

Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları



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. Kenan Gürsoy
Istanbul Aydın Üniversitesi
Prof. Dr. F. Jamil Ragep
McGill University, Canada, Director Institute of Islamic Studies Canada Research Chair in the History of Science in Islamic Societies
Prof. Dr. Şafak Ural
Istanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan
Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Feza Günergun
Istanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yasin Ceylan
ODTÜ, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yavuz Unat
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu
Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Sibel Kibar
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın

Yıl: 6 Sayı: 12 Ekim 2017

Hakemli dergidir altı ayda bir yayınlanır.
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 - Ahmet Aras Çiftçi

Baskı - Cilt: Atalay Matbaacılık Sertifika No.: 15689

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayınlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti'ye aittir. Dergide yayınlanan 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 yayınlanmayı 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 gerçekleştirilecektir.

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

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
İş Bankası Mevzuatı 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

EDİTÖRDEN / Editorial.....	vii
Bilim Tarihinde Araştırma ve Yazma Yöntemi	1
<i>Remzi DEMİR, İnan KALAYCIOĞULLARI</i>	
HAKEMLİ YAZILAR/Refereed Articles	15
Bir Spekülatif Felsefenin Ana Hatları: Çember ve Varolma(ma) Alanları Outlines of A Speculative Philosophy: Circle and Ontology/ Non-ontology	15
<i>Yücel DURSUN</i>	
Justice: Whether a Natural or Artificial Virtue? Deleuzian Implications of Hume's Philosophy of Justice Adalet Doğal mı Yoksa Yapay mı Bir Erdemdir? Hume'un Adalet Üzerine Felsefesinden Deleuzeyen Çıkarımlar	39
<i>Sibel KİBAR</i>	
Michel Foucault'nun Magritte Yorumu ve Sözcük Nesne Kopukluğu Michel Foucault's Interpretation of Magritte and the Detachment (Separation) of Word and Object	49
<i>Abmet Cüneyt GÜLTEKİN</i>	
Konya Örneği Bağlamında Tinsel Üretim ile Mekânın Karşılıklı Yapılandırıcı Etkilerinin İncelenmesi Study of the Mutual Developing Influence of Spiritual Production and Space: The Case of the City of Konya	65
<i>Svitlana NESTEROVA COŞKUN</i>	
Törensellik ve Toplumsal Yaşamın Koreografisi: Malinowski'nin Etnografik Yas Anlatısı Ritualisation and Choreography of Social Life: Malinowski's Ethnographic Account of Mourning Ceremony	81
<i>Çağlar ENNELİ</i>	

Toplumsal Cinsiyet ve Bilim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme	
An Assessment on the Relationship Between Gender and Science	93
<i>Seda ÖZSOY, Ümit ÖZTÜRK, Yakup KAHRAMAN</i>	
Doğa Bilimlerinin Nesnellik Sorunu	
The Problem of Objectivism About Natural Sciences	105
<i>Caner ÇİÇEKDAĞI</i>	
Teknoloji ve Toplumsal Değişim İlişkisinin Sosyal İnşa Kuramı Bağlamında İncelenmesi	
A Research in the Context of the Social Constructivism of Technology Approach for the Relations Between Technology and Social Change	117
<i>Selin KARA</i>	
Fizyonominin Edebiyata Yansımaları	
Reflection of Physiognomy to the Literature.....	133
<i>Doğanay ERYILMAZ</i>	
Nietzsche ve Benjamin’de Esrik Deneyim ya da ‘Rausch’ Üzerine	
On the Experience of Intoxication, Rausch, in Thoughts of Nietzsche and Benjamin.....	143
<i>Zülfükar Emir ÖZER</i>	
The Issue of Temporal Asymmetry in David Lewis’s Concept of Counterfactual Dependence	
David Lewis’in Karşıt-Olgusal Bağlılık Kavramında Zamansal Asimetri Meselesi	155
<i>Emre Arda ERDENK</i>	
Bilimsellik Ölçütü Olarak “Açıklamanın” Doğası	
Nature of “Explanation” as a Criterion of Science.....	167
<i>S. Ertan TAĞMAN</i>	
İbrahim Müteferrika ve Yeni Astronomi	
İbrahim Müteferrika and New Astronomy.....	187
<i>İnan KALAYCIOĞULLARI</i>	

Cinayet mi İntihar mı? Conatus Vakası

Murder or Suicide Conatus Case.....221

Mehmet Cafer ŞAKAR

ÇEVİRİLER/Translations233

Portekiz'de Çağdaş Bilim Tarihiyle İlgili Görüşler233

Melek DOSAY GÖKDOĞAN, Yavuz Selim DOKUMACI

KİTAP TANITMALAR/Book Reviews.....251

İbrahim Müteferrika Öncesi

İstanbul'da Yahudi Matbuatı (1493-1729)251

Selin KARA

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy255

EDİTÖRDEN/Editorial



4 Aralık'ta Türkiye'nin önemli felsefecilerinden hatta filozoflarından Ömer Naci Soykan'ı 72 yaşında kaybetmenin derin üzüntüsü içerisindeyiz.

Ömer Naci Soykan 10 Şubat 1945 Rize doğumludur. 1965 yılında Trabzon Lisesi'ni bitiren Soykan, 1965-1971 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe, Sosyoloji, Yunanca, Latince öğrenimi gördü ve Hamburg Üniversitesi'nde konuk öğrenci olarak felsefe eğitimi aldı.

1972-1974 yıllarında liselerde felsefe ve Almanca öğretmenliği yapan Soykan, 1982 yılında İstanbul Üniversitesi'nde *Schelling'de Varlık ve Sanat Formları* adlı teziyle doktorasını tamamladı. Bu tarihten 1984 yılına kadar Mimar Sinan Üniversitesi'nde felsefe dersleri veren Soykan, 1984-1986 yılları arasında İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Yardımcı Doçent olarak görev aldı. 1986 yılında ise Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne geçti. 1988 yılında Doçent, 1996 yılında Profesör unvanı alan Soykan, 2006 yılına kadar bu bölümde çalıştı ve aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü kurdu. 2013 yılında ise buradan emekliye ayrıldı.

Türkiye Felsefe Kurumu ve Türk Felsefe Derneği üyesi olan Soykan aynı zamanda Internationale Schelling-Gesellschaft e.V ve Austrian Ludwig Wittgenstein Society üyesidir.

Ömer Naci Soykan bilgi felsefesi, dil felsefesi ve estetik alanlarındaki çalışmalarıyla tanınır. Yurtdışında ve yurtiçinde birçok makalesi bulunan hocamızın bazı kitapları şunlardır:

Felsefe ve Sanat, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.

Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.

Bir Anarşistin Seyir Defteri, Kaos Yayınları, İstanbul 1998.

Gönülden Dile Öz Sözler, İnsancıl Yayınları, İstanbul 2003.

Wittgenstein-Yaşamı Felsefesi Yapıtları, MTV Yayınları, İstanbul 2006.

Schelling-Yaşamı Felsefesi Yapıtları, MTV Yayınları, İstanbul 2006.

Sanat Sosyolojisi, Dönence Yayınları, İstanbul 2009.

Edebiyat Sosyolojisi, Dönence Yayınları, İstanbul 2009.

Dergimize de katkıları bulunan hocamızı sonsuzluğa uğurluyor ve bu sayımızı zı kendisine adıyoruz.

Bilim Tarihinde Araştırma ve Yazma Yöntemi

*Remzi DEMİR**

*İnan KALAYCIOĞULLARI***

Giriş

Lisansüstü eğitim aşamasında, öğretilmesi gereken hususlardan birisi de master yapma ve yazı yazma teknikleridir.

Piyasada bunlardan yüzlerce bulunmaktadır; elinizdeki “Bilimsel Araştırma ve Yazma Yöntemi (Bilim Tarihi)” adlı bu küçük risale ise Bilim Tarihi’nde yüksek lisans ve doktora yapmakta olan öğrenciler için hazırlanmıştır.

Anlaşılma ve uygulanma imkânını artırmak için alandan örnek bir soru seçilmiş ve anlatım aşağı yukarı bu çerçevede yürütülmüştür; ancak burada verilen malumatı, diğer sorunlara da uyarlamak mümkündür.

Diğer taraftan bazı noktalarda şahsî tercihler yapılmış ve anlatım bunlar üzerine yaslanmıştır. Tercihlerimiz eleştirilebilir; ama şunu gözden ırak tutmamak gerekir ki hem kendi çalışmalarımızı hazırlarken, hem de tezlerin hazırlanması süreçlerinde danışmanlık yaparken tecrübe edilmişler ve bir yere kadar kullanışlı olduklarını kanıtlamışlardır.

Çalışmamızın konuyla alakalı bütün malumatı kuşattığını savlamak mümkün değildir; zaten böyle bir iddiası ve maksadı da yoktur; esasen “Ben şimdi ne yapacağım, Tanrım?” karanlığında emniyetli bir biçimde yürümeyi kolaylaştıracak küçük bir meşale yakmaktır. Öyle tahmin ediyoruz ki bunun vereceği aydınlıktan genç felsefe tarihçileri ve edebiyat tarihçileri de istifade edebilecektir.

Dileriz, faydalı olur.

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

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

Bilimsel Çalışma

Bilimsel bir çalışma, birbirleriyle irtibatlı iki süreçten oluşur:

1. Araştırma
2. Yazma

Aslında iki süreç birlikte yürütülür; ancak anlatımın sınırlılıkları yüzünden önce araştırma, sonra yazma süreci betimlenmeye çalışılacaktır.

Temel Maksat

Bir araştırmanın temel maksadı,

1. Yeni bilgi üretmek ve
2. Yeni görüş üretmektir.

Yeni bilgiler ve yeni görüşler, alanı farklılaştırır ve zenginleştirir.

Bilgi Nedir?

Sağlam belge ve tanıklıklar doğruluğu kanıtlanmış önermedir.

Görüş Nedir?

Mevcut bilgilerden yola çıkan varsayımsal bir önermedir; araştırmanın ufku- nu belirler ve geliştirir.

Araştırma Türleri:

Bilim Tarihinde, iki araştırma türü vardır:

1. Metin neşri ve değerlendirilmesi
2. Bir konunun veya sorunun incelenmesi

(A) Metin Neşri

- Bilimsel bir metni, yazarının kaleminden çıktığı şekilde tespit ve kaydet- mektir.
- Metinler, yazma veya basma olabilirler.

Yazma Metinlerin Neşri

- Mevcut bütün nüshalar toplanır ve en güvenli olanlar üzerinden metin kurulur.
- Farklılıklar, dipnotlarda gösterilir.

Basma Metinlerin Neşri

Mevcutsa, birkaç nüshasına bakarak metin kurulabilir.

Metinlerin Transliterasyonu

- Bilimsel metin Türkçe ise, transliterasyonu yapılır; yani Arap Harfleri'nden Latin Harfleri'ne çevrilir.
- Bu işlem esnasında, sesleri doğal vermek esastır; bir takım simgelerle transliterasyonu ağırlaştırmamak gerekir.
- Yazma şekli değil, konuşma şekli esastır.

Örnek:

“Bî- taraf bir sûretde icrâ edilen hayâtî vazifeler arasındaki nâkîdâne bir mukayese dahi bize gösterir ki insân ile maymûn arasında esâs nokta-i nazarından hiçbir fark yoktur. Tağaddimiz, hazmımız, kanımızın devrânı, teneffüsümüz, hikemî ve kimyevî sâir her dürlü hayâtî hâdiselerimiz tamamıyla antropoidlerde dahi vâkî'dir. Hattâ hareket ve hassâsiyyet nokta-i nazarından dahi bu iddiâmızda ısrâr edebiliriz. Bizim hâsselerimiz gibi maymûnların hâsseleri dahi aynı hikmet-i tabîiyye ve kimyâ kanûnlarına tâbî'dirler. Vücûdumuzdaki iskeletimize âid mihanikiyyet, adalelerimizden hareketi dahi tabîi ki antropoidlerde olduğu gibi aynı manivela kanûnlarına tâbî' olur.” (Ernst Haeckel, *İnsânın Menşesi*, Tercüme: Ahmed Nebil, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İnan Kalaycıoğulları, İsmail Dinçarslan, Konya 2015, s. 38.)

Metinlerin Tercümesi

- Transliterasyon akademisyenlere, tercüme ise herkese ulaşır.
- Bu nedenle, araştırma genel okuyucuya hitap ediyorsa, mutlaka günümüz Türkçesine de çevrilmelidir.

Örnek:

Herbir hânede sadece dokuz sayının decrettiği Hint Rakamları, aritmetik işlemlerinde ve diğer yöntem ve konularda kolaylık sağladığından herkes buna yönelmiş, önemli ve önemsiz işlerini bu rakamlarla kaydetmişlerdir. Daha sonra matematikçiler, bu rakamlara istenmeyen şeylerin karıştığını gördüklerinden altmışlı orana geri dönmüşler ve işlemelerde bunu kullanmışlardır. Fakat bu usulün kullanımı büyük bir emeğe ihtiyaç gösterir ve çok vakit alır. Ondalı oran ise, bu iki türün en kolay ve en sade yönlerini bir araya getirir. Ancak, soldan sağa doğru yazılan Hint rakamlarındaki karışıklıktan korktuğum için, bu istemi, malum istenmeyen şeylerden arındırıp düzenledikten sonra cümel rakamlarıyla yazıyorum. (Remzi Demir, *Takiyüddin'de Matematik ve Astronomi*, Ankara 2000, s. 65)

Metinlerin Değerlendirilmesi

- Metnin transliterasyonu ve/veya güncellemesi ve tercümesi hazırlandıktan sonra, sıra değerlendirilmesine gelir.
- Bir metni değerlendirmek demek,
 - (a) yapının “bilimsel durumu”nu belirlemek ve
 - (b) bilim tarihindeki yerini göstermek demektir.

Bilimsel Durum

Durum tesbiti,

- (a) Yazarın temel savı ya da savları nelerdir?
- (b) bunların, yürürlükteki bilimsel kuramla ilişkileri nasıldır?

sorularına verilecek yanıtlarla belirlenir.

Tarihteki Yeri

Yapının, ilgili olduğu bilimin tarihindeki yerini göstermek gerekir.

- (a) Dönemin birikimine göre, daha mı ileridedir, yoksa daha mı geridedir?
- (b) Yeni bir bilgi veya görüş ortaya koyabilmiş midir?
- (c) Kendisinden sonraki çalışmaları etkilemiş midir?

Sonsöz

- Metinlerin yayımlanması ve değerlendirilmesi, bizim için öncelikli hedeftir; çünkü bu yolla üzerinde işleyeceğimiz tarihsel belgeleri derlemiş ve anlamış oluruz.
- Bu süreç, yazma ve basma bütün eserler bu şekilde çalışılncaya kadar sürecektir; onun için acele genellemelerden mümkün mertebe uzak durmak gerekir.

(B) Konu veya Sorun İncelenmesi

Bu inceleme iki aşamadan oluşur:

- (1) Çalışmaya değer yeni bir meselenin bulunması ve
- (2) Bunun, çözümlenmesi veya çözülmesi.

Bir Mesele Bulmak!

Zordur; belirli bir hazırlık gerektirir; ama araştırmanın başlaması için elzemdir.

Bir mesele bulabilmek için,

(a) Yerli ve yabancı literatüre hâkim olmak (ve böylece alanın sınırları ve boşluklarını görmek) ve

(b) Problem yaratacak biçimde düşünmeyi alışkanlık haline getirmek gerekir.

Bu şartları sağlamak kolay değildir; bu nedenle akademik bir danışmandan fikir almak her zaman yararlı ve gereklidir.

Bununla birlikte araştırmanın,

(a) mevcut birikimi ve

(b) ilgileri de

meselenin belirlenmesi sürecine önemli katkılarda bulunur.

Mesele Türleri

Çözüm bekleyen bilimsel meselelerin haddi yoktur; ancak bunları birkaç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Bir bilginin, bütün eserlerinin veya belirli bir eserinin bilim tarihindeki yerini ve önemini göstermek.
2. Bir kavram veya kuramın değişim veya gelişim tarihini belirlemek
3. Belirli bir zaman ve mekân kesitindeki bir veya birkaç alandaki bilimsel gelişmeleri sergilemek.
4. Muhtelif zamanlar veya muhtelif mekânlardaki örneklem kümelerinin bilimsel etkinliklerini mukayese etmek.
5. Bir bilimin veya bilimlerin, felsefe ve din gibi diğer entelektüel faaliyetlerle etkileşimlerini serimlemek.
6. Bilimsel etkinlikleri belirleyen psikolojik ve sosyolojik süreçleri tespit etmek.
7. Bilimsel düşüncenin yükselişini veya alçalışını sağlayan içsel-dışsal nedenleri tartışmak.
8. “İslam Dünyası’nda rasathaneler neden uzun ömürlü olmamıştır?” gibi belirli bir sorunun peşine düşmek.

Bu türler daha da çoğaltılabilir; ama bu kadarı bile araştırma ufğunun genişliği hakkında bir fikir vermeye yeterlidir.

Yaygın Hatalar

Burada yapılan en yaygın hata, sorunu açık bir biçimde belirlememek ve bo-
yutlarını doğru bir biçimde sınırlandırmamaktır.

Bunların yanı sıra,

- (a) bir yüksek lisans tezi ile bir doktora tezi ve yine
- (b) tezler ile profesyoneller tarafından yazılan risaleler v kitaplar aynı kefeye konamaz; onun için farklı farklı tasarlanmalı ve gerçekleştirilmelidir.

Pekâlâ, tezler ve kitaplar arasındaki farklar nelerdir?

Bununla birlikte tez konuları belirlenirken,

- (a) araştırmacıların yeteneklerine ve donanımlarına ve
- (b) araştırma süresine ve imkânlarına azami ölçüde dikkat göstermek gerekir.

O Meseleyi Çözmek!

Artık çözüm aşamasına geçilebilir; ama nereden başlanacaktır?

Tarihsel bir meseleyi çözmek demek, “Tarihsel Yöntem”den istifade ederek

- (a) araştırma konusunun “geçmiş”e uygun ayrıntılı bir tasvirini yapmak [Beyanlama Aşaması] ve
- (b) süreçleri belirleyen neden-sonuç ilişkileri üzerine sağlam bir tartışma yürütmek [Yorumlama Aşaması] demektir.

Birinci aşama, bir tarihçinin “pratik görev”i iken, ikinci aşama “teorik görev”idir; ancak her tarihçi, soruşturmanın ikinci aşamaya kadar ilerletmek istemez; çünkü bu alan, yapısı gereği oldukça karmaşık ve karanlıktır.

Üç Halka Programı

Tarihçi pratik ve teorik görevlerini gerçekleştirebilmek için, meseleyle ilgili belgeleri ve tanıklıkları okuyarak ve inceleyerek işe başlar; ama bunu bir program dâhilinde yapması gerekir ki “Üç Halka Programı” olarak adlandırdığımız böyle bir programı takip etmediğinde, yanlış yollara saparak “geçmiş”in kötü veya yanlış bir tasvirine ulaşabilir.

Şimdi, “Adnan Adıvar’ın Türk Bilim Tarihi yazımındaki yeri ve önemi nedir?” meselesi bağlamında, “Üç Halka Programı”nı tanıtalım:

İç Halka

“Çekirdek Halka” da diyebileceğimiz bu halkada, Adıvar’ın

- (a) bütün kitapları,
- (b) makaleleri,
- (c) mektupları,
- (d) günlük ve hatıratı ile
- (e) çalıştığı resmî veya gayrî resmî kurumlardaki özlük dosyaları,

(f) Başbakanlık Arşivi'nde mahfuz diğer belgeleri toplamak ve dikkatli bir biçimde incelemek gerekir.

En önemli ve güvenilir bilgi halkası “çekirdek halka”dır ve bu nedenle tarihçiler, çözümlmelerini öncelikle ve öncelikle bu halkadaki belgelere göre yürütmek mecburiyetindedirler.

Orta Halka

Bu halkadaki malzeme, Adıvar'a ve etkinliklerine ilişkin, başkalarının

- (a) tanıklıklarını,
- (b) yorumlarını ve değerlendirmelerini
- (c) eleştirilerini,
- (d) methiyelerini ve hicviyelerini vd.

İçerir. Araya “ikinci bir şahıs” ve dolayısıyla ideoloji, mesleki taassup, ihtiras vs. gibi mercekle girdiği için, bu halkadaki bilgiler kullanılırken çok temkinli olmak gerekir.

Dış Halka

İç ve orta halkalar, tarihsel araştırmanın pratik aşaması, Dış Halka ise özellikle teorik aşaması için gereklidir ve meseleye göre,

- (a) mukayese veya
 - (b) analogi
- süreçlerini kapsar.

Meselâ, Adıvar'ın Türk Bilim Tarihi'ndeki yerini doğru bir biçimde tespit edebilmek için, çalışmalarını ve bunların ardında yatan temel zihniyeti, Salih Zeki'ninkilerle ve Aydın Sayılı'ninkilerle mukayese etmek çok öğretici olacaktır.

Yazma

“Üç Halka Programı” ile bilgi ve görüş derlenirken yazma sürecine de girilmesi gerekir.

Bu aşamada şu soruyu sorabiliriz:

“Nasıl Yazacağım?”

Yazma, bir “sanat”tır ve resim çizme veya dikiş sanatlarında olduğu gibi,

- (a) doğal bir yeteneğe ve
- (b) bol çalışmaya

dayanır.

Yaza yaza, yazma becerisi geliştirildiği için mümkün olan her fırsatı değerlendirmek gerekir.

Herkes, yazabilir.

Yazma Süreci

Yazma süreci, üç başlık altında özetlenebilir:

1. Yazmaya başlamadan önce.
2. Yazarken,
3. Yazmayı bitirdikten sonra.

Yazmaya Başlamadan Önce

“Üç Halka Programı” uygulanırken derlenen bilgiler ve görüşler çerçevesinde tez metninin,

- (a) geçici bir taslağı yapılır ve
- (b) en “uygun” bölümden yazmaya geçilir.

Metin Taslağı

Bir bilimsel metin,

* Önsöz

* Giriş

* Ana bölümler

* Sonuç ve

* Kaynaklar

olmak üzere beş unsurdan oluşur; “ana bölümler”, araştırma konusunun veya sorununun doğasına göre, bir, iki, üç ya da daha fazla bölüm içerebilir; ancak bölüm sayısı mümkün olduğunca sınırlanmalı ve bölüm hacimleri (sayfa sayıları) de eşlenmeye gayret edilmelidir.

Ana Bölümler

Yazmaya, ana bölümlerden başlanmalıdır; meselâ “Adnan Adıvar’ın Türk Bilim Tarihi yazınındaki yeri ve önemi nedir?” meselesi için yapılan tasarım,

* Önsöz

* Giriş

* I. Bölüm: Adıvar'dan Önce Türkiye'de Bilim Tarihçiliği

* II. Bölüm: Adıvar'ın Bilim Tarihçiliği

* III. Bölüm: Adıvar'dan Sonra Türkiye'de Bilim Tarihçiliği

* Sonuç ve

* Kaynaklar

biçimindeyse, en doğrusu sırasıyla birinci, ikinci ve üçüncü bölümleri yazmaktır.

Birinci Bölüm, esasen Adıvar'ın etkilendiği birikimi, İkinci Bölüm bu birikime yaptığı katkıları ve Üçüncü Bölüm ise etkilediği birikimi belirlemeye yöneliktir.

Ana bölümlerden sonra, diğer bölümlere geçilir.

Giriş ve Sonuç

Giriş bölümünde,

- (a) Sizden önce, aynı konuda yapılan çalışmalar tanıtılır ve değerlendirilir ve
- (b) sizin yapmış olduğunuz araştırmanın maksadı ve önceki çalışmalardan farkı belirtilir.

Yani tezin meselesi etraflı bir şekilde tanımlanır.

Sonuç bölümünde ise,

- (a) Çalışmanızın ulaştığı temel sonuçlar [ki bunlar sadece yeni bilgileri ve görüşleri içerir] özetlenir ve
- (b) Tezinizin doğurduğu diğer sorular ve konular betimlenerek gelecekteki çalışmalar için bir yol haritası çizilir.

Önsöz

Önsöz'de çalışmayı kolaylaştıran ve zorlaştıran unsurlara temas edilir ve araştırmanın gelişimine şu veya bu ölçüde katkıda bulunanlara teşekkür edilir.

Kaynaklar

Araştırmayı yürütürken kullanılan makaleler ve kitaplar, yazarlarının soyadlarına göre alfabetik olarak dizilir.

Makaleler,

Demir, Remzi, "Sâlih Zeki Bey'in *Journal Asiatique*'de Yayımlanan 'Notation Algébrique chez Les Orientaux' Adlı Makalesi", *Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Sayı 15, Ankara 2004, s. 333-353.

Kitaplar ise,

Demir, Remzi, *Osmanlılar'da Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, 1. Baskı, Ankara 2001.

biçiminde gösterilir.

Yazarken!...

I. Bölüm'den ve “Çekirdek Halka”ya giren metinlerden başlayarak, sırasıyla

1. veriler fişlendikten ve
2. kronolojik veya sistematik (mantıksal) bir sıraya konulduktan sonra yazmaya girişilir.

Fişleme Usûlü

Bilgileri ve görüşleri fişlemek, yazma işlemini kolaylaştırır.

İki tür fiş vardır:

- (a) Alıntı fişi.
- (b) Katkı fişi.

Alıntı Fişi

Bu fişler, başkalarına ait bilgileri ve görüşleri içerir. Şekli şöyledir:

İnan Kalaycıoğulları, “İbrahim Müteferrika ve Yeni Astronomi”, *Dört Öge*, Sayı 12, Ankara 2017, s. 189

“Müteferrika, Evren'in iç içe olan aynı merkezli kürelerden oluştuğu konusunda astronomlar ile filozofların hemfikir olduklarını, ancak Evren'in şeklinin ayrıntılı açıklanmasında farklı yaklaşımları olduğunu belirterek bu yaklaşımları üçe ayırmıştır. Birinci görüşün Aristoteles ve Batlamyus'a, ikincisinin Pythagoras, Platon ve Kopernik'e, üçüncüsünün ise Brahe'ye ait olduğunu söyleyen Müteferrika, Latin bilginlerin, ilk görüşü “Eski Astronomi”, ikinci ve üçüncü görüşleri ise “Yeni Astronomi” olarak nitelendirdiklerini belirtmiştir.”

Katkı Fişi

Bu fişler ise, araştırmacıya ait bilgileri ve görüşleri içerir.

Bunlar muvakkattir; araştırma ve yazma süreci ilerledikçe içerikleri değiştirilebilir.

Şekli şöyledir:

Remzi Demir, *Bilim Tarihinde Araştırma ve Yazma Yöntemi* Notlarından

Tarihçi pratik ve teorik görevlerini gerçekleştirebilmek için, meseleyle ilgili belgeleri ve tanıklıkları okuyarak ve inceleyerek işe başlar; ama bunu bir program dâhilinde yapması gerekir ki “Üç Halka Programı” olarak adlandırdığımız böyle bir programı takip etmediğinde, yanlış yollara saparak “geçmiş”in kötü veya yanlış bir tasvirine ulaşabilir.

Fişleri Sıralama

Alıntı ve katkı fişleri, giderek çoğalır; onun için belirli bir sayıya ulaştıklarında kronolojik veya sistematik esasa göre tasnif ve tanzim edilir ve birbirleriyle irtibatları kurulur.

Taslak Metin

Böylece bir “yazım yörüngesi” açığa çıkar ki bundan istifade edilerek taslak metin yazılabilir.

“Taslak Metin”, sonraki çalışmalar için nirengi metnidir; ara ara yapılacak düzeltmeler ve düzenlemeler yoluyla süreç içinde biçimsel ve içeriksel açıdan olunlaştırılır.

Biçim ve İçerik Kuralları

Bir metinde biçim ve içerik bir bütündür ve dolayısıyla her ikisinden de ödün verilemez.

- (a) Biçime ilişkin kurallar
- (b) İçeriğe ilişkin kurallar

Kurallar

Yazarken şu hususlara dikkat edilir:

1. Üslup, çok yalın ve doğrudan olmalıdır.
2. Cümleler kısa tutulmalı ve fikri bir defada bildirmek için bağlaçlardan yararlanılmalıdır.
3. İmla kurallarına riayet edilmeli ve noktalama işaretleri isabetli kullanılmalıdır.
4. Metnin kurgusu, merakı canlı tutacak şekilde tasarlanmalı, yani satırlar ilerledikçe “gizler” yavaş yavaş açılmalıdır.
5. Yazmayı ve okumayı kolaylaştırmak için “ara başlıklar” ve “yönlendirici sorular” kullanılmalıdır.

6. Temel kavram ve kelimelerin seçimine özen gösterilmeli ve gerekiyorsa bunlardan ne anlaşıldığı açık bir şekilde tanımlanmalıdır.
7. Unutmamak gerekir ki yazmaktan maksat mesaj iletmektir; bu nedenle mesajı örtecek her türlü yazı sanatlarından ve oyunlarından uzak mümkün olduğunca uzak durmak gerekir.

Alıntı Çeşitleri

İki tür alıntı vardır:

- (a) Doğrudan alıntı
- (b) Dolaylı alıntı

Doğrudan alıntı yapılırken, alıntılanacak metin (uzun bir cümle veya birkaç cümle), çift tırnak içinde çıkarılır.

Dolaylı alıntıda ise, metnin içerdiği bilgilerin veya görüşlerin özü korunmak kaydıyla, kısaltma veya uzatma gibi birtakım tasarruflarda bulunulur.

Ancak alıntı ister doğrudan, isterse dolaylı olsun, mutlaka dipnot ile kaynak belirtilmelidir; aksi takdirde “intihal” yapılmış olur.

İntihal

İntihal, başkasına ait bilgileri ve görüşleri çalmak demektir ve en büyük akademik suçlardan biridir.

Böyle bir suçlamaya maruz kalmamak için bu konuda çok hassas olmak gerekir.

Dipnot

Dipnot, birçok maksadın yanı sıra, alıntılanan bilgi ve görüşlerin hangi kaynak metinden aktarıldığını bildirir.

Bir makale dipnotta şöyle gösterilir:

Remzi Demir, “Sâlih Zeki Bey’in *Journal Asiatique*’de Yayımlanan ‘Notation Algébrique chez Les Orientaux’ Adlı Makalesi”, *Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Sayı 15, Ankara 2004, s. 334.

Bir kitap ise dipnotta şöyle gösterilir:

Remzi Demir, *Osmanlılar’da Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, 1. Baskı, Ankara 2001, s. 18.

Dipnot Kuralları

1. Mükerrer gönderilerde, yazarın adı ile eserin sayfa numarasını ve basım yılını belirtmek yeterlidir: “Demir, 2001, s. 19” gibi.
2. Alıntıları belirtmek haricinde, bilimsel metni şu veya bu maksatlarla dipnotlara boğmak sakıncalıdır; malumat-furûşluk olarak algılanabilir.

Yazmayı Bitirdikten Sonra

Bütün bölümler, önsöz, giriş, sonuç ve kaynaklar, bu şekilde yazıldıktan sonra,

1. Ortaya çıkan metin 10 gün süreyle bir kenara bırakılır.
2. Sonra başından sonuna dikkatlice okunarak gerekli düzeltmeler ve düzenlemeler yapılır. Bu işlem esnasında,
 - a. Bölümler arasında bir uyumsuzluğun bulunup bulunmadığına,
 - b. Bilgiler ve görüşler arasında sağlam irtibatlar kurulup kurulmadığına,
 - c. Mantık zincirinin, sorunsuz yürütülüp yürütülmediğine,
 - d. Belirgin bir eksik veya yanlışın mevcut olup olmadığına

bakılır ve gerekli ayarlamalar yapılır.

3. Tezi bir kere de “farklı bir göz”e okutmakta yarar vardır; böylece bir kere daha elden geçirilmiş olur.

Sonuç

Genellikle, son nokta konulduğunda tezlerin yayına hazır oldukları sanılır (yazar taassubu); ancak şunu akılda tutmak gerekir ki Akademik Âlem’in tavrı, Neşriyat Âlemi’nin tavrından farklıdır. Bu nedenle onları bir kitaba veya olmadı bir ya da birkaç makaleye tahvil ederken, irili ufaklı bazı değişiklikler yapmanız gerekebilir.

Bu çok doğaldır; çünkü ciddi bir derginin editörü [ve hakemleri] yayın amaçlarının akademik kalitesini düşürmek, ciddi bir yayıncı ise artık meta haline gelecek bir kitabın satış rakamlarını küçültmek istemeyecektir. Bu nedenle, Neşriyat Âlemi’ne de girmeyi arzu eden genç araştırmacıların Eyüp sabrı ile donanmış ve iş birliğine açık olmaları gerekir.

Her yazar, muhteşem bir eser kaleme aldığını düşünür. Bu izlenim doğru da olabilir, yanlış da; burada önemli olan bin bir emekle üretilen bir “iş”e rağbet olmadığına, hemen havlu atmamak ve bunun sebeplerini nesnel bir şekilde belirlemektir; gerisi kendiliğinden gelecektir.

HAKEMLİ YAZILAR/Refereed Articles

Bir Spekülatif Felsefenin Ana Hatları: Çember ve Varolma(ma) Alanları

Yücel DURSUN*

Özet

Bu çalışmada, ilkin Lacan, Badiou ve Hegel'in felsefi görüşlerinden yola çıkılarak ileri ve geri adımlamalı olarak adımı verdiğimiz ontolojiler türetildi. Bu arada "Bir'in İki İle İlişkisi" biçimindeki kavramsallaştırmamızın ana fikri betimlenmeye çalışıldı. Aynı zamanda ileri ve geri adımlamalı ontolojilerin bu kavramsallaştırmamızın altında nasıl yer aldığı diğer deyişle bu kavramsallaştırmamızdan nasıl çıkarılabildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bunların yanı sıra, ileri ve geri adımlamalı ontoloji örnekleri olarak Lacan, Badiou ve Hegel ontolojilerinin Kartezyen düzlemde gösterimi ve bu gösterim üzerinden karşılaştırılmaları da yapılmıştır. Böylece ilk defa ontolojiyi biçimleyen kurallar, soyut olarak Kartezyen düzlemde analiz edilebilir bir nitelik kazanmıştır. Çalışma ileride ortaya çıkabilecek spekülatif bir felsefenin ona hatlarını belirlemeye yönelik bir çalışmadır. Son olarak, "Bir'in İki İle İlişkisi" adındaki kavramsallaştırmamızı da bu spekülatif düşüncenin belkemiğini oluşturan düşünce olarak anlayabiliriz ya da anlamayız.

Anahtar Sözcükler: Hegel, Badiou, Lacan, Ontoloji, Non-ontoloji

Outlines of A Speculative Philosophy: Circle and Ontology/Non-ontology

Abstract

In this study, what we have called as the backward stepped and forward stepped ontologies are derived from the departure of philosophical views of Lacan, Badiou and Hegel. Meanwhile, it was tried to describe the main idea of our conceptualization of "the relationship of One with Two". In addition, it was tried to be showed that how the backward stepped and forward stepped ontologies are under the effect of this conceptualization or are inferred from that in other words. Beside these, it is made the illustration of the ontologies of Lacan, Badiou and Hegel as the backward stepped and forward stepped ontologies in Cartesian plane and then they are compared in that plane. Thus, as first time, the rules that form an ontology had the property as abstractly analyzable in Cartesian plane. This study is a study that determines for the outlines of any future speculative philosophy. Finally, we can hereby understand or should understand this as our conceptualization or the idea of "the relationship of One with Two" is a thought in terms of the backbone of that speculative philosophy.

