgenin üç açısı iki dik-açıya eşittir.” düstûrunu açları iletke ile ölçerek buldum diyen bir mühendis yoktur. [9/10]

Acaba *Ta'likât* sahibi, maddî şeyler arasından bize tam bir geometrik şekle göre kalıba sokulmuş bir şekil bulup çıkarabilir mi? Yoksa çizgi yerine bir iplik, koni yerine bir şekerci külâhı mı gösterir? Ama tabiatta muntazam şekiller yok mudur? Belki! Fakat zihinde tasavvur olunan şekiller ile tabiatta bulunan şekiller arasında -tatbikattan sarf-ı nazar olursa- hiss olunamayacak derecede bir ihtilâf olsun bulunmamak pek güçtür.

6 Mirduhizâde'den aktarılan yukarıdaki cümlede “hemen” kelimesine rastlanmıyor!

7 Ahmed Cevdat Paşa, *Belâgat-ı Osmaniyye*, İstanbul Hicri 1298-Milâdi 1881.

Matematiksel cisim ile doğal cismin farkı buradan gelir. Gerçi adet cihetiyle sayılan şeyler nicelikte bağdaşır ve örtüşür, lâkin o sayıların nispetleri sırf kıyas ile anlaşılmalıdır. Yoksa o eşyayı ortaya getirip de sayılmış değildir. Ya sanal köke ne diyelim? Bunların hakiki kıymetini bulmak mümkün müdür? Nisbetler sırf nicelik üzerine düşünerek bulunur, sonra tatbik olunur. Yani çakıl taşlarını buradan şuraya nakil yahut parmakları sayma ile bazı şeyleri hesap etmek koca karıların işi ise de hesap kuralları ile uğraşanlar soyut aklî mülâhazalar ile teorik alıştırmalar yaparlar.

Acaba diferansiyel ve integral hesaptaki bilimsel terimlerden sonsuz küçük tabir olunan küçük parçaları dahi hissederek “aklın yardımı ve vehim gücünün aracılığıyla” bulabilirler mi? Analitik geometri yöntemini pergel ile ölçerek mi ifade buyuruyorlar? Bir takım düzgün eğriler vehimle duyumsananlardan mı çıkarılıyor? [10/11]

Ama atomları, (yani Demokritos’un küçük katı cisimciklerini) göstererek söz konusu parçaların dahi onlardan çıkarıldığını anlatmak isterler ise, daha o türden küçük zerrelere gözün ağ-tabakasında tersîm edecek mikroskopların icat olunmadığını beyân ile beraber, henüz kimyagerlerin onların tahlil ve temyizine muvaffak olamadıklarını ortaya koyarız. Böyle takdiri mümkün olmayan küçüklüklerden diferansiyel hesabın sonsuz küçüklerinin bulunamayacağı ve bunlar(ın) ancak aklın işi olduğu her halde âşikârdır.

Sözün özü matematiksel bilimlerin meseleleri sırf aklî ilimlerden olup, doğruluk derecesi (bakımından) ise deneysel bilimlerin üstündedir.

“Tecrübe vasıtasıyla gözlemlerden edinilen ve çıkarsanan tümel önermeleri bütün aklî ihtimallerden kurtarmak müşkildir.” diye zımnen duyumsanan apaçıklığı inkâr edecek vadiye kelâm sevkine hâcet yoktu; çünkü “Duyum yanılışı, duyumsananları apaçıklık sırasından çıkarmayıp vâki’ olan yanlışlar ülfet yokluktan veyahut diğer bir nedenden ileri gelmekte olduğu açıktır.” yolunda söz söyleyen *Ta’likât* sahibinin, “Belâgât-ı Osmâniyye” ibâresinden duyumsanan apaçıklığı inkâr etmek manasını nasıl çıkarmış olduğunu bilemem.

Şu kadar ki, duyum yanılışına şahıslar üzerinde sinir sisteminde vâki [11/12] olan uygunsuzluklar manâsı vermesi kendisini böyle mugâlatâlara düşürmüştür.

*Belâgât-ı Osmâniyye*’de gösterilen ışının kırılması misâline nazaran duyum yanılışının arızalardan ve hastalıklardan sâlim olan genel duyuma ait olduğu meydanda iken “duyumsananların yanılışına kaynağı olduğundan bahisle nazar-ı itibârdan düşürülmesi” diyerek güya duyumsal apaçıklığın inkâr olunduğunu iddia eylediği halde, diğer taraftan kesin bilimleri deneysel bilimler derecesine indirmek, akılsal apaçıklığı inkâr ile empirizm (yani tecrübeden başka bilgi sebeplerini inkâr edenlerin) mesleğine gitmekten başka bir şey değildir. Halbuki burada öncel hakikatleri, bu yolda bulunanların dahi kolayca reddedemeyecekleri surette tarif eylemiş olduğumuzdan, bilimsel ilerlemelere pek de münasip olmayan şu mesleğin



doğurabileceği mazarratların önü kestirilmiş addolunabilir.

Duyumsal apaçıklığın zıtları bayağı olanaksız (muhâl-i âdi) olduğundan akılsal apaçıklık kuvvetinde değildirler. Meselâ his, gözlemin yinelenmesi ile karın beyaz olduğunu kavramışken, bir seyyâh kutupların herhangi birinde kırmızı kar müşâhede eylediğini beyân eylese, “İki kere iki dört eder.” diyecek yerde “Üç eder.” demek gibi bir hatada bulunduğuna hükmedilemeyip belki hakikat-i hâlin keşfi mülâhaza ve tahkike muhtaç olur.

Hava-küre içinde düşen cisimlerin, işin başında muhtelif zamanlarda düşükleri müşâhede olunarak yer-çekiminin [12/13] her birine diğer türlü tesir eylediği hatıra gelir gibi olduğu halde, havası alınmış olan Newton Borusu'nda tecrübe olduğunda, keyfiyetin tam tersine olduğu, yani her tür cisimlerin eşit zamanlarda düşerek, yer-çekiminin cümlesine bir tesir eylediği ve diğer tecrübeler ile dahi cevher tesirinin şiddeti ile mütenasip bulunduğu açığa çıkar.

Güneş'in, ufuk düzleminin üstüne çıkmadan evvel doğduğu hissölunduğu halde, henüz ufkun altında bulunduğu ışının kırılması kaidesini inceledikten sonra anlaşılabilir. Demek olur ki, doğa bilgileri matematiksel hakikatler gibi açık ve âşikâr olmayıp çeşitli tecrübeler ve tecrübe ile elde edilen sonuçları muhakemeye dayanmaktadır. Tecrübeye ise ne kadar hata olabildiği fizik fenni erbabının malumudur.

Muallim-i Evvel (İlk Öğretmen) Aristoteles, tulumları bir kere alelade, bir kere de üfleyip şişirdikten sonra tartmıştı. Bu tartmalarda fark bulamadığından havanın, tartılamayan bir cisim olduğuna hükmetmişti. Halbuki tecrübe, tulum gibi hacmi değişken olmayacak bir kap ile icrâ olunmak lâzım gelir iken, birçok vakitler bunun farkına varılamadı. Bilâhare hava boşaltma aleti keşfolunarak duyarlı tecrübelerle havanın görelî türsel ağırlığı keşfolundu.

Sıvıların basınç uygulayamadığı, madenî bir kap içinde korunan bir sıvı sıkıştırıldığında kabın yarılarak sıvının sızması tecrübesine göre hükmolunmuştu. Şimdi ise özel bir alet ile sıvının basınç [13/14] kabul eylediği tecrübe ile açığa çıktı. Nice müddetler, bunca bilginler sıvılar sıkıştırılmaz fikrinde idiler. Mamafih söz konusu alettaki camın cidarlarının genişlemesinden dolayı tecrübenin icrasındaki güçlük dahi az bir şey değildir.

Bu gibi şeyler fiziksel bilimlerde başlangıç derecesinde olup, yüksek sorunlara çıktıkça daha ziyade ihtiyatlar lâzım olur. Hele genel fiziğin muhtelif şubelerinde ihtimallerin önünü kestirmek güççe görünür. Bizim maksadımız, şu yoldaki hususlara bir işaretten ibaret olduğundan daha ziyade ayrıntıya lüzum görmüyoruz.

Şu kadar diyelim ki, tecrübe sonuçları matematiksel bilimlere tatbik olunabilir ise, o vakit sağlık dereceleri artar. Meselâ, bir cismi bir kere suda ve bir kere dahi havada tartarak Arşimet'in kanunu bulunur ve bunun diğer cisimler hakkında

dahi sıhhatini ispat için birçoğunu tecrübe mevkiine getirmek lâzım olduğu halde, Pascal'ın sıvıların dengesi hakkında koyduğu kuralları incelemekle söz konusu kanunun ispatı suretinde umumiyeti dahi açık olur.

İşte her zaman böylece doğa bilimleri, matematiksel bilimlere tatbik olunabilir ise, en duyarlı bir aletin veremeyeceği mühim neticeler hesap kuralları ile sıhhatle elde edilir ve doğa kanunlarının umumiyeti açığa konur. [14/15]

Doğa bilimlerinden sayılan makine fenniyle astronominin, meselâ jeoloji bilimine nispetle kaidelerinin mazbûtiyeti ve metânelerinin mertebesinin daha ziyade olması, onların matematik üzerine tesis olunmalarındandır.

Şu ifadelerimizden bu bilimlerden bazıları doğru ve diğerleri yalan demek istiyoruz gibi bir anlam çıkarmak isteyenler olur ise, akli ilimlere vukûfsuzluklarını ispattan başka bir şey yapmış olmazlar. Bizim merâmımız bayağı olanaksız (muhâl-i âdi) ile akli olanaksız (muhâl-i akli) arasında bir fark olduğunu ve akılsal apaçıklığa dayanan nazariyât ile duyular üzerine kurulan meselelerin aynı sağlamlıkta bulunamayacaklarını ifadeden ibarettir ki, kesin bilimler nâmıyla kabul olunan matematikten uzaklaştıkça görüş ihtilafının çoğalmasa bu ifadelerimizi güçlendirir.

Matematiksel bilimleri yıkmak için akılsal apaçıklığı maddiyât arasına karıştırmamanın ve sonra da zanniyâta misal olarak “Allah birdir.” önermesini getirmenin ne maksada hizmet için ihtiyâr olduğunu şerh edemez isem de umumî efkârın selâmeti nâmına şu teşebbüsleri reddeylerim.

*Ta'likât* Sahibi'nin 1074 numaralı *Tercümân-ı Hakikât*'te basılmış bir makalesinde Seyyid Şerif'in “el-İlâh vâhid.” (İlah birdir) önermesini meşhûrâta misâl getirdiği beyan olunuyor ise de ilâh ile Lafza-i Celâle arasındaki farka dikkat olunmuyor. Bu ise, dostumuz Mahmud Esad Efendi'nin risalesinde beyan ve ispat olunmuştur. Bununla birlikte bir cihet daha vardır ki *Ta'likât* Sahibi'nin risalesinin çeşitli [15/16] yapıklarında beyan eylediği şu iddiası, faraza teslim olursa bile hatası yine savuşturulmuş olmaz.

Bir kelâm kitabında bir hakikatin kanıtlanması ve gösterilmesi için evvel emirde nazari olduğu farz olunarak kanıtlama sonrası kesinliği beyan olunabilir ise de, bir *Ta'likât-ı Belâgât-ı Osmâniyye* risalesinde “zannidir” demeye cesaret asla ve kat'a münâsebet almaz. Mamafih Seyyid Şerif Hazretleri dahi bu makamda ilâh lafzını zikr ile bundan sakınmış oldukları gibi, bütün kelâm kitaplarında dahi bu noktaya riâyettele bu türden makamlarda ilâh tabirini kullanmışlardır.

Bunca halkın ciddi surette derûnî bir şevkle ve acziyet halinde bulunanların gözyaşlarıyla yardım dileyerek andıkları Kelime-i Tevhid'i sırf *Belâgât-ı Osmâniyye*'ye itiraz maksadıyla tertip olunmuş bir risalede zanniyâta misâl getirmek, bir pire için bir yorgan yakmak değil midir?

Ama delil bir yana bırakılacak olursa, zannî imiş, yok bilmem zannî diyenler var imiş gibi lafların dahi ne değeri ne de münasebeti vardır.

Biz dünyada mezhebî itikatların zannî olmasının bir misâlini göremiyoruz! Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihâl*'ini bir fihrist makamında tuttuktan sonra mufassal kitaplar ortaya konulsun, hiçbir kavim ve hiçbir millet bulunamaz ki mabutlarını zan ile telakki eylesinler; itikatları yakın olsun cehl-i mürekkebe olsun hep katidir! Çok-tanrılı dine inanmış olan müşrikler, ilâhları hakkında muhtelif rivâyetler aktardıklarından [16/17] kendilerince bundan bir zan hâsıl olmaz mı? Belki! Fakat o zan, onların ilâhlarının hikâyeleri ve rivayetleri hakkında olup ilâhlarının birinin varlığı konusunda zan etmezler, belki katî olarak itikat ederler. Hatta yarım-ilâhlar hakkında bile böyle zan yoluna gitmezler! İnsanoğlunun mabuda karşı yaradılışından gelen hislerinin ve teessürlerinin zan ile hâsıl olamayacağı biraz düşünenlerin malumudur. Bu kadar değil, daha var:

Bir kavim gelmemiştir ki öyle birçok ilâhlara tapınarak onlardan büyük bir "ilahlar ilahı"na inanmasın ve hiç kimse yoktur ki bu "ilahlar ilahı"nın vahdâniyetinden şüphelensin.

Pek eski kavimleri bir kenara bırakarak en yakın olan Yunanlıları nazar-ı dikkate alalım. En üstün ve güçlü saydıkları Zeus'un (Jüpiter) Kader İlâhı'nın takdirden dışarı çıkamaması inancına ne dersiniz? Ya ilâhların hiçbirisi de yok iken, Karanlık adlı ilâheden Kaos ve ondan dahi diğer kâinâtın oluşması ve doğması ne demektir? Gerçi Karanlık'tan sırf meçhûliyet gibi bir şey hatıra geliyorsa da zan anlaşılmıyor.

Bu gibi kadim hurafelere mana vererek yorumlama suretiyle başka bir hikâyeye hamletmek tarihçilerin cevâz verdikleri bir şey olduğundan, her ne kadar bir yerde görmemiş isem de Yunanlıların Karanlık ilâhesi hakkında hatıra gelen meçhûliyet, bendenizce sonsuzluk ile tefsir olursa münasip olur zannedirim. Zira insanoğlu için sonsuzluğun sırf meçhul kaldığına nazaran ve bazı filozoflara göre sonsuz ile sonlunun nispeti, Hâlik ile mahlûkun nispeti gibi olduğundan, Yunanlıların Karanlık'tan muradı insanoğluna meçhul olan bir sonsuz bir güce [17/18] işaret olsa gerektir ki bunu bütün ilâhların üstünde sayarak tarif dahi edememişlerdir. Birkaç şairin ifadelerinden ibaret olan Yunani hurafeleri bu kadarlık anlayabildiğimize göre, Kadim Yunan kavmini öyle binlerle mabut edinerek ezeli kudreti sonsuz olan Cenâb-ı Kibriyâ'yı hatıra getiremeyecek kadar ahmak addetmek insafa sığar mı? Gerçi bunların müşrik olduğunu inkâr etmek kabil olamaz; lâkin kendilerince bu şirk töhmetini vicdanlarına sığdırmak için başka birtakım fikirleri dahi bulunabileceği hatıra gelir.

İşte buralarını, Kadim Yunan şairlerinin rivayetlerinin hülâsasından ve diğer bazı emareler ile hâsıl edilen malumattan ibaret olan mitoloji (Eskilerin Masalları) izaha kifayet etmeyip, o zamanların hikmet ve ulûmunu incelemek lâzımdır.

Yunan filozoflarının ekserisi soyut akıllara inanmış olup, ancak cümlesinin Vâcibü'l-Vücûd'dan feyz aldıklarına itikat ve Vâcibü'l-Vücûd'un vahdâniyetinde zan ve şüphe edenleri red ve inkâr ederler idi. İşte Yunanî Masallar ile bu öğretiyi uzlaştırılabilir. İlahlar yani mabutlar kemâlde birbirinin üstünde buldukları gibi İlahlar İlahı yahut filozofların tabirince Vâcibü'l-Vücûd dahi hakikî vâhittir ki O'ndan bizzat ancak Akl-ı Evvel sâdır olmuştur. Çünkü "el-Vâhid lâ-yasdur 'anhu illâ el-Vâhid."<sup>8</sup> derler idi.

Yunanlardan daha eski olan Hintlilerin ekserisi Brahma yolunu tutmuştur. Onlar da çeşitli ilahlara itikat eyledikleri halde bir tür Vahdet-i [18/19] Vücûd'a inandıkları, Veda Kitapları'nın meydana koyduğu âşikâr bir iştir. Zaten Hintliler en büyük saydıkları Üç İlah'ın dahi mahlûk olduklarını, bu ilâhların yumurtadan çıkması yolundaki hikâyeleriyle anlatırlar. Kedilere varıncaya kadar ibadet arz eden Mısırlılar, Vahdet-i Vücûd'un bir neticesi olan hulûle inanırlardı.

Her ne hal ise, onların itikatları cehl-i mürekkeb kabîlinden olduğu halde, yine kati olup zan ve şekte bulunmazlardı. Tasavvur olunabilir mi ki sırf bir zan üzerine binlerle Brahmanlar canlarını feda ederek putları hâmilen özel günlerde gezdirilen arabaların tekerlekleri altında tepelensin ve diri diri insanlar cayır cayır ateşte yansın.

Eski kavimlerde birbirine zıt iki asıl itibar edenler de var idi. *Zend Avestâ*'nın Bombay'a iltica eden yaşlıların ve âlimlerin elinde kalan birkaç parçasının içerdiği rivayetlerden malum olan zerdüşti hurafelere dikkat buyurulsun. Bu gibi şeylerde zulmet ve kesâfetin mucidi Ehrimen kadîm mi, hâdis mi gibi bahisler görebilirsiniz. Fakat nurun sahibi olan Yezdân'ın yahut diğer itikada göre gerek Ehrimen'in ve gerek Yezdân'ın üstünde bulunan Cenâb-ı İzid'in kıdem ve vahdâniyetinden şüphelenenler bulamazsınız. Düalizm (Duoteizm) ashabından hem Yezdân'ın ve hem de Ehrimen'in iki zıt ve kadîm asıllar olduğuna inananlar da vardır. Fakat bunlar bile kendi itikatlarını şüphe ve tahmine kaydıracak olan zandan uzak dururlar.

Bundan başka bu itikadı "Âlemdede gerçekleşen olayların aslı, kuvvet ile madde demektir." diye tefsir edenler de vardır. İşte materyalistlerin [19/20] fikirleri dahi bu yola yakın olup, onlar dahi hakikatin münkiri iseler de o inkârda olsun zannetmezler.

Hangi kavmin itikadı tahkik ve fikirhanede tetkik olunur ise olsun, her birinde böyle bir cihet bulunur ve hiçbirinin zan ile sağlam bilgiyi birleştirdiği görülmez. Argonotların yahut Truva'yı harap eden kahramanların hikâyeleri, kocakarı masalları gibi dinlenilirse diycek yok! Lâkin onlara felsefî bir gözle bakılırsa o vakit pek başka neticelere ulaşılır.

8 Bir, ancak Bir'den türer.

Meşhur şair Homeros'un<sup>9</sup>, *Elfû'l-leyle ve'l-leyle*<sup>10</sup> yahut Antere<sup>11</sup> Hikâyesi'nden pek farklı olmayan rivayetlerinden bu neticelere ulaşmak mümkün değildir. Tarihi rivayetleri hikmet nazarıyla muhakeme etmelidir.

Sonuç olarak "Allah vâhid." önermesi zıddını akli olanaksız (muhâl-i akli) olmak üzere katiyen ve yakinen yanlışlar ve filozoflardan bu önermeye zannî diyen olmayıp, bilakis katî olduğunu beyan eden çoktur; hatta filozofların bir takımı Vücûd-ı Bâri'nin ispatı bahsine girmeyi bile uygun bulmayarak söz konusu önermenin açık ve zorunlu doğru biçiminde kesin olduğunu iddia ile açıklık derecesinin ispata ihtiyacı olmadığını söylerler. İşte fenler sahibi Tanrısal Eflâtun dahi akli selimin o derecede açık bir önermeyi inkâr edebilmesini insafına sığdıramayıp delil getirme ile ispat etmek cihetine iltifat etmemiştir ve bunu inkâr etmenin aklın bir hatası değil, belki ruhun bir hastalığı olduğunu beyan eylemişti.

Lâkin hakikatlerin her birine el uzatan Sofist tâifeleri [20/21], bu hakikati dahi şüphelendirmek istediklerinden, sonraki filozoflar o hastalığın tedavisine lüzum görenek İsbât-ı Vâcib<sup>12</sup> hususuna itina eder oldular. Avrupa filozoflarından bu yolda en ziyade çalışanlardan Saint Anselmus, Descartes, Newton, Leibniz, Klark, Bosuet, Malebranche, Fenelon, Saint Augustinus, Kant ve daha nice feylesoflar vardır.

Medenî cemiyet ve ilmî fikirlerin yıkıcıları olan birtakım kimseler vardır ki vakit vakit çoğaldıkça insan topluluğunu titretirler! İşte zan ve tahmin ileri sürmekle fevkalade bir ilmî maharet ve lisânî cerbeze kullanarak oldukça kuvvetli kalplerde bile büyük bir kasvet ve kaygı hâsıl etmeye muvaffak olan bu tür insanlar, sanki gelişmelerin tecavüz derecesine varmasından ötürü tahdit ve tehire gönderilmiş ve beşerî fikirleri, dairesi dâhilinde zabta memur edilmiş engelleme araçları gibidirler.

Bunlar Yunanistan'da Sofistler namıyla ortaya çıktıkları ve Gorgias ve Protagoras gibi muktedir öncülerle medenî cemiyet aleyhine hücum eyledikleri vakit, beşerî fikirlerin umumî dengesinin ihlal edilmemesi için karşılarında ilahiye filozoflarının<sup>13</sup> önde gelenlerinin başı ve mantığın âmil âlimi Sokrates'i bulmuşlar idi.

İşte zan ve tahmin tavsiye eden şüpheciler bunlardır.

Bu mesleğin nerelere kadar varabileceği ise malumdur! Bunların ilmî hakikatleri tahrip eylemeleri nefsin isteklerine meyleden insanoğlu için lâyük olmayan suç türlerine yol açmak değil midir? Avrupa'yı karmakarışık etmek için fırsat

9 "Omer" yazılmış.

10 "Elfû'l-leyle" yazılmış; "Binbirgece".

11 "Anter" yazılmış.

12 Tanrı'nın kanıtlanması sorunu.

13 Sokrates, Platon ve Aristoteles'in mensup oldukları felsefî akım.

gözeten Sofistlerin inâdiyye<sup>14</sup> [21/22] kısmından sayılan nihilistler ile komünler<sup>15</sup> gözümüzün önünde durmuyor mu? Binaenaleyh zamanımız halkının terbiye ve faziletlerinin aslı mayası ve hukuk ilminin esas temeli olan bir itikadı zanna tahvil etmeye vesile olacak hususların ret ve iptaline girişmekte haklı görüleceğimde şüphem yoktur. Eyvah eyvah. Eğer o yakîn, zan derecesine indirilmiş ise, mahkemelerde en makbul ve kesin hükümleri gerektiren delillerden bulunan yemin hükümsüz ve yemin üzerine verilen kararlar haksız olur.

Eğer böyle ise hukuk tasarrufunda kimi ikna etmek mümkün olur; o vakit hayvanların hareketlerinden daha hunhar muameleler ve vahşilerin bile kabul dairelerinden hariç rezillikler ve ayıplar önüne geçilmeyecek surette ilerlemez mi?

İşte buralarını göz önünde bulundurdukça zan ile yakîn arasındaki farkı belirlemek ve anlamaktan daha mühim bir iş göremiyorum. Çünkü beşerî selâmetin teminine o farkın tayininden başka yol yoktur inancında bulunuyorum.

O fark ise mantıksızlardan bile pek az kimselerin temyiz edemeyecekleri bir şeydir zannedirim. Avrupa'nın muhtelif taraflarında ara sıra baş göstermiş olmakta bulunan bu tür hastalıklı fikirler ashâbı şu fikri anlayamayanlardan ziyade, Doğu Memleketleri'nde ve hele İslâm Kavimleri arasında merhamet ve dayanışma hususunda zayıflara millî ahlâk ve özellikle Gözkamaştırıcı Muhammedî Şerîat'ın yaradır derecede olan tavsiye ve emirleri, elhamdülillah, öyle sürüm sürüm açlıktan ölecek derecede türümüz çocuklarının sefâletini seyretmeye meydan vermediği halde, Avrupa'da bilakis vukûu nadir olmayan bu gibi haller komün ve nihilistliğin elifbâsı olan fikirlerde, yani bilimleri [22/23] ve fenleri esasından yıkmak için evvel emirde apaçıklığı inkârda ısrar edenler hâsıl olup, bunlara katılan sefiller ve ahmaklar dahi onların gayretini güderler. Yoksa akl-ı selîmi bu vartaya düşürmek alelâde olacak şeylerden değildir. Akl-ı selîm ne kadar kararsız ve ne kadar karışık olmalıdır ki o farkı inkâr edebilsin.

Bir yere elli adet altın ve elli adet dahi mecidiye çeyreği konulsa, gözünü yumarak elini uzatan kimsenin alacağı sikkenin altın veya gümüş olması ihtimalleri eşittir. Ama altın yirmi ve çeyrek seksen olsa, bir altın alabilmek için seksen ihtimale karşı yirmi ve cebir ve mukâbele<sup>16</sup> kaidesiyle kısaltılacak olursa dört ihtimale karşı bir ihtimal vardır. Yani ihtimalin beşte biri altındır. İşte bu birinci surette olması veya olmaması eşit bir şüphe ve tereddüt olup, ikincisinde altın almak ihtimali daha uzak olduğundan iki tarafı eşit olmayan bir zandır. Şu misallere göre altın almak ihtimalinin galibiyeti birinci surettedir. Lâkin sikkelerin cümlesi altın olsa, o vakit mecidiye çeyreği alabilmek ihtimaline asla ve kata mahal yoktur. Gerçi doksan dokuz altın içinde bir mecidiye çeyreği bulunmasına göre yakîne yakın bir

14 En aşırı kısmından.

15 Komünistler.

16 Cebir bilimi.

zan olup gündelik işlerde bazen yakîn diye kabul olunabilecek derece galip ise de herhalde akl-ı selîme göre yakîn daha başkadır.

İşte buralarını düşünerek bazı âlimler “Zan ile yakîn arasındaki fark, kesir ile tam sayı arasındaki fark gibidir.” demişlerdir. Yakîn ve zan aklın iki halidir. Hakikatin iki sureti değildir. Yakîn aklın bir halidir ki akıl onda şüphe etmez. Zan bir haldir ki akıl onu az çok şüphe ile birlikte kabul eder. Yakînin derecesi yoktur; zannın ise dereceleri çoktur. [23/24]

“Yakîn” olanların taksimi ancak birbirlerine nazaran açıklık derecelerine dayanır. Yani yakîn olanların bazısını takdir etmek için kanıtlamaya lüzum olmayıp akıl onları açıkça kabul eder. Diğerleri ise takdir olunmaları için kanıtlamaya bağlıdır. Yoksa yakîn olanlar arasında sıhhatçe fark aramak makul değildir.

Meselâ “Her cismin boyu vardır.” denildiğinde, bundan kimse şüphe etmez. Fennî deliller ve mantikî ilkeler ile ihtimâlden kurtarılıp ve tecrid olunup da yakîniyât mertebesine konulan önermeleri zanniyâttan saymak hiçbir kimsenin haddi değildir... Vahdâniyet, felsefede düşünceyle ispat olunarak yakîniyât sırasına geçirilmiş olduğundan onun zannî olduğunu iddia etmek, felsefe ve hukuk vesâir ilimleri ve fenleri esasından yıkmaya yürümek demektir.

Halbuki mantık ilmi ortada durur iken, bu türden manasız fikirlere meydan olmayıp selîm akıllar ilmî hakikatler ile umumî efkârın selâmetini temin ve iki dünyada da saadet doğuran itikatları muhafaza ederler.

Mantığı, öyle *Tercümân-ı Hakikat*'in 1110 numaralı nüshasında,

“Sarf ve nahiv doğrudan doğruya ve mantık ve meanî vesâire dahi yine doğrudan doğruya denilebilecek kadar yakın olarak hep lafızlar üzerine bahsederler.”

diye dil ilimlerinden sayan muharrir efendinin sözü düşünmeye bile alınmak lâzım gelmez ise de, kendilerince doğruluğu benimsenmiş Avrupa bilimlerine müracaatla görüşlerini düzeltmeleri yolunda bir nasihat etmeye münâsebet vardır.

**İkmâl-i Temyîz**  
**(Çevrimyazı)**

Ali Sedad



## İKMÂL-İ TEMYİZ

Eser-i Hâme-i

Ali Sedad

Ma'ârif Nezâret-i Celîlesi'nin Ruhsatıyla  
Matbaa-i Osmaniyye'de tab' olunmuşdur.

İstanbul

Fî 15 Cemâziyyelevvel 1299

### İkmâl-i Temyîz

Sâha-i matbuatta ta'likât-ı itiraziyye ile tahrîb edilmek istenilen hakâyık-ı ilmiyyenin müdafaası emrinde isimleri ceride-i iftihâra geçen Hukuk Mektebi efendileri arasında en liyâkatsiz olduğumu itirafla beraber, o şerefin taraf-ı acizâneme aidiyetiyle dahi müftehir olduğumu söylemekten çekinmem. Mu'terif olduğum acizimle beraber şu mühim mebhaslere girişmekliğim bir cür'et ise de mesâil-i ilmiyyeden bahse olan mecbûliyetimin mâfevkinde olmadığından yine hakk-ı acizânemde sezâvâr-ı tahsîn olur teselliyâtını der-pîş-i mütalaa ederek müsterih olurum.

Şu bahsin sahibleri arasında mevki ve münasebet-i zatiyyemi ve acz u kusurumu medâr-ı istihfâf addetmek isteyenler bulunur ise teessüf [2/3] etmem. Çünkü mahkeme-i vicdana arz eylediğim şu risaleciğin mevâdd-ı mündericesinden tegâfûl ve te'âmî ile taarruzât-ı gazezkârânede bulunmuş olacaklarından benden daha aciz olduklarını ortaya koymaktan başka bir şey yapmamış olacaktırlar. Beyân edeceğim mesâili lâyıkiyla takdir edenler hakâyık-ı ilmiyyenin keşf ve izhârına çalışmaktan başka bir tarafdarlıkta bulunmadığımı anlayacaklardır.

Erbâb-ı maariften hata ve nevâkısımın muahezesini değil, belki ıslâh ve ikmâlini beklerim.

Ali Sedad

[3/4] Bismillâhırrahmânırrahîm

İnsanda hariçten kat'-ı nazarla bazı malûmât-ı evveliyye var mıdır, yoksa malûmât külliyyen havâdis-i cismâniyyenin ikâzıyla mı hâsıl oluyor? Bu bir meseledir:

Fransa hükemâsının ser-efrâzı Descartes, yeniden keşf ve isbat için her şeyde şübhe ve tereddüd eylediği hatta kendi cismini bile unuttuğu vakit “ben” tabirinin medlûlü olan zatından şübhe edemeyip o “ben” cisminden ve cismâniyetten başka bir şey olduğunu yakînen cezmeylemiştir. Descartes'ın bu cezmine nazaran, insanda hariçten nazar-ı kat' ile bazı malûmât-ı evveliyye bulunacağı iddia olunabilir ise de, biz daha ileri varacağız! Şu kadar ki, bu tecavüz Descartes'ın mâfevkinde bir iktidâr-ı ilmîyi hâiz olmak iddiasıyla değil, belki kendimizde Descartes gibi [4/5] isbât-ı müddeâya bu yoldan girişmek için lâzım olan liyakati göremediğimizdendir.

Fî'l-vâki' mesele mâverâ'-i tabi'attan açılacak olur ise, ârâ-yı kesîre-i muhtelifenin müctemi' olduğu öyle bir mevkiden pek güç geçilebilir.

Hangi mesleğe gidilir ise gidilsin, isterse tabib Cabanis'nin mevâdd-ı gıdâiyyenin midede hazm olunarak deverân-ı demi hâsıl eyledikleri gibi te'sîrât-ı hâriciyye dahi beyinde efkârı vücuda getirmeleri yolundaki mâddiyyûn mesleği tutulsun (!) malûmât-ı evveliyyeyi bu hallere göre dahi anlaşılacak bir sûrette tarif etmeye lüzûm görülmüştür.

Henüz kadem-nihâde-i arsa-i fenâ olan tûfil, bi'l-cümle vukuattan bî-haber olduğu halde, acaba kendi vücudundaki harekât-ı mâddiyyeyi idrâk ile ahvâl-i vicdâniyyeye vâkıf olur mu? Ağladığı görülür. Lâkin o bir te'sîrin neticesi midir? Tebessüm eder. Bu tebessüm bir hazz-ı derûna âlâmet olabilir mi? Yoksa bütün bu haller fiyoloji (menâfi'ü'l-a'zâ) tecrübelerinde ruhsuz cisimlerde münebbihâtın asâba te'sîriyle vuku'u müşâhed olan fiil-i mün'akis kabilinden manâsız hareketten ibâret midir? Çocuğun gözleri görür, vücudu harekete başlar. Lâkin o görmek veya diğer nev' hissiyât, şu garîbi olduğu âleme alışmamış olan çocukta idrâk suretine girmek için bir hayli [5/6] zaman lâzımdır. Çocuk müşâhedâtını idrâke başlar. Mesela bir ışık görürse saldırrır. Ama onun bu'd u kurbunu temyîz edemediği iki surette dahi onu tutmaya çabalamasıyla zâhir olur. Demek olur ki idrâkin husûlü için evvel emirde alât-ı hissiyyenin rumûzâtına kesb-i meleke etmek lâzımdır.

İşte buraları böyle olduğu halde, nazar-ı dikkatimizi celb edecek bir başka cihet vardır: Çocuk, mehdinde katıca bir şeye tesadüf ederek müteessir olup ağlar. Ve ol şeyin kendisinden başka bir şey olduğunu idrâk eyler. Ol vakit Descartes'ın güç bela keşf edebildiği “Ben, benim.” fikrini edinip kendisinden başka bir âlem olduğunu dahi idrâk eyler.

Bu suretle hariçten vuku' bulan ikâz ile olmuş olduğu halde bile, “Ben, benim. Şu his eylediğim eşya da mevcuttur.” kaziyesi akl-ı insanîde o kadar takarrur

eyler ki bunu inkâr etmek hiçbir akl-ı selîmin kârı değildir. Ama alât-ı hissiyesi nâkıs olan vücudlarda meleke-i mezkûre dahi nâkıs olacağından bu kazıye dahi kendisine tamamıyla zâhir olmaz diyenler bulunabilir. Lâkin bu kaziyenin akılda takarruru için yalnız kuvve-i lâmise kifâyet eder. Bundan dahi mahrum olması ise tasavvur olunamaz. Çünkü bu bir histir ki bazı nev' hayvanlarda yalnız başına bulunup bir hayatı başa çıkardığı gibi, insanda dahi vazâif-i hayâtîyenin en büyük bir kısmına hizmet eder. Daha doğrusu cemî' [6/7] havâssın aslıdır. Bununla beraber cemî' havâsstan ârî bir cisim ise, hâric ile kesb-i münâsebât edemeyeceğinden bize ecsâd-ı gayr-ı uzviye gibi hayatsız bir şey addolunacağından onda idrâkten bahsetmek mümkün olmaz.

Bu kazıye takarrur ettiği gibi, artık “Bir şey kendisinden başka bir şey değildir.”, “Bir şey hem var hem yok olamaz.”, “Vâki', vâki'dir.”, “Gayr-ı vâki', vâki' değildir.” gibi kaziyeler hakkında dahi tereddüd olunamaz. İster bunlar akılda zaten mevcut olsun, isterse te'sîrât-ı hariciyye ile ikâz olunan isti'dâdâtın neticesi bulunsun, her halde akl-ı beşerde hakâyık-ı sâireden daha kolay ve daha evvel bir surette birleşmiş olduklarından bunlara “malumât-ı evveliyye ve bedîhiyye veya zarûriyye” demek pek doğru olmuş olur.

Bu kabilden olarak, “Küll, eczâsı mecmû'una müsâvîdir.”, “Bir şeye müsâvî olan şeyler müsâvî olurlar.”, “Küll, cüz'ünden büyüktür.” kaziyeleri dahi isbata muhtaç olmaksızın akl-ı selîmin kabul eylediği hakikâtlere dendir. Bunlar ve bu misillü bütün kazâyâ-yı evveliyye hep birbirinden müştakk gibi olup, birinin kabulü cümlesinin kabulü demek olarak “Bir şey, kendinden başka bir şey değildir.” kaziyesine dayanmışlardır.

İşte ulûm-ı müte'ârife diye bu kaziyelere denilip, bunlar hudûd yani ta'rifât ile birleşerek netâyic-i sahiha-ı riyaziyyeyi meydana getirirler.

Bu ta'rifler bir mensûbiyet-i ulviyye gösteren aklın işi olduklarından, yani hariçten kat'-ı nazarla mücerred zihinde tasavvur olduklarından hata [7/8] ihtimalinden berî olurlar. O ulûm-ı müte'ârife ki aklen nakîzleri muhaldir. Onlar ile birleşip kavâid-i mantikiyye arasında dâir ve benî beşere bir lutf-ı mahsûs olmak üzere Hazret-i Sâni'nin ihsân buyurduğu iktidar-ı kıyâs haddesinden güzâr eyledikçe kimsenin inkâr edemeyeceği netâyic-i sahiha hâsıl olur.

İşte buraları böylece zâhir olup dururken (faraziyyât-ı hendesiyyede vehm u hayâlin yardımı bahsine girişmek istemez isem de) *Ta'likât-ı Belâgat-ı Osmaniyye* risalesinde,

“Ulûm-ı riyaziyyenin kâffe-i mes'ûli umûr-ı mahsûseden münteza' olup, düstûrları dahi kâmilin kuvve-i vâhimenin muaveneti ile aklın musaddığı bulunduğu cihetle ulûm-ı mezkûrenin hiçbir mes'elesinde ihtilaf vuku' bulmuyor”

ve yine

“Berâhîn-i mezkûre hep kuvve-i vâhime vasıtasıyla mâddiyâtın münteza’ düstûrlardan ibarettir.”

diye anlaşılmaz ibârât ile ulûm-ı sahîhanın ulûm-ı tecrübiyye menzilesine tenzîline çalışmasına manâ vermek güç bir şey ise de, “hemen hiçbir mes’elesinde” diye şübhe ve tereddüt anlattıran bir sözden hakikat-i hâle ‘adem-i vukûf anlaşılmakla, bilmezlik ile yazılmış olacakları çıkıyor ise de delâil-i akliyyeyi ve münâkaşât ve isbât ve netâyici inkâr ile “düstûrlardan ibarettir” diye bazı netâyicin hülâsası veyahud tatbikâtta kolaylıkla isti’mâl için gerek [8/9] hulâsaten ve gerek işârât-ı mahsûsa ile ifade olunan düstûrlara hasr ile bunları da güya pergâr ile ölçerek husûle getirilmiş bir takım şeyler zannedecek derecede bir gaflet ile *Belâgat-ı Osmaniyye*’ye ta’lik-i itirâz eylemek doğrusu pek de münâsebet alır bir şey değildir.

Ancak kıymetçe tahavvül eyleyip esâsen değışmeyen bir takım mes’elelerin halline hizmet eden bir ta’bîr-i cebrîye ulûm-ı riyâziyyede düstûr denilir. Kimya ve madeniyâta ise ecsâm-ı basıteyi ve terkiib eyledikleri cisimleri ifâde için mevzû’ olan işârât ve alâmât-ı mahsûsadan teşkil olunan hey’et-i mecmûaya kezâlik düstûr denilir. Hikmet-i tabî’iyyede tecrübî düstûrlar vardır. Lâkin bunlar riyâziyedeki gibi bir davânın neticesinden istihsâl olunmuş olmayıp tecrübe ve rasadâtın hülâsasını hâvî ve ancak ahvâl-i mahsûsada kabîl-i tatbîk olan düstûrlardır ki havâdisi yekdiğereine rabt eden ulûm-ı tabî’iyye nazariyâtını hâsıl ederek havâdisin suret-i umûmiyyesine tatbîk olunabilen kavânin-i tabî’iyyenin istintâcına hizmet ederler.

Hâlbuki buralarını fark etmeksizin ulûm-ı riyâziyyeyi hissiyât arasına koymak gibi bir yanlışlığı daha birinci defa olarak işitiyorum. Vâkıâ tatbikât-ı hendesiyyede mâddiyâtı alât-ı mahsûsasıyla ve eşkâlî pergâr ile ölçmek vardır. Fakat “Bir müsellesin üç zâviyesi iki kâimeye müsâvîdir.” düstûrunu zâviyeleri minkale ile ölçerek buldum diyen bir mühendis yoktur. [9/10]

Acaba sâhib-i *Ta’likât*, mâddiyât arasından bize tam bir şekl-i hendesi ile müşekkel bir şekil bulup çıkarabilir mi? Yoksa hat yerine bir iplik, mahrût yerine bir şekerci külâhı mı gösterir? Ama tabî’atta eşkâl-i muntazama yok mudur? Belki! Fakat zihinde tasavvur olunan eşkâl ile tabî’atta bulunan eşkâl arasında -tatbikâtta sarf-ı nazar olunsâ- hiss olunamayacak derecede bir ihtilâf olsun bulunmamak pek güçtür.

Cism-i ta’lîmî ile cism-i tabî’inin farkı buradan gelir. Vâkıâ aded cihetiyle eşyâ-yı ma’dûde kemiyete tevâfuk ve tetâbuk eyler, lâkin o adedlerin nisbetleri mücerred kıyâs ile anlaşılmıştır. Yoksa ol eşyâyı ortaya getirip de sayılmış değildir. Ya cezr-i asâmma ne diyelim? Bunların kıymet-i hakikisini bulmak mümkün müdür? Nisbetler sırf kemiyet üzerine düşünerek bulunur, sonra tatbîk olunur. Yani çakıl taşlarını buradan şuraya nakil yahud parmakları ta’dâd ile bazı şeyleri hesap etmek koca karıların işi ise de kavâid-i hesâbiyye ile uğraşanlar mücerred mülâhazât-ı akliyye ile ta’lîm-i nazariyyât ederler.

Acaba hesâb-ı tefâzüli ve temâmîdeki ıstılâh-ı fence asgar-ı gayr-ı mütenâhî ta'bir olunan eczâ-yı sagîreyi dahi hissederek “aklın muâveneti ve vâhimenin vasıtasıyla” bulabilirler mi? Usûl-i tahlîl-i hendese-yi pergâr ile ölçerek mi ifâde buyuyorlar? Bir takım münhaniyât-ı muntazama vehimle mahsûsâtta münteza' mı oluyor? [10/11]

Ama atomları, (yani Demokritos'un eczâ-yı sulbe-i sagîresini) göstererek eczâ-yı mezkûrenin dahi onlardan münteza' olduğunu anlatmak isterler ise daha o misillü zerrât-ı sagîreyi şebeke-i 'aynda tersim edecek hurde-bînlerin icad olunmadığını beyân ile beraber henüz erbâb-ı kimya onların tahlîl ve temyîzine muvaffak olamadıklarını dermiyân eyleriz. Böyle takdiri mümkün olmayan küçüklüklerden hesâb-ı tefâzülinin asgar-ı gayr-ı mütenâhîleri bulunamayacağı ve bunlar ancak aklın işi olduğu her halde âşikârdır.

Hülâsa-i kelâm mesâil-i ulûm-ı riyâziyye sırf ulûm-ı akliyyeden olup derece-i sıhhatte ise ulûm-ı tecrübiyenin mâfevkindedir.

“Tecrübe vasıtasıyla müşâhedâtta me'hûz ve münteza' olan kazâyâ-yı külliyyeyi kâffe-i ihtimâlât-ı akliyyeden kurtarmak müşkildir.” diye zımnen bedîhiyyât-ı mahsûseyi inkâr edecek vadide sevk-i kelâma hâcet yoktu; çünkü “Galat-ı his, mahsûsâtı bedîhiyyât sırasından çıkarmayıp vâki' olan galatlar 'adem-i ülfetten ve yahud diğer bir illetten ileri gelmekte olduğu bedîhidir.” yolunda sevk-i kelâm eden sâhib-i *Ta'likât*, “Belâgât-ı Osmâniyye” ibâresinden bedîhiyyât-ı mahsûseyi inkâr etmek ma'nâsını nasıl çıkarmış olduğunu bilemem.

Şu kadar ki, galat-ı hisse eşhâs üzerinde cümle-i 'asabiyyede vâki' [11/12] olan uygunsuzluklar ma'nâsı vermesi kendisini böyle mugâlatâta düşürmüştür.

*Belâgât-ı Osmâniyye*'de gösterilen inkisâr-ı şu'a' misâline nazaran galat-ı hissinn ârâz u eskâmdan sâlim olan umûmiyet-i hisse 'âid olduğu meydanda iken “mahsûsâtın ma'raz-ı galat olduğundan bahisle nazar-ı itibârdan iskâtı” diyerek güya bedîhiyyât-ı hissiyenin inkâr olduğunu iddia eylediği halde diğer taraftan ulûm-ı sahiheyi ulûm-ı tecrübiyye derecesine indirmek, bedîhiyyât-ı akliyyeyi inkâr ile empirizm (yani tecrübeden başka esbâb-ı ulûmu inkâr edenlerin) mesleğine gitmekten başka bir şey değildir. Halbuki burada hakâyık-ı evveliyyeyi, bu yolda bulunanların dahi kolayca reddedemeyecekleri surette tarif eylemiş olduğumuzdan terakkiyât-ı ilmiyyeye pek de münasib olmayan şu mesleğin intâc edebileceği mazarratların önü kestirilmiş addolunabilir.

Bedîhiyyât-ı hissiyenin nakîzleri muhâl-i 'âdi olduğundan bedîhiyyât-ı akliyye kuvvetinde değildirler. Meselâ his, tekerrür-i müşâhede ile karın beyaz olduğunu fehmetmişken, bir seyyâh kutubların herhangi birinde kırmızı kar müşâhede eylediğini beyân eylese, “İki kere iki dört eder.” diyecek yerde “Üç eder.” demek gibi bir hatada bulunduğu hükmedilemeyip belki hakikat-i hâlin keşfi mülâhaza ve tahkike muhtac olur.

Havâ-yı nesimî derûnunda sukût eden ecsâmın, bâdî-yi emirde muhtelif zamanlarda sukût eyledikleri müşâhede olunarak câzibe-i arziyenin [12/13] her birine diğer türlü tesir eylediği hâtıra gelir gibi olduğu halde, havâdan hâli olan Newton borusunda tecrübe olundukta, keyfiyetin ber-aks olduğu yani her nev' cisimler müsâvî zamanlarda sukût ederek, câzibe-i arziyenin cümlesine bir tesir eylediği ve diğer tecrübeler ile dahi şiddet-i te'sîr-i cevher ile mütenâsib bulunduğu zâhir olur.

Güneş, müstevî-yi ufku tecavüz etmeden evvel tulû' etti(ği) hissolunduğu halde, henüz tahtel-ufk bulunduğu in'itâf-ı şu'â' kaidelerini ba'de'l-mütâlaa anlaşılabilir. Demek olur ki, malûmât-ı tabiiye hakâyık-ı ri'yâziyye gibi vâzih ve celî olmayıp müteaddid tecrübeler ve tecrübe ile istihsâl olunan netâyici muhakemeye mevkûftur. Tecrübeye ise ne kadar hata melhûz idiği erbâb-ı fenn-i hikmetin malumudur.

Muallim-i Evvel Aristoteles, tulumları bir kere 'ale'l-'âde bir kere de üfle-yip şişirdikten sonra veznelemiştir. Bu vezinlerde fark bulamadığından havânın, cism-i gayr-ı mevzûn olduğuna hükmetmiştir. Halbuki tecrübe, tulum gibi hacmi mütehavvil olmayacak bir kap ile icrâ olunmak lâzım gelir iken birçok vakitler bunun farkına varılamadı. Bilâhare muhalliyetü'l-hevâ aleti keşfolunarak dakik tecrübelerle havânın sıklet-ı izâfiyye-i nev'iyyesi keşf olundu.

Mâyî'âtın kâbil-i tazyîk olmadığı madenî bir kap derûnunda mahfûz mâyi' tazyîk olundukta kap münşakk olarak mâyi'nin sızdığı tecrübesiyle hükmolunmuştu. Şimdi ise alet-i mahsûsa ile mâyi'in tazyîk [13/14] kabul eylediği bi't-tecrübe zâhir oldu. Nice müddetler, bunca ulemâ mâyi'ât tazyîk olunamaz fikrinde idiler. Ma'mâfih alet-i mezkûredeki camın cidarlarının genişlemesinden dolayı tecrübeyi icrâsındaki su'ûbet dahi az bir şey değildir.

Bu gibi şeyler ulûm-ı hikmet-i tabiiyyede derece-i ibtidâiyede olup, mesâil-i 'âliyyeye çıktıkça daha ziyade ihtiyatlar lâzım olur. Hele hikmet-i tabiiyye-i umûmiyyenin muhtelif şubelerinde ihtimâlâtın önünü kestirmek güççe görünür. Bizim maksadımız, şu yoldaki husûsâta bir işareten ibaret olduğundan daha ziyade tafsile lüzum görmüyoruz.

Şu kadar diyelim ki, netâyic-i tecrübiyye ulûm-ı ri'yâziyyeye tatbik olunabilir ise ol-vakit derece-i sıhhatleri tazâyüd eder. Meselâ, bir cismi bir kere suda ve bir kere dahi havada veznederek Arşimet'in (Arkhimedes) kanunu bulunur ve bunun diğer cisimler hakkında dahi sıhhatini isbat için birçoğunu mevki-i tecrübeye getirmek lâzım olduğu halde, Pascal'in muvâzenet-i miyâh hakkında koyduğu kavâ'idi mütâlaa ile kanun-ı mezkûrun isbatı suretinde umûmiyeti dahi vâzih olur.

İşte her zaman böylece ulûm-ı tabiiyye, ulûm-ı talîmiyyeye tatbik olunabilir ise, en dakik bir aletin veremeyeceği netâyic-i mühimme kavâid-i hesâbiyye ile sıhhatle istihsâl ve kavânin-i tabiiyyenin umûmiyeti izhâr olunur. [14/15]

Ulûm-ı tabîyyeden ma'dûd olan makine fenniyle ilm-i hey'etin meselâ tabakâtü'l-Arz ilmine nisbetle kavâidinin mazbûtiyeti ve metânelerinin mertebesi daha ziyade olması, onların riyaziye üzerine tesis olunmalarındandır.

Şu ifâdâtımızdan bu ilimlerden bazıları sahîh ve diğerkleri yalan demek istiyorum gibi bir ma'nâ çıkarmak isteyenler olur ise, ulûm-ı akliyyeye vukûfsuzluklarını isbattan başka bir şey yapmış olmazlar. Bizim merâmımız muhal-i adı ile muhal-i akli arasında bir fark olduğunu ve bedîhiyyât-ı akliyyeye müstenid olan nazariyât ile hissiyât üzerine mebnî olan meselelerin bir metânette bulunamayacaklarını ifadededen ibarettir ki, ulûm-ı sahîhe nâmıyla kabul olunan riyâziyâtta teb'âüd eyledikçe ihtilâf-ı ârânın tekessürü bu ifâdâtımızı teyid eyleyler.

Ulûm-ı riyâziyyeyi yıkmak için bedîhiyyât-ı akliyyeyi maddiyât arasına karıştırmak ve sonra da zanniyâta misal olarak "Allah birdir." kaziyesini getirmek ne maksada hizmet için ihtiyâr olduğunu şerh edemez isem de, efkâr-ı umûmiyyenin selâmeti nâmına şu teşebbüsâtı reddeylerim.

Sahib-i *Ta'likât*'ın 1074 numaralı *Tercümân-ı Hakikât*'te münderic bir makalesinde Seyyid Şerif'in "el-Îlâh vâhid." kaziyesini meşhûrâta misâl getirdiği beyan olunuyor ise de, ilâh ile Lafza-i Celâle arasındaki farka dikkat olunmuyor. Bu ise, refikimiz Mahmud Esad Efendi'nin risalesinde beyan ve isbat olunmuştur. Ma'mâfih bir cihet daha vardır ki sahib-i *Ta'likât*'ın müteaddid [15/16] varakalarında beyan eylediği şu iddiası, faraza teslim olursa bile hatası yine mündefi' olmaz.

Bir kelâm kitabında bir hakikatın isbat ve izhârı için evvel emirde nazârî olduğu farz olunarak ba'de'l-isbât kat'iyeti beyan olunabilir ise de, bir *Ta'likât-ı Belâgât-ı Osmâniyye* risalesinde "zannîdir" demeye cesaret asla ve kat'a münâsebet almaz. Ma'mâfih Seyyid Şerif Hazretleri dahi bu makamda ilâh lafzını zikr ile bundan sakınmış oldukları gibi, cemî' kelâm kitaplarında dahi bu noktaya riâyetle bu misillu makamlarda ilâh tabirini irâd eylemişlerdir.

Bunca halkın suret-i ciddiyyede bir şevk-i derûnla ve hâl-i aczde bulunanların gözyaşlarıyla istimdâd ederek zikreyledikleri Kelime-i Tevhîd'i mahzâ *Belâgât-ı Osmâniyye*'ye itiraz maksadıyla tertib olunmuş bir risalede zanniyâta misâl getirmek, bir pire için bir yorgan yakmak değil midir?

Ama delilden kat'u'n-nazar zannî imiş, yok bilmem zannî diyenler var imiş gibi lafların dahi ne değeri ne de münasebeti vardır.

Biz dünyada i'tikâdât-ı mezhebiyyenin zannî olmasının bir misâlini göremiyoruz! Şehrîstânî'nin *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihâl*'ini bir fihrist makamında tuttuktan sonra kütüb-i mufassala ortaya konulsun, hiçbir kavim ve hiçbir millet bulunamaz ki ma'bûdlarını zan ile telakki eylesinler, i'tikâdları yakîn olsun cehl-i mürekkebe olsun hep câzimidir! Taaddüd-i âliheye kâil olan müşrikin ilâhları hakkında muh-



telif rivâyatler tevârüd [16/17] eylediğinden kendilerince bundan bir zan hâsıl olmaz mı? Belki! Fakat o zan, onların ilâhlarının hikâyât ve rivâyâtı hakkında olup ilâhlarının birinin vücudunda zan etmezler, belki cezmen i'tikâd ederler. Hatta yarım ilâhlar hakkında bile böyle zan yoluna gitmezler! Benî beşerin ma'bûda karşı cibillî hissiyât ve teessürâtı zan ile hâsıl olamayacağı biraz mülâhaza edenlerin malumudur. Bu kadar değil, daha var:

Bir kavim gelmemiştir ki öyle birçok ilâhlara perestiş ederek onlardan büyük bir ilâh-ı âliheye kâil olmasın ve hiç kimse yoktur ki bu ilâhü'l-âlihenin vahdâniyetinde şekkeylesin.

Pek eski akvâmı bir kenara bırakarak en yakın olan Yunanîleri nazar-ı dikkate alalım. En galib ve mütecebbir addeyledikleri Zeus'un (Jüpiter) kader ilâhının takdirinden harice çıkamaması i'tikâdına ne dersiniz? Ya ilâhların hiçbirisi de yok iken Zulmet nâm ilâheden Kaos ve ondan dahi sâir kâinâtın husûl ve tevellüdü ne demektir? Vâkiâ Zulmet'ten sırf mechûliyet gibi bir şey hatıra geliyorsa da zan anlaşılıyor.

Bu gibi hurâfât-ı kadîmeye ma'nâ vererek te'vîl suretiyle başka bir hikâyeye hamletmek müverrihînin cevâz verdikleri bir şey olduğundan her ne kadar bir yerde görmemiş isem de Yunanîlerin Zulmet ilâhesi hakkında hatıra gelen mechûliyet, bendenizce gayr-ı mütenâhîlik ile tefsîr olunsâ münasib olur zannedirim. Zira benî beşer için gayr-ı mütenâhînin sırf mechul kaldığına nazaran ve bazı hükemâyâ göre gayr-ı mütenâhî ile mütenâhînin nisbeti, Hâlik ile mahlûkun nisbeti gibi olduğundan, Yunanîlerin Zulmet'ten muradı benî beşere mechul olan bir kuvve-i gayr-ı mütenâhiyyeye [17/18] işaret olsa gerektir ki bunu cemî' ilâhların mâfevkinde add ile tarif dahi edememişlerdir. Birkaç şairin ifadelerinden ibaret olan hurâfât-ı Yunaniyyeyi bu kadarlık anlayabildiğimize göre, Yunan-ı Kadîm kavmini öyle binlerle ma'bûdlar ittihaz ederek kudret-i ezeliyyesi gayr-ı mütenâhî olan Cenâb-ı Kibriyâ'yı der-hâtır edemeyecek kadar ahmak addetmek insafa sığar mı? Fi'l-vâki' bunların müşrik olduğunu inkâr etmek kabil olamaz; lâkin kendilerince bu töhmet-i şirki vicdanlarına sığdırmak için başka bir takım efkârları dahi bulunabileceği vârid-i hâtır olur.

İşte buralarını Yunan-ı Kadîm şuarâsının rivâyâtının hülâsasından ve diğer bazı emârât ile hâsıl edilen malumattan ibaret olan mitoloji (esâtîr-i evvelin) izaha kifayet etmeyip ol zamanların hikmet ve ulûmunu mütalaa etmek lâzımdır.

Hükemâ-yı Yunaniyye'nin ekserisi ukûl-i mücerredeye kâil olup ancak cümlesinin Vâcibü'l-Vücûd'dan mütefeyyiz olduklarını i'tikâd ve Vâcibü'l-Vücûd'un vahdâniyetinde zann ve şüphe edenleri red ve inkâr ederler idi. İşte esâtîr-i Yunaniyye ile bu meslek kâbil-i tevfihtir. İlâhlar yani ma'bûdlar kemâlde birbirinin mâfevkinde buldukları gibi İlâhü'l-Îlâhe yahud hükemâ tabirince Vâcibü'l-

Vücüd dahi vâhid-i hakikidir ki O'ndan bizzat ancak Akl-ı Evvel sâdir olmuştur. Çünkü “el- Vâhid lâ-yasdur ‘anhu illâ el-Vâhid.”<sup>17</sup> derler idi.

Yunanilerden daha eski olan Hindlilerin ekserisi Brahma mesleğine sâliktir. Onlar da âlihe-i müteaddideye i'tikâd eyledikleri halde bir nev' Vahdet-i [18/19] Vücüd'a kâil oldukları Veda Kitapları'nın meydana koyduğu bir emr-i âşikârdır. Zaten Hindliler en büyük addeyledikleri Îlâhe-i Selâse'nin dahi mahlûk olduklarını, bu ilâhların yumurtadan çıkması yolundaki hikâyeleriyle anlatırlar. Kedilere varıncaya kadar arz-ı ibadet eden Mısırliler Vahdet-i Vücüd'un bir neticesi olan hulûle kâil idiler.

Her ne hal ise, onların i'tikâdları cehl-i mürekkeb kabîlinden olduğu halde, yine câzim olup zan ve şekkde bulunmazlardı. Tasavvur olunabilir mi ki mücerred bir zan üzerine binlerle Brahmanlar fedâ-yı can ederek putları hâmilen eyyâm-ı mahsûsada gezdirilen arabaların tekerlekleri altında tepelensin ve diri diri insanlar cayır cayır ateşte yansın.

Akvâm-ı kadîmede birbirine zıt iki asıl itibar edenler de var idi. *Zend Avestâ*'nın Bombay'a iltica eden kiber u mugân elinde kalan birkaç parçasının hâvî olduğu rivâyâtın malum olan hurâfât-ı zerdüştîyyeye dikkat buyurulsun. Bu gibi şeylerde zulmet ve kesâfetin mucidi Ehrimen kadîm mi, hâdis mi gibi bahisler görebilirsiniz. Fakat nurun sahibi olan Yezdân'ın yahud diğer i'tikâda göre gerek Ehrimen'in ve gerek Yezdân'ın mâfevkinde bulunan Cenâb-ı İzid'in kıdem ve vahdâniyetinde şekkedenler bulamazsınız. Ashâb-ı isneyn'den hem Yezdân'ın ve hem de Ehrimen'in iki zıd ve kadîm asıllar olduğuna kâil olanlar da vardır. Fakat bunlar bile kendi i'tikâdlarını şekk ü gümâna kaydıracak olan zandan tebâ'üd ederler.

Bundan başka bu i'tikâdı “Âlemdeki havâdis-i vâkıanın aslı kuvvet ile madde demektir.” diye tefsir edenler de vardır. İşte dehriyyünün [19/20] efkârı dahi bu yola yakın olup, onlar dahi münkir-i hakikat iseler de, o inkârda olsun zannetmezler.

Herhangi kavmin i'tikâdı tahkik ve hadde-i fikirde tedkik olunur ise olsun, her birinde böyle bir cihet bulunur ve hiçbirinin zan ile îkanı birleştirdiği görülmez. Argonotların yahud Truva'yı harab eden kahramanların hikâyeleri, kocakarı masalları gibi dinlenilirse diyecek yok! Lâkin onlara bir nazar-ı felsefâne atılırsa ol vakit pek başka neticelere vâsıl olunur.

Şair-i meşhur Homeros'un<sup>18</sup>, *Elfül-leyle ve'l-leyle*<sup>19</sup> yahud Antere<sup>20</sup> Hikâyesi'nden pek farklı olmayan rivâyâtından bu neticelere vâsıl olmak mümkün değildir. Rivâyât-ı tarihiyyeyi nazar-ı hikmetle muhakeme etmelidir.

17 Bir, ancak Bir'den türer.

18 “Omer” yazılmış.

19 “Elfül-leyle” yazılmış.

20 “Anter” yazılmış.

El-hâsıl “Allah vâhid.” kaziyesi nakîzini muhâl-i akli olmak üzere katiyen ve yakinen câzimidir ve hükemâdan bu kaziyeye zannî diyen olmayıp, bilakis katî olduğunu beyan eden çoktur; hatta hükemânın bir takımı Vücûd-ı Bârî'nin isbatı bahsine girmeyi bile tecvîz etmeyerek kaziyeye-i mezkûrenin yakîniye-i bedîhiyye ve zarûriyyeden olduğunu iddia ile derece-i vuzûhu isbattan müstağni bulunduğunu söylerler. İşte hakîm-i zû-fünûn Eflatun-ı İlahî dahi akl-ı selîmin o derecede vâzih bir kaziyeyi inkâr edebilmesini insafına sığdıramayıp irâd-ı delil ile isbat etmek cihetine iltifat etmemişti ve bunu inkâr etmek aklın bir hatası değil, belki ruhun bir hastalığı olduğunu beyan eylemişti.

Lâkin hakâyıkın her birine el uzatan Sofistâye tâifeleri [20/21] bu hakikati dahi şübhelendirmek istediklerinden müteahhirîn-i hükemâ o hastalığın tedavisine lüzum görerak İsbat-ı Vâcib husûsuna itina eder oldular. Avrupa hükemâsından bu yolda en ziyade çalışanlardan Saint Anselmus, Descartes, Newton, Leibniz, Klark, Bosuet, Malebranche, Fenelon, Saint Augustinus, Kant ve daha nice feylesoflar vardır.

Cemiyet-i medeniyye ve efkâr-ı ilmiyyenin muharribleri olan birtakım kim-seler vardır ki vakit vakit çoğaldıkça cemiyet-i beşeriyyeyi lerze-nâk ederler! İşte zan u gümânı ilkâ ile fevkalade bir maharet-i ilmiyye ve cerbeze-i lisâniyye isti'mal ederek oldukça kuvvetli kalblerde bile kasvet ve küdüret-i azîme hâsıl etmeye muvaffak olan bu nev' insanlar, sanki terakkiyâtın tecavüz derecesine vusûlünde tahdid ve te'hire gönderilmiş ve efkâr-ı beşeriyyeyi dairesi dâhilinde zabt(a) memur edilmiş esbâb-ı mânia gibidirler.

Bunlar Yunanistan'da Sofistâye namıyla zuhur ve Gorgias ve Protagoras gibi muktedir piş-dârlarla cemiyet-i medeniyye aleyhine hücum eyledikleri vakit, efkâr-ı beşeriyyenin muvâzene-i umûmiyyesinin 'adem-i ihlâlî için karşılarında esâtîn-i hükemâ-yı ilâhiyyenin ser-efrâzı ve mantığın âlim-i âmili Sokrates'i bulmuşlar idi.

İşte zan u gümân tavsiye eden erbâb-ı şükûk bunlardır.

Bu mesleğin nerelere kadar varabileceği ise malumdur! Bunların hakâyık-ı ilmiyyeyi tahrib eylemeleri mâil-i ehvâ-yı nefsâniyye olan ebnâ-yı beşer için envâ-ı irtikâbât-ı gayr-ı lâıykaya yol açmak değil midir? Avrupa'yı herc ü merc etmek için fırsat gözeten Sofistâyenin inâdiyye [21/22] kısmından madud olan nihilistler ile komünler gözümüzün önünde durmuyor mu? Binaenaleyh zamanımız halkının terbiye ve fazâ'ilinin mâye-i aslîsi ve ilm-i hukukun esas mebnâsı olan bir i'tikâdı zanna tahvil etmeye vesile olacak mevâddın red ve ibtaline müsaraatta haklı görüleceğimde şübhem yoktur. Eyvah eyvah. Eğer o yakîn, zan derecesine indirilmiş ise mahkemelerde en makbul ve ahkâm-ı katiyyeyi mucib olan delâ'ilden bulunan yemin hükümsüz ve yemin üzerine verilen kararlar haksız olur.

Eğer böyle ise tasarruf-ı hukukta kimi ikna etmek mümkün olur; ol vakit

behâyimin harekâtından daha hunhar muameleler ve vahşilerin bile daire-i kabul-lerinden haric rezâ'il ve fazâyih önüne geçilmeyecek surette ilerlemez mi?

İşte buralarını der-piş eyledikçe zan ile yakîn arasındaki farkı tayin ve tefhîmden daha mühim bir emr göremiyorum. Çünkü selamet-i beşeriyyenin teminine o farkın tayininden başka yol yoktur i'tikâdında bulunuyorum.

O fark ise mantıksızlardan bile pek az kimselerin temyiz edemeyecekleri bir şeydir zannederim. Avrupa'nın cihât-ı muhtelifesinde ara sıra serzede-i zuhûr olmakta bulunan bu nev' efkâr-ı sakîme ashâbı şu fikri anlayamayanlardan ziyade Memâlik-i Şarkîyye'de ve hele Akvâm-ı İslâmiyye arasında merhamet ve muavenet hususunda zuafâya ahlâk-ı millîyye ve ale'l-husûs Şerîat-ı Garrâ-yı Muhammediyye'nin derece-i lâıykada olan tavsiye ve evâmiri, elhamdülillah, öyle sürüm sürüm açıklıktan ölecek derecede ebnâ-yı nev'in sefâletini seyretmeye meydan vermediği halde, Avrupa'da bilakis vukû'u nadir olmayan bu gibi haller komün ve nihilistliğin elifbâsı olan efkârda, yani ulûm [22/23] ve fûnûnu esasından hedm etmek için evvel emirde bedîhiyyâtı inkârda ısrar edenler hâsıl olup, bunlara munzam olan esâfil ve humakâ dahi onların gayretini güderler. Yoksa akl-ı selîmi bu vartaya düşürmek alelâde olacak şeylerden değildir. Akl-ı selîm ne kadar mütelevvin ve ne kadar mülevves olmalıdır ki o farkı inkâr edebilsin.

Bir yere elli aded altın ve elli aded dahi mecidiye çâr-yeki vaz'olunsa, gözünü yumarak elini uzatan kimsenin alacağı sikkenin altın veya gümüş olması ihtimâlleri müsâvîdir. Ama altın yirmi ve çâr-yek seksen olsa, bir altın alabilmek için seksen ihtimâle karşı yirmi ve cebir ve mukâbele kâidesiyle bi'l-ihstisâr dört ihtimâle karşı bir ihtimâl vardır. Yani ihtimâlin beşte biri altındır. İşte bu birinci suret vukû'u veya lâ-vukû'u müsâvî bir şekk ve tereddüd olup, ikincisi altın almak ihtimâli daha ba'id olduğundan tarafeyni gayr-ı müsâvî bir zandır. Şu misallere göre altın almak ihtimâlinin galibiyeti birinci surettedir. Lâkin sikkelerin cümlesi altın olsa, ol vakit mecidiye çâr-yeki alabilmek ihtimâline asla ve kat'a mahal yoktur. Fî'l-vâki' doksan dokuz altın içinde bir mecidi çâr-yeki bulunmasına göre yakîne yakın bir zan olup umûr-ı âdiyyede bazen yakîn diye kabul olunabilecek derece galib ise de herhalde akl-ı selîme göre yakîn daha başkadır.

İşte buralarını mütâlaa ile bazı ulema "Zan ile yakîn arasındaki fark, kesir ile aded-i sahih arasındaki fark gibidir." demişlerdir. Yakîn ve zan aklın iki halidir. Hakîkatın iki sureti değildir. Yakîn aklın bir halidir ki akıl onda şübhe etmez. Zan bir halidir ki akıl onu az çok şübhe ile birlikte kabul eder. Yakînin derecesi yoktur; zannın ise derecâtı mütefâvittir. [23/24]

Yakîniyâtın taksimi ancak yekdiğerine nazaran derece-i vuzuhlarıyladır. Yani yakîniyâtın bazısını cezm etmek için istidlâle lüzum olmayıp akıl onları bedâhaten kabul eder. Diğerleri ise cezm olunmaları için istidlâle tevakkuf eder. Yoksa yakîniyât arasında sıhhatçe fark aramak makûl değildir.

Meselâ “Her cismin imtidâdı vardır.” denildikte, bunda kimse şübhe etmez. Delâ'il-i fenniyye ve usûl-i kavâid-i mantıkiyye ile ihtimâlden tahlîs ve tecrid olunup da yakîniyât mertebesine konulan kaziyeleri zanniyâtan addetmek hiçbir kimsenin haddi değildir... Vahdâniyet felsefede bi'n-nazar isbat olunarak yakîniyât sırasına geçirilmiş olduğundan onun zannî olduğunu iddia etmek felsefe ve hukuk vesâir ulûm ve fûnûnu esasından hedmetmeye yürüme demektir.

Halbuki ilm-i mantık ortada durur iken, bu misillü efkâr-ı vâhiyyeye meydan olmayıp ukûl-ı selîme hakâyık-ı ilmiyye ile efkâr-ı umûmiyyenin selâmetini temîn ve iki dünyada da bâ'is-i saadet olan i'tikâdâtı muhafaza ederler.

Mantığı öyle *Tercümân-ı Hakikat*'in 1110 numaralı nüshâsında,

“Sarf ve nahiv doğrudan doğruya ve mantık ve meanî vesâire dahi yine doğrudan doğruya denilebilecek kadar karîb olarak hep elfâz üzerine bahsederler.”

diye ulûm-ı lisâniyyeden addeden muharrir efendinin sözü nazar-ı mütâlaaya bile alınmak lâzım gelmez ise de, kendilerince müsellemler olan Avrupa ulûmuna müracaatla tashîh-i efkâr etmeleri yolunda bir nasihat etmeye münâsebet vardır.

### Kaynakça

Ali Sedad, *İkmâl-i Temyiz*, İstanbul 1299.

Yetiş, Kâzım, “Belâgat (Türk Edebiyatı)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul 1992, s. 384-387.

Yetiş, Kâzım, “Belâgat-ı Osmâniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul 1992, s.387-388.



# 2009 Felsefe Öğretim Programının Program Geliştirmenin Temel Öğeleri Kapsamında Değerlendirilmesi\*

Ayten KOÇ AYDIN\*\*, Emre ÇITAK\*\*\*

## Özet

Felsefenin planlı bir şekilde öğretimi için felsefe öğretim programlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Felsefe öğretim programlarının ise program geliştirme sürecinin öğelerine göre hazırlanması gerekmektedir. Program geliştirme sürecinin hedef, içerik, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme olmak üzere dört temel öğesi bulunmaktadır. Yapılan çalışmada, halen uygulamada olan 2009 felsefe öğretim programı bu dört öğe kapsamında ele alınıp değerlendirilmiştir. Çalışmada, "Program geliştirmenin temel öğeleri bakımından 2009 felsefe öğretim programı nasıl bir yapıdadır?" sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Çalışma sürecinde elde edilen dokümanlar, betimsel araştırma yönteminde faydalanılarak analiz edilmiştir. 2009 felsefe öğretim programının biçimsel anlamda program geliştirmenin temel öğelerine göre hazırlandığı söylenebilir ancak tam anlamıyla etkili bir öğretim programı formuna eriştiği söylenilemez. Yapılan çalışma, 2009 felsefe öğretim programına ışık tutmak ve bir sonraki felsefe öğretim programının hazırlanması sürecine de katkı sağlayabilmek arzusundadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Öğretim, Felsefe Öğretimi, Program, Program Geliştirme

## 2009 Evaluation of the Philosophy Teaching Program in the Scope of the Basic Program Developing Elements

### Abstract

Philosophy teaching programs are needed for the planned teaching of philosophy. Philosophy teaching programs must be prepared according to the elements of the curriculum development process. The program developing process has four fundamental elements which are aims, subject matter, learning structures and evaluation and assesment. In the work done, the 2009 philosophy curriculum,

\* Bu makale; Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsünde "Cumhuriyet Dönemi Felsefe Öğretim Programlarının Program Geliştirmenin Temel Öğeleri Kapsamında Değerlendirilmesi" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Felsefe Grubu Eğitimi.