Keywords: Hegel, Badiou, Lacan, Ontology, Non-ontology

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

Burada, felsefenin spekülasyonu en son Hegel’de bıraktığı yerden devralarak düşüncenin sınırlarına doğru bir yolculuk yapmak amaçlanmıştır. Bu felsefi spekülasyon sonuçları bakımından her ne kadar farklı bir biçimde neticelenmiş olsa da çıkışı itibarıyla Lacan ve Badiou’nun düşüncelerinin ileri bir sonucu olarak görülebilir. Ve Hegelci düşünce de spekülasyonda geline nokta damgasını vurmuştur. Özellikle Bir’in konumunun gözetilerek İki’nin kavranışında bu söz konusu damganın izleri izlenebilir. Bununla birlikte burada bu filozofların felsefeleri dâhilinde salt bir yorumlama yapmayı düşünmüyorum. Amacım daha çok “mantıksal” bir çıkarım. Öyleki bu mantıksal çıkarım sonuçları bakımından “hakikat”¹’in içeriğini bir hayli zenginleştirmektedir. Bütün bir “hakikat”ın içeriğinin ne olduğunu bildiğimi iddia etmiyorum ama bildik kavrayışımızın bu konuda çok dar kapsamlı olduğuna yönelik sezgiler edinmiş bulunuyorum. İşte bu noktayı, yani söz konusu sezgilerimi okuyucu ile paylaşmayı ve belki de ileride bu yönde daha fazla kişiyle bu yolda yürümeyi amaçlamaktayım.

Yazı birkaç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Lacan ve Badiou’nun düşünceleri ile biçimlenen ontoloji ve bu ontolojinin başka ontoloji ya da non-ontolojiye² nasıl imkan verebileceğinin araştırıldığı bölümdür. İkinci bölüm, söz konusu ontoloji ve non-ontolojinin birlikte düşünüldüğü bir çember yapısının incelenmesi olacaktır. Bu bölümde özellikle “oluş”un matematiksel yapısına yakın bir odaklanma yapılması amaçlanmıştır. Üçüncü ve sonuç bölümünde ise gelinen nokta itibarıyla “hakikat”ın edindiğimiz yeni içeriğine yönelik bir değerlendirme yer almaktadır.³

O halde anahtar bir kavram çifti olarak “ontoloji/non-ontoloji” ile başlayalım.

I. Ontoloji ve Non-Ontoloji

Okuyucudan bu başlığı kullandığım için beni bağışlamasını isteyeceğim. Çünkü başlık hem tuhaf görünüyor hem de Türkçe değil. Bununla birlikte, anlatmak istediğim düşünceye daha uygun bir karşılık bulana kadar bunu kullanmayı düşünüyorum. Burada non-ontoloji kavramının içeriği ve anlamı bütünüyle ontoloji kavramı ile sınırlanmış olup non-ontolojinin anlaşılması ontolojinin anlaşılması ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Şu halde non-ontolojiden bahsedebilmek için kısaca önce ontoloji hakkında bir şeyler söylemek gerekmektedir. Bunun için de Lacan ve Badiou’ya başvuracağız. Ama daha önce kısa bir süreliğine Aristoteles’e gidelim.

¹ Bu kavramı Hegel’deki anlamına yakın bir anlamda kullanmaktayım. Bununla birlikte bu kavramla aslında ne kastettiğim yazının sonlarına doğru, ontoloji ve non-ontolojiye dair çerçevelerin incelenmesiyle netlik kazanacaktır.

² Bu terim gerçekten de güç bir terimdir. Ontoloji varolmayı işaret ediyorsa, non-ontoloji de varolmamayı işaret etmektedir diyebiliriz belki. Fakat konu çok daha derindir ve ilerleyen kısımlarda söz konusu terimin içeriğini daha fazla açmayı taahhüt ediyorum.

³ Burada iletmeye çalıştığım düşüncelerim daha önceki şu dört yazımın devamı niteliğindedir: 1. (Dursun 2009) 2. (Dursun 2013) 3. (Dursun 2015) 4. (Dursun 2014)

Amacımız, ontolojinin, yani *ontos logos*'un ne olduğuna ilişkin temel bir referans noktası oluşturarak sonraki söyleyeceklerimizde bu yolu izlemek olacaktır.

Aristoteles, varolandan (on) çeşitli şekillerde konuşulduğunu fakat hepsinin belli bir doğayla (*physis*) ilişkili olduğunu belirtir ve bu doğayı anlatan ilkeye de *ousia* adını verir (Werner 1954, s.6)⁴ Türkçeye çevrilmesi zor olan bu terimin *töz* ya da *mevcut* diye karşılıkları vardır. Aristoteles'e göre bu sözcük o kadar önemlidir ki "varolanın (on) ne olduğu" sorusu "tözün (*ousia*) ne olduğu" sorusudur. (Aristotle 1908, 1028b2-4) Aristoteles, söz konusu tözlerden ne şekilde bahsedildiğini⁵, neler olabileceğini ve özelliklerini başta *prote philosophia* (Metafizik) olmak üzere birçok eserinde sistematik bir şekilde anlatmıştır. Yaptığı tam anlamıyla tözlerin/mevcutların özelliklerine göre ve birbirleriyle olan ilişkilerine göre serimlenmesi/sergilenmesidir⁶. Konunun teknik ayrıntısı literatürde oldukça kabarıktır. Öyle ki ontoloji adı verilen şeye Werner *ousiology* (Werner 1954, s.38-65) adını verir. Niyetim bu literatürü tekrar etmek değil. Bununla birlikte bugünkü çağdaş anlamdaki ontoloji kavrayışları Aristoteles'in ontoloji kavrayışından çok da uzak değildir. İşte *ousiology* sözcüğü, bir bakıma tözleri ya da mevcutları temel özelliklerine göre anlatan bir sözcüktür ve çağdaş anlamda Badiou'da da (varolmayanın varolması anlamında) ontolojik olarak yapılan döküm bu sözcük ile kimi benzer nitelikleri paylaşır. Aristoteles'in varolandan çeşitli şekillerde konuşulur diyip fakat hepsinin belli bir doğayla ilişkili olmasına *ousia* adını vermesinde olduğu gibi Badiou da söz konusu doğaya bir anlamda "boş küme" adını vermiştir diyebiliriz belki. Niyetim Aristoteles'in ontolojisi ile Badiou'nun ontolojisini bütün bütüne örtüştürmek değil (ki zaten öyle değillerdir) ama ontoloji denen şeyin özünde başlangıçta da şimdi de nesnelerin özelliklerine ilişkin bir dökümünün yapıldığını ve bu yapılırken de bir "çıkarımsallığın" gözetildiğini vurgulamaktır. Bu "çıkarımsallık" Aristoteles'te, varolanın *ousia* olarak çeşitli şekillerde söylenmesi iken Badiou'da ise daha aksiyomatik bir tarzdadır. Badiou'daki bu aksiyomatik yapıdan Lacan'ı da dahil ederek biraz bahsetmem gerekmektedir. Bununla amacım, söz konusu aksiyomatik yapının bir ontolojiyi ortaya koyarken nasıl olup da non-ontolojilere geçit verdiğini gösterebilmektir.

Badiou'nun ontolojisi ise, her şeyden önce ZF (Zermelo-Fraenkel) aksiyomatik küme kuramını matematiksel olarak kabul eden bir ontolojidir. Bu da şu

⁴ aktardığı kaynak Aristotle, *Metaphysics*, vol. VIII, A-D Book I, Ch. 2.

⁵ "Kimileri bu varolanlar *ousia* olduklarından başkaları *ousia*'nın etkilenimleri olduğundan, diğerleri *ousia*'ya yönelik bir işlem olduklarından ya da *ousia*'nın yıkımı ya da yokluğu ve niceliği olmasından ya da *ousia*'nın üretici ve türeticiliğinden, *ousia*'ya göre şeylerin üreticiliğinden veya bunlardan birinin olumsuzlaması ya da *ousia*'nın kendisinin değillemesi olarak. Bu nedenden dolayı hatta varolmamasının "olması"/"varlığı" bakımından da konuşulur". Aristoteles (1908, vol. VIII, A-D Book I, Ch. 2) (Aristoteles'den aktaran Werner Marx)

⁶ *Ontos + logos*'un özellikle *logos*'a ilişkin leğen fiilinin Heideggerci bir okuması tam anlamıyla sergileme, öne koyma, toplamak, biriktirmek, birini diğerinin yanına koymak anlamlarına gelir (Dursun 2014, s.27-28).

anlama gelmektedir: Bütün ontoloji, boşluk ya da boş küme üzerinde inşa olmuştur ve başlangıçtaki boşluğun kabulü de hiç rastlantı değildir. Çünkü söz konusu boş küme ya da boşluk, hiçbir şeyin sunulamayana (imprésentable) ait olmamasında (Badiou 2005, s. 67) mevcut olur. Yani, bütün sunum, sunumu önceleyen ve bu bakımdan sunulamayan bir kökene dayanır ve bu köken de aslında hiçbir şeyi içermektedir (ya da yabancı dilde söylendiği şekliyle “hiçbir şey”i içermektedir). İlerde yeri geldiği zaman daha ayrıntısı ile ele alacağız ama şimdilik şunu söyleyebiliriz ki ontoloji bu anlamda non-ontoloji temelinde serpilir. Çünkü ontoloji olarak sözü edilen şey bu hiçbir şeyin ya da olmayan şeyin varlığıdır. Ama bu non-ontoloji kavramı Badiou’da *Varlık ve Olay*’ın birkaç yerinde geçse de güdüktür. İşlenmemiş ve işlenemez bir haldedir. Bunun sebebi, Badiou’da dengesiz ve tek yanlı geliştirilmiş İki anlayışıdır. Bu konuyu başka bir yazımda ele aldığım için burada tekrar değinmeyeceğim (Dursun 2013). Fakat şimdilik sunulamayan hakkında biraz daha duralım. Neden başlangıçta sunulamayan var? Bir mantıksal çıkarım bizi o noktaya götürmektedir çünkü. Şöyle ki... Sunum olarak bahsedebileceğimiz “bir gibi sayma” ile saymaya “geç” yani boşluktan başladığı için sayım “retrospektif” bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu durumda, bir-gibi-sayma ile sunumu verilen herhangi bir “nesne”nin temeli “daha önce” atılmaktadır. Fregeci bir anlamda söylersek, 3’ün temeli 0, 1, 2’de; 2’nin temeli 0,1’de; 1’in temeli de 0’da atılmaktadır, vb... Şu halde şu soru kendiliğinden belirmektedir: 0’ın temeli nerede atılmaktadır? İşte sunulamayanın çıkış noktası da burasıdır. Bütün sunum esasen sunulamayana dayanmaktadır. Sunum da dolayısıyla sunulamayanın sunulamayışının sunumu olmaktadır. Lacan’da “olanaksız”(Impossible)ın temellendirilişi de benzerdir. Tek farkla ki “olumlu” (affirmation) olanın mantıksal statüsü, yoksunluğun yoksunluğundan kurulabileceği için ve sonki yoksunluk da gelip gelip olanaksıza kadar dayanacağı için olanaksız bütün heybeti ile karşımıza dikilir.

Sunulamayan ya da olanaksız, adına ne dersiniz deyin, özellikle Badiou’daki Cantoryan sınırsız sonsuzu düşündüğümüzde zengin mi zengin bir ontolojiyi meydana getiren dayanaktır. Non-ontolojinin yuvası, kıtasıdır. Kendisi ilk bakışta bir çözümsüzlüğü çağırıyor sanki. Ama acaba öyle mi? Badiou’nun dediği gibi matematiksel olmayan bir diyar ve dolayısıyla her şeyin bittiği bir yer midir? Keşfedilebilir bir yanı yok mudur?

Söz konusu sorulara yanıt bulabilmek için, şimdilik sunulamayan ya da olanaksız ile çıkan ontoloji arasındaki ilişkiyi incelemeye almak ve bir de İki’nin daha doğru bir kavranışına ihtiyacımız var.

Geri Adımlamalı Ontoloji ya da Non-ontolojiye Doğru Seyahat

Önce Lacan ile başlayalım. Pascal Üçgeninin türetimine ve dolayısıyla *ileri adımlamalı* ontolojinin türetiminin mantığına bakalım. Çünkü bu türetim hem ileri hem de geri yönde işleyebilen bir türetimdir.

İkinci seçenek ile ilgisinde şunu söylemeliyiz: Badiou'ya göre bu olumsuz olumlama öyle geriye doğru fazla gitmez. Çünkü onun İki anlayışını da temellendiren bir boşluk vardır ve o sunulamayan üzerinden postüle olmuştur. Yani sunulamayan'ın ve boşluğun daha öncesi yoktur bundan dolayı da hem geri adımlama yoktur hem de İki aslında sıfır ya da boşluk temelinden çıkar. Oysa bu tür bir kavrayış, hem İki'nin asıl anlamını vermez ve eksik bırakır hem de devasa bir örüntüyü (non-ontoloji ve non-ontolojik durumları) göremez. O halde bize geri adımlamanın mantığını veren ikinci seçeneği biraz daha açmamız gerekmektedir: Önce sunulamayan'ın ya da Lacancı olanaksızın neden *mutlak* başlangıç olmadığını anlamamız gerekmektedir. Lacancı anlamda olanaksızın hep olanaklılığını düşünüyoruz Badioucu anlamda da sunulamayan'ın sunumunu. Peki ya bize tam bu noktada kendini sezdiren “olanaksızın olanaksızlığı” ya da “sunulamayanın sunulamayışı” hakkında ne demeli? Doğru bir İki kavrayışı da zaten bunu gerektirmez mi? Yani her durumda *tam olarak birbirine karşıt iki seçenek olduğunu...* Oysa Badiou'nun İkisi, mutlak başlangıç olarak gördüğü yere gelince deyim yerindeyse iki ayağından birini içeri alıyor. Bu noktada ikinci seçenek düşünülüyor çünkü İki mutlak başlangıç sınırlarını aşmıyor, ancak o başlangıçtan sonra ileriye doğru bir açılım gösteriyor. Oysa pekâlâ da düşüncenin haklı olarak gittiği yerlerdir “olanaksızın olanaksızlığı” ya da “sunulamayanın sunulamayışı”. Bu yerleri daha önceki yazılarımda (Dursun 2009, Dursun 2013) ele aldığım için burada çok kısaca değineceğim ve söz konusu yerlerin nasıl bir örüntüye sahip olduğunu göstermeye çalışacağım.

Olanaksızın olanaksızlığı, olanaksızlığı doğal olarak iptal eder. Yeni duruma ikili karşıtlar temelinde bakarsak, “olanaklı” olur. Lacancı anlamda “olanaksız” “olanaklı”nın öncesine düştüğü için, olanaksızın olanaksızlığı en önde yer alır. O da olanaklı olduğundan dolayısıyla olanaklı tekrar başa geçmiş olur. Böylece olanaksız mutlak başlangıç pozisyonunu kaybeder.

Benzer bir temellendirmeyi sunulamayan için yapabiliriz. Sunulamayan'a hiçbir şeyin ait olmayışı aslında onun sunumudur. İşte o hiçbir şeyin ait olmayışının ait olmayışı da sunulamayışdır⁸ ve sunulamayanın sunulamayışını sunuma oranla önceler. Peki bu söylenenlerin ontolojik anlamı nedir?

Öncelikle bu noktada ileri adımlamal ve geri adımlamal ontolojinin olanaklılığını bize veren *tam olarak iki seçeneğin* olduğunu görmeliyiz. Tekrar ϕ 'ye göre (başlangıçta bulunana göre)⁹ biçimlenen ontolojiyi göz önüne getirirsek söz konusu iki seçeneğin nasıl çıktığını görebiliriz. Şimdi şu mantıksal çıkarıma dikkat kesilmenizi istiyorum:

⁸ Sunulamayan gerçekten de sunulamayan ise bundan daha iyi nasıl betimlenebilirdi ki!...

⁹ Başlangıç konumu böylece sabit bir içerik olarak almıyoruz ki bütün çıkabilecek olası seçenekleri görelim.

ϕ (başlangıçta olan-önde olan) postüle edilir edilmez, yani herhangi bir konum ayırt edilir edilmez, ayırt edilmenin temelinde ϕ -olmayan konum da kendiliğinden belirmiş olur. Yani böyle bir konumun mevcudiyetini de kabul etmek zorunda kalırız. Dolayısıyla yeni durum şudur:

ϕ

ve

ϕ -olmayan

Şimdi bu bir İki durumudur (ϕ ve ϕ -olmayandan dolayı) ve buradan ileriye ve geriye doğru bir türeyiş tetiklenir. Önce ileriye bakalım.

ϕ ve ϕ -olmayan arasındaki farka ϕ' - ϕ der ve ayırt edilen bu farkın mevcudiyetine ϕ - ϕ' dersek başlangıca göre son ki durum:

ϕ

ϕ' - ϕ ϕ - ϕ' olur. Bu bir üçlü durumdur ya da daha doğru bir ifadeyle Bir (ϕ) ve İkili (ϕ' - ϕ , ϕ - ϕ') durum. Bundan sonraki her türeyişin şablonu budur. Çünkü ϕ ve ϕ - ϕ' arasındaki farka ϕ'' - ϕ ve onun mevcudiyetine de ϕ - ϕ'' dersek başlangıca göre yeni durum ϕ

ϕ'' - ϕ ϕ - ϕ'' olur. Sonra da ϕ ve ϕ - ϕ'' arasındaki farka ϕ''' - ϕ ve mevcudiyetine de ϕ - ϕ''' dendiğinde ϕ

ϕ''' - ϕ ϕ - ϕ''' olur. Ve bu böyle gider... Buna ileri adımlamalı ontoloji demek doğru olur çünkü fark üzerinden çıkan "varolma" hep türediği yerin sonrasına düşmektedir. *Ve bu aşağıda verdiğim ve "Bir'in İki ile ilişkisi" olarak kavramsallaştırdığım çok temel bir hakikatin yalnızca bir yönüdür* diğer yön de şudur:

Dediğimiz gibi, ϕ (başlangıçta olan-önde olan) postüle edilir edilmez, yani herhangi bir konum ayırt edilir edilmez, ayırt edilmenin temelinde ϕ -olmayan konum da kendiliğinden belirmiş olur. Şimdi ϕ ile ϕ -olmayan arasındaki farkın, ϕ 'den başlayarak ϕ -olmayana doğru gittiği, yani farkın minimum olduğu ya da neredeyse hiç olduğu durumdaki gibi -ki bu $\phi=0$ 'ın tersi olarak 1 durumudur- değil de ikisi arasındaki bu farkın bütünlüğünde yavaş yavaş gözden kaybolduğu ve kalmadığı durumu düşünelim. Farkın yok olduğu -ama bu defa ϕ 'den başlayarak ϕ -olmayana doğru giderek değil de ϕ ve ϕ -olmayan arasındaki aranın gözden kaybolduğu -durumu da yine 1 ile göstermeliyiz. Çünkü o da $\phi=0$ 'ın tersi bir durum. Yalnız bu defa çıkan 1, ϕ 'nin sonrasına değil öncesine düşmüştür. Çünkü söz konusu yeni konum ϕ ve ϕ -olmayan arasındaki aranın değil olup *arasızlığı ifade etmesi* bakımından başlangıçtaki $\phi=0$ 'ın (farkların, araların yurdunun) öncesine düşer. Dolayısıyla iki 1 vardır. Biri farkın varlığının ifadesi iken diğeri aynı büyüklüğün bu kez *farksızlık* bakımından ifadesidir ve bu bakımdan onun için tek olanaklı konum öncedir. Çünkü 0'dan sonraya düşen bütün ontolojik yapı, farka dayanır. Bu yapıda farksız-

lık yoktur. Söz konusu iki 1, birbirlerinin aynı “büyükük”teki ama tam tersi olan şeylerdir. İleri adımlı ontolojide, 0’dan 1’e ulaşıncaya kadar kalan farklar nerdeyse sıfırdır ve bu arada arkada boydan boya bir fark bırakmıştır. Geri adımlamalıda ise iki şey arasındaki aranın yani farkın gözden kaybolduğu bir noktaya gider. Başka bir şekilde ifade edilirse bu konum, İki’nin kendini şart koşan Bir’e doğru bir adımdır¹⁰.

Yeni çıkan konuma ϕ^{\wedge} ise onun gerisin geriye ϕ ile arasında beliren farka da $\wedge\phi$ dersek, geri adımlamalı ontolojinin şablonu için ilk türetim başlangıca göre $\phi^{\wedge} \wedge\phi$

ϕ

Ve ϕ^{\wedge} ile $\phi^{\wedge} -\phi^{\wedge}$ ’i (bunu $\wedge\phi$ ile gösterelim) önceleyen ontolojik adım da bu defa başlangıca göre

$\phi^{\wedge\wedge} \wedge\wedge\phi$

ϕ şeklinde belirir ve bu böyle gider... Buna geri adımlamalı ontoloji demek doğru olur çünkü gerçek anlamda farksız ile farkı öncelemektedir. Ve hep önceye, daha önceye gidilmektedir.

Yukarıda ileri adımlı türeyişte gördüğümüz üçlü şablon bu defa geri adımlamalı olarak karşımıza çıkar. Bunun nedeni aslında tek bir şablonun olmasıdır. Kavramsallaştırmamız aslında basittir: Bir’in İki ile ilişkisi vardır. Bu ilişki Bir’den İki’ye ve İki’den Bir’e düşünülebildiği için bu böyledir. Bir’den İki’ye ilişki ileri adımlamalı ontolojiyi, İki’den Bir’e ilişki de geri adımlamalı ontolojiyi ortaya çıkarır. Ve Bir hem İki’dir hem de değildir. Ve ne zamanki İki’ye odaklanırsanız Bir’e geçiş yapmış oluruz. Ve yine ne zamanki Bir’e odaklanırsanız İki’ye geçiş yaparız. Ve şunu da söylemeliyiz ki başlangıçta buna göre ne yalnız Bir vardır ne de yalnız İki, ikisinin birlikteliği aynı anda mevcuttur. Yani üçlü bir durum. Bundan dolayıdır ki hem Hegel’in felsefesinde hem de Badiou ve Lacan’ın felsefelerinde bu üçlü durum kendisini farklı biçimlerde gösterir.

Hegel ve Bir’in İki İle İlişkisi

Aslında bunu yukarıdaki ileri adımlamalı ontoloji ile geri adımlamalı ontolojinin şablonlarından da anlayabiliriz. Dikkat edilirse, ileri adımlamalı ontolojinin şablonu

ϕ

$\phi^{\wedge\wedge\wedge} \wedge\wedge\wedge\phi$

$\phi^{\wedge\wedge\wedge}-\phi$ $\phi-\phi^{\wedge\wedge\wedge}$ ve geri adımlamalı ontolojinin de ϕ dir.

Yani tam tersi... Şimdi bu geri adımlamalı ontolojinin söz konusu şablonunun Hegel’in felsefesine, yani diyalektiğinin mantığına nasıl birebir uyduğunu görmek

¹⁰ Bu noktaya Hegel’in diyalektiği ile daha da açacağız.

için Hegel'in *Mantık Bilimi* adlı eserinden birkaç kavrama başvuracağız. Daha önce incelediğimiz Lacan ve Badiou'nun felsefelerine uygun düşen ileri adımlamal ontolojinin de bu noktadaki rolünü görmeye çalışacağız. O halde geriye söz konusu iki şablonu ve onlara denk gelen Hegel ve Lacan, Badiou felsefelerini birlikte kavramak kalmaktadır. Böylece Bir'in İki ile İlişkisi adındaki soyut kavramlaştırmanın altına Hegel ve Lacan, Badiou felsefelerini alarak onlardan daha soyut bir çatı kavramlaştırma ile daha üst ve soyut bir açıklamaya gidebileceğiz. Bu da bize hakikati en geniş anlamda görme olanağını sunacaktır.

Şimdi, Hegel'in felsefesine gittiğimizde ilk anlamamız gereken şey **tertium quid**'in ya da aynı şey demek olan bir'in ontolojik durumunu tam olarak saptamaktır. Bunun için de ilk planda anlaşılması gereken şey şudur: Yukarıda özetle ifade ettiğim "Bir'in İki İle İlişkisi" biçimindeki bir kavramsallaştırma, Hegel'de içeriksel olarak var olsa da biçimsel olarak yoktur. Dolayısıyla, şimdilik iki ile anlatmak istediğime Hegel'deki *çelişki* kavramı ile ve bir'e de -ki bir'in kendisi kavram olarak geçer- *özdeşlik* kavramı ile yaklaşmak istiyorum. Amacım, bu tuhaf ve sıradan aklı zorlayıcı bilmeceyi ilişkinin dinamiğini gözler önüne serebilmek.

Çelişki (Widerspruch) farkın birbirine karşıt iki ögesinin bir bütün olarak birlikteliğinde ortaya çıkan bir durumdur. Şöyle ki, bütünde her bir öge, kendi ötekisini içerir ve kendi ötekisi olarak kendisi ile dolayımlanır. Fakat aynı zamanda kendi ötekisi olmayan olarak kendisi ile de dolayımlanır. Böylece bu şey bu haliyle bir birliklidir (Einheit) ve kendinden ötekini dışlamıştır. Çelişki şuradan çıkar ki, her öge kendi ötekini içerdiği için kendinden sahip olduğu kendi-mevcudiyetini dışlar. Böylece hem dolaysız biçimde kendisi olan hem de kendisinden dışladığı kendisinin negatifi olan bu şey, bu birlik açıktır ki çelişiktir (Hegel 1969b, s. 64; Hegel 1969c, s.431).

Bununla birlikte, fark kendinde zaten çelişiktir çünkü *bir* değildir (s. 431). Yani fark ya da çelişki bir *iki* durumdur. Her çelişki eninde sonunda bir çözüme ulaşır ve ulaşılan çözüm bir özdeşliktir. Dolayısıyla her *iki* durumundan aynı zamanda özdeşliği anlatan *bir* durumuna bir geçiş gerçekleşmiş olur.

Özetlemek gerekirse, çelişkide birbirini dışlayan tarafların dışlaması, her ne kadar önce birbirine karşıtsa da sonra *tek bir dışlama edimini* ortaya çıkardığı için, daha doğrusu bu zemine geri çekildiği için (in seinen Grund zurückgegangen) karşıtlık iptal olur ve zemin ortaya çıkar. Hegel, karşıt yönde pozitif ve negatifiklerini ortaya koyan (Setzen) her bir tarafın nasıl olup da bu zemine çekildiğini, yani negatif ve pozitifliği ortaya koymanın tek bir refleksiyonda sonuç bulmasını ayrıntısıyla anlatır. Bu anlatının özünde, pozitif ve negatif olarak mevcut belirlenimlerin, salt belirlenimler statüsüne indirgenmesi, yani pozitif ve negatif olarak ortaya koymuşluğun, yönsüz tek bir ortaya koymuşluğu çıkarması

vardır¹¹. Bu basit bir şekilde ele alındığında özdür (Wesen) ve zemin olarak öz ortaya çıkmıştır.

Burada birbirine karşıt iki belirlenimden tek bir belirlenimin ayrıntıda nasıl çıktığının daha fazla ayrıntısına girilmeyecektir. Dileyen *Mantık Bilim*'nin Çelişki (Widerspruch) başlıklı kısmını okuyabilir. Okurken tek gözden kaçırılmaması gereken şey, her bir karşıtlığın zıttını da içerdiğidir. Bu göz önünde tutulduğunda çelişik tarafların sonuç itibarıyla nasıl olup da bir zemine adım adım gittiği görülebilir.

Çıkan bu bir durumu yani özdeşlik için Hegel kimi yerde ona, yalın dolaysız bir belirlenim olarak *ölü varlık (toten Sein)* (Hegel 1969b, s.75; Hegel 1969c, s.439) der. İşte bu ölü varlığın ortaya çıkışı ile gözden kayboluşu bir çırpıda olur. Çünkü özdeşlik çelişki içermektedir ya da Hegel'in dediği gibi "geliştirilecek bir hiçbir şeyi (Nicht) içermektedir". Dolayısıyla o tek olan şey şimdi yine bir ikiliğe düşmüştür.

Buraya kadar söylenenlerin daha anlaşılır olması bakımından, Hegel'in ortaya çıkan bu bir için -a ile +a gibi iki karşıtlığın zeminine a'yı örnek vermesi gösterilebilir. Neden 0 değil? Çünkü -a'nın eksilikte kat ettiği mesafe a ve +a'nın da artılıkta kat ettiği mesafe a'dır. Dolayısıyla a zemini üzerinde pozitiflik ve negatiflikleri ortaya çıkmaktadır. Söz konusu karşıtlık bu zemini gerisin geriye bize bildirmektedir. Peki çıkan bir, yani a nasıl bir şeydir? İşte o bir an için mevcut olduğu düşünülen şeydir çünkü o ya - ya da + olmalıdır ve yine ikiliğe düşmektedir. Ama bu defa Hegel'in *Einheit* dediği bir şeyi ortaya çıkararak. Yani a, -a, +a ve birbirleri arasındaki ilişkiler bütünü.

Şimdi her çelişki kendisini bir özdeşlikte çözüme ulaştırdığı için her iki'den her bir'e bir geçiş vardır. Ve her özdeşlik de çelişik olduğu için bir'den de iki'ye. Nihayetinde bunlar aynı oldukları için de bir iki'dir ve farklı oldukları için de bir iki değildir. İşte insan aklının kavramakta zorlandığı sınır mantık da budur. Fakat aslında bunun nedeni basittir: Tek bir konumu hem bir hem de iki işgal etmektedir ve bu bir'den iki'ye ve iki'den bir'e bir gözden kaybolmaya neden olmaktadır.

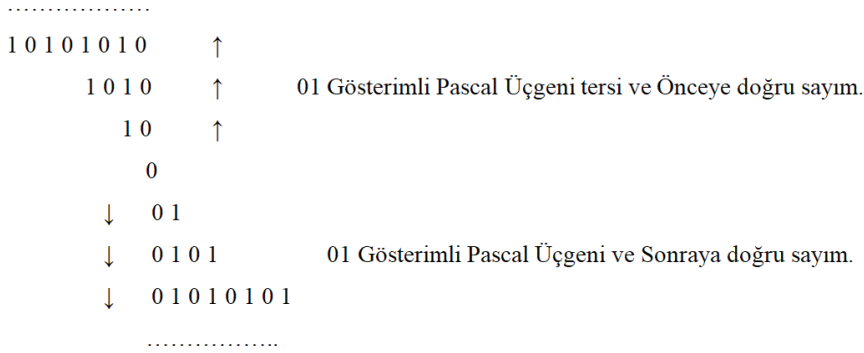
İki'den bir'e gözden kaybolmanın ya da geçişin özel bir anlamı vardır ki onunla zemin olarak *özlerin* çıkışı olur. Bu aslında geri adımlamalı bir ontolojiyi bütününde türetir. Bizim daha önce ters Pascal Üçgeni olarak türettiğimiz ve Lacan ve Badiou nezdinde non-ontoloji olarak adlandırılan devasa bir örüntüyü yani.

Non-ontoloji Olarak Hegel'in Diyalektiği ve Non-ontoloji ve Ontolojiye Bütünleşik Bir Bakış

Yukarıdaki geriye adımlamalı türeyiş şablonu $\phi=0$ için işletildiğinde Lacan'da karşımıza çıkan Pascal Üçgenininin 01'li gösteriminin tersini bize verir. Pascal

¹¹ Fakat dikkat edelim bu bir bir durumudur ve daha çıkar çıkmaz iki'lenir. Yani o yönsüz tek edim yine bir tezatlık gösterecektir.

Üçgeninin ters türeyişinin nasıl çıktığından daha önce söz etmişim (Dursun 2013). Orada bahsettiklerim ışığında, Pascal üçgeninin ileri adımlamalı 01’li gösterimi 0 0 1 0 1 0 1... ise geri adımlamalı olanı da 1 0 1 0 1 0 0’dır. Ve düzeyli gösterimi de şöyledir:



(Şekil 1)

Şu halde non-ontolojinin çıkışını temellendirmiş bulunuyoruz ve yalnızca temellendirmekle de kalmayıp söz konusu non-ontolojinin, ontolojiye neden “benzer” olduğunu da saptamış bulunuyoruz: Çünkü aynı örüntünün ters bir biçimi. Yani eğer ontoloji matematik olarak örüntülenmişse, non-ontoloji de o örüntünün tersi olarak yani karşıt-matematiksel olarak örüntülenmiştir¹² diyebiliriz.

Şimdi Badiou’nun felsefesi açısından non-ontolojik örüntü üzerinde biraz daha duralım. Neden Hegel’deki bu bir’lere yani özlere Badiou’nun felsefesine göre non-ontoloji demeliyiz? Çünkü Badiou’ya göre ontolojik olan, fark üzerinde temellenmiştir ve gerçekte farksızlık gibi bir konum yoktur. Hegel’deki *bir ya da zemin olarak özler* farksız tek bir yalın durumu anlattığı için Badiou’nun ontolojisinin içerisinde yeri yoktur. Aslında Hegel’in özler örüntüsü, bizim geri adımlamalı ontoloji çıkarımımıza göre, sürekli geriye doğru ve asıl Bir’e doğru ortaya çıkar. Her özün çıkışında onunla birlikte beliren fark bir geri adımda kapanır ve sonra yeni bir fark belirir. Bu bakımdan asıl Bir, yani Hegel’in “bir Bir” (Das eine Eins) dediği şey “ideal olarak realize edilen bir şeydir” (Das eine Eins aber ist die realisierte, an dem Eins gesetzte Idealität) (Hegel 1969a, s.195; Hegel 1969c, s.173). Dolayısıyla bizim geri adımlamalı ontolojimizin neden bu en gerideki Bir’i işaret ettiği, “ideal” kavramı ile daha iyi ifade edilmektedir diyebiliriz. Ve bu Bir, bütün bu ileri ve geri adımlamalı örüntüyü başlatan ve kapatan “**bir Bir**”dir¹³. Yine bu örüntüye ilişkin

¹² Dolayısıyla Badiou’nun non-ontoloji’ye matematiksel değil demesi doğru olmasına rağmen eksiktir. Bütün hakikati vermez. Çünkü o matematiksel olmayışın içeriği keşfedilmeyi bekleyen başka bir matematiktir.

¹³ Bu asıl Bir’in sonrasına düşen ikilikler ise, Platoncu anlamda Bir’in kendisine “bitişik”

söyleyebileceklerimizin en başında gelen şey, fark üzerinden temellenen ontoloji bir *Varlık Ağacı* (Dursun 2015) ortaya çıkarıyorsa söz konusu bu özlerin ters örüntüsü de ters bir ağacı meydana çıkarmalıdır. Fakat bu konunun daha geniş bir değerlendirilmesini sonuç kısmında yapacağım için şimdilik buna değinmeyeceğim.

Geldiğimiz bu nokta ile beliren soru şudur: Mademki ontolojik ve non-ontolojik örüntüler *Bir'in İki İle İlişkisi* altında birlikte düşünülebilmektedir. O halde ontolojik ve non-ontolojik bu yapılar nasıl bütünlük bir biçimde gösterilebilir?

İşte bu sorunun yanıtı için ontoloji ve non-ontoloji'yi Kartezyen düzlemde göstermeyi öneriyorum. Çünkü hem Hegel'in diyalektiği hem de Lacan, Badiou'ya uygun düşen ontoloji Kartezyen düzlemde gösterilebilir. Kartezyen düzlemde Y eksenini eğer varolma ile ve X eksenini farklar ya da yokluk ile gösterirsek böylece ontoloji ve non-ontoloji harfiyen bu düzlemin içine oturur. X ve Y ekseninin pozitif kısımları Lacan ve Badiou'da boşluk ya da yokluk üzerinde inşa olan varlığı, Hegel'de ise yokluk ve varlık ikiliğini gösterebilir. X ve Y ekseninin negatif kısımları ise Lacan ve Badiou'da non-ontolojiyi ve Hegel'de bir'leri yani *tertium quid* noktalarını ve ortaya çıkan birlik içindeki belirlenimleri göstermektedir diyebiliriz.

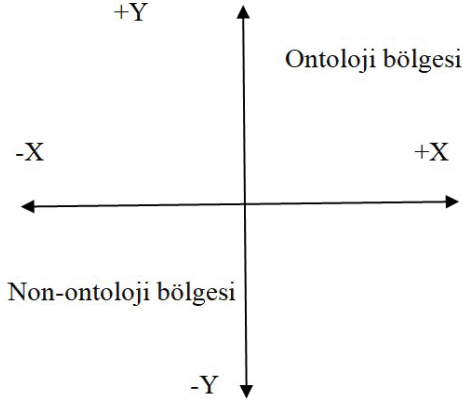
Ayrıca Hegel'in diyalektiğinin çok önemli saptamalarından biri de şudur: Diyalektik ilerleme çembersel yapıları ortaya çıkarır. Şimdi "Bir'in İki ile İlişkisi" kavramlaştırması altında Hegel'in diyalektiği de düşünülebildiğine göre, acaba her iki kavramlaştırma gözetilerek, çemberin türeyişi gösterilebilir mi? Sonrasında aynı düşünce çizgisi Lacan ve Badiou ontolojisine bu ontolojiye uygun geometriyi görmek için uygulanabilir mi?