\*\*\* Felsefe Grubu Öğretmeni, Afyonkarahisar İncehisar Mehmet Çakmak Anadolu Lisesi.

which is still in practice, has been evaluated and evaluated within these four elements. In the study, it was tried to be answered "How is the 2009 philosophy curriculum in terms of basic elements of the program developer?" The documents acquired in the studying process have been analyzed by descriptive analysing technic. It can be said that the philosophy teaching program of 2009 was prepared according to the basic elements of the program developer in the formal sense but it can not be said that it has reached a fully effective curriculum form. The study aims to shed light on the 2009 philosophy teaching program and to contribute to the process of preparing the next philosophy teaching program.

**Keywords:** Philosophy, Teaching, Teaching Philosophy, Program, Program Development.

## Giriş

Felsefenin tanımını; bütün çağlar, kültürler, filozoflar ve insanlar için geçerli olacak şekilde yapabilmek çok güç olsa da, bu durum felsefenin ne olduğunu ortaya koyabilmek için engel değildir. Nitekim felsefenin; çağdan çağa ve filozoftan filozofa değişen birçok farklı tanımı yapılmıştır (Cevizci, 2007: 16). Bu durum felsefeyi karmaşık bir etkinlik haline getirmemekte, aksine felsefenin; *ussal bir düşünme etkinliği* olarak çeşitliliğini ve zenginliğini göstermektedir (Çüçen, 2008: 44).

Felsefe: "Yunanca; seviyorum, peşinden koşuyorum, arıyorum anlamlarına gelen *phileo* ve bilgi, bilgelik anlamlarına gelen *sophia* sözcüklerinden türeyen terimin işaret ettiği entelektüel faaliyet ve disiplin" anlamına gelmektedir (Cevizci, 2010: 641). Kelime kökeninden yola çıkarak, felsefenin en önemli niteliğinin gerçeği ve bilgiyi aramak ve bu arayışta da en temel aracının *düşünme* olduğu görülmektedir. Kale'ye (1994: 114) göre felsefenin genel bir tanımı yapılmak istenildiğinde şöyle bir düşünce davranışı ortaya çıkmaktadır: "Felsefe kendi kendine yönelebilen, kendi kendini eşeleyebilen, belli bir çerçeve içerisindeki soruları arayıp bulan, bunların sınırını çizmeye çalışan ve ilk bulduğuyla da yetinmeyen bir düşünce faaliyetidir."

Felsefi bakış, problem görebilme ve aykırılıkları yakalayabilme becerilerini bireylere kazandırdığı için bireylerin sahip olması gereken önemli bir özelliktir. Dogmatikliği önleyip özgür bir düşünme ortamı sunan bu bakışı bireylere kazandırabilmenin yolu felsefe öğretimiyle mümkündür (Kale, 1994: 113). Çüçen (2008: 44), insanoğlunun felsefeye duyduğu gereksinimi şu şekilde ifade etmektedir:

Felsefe, düşünmeyi öğreten bir sanattır. İnsanlara düşünmenin ne kadar gerekli olduğunu göstermek için felsefenin değerini, işlevini ve önemini öğretmek gerekir. Bizler, birer insanız. Peki, insanı insan yapan nedir? Bizi hayvanlardan, bitkilerden ve diğer varlıklardan ayıran özelliğimiz nedir? İnsanın en temel özelliği akıl sahibi bir varlık olarak düşünmesini bilmesi ve düşündüğünü çeşitli şekillerde diğer insanlara aktarmasıdır. Kısaca büyük bir filozofun dediği gibi, "insan bilen, düşünen, konuşan, gülen, siyaset yapan akıl sahibi bir varlıktır." Bu özelliklere sahip insanoğlu evrende kendini diğer her şeyden farklı görür. O halde, bu farklılığı bilinçli bir şekilde ortaya koyması da zorunludur. Bu ise ancak felsefe ile olanaklıdır.



İnsana, doğaya, evrene, yasalara, toplumsal ya da bireysel problemlere dair genel bilgiler, düşünceler ve sorgulamalar; sistemli ve düzenli bir şekilde planlanan felsefe öğretimiyle bireylere kazandırılabilir. Tüm bu meselelerden uzak kalan birey, bu durumun yaratacağı eksikliği yaşamı boyunca doğrudan ya da dolaylı olarak hissedecektir (Timuroğlu, 1998: 13). Felsefe öğretiminin söz konusu olduğu durumlarda, felsefenin mi yoksa felsefe yapmanın mı öğretilip öğrenileceği problemi her zaman önem kazanmıştır. Kant'ın "Size felsefeyi değil, felsefe yapmayı öğretiyorum" ifadesiyle daha çok önem kazanan, felsefe öğretiminde neyin öncelikli olması gerektiği sorunu, Kant'ta olduğu gibi Jaspers'e göre de "Felsefe yapmaya katılma ve felsefe yapmayı öğrenme" şeklinde gerçekleşmektedir (Taşdelen, 2007: 284).

Felsefe yapmak bir düşünme etkinliğidir. Bu nedenle felsefe öğretiminin, sadece yapılan felsefeleri öğretmek üzerine kurulması yetersizdir. Felsefe yapmayı öğretmek, bir düşünme etkinliği olarak felsefe öğretiminin görevidir. Yalnızca yapılan felsefeleri öğrencilere öğretmek felsefe dersinin bir yük gibi algılanmasına neden olan sistemin değişmesi gerekmektedir. Felsefe öğretiminde ezberle dayalı bilgi tekrarlarının yerini problemlerin çözümüne yönelik yaklaşımın alması gerekmektedir (Çotuksöken, 2001: 73).

W. James, felsefe çalışmalarını ve araştırmalarını sürekli olarak yeni bir alternatif arama alışkanlığı olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle zihinsel anlamda bakış açısını geliştirmek isteyen her bireyin, geniş bir fikir yelpazesine de her zaman açık olması beklenmektedir (Beydoğan, Cihan ve Taşdemir, 2006: 19). Günümüze kadar uygulanan felsefe programlarında yer alan hedef sayılarında ve bu hedeflere ulaşabilmek için uygulanan öğretim faaliyetlerinde artış yaşandığı görülmektedir. Ancak buna rağmen felsefe öğretimi; sorgulayabilen, sistematik ve bağımsız düşünebilen, konulara çok yönlü bakabilen bireyler yetiştirme hususunda beklenen düzeye henüz erişememiştir. Bu durum, felsefe öğretimiyle ilgili araştırma yapan araştırmacıları da yeni arayışlara yöneltmiştir (Günay, 2011: 165).

Felsefe öğretimiyle öğrencilerin düşünme becerilerini güçlendirmek ve zihinlerini aktif tutmak hedeflenmektedir. Toplumda bir birey olarak var olmanın en büyük emaresi olan *bağımsız düşünebilme becerisi* felsefe öğretiminin bireye kazandırmak istediği en önemli beceridir. Felsefe ile tanışmayıp felsefi düşünme becerisini kazanamamış kişiler F. Charton'a göre, *başı kesilmiş bir gövdeye* benzemektedirler. Bu nedenle ortaöğretim düzeyindeki eğitimi onurlandıracak ders, felsefe dersidir (Timuroğlu, 1998: 14).

Felsefede yapılan sorgulama ve eleştirel bakış, zihinlerde meydana gelen tıkanmışlıkları ortadan kaldırarak toplumun gelişip yol alabilmesi için hayati önem taşımaktadır. Mevcut eğitim sisteminde, bireylere felsefi düşünme becerisi kazandırılabilir için en etkili ortam, ortaöğretimde felsefe dersleriyle sağlanabilmektedir. Örgün eğitim sürecinde zorunlu ders kapsamında felsefe dersiyle ilk defa ortaöğretimin on birinci sınıf seviyesinde tanışılmaktadır. İlk kez felsefe dersiyle

ortaöğretimde tanışmaya bağlı olarak felsefe dersi; öğrencinin felsefeye yönelik ilgisinin, bilgisinin ve tutumunun belirlenmesi bakımından önemlidir. Bu nedenle toplamda yetmiş iki ders saati gibi kısa bir eğitim sürecinde, felsefe dersinin en etkili ve verimli bir şekilde geçirilmesi gerekmektedir.

Ortaöğretimde okutulan felsefe dersiyle elde edilecek kazanımlar, zihinsel ve davranışsal anlamda çok önemlidir. Dombaycı'nın (2009: 406) ifade ettiği gibi: "Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyolojik anlamda tarihsel, toplumsal ve kültürel bütünleşmesi felsefi sorgulama gücüyle gerçekleşecektir. Bu sorgulamayı gerçekleştirecek zihinler ise şu anda ilk ve ortaöğretim çağında öğrenimini sürdüren gençlerdir. Böyle bir nesli yetiştirmede araç olan felsefe dersinin önemi tartışılmaz."

Ortaöğretimde, felsefe dersinin istenilen düzeyde verilebilmesi için gerekli olan en önemli unsurlardan biri, felsefe öğretim programıdır. Bu nedenle, felsefe öğretim programının büyük bir hassasiyetle, eğitimsel tüm değişkenler gözönünde bulundularak, konu alanının ve program geliştiricinin çağdaş bilgileri ışığında hazırlanması gerekmektedir. Bunu gerçekleştirirken de geçmişte uygulanmış felsefe öğretim programları ve halen uygulamada olan felsefe öğretim programı hakkında kapsamlı bilgi sahibi olunması gerekmektedir. Bu sayede, hazırlanacak yeni öğretim programı geçmiş öğretim programlarının ışığında yeni bir yapıya kavuşacaktır.

Felsefe programları, yeniden ele alınıp enine boyuna gözden geçirilmelidir. Bu şekilde insancıl bir bakışla ezbercilikten uzak duran bir müfredat oluşturulabilir ve yeni ders kitaplarının da bu doğrultuda oluşturulması sağlanabilir. Bu yenilikler olmadan yapılmaya çalışılan felsefe öğretimi, insanı insana tanıtır bir arada yaşamının ve toplum olabilmenin anlamını öğrencilere göstermede yetersiz kalacaktır (Demirdöven, 1998: 17).

Cumhuriyet döneminde uygulanan felsefe öğretim programları; 1924, 1935, 1950, 1976, 1985, 1993 ve 2009 yıllarına ait olmak üzere yedi tanedir. Ancak felsefe programlarına yönelik yapılan çalışmaların bazılarında 1934, 1938 ve 1957 yıllarına da yer verildiği görülmektedir. Bu yıllara ait programların içeriği, sırasıyla 1924, 1935 ve 1950 yıllarına ait programların içeriğiyle birebir aynıdır (Kızıltan, 2012: 6). Bu karışıklığın ortaya çıkmasına neden olan durum, uygulamada olan bir programın eğitim sürecinde yaşanan bazı gelişmeler ya da değişiklikler nedeniyle ikinci kez yayımlanmasına bağlı olarak araştırmacıların dikkatinden kaçmış olmasıdır.

Hazırlanan makalede felsefe öğretim programlarından yalnızca 2009 programı ele alınmıştır. Makalede, "Program geliştiricinin temel öğeleri bakımından 2009 felsefe öğretim programı nasıl bir yapıdadır?" sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Ocak 2017'de MEB Ortaöğretim Genel Müdürlüğü yeni felsefe öğretim programı taslağını kamuoyuyla paylaşmıştır. Yeni program çalışmalarında ve taslak programın son haline kavuşturulması sürecinde uygulanan programlara yönelik değerlendirmelere başvurulması, uygulanması düşünülen programın etkililiği ba-

kımından önemlidir. Cevap aranılan bu sorunun böyle bir amaca da hizmet etmesi beklenmektedir.

## Eğitim Felsefesi

William Van Til, eğitim sürecinde, yön kaynağının yön gösterici felsefeye dayalı olması gerektiğini ifade etmektedir. Til, bu durumu “felsefenin olmayışı, eğersiz atın üzerine binerek, çılgın bir şekilde oradan oraya gitmeye benzer” sözleri ile örneklendirmiş ve geliştirilecek öğretim programlarında eğitim felsefelerinin önemine vurgu yapmıştır (Demirel, 2010: 18).

Ergün'e (2011: 180) göre eğitim felsefesi; “eğitim politikaları ve uygulamalarına yön veren varsayım, inanç, karar ve ölçütleri inceler, tutarlılık ve anlam yönünden kontrol eder. Eğitim sistemlerinin temelinde yatan insan anlayışlarını değerlendirir.”

Her dersin öğretim programı, içinde bulunduğu dönemin başat eğitim felsefesi anlayışına göre hazırlanmaktadır. Program geliştirmenin dört temel ögesi de dâhil, eğitim felsefesine göre şekillenmektedir. Felsefe öğretim programı için de durum aynıdır. İnam (1975: 28) bu durumu “felsefe eğitiminin belirli bir ‘felsefe’ anlayışına sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenebilir” şeklinde ifade etmektedir.

Tozlu'ya göre felsefesiz bir eğitim, eğitim değildir. İdeolojidir; dönüştürme alettir. Bu anlayışa dayalı eğitim, insanı özünden uzaklaştırır; Tozlu'nun ifadesiyle “insanı kendisinden çalar. Şuna buna kul etmeye hazırlanır.” Oysaki felsefe, yaşamın daha derinlemesine sorgulanmasında, hayata bir değer ve anlam katmasında; en önemlisi de hakikati aramasında ve yaşamını da bu hakikat üzere düzenleme çabasında insana yardım eden bir düşüncedir. (...) Tozlu'nun ifadeleriyle “felsefesiz bir eğitim lafa, sayıya, ideolojiye boğulmuş, kendisini dahi sorgulamadan aciz bir duruma düşmüştür.” Netice itibarıyla eğitimin felsefi zeminde bütün boyutlarıyla ele alınıp sorgulanması gerekir (Yayla, 2011: 86-87).

Eğitim felsefeleriyle ilgili yapılan literatür çalışmaları sonucunda *daimici* (perennialism), *esasici* (essentialism), *ilerlemeci* (progressivism) ve *yeniden kurmacı* (reconstructionism) olmak üzere dört temel eğitim felsefesinin olduğu görülmektedir. Bu eğitim felsefeleri; *idealizm*, *realizm* ve *pragmatizm* olmak üzere üç felsefi akıma dayanmaktadır.

Daimici eğitim felsefesine göre eğitim değişmez ve evrenseldir. Eğitimdeki amaç, öğrenciye entelektüel bir eğitim verebilmektir. Öğrenci, hayatın içinde kabul edilmeyip hayata hazırlık sürecinde olan bir birey olarak görülmektedir. Klasikleşmiş eserler eğitimin vazgeçilmez materyallerini oluşturmakta ve bireye maddi ve manevi gerçeklerin ve ilkelerin tanıtımını esas almaktadır (Demirel, 2010: 22).

Kimi kaynaklarda *özcülük* (Ergün, 2011: 185) olarak da geçen esasici eğitim felsefesi, daimici eğitim felsefesinde olduğu gibi temelde idealizm ve realizm

felsefi akımlarına dayanan bir eğitim felsefesidir. Esasici yaklaşımın temel ilkeleri arasında öğrencinin doğası gereği çok sıkı çalışıp zorlanması, eğitim ve öğretimde girişimin öğrenciden ziyade öğretimde olması, eğitim sürecinde konu-alanının çok iyi özümsemesi gerektiği maddeleri yer almaktadır (Demirel, 2010: 22).

İlerlemeci eğitim felsefesine göre eğitim süreci, günün koşulları ve şartlarına bağlı olarak sürekli yeniliğe açık ve değişebilir bir yapıda olmalıdır. Daimici yaklaşımın aksine ilerlemeci yaklaşımda okul, yaşama hazırlık yapılan bir birim olarak değil, yaşamın tam da içinde bir yapı olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre öğrenme, yaşantılar yoluyla gerçekleşen bir süreçtir. Buna bağlı olarak de merkezde, konu ya da öğretmen değil, öğrencinin bizzat kendisini yer almaktadır. Eğitim ortamlarının demokratik olması, ölçme ve değerlendirme öğesinin ise ezbere dayalı olmaması ilerlemeci eğitim felsefesinin temel ilkeleri arasındadır (Sönmez, 2012: 96-102).

Yeniden kurmacı eğitim felsefesi, eğitimin en önemli vazifesini çağın en önemli sorunu olan *kültürel krizi* aşabilmek için toplumun yeniden kurulması olarak görmektedir. Bu yaklaşıma göre, yapılacak olası bir düzenlemeyle uygarlığın tüm temel değerleri yeniden gözden geçirilip düzenlenmeli ve yeni toplumsal yapının kurulmasına da okullar öncülük etmelidir. Değişim süreci ile birlikte eğitim ve kültürün tamamen yıkılması gerektiğini, sonrasında da sosyal reformlar aracılığıyla gözden geçirilerek güncellenmesi yapılan eğitim ve kültürün yeniden kurulması gerektiğini savunmaktadır (Ergün, 2011: 186).

### Program Geliştirme

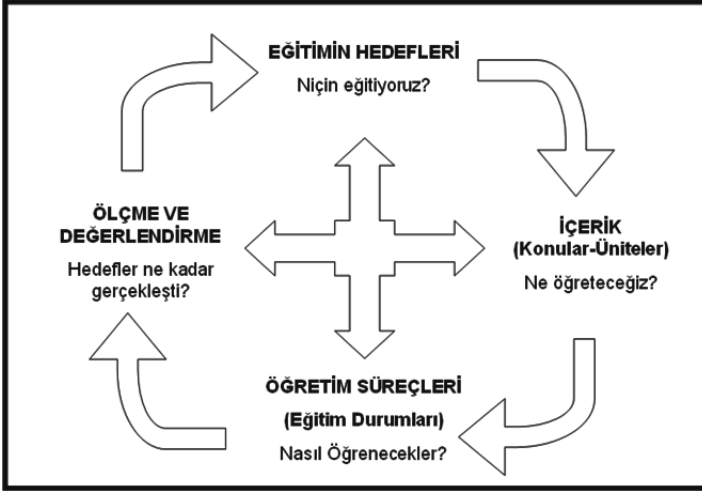
Varış'a (1996: 16) göre program geliştirme;

Eğitim süreci ile ilgili bütün koşulların, bireylerin, ders kitapları ve araçların uygulamalı bir süreç içerisinde sürekli olarak geliştirilmesidir. Program geliştirme; yazılı bir doküman hazırlamak değil, fakat mevcut programı, uygulamada, araştırmacı bir yaklaşımla sürekli olarak geliştirerek, öğrencide istenen davranış değişikliğini sağlatan devamlı, kapsamlı ve uygulamalı bir süreçtir.

Demirel'e (2010: 5) göre ise program geliştirme "eğitim programının hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme öğeleri arasındaki dinamik ilişkiler bütünüdür."

### Program Geliştirmenin Temel Öğeleri

Bir program tasarısı *hedef* (kazanım, amaç), *içerik* (konu, ünite, kapsam, müfredat, muhteva), *eğitim durumları* (öğrenme yaşantıları, öğretim süreçleri) ile *ölçme ve değerlendirme* (sınama durumları) olmak üzere dört temel öğeden oluşmaktadır. Şekil-1'de yer verildiği gibi bu dört öğeden; "ne için öğretelim" sorusuna hedef, "ne öğretelim" sorusuna içerik, "nasıl öğretelim" sorusuna eğitim durumları ve "ne kadar öğrettik" sorusuna ise ölçme ve değerlendirme öğesi cevap vermektedir.



Şekil 1: Program geliştirmenin temel öğeleri ve görevleri

### Hedef (Kazanım)

Hedef, öğrenene kazandırılmak üzere belirlenmiş istendik özelliklerdir. Diğer bir deyişle yetiştirilecek insanda bulunması istenilen, eğitim yoluyla kazandırılması uygun görülen özellikler bütünüdür. Bu özellikler; bilgi, yetenek, beceri, tutum, ilgi, alışkanlık vb. olabilirler (Demirel, 2010: 105). Ertürke (1998: 43) göre hedef; “planlanmış ve düzenlenmiş yaşantılar yoluyla kazandırılması kararlaştırılan, davranış değişikliği ya da davranış olarak ifade edilmeye uygun olan bir özelliktir.”

Hedeflerin aşamalı sınıflaması *bilişsel*, *duyuşsal* ve *devinişsel* (psiko-motor) olmak üzere üç alandan oluşmaktadır (Demirel, 2010: 107). 1951 yılında hedefleri bu şekilde aşamalı olarak sınıflayan ilk kişi *B. S. Bloom*'dur. Bu sınıflama ile öğretimsel hedefler sistemli bir hale getirilerek anlaşılır bir form kazanmıştır. Bloom Taksonomisi (taxis ve nomia yani tasnif ederek dağıtma, sınıflandırma) adıyla eğitim literatürüne geçen amaçların sınıflandırılması işlemi, “*öğretimin sonunda öğrencide ne tür değişiklikler olacak*” sorusuna cevap bulmada yardımcı ve oldukça kullanışlı olmuştur (Küçükahmet, 2008: 17).

Hedeflerin aşamalı sınıflamasında her bir alanının alt basamaklarını somut bir şekilde ortaya koyacak ifade cümlelerini Demirel (2010: 107) şu şekilde belirtmektedir:

1. *Bilişsel alan (cognitive domain)*; zihinsel öğrenmelerin çoğunlukta olduğu ve zihinsel yetilerin geliştirildiği alandır. Bilişsel alanın alt basamakları; *bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme*dir.

2. *Duyuşsal alan (affective domain)*; sevgi, nefret, korku, ilgi, tutum ve güdülenmişlik gibi duygusal yönlerin baskın olduğu alandır. Bu alanda bireyin kişisel özellikleri ön plandadır. Duyuşsal alanın alt basamakları; *alma, tepkide bulunma, değer verme, örgütleme ve kişilik haline getirmedir.*
3. *Devinişsel alan (psychomotor domain)*; zihin ve kas koordinasyonunu gerektiren becerilerin baskın olduğu alandır. Bu alanda beceriler ön plandadır. Devinişsel alanın alt basamakları; *algılama, kurulma, kulavuzla yapma, mekanikleşme, beceri haline getirme, uyum (duruma uydurma) ve yaratmadır.*

Tablo 1: Bilişsel Alan Hedeflerini Davranışa Dönüştürmede Kullanılan Eylemsiler (Fiilimsiler)

HEDEF	HEDEF DAVRANIŞ	DAVRANIŞ/EYLEMSİLER
BİLGİ	Hatırlama/Tanuma	tanımlama, hatırlama, tanıma, söyleme, yazma, seçme, isimlendirme, eşleştirme, sıraya koyma, listeleme, gösterme, işaret etme, altını çizme
	Başka Forma Çevirebilme	çevirme, yorumlama, kestirme, söyleme, yazma, ana hattını bulma, özetleme, örnek gösterme, grafik ve şema ve simgeyle gösterme
KAVRAMA	Açıklayabilme/ Yorumlayabilme	ilişkileri ve nedenleri yazma, söyleme, değiştirerek yazma, yeniden sıraya koyma
	Tahmin Etme/ Kestirme	tahmin etme, sonucu kestirme, sonucu bulma, ayırt etme, yeniden düzenleme, değiştirme, öteleme, ulaşma
UYGULAMA	Uygulayabilme	yapma, çalıştırma, ilişki kurma, kullanma, hazırlama, hesaplama, ilkeyi uygulama, problem çözme
ANALİZ	Öğelere Ayırabilme	analiz etme, karşılaştırma, şematik olarak gösterme, saptama, ayırt etme
	İlişkileri Belirleyebilme	parçalara ayırma, ana hatlarını gösterme, bölümlere ayırma
SENTEZ	Orijinal/Özgün Bir Bütün Meydana Getirebilme	birleştirme, yaratma, üretme, tasarlama, planlama, özetleme, sınıflama yapma, derleme, organize etme, geliştirme, yeniden düzenleme, örgütleme, karar verme, formüle etme
DEĞERLENDİRME	Bir Ölçüte Dayalı Yargıda Bulunabilme	yargılama, değerlendirme, açıklama, karşılaştırma, irdeleme, ispat etme, karar verme, standardize etme

(Kaynak: Demirel, 2010: 113)

### **İçerik**

İçerik ögesi Bilen'e (2006: 17) göre; eğitim programlarının dayandığı temel öge ile felsefenin öngördüğü kavramlar, olgular, ilkeler, yaklaşımlar, değerler, ölçütler, kuramlar ve genellemeler gibi bilgi birikimlerinin sistemli birleşiminden meydana gelmektedir. Sönmez'e (2001, 108) göre ise hedef davranışları kazandıracak biçimde ünite ve konuların düzenlenmesi olarak ifade edilmektedir. Tanımlardan yola çıkıldığında içerik ögesinin hedeflere ulaşmada köprü görevi gördüğü anlaşılmaktadır. Öğretim programlarında aslanan hedefler olduğu için, içerik de hedeflere ulaşmada gerekli olan konu kapsamını belirlemektedir.

Variş'a (1996: 46) göre program geliştirme sürecinde, içerik boyutuna daha sonradan eklemeler yapılabilmektedir. Ancak içerik oluşturulurken dört temel ölçüte göre hareket edilmelidir. Bu ölçütler; *toplumsal fayda, bireysel fayda, öğrenme-öğretme ve bilgi yapısında muhtevanın işgal ettiği yerdir.*

### **Eğitim Durumları**

Sönmez'e (2001: 125) göre eğitim durumları, hedef davranışların öğrenciyeye kazandırılabilmesi için gerekli uyarıcıların düzenlenip işe koşulmasıdır. Demirel'e (2010, 151) göre, öğrenme yaşantılarının öğrenci açısından düzenlenmesi, kazandırılması, planlanan hedeflerin öğrenme yaşantılarına uygun bir şekilde belirli bir düzene sokulması ve sıralanması işidir. Ertürke göre ise, öğrenme yaşantıları düzeneği ya da bireyi etkileme gücünden oluşan dış şartlar şeklinde ifade edilmektedir (Baykara, 2012: 173).

Öğrencilerin hedef davranışlara ulaşabilmesi için eğitim durumlarının belirli ilkelere göre düzenlenmiş olması gerekmektedir. Ertürk (1998: 86) bu ilkeleri; *hedefe görelilik, öğrenene görelilik, ekonomiklik ve diğer yaşantılar ile kaynaşık olma* şeklinde ifade etmektedir.

Demirel'e (2010: 169) göre eğitim durumlarının *ipucu, katılım, pekiştireç ve dönüt-düzeltilme* olmak üzere dört farklı değişkeni bulunmaktadır. Bu değişkenler, eğitim durumlarının niteliğini etkileyen unsurlar olarak önemli işlevlere sahiptir.

### **Ölçme ve Değerlendirme**

Ölçme ve değerlendirme ögesinde hedeflere, içerik ve eğitim durumları öğeleri aracılığıyla ulaşıp ulaşılmadığı; ulaşıldı ise ne kadar ulaşıldığı, ulaşılmadı ise bu durumun nedenlerinin neler olduğu tespit edilir. Ölçme ve değerlendirmeyle yalnızca öğrencinin hedeflere ulaşp ulaşmadığını belirlenmez. Bunun yanı sıra öğrencinin süreçteki gelişimi, içeriklerin hedeflerle ilişkisi, düzenlenen öğrenme yaşantılarının nitelikleri gibi program geliştirmenin tüm yönleri de kapsamlı olarak gözden geçirilmiş olur.

Ölçme ve değerlendirme ögesinde, öğretim programında yer alan her bir hedef davranışın ölçümünün ve buna bağlı olarak da değerlendirmesinin yapılabilceği bir sorunun sorulmuş olması gerekmektedir. Ancak bu şekilde öğrenciye kazandırılması planlanan her hedef davranışın ölçülmesi gerçekleştirilmiş olacaktır. Nitelikli bir eğitim hizmeti vermek ve bu hizmetin kontrol edilmesi için bu tür bir değerlendirmenin yapılması gerekmektedir. Öğretmenin, ölçme ve değerlendirme sürecinde, öğretim programlarında program geliştirme uzmanları tarafından hazırlanmış ölçme sorularından ya da kendisinin bizzat hazırladığı sorulardan yararlanması gerekir (Demirel, 2010: 32).

Eğitim uzun ve maliyetli bir süreçtir. Bu sürecin amacına ulaşması için ölçme ve değerlendirme işleminin hassasiyetle yapıp süreç ile ilgili birtakım kanılara varmak gerekmektedir. Ancak sonuçta varılacak kanıların isabetli kararlardan oluşması gerekmektedir. İsbetli kararlar, bu kararlara dayanak olarak toplanan bilgilerin yeterli olmasına, hatalardan arınık olmasına ve bu bilgilerin doğru yorumlanmasına bağlıdır (Küçükahmet, 2009: 218).

### **Yöntem, Teknik ve Kapsam**

Çalışma, büyük oranda felsefe programlarının orijinal ve resmi dokümanlarına dayalı olarak gerçekleştirildiği için temel araştırma tekniği *doküman analizi* olarak belirlenmiştir. 2009 felsefe öğretim programının hedef, içerik, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme öğelerini betimleyip çözümleyebilmek için *betimsel araştırma* yöntemine başvurulmuştur. Bu sayede 2009 felsefe öğretim programı program geliştirme temeli öğeleri kapsamında ele alınıp analiz edilmiştir.

### **Bulgular**

#### **2009 Programına Genel Bakış**

2009 felsefe dersi öğretim programı, daha önce uygulanan programlar arasında en geniş kapsama sahip olanıdır. 2009 programının hazırlanması sürecinde, geçmiş programlardan farklı olarak akademik danışmanlar ve komisyon üyeleri de yer almıştır. Program komisyonunda, Galatasaray ve Erciyes Üniversitelerinden birer profesör, Gazi Üniversitesinden bir doçent ve bir yardımcı doçent olmak üzere dört öğretim üyesi danışman olarak yer almıştır. Akademik danışmanların dışında müfettiş, rehberlik ve psikolojik danışman, program geliştirme uzmanı ile ölçme ve değerlendirme uzmanı da konu alanı öğretmenlerinin yanında ilk defa bir felsefe öğretim programının hazırlanması sürecinde görev almıştır. 2009 programının başlıklarına genel olarak bakıldığında, programa göre hazırlanacak kitapların forma sayısına ve boyutlarına dahi yer verilen oldukça detaylı ve kapsamlı bir öğretim programı olduğu görülmektedir (*MEB Tebliğler Dergisi*, 2009: 10).



2009 programı, 1993 programının temel bakış açısını ve içeriğini koruması bir programdır. Hedefler yerine kazanımların yer aldığı, akım ve filozofların yerine felsefi sorunların ve kavramların merkeze konulduğu, sonuç yerine sürece dayalı ölçme yöntemlerinin kullanıldığı ve örnek etkinliklerin geliştirildiği 2009 programı, bilginin yapılandırılmasını öngörmesiyle diğer felsefe öğretim programlarından farklılık göstermektedir (Dombaycı, 2013: 146).

2009 programı uygulamaya konulmadan önce, *geliştirilmekte olan program taslağı* olarak kamuoyuyla paylaşılmıştır. Bu durum program geliştirme sürecinde, *paydaşlarla paylaşım* olarak değerlendirilebilecek olumlu bir gelişmedir. Ancak paydaşlarla paylaşımın kapsamı, süresi ve gelen önerilerin dikkate alınması yeterli bulunmamıştır. Ayrıca programın, pilot bölge uygulaması yapılmadan tüm ülke genelinde uygulamaya geçilmesi, programdaki eksikliklerin tespit edilip düzeltilmesi imkânını ortadan kaldırmış ve yaşanılması muhtemel kimi sorunların tüm ülke geneline yansımaları ihtimalini de doğurmuştur (Dombaycı, 2013: 142).

2009 programında, *Programın Uygulanmasına İlişkin Esaslar* başlığı altında, öğretmenlerin program hedeflerine ulaşabilmesi için göz önünde bulundurmaları gereken bazı maddelere yer verilmiştir. Dombaycı (2013: 146) bu başlık altında yer alan bazı maddeleri şu gerekçelere bağlı olarak eleştirmiştir;

1. “Programın Uygulanmasına İlişkin Esaslar” başlığı altında yer alan; “Kazanımlar, felsefe dersinin genel amaçlarına ulaşmayı sağlayacak nitelikte belirlenmiştir” ifadesinin, ait olduğu başlıkla hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır.
2. “Programın amacına uygunluk açısından ünite ve kazanımların belirlenen sıraya göre işlenmesi gereklidir” ifadesi, kazanım ya da ünitelerin uygulanması esnasında öğretmene esneklik tanımamaktadır. Oysaki okulun içinde bulunduğu fiziksel ve kültürel şartlara göre öğretmene bir esneklik tanınması felsefe eğitimi ve öğretimini daha etkili kılacaktır.
3. Programda yer alan “Etkinlik uygulamaları kazanımın belirlediği düzeye göre yapılandırılmalıdır” ifadesiyle etkinlik uygulamalarının kazanımın düzeylerine uygun şekilde yapılması gerektiği hatırlatılmıştır. Ancak bazı kazanımların hangi düzeyde gerçekleşecekleri kazanım ifadelerinden anlaşılmamaktadır. Kazanımların hangi düzeye ait olduğunu açık-seçik bir şekilde belirtmek için uygun eylemsilerin kullanılması gerekmektedir.

### ***2009 Programında Eğitim Felsefesi***

2009 programında hangi eğitim felsefesinin temele konularak oluşturulduğu, programın yaklaşımı başlığı altında aşağıda yer verildiği gibi açık bir şekilde ifade edilmiştir:

Felsefe dersi öğretim programı, eğitim bilimlerindeki son gelişmeler ve çağdaş

eğitim anlayışı doğrultusunda; yeniliklere açık, sorgulayabilen, eleştirel düşünen, sorun çözüme becerisine sahip, farklı düşüncelere saygılı bireyler yetiştirmeyi ön planda tutmaktır. Öğretmen bilgiye ulaşmada öğrencinin rehberidir. Öğrencinin bilgiye ulaşma yollarını kullanması ve öğrenmeyi yaparak yaşayarak kendisinin gerçekleştirilmesi esastır (*MEB Tebliğler Dergisi*, 2009, 5).

Program uygulanırken öğrenme sürecinde ön bilgileri harekete geçirme, gelişim düzeyini dikkate alma, etkili iletişim kurma, nesnelere/olaylar arasında ilişki kurmaya, uygulama ve değerlendirme süreçlerine dikkat etmelidir. Klasik yaklaşımların yanı sıra, öğrenci merkezli öğrenmeyi temel alan program; öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmenin rehberliğine ağırlık vermektedir. Bu programla öğrencilerin, konuların öğretimi sürecinde aktif katılımcı olmaları esas alınmaktadır. Program uygulanırken öğrencilerin araştırma yapabilecekleri, sorgulayabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşım tartışabilecekleri ortamların sağlanması gerekmektedir (*MEB Tebliğler Dergisi*, 2009, 5).

2009 programında, programda geçen bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere pragmatizm ve egzistansiyalizm felsefi akımlarına dayanan *ilerlemeci* eğitim felsefesi etkili olmuştur. Eğitim sürecinde, öğrencinin merkeze konulduğu öğretmenin ise süreçte rehber rolünü üstlendiği, yaparak ve yaşayarak öğrenmelerin sağlandığı, eleştirel, sorgulayıcı, yeniliklere açık bir öğretim programı olduğuna dair ifadeler, programının ilerlemeci eğitim felsefesi ilkelerine göre hazırlanılmaya çalışıldığını göstermektedir (Demirel, 2010: 24).

### **2009 Programında Kazanımlar (Hedefler)**

MEB, öğretim programlarında 2006 yılı itibariyle *yapılandırmacı* yaklaşımı benimsemiştir (Çelik, 2006, 6). Buna bağlı olarak 2006 yılı ve sonrasında oluşturulan öğretim programlarında *hedef ve amaç* ifadelerinin yerini *kazanım* ifadesi almaya başlamıştır. Bu durum, halen yürürlükte olan 2009 felsefe programı için de geçerlidir. Öğretim programlarında yer alan kazanımlar; bilgi, beceri ve değer gibi çok yönlülüğü ifade etmektedir. Bir kazanım cümlesi kimi zaman sadece bilgi, beceri ya da değer içerebileceği gibi bunların birkaçını aynı anda da içerebilir (Dombaycı, 2009: 414).

2009 programının kazanımlarına bakıldığında kazanımların % 64'ünün bilişsel alanın alt basamaklarını ifade eden; bilgi sahibi olma, tanıma, örnekleri tanıma, kavrama, açıklama ve fark etme eylemsilerinden oluştuğu görülmektedir. Bilişsel alanın daha üst basamaklarını ifade eden; karşılaştırma, bağ kurma, tartışma vb. eylemsilerine ise daha az sayıda yer verildiği görülmektedir. Kazanımlar arasında anlama, sorgulama, değerlendirme gibi daha genel ve muğlak eylemsilere de yer verilmiştir. Kazanımlardaki bu belirsizliği gidermek adına; ilişki kurma, analiz etme, ayırt etme, parçalara ayırma, ana hatlarını gösterme, bölümlere ayırma, birleştirme,

sınıflama yapma, yeniden düzenleme, karar verme, irdeleme, ispat etme, karar verme, standardize etme, temellendirme vb. eylemsilerin tercih edilmesi daha uygun olacaktır (Dombaycı, 2013: 150).

Tablo 2: 2009 Programının Kazanımlarında Yer Alan Eylemsiler

Hedefleri İfade Eden Eylemsiler	
2009 Programı	sorgular, bağ kurar, açıklar, bilgi sahibi olur, fark eder, farkına varır, farkı anlar, önemini anlar, ayırt eder, kavrar, tanır, karşılaştırır, değerlendirir, tartışır, örnekleri tanır

(Kaynak: *MEB Tebliğler Dergisi*, 2009, s. 124-138 incelenerek oluşturulmuştur.)

Hedeflerin aşamalı sınıflamasına bakıldığında felsefe öğretiminde bilişsel ve duyuşsal alanların, genellikle mesleki eğitimin hedefleri arasında yer alan devinışsel alandan daha önemli ve etkin olduğu görülmektedir. Felsefe öğretimde bu üç alandan öncelikle bilişsel alan ile ilgili hedeflerin tamamlanması gerekmektedir. Bilişsel alanın alt basamaklarından olan bilgi ve kavrama (kavram) basamaklarındaki eksikliklerin tamamlanması ile daha sağlıklı bir felsefe öğretim süreci gerçekleştirilebilir. Her disiplinde olduğu gibi felsefe için de geçerli bir terminoloji mevcuttur. Bilgi ve kavrama basamakları ile felsefe öğretiminde ihtiyaç duyulan terminolojideki eksikliklerin giderilmesi gerekmektedir. Aksi taktirde felsefe derslerinin öğretiminde karşılaşılan en önemli sorunlardan biri olan dil sorunu ile karşılaşılabilmektedir. Bu sorunun giderilebilmesi ise bilişsel alanın bilgi ve kavrama basamaklarında felsefeye yönelik kavram öğretiminin gerçekleştirilmesi ile mümkündür (Dombaycı, 2009: 410).

2009 programında, dersin *genel amaçlarında* yer alan; *felsefi sorgulama, felsefi bakış açısı, sorgulama tutumu, çok yönlü bakış açısı tutumu* ifadelerinin ne anlama geldiği ve programa hangi düzeyde yansıtıldığı açık değildir. Program; birtakım beceriler, değerler, tutumlar veya kişisel nitelikler öngörüyorsa bunlar programda açık seçik bir şekilde yer almalıdır. Genel amaçlarda altıncı maddede; “İnsan açısından değerlerin anlamını fark etmeleri hem etik hem de estetik değerleri, millî ve evrensel açıdan değerlendirebilme tutumu geliştirmeleri” amacı yer almaktadır. Ancak programdaki kazanımlara bakıldığında bu amaç cümlesine karşılık gelen hiçbir kazanımın olmadığı görülmektedir (Dombaycı, 2013: 145). Bu durum programının genel amaçlarıyla, bu amaçlara ulaşmak için belirlenen kazanımların tam olarak örtüşmediğini göstermektedir.

Şakar’ın (2014: 115) yaptığı bir araştırmada öğretmenler, 2009 programında yer alan kazanımları, *yaratıcı bireyler yetiştirmede* yeterli olmadığı gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Ancak öğretmenlerin yine aynı kazanımları *farklı düşünce yollarını geliştirmede* yeterli bulmaları, verilen cevaplar arasında çelişki barındırdığı için

güvenilir bir sonuca ulaştırmamıştır. Yine aynı araştırmada felsefe öğretmenleri; kazanımların açık bir şekilde ifade edildiği, ünitelere dengeli bir şekilde dağıtıldığı, kazanımların gerçekleştirildiği, öğrencilerin seviyesine uygun olduğu, okulun imkânlarıyla kazanımların gerçekleştirildiği ve öğrencilere felsefi becerilerin kazandırıldığı yönünde olumlu görüşler bildirmiştir.

### 2009 Programında İçerik

2009 programının içeriği sekiz üniteden meydana gelmiştir. Üniteler, içerikte yer aldıkları sıraya göre şu şekilde başlıklandırılmıştır: Felsefeyle Tanışma, Bilgi Felsefesi, Varlık Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Sanat Felsefesi, Din Felsefesi, Siyaset Felsefesi ve Bilim Felsefesi.

Tablo 3: 2009 Programının Üniteleri ve Yüzdelik Oranları

2009 Felsefe Öğretim Programı			
	Üniteler	Kazanım Sayısı	Programdaki Yüzdelik Oran
1	Felsefeye Giriş	8	%11
2	Bilgi Felsefesi	9	%17
3	Bilim Felsefesi	7	%17
4	Varlık Felsefesi	10	%17
5	Ahlak Felsefesi	7	%11
6	Siyaset Felsefesi	5	%7
7	Estetik	6	%10
8	Din Felsefesi	6	%10

(Kaynak: *MEB Tebliğler Dergisi*, 2009, 10)

2009 programıyla felsefi akımlara ve filozoflara dayalı içerik anlayışından felsefi kavramlara ve problemlere dayalı içerik anlayışına geçiş yaşanmıştır. Bu sayede filozofların ve felsefi akımların derse daha kolay taşınabilmesi sağlanmıştır. Kazanımlara ve ünitelere bakıldığında, arzu edildiği takdirde programda ele alınmayacak bir akımın, filozofun ya da okulun bulunmadığı görülmektedir. Bu sayede hiçbir konu dışarda bırakılmayıp tamamı felsefe çatısı altında bir araya getirilmiştir (Dombaycı, 2013: 151).

Şakar'ın (2014: 115) 2009 programına yönelik yaptığı araştırmada felsefe öğretmenleri, 2009 programının içeriğini açık ve anlaşılır bulmadıklarını belirtmişlerdir. Öğretmenler ayrıca içeriği; öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre hazırlanmadığı, öğrencilerdeki varolan bilgileri açığa çıkarmadığı, içerikte gereksiz bilgilerin bulunduğu, öğrencilerin öğrenme şemalarına uygun olmadığı ve öğrencileri ezbere yönelttiği gerekçeleriyle eleştirmiştir.

2009 programının içerik ögesine yönelik diğer eleştirileri şu şekilde sıralayabiliriz (Dombaycı, 2013: 151-152):

1. Programın içeriği, genel olarak kazanımlara özel olarak da açıklamalara göre belirlenmektedir. Bu nedenle programda yer alan açıklamaların sınırı kazanımların sınırını geçmemelidir. Felsefeyle tanışma ünitesinin 3. ve 4. kazanımı olan *Felsefenin anlamını açıklar* ve *Felsefenin soruları, disiplinleri hakkında bilgi sahibi olur* kazanımlarına yönelik *Geçmişten geleceğe felsefenin fonksiyonuna değinilmelidir* şeklinde verilen açıklama cümlesi, belirtilen kazanımlardan daha geniş bir içeriğe sahiptir.
2. İçeriğin sırası felsefi bilginin, sistemli ve anlamlı bir bütün oluşturabilmesi için önemlidir. Felsefeyle tanışma ünitesinin 5. ve 6. kazanımı *Felsefi düşüncenin niteliklerini fark eder* ve *Felsefede tutarlılığın önemini fark eder* kazanımlarıdır. Felsefede tutarlılık, felsefi düşüncenin bir niteliğidir. Bu nedenle 6. kazanımın 5. kazanım içinde yer alması kazanımların sıralanışında kapsam sorununa yol açmıştır.
3. 2009 programında (1993 programında da) kazanımların sırasından çok daha önemli bir sıralama sorunu bulunmaktadır. Felsefenin en temel üç alanı *varlık, bilgi* ve *değer* alanlarıdır. 2009 programında üniteler bilgi, varlık, etik ve estetik sıralamasıyla devam etmektedir. Oysaki varlık alanının sorgulanması bilgiyi, bilgi alanının sorgulanması da değer denilen sistematığı oluşturmaktadır. Bu nedenle ünitelerin sıralamasında varlık ünitesi bilgi ünitesinden daha önce gelmelidir.

### **2009 Programında Eğitim Durumları**

2009 programında *Programın Uygulanmasına İlişkin Esaslar* başlığı altında, eğitim durumları ögesine yönelik şu maddelere yer verilmiştir (*MEB Tebliğler Dergisi*, 2009, 7):

4. Programın amacına uygunluk açısından, ünite ve kazanımlar belirlenen sıraya göre işlenmesi gereklidir.
5. Etkinlik uygulanırken (programın sonunda her bir ünite ile alakalı bir ya da birkaç etkinlik örneği bulunmaktadır) öğretmen okulun bulunduğu çevre ve imkânları dikkate alarak programda örnek olarak verilen etkinlikleri aynen uygulayabilir ya da kendisi yeni etkinlikler geliştirebilir.
6. Etkinlik uygulamaları kazanımın belirlendiği düzeye göre yapılandırılmalıdır.
7. Etkinliklerin hazırlanmasında ve uygulanmasında fıkra, hikâye, gazete, fabl, karikatür, fotoğraf, film, günlük yaşam deneyimleri vb. araç olarak kullanılabilir.
8. Tartışmalar ve etkinlikler, öğrencilerin bilgi ve anlayışlarını kendilerinin yapılandırmasına imkân verecek şekilde yönlendirilmelidir.

9. Felsefi problemlerin farkına varmaları için öğrencilerin ilgilerini çekecek sorular ortaya atılmalıdır.
10. Etkinlikler uygulanırken yapılan tartışmalarda öğretmen-öğrenci ilişkilerinin demokratik olmasına özen gösterilmelidir.
11. Etkinlikler bir hafta önceden incelenerek gerekli hazırlıklar yapılmalıdır.

Programda yer alan bu maddelerden, kazanımlara ulaşmak için etkinliklere dayalı bir eğitim durumları ögesinin öngörüldüğü çıkarılabilir. Ardışık bir biçimde hazırlanmış kazanımlara, çevreye göre düzenlenen ve hayatla iç içe olan etkinliklerle ulaşılmak istenmektedir. Ayrıca demokratik ilkelerin ve hazırlanışlığın göz önünde tutulduğu bu maddelere göre öğretmen, öğrencinin bilgiyi yapılandırma sürecine rehberlik etmektedir.

Programın eğitim durumları ögesini oluşturan bu maddelerde, felsefe dersinde kullanılabilecek hiçbir yöntem ve tekniğe yer verilmediği görülmektedir. Programın yaklaşım kısmında da ifade edildiği gibi literatüre girmiş ve uygulanabilecek altmışa yakın *aktif öğrenme yöntem ve tekniği* bulunmaktadır. Bunların içinde özellikle felsefe dersi öğretimine uygun olan; *zihin haritaları, drama, istasyon, rol yapma, panel, altı şapkalı düşünme, film ve sinema gösterimi, metafor, diyalog hazırlama, sen olsaydın, tarihsel empati* gibi birçok yöntem ve teknik yer almaktadır. Özellikle de *Sokratik sorgulama* gibi felsefenin içinden çıkmış ve eğitim bilimlerine mâl olmuş bir tekniğin dahi programda kendine yer bulamayışı düşündürücüdür (Dombaycı, 2013: 153-154).

Felsefe dersinde öğrencilere, felsefi bilgilerin verilmesinde çoğunlukla anlatım tekniği tercih edilmiştir. Felsefe dersinde soyut felsefi meseleleri sıklıkla anlatım tekniğiyle ele almak, öğrencilerde konunun algılanmasını güçleştirmiştir. Bu tekniğin yoğun bir şekilde kullanılması, zamanla felsefeye yönelik olumsuz tutumları da beraberinde getirmiştir. Bu olumsuz tutumların ortadan kaldırılabilmesi, gündelik yaşamda karşılaşılan sorunlarla felsefe dersinin konuları arasında bağ kurmakla mümkündür. Bunun için de felsefe öğretimindeki ezberci anlayışın ortadan kaldırıp öğrenciyi aktif hale getirecek eğitim durumlarının düzenlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır (Kefeli, 2011: 206).

Eğitim durumlarına yönelik duyulan bu ihtiyacın giderilebilmesi için felsefe öğretiminde yeni sayılabilecek üç önemli teknik mevcuttur. Bunlar; edebî metinlerden yararlanma, analogi ve drama tekniklerinin felsefe öğretiminde kullanımınıdır. Ortaöğretimde felsefe dersiyile ilk kez karşılaşılan öğrencinin soyut konularda yaşadığı güçlük, felsefe öğretiminde kullanılabilecek bu teknikler sayesinde giderilebilecektir (Kızıltan, 2012: 334).

2009 programında eğitim durumları ögesine yönelik en kapsamlı bilgiler *Açıklımlı Etkinlik Örnekleri* başlığı altında yer almıştır. Bu başlık altında on sekiz tane etkinlik örneğine yer verilmiştir. Etkinlikler, program geliştirmenin hedef, içerik,

eğitim durumları ve değerlendirme öğelerinin birlikte planlanmasıyla oluşturulmuştur. Etkinliklerin nerdeyse tamamı, bir metin üzerinden hareket ederek sorular yardımıyla tartışma ve grup etkileşimine dayanmaktadır (Dombaycı, 2013: 154).

2009 programına yönelik felsefe öğretmenleri; etkinliklerde öğrencilerin derse aktif olarak katılmadığı, kalıcı öğrenmenin sağlanmadığı, öğrencilerin işbirliği içerisinde çalışmadığı, üst düzey düşünme becerilerinin geliştirilmediği, sorgulayan ve araştıran bireylerin yetişmediği, Türk Kültür ve düşünürlerinin yeterince tanıtılmadığı, millî değerler ile evrensel değerler arasında ilişki kuran öğrencilerin yetişmediği, araç gereçlerin ve haftalık ders saati sayısının yetersiz kaldığı ile ilgili olumsuz görüşlerde bulunmuşlardır (Oktay ve Şakar, 2014: 114).

MEB'in Hizmetiçi Eğitim Dairesi Başkanlığı birimi, uygulamaya konulan yeni programlarının tanıtımını hizmetiçi eğitimler aracılığıyla yapmaya çalışmaktadır. "Türkiye'de Ortaöğretimde Felsefe Öğretiminin Değerlendirilmesi" çalışmasında, araştırmaya katılan öğretmenlerin yarısından çoğunun hizmetiçi eğitim aldığı görülmüştür. Ancak hizmetiçi eğitime katılan öğretmen görüşleriyle katılmayan öğretmen görüşleri karşılaştırıldığında anlamlı bir fark elde edilememiştir. Bu sonuca göre Bakanlığın verdiği hizmetiçi eğitim, tüm öğretmenlere ulaşmaması nedeniyle niceliksel, ulaşan öğretmenleri de ulaşmayan öğretmenlerden ayırması nedeniyle niteliksel anlamda yetersiz bulunmuştur (Dombaycı, 2013: 140).

### **2009 Programında Ölçme ve Değerlendirme**

2009 programında ölçme ve değerlendirme öğesine geniş bir bölüm ayrılmıştır. Programda, bilginin edinilmesi, kullanılması ve yorumlanması gibi üst düzey bilişsel alan hedeflerinin ölçülmesinde *açık uçlu soruların* daha etkili olabileceği üzerinde durulmuştur. Ölçme ve değerlendirme öğesinde; kontrol listesi, derecelendirme ölçeği, likert tipi ölçek, felsefe dersine yönelik sene başı ve sene sonu tutum ölçekleri, grup değerlendirme formu, öğrenci gözlem formu, proje değerlendirme ölçeği gibi *tamamlayıcı ölçme araçlarına* ve *performans puanlama araçlarına* da yer verilmiştir. Bu ölçme araçları aynen kullanılabilmesi gibi değerlendirme ölçütlerine göre bazı ölçütlerin çıkarılması ya da eklenmesiyle de kullanılabilir (MEB Tebliğler Dergisi, 2009: 12).

2009 programına göre, öğrencilerin öğrenme sürecindeki düzeylerinin ve öğrenmelerinin takibi, tedbir amaçlı değerlendirmelerle yapılmalıdır. Böylelikle kimi eksik ya da yanlış öğrenmelere sebep olunmasının da önüne geçilmiş olunacaktır. Programda, süreçteki aksaklıklardan çabuk haberdar olmak adına yazılı ya da sözlü sınavların yanı sıra *tartışma, sunum, deney, sergi, proje, gözlem, görüşme, gelişim dosyası, öz değerlendirme, akran değerlendirme vb.* değerlendirme çalışmalarının da yapılabileceği ifade edilmiştir. Kimi yanlış ya da eksik öğrenmelerin sonraki öğrenmeleri de olumsuz yönde etkileyebileceği düşüncesinden hareketle bu değerlendirme türlerine önem verilmiştir (MEB Tebliğler Dergisi, 2009: 13).

Programın değerlendirme ögesinde; kısa cevaplı sorular, açık uçlu sorular, çoktan seçmeli sorular, grup değerlendirme, gözlem, kontrol listesi, derecelendirme ölçekleri, proje, tutum ölçekleri gibi ölçme ve değerlendirme araç ve yöntemlerine yer verilmiştir. Bu araç ve yöntemlerin felsefe derslerinde uygulanabilirliğine de değinerek kısa açıklamalar yapılmıştır. 1993 programında değerlendirme ögesi, yalnızca açık uçlu sorulardan oluşurken 2009 programında çok çeşitli ölçme araç ve yöntemleri yer almıştır. Ölçme araçlarında ve yöntemlerinde çeşitliliğe gidilmesi, ölçme ve değerlendirme uzmanlarının program geliştirme sürecine dâhil olmasına bağlı olarak program geliştirmenin temel öğelerinden biri olan ölçme ve değerlendirme ögesine gereken önemin verilmesiyle gerçekleşmiştir. 2009 programında yer verilen ölçme araçları ve felsefe öğretimde kullanımı şu şekilde verilmiştir (*MEB Tebliğler Dergisi*, 2009: 14):

1. Kısa cevaplı sorular; felsefe dersinde kullanılacak olan açılımlı etkinlik örneklerinde öğrencilerin üst düzey zihinsel becerilerini ölçmek için uygulanabilir.
2. Açık uçlu sorular; felsefe dersinde öğrencinin başarısının değerlendirilmesi amacıyla yapılan sınavlarda ve etkinliklerde öğrencilerin üst düzey (analiz, sentez, değerlendirme) bilişsel becerilerinin ölçülmesinde kullanılabilir.
3. Çoktan seçmeli sorular; felsefe dersinde, dönem içerisinde yapılacak ortak (karşılaştırmalı) sınavlarda test formatında ölçme araçları tercih edilebilir.
4. Grup değerlendirme; felsefe dersi ile ilgili verilebilecek grup ödevlerinin ölçme ve değerlendirmesinde grup değerlendirme tekniğine başvurulabilir.
5. Gözlem; öğrenci hakkında çabuk ve etkili bilgiler verebilecek olan gözlem tekniği de bir diğer ölçme aracı olarak kullanılabilir. Öğrencinin, soru ve önerilere verdiği cevapların, sınıf içi tartışmalara katılımının, grup çalışmaları ve tartışmalarına katılımının, üstlenilen görev ve yapılan materyallere karşı tutumunun tespitini yapmak için önemlidir.
6. Kontrol listesi; felsefe dersi kapsamında uygulanabilir ancak bunun felsefe dersinin işleniş ya da ilgili etkinliğin gerçekleştirilmesi esnasında doldurulması daha yararlı olacaktır.
7. Derecelendirme ölçekleri; öğrencilerin felsefe dersinde ilgili çalışma sırasında istenilen bilgi, beceri, işlem ya da tutumları ne oranda kazandığını tespit etmek için kullanılabilir. Kontrol listelerinin not verme amaçlı kullanılmamasına dikkat edilirken derecelendirme ölçekleri not verme amaçlı da kullanılabilir.
8. Proje; felsefe dersinde kimi ünitelerden öğrencilere proje ödevleri vererek de ölçme ve değerlendirme yapılabilir. Örneğin, bilim felsefesi ünitesinde üst düzey bir kazanım olan “felsefe ile bilim arasındaki ilişkiyi değeren-



dirir” kazanımı proje ödevi olarak öğrenciye verilebilir. Hazırlanan proje derecelendirme ölçeği ile ister öğretmen tarafından ister grup değerlendirme ile akranlar ve arkadaşlar tarafından istenilirse de öğrencinin kendisi tarafından öz değerlendirme ile değerlendirilebilir.

9. Tutum ölçekleri; felsefe derslerine karşı tutumun eğitim-öğretim yılının başında ve sonunda uygulanmasıyla (ön test-son test) öğrencilerin felsefe derslerine bakışı ve tutumları hakkında bilgi edinmek için kullanılabilir.

Programa eklenen tutum ölçeği, felsefe dersine yönelik tutumun ölçülmesi açısından oldukça önemlidir ve programda yer alması isabetli bir karardır. Bir dersin öğrenimine etki eden en önemli faktörlerden biri olan derse yönelik tutum, ölçülmesi gereken bir faktördür. Öğrencilere hem ders yılı başında (ön test) hem de ders yılı sonunda (son test) olmak üzere iki kere tutum ölçeği uygulanabilir. Böylece öğrencilerin felsefe dersine yönelik tutumları sene başında ve sene sonunda olmak üzere ölçülmüş olur. Elde edilen bu iki ölçme sonucunun birbiriyle karşılaştırılmasıyla da anlamlı verilere ulaşmak mümkün hale gelir. Bu ölçüm ve değerlendirme aynı zamanda öğretmenin, öğrencilere felsefe sevgisini kazandırıp kazandıramadığına yönelik sağlıklı bilgileri de verir.

2009 programında ölçme ve değerlendirme ögesine getirilen en büyük yenilik programın *süreç esnasında da değerlendirmeye* imkân tanınması olmuştur. Bu gelişme felsefi bilginin yanı sıra (kazanımların uygun şekilde belirlendiği kabul edildiğinde) felsefi sorgulamanın düzeyine de ilişkin ölçme ve değerlendirmeye imkân tanımıştır (Dombaycı, 2013: 154).

2009 programının ölçme ve değerlendirme ögesinde yaşanan bu yeniliklerin yanı sıra bazı olumsuz eleştirilerde getirilmiştir. Bu eleştiriler dört madde halinde şu şekilde sıralanabilir (Dombaycı, 2013: 155):

1. Son dönemde hazırlanan ortaöğretim programlarının ölçme ve değerlendirme öğelerinde benzer etkinliklere yer verildiği görülmüştür. Fizik, edebiyat ve felsefe dersi öğretim programları bu anlamda birbirine çok benzemektedir. Bu durum derslere ve kazanımlarına göre şekillenmesi gereken ölçme ve değerlendirme ögesini olumsuz etkilemiştir.
2. Programın ölçme ve değerlendirme ögesinde birçok örneğe yer verilmesine karşın bu örneklerin içerikle ilişkisi kurulmamıştır. İçerikle ilişkinin kurulmaması durumu, *kazanımlarla ölçme-değerlendirme arasındaki bağlantının kopukluğuna* işaret etmektedir.
3. Ünitelerin sonunda kazanım tablolarının altında “çoktan seçmeli, açık uçlu veya kısa cevaplı sorular, öğrenci gözlem formu, kontrol listesi kullanılarak ölçme ve değerlendirme yapılabilir” şeklinde açıklama ifadesine yer verilmiştir. Ancak bu açıklama programın ölçme ve değerlendirme ögesiyle ilgili yer verilen bütün örnekleri kapsamamaktadır.

4. Programın son kısmında yer alan *Açılımlı Etkinlik Örnekleri* başlığı altında yer verilen on sekiz etkinlikten yalnızca bir tanesinde dört maddelik bir dereceli puanlama anahtarı kullanılmıştır. Geri kalan on yedi etkinliğin hiçbirinde ölçme ve değerlendirme ögesine dair herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Bu durum, yapılan etkinlikle öğrencilerin neyi ne kadar kavradığının ölçülememesine neden olacak bir durumdur.

Bu olumsuz eleştirilerin aksine, Şakar'ın (2014: 117) yaptığı bir araştırmada felsefe öğretmenleri, 2009 programında kazanımların ölçülebildiğini ve ölçme-değerlendirme sürecine yeterli zamanın ayrılabilirdiğini belirtmişlerdir. Öğretmenler, ayrıca her ünitenin sonunda değerlendirmenin yapıldığı, ölçme değerlendirme çalışmalarının öğretmene kılavuzluk yaptığı ve alternatif ölçme-değerlendirme çalışmalarının da yapılabildiği yönünde olumlu görüşlerde bulunmuştur.

### Sonuç

2009 programında, ilerlemeci eğitim felsefesinin ve yapılandırmacı yaklaşımın benimsendiğine program içeriğinde yer verilmiştir. 2009 programıyla birlikte hedef kavramının yerini kazanım kavramının aldığı görülmektedir. 2006 yılı ve sonrasında hazırlanan öğretim programları, yapılandırmacı yaklaşıma bağlı olarak kazanım temelli hazırlanmıştır. 2009 programı da bu kapsamda hazırlanan bir program olmuştur. 2009 programı kazanımlarının %64'ü bilişsel alanın alt basamaklarına yöneliktir. İlerlemeci eğitim felsefesi ve yapılandırmacı yaklaşıma göre hazırlandığı iddia edilen bir program için bu oran oldukça yüksektir. 2009 programı, daha çok bilişsel alanın üst düzey öğrenmelerine ve duyuşsal alana yönelik kazanımlara sahip olması gereken bir programdır. Dersin genel amaçları olarak verilen on bir maddenin açık olmaması, felsefe dersiyle uyuşmaması ve kazanımlarla tutarlı olmaması durumları 2009 programının hedef ögesine yönelik getirilen eleştiriler arasındadır.

2009 programında en çok bilgi, varlık ve ahlak felsefesi ünitelerine (%17 ile aynı orana sahip) en az ise din felsefesi ünitesine (%7) yer verilmiştir. 2009 programında içerik, felsefi kavram ve problemlere göre belirlenmiştir. Bu durum içerik anlamında önemli bir gelişme ve yeniliktir. Bu yeniliğe karşın, kazanımların ve içeriğin sırası felsefi bilginin anlamlı bir bütün oluşturmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca, içeriğin kazanımlara göre belirlenmesi gerekirken bu durumun aksi yönünde de hareket edildiği olmuştur. Tüm programların içerik ögesine yönelik yapılan genel eleştiri, felsefe öğretimi yerine felsefe tarihi öğretiminin yapıldığı yönünde olmuştur.

2009 programı, öğretim sürecini etkinliklere dayalı bir şekilde gerçekleştirebilmeyi hedefleyen bir program görünümündedir. Ancak programın uygulamasına ilişkin esaslar başlığı altında felsefe öğretiminde kullanılacak Sokratik sorgulama da dâhil birçok yöntem ve tekniğe yer verilmediği görülmektedir. Bu nedenle

eğitim durumları ögesi oluşturulurken, felsefe öğretiminde kullanılabilir yöntem ve tekniklere yer verilmesi gerekmektedir.

2009 programıyla birlikte ihmal edilen ölçme ve değerlendirme ögesine programda geniş bir yer verilmiştir. Klasik soru tarzı olarak da bilinen açık uçlu soru örneklerinin yanı sıra sadece sonuç odaklı olmayan, süreci de ölçmeye çalışan tamamlayıcı ve performansa dayalı ölçme araçlarına da yer verilmiştir. Duyuşsal ölçme aracı olarak felsefe tutum anketine yer verilmesi de önemli gelişmeler arasındadır. Bu gelişmelerin yanı sıra felsefe öğretimine özgü ölçme araçlarının geliştirilmemiş olması ve tüm kazanımlara yönelik ölçmenin yapılmaması 2009 programı için olumsuz bir durumdur.

### Öneriler

2009 programı felsefe öğretiminde halen uygulamada olan programdır. Program, birçok yeniliği beraberinde getirmesine rağmen kimi eksikliklerin giderilip değişikliklerin yapılması gereken durumları da bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle felsefe öğretimini daha etkili ve verimli kılabilecek yeni bir felsefe öğretim programına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı gidererek yeni felsefe programı oluşturma aşamasında geçmiş felsefe programlarının iyi analiz edilip incelenmesi gerekmektedir. Bu sayede geçmiş felsefe programlarında yaşanmış sorunların ve aksaklıkların gelecek programlara yansımalarının önüne geçilmiş olunacaktır. Ayrıca yeni hazırlanacak felsefe programları muhakkak paydaşlar ile paylaşılmalı ve buna bağlı olarak da gelecek öneriler dikkate alınmalıdır. Programlar tüm ülke genelinde uygulamaya konulmadan önce ilk olarak pilot bölgelerde yeterli bir zaman diliminde uygulanıp dönüt-düzeltilme sürecine tabii tutulduktan sonra ülke genelinde uygulamaya geçilmelidir.

Felsefe öğretimine yönelik en önemli olumsuzluklardan biri, öğrencilerin felsefe dersiyle ortaöğretim on birinci sınıfında yani çok geç yaşta tanışıyor olmalarıdır. Bu durumun önüne geçmek için ilköğretimin ikinci kademesine seçmeli ders olarak konulan düşünme eğitimi dersinin seçmeli dersler arasından çıkarılarak zorunlu dersler arasına konulması ve bu dersi felsefe öğretmenlerinin vermesi gerekmektedir. Bu sayede öğrencinin ortaöğretim öncesinde felsefe dersiyle tanışması sağlanarak ortaöğretim felsefe derslerinin verimliliği ve hazırlanabilirliği artırılmış olacaktır. Bunun yanı sıra felsefe grubu dersleri olarak bilinen psikoloji, sosyoloji ve mantık derslerinin tüm ortaöğretim öğrencileri için zorunlu ders kapsamına alınması gerekmektedir. Felsefe öğretimini çok daha etkili hale getirebilmek; mantığın doğru düşünme yollarını öğretmesine, psikolojinin kişiye kendisini daha iyi tanıttırmasına ve sosyolojinin içinde yaşadığı topluma ve diğer toplumlara karşı daha duyarlı ve bilgili olmasına bağlıdır. Felsefe öğretimini daha etkili hale getirebilme düşüncesinden de öte bu alan dersleri zaten her ortaöğretim seviyesindeki öğrencinin alması gereken dersler arasındadır.

Ortaöğretimde, zorunlu olarak okutulan iki saat felsefe dersi, felsefe programında belirlenmiş elli sekiz kazanımın hepsini verebilmek için yeterli zaman dilimini karşılamamaktadır. Bu sorunun giderilebilmesi için ya felsefe programındaki kazanım sayılarını azaltıp buna bağlı olarak da içeriğin kapsamını daraltma yoluna gidilmesi ya da ders saatinin artırılması veya kazanımların iki farklı sınıfa yayılması gerekmektedir. İlk seçenek, kapsayıcı ve genel bir düşünme etkinliği olan felsefe ile bağdaşmayacak bir uygulama olacaktır. İkinci seçeneğin hayata geçirilmesiyle felsefe öğretimini daha etkili kılacak bir uygulama olacaktır. Hem bu sayede, felsefe öğretiminde tartışılmayacak kadar önemli olan kavram bilgisinin öğrencilere verilebilmesi için de yeni bir zaman dilimine sahip olunacaktır. Bunların yanı sıra ortaöğretim felsefe derslerine yönelik bir de felsefe sözlüğünün oluşturulması gerekmektedir. Varolan felsefe sözlüklerinin kapsamı ya çok geniş ya da felsefe programının kapsamından daha dardır. Felsefe öğretiminde programa uygun felsefe sözlüğüne duyulan ihtiyacın giderilmesi gerekmektedir.

Felsefe öğretim programı hazırlanırken, programın kitap yazarlarına rehber olacak bir biçimde oluşturulması gerekmektedir. Cumhuriyet dönemi felsefe öğretim programlarına bakıldığında, programa yönelik kitap yazımına rehber olacak bir içeriğe sahip olmadıkları görülmektedir. Yeni oluşturulacak felsefe öğretim programında bu eksikliğin giderilip kitap yazarlarının da düşünülerek hareket edilmesi gerekmektedir. 1993 ve 2009 programlarında varlık ünitesinin bilgi ünitesinden sonra gelmesi durumu yeni felsefe programlarında tekrar edilmemesi gereken bir durumdur. Çünkü bilgi, varlığın bilgisidir. Felsefi sistematik açısından ilk önce varlık meselesinin tartışılması ardından da bilgi meselesinin tartışılmasına geçilmelidir. Bu değişiklik ile felsefe öğretimi, öğrencilerin zihninde daha anlamlı bir bütün oluşturacaktır.

Felsefe öğretim programına ve diğer unsurlara yönelik yapılan düzenlemelerin ve alınan önlemlerin başarıya ulaşması programın uygulayıcısı olan öğretmenlere bağlıdır. Bu nedenle her anlamda dört dörtlük bir felsefe programı hazırlansa dahi programın başarısı için öğretmenlerin hizmet içi eğitimlerini de ihmal etmemek gerekmektedir. Yeni bir programın uygulamaya geçmesinin ardından tüm öğretmenlere yeni programa yönelik hem teorik hem de pratik anlamda eğitimler verilmelidir. Programlarda yapılan en köklü değişiklikler dahi öğretmenin bunları hayata geçirmemesi durumunda hiçbir anlam ifade etmeyecektir.

### Kaynakça

- Baykara, Kevser. (2012). "İçeriğin ve Eğitim Durumlarının Düzenlenmesi." *Eğitimde Program Geliştirme – Kavram ve Yaklaşımlar*. Ed. Şeker, Hasan. Ankara: Anı, 163-181.
- Beydoğan, H. Ömer, Cihan Mustafa, ve Taşdemir Adem. (2006). "Lise Felsefe Öğretim Programlarının Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi." *Abi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7(2), 17-37.
- Bilen, Mürüvvet. (2006). *Plandan Uygulamaya Öğretim*. Ankara: Anı.

- Cevizci, Ahmet. (2007). *Felsefe*. İstanbul: Sentez.
- Cevizci, Ahmet. (2010). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma
- Çelik, Fethi. (2006). "Türk Eğitim Sisteminde Hedefler ve Hedef Belirlemede Yeni Yönelimler." *Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6 (11), 1-15.
- Çotuksöken, Betül. (2001). *Felsefeyi Anlamak Felsefe İle Anlamak*. İstanbul: İnkılâp.
- Çüçen, A. Kadir. (2008). *Felsefeye Giriş*. Bursa: Asa.
- Demirdöven, İsmail. H. (1998). "Yeni Bir Eğitim Anlayışı ve Felsefe Eğitimi." *Öğretmen Dünyası Dergisi*, 218, 16-17.
- Demirel, Özcan. (2010). *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi.
- Dombaycı, Mehmet. Ali. (2009). "Felsefe Öğretimi ve Düşünme Becerileri İlişkisi." *IV. Sosyal Bilimler Eğitimi Kongresi Bildirileri*, 406-416.
- Dombaycı, Mehmet. Ali. (2013). "Felsefe İçin Öğretim Programı ve Öğretim Programı İçin Felsefe." *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi*. Ed. Çotuksöken, Betül ve Tepe, Harun. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 135-160.
- Ergün, Mustafa. (2011). "Bir Bilim Olarak Eğitimin Felsefi Temelleri." *Eğitim Bilimine Giriş*. Ed. Özdemir, M. Çağatay. Ankara: Pegem Akademi, 177-202.
- Ertürk, Selahattin. (1998). *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan.
- Felsefe Programı. (2009). *Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi*, 73(2629), 124-138. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Günay, Mustafa. (2011). "Felsefe Eğitimi ve Öğretimi Üzerine: Felsefenin Aynasında Siyaset." *Özne Felsefe Dergisi*, 8(15), 163-167.
- İnam, Ahmet. (1975). "Türkiye'de Felsefe Eğitimi." *Yeni Dergi*, 11(124), 28-32.
- Kale, Nesrin. (1994). "Felsefe Öğretimi." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 27(1), 113-120.
- Kefeli, İdil. (2011). "Felsefe Öğretiminde Yeni Bir Model Arayışı: Ayşe Teyze'nin Çantası." *Özne Felsefe Dergisi*, 8(14), 199-210.
- Kızıltan, Ömer. (2012). "Felsefe Öğretimi Sorunları ve Yeni Yaklaşımlar." *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 334-342.
- Kızıltan, Ömer. (2014). *Cumhuriyet Dönemi Ortaöğretim Felsefe Dersi Programlarının Amaçları Çerçevesinde Felsefe Anlayışlarının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Küçükahmet, Leyla. (2008). *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Nobel.
- Küçükahmet, Leyla. (2009). *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Nobel.
- Sönmez, Veysel. (2001). *Program Geliştirme Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı.
- Sönmez, Veysel. (2012). *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Anı.
- Şakar, Önder. (2014). *Ortaöğretim Felsefe Dersi Öğretim Programları ve 2009 Yılı Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi (Isparta Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Oktay, Ayşe Sıdika ve Şakar Önder. "Ortaöğretim 11. Sınıf Felsefe Dersi Öğretim Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi (Isparta Örneği)." *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, 3(9), 103-116.
- Taşdelen, Vefa. (2007). "Felsefe Eğitimi: Bir Yaşantının Peşinde." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 40(2), 277-294.