Yanıtı bulabilmek amacıyla, öncelikle "Bir'in İki ile İlişkisi" bakımından çember kavramını düşünmeye başlayalım. İlk sorumuz şudur: Bir'lik ve iki'lik çember ile ifade edilebilir mi? Evet. Hegel'in diyalektiğinde iki'leri temsil eden X ve Y ve onların karşıt çeyrekteki koordinat noktası olarak da "bir", orijini sıfır olan bir Kartezyen düzlemde geometrik anlamda bir çember oluşturur. Bunun nasıl olduğunu görmek amacıyla Hegel'in "oluş"la ilgili diyalektiğini birkaç adım da ilerleterek yakın incelemeye alalım. Söz konusu diyalektiği, Kartezyen düzlemde göstermeyi başarırsak, ikinci olarak Lacan ve Badiou ontolojisini de Kartezyen düzlemde

(ἀπειροθεαί) – Saffet Babür çevirisi-olması ile ortaya çıkmıştır Platon (1925, 148d). Platon, *Devlet*'in altıncı kitabının sonunda da ünlü bölünmüş çizgi anlatısında en sağdaki bölünmüş çizgiyle ilgili kesimi "ideaların kendisinden idea'dan idea'ya" (εἰδῆσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά) ve oradan da "herşeyin ilk ilkesine" (παντὸς ἀρχὴν) diyerek diyalektiğini betimler Plato (2013, 511b-c) Bu, idealar arasında bir tür örüntünün bulunduğunu bize sezinen önemli bir ifadedir. İşte söz konusu idea Hegel'e gelince özler veya bir'ler olarak ya da çelişkilerin çözüm bulduğu zeminler olarak Hegel tarafından yeniden yukarıdaki biçimde konu edilmiştir. Şimdi ise ilk defa bizimle birlikte, bu özlerin ya da bir'lerin ontolojisi (Badioucu anlamda non-ontolojisi) sergilenmekle kalmıyor aynı zamanda aralarındaki ilişkiselliğin yapı- sı da ortaya çıkarılmış oluyor.

göstermeye çalışacağız. Böylece ileri ve geri adımlamalı ontolojilerin Bir'in İki ile ilişkisi altında kavranmasının yanı sıra geometrik olarak da ne anlam ifade etmektedir karşılaştırmalı olarak görebileceğizdir.

O halde önce koordinat sistemimizde ontoloji ve non-ontolojik bölgeleri gösterelim. Şekil 2 bunu gösterir.



(Şekil 2)

Neden böyle bir gösterim? Çünkü Hegel'deki "bir"ler -farkın olmayışından dolayı- Lacan ve Badiou ontolojisinde aslında "imkânsız" noktalar olduğunu söylemiştik. Bundan dolayı, Kartezyen düzlemin eğer ilk çeyreğini Lacan, Badiou ontolojisi ile gösterirsek tam zıttını da non-ontolojik bir bölge olarak üçüncü çeyrekte göstermeliyiz.¹⁴

O halde, önce Hegel'in diyalektiğine göre Kartezyen düzlemde her iki bölgeden geçen çemberler nasıl oluşmaktadır ona bakalım sonra da Kartezyen düzlemin ilk çeyreğinde Lacan, Badiou ontolojisinin ortaya çıkardığı geometrik durumu görelim.

II. Çember ve Ontoloji ve Non-ontoloji

Oluş'a dair yaptığımız bu incelemede şuna özellikle dikkat etmeliyiz: Kavramsal olarak başladığımız noktalardan bir şekilde tekrar geçerse bu durum muhtemelen bir çember yapısını gösteriyor olacaktır. Dolayısıyla diyalektik ilerlemenin söz konusu aşamaları önemle not edilmeli ve sonraki aşamalarına aynı biçimsel yapının çıkıp çıkmadığını görmek için devam etmeliyiz.

¹⁴ Tabii non-ontolojik kavramını bu bakımdan yalnızca Badiou'ya borçlu olduğumuzu hatırlamalıyız. Hegel bakımından non-ontoloji kavramının hiçbir anlamı yoktur. Ayrıca bir'in non-ontoloji alanında olması yalnızca karşılaştırma yapabilmek içindir yoksa Hegel açısından bir'ler kendi ontoloji anlayışı içindedir. Dolayısıyla bu terimi ileri ve geri adımlamalı ontolojilerde yani Hegel'in diyalektiği ile Lacan, Badiou ontolojilerinde bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla kullanıyoruz.

Oluş, varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa gözden kaybolmadaki “yalın gözden kaybolma” idi. Diğer deyişle, birbirlerinden farklı olan varlık ve yokluğun aynı olduğu yer. Fakat bu aynılıkta onların birbirlerinden olan farklılıkları da ayırt edilmektedir. Peki ama bu ne demektir? Bu şu demektir: **tertium quid** noktası ya da *bir* olarak oluş, varlık ve yokluktan hem farklı hem de onlarla aynıdır. Dolayısıyla bir olarak oluş ve iki olarak varlık ve yokluk için iki tur yapılır. İlkinde hepsi aynıdır ikincisinde ise hepsi farklıdır. Zaten Bir’in İki ile ilişkisi de bize bunu söyler: Bir İki ile hem aynıdır hem de farklı. Şimdi varlık ve yokluğun aynı olduğu bu noktaya daha yakından bakalım. O var mıdır yok mudur? Eğer oluş hakkında değil de daha genel konuşuyor olsaydık, çelişik tarafların bu özdeşlik noktasına taşındığını (Aufhebung) ve bundan dolayı çelişik tarafların her birinin ortaya koymalarının (Setzen) taşınmış bir ortaya koyma olarak burada yeniden belirlediğini söyledik. (Hegel 1969b, s.65-66; Hegel 1969c, s. 431-432). Ya da Bir’in İki ile ilişkisi kavramlaştırmamıza göre, bir’in çıktığı noktada ona odaklandığımızda yeniden iki’nin belirlediğini söylemeliyiz.

Fakat bu hemen olmaz. Zemin (Grund) olarak *bir* noktası ya da oluş’un kendisi ilk çıkışı itibarıyla “genel olarak dolaysız belirlenimli bir varlık”tır (Hegel 1969b, s.84; Hegel 1969c, s. 447). Ve bu zemin (Grund) ilk olarak, bir ortaya koyulmamışlık (*Nichtgesetzsein*) olarak ortaya koyulmuştur (*Gesetzsein*) (Hegel 1969b, s.84; Hegel 1969c, s.447). Yani ölü varlık, nötr nokta, zemin. Burada ortaya konan belli bir şey, örneğin varlık ya da yokluk vs. herhangi bir şey henüz yok. Bu nokta “belirlenmemişlik/belirlenim dışı” olarak bir belirlenimliliklidir. Burada belirli bir şey ararsak bulacağımız hiçbir belirlenimin olmadığına dair bir belirlenimdir. Ama dediğimiz gibi bir aynı zamanda iki’dir ve bundan dolayı da bu zeminde temellenen ortaya koymuşluk olarak ortaya koymuşluğu (s.447) görürüz. Yani taşınanları... Neden? Çünkü bu nötr nokta çıkar çıkmaz bir iki’liğin konusu olur: Var mıdır yok mudur? Diğer deyişle oluş noktası, varlık ya da yokluk olarak ortaya koyulmuş olarak yeniden belirecektir. Şimdi bundan sonra devam edelim ve Oluş’un çıkışı sonrasına bakalım. Yalnız bu arada çıktığımız noktadan tekrar geçerse orada biraz duralım çünkü orası çemberin çıkış anı olacaktır.

Oluş’un (Werden) çıkışı sonrasında Oluş’un bir’liği şimdi bir birlik olmuştur. Bu birliğe içerdiği varlık ve yokluk bakımından bakıldığında, Oluş adeta bölünmüş gibidir. Tek farkla ki bölünmüş gibi duran Oluş aslında bölünmemiş, zeminde kalmış ve içerdiği varlık ve yokluk belirlenimleri de varlığın dolaysızlığında yoklukla ya da yokluğun dolaysızlığında varlıkla birlik seklindedirler. Bu birlik içinde varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa bir geçiş

yaşanmaktadır. Yani “yokoluş” (Vergehen) ve “olageliş” (Entstehen) olarak adlandırabileceğimiz iki durum.

Gelinen bu noktada Hegel oluşan birliğin kısımları için çeşitli adlandırmalarda bulunur. Örneğin bu birliğin belirlenimler kazanmasından dolayı Hegel ona Dasein ya da belirlenimli varlık der. Ve aslında varlık ve yokluğun birliğinin yani Oluş’un devam eden gelişimi içindir bu adlandırmalar. (Hegel 1969a, s.115-116; Hegel 1969c, s. 109-110) Örneğin bu noktada, Dasein’in geri planındaki bu birliğinin, yani Oluş’un çıkışından sonra varlık ve yokluğun tekrar ortaya konmaları realite ve olumsuzlama olarak ve de bu birliğin taşıdığı belirlenim ise varlık formunda nitelik olarak adlandırılır. İşte bu ilk çemberin çıkış anıdır çünkü realite ve olumsuzlama ile birlikte başlangıçtaki varlık ve yokluğa bir dönüş olmuş ama tabii ki bir farkla olmuştur bu dönüş. Nitekim Hegel, “Bu ayrımın taşınması[nın] basit bir geri dönüşten daha fazlası olduğu[nu]” (Hegel 1969a, s.123; Hegel 1969c, s.115) belirtir. Bu noktaya tekrar döneceğim ama şimdilik devam edelim.

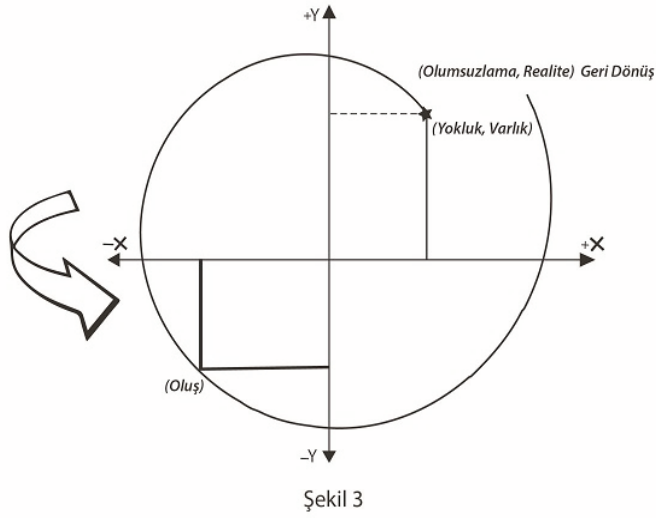
Ve aslında adeta bir kökten bir bakıma hem bir çember çıkmış hem de dalları realite, olumsuzlama ve nitelik yönünde ikili bir ağaç filizlenmiştir. Bu çember yukarıda bahsettiğimiz çemberdir. Ve söz konusu çember şu şekilde ifade edilebilir:

iki → bir → iki yani...

varlık ve yokluk → oluş’un birliği (Dasein) → (realite ve olumsuzlama) (nitelik)

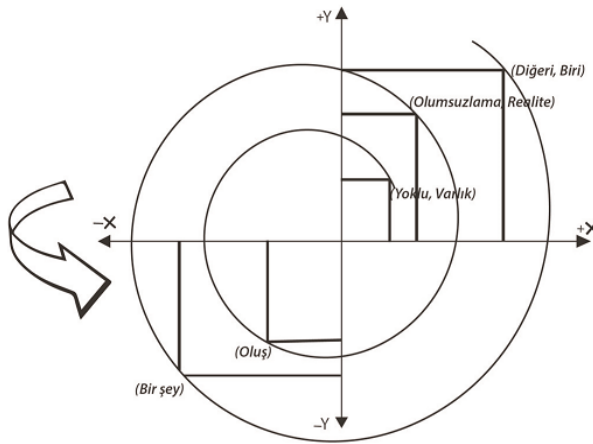
O halde geldiğimiz bu nokta itibariyle ilk çemberin çıkışının nasıl olduğunu belirlemiş bulunuyoruz. Şimdi bu çemberi Kartezyen koordinatlarımızda nasıl gösterebiliriz onu görelim.

Öncelikle varlık ve yokluğu Kartezyen eksenimizin ilk çeyreğinde bir nokta ile gösterelim. Oluş’u da karşı çeyrekte bir nokta ile belirttikten sonra şeklin dönerek çemberi çıkardığını söyleyebiliriz ve daha geniş bir çemberin başlangıcı için (olumsuzlama, realite) koordinatı belirlemiştir. Yani yokluk ve varlığın taşınarak yeniden çıktığı nokta. İkinci çember daha geniştir çünkü varlık ve yokluğun ikinci çıkışında içerik kazanılmıştır.



Bundan sonra olumsuzlama ve realitenin bir'liği vardır. Bu bir'lik "*bir* belirlemimli varlık" ya da "*bir şey*" adını alır. Ve sonra tekrar aynı noktaya döner çünkü "*bir şey*" sonrasına önceki belirlenimler taşınır: Yani olumsuzlama ve realite... olumsuzlamadan dolayı "*diğeri için varlık*" ya da kısaca "*diğeri*" ve realiteden dolayı da "*kendisiyle varlık*" ya da "*biri*" belirir. Aslında kolayca tahmin edebileceğiniz gibi belirenler yine yokluk ve varlıktır. Ta o noktaya kadar taşınmışlardır. Ama önce yokluk ve varlık sonra olumsuzlama ve realite ve şimdi de diğeri ve biri olarak...

O halde yeni çizimimiz aşağıda şekil 4'ten görülebilir.



Şekil 4

Biri ve diğerinin aynılığı ise Hegel tarafından “başka birşey” olarak adlandırılır. Şimdi bundan sonra “biri” olumsuzlamadan dolayı “diğeri” ve “diğeri” de kazandığı varlıktan dolayı “biri” olur. Yani “biri”nin sonluluğu sonsuz bir şekilde “diğeri”ne oradan da “biri”ne geçer. Dolayısıyla yeni bir iki çıkmıştır: Sonlu ve sonsuz. Yeni gösterim şekil 5’dedir.

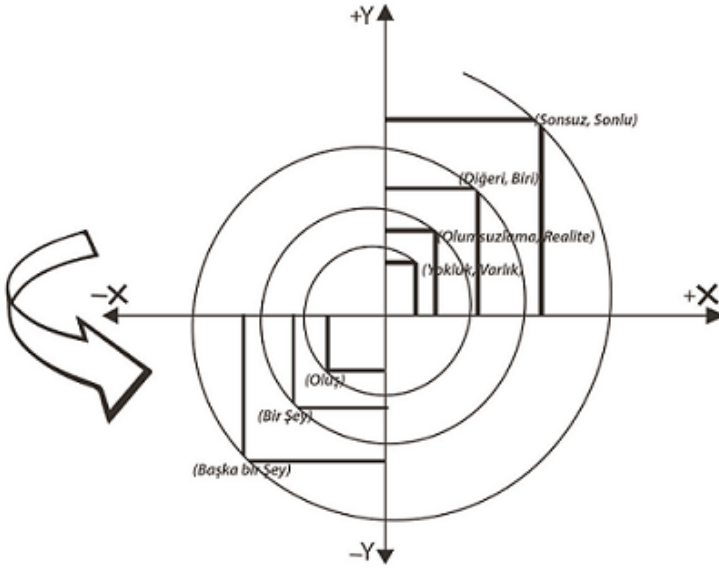
Fakat daha öncesinde bu döngüyü, Bir’in İki ile ilişkisi bakımından ifade edersek,

İki (yokluk, varlık) → Bir (Oluş) → İki (olumsuzlama, realite) → Bir (Bir şey) → İki (Diğeri, Biri)

Ayrıca, sonuncu gösterimi Bir’in İki ile ilişkisi bakımından yeniden ifade edersek,

İki (yokluk, varlık) → Bir (Oluş) → İki (olumsuzlama, realite) → Bir (Bir şey) → İki (Diğeri, Biri) → Bir (Başka bir şey) → İki (Sonsuz, sonlu) → Bir (Hakiki Sonsuz)

Sonlu ile sonsuzun bir’liği ise, kendindeki sonluyu aşan sonsuz olarak Hegel tarafından “hakiki sonsuz” diye kavramsallaştırılmıştır.¹⁵



Şekil 5

¹⁵ Bu konunun anlatımı Hegel’in küçük mantığında yani Ansiklopedi’nin “Varlık Öğretisi” adlı kısmının \$89’dan \$96’ya kadar olan bölümlerinden takip edilebilir.

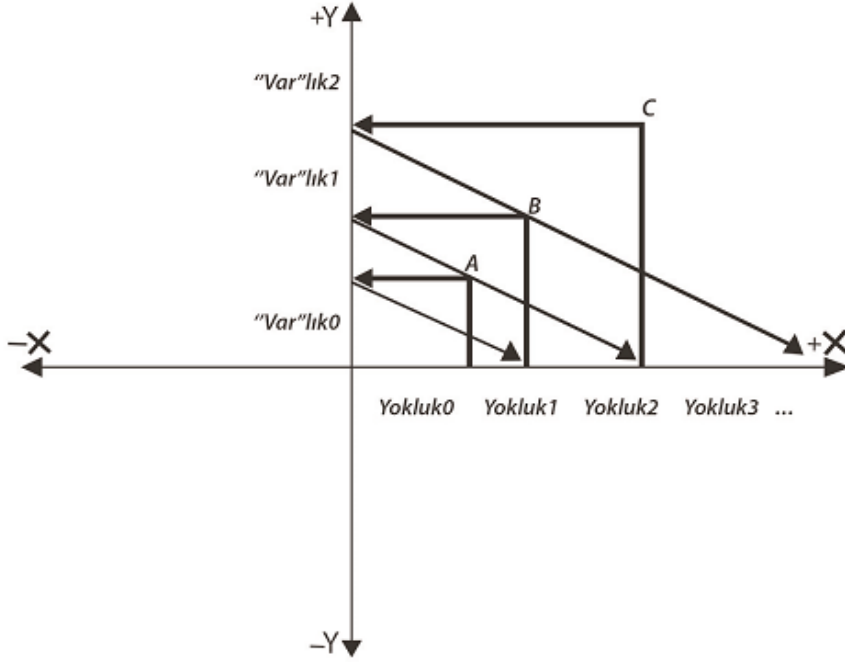
O halde sonuncu gösterim ile birlikte şunları saptamış oluyoruz:

1. Hegel'in diyalektiğinin Kartezyen gösterimi mümkün olup, Hegel tarafından belirtilen çembersel şekiller, bu Kartezyen düzlemde iç içe geçmiş olarak ortaya çıkışlarıyla birlikte gösterilebilmektedir. Böylece ilk defa diyalektik ilerlemenin çembersel karakteri analitik olarak incelenebilir olmuştur.
2. Ayrıca diyalektik ilerleme "Bir'in İki ile İlişkisi" altında gerçekleştiği için her çembersel şeklin çıkış formülü İki \rightarrow Bir \rightarrow İki olarak ortaya konabilir. Buna göre çemberler bu formül gereğince tekrar etmektedir.
3. Tekrar vurgulamakta fayda var ki Kartezyen düzlemin üçüncü çeyreğinde, non-ontolojik bölgede bir'lerin gösterilmesi bu gösterimi aynı Kartezyen düzlemde Lacan, Badiou ontolojileri ile karşılaştırmak içindir. Böylece Hegel'in bir'lerinin yani *tertium quid*'lerinin olmadığı bir durumda çembersel şekil nasıl bir hal almaktadır bu görülecektir.

Bu saptamaların ışığı altında şimdi, Kartezyen düzlemde Lacan, Badiou ontolojilerini incelemeye geçebiliriz. Bu inceleme için ise özellikle Badiou'nun ontolojisi göz önünde bulundurulacaktır.

Badiou'nun ontolojisinde bütün ontolojinin sınırlarının Kartezyen düzlemin yalnızca ilk çeyreği ile çerçvelendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü bu ontolojide gerçekte bir *tertium quid* noktası yoktur ve dolayısıyla *tertium quid* üzerinden çember yaratabilecek bir dolayım da mevcut değildir. Bununla birlikte bu ileri adımlamalı ontoloji Hegelci geri adımlamalı ontolojinin tam tersi idi, bunu daha önce görmüştük. Şimdi de grafik olarak bu ne anlama gelmektedir onu görelim:

Okuyucudan Şekil 6'ya dikkatle bakmasını rica edeceğim. Zira bu şekil Badiou'nun ontolojisini özellikle "suture" (dikiş) kavramı üzerinden betimlemektedir.

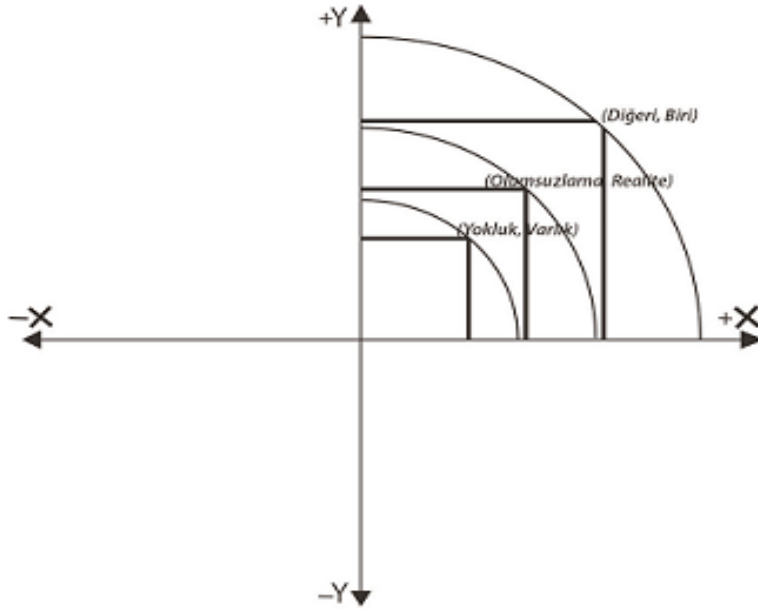


Şekil 6

Çizimin rahat takip edilebilmesi için Şekil 6'da "yokluk"tan ya da aynı şey demeye gelen boşluk veya farktan ve o fark temelinde ortaya çıkan "varlık" durumlarından oluşan noktalar A, B, C, D... olarak gösterilmiştir. Buna göre A (yokluk0, varlık0) veya aynı şey olarak A (fark0, "var"lık0) ve sonra B (yokluk1, varlık1) ya da B (fark1, "var"lık1) ve de C (yokluk2, varlık2) veya C (fark2, "var"lık2) vb.... gösterilebilir. Bu noktalar arasındaki ilişki ise yokluk0 temelinde varlık0 ve onunla birlikte beliren yokluk ya da fark (yokluk0[^] diyelim buna) sonra varlık0'dan dolayı ortaya çıkan fark yani yokluk1 ve yokluk1'in varlığı varlık1 ve onunla birlikte aynı anda beliren yokluk ya da fark (yokluk1[^]) ve varlık1'in farkı yokluk2 ve onun varlığı varlık2 sonra da onunla beliren fark (yokluk2[^]) vb.... gitmektedir. Dolayısıyla yokluktan varlığa doğru yokluktan çıkarıcı bir biçimde dikiş (suture) atılmaktadır yani dikilmektedir. Zaten bu, şeklimize bakıldığı zaman çok açık bir şekilde görülmektedir. Yokluktan varlığa dikiş koordinat noktalarını da hesaba kattığımızda önce oklar yönünde olup sonra varlıktan yokluğa dönmüşlerdir. Badiou'nun ontolojisine uyan temel grafik budur. Dikiş bunu anlatır. Peki bu grafiğin Hegelci ontoloji ile ilişkisini ve en genelde de "Bir'in İki İle İlişkisi" bakımından anlamını belirleyebilir miyiz?

Her şeyden önce Bir'in İki ile ilişkisi bakımından bu ontoloji, yukarıdaki açıklamamızdan da görülebileceği gibi, yeniden şöyle formüle edilebilir: Bir (yokluk0) → İki (varlık0, yokluk0[^]) → Bir (yokluk1) → İki (varlık1, yokluk1[^]) → Bir (yokluk2) → İki (varlık2, yokluk2[^]) ... Bu formülden de anlaşılacağı gibi, her Bir → İki → Bir döngüsü ile yokluktan varlığa bir dikiş atılmaktadır. Ayrıca bu formül izlediği sıra bakımından Hegel'in diyalektiğinin tam zıttıdır: Yani, İki→Bir→İki'nin,..

Fakat hepsi bu kadar da değildir. Hegel'in bir'lerinin Badiou'nun ontolojisinde olmadığını söylemiştik. Şimdi buna göre acaba Hegel'in diyalektiğine ilişkin çizdiğimiz grafikten bir'lerin çıkarılmasıyla nasıl bir şekil çıkacaktır? Eğer Hegel'in ontolojisine uyan şekilden *tertium quid* noktaları çıkarılırsa yeni durum Şekil 7'den görülebilir.



Şekil 7

Hegel'in diyalektiğinden Badiou'nun ontolojisine geçerken varlık ile ilgili eksenlerdeki değerlerin yani +Y'deki değerlerin +X eksenindeki değerlerin üzerinde inşa olduğunu kabul edersek, şekil bir çırpıda Badiou'nun ontolojisine uygun şekle yani Şekil 6'ya benzeyecektir. Dolayısıyla grafik olarak da görülebilir ki Hegel'in ontolojisine uyan grafik Badiou'nun ontolojisine uyan grafiğe dönüştürülebilmektedir. Ayrıca, iki ontoloji de "Bir'in İki İle İlişkisi" şeklindeki daha soyut ve çatı düşüncemizin altına girmektedir.

III. Sonuç Çıkarımlar

Böylece bu yazının başında söz vermiş olduğum “spekülatif” düşünce yolculuğumuzu tamamlamış bulunuyoruz. Bu yolculuktan çıkarsadığımız en önemli saptamalardan biri matematik üzerine olanıdır. Buna göre, Pascal Üçgeni ve İki'nin mantığından dolayı onunla birlikte ortaya çıkan ters Pascal Üçgeni bize matematiğin “ters”ini ya da “karşıt”ını düşünmemize neden olmuştur. Bu “ters”ya da “karşıt” kavramı nasıl anlaşılmalıdır? Her şeyden önce şu bilinmelidir ki Pascal Üçgeni ve onun tersi bir ikili karşıtlıktır ve dolayısıyla bu ikiliğin yapısı ve mantığı da diğer karşıt ikilikler gibi olmalıdır. Yani örneğin siyah ve beyaz gibi ya da dişi ve erkek gibi vb... Dolayısıyla Pascal Üçgenine dayanan şu anki matematiğimiz “siyah” bir matematikse veya “dişi” ise, ters Pascal Üçgenine dayanan matematik de siyahın tersi “beyaz” ya da dişinin tersi “erkek” gibi ters ya da karşıt bir nitelikte olmalıdır. Ama yine de bir matematik olmalıdır.

Matematiğin bu tür bir kavranışının “hakikat”in keşfedilmemiş yönlerine yapılacak heyecanlı bir yolculuk olacağını düşünüyorum. Bu tür matematiğin nasıl türetilebileceğine ilişkin düşüncemiz kısıtlı olsa da şöyle bir örnek verilebilir: Pascal Üçgeni'ne dayanan küme kuramında küme “ait olmak”lık üzerinden tanımlanır. “Ögesi olmak”ya da “ait olmak” ile kümenin sınırları belirlenir ve bir anlamda içerilen öğeler o sınırlar dahiline alınarak kapatılır. Şimdi ters Pascal Üçgeni'ne dayanan bir küme tanımı da pekala olabilir. Bunun ne şekilde olacağı tam olarak bilinmese de, “ögesi olmamak”ya da “açık küme” gibi kavramlar temelinde olabilir belki. Üzerinde düşünülmeli. Fakat şu bir gerçek ki uygun matematiksel kavramlar ve tanımlamalarla yola çıkılırsa matematiğe benzer ama onun tersi devasa bir örüntünün o zengin kuralları keşfedilebilir. Böylece de yeni “hakikatlere” doğru yol alınabilir.

İleri adımlamalı ontoloji “matematik ontolojidir” mottosu ile bize nesnelerin matematiksel kavranışında rehber oluyorsa geri adımlamalı ontoloji de “ters-matematik de non-ontoloji”dir diyerek yeni bir motto ışığında yeni keşfedilen “nesne”leri anlamamızda yardımcı olabilir.

Bu spekülatif yolculuğumuzdaki diğer bir çıkarımımız ise Pascal Üçgeni'nin ortaya çıkardığı “Varlık Ağacı”na ilişkindir. Pascal Üçgeni'nin ikili bir ağaç şeklinde gösterilebileceğinden daha önceki bir yazımda bahsetmiştim. O yazımda “Varlık Ağacı”nın çok önemli teorik ve pratik sonuçlarının olacağından da söz etmiştim. Bununla birlikte, “Bunlar nelerdir?” gibi bir sorunun yanıtını ileri yazılarımda yanıtlamayı düşünüyorum. Ama şimdi ters-Pascal Üçgeni ile bir başka çıkarım daha önümüzde durmaktadır: Ters ya da karşıt Varlık Ağacı... Varlık Ağacı'nın tersi bir ağacın olması gerektiğini “Bir'in İki ile İlişkisi” kavramsallaştırmamızdan da bilmekteyiz. Bu ters ağaç, Hegel'in bahsettiği özlerin bir ikili ağaç biçimde birbirleriyle örüntülenmiş olduğunu göstermektedir. Bu, bugüne kadar hep metafizik ve soyut olarak kalmış bu gibi “nesnelerin” bundan sonra analitik olarak incelenebi-

leceği anlamına gelebilir. Şayet yukarıda bahsettiğim ters ya da karşıt matematik kurulabilirse başka ne anlama gelebilir ki?

Son olarak yazımın başında geçirdiğim “hakikat”ın yeni içeriğini bütüncül bir şekilde anlamaya gelince... Her şeyden önce “hakikat”ın içeriğini belirleyen en önemli faktörün Bir’in gözetimindeki İki’nin sınırsız kavranışı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ikili karşıtlıkların tabi olduğu ilke İki iken bu karşıtlıklardan çıkış kapısı da Bir ile verilmektedir diyebiliriz. Bu ne demektir?

Nihai Bir’in bütün ikiliklerin zemininde yer alması ne anlam ifade etmektedir? Bu ilk önce şu anlama gelir: Bir’in, zemindeki Bir’in giriş kapısı ya da çıkış kapısı vardır. Ve tam olarak bu giriş veya çıkış kapılarının sayısı aslında İki’dir. İki meşru olanaklı konum yani. Her türlü çelişkinin çözümüne doğru bu iki kapıdan yol alınmaktadır. Bu anlamda İki, hakikatin içeriğini kendine göre ikili karşıtlıklar şeklinde biçimlemiştir. Ne düşüncede ne de pratikte bu ikili karşıtlıkları aşamayız çünkü İki en az Bir kadar temeldir, asıldır. Peki ama bu İki yerine, içeriğini tam olarak bilmesek de, birden fazla konumu hayal edebilir miyiz? Yani Üç olarak ya da Dört vs.. ve dolayısıyla Bir’in Üç ile İlişkisi ya da Bir’in Dört ile ilişkisi vs... gibi farklı ve temel ilişkilere çıkabilir miyiz? Bu temel ve zorunlu ilişkileri en azından hipotetik olarak düşünmemiz mümkün mü?

Spinoza Ethica’da insanın topu topu iki sıfatın modus’ları olarak var olduğunu oysa tözün, insanın bilmediği sınırsız sıfattan oluştuğunu söyler. İnsan iki sığata bölünmüş bir varlık olsa da içinde yer aldığı gerçeklik aslında sınırsız sıfattan oluşmaktadır. Spinoza elbetteki bu düşünceye bir akıl yürütmeye bir tür çıkarımla ulaşır. Yoksa o sınırsız olarak addettiği sıfatların hepsini ya da bir bölümünü bildiğinden değil. Fakat Spinoza’nın bu akıl yürütmesi bizim için değerlidir ve bu noktada benzer bir çıkarımı da biz kendi açımızdan yapmaktayız. Çünkü ya gerçekte Bir’in giriş/çıkış kapıları da yalnızca İki değil de bizim bilmediğimiz sınırsız bir sayıda ise... Kısacası gerçeklik ya da hakikat İki yönünde değil de Üç, Dört, vs... gibi birçok yönde dağılmışsa?

Spekülasyonu en geniş anlamda düşündüğümüz bu nokta yabana atılmaması gereken bir noktadır. Çünkü daha önce de hakikatin yalnızca Badioucu anlamda ontolojik çerçevesini bilirken şimdi bu çerçevenin daha geniş olduğunu ve üstelik de kendinde farklı ilişkileri barındırdığını gördük. Ve daha fazlası için, hipotetik bir akıl yürütmenin bize sağlamış olduğu esin bakımından, henüz çok başlarda olduğumuz görünüyor.

Hegel’in dediği gibi hakikat bütün ve bütün de hakikat ise bu bütünün sınırları tam olarak nerededir?

Kaynakça

- Aristotle (1908). *Metaphysics* (Çev. W. D. Ross), USA.
- Badiou, Alain (2005). *Being and Event* (Çev. Oliver Feltham), Continuum, USA.
- Badiou, Alain (2007, Feb 6), "Destruction, Negation, Subtraction" –on Pier Paolo Pasolini, Graduate Seminar - Art Center College of Design in Pasadena
- Dursun Yücel (2009). "Lacan'ın Düşüncesindeki "Bir" Eksik Üzerine", *MonoKL*, sayı: 6-7, İstanbul.
- Dursun Yücel (2013). "Badiou'da İki'yi Dengeye Oturtmak ya da Bir'in Hesaba Katılışı", *FLSF*, Sayı 15, Ankara
- Dursun Yücel (2015). "Varlık Ağacı ve Türeyişi", *FLSF*, Sayı 20, Ankara.
- Dursun Yücel (2014). *Oyunun Ontolojisi*, Doğu Batı Yay. Ankara.
- Hallward, Peter (2003). *A Subject to Truth*, Minneapolis & London: University of Minneapolis Press.
- Hegel (1969a). *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp, Germany.
- Hegel (1969b). *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, Suhrkamp, Germany.
- Hegel, (1969c). *Science of Logic* (tr. A. V. Miller), Humanities, New York.
- Hegel (1975). *Logic, Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (Çev. W. Wallace), Oxford Press, Malta.
- Hegel (1830). *Enzyklopadie Der Philosophischen Wissenschaften Im Grundrisse*.
- Plato (1925). *Parmenid*, Plato in Twelve Volumes (çev. Harold N. Fowler), Vol 9, Harvard University Press: London.
- Plato (2013). *Republic* Books 6-10, tr. Chris Emlyn-Jones and William Preddy, Loeb classical Library, London.
- Werner Marx (1954). *The Meaning of Aristotle's 'Ontology'*, Martinus Nijhoff, Holland.

Justice: Whether a Natural or Artificial Virtue? Deleuzian Implications of Hume's Philosophy of Justice

Sibel KİBAR**

Abstract

In this paper, the nature of justice in accordance with Hume's and Deleuze's approaches is examined. In the history of philosophy, the bases of justice are questioned; some claim that it has divine origins, some claim that justice requires some universal obligations whereas others claim that it is merely an outcome of social contracts. Hume from the perspective of Deleuze tries to dissolve these dualities or binary oppositions belong to the nature of justice by simply acknowledging both the natural and artificial characteristic of justice. Hume binds these dualities ascribed to justice through the concept of "sympathy". Hume presented us justice as an empirical issue, which fascinates Deleuze who repeats Hume's view: "justice is an artificial virtue". But Deleuze emphasizes that, what is artificial is not hierarchically below than what is natural. Thus, they both disallow divine grounds and universality of justice.

Keywords: Justice, Hume, Deleuze, sympathy, practice, morality

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

Adalet Doğal mı Yoksa Yapay mı Bir Erdemdir? Hume'un Adalet Üzerine Felsefesinden Deleuzeyen Çıkarımlar

Özet

Bu makalede, Hume'un ve Deleuze'ün yaklaşımlarıyla adaletin doğası incelenmiştir. Felsefe tarihinde, adaletin temelleri sorgulana gelmiştir: Kimi düşünürler ilahi temelleri olduğunu iddia etmiş, kimileri evrensel yükümlülükler gerektirdiğini söylemiş, kimileri de adaleti toplumsal sözleşmelerin bir ürünü olarak ele almıştır. Deleuze'ün bakış açısından Hume adaletin doğasına ilişkin bu ikilikleri ve çifte karşıtlıkları, adaletin hem doğal hem de yapay karakterini kabul ederek çözümlemeye çalışır. Hume adaletle atfedilen bu ikilikleri "sempati" kavramıyla bir araya getirir. Hume'un adaleti ampirik bir konu olarak sunması Deleuze'ü cezbeder ve Hume'un görüşünü yineler: "Adalet yapay bir erdemdir". Ancak Deleuze'ün de vurguladığı gibi yapay olan doğal olandan hiyerarşik olarak aşağıda değildir. Böylelikle, adalet konusunda ilahi temellere ve adaletin evrenselliğine felsefelerinde geçit verilmemiş olur.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Hume, Deleuze, sempati, kılıgı, ahlak.

I. Introduction

The recent global problems, which human beings all over the world are subject to, impel us to hope for help from justice which lies at the heart of ethics and political philosophy. In our century, justice is a critical concept binding ethical and political realms, besides it ensures some connections of philosophy with practice. Since the ancient ages, justice has been a significant and problematic issue for philosophers and politicians as well as legislators and lawyers. Hence, justice is considered as a realm, where standing on between philosophy, politics and law, which means that justice is related with not only ethics but also with power. According to the definition in *Webster's Dictionary*, justice has generally two meanings. The first is that "the quality of being just"; "moral rightness", and the second is that "the administrating of deserved punishment or reward", or, "the administration of what is just according to law" (see the definitions of "justice" in *Webster's Desk Dictionary* p. 248). Looking at these definitions, we can conclude that justice is some kind of issue that might be defined as making an ethical decision in accordance with the law. Therefore, we meet the two challenges: on the one hand the general law and on the other hand individual decisions which leads to correspondence problems and several dilemmas. Any decision making process in accordance with a rule consists of dilemmas and contradictions or binary oppositions such as the well-known angle between theory and practice.

Moreover, one can add other binary oppositions immanent in the nature of justice: such as individuality and universality, natural and artificial, moral and power, and so on. Since justice consists of these dual characters, we feel justice, on the one hand, as in ourselves or very internal, on the other hand, as it is at the highest

position, that is, very external to us. However, David Hume is one of the philosophers who try to solve or more precisely dissolve these dualities or binary oppositions belong to the nature of justice. Hume admits both the natural and artificial characteristic of justice and besides he explains its individuality and universality. In a nutshell, he binds these dualities through the concept of “sympathy”.

In this paper, my aim is to question the nature of justice, with the help of two important figures in philosophy, Hume and Deleuze, respectively. David Hume is a very interesting philosopher whom hard to classify within the history of philosophy and his theory on justice is very distinctive. And, Gilles Deleuze’s approach to justice is mainly based on Hume’s understanding of justice. Both for Hume and Deleuze, justice can only be grasped in practice. In contrast to the general tendency in the history of philosophy, for them neither justice has divine grounds nor does it transcend human practice.

Therefore, in this study, first I describe that how Hume comprehends human nature and under which conditions justice has arisen. In this part, one of the most important concept of Humean philosophy “sympathy” is exposed in contrast to the “social contract theories”. Then, Hume’s philosophy of justice based on the concept of sympathy is analyzed. In addition, looking through the perspective of Hume, I try to answer the question whether justice is artificial or natural virtue. Afterwards, how Deleuze followed Humean philosophy of justice is handled, and how Deleuze transferred Hume’s concepts of sympathy and justice into his philosophy is argued. And as a final point, I attempt to derive some conclusions about the contemporary implications of Humean-Deleuzian philosophy of justice.

II – Sympathy versus Social Contract

Hume, as a skeptical philosopher, does not put aside neither absolute rules nor a definite human nature. Similar to his epistemology, his moral philosophy is not based on natural and/or universal laws. On the contrary, Hume tries to explain profound problems of philosophy with the help of very simple concepts; such as, habit, belief, tendency and sympathy, which are later utilized by Deleuze to approach to the problem of self. Accordingly, Deleuze formulates the self as follows: “We are habits, nothing but habits—the habit of saying ‘I’. Perhaps, there is no more striking answer to the problem of the Self” (Deleuze, 1991: x). Likewise, Hume’s ethical views are also based on such a simple concept or an idea, which is “sympathy”.

Sympathy is a core concept in Humean philosophy, which provides to construct a positive and practical morality. Hume approaches to the concept of sympathy as an attitude to the questions of morality or ethics: One of the basic question of ethics is how we can judge when we are in a particular situation with a reference to a general rule, or with the words of Deleuze “what can make us take hold of

something and live in it, because it is useful or agreeable to the Other or to persons in general?” (Deleuze, 1991: 37). Hume answers the question with the help of his theory of sympathy he uses which also to explain both moral issues and justice. “To this principle we ought to ascribe the great uniformity we may observe in the humours and turn of thinking of those of the same nation; and ’tis much more probable, that this resemblance arises from sympathy, than from any influence of the soil and climate” (Hume, 1978: 317).

In other words, Hume claims that we have a relationship with other people on the ground of resemblance, which provides us to feel their sentiments, so that we can communicate with others. As a result of this resemblance and feeling sympathy, we reach the idea of generality. Human beings represent both selfish and altruistic behaviors as Aydın claims: “Although people behave selfishly or out of their own interests, they exhibit some behaviors, though occasionally, which benefit others and we can still call them altruistic” (Aydın, 2009: 3). So, one should not jump into the conclusion that human beings have wicked nature, in contrary, in some situations, they sacrifice themselves for others. It is important to note, however that Deleuze talks about “inequality of affections” (Deleuze, 1991: 38) in Hume’s philosophy, that is, our affections cannot be the same with other persons. The theory of inequality of affections provides an explanation for contradiction and violence. Then, we conclude that sympathy is also partiality. Actually, sympathy arises in different degrees in accordance with its vivacity.

’Tis evident, that the idea, or rather impression of ourselves is always immediately present with us, and that our consciousness gives us so lively a conception of our own person, that ’tis not possible to imagine, that any thing can in particular go beyond it. Whatever object, therefore, is related to ourselves must be conceived with a like vivacity of conception, according to the foregoing principles; ...Resemblance and contiguity are relations not to be neglected... Accordingly we find, that where, beside the general resemblance of our natures, there is any peculiar similarity in our manners, or character, or country, or language, it facilitates the sympathy (Hume, 1978: 317-318).

Nevertheless, partial and unequal characteristic of sympathy does not lead to “egoism”. In a society, there would be wicked practices that are not because we are egoist beings but because our degree of sympathies is unequal. “One of Hume’s simplest but most important ideas is this: human beings are much less egoistic than they are partial” (Deleuze, 1991: 38). The idea that human beings have an egoistic nature attributes a negative character both to human beings and to its institutions. For Hume, contrary to the social contract theorists such as Hobbes, Locke, and Rousseau, society is not a negative totality limiting individuals’ egoistic manners. Whereas in social contract theories individuals are considered as egoist beings, demanding a limitless freedom and the society is naturally regarded as a

negative construction, limiting the individuals' free will; in Hume's understanding of society, which is positive totality, is composed by sympathy between individuals.

Without a doubt, society is in the beginning a collection of families; but a collection families is not a family reunion. Of course, families are social units; but the characteristic of these units is that they are not added to one another. ... The problem of society, in this sense, is not a problem of limitation, but rather a problem of integration. To integrate sympathies is to make sympathy transcend its contradiction and natural partiality. Such an integration implies a positive moral world, and is brought about by the positive invention of such a world (Deleuze, 1991: 39-40).

In addition to construction of society around the sympathy, Hume also derives origins of morality, justice and other institutions from sympathy. When our particular interests coincide with other people's, we create units, beginning from the simplest unit such as family to the most complex one like governmental organizations. The tendency can be observed in our time, too. Özdağ summarizes it as follows: "Yet social inequalities feed these tendencies, since the fundamentalist tendencies justify themselves against an enemy, against the Evil deeds of a conspirator minority, or against that of an outsider, implying that there is no insider threatening society and that all the collaborators of this outsider are also outsiders" (Özdağ, 125). We feel sympathy for our folks and kins and provide moral justification for our practices on the basis of this feeling. Therefore, sympathy becomes an artificial construction, while it is a natural sentiment in us. Anyway, our partiality and particular interests do not lend themselves easily to generalizations, in other words, this case excludes totality. Nevertheless, we invent them; we create all those institutions, because as Deleuze claims: "The truth is that an individual always belongs to a clan or a community." and even "family, friendship, and neighbors are, in Hume's work, the natural determinants of sympathy" (Deleuze, 1991: 38). As a result of the necessity being in a social unit and feeling sympathy to other members of this unit, all those artificial institutions become at the same time natural. To put it more accurately, we believe that they are natural, since we must survive through all the inventions.

Afterwards, the concept of sympathy provides some explanations for our moral behaviors and sense of justice; whereas it rather produces other problems. As sympathy does not guarantee the ground for (generality or) universality for Hume, neither does justice. On the contrary, Deleuze claims that sympathy is paradoxical term; "it (sympathy) opens up for us a moral space and generality, but the space has no extension, nor does the generality have quantity" (Deleuze, 1991: 37). In other words, our individual sympathies construct a moral realm, which would be a realm of generality; but which still keeps its individuality. Therefore, the realm of generality is actually an artificial realm, since natural sentiments do not extend as far as universality.

III – Hume’s Understanding of Justice: Whether Natural or Artificial

Hume’s understanding of justice is quite different from the previous philosophers. For Hume justice is a mere construction, an artifice but at the same time, the need for some kind of justice is natural. Hume’s formation of his philosophy around “what is natural and what is artificial” fascinates Deleuze who occupies himself to dissolve binary oppositions that classical philosophy set before. Hume has a different language game, which might be difficult to penetrate at the beginning since Hume’s philosophy progresses with a succession of opposite concepts and ideas. That is, while someone is trying to totalize Hume’s philosophy, Hume puts an opposite concept or idea and then the totality is divided into two parts. Therefore, it becomes difficult to bind these two opposite parts. However, after a while, Hume’s clear language and convictive philosophy open itself to the reader’s eyes.

Hume formulates his moral philosophy and understanding of justice in the third Book, “Of Morals”, in his famous *A Treatise of Human Nature*. Hume, too, constructs a close relation between justice and morality. Actually, at the beginning of the third Book, Hume defines justice as a kind of virtue, not natural but something which is necessary: “...our sense of every kind of virtue is not natural; but that there are some virtues, that produce pleasure and approbation by means of an artifice or contrivance, which arises from the circumstances and necessities of mankind. Of this kind I assert *justice* to be...” (Hume, 1978: 414).

It will be explained later those kind of virtues and answered why justice is seen as that kind of virtue. However, it is important to sense that the main problem of Hume, as it is seen in the quotation above, is a question of whether morality and justice are natural or merely artificial. Beginning from the question, Hume investigates the origins of morality and justice. He begins with the morality and asks the basic question: what makes an action to be moral. At first, he presents the Kantian view that “that no action can be virtuous, or morally good, unless there be in human nature some motive to produce it, distinct the sense of its morality” (Hume, 1978: 415). Then, however, Hume admits that motivation behind the action cannot be either moral or immoral, since the motivation is completely practical, not universal; it arises in the moment, and in particular relations.

From all this follows, that we have naturally no real or universal motive for observing the laws of equity, but the very equity and merit of that observance; and as no action can be equitable or meritorious, where it cannot arise from some separate motive, there is here an evident sophistry and reasoning in a circle. Unless, therefore, we will allow, that nature has establish’d a sophistry, and render’d it necessary and unavoidable, we must allow, that the sense of justice and injustice is not deriv’d from nature, but arises artificially, tho’ necessarily from education, and human conventions (Hume, 1978: 419).

As Hume claims above that justice is an artifice, which is like morality a mere construction, no more than human convention. Human beings have two characteristics; believing and inventing, which leads to totalize individual parts and perception of progress. As Deleuze infers from Hume, “Nature is not a whole; the whole can no more be discovered than it can be invented. Totality is just a collection” (Deleuze, 1991: 35). To sum up, moral world and the idea of justice are simply artificial totalities. “Justice is not a principle of nature; it is rather a rule, a law of construction, and its role is to organize, within the whole, the elements, including the principles of nature. Justice is a means” (Deleuze, 1991: 40).

However, Hume rejects the idea that justice or morality is arbitrarily invented. Rather, Hume prefers to say that they are naturally invented. Nevertheless the world “natural”, here, is not used for something innate, but rather it is used for to qualify the two characteristics of human beings, believing and inventing. That is, to believe and to invent are themselves natural, so an invention or a belief becomes a natural issue which must be considered as an empirical and practical one.

... that when I deny justice to be a natural virtue, I make use of the word, *natural* only as oppos'd to *artificial*. In another sense of word; as no principle of the human mind is more natural than a sense of virtue; so no virtue is more natural than justice. Mankind is an inventive species; and where an invention is obvious absolutely necessary, it may as properly be said to be natural as anything that proceeds immediately from original principles, without the intervention of thought or reflexion. Tho' the rules of justice be *artificial*, they are not *arbitrary*. Nor is the expression improper to call them *Laws of Nature*; if by natural we understand what is common to any species, or even if we confine it to mean what is inseparable from the species (Hume, 1978: 419).

Therefore, natural and artificial is on the same plane for Hume, that is, Hume does not attribute to “what is natural” hierarchically a higher position over “what is artificial”. Being natural is considered as the same as being common to the species. As a result, justice is an artificial totality or generalization, but to formulate such a general rule is natural tendency, common to our species. Then we should ask where such a natural tendency to totalize or generalize rules and laws comes from.

In fact, the answer is immanent to all through Hume's philosophy. “All the elements of morality (sympathies) are naturally given, but they are impotent by themselves to constitute a moral world” (Deleuze, 1991: 40). Then, we invent a society, “to be in a society is first to substitute possible conversation for violence” (Deleuze, 1991: 41), therefore, we invent its rules, organizations, institutions, governments, and justice. Namely, we invent a whole. Meanwhile, Deleuze claims, “one can only invent a whole, since the only invention possible is that of the whole” (Deleuze, 1991: 40). However, then, we believe in the created or invented “whole”. To be precise, we believe in justice; “justice is”, rather than “it should be”. In sum-

mary, at first, we invent a justice, which is artificial but not arbitrary, it is necessarily and naturally invented. Then we believe what we invent and thus justice becomes a natural virtue.

IV – Deleuzian Implications of Hume’s Philosophy of Justice: Dissolution of the Dual Structure of Justice

As it is well-known, Hume “anticipates Kant” (Deleuze, 1991: ix) and although he is known as an empiricist philosopher, he includes “causality” and “habits” which are not derived from the external world. Besides, for Hume, any theories or relations are not internal to empirical reality. Therefore, Deleuze claims, “He created the first great logic of relations, showing in it that all relations (not only ‘matters of fact’ but also relations among ideas) are external to their terms.” (Deleuze, 1991: x). More precisely, we assign relations, theories, qualities to the empirical objects. Nevertheless, Hume does not exclude our relational attributes to what we have experienced from the empirical world; rather, he acknowledges them as a necessity and as a result of our natural tendency. We have to do construct relations, theories; we have to assign external relations to the mere objects of our experience. This is the simplest kind of empiricism, which is fascinated by Deleuze.

Hume’s originality—or one of Hume’s originalities—comes from the force with which he asserts that relations are external to their terms... The real empiricist world is thereby laid out for the first time to the fullest: it is a world of exteriority, a world in which thought itself exists in a fundamental relationship with the Outside, a world in which terms are veritable atoms and relations veritable external passages; a world in which the conjunction “and” dethrones the interiority of the verb “is”... (Deleuze, 2001: 38).

According to Deleuze, Hume’s thought shut a Cartesian period and opened a new era which is a plane on which there are only AND, AND, AND, ... “Hume, in this sense, will devote himself to a concerted destruction of the three great terminal ideas of metaphysics: the Self, the World, and God” (Deleuze, 2001: 39). Deleuze takes life in the center of his philosophy and life does not welcome any empty attributes such as principles, categories, definitions and methods. On the contrary, life is non-hierarchical plane, and an accumulation of feelings and interactions (Ayıtuğ, 2016: 140). For this reason, Deleuze finds his flat plane in Hume’s philosophy.

Deleuze desires to remove the hierarchical orders among divine, natural and artificial, or between universal and local, or objective and subjective, and so on. He indicates all they are on the same plane and artificially constructed categories. Likewise, Hume presented us justice as an empirical issue, which is an invention but we need to believe in as if it is natural or divine or universal obligation. Deleuze

repeats Hume's view: "justice is an artificial virtue" (Deleuze, 1991: 35), "justice is a schema" (Deleuze, 1991: 36), no other than a convention. That is, justice or law is considered as in the same plane with an ordinary convention. Thus, its divine sense and its absolute objectivity are eliminated by Humean-Deleuzeian understanding of justice.

The question is no longer how to specify the rule, but rather how to provide it with the vividness which it lacks. The question is no longer how to distribute reinforce and enliven justice. It was not enough then to single out by means of the imagination the possible situations of the extension of justice; this extension must itself become now a real situation. ... Human beings "cannot change their natures. All they can do is to change their situation, and render the observance of justice the immediate interest of some particular persons, and its violation their more remote (Deleuze, 1991: 50).

Accordingly, Hume presents a very different conception of justice than those of ancient philosophers and social contract theorists. He removes the idea of God and the natural law from the basis of justice. Getting rid of the divine grounds of justice, he excludes also the universal character of justice. That is, justice turns out to be an invented concept derived from particular inclinations, so justice loses its natural character, too. Nevertheless, the meaning of artificial for Hume is to be kept in mind. As Deleuze emphasizes that, what is artificial is not hierarchically below than what is natural. So, there is no need to seek a natural or divine ground for justice.

Bibliography

- Aydın, A. (2009). "An Analysis Of Altruistic Behavior Practices In Terms Of Macintyre's View Of Virtue And Practice", *ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, Vol. 3/4, 1-15.
- Ayıtgu, G. (2016). "Deleuze's Philosophy and 'History'". *Dört Öge: Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları*, Vol. 5/10, 135-145.
- Definition "Justice". (1993). *Webster's Desk Dictionary*. Random House Inc.
- Deleuze, G. (1991). *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, trans. Constantin Boundas, Columbia University Press, New York.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton. Columbia University Press, New York.
- Deleuze, G. (2001). "Hume", *Pure Immanence: Essay on a Life*, trans. Anne Boyman, Zone Books, New York.
- Haakonssen, K. (1993). "The Structure of Hume's Political Theory", *The Cambridge Companion to Hume*, edit. David Fate Norton, Cambridge University Press.
- Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*, second ed., Oxford University Press.
- Norton, D. F. (1993a). "An Introduction to Hume's Thought", *The Cambridge Companion to Hume*, edit. David Fate Norton, Cambridge University Press.
- Norton, D. Fe. (1993b). "Hume, Human Nature, and The Foundations of Morality", *The*

- Cambridge Companion to Hume*, edit. David Fate Norton, Cambridge University Press.
- Özdağ, C. (2016). "Atomization of Society and Group Identities: Obstacles Against Class Solidarity," *Proceedings Book. Fourth International Philosophy Congress: Poverty, Solidarity and Justice*. Ed. Elmas and Becermen, Bursa: Asa Kitabevi, 123-127.
- Penelhum, T. (1993). "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, edit. David Fate Norton, Cambridge University Press.

Michel Foucault'nun Magritte Yorumu ve Sözcük Nesne Kopukluğu

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN*

Özet

Michel Foucault'nun Bu Bir Pipo Değildir adlı yapıtı, görsel bir temsil (imge) ve dilsel bir gösterge (sözcük) ile gerçeklik (nesne) arasında kurulan bağı Magritte'in yapıtları üzerinden bir sorunsal olarak ele almakta ve irdelemektedir. Bu kitabın kendisine temel aldığı resim de sürrealist sanatçı Magritte'in meşhur yapıtı İmgelerin İhaneti'dir. İmgelerin İhaneti örtük, fakat çarpıcı felsefi içerimleri olan bir tablo olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Foucault dil ve görsel imge arasındaki ilişkiyi analiz etmekte, Magritte'in yapıtlarına yaratıcı bir yorum getirmektedir.

Bu iki önemli düşünürün işaret ettikleri sorunlar sözcük-nesne kopukluğu fikrini ortaya çıkarmaktadır. Bu makalede sözcük ve nesnenin birbirinden ayrılması sorunu ele alınacak, sözcük-nesne kopukluğunun anlamı üzerinde durulacak ve dilin gerçeklikten koparıldığı (kurtarıldığı) bir yaklaşımın ana hatları çizilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sözcük, nesne, imge, benzeyiş, andırış.

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Michel Foucault's Interpretation of Magritte and the Detachment (Separation) of Word and Object

Abstract

Magritte's most famous painting, The Treason of Images, focuses on the relations between the language (word), representation (image) and reality (object). As a surrealist artist, he enjoys philosophical investigations through his paintings especially on visual and verbal interactions. And Foucault explores this relationship between language and visual imagery.

Within the works of these influential thinkers, the idea of word-object detachment manifests itself. In this article, I will try to concentrate on this problem, separation of word and object, and its philosophical implications. The ideas reveals from the paintings of Magritte will be interpreted as an approach that disassociates language from reality and this detachment will be delineated.

Keywords: Word, object, image, resemblance, similitude.

Michel Foucault'nun 1973 tarihli *Bu Bir Pipo Değildir* adlı yapıtı, görsel bir temsil (imge) ve dilsel bir gösterge (sözcük) ile gerçeklik (nesne) arasında kurulan sistematik bağı Magritte'in yapıtları üzerinden bir sorunsal olarak ele almakta ve eleştirmektedir. Bu yapıtının temel inceleme nesnesi olarak René Magritte'in basit bir pipo çizimini içeren *La Trahison des Images* (1929) (İmgelerin İhaneti) adlı resmi özellikle seçilmiştir. Ayrıca sorun Magritte'in *Les Deux Mysteres* (1966) (İki Gizem) resmiyle ayrıntılandırılmaktadır. Bir pipo çiziminin çizimini içeren ve aynı resmin bir çeşitlemesi olarak aynı olumsuzlama ifadesiyle sunulan bu yapıt yoluyla Foucault, yorumunu daha da derinleştirmektedir. Bu yapıtta Foucault, Magritte'in görsel bir bağlamda yaptığı eleştiriyi, köklü bir dil eleştirisinde yoğunlaştırmaktadır. Foucault'nun çözümlemesinde benzeyiş (resemblance) ve andırış (similitude) olarak sunulan temel ayrım da, bu dil eleştirisinin zeminini hazırlıyor olarak okunabilmektedir.

Öncelikle Magritte'in bu iki resmi üzerine Foucault tarafından yapılan çözümlemeyi ele almak gerekmektedir. İlk resim (1929), altında "bu bir pipo değildir" ifadesinin bulunduğu basit bir pipo çiziminden ibarettir. Bu ileri sürüşün doğruluğu, 'bu' sözcüğünün gönderimde bulunduğu şeye bağlı olacaktır. Ancak burada 'bu' sözcüğünün pipo çizimine mi, resmin kendisine mi, yoksa cümlenin kendisine mi gönderimde bulunduğu belirsiz kalmaktadır. Pipo çiziminin hemen altında, 'pipo değildir' ifadesinin bulunması ilk bakışta bir çelişki uyandırmaktadır. Pipo resmi ve bu çizimin altındaki yazı birbirini çelmekte, iki ayrı temsil dizgesi bu şekilde bir araya getirilerek alışılmış anlamlandırma ilişkileri baltalanmaktadır. Resmin altındaki yazı resimdeki imgenin ne olduğunu söylemek yerine bir olumsuzlamada bulunmaktadır. Bir paradoks gibi duran şey, aslında bir pipo olmayan şeyin, bir pipo imgesi olduğundan daha öteye gitmektedir. Dil neye gönderme yapmaktadır?

Bu sorun Magritte'in ikinci resminin (1966), yani metin ('pipo değildir') ve figürün (pipo) aynı çerçeve içine yerleştirilip ve bu tuvalin üstünde de bir model gibi havada asılı duran daha büyük bir pipo çiziminin olduğu resminin yorumlanmasıyla açıklanacaktır.



(İngelerin İhaneti, 1929)



(İki Gizem, 1966)

Bu resimde (1966), sanki havada asılı duran büyük pipo çizimi ile tuvalde yansıtılan onun kopyası olan pipo deseni birbiriyle uyumlu gibi gösterilirken, tuvaldeki pipo figürünün altındaki 'pipo değildir' metni bu ikisini de çelmektedir. Yalnız 'pipo değildir' yargısının hangi pipoyu bağladığı belirsizdir. Tuvaldeki pipo deseni mi, yoksa onun model alınarak çizildiği izlenimi verilen havada asılı duran pipo figürü mü kastedilmektedir? İkisi de Magritte'in resminde bir nesne olarak pipo olmayıp, pipo imgesinden başka bir şey değildir. O halde bu ikisi pipo nesnesine bağlı olarak mı çizilmişlerdir? Öyleyse Magritte havada asılı duran ve bir model işlevi gören daha büyük bir pipo çizimine neden ihtiyaç duymuştur? Ancak Foucault, çerçevenin, tuvalin, desenin ve metnin devriliş gideceği ve sözcüklerin belki de yeniden artık kurulamayacağı ölçüde birbirinden ayrılmış harfler yığına dönüşeceği gibi bir izlenim uyardırıldığını söylemektedir (Foucault, 2001: 21). Tuvalde çizili olan pipo deseni bir pipo değildir de, havada asılı olanı bir pipo mudur? Metin (pipo değildir) ile desenler arasında bir ilişki yoktur, desenlerin ikisi de pipo imgesidir ve gerçek pipo değildir. Eğer metnin ileri sürüşündeki gösterilen gerçek bir pipo ise; dilsel gösterge hemen bir pipo figürünün altında olduğundan kastedilen gösterilenle bir uygunluk söz konusu edilemeyecektir. Yani bir pipo figürü gerçek bir pipo değildir elbette ve burada özdeşlik ilkesine aykırı bir durum yoktur. Bir bakıma metin, olumsuzlayıcı bir şekilde figürle ilişki içindedir. "Bu işlem, Magritte tarafından gizlice kurulmuş ve sonra titizlikle çözülmüş bir kaligram. Figürün her bir ögesi, bunların karşılıklı durumu ve bağıntısı, tamamlanır tamamlanmaz iptal edilen bu işlemde kaynaqlanıyor" (2001: 23). Foucault bizi burada yanıltanın, bizim metinle figürü ya da imgeyi ilişki içine sokma eğilimimiz olduğunu düşünmektedir. Magritte de sürekli olarak sözcük, imge ve gerçeklik (nesne) ilişkileri üzerine düşünmüş ve bu ilişkileri ortaya koymaya

çalıştığı görsel bir makale olarak görülebilecek *Sözcükler ve İmgeler* adlı bir yapıt bile vermiştir (Magritte, 1929: 32-33). *İmgelerin İbaneti*'yle aynı yıla denk düşen bu yapıtta sözcük nesne ilişkileriyle bağıntılı sorunları dilsel ve görsel temsil bağlamında ortaya koymuştur. Farklı çizim ve alt yazılarla bu ilişkilerin değişken ve belirsiz doğalarına işaret etmeye çalışmıştır. Nesne ve onu temsil eden şey (imge, sözcük) arasındaki ilişki çok zayıftır ve temsil edilen ile temsil arasındaki bağlantı keyfidir (Todd, 1999: 64).

Kıscacası Magritte'in *İmgelerin İbaneti* yapıtında yalın, fakat derin bir eşitleme ilişkisi söz konusudur. Yapıtta sunulan şey bir piponun imgesidir ya da piponun temsildir ya da piponun sembolik bir betimlemesidir, fakat bu imge kesinlikle bir pipo değildir (Zalman, 2015: 92). Bu bağlamda imgenin temsil ettiği nesneyle doğrudan bir ilişkisi olduğu ve dilsel gösterge yoluyla bu ilişkinin sabitlendiği düşüncesi, Magritte'in resminde zayıflatılmaya çalışılmaktadır denilebilir. Görsel ve dilsel olan göstergeler arasındaki ilişkinin de kompleks yapısı böylece ortaya konulmaktadır. Bir bakıma görsel ve dilsel olan arasındaki ilişki koparılmaktadır. Dil ve gerçeklik, sözcük ve nesne arasındaki kopukluk sorunu, kendisini bu bağlamda gösterir. Magritte'in resminde önce bir pipo imgesinin sunulması ve buna 'pipo değildir' ifadesinin eşlik etmesinin anlamı budur gibi görünmektedir. Resim gerçekliği kopya etmez, aynı şekilde dil de bunu yapamaz. Pipo imgesi gerçek bir pipo olmadığı gibi, pipo dilsel göstergesinin (sözcüğünün) de pipo imgesiyle ve gerçek bir pipoyla zorunlu hiçbir bağıntısı yoktur. Yani bir nesnenin hem imgesi hem de adı, gönderge olarak nesnenin kendisinden bağımsızdır. Bu yaklaşım göndergesel dil anlayışının da bir eleştirisi olarak okunabilir. Pipo sözcüğü anlam kazanabilmek için pipo imgesine ihtiyaç duymaz. Nasıl ki imgenin kendisi temsil ettiği nesneyle birebir örtüşmek zorunda değilse, sözcükler de karşılık geldikleri nesnelere yoluyla anlam kazanmazlar. Bu sözcük (pipo), birçok başka şeye göndermede bulunabilir. Magritte görsel temsili dilsel öğeleri de işin içine katarak eleştirirken, Foucault da sözcük nesne kopukluğunu vurgulamaktadır. Sözcük ve göndergesi arasındaki olumsal ilişki bağlamsal bir yoldan kurulmaktadır ki, Magritte'in resminde bu bağlamı, pipo deseniyle pipo sözcüğünün aynı çerçeve içinde ya da alt alta bulunması sağladığı halde, bu ilişki olumsuzlanmaktadır. Böylece sözcüklerin ya da imgelerin sabit bir gerçekliğe referans yaptıkları düşüncesi sarsılmaktadır. Bu açıdan sözcük, figür ve nesne arasındaki ilişkiler; dil, resim ve gerçeklik düzleminde incelenmektedir.

Foucault'ya göre Magritte'in resmi, sanat ile fiziksel gerçeklik ya da dil ile fiziksel gerçeklik arasında doğrudan bir bağlantı kurma konusunda bizi uyarmaktadır. Yani resim, dilsel gösterge ile görsel öğeleri birbirinden ayıran uzamı araştırmak için bir fırsat sunar. Magritte'in yapıtı, gösterge ile gönderge arasında ya da gösteren ile gösterilen arasında kurma eğiliminde olduğumuz bağlantıyı çözmektedir (Porter, 1986: 211). Tam da bu noktada Foucault, aslında hiçbir yerde bir piponun olmadığını söyler (2001: 30); çünkü resimde hiçbir şekilde resmedilen bir nesnenin kendisinin bulunması olanaklı değildir.

Foucault'ya göre söz konusu bağlantının çözülmesi için, öncelikle bir şekilde kurulması gerekmektedir. 'Çözülmüş kaligram' ifadesi, bu bağlantının kurulması ve çözülmesini betimler. Bu doğrultuda Magritte'in figürü ve metni bir araya getirecek oluşturduğu resim, bir kaligram biçimi olarak okunur. Kaligram öyle bir metindir ki, kendisini oluşturan metnin içeriğinin (ya da sözcüklerin) bir imgesini de görsel olarak oluşturacak biçimde düzenlenmiş bir metin ve imge birlikteliğini ifade eder. Yalnız Magritte'in amacı, dil ile görüntü (imge) ya da gerçeklik arasındaki geleneksel bağlantıları bozmaktır (Foucault, 2001: 25). Bu türden bir yaklaşım aynı zamanda, görüntülü bir resim olarak kaligramı da Rönesans döneminin içine yerleştirerek benzerlik epistemisinin eleştirisi şeklinde de okunabilir. Bir kaligramda metnin işaret ettiği ile imge olarak sunduğu şeyler birbirini çelebilir ve Magritte'in girişimleri de tam olarak bunu amaçlamaktadır.

İşaret ile işaret ettiği arasında tek bağ olarak benzerliği koyan bu yaklaşım biçiminde dünya (gerçeklik), şifrelerinin çözülmesi gereken işaretlerle (metin ve figürlerle) kaplı olarak görülmektedir. Bu anlamda benzerlik episteme'sinde, metinlerle olan ilişki, şeylerle olan ilişkinin aynıdır. Dil benzerliklerin dağılımı içinde yer alır ve sözcükler nesnelere benzemektedir (Foucault, 2006: 67-69). Sözcüklerden oluşan ve konusunu bir resim olarak canlandıran kaligram da, sözcükler ve nesnelere arasında doğrudan ve düzenli bir ilişki varsayan bu episteme'yi örneklemiştir. "Dil bizzat Tanrı tarafından insanlara verildiği ilk biçimi altında, şeylerin mutlak kesin ve şeffaf bir işaretiydi, çünkü onlara benziyordu. ... adlar işaret ettikleri şeylerin üzerine konulmuşlardı: benzerlik biçimi altında" (2006: 71). Foucault ise kaligrama karşı bir hareket olarak figürlerle sözcüklerin ayrılmasını öngörmektedir. Magritte'in de bunu, imge ile altyazı birlikteliği olarak çözülmüş bir kaligram kullanarak yaptığı söylenebilir; çünkü altyazı (metin), işaret ettiği imgenin (figürün) söz konusu nesne olmadığını ifade etmektedir. " ... metin, adlandırılmasının gerekmediği çok besbelli (form çok bilinen bir şey ve sözcük de öyle) bir şeyi adlandırıyor. Ama adı belirtmesi gerektiği an Magritte, belirtiyor bu adı, ama adlandırılan şeyin o olmadığını söyleyerek yani olumsuzlayarak yapıyor bunu" (2001: 26). Bu noktada çizim olarak figür hiçbir açıklama metnini gerektirmeyenken, dilsel göstergeler olarak metin de sözcüklerden başka bir şeyi gerektirmemektedir.

Pipo deseninde dilsel öğelerin bulunmaması, alttaki metinde ise olumsuzlamanın bulunması; metin ve figürün birbirinden koparılışını ortaya koymaktadır. Böylece gerçeklik (nesnelere) ile dil (sözcükler) birbirinden tamamen koparılır. Burada dil, gerçekliğin ya da düşüncenin bir temsili de değildir. Bir bakıma klasik çağın temsile dayalı episteme'si de devre dışı bırakılmaktadır; çünkü klasik episteme'de bu ilişki, bilginin içinde bir şeyin fikriyle bir başkasının fikri arasında kurulmuş olan bağdır, ve temsille, yani düşüncenin tümüyle birlikte genişlemektedir (Foucault, 2006: 107-109). Temsil çözümlemesinde işaretin, işaret ettiği şey ile olan ilişkisinin, şeylerin düzeyinin içinde sağlanmadığı ortaya konulmuş olsa da; sözcükler hala düşünceyi temsil

etme görevi içinde düşünülmektedir. Yani sözcükler belli bir temsile yönelik işaret etmektedirler. “Klasik söylemin temel görevi, şeylere bir ad yakıştırmak ve onların varlıklarını bu adla adlandırmaktır” (2006: 186). Yani klasik episteme’de sözcük ve nesne birbirinden ayrılmış ve benzerlik ilkesi dışarıda bırakılmıştır, ancak yine de dil kendi dışında bir başka şeyi temsil etmektedir. Fakat Magritte’in resimleri gerçeklik ve temsil arasındaki ilişkileri de bir sorunsala dönüştürmekte ve gerçeklikle (nesneyle) hiçbir bağı olmayan bir temsilin olanaklı olduğunu ima eder gibi durmaktadır. Ya da temsil ile temsil edilen arasındaki ilişkileri esnetmekte ve belirsiz hale getirmektedir.