- Timuroğlu, Vecihi. (1998). "Farklılaşmamış Gerçekliğe Müdahale." *Öğretmen Dünyası Dergisi*, 218, 13-15.
- Varış, Fatma. (1996). *Eğitimde Program Geliştirme: Teori ve Teknikler*. Ankara: Alkım.
- Yayla, Ahmet. (2011). "Tozlu'nun Eğitim Felsefesi Anlayışına Yeni Bir Eğitim İdeali." *Eğitimden Felsefeye Necmettin Tozlu Armağanı*. Ed. Taşdelen, Vefa. Yayla, Ahmet ve Karaca, Alaattin. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 58-90.

# Schopenhauer’de Sanat, Deha ve İletişimsizliğin Ayrıcalıklı Konumu

Bulut YAVUZ\*\*

## Özet

Bu yazı, Schopenhauer’in *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* kitabını temel alarak, kitabının başlangıcında kullandığı tırnak işaretinin sanat görüşüne nasıl bir kapı araladığını göstermeyi amaçlamaktadır. Sanat, deha, idea gibi sanat görüşünün temelinde yer alan kavramların bu noktadan okunduğunda bize neyi verdiğini göstermek de bu metnin temel derdini oluşturur. Bunun gerçekleştirilmesi için, Schopenhauer’in metnin iletişim olanaklarını nereye konumladığı ve onun sistemindeki anomalilerin, kendi sistemi içerisinde nasıl da kurucu bir rol üstlendiği belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Bu hem Schopenhauer’in hem de onun sanat görüşünü oluşturan kavramların, felsefe tarihindeki önemini bir kez daha gösterecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Schopenhauer, Sanat, Deha, İletişim, İdea, İsteme, Yüce

## *The Privileged Positions of Art, Genius and Miscommunication in Schopenhauer*

### *Abstract*

*This paper, based on Schopenhauer’s *The World As Will and Representation*, aims to show how Schopenhauer opens a new space for his view on art with his use of the quotation marks in the opening sentence of his work. The main subject of this text is also to show what the main concepts of his view on art; especially art, genius and idea, which are of fundamental importance, provides from this point of view. To execute this, the text endeavours to disambiguate the book’s position about possibility of communication and the foundational role of his system’s anomalies. This will show the importance of Schopenhauer’s understanding and of his concepts which provide a privileged position to his view on art in the history of philosophy.*

**Keywords:** Schopenhauer, Art, Genius, Communication, Idea, Will, Sublime

---

\* Arş. Gör., Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı.

Schopenhauer, hem kendisinden önce gelenlerin hızlıca üzerinden geçtiği şeyleri yeniden gündeme taşıması, hem de felsefe tarihine “istenç”<sup>1</sup> kurucu bir güç olarak sokması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Bir düşünürün, daha önce üzerinden hızlıca geçilmiş şeyleri gündeme taşıması, tarihin kocaman yüküyle birlikte o şeyleri yeniden ele alması bakımından çok zorlu bir uğraştır. Aynı zamanda yeni bir kurucu kavram önermek de, hem onu belirginleştirmek hem de yanlış anlamalardan kurtarmak açısından hep eksik kalan bir uğraş, hatta çoğu zaman yanlış anlaşılabilir bir uğraş olmuştur. “İstenç ile tasarım arasındaki tek bir ikilikten metafiziği, bilgikuramını, etiği ve zihin felsefesini türeten ve hem eski sorulara yeni yanıtlar hem de bu sorulara ilişkin yeni bir bilinç sağlayan bu felsefe, olağanüstü derecede iddialıdır” (Scruton, 2015: 197) diyerek özetleyecektir bunu Scruton. Ben burada, Schopenhauer’ın *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* kitabını temele alarak, kitabının başlangıcı, daha doğrusu başlangıç iddiasının kendini iptal eden bir şeye dönüştüğü çağdaş felsefenin ilk nüvelerini veren başlangıçsız başlangıcı ve o başlangıcın olası sonuçlarından biri üzerinde durarak Schopenhauer’ın sanat görüşünü, bir iletişimlilik biçimi olarak okumaya çalışacağım.

### Schopenhauer Felsefesine Kısa Bir Bakış

Schopenhauer felsefesini, *tasarım* ve *isteme* olarak iki kavram altında toplar. Bunların kısa bir açıklamasını vermek, onun sanat görüşünü incelerken söylenecek olanların daha açık bir şekilde kavranmasına yardımcı olacaktır.

Schopenhauer’e göre “Dünya, bir yönüyle baştan başa *tasarım*, öteki yönü ile de baştan başa *istemedir*” (Schopenhauer, 2009: 9). Dünyanın bu iki yönü kendisini farklı şekillerde sunan, ama aynı zamanda birbirinin içine geçmiş iki yönlü bir dünyanın açıklamasını verir. Bu iki yönlü dünyanın çok kısmi anlamda bir Platoncu perspektif içerdiğini bu erken noktada belirtmek, metnin akışkanlığını bozma riskini almak, metnin iddiasını daha açık kılacağı için göze alınması gereken bir şey gibi görünmekte: “Yeraltı mağarasının altından bahsetmenin anlamı ne olabilir? Şu şekilde düşünelim; Schopenhauer’ın temel eseri *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* başlığını taşıyor. İsteme kendinde şeydir, kökendir, tasarım ise onun imgesi. Eğer biz tasarımı Platon’un mağarasına benzetirsek, Schopenhauer’ın istemesini de Platon’un *iyisine* benzetebilir miyiz? Aslında tersidir. İsteme güneş değil, karanlık bir kaynaktır, hatta tasarımın gölge diyarından bile daha karanlıktır” (Desmond, 2003: 131). 19. yy edebiyatında kötü ikiz tarzında yazmanın popüler olduğunu da düşünecek olursak, Schopenhauer Platon’un kötü ikizi gibidir. Bu nokta önemlidir, çünkü Schopenhauer bize Platoncu *iyiden* oldukça uzakta kötücül bir taraftan yaklaşacaktır. Bir anlamıyla Platoncu olsa da, onun ters yüz edilmiş hali gibi görülmelidir.

1 Schopenhauer’ın kitabı *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* ismiyle Türkçeye kazandırıldığı için, metin boyunca isteme kullanıldı, ancak kavramı felsefelerinde ön saflarda tutan düşünürlerin metinleri çevrilirken istenç daha çok karşımıza çıktığı için burada istenç olarak kullanmak ve tırnağa almak bana daha uygun geldi.



Dünyanın tasarım yönünü kuran “her şeyi bilen, hiç kimse tarafından bilinmeyen öznedir” (Schopenhauer, 2009: 9). Her şeyi bilen özne, bilme açısından hep bir nesne ile ilişki içerisindedir. Aynı zamanda dış dünya dediğimiz çokluk da onun nesnesidir. Schopenhauer'e göre tasarım olarak dünyanın “bir yarısı nesnedir. Nesnenin kalıpları uzam ile zaman, bunlar aracılığıyla da çokluktur. Tasarım olarak dünyanın öteki yarısı öznedir. O uzam ile zamanda değildir, çünkü özne algılayan her varlıkta bütündür” (Schopenhauer, 2009: 10). Özne-nesne dikotomisi tasarım olarak dünyanın ana kalıbıdır. Bu kalıp kendini, bilen özne için, uzam, zaman ve nedensellik olarak sunar. Schopenhauer, Kant'ın izinden giderek bu kalıpları devralır ve sisteminin bir yönünü bununla kurar. Aynı zamanda yeter sebep ilkesi de bu kalıba eklenip dünyanın işleyişini kurar ve bu işleyiş istemenin işleyişidir. Her etkiyi bir tepkinin izleyeceği, her nedenden bir sonuç çıkacağı ve güdüleyicilerini eyleme sürükleyeceği iddiasını kapsayan yeter sebep ilkesi, tasarım olarak dünyaya egemen olan istemenin ortaya çıkışını gösterir. Uzam-zaman-nedensellik ve yeter sebep ilkesi *a priori* olarak bilinirler. Öyle ki, onlar olmadan tasarım olarak dünyanın kavranması mümkün değildir. Burada Schopenhauer'in *a priori* derken Kant'ın *sentetik a priori*'sini kastettiğini göz önünde bulundurmak gerekir.

Tasarım olarak dünyada göz önünde bulundurulması gereken bir nokta da, öznenin tasarım olmayışıdır. Çünkü bilen özne, yukarıda belirtilen ilkelerin içerisinde yer almaz; özne “dünyanın taşıyıcısıdır, bütün görüngülerin, bütün nesnelere koşuludur (...), çünkü varolan ne varsa özne için vardır” (Schopenhauer, 2009: 10). Bu açıklamaya ek olarak, tasarım olarak dünyadaki nesne ancak bilen özneyi ortaya çıkarır. Çünkü “Nesnesiz bir bilinç bilinç değildir” (Schopenhauer, 2009: 27), bilen özne ancak nesne ile ilişkisinde açığa çıkar. Ancak özne tasarımın kalıplarına ait değildir. O gövdesinin nesne oluşuyla tasarımın içerisinde bulunur. Bir nesne olarak gövde, tasarım olarak dünyayı özne ile ilişkiye sokar, ama tam da aynı gövde *istemenin* ne olduğunu da açığa çıkarandır.

Tasarım olarak dünyaya ilişkin anlam, Schopenhauer'e göre, şöyle olanağını kazanır: “Gerçekte, araştırmacının kendisi, salt bilen bir öznenin başka bir şey olmasaydı, kendini bize ancak tasarım olarak sunan bu dünyaya ilişkin aradığımız anlam hiçbir zaman bulunamazdı (...). Ne ki, araştırmacı bu dünyaya kök salmıştır.” (Schopenhauer, 2009: 41) Araştırmacı olan insanın bu kök salışı gövdedir. Gövde *istemenin* nesneleşmesidir bu anlamda. Gövdenin bütün parçaları *istemenin* farklı alanlardaki nesneleşmesidir. Açlık, üreme gibi alanlar için belirgin organlar geliştirir benim gövdem. Schopenhauer, burada nesneleşme derken, realitedeki çokluğun tamamını dahil etmektedir. Cansız doğadaki nesneleşmeden, insandaki nesneleşmeye doğru geçildikçe, yalnızca etkin unsurların sayısı artmaktadır. *İstemenin* nesneleşmesi, onun dış dünyanın nedeni olması anlamına gelir. Her şeyin nedeni olan bu *isteme* “yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarının dışındadır. Bu yüzden de, büsbütün nedensizdir” (Schopenhauer, 2009: 57). Bu nedensizliğin yanın-

da, “bütünlüğünde, istemenin eyleminin amacı da ereği de yoktur” (Schopenhauer, 2009: 105). Peki bu nedensiz ve ereksiz isteme nasıl bilinebilir? Schopenhauer bunun bir olanağını sanatta bulmaktadır. *İsteme* ve *tasarımın* farkını belirginleştirdikten sonra, Schopenhauer’in bir başlangıç olmayan başlangıcına geçebiliriz.

### **Başlangıcı Olmayan Kitap: *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya***

Schopenhauer “Dünya benim tasarımımdır” (Schopenhauer, 2009: 7) diyerek başlar kitabına. Tırnak içine alınmış bir başlangıcın anlamı nedir sorusuyla baş başa bırakan bir başlangıçtır bu. Benim iddiam bunun başlangıç fikrinin kendisini iptal eden bir şey olduğudur. Aynı zamanda “hakikati tırnak işaretlerinin kancaları arasında askıda bırakmak zorunda kalır – ve orada diğer her şey hakikatle birlikte askıda kalır.” (Derrida, 2011: 148).

Tırnak işareti kendimize ait olmayı içine alan ve sorumluluğu bir başkasına atan bir şeydir. Aynı zamanda, hep geçmişe doğru bir çağrışıma yol açar, bu anlamda tırnağa alma geçmişe bir kapı aralamaktır. Açılan kapıdan gelen hep geçmişten gelir. Bir metne bu şekilde başlamak, onun başlangıcını geçmişe işaretlemektir. Tartışmanın ortada kaldığını ve ortada kalandan devam edildiğini dile getirmektir, bu açıdan bakıldığında, felsefe tarihindeki bir tartışmaya ortasından eklenildiğini deklare etmektir. Böyle bir deklarasyonun varlığı, felsefe tarihi açısından, kuşku götürmez bir öneme sahiptir, çünkü Schopenhauer’e kadar hiçbir filozof felsefesini kurduğu kitabı özgünlük iddiası olmadan açmamıştır. Daha sonra Schopenhauer’in izinden giden Nietzsche de bu fikri üslubuna doğrudan sindirecek ve fragmenter bir şekilde yazarak, ortadan eklenme fikrine bir direniş biçimi geliştirmeye çalışacaktır.

Schopenhauer’in başlangıcında yatan bir diğer anlam ise, dile getirdiği tasarımı gramatik bir onaylanmasını içerir. Tırnak içine alınan söz bizi, tasarımın bizdeki kalıplarına gönderiyor gibidir. Schopenhauer’de, “Kavramlar ayrı bir tasarımlar sınıfı oluşturur. Bunlar yalnızca insan usunda vardır, şimdiye dek göz önünde tuttuğumuz algı tasarımlarından baştan sona farklıdır.” (Schopenhauer, 2009: 15), bu kavramların doğasına ilişkin önemli bir ayrıntıdır. Normal tasarımların kalıbı olan yeter-sebep ilkesi (uzam-zaman-nedensellik) kavramlar söz konusu olduğunda başka türlü iş görmektedir. Başta alıntılanan sözün tırnak içinde olması da bu iş görmenin benzerliğine bir vurgu gibidir. Tasarım her zaman bilen özne tarafında olan kalıplara göre tasarım olur. Parantez, tırnak işareti gibi yazı unsurlarının da buna benzediği sezgisel olarak kendisini gösterir aslında. Bu anlamda da, Tasarımı tasarım olarak, yazı üzerinden, belirtmek için tırnağa alır.

Bu başlangıca dair söylenebilecek son anlam, aslında söylenecek olandan bahsedilmeyecek olmasıdır. Çünkü onun kitabının açığa çıkarttığı şey *istemedir*. Ancak isteme kavramı gibi tasarıma ait bir sınıfa düşemez. O söz ile irtibatını kurmadığı için kendisini bir iletişimsizlik olarak sunar, burada iletişimsizlik sözel bir

iletşimsizliktir. Schopenhauer kitabına, “Dünya benim tasarımımdır, ama bunun bir önemi yok ve ben başka bir şey söyleyeceğim” diyerek başlamaktadır aslında ve asla da söyleyememektedir söylemek istediğini. Sanatçıya dair düşünceleri ile en çok örtüşen anlam da budur, çünkü sanatçı açık olarak insanlar arası iletişimden sınıfta kalmış olarak belirtilir kitapta. O söyleyemez, daha çok bir organ bağışçısıdır, eserine göre bize organlarını verir. Bu durum, Schopenhauer’ın yukarıda bahsedilen karanlığına da uygundur. İyicil ya da Platoncu olanın bütünlüğe yönelmesi gibi, kötü ikiz de kötücül bir taraftan kurucu unsurunu organ bağışçısı sıfatıyla parçalamaktadır. Ama burada parçalanan şey hakikattir (aletheia), yani olumlu olan örtünün (unutuşun ya da lethe’nin) geri dönüşüdür. Hakikati, “hakikat”e çeviren, yani onu örten şey, ya da istemeyi örterek onu durduran şey burada sanattır. Bu sanatın nesnesi ise *idea* olacaktır.

### Schopenhauer’in Kusursuz Nesnesi: İdea

Schopenhauer sanatın asli konusunu oluşturan şeyin *idea* olduğunu düşünür: “Sanat, özleri içindeki şeylerin yansız tefekkürüdür, başka deyişle İdealar üzerine bir tefekkürdür” (Sans, 2006: 56). Burada Schopenhauer’ın *ideadan* anladığı Platon’un *idea* düşüncesinin ilk halidir, yani *ideaları* arketip olarak ele aldığı halidir. Schopenhauer’daki şekliyle belirtirsek; “İdealarla bireylerin ilişkisi, arketiplerin kopyalarıyla ilişkisi gibidir” (Schopenhauer, 2009: 120). Peki *ideayı* sanatın konusunu oluşturması gibi ayrıcalıklı bir konuma koyan şey nedir? Biliyoruz ki, Schopenhauer’de tasarım olarak dünyanın kalıpları, uzam-zaman-nedensellik ve yeter sebep ilkesidir. *İstemenin* nesneleşmesinin insana kadar olan basamakları her zaman bu kalıplara bağlıdır. İnsanda yeni olarak ortaya çıkan bilen özne bu kalıplara girmez, hatta bir nesneleşme de değildir. O yalnızca gövdesi aracılığıyla tasarım olarak dünyanın içindedir. *İdea* bir nesneleşmedir, bilen öznenen farklı olarak. Ancak *idea* bu kalıplara girmeyen nesneleşmelerden birisidir. “İdea, bizim için, daha çok kendinde şeyin doğrudan, dolayısıyla da upuygun nesneleşmesidir.” (Schopenhauer, 2009: 121) demiştir Schopenhauer. Platoncu benzerlik *idea* noktasında da kendisini göstermektedir, ancak daha önce de söylendiği gibi bu benzerlik ters yüz edilmiş bir benzerliktir. Öncelikle Platon’da *idea* asla algıya düşmeyen, saf düşünmeyle gerçekleşen bir şeydir ayrıca, Platon, iyi *ideasını* -ki sisteminin en üst basamağında bulunur- tanımlarken onu bir güneşe benzetir, ışıktan doğan bir körlük vardır en fazla (Platon, 2008: 504a -511e). Oysa *istemenin* kendisi karanlıktır, onun nesneleşmesi ise, Platoncu bir şekilde düşünürsek daha da karanlık olacaktır. Ayrıca Schopenhauer’ın *ideası* yalnızca düşünce yoluyla bilinecek bir şey değildir, *idea* bir nesneleşmedir dolayısıyla, algı her zaman iş başındadır. Christopher Janaway, *ideayı* hem kendinde şeye hem de empirik nesnelere mesafesinden dolayı bir anomali olarak niteler. Janaway bunu bir utanç olarak görenleri Schopenhauer’ın tam da vurgulamak istediği yeri ıskalamakla itham eder. Çünkü Schopenhauer burada empirik bilinci estetik deneyimle nasıl

aşabileceğimizi araştırmaktadır. *İdea* bu açıdan yalnızca ismen Platoncu görünmektedir. Kant'ın düşüncelerinden beslendiği yeri aştığı nokta da burası olacaktır. (Janaway, 1996: 41-43).

*İdea* bu bağlamda yeni bir olanağın kapısını aralamaktadır insana, upuygun nesneleşme; tasarım olarak dünya ile isteme olarak dünyanın kesişim noktası olarak, istemenin güdümünden çıkış olanağını insana verir. Ancak bu kolay değildir, çünkü bilen özne için her şey gövdesi aracılığıyla bildiği şeylerle yüklenebilir. Bizi gövdesi ile nesneleştirilen şeylere götürür. Bilen özne için uzam-zaman-nedenlilik ve yeter sebep ilkesi her zaman iş başındadır. Oysa *idea*, bu kalıplara dahil olmadığı için, bilen özne bilen özne olarak kaldığı sürece bilinemeyecektir; aynı zamanda bir nesne olması bakımından bilinebilir olduğu da açıktır. Eğer bilinemez olsaydı, *idea* ile *isteme* aynı şey olurdu. "Platoncu *idea*, zorunlu olarak nesnedir, bilinen bir şeydir, bir tasarımdır. Kendinde şeyden böyle, yalnızca böyle ayrılır." (Schopenhauer, 2009: 121), buradaki nesneleşmenin bilgisine erişebilecek bir öznenin varlığı kendisini doğrudan açacaktır önümüzde.

Başka türlü özne derken kastedilen, bilen öznenin belli bir durumudur aslında, yoksa bilen öznenin kökten bir yıkılışı ve yeni bir öznenin kuruluşu gibi bir şey kastedilmemektedir. Yalnızca, çokluktan sıyrılmış bir durum kastedilmektedir. Tasarım olarak dünyanın genel kalıplarından sıyrılmış olanın kendisine bir gönderme yapılmaktadır kısaca. Bilen özne bireyliğinden çıkmıştır bilen özne olarak. Çünkü birey ancak yeter sebep ilkesinin kalıpları eksenindeki görünümü bilir.

"Bilen özneler olarak aynı zamanda bireyler olmasaydık (...), yalnızca ideaları - yalnızca bir tek istemenin kendinde şeyin nesneleşmesindeki basamakları, saf apaçık bilgide kavradık." (Schopenhauer, 2009: 122), ancak durum böyle değildir; biz aynı zamanda bireyselleşme ilkesinin de içindeyizdir; yani sürekli bir çokluk ile karşı karşıyayızdır ve *ideanın* arketipliğini kavramak belli bir yönelim ile mümkün olmaktadır.

*İdeayı* bilmek için Schopenhauer bizim bireyliğimizden kurtulmamız gerektiğini, hatta birey olmanın bu bilgiyi engellediğini düşünür. "Kendimizi, tek tek şeylerin bilgisinden ideaların bilgisine yükseltebilmemiz ancak bireyde ortaya çıkan bir dönüşümle olabilir (...); özne bir ideayı bildiği sürece artık bir birey değildir" (Schopenhauer, 2009: 122). Birey olmaktan çıkış Schopenhauer'e göre ansızın gerçekleşen bir şeydir. Bu bir yükselmedir, usun gücüyle gerçekleşen bir yükselme; Kişi "şeyleri görme bakımından alışlagelen yolu bırakır." (Schopenhauer, 2009: 125), bu yolla yeter sebep ilkesinin güdümünden kurtularak uyarılara cevap veremeyi keser; "nesnelerin birbiri ile ilişkisini izlemeye son verir" (Schopenhauer, 2009: 125). Burada artık ilişkiler bırakıldığı için bir seyre dalma söz konusudur. Seyre dalan birey artık bireyliğinden kurtulur ve nesne ile bütünleşir. Artık özne "saf, isteksiz, acısız, zamansız, bilgi öznesidir" (Schopenhauer, 2009: 125) Bu gerçekleştiğinde ancak *ideanın* bilgisi ulaşılır bir hale gelir. Bireylikten kurtulma, ya da

“istençten ayrılma sanatla ve estetik deneyimle gelir. Dolayısıyla bunların insanın kendisini anlamasındaki en yüksek noktayla uyumlu kılınması gerekir” (Scruton, 2015: 199), yani *ideayla*.

## Schopenhauer'de Sanat, Yüce ve İdea

Christopher Janaway Schopenhauer'in sanat görüşüne yaklaşırken, sanatı kıymeti kendinden menkul bir yere koyma aceleciliğinden uzak durmamız konusunda bizi uyarır. Tam tersine sanat Schopenhauer'in felsefesinin kalbidir. Çünkü sanat, empirik bilginin ötesine geçme olanağını bize verendir ki Schopenhauer açısından önemli olan da budur. (Janaway, 1996: 39)

Schopenhauer sanatın her alanı için farklı bir üslup ve biçim önerir. Tragedya'dan beklentisi ile romandan beklentisi birbirinden tamamen farklıdır. Resim ve şiir için de durum böyledir. Her sanat alanının kendisine has bir dili olmasını bekler. Müzik dışarıda olmak üzere sanatların her birinde ortak bir paydayı yakalamayı da bilmiştir; bu da *ideadır*. Hepsi *ideayı* bize veren bir şeydir, çünkü Schopenhauer açısından sanat, *ideayı* bilen bilgiyle uğraşır.

Schopenhauer'e göre “O seyre dalışının nesnesini dünyanın gidişindeki akıştan koparıp alır, bu nesneyi önünde yalıtılmış olarak tutar (...), zamanın çarkını durdurur” (Schopenhauer, 2009: 132). Zamanın çarkını durdurmak deyişinin Hamlet'i çağrıştırdığı açıktır. “Time is out of joint”<sup>2</sup> sözü sanki metaforik olarak çok güzel bir şekilde oturmaktadır Schopenhauer'in dizgesine. Tasarım olarak dünyanın içindeki çokluğun kalıplarından olan zaman mefhumu, bu söz ile birlikte ortadan kaybolarak *ideanın* önünü açıyor gibidir. İşte sanatın yaptığı şey bu anlamda zamanın çarkını durdurmaktır. Gerçeklikle olabilecek en nesnel bağlantımızın olanağı da burada açılmaktadır. Zamanın çarkının durduğu yerde, *ideanın* kavranması ile beraber ortaya çıkan nesnelliktir. (Janaway, 1996: 46)

Zamanın çarkının durması için bir seyre dalma etkinliğine ihtiyaç olduğu söylenmişti. Bu anlamda Schopenhauer'e göre her nesne aslında buna uygundur. Ancak sanat yapıtının farkı, bu işi kolaylaştırmasındadır. Sanatta üretilen nesne estetik olarak bir kusursuzluğu belirtir ve bizim seyre dalmamızı kolaylaştırır. Burada devreye ‘güzel’ ve ‘yüce’ kavramları girer.

Yücelik duygusunu, güzel duygusundan ayıran şudur: Güzel söz konusu olduğunda, güzellik çatışmadan üstünlüğü ele geçirir. Çünkü nesnenin güzelliği (yani ideasının bilgisini kolaylaştıran niteliği), istemeyi, istemeye bağlı ilişkilerin bilgisini, dirençle karşılaşmadan, böylece de fark ettirmeden bilinçten sürmüştür. Böylece geriye, istemeye ilişkin bir anısı bile olmayan saf bilgi öznesi kalmıştır. Öte yanda, yücede, bu saf bilgi durumuna, aynı öznenin bilinciyle

2 Çığırından çıkmış bir zaman bu/Zaman zıvanadan çıkmış/Zembereğinden boşalmış bir zaman bu gibi pek çok şekilde çevrilmiştir Türkçeye.

varılır. Burada, istemeyle kurulan zararlı ilişkinin zorla bozulmasıyla, kişinin özgürce, bilinçli olarak istemeyi, istemeyle ilişkili bilgi aşamasıyla saf bilgi durumuna ulaşılır.

Bu yücelmeyi bilinçle kazanmak yetmez, bir de onu bilinçle sağlama bağlamak gerekir. Bu yüzden istemenin anısı sürekli ona eşlik eder. (Schopenhauer, 2009: 152)

Yüce, mücadelenin varlığında, ancak o mücadele kişisel bir mücadele olmadığına tam olarak ortaya çıkar. Özne, mücadelenin bireysel alanından evrensel alanına geçtiğinde -ki Schopenhauer'de en üstün poetik form olan tragedya bunun tam karşılığıdır- ortaya çıkan, hem yüce hem de bilmenin saf öznesi olacaktır. (Janaway, 1996: 56) Öteki durumlarda, yani daha alt basamaklardan insana gelirkenki durum da güzelden yüceye doğru bir derece sistemi oluşturur. Burada Kantçı izlek görülebilir, çünkü Kant'a göre:

Bu {{(Güzel)}} doğrudan doğruya kendisinde yaşamın yükseltilmesinin bir duygusunu taşır ve buna göre çekicilik ve oyuncu imgelem yetisi ile bağdaşabilir; ama öteki {{(Yücenin duygusu)}} bir hazdır ki, yalnızca dolaylı olarak doğar, yani yaşam güçlerinin kıpsal bir engellenişinin ve bunu hemen izleyen daha da güçlü bir boşalışlarının duygusu yoluyla üretilir; böylece imgelem yetisinin etkinliğinde bir heyecan olarak, oyun değil, ama ciddi bir şey olarak görünür. (Kant, 2006: 102)

Görüldüğü üzere, güzel, yüceye giden yolun kolaylaştırıcısı ya da yolun başında, en alt basamaklarda ortaya çıkan bir durumdur. Basamaklar yükseldikçe mücadele de daha belirgin olacaktır ve devreye yücenin olanağı girecektir. Schopenhauer yüceye ulaşmanın pek çok yolundan bahseder; çünkü saf bilgi öznesi olabilmek, *ideayı* kavrayabilmek için pek çok yol mevcuttur, sanatın farkı *ideayı* bilen bilgiyle doğrudan uğraşmasıdır. Doğrudan uğraştığı için de bunu icra edemeyenlere de aktarabilme yeteneğine sahiptir. Bu da güzelin ve yücenin bir bilimini yapmaktır esasında. Güzelin seyre dalmayı kolaylaştırıcı yanı ve yücenin mücadeleyi öznenin evrensel yükseltme gücü istemesini kendi başına bırakamayanlara yardımcı olur. Peki, bu yükselişin kendisinin anlamı nedir? Bizim tasarım olarak dünya ve onun kalıpları ile akan hayat içerisinde kalmamız neden bu kadar istenmeyen bir şey olsun? Schopenhauer'in felsefesinde, yaşamı bu şekilde yaşayan insan sürekli istemenin güdüleyiciliğinde hareket eder ve sürekli bir yerlere doğru sürüklendiğine işaret eder. Hayatını Tasarım olarak dünyanın kalıplarında yaşamak, sürekli bir acı ve ıstırap içerisinde olmak demektir. İşte sanat ile karşılaşım bilmenin saf öznesine yükselen kişide susan şey, istemenin kişiyi güdüleyen halidir. *İdea* ile karşılaşım insan bireyliğinden kurtulduğu için, artık istemenin yarattığı çokluktan kopar ve bütün acıları geçici olarak diner. İşte bu ıstırapın dinmesini sağlayan sanatın üreticileri Schopenhauer'in dilinde deha olarak adlandırılır.

## Bir Tür Delilik Olarak Deha ve Ayrıcalıklı Bir Sanat Olarak Müzik

Dehanın ortaya çıkışını zorunlu kılan şey, Schopenhauer'in sisteminin indirgenemez ikiliğidir. O, *isteme*yi kendi sistemindeki tek kurucu öge olarak belirlememiştir. *İsteme* ya da genel adıyla kendinde şey ile saf rasyonel, fakat sistematik olarak zorunlu, kapsayıcı gerçeklik Schopenhauer'de hep sürüp giden bir ikilik yaratırlar (Krukowski, 1996: 64). Sistem içerisinde dehaya duyulan ihtiyacı da bu sürüp gitme yaratır.

Schopenhauer'e göre sanat dehanın işidir, "o, saf seyre dalış aracılığı ile kavranan bengi ideaları, dünyanın bütün görüngülerindeki özsel, yerleşik ögeyi yineler ya da yeniden yaratır" (Schopenhauer, 2009: 132). Bunun yanında dehayı deha yapan "birinin, saf bilen özne, dünyanın açık gözü olarak kalabilmek için kendi kişiliğinden bir süreliğine soyunma gücüdür" (Schopenhauer, 2009: 133). Burada bireyliğinden kurtulmanın kendisine değil, bir güce vurgu yapmaktadır Schopenhauer. Bunun herkeste olmadığını, bir çeşit seçkinlik olduğunu vurgulamak ister<sup>3</sup>; hatta seçkinliğin üstünlüğü için "deha düpedüz en yetkin nesne değildir; yani usun nesnel eğilimidir" (Schopenhauer, 2009: 133) der. *İdea* nasıl upuygun nesne olmazsa, deha da kusursuz nesne değildir. Upuygunluğun epistemolojisi, dehanın ontolojisinde (kusursuzluğunda) çakışır ve ortaya sanat eseri çıkar. Bu çakışmanın kendisi, dünyanın iki yönünün böyle ortaklaşmasının kendisi, dehanın bir anomali olduğunu da ortaya çıkarır. Filozofla sanatçının ortak epistemolojik görevi, Schopenhauer'in sisteminde sanatçıya daha fazla yer açan bir tarzda ilerler. Çünkü deha, istemenin bütün çatışmalarının ortasında sanat yaparak, kendi bölünmüşlüğünden asla kurtulamayıdır (Krukowski, 1996: 65). Hatta Schopenhauer *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* diğer kitabında, dehayı "normal insanın üçte ikisi isteme, üçte biri anlık ise; dehanın üçte biri isteme üçte ikisi anlıktır" (Schopenhauer, 1958: 377) diyerek niteleyecektir. Burada dehayı ayrıcalıklı kılan şey, Schopenhauer'in algıya verdiği önceliktir. Birincil olanın algı olması, istemenin nesneleşmesi olan ideayı sanatın verebilmesi açısından önemlidir. Çünkü ancak algı öncelikli olduğunda imgelemin zorunlu bir şekilde sürekli olarak devrede olması gerekir. Odaklama, gücünü artırma gibi süreçler ancak dehanın imgelemi sayesinde vücut bulurlar (Schopenhauer, 1958: 379).

Dehanın kendisi bir anomalidir, bu dünyaya hem ait hem de değildir. Bir sınır durumuna işaret eder, çünkü "o, doğada olsa olsa kuraldışı bir durum olarak ortaya çıkar" (Schopenhauer, 2009: 140). Doğanın kuraldışı Hume'dan beri<sup>4</sup> mucizenin

3 Bu seçkinliği vurguladığı metinleri kitaplarından seçilerek Türkçede *Güzelin Metafiziği* içerisinde toplanmıştır. Bkz. *Güzelin Metafiziği*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

4 Elbette mucize Hume'dan önce de etraflıca tartışılmıştır, burada bilimsel temellerin yeniden inşası süreci olan 17. yy'dan sonrasını nitelemek açısından Hume'un soruşturması vurgulanmak istenmektedir.

tanımıdır. O, Schopenhauer'ın sıkı sıkıya örülmüş sisteminin mucizesidir. Bu tuhaf konumu tahsis etmek için Schopenhauer, anlağın kendi kökü olan istemeyi bir anlayışına reddetmesi, yani onun dışına çıkması gerektiğini belirtmiştir. Sadece bu şekilde ve bu köksüzlük sayesinde dehanın anlayışı sanatı ortaya çıkarabilmektedir (Schopenhauer, 1958: 381). İşte bu mucizenin kendisi, sistemi hem kuran hem de tehdit eden bir şeydir ve güvenceye alınmalıdır. Schopenhauer bu güvenceyi, dehayı bir delilik türü olarak niteleyerek sağlar. “Deha ve delilik birbirinin kendinden geçiren kadehlerini doldururlar. Schopenhauer'ın dehaya olan hayranlığı onların aşırı doğasını olumlar” (Desmond, 2003: 141). Schopenhauer'e göre:

dâhiler sık sık, şiddetli duygusal patlamaların, usdışı tutkuların eline düşerler (...), aynı zamanda, anlakları kendini istemenin hizmetinden bir ölçüde kurtardığı için, karşılıklı konuşmada, üzerinde konuştukları, onların kafasında capcanlı olan şey bakımından seslendikleri kişiyi pek düşünmezler (...), böylece sonunda kendi kendilerine konuşmayı alışkanlık edinirler. Genelde, gerçekten de deliliğe yakın bir zayıflık sergileyebilirler. (Schopenhauer, 2009: 139)

Deliliği ortaya çıkaran, yukarıda bahsedilen kökünden kopmadır aslında. Deha kendi anlayışının kökü olan istemeden koparak, kendi doğasından da bir anlamda uzaklaşmaktadır, bu da delilik ve deha arasındaki bağı kurandır (Schopenhauer, 1958: 387). Bu kopuş da iletişimin doğrudanlığını ortadan kaldırır. Öte yandan, sanatçı zaman içinde bir zamansızlığı artistik yaratma süresi içerisinde gerçekleştirir. Bu da şimdide yaşayan dehayı, hem ideal hem de empirik olarak başarısızlığa uğratar. Bu da *istemenin* görünür kılınmasının gerektirdiği bedelin yaratıcı delilik hesabına ödenmesidir (Krukowski, 1996: 68). Bu da dehanın delilikle olan bağını görünür kılmaktadır. Deha ile doğrudan iletişimin yolu kapatıldığında ve *istemenin* görünür kılınması için gerekli bedel ödendiğinde, mucizenin kendisi artık bizim için erişilemez olur. Bu erişilemezlik aslında iki şeye yol açar: birincisi, *istemenin* mucize tarafından alaşağı edilmesinin önüne geçer; eğer deha ile iletişimimiz olsaydı, tasarımın kavram denilen kalıpları onun upuygun nesneleşmesi olan *ideayı* doğrudan kavramamızı olanaklı kılar; ikincisi, herkesin deha olabilmesinin önünü keser, çünkü herkes deha olabilseydi ortada kuraldışı bir durum olmadığı gibi *istemenin* felsefi bir problem haline gelmesi de mümkün olmazdı. Burada aslında *istemenin* iletişimini, ancak iletişimsizlikten hareketle kurabildiğini de dile getirmiş olur Schopenhauer. Başlangıcını tırnağa almanın, söylenecek olanın alışıldık iletişim kanallarının dışından ulaştırılacağına bir işaret olduğu belirtilmişti. Burada sanatçının insan oluşunun bir parçalanmasına rastlarız. “Sanatlarda sanatçı bakana gözlerini verir” (Schopenhauer, 2009: 166), burada *istemenin* nesneleşmesi olan tasarım olarak dünyanın dışına çıkmayı imlemektedir bu organ paylaşımı. Çünkü, sanat eseri karşısında bireyleşen insanların ortak bir göz (kulak ya da başka organ fark etmeyecektir) aracılığıyla teklenmesini sağlar. Biz o gözü aldığımız anda çokluktan kurtulduğumuz açıktır. Deha bize gözünü bağışlayarak, bizi *istemenin* egemenliğinden kurtarır. İletişimsizlik sayesinde, hatta bu delilik re-



jimi sayesinde belli bir an her şey susar. İşte tam da bu sessizlikten müziğe doğru bir geçiş yapabiliriz. Çünkü Schopenhauer'de deha nasıl bir mucize olarak tanımlandıysa müzik de öyle bir konumdadır. Onun hakkında da aslında dehaya benzer bir şekilde konuşur, hatta Edouard Sans'a göre "Filozofun metni oluşturmuş tarzının müzikal olduğu kesindir" (Sans, 2006: 55).

Bir güzel sanatı göz önüne almadığımızı görüyoruz. Bizim serimlememizin dizgeli bağlamında ona yer olmadığı için onun göz önüne alınmaması gerekiyordu. Müzikten söz ediyorum. O bütün sanatlardan kopuk, tek başına durur. Müzikte dünyadaki yaratıkların ideasının taklidini, yeniden üretimini saptamayız. O, büyük parlak bir sanattır. Müziğin insanın en derin doğası üzerindeki etkisi çok güçlüdür. Yetkin, evrensel bir dil olarak, insanın en derin bilincinde derinlemesinde tam olarak anlaşılır. Öyle ki onun açıklığı algılanır dünyanın kendisini bile geçer. (Schopenhauer, 2009: 194)

Müzik hakkındaki bu sözleri, onun da iletişim olanağından yoksun bir şey olduğunu dile getirmektedir; hatta dehanın da ötesinde olduğunu ve kendi dizgesinde bir yer veremediğini de açıkça itiraf etmektedir. Ayrıca sanatın kurulduğu algılanır dünyanın kendisi bile müziğin sınırını belirleyemez, çünkü "müzikte *kendi* istencimi ya da *sizin* istencinizi değil, ama bütün bireysel mücadelelerden, bütün arzu nesnelere ayrılmış nesnel ve anlaşılır kılınmış istenci duyarım. Melodiler ve geçişler bize tamamen *ideal* olan hareketi sunar ve biz, hareket aracılığıyla sonsuzluk okyanusuna bir bakış atarız" (Scruton, 2015: 199). Bunun üreticisi olan deha ise, dehaların dehası olacaktır, yani en karanlık olan, insan doğasına nüfuz edebilen deha. Bu da eş derecede bir deliliği beraberinde getirecektir. Sonuç olarak, Schopenhauer'in felsefesinin karanlık ile olan bu derin bağı, rasyonel düşünce geleneğini temelinden sarsan bir depreme yol açar. Onun bilgiye yaklaşımını, bu metin sanatına ağırlık verdiği için edebiyattan bir analogi ile belirtirsek, korku edebiyatının<sup>5</sup> temel düsturu gibidir. Bilgiye ya da hakikate yaklaştıkça, akıl sağlığımızı da o ölçüde yitirmeye başlarız. Hakikatin delilikle bağlarının en yetkin örneklerinin çoğu bu edebi akımda verilmiştir. Bu anlamda Schopenhauer, hem felsefesi genelinde, hem de sanat görüşü özelinde, basit bir sezgicilik arkasına saklanmadan, kendi dönemine kadar asla karşısında durulamayan Platonculuğa ilk başarılı karşı çıkışlardan birisinin örneğini vermektedir bize. Hem büyük eserinin başında başlangıç fikri -ki bütünlük iddiasının temelini veren aslında baştan başlıyor olma iddiasıdır- hem de bilgiyi özne nesne ikiliğinin- ki bu ikilik bir mesafe ve güvenlik dolayımını verir bize, yani özne ve nesne arasında hep mesafe vardır -dışında parçalama etkinliği olarak vermesiyle- isteme kırılan bir şeydir, ya da sanatçı kendi bedeninin parçaları ile bize bu istemeyi verir- felsefe tarihinin seyrini değiştirmiştir.

5 Burada korku edebiyatının büyük ustaları E. A. Poe, H. P. Lovecraft, A. Bierce ve R. W. Chambers'ı göz önünde bulundurdum.

### Kaynakça

- Derrida, J. (2011). Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları. Ali Utku-Mukadder Erkan (Ed.), *Nietzscherin Şöleni* içinde (s. 137-188), çev: Ali Utku-Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom.
- Desmond, W. (2003). *Art, Origins, Otherness*, Albany, NY: State University of New York.
- Janaway, C. (1996). Knowledge and Tranquility: Schopenhauer on the Value of Art. Dale Jacques (Ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts* içinde (s. 39-61), NY: Cambridge University.
- Kant, I. (2006), *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Krukowski, L. (1996). Schopenhauer and the Aesthetics of Creativity. Dale Jacques (Ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts* içinde (s. 62-80), NY: Cambridge University.
- Platon (2008). *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası
- Sans, E. (2006). *Schopenhauer*, çev: Işık Ergüden, Ankara: Dost.
- Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev: Levent Özşar, İstanbul: Bibles.
- Schopenhauer, A. (1958). *The World As Will and Representation vol II*, çev: E. F. J. Payne, NY: Dover.
- Scruton, R. (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. Utku Özmkas-Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Dipnot.

# İsmail Çınari Efendi'nin Ondalık Trigonometri Cetvellerini Topçuluk Metnine Uygulaması

Vural BAŞARAN\*

## Özet

İsmail Çınari Efendi XVIII. yüzyılda yaşamış olan önemli bir matematikçidir. Logaritmayı Türk bilginlere tanıtmaya en önemli başarısı olarak gösterilebilir. Ayrıca yazdığı Humbara Risalesiyle topçuluğa dair önemli bilgiler vermektedir. Avrupalı kaynaklar yardımıyla yazdığı bu kitaba, onluk sistemde hazırlanmış sinüs tablosu koymuştur. Bu tablo Galileo ve Toricelli'nin kitaplarında yer alan ve aynı çıkış hızına sahip cisimlerin yarı-parabollerinin genliğini veren tablolarıdır. İsmail Çınari Efendi bu çalışmada onluk sinüs cetvelini topçuluk metninde kullandığı için askeri tarih açısından önemli bir figürdür.

**Anahtar Kelimeler:** Halifezâde İsmail Çınari Efendi, Balistik, Humbara, Osmanlılarda Topçuluk.

## *İsmail Çınari Efendi's Application of Sine Table in His Artillery Text*

### *Abstract*

İsmail Çınari Efendi, lived in XVIII. century, was an important mathematician. One of his most important successes was the introduction of logarithms to Turkish scholars. Besides, he wrote an artillery book and he gave important information about gunnery. His book which was written by the help of western sources also includes a sine table arranged in the decimal system. This table shows the "amplitudes of semi-parabolas with the same initial speed" and the same table is also found in Galileo and Toricelli's books. İsmail Çınari Efendi and his work are important in the discipline of history of military for his application of the decimal sine table in an artillery text.

**Keywords:** Halifezâde İsmail Çınari Efendi, Ballistics, Mortar, Ottoman's Artillery.

---

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

### Çınarı Efendi ve *Humbara Risalesi*

Osmanlı Devleti Avrupa'daki toprak kayıplarının önüne geçebilmek ve askeri alandaki kayıplarını telafi edebilmek için XVIII. yüzyılın hemen başlarında, Lale Devri (1718-1730) olarak anılan dönemde, bazı alanlarda yenileşme çabalarına girişmiştir. Bunların en önemlileri Avrupa'ya elçi ve bilim insanlarının gönderilmesi, matbaanın kurulması ve Avrupalı mühendislerin Osmanlı topraklarına getirilmesi olarak gösterilebilir. Söz konusu dönemde hâlâ antik dönem Yunan Uygurluğu'nun geliştirdiği ve erken dönem İslam düşünürlerinin İslam Uygurluğu'na aktardığı bilgi birikimi Osmanlı medreselerinde işlense de yeni bir epistemik grup, askerler ve tıpçıların içinde kendisini göstermeye başlamıştır. Lale Devri'nin padişahı olan III. Ahmed'in (saltanatı 1703-1730) çabaları ile Avrupa dünyasında üretilmeye başlanmış olan yeni bilimsel bilgi ile temaslar gerçekleşmiştir. Özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı III. Ahmed'in çocukları olan III. Mustafa (saltanatı 1757-1774) -ki kendisi ilk yenilikçi olarak tanınır- ve I. Abdülhamid (saltanatı 1774-1789) ve torunu olan III. Selim (saltanatı 1789-1807) dönemleri Avrupa'ya ve orada geliştirilen yeni bilgilere karşı ilginin arttığı ve özellikle askeri alanda yenileşme çabalarına hız verildiği bir dönemi işaret eder.

Bu yüzyılda yaşamış olan önemli bir bilgin-asker çalışmamızın konusu olan Halifezâde İsmail Çınarı Efendi'dir. Hayatı hakkında, çok fazla bilgiye sahip olmadığımız Hacı Mustafazâde İsmail Efendi, XVIII. yüzyılda İstanbul'da yetişmiş büyük bilginlerdendir. Kendisi Çınarı adıyla da anılır ve babası 1752 yılında Şumnu Kışlası'nda kesedarlık görevinde bulunan Mustafa Efendi'dir. İsmail Çınarı, matematik bilimlerinden astronomide göstermiş olduğu başarılarından dolayı; daha şehzadeliliği sırasında Sultan III. Mustafa'nın dikkatini çekmiştir. 1767 yılında Laleli Camii muvakkitliğine getirilmiştir. Uzun yıllar bu görevde kaldıktan sonra, 1789 senesinde, Sultan III. Selim devrinde buradaki görevinden ayrılmıştır. 1790 senesinde öldüğü belirtilmektedir. (İhsanoğlu, 2004: 39-40)

Ömrünün sonuna kadar kendisinin astronomi, astroloji ve matematik üzerine çalıştığı bilinmektedir. (Akbaş, 2004: 150-151) Logaritmayı Türkiye'ye sokan İsmail Çınarı Efendi bu vesileyle matematik tarihi açısından seçkin bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. (Etker, 2007: 62) Hayatı ile ilgili bilgileri Salih Zeki Bey şu şekilde aktarmıştır:

“On ikinci asr-ı hicrîde dersâ'adette zuhûr eden münecciminin hakikat-ı ekmeli olduğu bazı âsarından anlaşılın bu zât hakkında ma'lumât-ı tarihîyye hemen külliyyen mefkûd-u kaybdır. Hatt-ı destîyle yazılmış ve bilâ-tesâdüf ele geçmiş bulunan bazı nesh-i nâdirede meşhûd olan kayda nazaran sâhib-i tercüme, 1165 sene-yi hicrisine doğru mukâbele-i piyâde ser-halîfesi bulunan zâtın mahdûmu olduğu ve bundan dolayı “Halife-zâde” lakabıyla iştihâr etmiş bulunduğu anlaşılışdır.” (Zeki, 1897: 315-316)

Yukarıda alıntıladığımız paragrafta, İsmail Çınarı'nın Halife-zâde ismini almasının sebebinin babasından geldiği ve babasının orduda ser-halife görevinde olduğu anlaşılmaktadır. Salih Zeki İsmail Çınarı ile ilgili bilgilere şu şekil devam etmiştir:

“Hâlâ müneccimbaşılık makâmında bulunan meclis-i mâliye 'azâ-i kirâmından sa'âdetlu Mustafa Bey nezdinde mahfûz ve Halife-zâde hattıyla muharrer bulunan “Burhan el-Kifâye” nüshasının ahirinde mestûr bir kayda nazaran mu-mâileyh 1169 senesinde mukabele-i piyadede henüz şakird olduğu ve kitabın zuhrunda yine kendi hattıyla muharrer bir şerhe göre de muahharan mukâbele-i mezkûre ser-halifelîğine irtifâ etmiş bulunduğu tezâhür ediyor.

Hulâsa sâhib-i tercüme pederinin mesleğine sulûk ederek evvel emirde şakird ve bâde tedricen merâtib ile mukâbele-i piyâde ser-halifesi olmuş...”

İsmail Efendi, bazı kitaplarında görüldüğü üzere “Çınarı” nisbetiyle de şöret bulmuştur ki bu da kendisinin Sulu Manastır civarında “Sancakdâr Hayraldın” nam-ı diğerle “çınar” mahallesinde ikâmet etmesinden neş'et etmiştir.” (Zeki, 1897: 315)

Salih Zeki, yazarın *Tuhfe-i Behic-i Rasini Terüme-i Zic-i Kasini* adlı kitabını incelemiş ve bunun astronomi tabloları olan bir kitap olduğunu ifade etmiştir. (Zeki, 1897: 316) Makalemizin temel konusu bu kitap olmasa da, İsmail Çınarı Efendi'nin getirdiği yenilikler bakımında dolaysız olarak makalemizle ilintilidir; bu sebeple Salih Zeki Bey'in bu kitap hakkında yaptığı araştırmayı da detaylı bir şekilde vermeyi tercih ediyoruz.

Logaritmanın Türkiye'ye girişinde Yirmisekiz Çelebi olarak tanınan zatın büyük etkisi olmuştur. *Kamus-u Riyâziyât*'ta verilen bilgiye göre Yirmisekiz Çelebi, Sultan III. Ahmed döneminde, 1713 senesinde Kral XIV. Lui nezdinde elçi olarak tayin edilmiştir. Salih Zeki'nin bildirdiğine göre, Yirmisekiz Çelebi burada Paris Rasathanesi'ni ziyaret etmiş; rasathane müdürü J. Cassini ile karşılaşmış ve onunla astronomi bilimi üzerine sohbet etmiştir. J. Cassini babasının basılmamış bir kitabı olan *Tables de Astronomie* [sic] adlı eserinin bir nüshasını Yirmisekiz Çelebi'ye vermiştir. (Zeki, 1897: 316) Bahsi geçen bu kitap Sultan III. Mustafa'nın emriyle Halife-zâde tarafından çevrilmiştir. Salih Zeki kitabın çevrilme tarihini hicrî 1184 [miladî 1771] olarak vermiştir. Ancak kitabın çevrilme tarihi daha erken bir tarih olan 1765 senesidir. (Etker, 2007: 63)

Kitabın önsözünde İsmail Çınarı şunları yazmaktadır:

“Râsıt-ı mesfûr [Kassini] iş bu zîc-i cedidin ta'dilâtı arasına vaz' eylediği eb'âd-ı 'aşârî olarak rakam-ı Hindî ile edâ ve 'imâlini “logaritma” cedveliyle icrâ edüb lakin şöretine binâen zîcine tahrîr eylemediği cedvel-i mezkûru ve 'imâl-ı hesâbî iş bu tercüme zam ve ilhâk olduğundan fazla...” (Zeki, 1897: 316)

İsmail Çınarî, Cassini'nin onluk sistemlere uygun olarak cetvelleri hazırladığını, ancak şöhretinden dolayı bu logaritmik hesaplamaları anlatmadığını söylemiştir. Salih Zeki, İsmail Çınarî'den şu bölümü aktarmaktadır:

“Bilinsin ki, Frenkler, Logaritma adını verdikleri, 1'den 10000'e kadar olan sayılar için bir cetvel vermişlerdir. İki sayıyı çarpmayı amaçladıklarında logaritmaları toplanır ve bu toplamı bahsi geçen cetvele yazılır.” (Zeki, 1897: 316-317)

İsmail Çınarî, Cassini tablolarını çevirirken, Cassini'nin logaritmanın genel ilkelerini kitabına koymadığını söylemiştir; kendisi çevirisine özet mahiyetinde logaritmanın genel ilkelerini de içeren bir kısım ayırmıştır. Böylelikle logaritma Türkiye'ye tanıtılmıştır. Logaritmayı Türkiye'ye tanıtan hesaplamaları da ondalık kesirlerle yapan İsmail Çınarî Efendi bu vesileyle ondalık kesirleri de astronomiye uygulamıştır.

Çınarî Efendi söz konusu bu ondalık tabana ait cetvelleri askeri topçuluk için yazdığı kitabı *Humbara Risâlesi*'nde de kullanmıştır. Ceyb-i aşari cetveli yani onluk sinüs cetvelini bu kitabın içine koymuş ve bunların yardımıyla yapılan atış hesaplarını vermiştir. Eserin tespit edilebilen iki nüshası vardır. Bunlardan birisi Hazine Nr. 609/4'e kayıtlı Nesihle 13 yapraktır ve bunun istinsahı müelliftir. Diğer nüshası Hazine Nr. 640: nesihle 18 yapraktır. Osmanlı Askeri Literatür Tarihinde kitabın istinsahı H. 1154 yazmaktadır. Bu miladi 1741/42 senelerine denk gelmektedir. Ancak kendisi bu yıllar çocuk yaşta olmalıdır. Kitabı XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yazmış olması kuvvetle muhtemeldir.

*Humbara Risâlesi*'ni kabaca üç kısma ayırabiliriz. Birinci kısım haricî balistik konularına yani atış mesafesi konularına hasredilmişken devam kısmında dahili balistiğin konusu olan barut, kükürt, güherçile gibi kimyasal maddelerin topçulukta kullanım alanlarını ve oranlarını vermiştir. Kitabın son bölümü ise temel geometri bilgilerinden faydalanılarak mesafe bulma konusuna ayrılmıştır.

### **Halifezâde İsmail Çınarî Efendi'nin Humbara Metnindeki Sinüs Tablosu**

Halifezâde İsmail Çınarî Efendi, tespit edebildiğimiz kadarıyla onluk tabanda trigonometri cetvelini bir topçuluk metnine Osmanlılarda uygulayan ilk kişi olmuştur. Verdiği sinüs cetveli, sahada harp halinde olan topçular için hazırlanmış bir cetveldir. Bu yüzden cetvelini hazırlarken topçuların menzil hesabını daha rahat yapabilmesi için daha kullanışlı hale getirmek amacıyla bazı işlemlerden geçirmiştir. Halifezâde İsmail Çınarî Efendi kitabının girişinde geometrinin önemini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Fazl-ı feyz-i rabbanî ve lütf-u sunn-u yezdânî ile esâtiz-i fenn-i hikmetden ba'zularının berâhîn-i hendeseden icâd ve ihtirâ eyledikleri tesânîf ve eşkâllerin

mütâlâ' ile asl ve usûlüne vasıl-ı müyesser olunmıyan mahallerin min-gayr-ı-zirâ' bud' mesâfe ve mesâhasının imâlin veche eshel ile istihrâcına vâsıl ve remy-i humbara olunmak üzere kemâl-i sıhhatlerine ittulâ' hâsıl olunub tarik-i hesabları üzere mücedded ehsâb ile suretyâb olan irtifâ' ve inhitâtı kah zamm ve ıskat olunarak rast-ı mahall-i matlûba remy-i humbara ehemmi-i mehâm devlet-i aliyyeden olmagin." (Çınarı, ? : 1a)

Çınarı kitabın girişine yazdığı bu cümlelerle arzu edilen yere humbara atmanın Devlet-i Âliyye'nin en önemli işlerinden birisi olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Burada fen üstatlarının da, geometrik kurallardan yararlanarak yeni yol ve yöntemler bulduklarını ifade etmektedir.

Çınarı yazmasının 1b varlığında *Humbaranın gayet menzili için kırk beş derece irtifâ'-yı hâvân ile remy olunur.* (Çınarı, ? : 1b) diyerek topun gideceği en uzun mesafe için kırk beş derecelik bir açıyla atılması gerektiğini ifade eder. Menzil hesabı için deneme atışlarının on beş derece ile yapılması gerektiğini söylemektedir. Çünkü on beş derece ile atılacak olan havan ya da humbaranın düşeceği yer kırk beş derece ile atılan humbaranın düşeceği yerin yarısıdır. Bunu şu örnekle açıklamaktadır: "Meselâ on beş derece irtifâ' ile bi-hesab-el-tecrûbe yüz zira' mesâfe kat' eylese ol saky ile kırk beş derece irtifâ'-yı hâvân ile remy olundukda ibdâ mesâfe-i mücerrebenin dıf'ı olan iki yüz zira' mesâfeye resîde olur." (Çınarı, ? : 2a) Çınarı bunun nedenini burada vermemiştir ancak biz modern okuyucu için bu çözümü burada sunuyoruz.

Bir  $v_0$  ilk hızıyla eğik olarak fırlatılan bir parçacık yatay  $x$  ve dikey  $y$  yönünde iki hareketin bileşeni olarak hareket eder. En yüksek noktası olan  $h$ 'ye çıktığı anda  $y$  bileşeninin hızı 0'dır. Buradan  $t_{çıkış}$  süresi bulunabilir.

$$v_y = v_0 \sin \theta - gt$$

buradan da  $y$  bileşeninin hızı 0 olduğundan;

$$t_{çıkış} = \frac{v_0 \sin \theta}{g}$$

ise buradan parçacığın havada kalma süresi  $h$  noktasına çıkış süresinin iki katı olacağından;

$$t_{uçuş} = \frac{2v_0 \sin \theta}{g}$$

olur. Fırlatılan cismin gideceği menzili bulmak için;

$$R = v_0 \cos \theta t_{uçuş}$$

$$R = \frac{v_0^2 2 \cos \theta \sin \theta}{g} \quad (1)$$

sonucuna ulaşır. Bu fırlatılan bir cismin alacağı yolun miktarını gösterir. (1) denklemi  $15^\circ$  ve  $45^\circ$  için çözülmüşse Çınarı Efendi'nin verdiği ifadenin doğru olduğu görülecektir. Kendisi bu denklemleri kullanmamıştır ve sonuçlarına nasıl ulaştığını da vermemiştir. Hatta o dönemde yapılan geometrik hesaplamaları da vermemiştir. Ancak biraz ilerde anlattığı usulle bir trigonometri cetveli vermiştir ve buradan devrin topçuları humbara ve diğer fırlatılan cisimlerin  $45^\circ$  açıyla fırlatıldığında  $15^\circ$  açıyla fırlatılan cisimden neden iki kat daha fazla mesafe kat ettiğini daha rahat anlayabileceklerdir. şu şekildedir:

Tablo 1: Çınarı Efendinin Sinüs Tablosu

Ceyb-i Aşarı	Ceyb-i Aşarı	Derece-i Kavs	Derece-i Kavs	Ceyb-i Aşarı	Derece-i Kavs-i Matlub	Derece-i Kavs-i Matlub	Cedvel
	7193	67	23	0000	90	0	
	7431	66	24	0349	89	1	
	7660	65	25	0698	88	2	
	7880	64	26	1045	87	3	
	8090	63	27	1392	86	4	
	8290	62	28	1736	85	5	
	8480	61	29	2079	84	6	
	8660	60	30	2419	83	7	
	8829	59	31	2756	82	8	
	8988	58	32	3090	81	9	
	9130	57	33	3420	80	10	
	9272	56	34	3746	79	11	
	9397	55	35	4067	78	12	
	9511	54	36	4384	77	13	
	9613	53	37	4695	76	14	
	9703	52	38	5000	75	15	
	9781	51	39	5299	74	16	
	9848	50	40	5592	73	17	
	9903	49	41	5878	72	18	
	9945	48	42	6157	71	19	
	9976	47	43	6428	70	20	
	9994	46	44	6691	69	21	
	10000	45	45	6947	68	22	



Yukarıda verilmiş olan tablo ile oran-orantı yardımıyla humbara atarken açı ve mesafe hesapları yapılır. Buna örnek olması için Çınarı'nın verdiği değerleri ve ifadeleri kullanacağız. *Berâ-yi tecrübe remy olunan humbara meselâ iki yüz zirâ menzîl kat' eylese maball-i matlûb olan üç yüz elli zirâ zirâ-i menzîlin derece-i irtifâ'-mibrâs-i ma'lûm olunur. Çün sûret-i merkûmda eğer irtifâ'-i meçhûl matlûb tarafda vâki' olursa vasateyn-i mâlûmeyn birbirine darb ve taraf-i ma'lûma kısmet olundukda hâric-i kısmetin cetvel-i ceybde kavsi meçhûl-i matlûb olan irtifâ'-i derecât-i mibrâs olur.*<sup>1</sup> (Çınarı, ? : 4b).

Çınarı, verdiği cetvel ve oran orantı yöntemiyle basitçe menzîl hesabı yapabilmektedir. Cetvelin hazırlanışının detaylı bir açıklamasını koymamıştır. Çınarı Efendi'nin *Humbara Risalesi*'nin elimizdeki nüshalarında cetvelin hazırlanışı ile ilgili kısımlarda farklılık mevcuttur. Bundan dolayı iki kısmın transliterasyonunu da burada vereceğiz.

Müellif istinsahı olan Hazine Nr. 609/4 numarada kayıtlı nüsha şu şekildedir:

İmdi iş bu zikr-i sebkât iden kavâ'id için vaz' olunan derecât-i cedâvil-i ceyb-i aşâri sıfırdan ibtidâ olunub kırk beş dereceye varınca mebsûten ve kırk beş dereceden doksan dereceye varınca ma'kûsen birbirinin yanına tahrîr ve mukabillerine cüyûbu 'aşârisi terkîm olunmuşdur. Zirâ kırk beş derece irtifâ'da her kavsinin dıllı kendü mikdârı olub on beş derece irtifâ'nın bilâ-kerr dıllı nisf kutrun nisfi olur. Binâenaleyh her irtifâ'ın ceybi tamam-i irtifâ'ına müsâvidir. Pes vech-i meşrûh üzere on beş derece ile tamamı olan yetmiş beş derecenin izâsında ceyb-i aşârisi olan beş bin aded tahrîr olunub ve kırk beş derecenin tamamı biaynihî yine kırk beş derece olmagla mihâzasına doksan derecenin ceyb-i aşârisi olan on bin aded kütb ve tahrîr olundu.

Hazine nr. 640 no'lu nüshada bu kısım şöyle verilmiştir:

İmdi iş bu zikr-i sebkât iden kavâ'id için vaz' olunan derecât-i cedvel-i ceyb-i aşâri sıfırdan ibtidâ olunub kırk beş dereceye varınca mebsûten ve kırk beş dereceden doksan dereceye reside olunca makûsen birbirinin tahrîr ve mukabillerine cüyûb-u aşârisi terkîm olunmuşdur. Zirâ kırk beş derece irtifâ'da tamamının dıllı kendü mikdârı olub on beş derece irtifâ'ın dıllı bilâker nisf kutrun dıllı olur. Binâenaleyh her irtifâ'ın ceybi tamam irtifâ'ın ceybine müsâvi olur. Pes vech-i meşrûh üzere on beş derece ile tamamı olan yetmiş beş derecenin izâsına otuz derecenin ceyb-i aşârisi olan beş bin tahrîr olunub ve kırk beş derecenin tamamı bi-aynihî yine kırk beş derece olmagla mihâzasına doksan derecenin ceyb-i aşârisi olan kütb ve tahrîr olan...

1 Tecrübe etmek için atılan bir humbara örneğin iki yüz zira uzaklığa düşerse üç yüz elli zira uzaklığa düşmesi için gereken irtifa açısı bilinebilir. Çünkü söz konusu bu örnekte bilinmeyen irtifa talep edilen tarafta olursa orta terimlerin birbirine çarpımının bilinen tarafta bulunan sayıya bölünmesiyle bölüm sinüs cetvelinde yayı bulunmak istenilen mührasların/humbaraların irtifalarının dereceleri olur.

Alıntılanan kısımlarda müellifin istinsahı eksik görünmektedir ve bu eksikliği ikinci nüshanın yazarı tamamlamıştır. Cetvelde on beş derecenin karşısına otuz derecenin, otuz derecenin karşısına da altmış derecenin sinüs değerleri yazılmıştır. Bunun gerekçesini her iki nüshanın yazarı da vermemiştir. Belli ki bu aşamada arazide top atan askerlerin bunları bilmesinin gerekli olmadığı ve pratik olarak yapacakları işlemi hesaplamalarını yeterli buldukları için cetveli bu haliyle verdikleri anlaşılmaktadır.

Burada da modern notasyonla vermek yararlı olacaktır.

Yukarıdaki (1) denkleminde fırlatılmış bir cismin ulaşacağı menzili vermiştik. Burada  $2\cos\theta\sin\theta = \sin 2\theta$  (2) olur. (1) denkleminin geri kalan kısmı  $\frac{v_0^2}{g}$  olur ki burada  $g$  bir sabittir ve  $v_0$  fırlatılan cismin ilk çıktığı andaki hızıdır. Burada bu oran atışlarda sabit kabul edilmektedir. Çünkü zımnen de olsa tecrübe için atılan humbaralarda bu sabit değer bulunmaktadır. Devamı (2) denklemini hesaplamaktır. Burada değişirse  $\theta$  fırlatılma açısıdır.  $\frac{v_0^2}{g} = A$  gibi bir sabit dersek (1) denklemini  $A\sin 2\theta$  halini alır. Açılı 1 birim değiştiğinde menzil bu açının 2 katının sinüsü ile orantılı olarak değişecektir. Bu yüzden Halifezâde İsmâil Çınârî Efendi bu kitabında topçular için çok pratik olan bu tabloyu vermeyi uygun görmüştür. Aslında Çınârî Efendi'nin döneminde arazideki topçular için verilen bu cetvel yeterlidir.

## Sonuç

XVIII. yüzyılın başları, Osmanlı bilginlerinin Avrupa bilgisinin öneminin farkına varılmaya başladığı bir dönemdir. Lale Devri olarak adlandırılan dönem ve sonrası hem Avrupa'ya elçi göndermek hem de bu elçilerin yaptıkları çalışmalarla Avrupa bilgisi Osmanlılara aktarılmaya başlanmıştır. Matematik alanında da bu aynı şekilde olmuştur. Halifezâde bu dönemin bir bilgini olarak matematik, astronomi ve fizik alanındaki bu yeni yöntemlerin önemini fark etmiştir. Özellikle ondalık kesirler ve bunların kullanımlarının yaygınlaşması ve tanınması için çabalamıştır.<sup>2</sup> Ondalık kesirleri astronomi alanına ilk uygulayan Takiyyüddin olmuştur (Bu konu hakkında yapılmış detaylı bir araştırma için bkz. (Demir, 2000). Ancak XVI. yüzyılda yaşamış olan bu bilginden sonraki iki yüz yıl boyunca Osmanlı bilginleri ondalık kesirleri kullanmamış ve yine müneccimlerin altmışlık sistemlerine dönmüştür. XVIII. yüzyılın ortalarında ise tekrardan Halifezâde Çınârî Avrupalı kaynaklardan faydalanarak ondalık kesirlerin önemini anlamış ve bunu hem astronomiye hem de fiziğin bir dalı olan balistik incelemelerine uygulamıştır. Aradaki bu iki yüzyılda Takiyyüddin geleneğinin devam ettirilmemesi Osmanlı bilginleri

2 Orta Çağ İslam Dünyası'nda decimal ve sexagesimal sistemlerin aritmetik ve diğer matematik alanlarındaki kullanımı için bkz. Berggren, 2003: 29-68.

için büyük bir kayıptır. Bununla birlikte bu iki dönem arasında özellikle katip sınıfından gelenler Avrupa bilgisine dair araştırmalarına devam etmiştir. Velhasıl XVIII. yüzyılın ortalarında matematikte bu önemli ilerlemeyi sağlayan da katip sınıfından gelen Çınârî Efendi olmuştur.

Çınârî Efendi'nin yukarıda verdiğimiz sinüs tablosu örnekleri Avrupalı bilginler özellikle de İtalyanlar tarafından verilmiş ve kullanılmıştır. Özellikle İtalyan bilgin Galileo Galilei'nin 1638 yılında yazdığı *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar* (Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze) adlı eserinin dördüncü gün diyaloglarında (Galilei, 1914: 284-285) ve Evangelista Torricelli'nin 1644 yılında yazdığı *Opera Geometrica* adlı eserinde (Torricelli, 1644: 205) aynı tabloya tesadüf edilmektedir. Çınârî Efendi, Cassini'nin astronomi tablolarını çevirirken, muhtemeldir ki, İtalyan bilginlerin balistik kitaplarını da görmüş olabilir. Bu ise Osmanlı askeri teknik, balistik ve strateji konularında, Osmanlı askerlerinin İtalyan bilginlerle olan münasebetlerini ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

- Akbaş, M. (2004). Halifezade, Çınarı İsmail Efendi b. Mustafa *Lexicon der bedeutenden Naturwissenschaften*. München: Spektrum.
- Berggren, L. (2003). *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam* New York: Springer-Verlag.
- Çınarı, İ. (?). *Humbara Risalesi*. İstanbul.
- Demir, R. (2000). *Ta'kiyüddîn'de Matematik ve Astronomi: Cerîdetü'd-Dürer ve Harîdetü'l-Fiker Üzerine Bir İnceleme* (1. baskı. ed.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Etker, Ş. (2007). Salih Murat Uzdilek ve "Logaritmanın Türkiye"ye Girişi. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 8(2), 55-76.
- Galilei, G. (1914). *Dialogues concerning two new sciences* (H. Crew & A. d. Salvio, Trans.). New York: MacMillan.
- İhsanoğlu, E. (Ed.) (2004). *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi* (Vol. 1). İstanbul: IRCICA.
- Torricelli, E. (1644). *Opera geometrica*. Florentiæ: typis A. Masse & L. de Landis.
- Zeki, S. (1897). *Kamûs-u Riyâziyât*. İstanbul: Karabet Matbaası.



# Özel Mülkiyet Bağlamında Özgürlük Sorununa Bir Bakış: Locke ve Rousseau'da Köle-Efendi İlişkisi

Eda ÇAKMAKKAYA\*

## Özet

*Bu yazının amacı insanın özgürlüğünü elde etmesi/elinde bulundurması -bir kimsenin bir diğerinin tabakkümü altında olmaması- sürecinde merkezi bir araç olarak konumlanan özel mülkiyetin açığa çıkışı, meşruiyeti sorununu Locke ve Rousseau'nun kuramları bağlamında ele almaktır. Çalışma bu iki yaklaşım bağlamında yapılacak karşılaştırma doğrultusunda, özel mülkiyete ilişkin olarak verilmiş tasarımlardan hangisinin özgürlüğü sağlamada daha yetkin olduğunu sorgulamaya çalışacaktır. Sonuçta özel mülkiyet moral ve normatif bağlamlarda özgürlüğün asıl kurucusu olarak Locke'ta olduğu gibi ihlal edilemez bir hak olarak konumlandırılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Adalet, eşitlik, özgürlük /köle-efendi ilişkisi, özel mülkiyet, Locke, Rousseau.

## *A Look on the Problem of Freedom in the Context of Private Property: The Slave-Master Relationship in Locke and Rousseau*

### *Abstract*

*The purpose of this paper is to deal with the emergence of private property and its legitimacy as a central tool in the process of achieving/securing freedom of man -that no one is under the domination of one another- in the context of the theories provided by Locke and Rousseau. This study will try to question which of the given designs in relation to private property is more competent in terms of freedom in the context of these two approaches by comparisons method. As a result, private property will be positioned as an inviolable right as in Locke as the master promoter of freedom both in moral and normative contexts.*

**Keywords:** Justice, equality, freedom/slave master relationship, private property, Locke, Rousseau.

---

\* Arş. Gör., Erzurum Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

## 1. Giriş

Günümüzde kaynakların dağılımı sorununa ilişkin olarak özel mülkiyet hakkı hala önemini koruyan bir tartışma konusudur. Çünkü açıktır ki, mülkiyet hem insana kendisini gerçekleştirmesinin yolunu açacak hem de onun özgürlük alanını genişletecektir. Dolayısıyla mülkiyet kavramı özgürlük, eşitlik ve adalet kavramlarına ilişkin olarak ortada duran teorik/moral tartışmayı normatif düzleme taşımıştır. Özel mülkiyet kimilerince bir hak olarak görülmüşken, kimilerince ötekinin özgürlüğünü engellemede bir araç, dolayısıyla da her ne kadar bütün insanlar yasa önünde eşit olarak konumlandırılmışlarsa da, normatif bağlamda birinin diğerine hükmünü getirmiştir.

Mülkiyet aracılığıyla insanın köleleştirilip/köleleştirilmediği, bu hakkın meşruiyeti sorunu yalnızca filozofların, teorisyenlerin, hukukçuların vb. tartıştığı bir sorun olmayıp her bir insanı yakından ilgilendiren, üzerinde düşündüren bir sorun olarak ortada durmaktadır. Bu çalışmada ise özel mülkiyetin açığa çıkışı, meşruiyeti ve nasıl dengelenmesi gerektiğine ilişkin sorunlar John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun kuramları bağlamında ele alınacaktır.

Bir yanda özel mülkiyeti dokunulamaz bir hak olarak konumlandıran Locke, diğer yanda mülkiyetin eşitlenmesi gerektiğini iddia eden Rousseau ki bu iki method da her bir filozof için özgürlüğe götüren yol olarak konumlandırılmıştır. Bu çalışmanın alana katkı sağlayacağını düşündüğüm bir diğer amacı da her iki filozofun da özgürlüğü mülkiyet ilişkileri üzerinden kurduklarını ve her bir yaklaşımın kendi yöntemine göre oluşturduğu mülki ilişkilerin köleleştirmenin önüne geçmek amacı taşıdığını göstermektir.

Belirtmek isterim ki bu çalışma boyunca korunması gereken öncelikli ilke olarak adalet kabul edilmiş, eşitlik ve özgürlük adalete giden yolda araç ilkelere olarak konumlandırılmıştır. Bunun dışında, mülkiyet kavramı, Locke'un ve Rousseau'nun özel kullanımlarının dışında, günümüzde kabul gördüğü üzere salt taşınır ve taşınmaz maddi malları kapsayacak biçimde değil, ama aksine, sanatsal ürünler, icatlar gibi entelektüel aktivite sonucu açığa çıkan fikri mülkiyetleri de içerecek bir biçimde kullanılmıştır.

Bu çalışmanın ilk bölümünde, Locke'un kuramı ele alınacak ve onda doğa durumu ve mülkiyetin kökeni süreci incelendikten sonra, geçiş yaptığı siyasal toplumda nasıl bir tabloyla karşı karşıya kaldığımız araştırılacaktır. Yine bu bölümde bir alt başlık olarak köle-efendi ilişkisinin mahiyeti ve olanağına yer verilecektir. İkinci bölümde, Rousseau'nun bir eşitsizlik örneği olarak uygarlık eleştirisinden hareketle ortaya koyduğu doğa durumu, mülkiyetin kökeni ve buna bağlı olarak açığa çıkabilecek köle efendi ilişkisi, onun önerdiği siyasal toplum anlatılacaktır. Üçüncü bölüm ise bu iki kuramın kısa bir karşılaştırmasını yapmak yoluyla iki düşünürün de hangi ilkeler üzerinden hareket ettiği ve hangi ilkeyi öncelediği tespit

edilmeye çalışılacaktır. Bu karşılaştırmanın akabinde, dördüncü bölüm ile çalışma sonlanacaktır.

## 2. Locke'ta Doğa Durumu ve Mülkiyetin Kökeni

Locke, hipotetik olarak, sosyal bir varlık olan insanı yaratmış olan Tanrı'nın dünyayı insanlığa ortaklaşa verdiğini iddia eder. Doğa durumunda insanlar; yalnızca doğa (akıl) yasası tarafından belirlenen sınırlar içinde; ilkin, bir kimsenin bir diğerinin iznine ihtiyaç duymaksızın eylemlerini kendi iradesi doğrultusunda düzenlediği, sahiplikleri ve kişilikleri üzerinde kendi tasarrufunda bulunduğu yetkin bir özgürlük, ikincil olarak, hiçbir kimsenin iktidar/yetke bağlamında bir diğerine üstün olmadığı bir eşitlik halindedirler. Her biri saygın olan insan aynı yetilere sahip olacak şekilde aynı doğanın benzer koşulları içine doğmuştur ve dolayısıyla hepsi de ortak avantajlara sahiptir.<sup>1</sup> Ancak belirtmek isterim ki, eşitlik adaleti sağlamak adına bir yan ilkedir. Locke (2016: 14): "Sağduyulu Hooker, İnsanların doğa tarafından sağlanmış bu eşitliğini öylesine kendinde açık ve tüm soruların ötesinde bir olgu olarak görür ki, bu eşitliği, üzerine İnsanların birbirine borçlu olduğu Ödevleri inşa ettiği ve yüce *Adalet ve Yardımseverlik* İlkelerini türettiği, İnsanlar arasındaki karşılıklı Sevgi Yükümlülüğünün temeli yapar" demektedir. Yine Locke (2016: 15) "Ancak bu bir *Özgürlük Durumu* olmasına rağmen, bir *Başbozukluk Durumu* değildir" şeklinde bildirmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Locke eşitliği bir temel özgürlüğü ise sınırlı bir olgu kabul etmesi nedeniyle, özgürlük ve eşitliği adalet yolunda araç ilkeler olarak sunmaktadır.

Bu doğa durumunda yine her biri akılsal olan<sup>2</sup> insan doğal olarak bir mülkiyete de sahiptir. Çünkü Locke mülkiyet kavramından insanların yaşamlarının, hürriyetlerinin ve servetlerinin toplamını anlar. Bir başka deyişle, insanın kendi bedeni, yaşamı ve tüm sahiplikleri onun mülkiyeti anlamına gelir. Dolayısıyla da her bir insan doğal olarak diğer her bir insanla eşit konumda olacak şekilde asgari düzlemde mülkiyet sahibidir. Söz konusu bu mülkiyetin hakkı her daim saklı olarak korunmakla beraber mülkiyetin sınırları da insan tarafından genişletilebilir. Locke insanın bu doğal olarak sahip olduğu mülkiyet dışında, mülkiyet alanının genişletilmesinin sebebinin yine doğal bir olgu olan insanın ihtiyaçları durumunda bulur.

1 Nussbaum (2007: 151) sözleşme teorisini yeniden inşa ederken Locke'un insan saygınlığı, yardımseverliği ve eşit doğal haklar ilkelerinin oldukça faydalı bir biçimde kullanılabileceğini ancak onun kuramından herkesin "özgür, eşit ve bağımsız" olarak karşılıklı avantajlarla dünyaya geldikleri varsayımını kabiliyetler yaklaşımının (capabilities approach) dışında bıraktığı için çıkartılması gerektiğini iddia eder.

2 Doğa yasası aynı zamanda akıl yasasıdır ve her bir insan akılsal varlık olarak dünyaya gelir. Ancak insanın doğumla ya da gelişiminde açığa çıkabilecek herhangi bir nedenle akli yetisinde oluşabilecek bir bozukluk/eksiklik halinde, söz konusu insan ailesinin himayesinde kalacaktır. Çünkü akli olmayan insan, ödev ve haklarını ve doğa yasasının ona koyduğu sınırları anlamlandıramayacağı için iradi/özgür olarak kabul edilemez. Ancak söz konusu bireyi himayesi altına alacak olan ebeveyn, o insanın haklarını onun faydasına, en azından zararına olmayacak bir biçimde kullanmakla yükümlüdür.

İnsan ihtiyaçlarla donatılmış bir varlık olarak barınma, beslenme vb. ihtiyaçlarını doğadan gidermek zorundadır. Bir başka deyişle, bu ihtiyaçlar nedeniyle insan, doğa ile ilişki içine girer. Ancak doğanın tüm insanlığın ortak mülkü olmasına karşın, Locke'a göre, bireyin ihtiyaçlarını gidermesi için doğadan faydalanırken, dünyada var olan diğer her bir insanın onayına başvurması hem uygulanabilir olmadığı hem de kaynak bolluğu nedeniyle, ne mümkündür ne de gerekli. Bu noktada doğada ortaklaşa olarak var olan, insanın emeği aracılığıyla, ortaklaşa olmayana, kendinin olana dönüşür ki bu, bir daldan meyve koparmak da olabilir, bir tarlanın işlenebilir hale getirilmesi de olabilir. Ancak iki düşünürün karşılaştırılmasına yer vereceğim bölümde de, tartışılacağı gibi emek rolüyle doğal olanı kendinin kılmanın asıl gerekçelendirilmesi söz konusu emeğin nesnesini başlangıçta var olduğundan çok daha değerli bir konuma getiriyor olmasıdır. Böylece insan ortak olan doğadan kendi emeği ve yarattığı katma değer ile ortak olmayanı/kendinin olanı üretir ve onun üzerinde tek tasarruf sahibi konumuna gelir. Bu tasarruf hakkı onun kendi mülkiyeti üzerindeki özgürlüğüdür. Söz konusu tasarruf hakkı miras hakkını da içerir ki Locke miras hakkı ile üretimin teşvikini sağlamakta ve toplumsal hayatın iyileştirilmesinde gelişimci bir ivme yaratmaktadır. Miras hakkına ilişkin olarak birey sahipliklerini kendi çocuklarına devredebileceği gibi bir başkasına ya da bir kuruma devretme hakkına da sahiptir.

Nüfusun kalabalıklaştığı, kaynaklarına nispeten sınırlı kaldığı bir noktada ise Locke, mülkiyet hakkının sınırı olarak; ilkin, elde edilmiş olanın israf edilmesi, ikincil olarak da, türün yani bir diğer insanın tehlikeye atılmaması gereğini ortaya koyar. Bu iki ilke eş zamanlı olarak uygulandığı takdirde özel mülkiyet hakkını meşru kılan sınırlar içinde kalınmış olunacaktır. Doğal durumda oldukça işlevsel bir ilke olmasına karşın, dünyanın bütün topraklarının tahsisinin gerçekleşmesi, paranın bulunması ve kabulü, biriktirme kültürünün açığa çıkması, miras hakkının zamanla mülkün nispeten büyük bir kısmını azınlığın elinde topladığı bir durumda, insan emeği başlangıçtaki işlevselliğini yitirmiş gibi durmaktadır. Ancak kurama göre, bu durum, mülk sahibinin, mülk sahibi olmayanı istihdam ettiği ve emeğinin karşılığının verdiği bir duruma evrilir. Locke'un mülkiyetin kökenini ve meşruiyetini anlattığı bu tablo hala doğa (akıl) yasası içinde olup bitmektedir.

Locke ortaklaşa verilmiş olan doğaya karşın "*Mülkiyetin yüce Temelinin* hala İnsanın (kendi kendisinin Efendisi ve kendi *Kişiliğinin* ve eylemlerinin ya da *Emeğinin Sahibi* olarak) kendisinde" (2016: 55) olduğunu iddia eder. Çünkü açıktır ki yaşamını icatlarla, sanatlarla iyileştiren, güzelleştiren insanın üretimi ortaklaşa olarak diğerlerine değil ama kendisine aitti. Böylece doğada hali hazırda insana ortaklaşa olarak verilmemiş olanı, bir başka deyişle günümüz terimiyle fikri mülkiyet olarak adlandırabileceğimiz insan emeğinin ürünü olan ve yaşamı daha konforlu, üretimi daha kolay kılan araçlar üreticisinin mülkü olarak konumlandırılır.



### 2.1. Locke'ta Köle/Efendi İlişkisi

Locke yine bu doğa durumu içinde açığa çıkabilecek bir savaş durumunu söz konusu eder ki, bu akıl yasasının tüm insanlar tarafından işletilmediği bir hale, bir başka deyişle suç unsuruna işaret eder. Locke bir insanın onayı olmaksızın bir diğer insan tarafından iktidarı altına alınmaya çalışılmasının, ya da ona ait, emeğiyle elde edilmiş bir şeyin, ondan alınmaya çalışılmasının yarattığı bir savaş durumunda ortada yargıçlık yetkisine sahip yüksek bir otorite olmadığı içindir ki, güç ve şiddet kuralları işleminin doğallığından ve gerekliliğinden söz eder. Böylece siyasal topluma geçişin nedenini de açıklamış olur: "... birbiriyle mücadele edenler arasında karar verecek bir Otoritenin olmadığı bu Savaş Durumundan kaçınmak, *İnsanların kendilerini Topluma koymalarının* ve Doğa Durumunu terk etmelerinin önemli bir nedenidir" (Locke, 2016: 31).

Bir insanın bir diğerini iktidarı altına almasına ilişkin olarak, Locke, toplum içinde köle-efendi ilişkisinin (bir insanın bir diğerinin iktidarı altına alınması) mümkün olmadığını ancak ve ancak köle-efendi ilişkisini mümkün kılan tek bir durumun fetihçi ile esir arasında yapılmış bir sözleşme olacağına altını çizer. Savaş halinde kendi yaşam hakkını kaybettiği noktada, yaşamı kazanan kişi öldürmek yerine onu kendi hizmetinde kullanmayı tercih edebilir ve ölümü erteleyebilir. Bu yaşamını kaybeden ile yaşamı kazanan arasında yapılmış, karşılıklı rızaya dayanan bir sözleşmeye işaret. Bu sözleşmede her iki tarafın da kazancı vardır: yaşamı kazanan kendisine bir köle edinmiş olacak, yaşamı kaybeden ise köleliği karşılığında yaşamını almış olacaktır. Ancak, köle normal koşullar altında kendi yaşam hakkına ilişkin söz sahibi olmadığı içindir ki, sahip olmadığı bir hakkı da bir başkasına devredemez. Bir başka deyişle efendinin bu sözleşmenin kurallarına karşılıklı olarak riayet edilmesi halinde kölenin yaşam hakkına ya da beden sağlığına ilişkin olarak bir yetkisi yoktur.

Söz konusu bu durum meşru bir fetih hakkında taraflar arasında yapılmış sözleşmedir. Yaşamını kaybeden kişi köleliğin açığa çıkardığı zorlukları yaşamının değerinden fazla bulacak olursa efendisinin iktidarının altında olmayacak bir biçimde ölümü tercih etme hakkına sahiptir. Anlaşma tarafların sınırlı iktidatlarını belirleyen bir anlaşmadır, efendiye sınırsız haklar tanıyan bir anlaşma değil. Efendi köleyi öldürme hakkına sahip olmadığı gibi onun bedenine zarar verme hakkına da sahip değildir ki efendinin kölesinin/hizmetlisinin bedenine zarar vermesi kölenin azat edilmesi gereğini açığa çıkarır. Bir başka deyişle, Locke'un tarif ettiği kölelik hali, meşru bir fetih sonucu kazanılmış olan, bir işçinin ücretsiz olarak istihdam edilmesi haline benzemektedir.

Locke fetihçinin adaletini söz konusu ederek, meşru bir fetihle fetihçinin yalnızca ve yalnızca savaşta mağlup olanın kaybedebileceği haklara sahip olabileceğini belirtir. Mağlup olanın bir ailesi olduğunu varsaydığımızda, eğer bu bireyler savaşa dahil olmamışlarsa ve savaşta mağlup olan kişiye yardım etmemişlerse,

mağlup olan kişi eşinin ve çocuklarının yaşam haklarına sahip olmadığı için, mağlup kişinin yaşam hakkını kaybetmiş olması eş ve çocukların da yaşam haklarını kaybettiği anlamına gelmez. Fetihçi mağlubun hizmetini ve uğradığı zararları gidermek adına onun mallarını sahiplenebilir. Ancak eş ve çocukların miras hakkı yine dokunulmaz bir hak olarak konumlandırılır. Eğer mağlup kişi hem yaşam hakkını kazananın zararını giderecek hem de ailesinin giderlerini karşılamak amacıyla miras bırakacak düzeyde bir mal varlığına sahip değilse, ailenin miras hakkına öncelik verilir. Çünkü daha önce de bildirdiğimiz gibi, Locke için, hiç kimse sahip olduğu haklardan daha fazlasını bir başkasına devretme hakkına sahip değildir.

Locke'un kuramında olanaklı tek köle/efendi ilişkisi bu türden bir meşru fetih hakkıyla açığa çıkabilecek bir kurumdur. Bunun dışında herhangi bir yolla bir kişinin iktidarının bir başkasının hükmü altına alınabilmesi mümkün değildir. Doğa durumu olarak adlandırılan süreç doğa/akıl yasasına bağlı olarak her kişinin eşitliğini ve özgürlüğünü koruyan bir süreçtir. Bu doğa durumunda eşitlik ilkesi tartışmaya açık bırakmayacak düzeyde açık bir olgu olduğu gibi yine bu eşitlik insanların birbirlerine borçlu olduğu ödevlerin ve insanlar arasındaki sevgi ve yükümlülüklerin de temelidir. Savaş durumu söz konusu olmadığında ya da kesildiğinde, yasa insanları eşit bir biçimde adaletin belirleyiciliğine tabi kılar.

## 2.2. Toplum Sözleşmesi

Bu noktada siyasal topluma geçişin asıl sebebi de insanın bedeni, hürriyeti ve servetlerinin toplamı anlamına gelen mülkiyeti koruma amacıdır. Böylece, doğa yasasının hali hazırda zaten koruduğu mülkiyet can ve mal güvenliği tüm insanlar için daha güvenli hale getirilmiş olur. Böylece açığa çıkacak olan siyasal toplumda, doğa durumunda bireylerin sahip oldukları bütün haklar eksiksiz bir biçimde korunacak<sup>3</sup>, ancak doğa yasasının işletilmediği bazı durumlarda yaşanan savaş hali son bulacak, hakkın talep edilmesi için herkesçe kabul edilmiş yüksek bir otoriteye başvurma imkânı açığa çıkacak böylece de suç ve ceza orantısı da sağlanmış olacaktır.

Locke insanların doğa durumundan kaynaklı olacak şekilde doğal haklara sahip olduklarını ve bu iktidarın gücünü ve haklarını, Tanrı'nın kutsal iradesinden değil, ama bu doğa durumundan aldığını ileri sürmektedir (Waldron, 2002: 13, 29) ki Tanrı ilkesi Locke'un kuramından çıkartıldığında kuramın mahiyetinde bir değişim olmadığı görülecektir. Yine bu doğa durumundan getirilen haklar;

3 Tully (2009: 113-131) Locke'un bu geleneksel okumasını reddeder ve siyasi topluma geçiş ile birlikte insanın doğa durumunda sahip olduğu her şeyi devlete devrettiğini ve artık doğa durumunda sahip olunan mülkiyetin devlete devredilişiyle birlikte mülkiyete ilişkin yeni uyuşimsal bir karar alınması gerektiğini iddia eder. Açıktır ki bu durumda artık mülkiyetin dengelenmesi söz konusu olacaktır. Ancak bu yorum Locke'un siyasal topluma geçiş sebebine aykırı olduğu gibi (Waldron, 2010: 17-21) kanımca Locke'tan ziyade Rousseau'nun kuramının Locke'un kuramına uyarlanmasıdır.

yaşama hakkı, özgürlük hakkı ve mülkiyet hakkı, egemenin gücü tarafından ihlal edilemezler. Hatta egemenin bu hakları ihlali halinde, halkın egemene karşı başkaldırma/isyan etme hakkı vardır. Bir başka deyişle, bireysel haklar sosyal sözleşme aracılığıyla bütün yönleriyle egemene devredilmez, egemen kendisi sürekli kontrolü yapılan bir otorite olarak konumlandırılmıştır. Locke'un sözleşmesinin diğer birçoklarından en önemli ayrımı hiçbir hak kaybına uğramaksızın, doğa durumu korunarak, güven ve emniyet temin etmesidir. Bireylerin doğa durumundan daha yeterli koşullara sahip olan ve yine doğal sözleşmeyi bünyesinde daima içerecek olan devlet ancak ve ancak güçler ayrılığı ve bir denetleme ve dengeleme sistemi kurularak oluşturulabilirdi (Waluchow: 2016).

Yasa keyfi kararlarla yönetilen bir iktidar demek değildir, ama aksine, adalet dağıtmakla yükümlüdür. Bunun gereği de uyruğun sahip olduğu haklara ilişkin olarak sürekli yasalar yapılması, yayınlanması ve bu sürekli ve yayınlanmış yasaların bilinen yetkilendirilmiş yargıçlarca uygulanmasıdır. Böylece doğanın yazısız olan yasası ve insanların tutku ve/veya çıkar nedeniyle yasayı yanlış aktarma ve uygulama olasılığı kurumsallaşmış bir yargı organına bağlanmış olur. Bu toplum sözleşmesinin açığa çıkardığı devletteki üstün iktidarın halkının yaşamları ve servetleri üzerinde keyfi bir yetkiye sahip olması olanaksızdır. Söz konusu iktidarın yasama hakkı toplumu oluşturan her bir üyenin yasamacı olan kişi ya da kurula birleşik iktidarlarını devretmesinden başka bir mahiyet taşımaz. Locke (2016: 143) "Çünkü hiç Kimse kendisinde bulunan iktidardan daha fazlasını başkasına aktaramaz ve hiç Kimse kendisi ya da bir başkası üzerinde kendi Yaşamını yok edecek ya da bir başkasının Yaşamını ya da Mülkiyetini alacak mutlak Keyfi bir İktidara sahip değildir." der. Çünkü bu doğa durumunda da geçerli değildir, toplum sözleşmesi doğa durumunda sahip olunan bütün hakları kapsamakla beraber onları daha güvenli hale getirir.

Bu toplum sözleşmesinde Locke'un tarif ettiği en ideal yönetim biçimi demokrasi olmakla beraber, bir başka yönetim biçimi de layıkıyla uygulandığında insanların, Locke'un terimi kullandığı anlamıyla, mülkiyetlerinin koruyucusu olabilir. Çünkü yönetimde bulunan insanların görevi doğa yasasına uygun hareket etmektir, dolayısıyla, her topluluk kendisine uygun göreceği yönetim biçimini demokrasi, oligarşi, monarşi (seçimli ya da kalıtsal) vb. tayin edebilir.

Demokrasi söz konusu olduğunda, yasama, yürütme ve yargı organları devletin farklı bünyelerinde konumlandırılmak suretiyle gücün tek elde toplanması engellenmiş olur. Yasama iktidarı, toplumun ve onun her bir üyesinin korunması için devletin gücünün nasıl yönlendirileceğini belirleme hakkına sahip olan iktidardır. Yasa yapma iktidarına sahip olan kişilerin söz konusu yasanın yürütülmesinde de iktidar olmaları düşünülemez ki bu, yasa yapıcıların kendilerini yaptıkları yasaya itaat etme yükümlülüğünden muaf tutma ve/veya yasayı kendi çıkarlarına yudurma risklerini ortadan kaldıracaktır.

Bununla birlikte yasa kısa bir sürede yapılmış ve belirli bir süre için de olsa süreklilik arz ettiği için yasanın yürütülmesini gözetleyen bir başka iktidarın da sürekli varlığını gerektirir. Yine toplumun her bir üyesi olarak kendi haklarının korunması talebinde olan bu ayrı bireyler, bir devlet/bütün olarak dışarı karşı da bir ilişki ağı içinde yer alır. Bu dışarı karşı söz konusu olan ilişki ağında toplum/devlet bir bütün olarak kendisine verilecek olası zararların önüne geçilmesini ve onarımını öngörür. Locke bu iktidarı federatif olarak adlandırır ki, bu federatif iktidar savaş ve barış, ittifak kurma ve devletsiz kişi ve topluluklarla kurulabilecek ilişkileri düzenleme hakkına sahiptir. Bu iki iktidar biçimini yürütme iktidarı ve federatif iktidar olarak adlandıran Locke, federatif iktidarın daha çok dış ilişkileri belirlemesine karşın dolaylı olarak iç ilişkilerle de ilintili olduğunu belirtir. Yürütme iktidarı ise toplumun yerel yasalarının yerel topluma uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar. Kanımca Locke yine yerel topluma yerel yasaların uygulanması argümanı ile çeşitliliği ve farklılığı siyasal toplumunun içine olası ve saygı duyulması gereken bir olgu olarak konumlandırmaktadır ki *A Letter Concerning Toleration*'da (1968: 4-7) dinler, mezhepler, ırklar arasındaki farklılığı söz konusu ederek her bir farklılığın kendi içlerinde değerli olduklarını ve devlet tarafından saygın bir biçimde korunmaları gerektiğini bildirir. Yine bu söz konusu farklılıklara eşit muamele sağlanabilmesi için de devlet ile kilisenin birbirinden ayrılması gerektiğini iddia eder (Uzgalis: 2016). Ki yalnızca bu soyut ilkeler bile Amerikan Anayasası'nın temel taşlarına kılavuzluk edebilecek kadar yetkindi. (Paschal, 1868: 7-20)

### 3. Rousseau: Uygar toplumun Eleştirisi ve Doğa Durumu

Rousseau, Aydınlanma ideolojisinde iddia edilen aksine, insanlığın tarihsel süreç boyunca ilerleme kaydetmediğini, hatta özelde ahlaki bağlamda bir gerileme içinde olduğunu iddia eder. Her şeyden önce uygar dünya fiziksel bir yeterlilik olarak insanda bir gerileme yaratmıştır; daha zayıf kaslar, daha yavaş koşma yeteneği, sabit bir barınak gereksinimi vb. Gerçek doğasından uzaklaşmış insana uygarlık adı altında yeni ve yapay özellikler kazandırılmaya çalışılmaktadır. Eşitsizliklerle dolu bu uygarlık insanın insana olan tahakkümünü göstermektedir bir anlamda. "Hükümet ve yasalar bir araya toplanmış insanların, birlik ve huzur içinde yaşamalarını sağlar. Onlar kadar egemen olmamakla beraber, belki onlardan daha güçlü olan bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar." (Rousseau, 2016: 8). Uygar insanın doğaya tahakkümü doğa bilimleri yoluyla sağlanmaktayken, insanın insana tahakkümünü asıl gerçekleştiren şey bilim, sanat ve edebiyatlardır. Rousseau insanın uygarlık içinde kendi doğasına yabancı olduğu vurgusunu yaptıktan sonra onun doğasını ne olduğunu araştırır. 'Kendini tanımak önemlidir' (Rousseau, 2015: 9) çünkü bu kendini tanıma, insan doğasına uygun bir toplumun formülasyonunu da verecektir.

Bu tasarım 'doğanın insanlar arasına koyduğu eşitliği ve insanların kurduğu eşitsizliği'nin nedenini de (Rousseau, 2015: 65) açıklamış olacaktır. Ona göre, doğada yalnız yaşayan, özü gereği sosyal bir varlık olmayan insanın en temel iki yönü vardır; ilki, varlığını koruma içgüdüğü, ikincisi, tüm duyarlı varlıkların daha da önemlisi hemcinslerimizin acı çektiğini ya da yok olduğunu gördüğümüzde yaşayacağımız hoşnutsuzluk duygusudur ki Rousseau bunu merhamet olarak adlandıracaktır. Bu merhamet duygusu, doğada yalnız yaşayan insanın bir diğer insanla karşılaşması halinde açığa çıkar ve benlik duygusunu azaltır böylece de türün devamlılığını sağlar. Rousseau'nun doğal insanı sosyal bir varlık değildir, yalnız yaşar ve dolayısıyla da özgürdür. Yani barbar insan özgürken toplumsal insan köledir. Bir başka deyişle, barbarlıktaki en kötü özgürlük, uygarlıktaki en iyi kölelikten iyidir. Alınabilecek diğer bütün ilkeler arasında en öncelikli/değerli ilke olarak özgürlüğü alan Rousseau, uygar insanın özgür olmadığını, kendisine dayatılan oluşturulmuş yapay ahlaki ilkelere bağlı olduğunu, ancak bunun sonucunda kendisinde gerçek anlamda var olmadığı için de toplumun değer yargılarına uyum sağlayamadığını dolayısıyla da mutsuz olduğunu dillendirmektedir.

### 3.1. Özel Mülkiyet ve Köle/Efendi İlişkisi

Rousseau'ya göre hiçbir kimsenin bir başkası üzerinde doğal bir yetkisi yoktur ve güç böylesi bir hak yaratamaz. Bir otoritenin meşru olabilmesi için onun temelini anlaşılmaya dayanması gerekir. Rousseau köleliğin kökenini fetihle görenlere karşı çıkar, yaşam hakkının kaybedilişi köleliği temellendiremez. Çünkü öldürme hakkı sözde bir haktır. Savaşın sebebi kişisel ilişkiler değil, mülkiyet ilişkileridir, bir başka deyişle, savaş bireyin bireyle olan ilişkisine değil devletin devletle olan ilişkisine gönderme yapar. Doğa durumunda sürekli mülkiyeti kabul eden bir anlayış olmadığından savaş açığa çıkmayacağı gibi, bunun yasalara bağlı bir toplumda da olması beklenemez. Düşman silah bıraktığı, teslim olduğu takdirde, bu insanlar düşman sıfatını taşımaktan çıkarlar, dolayısıyla da yaşamları üzerinde köleliğe temel olacak meşru bir haktan söz edilemez. Doğa durumunda varabilecek herhangi bir köle efendi ilişki halini reddeden Rousseau özel mülkiyetin açığa çıkışıyla oluşabilecek eşitsizliklerden ötürü meydana gelebilecek köle efendi ilişkilerinin de önüne geçmeye çalışır.

Rousseau'ya göre, biri çıkıp da bir toprak parçasının etrafını çevirip burası benim dediğinde ve kendisine inanan insanları bulduğunda, bir başka deyişle mülkiyetin açığa çıkışıyla, toplum doğa durumunu sonlandırarak kendisini dayatmıştır. Ürettiklerini koruyabilmek için söz konusu araziye yerleşmek durumunda kalan insanın böylece hem tarım faaliyetlerini sürdürebilmesi hem de söz konusu barınakla ilgili işleri yapabilmesi gereği onun iş yükünü artırmış; böylece kadın erkek ve çocuklar bir zorunluluk sonucu yan yana yaşamaya başlamış ve aile kurumu oluşmuştur.

Böylece nüfus daha hızlı artmaya ve topraklar daha hızlı paylaşılmaya başlanmıştır. İnsanların topluluklar halinde yaşadığı bu süreçte kimi diğerinden daha hızlı, kimi daha yetenekli, kimi daha güzeldir. Bu insanlar arasında üstünlük gibi bir değer yargısının oluşumunu ve beraberinde kıskançlık ve sonuç olarak da çekişmeyi getirmekteydi. Bu durumdaki çatışmalara ilişkin uygulama ise Rousseau tarafından ahlak olarak tanımlanır ve ancak bu ahlakın uygulaması Locke'un doğa durumunda da olduğu gibi suç-ceza orantısını korumaktan uzaktır. Rousseau burada eşitsizliği asıl kaynağını şöyle ifade etmektedir: 'Yetenekler eşit olsaydı, örneğin demir kullanılması ile besin tüketimi her zaman tam bir denge halinde bulunsaydı, durumlar bu halde eşit kalabilirdi. Fakat hiçbir şeyin korumadığı orantı birden koptu, bozuldu; en güçlü olan daha fazla iş yaptı; en becerikli olan, kendi yaptığı işten daha fazla pay aldı; en zeki olan emeği kısaltmak için araçlar buldu; çiftçi daha fazla demire ya da demirci daha fazla buğdaya gereksinme duydu; eşit çalıştıkları halde biri çok kazandı, oysa ötekinin eline ancak yaşayabilecek kadar bir şeyler geçti. Böylece doğal eşitsizlik, değiş-tokuş düzeninden doğan eşitsizlik ile duyulmadan açılıp gelişir.' (2015: 148).

Dolayısıyla insanlar kendi istekleriyle bir toplum sözleşmesine dâhil olacaktırlar. Ancak bu noktada belirtmek isterim ki Rousseau, fiziksel gücün bir tahakküm nedeni olarak kabul edilemeyeceğini argümanını mülkiyet üzerinden temellendirmektedir. Çünkü açıktır ki doğa durumunda herhangi bir fiziksel güç nedeniyle bir diğerinin tahakküm altına alınması gerçekleşmiş olsa bile, iktidar altına alınan diğerine uyurken saldırabilir ya da kaçabilir. Ancak mülkiyetin yavaş yavaş açığa çıkışı ile birlikte yukarıda alıntıladığım bölümden anlaşılacağı üzere insanlar eşit çalıştıkları<sup>4</sup> halde, kendi fiziksel koşullarına ait bazı durumlar (güçlü, becerikli, zeki) ve ihtiyaçların dengesizliği gereği eşitsiz konuma gelmişlerdir. İhtiyaçların dengesizliği bazı ürünlerin daha değerli olmalarını açığa çıkartmış olmakla beraber, sonuç olarak, hangi işle uğraşacağına karar veren insan yine kendi seçimi ve fiziksel özellikleri gereği eşitsiz konuma gelmektedir. Ona göre bu eşitsizlik hali, özel mülkiyetin eşitsizliği, insanlar arasında tahakkümü, bir tür köle efendi ilişkisini açığa çıkartmaktadır. Onun fiziksel gücün köle efendi ilişkisini temellendirmede meşruiyeti olmadığı iddiası, kanımca salt henüz mülkiyetin açığa çıkarmadığı hallerle ilişkin olarak bir kimsenin bir başka kimsenin iktidarına alınmaması için bir sebep değil, ama aynı zamanda topluluk halinde yaşamaya başlayan insanın üretimi sürecini de içine alacak şekilde genişletilebilir. Bu nedenle gereksinimlerin dengesizliği ya da çalışan insanın kendi fiziksel özellikleri gereği mülkiyette açığa çıkan eşitsizlikler meşru değildir. Buradan Rousseau fiziksel gücün meşru olmaması ilkesini salt zor kullanma hakkının olmayışıyla değil ama mülkiyette açığa çıkabilecek dengesizliğin de olamayacağıyla sonuçlandırmaktadır.

4 Rousseau bu eşitliğin ne üzerinden konumlandırıldığını açıkça belirtmemiş olmasına karşın, öyle sanyorum 'eşit süre' söz konusu edilmektedir.

Buna karşın, mülkiyet Locke'ta da olduğu gibi siyasal topluma giden yolu açacaktır. Rousseau bundan sonraki süreçte özellikle de miras yoluyla kimilerinin çok zenginleştiği kimilerininse aşırı fakir düştüğü bir durumda gasp olaylarının yaşandığını, hatta zenginlerin kimi zaman yine fakirlerden oluşan bir ekip ile kendilerini korumaya çalıştıkları bir durumu anlatır. Böylece 'zenginlerin gaspları ve fakirlerin haydutluğu' (Rousseau, 2015: 150) ile doğasında iyi olan insan kötüleşmiştir. Mirası eşitsizliğin sebeplerinden biri olarak değerlendiren Rousseau mülkiyete ve onun transferine sınır koymaya çalışmaktadır.

Mülkiyetin açığa çıkmasıyla doğal durumda insanlar arasında açığa çıkmış olan bir tür köle-efendi ilişkisinin kendisini gösterdiği bu savaş durumunu Rousseau toplum sözleşmesiyle sonlandıracağını düşünmüştür. Ona göre bir toplumun temelini gücünün güçsüze tahakkümü, bir başka deyişle köle efendi ilişkisi, oluşturamaz ki, fiziksel güç bir hak oluşturmaz.

### 3.2. Toplum Sözleşmesi

Rousseau, bir sözleşme yapmadıkları halde, söz konusu edilen kargaşa sürecinin sonsuza değin süremeyeceğini ve eğer yaşam biçimlerini değiştirmezlerse yok olacaklarını iddia eder. Dolayısıyla insanlar yeni güçler oluşturamadıkları içindir ki ellerinde bulundukları güçleri bir araya toplayarak kendilerini korumak amacıyla bir araya gelirler ve birlikte hareket ederler. "Her birey kendini, bütün haklarıyla birlikte topluluğa adar; çünkü her birey kendini tümüyle topluma adadığında koşullar herkes için aynı olur ve koşullar herkes için aynı olunca bunları başkalarının aleyhine çevirmek kimseye bir yarar sağlamaz." (Rousseau, 2012: 67)

Doğal durumdan toplumsal hayata geçiş insan davranışlarındaki içgüdünün yerine adaleti, fiziksel itkilerin yerine ödevi, arzuların yerine de hak kavramını koyarak insanı değiştirir. İnsan doğal özgürlüğün getirdiği birçok faydadan yoksun kalmasına karşın, yeteneklerinin geliştiği, düşüncelerinin daha kapsamlı, uyguladığının daha soylu olduğu bir noktaya taşınmış olur. Rousseau, aslında, Locke'ta olduğu gibi doğa durumundan getirilmiş bütün hakları, özellikle de eşitsizliğin kaynağı olarak gördüğü mülkiyet hakkını doğa durumunda var olduğu haliyle korumaz. Dent (2000: 180-181) Rousseau'nun mülkiyet anlayışına ilişkin olarak dengeleme ilkesini ortaya koymaktadır: "En iyi devletle bile, mülkiyet ve zenginliğe bağlı bazı farklılıklar olabilir. Rousseau'ya göre, bunlar kendi hallerine bırakılmamalı... büyümesine izin verilmemelidir". Daha ziyade, bu toplum sözleşmesi ile mülkiyetin egemene devrini ve akabinde inşa edilecek olan hukuk sistemi içinde, egemenin uygun gördüğü insanlar arasındaki eşitliği bozmayacak bir mülk hakkını getirir. Bunu temellendiren iddiası ise şöyledir: "İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey doğal özgürlüğü ve isteyip de ulaşabildiği şeyler üstündeki sınırsız hakkıdır; kazandığı şeyse sivil özgürlük ve de elindeki her şeye gerçekten sahip olmasıdır. Bu dengelemelerde yanılmamak için sınırları bireyin gücünden başka bir şey olmayan

doğal özgürlükle, genel iradeyle sınırlı sivil özgürlüğü ve de gücün bir sonucundan ya da ilk işgalcinin hakkından başka bir şey olmayan sahiplikle gerçek bir belgeye dayanan mülkiyeti birbirinden kesinlikle ayırmak gerekir.” (Rousseau, 2012: 72).

Sözleşme oluştuktan sonra açığa çıkan gerçek mülkiyet hakkının üç koşulu vardır. Bunlar; ilkin, söz konusu arazide o zamana kadar kimsenin yaşamamış olmaması, ikinci olarak, sadece geçimlik bir arazinin, ama daha fazlası değil, üçüncü olarak, işgal edilmiş olması ve bu arazinin ekilip biçiliyor olması, bir başka deyişle emek ki bu yasal kanıtların yokluğu halinde mülkiyet hakkının tek işaretidir. Ancak Rousseau kolektivist bir yaklaşımdan ziyade özel mülkiyete izin vermekle beraber “...yurttaşların sınırlı olarak özel mülkiyet sahibi olmalarını onaylar.” (Dent, 2000: 250).

Rousseau sözleşme ile doğal özgürlüğünden vazgeçen ve onu topluma devreden insanın karşılığında can ve mal güvenliği ve dahası ihtiyaçlarını karşılayacak araçları da edinme hakkını aldığını iddia eder. Ancak ona göre, insan topluma bağlanmakla köleleşmiş olmaz çünkü her bir kişi bir diğeriyle eşit bir biçimde kendi istencini ortaya koyarak yasa yapacaktır. Rousseau, Locke'ta da olduğu gibi en ideal siyasal toplum biçimini demokrasi olarak göstermektedir. Eşittir çünkü hiçbir vatandaş bir diğer vatandaşın sahip olmadığı bir hakka sahip değildir, özgürdür çünkü toplumun her bir üyesi her bir yasanın yapımında söz sahibi olduğu gibi ilgili yasaların kendilerine dayatılmasında da görüş birliği içindedirler, insan kendi ürettiği yasayı kendine dayatmakla özgür olacaktır. Böylece özel istenç ile genel istencin uyumu da gerçekleşmiş olacaktır. Ancak Rousseau bu sürecin kendi başına doğal olarak işleminin oldukça zor olduğunun kendisi de farkındadır, özel istenç kişisel çıkarı hedeflerken genel istenç genel çıkarı hedefleyecektir. Rousseau “Özel çıkarı genel yarardan çok farklı bir biçimde hitap edebilir kendisine...” (Rousseau, 2012: 70) demektedir ancak bu noktada özel istencini takip eden yurttaşın, yurttaşlık ödevlerini yerine getirmediği halde, bu yurttaşlıktan doğan haklardan yararlandığını ve bu yolla adaletsizliğin artmasına neden olduğunu belirtir. Dolayısıyla, her ne kadar özel irade ile genel iradenin birleştiğini iddia etse de, bu farkındalık sonucu yasanın yüzde elli bir çoğunluk ile genel istenci belirlediğini ve kalanların buna uymak zorunda olduğunu belirtir. Söz konusu durumda genel istenç ile özel istencin uyuşmasını, doğal insanın toplumsal insana transfer edilişi ve Rousseau'nun sözleşmesinin devamlılığı için gerekli bireyler eğitim ve ahlak yoluyla sağlanacaktır. Çocukta merhamet ve ötekini tanıma ile geliştirilecek olan eşitlik algısı Rousseau'nun sözleşmesine uygun bireyleri de oluşturacaktır. Bir başka deyişle *Emile*'de (Rousseau, 1948: 21, 66, 146) ortaya eğitim anlayışı aslında doğal durumda tek başına yaşayan insanın toplumsal hayata eşitlik ilkesi bağlamında nasıl transfer edileceğini ortaya koyar ki bunun temel yolu da ötekini tanıma, kendiyi eşit konumda görme durumu olacaktır. (Bertram, 2016; Dun, 2010: 15). Dent bu kitaptaki Rousseau'nun asıl hedefi “... bir insanın kendisi için en iyi



olan hayatı, hem bağımsız bir varlık hem de toplumda ve devlette diğerleriyle bir arada yaşayan bir varlık olarak yaşamasın sağlayacak araçları belirlemektir.” şeklinde bildirir (2000: 167).

Dahası, Rousseau, yine bu sözleşmenin devamlılığını sağlayacak başka ilkeler de sunar; egemen gücün sivil bir inanç açıklama yetkisine sahip olduğunu ancak bunların birer dini dogma olmaktan çok toplumsallık duyguları gibi kabul edilmeleri gerektiğini bildirir. Bu noktada kimsenin bunları kabul etmeye zorlanamayacağını ancak egemen gücün kabul etmeyenleri devletten kovabileceğini iddia eder. Dahası herkesin önünde bu dogmaları kabul etmiş olduklarını bildirmelerine karşın sonrasında bu dogmalara inanmıyormuş gibi davrananlarınsa ölümle cezalandırılmaları gerektiğini söyler.

#### 4. Özel Mülkiyet Bağlamında Bir Karşılaştırma: Locke ve Rousseau

Görüldüğü gibi, her iki filozof da bir doğa tasarımına başvurmuş<sup>5</sup> ve kendi toplum sözleşmelerini bu söz konusu doğa tasarımlarına uygun bir biçimde şekillendirmeye çalışmışlardır. Ancak doğa durumuna ilişkin olarak görülebilecek en önemli farkın Locke'un doğal insanının sosyal bir varlık olmasına karşın Rousseau'nun doğal insanının asosyal/yalnız yaşayan bir insan olmasıdır. Her iki filozof için de doğal durumdaki insan doğası gereği iyidir ve özgür ve eşittir ancak Locke'un doğal insanı bir topluluk içinde özgür ve eşitken, Rousseau'nun doğal insanı yalnız yaşadığı için özgür ve karşılaşma halinde ötekine eşittir. Dahası, Rousseau için doğa durumunda bir insan bir başkası tarafından iktidar altına alınmaya çalışılsa bile o uyurken kaçabilir, ya da o uykudayken onu öldürebilir, dolayısıyla hüküm altına alınması mümkün değildir. Öncelikle, kanımca, Rousseau doğası gereği iyi olan insanın doğayla baş etme sürecinde neden yalnız yaşamayı tercih ettiğini ve soyunun devamlılığını nasıl sağladığını; doğası gereği iyi olan insanın, doğası gereği iyi olan bir başka insanla karşılaştığında neden doğal bir içgüdüyle birlikte yaşamadığını tam olarak açıklayamaz.

Her iki filozof için de siyasal topluma geçişi bir anlamda mecbur kılan şey özel mülkiyetin açığa çıkışı, akabinde yaşanan ve/veya yaşanabilecek olan şiddet olayları sonucu korunma ihtiyacının açığa çıkması olarak ortaya konmuştur. Ancak Rousseau eşitsizliğin kaynağına ilişkin bir sorunu gündeme getirmiş -bu uygar toplumda insanları köleleştiren şeydi- ve bunun kaynağında özel mülkiyeti bulmuşken, Locke için eşitsizliğin kaynağı sorun edilmemiştir. Çünkü denilebilir ki, Rousseau için mülkiyetin eşit olması gerektiği baştan varsayılmış olmasına karşın, Locke'ta bu emeğin açığa çıkardığı doğal bir sonuç olarak görülmektedir. Dolay-

5 Dworkin (1981: 243-345) doğa durumuna başvurmanın varsayımsal ve çok da gerekli olmadığını iddia eder. Ve kendi oluşturduğu 'the envy test' ile kaynakların tamamının eşit tahsisinin doğal olarak mümkün olmadığını gösterir.

ıyla, Locke'ta siyasal topluma geçişin sebebi doğa durumunda karşılaştığımız/karşılaşabileceğimiz sorunlar halinde ortada yetki sahibi bir yargıcın bulunmaması ve suç-ceza orantısının eksikliğidir. Çünkü doğa durumunda da akıl yasasının temin ettiği kurallar vardır ancak bu kurallara uyulmaması halinde ortada adaleti sağlayacak tarafsız bir yetki yoktur. Bu nedenle Locke'un siyasal toplumu, doğa durumunda var olan her türlü hakkı olduğu gibi korur. Rousseau'da ise siyasal topluma geçişin ana sebebi, mülkiyet bağlamında açığa çıkmış savaş halinden kurtulmak ve insanın bu yolla yok olmasını sağlamak adına yapılacak olan bir sözleşme olup, bu sözleşme doğa durumundan bazı hakları getirdiği gibi bazı hakları da yok sayar. Kabul edilmeyen ise savaşlara neden olmuş olan mülkiyet hakkıdır. Sözleşme ile mülkiyet egemene yeniden tahsisi gündeme gelecek şekilde egemene devredilir.

Locke için emek bir mülkiyet hakkı açığa çıkarırken Rousseau için çıkarılmamaktadır. Emegün mülkiyet hakkı doğurup doğurmadığı sorununa ilişkin olarak, Robert Nozick, Locke'un ortada diğerleri için mevcut yeterli ortaklaşa alan olduğunu bildirirken, emek aracılığıyla bir şeyi kendi mülkü kılmanın diğerlerini başlangıçlarından daha kötü bir duruma sokmayan bir süreç tanımladığını belirtir. Nozick, Locke'un emek teorisinin, neden emegün bir şeyi emek sahibinin yaptığı sorununa ilişkin olarak, daha çarpıcı bir soruyla daha detaylı bir açıklama yapar. Bir astronot bir gezegeni temizlediği için onun sahibi olur mu? Ya da elimdeki domates suyunu denize dökersem ve bu yolla, bana ait olan bir şey ile ve kendi emegimle, denizi var olduğundan başka bir nesneye dönüştürürsem deniz benim olur mu? Elbette ki hayır. Locke'ta ana tema bir şeyin emek yoluyla geliştirilmesi, daha değerli yapılmasıyla onu benim yapar. Böylece bir şeyin asıl değerini yaratan kişi onun sahibi olur ki bu katma değer başlangıçta nesnenin sahip olduğu değerden çok daha fazlası olduğu gibi onun kullanım imkânını da aynı ölçüde artırır. Ayrıca daha önce söylediğimiz gibi ilkenin bir diğerini daha kötü duruma sokmamak olarak konduğuna hatırlarsak, nesnenin bu yolla sahiplenilmesi, diğerlerinin onu sahiplenme özgürlükleri önünde bir engel oluşturmakla beraber, o daha değerli nesnenin belli koşullara ilişkin olarak kullanımında bir başka özgürlük şeklinde biçim değiştirmiş olacaktır. Dolayısıyla, paylaşımına ilişkin ortada yeterli ve değerli kaynakların hala var olduğu ancak bunun günümüz için geçerli olmadığına ilişkin olarak yapılan eleştiri söz konusu özgürlüğün biçim değiştirmesi ile kolayca tartışma dışı bırakılabilir.

Nozick, Rousseau'nun önerdiği dağıtımsal modelin sürekli ya da periyodik olarak özel mülkiyete ve onun transferine müdahale edecek bir otoriteyi öngördüğünü ki bu yapının değiş-tokuşu ve piyasayı tıkayacağını belirtir. (Nozick, 1974: 150-183). Dahası, mülkiyete ve mirasa sınır koymaya çalışan Rousseau, bir insanın herhangi bir şeyi neden sürekli iyileştirmek, üretmek, icat etmek gibi konularda istekli olabileceğini açıklayamaz. Günümüzde fikri mülkiyetler adı altında tanımlanan sanatsal ürünler, öyle sanıyorum hiç kimse fikri mülkiyeti doğal kaynaklar

kapsamına almak iddiasında olmayacaktır, Rousseau'nun teorisinde kendisine yer bulamayacağı gibi Locke'ta yine sanatsal üretime göndermede bulunularak mülkiyetin temelini insanın kendisinde olduğunu belirtmişti.

Dahası Nozick, yalnızca özel mülkiyeti doğrulamaya çalışan insanların bu mülkiyet hakkının meşruluğuna ilişkin bir teoriye ihtiyaç duymadıklarını, ama aynı zamanda ve aynı bağlamda kolektif mülkiyete inananların da spesifik bir bölgede söz konusu ettikleri mülkiyet haklarının kendileri için tanımlı iken, bir başka bölgede yaşayan insanların aynı bölgedeki doğal kaynaklara ilişkin olarak neden hak sahibi olmadıklarını da göstermek zorunda oldukları iddiasındadır. Ki kolektif mülkiyet hakkına inanan insanların Nozick'in bu çarpıcı sorusuna verebilecekleri basit yanıt -çünkü burada biz yaşıyoruz onlar değil, bu doğal kaynakları biz işliyoruz onlar değil vb.- ironik bir biçimde özel mülkiyeti temellendirecek bir yanıt olmaktan öteye gidemez. (Nozick, 1974: 150-155).

Ancak Rousseau insanların hali hazırda sahip oldukları mülkiyeti, yeniden tahsisini kabul edecek biçimde neden bir siyasal topluma geçmeye ikna olacıklarını açıklayamaz. Bu ancak ve ancak mülkiyeti olmayanlar için bir sebep olabilir. Rousseau, bunun sebebinin, aksi takdirde son bulmayacak bir savaşın insanları yok edecek olması olduğunu iddia eder. Ancak bu durumda akla yakın olan, savaşın devam etmesi ve güçlünün -ki bunlar muhtemelen mülk sahipleri olacaktır- hayatta kalması olacaktır. Dahası, burada bir başka önemli husus da neden insanların eşit düzeyde mülkiyete sahip olmaları gerektiği ve bunun olanağıdır. Rousseau'nun buna ilişkin açıklaması genel irade ve özel irade sorununa ilişkindir. Her ne kadar özel irade kendi çıkarına dönük olsa da yurttaşın görevi genel iradeye uygun hareket etmektir ki genel irade mülkiyetin eşit paylaşımının da garantisidir, bir anlamda.

Frank van Dun Rousseau'nun kendisinin de bu fikrin eninde sonunda fantastik bir rüya olduğu sonucuna geldiğini, onun yazdığı bir mektupta, Platon'un da ideal bir devlette dahi kaçınılmaz olarak bozulacağını, koruyucuları koruyacak birinin olmadığını söylediğini belirtir. (Dun, 2016: 16).

Belirtmek isterim ki, eşitsizliğin kaynağı ve bu yolla bir kişinin bir diğerine tahakkümünü mülkiyet eşitsizliği olarak açıklayan Rousseau mülkiyette açığa çıkan eşitsizliğin de kaynağını, kimilerinin daha güçlü, kimilerinin daha becerikli ve kimilerinin daha zeki olmasında bulmaktadır. Rousseau'nun kendi yaptığı bu temellendirme üzerinden hareketle, daha güçlü, daha becerikli, daha zeki olanın elinden ürettiği şeyin bir kısmını alarak bir diğeriyi paylaşılması gerekliliği çok da adil görünmemektedir. Muhtemelen Rousseau burada fiziksel gücün tahakküm sebebi olamayacağını iddiasını oldukça ama oldukça dolaylı bir biçimde mülkiyet eşitliği ilkesinin alt ilkesi olarak ortaya koymaktadır. Ancak bu durum insanları eşitler haline getirmek adına ellerinden sahip oldukları hakları almaktan başka bir anlam ifade etmiyor gibi görünmektedir.

Waldron (2010: 22-25) ise Rousseau'nun mülkiyete ilişkin olarak kuramını hukukun olmadığı bir yapıda mülkiyet hakkının düşünülemediği tabanında oluşturduğunu, ancak; Locke'un teorisinin kolayca çürütülemediğini, çünkü Locke'un doğa durumunda insanı asosyal değil ama sadece apolitik olarak konumlandırması nedeniyle değiş-tokuş ve piyasa mantığının siyasal bir dengede yeniden açıklama gerektirmediği iddiasındadır. Dahası, Rousseau fikri mülkiyetlere ilişkin bir açıklama sağlayabilecek bir teori oluşturmamıştır. William Fisher (2001: 168-199), özellikle fikri mülkiyetlere ilişkin olarak emek teorisinin bir diğerini kötüleştirilmeksizin üreticisini ödüllendirdiğini söyler. Benzer bir biçimde Munzer (1990: 1-30) ve Hayek (1976: 68-69) de özel mülkiyet sisteminin çalışması çalışmayandan ayırt ettiğini, tembelliği değil üretimi ödüllendirdiğini bildirir. Dahası Hayek (aktaran Schmidtz, 2016) devlet eliyle yapılabilecek gelirin yeniden dağılımı sürecini bireysel özgürlüğe karşı kabul edilemez bir ihlal olarak görür. Bertram, Rousseau'nun, egemenlik hakkındaki Hobbesçu görüşü reddetse de 'Onun siyasi bir toplulukta bir araya gelmiş bireylerin kendileri ve kendi mülkiyetleri üzerindeki bazı hakları saklı tuttuğu fikrini reddeder. Daha ziyade, bireylerin kendileri, toprakları ve yabancı nesnelere üzerindeki bu tür hakları egemenin yetki ve kararının konusudur.'<sup>6</sup>(Bertram, 2016)

Rousseau eşitlik kavramını çok temel düzeyde ele almış gibi görünmektedir. Bu yine her bir insanın bir diğeriyle aynı konumlandırılmasının da bir sonucudur. Ancak insanlar özdeş değil benzer ve farklı varlıklar olarak benzer ve farklı ihtiyaçlara sahiptirler. Kendi emekleriyle kazanacakları ve kendi tasarruflarında yapacakları harcamanın önüne sınır koymak özgürlük sağlamaktan çok eşitlik sağlamaya çalışmak gibi görünmektedir. Ancak Locke'un teorisinde de biriktirme ve miras kültürüyle birlikte türün tehlikeye düşme olasılığı ya da en azından çok kötü şartlarda yaşamaya mecbur kalma olasılığı elbette ki söz konusudur. Ancak öyle sanıyorum Rawls'un (1993: 5-6) önerdiği gibi bu liberal sistemin en az avantajlı olanları gözetecek bir biçimde düzenlenmesi bu soruna çözüm getirmiştir. Bu düzenleme ücretsiz eğitim, sağlık vb. hizmetlerin oluşturulmasını sağlamak ve kast sistemini reddetmek yoluyla sınıflar arasında geçişe imkân tanımaktadır. Bu yolla kurulan fırsat eşitliği ile dezavantajlıya avantaj elde edebilme imkânı tanınmış ve bu süreç yine bireyin kendi emeğine teslim edilmiş olur.

Mülki süreçlerin dışında siyasal bir yapı olarak iki kurama baktığımızda ise Locke'un hoşgörü ilkesine karşın, Rousseau'nun aynılığı savunduğunu görmekteyiz. Bütün istençleri genel istençte buluşturmaya çalışması, egemene verilmiş fazla kabul edilebilecek haklar ve herkesin kabul etmek zorunda oldukları dogmalar değerlendirildiğinde Rousseau'nun özgürlüğü hedeflemiş olmasına karşın onun önüne engel koyduğu bir noktaya ulaşmış olduğu söylenebilir.

6 Bertram'dan alıntılanmış olan bu cümle, İngilizce aslından kendi çevirimdir.

Bu noktada Rousseau seküler dogmaları belirlenmesi yoluyla devlet eliyle 'iyi'yi yaratmakta, korumakta ve desteklemektedir. Berlin (1991) çoğulculuğun değer konusunda monizmin bir tür inkârı olduğunu, hem pratikte hem de teoride monizmin kabul edilmemesi gerektiğini iddia eder. Çünkü monizm fanatizme ve tiranlığa kaynaklık etmekle beraber kuramsal olarak da kanıtlanabilir değildir. Yine benzer bir biçimde Larmore (1996: 19-23) devletin değer yargıları konusunda yansız olması ve kamuya başvurması gerektiğini iddia eder. Geniş çoğulcu toplumlarda devlet iyiyi belirlememeli, teşvik etmemeli, desteklememelidir. Çünkü iyi olarak değerlendirilen şey sıklıkla kamuoyunda makul bir anlaşmazlığın konusu olabilir. Eğer ortada bir talep varsa, konu hakkında evrensel bir onay olmasa dahi, herhangi bir kurumun pratikte iyi olduğu kabul edilebilir ve desteklenebilir. Her iki filozof da kendi demokratik sistemlerinde alınacak kararların çoğunluk ilkesiyle belirlenmek zorunda oldukları iddiasındadırlar. Ancak Locke yerel bölgelerde kendilerine uygun yerel yasalar önermekteyken, Rousseau çok daha merkezi bir yönetim tasvir etmektedir. Bütün bu bağlamlar bütünlüklü olarak değerlendirildiğinde çalışmamıza kısa bir sonuç ile devam edebiliriz.

## 5. Sonuç

Çalışmamı ilki kuramlara ilişkin salt bir tespit, ikincisi, normatif bağlamda açığa çıkabilecek problemlere ilişkin bir yorum ve üçüncü olarak moral düzlemde değerlendirilmesi gereken üç sonuç ile bitireceğim. Locke doğa tasarımına uygun bir toplum inşa etmiş görünmesine karşın, Rousseau doğa tasarımındaki insanı değiştirmek suretiyle kendi toplumunu inşa edebilmiş görünmektedir. İkinci olarak, Locke'un bir özgürlük çeşidi olarak ortaya koyduğu özel mülkiyet edinme hakkı üretimin devamlılığı yolunda bir teşvik konumundayken, Rousseau'nun mülkiyeti sınırlama/dengeleme ilkesi piyasanın işlerliği ve gelişimi önünde bir engel gibi görünmektedir. Üçüncü olarak, Locke'un kuramının açık bir biçimde özgürlüğü/köle-efendi ilişkisini dışarı atmak, adaleti sağlamak yolunda daha yetkin olduğu kanısındayım. Dahası, Rousseau'nun 'Toplum Sözleşmesi'ne geçiş aşamasına eş zamanlı olarak özel mülkiyetin eşit bir biçimde yeniden dağılımı çağrısı, büyük amaç olarak konan 'eşitlik' adı altında hak edilmiş mülkiyeti hak etmiş insanların elinden alarak hak etmemiş insanları da havuza dahil etmek yoluyla yaptığı yenden dağılım ancak ve ancak bireysel özgürlüğün ihlalini ve adaletsizlik yaratabilir. İnsanlar her iki doğa durumunda da eşit konumda olmalarına karşın, zaman içinde harcadıkları emek ile kendi kendilerini eşitsiz konuma taşımışlardır. Kendi eylemi nedeniyle eşitsiz konuma gelen insanlık durumunda, avantajlı olanla dezavantajlı olanın eşitlenmeye çalışılması adil görünmediği gibi, hak ederek avantaj sağlamış insandan avantajının alınmaya çalışılması onun kendi özgürlüğü önündeki bir engel gibi görünmektedir.

## Kaynakça

- Berlin, I. & Hardy, H. (1991). *The crooked timber of humanity* (1st ed.). New York: Knopf.
- Bertram, C. (2016). *Jean Jacques Rousseau*. [online] Plato.stanford.edu. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/rousseau/> [Accessed 5 Dec. 2016].
- Dent, N. (2000). *Rousseau Sözlüğü*, Çev. B. Gözkan, N. Ilgıçoğlu, 1st ed. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Dun, V. (2010). 'Freedom, Liberty, Autonomy' Available at: [http://users.ugent.be/~frvandun/Texts/Articles/FVD\\_FREEDOM.PDF](http://users.ugent.be/~frvandun/Texts/Articles/FVD_FREEDOM.PDF) [Accessed 9 Oct. 2016], s.15.
- Dworkin, R. (1981). What is Equality? Part:2: Equality of Resources, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10. No. 4. (Autumn, 1981), pp. 283-345.
- Fisher, W. (2001). Theories of Intellectual Property. In: *New Essays in the Legal and Political Theory of Property*, 1st ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 168-199.
- Gough, J. W, and Klibansky (eds.), 1968, 'Epistola de Tolerentia', *A Letter on Toleration*, Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, F. A. (1976). The Mirage of Social Justice Law, *Volume 2 of Law, Legislation and Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Larmore, C. (1996). *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (2016). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Eski Kitaplar.
- Munzer, S. (1990). *A theory of property*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. and Faralli, C. (2007). *On the New Frontiers of Justice. A Dialogue. Ratio Juris*, 20(2), ss.145-161. s.151.
- Paschal, (1868). *Constitution of the United States Defined and Carefully Annotated* (1st ed.).
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism* (1st ed.). New York: Columbia University Press.
- Rousseau, J. (2016). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rousseau, J. (1948). *Emile*. 1st ed. London: Dent.
- Rousseau, J. (2015). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları
- Rousseau, J. (2015). *Toplum Sözleşmesi*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları
- Schmidtz, D. (2016). *Friedrich Hayek*. Plato.stanford.edu. Retrieved 14 December 2016, from <https://plato.stanford.edu/entries/friedrich-hayek/>
- Tully, J. (2009). *Discourse on Property* (1st ed.). Cambridge, GBR: Cambridge University Press.
- Uzgalis, W. (2016). *John Locke*. [online] Plato.stanford.edu. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/locke/#Bib> [Accessed 12 Oct. 2016].
- Waldron, J. (2002). *God, Locke, and equality*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J. (2010). Property Law. In: *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, 1st ed. Malden, MA: Blackwell Pub., 9-29.
- Waldron, J. (2010). *Locke, Tully ve Mülkiyetin Düzenlenişi*, Çev. Hamdi Bravo, *FLSF*, Bahar Sayı 9
- Waluchow, W. (2016). *Constitutionalism*. [online] Plato.stanford.edu. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/constitutionalism/#ConMinRicSen> [Accessed 10 Dec. 2016].

# Aristoteles'te 'Poetik Sanat'ın Doğası ve Rasyonel Sınırları

Barış MUTLU\*

## Özet

*Aristoteles Poetika eserinde, poetik sanatı ya da şiir sanatını inceler. Bu felsefi inceleme, sanat üzerine ilk felsefi soruşturma durumundadır ve Aristoteles özel olarak şiiri ele aldığı bu inceleme-  
inde, hocası Platon'dan farklı olarak şiiri, şairleri/ozanları sahiplenir; şiirin değerini, önemini in-  
san doğasından hareketle göstermeye çalışır; insanı şiir yazmaya sevk eden, yönlendiren doğal ve  
zorunlu nedenlerin olduğunu düşünür. Aristoteles'e göre şiiri doğal olarak varlığa getirecek temel  
neden; insanların çocukluktan başlayarak mimetik etkinliklerle uğraşmaya dair doğal eğilimlere sa-  
hip olması ve mimesis ile ilgili şeylerden haz almalarıdır. Aristoteles bu temel üzerinde yürüttüğü  
tartışmada mimesis ve haz ilişkisini belli bir "estetik beğeni" ve "anlama/öğrenme" ile birlikte ele alır.  
Örneğin Homeros'un şiir sanatında gösterdiği başarıyı olay örgüsünü başarılı bir şekilde bir araya  
getirme kabiliyetine, doğal yeteneğine bağlar; yine tanımadığımız bir görsel sanat eserinin zevk, haz  
vermesini o sanat eserinin ustalığına, biçimine dayandırır. Öte yandan sanat eserini izlediğimizde  
onu daha önce tanımamızdan ötürü haz aldığımızdan da söz eder. Aristoteles'in mimesis ve haz  
ilişkisini farklı yaklaşımlar içerisinde ele alması S. Halliwell, M.F. Heath, G.R.F. Ferrari gibi  
yorumcuları farklı okumalara götürmüştür. Bu yorumculardan Halliwell Poetika'nın entellek-  
tüalist, rasyonalist okumasını ön plana çıkarırken Ferrari ise saf estetik bir okumasını yapar. Bu  
çalışmamızda amacımız, Aristoteles'in Poetika'nın doğası ve rasyonel sınırları üzerinde düğümlenen  
bu ilgi çekici tartışmaları ele almaktır ve bunlara dikkat çekmektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mimesis, Poetik, Olay Örgüsü, Estetik Beğeni, Öğrenme

\* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Felsefe Bölümü. Bu makale, "2219- Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı" kapsamında Oxford Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde gerçekleştirmiş olduğum çalışmaların ürünüdür. Desteklerinden dolayı TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Ayrıca Oxford Üniversitesi'ne, danışmanım Prof. Dr. Roger Crisp'e ve çalışmakta olduğum Gaziantep Üniversitesi'ne bana bu bursu kullanma olanağı tanıdığı için teşekkürlerimi sunarım.

## The Nature of 'Poetic Art' and Its Rational Limits in Aristotle

### Abstract

Aristotle examines the art of poetics or poetry in his work, *Poetics*. This philosophical study is the first philosophical inquiry on art, and Aristotle in this study which he specially treats poetry, in contrast to his teacher Plato, owns poetry, poets; he tries to show the importance and value of poetry via human nature; and he thinks that there are natural and necessary reasons direct people to write poetry. According to Aristotle, the main reason to bring poetry naturally into existence is that people have natural tendencies to deal with mimetic activities starting from childhood and get pleasure from things related to mimesis. Aristotle discusses the relation of mimesis and pleasure with a certain "aesthetic appreciation" and "understanding/learning" on this basis. For example, he ties Homer's success in poetry to his natural ability; to successfully bring the plot together, again he has based pleasure from an art work that we do not know yet, on its mastery and form. On the other hand, he also mentions that when we contemplate a work of art, we enjoy this work because of our previous recognition about it. Aristotle's different approaches to the relation of mimesis and pleasure have led interpreters like S. Halliwell, M. F. Heath, G.R.F. Ferrari to make different readings. Halliwell puts *Poetics*' intellectualist, rationalist reading in the foreground, while Ferrari makes a pure aesthetical reading. Our aim in this work is to address and draw attention to these intriguing controversies that are tied to the natural and rational limits of Aristotle's *Poetics*.

**Keywords:** *Mimesis*, *Poetics*, Plot, Learning.

### Giriş

Aristoteles sanat olmak üzere birçok farklı alanlarda sistematik ilk çalışmaları yapmış filozof olarak karşımıza çıkar. Sanatı ele aldığı ve sanat üzerine ilk felsefi inceleme durumunda olan çalışması ise *Poetika*'dır (Curran, 2016: xvi)<sup>1</sup> ve bu çalışması da diğer çalışmaları gibi ders notlarından oluşur; yani özel bir okuma metni değildir (Halliwell, 1995: 4; Pappas, 2001: 15). Aristoteles'in poetik sanat/*tekhne* ya da şiir sanatı ile ilgili bu soruşturması ise ürün/eser (production/*poiesis*) ile, *tekhneyle*; yani ruhun akılsal kısmının pratik yönüne karşılık gelen entellektüel erdem ya da fazilet (excellence) ile ilgilidir (Heath, 2009: 58-60); teorik bilimler (*theoretike*), poetik bilimler (*poietike*) ve pratik bilimler (*praktike*) sınıflamasında, poetik bilimler içerisine düşer (Aristoteles, 1996: 293, 2. dipnot; Arslan, 2007: 39-41; Curran, 2016: 22 vd.).

Aristoteles'in bu bilgi alanlarına yönelik ilgisi ve verdiği değer ise farklılık gösterebilmektedir. Örneğin önemli *Poetika* yorumcusu ve çevirmeni S. Halliwell'e göre Aristoteles'in sanata ilgisi doğal dünya, mantık, etik ve metafiziğe olduğu gibi olmamıştır. Halliwell, Aristoteles'i daha çok ilgi duyduğu bu etkinlikler içerisinde şiir sanatı üzerine bir çalışma yapmaya sevk eden iki temel nedenin olduğunu düşünür: 1-Şiirin Grek kültürü ve eğitimi içerisinde uzun yıllardan beri kurulu olan hayati rolünü, toplumsal yaşam ve zihin üzerindeki etkisini önemli bulmasıdır;

1 S. Halliwell'e göre *Poetika*, 320 ile 360 arasında bir tarihte derlenmiştir, Pappas ise 335'ten sonraki bir tarihte yazıldığını belirtir. Bkz. Halliwell, 1987: 1, Pappas, 2001: 15.



sanatı destekleyecek kültürel nedenler tespit etmesidir. 2-Hocası Platon'un moral, psikolojik, politik ve dinsel kimi nedenler ile Homerik epik ve Atina draması olmak üzere şiire, sanata yönelttiği "tutkulu kritiği" benimsememesidir. Aristoteles hocasından farklı olarak sanatı destekleyecek kültürel yollar görür ve onun kritiğine reaksiyon gösterir (Halliwell, 1995: 5-6; Halliwell, 1987: 1; Nussbaum, 2001: 389-394). Kendi kültürünün görünenleri, itibar gören kanıları (*phainomena*) ile barışık bir felsefeye sahiptir. "Bilgeler" kadar "çoğunluk"un da görüşlerine değer verir, sanatın ve sanatsal deneyimlerin hakiki bir yönünün olacağını düşünür, "iyiler"i hiyerarşik diyebileceğimiz bir "çoğulluk" içerisinde karşımıza çıkarır, insanın hayvansallığına özellikle dikkat eder (Nussbaum, 2001: 240-vd; Cooper, 1999: 283-vd.; Reeve, 1992: 35-vd.). 'Sanat felsefesi'nin, 'estetik'in bugün dahi vazgeçemediğimiz *mimesis*'<sup>2</sup> ve *katharsis* kavramlarını bu 'çoğulluk' ve 'hayvansallık' içerisinde ele alır; örneğin insanın doğası gereği mimetik bir hayvan olmasının sanata hayat verdiğini düşünür (4.1448b4-10) (Aristotle, 1995).

Şimdi Aristoteles *Poetika*'sını sözünü ettiğimiz zengin ilgiler içerisinde ele alırken çok farklı yorumlara, okumalara yol açabilecek kimi açıklamalar yapar. Bunların başında, poetik sanata can veren, bizdeki doğal mimetik hazzın anlama ile ilişkisi gelir; çünkü Aristoteles *Poetika*'nın çok önemli bir bölümü olan 4. bölümde aktüel görüntüsü acı verici olan şeylerin imajlarının "izleyen/seyreden" (contemplate) herkese haz verdiğini, bunun nedeninin ise izlediğimiz şeyi "anlama" mızdan (understanding) kaynaklandığını belirtir; mimetik nesnelere doğal olarak haz almayı/hoslanmayı, "anlama" ile ilişkilendirir. Öte yandan nesneyi (subject) daha önce görmemiş birinin, imajdan/eserden *mimesis* olarak değil ama imajın/eserin düzenlenişi, rengi v.s. ile haz aldığını vurgular (4.1448b 10-20) (Aristotle, 1995). Böylece Aristoteles anlama ile ilişkili haz ve salt estetik bir beğeniye bağlı haz şeklinde bir ayırım yapar görünür. Açıkçası bu ayırım yorumcular arasında *Poetika* değerlendirmelerimizi baştan sona etkileyecek çok farklı okumalara yol açmaktadır. Örneğin S. Halliwell gibi kimi yorumcular (Halliwell, 1992; Halliwell, 2001; Halliwell, 2002; Nussbaum, 2001: 388-vd; Golden, 1962: 51-60; Golden, 1969: 145-153) entelektüalist bir *Poetika* okuması ile ilerlerler; yani haz, his, duygu ve rasyonalite arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu ve duyguların bilişselliğimizi büyütmede rolü olabileceğini düşünürler. M. F. Heat, G. R. F. Ferrari gibi yorumcular ise *Poetika*'nın bilişsel sınırlarını bu denli güçlü değerlendirmezler (Heath, 2009; Heath, 1987; Ferrari, 1999: 181-198).<sup>3</sup>

2 M. Heath, G. Else, F. Ferguson gibi kimi çevirmenler "*mimesis*"ı "imitation" (taklit), R. Janko, H. Fyfe gibi kimi çevirmenler "representation" (temsil) olarak çevirirken S. Halliwell ise [sonraki çevirisinde] çevirmeden bırakıyor. Curran, 2016: 44, 19. dipnot. Açıkçası *mimesis* "taklit"i (imitation), "kurgu"yu (fiction), "temsil"i (representation), "deneyim benzerlikler"ini, "haz" zı (pleasure) kapsayan bir kavramdır [Bkz. Curran, 2016: 32-42]. Dolayısıyla sık sık *mimesis* diyecek olsak da "taklit" dediğimiz yerlerde bu kapsayıcı anlamı hatırlamamız gerekir.