Bu bağlamda Magritte’in resminde temsil, gerçekliği ancak bozarak ve bir ilişkisizlik ya da kopukluk biçimi içinde temsil edebilmektedir. Yani gerçeklik temsilden farklıdır ve temsil yoluyla da olsa işaret edilememektedir. Kendi içinde bir gerçeklik temsil edilememektedir ve nesne ile sözcüğün kopukluğu bu olanaksızlığın bir ifadesidir. Bu anlamda temsil ancak düşüncenin bir temsili olabilmektedir. Dolayısıyla ‘pipo değildir’ ifadesini de, sözcüğün nesneyle ikircikli olarak kurduğu iddia edilen bağın, hiçbir zaman gerçek bir pipo olarak nesneye göndermede bulunmak üzere bir ilişkiyi sağlayamayacağı şeklinde okumak olanaklıdır.

Foucault bu durumu, sözcükler ve figürler arasındaki boşluktan söz ederek dile getirir. “Resimli bir kitabın sayfasında sözcüklerin üzerinde ve desenlerin altında uzayıp duran ve onlara her zaman ortak bir sınır çizen küçük araya dikkat etme alışkanlığımız yoktur. Oysa sözcükler ve formlar arasındaki bütün gösterme, adlandırma, betimleme ve sınıflandırma bağıntıları sayfanın birkaç milimetrelik bu sakin boşluğunda kurulmuştur” (2001: 29). Magritte’in çözülmüş bir kaligram olarak resmi, bu bağıntıyı kurar gibi gözükmekle, bu aralığı olabildiğince açar ve metinle figür arasında bir daha kurulamayacak bir boşluk oluşturur. Bu anlamda ‘pipo’ sözcüğü, nesne olarak pipoya, hatta pipo figürüne bir kopukluk yoluyla olmaksızın bağlanamaz. Foucault için figür (nesne) ile metnin (sözcük) eşzamanlı ve birbirinden ayrılmış iki durumu, aynı mekanın içinde bile söz konusu değildir. Yani metin ile figür arasındaki savaş (27), bir kopuklukla sonuçlanır. Buradan sözcükle nesne arasında bir boşluk olduğu fikri çıkarılabilir. Dilsel göstergeler düzeyinde sözcüğün nesneyle bir ilişkisi yoktur. Hatta Foucault bu bağlamda Magritte’i yorumlarken, hiçbir yerde bir pipo olmadığını söylemektedir (30). Fiziksel bir nesne olarak pipo, sözcükle bağlantısızdır ve varlığına ihtiyaç duyulmamaktadır. Gerçeklik ve dile ortak olan bir alan yoktur. Nesne ve sözcük birbirinden koparılmıştır ve söz konusu edilebilecek benzerlik ancak düşünceye ait olabilir.

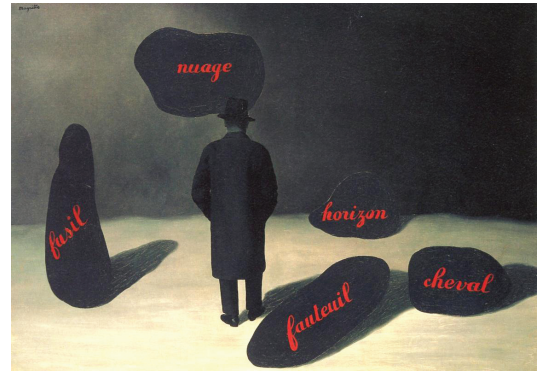
“Bu bir pipodur” yalnızca dilsel bir şekilde (dilin içinde) anlam kazanan bağımsız bir dil alanına aittir. “Bu bir pipo değildir, bir piponun deseni.”; “Bu bir pipo değil, bu bir pipodur diyen ileri sürüştür.”; “Bu bir pipo değildir, diyen ileri sürüş, bir pipo değildir.”; “ ‘Bu bir pipo değildir’ ileri sürüşündeki *bu*, bir pipo değildir: bu tablo, bu yazılı metin, bir piponun deseni, evet bunların hepsi bir pipo değildir.” Bütün bu tümcelerın söylediği şey, sözcüğün zorunlu olarak bir figürü ya da bir nesneyi işaret

etmek durumunda olmadığı ve sözcükle nesnenin bir tür süreksizlik içinde kopukluk gösterdiği. Sözcük ve nesne hiçbir zaman birbiriyle örtüşmez.

İşte Magritte'in resmi, dilsel gösterge ile görsel canlandırmayı aynı anda verdiği halde, bunları birbirinden ayırır ve ilişkiyi koparır. "Yazı ögesi ile plastik ögeyi, birbirinden titizlikle ve gaddarlıkla hiçbir resimde görülmediği ölçüde ayıran bir resimdir bu. Bu öğeler, bir altyazı ile onun görüntüsünün bir tablo içinde üst üste yer aldıklarında, ileri sürüş, figürün açıkça görülen kimliğine ve ona vermeye hazırlandığımız ada itiraz eder" (2001: 35). Bu açıdan Magritte'in *La Trahison des Images* adlı yapıtını, dil ve gerçekliğin birbirinden ayrı olduğu ve bu iki alanın iki farklı alan olarak işlediği şeklinde yorumlamak olanaklı gibi görünmektedir. Fiziksel nesnelere ile nesnelere formu olarak plastik öğeler (figürler) arasında söylemin açtığı bir yarı söz konusudur. Sözcükler ile figürler (imgeler) arasında, dolayısıyla nesnelere arasında bir oyun vardır ve bu oyun sürekli değişmekte ve tutarlı bir ilişkiyi dışarıda bırakan bir kopukluk sorunu gündeme gelmektedir. Her ne kadar Magritte yapıtlarında gerçeklik, yanılsama ve algı gibi temaları araştırıyor olsa da, öne çıkan fikir göstergelerin gelişigüzel (keyfi) doğası olmaktadır. Yapıtlarına verdiği isimler bile yapıtların içeriğine doğrudan gönderme yapmamaktadır. Hem yapıtların isimlerinin hem de yapıtlarda kullanılan metinlerin göndergesel olmaması, sözcüklerle imgeleri olduğu gibi isimlerle nesnelere de birbirinden ayırma eğilimini ortaya koymaktadır. Bir anlamda geleneksel anlamlandırma ve uzlaşımardan kopma girişimi, dilin muğlaklığını ve bağımsızlığını hedeflemektedir (Ross, 2014: 71).

Foucault, Magritte'in şu ifadelerini özellikle aktarmaktadır: "Sözcükler ile nesnelere arasında yeni bağıntılar yaratılabilir ve dilde ve nesnelere bulunan ama günlük yaşamda bilinmeyen bazı temel özellikler belirtilebilir. ... Kimi zaman, bir nesnenin adı bir imgenin yerine geçer. Bir sözcük, gerçekte, bir nesnenin yerini alabilir. Bir imge, bir önermedeki sözcüğün yerini de alabilir" (2001: 38). Bağlantıların bu yer değiştirmesi, sözcük nesne ilişkisinin olumsal karakterini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu olumsal ilişki, sözcük ile nesne arasındaki kopukluğun bir göstergesi olmaktadır. Magritte'in diğer resimlerinde üzerlerinde sözcükler yazılı olan belirsiz şekiller de görülür.

Örneğin *Personnage marchant vers l'horizon* (1928) adlı yapıtında, arkası dönük bir adamın çevresinde içinde sözcüklerin yazılı olduğu beş tane leke vardır. Yerde olan üç lekede 'tüfek', 'koltuk' ve 'at' sözcükleri yazılıdır. Yukarıda yer alanda 'bulut', ufuk çizgisinde olduğunu düşünebileceğimiz yerde de 'ufuk' sözcükleri yazılıdır. Foucault bu sözcüklerin resimsel öğelerle bağlanmayıp lekeler ve formlar üzerindeki yazılar olduğunu söyler. Bir bakıma sözcükler, artık ortada olmayan

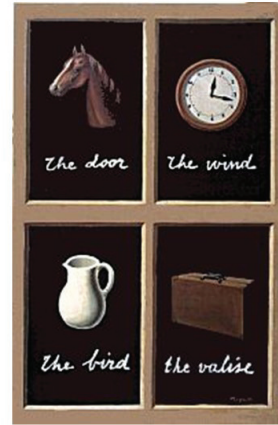


nesnelerin yerine de geçmemektedirler. Bu lekeler, “adlandırılmaz türden şeyler ve gerçekten de kendilerini ‘adlandırıyorlar’, kesin ve bildik bir ad taşıyorlar” (2001: 39). Bu noktada Foucault’ya göre tablodaki nesne, fiziksel nesneden kopararak adlandırılması gerekli olmayacak biçimde düzenlenmiş bir kitle olmaktadır. Yani dil gerçekliği belirli sabit bir düzene sokmamaktadır, fakat yine de dile bağımlı bir perspektifle dünyayı görmekteyizdir. Daha doğrusu gördüğümüz, dilin (sözcüklerin) kendi perspektifidir. Böylece Magritte nesneyi aradan çıkarır ve bize ad ya da sözcük ile nesnenin kopukluğunun bir örneğini verir. Bu açıdan dilin ve imgelerin kendi bağlamını oluşturan bir gerçekliği olduğu ya da bu gerçekliği oluşturduğu söylenebilir.

Hatta Magritte, sözcük ve nesne arasındaki açıklığı göstermek üzere tasarlandığını düşündürecek şekilde, figürlerin altına onların adı olmayan farklı sözcüklerin yazılı olduğu bazı yapıtlar da (*The Key to Dreams*, 1930) vermiştir. Bu yapıtlarında belirli nesnelere başka nesnelere adlandıran sözcükleri yan yana getiren sanatçı, sözcüklerin nesnelere betimlemekteki yetersizliğini açığa çıkarır ve anlamı sorgulamak üzere sözcükler ile imgelerin nasıl yan yana getirilebileceğini araştırır (Bowman, 1985: 336). Böylece sanatçı, sözcük ve nesne arasındaki bu uyumsuzluk ve sapmalar yoluyla, dil ve gerçeklik arasındaki ilişki sorununu temelli bir şekilde ortaya koymaktadır.



(The Interpretations of Dreams, 1930)



(The Key to Dreams, 1935)

Dil ve gerçeklik arasındaki ilişki sorunu, Foucault’nun çözümlemesinde dilin resimle olan ilişkisi dolayımında daha açık kılınabilir. Foucault’ya göre dil ve resim birbirlerine indirgenemez niteliktedirler: “... gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğretilmeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer gözlerin gördüğü değil de,

sentaksın ardışıklığının tanımlandığı yerdir” (2006: 36). Burada görünen ve söylenen şeyin karşılığı olarak gerçeklik ve dili ya da nesne ve sözcüğü yerleştirebiliriz. Bu durumda sözcüğün hiçbir şekilde nesneyi gösteremediği, nesnenin de sözcüğün içine yerleşemediği söylenebilir. Yani sözcük, bir kurgu olarak nesneden tamamen kopuktur. Magritte'in resminde de figür; temsil ettiği nesnenin yerinde durmadığı ya da onunla ilişkili olmadığı gibi, dilsel gösterge olarak sözcükle de sabit bir ilişki içinde değildir. Dilin gerçekliği kuşatabileceği ya da gerçeklikle örtüşebileceği düşüncesi bir yanılısamadan ibarettir.

Bu bağlamda Magritte'in yapıtında, dilsel dizge içinde göstergelerin nedensiz bir şekilde yapılandığını ve gösterenle gösterilen ilişkisinin zorunlu olmayan doğasını görürüz. Ancak bu dilsel ve görsel olan arasındaki ilişki yoluyla, daha doğrusu karşılıklı olmayış yoluyla yapılmaktadır. Bir anlamda sözcük ile görsel imgeyi birleştiren bağ nedensizdir ve gerçeklik düzlemiyle (nesneyle) doğal hiçbir ilişki kurulmamaktadır. *Bu Bir Pipo Değildir*'i İngilizceye çeviren James Harkness, yazdığı giriş metninde, Magritte ve Foucault'nun göstergenin nedensizliğine ilişkin Saussure'cü anlayışı benimsediklerini ve sözcükler ile nesnelere arasında köklü bir kopuşu amaçlayan bir dil yaklaşımını sunduklarını dile getirir (2001: 10-11). Magritte'in resimlerinde görsel figürlerle metnin ileri sürüşü arasındaki aykırılık, sözcüklerin nesnelere gönderimde bulunmadığı düşüncesiyle paralellik göstermektedir. Bir anlamda dil ve gerçeklik arasındaki doğrudan ve tutarlı bağlantı ortadan kaldırılmakta, dil ile dünya arasında bir karşılıklılık olmadığı vurgulanmaktadır. 'Pipo değildir' ileri sürüşü, basit bir şekilde tablodaki figürün gerçek bir fiziksel nesne olarak pipo olmadığını, sadece bir pipo resmi olduğunu ifade etmekte; yapıtta nesnenin ortadan kaybolduğu ve paralel şekilde dilde de nesnenin hiçbir şekilde ortaya koyulamayacağı anlamına gelmektedir. Sanki sözcük ve nesne, figürün aracılık edemediği farklı iki yöne doğru uzaklaşan iki farklı alanın unsurları gibi durmaktadır.

Benzer şekilde Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'inin açılışında bulunan ve yapıtın da doğum yeri olduğu söylenen Borges'in bir metninden aktarılan bir Çin ansiklopedisindeki sınıflandırmaya ilişkin yorumlama, yine sözcük ve nesne ilişkisizliğini açıklamaktadır. Bu sınıflandırmanın şaşırtıcılığı ve bunu düşünmenin olanaksızlığı, bir bakıma sözcüklerin gerçek şeylerle kurduğu bir bağlantıyı düşünme eğilimine dayanmaktadır. Bu sınıflandırmada aralarında ilişki olmadığı düşünülen şeyler, dil yoluyla aniden komşu haline gelmektedirler (2006: 12). *Bu Bir Pipo Değildir*'de şeylerin birbiriyle ancak bir andırış (similitude) bağlantıları içinde yan yana durabildikleri düşüncesine yakın olarak, Çin ansiklopedisi örneği bağlamında yapılan çözümleme de sözcük ve nesne kopukluğu iddiasını desteklemektedir. Bu sınıflandırmada sıralanan hayvan türlerinin bir arada bulunabileceği yer neresidir? Bu ayırım hangi benzerlik temelinde ya da neye dayanarak yapılabilir? Bu tuhaf sınıflandırmadaki kategorileri birbirine bağlayan şeyin, ancak (a, b, c, d)

şeklinde alfabetik bir dizi olabileceği söylenir. “ (i) deliler gibi çırpınan, j) sayılama-yacak kadar çok olan, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilen’ hayvanlar, onların sıralanışını telaffuz eden gayri maddi ses hariç, bunların yazıya döküldüğü sayfa hariç nerede bir araya gelebilirler? Dilin takipsizlik kararının dışında nerede çakışabilirler?” (2006: 13). Buradan sözcükler ile gerçeklikte bulunduğu iddia edilen nesnelere arasında bir karşılıklı ilişki olduğu düşüncesinin zorunlu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Böylece dilsel alanın içinde, sözcüklerin yalnızca kendisini de gösterebildiği bir anlayış, sözcüklerin herhangi bir dış gerçekliğe referansta bulunmaksızın kullanılabilmesi ve kendi içinde kendisini kurabileceği yaklaşımı ortaya çıkmaktadır.

Foucault, bu dil anlayışı çerçevesinde bir tür düzensizlikten söz eder. Çok sayıda olanaklı düzenin içinde alışılmamış bir düzensizliktir bu. Sınıflandırma örneğinde olduğu gibi, her birinin altında ortak bir yer tanımlamanın olanaklı olmadığı bir şekilde, nesnelere farklı yerlere yerleştirilmiş, konulmuş ve farklı yerlerde düzenlenmiştir. Magritte’in resminde de örnekleri bulunan ve türdeş olmayan yerler olarak heterotopyalar, Foucault’ya göre sözcükleri ve nesnelere bir arada tutan bağın olumsuz olduğunu göstermektedir. Dilin uzamla ve resimle ilişkisi de heterotopik bir ilişki gibi durmaktadır. Bu alışılmadık heterotopik düzensizlik; sözcükleri parçalamakta, onları birbirine dolamakta ve bir şeyi adlandırmayı olanaksız kılmaktadır; sözcükleri ve nesnelere bir arada tutan sözdizimini yıkıma uğrattıkları için alıştığımız dili tahrip etmektedir (2006: 15).

Ancak bu bakış açısı, dil ile gerçeklik arasında ne benzerliğe dayalı doğrudan bir ilişki olduğunu ne de dilin kendisi dışında bir şeyi temsil ettiğini iddia etmektedir. Böylece sözcükler ve nesnelere arasında köklü bir kopuşun zeminini hazırlayan ve kendisini modern episteme içinde ifade edebilen, kendinin temeli olan bir dil anlayışı ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda dile hükmeden kültürün temel kodlarının, her insan için, karşılaşılabileceği ve kendisini içinde bulacağı ampirik düzenleri önceden saptadığı tespiti (2006: 18), sözcük ve nesne arasında belirli bir bağlantı ya da düzenin ne zorunlu olduğunu ne de böyle bir ilişkilendirmenin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. İşte Foucault, Magritte’in yapıtında sözcük ve nesne kopukluğuna ilişkin böylesi bir olumsuzluğun yansımaları görmektedir.

Dilin varlığının parçalanmış gibi görüldüğü bu durum, modernliğe geçişte temsilden kopan dilin gerçeklikle bağı koparmasından başka bir şey değildir. Bu noktada resim dolayımında dil ve gerçeklik arasındaki ilişkilerin sorgulandığı *Bu Bir Pipo Değildir*’in temel bir ayrımı olarak, Foucault’nun benzeşim (resemblance) ve andırış (similitude) arasında yaptığı ayrım önem kazanır. Benzeşim, bir modele göre kopya edilen şeyleri benzerlik (benzeme) ilişkisi temelinde düzene koyan ve sınıflandıran bir ilk gönderim temeli varsaymaktadır. Olumsuzluk içerimi olan andırışta ise, temelde duracak olan bir gönderime referans ortadan kalkmış ve hiyerarşik bir yapılanma devre dışı bırakılmıştır. İmgenin gerçekliğe (nesneye)

benzemesinde, gerçeklik model olarak ontolojik bir üstünlüğe sahiptir. Andırışta ise nesnel bir gönderge yoktur, imge ve nesne bir diğeri için model görevi görmeksizin birbirlerine benzemektedir; yani andırmaktadır. Bir tür belirsizlik ya da ihanet (la trahison) söz konusudur. Burada sanki heterotopik bir oyun ve ilişkiler ağı söz konusudur.

“Benzeyişte bir ‘model’ vardır ve bu kendisinden çıkarılabilecek olan ve gittikçe silikleşen bütün kopyaları düzenle sıralar ve kademeleştirir. Benzeyişin temelinde, buyuran ve sınıflayan bir ilk başvuru noktası vardır. Andırış ise, başları da sonları da olmayan, bir yönde olduğu gibi bir başka yönde de izlenebilen ve hiçbir kademeleşmeye boyun eğmeyen, ama kendilerini küçük farklardan yine küçük farklar arasında üretip duran diziler halinde gelişir. Benzeyiş, egemenliği altında bulundurduğu canlandırmaya hizmet eder; andırış ise, kendisini bir uçtan öbür uca geçen yinelenmenin hizmetindedir. Benzeyiş, geri getirmek ve tanıtmakla yükümlü olduğu model olarak kendini ortaya koyar; andırış ise, hayaleti (sureti) benzeyenle benzeyen arasındaki belirsiz ve geri dönebilir bir bağını olarak dolaştırır” (2001: 43).

Benzeyişte modele duyulan ihtiyaç, dil alanında sözcüklerin bir göndergesi olması gerekliliği düşüncesiyle paralellik gösterir. Andırış ilişkisi ise, bir farklılıklar dizisi olarak benzeyen ile benzetilen model arasındaki gibi bir bağıntıyı gerektirmez. Bu anlamda andırışta bir bağıntı da söz konusu değildir. Belirsiz ve sürekli değişen, bir modelin egemenliğinde olmayan, andıranla andırılan arasında geri dönebilir bir yinleme vardır. Böylece andırışta herhangi sabit bir nesneye gönderimde bulunulmaz. Birbirini andıran öğelerin bir yer değiştirmesinden söz edilebilir sadece. Andırış; dil, imge ve gösterge arasında bir tür oyunun ifadesi gibi durmaktadır ve herhangi bir gösterge dizgesini üreten ilişkileri ya da süreçleri ifade etmez (Margolis, 1984: 225). Yani dilsel göstergelerin benzerliğe dayalı bir dizgeden çok, bir andırışlar şebekesi ya da ağı oluşturduğu söylenebilir.

Her bir sözcük bir diğer sözcüğü andırır, ama nesneyi değil. Paralel şekilde her bir figür de diğer bir figürü andırır. Bu konuda Magritte, Foucault'ya yazdığı mektubunda nesnelere arasında benzerlikler olmadığını, sadece birbirlerini andırdıklarını ya da andırmadıklarını, benzer olmanın ise düşünceye ait olduğunu söylemektedir (2001: 56). Şeyleri (nesnelere) bir düzen içinde birleştiren ilke düşünce olmaktadır ve ancak düşünce aracılığıyla nesnelere ve sözcükler arasında bağlantı kurulabilmektedir. Ancak bu bağlantı hiçbir şekilde doğrudan nesne ve sözcük arasındaki bir karşılıklılığı zorunlu kılmadığı gibi, böyle bir bağlantıyı temellen-diremez de.

O halde Foucault'nun hedefi, modern çağın epistemeleri içinde, kendi kendine referansı olan bir özne ve kendi kendisini gösteren sözcüklerden oluşan bir dil anlayışını açığa çıkarmaktır. Sözcük ve nesne arasında köklü bir kopukluk söz konusudur ve sözcüklerin sadece kendilerine işaret ettiği bir dil anlayışı, sözcüklerden

herhangi bir şeyi temsil etme işlevini de alacaktır. Dil ve gerçekliğin birbirlerine karşı olan aidiyetleri düşüncesi terk edilmiş ve söylemin görevi sadece söylemek olarak belirlenmiştir. Ve artık sözcüklerin söylediği, söylediğinden daha fazla bir şey olmayacaktır (Foucault, 2006: 80-81). Artık işaretin işaret ettiği şeye bağlanması çoğul bir anlam verme, yani yorum aracılığıyla olanaklı görülmektedir. Bu anlam verme etkinliği de yalnızca dil içinde kalınarak yapılmaktadır.

Dil, artık gerçekliğe göndermede bulunmaz ya da bir temsil aracı değildir; sözcükler aracılığıyla kendisini konuşmaktadır. Foucault'ya göre söylem, temsilin içinde iş görmekten çıktığında, klasik düşünce de dolaysız olarak ulaşılabilen bir şey olmaktan çıkmıştır. Modernliğe geçişin eşiği, sözcükler temsillerle kesişmekten ve nesnelerin bilgisini kendileri yoluyla çerçevelemekten çıktıklarında aşmıştır. “Temsilden kopan dil, bundan sonra ve günümüze kadar, artık yalnızca dağınık bir sistemin üzerinde varolmaktadır: sözcükler filozoflar için, tarih tarafından oluşturulan ve bırakılan şeyler gibidir” (2006: 425). Kendi için ve kendinden başka bir şeyi işaret etmeyen bir dil anlayışı, nesnelere de bu dilin içinde silmekte ve sözcüğün nesneyle bağını tamamen kopartmaktadır. Magritte'in metin ile figür arasındaki boşluğa dikkat çeken yapıtı da, bu kopukluğu göstermektedir.

“Düşünce, aralarındaki andırışın, benzeyişi dışta bıraktığı şeyler haline gelecek andırışsız olarak benzer. Resim hiç kuşkusuz benzeyiş kipinden bir düşüncenin, andırış ilişkisi içindeki şeylerle düşey olarak kesiştiği yerde; evet tam o noktadadır” (2001: 45). Düşünceyi bir benzeyiş kipi olarak konumlandıran Magritte, resimlerindeki figürlerle, birbirleriyle andırış ilişkisi içinde bulunan nesnelere kesiştirmekte ve metni kullanarak sözcükleri devreye sokup sözcük ve nesne arasındaki ilişkiyi kopartmaktadır. Bu kopuşu da sözcük ve figür (imge) arasındaki yalın bir çelişmeden öte, resim dolayımıyla dil ve gerçeklik ilişkisinin olumsuzlanmasıyla sağlamaktadır. Aynı zamanda görsel bir temsil olarak resim ile gerçeklik de, dilin sözcükleri ile nesnelere arasındaki kopukluğa paralel olarak birbirlerinden tamamen ayırırlar. Buradan yola çıkarak Foucault'nun yorumunda dilin sözcüklerinin yalnızca bir andırışlar şebekesi olarak anlaşılabilceğini söylemek olanaklı gibi görünmektedir. “... Ve ‘bu bir pipo değildir’in bütün öğeleri, olumsuz gibi görünen bir söylem ortaya koyabilirler ve bunun nedeni benzeyişle birlikte bu benzeyişin kapsadığı gerçeklik iddiasının da olumsuzlanmasının söz konusu olmasıdır; ama aslında bu olumlayıcı bir söylemdir; çünkü, burada hayaletlerin olumlanması, andırış şebekesi içinde öğenin olumlanması söz konusudur” (2001: 45). Benzeyiş iddiasının reddedilmesi, dilin (sözcüklerin) kendisine dönülmesini gerektirmektedir. Hiçbir sözcük böylece bir nesneyle ya da onun figürü olduğu iddia edilen bir imgeyle bağlanmayacaktır.

Andırış ilişkileri içinde, hiçbir şeye gönderim yapmaya gerek yoktur. Foucault, *Les Deux Mystères*'deki iki pipoyu da, benzerliğin sabit bir bağlantı arayışı eğilimini

dışarıda bıraktıracak şekilde konuşturur. Ancak en önemli konuşma, yani 'bu cümlede kim konuşuyor?' sorusunun da yanıtı olarak, cümlenin kendi söylemi olarak söz almasıdır: "Beni oluşturan ve onları okumaya çalıştığınız an, pipoyu adlandırmalarını kendilerinden beklediğiniz harfler; evet, adlandırdıkları şeyden o kadar uzak olan bu harfler, nasıl olur da pipo olduklarını söylemeye kalkışabilirler? Bu sadece kendine benzeyen bir yazıdır ve sözünü ettiği şeyin yerine hiçbir zaman geçemez" (2001: 46). Bu tablo, artık gerçekliği ya da bir nesneyi ne resmetme ne de temsil etme işlevinin tanıdığı bir dil anlayışını örneklendirmektedir.

Sözcükler eğer kendilerinin bir nesne olduklarını ya da bir nesnenin yerine geçtiklerini söyleyemiyorlarsa, sadece kendilerine işaret edebilirler, başka bir şey değil. Andırış yoluyla birbirine bağlı olan nesne ya da figürler de, belirttiği şeylerle benzerliği bulunmayan göstergeler olarak sözcüklere bir nesneyi adlandırma hakkını tanımamaktadır. Böylece Foucault'nun Magritte yorumunda tablodaki piponun bir pipo olmadığı iddiasının ileri sürülmesi, hakikati dile getirebilecek bir söylem olarak metnin ve bir kendinde şey'in görüntüsü olarak pipo figürünün birleştirilmesiyle sağlanmış olmaktadır (2001: 47). Karşımıza çıkan gerçek tablo ise, gerçekliğin kendi içinde birbirlerini andıran nesnelere oluştuğu, dilin de kendi içinde kendisini gösteren sözcüklerden oluştuğu ve bu iki alanın birbirinden kopuk olduğudur. 'Bu bir pipo değildir'i bu bağlamda, 'Dil, bir gerçeklik değildir' olarak okumak olanaklıdır. Ya da şöyle: "Bu kendi kendisi gösteren sözcükler ve bu cümle, bir gerçeklik değildir."

Dilde sözcüklerin gönderimine karşı çıkan bir ileri sürüş yoluyla, dilin gerçeklikle arasındaki kopukluk, yine dil yoluyla ortaya konmaktadır. Foucault'nun resmi yorumlarken hiçbir yerde bir pipo olmadığını söylemesine paralel olarak, kendisini konuşan dil dışında bir gerçekliğin de olmadığı söylenebilir. Bu bağlamda Foucault'nun Magritte'in yapıtına ilişkin yorumu da, yapıtla herhangi bir benzerlik taşımamakta, andırış üzerinden kendi gerçekliğini oluşturmaktadır (Durham, 1993: 23).

Andırışın kendisine gönderilen özelliğiyle benzeysiye karşı kullanılması ve bu yolla sözcüklerin kendilerinden başka bir şeye gönderimde bulunmadıkları anlayışı, hiçbir gönderimin sabitleştirmesine gerek duyulmayan bir dilsel şebekeyi gündeme getirmektedir. Nasıl ki nesnelere yalnızca birbirlerini andırıyorlarsa, farklı bir düzlem olan dilde de sözcükler andırış oyunları içinde bir ilişkiler ağı oluştururlar ve bu ilişkiler ağının gerçeklikle bir temas noktası yoktur. Hatta Foucault, Magritte'in resminde hiçbir gönderimin sabitleştirmediği andırışların kayıp olduğunu, yani fiziksel nesnenin ortadan kaybolduğunu ve dilsel dizgenin içinde işaret edilmesi gereken bir nesneye de ihtiyaç duyulmadığını; bu andırışların çıkış noktası da dayanağı da olmayan bir yerden başka bir yere aktarmalar olduğunu düşünmektedir (2001:49). O halde bu aktarmaların, dilsel düzeyde sözcükler arasındaki andırış ilişkilerini de açıklayabileceğini düşünebiliriz. Birbirinden bağımsız bir şekilde bu

iki alan kendi içindeki andırışlar üzerinden anlaşılırsa, bu iki alanın birbirinden kopukluğu da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Sonuçta Magritte bu iki alanın ayırımı ve kopukluğu gösterebilmek için, sözsöz göstergeler ile (sözcüklerle, yani dil ile) plastik öğeleri (resimsel desenleri, yani gerçeklik alanındaki nesnelere olarak okumanın olanaklı olduğu figürleri) bir araya getirmektedir. Birbirinden ayrı olarak konumlandırılmış olan bu iki alanın herhangi bir ilişki varsayılmaksızın bir araya getirilmesi, metnin ileri sürüşünün olumsuzlaması yoluyla kopukluğu ortaya koyabilmek içindir. Bu anlamda sözcük ve nesne arasındaki kopukluğun gösterilebilmesi için bir ilişki kurulumu; ancak bu ilişki benzeyiş temelinden sıyrılarak, andırışın gönderimsiz özelliğine dayanılarak bozulur. Pipo figürünün hiçbir şey ileri sürmediği, dilin andırışlar içindeki nesnelere ilişkisizliğini açığa çıkarmak üzere ‘pipo değildir’in ileri sürülmesiyle ortaya konulur. En sonunda *La Trahison des Images* yapıtının, andırışın oyunları yoluyla “benzeyen görüntüde ses çıkarmadan saklanmış olan ‘bu bir pipodur’un, dolaşır duran andırışların ‘bu bir pipo değildir’i haline geldiği” (2001: 51) görülür.

Gerçeklik alanındaki nesnelere kendi içindeki andırışlarıyla herhangi bir şeye modellik etmedikleri gibi, dil de kendi içindeki andırışlarıyla herhangi bir şeye gönderme yapmamaktadır. Bu bağlamda Foucault, Magritte çözümlemesini ilginç bir şekilde şöyle sonlandırmaktadır: “Bir gün gelecek ve o zaman, bir dizi boyunca sonsuz olarak iletilen andırışla, görüntünün kendisi, taşıdığı adla birlikte, kimliğini kaybedecektir” (2001: 51). Dilin bu şekilde anlaşılması, sözcüklerin kendilerini gösteren ve nesneyle bağlantılandırılmayan özerk bir yapıya sahip oldukları iddiasını taşımakta, sunduğu belirsizlik (kopukluk) yoluyla dili serbest bırakmaktadır. Dilin anlamlandırılması da sabit bir referansa bağımlı kılınmaktan kurtarılmış olmaktadır.

Kaynakça

- Alden, Todd, (1999). *The Essential René Magritte*, New York, The Wonderland Press.
- Bowman, Russell, (1985). “Words and Images: A Persistent Paradox”, *Art Journal*, Volume 45, No. 4, The Visionary Impulse: An American Tendency, Published by: College Art Association, s. 335-343.
- Durham, Scott, (1993). “From Magritte to Klossowski: The Simulacrum, between Painting and Narrative”, *October*, Volume 64, Published by: The MIT Press, s. 16-33.
- Foucault, Michel, (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, Çev.: Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık.
- Foucault, Michel, (2001). *Bu Bir Pipo Değildir*, Çev.: Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, Michel, (2006). *Kelimeler ve Şeyler*, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi.
- Magritte, René, (1929). “Les Mots et les Images”, *La Révolution surréaliste*, 12: 32-33.
- Margolis, Joseph, (1984). “Review: This is not a Pipe by Michel Foucault”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 43, No. 2, Published by: Blackwell Publishing

on behalf of the American Society for Aesthetics, s. 224-225.

Porter, James E., (1986). "This is not a Review of Foucault's This is not a Pipe", *Rhetoric Review*, Volume 4, No. 2, Published by: Lawrence Erlbaum Associates, s. 210-219.

Ross, Leslie, (2014). *Language in the Visual Arts, The Interplay of Text and Imagery*, North Carolina, McFarland and Company, Inc. Publishers.

Zalman, Sandra, (2015). *Consuming Surrealism in American Culture*, London and New York, Routledge.

Konya Örneği Bağlamında Tinsel Üretim ile Mekânın Karşılıklı Yapılandırıcı Etkilerinin İncelenmesi

Svitlana NESTEROVA COŞKUN*

Özet

Araştırmamız, mekân ile tinsel üretim faaliyetleri arasında karşılıklı yapılandırıcı ve şekillendirici etkileri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle mekân ve tinsellik (maneviyat) kavramlarının belirlenmesine dikkat edilmiş, yerleşik yaşamın tarihsel evrimi konusundaki kuramsal tartışmaya yer verilmiştir. Araştırmayı olgusal verilere dayandırmak için 11.-13. yüzyıllardaki Konya'nın sosyo-politik, ekonomik ve kültürel durumu analiz edilmiştir. Araştırmada, adı geçen şehrin bölgenin en önemli entelektüel ve manevî merkez haline gelmesini sağlayan faktörler incelenmiş ve aynı zamanda kentleşme sürecinde başta Tasavvuf olmak üzere çeşitli manevî etkenlerin rolü belirlenmiştir. Konya'nın coğrafi konumu, çok unsurlu kültürel ortam, yönetimin bilim ve eğitime verdiği önem ve destek, sağlanan siyasi istikrar, ekonomik refah ve güvenlik gibi etkenler manevî üretimi teşvik etmiştir. Şehir ayrıca buluşma, alış-veriş, bilginin birikim ve aktarma yeri olma fonksiyonlarıyla, manevî mirasın arttırılmasına imkân tanımıştır. Diğer yandan, şehirde yaşayan insanların manevî değerlerinin, şehrin maddî dokusunda yansıtıldığını görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mekân, Tinsel Üretim, Maneviyat, Tasavvuf, Konya.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Study of the Mutual Developing Influence of Spiritual Production and Space: The Case of the City of Konya

Abstract

This study aimed to determine mutual constructive and shaping effect between space and spirituality. Therefore, first of all, the concepts of space and spirituality have been redefined and the theoretical debate on the historical evolution of settled life was given. In order to base research on factual data, the socio-political, economic and cultural situation in Konya between the 11th and 13th centuries has been analyzed. The research has identified the factors that enable Konya to become the most important intellectual and spiritual center of the region and at the same time determined the role of various spiritual factors, especially Sufism, in the process of urbanization. The research shows, that geographic location of Konya, its multicultural environment, administrative support to science and education as well as provided political stability, economic prosperity and security encouraged spiritual production in the city. As a place of meeting, exchange, accumulation and transfer of knowledge, the city contributed to the growth of the spiritual heritage. On the other hand, it is possible to see that people's spiritual values are reflected in the physical texture of the city

Keywords: *Space, Spiritual Production, Spirituality, Sufizm, Konya.*

Giriş

Uzun zamandır felsefe ve sosyolojinin dikkatlerinin dışında kalmış mekân kavramı bugünlerde sosyal bilimler alanındaki tartışmaların merkezinde kalıcı bir yer tutmuştur. Mekân eskiden düşünüldüğü gibi, doldurulmasını bekleyen boş ve edilgen bir fiziki uzam olmaktan çok, toplumsal yaşam tarzına göre dönüştürülmüş ve aynı zamanda sosyal ilişkileri şekillendiren bir etkileşim ortamı olarak ele alınmaya başlanmıştır (Lefebvre, 1991: 412; Gottdiener & Hutchison, 2011: 19). Tarihe baktığımızda, her büyük medeniyetin belirli coğrafyada kurulan merkezler etrafında gelişip yeryüzünde maddi bir iz bıraktığını görmekteyiz. Zamanla hatları belirginleşmiş şehirler insanlara bazen emsalsiz gelişme olanaklarını sunmuş, bazen de kendi bedbahtlığını sakinlerine yansıtmışlardır. Bazı şehirlerin belirli dönemlerde bilim, sanat, felsefe ve inanç ocakları haline geldikleri bilinmektedir. Felsefe ve kültür tarihi konulu çalışmalarında “zamanın ruhunun” etkisinden sıkça bahsedildiği halde¹, fikirlerin üretiminde ve olgunlaşmasında mekânsal faktörün veya “mekânın ruhunun” etkisinden bahsetmek mümkün müdür?

Fikir ve değerlerin üretimi, başka bir ifade ile ‘tinsel üretim’ ile mekânın etkileşimini araştırmak üzere, mekânsal olarak Orta Doğu ve Anadolu’da gerçek-

¹ Fikirlerin oluşumunda “Zamanın ruhunun” etkisini iddia eden en meşhur tezlerin başında Karl Jaspers’in “Eksen Çağ” görüşü örnek olarak gösterilebilir (Jaspers, 1953: 19-22).

leştigi bilinen Tasavvufun gelişme dönemini (klasik dönem sayılan 9-13. yy) ele almayı elverişli bulduk. Söz konusu dönemde çoğunlukta Selçuklu Devletlerinin idaresinde bulunan söz konusu coğrafyada birçok yerli ve yabancı bilge, mutasavvıf, din ve bilim adamı eserlerini ve keşiflerini ortaya koymuş, öğretilerini geliştirmişti. Bu durum, en bariz şekilde Konya şehri örneğinde görünür. 12-13 yüzyıllarda, Endülüslü İbn-Arabi'nin Batı'dan, Celaleddin Rumi'nin Doğu'dan, Ömer Şahabeddin Sühreverdi'nin ise Güney'den Konya'ya doğru seyahat ettiklerini biliyoruz. Sadece Doğu ve İslam Coğrafyasında değil, dünya çapında asrının en büyük bilgini sayılan adı geçen kişilerin Konya'ya gelmelerinin arkasında muhakkak birtakım somut neden ve hedefler vardı. Bununla birlikte, hepsinin Konya'yı bir uğrak noktası, çalışma ve ikamet yeri olarak tercih etmeleri, söz konusu şehirde günümüzde de fikrî zenginliği tükenmeyen eserlerini ve öğretilerini geliştirmeleri oldukça dikkat çekicidir.

Bu olgudan hareketle araştırmamızın problemiğini aşağıdaki sorular şeklinde ifade edebiliriz: "Mekânın şekillenmesine tinselliğin, tinselliğin tezahüründe ise mekânın etkisi var mıdır?", "Manevi ve entelektüel bir arayışta bulunan kişi açısından bir şehri cazip kılan nedir?" Hatta yukarıdaki soruları daha da somutlaştırarak, "Mevlana Konya'da değil, başka bir yerde yaşamını sürdürseydi *Mesnevi*'yi kaleme alır mıydı?" diye bir soru öne sürebiliriz.

Belirlenen sorular doğrultusunda, araştırmamızda tarih ve Tasavvuf kaynaklarına ve ilgili literatüre dayanarak ortaçağ Konya şehri örneğinde mekân ile tinsel üretimin karşılıklı etkileri tespit edilmeye çalışılacaktır. Tinselliğin mekâna etkisini araştıran bölümde, Selçuklu döneminde Konya şehrinin yapısal dönüşümünde, mimarisinde ve sosyo-ekonomik teşkilatlanmasında başta Tasavvuf olmak üzere çeşitli manevi etkenlerin rolünün incelenmesi yapılacaktır. Mekânın tinsel üretime olan katkısını ele alan diğer bölümde, 12-13. yüzyıllarda Konya'nın sosyo-politik, ekonomik ve kültürel durumu analiz edilerek, adı geçen şehrin ve bölgenin önemli manevi merkez haline gelmesini sağlayan faktörler incelenecektir.

Maneviyat ve Mekân Kavramları

Mekân ve tinselliğin ilişkisini ele almadan önce, söz konusu kavramların tanımlarına yer vererek kapsamalarını netleştirmeye ihtiyaç vardır. Özellikle tinsellik kavramının geniş olduğu kadar belirsiz kaldığı açıktır. Bu kavrama netlik kazandırmak için, ona anlamca çok yakın durmakla birlikte Türkçede daha yerleşik ve Türk kültürünün somut fenomenlerine indirgenebilen *maneviyat* kavramından hareket etmek daha verimli olacaktır.² Maneviyat kavramının açıklamasına baktığımızda

² TDK Büyük Türkçe Sözlüğüne göre, Maneviyat: "1. Maddi olmayan, manevi şeyler: 2. mec. Yürek gücü, moral" gibi anlamlara sahipken, Tinsel ise 1. "Ruhsal, spiritüel. 2. Manevi, özdeksel (maddi) karşıtı" anlamında kullanılır. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&carama=kelime&guid=TDK.GTS.5a133d7f6645d0.53411758 erişim tarihi 20.11.2017.

ilk bakışta bunun da eksik olduğunu görmekteyiz. Sözlükler çoğunlukla manevi/ maddi karşıtlığına dayanarak maneviyatın ne olduğundan ziyade, ne olmadığını açıklayan negatif bir tanım yapar (“manevi olan, maddi olmayan bir şeydir”); maneviyatın tezahürlerini ise ahlak ve irade gibi olgularla sınırlı görür. Bunun yanında, maneviyatı spiritüalizm, ruh, tin, iç dünya gibi muğlak terimlerle tanımlayan spekülâtif açıklamalar da mevcuttur (Pîçan, 2004: 137).

Bu araştırmada, maneviyatı açıklamak için kelimenin kökünde etimolojik olarak bulunan ‘mânâ’ kavramını kullanmak yerinde olacaktır. Buna göre, *maneviyat; insanın kendisini, evreni, hayatı ve içinde bulunduğu tüm ilişkileri derinden kavramaya, anlamaya, anlamlandırmaya, başka bir deyişle “mânâ atfetmeye” yönelik düşünce, duygu ve eylemlerinin bütünüdür*. Bu tanım; din, sanat, edebiyat, bilim, felsefe, gibi kültürel unsurları maneviyat kavramına dâhil etmeye imkân vermektedir (Baltacı, 2013: 20). Fiziki, maddi dünyayı anlamlandırmak için ona başka bir boyut kazandırmak veya onu daha geniş ilişkiler (neden, amaç, sonuç gibi) bağlamında ele almak gerektiğinden dolayı, maneviyat adeta maddi gerçeklik düzeni üzerinden yükselmekte ve onu aşar gibi görünmektedir. Gerçekten de maneviyat sırf biyolojik ihtiyaçlarımızla belirlenmeyen ve maddi çıkarlarımıza indirgenemez bir şeydir. Maneviyat, insanın doğal nedensellik üzerine yükselmesine imkân veren, insanı diğer canlı türlerinden farklı kılan, insanı insan yapan bir özelliktir; insanın kendi biyolojik varlığının sınırlılığını aşmak ve ebediyete ulaşmak çabasıdır. Bundan dolayı maneviyat, çoğu zaman maddiyatla bağdaşmaz ve hatta maddiyatın zıddı gibi anlaşılmaktadır. Bu görüş, toplumsal hayattaki güç, zenginlik, iktidar, mevki, makam gibi vasıfların hor görülmesine, insanın biyolojik boyutunun ve güdülerinin değersizleşmesine yol açmıştır. Oysa maneviyatı ‘mânâ üretimi faaliyeti’ olarak tanımladığımızda, maddiyat/maneviyat karşıtlığı tanımında belirleyici olmaktan çıkar ve aralarındaki ilişkiyi incelememize fırsat verir.

Burada maneviyatın özelliklerini tanımlamak için inceleme konusu olan dönemde belirleyici olan Tasavvuf öğretisine başvurmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Zira tasavvufun bir “mânâ ilmi” olduğu bilinmektedir. Tasavvufun ontolojik anlayışına göre, kâinat “çift boyutlu” yapıya sahip olup, zâhir ve bâtın olmak üzere görünen ve görünmeyen boyutları içermektedir. Allah’ın isimlerinden olan “Zâhir” ve “Bâtın” kavramları Tasavvufta aynı zamanda “suret” ve “mânâ” sözcükleriyle de ifade edilir. Suret veya şekil, varlıkların dışsal, maddi gerçekliğine; mânâ ise içsel özüne işaret etmektedir. Tasavvuf, görünen maddi-cismani alemi Allah’ın varlığına ve O’nun yaratıcı gücüne işaret eden ve kavranması gereken bir işaret olarak görmektedir. Maneviyat ile maddiyatın karşıtlığından ziyade varlığın birliğini savunan Tasavvuf’a göre, maneviyatın görünür hale gelmesi için mânânın maddi bir surete (remiz, sembol, simge) bürünmesi gerekmektedir. Çünkü insanlar için sûretsiz mânâ ulaşılamaz, mânâsız sûret ise değersiz olmaktadır (Green, 2013: 36-37).

Aynı zamanda Tasavvuf geleneğinde **mekân**, en genel anlamda, mânânın görünmesine zemin sağlayan, cismanî şeylerin yeridir. Mekân kelimesi “kevnin yeri” anlamına gelmektedir. İbn Arabî’ye göre, bu Âlemin tamamından el-kevn (varlık alanı) olarak bahsedilmesi, Allah’ın “Ol!” demesinin en açık sonucudur. Böylece mekân kelimesinin kullanımı bize varlığa sahip olmayan bir şeyin varlık alanına girmesini anlatmaktadır (Chittick, 2014: 117-118).

Mekân kavramının güncel tanımlarına döndüğümüzde, onun fiziki parametre veya coğrafi konum olmaktan çok, insanın yaşam çevresini oluşturan ve insan izini taşıyan bir yer olarak ele alındığını görmekteyiz. İnsanların kültürleri yansıttıkları, görüşlerine uygun olarak dönüştürdükleri, kendilerini gerçekleştirme imkânı buldukları mekân; toplumsal ve varoluşsal olarak düzenlenmiş alana işaret etmektedir.

İnsanın yerleşik yaşam tarzına geçişinin bir işareti olan mekânı düzenleme ve belirli mekâna bağlanma pratiği, insanın ruhani-manevi durumuyla paralel gelişmektedir. Mekâna bağlanma olgusunu, ölenleri gömme kültürüyle ve “kutsallık” anlayışının ortaya çıkmasıyla ilişkilendiren araştırmacılar, yeryüzündeki pek çok şehrin ve yerleşimin çekirdeğini dini mekânın/mâbedin oluşturduğu kanaatindedirler (Sarıçam & Erşahin, 2014: 215). Kutsal mekân kavramının tarihsel analizi bizi Yaratılış Efsanesi ile yüz yüze bırakır. Birçok farklı dinî geleneğe göre Yaratılış, tanrısal gücün etkisiyle kaosun düzen (kozmos) haline getirilmesiyle meydana gelmiştir. Bu örnekte, düzenlenmiş mekâna kutsallık, dünyevi ve doğal olana ise kaos niteliğinin atfedildiğini görmekteyiz.³ İnsanlık tarihi boyunca değişik kültürler kutsal saydıkları mekânlar etrafında gelişmişlerdir. Farklı dinlerce coğrafyanın belirli fiziksel nitelikleri dolayısıyla kutsal sayılan bazı mekânların yanı sıra, yaşanan çeşitli olaylar neticesinde kutsallık kazanan mekânlar da bulunmaktadır. Çoğu zaman, bir mekâna kutsallık izafe edilmesi o yerde etkili olan şahsiyetlerin manevi derecesine bağlanır (Henderson, 1993: 469-472). Ancak araştırmamızda, bir mekâna manevi değer (kutsallık) atfedilmesi ve onun sembolik kullanımını değil, mekânın manevi değer ve fikirler üretimindeki katkıları üzerinde durulacaktır.

Toplumsal Yaşam Mekânının Evrimi ve Tinsellik

İnsanların yerleşik yaşam tarzına geçmesi sürecinin, toprağın işletilmesi ve köylerin kurulmasıyla başladığı kabul edilmektedir. Kırsal yaşam, belli düzeyde toplumsallaşma ve mekânın sahiplenmesiyle ilişkili olduğu halde, kentsel yaşam tarzına göre ilkel olarak fark arz etmektedir. Kırsal yaşamda toprak salt mekân olmayıp aynı zamanda hem emeğin nesnesi, hem de kutsal değer kendisi olmaktadır. Köylerde, insanlar toprağı işletmek için bir arada bulunmakta ve insanlar arası ilişkiler büyük ölçüde toprağa bağlı olarak kurulmaktadır. Kentte ise, insan-

³ “Bundan dolayı arkaik insan bir yerde yerleşeceği zaman sembolik olarak yaratılış olayını tekrar eden ayinleri icra ediyordu, çünkü bir yere yerleşmek, düzenli bir hayat sürmek, bir dünya tesis etmekle eşitti.” (Eliade, 1959: 34).

lar sırf bir arada bulunmaktan faydalanmak için aynı mekânı paylaşmaktadırlar. Uzmanlaşmanın geliştiği kentte, o zamana kadar dağınık ve örgütsüz olan birçok işlev sınırlı alanda bir araya getirilmekte ve topluluğun bileşenleri dinamik bir gerilim ve etkileşim içerisinde sokulmaktadır (Mumford, 2013: 47). Mumford'un ifadesiyle:

“Köyün mütevazı temelleri toprağın içine kök salmıştı. Fakat kent köyün değerlerini tersine çevirdi ve temelleri cennete yerleştirerek köylünün evrenini tersyüz etti. Bütün gözler artık göğe çevrilmişti. Ezeli, edebi ve sonsuz olana, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetene iman binlerce yıl boyunca insani varoluşun imkanlarını yüceltmede başarılı oldu” (a.e., 53).

Şehir yaşamı, insanların köy yaşamında belirleyici olan doğa-insan ilişkisini keskin bir şekilde yadsımalarına neden olurken, geçimlerini doğal çevre yerine sosyal çevre ile etkileşimde elde etmelerini sağlamıştır. Kent, yabancılarla karşılaşmanın, gruplar ve topluluklar arası ilişkinin, işlevsel farklılaşmanın ve rasyonel dayanışmanın, dolayısıyla ileri düzeyde toplumsallaşmanın mekânı olmuştur.⁴

Şehrin gelişmesinde, başta teknik, siyaset, din olmak üzere üç temel etkenin önemli olduğu kabul edilmektedir (Mumford, 2013: 49). Mekânın dönüştürülmesi, insan gücünün organize edilmesi ve toplumun ortak bir hedef doğrultusunda tek beden olarak hareket etmesi için, krallar veya kabile reisleri büyük güçlere ve kozmik otoritelere dayanmışlardır. Böylece şehir, mekânın fiziki boyutu ile mananın meta-fizik (fiziki aşan) boyutunun birleşmesiyle şekillenmiştir. İnsana özgü pratiklerin en yüksek ifade türleri olarak din, sanat bilim ve felsefe, şehrin maddi dokusunda izlenebilir hale gelmiştir. Genellikle, dinî ve ritüel yapılar şehrin en önemli yerlerini işgal etmiştir; sanat ve bilim, şehrin estetik ve teknolojik boyutlarında kendini göstermiştir. Dolayısıyla, insanın manevi değerleri sözle, sesle, eylemle, davranışla, sanatla tezahür bulduğundan şehir *mananın mekânı* olarak tanımlanabilir. Maddi ve manevi boyutun karşılıklı etkileşimini XII-XIII yüzyıllarda bölgenin önemli siyasi ve kültürel merkezi haline gelmiş olan Konya şehri örneğinde izlemek mümkündür. Konya şehrinin asıl gelişme dönemi Anadolu Selçuklu Devleti zamanına denk geldiği için, şehrin tarihçesine ve bölgedeki siyasi duruma kısa bir bakış atmamız faydalı olacaktır.

Konya Şehrinin Şekillenmesinde Tinsel Etkenler

Nüfusun artışı nedeniyle Orta Asya'dan gelip Büyük Selçuklu Devleti'nin yönlendirilmesiyle Türkler 1071 yılından itibaren Bizans topraklarını fethetmeye ve Anadolu'da yerleşmeye başlamışlar. İran-Sasanî gelenekleri ve Eski Türk tö-

⁴ Medeniyet kelimesi bile Medine şehrine gönderme yaptığına göre, şehirleşme ile medeni gelişme arasında sıkı bağlantı vardır “İslam Mekke şehrinde doğmuş medeniyet kelimesine kaynaklık eden şehir anlamındaki Medine'den yayılmıştır” (Sarıçam & Erşahin, 2014: 217).

relerinin oluştuğu kültür yumağı içindeki çeşitli sosyal zümrelerden Anadolu'ya gelen insanların burada daha önceden yaşayan gayrimüslimler ile kaynaşmasıyla 1075 yılında Anadolu Selçuklu Devleti kurulmuştur (Turan, 2014: 282). Türklerin göçü Anadolu'nun sadece etnik yapısını ve siyasi haritasını değiştirmekte kalmamış, birçok medeniyete beşik olan Anadolu'nun topraklarına yeni manevi boyutu da getirmiştir: Anadolu için İslam dönemi sayfası açılmıştır.

İlk Selçuklu fetihlerinin, Haçlı seferlerinin, Bizanslarla mücadelelerin ve iç nüfuz çekişmelerinin ilk dönemde Anadolu'da şehir hayatını sarstığı ileri sürülebilir. Ancak, 12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu Selçuklu Devleti siyasi ve idari bakımından pekişmiş, sınırları Karadeniz'den Akdeniz'e kadar ulaşmıştı. Devletin sosyal ve ekonomik refahı ise 13. yüzyıl başlarında I. Keykavus ve Alaaddin Keykubad zamanında zirveye ulaşmıştır (Köprülü, 2011: 203; Turan, 2014: 291-296; 354-359). Bu dönemde Anadolu, efsanevi zenginlik ve "şefkat diyarı" (a. e., 358) olarak ün salmıştır. Yerleşim yerlerinde ve ulaşım yollarında güvenlik şartlarının sağlanmasıyla birlikte, şehirlerin büyük üretim ve ticaret merkezlerine dönüştüğü görülmektedir. Böylece Anadolu'da belli başlı Selçuklu şehirleri kurulmuştur. Konya, söz konusu önemli stratejik noktalardan birisi olup, 11. yüzyıl sonrasında Devlet merkezi ve büyük şehir haline gelmiştir (Baykara, 2007: 1).

Selçuklular yeni yerleşim merkezleri kurmak yerine, fethettikleri Bizans şehirlerinin temelinde kendi görüşlerini yansıtan yeni bir doku oluşturma yolunu tercih etmişlerdir (Baltacı, 2013: 288). Özellikle Alaaddin Keykubad döneminde, Konya şehrinde yaşayanların her tür ihtiyaçlarını karşılayacak kurum ve tesislerin inşa edilmesi sağlanmıştır. Şehir, dış saldırılara karşı tedbir olarak surlarla çevrildikten sonra, kolay ve güvenli ulaşımı sağlamak için yol, köprü ve kervansaraylar yapılmıştır. Başta sosyal yaşama getirilen yenilikler ve yeni manevi değerler şehrin mimarisinde de yansımıştır. Müslümanların ibadet vazifelerini yerine getirmeleri için inşa edilen camiler ve mescitler, Konya'nın yeni yüzünün en belirleyici unsurları olmuştur. "Oku!" ayetine uyararak medreseler, kütüphaneler, zaviyeler kurulmuştur. "Temizlik imandadır" hadisi gereği temizliği sağlayacak akarsular şehre getirilmiş, hamam ve hastaneler inşa edilmiştir (Turan, 2010: 355).

Şehrin nüfusuna gelince, 11. yüzyılın sonundan itibaren kitle halinde Anadolu-Bizans şehirlerine gelenler içinde belirli miktarda köy ve şehirli insanların bulunmasıyla birlikte, temel kitlenin göçebe Türklerden oluştuğu bilinmektedir. Selçuklu şehirleri çoğunlukla eski Hıristiyan şehirlerinin isim ve yerleşim planını muhafaza etmekle birlikte, eski nüfusun oturmasına da müsaade etmiştir. Bu durum, şehirlerde büyük olmamakla birlikte Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerin oluşmasına sebep olmuştur. Bunun yanında, özellikle 1219 yılından itibaren İslam topraklarını tehdit etmeye başlayan Moğol istilası doğudan batıya doğru ikinci büyük göç hareketine yol açmıştır. Bu durum, Anadolu'da Türkmen nüfusunun artışıyla birlikte, İranlı ve Arap unsurların ilave edilmesine sebep olmuştur. Ayrıca,

şehrin iktisadi hayatını canlandırmak için, dini ve etnik aidiyete bakılmaksızın şehirlere her sanatın usta ve zanaatkârların gelmesi teşvik edilmiştir. Söz konusu politikalar neticesinde, Konya'da çok unsurlu ve nitelikli bir şehir toplumu meydana getirilmiştir. Bu şekilde, 12. yüzyılda bu ülkede doğup-büyüyen yeni nesillerin artık bu şehri kendi öz-yurtları olarak bilmeye başladıkları ve kaynaşmış bir Konya halkını oluşturdukları söylenebilir (Baykara, 2007: 3-4).

Anadolu Selçukluları, şehir hayatının düzenlenmesi ve dengeli bir sürekliliğin sağlanması için yönetim modeli olarak İkta Sistemini⁵ uygulamışlardır. Bu sistem sayesinde, göçmen ve göçebe nüfus toprağa ve devlete bağlanmış, halk ve hükümet arasında askeri ve idari yapı ve bağlantılar kurulmuştur. Araştırmacılar, önemli bir Anadolu Selçuklu şehir merkezi olan Konya'da, sultan-malikler, emirler, tüccar ve iğdiş-zanaatkâr erbabı şeklinde dörtlü bir toplumsal gruplandırma bahsetmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedirler (Bayramoğlu Alada, 2008: 55). Aynı zamanda, halkın günlük yaşantısının mekânı olan mahallelerde ise, en etkili kişi imamlar olmuştur. "Vilayet imamlarının vergi muafiyetine ve halkın ibadete devamına dair divan emirnamesinde" görüldüğü üzere imamlar, devletin devamını, memleket işlerinin düzenini korumak ve İslam dinini yüceltmek için önemli yönetsel, toplumsal ve dini bir mevkide bulunmaktaydılar (a. e., 60). Böylece, geniş kitlelerin sosyal etkileşimi, manevi gücü temsil eden din görevlileri aracılığıyla gerçekleşmekteydi.

Manevi değerlerin toplumsal hayata düzenleyici etkisinin başka bir örneğini, vakıf müessesesinin uygulanmasında görmektediriz. Selçuklular, İslami geleceğe bağlı olarak, iktisadi ve sosyal refah sağlanmasında ve gelirin dağılımında önemli rol oynayan kurumlar olarak vakıfları yaygın olarak uygulamışlardır. Vakıf, "Allah'ın rızasını kazanmak için onun verdiği nimetleri, o nimetlerden mahrum olan kullarına tahsis etmek" (Baltacı, 2013: 232) biçiminde bir dinî ve ahlaki ilkeye dayandığı için, manevi değerlerin toplumun maddi olanaklarını etkilemesinin en gösterişli örneğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, vakıf müessesesinin sağladığı iskân ve imar düzenlemelerinin, Konya'da yerleşik hayatın gelişmesi ve zenginleşmesinde önemli katkısı olmuştur.

Başarılı politikaların sonucunda oldukça yüksek gelirler elde eden Selçuklu Devlet adamları, kaynakları şehir düzenlemelerine aktarmakla birlikte ayrıca din, bilim, sanat ve edebiyat adamlarını desteklemek için kullanmışlardır (Köprülü, 2011: 203). Selçuklu idarecilerinin cömertliği ve misafirperverliği geniş coğrafyada yankılandığı için, buraya yoğun bir bilgin ve sanatkâr akımı başlamıştır (Baykara,

⁵ İkta, "Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesi" olarak tanımlanır. İkta sistemi, İslam devletlerinde bir kişinin mülkiyetinde olmayıp, mülkiyeti devlete, kullanım hakkı ikta sahibi denilen şahıslara ait olan toprakların vergilerinin veya gelirlerinin asker veya sivil erkâna hizmet ve maaşlarına karşılık verilmesi olarak tanımlanır. *TDV-DİA İslam Ansiklopedisi*, c.22, s.43.

2007: 6). Böylece Anadolu Selçuklular Devleti'nde, Orta Asya kültürü ile diğer İslam Medeniyeti ocaklarının yeniden bir arada olma ortamı sağlanmıştır. Yaklaşık 13. yüzyıldan itibaren Türkistan Âlimleri, Horasan Erenleri, Azerbaycan filozof ve kelamcıları Anadolu şehirlerine gelmeye başlamışlardır. Söz konusu entelektüel göç ile birlikte, siyasi ve sosyal istikrara kavuşmuş olan Anadolu'ya çeşitli tasavvuf akımlarına mensup dervişler ve tarikat şeyhleri yönelmişlerdir. Onlar, bu topraklarda kendi görüşlerini ve çevrelerini yaymak için elverişli bir ortam bulurken, siyasi iktidar da halk gözünde siyasi varlıklarını güçlendirmek ve meşrulaştırmak için zengin bir manevi destek bulmuştur (Ocak, 2010: 145).

Tasavvuf Öğretisinin Şehir Yaşamına Etkileri

Tasavvuf Öğretisinin, başta Konya olmak üzere Anadolu şehirlerinin yaşamına önemli tesirleri olmuştur. Söz konusu manevi etkinin mekândaki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine katkıları aşağıdaki başlıklar altında ele alınabilir:

İslam'ı Yaygınlaştırma

Anadolu'ya göçlerle taşınmış Tasavvuf burada asırlar boyu yaşayan çeşitli ırk ve din mensubu toplulukların İslam'la ilk tanışmasını sağlamıştır. Ancak aynı zamanda, bu topraklara göç eden Türk boylarının İslam'ı yeni kabul etmiş veya yaşadıkları göçebelik hayat tarzının gereği İslam'ı tam olarak henüz özümseyebilmiş olmadığı söylenebilir. Dervişlerin getirdiği tasavvuf, katı kurallar dizisi veya soyut değerler olmaktan daha çok bir sosyal yaşam modeli sunmaktaydı. Böylece, Tasavvufla birlikte İslam çok unsurlu halk tarafından benimsenmiş, öncelikle yaşam tarzını ve ahlaki düzenleyici etken haline gelmiştir.

Anadolu'da Tasavvuf yüksek ve popüler olmak üzere ikili bir paralel yapıda gelişim göstermiştir: Zühd ve takva anlayışının ağır bastığı ahlakçı hareketle (İbni Arabi, Sadrettin Konevi, Kadiriyye, Rifaiyye Tarikatlara vb.) birlikte, geniş kitleler arasında benimsenen ve ileriki zamanlarda evliya kültü merkezli bir "halk İslamlığının" temelini atan Horasanî tasavvufi akımıdır (a.e., 146). Tasavvufun söz konusu iki tezahürü, hem iktidarda bulunan toplumun elit kısmına, hem de halka hitap ettiği için, hüküm sürenler ve halkı ayrıca ortak anlamlar ve değerler köprüsüyle bağlayarak toplumsal bütünlüğü pekiştirmiştir.

Yerleşik Hayata Geçilmesi

Bilindiği üzere İslam, medeni yaşam tarzı olarak yerleşik şehir hayatını savunmaktadır. Anadolu'da şehirlerin yapılanmasında ve göçebe kitlelerin yerleşik hayatı kültürel anlamda benimsemesinde tasavvufi örgütlenmelerin önemli bir rolü olmuştur. Selçuklulardan itibaren süregelen ve Ahi, Derviş Baba gibi adlarla anılan çeşitli mutasavvıfların belirli bir mahallede kurdukları tekke, zaviye ve mescit gibi yapılar, şehir olarak gelişecek yerleşimlerin ilk ana çekirdeklerini oluşturmuştur.

Göçebelikten gelen toplulukların bir şeyh/derviş babanın kurucusu olduğu zaviye, mescit ya da tekke etrafında bir araya gelmesiyle, iktisadi faaliyet ve dini-sosyal vazifeler çerçevesinde oluşturulan mahalleler, zamanla çoğalıp gelişerek şehirlerin merkezi ya da çevre uzantıları olarak gelişmişlerdir. Zaviye, mescit ya da tekke kurucularının adıyla da anılan bu mahalleler, göçebelikten yerleşik şehir toplumuna geçişe aracılık eden kurum olarak da değerlendirilebilirler. Mutasavvıflar, “tekke ve zaviyeleriyle kırık kalpli, gözü yaşlı, uzak diyardan kopup gelen göçmen kitlesine hayat suyu sunuyordu” denilebilir (Aydın, 2007: 13).

İktisadî Faaliyetlerin Düzenlenmesi

İncelediğimiz dönemde, Maneviyat ve Maddiyatın bir arada olmasının başka bir örneğini iktisadi, sosyal ve kültürel fonksiyonları yerine getiren fütüvvet ve ahilik hareketlerinin yaygınlaşmasında görebiliriz. Bektaşoğlu'nun ifadesiyle, “Mânâyı madde kabuğunda geçerli kılan, maddeyi mânâ tezgâhında eğiren” (Bektaşoğlu, 2016) ahilik teşkilatı, sanat dalında çalışan insanların birer Pir'in manevi-dini önderliğinde ahlak ilkelerine dayalı ve düzenli bir hiyerarşi içinde örgütlenmelerini sağlamıştır. Ahi Evran'a göre, insanın ruh duygu ve düşünce dünyasının eşya üzerindeki yansımaları olarak kabul edilen ilim ve sanat, toplumun refah ve mutluluğunun kaynağını oluşturmuştur. Toplumun ve başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarından üstün tutan, işinde bilgili ve çalışkan insan modelini destekleyen Ahilik; iktisadi, sosyal ve manevi yaşamın bütünlüğünün örneği olmuştur. Toplumsal yapıda ayrı bir sınıfsal yere sahip olan esnaf kesiminin, şehir yerleşkesinde mekânsal olarak da ‘çarşı’ olarak belirlenen ayrı bir yeri düzenlediğini görmekteyiz (Bayramoğlu Alada, 2008: 55).

Toplumu Ortak Değerler Etrafında Birleştirme

Büyük göç sürecinin zorlukları, bölgesel çatışmalar ve Moğol istilası gibi tehditler karşısında, dünyevi nimetleri önemsemeyen Tasavvuf, yeni hayat görüşü ve ahilî değerleriyle birlikte o devrin insanlarına psikolojik huzur sağlamıştır. Dünyadan sürülen insanlar için “Gel, ne olursan ol” çağrısından daha değerli ne olabilir? 12. Yüzyıldan bugünlere kadar aktarılıp popüleritesini kaybetmeyen “Ne olursan ol gel” çağrısı, yalnız edebî bir tabir değil, çağın ve durumun ihtiyacına karşı üretilen bir çözümdür. İnsanın en fazla ihtiyacı olan şeyin umut olduğu göz önünde bulundurulursa; ortak umutla ve inançla insanların bir arada toplanması ve “ümitsizlik dergahı” olmayan bir ortamda birlikte yaşamaları sağlanabilmiştir. Bu durumda, ancak ortak değerlere ve umuda bağlanıp, mekânı (cihanı) paylaşmanın mümkün olduğu söylenebilir.

Paradoksal olarak, bu mekânda tutunup kalabilmek için, bu mekânı koruyup kollamak anlamında bu mekâna göz dikmemek gerekirdi. Ana yurtlarından kopup, zorluk ve tehlikelerle birlikte Anadolu'ya gelmiş Türk boyları ancak umutları yerde

değil, gökte olduğu sürece hayatta kalmayı ve tutunabilmeyi başarmışlardır. Bu anlamda, “Selçuklu şehri bu dünyayı değer terazisinde öbür dünyadan önde tutan bir anlayışı değil, sonsuz olanı, fani olandan ayıran anlayışını getirmiştir” (Akyüz, 2005: 249-250). Böylece, insanların gözünü başka gerçeklere ve değerlere çevirmek yoluyla, farklı etnik ve dini grupların bulunduğu ortamda barış ve huzur içinde yaşamaları mümkün olmuştur.

Tinsel Üretimi Teşvik Eden Şehrin Fonksiyonları

Bir mekânın insana sunduğu varoluş imkânları ölçüsünde anlamı ve değeri vardır. Bu hususta, mekân ve imkân kelimelerinin aynı kökten gelmesi (*kevn* – olma, varolma imkânı) dikkat çekicidir (Demir, 2013: 394). İnsan tarafından dönüştürülmüş bir mekân olarak şehir koruma, barındırma ve istihdam gibi öncelikli işlevleriyle birlikte, sahip olduğu maddi imkânlar ve sosyal yapılarla içinde doğan veya dışarıdan gelen insanların yeteneklerinin ortaya çıkmasına ve çeşitli becerilerin geliştirilmesine olanak sunmaktadır. Kendisi bir insan ürünü olan şehir, aynı zamanda insanların üretkenliğini teşvik etmektedir. Anlam (bilgi) üretimi olarak tanımladığımız maneviyat, aşağıda ayrıca ele alacağımız gibi birbirleriyle ilişkili bazı şartların yerine getirilmesi durumunda ortaya çıkar.

Ulaşım ve Yerleşme İmkânları

İnsan hayatının niteliğini belirleyen en önemli faktörler arasında ulaşım ve yerleşme olduğu bilinmektedir (Mumford, 2013: 119). Hareket edebilme olgusu, mekânı ve zamanı birbirine endeksli ve dönüştürülebilir kılmaktadır. Ortaçağ şehirlerinin önemli işlevsel özellikleri arasında hem kolay ulaşılabilir olması, hem de tehdit durumlarında ulaşılmaz (korunabilir) olması yer almaktaydı. Konya'nın coğrafi ve idarî merkez olmasının yanı sıra güvenliği sağlanmış önemli ticaret yollarının kesişmesinde bulunması, şehri kolay ulaşılır hale getirmiştir. Şehri çevreleyen surlar ve savunma tedbirleriyle birlikte, Konya devamlı ikamet için de cazip olmuştur. İnsanın belirli şehirde yerleşip ikamet yerinin belirlenmesi, onu ayrıca iletişimsel anlamda “ulaşılabilir kılar” (Ural, 2013: 20). İncelediğimiz dönemin teknolojik durumunu dikkate aldığımızda, insanlar arasındaki iletişimde ve karşılaşmalarda, ikamet ve faaliyet yerinin bilinmesinin belirleyici olduğunu görmekteyiz. Bu durum, bilge insanların anıldıkları isimlerinde de görünmektedir: Sadreddin Konev, Mevlana Celalleddin Rumi (Anadolulu) gibi (Barthold, 2012: 84).