3 Bu gruba yakın diğer iki önemli isim Lear, 1992; Destree, 2014. Bu gruba yakın duran ve her iki yaklaşıma dair iyi bir genel değerlendirmede bulunan ve çalışmamızda bize baştan sona rehberlik

Bu makalede söz konusu tartışmayı gündeme getireceğiz; özellikle Halliwell, Heat ve Ferrari'nin yorumları ile *Poetika*'nın ne denli farklı okunabileceğini göstermeye çalışacağız. Bu amaç doğrultusunda öncelikli olarak poetik sanatın “doğa”sını ve sonrasında bu doğanın rasyonalite ile ilişkisini ele alacağız.

### Poetik Sanatın ‘Doğa’sı

Aristoteles, Platon’un Akademisi’ne katılmak için 367’de Atina’ya geldiğinde, tragedya dramaları, dramatik festivallerde neredeyse 150 yıldan beri oynanıyordu. Bahsettiğimiz gibi Aristoteles popüler kültürüne uzak biri değildi, tragedyalı ve tragedyalıların seyirciler üzerindeki etkisini gözlemlediğinde, hocasından çok farklı sonuçlara ulaştı (Halliwell, 1987: 3). Bu sonuçlardan belki en çarpıcı olanı, poetik sanatın ya da “şiir sanatı”nın doğal olarak varlığa geldiğini, varoluşunun doğada köken bulunduğunu düşünmesidir; yani insanı şiir yazmaya sevk eden, yönlendiren doğal ve zorunlu nedenler vardır: 1- İnsanların çocukluktan itibaren mimetik etkinliklerle uğraşmaya dair doğal eğilimleri vardır; 2- İnsanlar mimetik nesnelere haz (pleasure) alırlar (1448b1-5). Yani insanlar için *mimesis* doğaldır ve onlara haz verir; şiire hayat veren de bu iki doğal olgudur.

Aristoteles şiire dair bu temel tespitten sonra, şiirin doğasını *mimesis*e dayanması, *mimesis*i şiirin doğası kılması neticesinde, şiir ve şiir türlerine dair sınıflandırmasını *mimesis* üzerinden yürütür. Aristoteles için komedi, *dithyrambos*, *aulos*, *lyra* gibi müzikler, epik ve trajik şiir olmak üzere hepsi birlikte *mimesis*in türleridir; ama bunlar *mimesis*i farklı araçlar, farklı nesnelere ya da kipler/biçimler ile ürettikleri için birbirine göre farklılık gösterirler (1447a14-20). Örneğin ritim, dil ve melodi şiirin araçlarıdır ve sanatlar da bu araçları kullanmalarına göre ayrılır; kimileri, kaval gibi, harmoni ve ritmi, dans ise harmonisiz bir şekilde ritmi kullanır; kısaca *dithyrambos* ve *nomos*, tragedya ve komedyaya v.s. sanatlar bu araçları kullanışlarına göre birbirlerinden ayrılırlar (1147a20-31). Ayrıca taklit edenler/mimetik sanatlar, bu araçlarla karakterlerin, duyguların *mimesis*ini yaratacak bir şekilde eylem içerisindeki insanı temsil/taklit ederken, insanı normalden daha iyi ya da normal, bize benzer, normalden/bizden daha kötü temsil/taklit edebilir ve buna göre de sanatlar değişiklik gösterebilmektedir (1448a1-5). Özellikle *mimesis* konusundaki bu değişim, tragedyalı ve komedyaları birbirinden ayıran temel farkı oluşturur; tragedyalı insanlar var olanlara göre daha üstün (superior), daha iyi; komedyalar ise daha düşük (inferior), daha kötü (1448a15-20) gösterir. Son olarak şiir sanatı, benzer aracı (media) ile benzer nesnelere temsil edilme tarzına, biçimine göre de “kendini başkasının yerine koyarak” ya da “aynı/değişmeden kalan kişinin sesine bağlı anlatıya” ve “tüm rolleri doğrudan gerçekleştirilmeye/kişileri-failleri eylem ve etkinlik halinde olduğu gibi temsile” göre de değişebilmektedir (1448a20-25) (Aristotle, 1995; Aristotle, 1987; Aristoteles, 2012).

eden açıklamalar için Curran, 2016): 74-v.d.

Aristoteles, poetik sanat soruşturmasını *mimesis*'in bu temel taslağı çerçevesinde yürütür; şiiri ve şairleri başarılı kılan ilkeleri, başarılı bir olay örgüsünü/senaryoyu/öyküyü (plot), şairin/ozanın zihin dünyasını analiz edip açık kılmayı ister (Curran, 2016: 23-26). Örneğin kendisi tragedyayı şu şekilde analiz eder: Tragedyalar, dramatik rol tarzına sahip bir şekilde belli bir önemi/ağırlığı olan (magnitude), ciddi, tam (complete), korku ve acıma duygularına seslenen ve bu yolla belli bir *katharsis*e yol açan bir eylemin *mimesisi*/temsildirler (1449b25-30). Tragedyalar failer tarafından sahnelenen eylemin *mimesisini* ya da temsilini ortaya koyarlar; bu eylemi gerçekleştiren faili de belli bir karakter ve düşünce ve belli bir olaylar örgüsü, senaryo-yapısı (plot-structure) içinde sunarlar. Tragedyaların tüm bu sunumlarında 6 temel öge ile karşılaşırız: olay örgüsü, karakter(ler), ifade (dictation), düşünce (thought)/akıl yürütme (reasoning), izleyici ve lirik şiir/şarkı (song) (1449b35-1450a15) (Aristotle, 1995; Aristotle, 1987; Aristoteles, 2012).

Ancak Aristoteles tragedyanın sahip olduğu bu öğeleri, tragedyanın başarısını da belirleyecek bir önem sırasına göre ayırır.

Bu şeyler arasında en önemlisi olayların yapısıdır; çünkü tragedya kişilerin değil eylemin ve yaşamın *mimesisidir* ve mutluluk, mutsuzluk da eylemden oluşur/ [eylemde yatar] ve amaç [yaşamın amacı] belli bir niceliksel, bir durum değil belli bir tür eylemdir: insanların belli niteliklere sahip olduğu karakter ile ilgilidir, ama onların mutlu ya da mutsuz olmaları eylemleri vasıtasıyladır. Dolayısıyla [aktörler] failerin edimde bulunduğu karakterlerin *mimesisini* sağlamak için [edimde bulunmaz] değil, daha çok eylemleri uğruna failerin karakterlerine yer verirler. Sonuç olarak olaylar [hadiseler/incidents] ve olay örgüsü tragedyanın amacıdır [ereğidir/ends] ve amaç [erek] her şey içerisinde en önemli olandır; eylem olmadan hiçbir tragedya olamaz ama karakter olmadan olabilir. ... Eğer biri [bir şair] karakteri ifade eden *konuşmalar serisini düzenlese, diksiyon ve düşünce [akıl yürütme/reasoning] olarak iyi ifade etse* bile tragedyanın belirtilen işlevine ulaşamayacaktır; çok daha başarılı olacak bir tragedya, *diğer öğeleri kusurlu olsa* bile bir olay örgüsüne ve olaylar yapısına sahip bir tragedya olacaktır. Ayrıca *tragedyanın duygusal etkiyle ilgili en güçlü araçları olay örgüsünün bileşenleridir, yani ani değişiklikler/ters çevirmeler (reversals) ve fark etmelerdir/tanımlamalardır (recognitions)...* *O halde karakter ikincil iken olay örgüsü tragedyanın ilk ilkesi [kökeni/origin], bir bakıma ruhudur.* (Benzer bir ilke resimde de geçerlidir: Eğer biri en güzel renklerle bir yüzeyi rastgele boyasaydı bir resmin taslağına (outline) göre daha az haz sağlardı). Tragedya, eylemin *mimesisidir* [temsildir] ve temel olarak faileri temsil eden eylem [her şeyden önce eylemde bulunan insanın [temsilinin] eylemi] uğrunadır. *Önem olarak üçüncüsü düşüncedir*; yani yerinde ve kavrayışla ilgili olan şeyi (what is pertinent and apt) söyleme kapasitesidir ki formal konuşmalarda politikanın ve retorikğin görevidir (1500a15-1500b7) (Aristotle, 1995; Aristotle, 1987).<sup>4</sup>

4 Köşeli parantezler Janko çevirisi üzerinden eklenmiştir.

Uzunca alıntılıdığımız bu pasajda dikkat çekeceğimiz en önemli hususlar şunlardır: (a) Tragedya kişinin değil, eylemin *mimesis*idir (b) ve eylemi belli karakter özellikleri içerisinde sunar, ama karakteri olduğu gibi değil, belli bir amaç içerisinde karşımıza çıkarır; örneğin onu mutlu, mutsuz kılacak amaçlar içerisinde temsil eder (c) Tragedyanın amacı, ruhu, ilkesi ise olay örgüsüdür; tragedyanın diğer öğeleri, örneğin karakterlerin konuşmaları ve düşünceleri kusurlu olsa da tragedyayı başarılı kılacak, seyirciler üzerinde en güçlü duygusal etkiyi yaratacak [*katharsis* yol açacak] olan ise olay örgüsüdür.

Burada özellikle a ve b birbiriyle sıkı ilişkiye sahiptir ve Aristoteles tragedyanın *mimesis*inin nesnesi olarak *eudaimonia*/mutluluk ile ilgili *praxis* içerisindeki insanı ele alır. Curran'ın belirttiği gibi Aristoteles, tragedyanın insanın *eudaimonia* yolunda eylemine, yaptığı şeylere ve eylemin sonuçlarına dikkat ile ilerlediğini düşünür. Örneğin Sophokles'in *Kral Oidipus*'unda Kral Oidipus'un bilmeden [kasıtlı/iradi olmadan, eylemin *aitiası*/nedeni kendisi olmadan] babasını öldürüp annesi ile evlendiği zaman ortaya çıkan sonuç, yani şehrin düşüşü ve şehirdeki insanların ıstırap çekişleri ön plana çıkar (Curran, 2016: 52-54). Ancak c ile belirttiğimiz gibi tragedyanın [estetik] başarısını belirleyen, seyirciler üzerinden güçlü bir duygusal etkiye [*katharsis*] yol açan öğesi, bileşeni olay örgüsüdür. Olay örgüsünün iki bileşeni, değişiklikler ve fark etmeler, seyirci üzerinde etkili olacak önemli taktiklerdir; bu taktikler seyircilerin heyecan, coşku duymasını, yas içerisinde olmalarını tetikleyecek önemli araçlar, manevralardır. Açıkçası Aristoteles olay örgüsünü bu şekilde karakterize etmekle, tragedyanın, sanat eserinin düşünmenin dışında biçimsel, estetik bir kaygısının olduğuna ve tam da bu kaygı ile ortaya konan bir sanat eserinin güzel, başarılı olabileceğine işaret eder görünür. Poetik sanatın doğasını asıl belirleyen eğer böyle bir *olay örgüsü* ise, bu sanatın öncelikli kaygısı da ister istemez biçim, güzellik ve estetik değer olacaktır. Konuşmalar, diksiyon, düşünme v.s. otonom bir alan yaratan estetik değer karşısında ikincil bir öneme sahip olacaktır.

Görüleceği gibi Aristoteles'in *Poetika*'daki bu gibi açıklamalarla, şiir sanatına dair estetik beğeniyi güçlü bir şekilde karşımıza çıkardığını, bir şiiri başarılı kılan nedenleri biçimsel bir estetik standart ile ele aldığını söyleyebiliriz. Çünkü Aristoteles ileriki bölümlerde, bu açıklamamızı pekiştirecek bir şekilde şiirin estetik yönünü ön plana çıkaran açıklamalar yapmaya devam eder. Örneğin VIII. Bölümde Homeros'un *Heralleid* ya da *Thesaid* gibi ozanlara/şairlere (poems) üstünlüğünü estetik başarı ile ele alır. Ona göre *Heralleid*'in, *Thesaid*'in şiirlerinin başarısız olması, Herakles'in tek bir birey/tek bir kişi olduğunu vurgulayarak olay örgüsünün de tek bir bireyin/kişinin birliği olması gerektiğini düşünmelerinden kaynaklanır; olay örgüsünün bütünlüğünü, akışını bozacak bu hata, yani Herakles'in başından geçen olaylara sıkı bağlılık göstermeleri şiirlerinin etkili olmasını engeller. [Bu şairler/ozanlar bir tarihçi gibi Herakles'in başından geçen tek tek olaylara sıkı bir

bağlılık göstererek hikayeyi anlatırlar]. Oysa Homeros şiirinde bu hatayı yapmaz, tek bireyin birliğini değil olay örgüsünün birliğini ön plana çıkarır, bu birliği gerekli koşul görür; yani olay örgüsünü, bireyin tek tek eylemlerine saplanıp kalarak değil birliği olan, birlikli, komple bir eylemin *mimesisi* olarak [belli bir anlam bütünlüğü içerisinde] karşımıza çıkarır. Aristoteles'e göre Homeros bu başarısını sanat ya da doğa gereği göstermiş olabilir; yani bu başarıyı doğal bir beceri, doğal bir estetik yetenek ile gerçekleştirmiş olabilir (1451a15-30) (Aristotle, 1995; Aristotle, 1987).

Homeros, sanatla (art) [elde ettiği bir beceri ile/an acquired ability] ya da doğayla (nature) [doğal yetenek/natural endowment] olsun ya da olmasın, genel üstünlüğünü sürdürecektir bir şekilde bu noktayı iyi bir şekilde kavradı (grasp) [gördü]: *Odysseus*'u düzenlemesine (composing) rağmen, olayların zorunlu ya da muhtemel (probable) ilişkilerden yoksun olduğu, kahramanın yaşamının her özelliğini (örneğin Parnassus'ta yaralanmasını ya da orduya çağırılma durumundaki sahte deliliğini) dahil etmedi... [şiirine *Odysseus*'un başına gelen her şeyi koymadı] (1451a23-28) (Aristotle, 1995; Aristotle, 1987).<sup>5</sup>

Pasaj gerçekten açıktır. Aristoteles Homeros'un bu başarıyı içgüdüsel, doğal bir beceriyle gerçekleştirmesini umursamaz; dikkat ettiği husus, baktığı yer Homeros'un yarattığı eserin güzel olması, etkileyici olmasıdır.<sup>6</sup> Açıkçası Aristoteles için bu estetik doğal yetenek doğal şiiri güzel, başarılı kıldığı kadar şiire hayat da vermiştir:

Mimesis, melodi ve ritimde olduğu gibi...doğal olarak bize geldiğinden erken zamanlarda [başlangıçtan itibaren] bu şeylere dair özel doğal yetenekleri olan kişiler giderek gelişme göstermiş ve doğaçlamalarla (improvisations) şiiri varlığa getirmiştir (1448b20-24).

Curran'ın haklı olarak dikkat çektiği gibi, Aristoteles'i hocası Platon'dan ayıran da zaten şiiri böyle bir estetik beceri ile sahiplenmesidir; O, Platon'dan farklı olarak şiiri kabiliyetli, deli (manic) bir adamın işi görür, şairin şiiri yaratırken belli bir nedene dair bilgiye sahip olması gerektiğini düşünmez (Curran, 2016: 31). Platon için Homeros, sanat tanrıçaları/esin perileri Musalar'ın ağızlarından kelimeleri döker; akılla değil ilahi esinle, duyguyla, bilgisizlikle yol alırken (ki bu gibi nedenlerle Homeros'u küçük görür); Aristoteles ise çok farklı bir yere, Homeros'un estetik yeteneğine dikkat ederek onu över (Curran, 2016: 22-31).

5 Köşeli parantezler Janko'nun çevirisi üzerinden eklenmiştir. Pasaja ve aşağıdaki değerlendirmelerimize Curran'ın tespitleri ve açıklamaları ile yöneliyoruz: Curran, 2016: 22-31.

6 Janko'nun belirttiği gibi Homeros'un eseri bize ulaşan en "erken Grek şairi" durumundadır ve Aristoteles bu pasajda, "onun mükemmelliğini/faziletini (excellence), geleneksel poetik tekniklerdeki hünere ya da basitçe doğal yeteneğe borçlu olup olmadığı konusunda bir şüphe bırakır." Janko'ya göre Homeros'tan önce sözel (oral) epik bir gelenek olsa bile onun başarısı her ikisinden yani bu sanat becerisini kazanmasından ve doğal yeteneğinden gelir. Bkz. Janko, 1987: 90. Belirttiğimiz gibi Aristoteles sanatın başarısına bakar, Homeros'un şiirdeki başarısının doğal yeteneğine bağlı olup olmasını mesele etmez.

İmdi buraya kadar ki açıklamalarımızı toparlarsak; Aristoteles için şiir sanatının doğası *mimesis*tir, şiir biz insanların doğası gereği mimetik hayvanlar olması ile hayat bulur. Homeros gibi doğal yetenekli ozanlar sayesinde ise şiir sanatı estetik bir gelişme göstermiştir ve bu gelişmeler ile şiir sanatı dinleyicilere/seyircilere daha fazla haz vermeye başlamıştır. Ancak Aristoteles, şiir sanatı analizinde bu estetik beğeniye, hazzı belli bir anlama (*understanding/manthanein*) ya da öğrenme (*learning/manthanein*) ile karşılıklı ilişki içerisinde ele alabilmektedir (Halliwell, 2002: 177-179). Aslında bu anlaşılır bir şeydir; çünkü Aristoteles için insan salt mimetik değil düşünen bir hayvandır. Aristoteles'in söylediği gibi baykuş, incirkuşu (*anthus*) gibi hayvanların da mimiksel davranışları vardır (*History of Animals* 8.12.597b23-29; 9.1.609b14-18) ama insanlar diğer hayvanlardan farklı olarak daha mimikseldirler ve taklitleri değerlendirme kapasitesine de sahiptirler (Curran, 2016: 74). Örneğin çocuklar *mimesis* etkinliklerinde bulunurken salt kopya etmezler, kurgusal yaratımlarda (*make-believe*), kurgusal rollerde bulunurlar; yani hayvanlara göre mimiksel etkinlikleri daha komplekstir (Halliwell, 2002: 178) ve bu kompleks mimetik etkinliklerden aldığımız hazların, anlama ile güçlü bir ilişkisi de vardır (Halliwell, 2002: 181).

Bu noktada şu soruyu sorarak onun peşine düşmemiz gerekir: Bir mimetik etkinlik olarak poetik sanattaki, şiir sanatındaki estetik beğeni, haz ne denli anlama ya da öğrenme ile ilişki içerisinde? Rasyonalitenin şiir sanatındaki yeri, sınırı ve gücü nedir?

### Poetik Sanatın Rasyonel Sınırları

Bu sorulara cevap verebilmemiz için, söz konusu tartışmaya yönelik neredeyse bütün yorumcuların gündeme getirdiği bir pasaja dikkat etmemiz gerekir:

Şiirin nihai olarak her ikisi de doğal olan bir çift nedenden meydana geldiği söylenebilir. Çünkü *mimesis ile meşgul olmak (aslında bu, insanı diğer hayvanlardan ayırır: insan hepsi içerisinde en mimetik olandır ve onun en önceki anlamasının gelişmesi mimesis vasıtasıyla)*, çocukluktan başlayarak insanların bir içgüdüdür ve *herkesin mimetik nesnelere hoşlanmasında bir o kadar doğaldır*. Bir basit durum (*occurrence*) buna işaret eder: bize acı veren, şeylerin en incelikli imajlarını, iğrenç hayvanların ve cesetlerin formları gibi, izlemekten (*contemplating*) keyif alırız. Bunun açıklaması da şudur: *anlama (understanding) sadece filozoflara değil diğerlerine de benzer olarak haz (pleasure) verir, ancak sonrakilere onun daha küçük bir kısmına (share) sahiptir. [onların ilgili kapasiteleri sınırlı olabilir]. Bu, insanların imajlara bakarken hoşlanmalarının (enjoy) nedenidir; onları seyretmeleri (contemplating) anlamalarına (understand) ve her bileşenin ne anlama geldiğini, örneğin "bu kişi falanca kişidir" (this person is so-and-so) gibi bir sonuca ulaşmalarına/çıkarımında bulunmalarına (infer) [akıl yürütmelerine/reason] yol açar. Çünkü biri daha önce sujeyi/nesneyi (subject) görmemiş olduğu bir*

durumla karşılaşırsa imaj [eser/artifact] *mimesis* olarak (qua) değil ama imajın [eserin ustalığının/craftsmanship] düzenlenişi ya da rengi ya da bunun gibi kimi başka nedenlerle haz verecektir (4.1448b1-18) (Aristotle, 1995).<sup>7</sup>

Görüleceği gibi pasaj yoğun, etkileyici ve önemlidir; bilmek istediğimiz ilişkiyi gündeme getirmektedir. Şimdi Aristoteles'in bu pasajda şu noktaları vurguladığını söyleyebiliriz: 1-*Mimesis* içgüdüsel, doğaldır ve hem anlamının gelişmesini sağlar hem de haz, keyif verir. 2-*Mimesis*in herkese haz vermesi, en iğrenç nesnelere dikkatle izlerken, insanların nesnelere seyrederken anlaması nedeniyledir, nesneyle ilgili akıl yürütmeleri, çıkarımda bulunmalarıdır. 3-Herkes bu hazzı eşit deneyimlemez, filozofun hazzı daha fazladır, çünkü anlama becerisi daha güçlüdür. 4-İnsanlar kimi durumlarda, nesnesini bilmedikleri, bilgiye sahip olmadıkları durumda *mimesis*ten değil, imajın (*eikon*) düzenlenişi, ustalık, renk gibi diğer nedenlerle haz alır (Curran, 2016: 73-80; Halliwell, 2002: 180).<sup>8</sup>

Pasajın özeti niteliğindeki yukarıdaki ilk iki madde, hatta ilk üç madde pek bir sorun çıkarmaz. Örneğin, biraz kapalı gibi gözükten üçüncü madde, Curran'ın da belirttiği gibi, anlamının geniş kullanımı içerisinde filozofların hazzının mimetik hazlara göre daha güçlü ve yoğun olacağını işaret eder (Curran, 2016: 89-91). İnsan duyularını bile kullanmaktan haz alırken sofistike bir gözlemci, filozof buna ek olarak teorik yaşamın yoğun hazzını da deneyimler (Curran, 2016: 78-80; Halliwell, 2002: 181). *Nikomakhas'a Etik*'te bunun nedenlerini görebiliriz; filozofların teorik yaşamı diğer iyilere (dışsal ve politik iyilere) bağlı yaşamın hazzına göre daha fazla haz verir (Kraut, 1991: 4-vd.). Açıkçası pasaj, hazla ilgili bu tür ayrımlara da dikkatle *mimesis* ve anlama arasındaki ilişki üzerinde durur. Fakat pasajın son kısmı, Halliwell'in dikkat çektiği gibi, artistik teknikle ilgili olan "eserin düzenlenişi ya da bitişi (*finish/apergasia*), renk, metin ve diğer materyaller gibi özellikler ile sınırlı bir hoşlanma"ya işaret eder. Temsili olan ve temsili olmayan, yani salt biçimsel imajıyla haz veren bir estetik durum karşımızdadır. Bu hoşlanma sanat çalışmasının temsiline dair bir anlamının hazzından ayrı, artistik bir hazla ilgili görünür (Curran, 2016: 77-80; Halliwell, 2002: 181).<sup>9</sup>

7 İtalikle vurgulamalar bana aittir. Köşeli parantezler Halliwell'in *Aesthetics of Mimesis*'teki çevirisinden eklenmiştir. Bkz. Halliwell, 2002: 178.

8 Curran bu pasajda üç tür hazzın; "mimetik haz", "duyusal haz" ve "ustalık ile ilgili haz" zın olduğunu düşünür. Mimetik hazlar taklit (imitative) hazlar ile ilgilidir; bir insanın gerçekte hoşlanmayacağı, tiksineceği şeylerin taklidinden bile haz alması durumudur (4.14448b18). "Duyusal haz" (sensory pleasure) ise renk, şekil v.s. nedenlerle aldığımız hazdır. Örneğin her türlü mimetik sanat; ses, görme, ritim gibi duyuusal deneyimlerin bir hazzını yaşatır. Üçüncü olarak, Aristoteles'in anlamını tam olarak açıklamadığı ama pasajda işaret ettiği diğer bir haz ise, şeylerin "titiz/duyarlı imajlar" olmasıdır; yani bakan kişi süjenin tasvir edilen "ustalık"ına, "nitelik" ve "artistik teknik"ine göre de haz alabilir (Curran, 2016: 76- 80).

9 Halliwell'in bu tartışmasını önceki iki makalesini revize ettiği ve son çalışması olan *The Aesthetics of Mimesis* ile takip edeceğiz.

Gelgelelim Halliwell, bu pasajdaki kısa analogiden hareketle iki bileşeni bağımsız olarak ele almanın ve *Poetika*'nın bütününe, *mimesis*in diğer anlamlarını gözden kaçırmanın hata olacağını düşünür. Çünkü Aristoteles, estetik hazzı Kant gibi öznel ve bilişsel olmayan bir şekilde değil, “yüksek bir şekilde sıkılaştırılmış bir çekirdek” gibi ele alır (Halliwell, 2002: 185-187); estetik deneyimi haz, anlama ve duygu öğelerinin bileşiminden oluşan ve geniş “olasılıklar”ı içeren bir nosyon olarak karşımıza çıkarır (Halliwell, 2002: 202-206). Halliwell'in bu değerlendirmesini, kendi açıklamaları ve tespitleri üzerinden adım adım açık kılmaya çalışalım:

1- Aristoteles, Platon gibi mimetik sanatları geleneksel Grekçe kelime olan benzer(ler)i (likenesses/*homoiomata*) ile ele alır, bir şeyin *mimesis*ini onun benzeri ile eş anlamda kullanır. Ancak Aristoteles bu kelimeyi, deneyimin türlü kiplerini; duyusalı, mantıksal temelleri içerecek bir kapsamda karşımıza çıkarır; çünkü şiirin mimetiğini düşünen Aristoteles, mimetik bir temsil ile nesnesi arasında birebir duyusal bir eşleşme olamayacağını, şiirin böyle bir *mimesis* formuna sahip olmadığını görür ve şiirin mimetiğini “olası gerçekliklerin temsillerini inşa etmeye dair dilsel anlam (meaning) kullanımı” (*Poetika* 1.147a22) ile alır. Ayrıca resim gibi görsel sanatlardaki araçlar ise bir şeyin benzerlerini, mimetik temsillerini (*mimemata*) veremez, sadece işaretlerini (*semeia*) verebilir, dolayısıyla mimetik eserde mimetik olmayan öğeler olabilir. Belki bu nedenlerle Aristoteles, “belli şiir ve müzik formlarını” ‘bir bütün olarak alındığında’ (*to sunbolon*) mimetik” kabul eder. Halliwell tüm bu hususlara dikkatle, *mimesis*in “doğal”lığını öğelerin organize olduğu temel bir kapasite olarak ele almamızı önerir. Örneğin müzik söz konusu olduğunda, müziğin etik karakterini temsil eden tonlar ve ritimler”inde” (“in”the tones and rhythms of music) “müzikal olarak düzenli sese dair içsel (intrinsic) bir kapasite” görebiliriz; yani *mimesis* kavramını, “karakterin benzerler”ini düzenleme kapasitesi olarak sesler”deki” (“in”the sounds) nitelikler olan ton ve ritmin içsel nitelikleri” ile ilgili ele alabiliriz. Bu kapasite müziğin biçimsel yapıları (patterns) içerisinde *mimesis*in nesnelere, duygusal durumlarının sesler içerisinde iyi organize olmasını ve böylece duygusal-etik hislerin dinleyiciye akmasını sağlar. Aristoteles bu kapasitenin doğallığını ve yönelimselliğini de kendi kültürü içerisinde, yaratıcıları, oynayanları ve izleyicilerinin bütünselliği içerisinde ele alır. Halliwell'in bu argümanla açık kılmak istediği şey şudur: Aristoteles *mimesis*i bir şeyin benzerleri ile eş alırken bu benzerliği, nesnenin temsili özellikleri kadar form, deneyimin araçları, eserin ya da performansın onu deneyimleyen zihin ile ilişkisi, seyircilere açılan ve onları uyaran deneyimlerin bütünlüğü içerisinde ele alır (Halliwell, 2002: 155-161). Söz konusu pasajda mimetik olmayan haz da böyle bir bütünselliğin bir parçası içerisinde bir hazzı tespit etmekten, özelleştirmekten bütünsel bir estetik deneyimin sadece bir yönüne işaret etmekten başka bir şey değildir.

2- Halliwell'e göre, bu pasajı değerlendirirken dikkat etmemiz gereken önemli nüans, bir resme baktığımızda, renk gibi araçların “mimetik temsillerin



oluşturucu, kurucusu olduğunu değerlendirebilmemiz” (appreciate), fark etmemizdir. Aristoteles'te bir rengi izleme, fark etme kompleks bir farkındalık içerisinde gerçekleşir; aracı, (renk) nesnesi (görülen şey) ve temsil ettiği imgelemsel dünya (aracı, nesnesi ve ressamın yaratıcılığı içerisinde resim) birbirleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla bizler renk, biçim ve ustalığı nesne olarak salt artistik bir inşanın ürünü görsek de bir sanat eserinde onları “izlemek, gözlemlemek”ten aldığımız haz, bizzat mimetik temsillerin oluşturucusu olmalarını “fark etmemiz” ile ilgilidir. Bu fark edişte renk, biçim gibi tekniğe yönelik aldığımız haz, “*mimesisten* aldığımız hazla birleşir/iç içe geçer (merge with)” (Halliwell, 2002: 181-183). Kısaca Halliwell, pasajda *mimesis* ile değil renk, biçim gibi araçlarla haz almayı, bu araçların mimetik temsillerin oluşturucuları olmalarını fark etmemize bağlar ve her iki hazzı, yani mimetik hazzı ve bu tür hazzı kompleks bir birliktelik içerisinde kaynaştırır.

3- Aristoteles'in kompleks estetik anlayışı içerisinde pasaja dair dikkat edeceğimiz diğer bir nokta ise, “benzerler”i tanıma ve anlama ile ilgili bilişsel hazzın, basitçe real insanın yaşamında eylemleri, tepkileri, nesnelere bir kopya gibi temsil etmemesi, kompleks tepkileri ve belli feraset/farkındalığı (discernment) gerektiren bir şekilde kaydetmesidir; mimetik sanat eserinin yaratıcıları ve seyircileri, dünyadaki ve temsillerindeki anlamlar karşısında pasif değil aktif ve yorumsal bir bilme süreci ile hareket ederler. Dolayısıyla pasajdaki imajlardan hoşlanmak anlamıyla ilişki içerisinde ifade edilen, “bu insan falanca biridir” (this person is so-and-so), “bu şudur” çıkarımında bulunmak değildir; böyle basit bir çıkarımı ifade etmez. Halliwell bu anlama sürecinin kompleksliğini iki husus ile destekler:

- a) Halliwell'e göre pasajda, “her ögenin ne olduğunu anlama ve onlara dair akıl yürütme” (*manthanein kai sullogizesthai*/to understand and reason) (1448b16) ifadesinde, zengin bir potansiyeli olan felsefi fiili, yani *manthaneini* kullanması önemli ve anlamlıdır; çünkü *manthanein* fiili “öğrenme” (learning) ve “anlama”yı (understanding) bir arada kucaklar, anlamamanın, öğrenme ile olan ilişkisi gibi bir nüansı taşır (Halliwell, 2002: 183-188). Bu öğrenmenin nasıl olacağı yine pasajda açıkça söylenir; eseri renk ve biçim gibi en temel bileşenlerine kadar tespit etmek, anlamaktır; yani anlama öyle basitçe kopyaya dayanmaz, söz ettiğimiz birleşik yapı ve tepkileri içeren bir bilişsel süreçle gerçekleşir.
- b) Üzerinde durduğumuz gibi Aristoteles'te şiir, resim v.s. mimetik eserler, “benzerler”i düzenlemek/şekillendirmek (embody) ile ilgilidir ve mimetik çalışmalarını izlerken bilişsel bir haz almak, benzerleri tanıma ve anlamaya bağlı gerçekleşir [pasajda cesetten alınan haz gibi]. Mimetik eserlerde bu benzerler ise “renkler, şekiller, kelimeler, ritimler, koreografik örüntüler gibi araçlar yoluyla imgelemsel gerçeklikleri temsil etme (represent)” ile gerçekleşir; dolayısıyla onlara baktığımızda dünyadaki şeyleri fark edebiliriz. Bu fark ediş sıradan durumlardaki benzerlikleri gözlem-

lememizden biraz daha farklıdır, sıradan durumlarda benzerliğin “ortak özelliklerini, niteliklerini gözlemleriz”. Mimetik eserlerde ise bu benzerliği olası yollarla fark ederiz; eserin hangi niyetle ne demek istediği, neyi biçimlendirdiği merakı içerisinde “gerçekliğin olası özellikler”ini, “insan deneyiminin olası formlar”ını yakalarız.

Ancak Halliwell’in belirttiği gibi benzerlik, feraset/farkındalık becerisini gerektirir; benzerini algılamak, kavramak belli bir feraset işidir. Aristoteles böyle gücü olan feraseti de doğal olarak sadece benzerlik ile birlikte ele almaz, evrensellere/tümellere “yönelik” (“to” universals) tümevarımsal akıl yürütmede (*Topikler* 1.13, 1087b7-12, *Retorik* 3.1, 1412a11-12), “metaforun özü”nü görmede (*Topikler* 6.2, 140a8-10; *Retorik* 3.10, 1410b10-19, 3.11, 1412a9-12; *Poetika* 22.1459a5-8); rüyaların yorumlarında (*De divinatione somniorum* 2.464b5-12), “retorik analogjilerin inşası”nda (*Retorik* 2.20, 1394a2-9) karşımıza çıkarır. Bu çoklu kullanımlar içerisinde benzerliği gözleme, fark etme; yakınlıkların varlığını yapay (superficial) ve pasif bir şekilde zihinde kaydetmek değildir, herkesin eşit derecede yapamayacağı “aktif ve yorumsal bilme süreci” ile gerçekleşir; “dünyada ya da temsillerindeki anlamları keskin bir zeka ile keşfetme”yi gerektirir (Halliwell, 2002: 188-189, 191).

Şimdi ferasetin varlığı, metaforunda ve mimetik eserlerde ortak bir koşuldur. Metafor ve mimetik eserlerde bu ortaklığın bir yönü de kendini “bu şudur” (this is that/*toutu ekeino*) ve benzer olarak “bu kişi filanca” (this person is so-and-so), daha düz anlamıyla “bu kişi şu kişidir” (this person is that person/*houtos ekeinos*) ifadelerinde gösterir. Çünkü Aristoteles alıntıladığımız pasajdaki bu ifadeyi, *Retorik*’te bir metafor olarak ele alır (3.10, 1410b19, 1.11, 1371b9). Pasajda bu kullanım, bildiğimiz gibi mimetik temsilin anlamından doğan temel haz sürecine işaret etmektedir. Halliwell’e göre böyle bir ortaklığın anlamı ise “karşılaştırmanın resmedilmesi ya da bir benzerinin kaydedilmesinden çok, bir şeyin başka bir şey olarak görülmesi (seen) ya da kavranmasıdır (comprehended)...” Çünkü Aristoteles için metafor, linguistik bir teknik olarak yaratıcılığın bir görünümü, bir başkasından öğrenilemeyen doğal bir yetenektir (*Poetics* 2.1459a6-7) ve metafor şeyleri “zihnin gözünün önüne” (*pro ommaton*/before mind’s eye) getiren ve belli bir “etkinlik” ya da “etkinlik duygusu” ile ilgili olan bir güce sahiptir. Bu yönüyle de metafor, *mimesis*in maddesiyle ilgili belli bir benzerlik gösterir, her ikisi belli bir düzenli form içerisinde nesnesiyle belli benzerlikleri söz ettiğimiz olasılıkları, belli feraseti gerektiren bir şekilde düzenler. Açıkçası Aristoteles böyle bir düzeydeki ortaklık nedeniyle canlı bir ‘etkinlik’ olarak metaforu, *mimesis*in bir türü olarak değerlendirebilmiştir (*Rhet.* 1.7, 1365a31-33; 3.10, 1411a1-4). Ayrıca metafor ve *mimesis* deneyimi de benzer bir anlama ya da öğrenme (understanding or learning/*manthanein, mathesis*) süreciyle gerçekleşir; yani bilenler bir şeyi olduğu gibi kaydetmezler, söz ettiğimiz olasılıklar içerisinde belli bir benzerlikle ele alırlar (Halliwell, 2002: 189-191).

*Mimesis* ve metafor arasındaki tüm bu paralellikler Aristoteles'in görüşünü açık kılmaya yardım eder ki mimetik sanat durumunda mimetik nesnede, eserde yer alan (figured) anlamlı bir niteliği (significance) görürüz (ya da sanata bağlı olarak duyarız); 'bu şudur', 'bu kişi filancadır' deriz ve benzer ifadeler Aristoteles'in kasıtlı olarak kısalttığı, bu gibi bilişsel deneyimleri göstermenin basit (rudimentary) bir yoludur, ısrar ettiğim gibi bunu ima etmede bile bizzat deneyim, basit olan ile sınırlıdır. Metafor ile ilgili durumda da çok fazla bilinçli gözlem yapamaz ya da bir ilişki kuramayız: daha çok bir şeyi (eserin ya da performansın artistik olarak şekillenmiş materyallerini) diğeri *olarak* (temsili alan, temsil edilen dünya olarak) görürüz. Eğer bu doğruysa, buradaki can alıcı gereklilik, Aristoteles'in *mimesis* konseptiyonu mimetik aracın (*medium*) tam da zorunlu ve merkezi temellerine izin verir: temsili eserler bize, Platon'un ara sıra ortaya attığı gibi, aldatıcı (deceptive) sahte gerçeklikleri değil, böyle gerçekliklerin tanınmasına ve tutarlı tepkiler verilmesine izin veren artistik araçtaki olası gerçekliğin kurgusal anlamını teklif eder. Üstelik mimetik eserlerin bağımsız olarak onaylanmış tikeller (particulars) ya da bireysellikleri/özellikleri (individuals) temsil etmesi gerekmez, genellikle etmeyecektirler de, estetik anlama bilinen bir kökeni olan bir "kopya"yla eşleşmekle sınırlı olamaz, ne de *şu* (that) belli bir tür şeyin temsili olan, salt olgusal (factual) dolaysız kaydetmeye indirgenebilir (Halliwell, 2002: 190-191).

Görüleceği gibi Halliwell için Aristoteles, alıntılıdığımız kilit pasajda anlamın bütün olasılıklarını hesaba katarak ilerler; en yapay olandan, akıl yürütmek (reason) ya da çıkarımda (infer) bulunmak gibi en kompleks olana doğru belli bir psikolojik çaba ve araştırmayı içeren dalı budaklı (intricate), yayılıp gelişen (unfolding) ince bir idrak, anlama üzerinde durur. Bu anlama, idrak süreci faili, durumu, araçları tespit eden; birikimli (accumulating), bütünlüklü, karşılıklı ilişki içerisinde olan bir yapıdır (Halliwell, 2002: 191-193).

Gelgelelim, Halliwell'in *Poetika*'ya yönelik, bilişselliği ön plana çıkaran bu okumasına itiraz eden kimi yorumcular da olmuştur. Örneğin M. Heath, Halliwell'in artistik temsilleri felsefi bir kavram olan *manthanein* ile ilişkilendirmesini uç/zorlama bir yorum olarak reddeder: Öncelikle Halliwell'in üzerinde durduğu *manthanein* sadece felsefi ağırlığı olan bir terim değildir, bu terim "hayvanların öğrenmesi"nde, "çocukların erken dönem öğrenmesi"nde (*Poetika* 4, 1448b7-v.d.), "herkesin keyif aldığı kolay öğrenme"de de (*Retorik* 3.10, 1410b10 v.d.) karşımıza çıkar. Hatta çıkarımsal akıl yürütmenin (inferential reasoning) "düşünüp taşınma ve hatırlamanın en temel formları içerisinde temel bir insani kapasite"yi düşündüğümüz zaman, *sullogizesthai* [sonuca ulaşmak/çıkarımda bulunmak] bile salt felsefi bir ağırlığa sahip değildir (Heath, 2009: 63-64).

Heath'e göre Aristoteles, söz konusu tartışmalı pasajda (*Poetika* 1448b13-5), tüm yetişkinlerin haz almasından bahseder, *tüm* taklitler haz doğası üzerinde durur. Hazzı, salt felsefi ağırlığı olan bir temelde değil, hatırlama gibi çok temel

bir bilişsellik (*gnosis/cognition*) sürecini hesaba katarak değerlendirir. Heath bu yorumunda, *gnosis*'in bir formu olarak aldığı “algı”nın (perception) çıkarımsal akıldan ayrılmasına ve *tekhnenin* ikili anlamına yasanır. Heath için bu düzeyde bir *gnosis*, insanın “rasyonel hayvan” olmasındaki rasyonalite gibi kapsayıcı bir terimdir; yani insan rasyonel olmasına rağmen diğer hayvanlarla ortak algısal (perceptual) kapasiteleri paylaşmaktadır. İnsanlar, hayvanlar ile ortak olarak sahip oldukları bu kapasite ile, yani duyu algısı ile çevreleriyle sofistike ve uyum gösteren bir ilişki kurarlar: bu ilişki hayatta kalmak, refah içinde bir yaşam (well-being) sürmek gibi farklı düzeylerde gelişir.

Bu gelişim sürecinde algının en temel özelliklerinden biri ise hayvanların belli şeyleri diğerlerinden ayırması, bu şeyleri amaçlarıyla (goals) ilgili olarak değerlendirmesi, onlardan keyif (pleased) alması ya da endişe duyması ve bu temelde reaksiyonda bulunması, hareket etmesidir. Bu hareket, algı kapasitenin arzu kapasitesinden ayrılmaması sonucudur (*De Anima* 2.2. 413b21-4; 2.3. 414b1-7; *De Anima* 3.7, 431b21-24); örneğin bir aslanın hareketi böyle gerçekleşir, olası yiyecek algısı ve arzusu onu hareket ettirir. Aristoteles için bu algı da “*phantasmata*” (images) olarak belirecek bir şekilde devam eden (persisting) izler bırakır (*De Anima* 3.3., 428b30-9a6), hayvanları salt mevcut algıladıkları şeylerin ötesine götürür, “hafıza” (memory) gibi psikolojik süreçleri başlatır; biriken bir algı bilgisi ile belli bir tür algı yetisi olan *phantasia* hafızayı cisimleştirir (*Hafıza Üstüne/On Memory* 1, 449b30-451a17). Hafıza ise hayvanlara göre farklı derinliklerde karşımıza çıkar, örneğin sincaplar belli bir sabit davranış örüntüsü içerisinde yiyeceklerini bulup depolarken, kimi hayvanlar ise daha yüksek uyum sağlama becerileri ile geçmiş algılarından bir şeyler öğrenerek “deneyim”e (*empeiria/experience*) hayat verirler (*Hayvanların Tarihi*, 9.1, 608a17-21; 9.3, 610b33-v.d.; 9.7, 612b31; 9.15, 616b11; 9.46, 630b20; *PA* 2.17,660b1) (Heath, 2009: 52-55). Heath’in belirttiği gibi,

Bir bilişsellik (*gnosis: Metafizik* 1.1. 981a15-v.d.) formu olan-ki çoklu hafızaların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan- deneyim (*Birinci Analitikler* 2.19, 100a3-6; *Metafizik* 1.1. 980a27-981a1) Aristoteles’in teorisinde algı sisteminin açıklayıcı gücünün son bileşenidir.

İlineksel algı, *phantasia* ve deneyim tümü algısal olarak dolayımlanan kapasitelerdir ve akla bağlı değildirler, çeşitli derecelerde insan-olmayan hayvanlarda ve insanlarda da mevcuttur. Aslında Aristoteles, insan davranışlarının dağıncığının alışkanlık ile diğer herhangi bir hayvana göre değişmeye çok daha açık olduğunu vurgular; deneyim buna paralel olarak insanlar söz konusu olduğu durumda daha açıklayıcı güce sahiptir (*Metafizik*, 1.1., 980b26-v.d.) *Politika* 7.13, 1332a38-b11)... Akıl bu paylaşılan yeteneği hükümsüz kılmaz, ama ona eklenir, karşılıklı ilişki içerisindedir ve kısmen onu dönüştürür.

Aristoteles, algıyı rasyonel anlamadan (*episteme/rational understanding*) ayırır, ilkini tikellerle, ikincisini tümellerle ilişkilendirir (*Birinci Analitikler* 1.31, 87b28-

88a7; *Fizik*1.5., 189a5-8; *De Anima* 2.5., 417b21-2). İlgili ayırım, hiç de önemsiz olmayan, “şu” (that/to oti) ve “neden” (why/to ti oti, to dia ti) arasındadır. Şu, algı için kolaylıkla erişilebilir olan gözlemlenen olgular alanındadır; “neden” ise olguların “intelligible”dır (*Birinci Analitikler*1.2, 71b9-16; 1.13, 79a2-9). İnsanlar diğer hayvanlarla, tikellerin algısal bilinç kapasitesini ve ‘şu’yu paylaşırlar; ancak tümeli ve ‘neden’i anlama kapasitesi akla bağlıdır ve dolayısıyla insanlara, ayırt edici türdeki bir dünyaya bilişsel olarak ulaşma imkanı verir. ‘Neden’i ve tümelleri kavrama kapasitesinin bir sonucu, insanların çıkarımsal akıl yürütmeyle (*sullogismos*/inferential reasoning) meşgul olabilmeleridir (Heath, 2009: 55-56).

İnsanlar özellikle bu meşguliyetleri ile, yani çıkarımsal akılları ile, spontane bir şekilde *phantasmata* ile hareket eden diğer hayvanlardan farklı olarak, ona müdahale edip çarpıtabilir. (*Nikomakhos’a Etik* 3.3. 1112 b20-3, 6.9, 1142a31-b2; *Hafıza Üzerine* 2 453a9-14; *Fizik* 2.8. 199a20 v.d.). İnsan-olmayan hayvanların, geçmiş algıların izleri olan hafıza ile ilişkileri pasif ve gayri iradi iken (involuntary) insanların ki ise aktiftir. Çünkü insanlar düşünüp taşınma becerisi sayesinde hafıza ile aktif ilişki kurabilir ve eyleminin ‘neden’i, nihai amacı doğrultusunda hareket edebilirler. İnsan-olmayan hayvanlar ve çocuklar ise bunu yapamaz (*Eudemos’a Etik* 2.10, 1226b21-9).

Bu anlamda Heath’e göre Aristoteles *Poetika*’da algı ve akıl arasında, deneyim ve çıkarımsal akıl arasında zengin ve kompleks davranış örüntüsünü göz önüne alır (Heath, 2009: 56-58). “Neden” ile ilgili refleksiyonlar *phainomenon*ın [görünenler/ itibar gören kanılar] yapısını daha güçlü ortaya koysa ve deneyimin bu düzeyde bir bilgiyi ortaya koyamayacağı gerçeği açık olsa da deneyim şiir gibi belli etkinlikleri ortaya çıkarabilir (Heath, 2009: 59). Heath’in belirttiği gibi deneyim, tikelle ilgili olması nedeniyle pratikte rasyonel anlamadan daha etkili olacak (*Metafizik*, 1.1., 981a12-5) bir şekilde, şeyleri daha iyi görmemize izin verir. Daha önce bahsettiğimiz gibi, Homeros’u başarılı kılan onun içgüdü ve doğal yeteneği ile, yani nedeni bilmeksizin iyi bir olay örgüsü ortaya koyması ve kendinden sonraki şairler için güvenilir bir rehber olmuş olmasıdır.<sup>10</sup>

10 Şimdi Heath bu duruma dikkatle, Aristoteles’ti iki tür *tekhnenin* olduğunu belirtir; biri “neden”e sahip olan ya da eserin nedenini bilen, diğeri ise deneyim ile hareket edendir. “Dolayısıyla poetik *tekhne* çift yönlü bir duruma sahiptir. Bir yandan bir eserin-tatminini belirleyebilir: bir şairi iyi bir şair yapan şeyi tanımlayabilir. Öte yandan söz konusu eserin-tatmininin rasyonel bir kavrayışına sahip olan birinin bilişsel durumunu belirleyebilir-anlayan ve eserin-tatmininin rasyonelitesini açıklayabilen birinin. Başarılı şair zorunlu olarak sonraki anlamda *tekhneye* sahip değildir; hatta ilk anlamdaki *tekhne* şairde en azından dolaylı olarak var olmak zorundadır. Aristoteles’in *Poetika*’da konusu ise eserin-tatminidir, nesnel ve normatif anlamda bir *tekhne*dir; yani *Poetika*, şairlerin nasıl düşündüğünden ya da bu işe nasıl koyulduğundan çok şairin ürettiği şeyin ne olduğuyla ilgilendir. Ancak Aristoteles’in *Poetika*’da ulaşmayı amaçladığı şey, bilişsel anlamda bir *tekhne*dir; yani başarılı şairlerin dolaylı olarak hünerini ya da deneyimini cisimleştirdiği *tekhnenin* özelliklerinin “neden”ini belirgin kılmaya çalışır. Söz konusu kazanım bu hünere ve deneyime sahip olan Aristoteles’in kendisine bağlı değildir. Halihazırda belirttiğimiz gibi, eser becerisi ve söz konusu üretme sürecinin “neden”inin rasyonel anlaması, zorunlu olarak çakışmak zorunda değildir (*Metafizik*, 1.1. 981a12-5).” Bkz. Heath, 2009: 61-62.

Heath, bu tespitlerden sonra *Poetika*'daki tartışmalı ifadeyi, yani daha önce görmemiş olduğumuz şeyin renkleri, vs. başka nedenler ile haz vermesinin algısal benzerlikten ötürü gerçekleştiğini düşünür. Belirttiği gibi bir resimde bizi şaşırtan/ muammaya sevk eden ve araştırmayı başlatan şey, resim ile nesnesi arasındaki boşluktur, şekilsel vs. farklılık, eserin nesnesi ile algısal benzerliğinin tamamlanmamış olması olabilir. Ürün ve nesnesi arasındaki bu boşluğu doldurmak, nesnenin kimi ilineksel özelliklerini tespit etmek için rasyonel çıkarım gerekmez, algısal benzerlik yeterlidir. Yani ona göre bu pasajda Aristoteles'in temel ilgisi "resim ve nesnesi arasında tamamlanmamış algısal benzerlik"tir. Görsel olarak kendisi nahoş olan nesnelerin imajına bakmaktan haz almamız ise yine çıkarımsal olmayan bir geçiş olanağını bize verecek olan algı benzerliği ile gerçekleşir. Aristoteles, taklit olmak bakımından bir şeyin verdiği hazzı bir gözlemci olarak herkes için kabul eder, bir taklitten zevk almak için uzman bir gözlemci olmak gerekmez, resme sadece taklit edilen bir nesne olarak tepki verebiliriz. Bir taklide, salt algı benzerliği temelinde "bu şudur", "bu falan şeydir" şeklinde bakıp ondan zevk almamız mümkündür. Taklit ile ilgili olarak 'neden'i kavramımız gerekmeden, ama insan-olmayan hayvanların kapasitesini aşan belli bir "deneyim" temelinde haz alabiliriz. Ancak Heath'in dikkat çektiği gibi, taklit olmak bakımından taklidi değerlendirmek, doğru bir şekilde bir "bu, şudur" diyebilmek, nedensel anlamayı (casual understanding), aklın katkısını gerektirir (Heath, 2009: 65-68).<sup>11</sup>

Açıkçası Heath, rasyonel bir farkındalık olmadan haz alma üzerinde duran bu açıklamaları ile Halliwell'in güçlü entelektüalist/bilişselci *Poetika* okumasından ayrılır. Ancak Halliwell'in okuması karşısında bilişsel olmayan estetik bir okumayı çok daha güçlü ön plana çıkaran G. R. F. Ferrari gibi başka yorumcular da olmuştur. Bu okumadan öz ve kısaca bahsederseniz, Ferrari'nin temel tezi şudur: "*Poetika*'nın IV. Bölümü *mimesis*'in bir teorisi değil, kurgulardan (fictions) aldığımız hazzın en düşük ortak paydasıdır." Aristoteles, trajik olay örgüsünü moral bir işlevden çok estetik bir ilişki içerisinde ele alır, olayların "kaçınılmazlık"ını (inevitability), "olasılık"ını (likelihood) estetik bir zeminde işler. Örneğin şansın irrasyonelliğinden kaçmak, eylemin anlaşılabilirliği (intelligibility) peşinde koşmak gibi bir hedefi yoktur, aksine olay örgüsünü başarılı kılmak için olayları, beklentilere uzak düşecek bir şekilde işler. Acıma ve korku ile ilgili *katharsis* de böyle bir edebi kararsızlık/askıya almanın (suspense) sonucu gerçekleşir (Ferrari, 1999: 181).

11 Heath, ilerleyen sayfalarda genç olimpiyat yarışmacıların kimi değerlendirmelerini, örneğin yetişkinlere karşı kazandıkları zaferleri kaydetmemelerinin nedenini bilmeksizin bunu yaptıklarını etkileyici ve hoş bir şekilde anlatır; tarihinin tümelle durumunu vs. ele alır. Bu gibi açıklamalar ile yukarıda sözünü verdiğimiz savını pekiştirme çalışır. Örneğin şair *tekhne* ilgili normları, düşünce süreçleri ve prosedürleri olmadan normları oluşturabilir, şair olay örgüsündeki tümeli anlamak zorunda değildir, ihtiyaç duyduğu şey, deneyimin ona kazandırdığı olayların sıralanışının doğru yolunu keşfetmektir. Dolayısıyla Aristoteles için şiirin tarihten daha felsefi olmasının (ama yine de felsefi olmamasının) nedeni deneyim ile bu sıralanışı fark etmesidir, bu sıralanışı inşa etmesidir. Oysa tarihçi sadece olanı anlatır ve bunu ötesine gitmez, zaten gittiği noktada tarihçi değil felsefeci olacaktır. Seyirciler, izleyiciler adına da göstermeleri gereken beceri bu sıralanışı fark edebilmeleridir. Bkz. Heath, 2009: 68-73.

... *Poetika*'nın şu yorumunu savunuyorum: Aristoteles için trajedi, insani koşullara dair anlamamızı kararlı olarak derinleştirir ya da derinleştirmelidir iddiasından uzaktır, bunun yerine trajik sanat, uygun hazzın artan moral anlamadan değil oyunun askıya alınmasının öykülendirilmesi (emplotment) ve muhtemel sergilenmesinden türeyen askıya alma sanatı olarak, uygun bir şekilde analiz edileceği imgelemleri derinleştirir ya da derinleştirmelidir. Trajedi, olay örgüsü/senaryo için bir olay örgüsüdür/senaryodur (Ferrari, 1999: 183).

Ferrari'ye göre Aristoteles, *Poetika*'da didaktik bir yolda anlama ya da öğrenme gibi içeriksel bir kaygı ile hareket etmemekte, olay örgüsü yani kurgu üzerinde durmaktadır. Örneğin şiiri, tarihten daha felsefi kılan tümel bile olay örgüsünün iyi bir şekilde inşa edilmesi ile ilgilidir. Aristoteles'in, şairin olması beklenen şey'i söylemesi (1451a36-51b5), yani tümellere (universals), kaçınılmaz ya da muhtemel/olası karakterde beklenen bir şeye yönelmesi ile ilgili açıklamaları oyunda hangi tür şeyi ilgi çekici bulacağımızı ve olay örgüsündeki olayların doğru olması gerektiği konusundaki beklentimizi belirtir (çünkü olay örgüsünü başarılı kılacak şeylerden biri de budur). Dolayısıyla şairin çalışmasını oluştururken (compose) tarihçiden farklı bir şekilde tümelle ilgilenmesi ve daha felsefi olması; bir tür felsefeyi, öğretimi amaçladığı anlamına gelmez.

Pasaja geldiğimizde ise Ferrari, Aristoteles'in burada kurgulardan aldığımız temel haz, "hazzın en düşük ortak paydası" (lowest common denominator of the pleasure) üzerinde durduğunu belirtir, grafik sanatlarından verdiği örnekte, iyi-düzenlenmiş imajların gerçekte tiksinti verici olsa da haz vereceğini belirtir (Ferrari, 1999: 184-185). Pasajdaki, "Bu (imaj), şudur" (temsil edilen nesne) (1448b16-17) ifadesi ise, "kurguyu-yaratanın (fiction-maker) olayları imgelemesi/tahayyül etmesi için seyirciyi davet etmesi", en basit düzeyde kurguyu değerlendirme'sidir (appreciation). Söz konusu olay örgüsünün hazzını, resmedilen cesedin hazzından farklı kılan ise imgelenen nesnenin doğasına bağlı olması, materyalin hünerli kullanımı, olay örgüsünün kahraman için korku duyacağımız bir şekilde birbirine geçen kimi karışıklıklar, sarıp sarmalamalar, sonradan gelecek olayı askıya alma gibi taktiklerin kullanımı ile gerçekleşmesidir. Bu haz kuşkusuz resme göre daha komplekstir. Ancak Aristoteles bu kompleks olay örgüsüyle ilgili olarak "öğrenmeyi" trajik dramadaki hazzın bileşeni olarak ele almaz, öğrenmeden bahsetmez; burada haz, salt trajik olay örgüsü ile ilgilidir.

Ferrari olay örgüsünün hazzının öğrenme ile ilgili olmadığını vurguladıktan sonra, *Poetika*'nın etik ve politikaya açılacak bir engeli olduğunu düşünür; çünkü bildiğimiz gibi, olay örgüsünün bileşik/bütünlüklü olması gerekir; dramının konusu olan insan eylemi de birlik kriteri içerisinde kimi kaçınılmaz (inevitability), olası (likelihood/*eikos*) şeylerle ilişkili bir şekilde sunulur. Oysa etik ve retorik çalışmalar *praxis*, insan eylemine dair böyle bir birlik kriteri ile hareket etmezler. Ayrıca "zorunluluk ya da kaçınılmazlık" (*to anankaion*) da "moral eylemin anahtar bileşeni ile

bağdaşmaz". Aristoteles bunu açıkça söyler; "kaçınılmaz şeylere dair düşünüp taşınmayız" (*Nikomakhos'a Etik* 3.3., *Retorik* 1.10.7). Ferrari'ye göre bu sorundan, diğer partner *eikos* ile kurtulamayız, çünkü kaçınılmazlık *eikosa* baskın geldiği gibi bu ifade de yerini büyük bir çoğunlukla"ya (for the most part) (1450b30) bırakır.<sup>12</sup> Buradaki söz konusu kaçınılmazlık ise, trajik olay örgüsünün sıralanışı ile ilgilidir, tamamen estetikdir, örneğin belli bir başlangıca, ortaya ve sonuca sahip olması düşünülen olay örgüsünün, "başlangıcının önceki şeyle kaçınılmaz bir ilişkisi yoktur", "bir sonucun ise kaçınılmaz ya da olası ilişkisi vardır ama onu takip edecek bir şey ile yoktur, gelişmenin ise her ikisi ile de vardır." (1450b27-31). Yani burada zorunluluk, olasılık kurgusal olay örgüsünün oluşturulması, olayların sıralanışı ile ilgilidir, eylemin tutarlılığı ve birliği öncelikli, olmazsa olmaz hedeftir (Ferrari, 1999: 186-187). "Aristoteles'in ana amacı, basitçe birbirinin bir sonucu olan ya da birbirinden dolayı olan olayları ayırmaktır." Olaylar arası bu ilişkiler, yani olayların kaçınılmaz olması başarılı bir olay örgüsü için büyük fark yaratır (Ferrari, 1999: 189).

*Poetika*'daki söz konusu kaçınılmazlık içerisinde karakterlerin düşünüp taşınması bile olay örgüsünün inşa edilmesinde, bir eylemin diğer eylemi kaçınılmaz olarak izlemesinde çok önemli bir araç durumundadır. Diğer bir değişle burada karakterlerin düşünüp taşınması, *Poetika* için retorik ve etik çalışmalarındaki gibi değildir; yazının kaçınılmazlığının taşıyıcısı, sürdürücüsü olarak iş görür. Ferrari, Aristoteles'in iyi bir olay örgüsünün birliğine dair estetik bir kaygıyla hareket etmesini Homeros'a olan övgüsünde görebileceğimizi düşünür. Tekrardan hatırlarsak; Aristoteles *Poetika*'da Homeros'un *Odyseus*'u yaratırken, eserin birliğini korumak için Odyseus'un başına gelen her şeyi anlatmadığını, yani olaylar arasında zorunlu ya da olası olmayan ilişkilere yer vermediği belirterek onu över; burada temel övgü nedeni, eylemi birleşik bir olay örgüsü yapısı içerisinde sunma başarısıdır. Örneğin parçaları beklenmedik bir şekilde bir araya getiren bir olay örgüsünün başarısı büyük olur, şans olaylarının belli bir "amaç"la gerçekleşmesinin seyirci üzerinde yarattığı etki, olayları bir diğerinden kaynaklanıyor olarak sunma başarısıyla gerçekleşir. Aristoteles'in örneği ile söylersek, Mythis heykelinin Mythis'in ölümünden sorumlu olan birinin üstüne düşüp onu öldürmesi tam da spontane ya da şans eseri değil beklentiye karşıt ama belli bir amacı varmış gibi gerçekleşir ve olayların tesadüfi görünmediği böyle bir durumu ele alan olay örgüsü de üstün, başarılı olur (1452a4-11); yani burada Mythis'in hikayesini başarılı kılan olay örgüsünün iyi, üstün bir şekilde yaratılmış olması, parçaları beklenmeyen bir şekilde meydana getirerek ve bu şekilde yaratılan bir nedensel ilişki içerisinde beklenmeyen ortaya çıkışını sağlayarak seyircileri şaşırtmayı başarabilmesidir (Ferrari, 1999: 188-192).

Ferrari'ye göre Aristoteles'in tragediyaların seyirciler üzerinde tetiklemeye

12 Burada Ferrari, Halliwell ve Nussbaum gibi bütünlüklü ve entelektüalist bir *Poetika* okuması ile *Poetika*'yı etik ve politik eserler ile bir araya getirme çabasının pek de mümkün olmayacağını belirtiyor. Bu okumaların Straussçu bir çizgide ilerlediğini düşünür. Bkz. Ferrari, 1999: 182 (dipnot 2).



çalıştığı korku ve acıma duygusuyla ilgilenmesi bile, trajik askıya alma ile ilgilidir. Aristoteles seyircilerin trajik savunmasızlığı ile, onların trajik duygularını geliştirmek gibi bir amaç ile hareket etmez, en iyi trajik olay örgüsü; yani olayların bir diğeri ile, olay örgüsünün iyi sırlanışı ile beklentiye karşı gelişmesi yine bir engel olarak belirir. Aristoteles için tragedyanın kahramanını kötü karakterde seçmemesi bile seyirciler üzerinde korku duygusunu başarıyla ortaya çıkarmak içindir; amacı bir olay örgüsünün en iyi şekilde seyirciler üzerinde korku duygusu yaratacak durumu düşünmesidir. *Katharsis* duygusu ise, tam da “oyun boyunca sıkı bir şekilde askıya alma/geciktirme ani bir şekilde serbest kaldığında seyircinin hissettiği hazdır, rahatlama hazzıdır.” (Ferrari, 1999: 193-196).<sup>13</sup> Kısaca Ferrari için *Poetika* salt bir edebi estetik kaygı ile hareket eder ve eserin insan etkinliğinin diğer kısımlarına; örneğin etik, politikaya v.s. yönelen didaktik, öğretici, rasyonel bir karakteri yoktur.

### Sonuç

Aristoteles'in şiir sanatı değerlendirmesini, hocası Platon'dan farklı ele aldığı açık bir durumdur. Platon, *Devlet* başta olmak üzere birçok diyalogunda şairlere sert eleştiriler yönelir, hatta diyalogun sonunda şairleri ideal şehirden (*kallipolisten*) sürgün eder. Aristoteles ise bahsettiğimiz gibi kendi yaşadığı kültürün bir parçası olan poetik sanata, yani şiir sanatına önem verir, insanın doğasına dikkatle şiirin varlığını meşrulaştırır. Şiiri Platon gibi salt bilgi üzerinden ele almaz; şiirin başarılı bir şekilde var olması için teorik bir bilginin gerekliliğine inanmaz, doğal bir estetik yeteneğe önem verir. Şiirin başarısında en belirleyici öğeyi, yine bu doğal estetik yetenek ile ilişkili ele aldığı olay örgüsü olarak kabul eder.

Dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, Aristoteles'in şiir sanatı analizinde estetik bir kaygı ile ilerlediği çok açıktır; ele aldığımız üç yorumcu da Aristoteles'in estetiğe önem verdiğini kabul eder. Yorumcular arasında böylesine farklı okumaların olması ise, söz konusu estetiğin otonomisi ve anlamayla ilişkisindeki belirsizlikten kaynaklanır. Gelgelelim farklı okumalara izin veren bu belirsizlik içerisinde Ferrari'nin salt estetik temeldeki *Poetika* okumasının Aristoteles'e ve Grek dönemine haksızlık yaptığı söyleyebiliriz. Çünkü diğer bir yorumcu Halliwell şu konuda haklı görünür: Aristoteles şiir sanatını kendi kültürü içerisinde, yaratıcıları, oynayanları ve izleyicilerinin bütünselliği içerisinde ele alır. Gerçekten de Grek kültürünün yapısı, farklı insani etkinliklerin birbiriyle temas halinde olduğu bir bütünselliğe sahiptir ve bu bütünsellik içerisinde Homeros'un destanları ise Grek eğitiminin merkezinde yer alır ve Grek kültürünün temel taşıyıcısı durumundadır. Platon'un tragedya şairlerine saldırmasının nedeni bile bu gerçektir; şairlerin, kişilerin etik yaşamı üzerinde yarattığı güçlü etki; filozoflara rakip olmalarıdır (Havelock, 1963: 3-6, 10-14).

13 Burada değerlendirmesine yer veremeyeceğimiz, bir dipnotta bahsettiğimiz *katharsis* dair farklı okumalar için bkz. Golden, 1962; Golden, 1969; Lear, 1992; Nussbaum, 2001

Ayrıca şunu da vurgulayalım: Bu destanlarda Aristoteles'in estetik dikkat gösterdiği olay örgüsündeki bütünlük bile bizi kendi yaşamımızın bütünlüğüne, tamlığına dair bir refleksiyona sevk eder.<sup>14</sup> Çünkü Aristoteles için “tragedya eylemin *mimesis*idir ve temel olarak failleri temsil eden eylem hakkındadır”; yani tragedya *mimesis*inin nesnesi olarak *eudaimonia*/mutluluk ile ilgili “*praxis*” içerisindeki insanı ele alır ve Aristoteles tragedya çözümlemesinde buna dikkat eder; insanın *eudaimonia* yolunda eylemini, yaptığı şeyleri ve eylemin sonuçlarını göz önüne alır. Dolayısıyla böyle bir birliğin estetik sunumu içerisinde kahramanların rollerini ve statülerini, başlarına gelen talihsizlikleri izlerken salt duygusal bir arınma anlamında *katharsis* yaşadığımızı iddia etsek bile, ilgili rolleri yaşamımızla kıyaslamaya, belli benzerlikler üzerinde durmak gibi bizi belli bir rasyonel düşünmeye sevk edecek bir süreci deneyimleriz.

Nihai olarak resim gibi görsel sanatlarda Heath'in yorumunu değerli buluyoruz ve önemli tespitler yaptığını düşünüyoruz. Ancak tragedya gibi kompleks bir sanat söz konusu olduğunda ve bu sanatın Grek kültüründeki işlevini düşündüğümüzde, Halliwell'in açıklamalarının fazlasıyla ciddiye alınması gerektiğine inanıyoruz.

### Kaynakça

- Aristotle. (1987). *Poetics*. I. R. Janko. (Trans. with notes). Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Aristotle. (1995). *Poetics*. S. Halliwell (trans.), Cambridge. MA: Harvard University Press.
- Aristoteles (2012), *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*. N. Kalaycı (çev.). Ankara: Pharmakon.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi-3 (Aristoteles)*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cooper, J. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. NY: Princeton University Press.
- Curran, A. (2016). *Aristotle and the Poetics*. London & New York: Routledge.
- Ferrari, G.R.F. (1999). “Aristotle’s Literary Aesthetics”. *Phronesis*. Vol. 44. No. 3.181-198.
- Golden, L. (1962). Katharsis. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93. 51-60.
- Golden, L. (1969). Mimesis and Katharsis. *Classical Philology*, Vol. 64, No. 3. 145-153.
- Halliwell, S. (1987). *The Poetics of Aristotle*, (trans. and comntry). London: Duckworth.
- Halliwell, S. (1992). Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle’s Poetics. *Essays on Aristotle’s Poetics*. A. O. Rorty (ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Halliwell, S. (1995). Introduction. *Aristotle: Poetics*. Harvard: Harvard University Press.
- Halliwell S. (2001). Aristotelian *Mimesis* and Human Understanding. *Making Sense of Aristotle: Essays in Poetics*. Ø. Andersen and Jon Haarberg (eds.). London: Duckworth.
- Halliwell, S. (2002). *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

14 Homerik metinlerin anlatsallığının etiğe kadar uzanan, tüm iyilerimizi düzenleyecek bir taslağı görmemizde yardımcı olacak rolüne dair bkz. MacIntyre, 2001.

- Havelock, E. A. (1963). *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Heat, M.F. (2009). Cognition in Aristotle's "Poetics". *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 62.
- Janko, R. (1984). *Aristotle on Comedy. Towards a Reconstruction of Poetics II*. Berkeley: University of California Press.
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir İnceleme*. M. Özcan (çev.). İstanbul: Ayrıntı yay.
- Nussbaum, M. C. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pappas, N. (2001). Aristotle. *The Routledge Companion to Aesthetics*. B. Gaunt&D. M. Lopes (eds.). London& New York: Routledge
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.



# Geçmişten Günümüze Yaygın Eğitimde Singer Dikiş Kursları Aracılığıyla Kadın Halk Eğitimi\*

Pınar KASAPOĞLU AKYOL\*\*

## Özet

*Avrupa'da yaşanan aydınlanma hareketlerinin Osmanlı Devleti'nde de gerçekleştirilmesi gerektiği inancı ile Tanzimat ve Meşrutiyet ilan edilse de, özellikle eğitim ve hukuk alanlarında gerçekleşmesi arzulanan yenilikler ancak 1923'te ilan edilen Cumhuriyet sonrasında gerçekleştirilmiştir. Yaşanan savaşlar yüzünden ülkeyi yeniden ayağa kaldırmak, ekonomik açıdan iyileştirmek, iş imkânları sağlamak, üretime geçerek kalkınmayı sağlamak, okuryazarlık oranını yükseltmek, eğitimde eşitsizliği gidermek, kadınların ikinci planda kalışını ortadan kaldırmak amaçlarıyla günlük yaşamda birçok reform uygulanmıştır. Bu reformların halka aktarılması ve eğitimin sağlanması amaçlarıyla 1932'de 14 şebirde Halkevleri açılmıştır. Halkevleri bünyesindeki şubelerde okuma yazma, müzik, resim biçki-dikiş gibi ücretsiz kurslar düzenlenmiştir. Bu süreçte, biçki-dikiş kursları Halkevleri aracılığıyla 1850'den beri adını dünyaya duyurmuş dikiş makinesi markası SINGER tarafından düzenlenmiştir. Halkevleri 1950'de kapatıldıktan sonra da bu kurslar Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı Halk Eğitim Merkezleri'nde devam etmektedir. Bu makalede, SINGER tarafından verilen dikiş kurslarına katılan kadınların toplumdaki yeri ve bu kursların kadınlar üzerindeki etkileri özellikle aynı aileye mensup iki farklı kuşaktaki üç kadın özelinde o döneme ait fotoğraflarla incelenmeye çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Yaygın eğitim, kadın hakları, Halkevleri Dönemi, Halk Eğitim Merkezleri, SINGER, ücretsiz dikiş kursları.

\* Bu makale 15-16 Kasım 2012 tarihlerinde Roma-İtalya'da European Sociological Association (ESA) tarafından düzenlenen "Gender, Justice and Tradition" başlıklı konferansta sunulan "From Past to the Present: Women Public Education with SINGER in Turkey's Non-Formal Education System" başlıklı İngilizce sözlü bildirinin Türkçeye çevrilerek, yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş halidir.