Buluşma Mekânı Olarak Şehir

Bilgi birikimsel bir süreçle oluştuğu ve diyalojik/diyalektik münakaşada pekiştiği için, bilginin bir insandan ziyade insanlara veya insanlığa ait olduğu söylenebilir. Bundan dolayı, bilgi üretimi için belirli seviyedeki sosyal çevrenin bulunması şarttır. Bir bilgin, başka bir bilginin fikirleriyle dolaylı (yazılı eserler sözlü aktarımlar vasıtasıyla) ya da yüze gerçekleşen sohbetlerle tanışılabilir. Birinci

durumda, etkileşim tek taraflı olur; ikincisi ise iletişimde bulunan herkesin gelişmesine vesile olur. Bu anlamda, bilginlerin bir araya gelmesi, tinsel üretim için önem arz etmektedir. Özellikle Anadolu Selçukluları zamanında İran'dan ve Arap ülkelerinden gelip Anadolu'da yerleşen, Abdülmecid b. İsmâ'il el-Herevî (ö.1142), Muhammed Talakânî (ö.1217), Yusuf b. Sa'îd es-Sicistanî, (ö.1241-42) ve Ömer El-Abharî (ö.1265) gibi ilim adamları arasında yoğun bir entelektüel etkileşim gerçekleşmiştir (Ocak, 2010: 141). Değerli ilim camiası temsilcilerin yanında Mevlana Celaleddin Rumi (ö.1274), Sadreddin Konevi (ö.1274), Şirazlı Kutbeddin (ö.1310), Fahreddin İraki (ö.1289), Şeyih Necmeddin-i Razi (ö.1256), Urmiyeli Kadı Siraceddin (ö.1283), Hintli Safiyeddin (ö.1315), Evhadüddin-i Kirmani (ö.1238), Şihabeddin-i Sühreverdi (ö.1234) gibi irfan ustaları ve dini hareket önderleri Konya'da buluşup sohbetler etme ve bilgeliği paylaşma imkânı bulmuşlardır (Adnan Karaismailoğlu, 2007: 21; Baykara, 2007: 6). Dolayısıyla, söz konusu bu durum, Konya şehrinde 12-13. yüzyıllarda kaleme alınmış eserlerin ve çalışmaların sayı ve niteliğini açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Bilgiyi Aktarma ve Muhafaza Yeri: Eğitim-Öğretim

Maneviyat söz konusu olunca, bilgi üretiminin önem taşıması kadar, bilgiyi koruma, aktarma ve iletme süreçleri de önemlidir. Bu işlevlerin yerine getirilmesini sağlayan kurumların tesis edilmesi ve ilgili mesleklerin icabetinin ve saygınlığının teşvik edilmesi gerekmektedir. Bu hususta, Anadolu'nun diğer Selçuklu şehirlerinde olduğu gibi, Konya'da da kütüphane ve medreselerin inşa edildiğini görmekteyiz.

Bu anlamda, devlet eliyle ilim ocağı olarak medreselerin teşkilatlanması, tahsilin vakıf şeklinde örgütlenmesi ve İslam dünyasına yayılması dikkat çekicidir. İlk medrese Tuğrul-Beg zamanında Nişapur'da kurulmasının ve Alp Arslan zamanında Bağdat'ta meşhur Nizamiye Medresesi'nin 1067 yılında açılmasının İslam medeniyetinin gelişmesindeki rolü malumdur (Turan, 2014: 328). Anadolu Selçuklu medreselerinde yetişen Türk âlimlerinin de muhtelif ülkelere yerleşmiş olduğunu bilmektedir (Ocak, 2010: 141).

Yönetimin Desteği

Çok geniş coğrafyadan din, bilim ve sanat insanların Anadolu ve Konya'ya gelmesinde kuşkusuz yöneticilerin tavrı belirleyici olmuştur. Bilginleri davet ederek yaşama ve çalışma imkânları sunan Selçuklu hükümdarları, yukarıda bahsettiğimiz entelektüel buluşma-karşılaşma ihtimalinin arttırılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Ancak siyasi ve toplumsal olarak da oldukça çalkantılı bu dönemde, bilginlerin de kendi ilkelerine uyan iktidarın himayesi altında bulunmayı tercih ettikleri söylenebilir. Örneğin, birçok araştırmacı, Mevlana'nın babası Bahaidin Veled'in Belh'ten ayrılma sebeplerini incelerken, bu kararı süregelen Moğol İstilasından zi-

yade, devletteki siyasi istikrarsızlıklara ve mevcut yönetim ile görüş ayrılıklarına bağlamanın daha yerinde olduğunu ileri sürerler (Levis, 2008: 63-64; Füzuzaner, 198: 11-24). Bu durumda, Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad tarafından davet edilmesi Bahaeddin Veled'in Konya'ya yerleşme kararında belirleyici olmuştur. Risale-i Sipehsalar'da bu olay şu şekilde anlatılmaktadır:

“İslam sultanı Alaeddin Keykubad tarafından bir topluluk Rum'dan Darü'l-Hilafeye gelmişti. Bahaeddin Veled'in o ululuk ve şöhretini görüp iradet getirdiler. Rum'a döndüklerinde, oralarından söz ederken, Bahaeddin Veled'in övünülecek niteliklerinden gördüklerini arz ettiler. Bahaeddin Veled'i görmeden sultanın içinde ona karşı büyük bir inanç yerleşti. Daima onunla yüz yüze gelmeyi istiyordu (...) Bahaeddin Veled, oradan sonra Rum'a hareket buyurdular. Sultan onun yaklaştığını öğrenince, kendisine haberciler gönderdi ve bir an önce görüşmek arzusunda bulundu. Bahaeddin Veled hazretleri kabul etti” (Ahmed, 1977: 22-23).

İncelediğimiz dönemde, siyasi iktidarın dini otoritelere karşı beslediği ilgi ve saygınlık bazı tasavvuf kaynaklarında abartılmış olsa da⁶ kuşkusuz mevcuttu. İktidarın, dini otoritelere dayanarak halk üzerindeki tesirini pekiştirmek ve siyasi varlığını meşrulaştırmak gibi pragmatik çıkarların da bulunmasıyla birlikte, hükümdarların kişisel olarak manevi ve entelektüel geleneğin içinde yer aldığı söylenebilir. Örneğin, Alaeddin Keykubad'ın Ömer Şihabeddin Sühreverdi, Bahaeddin Veled, Necmettin Razi gibi çağın en büyük bilgin ve mistikleriyle derin sohbetlerle olgunlaşmış ve Fütüvvet teşkilatı üyesi birisi olduğu bilinmektedir (Turan, 2010: 352). Selçuklu saraylarında kütüphane bölümlerinin olması, hükümdarın yalnız yüksek ilim ve kültürün hamisi olmadığına, bizzat yüksek bir kültüre sahip olduğuna işaret etmektedir. Selçuklu döneminin özelliklerini sıralarken tarihçi Durant şöyle yazmaktadır: “O devirde hemen hemen bütün kültürlü Müslümanlar şairdi. Ve yine, hemen her Müslüman hükümdar onları teşvik ediyordu” (Durant, 2004: 160). Ayrıca Osman Turan, Semerkantlı Nizam-i Aruz-i'nin “Selçuk Oğulları hepsi şiire düşkün” sözlerini aktarıyor. (Turan, 2014: 337).

Siyasi İstikrar-Siyasi Buhran

Selçuklu şehirlerinde siyasi istikrarın ve emniyetin sağlanmasıyla birlikte her tür iktisadi ve kültürel faaliyet için elverişli bir ortamın oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Yönetimin destekleyici tutumu ve anlayışı ayrıca bilim ve bilge insanların gözünde Konya şehrinin cazibesini artırmış olabilir. Ancak söz konusu koşullar

⁶ Ahmet Eflaki, örneğin, Konya'da “iki sultanın” buluşmasının şöyle anlatılmaktadır: “Sultanu'l-Ulema'nın geldiği haberi Sultanu'l-Umerâ'ya erişince bütün kalem erbabı ve alem sahipleri Konya ahalisi ile birlikte, onu karşılamaya çıktılar. Sultan Alâeddin, uzak bir mesafede attan indi, gidip şeyhin dizini öptü. Şeyhin de kendisine elini uzatıp sıkmasını istedi; fakat Mevlânâ eli yerine asâsını uzattı. Sultan o heybetten ve keskin bakıştan titremeye başladı” (Eflaki, 1986: 101).

önemli olmakla birlikte, insanların maneviyata yönlendirildiğini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Aslında döneme ışık tutacak eserlerin ve manevi değerlerin meydana getirilmesi için, huzur ve rahatlığın değil, varoluşsal tehditlerin rolü daha önemlidir. Çünkü bizzat hayat, düşünürü soru sormalı, onu sorun ile yüz yüze getirmeli, cevaplardan kaçınmasını imkânsız hale getirmelidir. Bunun en güzel örneği, Mevlana'nın yaşam öyküsünde izlenebilir. Konya, Mevlana'nın eğitimi ve kişisel gelişmesi için emsalsiz imkânlar sunmuştur, ancak düşünürün olgunluk ve yazarlık dönemi, Anadolu'nun Moğol Boyunduruğuna girdiği 1240 yılından başlamaktadır. Mevlana, her ne kadar ölümüne dek güvenli bir ortamda hayat sürdürse de, yaşadığı dönemdeki tehditlerin ve tehlikenin ciddiyetinin onun yaşamı değerlendirmesinde ve anlamlandırmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, Mevlana'daki bu engin mistik yapıyı oluşturan faktörlerin başında yaratılıştan, eğitimden gelen bir taraf bulunduğu kadar, o devir insanının yaşadığı buhranların da rolü büyüktür.

Sonuç

Araştırmamızda 12-13. yüzyıl döneminde Konya şehrinde mekân üretimindeki sosyal ve manevi faktörlerin etkisi tespit edilmekle birlikte, mekânın entelektüel ve kültürel üretimdeki rolü belirlenmiştir. Mekân ile maneviyat arasında karşılıklı yapılandırıcı ve şekillendirici etki tespit edilmiştir. Ayrıca, dönemin yaygın bir manevi etkeni olarak Tasavvuf Öğretisinin; Anadolu'da İslam'ın yaygınlaşması, göçebe nüfusun yerleşik yaşam tarzına geçmesi, şehirde iktisadi ilişkilerin düzenlenmesi, nüfusun kültürel homojenleştirilmesi ve ortak değerler etrafında toplanması gibi işlevlerde önemli rol oynadığını görmekteyiz. Türklerin, fethettikleri Anadolu şehirlerinin maddi dokusunda kendi değer ve ihtiyaçlarını yansıtan köklü değişiklikler yaptığını görmekteyiz.

Manevi unsurların şehrin şekillendirilmesini yönlendirdiği gibi, mekanın sosyal faaliyetlerini teşvik ettiğini görmekteyiz. Konya'nın coğrafi konumu, çok unsurlu kültürel ortamı, yönetimin bilim ve eğitime verdiği önem ve destek, sağlanan siyasi istikrar, ekonomik refah ve güvenlikle birlikte manevi üretimi teşvik etmiştir. Şehir sahip olduğu maddi ve sosyal olanaklar sayesinde, kültürün ve medeniyetin oluşmasına ortam sağlamıştır. Günümüz dünyasının en çetin problemleri arasında olan göç, kimlik, çok kültürlülük gibi başlıkların bulunduğunu dikkate aldığımızda, söz konusu olguları birer tehdit olarak değil, fırsat ve avantaja çeviren Selçuklu Konya şehrinin tecrübesi oldukça öğretici bir örnek teşkil etmektedir.

Yukarda belirlenen olgulardan hareketle, Ortaçağ Selçuklu Konya'sında tinsel ve manevi üretim için yegâne şartların oluştuğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tarihin zamansal olduğu kadar, mekânsal bir süreç de olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Akyüz, Vecdi. (Ed.) (2005). *İslam Geleneginden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler*, İlke yayıncılık, İstanbul, 2. Baskı.
- Aydın, Mehmet. (2007). *Hız. Mevlana'nın Yaşadığı Devrin Sosyal Yapısı*, "Konya'dan Dünya'ya Mevlana ve Mevlevilik", (Ed.) Nuri Şimşekler, Karatay Bel. Yayını, Konya.
- Baltacı, Cahit. (2013). *İslam Medeniyeti Tarihi*, M.Ü.İFAV Yayınları, İstanbul.
- Barthold, W. (2012). *İslâm Medeniyetini Tarihi*, (M. Fuad Köprülü'nün izah ve düzetmeleleriyle), AkÇağ Yayınları, 4.Baskı, Ankara.
- Baykara, Tuncer. (2007). *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya'ya Genel bir Bakış*, "Konya'dan Dünya'ya Mevlana ve Mevlevilik", (Ed.) Nuri Şimşekler, Karatay Bel. Yayını, Konya.
- Bayramoğlu, Alada. (2008). *Adalet. Osmanlı, Şehirde Maballe*, Sümer Kitabevi, İstanbul.
- Bektaşoğlu, Mustafa. (2016). *Ahilik ve Tasavvuf*, Diyanet Dergisi, 118. Sayı, [http://www.diyandetdergisi.com/diyandet-dergisi-22/konu-355.htm](http://www.diyandergisi.com/diyandet-dergisi-22/konu-355.htm), (erişim tarihi 20. 10. 2016).
- Chittick, William. (2014). *C. İbn Arabî*, Nefes Yayınları, İstanbul.
- Demir, Ayşe. (2011). *Mekânın Hikayesi, Hikayenin Mekânı*, Kesit, İstanbul.
- Demir, G.Y. (2013). *Mekânı Okumak*, Şehir ve Felsefe, 2. Uluslararası Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı", Bursa.
- Durant, Will.(2004). *İslam Medeniyeti*, Elips, Ankara.
- Eflaki, Ahmet. (1986). *Ariflerin Menkıbeleri (Mevlânâ ve Etrafindakiler)*, Çev. Tahsin Yazıcı, C. I-II, İstanbul.
- Eliade, Mircea. (1959). *The Sacred and the Profane*, Translated from the French by Willard R. Trask, A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc. New York.
- Feridun b. Ahmed. (1977). *Risale-i Sipehsâlâr (Mevlana ve Etrafindakiler)*, Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul.
- Fürzaner, B. (1986). *Mevlana Celaleddin*, MEB, İstanbul.
- Gottdiener, Mark. Hutchison, Ray. (2011). *The New Urban Sociology*, Westview Press, USA.
- Green, Nile. (2013). *Sufizm: a Global History*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Jaspers, Karl. (1953). *The Origin An Goal of History*, (trans. Michael Bullock), New Haven, Yale University Press.
- Henderson, Martha L. (1993). *What is Spiritual Geography?*, Geographical Review, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1993), pp. 469-472.
- Karaismailoğlu, Adnan. (2007). *Mevlana'nın Hayatı ve Çevresi*, "Konya'dan Dünya'ya Mevlana ve Mevlevilik", (Ed.) Nuri Şimşekler, Karatay Bel. Yayını, Konya.
- Köprülü, Fuat. (2011). "Selçukiler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti", Aktaran: Tülay Metin, *Tarih İncelemeleri Dergisi* Cilt XXVI, Sayı 1. ss. 201-233.
- Lefebvre, Henri. (1991). *The Production of Space*, Transl. Donald Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford-Cambridge.
- Levis, Franklin D. (2008). *Rumi: Past and Present, East end West*, Oneworld, Oxford.
- Mumford, Levis. (2013). *Tarih Boyunca Kent*, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2016). *Türk Süfliliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2010). *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, Timas Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

- Řičan, Pavel R. (2004). "Spirituality: The Story Of A Concept In The Psychology Of Religion", Source: *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, Vol. 26, pp. 135-156.
- Sarıçam, İbrahim. ERŞAHİN, Seyrettin. (2014). *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Turan, Osman. (2010). *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Turan, Osman. (2014). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Turan, Osman. (2015). *Selçuklular ve İslamiyet*, Ötüken Yayınları, 6. Basım, İstanbul.
- Ural, Şafak. (2013). "Şehir Bilinci, Şehrin Bilinci", *Şehir ve Felsefe*, 2. Uluslararası Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı", Bursa.

Törensellik ve Toplumsal Yaşamın Koreografisi: Malinowski'nin Etnografik Yas Anlatısı

Çağlar ENNELİ*

Özet

Günümüzde başta sosyal antropoloji olmak üzere merkezinde toplulukların ve topluluk yaşamlarının yer aldığı sosyal disiplinler giderek artan bir eğilimle praksislerin ve akış halindeki toplumsal formların değerini keşfediyor. Bu eğilim toplumsal birlikleri katı bir 'olma' gerçekliği yerine Weberci bir paradigma içerisinde bağlamsal 'oluş-akış' çerçevesine yerleştiriyor. Bu makalede sosyal antropoloji içerisinde bu eğilimin yetkin bir örneğini sunan James'in toplumsal yaşamın koreografisi kuramını ele alacağım ve Malinowski'nin etnografik çalışmasında ayrıntılı şekilde betimlediği yas töreninde bir tür disiplinle önceden haber verici mahiyette bu kuramın izlerinin bulunduğunu ileri süreceğim. James'in öne sürdüğü toplumsal form kavramı, kurumsal ya da sistemsel birlik olma biçimlerinden farklı olarak hareketli bir törensellik barındırıyor ve bu minvalde sanatın sanat antropolojisi içerisinde bir kez daha yeniden keşfedilmesini akla getirir biçimde performanstan, tiyatrodan, dramdan ve en önemlisi koreografiden bahsediyor. Sonuncusu yani koreografi özellikle değerli çünkü bu kavram etrafında toplumsal yaşamın niyet edilen ve edilme-yen gündelikliliğinin de anlaşılabilirliği ve araştırılabilirliği iddia ediliyor. Haliyle bu iddia yazılı veya sözlü dili aşan bedensel bir alışkanlığa ve belleğe yaslanarak yeni teorinin gündelik hayat ve akışa dönük eğilimlerinin tamamını barındırıyor. Malinowski'nin yas töreni anlatısı, bu makalede böylesi bir eylemsel birliğin içerisinde yorumlanıyor. Bu doğrultuda ilk kısımda aşına olmayan okuyucu için sosyal antropolojiyi konunun bağlamına oturtan kısa bir çerçeve de sunuluyor.

Anahtar Kelimeler: Akışkan toplumsal birlikler, törensellik, koreografi, Malinowski, yas töreni.

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Antropoloji Bölümü.

Ritualisation and Choreography of Social Life: Malinowski's Ethnographic Account of Mourning Ceremony

Abstract

In these days, social disciplines and particularly social anthropology with their center on communities and community lives have been seeking practices and social forms in flow. Rather than interpreting social unities as they are in concrete and definite formations, with the inspiration of Weberian paradigm, this approach values them as a contextual process of becoming and flowing. In this article, I will focus on social anthropological version of this growing approach which is James's theory of choreography of social life and argue that Malinowski's detailed account of mourning ceremony in his ethnographic work has roots in itself for it. James's conceptualisation of social form consists of dynamic ritualisation rather than institutional and systemic community formations and mentions performance, theatre, drama, and most significantly choreography as a reminder of rediscovery of the arguments of anthropology of art. To me, social choreography is particularly important since it is argued that intentional and unintentional becomings of daily lives can be sought by means of it. Malinowski's narration of mourning ceremony is, in this article, interpreted as a form of social choreography. Initially, however, there is a short account in the article for unfamiliar readers that locates social anthropology in context.

Keywords: Social forms in flow, ritualisation, choreography, Malinowski, mourning ceremony

Sosyal Antropolojiye Dair Kısa Birkaç Not

Sosyal ve kültürel antropoloji disiplinlerini, Monaghan ve Just'ın (2007) altını çizdiği gibi etnografi adı verilen derinlemesine bir alan araştırması ve araştırma yapılan topluluğun arasına uzun süreli katılıma dayanan araştırma pratiği ile diğer sosyal bilimlerden ayırmak alışıldık bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım bir bakıma antropolojik yöntemin disiplinler eşsizliğine vurgu yapmaktadır. Etnografi, her şeyden önce, belirtildiği gibi, araştırılan topluluk yaşamına uzun süreli katılımı içerisinde barındırır. Belirli bir sorunsal etrafında standardize edilmiş bir soru kâğıdının uygulanması değil bilgi vericilerin gündelik yaşam karşılaşmalarına dâhil olunan yapılandırılmamış sohbet ve soru sorma pratiği bu katılıma eşlik eder. Bir bakıma araştırma araya aracı almayan dolaysız bir soruşturmaya dayanır. Bu sebeple etnografinin araştırdığı topluluğun dilini öğrenmesi ve kullanması disiplinler bir gereklilik olarak ele alınır. Toplamda topluluğun kendi sorunsalının merkezde tutulduğu bir araştırma anlayışı ortaya çıkar. Kısaca belirtilen bu yaklaşım aslen 20. yüzyılın hemen başında Malinowski tarafından formüle edilmiştir. Dahası Malinowski'nin katılımlı gözlem ve dolaysız soruşturma ilkeleri üzerinden formüle ettiği etnografik alan araştırması pratiği ile modern sosyal antropolojinin kuruluşu alışıldık bir şekilde eşleştirilir (Firth, 1957; Kuper, 1997, s. 1). Her ne kadar disiplinler ilginin Afrika'da yoğunlaşması ile hem Malinowski'nin Yeni Gine'yi merkeze alan etnografik yaklaşımı hem de bir öncül araştırmacı-kuramcı

olarak kendisi 1960'ların başına kadar neredeyse unutulmaya yüz tutacak şekilde bir kenara bırakılmış olsa da günümüzde parıldayan birçok yaklaşımın izlerinin, bu makalede onun yas anlatısı üzerinden benim yapacağım gibi, Malinowski'de bulunabileceği ve bir anlamda bu büyük kurucunun metinlerinin bir kez daha keşfedilebilir oldukları iddia edilebilir.

Disiplini kanımca diğerlerinden ayıran bir diğer özgünlüğü de kültürel göreliliğe yaptığı vurgu ve bu kavram etrafında farklı toplulukların değerlerini, düşünce ve tutumlarını, duygularını ve davranış örüntülerini belirli bir merkezi (genelde de Batılı) değerlendirme çerçevesine oturtmamaya dönük çabasıdır. Buradaki değerlendirme çerçevesinden kasıt mevzubahis edilen topluluk yaşamının etik bir doğruluk-yanlışlık ve iyilik-kötülük ekseninde ele alınmasıdır. Bunun yerine antropolojide ilgili topluluğun kendi kendisine dönük değerlendirme anlatıları ve pratikleri merkezdedir. Kültürel görelilik herhangi bir üst değerlendirme ölçütünün bulunmamasının ifadesi olarak okunabilir ve bu haliyle kavram antropolojik bilginin ne'liğine dair epistemolojik bir çerçeve çizer.

Malinowski'den önce antropolojinin durumunu ele alan kısa bir değerlendirme bu öncünün hangi yaklaşımlarla hesaplaştığının gösterilmesinde ve kültürel görelilik kavramının içeriğinin derinleştirilmesinde yardımcı olacaktır. 19. yüzyıl insana ve topluma dair bilgi toplamanın olanaklılığı üzerine sağlam bir mutabakatın izlerini taşır. Bu yüzyılda, Morrison'un (1995) işaret ettiği üzere, insanın doğası üzerine dile getirilen felsefi tartışmalar yerini insani gerçekliğin veriye dayanılarak ortaya konulması çabasına bırakmıştır. Bir anlamda toplumun bilimsel bir usule dayanılarak araştırılması hevesi ve buna uygun köklerin atılma çabası 19. yüzyıl sosyal bilim yaklaşımlarını önceki arayışlardan keskin bir biçimde ayırır. Burada aynı yüzyıl içerisinde doğal bilimlerde gözlemlenen ve sonuçları toplumsal yaşama akseden endüstri devrimi gibi bir sıçramanın da özendirici olduğunun altı çizilebilir. Benzer nitelikte bir sıçramanın neden-sonuç zincirine eklenilebilen bir toplumsal harita çıkarmada tekrarlanabileceğine dönük bir inancın varlığı da bu aşamada kritiktir. Bu doğrultuda Fransa merkezli Henri de Saint-Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1857) ve Emile Durkheim'da (1858-1917) karşılığını bulan pozitivist bir sosyolojik epistemoloji kurma çabası dikkat çekicidir. Bu yaklaşım kabaca toplumsal formların peşinde koşan ve bunların arasındaki ilişkileri bir neden sonuç zinciri içerisinde açıklamaya çalışan bir eğilimdedir¹.

¹ Morris'in (2004) vurguladığı şekliyle hemen hemen aynı döneme denk gelen Alman İdealizmi ve onun insani bilginin dışavurulmasında ve elde edilmesinde altını çizdiği sezgi ve anlam gibi kavramlarda kritik önemdedir (s. 95-97). Yalnız toplumsal aktör, yorum ve anlama yaptığı vurguyla bu hareketle ilişkilendirilebilecek Max Weber'in (1864-1920) neredeyse 1960'lara kadar göz ardı edilmiş ve bu tarihten sonra Weberci bir paradigmatik dönüşüme sebep olacak şekilde yeniden keşfedilmiş olması, bu damarın toplumsal konuları pozitivist bir nedensellik ilişkisi içerisinde ele alan 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısındaki hâkim yaklaşım karşısında ikincil kaldığının işareti olarak değerlendirilebilir.

Doğal bilimlerin yarattığı heyecanın, esasen Batılı olmayan ve o zamanlar kolaylıkla “ilkel” veya “vahşi” diye isimlendirilebilen küçük ölçekli topluluklara odaklanan antropolojideki ilk yansıması 19. yüzyıl boyunca takip edilen evrim ve onun kadar etkili olmasa da 1920’li yıllara kadar süren yayılcılık kuramlarıdır. Bu “ilk” topluluklarda, akrabalık ve soy yapılanmasına dayalı toplumsal organizasyonlar hâkimdir ve bu haliyle Batılı kurumsallaşma örüntülerinin izi dahi bulunmaz. Dahası “ilkel” yaşam “bilimsel” bilgi etrafında değil büyü ve dinsel bir gerçekçilikle Bruhl’un deyişiyle (aktaran Morris, 2004, s.294) “mistik deneyim” içerisinde geçmektedir. Bu durumlardan hareketle evrimcilik, “ilk” toplulukların Batılı bir gelişmişlik tahayyülü ile gelişmişliklerine göre merdiven (ladder) basamaklarına yerleştirdikleri bir kuram sunar ve ilkel toplulukları Batılı gelişmişliğin köklerinin araştırılması için değerli bulur. Öte yandan, Kuper’in (1997) işaret ettiği üzere, yayılcılık Elliot gibi antropologlar üzerinden kadim uygarlık merkezleri fikrini ve buralardan yayılan kültürel örüntülerin araştırılmasını önermektedir (s. 4).

Ne yazık ki evrimci kuram özellikle Almanya’da anti semitist ırkçı programlar tarafından hızla emilir (Poliakov, 2011: 361-379). Bunu özel olarak kuramın hatası şeklinde değerlendirmek elbette doğru olmaz ama onda Batılı olmayan toplulukların ve Batının ötekilerinin veya yabancılarının şu ya da bu ölçekte geriliğinin ve hatta insani değerinin siyaseten sorunsallaştırılıp araçsallaştırılmasına müsait bir nüvenin bulunduğu da bir gerçektir². Zaten kuram, Batı merkezli bir gelişmişlik sınıflamasını Batılı olmayan topluluklara tatbik edişi ve bunu sarıh bir tarihsel bağlantı içerisinde değil yarı veya düzmece bir tarihsellik (pseudo-history) ile ifa edişi üzerinden yoğun biçimde eleştirilecektir.

Hemen 20. yüzyılın başında bu kuramların tasfiye edilmesine sebep olan bir Britanya ampirizmi doğar ve kendisiyle özdeş işlevselci kuram içerisinde yükselir. Malinowski’nin de içerisinde yer aldığı bu yükseliş kuramsal reçeteler yerine alan araştırmasını, Pala’ya (2004) göre, sosyal antropolojinin alameti farikası yapacaktır. Bu aşamada alan araştırması, kolonyalizmin bir sonucu olarak süratle kaybolmakta olan “ilkel”lere vurgu yapmakta ve bu insanlara dair öncelikli ve acil veri toplanmasını bir zaruret olarak görmektedir.

İşlevselci kuramın alan araştırması ile eşzamanlı ortaya çıkışı, antropolojik epistemolojinin herşeyden önce derinlemesine alan çalışmasına dayalı bir şekilde veri toplamak üzerine her şeyden kurulmasını sağlamıştır. Evrimci spekülasyon tarih yaklaşımı ile hesaplaşılması da bu kuramı özünde tarihe ve geçmişe karşı mesafeli duran senkronik analizlere yönelmiştir. Zamanın durduğu hissi ve bir anın adeta

² Poliakov (2011), “Darwin’in daha 1889 gibi erken bir tarihte, bütün Avrupa ülkelerinin militaristlerinin baş otoritesi haline gelmeye başla[dığını]” (s. 372) vurgulamaktadır. Öte yandan, 19. yüzyıl Avrupasında saf ırk fikrinin doğuşu ve gelişimi içerisine yalnızca evrimci antropolojiyi değil dönemin Kant gibi kimi felsefecilerini ve Wagner gibi kimi sanatçıları da yerleştirir Poliakov.

topluluğun resmi çekilirmişesine betimlenmesi işlevselci etnografinin temel karakteristiğidir. Fakat daha da önemlisi bu ampirik yaklaşım, kültürel görelilik kavramı etrafında toplulukların keskin bir hiyerarşik gelişmişlik sıralamasına oturtulmasına tepki gösterecektir. Kısacası, kültürel görelilik ile topluluklara yaklaşım, evrimci basamaklardan işlevselci ve ardından yapısal işlevselci mozaik (mosaic) modeline çevrilecektir: Birbirinden farklı, farklılıkları içerisinde zengin, büyük insan doğasının çeşitli tezahürleri olarak topluluklar modeli³.

İşlevselci ve yapısal işlevselci sosyal antropoloji okulları, soy temelli örgütlenen somut kabile yaşantısını etnografik veriler üzerinden sıkı bir biçimde formüle etmekte fevkalade başarı kazandılar. Bu yeni topluluk anlayışı, din, ekonomi, siyaset ve sanat gibi “ilkel” topluluk formlarını soydan gelme üzerinden tanımlanan birlik biçimlerine, aralarında işlevsel bağlantılar olacak şekilde oturtular. Aradan geçen zaman içerisinde ağırlık kazanan yapısalcilik ve aktör temelli etkileşimcilik gibi disiplinel kuramsal gelişmeleri bir yana bırakarak bugün sosyal antropolojide toplumsal birlik kurma biçimlerinin giderek akışkan ve performatif formlar temelinde tanımlanmakta olduklarının altı çizilebilir. Bu, mensubiyet biçimlerinin katı toplumsal formlar yerine geçişken ve gündelik oluş biçimleri ile ifade edilmesine geçiş olarak değerlendirilebilir.

Bir sonraki kısımda, bu yeni eğilimi sosyal antropoloji içerisinde konumlandıran James’in (2013) kuramını, Trobriand adalarında yaptığı disiplin için öncül kabul edilebilecek ilk etnografik alan çalışması ve bunun sonucunda ortaya çıkardığı birçok etnografik alan yazımı üzerinden sosyal antropolojinin kurucusu sıfatını kazanan Malinowski’nin ilk dönem yazılarından biri olan Vahşilerin Cinsel Yaşamı (1992) etnografisi üzerinden kısaca anlatmaya ve performans dayalı bu yeni kuramsal eğilimin köklerinin disipline mal olmuş eski verilerde bulunabileceğini göstermeye çalışacağım. Bu bir yandan da kültürel göreliliğin üzerine inşa edildiği “ilkel” topluluk yaşamına dair veri temelli bir örnekleme sunacaktır. Burada ele alacağım tartışmadan hem çok daha fazlasının hem de ele aldıklarımın çok daha derinlemesine tetkikinin Malinowski yazınında bulunabileceğine şüphe yoktur⁴. Bu haliyle

³ Toplumların bir mozaik modeline göre tasviri de sonradan ciddi biçimde eleştirilmiştir. Keesing’in (1981) belirttiğine göre yerel toplulukların birbirinden ayrı, temassız ve izolasyon içerisindeki tasviri hatalıdır, Bu yaklaşım, zaman içerisinde hiç değişmemiş neredeyse antik bir ilkel kültür tasviri yaratmaktadır. Halbuki insanlar hiçbir dönemde birbirlerinden yalıtılmış değillerdi ve tam tersine birbirlerine geniş bir ekosistem içerisinde değiş tokuşları ile bağlantılıydılar. Hatta zaman içerisinde birbirlerine dönüşmekteydiler. Bu eleştiri Wolf’un (2010) izole ilkel kabileler tasvirinin Batılı bir tasavvur olduğu tezi ile de desteklenmektedir.

⁴ Sözelimi bu makalede yer ayırmamış olsam da kanımca bugün “düşünümsellik” olarak isimlendirilen bir etnograf tutumunun izleri de Malinowski’de bulunabilir. Düşünümsellik yalın bir biçimde, Davies’in (1999) tanıttığı şekliyle, araştırmacının araştırmasını devamlı sorguladığı ve “doğru yolda mıyım?” sorusunu her aşamada kendisine sorduğu ve diğer yandan veri “üretiminde” kendi değer bazlı tandanslarının dahlini sorguladığı bir yöntemsel ilkeye karşılık gelir. Bu ilke, sosyal bilimlerde veri elde etmenin araştırmacının alandaki varlığından ve onun bir toplumsal aktör olarak önkabullerinden bağımsız olmadığını tam tersine bunların

altını çizeceğim Vahşilerin Cinsel Yaşamı etnografisindeki yas törenselliği anlatsı, günümüz sosyal antropoloji kuramında itibar kazanmış olan kimi yaklaşımların köklerinin eskide bulunabileceğine dair tezimi ortaya koymamı sağlayacak subjektif bir seçime dayanmaktadır.

Performans ve Toplumsal Koreografi

Malinowski'nin 1915-16 ve 1917-18 yılları arasında alan araştırmasını yaptığı Trobriand Adaları belirli bir coğrafyaya yayılmış çok sayıda köyden oluşan kendi ifadesi ile anayanlı topluluklardır. Soy temelli örgütlenmekte ve soyun izini katı bir biçimde kadın çizgisinden sürmektedirler. Bununla birlikte bu soy gerçeğine evlilik bağı ile ortaya çıkan babayerli bir yerleşim örüntüsü eşlik etmekte ve bir anlamda soyun devamını sağlayan köyün kadınları evlilik ile eşlerinin mensup oldukları soyun yaşadığı diğer köylere dağılmaktadır. Bu karmaşık topluluk örgüt-

alan çalışmasının merkezinde yer aldığını belirten yöntemsel bir tartışmaya bir tür savunma yaratıcı mahiyettedir. Ayrıca, düşünömsellik kavramı nesnellik tartışmasını araştırmacının sahip olduğu değerleri araştırmaya dâhil etmemesi gibi idealize edilmiş ve sorumlu bir bakıştan uzaklaştırıp bunların araştırmaya dahlinin devamlı sorgulandığı sürece dair bir diken üstü araştırmacı tutumuna doğru genişletir. Bu tutum başından sonuna antropolojik yazını, araştırmacının araştırmasının ve kendisinin eksikliklerini sürekli itiraf ettiği bir tonla donatır ve araştırılan topluluk ile araştıran kişi arasında bir bilgi iktidarı kurmayı ortadan kaldırmasa da zorlaştırır. Antropolojik yazın bu haliyle her şeyi bilen değil bilmediklerini ortaya koymaya hevesli alçakgönüllü bir araştırmacı tavrı tanımlar. Malinowski'de bu modern düşünömsellik temelli nesnellüğün izlerinin bulunabileceği kanısındayım. Makalenin asıl meselesi bu tutum olmadığı için bu düşüncemi geniş çaplı bir gerekçelendirmeye oturtmayacağım. Yalnızca şu birkaç alıntıyı bu minvalde değerlendirmeye sunuyorum: "Bilimsel çalışan her titiz gözlemcinin yalnız bildiklerini ve tüm öğrendiklerini anlatması değil, bilgisindeki bilincine vardığı boşlukları, alan araştırmasının başarısızlık ve eksikliklerini de göstermesi gerekir" (Malinowski, 1992, s. 15). Bu metodolojik tutumun hemen ardından aynı yerde Malinowski etnografisinin kimi eksikliklerini aktarır: "Her şeyden önce, doğurta ve kadının gebeliğe ve doğuma karşı tutumu üzerine edinebildiğim bilgilerin oldukça yetersiz olduğunun farkındayım. Doğum döneminde babanın davranışı ve erkeğin bu olay karşısındaki ruhsal tutumu da istediğim kadar iyi araştırılmış değil. Daha az önemli pek çok nokta uzmana yalnız bilgilerin eksik olduğunu değil, boşlukları doldurmak için daha ileri araştırmaların gerekli olduğunu da açıklıyor" (Malinowski, 1992, s.16). Bu iki kısa alıntıda Malinowski, kendisini veri toplama sürecine dahil içerisinde sorunsallaştırmasa da araştırmasının eksikliklerine dönük bir tutum sergiliyor. Sonradan bu tutumun içtenliğine Malinowski'nin ölümünün ardından yayınlanan kişisel günlüğünün (1989) gölgesi düşecektir zira günlüklerinden onun etnografik çalışmaları sırasında bir arada bulunduğu insanlar hakkında hiç de olumlu olmayan ve hatta belli yerlerde hakaretimiz düşüncelere sahip olduğu ortaya çıkacaktı. Bu yayının ardından sorun bir anda Malinowski'nin parıltılı etnograf imajına dair yüklü bir tartışmaya dönüştü (Firth, 1989). Bizim açımızdan ise o eşsiz betimlemelerin arkasındaki düşünömselliğin sorgulanması önem arz etmektedir. Kendi açımdan bu günlüklerin, Clifford'un vurguladığı gibi etnografik karşılaşmaların karmaşıklığına (aktaran Firth, 1989, s. XXX) dair önemli bir aktarım sunduğuna inanıyorum ve Hoebel'in yaklaşımıyla "naif bir öz-terapi aracı" (aktaran Firth, 1989, s. XXIV) olarak değerlendirilebileceğini düşünüyorum. Kendi alışıldık yaşamından, alışkanlıklarından ve arzularından uzakta zamanı için uzun sayılabilecek bir alan araştırması içerisinde, bir etnografin avuntusu. Yine de Malinowski'nin günlüklerinin düşünömsellikle ilgili burada yazdıklarına ciddi bir şerh koyduğu açıktır.

lenmesi, bir Trobriand köyünü baskın soyun erkekleri, onların eşleri ve belli bir yaşa kadar yanlarında kalacak olan ve sonra asıl soyunun yani annesinin köyüne dönecek olan çocuklarından ve soyun evlenmemiş kadınlarından ibaret kılar. Kadınlar kendi köylerinden uzakta soylarının yeniden üretimine katılırlar. Bu bizdeki zamansal ve mekânsal merkezleşmeye dayalı iktidar örüntüsünden çok farklı işleyen ve kadınların mobilizasyonuna dayalı bir siyasal gerçeklik yaratır. Bunun üzerine toplumsal yaşamı anlamlandırma ve ilişkileri gerçekleştirmede büyüünün oynadığı kapsamlı rolün oturması toplumsal yaşamı, kapsamlı bir kara büyü ve cadılık şüphesinin, suçlamalarının ve aksini ispata dönük performansın alanı haline getirir.