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

## ***From Past to the Present: Women Public Education with Singer in Turkey's Non-Formal Education System***

### ***Abstract***

*The enlightenment movements in Europe effected other countries such as Ottoman Empire. Eventhough The Tanzimât and the First Constitutional Era were proclamation, especially in the fields of education and law Could not be done until the Republic was proclaimed in 1923. Many reforms have been implemented in everyday life in order to lift the country again due to wars that have been waged, to improve the economy, to provide job opportunities, to pass through production, to increase the literacy rate, to eliminate inequality in education and to remove women from the second plan. People's Houses were opened in 14 cities in 1932 with the aim of transferring these reforms to the public and providing education. In this process, through Halkevleri sewing courses have been organized by SINGER which is a sewing machine brand that has announced its name to the world since 1850. Free courses such as reading, writing, music, painting and sewing were organized in the branch offices of the Halkevleri. Since the Halkevleri were closed in 1950, these courses continue at the Public Education Centers affiliated to the Ministry of National Education. In this article, the place of the women participating in the sewing courses given by SINGER and also the effects of these courses on women were tried to be examined with the photographs of three women from the same family but different generations.*

**Keywords:** Public Education, women rights, Community Houses (Halkevleri) Era, Public Education Centers, SINGER, free sewing courses.

Tarihe bakıldığında 17. yüzyılda kendini gösteren “aydınlanma hareketi”, düşünce özgürlüğü gibi kavramların ortaya çıkması sonucunda, dinin ve kilisenin etkinliği azalmış, yönetimde toplumun geniş kesimleri söz sahibi olmaya başlamış ve özellikle Avrupa’yı etkileyen önemli sosyal ve politik gelişmeler meydana gelmiştir. Sanayi alanında meydana gelen teknolojik gelişmelerin yanında bilim alanındaki gelişmeler ve Fransız Devriminin özgürlükçü fikirleri ile Avrupa hızlı bir dönüşüm geçirerek oldukça baskın bir pozisyona gelmiştir. Bu gelişmeler Osmanlı Devleti başta olmak üzere birçok ülkeyi de etkisi altına almıştır. Batı eğitimi almış Osmanlı aydınları tarafından özellikle eğitim ve hukuk alanlarında benzer değişikliklerin Osmanlı Devleti’nde de gerçekleştirilmesi gerektiği inancı ön plana çıkmıştır.

### **Osmanlı Döneminde Kadın Hakları**

1839’da başlayan ve 1876’da I. Meşrutiyet’in ilanı ile sona eren Tanzimat dönemi modernleşme ve yenileşme dönemi olarak bilinen ve kelime anlamıyla doğru orantılı olarak tarihte Osmanlı Reformu olarak da anılan bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nun yeniden örgütlenmesi olarak okunabilecek modern girişimlerde bulunulmuştur. Fikir ve yapı bakımından Tanzimat Fermanı 1789 Fransız İhtilalı’nın “İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi”nden esinlenerek hazırlanmıştır.

Bu süreçte kadınların ve erkeklerin tam eşitliği söz konusu olmasa da, kadınların haklarına sahip olma hareketinin başlaması açısından önem taşımaktadır. Geri planda kalmaya mahkûm edilen, sosyal hayatta ve kamusal alanda yer almasına izin

verilmeyen kadın, Tanzimat'ın bir sonucu olarak evden dışarıya çıkmaya, sosyal hayatta daha fazla görünmeye, eğitim almaya hak kazanmaya başlar. Kadınların kamusal alanda yer alması başlangıcı Tanzimat Dönemine dayanan pek çok gelişmeyle sağlanmıştır: “Bu dönemde kadınlara, kadı önünde evlenme hakkı (1845), orta ve yüksek öğrenim görme hakkı, kız çocuklara erkek çocuklarla eşit miras hakkı (1847 İrade-i Seniyye ve 1858 Arazi Kanunnamesi ile) tanınırken kadınların köle ve cariye olarak alınıp satılması yasaklandı (1856)” (Dulum, 2006: 19).

1876 Anayasasındaki “Bütün Osmanlılar kanun önünde din ve mezhepten doğan konular dışında hak ve ödevler bakımından eşittir” hükmüne istinaden, Osmanlı'da kadın ve erkeklerin eşit olduğu dile getirilmektedir. Bunun yanında Osmanlı'da hukuk kurallarının İslami kaynaklarca belirlenmesi sebebiyle kadın hakları üzerinde olumlu bir etkisi olmamakta ve bahsedilen eşitlik kâğıt üzerinde kalmaktadır. Bu anayasanın kadınlar bakımından en önemli maddesi “Bütün Osmanlılar için ilköğretim zorunludur” hükmüdür (Altınbaş, 1989: 457). Bu madde sayesinde kadınların da eğitim hakkından bahsedilmeye başlanmıştır. Sağlıklı bir gençliğin ve ulusun iyi eğitilmiş annelerin yardımı ve rehberliği ile yetiştirilebileceği, kadına yapılan yatırımın aslında geleceğe yapılan bir yatırım olduğu, erkek eğitimi yanında kadın eğitimine önem verilmesi gerektiği Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmiştir. Sadece büyük kentlerle sınırlı kalınsa da kadın eğitimi, devletin genel eğitiminde yer almaya başlamış ve 1858'de Kız Rüştüleri açılmıştır (Tuncer, 1989: 166).

Kadınların eğitilmesine, toplumsallaşmasına ve dış dünyayla bağlantılarının oluşmasına yönelik entelektüel adımların atıldığı süreç Tanzimat ile başlasa da, asıl reformlar Türkiye Cumhuriyetinin ilanından sonra şekillenmeye başlamıştır. Cumhuriyet döneminde Türk kadını hukuksal, siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda daha önce sahip olmadığı haklarına kavuşmuştur (Yaraman, 2001: 23).

### **Cumhuriyetin İlanı ve Kadın Hakları**

Türkiye Cumhuriyeti, modern Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk tarafından 29 Ekim 1923'te ilan edilmiştir. Bu tarihe kadar yaşanan savaşlar yüzünden çok sayıda can ve toprak kaybindan dolayı ülkeyi yeniden ayağa kaldırmak, ekonomik açıdan iyileştirmek, iş imkânları sağlamak, üretime geçerek kalkınmayı sağlamak temel amaçlar arasında sayılmıştır. Bunları gerçekleştirebilmek adına da eğitime önem verilmesi gerekliliği kendini göstermiştir. Ülkedeki okuryazarlık oranının düşük olması, eğitimde eşitsizliğin olması, kadınların ikinci planla kalması sebepleriyle günlük yaşamda birçok reform tasarlanmış ve uygulanmıştır. Kısaca denilebilir ki, “Cumhuriyetin ilk yıllarında eğitim politikaları üretim ve ekonomik gelişme sürecinin gereksinimlerine her zaman duyarlı, öncelikle de Cumhuriyet ideolojisinin yaygınlaştırılıp geliştirilmesi yönünde kararlı amaçlara yönelik çeşitli önlem ve etkinlikleri içerir” (Kapluhan, 2012: 179).

31 Ocak 1923'te Atatürk İzmir'de halkla yaptığı konuşmasında kadınların yeni Türk toplumundaki yerine dair düşüncelerini ve ileriki tarihlerde yapacağı reformların içeriklerine dair fikirlerini görmek mümkündür:

“Bir toplum, cinsinden yalnız birinin yeni gerekleri edinmesiyle yetinirse o toplum yandan fazla kuvvetsizlik içinde kalır. Bir millet ilerlemek ve medenileşmek isterse bilhassa bu noktayı esas olarak kabul etmek mecburiyetindedir. Bizim toplumumuzun başarı gösterememesinin sebebi kadınlarımıza karşı gösterdiğimiz ilgisizlik ve kusurdan doğmaktadır. Bundan ötürü bizim toplumumuz için ilim ve teknik gerekli ise bunları aynı derecede hem erkek hem de kadınlarımızın edinmeleri lâzımdır... Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti lâyıkıyla anlaşılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya karar vermiştir. Bugünün gereklerinden biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini temindir. Bu sebeple kadınlarımız da âlim ve teknik bilgi sahibi olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün öğrenim derecelerinden geçeceklerdir. Sonra kadınlar sosyal hayatta erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin yardımcısı ve koruyucusu olacaklardır” (*Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2006: C. 2, 85-86).

Adı geçen bu yeniliklerin uygulanabilmesi ve başarı elde edilebilmesinin eğitim alanındaki değişimlere bağlı olduğu gerçeği, eğitimin yaygınlaşması ve değişmesi için kararlı ve hızlı adımların atılmasına neden olmuştur. Bu amaçla Atatürk döneminde başta eğitim ve öğretimin her alanı olmak üzere birçok alanda köklü değişikliklere gidilmiştir.

Cumhuriyetin ilanından sonra yapılan birçok reformun başında 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü gelmektedir. Bu yasayla medreseler kapatılmış, eğitim ve öğretim birleştirilerek tek sistem altında toplanmış, Latin harfleri kabul edilmiş ve kadınlarla erkeklere eğitimde eşit imkânlar sunulmuştur. Ayrıca, köye yönelik öğretmen yetiştirme eğitim politikalarının temel hedefleri durumuna getirilmiştir. (Kaplunan, 2012: 179)

Bunlara ek olarak, tekke ve zaviyelerin kapatılması 30 Kasım 1925'de çıkarılan bu konudaki bir yasa ile hukuksal bir yapıya oturtulmuş, 1925 yılında Kıyafet Kanunu ve 1926 yılında kabul edilen Türk Medeni Kanununun kabul edilmesiyle birlikte kadınların yasal statüsü değişmiş, hem aile içinde hem de bir birey olarak kadınlara eşit haklar tanınmıştır. Türk kadınına yıllar öncesinde kaybettiği hakların geri verilmesinin temelini oluşturmuş, artık kadın güçlenmeye, kişiliğini bulmaya başlamış ve erkeğin yanında sosyal faaliyetlere katılmaya hazır hale gelmiştir. Daha sonra da Türk kadınlarına 1930'da yerel, 1934'de genel seçimlerde seçme ve seçilme hakkı tanınmış, böylece aşama aşama diğer haklarına kavuşmuştur (Tekin, 2010: 89).

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Atatürk, yurt gezilerine çıkarak halka Cumhuriyetin ana ilkelerini anlatmaya başlamıştır. Yeni kurulan devletin millî bir devlet olduğunu, bu devletin çağdaş, demokratik, laik, hukuk devleti olduğunu anlatmaya



ve halka bu görüşleri benimsetmeye çalışmıştır. Bu çalışmalar gerçekleştirilirken yapılan yeniliklerin daha iyi anlaşılması, halka daha iyi öğretilmesi için halkın eğitiminde etkin rol oynayacak modern kurum ve kuruluşların kurulması için gerekli çalışmaları da yapmıştır. Bu amaçla çalışmalar yapan ve tarihte çok önemli bir yer teşkil eden kurumların başında Halkevleri gelmektedir.

### **Halkevleri Dönemi ve Yapılan Çalışmalar:**

Eğitimde yapılan reformların ülkedeki okuryazarlık oranlarının yükselmesine, hatta ekonominin düzelmesine etkisinin olması beklenmekteydi. Fakat bu gelişmelerin yeterli olmayacağı, halkı aynı zamanda kadın-erkek, zengin-fakir ayırt etmeden kültürel, toplumsal ve güzel sanatlar alanlarında da geliştirmek, ulusal değerleri çağdaş yöntemlerle işleyip zenginleştirmek, Atatürk devrim ve ilkelerini yaymak ve kökleştirmek amacıyla örgün eğitim dışında da eğitime devam etmek amacıyla Türkiye’de yaygın eğitimin ilk uygulaması olan Türk Ocakları ve Öğretmen birliklerini de içinde toplayan “Halkevleri” açılmıştır (Kaplan 1973: 23; Gediklioğlu, 1991: 11-15).

Halkevleri, 19 Şubat 1932’de Türk İnkılaplarının temellendirilmesi, Misak-ı Milli sınırları içinde Türk toplumunun gelişip güçlenmesi, hızla çağdaş uygarlık düzeyine yükselmesi amacıyla kurulmuştur. Yurt çapında başlatılan, “boş zamanları sosyal ve kültürel gelişmeyi sağlayan bir ortam içerisinden geçirecek ve yararlı davranışlarla değerlendirecek” yaygın eğitim modeli (Kaplan 1973: 23; Yılmaz ve Akhan 2011: 60) olan halkevleri aracılığıyla ülke genelinde sosyo-kültürel gelişmenin hızlandırılması sağlanmış, halkı ortaçağ karanlığından kurtarmak amaçlanmış, cahilliğe karşı büyük bir savaş açılmıştır (Çeçen, 1974: 89-91). 1932’den önce yapılan çalışmalar bünyesinde yurtdışındaki uygulamalar incelenmiş, karşılaştırılmalar yapılmış ve bu bilgiler yurda uyarlanarak Halkevleri bünyesinde yapılacak çalışmalar derinleştirilmiştir (Zübeyr 1931).

Halkevleri, halkçılık politikasının somut bir denemesi olarak ortaya çıkmıştır (Çeçen, 1974: 89). Kent kent organize olarak Cumhuriyet devrimlerinin eğitim ve kültür açığını ülkede örmüşler ve bu devrimlerin teoriden pratiğe dönüştürülmesinde önemli bir rol oynamışlardır (Başgöz 1995: 198). Cumhuriyetin laik karakteri başta olmak üzere, rejimin siyasi dayanağı, Halkevlerinde titizlikle işlenmiştir. Fakat Cumhuriyet idaresi ile siyasi meselelerde çatışan fikirlerin halkevleri çatısı altında yer almamasına daima dikkat edilmiştir (Yılmaz ve Akhan 2011: 61).

Bu önemli yaygın eğitim kurumları, 19 Şubat 1932 tarihinde 14 vilayette (Ankara, Afyon, Samsun, Eskişehir, Diyarbakır, İzmir, Konya, Denizli, Van, Aydın, Çanakkale, Bursa, İstanbul, Adana) (Öztürkmen, 2009: 73-74; Malkoç, 2010: 6), 9 farklı alanda çalışan kolu ile inkılapları halka anlatmaya çalışmıştır. 24 Haziran 1932’de açılanlarla sayıları ilk yıl içinde 34’e ulaşmıştır. Halkevlerinin kurumsal yapısı, prensipleri ve etkinlikleri 1932 Halkevleri Talimatnamesi, 1938 Halkevleri

Öğreneği ve 1940 Halkevleri Çalışma Talimatnamesiyle belirlenmiştir (Öztürkmen, 2009: 72-73; Malkoç, 2010: 6).

“Halkevleri, dil ve yazı devrimi ile Mustafa Kemal’in deyişiyle, temeli “kültür” olan Cumhuriyet ideolojisinin ete kemiğe bürünmesi ve kurumlaşması ülküsünün bilinçlere işlenmesini sağlamıştır” (Yılmaz ve Akhan 2011: 60). Temel hedefi “eğitim” olarak belirlenen Halkevlerinin dokuz şubesi bulunmaktadır: “Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesi, Güzel Sanatlar Şubesi, Temsil Şubesi, Spor Şubesi, İctimai Yardım Şubesi, Halk Dershaneleri ve Kurslar Şubesi, Kütüphane ve Neşriyat Şubesi, Köycülük Şubesi, Müze ve Sergi Şubesi” (Erkan 1975: 44; Öztürkmen 2009: 78; Erkan 1975: 44). Halkevlerinin çalışma sistemi içinde adı geçen bu şubelerin görevleri belirlenmiş ve yapılacak çalışmalar bu belirlenen görevler çerçevesinde gerçekleştirilmiştir (Toksoy 2007: 50-60; Çeçen 2000: 134-135). Bu görevlerin bazıları Yılmaz ve Akhan tarafından kısaca şu şekilde dile getirilmiştir:

“... buldukları çevre halkını dil ve edebiyat, güzel sanatlar alanında eğitmeyi, temsil şubesiyle fikirleri, sporla bedeni, sosyal yardımla duyguları eğitmeyi, kütüphane ve yayın şubesiyle eğitilen beyinleri beslemeyi, köycülük şubesiyle köylüyü eğitmeyi, tarih ve müze koluyla da geçmişi öğretmeyi hedeflemiştir” (2011: 63).

İstatistiklere ve rakamlara bakıldığında amaçlanan ülküler doğrultusunda çok sayıda etkinliğin, aktivitenin gerçekleştirildiği görülmektedir. Gönüllülüğün esas olduğu, öğretmenlerin ücretsiz eğitim verdiği Halkevlerinde yıllar içerisinde öncelikle üye sayıları artmış, daha sonra başta resim ve fotoğraf olmak üzere çeşitli sergiler, okuma-yazma ve dikiş-nakış kursları, müzik-dans gösterileri, orkestra ve koro organizasyonları ile spor etkinlikleri gerçekleştirilmiştir:

“1935’te 103 Halkevinin 55.000 üyesi bulunurken, 1938’de Halkevlerinin üye sayısı 100.000’i aşmıştı. Aynı yıl içinde 3056 konferans, 1164 konser, 1549 temsil verilmiş; 179 sergi açılmıştı. Bunlardan 6.642.000 vatandaş yararlanmıştı. 1942’de bu katılım 50 milyona ulaşmıştı. On yılda 25.000’in üstünde konferans, 15.000 temsil, 4.000 ders-kurs verilmiş; 420.000 kitaba ulaşılmış ve 1.300 sergi düzenlenmiştir” (Malkoç, 2010:8).

Tüm bu şubeler içinde halkı doğrudan eğitmeyi amaçlayan, öncelikle bireysel gibi görünse de, uzun vadede toplumsal geri dönüşü sağlamak, okuma çağını geçirmiş bireyleri geç de olsa bir meslek sahibi yaparak yeniden kazanmak amacıyla açılan ve ön planda olan Halkevi şubesi “Halk Dershaneleri ve Kurslar Şubesi”dir. “Türkçe okuyup yazma, fizik-kimya, meslek ve sanat, güzel sanatlar, yabancı dil, orta dereceli okulların öğrencilerine bütünleme kursları” bu şube bünyesinde açılan kurslardan bazılarıdır. Halkevlerinin aktif olduğu yıllar içinde 40 farklı alanda kurs açılmış, kurslara bu kurslara sekiz yılda 34672 kişi katılmıştır (Ergun, 1997: 205). “CHP Halkevleri ve Halkodaları’nın 1940 Çalışmaları” başlıklı raporda yukarıda

bahsi geçen kurslar “Pratik hayat sahasına giren kurslar” ve “Güzel sanatlar bahsine giren kurslar” olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bu sınıflamaya göre:

**“Pratik hayat sahasına giren kurslar:** Biçki, dikiş, nakış, ütü, kola, şapkacılık, çiçekçilik, daktilo-steno, hastabakıcılık, havacılık, zehirli gazlardan korunma, sağlık korucusu yetiştirme, köy muhtarlarını yetiştirme, muhasebe, motorculuk, şöforlük, elektrikçilik, dokumacılık, marangozluk, bağcılık, ağaç yetiştirme, arıcılık...dır. Bundan başka ilk ve orta okul talebelerinden ikmale kalanları yetiştirmek gibi tedrisata yardımcı faaliyetler de vardır.

**Güzel sanatlar bahsine gelince:** Halkevlerimiz bu sahada da kendi atölye ve dersanelerinde çeşitli musiki kursları ve dersleri göstermekte ve resim-fotoğrafçılık kursları açmaktadır” (1941: 64).

Halkevinde verilen kursların 1940 yılı istatistikleri ise şöyledir:

**Tablo 1.** Halkevinde verilen kursların 1940 yılı istatistikleri (CHP, 1943:16).

Kurslar	Devre Sayısı	Müdavimler
Türkçe	158	11430
Yabancı Diller	39	2674
Biçki Dikiş	18	910
Müzik	36	1670

### Halkevleri Döneminde SINGER<sup>1</sup> ve Ücretsiz Biçki-Dikiş Kursları:

Halkevlerinin işleyişinde, yönetiminde aktif bir rol alamayan kadınların<sup>2</sup> katılımının en çok sağlandığı alanlar genellikle “pratik hayat sahasına giren kurslar” olmuştur.

Halkevleri döneminde açılan ve en fazla rağbeti gören kursların başında biçki-dikiş kursları gelmektedir. Bu kurslar çoğunlukla SINGER markası tarafından düzenlenmiştir. SINGER’in belki de daha çok satış yapabilmek adına belirlediği

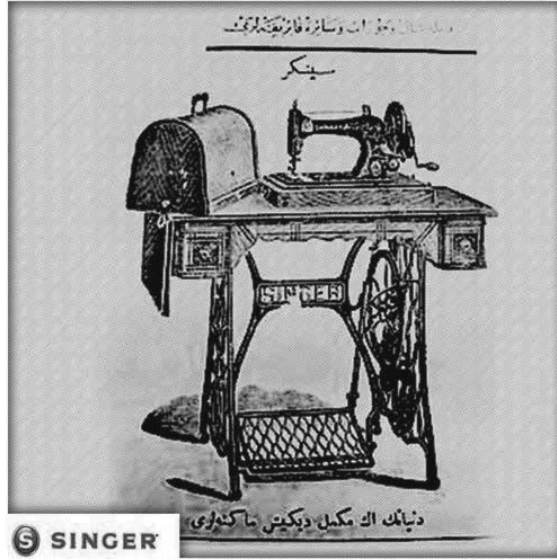
1 SINGER dikiş makinesi ile tarihi bilgilere ve görsellere SINGER’in resmi internet sitesinden ulaşılmıştır. Daha detaylı bilgi elde etmek amacıyla bkz. <https://www.singer.com.tr/tr>

2 Halkevleri döneminde cinsiyet ayrımı yapılmıyor gibi görünse de, kadınların toplumsal statüsünü belirleyen cümleler 1935 tarihli Halkevleri Öğreneği’nde karşımıza çıkmaktadır. Halkevleri toplantıları ile ilgili bilgiler verilirken bu toplantılara gürültü yapacak, ortamı bozacak çocukların getirilmemesi konusunda uyarı cümleleri bulunmaktadır. Doğal olarak bu durumdan en çok etkilenecek olan kadınlar olmuştur. Geleneksel yapılanma sonucunda bu toplantılara katılacak olan erkekler, evde çocuklarıyla kalmak durumunda olanlar da kadınlar olacaktır (Konuyla ilgili daha detaylı bir okuma için bkz. Öztürkmen, 2009: 76).

“eğitim” vizyonu üzerine kurulu yapılması ile Halkevlerinin “eğitim” amaçları örtüşmüş ve o yıllar içinde çok sayıda kadına ücretsiz biçki-dikiş eğitimi verilmiştir.

Kadınların hayatında bu kadar önemli ve köklü değişiklik yaşanmasına yardımcı olan SINGER dikiş makinelerinin ilki “Standard 1” olarak adlandırılmış ve 1850 yılında Isaac Merritt SINGER tarafından eşinin daha rahat bir şekilde dikiş dikebilmesi için üretilmiştir. SINGER dikiş makineleri, başlangıçta yalnızca bir kadının hayatını kolaylaştırmak amacıyla üretilse de, uzun vadede dünya üzerindeki birçok kadının hayatını değiştirmesine vesile olmuştur.

SINGER markasının tarihçesine bakıldığında, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Rusya’da, Amerika’da ve Avrupa’nın birçok ülkesinde çok sayıda satış yapılarak bayilikler açıldığı ve SINGER’in bir dünya markası haline geldiği görülmektedir. SINGER’in Türkiye’ye girişi 1886 yılıdır ve ilk defa İstanbul ve İzmir illerinde satılmaya başlanmıştır. Meşrutiyet’in ilanı üzerine SINGER, Türk tüketicisinin ruhuna da hitap etmek isteyerek “Hürriyet” adını verdiği modelini, sırf bu olayı kutlamak üzere üretmiştir. SINGER, Türkiye’deki ilk ilanını Servet-i Fünun gazetesine, “Sahib-i zeka olan her zat, SINGER makinelerinin mevcut bulunan dikiş makinelerinin en âlâsı olduğunu bilir” sloganını kullanarak vermiştir.



**Fotoğraf 1.** SINGER’in Serveti Fünun Gazetesi’nde verdiği ilk ilanı

19. yüzyılın başlarından itibaren Türkiye’de kendine sağlam bir yer edinen SINGER, o dönemde kadınların çeyizlerinin olmazsa olmazı sayılmaktaydı. Ev-

lenme çağına gelmiş genç kızların mutlaka dikiş dikmesi gerektiği inancıyla çeyiz hazırlama sürecinde her kadının bir dikiş makinesi, hatta “SINGER’i” olması gerekliliği yazılı olmayan kurallardan (Bilgin ve Kasapoğlu ile görüşme notları, 2008-2009). 1930’lardan itibaren eğitim amaçlı açılan ücretsiz dikiş kursları ile Halkevlerinin eğitim amaçları örtüştüğünden o tarihlerde ortak çalışmaların yapıldığı ve çok sayıda kadının bu kurslara katılarak kendilerini bu alanda eğittikleri görülmektedir.

SINGER’in kurumsal amaçlarına ve vizyonuna bakıldığında, hem tarihte hem de günümüzde olmak üzere “eğitim”e çok önem verildiği, bu yüzden insan odaklı, üretime dayalı projelere imza attıkları görülmektedir. 1930’lu yıllardan itibaren verilen bu kurslar sonucunda katılımcı kadınlara diplomalar verilmiş, kurs boyunca üretilen eserler kurs sonunda sergiler düzenlenerek daha fazla katılımcıya ulaşılmaya çalışılmıştır.



**Fotoğraf 2.** Türk Kadınları Bıçkı Yurdu San'at Diploması Örneği

Ayrıca, bu kurslar ve sergiler sırasında katılımcılar ve eserleri fotoğraflanarak yapılan çalışmalar belgelenmeye çalışılmıştır. İl ve ilçe bazında yapılan tüm bu çalışmalar ve görsel belgeleri yıllık raporlarda ve Halkevleri döneminin en önemli uygulamalarından biri olan Halkevleri Dergilerinde yayınlanmışlardır. Bu yayınlar, kurs ve sergi gibi faaliyetlerin il ve ülke bazında duyurulmasını sağlayan önemli kaynaklar haline gelmişlerdir.



*Halkevlerinde Kurslar : Biçki-Dikiş, Çiçekçilik, Şapkacılık Kurslarından ve Kurslara ait sergilerden bir görünüş*

**Fotoğraf 3.** SINGER'in Halkevleri'nde ücretsiz açtığı biçki-dikiş, çiçekçilik, şapkacılık kurslarına ait bir fotoğraf (CHP, 1941: 67).

Bu kurslara katılan kadınlar boş zamanlarını değerlendirirken evden dışarı çıkma şansı elde ederek sosyalleşmekte, evde ev halkının ihtiyaçlarını dikerek ev ekonomisine katkıda bulunmakta, hatta dışarıya da dikiş dikerek kendilerine ek gelir sağlamaktadırlar (Fatma Kasapoğlu ve Sevim Bilgin ile yapılan görüşme notları, 2008-2009).

Araştırmacının babaannesi Fatma Kasapoğlu (1928-2008) ile yaptığı görüşmeler sırasında, kendisinin de bekârken katıldığı bu kursların kadınlar için çok önemli olduğunu, erkeklerin (babaların, ağabeylerin ya da eşlerin) bu kurslara katılan kadınlara genellikle karışmadıklarını, bundan dolayı kadınların kendilerini “işe yarar hissederek mutlu olduklarını” dile getirmiştir. O dönemde çekilen fotoğraflarını araştırmacı ile gururla paylaşması ve anılarını uzun uzun anlatması ile bu dönemin gerçekten Fatma Kasapoğlu için çok önemli olduğu anlaşılmıştır. Bu araştırma konusunun ortaya çıkışı da bu sohbetlere dayanmaktadır.



**Fotoğraf 4, 5, 6,7.** Fatma Kasapoğlu'nun katıldığı Halkevleri dikiş kursu sergi fotoğrafları (Sungurlu-Çorum, 1948)

1932 yılında açılan Halkevleri amaçları doğrultusunda çalışmalarını sürdürmüş ve birçok eğitime, faaliyete, uygulamaya ev sahipliği yapmıştır. Siyasi sebeplerden dolayı 1950 yılında kapatılan Halkevleri ile tarihte "Halkevleri Dönemi" olarak anılacak bu önemli süreç sona ermiştir.

Halkevlerinin kapatılmasından sonra Halkevlerinin üstelendiği eğitim görevi 1933 yılında yürürlüğe giren 2287 Sayılı Milli Eğitim Bakanlığı Merkez Örgütü ve Görevleri ile ilgili Kanunla Halkevlerinin yürüttüğü etkinlikler İlköğretim Genel Müdürlüğüne devredilmiştir (Türkoğlu ve Uça, 2011:54). "... bu konuda düzenlemelerin Amerika'dan gelen tanınmış eğitimcilerden Watson Dickerman başkanlığında MEB uzmanlarından oluşan bir heyet tarafından yürütülmesine karar verilmiştir" (Malkoç, 2010:12; Erkan, 1975: 44-45).

"Kamu eğitimi" olarak da karşılık bulan yaygın eğitim fikri Danimarka'da N. F. Grundtving (1783-1872) tarafından ortaya atılmış ve fazlasıyla ilgi görmüştür (Zübeyr, 1931: 7-12). Avrupa'da ve Amerika'da devlet tarafından "kamu eğitim okulları" açılmış ve bu okullarda çok sayıda halk eğitim kursları düzenlenmiştir. Bu programların amaçları; "a. Kişiyi genel kültür vermek; b. Mesleğinde ilerletecek bilgi vermek; c. Millî kültür vermek; d. Vatandaşlık eğitimi geliştirmek ve e. Okuma alışkanlığını geliştirmek" olarak belirlenmiştir (Öztürk, 1949: 26). Daha sonraki yıllarda yapılan çalışmalarda "halk eğitimi" konusunda UNESCO'nun ba-

kiş açısının da göz önünde bulundurulduğu ve 1951 yılında yayınlanan raporda belirtilen maddelerin de uygulamaya konulduğu görülmüştür (Dönmezer, 1957: 6-8). Ayrıca, “Halk eğitimi”nin anlamı ve önemi hakkında yapılan yayınlar Türkçeye çevrilmiş daha fazla kişinin bu konuda bilgilenmesi için çalışmalar yapılmıştır (Lindeman, 1969).

Bu gelişmeler sonucunda daha önce Halkevleri bünyesinde yapılan çalışmalar ve düzenlenen kurslar sonraki yıllarda benzer şekillerde illerde ve ilçelerde Halk Eğitim Merkezleri tarafından verilmeye başlanmıştır. SINGER ücretsiz dikiş kurslarına bu süreçte de devam etmiş ve çok sayıda kadına yardımcı olmuştur. Araştırmacının anneannesi Sevim Bilgin’in katıldığı dikiş kursları da bu döneme denk gelmektedir. O dönemde katıldığı kurslarda kendine diktiği geleneksel tarzdaki giysi ile fotoğraf çektiren “gururlu ve mutlu” Sevim Bilgin’in bir başka fotoğrafında katıldığı kursun öğretmeniyle bahçede çektiği fotoğraf bulunmaktadır. Bu dönemde kurs esnasında çekilen bir fotoğrafı olmasa da Sevim Bilgin de Fatma Kasapoğlu’nun kadınlar ve bu kursların onlar üzerindeki etkilerine dair söylediklerine çok benzer cümleler kurmuştur.



**Fotoğraf 8.** Sevim Bilgin’in geleneksel tarzda dikiş kursunda kendi diktiği giysisi (Bozüyük-Bilecik 1956)





**Fotoğraf 9.** Sevim Bilgin'in dikiş öğretmeni ve küçük kızı Sevil Bilgin ile fotoğrafı (Hekimhan-Malatya, 1962)

Yukarıda bahsi geçen fotoğrafta (bkz. Fotoğraf 10) Sevim Bilgin ile birlikte duran küçük kız çocuğu da büyüyüp yıllar sonra annesi gibi Halk Eğitim Merkezi'nin açtığı dikiş kurslarına katılarak dikiş dikmeyi öğrenmiş ve ikinci kuşak olarak bu geleneği devam ettirmiştir. Burada üzerinde durulması gereken ayrıntı ise aynı aileye mensup iki farklı kuşaktan olan kadınların hayatlarında dikişin kapladığı farklı yerlerdir. Fatma Kasapoğlu'nun Halkevleri Döneminde, Sevim Bilgin'in Halk Eğitim Merkezi döneminde katıldığı kurslarda dikiş öğrenmek ve bunu aile yararı için bir şekilde hayata uyarlamak ana amaçken, Sevil Bilgin'in katıldığı kurslarda öğrendiği dikiş onun hobisi halini almıştır. O dönemki toplumsal gerekliliklerden ötürü dikiş kursları ailenin büyük nesil temsilcileri için sosyalleşme, kendini ifade etme, üretme, ev ekonomisine katkıda bulunma gibi çok fazla alt işlev barındırırken, üniversite mezunu, bir meslek sahibi emekli öğretmen olan genç nesil temsilcisi için sadece yeni bir şey öğrenme ve boş zaman değerlendirme işlevini üstlenmiştir. Bu da tarihsel süreçte kadının toplumdaki yerini, kazandığı hakları, sosyal hayatta her alanda yer alabildiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.



**Fotoğraf 10.** Sevil Bilgin Kadıköy Halk Eğitim Merkezi'nde dikiş kursunda (İstanbul, 2000)

### **Sonuç:**

17. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşanan reformların ve gelişmelerin etkileri Osmanlı aydınlarını da etkilemiş, benzer değişikliklerin ülkede özellikle eğitim ve hukuk alanlarında yapılması gerekliliği hissedilmiştir. Meşrutiyet ve Tanzimat Fermanı ile ilk adımlar atılsa da, Osmanlı Döneminde kadın ikinci planda kalmış, erkeklerle aynı haklara sahip olabilmesi için uzun yıllar geçmesi gerekmiştir. Türk kadınının bu süreçte sahip olamadığı hak ve özgürlükler Cumhuriyetin ilanından sonra Mustafa Kemal Atatürk tarafından uygulanan reform ve devrimlerle hayata geçmiş, aşama aşama kadınlar birçok hakka sahip olmuşlardır. Bu sayede kadınların evlerinden kamusal alana çıkış süreçleri de başlamıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk yılları birçok anlamda içinde sıkıntıları barındıran yıllar olmuştur. Uzun yıllar süren savaşlar sonucunda yaşanan can ve toprak kayıpları ile halk zor günler geçirmiş, her alanda desteğe ihtiyaç duymuştur. Bu gereksinimleri hisseden Atatürk ve çalışma arkadaşları tarafından önceliğin özellikle eğitime verilmesi kararlaştırılmış ve bu yönde çalışmalara hız verilmiştir. Bu dönemlerde açılan ve yaygın eğitimin ilk adımları olarak görülen Halkevleri bünyesindeki şubelerde çok sayıda kurslar ve eğitimler düzenlenmiştir. Bu kurslar aracılığıyla halkın okuryazarlık seviyesinin yükseltilmesi, güzel sanatlar, spor alanlarında da halkın geliştirilmesi, meslek kurslarının açılması ve uzun vadede de ekonominin kalkınmasına katkıda bulunulması hedeflenmiştir.

19. yüzyılın sonlarına doğru dünya çapında yaygınlaşan ve ülkemizde de kendine önemli bir yer edinen SINGER dikiş makineleri markası tarafından düzen-

lenen ücretsiz dikiş kursları Halkevleri bünyesinde verilmiştir. Bu kurslara katılan kadınlar evden dışarı çıkma şansı elde ederek sosyalleşmiş, evde ev halkının ihtiyaçlarını dikerek ev ekonomisine katkıda bulunmuş, hatta dışarıya da dikiş dikerek kendilerine ek gelir sağlamışlardır.

Halkevlerinin siyasi sebeplerle kapatılmasından sonra Halkevleri bünyesinde verilen kurslar ve eğitimler Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olan Halk Eğitim Merkezleri'ne devredilmiştir. Günümüzde de aynı kurslar ve eğitimler devam etmektedir. Aynı aileden iki farklı kuşağı temsil eden kadınlardan Fatma Kasapoğlu (1928-2009), Sevim Bilgin (1935-2012) ve Sevil Bilgin (1960) örnekleri üzerinden SINGER'in düzenlediği dikiş kursları ve bu kursların kadınların hayatlarını farklı dönemlerde farklı şekillerde etkilediği, kaynak kişilerle yapılan görüşmelere ve fotoğraflara dayanarak irdelenmeye çalışılmıştır.

SINGER'in düzenlediği ücretsiz dikiş kursları sayesinde kadının kamusal alana çıkmasının, aslında sonunda yine eve girmesini gerektirecek bir sebeple gerçekleşiyor olması, kadın üzerindeki toplumsal beklentiyi yansıtması açısından önemlidir. Kadının herkes tarafından kabul gören bir sebepten dolayı dışarı çıkması uygun görülmemekte, fakat sonunda yine üretecekse de evinde üretmesi beklenmektedir. Özgürlük sınırlarının toplum tarafından çizildiği kadınların bu kadarına bile muhtaç olmaları ve bu durumu kabullenmek zorunda kalmaları ise tartışılması ve daha derinlemesine araştırılması gereken başka bir durumdur. Kuşaklar arasında dikiş kurslarına yüklenen anlamın, yıllar içerisinde kadının kendine kattığı özellikler, hayattaki durumunun değişmesi ile toplumda kadının elde ettiği hak ve özgürlüklerin etkisiyle oldukça farklılaştığı görülmüştür. Kaynak kişilerle yapılan görüşmeler ve eldeki fotoğraflardan incelenmesi sonucunda, daha eski tarihlerde kadının hayatında çok daha ön planda olan, birçok ihtiyaca yanıt veren, çok işlevli bu kursların, zamanla kadının hayatındaki bu önemi yitirdiği ve hobi aşamasına geldiği gözlemlenmiştir.

## Kaynakça

- Altınbaş, Odyakmaz Zehra (1989). Anayasalarımızda Kadın Hakları, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, cilt: V, sayı:14.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (2006). CİLT I-III, (Açıklamalı Dizin İle), 5. Baskı, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları:1, Ankara.
- Başgöz, İlhan (1995). *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Mustafa Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara.
- CHP (1941). *Halkevleri ve Halkodaları'nın 1940 Çalışmaları*, Zerbamat Basımevi, Ankara.
- CHP (1943). *Halkevleri ve Halkodaları'nın 1942 Çalışmaları*, Ankara Basım ve Cildevi, Ankara.
- Çeçen, Anıl (1974). *Halkevleri, Atatürk ve Halk Evleri*, TTK Yayınları, Ankara.
- Çeçen, Anıl (2000). *Atatürk'ün Kültür Kurumu Halkevleri*, Cumhuriyet Kitap Kulübü, İstanbul.
- Dönmezer, Hayreddin (1957). *Halk Eğitimi Problemi VI. Maarif Şurasına Takdim Edilen Rapor*, İstanbul Halk Eğitimi Derneği Yayınları, Sayı:1, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul.

- Dulum, Sibel (2006). *Osmanlı Devletinde Kadının Eğitimi, Statüsü ve Çalışma Hayatı (1839-1918)*, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir.
- Ergun, Mustafa (1997). *Mustafa Kemal Devri Türk Eğitimi*, Ocak Yayınları, Ankara.
- Erkan, Halil (1975). *Halk Eğitimi ve Toplum Kalkınması El Kitabı*, Gürpınar Matbaası, Adana.
- Gediklioğlu, Ş. (1991). *Türkiye’de Yaygın Eğitimden Çağdaş Eğitime*, Kadıoğlu Matbaası, Ankara.
- Kaplan, Kadri (1973). Türk Kültürü, Halkın ve Gençliğin Ulusal ve Çağdaş Eğitimi ve Halkevleri, *Halkevleri Dergisi*, S. 79.
- Kaplunan, Erol (2012). Atatürk Dönemi Eğitim Seferberliği ve Köy Enstitüleri, *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı: 26, İstanbul, ISSN:1303-2429.
- Lindeman, Eduard, C. (1969). Halk Eğitiminin Anlamı, (Çeviren: Celal Şentürk), Halk Eğitimi Genel Müdürlüğü Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.
- Malkoç, Eminaalp (2010). Bir Aydınlanma Projesi Halkevlerinin Tasfiye Süreci, *Türkoloji Kültürü*, Vol. 3, No. 6, ISSN: 1307-9476.
- Öztürk, Hüseyin (1949). Kamu Eğitimi, *Ülkü*, Seri 3/32.
- Öztürkmen, Arzu (2009). *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tekin, Saadet (2010). Osmanlı’da Kadın ve Kadın Hapishaneleri, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 29 Sayı: 47, DOI: 10.1501/Tarar\_0000000457.
- Toksoy, Nurcan (2007). Halkevleri-Bir Kültürel Kalkınma Modeli Olarak, Orion Yayınevi, Ankara.
- Tuncer, Hüner (1989). Türk Kadınının Geçirdiği Evrimin Tarihçesi ve Bu Günkü Durumu, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, cilt: VI, sayı:16, s.164.
- Türkoğlu, Adil ve Uça, Sanem (2011). Türkiye’de Halk Eğitimi: Tarihsel Gelişimi, Sorunları ve Çözüm Önerileri, *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2 (2).
- Yaraman, Ayşegül (2001). *Resmi Tarihten Kadın Tarihine*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Yılmaz, Durmuş ve Akhan, Nadire Emel (2011). İlk Dönem Halkevlerinin Eğitim Faaliyetleri “Konya Halkevi Örneği”, *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı 29.
- Zübeyr, Hamit (1931). Halk Terbiyesi (Ankara Ocak Binasında Verilen Konferanstır), Köy Hocası Matbaası, Ankara.
- <https://www.singer.com.tr/tr>

### Sözlü Kaynaklar:

- Bilgin, Sevil (1960). Doğum yeri Sungurlu-Çorum olan emekli öğretmen ile 2008, 2009 ve 2017 yıllarında Ankara ve İstanbul’da yapılan çok sayıda görüşme notları. Derlemelerin ses kayıtları P.K.A. arşivindedir.
- Bilgin, Sevim (1935-2012). Doğum yeri Sungurlu-Çorum olan ev hanımı ile 2008 ve 2009 yıllarında Ankara’da yapılan çok sayıda görüşme notları. Derlemelerin ses kayıtları P.K.A. arşivindedir.
- Kasapoğlu, Fatma (1928-2008). Doğum yeri Sungurlu-Çorum olan ev hanımı ile 2007 ve 2008 yıllarında Ankara’da yapılan çok sayıda görüşme notları. Derlemelerin ses kayıtları P.K.A. arşivindedir.

## Mehmet Ziya ve Tarih-i Sanayi

Yavuz Selim DOKUMACI\*

### Özet

Ülkemizde özel veya genel konulu sanayi ve teknoloji tarihi konulu çalışmaları henüz istenilen seviyede olmamakla birlikte, başlangıcı XIX. yüzyılın sonuna kadar uzanmaktadır. Bu tarihten itibaren özellikle sanayi tarihi konusunda az da olsa bir canlanma görülmektedir. Bu hareketlenmenin önemli eserlerinden biri de Mehmet Ziya Bey'in Tarih-i Sanayi adlı yapıtıdır. Bu makalemizde, Türk tarihinin önemli olaylarında veya iz bırakmış kişilerin ölüm yıldönümlerinde anma toplantıları düzenlediği için "İhtifalci" lakabı alan Mehmet Ziya Bey'in kitabı tanıtılacak ve sanayi ve teknoloji tarihi çalışmalarındaki yeri ve önemi üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmet Ziya, Tarih-i Sanayi, Teknoloji Tarihi.

### *Mehmet Ziya and Tarih-i Sanayi*

### *Abstract*

*While still not being at the desired level, specific or generic studies in Turkey on the history of industry and technology extends back to the end of the 19th century. Starting from this date, signs of revival, especially regarding history of industry -albeit being a bit miniscule - have been observed. One of the exemplary works of this mobilization is the "History of Industry" by Mr. Mehmet Ziya, who earned nickname of "ceremony organizer" because of the fact that he assembled meetings on the days of important events in terms of Turkish history as well as on the death anniversaries of people who left a mark. In this study, mentioned work of Mr. Mehmet Ziya will be introduced and his significance in the history of industry and technology studies will be mentioned.*

**Keywords:** Mehmet Ziya, Tarih-i Sanayi, the history of technology.

---

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

## Giriş

Ülkemizde özel veya genel sanayi ve teknoloji tarihi konulu çalışmalar henüz istenilen seviyede olmamakla birlikte başlangıcı XIX. yüzyılın sonuna kadar uzanmaktadır. Bu dönemden itibaren sanayi ve teknoloji tarihi yazıcılığında görece bir canlanma görülmektedir. Bu hareketlenmenin önemli eserlerinden biri de Mehmet Ziya Bey'in bilinen ilk kitabı olan *Tarih-i Sanayi* (İstanbul, 1309/1893-1894<sup>1</sup>) adlı yapıtıdır.

Bu kitap, Osmanlı Devletinde eğitim, bilim, sanayi ve teknik konularda basılan yayınların nispeten arttığı bir dönemde yayımlanmıştır. *Tarih-i Sanayi*, Mehmet Ziya tarafından Edirne İdadisi için ders kitabı olarak yazılmıştır. Kitabın kapağında: "*Edirne Mektebi İdadisi Mülkisi Tarih-i Sanayi*" ibaresi yer almaktadır. Aslında Tarih-i Sanayi o dönemde diğer bazı idadilerde de ders olarak verilmektedir. Örneğin İzmir İdadisinde dördüncü sene okutulan aynı isimde bir ders (Gökmen, 2005: 109) ve yine bir *Tarih-i Sanayi* (İstanbul, 1307/1891-1892) (Esad, 1307: 1-504) kitabı bulunmakla birlikte, bu kitabın yazarı o sırada İzmir'de mahkeme başkanlığı yapan ve sonrasında Defteri Hakan-i Nazırı olacak olan İbnül Emin Mahmud Esad Seydişehirî'dir.

Ankara Üniversitesi Kütüphaneleri, Milli Kütüphane veri tabanları, Seyfettin Özege koleksiyonu, YÖK Kütüphanesi, TBMM Kütüphanesi başta olmak üzere çeşitli kataloglarda yaptığımız taramalarda, konusu sanayi ve teknoloji tarihi olan ve 1303 tarihinde basılıp Selanikli Necip Fazıl Bey tarafından yazılmış *Sanayi-i Cesime* (Fazıl, 1303/1887-1888: 1-143) adlı bir kitaba daha rastladık. Ancak saydığımız kitaplar arasında Mehmet Ziya Bey'inki çok özel bir yerde durmaktadır. Çünkü diğer iki yazar, sanayi ve teknoloji tarihinin konularına sadece teorik ve kronolojik bakmışken Mehmet Ziya Bey belirli bir kronolojiyi takip etmekle birlikte, pratik ve problematik yaklaşmıştır. Eserinde Osmanlı Devletindeki mevcut sanayi, sanatlar ve teknik gelişmeler hakkında bazıları seyahat ve gözleme dayalı özgün bilgiler, Avrupa devletlerinin sanayi ve teknolojiye kendi aralarında yaptığı iktisadi rekabetler, keşif ve icatların keşif ve mucitlerinin isimleri ile bunlar hakkında ilginç bilgiler de bulunmaktadır.

## Mehmet Ziya Bey'in Hayatı ve Eserleri

Mehmet Ziya 1866 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İhtifalci, Hamidiye (Hamid-i Evvel) Sıbyan Mektebi'nde okuduktan sonra orta öğrenimini Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'nde yaptı (1886); aynı okulda kendi isteğiyle bir yıl İtalyanca tahsil etti. Üç yıl Sanayi-i Nefise Mektebi'nde okuyarak kara kalem resimden ikinci derece ile diploma aldı. Buradaki öğrenciliği sırasında Maliye Nezareti

1 Miladi yıl çevirisi için Türk Tarih Kurumu internet sitesinde yer alan 'tarih çevirme kılavuzu' kullanılmıştır.

Muhasebe-i Umumiyye Defter-i Kebir-i Umumi kısmında mülazemetle memuriyete başladı. 14 Ağustos 1889'da Gümölcine İdadisi tarih-i umumi ve hikmet-i tabiiyye muallimi olarak öğretim mesleğine girdi. Bu tarihten sonra sırasıyla Edirne, Tekirdağ, Halep, Konya, Bursa, Midilli idadilerinde ve İstanbul'da Mahmudiye Rüşdiyesi ile Vefa, Numune-i Terakki ve Mercan idadilerinde çeşitli dersler verdi; zaman zaman müdürlük ve müfettişlik de yaptı. II. Meşrutiyet'ten sonra bulunduğu bazı önemli memuriyetleri arasında, İstatistik İdaresi Müdürlüğünde iken Avrupa istatistikleri tarzında ilk defa ciddi bir rehber ve gerekçeli yıllık bir proje hazırladığı bilinmektedir.

Mehmet Ziya Bey, 15 Temmuz 1911'de kurulan İstanbul Muhibleri Cemiyeti'nin faal üyelerinden oldu. Bir taraftan İstanbul'un tabii güzelliklerini ve tarihi eserlerini tanıtırken bir taraftan da bu eserlerin korunması için gerekli çalışmaları yapan cemiyet, I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine kendiliğinden dağıldı. Daha sonra cemiyetin kurucularından Asar-ı Atika Müze-i Hümayun müdürü Halil Ethem Bey'in başvurusu üzerine 30 Mayıs 1917'de kurulan Asar-ı Atika Ercümen-i Daimisi'ne üye seçildi. Bu encümeninde Halil Ethem (Eldem), Mimar Kemalettin, Efdaleddin (Tekiner) ve Celal Esat'la (Arseven) birlikte çalıştı. Aynı dönemde Meclis-i Kebir-i Maarif, Maarif Nezareti Telif ve Tercüme Heyeti, Evkaf-ı İslamiyye Meclisi, Tarih-i Osmanî Encümeni ile vakıf kütüphanelerinin ıslahı, medresetü'l-meşayihin tesisi için kurulan komisyonlara da üye olan Mehmet Ziya, bu görevleri vesilesiyle İstanbul'un tarihi eserlerini yakından tanıma ve inceleme fırsatı buldu. Bunların fotoğraflarını çektirip kitabelerini kopya etti. Sokak sokak dolaştığı İstanbul'da mezar taşlarına varıncaya kadar çeşitli eserlerden notlar almıştır.

27 Mart 1930'da vefat eden Mehmet Ziya Bey'in mezarı Eyüp'te Dedeler Mezarlığındadır.

Mehmet Ziya Bey'i meşhur eden bir özelliği de Türk tarihinin önemli olaylarının veya iz bırakmış kişilerin ölüm yıldönümlerinde ihtifaller (anma törenleri) düzenlemesi ve bu toplantılarda konuşmalar yapmasıdır. Bundan dolayı kendisine "İhtifalci" lakabı yakıştırılmıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra Meclis-i Mebusan başkanlığına çektiği bir telgrafla "İstiklal-i Osmanî"nin resmi ve milli bayramlar arasına girmesi kararının aldırılmasını sağlamış, Barbaros Hayreddin Paşa, Sokullu Mehmed Paşa, Mimar Sinan, Şeyh Galib gibi devlet adamları ve sanatkarların ölüm yıldönümlerinde, Cumhuriyet'ten sonra da İstanbul'un kurtuluşu gibi önemli tarihlerin yıldönümlerinde anma toplantılarının düzenlenmesi ve bu toplantılarda günün mana ve ehemmiyetini belirten konuşmaların yapılması geleneğini başlatmıştır (Karavelioğlu, 2010: 335-349).

### Eserleri:

1. *Tarih-i Sanayi* (İstanbul 1306/1890-1891),
2. *Vesâik-i Kadime-i Edebiye* (Bursa, 1313/1897-1898),

3. *Resimli İlm-i Nebatat* (İstanbul, 1314/1898-1899),
4. *Alem-i İslamiyet: Açe Tarihi* (İstanbul, 1316/1900-1901),
5. *Rehber-i Usul-i Tercüme* (İstanbul, 1325/1909-1910),
6. *Kariye Cami-i Şerifi* (İstanbul, 1326/1910-1911),
7. *Konya Seyahati Hatıratından* (İstanbul, 1328/1912-1913),
8. *Bursa'dan Konya'ya Seyahat* (İstanbul, 1328/1912-1913),
9. *Yenikapı Mevlevihane'si* (İstanbul, 1328/1912-1913),
10. *İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetlerinin Asar-ı Bakiyesi* (İstanbul, 2 Cilt 1336/1920),
11. *İstanbul'daki Asar-ı Atika Hakkında Muhtasar Malumat* (İstanbul, 1338/1922).
12. *Siyer-i Nebi* (İstanbul, 1340/1924)'dir.

### ***Tarih-i Sanayi***

İhtifalcinin *Tarih-i Sanayi* kitabı otuz bir bölümdür. Kitapta bölümler başlamadan öncesinde fihrist ve ifade bölümü, son kısımda ise hatime bulunmaktadır.

Mehmet Ziya Bey ifade kısmında Sultan 2. Abdülhamid döneminde birçok okul ve büyük tesisler açıldığından ve pek çok kitabın basıldığından bahsetmektedir. Bu uygulamaları yapanları teşvik için bu eseri yazdığını alçakgönüllü bir şekilde beyan etmektedir (Mehmet Ziya, 1309: 2-4). Daha sonra giriş bölümünde sanayi tarihinin ikiye ayrıldığını, birincisinin sanayi-i nefise (güzel sanatlar) olduğunu ve bunların şiir, müzik, resim, heykel ve mimari olduğunu belirtmiştir. Bunlar dışındaki sanayiye ise sanayi-i gayr-i nefise olarak adlandırmıştır. Hemen sonrasında da sanatın tanımını vermiştir. Ona göre sanat: “Nazariyata muvâfık olan maharettir.” Dikkatimizi çeken önemli bir nokta Mehmet Ziya Bey’in sanat ve sanayi kelimelerine farklı bir anlam vermemesidir. Bundan o dönemde bu iki kavram için Türkçede kesin bir ayırım yapılmadığı anlaşılmaktadır. Arapça kökenli olan sanat imalat, tasarı, ustalık, hüner anlamında olup, sanayi sanatın çoğulu olarak kullanılmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 4-8).

O, sanayinin başlangıcının tespiti için ise insanların toplum oluşturdukları zamana kadar gitmek gerekeceğini söyler. İnsanların toplum öncesi dönemde bile sanat hissine (*goût artistique*) sahip olduklarını iddia eder. Bu iddiasına destek olarak da o dönemde kullanılan silah, alet ve elbiselerdeki süs ve hayvan resimlerini örnek gösterir.

İhtifalci, toplumlar arası farklardan dolayı her bir toplumda farklı sanat ve sanayilerin öne çıktığına; Romalıların baskı, Venediklilerin aynacılık, Fenikelilerin cam, eski Mısırlılar ve Çinlilerin iplikçilik sanayini geliştirdiğine değinir. Sanayinin her memleketin içinde yaşayan toplumun içsel koşullarına göre biçimlendiğini,



Fransa'da yapılan bir ibadethaneyle Amerika'da yapılan bir ibadethanenin farklı olmasının sebebinin bu koşulların farklı olmasından ileri geldiğini anlatır.

Eserde ifade kısmında önemli gördüğümüz bir diğer nokta, İslam alimlerinin eserlerinin Avrupalılarca dikkatle incelendiğini, hatta uzman kişilerin Avrupa medeniyetinin doğrudan doğruya İslam medeniyetinden doğduğu iddiasında tereddüt etmediklerini yazmasıdır. İhtifalciye göre, Orta Çağ'daki gelişmelerin kökeninde Avrupa medeniyetinin eski Yunan medeniyeti ile kurduğu bağ vardır, bu bağ kurmayı sağlayan ise İslam medeniyetidir.

Mehmet Ziya'ya göre sanayi tarihinde dikkate alınacak bir şey varsa o da sanayinin medeniyet ile birlikte ilerlemesidir. Herhangi bir eski eser incelendiğinde onda o zamanın ahlakı, adeti, geleneği ve medeniyet derecesi gibi birçok şey öğrenilebilir. Ona göre, sanayinin tarihini bilmek her türlü sanayi işlerinin uzmanlarına gelişmelerin hangi yöne doğru olacağını tahmin etmeleri için bir 'ilerleme rehberi' verebilecek, ayrıca ülke idarecilerine yol gösterebilecektir.

Eserin ifade bölümünden sonraki ilk beş bölüm, gıda ve içecek sanayi ile ilgilidir. Bölümlerin başlığı Gıdalar, Şeker, Mayalı içecekler, Alkol ve damlatma usulü ile Çikolata sanayi olarak adlandırılmıştır.

Birinci bölüm olan 'Gıdalar'da insanların en önce düşündükleri şeyin kendilerini besleyecek olan gıdalar olduğu ve bunların en önemlisinin de ekmek olduğundan bahsetmiş, İbraniler, Yunanlar ve Romalılarıdaki ekmekler hakkında bilgiler vermiştir. Bu bölümde doğa filozoflarından Plinius'tan<sup>2</sup> (metinde 'Tabî'yyündan Pline' biçiminde geçmektedir. Mehmet Ziya Bey isimlerin/tanımların Fransızcasını kullanmaktadır) Romalıların ekmeği Yunanlardan öğrendiği ile ilgili rivayeti aktarmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 8-11).

İkinci bölüm olan 'Şeker'de Mehmet Ziya Bey, Yunanların şekeri ilk defa Büyük İskender'in Hint seferinde tanıdığı olduklarını, şeker kelimesinin Sankrit dilinden diğer dillere geçtiğini, Plinius'a göre şekerin ilk olarak şeker kamışından "saflaştırma usulü" ile Çinliler tarafından elde edildiğini, daha sonra bu usulün Araplara, onlardan da Haçlı Seferleri vasıtası ile de Avrupa'ya geçtiğini yazmıştır. Pancar şekerinin üretiminin bulunması, Fransa'nın şeker politikası ve Fransa İngiltere savaşlarının şeker ziraatine etkileri bu bölümde incelenmiştir (Mehmet Ziya, 1309: 11-16).

Üçüncü bölümün konu başlığı 'Mayalı içeceklerdir'. İlk olarak Şarap ve biradadan bahsetmektedir. Herodot'un Babil'e seyahati esnasında Keldanilerin hur-

2 Kitapın muhtelif yerlerinde Plinius'tan atıflar vardır. Bilindiği gibi Plinius Milattan sonra 23-79 yılları arasında yaşamış ve *Doğa Tarihi* (Naturalis Historia) adlı eseri yazmıştır (Tekeli vd., 2010: 98). İhtifalci bu kitabın ismini vermese de Plinius'tan aldığı bilgilerin kaynağı bu kitap olmalıdır. Ayrıca kitapta yer yer Plinius'tan başka Herodot, Aristoteles, Theophrastus, Aristofan, Homer, Anaksimenes gibi İlk Çağ filozoflarından söz edilmektedir.

ma şarabı ürettiğini tarihinde<sup>3</sup> yazdığını belirtmiştir. Osmanlı Devletinde en iyi şarapların Selanik, Kırklise (Kırklareli), Gümölcine, Edirne ve İstanbul civarına üretildiğini, ayrıca Kırklise şaraplarının Fransa'da Bordo'ya götürüldüğünü oradan 'Bordo' şarabı adıyla işlenip tekrar ülkeye girdiğini, Sultan Dördüncü Murat devrinde şarabın yasaklandığını anlatmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 16-19).

Dördüncü bölüm 'Alkol ve damlatma usulü'nü anlatmaktadır. Bu bölümde Hristiyanların alkol üretim yöntemini Araplardan öğrendiğini, rakının Avrupa'da 15.yüzyıla kadar ilaç olarak kullanıldığını, damlatma usulünün Aristoteles tarafından bilindiğini, Araplardan ilk bahsedenerin ise İbn Rüşd ve Razi olduğunu yazmış ve damıtma cihazlarının icadı ve mucitlerinden söz etmiştir. Ayrıca bu bölümde şeriatın mayalı içecekleri yasaklamasının akıl ve hikmeti bulunduğundan bahsetmiştir (Mehmet Ziya, 1309: 19-23).

Beşinci bölümde 'Çikolata sanayi' hakkında kısa bilgiler vermiştir.

Altıncı bölümden on ikinci bölümün sonuna kadar olan kısım, tekstil ve boya sanayi ile ilgilidir. Sırasıyla Mensucat sanayi, İplikçilik sanayi, Dokumacılık sanatı, Boyacılık sanayi, Renkli kumaşların kökeni, Örucülük sanatı, Gergefçilik sanayi anlatılmıştır.

'Mensucat sanayini' anlattığı altıncı bölümde, Mehmet Ziya Bey Amasya'ya yaptığı seyahat esnasında Selçuklu Padişahlarından Kılıç Arslan'ın türbesinde ke-tenden imal edilmiş elbiseler gördüğünü beyan etmiştir. İhtifalci, pamuğu sanayinin ve ticaretin en önemli emtiası olarak nitelemiş, Selanik ve Arnavutluk pamuklarının Osmanlı Devletinin önemli gelir kaynaklarından olduğunu belirtmiştir. Ayrıca 1867 Paris Sergisinde<sup>4</sup> Osmanlı Devletinde üretilen pamuklara<sup>5</sup> itibar edildiğini anlatmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 23-31).

Mehmet Ziya Bey'in ipek ticaretinin başlangıcı hakkında bilgi verdiği yedinci kısımda o, günümüzde popüler olan sanayi ve teknoloji casusluğunun eski zamanlarda da olduğunu anlatmış, Milattan sonra 576 senesinde İmparator Justin-yen zamanında iki rahibin ipek bıçaklarını bastonları içine saklayarak Buhara'dan İstanbul'a getirdiklerini o sayede ipeğin nerede üretildiğinin öğrenildiğini yazmıştır. Yine İstanbul'da Eyüp semtinde büyük bir ipek fabrikası olduğunu, ama birkaç yıldır kapalı olduğunu, Kazlıçeşmede ise buharla çalışan bir iplik fabrikası açıldığını söylemiştir (Mehmet Ziya, 1309: 31-32).

3 *Tarih*, Heredotos'un üç kitada (Avrupa, Asya ve Afrika) yapmış olduğu seyahatler esnasında derlemiş olduğu bilgilere dayanmaktadır ve bu nedenle Yunan ve Yakın Doğu folkloru için bulunmaz bir hazine değerindedir; hatta bu açıdan Marco Polo (13. yüzyılın II. yarısı) ve İbn Battûta (14. yüzyılın II. yarısı) gibi diğer büyük seyyahların kitapları ile mukayese edilebilir. (Tekeli vd., 2010: 42)

4 Bu sergi ile ilgili Frans Outendirk tarafından yazılan ve 1867'de basılmış *La Turquie a Propos de L'Exposition Universelle de 1867* adlı bir kitap da bulunmaktadır.

5 Bu pamuklardan Mısır'da üretilenleri birincilik ödülü almıştır (Tekdemir, 2013: 15).

Kitabın sekizinci bölümünün konusu 'Dokumacılık sanatıdır'. Mehmet Ziya Bey bu bölümde Devleti Aliye'de Şam ve İzmir gibi şehirlerde büyük dokuma fabrikalarının bulunduğunu, bu sanatın küçük tezgâhlar vasıtasıyla eskiden beri Osmanlıda mevcut olduğunu, hatta eskiden Edirne, Selanik, Aydın, Trabzon dokumalarının kalite olarak Avrupa dokumalarıyla rekabet halinde olduğunu, bu sanayinin ülkede geliştikçe tekrar dokumacılık sanatının ilerleyip hak ettiği yere geleceğini anlatmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 32-36).

Dokuzuncu bölüm 'Boyacılık sanayi' ile ilgilidir. İhtifalci boyacılık sanayinin kökeninin de eski zamanlara dayandığını Tevrat'ta Hz. Musa zamanında benefşe (menekşe) ve açık sarı renkte yünler kullanıldığının bildirildiği, Plinius'un rivayetine göre Fenikeliler ve Hintlilerin bu sanayide öne çıktığı ifade etmiştir. Bu kısımda Dersaadet Müzesinde bulunan eski Mısır'a ait tabaklardaki boyaların önemli örnekler olduğunu söylemektedir. Mehmet Ziya Bey bugün için daha çok doğal boyama teknikleri için kullanılan ve sanayide artık az kullanılan şap madeni hakkında da bazı bilgiler vermiştir. Buna göre şimdi Giresun ilinin bir ilçesi olan Şebinkarahisar'ın o dönemde Sivas vilayetine bağlı ve isminin 'Karahisar-ı Şarkı' olduğunu, ama o yörede önemli şap madeni olduğu için 'Şebin kara hisarı' denildiğini yazmıştır. Ayrıca pastel'in maddesinin Avrupa'ya Araplardan geçtiğini, *Florentin Federigo* isminde bir İtalyanın Suriye seyahati esnasında şap üretimini öğrendiğini ve bu yöntemi İtalya'da uygulayarak çok zengin olduğunu, yine Cenova'da *Perdix* isminde birinin bir süre Suriye'deki fabrikalarda çalıştığını daha sonra İskil adasında kendisinin şap fabrikası kurduğunu anlatmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 36-41).

Onuncu bölümde Mehmet Ziya 'Renkli kumaşların kökeninden' söz etmiştir. Bu kumaşların Hint'ten Avrupa'ya İran yoluyla geçtiğini, 1676 tarihinde İngiltere'de Times nehri üzerinde Hint kumaşları üretimi için bir fabrika kurulduğunu gibi ayrıntılar vermiştir (Mehmet Ziya, 1309: 41-44).

Örücülük sanatının anlatıldığı on birinci bölümde İhtifalci, Herodot'a dayanarak örücülüğün Asurlulardan beri bilindiğini, bu sanatın Avrupa'ya ithalinin on altıncı asır olduğunu bildirmiştir. On sekizinci asırda Fransa'da dantel fabrikalarında yaklaşık 500.000 kişinin çalıştığını, İstanbul'da 1306 (1890/1891) senesinde Mahmut Paşa Çarşısı sanayi erbabından Kigork Arslanyan Efendi'nin Fransa'dan getirdiği makinelerle örgü fabrikası kurduğunu, yine 1307 (1891/1892) senesinde Sührab Efendi isminde birinin hafif fes yaptığı için on beş yıllığına ihtira beratı aldığını bu bölümden öğreniyoruz (Mehmet Ziya, 1309: 44-48).

On ikinci bölümün başlığı 'Gergefçilik sanayi'dir. Bu kısımda nakış işlerinin Asur, İran, Mısır, Babil, Roma'da bilindiğini, Orta Çağda özellikle klise süslemelelerinde nakışların kullanıldığını ve Cenova, Venedik, Milan şehirlerinde yapılan nakışların öne çıktığını okuyoruz. Osmanlı Devletinde her evde gergef tabir olunan aletin bulunduğu, Bursa'da 700 tarihinde işlenmiş bir seccadenin Çelebi Mehmet

Türbesinde olduğu, 1869 yılında *Josue Heilmann*'in mükemmel bir nakış tezgahı icat ettiği de bu bölümde yer almaktadır. Ayrıca bu bölüm altında Osmanlı Devletinde kalıçecilik sanatının en iyi örneklerinin Uşak ve Gördes fabrikalarında yapıldığı, sadece Uşak'ta 40.000 işçinin bu işte çalıştığı ve burada üretilen kalıçelerin İngiltere, Fransa, Mısır ve Amerika'ya ihraç olduğu bilgileri yer almaktadır. Bu bölümdeki bir diğer ilginç bilgi de 'Hamidiye Sanayi Mektepleri'<sup>6</sup> ile ilgilidir. 1298 (1882/1883) senesinde Edirne'de de bu sanayi okulundan açıldığı ve burada öğrenciler tarafından dokuma ve kalıçeler üretildiği, ayrıca bu okulların yavaş yavaş her vilayette kurulmasının planlandığı da dile getirilmiştir (Mehmet Ziya, 1309: 48-61).

*Tarih-i Sanayi*'nin on üçüncü bölümü 'Çömlekçilik sanatı', on dördüncü bölümü 'Cam sanayi', on beşinci bölümü ise 'Kağıt sanayi' ile ilgilidir. İhtifalci çömlekçilik sanatının eski zamanlardan beri bilindiğini, 13. asırdan itibaren Almanya ve Toskana çömlek sanatçılarından aslında Arap ve Rum çömlek sanatçılarına taklit ettiğini, Osmanlı Devletinde İstanbul, Diyarbakır, Kütahya, Dimetoka, Beyrut, Mısır'da testi fabrikaları bulunduğu bahsetmiştir. Özellikle Kütahya çinilerinin İstanbul, Bursa ve Edirne'de birçok tarihi camiyi süslediği, İstanbul'da Topthane, Eyüp, Anadolu Hisarı civarında topraktan eşyalar imal edildiğini belirtmiştir. İhtifalci, Homer'in<sup>7</sup> eserlerinde toprak eşyalardan pek çok yerde söz ettiğini, Hatta Hisarlıkta (eski Truva) harabelerinde bulunan bir mezarda dört bin senelik bir çömlek bulunduğunu, bunun da üzeri oldukça muntazam bir surette süslenmiş olduğunun görüldüğünü yazmıştır. Ayrıca çiniciliğin önemli merkezlerinden birinin İran olduğunu, çömlekçilik ve çini sanatının Hint, Anadolu, Afrika ve Avrupa'ya İrandan yayıldığını, İrandaki önemli bir çininin Fransa'ya *Jomard*<sup>8</sup> adlı bir seyyah tarafından götürüldüğünü bildirmiştir. Bu kısımdaki bir diğer ilginç bilgi, 1304 (1888/1889) senesinde Boğaziçi'nde Paşabağçesi denilen yerde Lui adlı bir Musevi tarafından mükemmel bir fabrika kurulduğu ve bu fabrikada üretilen bardak, testi, lamba, fincan ile sürahilerin kalite olarak Avrupa ile rekabet ettiğiidir. Mehmet Ziya Bey İspanya'da hüküm sürmüş Endülüs Emevi Devletinin süsleme sanatında çok ileri gittiğini, bunlardan en ünlü örneklerin 'El Hamra' sarayında bulunduğunu söylemiştir (Mehmet Ziya, 1309: 61-76).

On dördüncü bölümde İhtifalci, 'Cam sanayi' başlığı altında cam, mozaik, ayna, billur, renkli camlar ve mercek hakkında bilgiler vermiştir. Eski çağlarda

6 Hamidiye Sanayi Mektepleri ülkemizde tesis edilen ilk orta öğretim meslek okullarıdır. Bu okul fikri Mithat Paşanın 1863'te Niş'te açtığı ıslahhaneler'e kadar gitmektedir (Yıldırım, 2012: 135-170).

7 MÖ 8. yüzyılda İzmir yöresinde veya Sakız adasında yaşadığı sanılan Homeros, Yunan duygu ve düşüncesinin ilk ürünleri olan *İlyada* ve *Odysseia* adlı destanların derleyicisidir (Tekeli vd., 2010: 18).

8 Edme-François Jomard (1777-1862) Fransız haritacı, mühendis ve arkeologudur. Napolyon tarafından kurulan 'Mısır Enstitüsü'de bir üyesiydi. Kavalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'dan Fransa'ya gönderdiği eğitim ve kültür komisyonunu denetlemiştir (URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Edme-Fran%C3%A7ois\\_Jomard](https://en.wikipedia.org/wiki/Edme-Fran%C3%A7ois_Jomard)).

Plinius'un Sidon şehri camlarını, Herodot ve Theophraste'in<sup>9</sup> ise Tır şehri camlarını övdüğünü belirtmiştir. Roma'da ilk cam fabrikasının milattan sonra 34 yılında kurulduğunu, Vezüv yanardağının lavları altında kalan Pompei ve Herculaneum şehirlerinde cam eşyalar bulunduğunu anlatan Mehmet Ziya Bey, eski Mısırlıların mozaik denilen renkli taşları cam yapımında kullandıklarını, İtalyanların ise bunlara 'Bin çiçek' anlamına gelen '*Mille fiori*' ismini verdiklerine dikkat çekmiştir (Mehmet Ziya, 1309: 76-89).

Mehmet Ziya Bey, 'Kağıt sanayine' değindiği on beşinci bölümde ilk olarak papirüsten söz etmiştir. Eski zamanlarda yazıların ilk olarak hayvan derilerine yazıldığını, papirüs'ün *Papyrus* isimli bir bitkiden elde edildiğini ve orijininin Mısır olduğunu, bu bitkinin 'gülün' ya da 'hasır otu' olarak da isimlendirildiğini belirten İhtifalci, beşinci asırdan itibaren papirüsün yerini parşömene bıraktığını yazmıştır. Parşömen hayvan derilerinin terbiyelenmesiyle elde edilirdi. Arapların Mısır'ı istilası sonrasında parşömen üretiminin arttığından bahseden Mehmet Ziya, Anadolu'da parşömen ticareti merkezinin Bergama'da bulunduğunu, Romalıların da kağıda *Membrana Pergamena* ve yahut yalnızca *Pergamenum* diye adlandırdıklarını belirtmiştir. Yine kağıt üretiminde pamuk, keten, yün, söğüt ve ak gülgen gibi bitkilerden faydalandığını, Avrupada muntazam ilk kağıt fabrikasını Endülüs Araplarının Valens şehrinde kurduğunu ve bu tesisi meşhur coğrafyacılarından İdrisi'nin<sup>10</sup> yönettiğini, Osmanlı Devletinde Sultan 2. Abdülhamit zamanında 1304(1888/1889) İstanbul'da Beykoz'a büyük bir kağıt fabrikası<sup>11</sup> kurulduğunu da bu bölümden öğreniyoruz(Mehmet Ziya, 1309: 89-99).

İhtifalcinin 'Basım (matbaa) sanatı' hakkında bilgiler verdiği on altıncı bölüm, bize göre bu eserin en ilginç kısmını oluşturmaktadır. Bu bölümde Mehmet Ziya Bey, matbaanın geniş kronolojik tarihi ile Gutenberg'in bastığı ilk kitap olan ve 'kırk iki satır' ismi verilen İncil'e değindikten sonra Osmanlı Devletinde matbaanın girişini hikaye etmiştir. Macar İbrahim Efendi'ye doksan dokuz kuruş akçe tımar ihсан edilerek 'İbrahim Müteferrika' adının verildiğini, kendisine dini kitaplar haricinde kitap basmaya izin verildiğini, iki cilt olarak basılan *Vankulu Lugati*'nin her bir cildinin basım zamanında fiyatının 35 kuruş<sup>12</sup>, *Tarih-i Sanayi*'nin yazıldığı dönemde ise 400 kuruşa satıldığını yine bu bölümden öğreniyoruz. İhtifalciye göre, Müteferrika zamanında basılan bazı kitaplar şunlardır: *Afğan Tarihi*, *Tarih-i Hind-i*

- 9 Lesbos adasında doğan (MÖ 380-287) ve Atina'ya gittikten sonra, önce akademiye sonra Lise'ye devam eden Teofrastos, Eğitimini Aristoteles'in gözetimi altında tamamlamıştır. Botanikle ilgili olan *Bitkilerin Tarihi* adlı eseri çok meşhurdur (Tekeli vd., 2010: 80).
- 10 Sebte'de doğan İdrisi (1100-1166), coğrafya, alanında önemli yapıtlar vermiş ve Müslüman bilginlerin ulaşabildikleri coğrafi bulguların, Sicilya'ya yerleşmiş bulunan Normanlar aracılığıyla Batı'ya aktarılmasında etkin bir rol oynamıştır (Tekeli vd., 2010: 157)
- 11 Bu kağıt fabrikasının kuruluş sürecini Fatih Damlıbağ "Hamidiye Kağıt Fabrikası" başlıklı makalesinde incelemiştir (Damlıbağ, 2015: 19-60) .
- 12 Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında yazdığı hesap tahminine göre 35 kuruş 10 altına karşılık gelmektedir (Berkes, 2003: 62).

*Garbi, Timur Tarihi, Tarih-i Mısır Kadimi ve Cedidi, Nizam ve A'lem, Füyüzat-ül Mıknatsiye*<sup>1314</sup>, *Cihannüma, Takvim el-Tevarih, Tarih-i Naime, Tarih-i Raşid*'dir. Önemli matbaaların adları ise; Matbaa-i Amire (Devletin resmi matbaasıdır), Matbaa-i Ebu el-Ziya, Matbaa-i Osmaniye ve Mahmut Bey Matbaasıdır. Sonraki sayfalarda İhtifalci, Asya, Afrika, Amerika, Avusturalya'da matbaanın gelişiminden, görme engelliler için basım metodu geliştiren *Valentin Haüy*'den, isterotipi ve kromotipi sanatından söz etmiştir (Mehmet Ziya, 1309: 99-117).

Kitabın on yedinci bölüm 'Hakkaklık', on sekizinci bölüm ise 'Litografya sanatı' ile ilgilidir. Hakkaklık günümüzde oyma veya gravür sanatı olarak bilinmektedir. Litografya ise taş baskı anlamına gelmektedir.

Mehmet Ziya Bey, on dokuzuncu bölümde 'Madenler' ve madenler hakkındaki keşif 7ve icatları, yirminci bölümde ise mimarlık sanayini anlatmıştır. Mimarlık sanayinde Yunan 7mimarisinin aşamaları (devrini, eynuni, korintis) ve Milattan sonra İkinci Justinyen'in Silivri'den Karadeniz'e kadar büyük bir duvar yaptırdığından söz etmiştir.

*Tarih-i Sanayi*'nin yirmi birinci bölümünden son bölüm olan otuz birinci bölüme kadar olan konular inşa (bina, köprü) ve imalat (makineler) sanayileriyle ilgilidir.

Yirmi birinci bölümde İhtifalci, denizaltı ile bir dalgıç kıyafeti olan 'Fanus'tan söz etmiştir. O, denizaltı ile ilgili bölümde 1860 yılında Sardunya Adası ile Cezayir arasında denizaltından telgraf kablosu çekildiğini, fanus ile ilgili bölümde ise dalgıçlar için tunçtan fanus yapımını eski Yunan'da Aristoteles'in bildiğini, 13. yüzyıldan sonra sırasıyla *Edmond Halley, Smeaton, Coessin, Coulomb* ve sonrasında *Lagournerie* isimdeki mucitlerin dalgıç fanuslarını geliştirdiğini yazmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 133-137).

'Köprüler, tüneller ve yeraltı yollarının' hakkında bilgiler bulunan yirmi ikinci bölümde Mehmet Ziya Bey, Herodot'un *Tarih*'ine dayanarak ilk taş köprüünün Fırat nehri üzerine Asur Kraliçesi Semiramis tarafından yaptırıldığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Osmanlı Devletinde Sultan II. Murat devrinde 831 senesinde (1421/1422) Ergene bataklığı üzerinde 'Uzun Köprü'nün yapıldığını, Aydın vilayetinde madeni köprüler bulunduğunu, İngiltere, İsviçre, Japonya, Çin ve Amerika'da birçok asma köprüünün olduğunu belirtmiştir. İhtifalci, Sicilyalı *Diodore*<sup>153</sup>a dayanarak Milattan

13 Niyazi Berkes'in kitabında söz ettiği mıknatis konulu kitabın, bu kitap olduğunu düşünüyoruz (Berkes, 2003: 62).

14 Osman Bahadır'ın, Kemal Beydilli'nin *Türk Bilim Tarihinde Mübendishane, Mübendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)* kitabından aktardığı bilgiye göre de İbrahim Müteferrika'nın kendi matbaasında bastığı eserlerdendir (Bahadır, 2012: 56).

15 Diodorus, yaklaşık Milattan önce 90-30 yılları arasında yaşamış Sicilya-Agyrium doğumlu Yunan tarihçidir. *Bibliothèque Historique (Tarih Kitaplığı)* adlı eseriyle ünlüdür (URL: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Diodorus>).

önce 1900 yılında Asur Kraliçesi Semiramis tarafından Fırat nehri altına tüneller yaptırıldığını, Bizans İmparatorluğu zamanında İstanbul'da Eyüp ve Unkapanı'na doğru iki adet tünel yapıldığını yine o zamandan kalma Edirnekapı'dan Ayasofya'ya kadar da bir tünel bulunduğunu anlatmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 137-149).

Kitabın yirmi üçüncü bölümünün başlığı 'Mekanik bilimi' olup vinçler hakkında kısa bilgiler verilmiştir.

Mehmet Ziya, yirmi dördüncü bölümde 'Aydınlatma', yirmi beşinci bölümde de 'Isıtma' sanayiinden bahsetmiştir. Bu bölümlerde petrol gazı, ocak, soba ve hammamlar ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

Kitabın yirmi altıncı bölümünün konusu o dönemin en önemli aygıtları olan 'Buharlı makineler'dir. Bu bölüm İskenderiyeli Heron<sup>16</sup>'un icadı *Eolipyle* başlamış ve filozof *Seneca le Philosophe*<sup>17</sup> (Lucius Annaeus Seneca)'nın çalışmalarından bahsetmiştir. İhtifalci, burada mucitler *Branca, Thomas Savery ve James Watt*'ı bizlere tanıtmış, 1305 (1889/1890) senesinde Posta ve Telgraf Nezareti Fabrikasında, Yıldız Sarayında bir havuzda işletilmek üzere elektrikle çalışan bir kayak ve tramvay yapıldığını yazmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 158-162).

*Tarih-i Sanayi*'nin yirmi yedinci bölümü 'Gemi seferleri', yirmi sekizinci bölümü 'Pusulalar', yirmi dokuzuncu bölümü 'Deniz fenerleri', otuzuncu bölümü ise 'Vapurlar' hakkındadır. Mehmet Ziya Bey ilk çağlarda pusula bulunmadığı için gemicilerin sahilten çok uzaklaşmadığını, on ikinci asırda pusulanın icadıyla deniz yolculuklarında büyük ilerlemelerin meydana geldiğini, 1490<sup>18</sup> senesinde Amerika'nın keşfinin Avrupalı gemicilerin sefer yapma hürsünü bir kat daha artırdığını, pusulanın ilk olarak Hintliler tarafından bulunduğunu, sonra Çinlilere ve Avrupalılara geçtiğini beyan etmiştir. İhtifalci, pusula kelimesinin Arapçadan diğer Batı dillerine geçtiğini, bazı bölgelerde kuzeyi göstermesi gerekirken hafif sapmalar olduğunu ilk olarak keşfedenin *Kristof Kolomb* olduğunu, ama bu sapmanın açıklamasının İngiliz matematikçi *Edmond Gunter* tarafından yapıldığını anlatmıştır.

'Deniz fenerleri' bölümündeki en dikkat çeken ayrıntı, Dünyanın Yedi Harikası'ndan olan İskenderiye Feneri'nin mimar *Sostrate* (Knidoslu Sostratus) tarafından yapıldığı, Orta Çağ'dan sonra bu fenerlerde kömür kullanılmaya başlandığıdır (Mehmet Ziya, 1309: 169-171).

Kitabın otuzuncu bölümü olan 'Vapurlar'da, İlk Çağlardan bu yana *Vitruve, Sav Henry, Jonathan Hulls, Albe Gauthier, Jouffroy d'abbans, Robert Fulton, John Stevens* ve son olarak *John Ericsson* adlı mucit ve girişimcilerin çalışmaları tanıtılmıştır (Mehmet Ziya, 1309: 172-178).

16 Heron, Milattan sonra 60'lı yıllarda etkinliklerde bulunmuştur. *Mechanica* (Mekanik) ve *Pneumatica* (Pnömatik) adlı iki önemli kitabı vardır (Tekeli vd., 2010: 83).

17 Romalı Stoacı yazardır. En ünlü eseri *Naturales Quaestiones* (Doğal Sorular)'dır (Freely, 2010: 70).

18 Bu tarih 1492 olmalıdır.

Mehmet Ziya Bey, otuz birinci bölümde ‘Kanallar’, hatime kısmında ise ‘Demiryolları’ ve ‘Saatler’ hakkında bilgiler vermiştir. Kanallar bölümünde Sokullu Mehmet Paşa’nın en büyük hayalinin Don ve Volga kanalı ile Süveyş kanalını açmak olduğu ama Kıbrıs seferleri sebebiyle bu hayalin gerçekleşmediği, Süveyş kanalı inşaatının 1844’te başlayabildiği ve Dünya’daki diğer önemli kanallar ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

İhtifalci hatime kısmında, demiryollarıyla ilgili kısa bilgilerden sonra saatlerin tarihçesinden söz etmiş, Plinius’un rivayetine göre güneş saatini *Anaximene* (Miletli Anaksimenes<sup>19</sup>)’in yaptığını, Herodot’a göre ise bu aletin Keldaniler tarafından yapıldığını, Mısır ve Asur’da *Klipsider*<sup>20</sup> isminde saatler olduğunu, Milattan yüz otuz beş sene önce İskenderiye mühendislerinden *Etesibius*’un<sup>21</sup> bunları ıslah ettiğini, Abbasi Halifelerinden Harun Reşid’in Garp hükümdarı Şarlmana (Roma-Germen İmparatoru *Charlemagne*) çalar saat hediye ettiğini, Sultan III. Selim zamanında Rüstem Ağa isminde birisinin bir cep saati ihtirası aldığını bildirmiştir (Mehmet Ziya, 1309: 183-187).

## Sonuç

Bir ülkenin gelişmesi, modernleşmesi ve kalkınmasının olmazsa olmaz araçlarından ikisi sanayi ve teknolojidir. İktisat biliminde ülkelerin gelişmişlik düzeyleri, sanayi ve teknoloji durumlarına göre belirlenmekte ve bu belirlemeye göre ülkeler tasnif edilmektedir.

Bilim kültürü ve bilim tarihi farkındalığı belirli bir düzeye erişmemiş toplumların da sanayi ve teknoloji geliştiremediği günümüzde yaşanan gelişmelerle açık bir şekilde görülmektedir.

Osmanlı Devleti içinde bulunduğu sosyo-ekonomik şartlar sebebiyle Batı tipi sanayi devrimini gerçekleştirilememiştir. Ancak 19. yüzyıl sonlarından itibaren sanayileşme çabalarının arttığı da bilinmektedir.

Çalışmamıza konu olan İhtifalci Mehmet Ziya Bey’in bu çalışmasının kendi yaşadığı döneme ait, yani ülkemizin modern anlamda sanayi ve teknoloji gelişimini başlangıcı ve tarihçesi hakkında, kıymetli bilgiler verdiğini görmekteyiz.

Eserin içindeki ayrıntıların çokluğu ve zamanının güncelliği, ihtifalcinin 19. yüzyıl Batı dünyasındaki gelişmeleri takip ettiğini ve gelişmelerden haberdar olduğunu bize göstermektedir. Ayrıca eserin anlatımından Mehmet Ziya Bey’de yer yer güçlü, gelişmiş bir yerli sanayi özlemi olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan eserin sadece ülkemizin sanayi ve teknoloji tarihi, bilim tarihi ile ilgilenenlere değil dönemin sanat tarihi ve iktisat tarihi konularında çalışanlara da yardımcı olabileceğini düşünmekteyiz.

19 Anaksimenes ilk ögeyi arayan doğa filozoflarından (Tekeli vd., 2010: 22).

20 Su saati (klepsidra) anlamına gelmektedir (Freely, 2010: 53).

21 Ctesibios, İskenderiye Mekanik Okulunun kurucusudur (Tekeli vd., 2010: 83).



### Kaynakça

- Berkes, N., (2003), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: YKY.
- Damlıbağ, F., (2015), OTAM, 37/Bahar 2015, s. 19-60.
- Esad, M., (1891). *Tarih-i Sanayi*, İstanbul.
- Fazıl, N., (1888). *Sana-yi Cesime*, İstanbul.
- Freely, J., (2010). *Alaaddin'in Lambası, Yunan Bilimi İslam Dünyası Üzerinden Avrupa'ya Nasıl Ulaştı*, İzmir: Şenocak.
- Gökmen, A., (2005), *Aydın Vilayeti İdadi Mektepleri*, (Bildiri), Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, II. Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi, Manisa.
- Karavelioğlu, M., (2010). "İhtifalci Mehmet Ziya Bey ve İstanbul ve Boğaziçi adlı eseri", Feridun M. E. (Ed). *İmparatorluk Başkentinden Kültür Başkentine İstanbul* içinde (s. 335-349), İstanbul.
- Outendirck, F., (1867). *La Turquie a Propos de L'Exposition Universelle de 1867*, Paris: Typographie De. Ad.
- Tekeli, S., Kahya, E., Dosay, M., Demir, R., Topdemir, H. G, Unat, Y., Aydın, A. K., (2010), *Bilim Tarihine Giriş*. Ankara: Nobel.
- Tekdemir, A., (2013), 1867 Paris Sergisi ve Sultan Abdülaziz'in Sergiyi Ziyareti, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 6, Temmuz-2013, s. 1-19, Tekirdağ.
- Yıldırım, M. A., (2012), II. Meşrutiyet Devrinde Vilayet Sanayi Mekteplerini Yeniden Yapılandırma Girişimleri: Vilâyet Sanayi Mektepleri Tertibatı, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XXXI, 52, s.135-170.
- Ziya, M., (1892). *Tarih-i Sanayi*, İstanbul.



## ÇEVİRİLER/Translations

### Bilim Felsefeleri ve Bilimler Arasında Metafizik\*

Anjan Chakravartty

Çeviri: S. Ertan TAĞMAN\*\*

#### Özet

*Doğa felsefesi evresinden, bugün modern bilim olarak adlandırdığımız evreye geçişin ardından, önceden evren hakkında kuramlaştırma olarak görülen modern bilim artık bağımsız temel felsefi bir uğraş olarak tanımlanmaktadır. Bunun hangi ölçüye kadar naif bir tanımlama olduğu tartışma konusudur, özellikle modern bilimsel bilginin yorumunda metafiziğin yeri hakkındaki görüşler büyük değişkenlikler göstermektedir. Mantıksal pozitivizm, bilim felsefesinde metafiziğe karşı günümüze kadar devam eden bir hoşnutsuzluğu doğurmuştu fakat son yıllarda analitik metafizik alanındaki bir Rönesans hareketi gittikçe artan sayıda bilim felsefecisi tarafından benimsenmektedir. Hoşnutsuzluğu yaşayan bilim felsefecileri yaygın olarak ya Humecu minimalist metafizik ya da genel metafiziksel sorunlar hakkında dinginci yaklaşımlarla aynı görüşü paylaşırlar. Metafiziği olumlayanlar ise özellikler, nedensellik, yasalar ve yöntem gibi şeylerin doğasına ilişkin yapılan metafiziksel araştırmaların, en iyi bilimsel kuramlarımızca donanmış, evrenin betimlemelerini yorumlayabilmek için gerekli olduğu kanısındadır. Bilim felsefesine ilişkin çağdaş yaklaşımları birbirinden ayıran varsayımları ve bu yaklaşımların sonuçlarına ilişkin görünümleri aşağıdaki sıralama içerisinde ele alacağım.*

1. Modern bilimlerin uzun dönemli doğuşu.
2. Bilimde metafizik: Lehte ve Aleyhte.
3. Tutum, rasyonalite ve değerler.
4. Kaçınılmaz biçimde metafizik olarak bilimler.
5. Bilimin gayeleri.

\* Anjan Chakravartty, "Metaphysics Between The Sciences And Philosophies Of Science", P. D. Magnus & J. Busch (eds.) New Waves in Philosophy of Science (2010), Palgrave Macmillan. [Department of Philosophy University of Notre Dame, Director of John J. Reilly Center for Science, Technology, and Values]

\*\* Yrd. Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (MAKÜ), Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

## 1. Modern Bilimlerin Uzun Dönemli Doğuşu

Bu kısmın kendi içindeki güdüsel amaçlarından bir tanesi bilim felsefesindeki son gelişmeleri göz önünde bulundurmak ve tartışmaların gittiği yer olarak bazı düşünceleri elimizden geldiğince cüretkar biçimde sunmaktır. Birazdan, çoğu çağdaş bilim felsefesi çalışmasının arka planını oluşturduğunu düşündüğüm cüret gerektirecek kadar geniş bir meseleyi ele alarak bu güdüyü taçlandırmaya çalışacağım. Tarih boyunca spekülâtif metafiziğe karşı ısrarcı bir antipati duyulmuştur, ancak son yıllarda birkaç bilim felsefecisi artan bir coşku ile metafiziğe sarılmaktadır. Bunlar bilimsel bilginin felsefi olarak değerlendirilmesinde birbirine tümüyle zıt olan yaklaşımlardır ve aralarında bir kördüğüm mevcuttur, biri diğeri ile hep mücadele etmektedir. Bu çalışmada bilimsel bilgi üzerindeki mevcut çalışmaların neden böyle bir farklılığa örnek oluşturduğunu ve bunun çözümlenip çözümlenemeyeceğini incelemeyi amaçlıyorum. Bu konu üzerinde bilim felsefesinin kesin olarak nereye kadar uzanacağını biliyormuş gibi yapamayacağım. İlerleyen süreçte temel görüşüm felsefi ilkelerden dolayı böyle bir çözümün başarılamayacağına inanmak olacaktır.

Konuya tarihsel bir dokundurma ile başlayalım. On yedinci yüzyılda, bugün bizim ayrı boyutlar -felsefi, bilimsel ve teolojik boyut- olarak gördüğümüz, doğal dünyaya ilişkin bir araştırma olan doğa felsefesi, bugün ayrı özdeşlikler olarak almak zorunda olduğumuz, araştırmanın kendisine ilişkin yavaş bir yeniden çözümlenme süreci olmaya başlamıştır. Bu yüzden, hem bilim insanları hem de çoğu filozof, fantastik bir bileşmeden yavaşça doğa felsefesine dönüşen disiplinlerin modern tecessümlerinin oluştuğu süreç olan bu ilk modern dönemlere bakmak zorundadırlar.

Tarihsel bir eğitim almayan biri bile tarih yazımı ile ilgili bu ilginç bulmanın farkına varabilir. Christoph Lüthy'nin (2000, 163-174) işaret ettiği gibi felsefe tarihçileri ve bilim tarihçileri kendi disiplinlerinin modern kökenleri ile ilgili anlatımlarını yaparken aynı kişilere ve eserlere işaret ederler. Bu durumdan şunu anlıyoruz ki; araştırmanın farklı formları ile ilgilenen disiplinleri bir tarihçi nasıl örtüştürebilir? Doğa felsefesi on yedinci yüzyılda gittikçe artan bir biçimde modern bilimin alamet-i farikası olan deneysel ve gözlemsel yöntemi benimsemeye başlarken, tarihsel bir anlatım söz konusu olunca bunun (deneysel ve gözlemsel yöntemi benimsemenin) çözümünden ziyade kafa karışıklığına sebep olduğu görülmüştür. Lüthy'ye göre (2000, 165): 'Kafa karıştıran netice doğal dünya ya da onun farklı yönleri ile ilgilenen herkesin kendisini "filozof" olarak tanımlamasıdır'. Erken dönem fizikçi ve kimyacılar kendilerini "deneysel filozof" olarak adlandırmışlardır. Teleskoplar, mikroskoplar felsefi birer araçtır. Galilei'nin unvanı da saray filozofudur.

Bilimlerin, felsefeden bağımsız araştırma alanlarına nasıl dönüştüğü elbette oldukça karmaşık bir hikâyedir. Öncelikle "doğa felsefesi" terimi; tıp, kimya, meta-

lürji, optik ve astronomi ile ilintili gözlemsel ve deneysel araştırmalar kadar, Aristoteles geleneği ile ilintili spekülatif ve derin araştırmaları içeren çok geniş bir alanı kapsar. Diğer karmaşık öge ise bazen felsefi şeylerin bilim olarak kabul ettiğimiz şeylerin içine -ihraç edildiğini düşündüğümüz anlarda bile- sinsice sızdıkları durumlardır. Margaret Osler (1996), on yedinci yüzyılda nihai-neden fikrinin terk edilmesi ile mekanik felsefenin doğduğuna ilişkin yaygın görüşün yanlış olduğunu iddia etmektedir. Nihai-nedenlerin, mekanik felsefeye uyması için basitçe yeniden yorumlandığını ileri sürer. Aristoteles'te içkin olan nihai nedenler -araştırmanın nesnesine yerleşen fiili formların tekil doğaları- olarak görülen doğa, yaratıcının düzeninin bir sonucu olarak dışsal biçimde anlaşılmaya başlamıştır. Descartes, bizim gibi yaratılmışların Tanrı'nın niyetini anlamaya kalkışabileceği düşüncesini yadsıdığından, doğa felsefesinde nihai nedenleri de yadsıyabiliyordu. Gassendi, Newton, Boyle gibi bilim insanları ilahi düzenin zorunlu kıldığı tahditlerin biçimi dahilinde çalışmalarına nihai nedenleri katabilmişlerdi. George MacDonald Ross (1998) aynı minvalde bu dönem boyunca "okült" niteliklere ısrarlı bir müracaatı da belgelemektedir.

Benim asıl ilgi alanım bu tarih-yazımsal konuların ortaya çıkması değildir. Bunlardan bahsetmemin nedeni, bunların asıl ilgi alanım olan felsefi bir problemi etkin bir biçimde önceden haber vermesidir. Bunun yanında modern bilimlerin doğa felsefesinden nasıl doğduğuna ilişkin çoğu insanın üzerinde hemfikir olduğu şu şekilde bir düşünce vardır: Doğal dünya hakkında kuramsallaştırma olarak bilinen felsefi ve diğer meşguliyetlerden bağımsız olarak Bilim fikri doğmuştur. İlahi takdir ve ruhun doğası ile ilgili olan, örneğin atomların doğası ya da uzay ve zamanı araştırmak gibi olaylardan bağımsız olmayan konularda düşünmeyi makul kılmaktadır. Bugün felsefi ve teolojik olarak kabul ettiğimiz konularla ilgili açık örnekler bilimsel araştırma ile ilgili olarak düşünülmemektedir. Bu, bilimin açık ve sorunsuz bir biçimde diğer araştırma alanlarından ayrılmış net bir tanımının olduğu anlamına gelmez. Bilim dalları ayrımı; nasıl deneysel ve matematiksel oldukları, sadece verilere uygun olmaya karşın özgün öndeyiler sağlayıp sağlamadıkları gibi temel belirleyicilere göre değişiklik göstermektedir. Ancak bu rahatsız edici sınır çizme konularını bir tarafa bırakırsak, birbirinden ayrı alanlara sahip olduğumuz açıktır ve bugün hiçbir fizikçinin Tanrı'nın evrenin tüm bileşenlerini yaratıp yaratamadığı hakkında kafa yordukları söylenemez.

Günümüzde bilimlerin büyük ölçüde, doğal dünya hakkındaki kuramsallaştırmanın önemli bir parçası olan felsefi ve diğer kaygılardan bağımsız olduğunu söyleyebiliriz. "Büyük ölçüde" dememizin nedeni, bu çalışmanın geri kalanında bir istisna olarak aldığım metafiziği araştırmak olacaktır. Bilimlerin bugüne kadar getirirken bıraktığı her bir felsefi yükün, belli bir derecede metafizik kalıntılar olarak niteleyebileceğimiz ve atılamayan şeyler olduğunu iddia ediyorum. 'Metafizik'le neyi kastettiğimi söylediğimde, sonuç özellikle ihtilaflı olabilir veya olmayabilir.

Daha sonra, metafiziksel spekülasyonun derecesinin ne olduğu sorusuna bilimsel bilginin yorumu çerçevesinde makul biçimde doğru düşünülmüş müstakil bir cevabın olmayacağını iddia edeceğim. Bu iddiayı ileri sürerek, bu bağlamdaki bir felsefi analize uygun spekülasyonun derecesinin ne olduğu ile alakalı nihayetinde elimizde çözülemeyen metodolojik bir rölativizmin kaldığını ileri süreceğim. Bu rölativizm; tarih-yazımsal kesinsizliğine paralel olarak ele aldığım bilimsel bilginin, erken dönem doğa felsefesinin bilim ya da felsefe olup olmadığını metafiziksel olarak nasıl çevrelediğini kesin bir iknadan yoksun olduğudur.

## 2. Bilimde Metafizik: Lehte ve Aleyhte

Bu tezleri iddia eden bir öncü olarak, metafiziğin ne olduğu hakkında bir şeyler söylemek faydalı olabilir. Ders kitaplarındaki tanımlamalardan başlayalım. Herhangi birinin göreceği ilk şey; Rodoslu Andronicus'un bu terimi, Aristoteles'in, ölümünden üç yüzyıl sonra, çalışmalarındaki tasniflerden çıkardığıdır. Aristoteles Fizik'ten sonraki çalışmasına doğal olarak Metafizik adını vermiştir. Bu araştırma temelde iki şeyi incelemektedir: Var oluşun en genel doğası ve var olan şeylerin doğasının çalışılması demek olan varlık olarak varlık (*el-vücut min haysu hüve, being qua being*), diğeri temel ve köklü açıklamalar sağlayan çağrışımlara katkıda bulunan, ilk nedenler ve teoloji çalışmalarıdır (Aristoteles'te nihai neden Tanrı'dır, hareket etmeyen hareket ettirici). Bunun temel gerçeklikler açısından gözlemlenebilir fenomenlerin anlaşılması için bir açıklayıcılık sağlamayı amaçlayan önemli bir *a priori* boyutu vardır. Bu *a priori* özellik, argümanların sıklıkla öne sürüldüğü biçimde kavramsal analize, sezgilere ve açıklayıcı güce vurgu yapma yoluyla tecelli eder. Antik zamanlardan günümüze kadar bir uğraşı alanı olan metafizikteki bu orijinal anlam tat vermeyi sürdürmektedir. Çok sayıdaki sistematik filozofun arzu- lu biçimde yapmak istedikleri şey olan temel açıklamalar sağlama fikrini bir kenara bırakacağım, çünkü metafizik sıklıkla daha az iddialı kuramlaştırma içermektedir. Görünen fenomenlerin altında yatan bazı açıklayıcı şeyleri *a priori* bir önem biçiminde araştırma düşüncesi merkezidir.

Bazıları, evrenin görünen yönleri ve onların altında yatan şeyler arasındaki ayrımı vurgulamamı metafiziksel teşebbüsün yanlış bir ıralamayı doğurduğunu düşünebilir. Buradaki kasıt; görünen fenomenlerin "altında yatan şeylerin" gözlemlenemez olmasıdır; daha net bir ifadeyle "gözlemlenebilirlik" filozofların eğilimleri bağlamında kullanılmıştır. Gerçekliğin görünen yönleri, temel olarak sadece insana ait duyuşsal melekeler kullanılarak belirlenebilir, düşüncesine gönderme yapmaktadır. Gözlemlenemeyen şeyler bu açıdan belirlenemez. Bazıları, metafiziğin amaçlarının daha basit ve genel olarak ifade edilmesine teğet olan bu ayrımı açık bir çağrı olarak görür: Evrendeki şeylerin doğasının göz önünde bulundurulmasıdır. Gözlemlenememe olarak "şeylerin doğaları" ve "şeyler hakkında spekülasyonlar" arasında çok ince bir çizgi olduğunu belirtmem gerekiyor. Maddi dünyanın farklı yönlerinin doğalarının anlaşılmasını sağlamak için -onların görünen ve görünme-

yen yönleri olmalıdır- metafizikçiler geleneksel olarak görünen şeylerin arkasındaki gözlemlenemeyen ögelere -evrenler, tözler, kümeler, zorunluluklar, olasılıklar vs.- başvurmaktadırlar. Metafiziğe özgü amacı gerçekleştirirken bu tarz spekülasyonlara olan yakınlığını vermenin temele alınması makul görünmektedir ve ben de böyle yapacağım.

Zihnimizde metafiziğe ilişkin tanımın ilk geçişi, bu makalenin temel sorunu konumlandırmamı sağlıyor: Modern bilimler, doğa felsefesinin felsefi varsayımları kapsayıp barındırdığı gibi, metafiziği kapsar ya da barındırır mı? Bazıları bu soruya evet ya da hayır diye cevap verir, benim cevabım ise verilen cevaplar üzerine kurulduğundan, bunlara kısaca bir göz atalım.

Metafiziğin bilimle bağlantılı olduğuna ilişkin en net itham, bilimi kendi başına ele alma hareketinin öncüsü bir felsefi disiplin olan mantıksal pozitivizmden gelmiştir; bu disiplin insan düşüncesi nihayetinde daha önceki dini ve metafiziksel biçimlerinin ötesine geçer şeklindeki pozitivist bir önermeye bağlılıkla başlar. Pozitivistler ve sonraki mantıksal ampiristler tarafından bilimlerin temel konusunun duysal deneyim olduğuna ilişkin yapılan vurgu, bilimsel bilgi anlayışımızdan her tür metafiziğin çıkarılmasını kastetmekteydi. Son dönemlerde Bas van Fraassen ampirizmi daha ileriye taşıma umuduyla bilimsel bağlam dahilinde kendi ampirizm düşüncesini oluşturmuştu. Her iki durumda da, *a priori* ya da değil, gözlemlenebilir yönleri açıklayabilen duysal deneyimin altında yatan şeyleri araştırmaya ilişkin düşünce bir lanetlemedir.

Metafiziğin bu açıkça reddinin çoğu bilimsel araştırma ve çalışma terimleri kullanırken kastedilen gönderimlerin gözlemlenemeyen şeylere ya da süreçlere başvurduğu şeklinde naif olmadığını göstermek için bazı nitelikleri sunmak gereklidir. Buradaki ampirist nokta; bilimin bu yüzeysel özelliklerinin yanıltıcı olması değil, gözlemlenemeyenlerin bilgisine götüren bir şey olarak yorumlanmamasıdır. Dolayısıyla bilim insanları rutin bir şekilde kuramlaştırma, deney ve gözlemlenemeyenler hakkında spekülasyonlar ileri sürme olarak bunlardan birini diğeri ile irtibatlandırma işlemlerini yaparlar, ancak farklı ampirist bilim felsefecilerine göre bu, bilimin doğasını veya doğru amaçlarını yansıtmaya olarak ele alınmamalıdır. Bu tarz anlamlı spekülasyonlar nerede yer alırsa alsın, gözlemlenebilenler hakkındaki iddialarımızı düzenleme ve daha ileriye götürme olarak tek bir şekilde anlaşılmalıdır. Her ikisi de ampirist olarak düşünülmüş son bir araçtır. Bu açıdan ampiristler ve metafizikçiler bilimsel araştırmanın yüzeysel özelliklerinin tam da aynı tanımlama biçimlerini sunabilirler. Aralarındaki farklılık bu yüzeysel özelliklerin nasıl yorumlandığı ile ilgilidir.

O halde metafiziğin bu reddi nasıl başarılı oldu? Bunlardan hiçbiri tartışma götürmez. Mantıksal pozitivizm ve ampirizm anlamın doğrulanabilir kriterine ilişkin ithamla yüzleştiler, buna göre tahmini olgusal önermeler, kendileri aracılığıyla doğrulanabilen ve onaylanabilen deneysel süreçler olmaksızın anlamsız bir meta-

fizik olacağıydı, bu ise bir metafizik ya da metafiziksel uğraşların devamıydı (bkz; Alston, 1954). Carnap'ın sonraki çalışmalarında bilimsel kuramların vurgulandığı dilsel çerçeve, kuramsal terimlerin anlamlarını oluşturan analitik ilkeler içerisinde, çerçeve için onaylayan kanıt olarak neyin sayılacağını belirleme ile bir bütün oluşturur. Bir dilsel çerçevenin seçimi olgusal kanıt üzerinde temellendirilemez, ancak böyle bir seçimin yapılması temelinde kanıtın çerçeve-aşkın bir düşüncesi olamaz. Michael Friedman gibi son dönem yorumcular, bunun yeni-Kantçı bir *a priori* anlayıştan daha azı olmadığını iddia etmektedir. Yapısal ampirizm, bilimin amaçlarının deneysel olarak uygun -ki bu deneysel uygunluk gözlemlenebilir olanla ilgili doğruluk üzerinden anlaşılır- yeni kuramlar üretmekle, deneysel verilerin ötesinde bir sonuca ulaşan metafiziksel bir uğraş olmakla ve gözlemlenebilirlik düşüncesinin doğası içindeki usule başvurmakla itham edilirler.

Bütün bunlar bilimsel bilgi bağlamında metafiziğin reddi ile ilgili önemli zorluklardır, ancak ben bunların üzerinde durmayacağım. Aslında, metafiziğe karşı ampiristlerin düşmanlıklarına ilişkin başka bir noktaya değineceğim. İlk izlenim bilimlerin, gözlemlenebilir olanın altında yatan fenomenlere olan yoğun ilgilerinin görüldüğü sürece açıkça metafiziksel olduğudur. Bilimlerin genelde ilgi duydukları parçacıklar, alanlar, genler, enzimler ve şeylerin sonsuz sıralaması, duyumlarımıza dışarıdan yardım olmadan belirlenemezler. Bu şeylerle ilgili olan varsayımlar deneysel testlere tabi olurlar, ancak testler bunları gözlemlenebilir kılmazlar ve aslında bu varsayımlar açıklayıcılık gerekçesi ile kabul edilirler. Sonuç olarak metafiziğe benzeyen bu bilimsel uygulamalardan kurtulma teşebbüsü, ampirizmi sıra dışı bir yola sokmuştur. Örneğin mantıksal pozitivistler, tüm terminoloji farazi olarak gözlemlenemeyenlerin gözlemlenebilenler aracılığıyla yorumlanmadıkça anlamsız olduğuna atıfta bulunmaları açısından realist-olmayan bir semantiğe sürüklenmiştir -nihayetinde pozitivistin kendi içinde çöküşüne neden olan semantik kuram. Yapısal ampirizm, görünüşte deneysel olarak uygun kuramlarca tanımlanan çoğu şeyin varlığı hakkında agnostik kalan realist bir semantik anlayışı benimsemiştir, ayrıca kendilerine karşı söylenen şeyden çok uzakta bir bilimsel iddia yorumu da önermişlerdir. Ampirist anlayışlar bilimi, açıkça ne yapıyor gördüklerini radikal bir şekilde yeniden yorumlayarak anlamlandırabiliyor ve bu şekilde bir şeyi şüpheli konuma getiriyorlar.

O halde tam karşıt bir görüşle, bilimler bir aşama olarak metafizikle nasıl bir işbirliği içindedirler? Çoğu post-pozitivist bilim felsefecisi bunu önerir, ancak tartışmasız bir biçimde değil. Edwin Burtt (1959-1925), sadece Kepler ve Kopernik'de önemli bir yer tutan tözler, özler ve form gibi kavramların değil, Newton'daki uzay, zaman ve kütleli işlev gibi kavramların da aynı şekilde metafiziksel kavramlar olduğunu ileri sürmüştür. R. G. Collingwood (1998-1940), Newton mekaniğinden, Einstein görelilik kuramına kadar fiziğin altında yatan metafiziksel faraziyeleri tartışmıştır. Thomas Kuhn (1962), mekanistik açıklamalara karşın te-



leolojik değerlendirmeler gibi metafiziksel değerlendirmelerin normal bir bilim sürecini idare eden disiplinler matrisi oluşturan öğelerden birisi olduğunu iddia eder. Ayrıca modern bilimlere dair bu özel görüşlerle ilintili olan eleştirilere vurgu yapılabilir, ancak ben böyle bir konumla bağlantılı olan biri olarak düşüncelerimi dile getireceğim. Böyle bir çizgiyi çizmek ya da bu yorumcuların metafiziksel olarak niteledikleri kuramlara ait ve bunların tamamen deneysel olduğu şeklindeki görüşler arasında gerçekten böyle bir çizgi çizilip çizilemeyeceğinin imkânı her zaman tamamıyla net olmaz. Bilimsel kuramlaştırmanın metafiziksel öğelerle işbirliği içinde olduğu şeklindeki iddianın özü kaçınılmaz olarak tartışmaya açıktır.

Bir örneği ele alalım: Metafiziksel varsayımların (en iyi edinim; sosyal, ekonomik ve politik nedenlerle analiz edilebilir şeklindeki iddia) bir şeyin bilimsel olgu olarak sonuçlanmasında bir rol oynadığını iddia etmek, bilimsel bilginin sosyolojisi temelinde yaygın olarak görülen bir şey değildir. Barnes, Bloor ve Henry (1966, Bölüm 2), yirminci yüzyılın başlarında yürütülen Millikan'ın elektrik yüklü temel birimi ile ilgili varsayımı inceleyen meşhur yağ damlası deneyi<sup>1</sup> üzerinde çalışmışlardır. Millikan elektrik yüklü iki plaka arasında elektronlanmış askıda kalan yağ damlacıklarının, Stoke eşitliği kullanarak, sonuçta hep aynı sayının katları olan temel birim olarak (yaklaşık)  $1.602 \times 10^{-19}$  C – elektrik yükünü ölçmüştür. Şaşırtıcı bir biçimde, murakıp fizikçi Ehrenhaft, Viyana Üniversitesinde hemen hemen aynı dönemlerde yağ yerine ince küresel metal kullanarak benzer bir deney yürütmekteydi. Onun sonucu, belli bir birimi önermeyen, elektrik yükünün daha küçük ölçümlerini vermekteydi. Yazarlar, Millikan'ın elektrik yükünün nicelenmesinin zorunlu olduğu varsayımından yola çıkarak kendi sonucuna ulaştığını iddia etmiştir, daha önce sürekli elektrik alanı ve akımı düşüncesi revaçtayken, bu varsayma fizikçi toplulukça onay verilmiş, kuantum savına benzemesi ile heyecan yaratmıştır. Millikan'ın verilerinin farklı yorumlamaları mümkündür, onlar, tarihçi George Holton'un, Millikan'ın defterlerinin analizine atıfla, bir takım verileri seçip kullandığını diğer bir kısmını da kenara bıraktığını ifade etmişlerdir. Onların iddiasına göre; Millikan'ın metafiziksel varsayımları bu kararları yönlendiren nicellemeleri göz önünde bulundurmaktaydı. Fakat kuantum hipotezi, bu yüzyıllık dönemdeki fizikteki diğer deneyler gibi Millikan'ın çalışmalarını etkileyen metafiziksel bir varsayım mıydı, yoksa yaptığı deney ile oluşturduğu ampirik bir hipotez miydi?

Bilimsel hipotezlerin gözlemlenemeyen şeyler ve süreçler olarak düşünülüp düşünülemediği sorusu metafiziksel ya da deneysel doğası gereği karmakarışık-tır. Şimdi başka bir örneği düşünelim. Kanser araştırmaları üzerine yapılan son dönem çalışmaların birinde; John Marcum (2005) birbiriyle çatışan iki metafiziksel

1 1909 yılında Robert Millikan tarafından yapılan yağ damlası deneyinin amacı, elektronun elektrik yükünü ölçmektir. Millikan elektronun yükünü, iki metal elektrot arasına konulan küçük yüklü yağ damlacıkları üzerindeki kütle çekim ve elektrik yüklerini dikkatli bir şekilde dengeleyerek buldu. Elektrik alanın büyüklüğü biliniyorsa yağ damlası üzerindeki elektrik yükü belirlenebilir.

varsayımın son yıllarda kanserin doğası üzerine yapılan bilimsel araştırmaları şekillendirdiğini -indirgemecilik ve organikçilik- ve bu araştırmalarla da kendilerinin şekillendiğini ileri sürer. Burada indirgemecilik genetik determinizmin biçimini alır, yani belirli biyolojik olayların ve süreçlerin genler aracılığıyla açıklanabileceği düşüncesidir; organikçilik ise böyle açıklamalar için biyolojik düzenlemedeki daha yüksek düzeydeki fenomenlerin çok önemli olduğu görüşüdür, bu tarz açıklama şöyle olabilir: Kanseri hücrenin üremesinin açıklaması olağandışı bir dokunun sonucudur. Ancak şunu sorabiliriz: Bu birbiriyle rekabet eden akımlar gerçekten metafiziksel varsayımlar mıdır ya da kanser araştırmaları süresince test edilen ampirik hipotezler midir? Böylece Marcum, bilimsel araştırmalarla doğrudan edinilen bilginin yeniden çözümlenmesi için uygun olduğunu ifade ederken, bunlar aynı derecede ampirik midir?

Aynı sorunun aynı yönlerine ilişkin fikirler önerdim. Bir taraftan; diğerleri içerisinde bilimle bağlantısı dahilinde metafizik düşüncenin ampirik eleştirisi daha sert ve ideolojik rasyonel kurgulara götürüyormuş izlenimi verebilir; ancak diğer taraftan diğer modern bilimsel uygulamalar ile uğraşan metafizik literatür içinde bulunan örnekler tamamen metafizikselemdir. Bilimsel bilginin kaçınılmaz olarak metafiziksel olduğuna inanmakla beraber biraz önce üzerinden geçtiğim düşüncelerin de bu konu üzerinde herhangi birinde karar vermek için yeterli olmadığına da inanmaktayım. Bilimlerin metafizik ile olan ilişkisini anlamak daha dolambaçlı ve farklı bir yaklaşımı gerektirmektedir. Şimdi buna değinelim.

### 3. Tutumlar, Rasyonalite ve Değerler

Metafiziğin bilimlerle ilgili olduğunu iddia eden ve kendilerini ampirist olarak tanımlayan bir kısım kişilerden örnekler verdim. Herhangi biri ampirist olmadan da böyle iddialarda bulunabilir, bilimsel bilgi bağlamında metafiziğe en sert itirazların bu gruptan geldiğini söylemek şaşırtıcı olmaz. Ampirizm genellikle metafiziksel araştırmanın tam zıddı bir biçimde sunulur. Ampirizm ve metafizik arasında bir çatışma olduğunu kolayca söyleyebiliriz, belli bir türdeki metafiziksel araştırmaya itiraz yaygın biçimde metafiziksel iddialar olarak tanımlanan şey üzerinden yürütülür. Humecu sadelik bazen Humecu bir metafiziği oluşturan ya da onu doğuran bir şeye göndermede bulunmuştur. Ancak tanımladığım şekliyle metafizik -görünemeyenlerin altında yatan şeylerin doğasına ilişkin bir açıklayıcı ve a priori boyutları olan bir araştırma- ile ampirizm arasında şüphesiz çelişkiler mevcuttur. Metafiziksel araştırmanın düşüncesini biraz daha ayrıntılı incelemek için van Fraassen'in "epistemik bir tutum"<sup>2</sup> düşüncesini ödüncü alacağız.

2 Uzamın sınırlılıkları yüzünden, yukarıda rasyonalite, değerler ve tutumların doğasının ampirizm ve metafizik bağlamında çok kısa bir özeti verilmiştir. Bu bölümdeki bazı varsayımların savunulması ve ayrıntıları için bakınız; A. Chackravarty 2007. Chakravarty 4. Bölüm'de iddiaları destekleyecek altyapıyı vermiştir.

Epistemik bir tutum; bilginin üretilmesi ile ilgili bir şeydir. Bundan sonra 'tutum' kavramını bu anlamda kullanacağım. Tutum kavramını anlamının belki de en kolay yolu onu önerme ya da varsayımsal olgu olarak adlandırdığımız şeyin tam zıddı olarak düşünmektir. Olgu dediğimiz şey çimenler yeşildir, klorofil fotosentez sağlar, karbondioksit bu süreçte kullanılır şeklindeki iddiaları içerir. Eğer desteklenirse, böyle bir önermeye uygun tavır inançtır. Tutumlar başka bir deyişle, bir tavırlar öbeği, sorumluluk ve olgusal inançların üretimi ile ilgili stratejiler olarak nitelenebilir. Tutumlar, önermelerin aksine evrenle ilgili iddialarda bulunmazlar, ancak epistemik faillerin evren hakkında ortaya atılan iddiaları nasıl yönlendirdiklerini belirlerler. Tutumlar insan davranışlarındaki, inanılan değil, uyarlanan, aktarılan ve vurgulanan şeylerdir. Tutumlar, inançları içerebilir ancak önermelerin aksine, bilgiyi arayanlarla olan ilişkisi kesinlikle önermesel anlamda inançlarla tüketilemez.

Metafizik ile uğraşanların tutumlarının temel karakteristiği; gözlemlenen fenomeni, fenomenin altında yatan şeyler doğrultusunda açıklama düşüncesini ciddiye almak kadar, gözlemlenemeyenler hakkındaki spekülasyonlar yoluyla böyle talepleri cevaplamaya teşebbüs etmeyi kapsamaktadır. Bu başka şeyleri de kapsayabilir, ancak bu şimdiki amaçlarımız için fazlasıyla yeterli olacaktır ve ben de bundan sonra 'metafizikçi' açıkça tanımlanmış böyle bir tutumun etiketi olarak kullanacağım. Buna karşın, çoğu ampiristin tutumunun karakteristiğini oluşturan, bu tarz talep ve spekülasyonların bir muhalefetidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi metafiziğin bu tarz özellikleri ampiristleri rahatsız eder, ancak buna göre şimdi bu rahatsızlığın en basit bir biçimde tutumlar düzeyinde anlaşıldığı şeklindeki gözlemleri ekleyebiliriz. Ampiristlerin onaylamadığı sayısız olgusal iddiayı listelemekten ziyade, onların evrensel ya da atom-altı parçacıkların doğası veya varlığı ile ilgilenip ilgilenmediklerini, ampiristlerin onaylamadıkları metafizik bir tutumu belirtmek daha kolay olacaktır.

Metafizik ve ampirizm konusunda, mevcut tartışma ile ilgili en önemli sorunlar şunlardır: Tutumlarla ilişkili olanları hangi temelde seçmeliyiz ve görünüşte rakip olarak birini diğerine uyarlama bilgeliğini hangi temelde değerlendirmeliyiz? van Fraassen (2002) benim de kabul etmeye yatkın olduğum bu iki temeli şöyle tanımlıyor: İlki rasyonalitedir; bir kişi içsel tutarlılık temelinde oldukça pragmatik bir yolla tanımlandığı biçimde rasyonel olursa bir tutumu seçer. Benzer şekilde, irrasyonelitenin 'tanımlayıcı özelliği', kişinin 'kendi ışığı ile yanması' dır (2004, 184). Birinin böyle bir epistemik tasarım zaafından yoksunluğu içinde kendi standartları ile değerlendirildiğinde, tutum (ya da tutumlar), bu tasarımın rasyonel olması ile ilişkili olur. Bu, farklı ve birbiriyle bağdaşmayan tutumların rasyonel olmasına izin veren hoşgörülü bir rasyonalitedir. Ayrıca böyle bir şey; hiçbir tutum ve inanca sahip olmayan birisinin durumu tek başına rasyonel bir zemine dayanmak zorundadır görüşünü ortaya çıkarır. Tutumların seçimi ile ilgili olan ikinci görüş değerler

düşüncesidir. Rasyonalitenin sınırlandırılmasının ötesinde, epistemik failerin değeri kendileri için en uygun olan tutumların ne olduğunu belirlemede kesin bir rol oynar. Değerler görelî tutumlardır ve sonuçta tutumların kabullenilmesi görelî bir önermedir. Bu farklı değerler bağımsızdır, rasyonalitenin sınırlarını aşar ve kendi değerleri doğrultusunda seçilir.

Bu yüzden bir ampirist birbiriyle bağdaşmayan epistemik ilkeler sebebiyle metafiziği reddedebilir, ancak metafizikçiler uzun zamandır rasyonel epistemik tutumları benimsemektedir, yalnız bu metafizikçileri kendi araştırma yöntemlerinin sakıncalı olduğuna ikna etmeye yeterli değildir. Eğer rasyonalite tek başına, tutumları benimseyen tüm failere aynı biçimde uygulanan bir sınırlandırma ve farklı ve birbiriyle bağdaşmayan tutumlar rasyonelse, bu durumda birinin herhangi bir tutumu seçmesi ile ilgili tartışma çerçevesi, metodolojik bir görelilik biçimine bağlı olur. Bir metafizikçi ve ampirist, farklı sezgiler veya değerler açısından birbirinden ayrılır gibi görünmektedir, bu iki konu çok önemlidir. Birincisi ne tür fenomenlerin açıklamaya ihtiyaç duyduğu sorusudur; hangi tür açıklama makbul olabilir? Bu açıdan çoğu ampirist, gözlemlenebilenlerle tatmin olur, kibirli bir kanıtla gözlemlenebilenlerin altında yatan açıklayıcı fenomenlere olan inanca kadar uzanan görüşü arzu ederler. Diğer taraftan açıklamalar gibi metafiziksel tutum değerlerini benimseyerek farklı bir görüşü takınırlar. Gizli ya da aydınlatıcı olmayan, gerçek bir içebakışa katkı sağlamayan epistemik failer aracılığıyla ne tür açıklamaların inceleneceği bu farklılıkla yakın alakalı olan bir sorudur. Ayrıca, metafiziksel bir yönelim doğal olarak spekülasyonları farklı şekilde görünürken, çoğu ampirist spekülasyonları gözlemlenememe nedeniyle olumsuz yönde değerlendirir.

Bazıları bu noktada kaygı verici bir görelilikle aynı anlama gelen bir şey önerdiğimi ve bu kaygı veren göreliliğin ne pahasına olursa olsun yol açtıkları berbat epistemik sonuçlarından dolayı direnmek zorunda olduğunu, ampirizmi ve metafiziği çevreleyen bir tutum göreliliği düşüncesinin de aynı şekilde direnmek zorunda olduğunu düşünebilir. Ancak burada kaygıya neden olacak bir şey yoktur. Bilgi hakkındaki göreliliğin belli formlarının oldukça zararlı olduğu söylene de, burada verilen metodolojik göreliliğin zararsız olduğuna inanıyorum. Örneğin, farazi olgulara ilişkin karşıt inançları benimseyen farklı epistemik failere izin veren bir rölativizm bulunmamaktadır. Bir metafizikçinin P'yi iddia etmeye meyilli olabildiği yerde, bir ampiristin ~P'yi iddia etmesi ayrıcalıklı bir durum olarak görülmez. Hatta, bir ampirist P'nin doğru ya da yanlış olması hakkında agnostik kalır. Bir metafizikçi olanaklı evrenler veya kuarkların varlığını kabul edebilirken, bir metafizikçi onların varlığını reddetmez ancak agnostik kalmaya devam eder. Bu yolla ampiristler tarafından desteklenen bir grup olgusal inanç, metafizikçilerce desteklenen bir alt küme olabilir –onlar görünenler hakkındaki inançları paylaşabilirler ancak önceki (sonraki değil) gözlemlenemeyen-

lere ilişkin metafiziksel iddiaları onaylamak ya da reddetmekten imtina ederler. Böylece göreliliğin uygulanabilirlik formu rasyonel olarak çelişkili kabulünün ihtilafından korunmuş olur.<sup>3</sup>

Mevcut epistemik tutumların doğası üzerine söylediğimiz bu ara sözle birlikte, bu çalışmaya başlarken baş etmek zorunda olduğumuz metafiziğin modern bilimlerde bir rolünün olup olmadığı ve modern bilimsel bilginin yorumlanmasında bir rolü olup olmadığı ile ilgili soruların tam da içine düşmüş oluyoruz. Şimdi sırada metafizikle bağlantılı olan tutumların ve ampiristlerin bunu rasyonel bulmalarına karşı olmalarının ve metodolojik göreliliği gerekliliğine olan benimsemeyi ele alacağım.

#### 4. Kaçınılmaz Biçimde Metafiziksel Olarak Bilimler

Bu tartışmaya iki sonucu iddia edeceğimi söyleyerek başlamıştım. Birincisi; bilimlerin kaçınılmaz biçimde bir miktar metafiziği barındırdıklarıydı ve ikincisi; bilimsel bilginin felsefi bir açıklamasını verirken metafiziğe ne kadar başvurabildiğini gösterecek doğru bir görüşün olmamasıydı. Bu bölümde bu iddialardan ilki üzerinde duracağım. Bunu metafiziksel olarak en çetin çağdaş bilimsel düşüncelerde bile -ampirist bilim felsefecileri tarafından önerilen- metafiziksel bir boyut olduğunu belirterek yapacağım. Bu belirtme zorlama olursa, doğal olarak diğeri de, daha az çetin fikirler, bunu takip eder, yani metafiziksel iddialar bilimsel çalışmanın bir parçası ya da bölümü olur.

Kuşkusuz bazı ampirizm biçimleri, spekülâtif metafiziğin özelliği olan epistemik ilkelere tolerans göstermek zorunda kalmaz. Bilgi ile ilgili iddiaların tanımlayıcı mevcut algılarla sınırlandırıldığı şeklindeki günümüz keskin fenomenalizminden örnek verelim. Böyle bir konum oldukça aşırı olan kendi kısıtlayıcılığı içinde metafiziksel spekülasyona döndürülmeye ihtiyaç duymuyor gibi görünmektedir. Tutarlı bir epistemolojiyi desteklemek için böyle bir görüşün geliştirilip geliştirilemeyeceği ilginç bir sorundur, ancak şimdiki amaçlarımız doğrultusunda bu sorunu bir tarafa bırakabiliriz. Çağdaş ampirist bilim felsefeleri görüldüğü kadar cimri değildir: Bilinebilir olanın sınırlarını farklı yöntemlerle izlenimlerin ve

3 Sonuç olarak, burada tartıştığım metodolojik göreliliği, bilim sosyolojisi ile ilişkili bazı yaklaşımlardan ve feminist bilim çalışmaları kuramı bakış açısından ayırmayı deneyeceğim. Epistemoloji ile ilgili son dönem çalışmaları; kesin önermelere yönlendiren inançsal tavırlar arasındaki rasyonel farklılıklara götüren bazı inançların rasyonel olarak zorunlu olmadığını fakat izin verilebilir olduğu düşüncesini dikkate almaktadır. C. F. Rosen, 2001, soyut şeyler hakkında realizm ve nominalizm ile bağlantı kurulmasına izin verir. White, 2005 ve Christensen, 2007 bu düşünceye karşı çıkarlar, ancak bunlar günümüzdeki tartışmaya dokunmuyor görünmektedir: Onlar inançla ilgili kanıtsal gerekçeleri dikkate almaktadır, dolayısıyla değerleri içeren kanıtsal olmayan gerekçeleri yok sayarlar; bu tartışmalar rasyonel olarak onaylanan çelişkilere dönüşür, dolayısıyla inanç ve bilinmezlik arasındaki çelişkiyi yok saymak olağanüstüdür, hissi yaptırımlar olarak duygusal örneklerle meşgul olurlar (jürinin kasti bir suç karşısında bile ziddini kabul etmesi durumunda olduğu gibi), ancak bu buradaki bağlamla uygun görünmemektedir.

düşüncelerin ötesine kadar götürmektedirler. Bilimlerle ilgilenen çoğu ampirist filozof, buldukları durumun tutarlığını korumak için zımnen bazı metafiziksel spekülasyona sarılmaktadır, ya da ben böyle iddia edeceğim.

Bunu göstermek amacıyla, bilimlere bu tarz yaklaşımların en etkili örneği van Fraassen'e izafeten 'yapısal' ampirizmini ele alacağım. Bu konum sadece duyularla ilgili iddiaları desteklemez, aynı zamanda gerçekten gözlemlenen ve gözlemlenebilir olan hakkındaki iddiaları da destekler. Böylece daha çok günümüz ampirist bilim felsefelerinin bir mümessili olur. Bunlar ne dışsal dünyanın varlığını reddeden idealizmin bir çeşidi, ne de dünyanın ötesinde izlenimler ve idealerin var olduğunu iddia eden dinginciliğin bir çeşididir. Ampirik kanıt temelinde, onların epistemik anlayışı idealardan bağımsız olarak var olan gözlemlenebilen şeylerin ve süreçlerin bilgisine kadar uzanır. Onlar insan idrakinin dışında ancak bununla beraber deneyimin nesnesi olan bir dünya bilgisine sahip olmak istemişlerdir.

Bir ampirist, duyulardan ve idealardan daha fazla ve gözlemlenebilen şeyleri ve süreçleri içeren bir bilgiyi iddia etmekle birlikte fenomenolojik yaklaşıma kıyasla epistemolojik manzarası oldukça önemli oranda değişmektedir. İkincisi için değil de birinci durum için biri yanlış bir kurama sahip olduğu için daha üstündür. Optik illüzyon ve halüsinasyonlarla deneyimlenen 'nesnelere'in varlığı örneğinde olduğu gibi böyle olaylarla bağlantılı olarak açıkça duymalara sahip olmasına rağmen, daha hırslı ampiristlerin en nihayetinde inanmadıkları bilinen bir sözdür. Deneyimler bilişsel süreçlerin dışındaki bir dünyada bulunan şeyler hakkında bildirdikleri açısından her zaman gerçeğe uygun düşmezler. Tüm gözlemler eşit değildir, bazıları olgulara, bazıları yanlış izlenimlere ve bazıları da ciddi hatalara götürürler. Foc Glacier'deki buz çağlayanının buğusu içinde tüylü geniş bir şeyin incikle bir buz mağarasına atladığını ve sonra gözden kaybolduğunu gördüm. Bu bir ışık oyunu muydu yoksa Tibet kar adamı mıydı? Gözlemlenebilen şeyler hakkında bir şeyler bilebilmek için bir ampirist sadece duyularına değil, bazı gözlemlerin diğerlerinden daha iyi olmasının ne anlama geldiğini ve daha iyi olanı daha kötü olandan nasıl ayıracağını da anlamak zorundadır. Böyle yargılarda bulunurken farklı nesne ve olay kategorileri ve onların belirgin özellikleri açısından gözlemlerimizi nasıl tanımlayacağımızı -etkileşime girdiğimiz kimselerle başarılı bir biçimde iletişim kurmamıza izin veren yöntemlerle bilimsel ya da gündelik bağlamda olup olmadığını- da bilmek zorundayız. Bu deneyimlerden, kuramlar ve varsayımlar açısından onaylama yargılarımız aracılığıyla gerekli olarak, nasıl sonuç çıkaracağımızı bilmek zorundayız.

Yine ampirizmin zihinsel fenomenin ötesinde gözlemlenebilir fenomenin bir takım yanlış kuramları gerektirdiğini onaylaması yeni bir düşünce değildir. Aslında hem yanlış bir kuramın gerekliliği hem de bu tarz kanılar en azından ampiristler tarafından takdir edilmeye yol açmıştır. Wilfred Sellars ve diğerleri 'bahsedilen mitleri' irdelemeye çok istekliyidiler. Evren ile ilgili olgular ham bir deneyim-

den açıkça ve basitçe okunabilir şeyler değildir. Benzer şekilde Norwood Russel Hanson, Kuhn ve Paul Feyerabend kuram-yüklü günlük ve bilimsel gözlemlerimiz şeklindeki olayları sonuçlar ile ilişkilendirdiler ve bu düşünce çok uzun zamandır bilim felsefesinin içine işlemiş durumdadır. Gördüğümüz şey önemli bir biçimde kuramsal ve bilişsel bir arka planla şekillendirilmiş gözlemlerimizdir. Kuhn'un terminolojisi ile söylersek; çeşitli standart ampirik araştırmayı karşılamasının gerekli olduğu hususunda problem çözme ve metafiziksel uğraşlara örnek teşkil eden bu arka-plan gözlemlerin ortaya çıkması biçimindeki paradigmatik bir çerçeveyi içermektedir.

Bu durumda gerçekçi deneyimleri diğerlerinden nasıl ayırabiliriz? İzlenimler ve düşüncelerin imlerini kullanışlı ve ifade edilebilir ontolojik kategorilere nasıl yerleştirebiliriz? Ve bu deneyimlerden bilimsel varsayımlar ve kuramların test etmesiyle gerekli olan açılardan nasıl anlam çıkarabiliriz? Onlar kaynaklarını bu tarz sorulara geleneksel ve standart cevap vermeyi sağlayan bir topluluk tarafından temsil edilen inter-subjektif anlayışlar ve gelenekler içerisinde bulurlar. Bu anlayışlar ve gelenekler genelde örtüktür, ancak her durumda böyle olması gerekmez. Bu anlayışlar ve gelenekler ampirik araştırmaların uygulamalarını birleştiren epistemik bir topluluk tarafından paylaşılır. Kuhn için disiplinler matris ve bir paradigma yönergesi altındaki normal bilimi birleştirme örneği bu rolü net biçimde oynar. Van Fraassen için (2002), deneyimden nasıl bilgi sağladığımızı bilmeden önce şeyleri nasıl deneyimlediğimizi bilmemiz gerekir.

Bu durumda ne tür şeylerin bu tarz anlayışlar, paradigmlar ya da gelenekler olduğu sorulabilir. Bunlar gözlemlenen fenomenin altında yatan ampirizmin kısmen dayandığı gözlemlenemeyen, bilişsel, kültürel, bulgusal şeylerdir. Birçok karmaşık sosyal şey gibi, onları önemli açıklayıcı gerekçeler olarak farzetmeli ve tahmin etmeliyiz, farklı deneyimlerimizin açıklaması olarak düşünmeliyiz: bu durumda başarılı yargılarımız ve interaktif çalışmalarımız tipik bir bilimsel araştırma olur. Bu tahmin ve varsayım asla nedensiz değildir. Aslında uygulamaları müphem olan oldukça katı ampirist bilim görüşü, çok önemli görülebilir: yanlış bir kuramla ampirizmi doğurur. Bilimsel bağlamda, van Fraassen'in deyişiyle, gözlemlenebilir olan hakkındaki şeyleri öğrenme kapasitesini göstereceğiz. Örtük anlamlar ve gelenekler gözlemlenir kıldığımız şeylerin, bilimsel gözlem olduğu hakkında bilgi verir. Bunlar deneyimin seslendirilmesi değil, daha çok deneyimin ön-koşullarıdır ve bu nedenle a priori bir boyutu vardır. Bu açıdan oldukça kararlı bir ampirist bile metafiziğin bilimlerle bağlantılı olduğunu kabul etmek zorundadır. En çetin metafiziksellik bile, çağdaş bilim kavramı, bağımsız olarak metafiziktir.

Şüphesiz bilimlerin metafizikle kaçınılmaz olarak nasıl işbirliği yaptığını cüretkar biçimde anlattım, ancak bu cüretim tartışılan konuya zarar vermemektedir. Bu durumda, gözlemlenemeyen şeyi bir kenara bırakırsak, bir paradigma ya da bir gelenek olarak, sosyal, inter-sübjektif bir şeyin, kendi başına (per se) bir şey

olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı merak edilebilir. Fizik ve sosyoloji gibi kıyaslanamayan disiplinler bize herhangi bir şey öğretiyorsa, bütün şeylerin katıksız bir ontolojik ambalajlamadan etkilenmediğini gösterirler ve sosyal şeylerin ve uygulamaların karmaşıklığı bu şartlar altında onlarla ilgili bir tartışmaya açıkça engel olmadığını göstermektedir. Bazı yönlerden tespite ve çalışmaya uygun olmasına rağmen, anlamak gibi, hiçbirisi tam anlamıyla gözlemlenebilir değildir. Bu 'a priori' terimini inançlara ve önermelere başvurmaya alışanlar, buradaki genelde gizli olan gözlemlerin özelliklerine uygulamadaki kullanımında tereddüt etmişlerdir, ancak bu şekildeki kullanımını kısıtlayacak açık bir gerekçe görünmemektedir. Diğerleri terimi sözde analitik doğruluklar için karşılamayı istiyor olabilir ve bu nedenle zamanla değişmesine direnemeyerek uygulanmasına karşı çıkıyorlardır, ancak bu tamamen boşlanmış bir sınırlamadır. Belki de diğerleri metafiziği a priori olandan ayırt etmeyi ümit ediyor olabilir ve böylece onların herhangi bir çeşit metafiziği oluşturmasını yadsırken, bilimsel uğraşa a priori boyutlar ihvan etmektedirler. Ancak bu tür ayırımın imkansız olduğunu öne sürüyorum. Bilimsel deneyim dünyasına getirdiğimiz konvansiyonlar var olan şeylerin doğası ile ilgili anlayışımıza özsel bir katkı sağlamaktadır: onlar uğraştığımız ontolojik kategorileri ve bilimsel iddiaların onaylanması ve tutarlılığı ile ilgili nasıl hüküm vereceğimizi belirlerler. Bu konvansiyonların hiçbirisi deneyimden elde edilmez –deneyimin kendisi için birer çerçevdirler.

## 5. Bilimin Gayeleri

Modern bilimler, bir zamanlar doğa felsefesi aşılana belli başlı diğer felsefi değerlendirmelerden bağımsız bir şekilde metafizikten yoksun mudur? Bu soruya karşı verdiğim olumsuz cevabımı olumlamak için daha fazlası söylenebilir, ancak şimdilik bu çalışmada ulaşmayı umduğum ikinci sonuca dönelim: Metafiziksel spekülasyon, bilimsel bilginin yorumlanması için gerekli olarak ne oranda hakıyla düşünülmüştür sorusuna doğru ya da tek bir cevabın olmadığı düşüncesidir. Bu soruya verilecek farklı cevaplar çağdaş bilim felsefecileri tarafından desteklenmektedir, metafiziğe karşı bir antipati besleyenler bir tarafta ve ona gittikçe artan bir şekilde sarılanlar diğer tarafa. Burada onun metodolojik bir görelilik formuna kapılan epistemik tutumlar olarak görülebileceğini özetle anlatacağım, bu aynı zamanda bu soruya verilecek cevap olacaktır.

Mantıksal pozitivizm uzun süreli bir etki ile bilim felsefesi içinde metafiziğe karşı olan bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. Van Fraassen bilimin amacının doğruluk olmadığını ancak, bilimsel bilgi ile ilgili farklı türlerin anti-realist slogan işlevi gö-rerek deneysel yeterliğin etkisinin olduğunu iddia etmektedir. Bu kamplara bölünme yaygın olarak hem minimalist bir Humecu metafiziğe katılır hem de genel olarak metafiziksel sorunlarla alakalı dinginciliğe. Son yıllarda gittikçe artan sayıdaki bilim felsefesi tarafından analitik metafiziğe bir katılım yaşanmaktadır. Yazarlar bugün 'bilimin metafiziği' olarak adlandırılan şeyle meşgul olmaktadır



ve yaygın olarak bu bilginin dolaylı özelliklerinin anlayışı verilmedikçe bilimsel bilginin tam olarak yorumlanamayacağı şeklindeki iddiaları öne sürmektedirler. Bu anlayışlar sıklıkla doğa yasaları, özler ve nedensel güçler gibi ayrıntılı ontolojik edimleri içermektedir.<sup>4</sup>

Hangi felsefi varsayımlar bilimlere yönelik bu iki yaklaşımı birbirinden ayırır? Bunların arasındaki zıtlık çözümlenebilir mi? Bilime yönelik yaklaşım derken, herhangi birinin bilimin gerçek karakterini yansıtan en iyi şeyin metafizik ya da ampirizm gibi özel epistemik tutumların öncel kabulünün basit bir yansıması olarak düşündüğü şey olduğunu öne sürüyorum. Ampirik araştırmalardan elde edilecek spekülasyon ve eşlik eden mesafelerin, o kişi için, kendini bilim olarak adlandıran herhangi bir şeye göre hangi dereceye kadar uygun olduğu ve bilimsel bilgiyi yorumlarken kişinin hangi derece ve mesafelerin uygun olduğunu düşünmesi, genellikle o kişinin benimsediği epistemik tutumun net bir fonksiyonudur. Belli metafiziksel varsayımlardan uygulamada ve bilim olarak adlandırdığımız şeyin yorumlanmasında kaçınılmaz olarak bulunabileceğini ileri sürdüm. Burada bu noktayı gösterecek başka bir örnek vardır: Doğanın birliği ile ilgili bazı düşüncelerin kabulü, çoğunun önerdiği gibi, ampirik fenomene ilişkin bilimsel genelleme ve ön-deyi gibi uygulamalar için bir önkoşul olabilir. Ancak daha kesin bir ifadeyle bu düşünce –minimalist bir şekilde, kaba düzenlilikler açısından Humecu tarzda, ya da zorunluluk hakkında ve yasalar açısından daha ayrıntılı olarak anlaşılabilir- anlaşılmadığı- metafizik ve ampirizm gibi tutum perspektifinden ayrı olarak belirlenemeyeceği bir şeyle aynı anlama gelmektedir. Bu çeşit tutumların benimsenmesinin farklı seçimlere duyarlı olduğunu ayırmaz bir göreliliğe bağlı olduğunu iddia ettim.

Bu sonucun aşırı derecede gelişi güzel olduğu kabul edilebilir. Bazıları bilimin gerçek doğasını, böylece onun nasıl metafiziksel olduğu ve nasıl bilgi ürettiğini, onu daha dikkatli bir biçimde bir uygulama olarak inceleyerek keşfetme umudunu taşıyor olabilir. Eğer bilimsel uygulamanın doğasının daha dikkatli ve nesnel gözlemcileri olsaydık, burada daha kesin cevapları bulurduk. Ama bunun ümit vermeyen bir şey olduğunu düşünüyorum. Bu sorular hakkında düşünmeyi önemseyen bilim adamları içerisinde, bir araştırmacının bir bilim olarak sayılması ya da sayılabilmesi için (düz bir kuramın bilimsel statüsü üzerine yapılan son dönem tartışmaları düşünelim) ampirik ya da spekülatif olması açısından bir konsensüs bulunmamakta ve yine kuramların realist, araçsal ve diğer biçimlerde yorumlanıp yorumlanamayacağı açısından da bir konsensüs bulunmamaktadır. Bu soruları yöntemlerden biri ya da diğeri açısından ele alan bilim adamları içerisinde yaygın bir düşünce olsa bile istenen bilgiyi sağlayacak oylama yapma ihtimali neredeyse

4 Bu genişleyen literatürle önde gelen iki örneği için bakınız; Ellis, 2001 ve Bird, 2007, Cf. Psillos, 2005, bilimin Humecu olmayan gerçeklik görüşü anlamına gelmediğini iddia eder ve Humecu ve Humecu olmayan düşünceler arasındaki tartışmalar bilimsel gerçeklik gibi bilimlerle alakalı diğer epistemolojik edimlerden bağımsızdır.

yoktur. Bilimler insani uğraşlardır ve diğer karmaşık insan eylemleri gibi, onların doğası ve ehemmiyeti yoruma açıktır. Buradaki herhangi bir özel yorumun arkasına baktığımızda, onu koşullayan tutumları bulabiliriz.

Sonuç olarak, metafiziksel spekülasyonun bilimlere ve onun ürünlerinin yorumlanmasına ne derece uygun olduğu sorusuna verilecek doğru bir cevabın olması gerektiğini düşünmek için çok az nedenimiz olduğuna inanıyorum. Farklı epistemik failer farklı yerlerde kaçınılmaz olarak sınır çizerler, ve onların seçimleri konvansiyonlara kadar uzanabilir; bunu, bilimlere felsefi bir araştırmanın konusu olarak ilgi duyanlar içerisinde paylaşımaya ihtiyaç duymayan standartlar doğrultusunda yaparlar. Bu açıdan tarihçiler haklı olarak erken dönem modern doğa felsefesinin bilim mi felsefe mi olarak kabul edileceği konusunda belirsizlik yaşamaktadırlar. Ben, modern bilimlerin nasıl metafiziksel olduğunu ve bir metafizikçinin bilimsel bilginin açıklamasını vermek için ne kadar şeye ihtiyaç duyduğu şeklindeki soruların bilimin amaçları ile ilgili farklı ve nihai anlayışlara açık olduğunu kabul etmemiz gerektiğine inanıyorum.

### Kaynakça

- Alston, W. P. (1954) 'Are Positivists Metaphysicians', *Philosophical Review*, 63, 43-57.
- Barnes, B., D. Bloor, & J. Henry (1996) *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis* (Chicago: University of Chicago Press).
- Bird, A. (2007) *Nature's Metaphysics: Laws and Properties* (Oxford: Clarendon).
- Burt, E. A. (1959/1925) *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay* (London: Routledge & K. Paul).
- Chakravartty, A. (2007) 'Six Degrees of Speculation: Metaphysics in Empirical Contexts', in B. Monton (ed.) *Images of Empiricism: Essays on Science and Stances, with a Reply from Bas C. van Fraassen* (Oxford: Oxford University Press).
- Chakravartty, A. (forthcoming) 'A Puzzle about Voluntarism about Rational Epistemic Stances', *Synthese*.
- Christensen, D. (2007) 'Epistemology of Disagreement: The Good News', *Philosophical Review*, 116, 187-217.
- Collingwood, R. G. (1998/1940) *An Essay on Metaphysics*, R. Martin (ed.) (Oxford: Clarendon).
- Ellis, B. (2001) *Scientific Essentialism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Friedman, M. (1999) *Reconsidering Logical Positivism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kuhn, T. S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Lüthy, C. (2000) 'What to do with Seventeenth-Century Natural Philosophy? A Taxonomic Problem', *Perspectives on Science*, 8, 164-195.
- Marcum, J. A. (2005) 'Metaphysical Presuppositions and Scientific Practices: Reductionism and Organicism in Cancer Research', *International Studies in the Philosophy of Science*, 19, 31-45.

- Osler, M. J. (1996) 'From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy', *The Monist*, 79, 388-407.
- Psillos, S. (2005) 'Scientific Realism and Metaphysics', *Ratio*, 18, 385-404.
- Rosen, G. (2001) 'Nominalism, Naturalism, Epistemic Relativism', *Philosophical Perspectives*, 15, 69-91.
- Ross, G. M. (1998) 'Okkulte Strömungen im 17. Jahrhundert', A. Beriger (trans.), in J.-P. Schobinger (ed.) *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Reihe 5, 17. Jahrhundert, Band 1* (Basel: Schwabe).
- van Fraassen, B. C. (2002) *The Empirical Stance* (New Haven: Yale University Press).
- van Fraassen, B. C. (2004) 'Replies to Discussion on *The Empirical Stance*', *Philosophical Studies*, 121, 171-192.
- White, R. (2005) 'Epistemic Permissiveness', *Philosophical Perspectives*, 19, 445-459.



# Ebû Abdullah el-Hârizmî ve *Mefâtihu'l-'Ulûm* Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz\*

Raik BAHADIROV\*\*

Çeviri: Fegani BEYLER\*\*\*

## Giriş

Ortaçağların Doğu ülkelerinde, özellikle Orta Asya'da bilimlerin sınıflandırılması (*tasnîfu'l-'ulûm*) tarihini tetkik etmek, büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu sınıflandırmalar, doğa bilimlerinin gelişimi ve ait oldukları dönemlerin materyalist eğilimleriyle ilgili bilgi edinme konusunda büyük bir rol oynamaktadır.

---

\* Bu makale, Ebû Abdullah el-Hârizmî ve şu ana kadar bilinen tek eseri *Mefâtihu'l-'Ulûm*'la ilgili Türkçe literatüre küçük de olsa, bir katkı sunma amacıyla Rusçadan tercüme edilmiştir. Makalenin Rusça aslı için bkz.: Раик Маджидович Бахадиров, “О сочинении Абу Абдаллаха ал-Хорезми «Ключи наук»”, *Общественные науки в Узбекистане* (Özbekistan'da Sosyal Bilimler) *Dergisi*, 1982, № 6, FAN Yayınları, Taşkent, 1982, s. 43-47.

Türkçe tercümede bir takım yeni kaynaklardan hareketle tamamlayıcı bilgiler içermesinden dolayı yazar Raik Bahadirov'un 1988 yılında Muzaffer Muhyiddinoviç Hayrullayev'le birlikte yayımlanmış olduğu “*Ebû Abdullah el-Hârizmî*” adlı kitabın (144 s.) aşağıda belirtilen bölümünden de yararlanılmıştır:

Музаффар Мухитдинович Хайруллаев, Раик Маджидович Бахадиров, “Абу Абдаллах ал-Хорезми и его энциклопедический труд «Мафатих ал-улум»/Ebû Abdullah el-Hârizmî ve Ansiklopedik Eseri *Mefâtihu'l-'Ulûm*”, *Абу Абдаллах ал-Хорезми* içinde, Издательство Наука, Москва, 1988, с. 48-55 (ç.n.).

\*\* Makalenin yazarı Raik Macidoviç Bahadirov (1951-?) Özbekistan Türklerindedir. “İlimlerin Tasnifi Meselesi ve İslâm Medeniyeti Tarihindeki Yeri (IX-XI. yüzyıllar)” başlıklı doçentlik tezini 1998 yılında Taşkent'te savunmuştur. Özbekistan Bilimler Akademisinin farklı enstitülerinde çeşitli akademik ve idari görevlerde bulunmuştur. Bahadirov, bu akademinin Ebû Reyhan Birûni Şark Araştırmaları Enstitüsü sekreterliği görevini de üstlenmiş, burada görev yaptığı dönemde büyük bir kısmı Rusça ve Özbekistan Türkçesinde olmak üzere, Fârâbi, Hârizmî, Birûni ve İbn Sinâ üzerine çok sayıda makale kaleme almıştır (ç.n.).

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı.

Erken Ortaçağ döneminde Yakın ve Orta Doğu'da, Orta Asya'da bilimlerin Aristoteles'e göre sınıflandırılması oldukça yaygındı. Bununla birlikte, bu coğrafyanın birçok büyük filozofu, bilimlerin sınıflandırılması alanında bizzat kendilerinin geliştirdikleri özgün öğretiler de ileri sürmüşlerdir. Burada, bu filozoflardan el-Kindî (801-866), İhvân-ı Safâ (X. yüzyıl), Ebû Nasr el-Fârâbî (873-950), Ebû Ali İbn Sinâ (980-1037) ve diğerlerinin adlarını saymak mümkündür.

### Bir Bilim ve Medeniyet Merkezi Olarak Hârizm

Bilindiği üzere, Hârizm, İslâm Dünyasının Altın Çağı adlandırabileceğimiz IX-XI. yüzyıllarda Doğu'nun önemli bilim ve medeniyet merkezlerinden biri idi. Burada felsefi, bilimsel, edebî, sanatsal ve bilumum entelektüel faaliyetler eski geleneklerin de etkisiyle yüksek seviyelere ulaşmış bulunuyordu.

Dolayısıyla Hârizm, farklı bilim alanlarından çok sayıda âlimin yetiştiği coğrafyalardan biridir. Nitekim İslâm Dünyasında cebir ilminin kurucusu kabul edilen ünlü matematikçi, astronom ve coğrafya âlimi Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 847'den sonra), matematik ve astronomi âlimi Ebû Nasr Mansûr b. Ali b. Irâk (ö. 1036'dan önce), büyük ansiklopedist âlim Ebû Reyhan Bîrûnî (973-1048), matematik âlimi Ebu'l-Hasan Azerhur b. Uştaz Caşnas (X. yüzyıl),<sup>1</sup> matematikçi, kadı ve fakih Ebû Ali el-Hasen b. Hâris el-Hubûbî el-Hârizmî (X. yüzyılın II. yarısı), astronomi ve matematik âlimi İbn Bâmşâz (X. yüzyıl),<sup>2</sup> hekim, mütercim, filolog, filozof ve ilahiyatçı Ebu'l-Hayr İbnü'l-Hammâr (ö. 1019), kimya âlimi Ebu'l-Hakîm Muhammed b. Abdûmalik es-Sâlih el-Hârizmî el-Kâsî (XI. yüzyıl) ve diğerleri bilimsel faaliyetlerini bu bölgede sürdürmüşlerdir.

### Hârizmî'nin Yaşamöyküsü

Ortaçağ Orta Asya'sında bilimlerin sınıflandırılması konusunda müstakil eserler kaleme almış olan büyük düşünürlerden biri, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî'dir. Hârizmî'nin hayatıyla ilgili bilgiler oldukça azdır. "Hârizmî" nisbesinden de anlaşıldığı üzere, Hârizm'de dünyaya gelmiş ve gençlik dönemi Hârizm'in farklı bölgelerinde (Zemahşer, Hive ve Kiyat vd.) geçmiştir. İlk tahsilini de bu bölgelerde görmüş, farklı bilim alanlarında bilgiler

1 Hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Bîrûnî, bazı eserlerinde yer yer bu şahıstan geometri âlimi olarak bahsetmektedir. Bkz.: Ebû Reyhan el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye: Maziden Kalanlar*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011, s. 146, 202; Bîrûnî araştırmaları uzmanı olarak bilinen Bulgakov'a göre, bu şahsın ismi Bîrûnî'nin "*Makâle fi's-tibrâcî'l-Evtâr fi'd-Dâire bi-Havâssî'l-Hattî'l-Münbani fibâ*" adlı eserinde de zikredilmekte, burada, kendisinden az bilinen bir âlim olarak söz edilmektedir. Bkz.: Павел Георгиевич Булгаков, *Жизнь и труды Беруни*, Издательство "ФАН" Узбекской ССР, Ташкент, 1972, с. 145 (ç.n.).

2 Burada, İbn Bâmşâd, yani, Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Kâyinî kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: DİA, "İbn Bâmşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XIX, İstanbul, 1999, s. 358 (ç.n.).

kazanmıştır. Hârizmî, bir süreliğine Horasan'da da yaşamıştır. Gerçek başarı ve üne ise Nişâbur'da, kâtiplik görevinde bulunduğu dönemde kavuşmuştur. Büyük olasılıkla, Hârizmî, kâtiplik görevi gereği, Sâmânî devletinin başkenti Buhara'da çok defa bulunmuş ve orada döneminin birçok âlimiyle ilmî görüşmeler gerçekleştirmiştir. Hârizmî, 997 yılında vefat etmiştir.

Şunu da belirtmeliyiz ki, Hârizmî, Sâmânî devletindeki kamu görevi dolayısıyla Buhara'da bulunan zengin emirlik kütüphanesinden yararlanma fırsatına da sahip olmuştur (Бартольд, *История...*, Т. I, 1963: 54).<sup>3</sup>

Hârizmî'nin bilimsel ve felsefi görüşleri hem antik Yunan felsefe ve kültürü hem de el-Kindî ve Fârâbî gibi Meşşâî filozofların etkisiyle şekillenmiştir. Hârizmî üzerinde ünlü hekim-filozof Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzi'nin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

### **Avrupa Ülkeleri ve Sovyetler Birliği'nde "Mefâtihu'l-'Ulûm"la İlgili Araştırma ve Değerlendirmeler**

"*Mefâtihu'l-'Ulûm*" ("Bilimlerin Anahtarları"),<sup>4</sup> Hârizmî'nin bilinen ve günümüze ulaşan tek eseridir. Bu eser, o dönemin bütün Orta Asyalı âlimlerinin eserleri gibi, Arapça yazılmıştır. Rusya Bilimler Akademisi üyesi oryantalist İgnatiy Yulianoviç Kraçkovskiy, Hârizmî hakkında şunları ifade etmiştir:

"Ebû Abdullah el-Hârizmî, h. 365-387/m. 976-997 yılları arasında Sâmânîlerin başında bulunan hükümdar II. Nuh'un veziri Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbî'nin kalem müdürü (kâtip) idi" (Крачковский, Т. IV, 1957: 240-241, 434).

Bunu Seyyid Hüseyin Hadiv-Cem de teyit etmektedir. Clifford Edmund Bosworth, Ebû Abdullah el-Hârizmî'nin bu eseri Sâmânî Hânedanı vezirine ithâfen yazdığını belirtmekte (Bosworth, 1963: 100),<sup>5</sup> Seyyid Hüseyin Hadiv-Cem ise *Mefâtih*'in Farsça tercümesinin girişinde eserin II. Nuh'un veziri Utbî'nin emriyle yazıldığını açık-seçik bir biçimde ifade etmektedir (Hadiv-Cem, 1327: 9). O halde, buradan şöyle bir sonuca varmak mümkündür:

3 Orta Asya'nın büyük ansiklopedist âlimi, hekim-filozof İbn Sinâ da otobiyografisinde zengin kaynaklarla dolu olan bu kütüphaneden övgüyle bahsetmekte ve oradaki bazı kitapları okuyup faydalandığını ifade etmektedir (Завадовский, 1980: 81).

4 Gerlof van Vloten, *Liber Mafâtih al-'Ulûm: Auctore Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jüsuf al-Kâtib al-Khowarezmi*, E. J. Brill, Lugduni-Batavorum, 1895 (bundan sonra *Mefâtih* olarak gösterilecektir). Bu arada, bu eseri 1160 yılına ait en eski elyazması nüshayı esas almak suretiyle ilk defa tetkik ve neşreden kişi, Hollandalı oryantalist Gerlof van Vloten'dir (1866-1903).

5 مہجرت میمزاوخ بکتاک فسوی نب دمحا نب دمحم طلالا دب ع و با فیلأت مولعلا حی تافم مہجرت ۰۱۳۴۷، ناریا، کن عرف داینب تاراشتن، مچویدح

(bundan sonra *Hadiv-Cem*, Farsça tercüme şeklinde gösterilecektir)

Ebû Abdullah el-Hârizmî, Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbi'nin (h. 367-372/m. 977-982) kâtibi görevinde bulunmuş ve *Mefâtiḥ*'i Kraçkovskiy'in de belirttiği üzere, 976 ile 991 yılları arasında telif etmiştir (Крачковский, T. IV, 1957: 240).

Osmanlı âlimlerinden Taşköprizâde Ahmed Efendinin (ö. 1561) ilimler tarihi ve tasnifiyle ilgili biyo-bibliyografik-ansiklopedik eseri "*Mevzûâtü'l-'Ulûm*"un girişinde *Mefâtiḥ* hakkında kısa bir bilgi yer almaktadır.<sup>6</sup> Carl Brockelmann (Brockelmann, Bd. I, 1898, 1937), "İslâm Ansiklopedisi" (Encyclopedia of Islam, Vol. II, 1927: 913),<sup>7</sup> George Sarton (Sarton, Vol. I, 1927)<sup>8</sup> ve Fuat Sezgin (Sezgin, Bd. III, 1970: 3-19, 315-316; Bd. IV, 1971: 3-29, 289) de bu eser hakkında kısa bilgiler vermektedirler. Bosworth ise eser hakkında daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır.

*Mefâtiḥ* üzerine ilk defa incelemelerde bulunan bilim insanlarından biri, ünlü Alman oryantalist ve bilim tarihçisi Eilhard Wiedemann'dır (1852-1928). Wiedemann, Türk-İslâm bilim tarihiyle ilgili çok sayıda makale kaleme almış ve bu makalelerde aşağıdaki âlimlerin bilimsel mirasını incelemiştir:

Birûnî, İbnü'l-Heysem, İbn Sinâ, Ebu'l-Vefâ el-Bûzcânî, Ömer Hayyam, Fârâbî, Abdurrahman el-Hâzinî, Ebû Abdullah el-Hârizmî, İbn Hazm, Nasiruddin et-Tûsî, Şerefeddin et-Tûsî vd (Wiedemann, 1970).<sup>9</sup>

Wiedemann bu makalelerinin büyük bir kısmında özellikle Hârizmî'nin *Mefâtiḥü'l-'Ulûm* başlıklı eserinin hiyel, aritmetik, geometri, astronomi, kimya ve mûsiki bölümlerini İslâm bilimler tarihi açısından incelemiş ve Almancaya tercüme etmiştir.<sup>10</sup>

Ayrıca, İslâm Dünyasındaki kimya, tıp ve diğer doğa bilimleri üzerine çalışmalarıyla bilinen Alman oryantalist Julius Ferdinand Ruska (1867-1949) da *Mefâtiḥ*'le ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Şöyle ki, o, "*Ebû Bekir er-Râzî'de Kimya*" adlı çalışmasında Hârizmî'nin *Mefâtiḥ*'inin X. yüzyıl kimya bilimi için önemli bir kaynak teşkil ettiğini belirtmiştir (Ruska, 1935: 281-319).

6 Söz konusu çalışmaya aşağıdaki ilişimden ulaşmak mümkündür: <https://www.jstor.org/stable/pdf/228730.pdf>, erişim tarihi: 21.06.2016 (ç.n.).

7 Sarton henüz 1927 yılında *Mefâtiḥ*'in tamamının İngilizceye tercüme edilmesi gerektiği kanaatinde olduğunu ifade etmiştir. O, ayrıca, İslâm Dünyasında meydana gelen bilimsel gelişmelerin bilimin Batı'daki seyrini etkilediğini de belirtmiştir (Sarton, 1953).

8 ۱۳۱۳، یدنفسا دم حاداز یربکشا طمول غلا تا عومضوم

9 Ansiklopedinin İngilizce versiyonunda "Hârizmî" maddesi Eilhard Wiedemann tarafından yazılmıştır. Türkçeye tercümede ise bu madde Abdülhak Adnan (Adıvar) tarafından yazılmıştır. Bkz.: *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: V, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1964, s. 257-258.

10 Sarton henüz 1927 yılında *Mefâtiḥ*'in tamamının İngilizceye tercüme edilmesi gerektiği kanaatinde olduğunu ifade etmiştir. O, ayrıca, İslâm Dünyasında meydana gelen bilimsel gelişmelerin bilimin Batı'daki seyrini etkilediğini de belirtmiştir (Sarton, 1953).



Genel olarak Batı dillerinde yazılmış aşağıdaki kaynaklar da (ulaşabildiğimiz kadarıyla) hem Hârizmî'yi hem de *Mefâtiḥ*'in farklı bölümlerini inceleme, araştırma ve değerlendirmeye (tercüme, neşir, tahkik, mukayese vs.) tabi tutmuştur:

Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, London, 1909, Vol. I, p. 372, 378, 382; Baron Carra de Vaux, *Les Penscurs de l'Islam*, Paris, 1921, Vol. II, pp. 107-108; Youssouf Kamal, *Monumenta Cartographica*, Leiden, 1932; Ernst Seidel, "Die Medizin im Kitâb Mafâtiḥ al-'Ulûm", *SBPM SE*, XLVII (1915), ss. 1-79;<sup>11</sup> Eilhard Wiedemann, Wolfgang Müller, Beitrag LXVI, "Zur Geschichte der Musik", *SBPM SE*, LIV-LV (1922-1923), ss. 7-16;<sup>12</sup> Henry George Farmer, "The Science of Music in the Mafâtiḥ al-'Ulûm", Article from the Transactions of the Glasgow University Oriental Society, Vol. XVII, 1957-1958, pp. 1-9; Jams-hedji Maneckji Unvala, "The Translation of an Extract from Mafâtiḥ al-'Ulûm of al-Khwârazmî", *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, № 11, Bombay, 1928, pp. 76-110;<sup>13</sup> Walther Hinz, *Islamische Masse und Gewichte: Umgerechnet ins metrische System*, E. J. Brill, Leiden, 1955, 1970 (Хинц, 1970).<sup>14</sup>

*Mefâtiḥ*'in tamamı, yukarıda da temas edildiği üzere, Seyyid Hüseyin Hadiv-Cem tarafından Farsçaya tercüme edilmiş ve mütercimim mukaddime ve açıklamalarıyla birlikte 1969 yılında neşredilmiştir.

Bu bilgilerden sonra belirtmeliyiz ki, tüm bu araştırma ve çalışmalar *Mefâtiḥ*'in gerçek özelliklerini ortaya koyamamış ve eser doğru değerlendirilememiştir. Bu tür yetersizlikler, Sovyet bilim insanları tarafından giderilmiştir.

Kraçkovskiy'in çalışmalarında, bu eser hakkında coğrafya literatürü ile ilgili önemli kaynaklardan biri olarak bir takım bilgilere rastlıyoruz. Şöyle ki, Kraçkovskiy, *Mefâtiḥ*'i rehber kitap/kaynak eser olarak görmekte ve onun bir "bilim ve medeniyet tarihi" kitabı olduğunu ifade etmektedir (Крачковский, Т. IV, 1957: 240). Vasili Vladimiroviç Bartold ise *Mefâtiḥ*'i toprak sulama işleri, Sâmanîler Hânedanı nezdinde büro yönetimi ve devlet idaresi konularında kıymetli bir kaynak eser olarak ele almaktadır (Бартольд, Избранные..., Т. I, 1963; Т. III, 1965; Т. VIII, 1973). Bunların dışında, *Mefâtiḥ*'in bazı bablarını veya bu babların herhangi bir faslını ele alıp araştıran bir takım çalışma ve makaleler de vardır.

Özbekistanlı bilim insanları da Ebû Abdullah el-Hârizmî'nin *Mefâtiḥ*'ini incelemeye tabi tutmuşlardır. Örneğin, Muzaffer Muhyiddinoviç Hayrulla-

11 Wiedemann makalelerini *Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen Dergisinde yayımlamıştır. Daha sonra bu makaleler bir araya getirilerek New York'ta kitap şeklinde neşredilmiştir: Eilhard Wiedemann, Aufsätze zur arabischen Wissenschafts-Geschichte, Georg Olms, Verlag Hildesheim, New York, 1970.*

12 Hilal Görgün, "Wiedemann, Eilhard", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XLIII, İstanbul, 2013, s. 160 (ç.n.).

13 Seidel'in çalışması, *Mefâtiḥ*'in tıpla ilgili kısmının Almancaya açıklamalı tercümesinden ibarettir.

14 *Mefâtiḥ*'in müzik kısmının Almancaya tercümesi kastedilmektedir.

vey (Хайруллаев, Фараби...: 1975; Khairullaev, *Sciences...*: 1977; Хайруллаев, Проблема...: б. г.), Übeydullah İsrailoviç Kerimov (Каримов, Неизвестное...: 1957; Каримов, Классификация...: 1958), Hamidullah Hasanov (Хасанов, 1964), Galina Pavlovna Matviyevskaya (Матвиевская, 1967) ve A. D. Şaripov (Шарипов, 1977) bu alanda bir takım çalışmalar yapmışlardır. M. Ziyaviddinova, *Mefâtiḥ*'in şiir sanatıyla ilgili kısımları üzerine önemli bir çalışma ortaya koymuş (Зиявиддинова, 1970: 145-152), doktora tezini de bu alanda savunmuştur.

Burada, Matviyevskaya ve Boris Abramoviç Rozenfeld'in *Mefâtiḥ*'teki matematik bilimleriyle ilgili çalışmaları özellikle zikredilmelidir. İslâm Bilim tarihi üzerine çok sayıda çalışmasıyla tanınan Mariam Mihailovna Rojanskaya da çalışmalarında sık sık *Mefâtiḥ*'e atıfta bulunmakta ve onun mekanik-makine mühendisliği alanında temel eserlerden biri olduğunu belirtmektedir (*Рожанская*, 1976). Ayrıca, *Mefâtiḥ*'in "Felsefe" kısmı (bab) Rusçaya tercüme edilmiştir (*Материалы...*: 1976).<sup>15</sup>

Batılı araştırmacıların ve Sovyet bilim insanlarının *Mefâtiḥ*'le ilgili çalışmaları tespit edebildiğimiz kadarıyla, bunlardan ibarettir. Bizim çalışmamız ise bu alandaki ilk monografi olma özelliğini taşımaktadır.

### ***Mefâtiḥ*'in Yapısı, Konusu ve İçeriği**

*Mefâtiḥ*'de ele alınan konular ansiklopedi maddeleri şeklinde işlenmiştir. Eser, yazıldığı dönemin bütün bilim dallarını (hukuk, felsefe, mantık, poetika/şiir sanatı, aritmetik, geometri, kimya vd.) kapsayacak şekilde telif edilmiştir. Bununla birlikte, bu, "söz konusu dönemin bilgi sisteminin sıkı bir ansiklopedik izahına duyulan ihtiyacın, farklı bilgi alanlarının mevcut bilimler tasnifine uygun olarak sınıflandırılması gerektiği anlamına gelir" demek değildir (*Очерки...*: 1977: 88).

Şu açıktır ki, Ebû Abdullah el-Hârizmî, X. yüzyılda Orta Asya coğrafyasında yüksek düzeyde farklılık arz eden bilimleri sistematik hale getirmek ve belli bir tasnife tabi tutmak istemiştir.

Friedrich Engels, doğa bilimlerinin orta çağlarda Doğu'daki gelişim dönemini bu bilimlerin Rönesans'la birlikte Avrupa'da ortaya çıkışı ve kurumsallaşması dönemleri arasında aracı bir periyot olarak tanımlamaktadır:

"Doğanın düzenli bir biçimde araştırılması ilkin olarak, İskender döneminde Yunanlar tarafından geliştirilmiştir. Ardından bu, orta çağlarda Araplar tarafından sürdürülmüştür. Bugünkü doğa araştırmaları ise XV. yüzyılın II. yarısından itibaren başlamıştır" (Маркс, Энгельс, 1961: 20).

<sup>15</sup> Hârizmî ve *Mefâtiḥ* üzerine Rusça çalışmaların ayrıntıları bu makalenin yazarı Raik Bahadır'ın 1988 yılında Muzaffer Muhyiddinoviç Hayrullayev'le birlikte yayımlanmış olduğu "*Ebû Abdullah el-Hârizmî*" adlı kitapta (144 s.) görülebilir. Bkz.: 1 Nolu (\*) bilgi notu (ç.n.).

Şunu da belirtelim ki, burada, *Arap* ifadesiyle orta çağlarda bilimsel, edebî ve felsefî faaliyetlerini Arap Dilinde sürdüren bütün insanları kastedilmektedir. Dolayısıyla, bu ifadeyi belli bir etnik kimliğe doğrudan yapılan gönderme şeklinde algılamamak gerekir (Raik Bahadır).<sup>16</sup>

Ebû Abdullah el-Hârizmî'nin bilimlerin sınıflandırılması sorununu ele alış şekli (her ne kadar antik Yunan dönemine ait bilimler sınıflamasının ve Doğu Ortaçağındaki seleflerinin ortaya koydukları tasniflerin izlerini taşısa da) oldukça dikkat çekici ve özgündür.

Evgeny İvanoviç Şamurin'e göre, İslâm Dünyasında bilimlerin sınıflandırılmasının karakteristik özelliği, "bu alandaki antik geleneğin, özellikle de Aristotelesçi tasnif geleneğinin kabulü, devam ettirilmesi ve bunların sonraki dönemlerde geliştirilmesinden ibarettir" (Шамурин, 1955: 61).

Bu sınıflandırmalarda bilimin kendisinde de olduğu gibi, hilafetin teokratik rejiminin etkisiyle ilimler "şer'î" ve "eskilerin bilimleri" şeklinde ayrılmak suretiyle tasvir ediliyordu. Buna rağmen, "kilise skolastiğinin bulanık sularında gark olmuş/boğulmuş erken ortaçağ Avrupalılarından farklı olarak" (Шамурин, 1955: 61) erken ortaçağ Doğu'sunda Müslüman âlimler, o dönemin sorunlarının ele alınması ve bilimin geliştirilmesi konusunda büyük başarılar elde ettiler. Örneğin, el-Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbnü'n-Nedîm ve diğer İslâm âlimlerinin bilimler sınıflandırmasında konuların sunumu ve tasnif düşüncesi açısından bakıldığında, bir düzen, dakiklik ve açık-seçiklik görülmektedir.

Ebû Abdullah el-Hârizmî, *Mefâtih*'in giriş kısmında şöyle yazmaktadır:

"...Ve ben bu eseri iki bölüm (*makâle*) halinde telif ettim. Bu bölümlerden biri şeriat ilimlerine ve onlarla bağlantılı arabî bilimlere tahsis edilmiştir. İkinci bölüm ise arabî olmayan bilimlere, yani, Yunanların ve diğer halkların bilimlerine ayrılmıştır" (Mefâtih, 1895: 5).

Müellif şeriat ilimleri ifadesiyle İslâm Dinine hizmetle ilgili ilimleri, aynı zamanda Arapça konuşan toplumlarda karşılaşılan dilbilimsel problemlerle ilgili bilim dallarını kastetmektedir. Ona göre, şer'î ilimler, İslâm hukuku, kelâm, Arap dili grameri, büro yönetimi, şiir sanatı nazariyesi ve tartı bilimini kapsamaktadır.

16 Makalenin yazarı Bahadır, burada, İslâm Dünyasında ortaya çıkan bilimsel, felsefî, edebî ve sanatsal ürünlerin isimlendirilişi sorununa temas etmektedir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2013, s. 1-30; Dimitri Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İbn Sinâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yayınları, genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 267-297; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesi Taribine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2013, s. 19-29; M. Cüneyt Kaya, "Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, Ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2013, s. 15-36 (ç.n.).

Kronoloji (*abbâr ilmi, tarih*) de şer'î ilimlere dâhildir. Hârizmî'nin tasnifine göre, felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi, mûsiki, mekanik-makine mühendisliği ve kimya arabî olmayan bilimler (*'ulûmu'l-'acem*) kategorisinde yer almaktadır.

*Mefâtih*'in yapısıyla ilgili tam bir tasavvura sahip olabilmek için onun ana bölümleri, bab ve fasıllarına bakmamız gerekir.

Eserin birinci bölümü (*şer'î ilimler*), 52 fasıl içeren 6 babdan oluşmaktadır. Bu bab ve fasıllar aşağıdakilerden ibarettir:

Birinci bab: Fıkıh, yani, İslâm hukuku; 11 fasıldan oluşmaktadır.

İkinci bab: Kelâm, yani, ahkâma dayalı ilahiyat; buraya 7 fasıl dâhildir.

Üçüncü bab: Gramer (*nabiv*);<sup>17</sup> 12 fasıl içermektedir.

Dördüncü bab: Büro yönetimi (*kitâbet sanatı*); 8 fasılda anlatılmıştır.

Beşinci bab: Şiir sanatı nazariyesi (*şîir ve arûz*) ve tartı bilimi; bunlar 5 fasılda incelenmiştir.

Altıncı bab: Tarih (*abbâr ilmi*) veya kronolojik bilimler; 9 fasıldan ibarettir.

Eserin ikinci bölümü (*gayr-ı arabî, 'ulûmu'l-'acem*), birinci bölüme kıyasla (hacim açısından) daha büyüktür; 41 fasıldan oluşan 9 bab içerir. Bunlar aşağıdakilerdir:

Felsefe: 3 fasıl; mantık: 9 fasıl; tıp: 8 fasıl; aritmetik (*sayılar teorisi*): 5 fasıl; geometri (*hendese*): 4 fasıl; astronomi (*'ilmu'n-nücûm*): yine 4 fasıl; mûsiki: 3 fasıl; mekanik-makine mühendisliği (*hiyel*):<sup>18</sup> 2 fasıl; kimya: 3 fasıl.

Böylece, *Mefâtih* iki makale, on beş bab ve doksan üç fasıldan oluşmaktadır.

17 Hârizmî'nin *Mefâtihul-'Ulûm*'unun bazı kısımları metin ve tercüme şeklinde Türkçeye kazandırılmıştır. Geniş bilgi için bkz.: 1) Hârizmî, *Felsefî Tanımlar*, Çev. İclal Arslan, Aygün Akyol, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2015, 70 s.; 2) Hârizmî, *Nabiv*, Çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2015, 43 s. Çevirenler, önsözde eserin tamamının Türkçeye tercüme sürecinin devam ettiğini belirtmektedirler (ç.n.).

18 Hiyel, İslâm bilim tarihinde mekanik teknoloji ve mühendislikle ilgili bilgi ve uygulamaları araştıran bilim dalının genel adıdır.

"Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm (İlimlerin Sayımı)* adlı eserinde hiyeli riyâzî ilimlerin pratiğe yönelik bir şubesi olarak gösterir. Onun açısından bu ilim dalı, matematik verileri fiziğin gerçekleri arasındaki uygunluğu gösteren işlemlere veya bir uygunluk esasına göre çalışan aletlere dair pratik bir disiplindir.

...Buna karşılık Hârizmî'nin *Mefâtihul-'Ulûm*'unda bu disiplin çok daha dar sınırlar içinde tanımlanmaktadır. Hârizmî hiyeli ağırlıkların kaldırılması için gerekli olan kaldırıcıların, mancınk gibi savaş aletlerinin, hidrolik makinelerinin, su cenderelerinin ve otomatların yapımına hasretmektedir". Bkz.: Cevat İzgi, "Hiyel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XVIII, İstanbul, 1998, s. 178 (ç.n.).

Eserin ilk bablarındaki fasılların büyük çoğunluğunda esas itibarıyla bu veya diğer bilim dalının etimolojisi konusunda bilgiler verilmektedir. Bunun ardından (en basit ilkelerden başlayıp mürekkep/zor ilkelerle bitirmek suretiyle) açıklamalar ve incelemeye tabi tutulan bilimlere dair ayrıntılı bilgiler sunulmaktadır. Sonda ise genel olarak, nâdiren ortaya çıkan olay ve bulgulardan bahsedilmektedir.

Görünüşe bakılırsa, Ebû Abdullah el-Hârizmî, bilimlerin sınıflandırılması hususunda şer'î ilimleri dünyevi ilimlerden ayrı tutmak suretiyle Fârâbî'nin çizgisini takip etmiştir. Bununla birlikte, Hârizmî, Fârâbî'den farklı olarak, kendi tasnifi-ne tıp, kimya ve ahbâr ilmini (tarih, kronoloji) de dâhil etmiştir.<sup>19</sup>

Eserde bilimlerin sınıflandırılması ve ilkeleri, ikinci bölümün birinci babını oluşturan ve “Felsefenin kısımları ve çeşitleri hakkında” adlandırılan fasılda incelenmiş; burada, Meşşâilîğin en iyi temsilcilerinin konumlarından söz edilmiştir. Ebû Abdullah el-Hârizmî'ye göre, felsefe Aristoteles'te olduğu gibi, nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Felsefenin nazarî kısmı üç bölümden oluşmaktadır: Fizik, matematik ve metafizik. Bilimler tasnifinin temelinde madde ve suret arasındaki ilişki prensibi, başka bir ifadeyle, oluşun farklı yönleri bulunmaktadır. Fizik, kendisine ait elementlere (dört geleneksel element, anâsır-ı erbaa: ateş, su, hava, toprak) sahip olan şeyleri ve maddeyi araştırır. Maddeyi tıp, astronomi, mineraloji, botanik, zooloji ve eşyanın tabiatına dair bilim de araştırır. Yani, ay altı âlemde ne varsa hepsini inceler (Mefâtih, 1895: 133). Böylelikle, Hârizmî'ye göre tıp, meteoroloji, mineraloji, kimya ve mekanik-makine mühendisliği de fiziğin alanına dâhil olmaktadır. Hârizmî, görüldüğü üzere, o zamanlar ortaya çıkan yeni bilimleri -bunlar arasında meteoroloji ve mineraloji yer almaktadır- ayrı tutmuştur. Şunu da belirtmeliyiz ki, *Mefâtih* içinde doğrudan bu bilimlere tahsis edilmiş/müstakil bölümler bulunmamaktadır; başkaca bir ifadeyle, eserde mineralojiye dair bilgiler tıpla ilgili babın üçüncü faslında ve kimya babının birinci faslında verilmektedir.

Hârizmî'nin aynı zamanda eğitim-öğretim alanlarından biri olarak gördüğü matematik bilimlerinin (*el-'ilmu't-ta'limi ve'r-riyâzi*) konusu “maddede mevcut olan şeyler”dir. Yani, sayısal oranlar, büyüklük-küçüklük, biçimler, hareket ve maddi âleme özgü benzer durumlardır. Müellife göre, matematik bilimi, “en yüksek bilim (*el-'ilmu'l-a'lâ* veya *el-'ilmu'l-ilâhî*) durumundaki metafizikle en aşağı seviyedeki (*el-'ilmu'l-esfel*) fizik bilimi (*el-'ilmu't-tabî'i*) arasında, orta bir konumdadır (*el-'ilmu'l-mutavassıt*) (Mefâtih, 1895: 132). Araştırdığı konular nedeniyle, “aritmetik (sayı ve hesap bilimi, sayılar teorisi), geometri (hendese), astronomi (‘ilmu'n-nücûm) ve mûsiki (melodilerle ilgili bilim) de matematik biliminin kapsamına girmektedir (Mefâtih, 1895: 133).

19 Hârizmî'nin bilimlerin sınıflandırılması konusundaki görüşleriyle Fârâbî'nin görüşlerinin mukayesesi için bkz.: İlhan Kutluer, “Bir Bürokratın Gözüyle Kelâm ve Felsefe”, *Akl ve İtikâd: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* içinde, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1998, s. 236-242 (ç.n.).

Hârizmî'nin en yüksek/ilâhî bilim olarak gördüğü metafizik, nazarî felsefenin “elementler ve maddede bulunmayan şeyler”i araştıran kısmıdır (Mefâtiḥ, 1895: 132). Müellifin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

“Bu bilim, kısım ve fasıllara bölünmez; ben onun inceliklerini felsefe babında, ikinci fasılda açıklıyorum” (Mefâtiḥ, 1895: 133).<sup>20</sup>

Kısacası, Hârizmî'ye göre, metafizik maddeyle bağlantılı olmayan şeyleri araştırır. Bunlar daha çok insan tarafından genel bir hükme varma sürecinde ortaya çıkan umumî anlayış ve kategorilerden ve maddi âlemin dışında bulunan şeylerden oluşmaktadır. Bunlarla Allah, akıl, ruh, tabiat vs. kastedilmektedir.

Hârizmî'nin tasnifinde mantık nazarî felsefe bölümünde ele alınmakta, ayrıca, müstakil bir biçimde de incelenmektedir. O, *Mefâtiḥ*'te bununla ilgili olarak şöyle yazmaktadır:

“Mantiğa gelince, o, bölünmez bir bilimdir. Bununla birlikte, onda bulunan kısımların çokluğundan dolayı onu mantığa tahsis ettiğim fasılda inceledim” (Mefâtiḥ, 1895: 132).

Hârizmî, ameli felsefe kısmında insanın kendi kendini yönetmesinden (*tedbiru'r-racul nefsehu*), yani, ahlâktan bahsediyor. Burada aynı zamanda ev yönetiminden (*tedbiru'l-menzil*) ve umumun yönetilmesinden (*tedbiru'l-'ämme*), yani, siyasetten söz ediliyor. İncelemekte olduğumuz bu eserin felsefe babında ameli felsefeye herhangi bir fasıl ayrılmamıştır. Hârizmî'nin kendisinin de ifade ettiği gibi, “bunlar bu sanatla özel olarak iştiğal edenler tarafından araştırmaya tabi tutulmalıdır” (Mefâtiḥ, 1895: 132-133).

O halde, Ebû Abdullah el-Hârizmî'ye göre, bilimlerin sınıflandırılması ana hatlarıyla aşağıdaki şekilde olacaktır:

I. Şeriat ilimleri ve İslâm Dinine hizmetle ilgili arabi ilimler:

1) Fıkıh, yani, İslâm hukuku;

20 “Gerçekte Hârizmî mantığın ait olduğu ilimler grubunu açıkça telaffuz etmemiş, fakat hiyel ilmi için yaptığı gibi onun hiçbir gruba dâhil olmadığı şeklinde bir vurguda da bulunmamıştır. O, felsefenin nazarî ve ameli cüzleri olduğunu belirttikten sonra sözü hemen mantığın bu cüzlerden hangisine gireceğine getirmiştir. Hârizmî bu mesele hakkında yapılan münakaşaları yansıtarak, bazılarının mantığın disiplinlerine nazarî ve ameli ilimler yanında bir üçüncü grup saydığını, bazılarının onu nazarî ilimlerden biri kabul ettiğini; bazılarının ise felsefenin bir âleti olarak gördüğünü belirtmekte, bunlara mantığı hem felsefenin bir cüzü hem de âleti sayanları eklemektedir. Ancak onun nazarî ilimler arasında mantığı saymamasından en azından ikinci alternatifini kabul etmediği çıkarılabilir; mantığı felsefenin nazarî ve ameli cüzlerinin arasında konumlandırılan Hârizmî, herhalde bu ilmi yine felsefenin çatısı altında bir cüz sayıyor fakat bir âlet ilmi olarak değerlendiriyordu. Kısacası, Hârizmî'ye göre, mantık felsefi bir disiplindir ama felsefenin teorik ve pratik bir şubesi değil, her iki şubenin de başurması gereken bir enstrümandır” (Kutluer, 1998: 236; 1997: 222-224). Ayrıca bkz.: İbrahim Çapak, “Hârizmî'nin *Mefâtiḥul-'Ulûmunda* Mantık”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010, s. 47-58 (ç.n.).

- 2) Kelâm, yani, ahkâma dayalı ilahiyat;
- 3) Gramer (*nabîv*);
- 4) Büro yönetimi (*kitâbet sanatı*);
- 5) Şiir sanatı nazariyesi (*şiir ve arûz*) ve tartı bilimi;
- 6) Tarih (*abbâr ilmi*) veya kronolojik bilimler.

II. Arabî olmayan (*gayr-ı arabî, 'ulûmu'l-'acem*) bilimler (Yunanların ve diğer halkların bilimleri):

1) Nazarî felsefe:

a) Tabî bilim: fizik (tıp, meteoroloji, mineraloji, kimya, mekanik-makine mühendisliği). Bunlar aşağı konumdadırlar;

b) Matematiğin kapsamına giren bilimler (aritmetik, geometri, astronomi, mûsiki). Bunlar ortada bulunmaktadır;

c) İlähî ilim: metafizik. Bu, en yüksek ilimdir;

d) Mantık.

2) Amelî felsefe:

a) Ahlâk (insanın kendini yönetmesi);

b) Ev yönetimi (insanın evini yönetmesi);

c) Siyaset (insanın şehir ve devleti yönetmesi).

### **Sonuç: Hârizmî ve Eserinin Bilim Tarihindeki Yeri ve Önemi**

Hârizmî, bilimlerin sınıflandırılması problemini bu şekilde ele alarak dinî ve dünyevî ilimlerin arasına bir çizgi çizmiştir. Böylece, o, bu problemle ilgili olarak özgün bir çözüm geliştirmek suretiyle kendi seleflerinden hiçbirinin yapamadığı bir işi gerçekleştirmiştir. Bu anlamda Hârizmî'nin *Mefâtih*'ini emsalsiz kılan özelliklerden biri şudur: Önümüzde duran bu eser, o dönemin bütün bilim dallarını kapsayan az sayıdaki ilk özgün ansiklopedilerden biridir. Müellif, burada, kısa ve veciz bir şekilde, ayrıca, aşırı mübalağada bulunmadan bu veya diğer bilim dalını tanımlıyor.

*Mefâtih*'in bu yönüyle (yazıldığı dönemin diğer eserleriyle karşılaştırıldığında) oldukça ilginç özellikler taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Bu eseri ilk defa tetkik eden araştırmacı olarak Gerlof van Vloten de onun sistematik ve veciz anlatım tarzı nedeniyle Arap yazınında az rastlanır bir eser olduğunu teyit etmektedir.

Söz konusu dönemde Orta Asya ülkelerinde birikmiş olan büyük bir malzeme-yi bir araya getirerek bunlardan genel bir hüküm çıkarmayı esas almak suretiyle

yazılan “*Mefâtiḥu’l-’Ulûm*”, bilimin gelişim tarihi açısından bakıldığında, değerli bir kaynak vazifesi görmektedir. Bu kaynak, bilimlerin o dönemdeki gelişim seviyesini de açık-seçik bir biçimde ortaya koymaktadır. Dahası, *Mefâtiḥ*, orta çağlarda Orta Asya bilginlerinin doğa bilimlerinin ve ilerici toplumsal-felsefi düşüncenin gelişimi alanındaki büyük katkılarını da gözler önüne sermektedir.

Hârizmî’nin eseri, sonraki dönemlerin âlimleri üzerinde de bariz bir etki bırakmıştır. Şöyle ki, İbn Haldun’un (1332-1406) (bilimler sınıflandırmasının bazı durumlarda daha dakik şekil aldığı) “*Mukaddime*”indeki tasnif, bize bu hususu anımsatıyor.

Tüm bu hususlar, bize erken ortaçağ dönemi Orta Asya’sının bu büyük âliminin eserinin hem felsefi yönden hem de bilim tarihinin araştırılması açısından daha çok ve daha derinlemesine incelenmesi gerektiğini gösteriyor.

### Kaynakça\*

#### Rusça Kaynaklar

- Бартольд, В. В. (1963). *Избранные сочинения*. Т. I, Москва: “Наука”.
- Бартольд, В. В. (1963). *История культурной жизни Туркестана*. Т. I, Москва: “Наука”.
- Бартольд, В. В. (1965). *Избранные сочинения*. Т. III, Москва: “Наука”.
- Бартольд, В. В. (1971). *Сочинения*. Т. VII, Москва: “Наука”.
- Бартольд, В. В. (1973). *Сочинения*. Т. VIII, Москва: “Наука”.
- Булгаков, П. Г. (1972). *Жизнь и труды Беруни*. Ташкент: “ФАН”.
- Завадовский, Ю. Н. (1980). *Абу Али ибн Сина: Жизнь и творчество* (по таджикским, персидским и арабским рукописным источникам). Душанбе: “Ирфон”.
- Зиявиддинова, М. (1970). “Проблемы поэтики в «Мафатихул-улум» Абу Абдаллаха ал-Хорезми”. *Вопросы истории, экономики и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока*. Сборник статей молодых ученых и аспирантов. Ташкент: “ФАН”.
- Каримов, У. И. (1957). *Неизвестное сочинение ар-Рази “Книга тайны тайн”*. Ташкент: Издательство Академии наук Узбекской ССР.
- Каримов, У. И. (1958). “Классификация наук по Ибн Сине”. В книге *Материалы первой Всесоюзной научной конференции востоковедов в Ташкенте*. Ташкент: Издательство Академии наук Узбекской ССР, с. 981-990.
- Крачковский, И. Ю. (1957). *Избранные сочинения*. Т. IV, Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. (1961). *Сочинения*. Т. XX, Москва: Политгиздат.
- Матвиевская, Г. П. (1967). *Учение о числе на средневековом Ближнем и Среднем Востоке*. Ташкент: “ФАН”.

\* Makalenin Rusça aslında kaynakları belirten bir bölüm bulunmamaktadır. Bundan hareketle, hem orijinal metinde bulunan hem de Türkçeye tercüme sırasında kullanılan eserlerle ilgili KAYNAKÇA tarafımızca oluşturulmuştur (ç.n.).



Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. (1976). Ташкент: “ФАН”.

Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. (1977). Ташкент: “ФАН”.

Рожанская, М. М. (1976). *Механика на Среднем Востоке*. Москва: “Наука”.

Хайруллаев, М. М. (1975). *Фараби: Эпоха и учение*. Ташкент: “Узбекистан”.

Хайруллаев, М. М., Бахадиров, Р. М. (1988). *Абу Абдаллах ал-Хорезми и его энциклопедический труд «Мафатих ал-улум»*. Москва: “Наука”.

Хайруллаев, М. М. (б. г.). “Проблема классификации наук на Ближнем и Среднем Востоке (Фараби, Хорезми, Ибн Сина)”. Журнал “Арабское наследие”, № 4-5, Дамаск.

Хасанов, Х. (1964). *Урта Осиёлик географ ва сайёхлар*. Тошкент.

Хинц, В. (1970). *Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему*. Перевод с немецкого Ю. Э. Брегеля, Москва: “Наука”.

Шамурин, Е. И. (1955). *Очерки по истории библиотечно-библиографической классификации*. Москва: Издательство Всесоюзной книжной палаты.

Шарипов, А. Д. (1977). “Философские взгляды Абу Абдаллаха Мухаммада Ал-Хоразми” (в соавторстве с М. М. Хайруллаевым). В книге *Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане*. Ташкент: “ФАН”.

*Batı Dillerinde Kaynaklar*

Bosworth, C. E. (1963). “A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al Khwarizmi's Keys of the Sciences”. *ISIS*, Vol. 54, Part I, № 175 (March, 1963), pp. 97-111.

Brockelmann, C. (1898). *Geschichte der Arabischen Literatur*. Weimar.

Brockelmann, C. (1937). *Geschichte der Arabischen Literatur*. Leiden: E. J. Brill.

*Encyclopedia of Islam*. (1927). Vol. II, Leiden-London.

Khairullaev, M. M. (1977). “Sciences in the Medieval Near and Middle East. Genesis of Systematization and Classification”. *XV International Congress of the History of Sciences*, Edinburgh.

Ruska, J. F. (1935). “Die Alchemie ar-Razi's”. *Der Islam*, Bd. XXII, H. 4, ss. 281-319.

Sarton, G. (1927). *Introduction to the History of Sciences*. Vol. I, Washington: Carnegie Institution.

Sarton, G. (1953). *Appreciation of Ancient and Medieval Science During the Renaissance (1450-1600)*. Philadelphia.

Seidel, E. (1915). “Die Medizin im Kitâb Mafâtih al-'Ulûm”. *SBPM SE*, XLVII, ss. 1-79.

Sezgin, F. (1970). *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: E. J. Brill.

Sezgin, F. (1971). *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: E. J. Brill.

Van Vloten, G. (1895). *Liber Mafâtih al-'Olûm: Auctore Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jûsuf al-Kâtib al-Khowarezmi*. Lugduni-Batavorum: E. J. Brill.

Wiedemann, E. (1970). Aufsätze zur arabischen Wissenschafts-Geschichte. *Georg Olms, Verlag Hildesheim, New York*.

### Türkçe Kaynaklar

- Arslan, A. (2013). "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?". *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, s. 1-30.
- Bircan, H. H. (2013). *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*. 3. Baskı, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi.
- Birûnî, Ebû Reyhan. (2011). *el-Âsârü'l-Bâkiye: Maziden Kalanlar*. Ahsen Batur (Çev.). İstanbul: Selenge.
- Çapak, İ. (2010). "Hârizmî'nin *Mefâtihü'l-'Ulûm*unda Mantık". *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2, s. 47-58.
- DİA. (1999). "İbn Bâmsâd". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. Cilt: XIX, s. 358.
- Görgün, H. (2013). "Wiedemann, Eilhard". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. Cilt: XLIII, s. 159-161.
- Gutas, D. (2010). "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme". (Çev.) M. Cüneyt Kaya. *İbn Sinâ'nın Mirası* içinde, genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul: Klasik, s. 267-297.
- Hinz, W. (1990). *İslâm'da Ölçü Sistemleri*. Acar Sevim (Çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.
- İzgi, C. (1998). "Hiyel". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. Cilt: XVIII, s. 178-180.
- Kaya, M. C. (2013). "Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, 1. Baskı, İstanbul: İSAM, s. 15-36.
- Kutluer, İ. (1997). "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. Cilt: XVI, s. 222-224.
- Kutluer, İ. (1998). "Bir Bürokratin Gözüyle Kelâm ve Felsefe". *Akıl ve İtikâd: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* içinde, 2. Baskı, İstanbul: İz, s. 236-242.
- ۱۳۱۳، یدنفا دمحا مداز یربکشا طمول عل اتاعوضوم
- (Taşköprizâde, Ahmed Efendi. (1313). *Mevzûâtü'l-'Ulûm*)

### Farsça Kaynaklar

- بتاک فسوي نب دمحا نب دمحم لالا دبعب وبا فيلانت مول عل حيتافم ممجرت  
۰۱۳۴۷، ناريا، کنهرف داي نب تاراشنتا، ممجوي دح، ممجرت یمزراوخ

### İnternet Kaynakları

- <https://www.jstor.org/stable/pdf/228730.pdf>, erişim tarihi: 21.06.2016

## KİTAP TANITMALAR/Book Reviews

### Max Weber

Deniz KUNDAKÇI, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

Feyza Şule GÜNGÖR\*

Deniz Kundakçı Say Yayınlarının “Fikir Mimarları” dizisi için hazırlamış olduğu **Max Weber** isimli kitabıyla, felsefeden tarihe, sosyolojiden ekonomi ve kamu yönetimine kadar sosyal bilimlerin önemli alanlarında öncülük etmiş fikir adamını hem yeni nesillere tanıtmakta hem de onun görüşlerini sistematik bir biçimde yeniden tartışmaya sunmaktadır.

Kundakçı *Max Weber’in Yaşamı ve Yapıtları* başlıklı birinci bölümde, modern sosyolojinin kurucularından biri olarak kabul edilen Weber’in “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu” adlı başyapıtına giden yolu, yaşamını ve düşünsel gelişimini etkileyen olaylar bağlamında değerlendirmiştir. Bir düşünürün yaşamöyküsü, entelektüel gelişimini izlememizi sağlayan önemli arkaplanları yansıtmaması açısından her zaman sıradan bir otobiyografiden daha fazla bir anlama sahiptir. Weber babasının burjuva politik realist köklerinden ve annesinin evanjelik mücadelesinden etkilendiğini yazmış ve Kundakçı bunun Karl



\* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü

Mannheim'in kavramsallaştırdığı sosyal epistemoloji türüne örnek olabileceğini ifade etmiştir. Sosyal epistemoloji teorisine göre toplumsal grupların yaşam biçimleri, düşünceleri ve olayları algılayışları bağlı buldukları sosyal sınıfın ideolojik bilincini, dil, anlam, inanç, kültür ve benzeri birikimlerin oluşturduğu bir perspektifi de yansıtmaktadır. Weber'in aile ve çevresinin değerleri ve düşünsel mirasının onun entelektüel perspektifinin oluşumuna etkisi de bu bağlamda değerlendirilmiştir. Kundaççı Weber'in yaşamöyküsünün ardından önemli yapıtlarını "Erken Dönem Tarih Yazıları, Sosyoloji Yazıları ve Politik ve Metodolojik Yazıları" olmak üzere üç başlık altında kısaca değerlendirmiştir.

*Weber'in Toplum Teorisi* başlıklı ikinci bölüm, "Weber'in Toplum Anlayışı ve Toplumsal Eylem Tipleri" ile başlamaktadır. Bu bölüm Weberci toplumsal kavramların irdelenmesi suretiyle onun sosyolojik bakış açısının ortaya konulabilmesi açısından önem taşımaktadır. Max Weber'in epistemolojik iddiaları ve toplum tasavvuru arasındaki sıkı bağ, onun çözümlerinin hareket noktasını oluşturmaktadır. Kundaççı, Weber'in toplumu soyut, statik bir bütünlük olarak değil, toplumsal aktörlerin eylemleri ve ilişkiler ağının oluşturduğu canlı ve yaşayan bir yapı olarak değerlendirdiğinin altını çizer. Kundaççı bu ilişkiler ağının, ekonomi, politika, hukuk, din ve sanat gibi farklı alanlarla beslendiğini ve toplumsal eylemlerin anlamlandırılmasında bunları dışarıda bırakacak bir perspektifin yetersizliğini vurgulamıştır (43-44 s.). Kundaççı Weber'in sosyolojik bakış açısının anahtarını sayılabilecek toplum teorisinin daha derinlikli bir analizi için, toplumsal olayların açıklanmasında önem taşıyan eylem biçimlerini 4 kategori altında değerlendirmiştir. "Araç Rasyonel Eylem, Değer Rasyonel Eylem, Duygusal Eylem ve Geleneksel Eylem" başlıkları altında bu eylemleri gerçekleştirmeye meyilli grupların amaç, ilgi, çıkar ve alışkanlıkları ile eylemleri arasındaki bağıntı da yer yer örneklerle analiz edilmiştir (45-50 s.).

Kundaççı, ikinci bölümde "Weber ve Rasyonalite" başlığı altında Weber teorisi için kilit kavramlardan biri olan "rasyonalite"yi de değerlendirmiştir. Weber'in Batı uygarlığının gelişme düzeyinin Doğu'dan daha ileri olması ve bilim, ekonomi, sanat, mimari, hukuk ve felsefenin Batı uygarlığında ortaya çıkması ile rasyonaliteyle ilişkilendirmesi eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir (51-52 s.). Batı'daki rasyonalizasyon süreçlerine dair Weber'in çıkarımlarının "Avrupa merkezli" meta-tarihsel bir bakış açısını yansıtmaması ve rasyonalitenin Batı'ya has bir olgu olarak ele alınmasını eleştiren yorumlara da yer vermiştir. Kundaççı bu eleştirel yorumların sonrasında Weber'in rasyonalizasyon anlayışını "Pratik, Teorik, Özsel ve Formel Rasyonalite" olmak üzere dört ayrı başlıkta incelemiştir.

"Demir Kafes", Özgürlük ve Dünyanın Bozulan Büyüsü", başlıklı bölüm ikinci bölümün en önemli konularından birini içermektedir. Kundaççı, Weber terminolojisinde önemli bir yere sahip olan *Demir Kafes* metaforunu insanın kendine ve dünyaya yabancılaşması olgusu bağlamında değerlendirmiştir. Demir ka-

fes metaforu, formel akıl ve rasyonalite ile irrasyonel değerler arasındaki gerilimi işaret eder. Modern toplum ve onun öngördüğü kurgusal akılsallık insanoğlunun yaşamının tüm alanlarını sarmıştır. Kundakçı demir kafesin hayatın önemli alanlarında bir dönüşümü de ortaya koyduğunu, moral ve dini değerler üzerine kurulu bir dünya tefekküründen, ekonomik zorunluluklar dünyasına geçişi temsil ettiğini ifade eder. Weber'in serimlediği dünya, mekanik temeller dışında hiçbir dayanağa ihtiyaç duymayan, dini ya da etik değerler ve politik ideallerin biçimlendirdiği tutkular olmaksızın salt ekonomik değerleri ön planda tutan insanların dünyasıdır. Kundakçı Weber'in "dünyanın büyüünün bozulması" olarak yorumladığı bu dünyadaki dönüşümün dini alandaki etkilerini de geniş bir analize tabi tutmuştur. Bu dönüşümlerden en önemlisi, reformla dönüşen Protestanlık mezhebinin dini ve dünyevi alanlarda büyüsel birtakım araçları, aracıları, kiliseyi dışarıda bırakarak yeni arayışlar içerisine girmesi ve daha dünyevi ve rasyonel bir yaşam etliğini temel almasıdır (61 s.). Dini alanda büyüünün bozulması teknik ve pratik anlamda ilerleme sağlasa da bilimin insan hayatı için değer belirleme misyonunu taşıyamaması, ilerlemenin insan için anlamsızlıktan başka bir şey ifade etmemesine neden olmuştur. Kundakçı "realist hayalkırıklığının temsilcisi" şeklinde nitelendirilen Weber'in reçete olarak sunulan sosyalizm eleştirilerine de yer vermiş ve onun sosyalizmi sadece ideolojik bir fantezi olarak değerlendirdiğinin altını çizmiştir. Bu çağın tanığı olarak bizler de Weber'in işaret ettiği aynı anlam/sızlık sorununu yaşadığımızı ve bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemelere rağmen insan hayatına anlam veren değerleri bulmakta zorlandığımızı söyleyebiliriz. Bu önemli soruna karşı Weber'de "geçmişe dönüş veya geleceğe umutla bakmak" tarzında bir düşünüş ve davranış önerileri bulunmamaktadır. Weber nostalji duygusuyla geçmişteki değerlerden medet ummamakta ve insanın zamanın karşı konulmaz yazgısını kabullenip ona göre yaşaması gerektiğini savunmaktadır. Kundakçı Weber'in demir kafesten kaçış imkanının olmadığını savunmasının onu muhafazakarlıktan ayıran nokta olduğunu ifade etmektedir.

İkinci bölümde, üzerinde durulması gereken ve güncelle bağlantı kurulabilecek bir diğer önemli konu "Weber'in Bürokrasi Kuramı" ve "Meşru Otorite (Egemenlik) Biçimleri" başlıklarıdır. Kundakçı Weber'in Bürokrasi Kuramı bölümünde rasyonalizmin vazgeçilmez unsurlarından biri olan bürokrasinin Weber literatürü açısından önemini ortaya koymaktadır. Kundakçı bürokrasinin tarihsel gelişiminin dünyada devrim niteliğinde birçok sonucu olduğunu ve rasyonel olmayan bütün geleneksel idare ve egemenlik yapılarını yerinden ettiğini ifade etmiştir. Weber geleneksel idareler ile bürokratik idareler arasındaki farklılıkları hem işleyiş hem de sonuç açısından bir analize tabi tutmuştur. Kundakçı, bürokrasinin otorite ve yasalarla ve öngörülebilir/kontrol edilebilir bir mekanizma ile işleminin kamudaki insani yığılmayı azalttığını, işlerin keyifliğini engellediğini, çalışma alanlarında uzmanlaşmak yerine subjektif ölçülerle kariyer yapmanın önüne geçildiğini ifade etmiştir. Ancak bu bölümde, Weber'in bürokrasi görüşünün "bürokrasinin

hantallığı”ndan şikayet edilen Türkiye’deki bürokrasi pratiği ile kısa bir karşılaştırmasının yapılmaması ve teori ile pratikteki farklılıkların sebeplerinin tartışılmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Kundakçı, “Meşru Otorite (Egemenlik) Biçimleri başlığı altında Weber sosyolojisinde olduğu kadar siyaset ve tarih kuramının da ortak kavramı olan otorite kavramını değerlendirmiştir. Bu bölümde “Rasyonel-Yasal Otorite, Geleneksel Otorite ve Karizmatik Otorite” olmak üzere Weber’e göre meşru otorite biçimleri detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Kundakçı ikinci bölümde son olarak Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı bölümde Max Weber’in magnum opusu olan eserini ve ona yöneltilen eleştirileri değerlendirmiştir. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Batı uygarlığı ve onun bir ürünü olan kapitalizmin ortaya çıkışında maddi nedenler yerine değer ve düşüncelerin önemli bir yere sahip olduğuna dair önemli tezlerin ileri sürüldüğü bir çalışmadır. Kundakçı Weber’in modern ekonomik yaşamın ruhu ile Protestanlık arasındaki bağlantının ele alındığı, dinin pratikteki etkilerinin değerlendirildiği bu önemli esere yapılan eleştirilere rağmen eserin güncelliğini koruduğunu dile getirmiştir.

*Weber, Siyaset Teorisi ve Metodolojisi* başlıklı üçüncü bölümde Kundakçı Weber’in siyasi kimliğini onun milliyetçiliği, liberalliği ve emperyalizm görüşleri bağlamında ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bölüm siyaset teorisyenlerinin söz konusu olan kendi ülkeleri olduğunda daha tutucu bir tutum içine girebildiklerine dair iyi bir örnek olarak okunabilir. Kundakçı Weber’in Alman toplumunun modernleşmesi açısından rasyonel bir emperyalizmin önemine inandığını, güç temelli bir Alman siyaset anlayışının savunucusu olduğunu ifade eder. Weber’in liberalliğinin yanında derin bir milliyetçiliği muhafaza etmesi ve ülkesi için güçlü ve realist bir ulusal politikanın uygulanma olanağına inanması günümüz siyaset anlayışları içerisinde yeniden yorumlanması gereken bir anlayıştır. Bununla beraber Kundakçı Weber’in milliyetçiliğinin ilkel bir grup aidiyetini çağrıştıran ırksal, etnik ya da dilsel temelli birtakım unsurlar taşımadığının da altını çizer (119 s.).

Kundakçı Weber’in politik yaklaşımını analiz için ise günümüz politik hayatında çok önemli bir kavram olan demokrasi değerlendirmelerini seçmiştir. Weber’in “Doğrudan Demokrasi, Plebisiter Demokrasi ve Parlementer (Temsili) Demokrasi” ayrımını detaylarıyla incelemiş ve onun bu demokrasi biçimlerinin politik istikrar ve kamu düzeni için avantaj ve dezavantajları hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir. Weber bu üç demokrasi biçiminin de insanlara siyasal katılım olanağı sağlayamadığını ve insanların kendi kaderlerini belirleme hususunda demokrasinin bütünüyle etkili olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını savunur. “O halde yapılacak şey nedir?” sorusunun anlamlı olduğu tam bu noktada Kundakçı “demokrasinin geliştirilebilmesi için hangi araçların seçilmesi daha makul olacaktır?” sorusunu sorar. Bu soruya Weber’in verdiği cevap, yönetimin ayrıcalıklı bir azınlığın elinde toplanmasına yol açan bürokratik örgütlenmenin önüne geçil-

mesi ve bürokrasi ve politika arasındaki mesafenin açılması gerektiğidir. Kundakçı üçüncü bölümde ayrıca “Weber ve Bilimsel Metodolojisi” başlığı altında Weber’in bilimsel ve metodolojik yaklaşımını değerlendirmiş ve onun araçsal ve pragmatik bakış açısını “İdeal Tip Nosyonu, Tek Taraflı Nedensel Açıklamanın Reddi, Tikkellik/Öznellik ve Anlamaya Yönelik Yorumlayıcı Sosyoloji” olmak üzere dört bölüm halinde ortaya koymuştur. Bu dört kavramsal aracın analiz edildiği bölüm Weber’in sosyal ve kültürel bilim araştırmalarında kullandığı metodolojik yaklaşımının anlaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir.

*Max Weber’in Yapıtlarından Seçmeler* başlıklı dördüncü bölüm, Weber’in daha az bilinen yapıtlarının çevirilerinden oluşmaktadır. Bu eserler, Genel Ekonomi Tarihi III ve IV. Bölüm, Antik Uygarlığın Gerilemesinin Toplumsal Nedenleri, Ekonomik Teorisi ve Antik Toplum Toplum’un çevirileridir.

Sonuç olarak, Deniz Kundakçı’nın Max Weber isimli eseri, Max Weber’in hem sosyoloji, bilim ve siyaset alanındaki düşüncelerini sistematik bir şekilde ortaya koymakta hem de metodolojisini tanıtmaktadır. Kundakçı’nın çalışmasında alt başlıklandırmaların fazla olması bir eleştiri olarak getirilebilir. Bunun dışında çalışma, oldukça akıcı bir dile sahip olması, kullanılan birincil ve ikincil kaynakların zenginliği, Weber’in Türkiye’de pek bilinmeyen çalışmalarının çevirilerine yer verilmesi ve sistematik açıdan birbirini tamamlayan bölümleri içermesi açısından önemli bir başvuru kaynağıdır.





## Newton's Apple and Other Myths about Science

Editörler: Ronald L. Numbers & Kostas Kampourakis,

*Newton'un Elması ve Bilim Hakkındaki Diğer Efsaneler*

Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London,

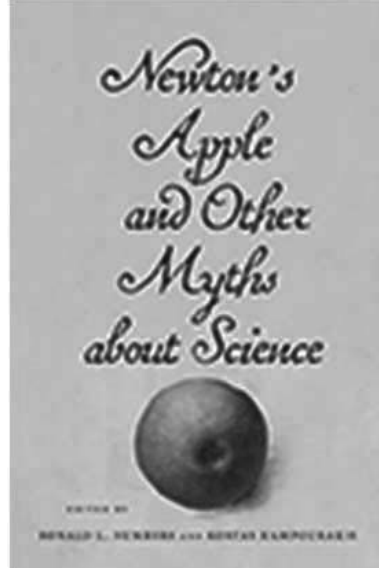
England, 2015. 287 Sayfa.

ISBN: 987-0-674-96798-47

Tarık Tuna GÖZÜTOK\*

Isaac Newton, düşen bir elmadan ilham alarak mı kütle çekim yasasını buldu? Ya da soruyu şu şekilde soralım; Newton, bahçesinde otururken elmanın yere düştüğünü görmese meşhur eseri *Principia*'yı<sup>1</sup> kaleme al(a)mayacak mıydı? Bilim tarihinde, Newton'un elması veya Arşimet'in *Eurekası*'na benzer hikayelerle sıkça karşılaşabiliriz. Ancak genellikle bu hikayelerin doğruluğunu sorgulamayız. Amerikalı bilim tarihçisi Ronald Numbers ve Yunan biyolog Kostas Kampourakis<sup>2</sup>'in editörlüğünü yaptığı *Newton's Apple and Other Myths about Science* adlı eserde bu türden efsanelerin (mitlerin) gerçekliği tartışılmaktadır.

Emekli öğretim üyesi olarak Wisconsin-Madison Üniversitesi'nde halih-



\* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

1 Isaac Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 1687.

2 Geneva Üniversitesi, Biyoloji bölümünde halihazırda Profesör olarak görev yapmaktadır ve genetik, evrim, doğa ve bilim tarihinde çeşitli eserleri bulunmaktadır.

zırda lisansüstü dersler vermeye devam eden Profesör R. Numbers, söz konusu üniversitedeki görevine asistan olarak 1974 yılında başlamıştır. Tıp Tarihi, Amerikan Bilim Tarihi, Din-Bilim İlişkisi, Darwin ve Evrim Teorisi üzerinde çalışmalarını sürdüren Numbers'ın bu konularda çok sayıda eseri bulunmaktadır. 1989-1993 yılları arasında *Isis*<sup>3</sup>'in editörlüğünü üstlenmiş ve 2008 yılında History of Science Society<sup>4</sup> tarafından George Sarton Medal<sup>5</sup> ödülüne layık görülmüştür. Yazarın bilimsel efsaneler konusunda editörlüğünü yaptığı bir diğer eseri ise 2009 yılında *Galileo'nun Hapse Gidişi ve Bilim ve Din Hakkındaki Diğer Efsaneler (Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion)*<sup>6</sup> başlığı ile yayımlanmış, Bu eser, Korece, İspanyolca, Portekizce, Lehçe, Yunanca ve Çince dillerine çevrilmiştir. Benzer konuları işleyen bu iki eser göz önüne alındığında, *Newton's Apple and Other Myths about Science*, ilk yayımlanmış olan eserin devamı olarak da görülebilir.

Eser, kronolojik olarak sıralanmış yirmi yedi başlıktan (efsanedен) oluşmaktadır. Her bir başlık farklı bir yazar tarafından kaleme alınmıştır. Antik Çağlar'dan XX. yüzyıla kadar seçilmiş çeşitli efsanelerin yanında *Din bilimsel gelişmeyi engeller mi?* gibi genel argümanlar da tartışılmıştır. Eserde bahsi geçen belli başlı soruları şöyle sıralayabiliriz:

- Karanlık Çağlar'da bilimsel hiçbir faaliyet olmadı mı?
- Christopher Columbus zamanında dünyanın düz olduğunu iddia eden bilim adamları var mıydı?
- Nicolaus Copernicus'in Güneş Merkezli Sistemi insanların evrene bakışını değiştirdi mi?
- Simya ve astrolojinin bilimsel gelişmeye bir katkısı olmuş mudur?
- Newton, *Principia* adlı eserini nasıl kaleme aldı?
- Charles Darwin çalışmalarını yirmi yıl boyunca gizledi mi?
- Louis Pasteur, Kendiliğinden Türeme Teorisini gerçekten çürüttü mü?
- Gregor Mendel gerçekten zamanının ilerisinde bir bilim adamı mıydı?
- Linus Pauling'in doğal kimyasal birleşimlerin kompleks materyallerini açıklaması ile bütün hastalıklar tanımlanabildi mi?
- Bilimin belirlenmiş bir metodu var mıdır?

3 *Isis* adlı bilim tarihi dergisinin web sayfası: <http://www.journals.uchicago.edu/loi/isis>.

4 Bilim Tarihi Topluluğu.

5 George Sarton Madalyası, ömür boyu başarıyı onurlandırmak üzere 1955 yılından beri Bilim Tarihi Topluluğu tarafından alanında başarılı bulunan bilim adamlarına George Sarton'ın anısını yaşatmak üzere verilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: <http://hssonline.org/about/honors/sarton-medal/>

6 Ronald L. Numbers, *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England 2009.

Yukarıda sıralanan soruların (veya efsanelerin) benzerlerini bulacağınız eserde her bir konu kısa denilebilecek bir şekilde işlenmektedir. Makalelerden en kısası altı, en uzununu on bir sayfa yer kaplamaktadır. Bu denli kısa makaleler ile konuların ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığı açıktır, ancak okuyucunun aklında çeşitli soru işaretleri doğuracak kadar önemli noktalara değinilmiştir.

Eser genel olarak bilimin ve bilimsel düşüncenin nasıl geliştiğine dair farklı bakış açıları sunmaktadır. Ayrıca özellikle seçilmiş bazı bilimsel olayları veya olguları daha önce hiç düşünmediğiniz yönleri ile ele alarak bizleri şaşırtmaktadır. Umarım bu eser bir gün dilimize kazandırılır.



# 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 sekterlerine 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. Kaynakçadan 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 eğitimi-nde 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 değerlendirilmesi 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 bildirimler, 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(ları)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

### 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 "çinde" 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.) Sevda 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](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: 1  
0.1036/0071393722 7

**Elektronik adresten yararlanılan kaynakta**, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avator-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: 1 0.1 057/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). *Mediscape 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 Çağırılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

**Elektronik dergiden makale**

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in Namibia. *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 continue 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.

**Tanııtım 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)