Antropolojik toplulukların büyü ile kurdukları temas ve gerçekliklerini büyü ile anlamlandırmaya meyilleri 19. yüzyıl antropolojisinin kimi öncülerinin ve daha da kapsamlı bir biçimde önce Malinowski ve ardından Evans-Pritchard'ın ilgisine mazhar olmuştur. Burada halihazırda Malinowski üzerinden meseleyi problematize etmeye çalıştığım için bu büyüsel gerçeklik konusuna, Evans-Pritchard'ın Azande etnografisinde (1976) verdiği bir örnek üzerinden girmeyi tercih ediyorum. Azandeler, Evans-Pritchard'ın gözlemine yansıdığı şekliyle, bir araya gelip oturdukları hasırdan yapıma barakaları çöküp de içerisinde yer alan kişiler yaralandığında bu durumu etrafta dolaşan ve içeridekilerden en az birini hedef alan büyüünün varlığına delalet görürler. Evans-Pritchard, zaman içerisinde eskimesi ve temelinin termitlerin saldırısına uğraması sebebiyle barakanın çöktüğüne işaret ederken yerliler bu durumun farkında olduklarını ama bunun neden tam da o anda içerisinde o belirli kişiler otururken barakanın çökmüş olduğunu açıklamada yetersiz kaldığını belirtirler. Benzer şekilde köylük çayırdaki yürümekte olan birisinin ayağına diken batması “bilimsel” mahiyette herkesin çıplak ayakla dolaşmasına atfedilebilirken Azandeler neden herkes çıplak ayakla dolaşırken özellikle o kişinin başına bu talihsizliğin geldiğini açıklamakla ilgilenmektedirler. Ampirik gözlem bu konuda sessiz kalırken büyü bu açıklamayı sağlamada mahirdir: çünkü o kişiyi hedef alan kötü amaçlı bir büyü yapılmıştır.⁵

⁵ Bu ve bunun gibi etnografik gerçeklikler önce büyüünün “ilkel” topluluklar için bilimin kapladığı alana benzer bir alanı işgal edip etmediğinin sorunsallaştırılmasına (Malinowski, 2000) ve sonrasında Horton (1993) gibi yetkin etnografların elinde büyü ve bilimin epistemolojileri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerine kapsamlı iddiaların ortaya atılmasına kaynaklık etmiştir. Muteber bir yapma-etme biçimi tanımlayan, teknolojik çıktılarını “sıradan” insanın yaşamına akseden ve açık bir neden-sonuç ilişkisi üzerine oturan Batılı bilim retoriği ve pratiğinin keskin bir belirsizliğe oturtulan ve “hurafelerle” örülü görülen büyü ile, Batılı bir akademik disipline karşılaştırılması, yadırgatıcı bir meydan okumadır. Britanya evrimci ekolünden Tylor (1832-1917) ve Frazer'ın (1854-1941) bilimin tepede yer aldığı büyü-din-bilim hiyerarşik taksonomileri, Batılı medeniyetin bilimsel alanının üstünlüğünü onarken Malinowski ile başlayan eğilim bu hiyerarşinin kırılmasına sebebiyet vermiş, kültürel görelilik yaklaşımına mal edilebilecek bir duyarlılıkla gelişmiş olduğu düşünülenler dahil farklı toplulukların toplumsallık formlarında gömülü veya baskın büyüsel gerçekliğin bilimden hiç de eksik olmayan işleyişinin altını çizmiş ve Batılı bilimsel uygarlık çerçevesine meydan okuyucu bir duyumsamanın köklerini sosyal antropoji disiplinine ekmiştir.

Burada Malinowski'nin Vahşilerin Cinsel Yaşamı etnografisinde (1992; orijinalinin yayım tarihi 1929) bir Trobriandlı erkeğin ölümünde ortaya çıkan yas ve yasin teatral ve performatif ifadesini, bugünün performans ve tiyatro antropolojisinde öne çıkan yaklaşımın ilk ifadelerinden biri olarak konumlandırmak istiyorum. Malinowski'nin anlatımıyla:

Ölünün asıl [anayanlı] akrabaları [ölümün ardından] bir tabuya tabi olurlar: cesetten uzak durmaları gerekir, onu ne yıkayabilir, ne süsleyebilir, ne okşayabilir, ne de gömebilirler; çünkü ona dokunmaya kalkıştıklarında, hatta yalnızca yaklaştırmaya niyetlendiklerinde, hastalık ve ölüm getiren uğursuz etkiler onları da bulur (s.127) (*köşeli parantezler benim*).

Burada ölen akrabalarına dokunmayan asıl akrabalar ile yabancılar arasında bir ayırım yapılmaktadır. Kendi soydaşları olan yakın akrabaları ölüme sebebiyet veren uğursuzluğun kendilerine bulaşma ihtimalinden dolayı ölü ile temastan sakınırlar. Diğer yandan yakın akrabalar için uygunsuz olan yalnızca ölüleri ile temas kurmaları değildir:

Ana tarafından akrabalar (veyola'lar) kendi insanlarından olmuşlardır, bir üyenin kaybıyla bütün altklanları yara aldığından her bireyin içi yanar. ... Acılarını saklamaları gerekmediği halde bununla gösteri yapamazlar. Her tür yas gösterisinden bu kaçınma, gerçek akrabaları, onlardan sonra da altklanın bütün üyelerini, hatta ölenin bütün klandaşlarını kapsar (s.127).

Malinowski'nin bu etnografik anlatımı bizim bekleyebileceğimiz bir yas görüntüsünün yani ölüye en yakın olanların yasa en doğrudan ve içli katılımının tam zıttı bir mahiyettedir. İçleri yananlar ölülerine ne dokunabilmekte ne de onun için abartılı sayılabilecek bir yas törenselliği içerisine girebilmektedir. Yine de bu durum Trobriand Adalarında yasin görünmediği anlamına gelmez:

Yerlilerin anlayışına göre, dulun, çocukların ve evlilikle edinilmiş akrabaların ölüyle ve cesetle ilişkisi tamamen farklıdır. Geçerli ahlak, bu kesimin üzüntü duymasını, kendini ölümlerle bir şeyden mahrum bırakılmış hissetmesini ister. ... Onların üzüntüsü *veyola'nın* (ana tarafından akrabasının) üzüntüsü gibi kendiliğinden değildir, tam tersine, edinilmiş yükümlülüklerden ileri gelen, neredeyse yapay bir görevdir. Bunun için de bunlar üzüntülerini gözle görülecek biçimde apaçık sergilemek, görünür işaretlerle kanıtlamak zorundadırlar. ... Böylece son derece tuhaf bir seyirliğe neden olan ilginç bir durum doğar: Önemli bir adamın ölümünden birkaç saat sonra bütün köy kazınmış kafaları ve kalın bir tabaka halinde kurum sıvanmış vücutlarıyla umutsuz şeytanlar gibi uluyan insanlarla dolar. Bu insanlar ölüyle akraba *değildirler* ve aslında hiçbir kayba uğramamışlardır. Bunun tam tersine bir başka grup her zamanki giysileri içindedir, bunlar görünüşte sakin ve metindirler ve sanki hiçbir şey olmamış gibi davranırlar. Ölenin altklanının ve klanının üyeleridir bunlar, asıl üzülenlerdir. Böylece gelenek ve töre, yanlış çıkarımlarla, bizim ... doğal ve makul diye bekleyeceğimiz [mizin] tam tersi bir sonuca varır (ss.127-28) (*köşeli parantez benim*).

Anlatıldığı şekliyle, ölen bir Trobriandlının arkasından onunla yalnızca evlilik yoluyla ilişkilendirilmiş olan yani soy yanlılığıyla gerçek akrabası sayılmayan babatarafı (patrilateral) akrabalarının yas tutması ve yasin törensel havasına tam manasıyla kapılması beklenmektedir. Bu durum, adeta gösteri havasında bir yas performansına kaynaklık eder. Ölenin asıl akrabalarının kara büyüden sakınım amacıyla ölenle temas etmemesine kıyasla evlilikle bağ kurmuş olduğu bu tali akrabalar ise kara büyüün kendilerinden gelmediğini bu teatral yas töreni sırasında ispatlamakla yükümlüdürler. Bu sebeple onlardan ölü ile gösterişli bir temas yaşamaları beklenir:

Fakat ceset uzun süre huzur içerisinde bırakılmaz; şarkıların, yakınmaların ve büyü dualarının kakafonik, korkunç gürültüsüne “huzur” denebilirse eğer. Ertesi akşam ceset yerinden çıkarılır ve kara büyü işareti aranır. ... Mezarın ilk açılışından sonra, henüz gün doğmadan cesetten birkaç kemik çıkarılır; bu anatomik operasyon ölenin oğulları tarafından yapılır, birkaç kemiği kutsal kalıt olarak saklarlar ... Kemiklerin çıkarılıp kutsal kalıt olarak kullanılması bir bağlılık gösterisidir; bunları kokuşmuş cesetten almaksa ağır, mide bulandırıcı, iğrenç bir görev. Töre ölenin oğullarından tiksintilerini bastırıp saklamalarını ve kemikleri temizlerken kokuşmuş maddelerin bir kısmını emmelerini ister (s.130).

Burada Malinowski'nin çarpıcı uslubuyla yas törenini bir üzüntü ifadesi ile ölüm sebebinin araştırıldığı bir tür büyü dedektifliğinin bileşkesi şeklinde anlamlandırdığını görüyoruz. Yas töreni kendi içerisinde ölenin en yakınlarının itidalli ve o kadar yakın olmayan akrabalarının gösterişli performansı arasında bizleri şaşırtacak biçimde ikiye kırılırken kara büyü izinin sürülüşü bir yandan ölünün bedenindeki izlere bakılmasına ve öte yandan kara büyü yapma ihtimali en yüksek olanların kendi masumiyetlerini, belki de oğulların ölünün kemiklerini emmeleri sırasında performatif olarak tepe noktasına çıkan, ispat çabalarına kaynaklık ediyor. Trobriand Adalarında fiziksel babalığın bilinmemesi tartışmasını bu yakın ve uzak akrabalık mevzusunu açmak için kısaca açıklamak yerinde olur. Fiziksel babalığın bilinmemesi, Malinowski'nin Trobriandlı bilgivericilerde fark ettiği, kadının hamile kalmasında ve dolayısıyla çocuğun özünün oluşumunda babanın katkısının bilinmediği veya kabul edilmediği⁶ bir dinsel kozmolojiye karşılık gelir. Burada bu toplumsal kurguya ayrıntılı değinmeyeceğim. Vurgulamak istediğim yalnızca çocuk ile anne arasında soy birliği bulunurken babanın, ifa ettiği sosyal babalığa ve çocuğun bakımındaki rolünden kaynaklanan yanyanalığa dayalı yakınlık bir tarafa aynı soydan olma anlamında çocuğun yabancı olmasıdır. Yabancı durumdaki oğulların mükellefiyetinin yanında dul kalan kadın için de teatral yasin bir performatif beklentisi vardır:

⁶ Sonradan Malinowski'nin etnografisinde ortaya koyduğu Trobriandlıların fiziksel babalığı bilmemelerine rağmen çocukları aslen babaya benzetmeleri verisini yorumlayan Leach (1966), yerlilerin cinsel ilişki ile hamile kalma ve fiziksel babalık arasındaki bağlantıyı aslında bildikleri ama anayanlı soy örgütlenmesinin bekası açısından bunları ideolojik olarak bilmemeyi tercih ettikleri şeklinde bir değerlendirme getirmiştir.

Ceset mezardan ikinci kez çıkarıldıktan sonra gömülür, cenaze nöbeti biter, kalabalık dağılır; ne var ki, bütün bu süre boyunca kocasının yanından hiç ayrılmamış, tek lokma yiyip içmemiş ve yakınmasına bir dakika olsun ara vermemiş olan dul kadın için kurtuluş henüz gelmemiştir. Tam tersine, evinin içinde kurulmuş olan küçük bir kafesin içine girip en katı tabu gözetimi altında haftalarca orada kalır. Kafesten dışarı çıkamaz; yalnızca fısıltıyla konuşabilir; yiyeceklere ve içeceklerle asla kendi elleriyle dokunamaz, kendisini beslemelerini beklemek zorundadır; ışısız ve havasız, karanlıkta hapis kalır; vücudu kalın bir tabaka halinde kurum ve yağla sivanmıştır ve bunlar uzun süre yıkanmaz (s. 131-132).

Malinowski, bu uzun alıntılarda göstermeye çalıştığım gibi yasın toplumsal ifadelerinin arkasındaki törenselliği keskin bir soydan gelme pratiğine ve bunun içerisinde kodlanan büyü ve siyaset anlayışına dayandırmıştır. Bu bağlantılara dair içerdiği kuramsal değer bir yana burada anlatılan yas, toplumsal performansın ortaya konulması anlamında ilgi çekicidir. Burada, James'in (2013) sosyal antropolojiyi bugün üzerinde konumlandırmaya istekli olduğu akışkan ve eylemde birlik kuran formların açık bir izi vardır. James, özellikle siyasetin büyük birlik biçimleri yerine mikro ölçekli siyasal süreçler içerisinde anlamlandırılmaya başlanması ve etnisite gibi küçük grup sınırlarına temas eden kimlik temelli tartışmaların makro ölçekli birlik formlarının değerini azaltması ile sosyal antropolojinin geleneksel katı sınırlı kolektivitelere dayalı açıklama getirme pratiğinin inandırıcı olmaktan uzaklaştığına ama yine de yeni bir toplumsal form fikrinin hala açıklama amacıyla kullanılabileceğine vurgu yapar. Bugün Durkheimci veya Levi-Strausscu kolektif temsiller veya yapılar üzerinden belirli bir yaklaşım formüle etmenin güçlüklerine dair noktaları ortaya koyarken James, yine de, kolektif formun değerini hatırlamamız gerektiğini belirtir. Ona göre, yeni toplumsal formun temel niteliği törensellik, hareket ve bunların içerdiği iddia edilen dil ötesi deneyimin oluşturduğu yaşamın koreografisi veya koreografik karakteridir. James'e göre, törensellik ve deneyim gibi kavramlar insana dönük açıklama çabasının temellenebileceği yegâne alanlardır. Eylemsellik, onun için, yapısalcı yaklaşımın vurguladığı dilsel ikiliklerin ve bunların içerdiği saflık iddialarının tersine eylemsel çok anlamlılığa ve bunların çoklu yorumlanabilirliğine kapı açmaktadır.

James'e göre zaman ve mekân gibi en temel kategoriler bile tarih boyunca kavramsal değişimler geçirmiştir ve dolayısıyla evrensel gerçeklikler olmaktan uzaktır. Antropolojinin ilgilendiği toplulukların kültürel çeşitliliği dikkate alındığında evrensel insani sınıflamalar için bir kerteriz noktası bulmak mümkün görünmemektedir. Bizim evrenselliğe yakıştırdığımız temiz-kirli, kutsal-antikutsal, aydınlık-karanlık gibi ikili zıtlıklara dayalı sınıflamalar bile toplumlara göre farklı kavramsallaştırılabilmekte ve özünde Batılı bir anlayışın ikiliklerini yansıtmaktadır. James, kültürel göreliliğe işaret eder mahiyette insanların birbirlerine göre konumlanma alanlarına karşılık gelen sınıf ve sınıflama gibi kavramları öneriyor ve deneyimle sınıflamanın altını çiziyor. Bu bir anlamda dil temelli kategoriler üzerinden

düşünmenin yetersizliğine ve uygulama ve alışkanlığa dönük sınıflamanın öneminin altını çizmeye dönük bir yaklaşım. Deneyimsel sınıflama, aynı Connerton'un altını çizdiği (2014) alışkanlık hafızası gibi, neyin, ne zaman ve nerede yapılabilir olduğuna dair kavramsal ve soyut sınıflamaya kıyasla somut ve pratik bir toplumsal mutabakata dayanır. Bu haliyle zaman ve mekân dâhil tüm sınıflamalar bedensel olarak algılanır, işaretlenir ve bir deneyim repertuarı yaratır.

James, sanatsal törensellik ile toplumsal eylemlilik arasındaki bağlantıyı "gündelik dili şarkının ve formel hareketlerin belli bir amaç için damıtılmış hali olarak" (2013, s. 96) görerek kurmaya çalışır. Ona göre, klasik etnografilerde kültürün sorunsuz ve pürüzsüz bir ifade alanı olarak ele alınan ritüeller aslında bir geleneği yansıtmamanın ötesinde tarihin ve siyasetin aktif bir parçası olarak yaşantılanmaktadır. Törenselleşen koreografinin toplumsal yaşama genişletilebilmesi onda insanların niyetlerinin açık veya kapalı bir şekilde okunmasına olanak veren eylemsel düzenlilikler bulunmasındandır. Gluckman'dan bu yana niyet edilenler ve edilmeyenler arasındaki ritüelistik bağlantının muğlaklığı kabul görmektedir. Ritüelleri bir tür dramatisasyon olarak ele alan Gluckman, Güneydoğu Afrika etnografisinde (1965), ritüelistik bir formda kralın tebasının önünde çıplak olarak yürütüldüğünü ve bu aşamada krala dair olumsuz dışavurumların ortaya serilmesini sağlayan kutsal şarkıların söylendiğini aktarır. Gluckman'a göre bu ve bunun gibi "başkaldırı ritüelleri" toplumsal gerilimlerin açığa vurulmasına olanak verip "kontrollü isyanlar" yaratmakta ve bu haliyle kralın meşruiyetinin oldukça dolaylı bir biçimde onandığı bir siyasi ifade kurmaktadır. Malinowski'nin büyü dedektifliği ile masumiyetin ispatı arasında salınan yas töreni anlatısı toplumsal birlik biçimlerinin akış halindeki ifadesine ve gerilimin törenselleşme ilga edilmesine çarpıcı bir örnek sunar.

Sonuç Yerine

Bu kısa değerlendirme yazısında genel anlamda sosyal disiplinler ve özelde sosyal antropoloji içerisinde giderek yükselmekte olan kolektif birlik olma biçimlerine bir tür akış veya oluş halinde yaklaşma eğilimine odaklandım. Bu eğilim veya yaklaşım, somut ve tartışmaya mahal vermeyen sınırlara sahip bir olma halinde değil deneyime yaslanan bir pratik ve eylemlilik içerisinde toplumsal durumu anlamlandırıyor ve grup sınırlarının ve mensubiyetinin hareketli biçimlerine odaklanıyor. Bu doğrultuda toplumsal yaşamın törenselliğine ve dramatisasyonuna vurgu yapan James'in sosyal yaşamın koreografisi kuramını ele aldım. Bunu yaparken sosyal antropolojinin kurucusu Bronislaw Malinowski'nin Vahşilerin Cinsel Yaşamı etnografisinde geniş bir yer ayırdığı Trobriand Adalıların yas törenselliğine başvurduğum ve James'in kuramından oldukça eski bir zamanda yazılmış olan bu anlatıda, hareket halindeki birlik biçimlerine yapılmış öncül bir vurgunun olduğunu iddia ettim. Elbette bu iddia kısa bir yazıda olması muhtemel eksikliklerden muzdariptir ve eleştiriye açıktır. Bunun yanında makalenin hemen başında Malinowski'yi belirli bir bağlam içerisine yerleştirebilmek için sosyal antropolojiye dair birkaç nok-

tanın altı çizildi ve özellikle kültürel görelilik kavramının disiplinler sınırlarını belirlenmesindeki değeri tarihsel bir perspektif içerisinde ortaya konulmaya çalışıldı.

Kaynakça

- Connerton, P. (2014). *Toplumlar nasıl anımsar?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Davies, C. A. (1999). *Reflexive ethnography: a guide to researching selves and others*. Londra ve New York: Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Firth, R. (Ed.) (1957). *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Firth, R. (1989). Second introduction 1988. In B. Malinowski, *A diary in the strict sense of the term* (s. XI-XXXI). London: The Athlone Press.
- Gluckman, M. (1965). *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Basic Blackwell.
- Horton, R. (1993). *Patterns of thought in Africa and the west: essays on magic, religion and science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W. (2013). *Törenselsel hayvan: yeni bir antropoloji portresi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Keesing, R. M. (1981). *Cultural Anthropology: a contemporary perspective*. Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston.
- Kuper, A. (1997). *Anthropology and anthropologists: the modern British school*. Londra ve New York: Routledge.
- Leach, E. (1966). Virgin birth. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1966, 39-49.
- Malinowski, B. (1989). *A diary in the strict sense of the term*. London: The Athlone Press.
- Malinowski, B. (1992). *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Malinowski, B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Monaghan, J. ve Just, P. (2007). *Sosyal ve kültürel antropoloji*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Morris, B. (2004). *Din üzerine antropolojik incelemeler: bir giriş metni*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Morrison, K. (1995). *Marx, Durkheim, Weber: formations of modern social thought*. London: Sage.
- Pala, Ş. (2004). Antropoloji ve onun almeti farikası: katılarak gözlem. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 21(1), 123-141.
- Poliakov, L. (2011). *Ari miti: Avrupa'da ırkçı ve milliyetçi fikirlerin tarihi*. Ankara: Epos Yayınları.
- Wolf, E. R. (2010). *Europe and the people without history*. London: University of California Press.

Toplumsal Cinsiyet ve Bilim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme*

Seda ÖZSOY**, Ümit ÖZTÜRK***, Yakup KAHRAMAN****

Özet

İlk insanlardan günümüze gelene kadar masallardan mitlere, dini metinlerden bilim kuramlarına birçok farklı alanda kendisine yer bulan cinsiyet konusunun henüz özneleşme mücadelesi veren “kıyıda kalmışlar”ı –aslen kadınları– değil, tüm insanları ilgilendirdiği aşikârdır. Bu nedenle eril ile bilimselin bağdaştırılmasının açıklanması girişimi, basit bir biyolojik indirgemecilikten kurtulmanın ve toplumsal cinsiyet deneyimimizi, bilişsel ve duygusal temelde yeniden inşa etmemizin yolunu gösterecektir. Bilimle ilgilenenlerin çoğunluğunun erkek olması, bilimin erilliğinin açıklanmasında önemli bir bileşendir ancak tek başına yeterli değildir. Hatta bu sayısal üstünlük, bir neden değil, bilimin erilliğinin bir sonucudur. Bu tür sorunların giderilmesinin başlangıç noktası, toplumsal cinsiyet algısının değiştirilmesidir. “Bilim adamı” söyleminde olduğu gibi bilimi, eril dilin tabakkümünden kurtarmakla yola koyulan “bilim insanları”, bilimin erkek işi olduğu iddialarının mesnetsizliğini ispatlamaya başlamıştır. Bilim gerçekten erkek işi midir? Bilimin cinsiyeti var mıdır? Her şeyden önce aklın cinsiyeti var mıdır? Erilliğin ve tabakkümün sığındığı ya da kaynak bulduğu alanları tespit ederek güncel sorunlara çözüm geliştirmek önem

* Bu makale, Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenen “Toplumsal Cinsiyet ve Bilim: Mevcut Problemler ve Çözüm Önerileri (Proje Kodu: 17.F1214.02.01)” başlıklı projeden türetilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

*** Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

**** Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı.

arz etmektedir. Doğayı nesneleştiren, özneyi eril, nesneyi dişi konumuna indirgeyen bilim yapma geleneğini ve toplumsal cinsiyet algısını değiştirmek bir zorunluluktur. Bireylerin öznelik konumları dâhil birçok şeyin bir dil oyunundan ibaret olmadığı yapılacak yeni araştırmalarla açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu çalışma, toplumsal cinsiyet ile bilim arasında nasıl bir ilişki olduğunun irdelenmesini ve bazı çözüm önerilerinde bulunma girişimini kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet Roller, Bilim, Bilim Yapma Geleneği.

An Assessment on the Relationship Between Gender and Science

Abstract

The matter of sex and/or gender not only related females/women whose dwelling places usually lay in odd corners but also concerns all human beings is an obvious matter because of the fact that throughout history there is a long range struggle on behalf of subjectivity process of females/women in the frameworks of fairy tales, mythological narratives, religious texts and more important in the philosophical and scientific problems and theories. As it is well-known, mentioned struggle interrelated mainly with the comprehension of scientific activity as a kind of mannish occupation. That's exactly what it means those efforts (struggle) has some undeniable aspects in the context of a new orientation of scientific activity that offers a transformation within the problem of sex/gender. It can be said that a constitutive movement in progress aiming to a holistic view so as to integrate cognitive and sensitive experiences of human beings with the process of scientific activity. Therefore, fundamental questions and matters fall into place at first: Is science really a manly occupation? Has scientific activity or reason a kind of sex/gender in itself? What is the exact reference of the notion of "scientist"? In this study, first of all, we will offer an overarching historical perspective about scientific activity and related fields in the scene of philosophical problems about metaphysical dualities such as female/male, being a woman or a man. Secondly, we will focus on the fundamental aspects of sex/gender studies in the context of their resistance of mentioned dualities. In conclusion, we will try to offer some solution proposals about how it is possible to reconsider the sex/gender matter not only scientific but also within whole intellectual activities of human beings.

Keywords: Gender, Roles of Gender, Science, Tradition of Making Science.

1. Giriş

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleştirilen çığır açıcı araştırmaların gösterdiği üzere bilimsel faaliyetlerin gerçekleşmesini belirleyen son derece önemli ve görmezden gelinemeyecek nitelikte bir dizi toplumsal unsur mevcuttur. Bu unsurların hatırı sayılır bir düzlemde analizi, doğrudan bilim ile uğraşan ve deyim yerindeyse bilim cemaatinin içinde doğan tartışmalara nazaran Thomas S. Kuhn'un 1962 tarihli *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (*The Structure of Scientific Revolutions*) adlı çalışmasında¹ ve bu çalışmanın açtığı yolda ilerleyen Paul K. Feyerabend² gibi bilim felsefecileri tarafından gerçekleştirilmiştir. Mezkûr devrimin bağlamında, bilimin salt rasyonel bir etkinlik olmadığı, daha ziyade rasyonalite ve yöntem gibi temel eksenleri perspektifinde ekonomik, kültürel, politik sistemler ve benzeri *bilimsel-etkinlik-dışındaki* amillerce belirlenen bir yapıya/sisteme dayandığı net bir biçimde gösterilmiştir. Bilim cemaatinin içinde doğan ve bu nedenle de gerek sonuçları gerekse de uyandırdığı yankı bakımından çalkantılı bir sürecin belirmesine katkıda bulunan bu hareketliliğin yanında, bilimsel faaliyetin gerçekleşmesini belirleyen başka türde ancak yine ilki kadar önemli ve vazgeçilmez bir dizi mesele ise özellikle çağdaş felsefe, sosyal bilimler, psiko-analiz ve edebiyat gibi disiplinlerin verilerini kendine has bir kapta yoğunlaşarak eser veren ve bu bakımdan ilkinden farklı olarak doğrudan bilim cemaatinin içinde yer almayan inter-disipliner alanlardan kaynaklı bir eleştiri üzerinden gelişmiştir.³ Temelleri açısından değerlendirildiğinde klasik Batı metafiziğinin (ve doğal olarak bu metafiziğin farklı yollardan ilerleyen kolları olan klasik felsefe ve bilimin) değişmez/sabit karşıtlıklar zemininde, sözgelimi aydınlık-karanlık, tek-çift, asıl-görünüş, eril-dişi gibi birbiriyle uzlaşmaz öğeler ekseninde gerçekleştiğini zemin alan son türdeki hareketlilik; bilimsel faaliyet bağlamında bahsi geçen karşıtlıkların aşılmasının yollarını ararken özellikle de klasik olarak uygulanageldiği şekliyle bilimsel prosedürlerin “biyolojik cinsiyet (*sex*)” ve “toplumsal cinsiyet (*gender*)” çerçevesinde tezahür ettiği ayırım hatlarına yoğunlaşmış ve bu hatları bütünlüklü bir bilim kavrayışı tesis etme adına ortadan kaldırarak aşmanın imkânlarını aramaya başlamıştır.

Bu çalışmanın amacı, insana has faaliyetlerin öznelere (veya faillerini) birbirine karşıt konumlar veya yapılar üzerinden ele alma perspektifinde çalışan klasik

¹ Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Kuhn, Thomas S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyuş, 4. Basım, Alan Yayıncılık, İstanbul.

² Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Feyerabend, Paul K. (1991). *Yönteme Hayır*, Çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul; Feyerabend, Paul K. (1999). *Özgür Toplumda Bilim*, Çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

³ Çok genel olsa da söz konusu hareketlilik çatısında, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Ferdinand Saussure, Martin Heidegger, Michel Foucault ve Jaques Derrida gibi kurucu isimler zikredilebilir. Özlü bir tartışma için bkz.: Sarup, Madan. (2004). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

bilim algısına ve hâlâ geçerliliğini bahsedilen dualiteler nazarında farklı şekillerde koruyan bilimsel işleyişe, genel olarak da bilimsel süreçlerin açmazlarına toplumsal cinsiyet (*gender*) tartışmaları bağlamını referans alarak anlamaya çalışmaktır. Bu anlama çalışmasının neticesi olarak da eleştirel saptamalarda bulunmak suretiyle dışlayıcı veya dışta bırakıcı değil, fakat kuşatıcı ve dâhil edici bir entelektüel sürecin nasıl gerçekleşebileceğine dair kimi önerilerde bulunmaktadır.

2. Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Bilim

Bilindiği üzere, kadın/dişi ve erkek/eril arasındaki farklılıkların salt biyolojik/anatomik unsurlar üzerinden açıklanamayacağı kabulü günümüzde yaygınlaşmış ve 1950'li yılların sonlarından itibaren toplumun kadın ve erkeğe attığı roller bağlamında yeni bir tanımlama tarzı gündeme gelmiştir. Bu açıdan farklılıkların sosyal ve kültürel boyutunun ihmal edildiği savından hareketle oluşturulan “toplumsal cinsiyet (*gender*)” konuya açıklık getiren önemli bir kavramlaştırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle toplumsal cinsiyet konusu, kadın veya erkek olmakla ilişkilendirilen sosyo-kültürel normları, toplumun kadın ve erkeğe yüklediği rolleri eleştirel bir çerçevede irdelemeyi içerir. Kadın ve erkek arasındaki eşitsiz bölünmeye gönderme yapan toplumsal cinsiyet araştırmaları, “bir kültür meselesidir ve kadın ve erkeklerin ‘dişi’ ve ‘eril’ olarak sosyal sınıflandırılmasına” (Bhasin, 2003: 8) işaret eder.

Konuya bir başka açıdan ışık tutularak yaklaşıldığında, cinsiyete ilişkin rollerin toplumsal açıdan düzenlenmesi, insan ürünü olan her alanı kapsar. İkili karşıtlıklar sistemi içinde önemli bir yeri olan bilim de -bilen ile bilinen arasındaki ilişki bağlamında- bunlardan biridir. Toplumsal pratikler arasında başat konuma sahip olan bilim; özne ile nesne, doğa ile akıl, akıl ile duyu gibi karşıtlıklardan beslenmekle kalmaz, onları yeniden üretir. “Tarihsel açıdan yaygın bir alışkanlıkla eril ile nesnel olan ve daha özeldir eril ile bilimsel olan” bağdaştırılmaktadır ve hatta bilimsel/nesnel düşünen bir kadının ‘tam bir erkek gibi’ düşündüğünü, aksine bilimsel/dışı bir argümanı savunan bir erkeğin ‘tam bir kadın gibi’ konuştuğunu ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Öyle ki “var olma mücadelesinde iki veya daha fazla insan için dövüşen, yarınlar için tüm sorumluluğu omuzlarında taşıyan, devamlı çevresiyle ve rakipleriyle savaşta olan erkek, beyine, koruyup beslediği kadından daha fazla gereksinim duyar ve kadının oturup çocuk yetiştirme, sevgili ve edilgen olma” (Kılıç, 2007: 35) dışında rolü yoktur.

Bu saptamalara koşut olarak değerlendirildiğinde kendisinden yaşamı üretmesi beklenen kadının, hiyerarşik düşünce yapısı içinde nasıl konumlandırılacağı önemli bir sorun haline gelmektedir. İşte biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı tam da böyle bir tartışmanın içinde filizlenerek tezahür eder. Biyolojik cinsiyet, kadın ve erkeği tanımlayan fizyolojik özellikleri kapsarken toplumsal cinsiyet, toplumun kadın ve erkek için uygun gördüğü rolleri, nitelikleri ve toplumun kadın

ve erkekten beklediği davranışları içerir. Böylece toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetten farklı bir biçimde toplum tarafından belirlenir, tarihe veya kültüre göre değişiklik gösterir, siyasal ve sosyal koşullar aracılığıyla yeniden üretilir, dönüştürülür. Toplumsal cinsiyet, cinsler arasında kavranabilen farklılıklara dayalı toplumsal ilişkilerin kurucu ögesidir ve iktidar ilişkilerini belirgin kılmanın asli yoludur. Bedenler arasındaki cinsel farklılıklar, cinsellikle ilgisi olmayan bir dizi toplumsal ilişkinin meşrulaştırılması için devreye sokulur ve kavramsal diller, anlamı kurmak için farklılaşmayı öne çıkarır (Scott, 2007: 38-46). Bu farklılaşma, bireyin kimlik inşası sürecinden başlayarak hayatının tüm alanlarına yayılıp onun özne olabilme kapasitesini/kabiliyetini etkisi altına alır.

Gündelik yaşam çerçevesinde, daha da açılırsa eleştirel bir refleksiyondan yoksun bir bakış alanı içinde, biyolojik gerçekliği kültürel kimlikten ayırmak bir önkoşul gibi dursa da bu durum, cinsiyet davranışlarının doğa tarafından dikte edildiği düşüncesinin zorunlu bir geçerliliğe sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Sergilenen cinsiyet davranışı ve kimliği, toplumsal ve kültürel açılardan benimsenmiş bir sistemin ve hiyerarşinin ürünüdür. Bu argüman da kadın ile erkek arasındaki doğal farklılıkların mevcut ürünün oluşumunda etkili olmadıklarının göstergesidir. Dişiye özgü olarak tanımlanan toplumsal davranışlar ve kimlikler, herhangi bir doğal eğilimden veya özden ziyade tarihsel ve kültürel güçlerin yönlendirmesine bağlıdır. Cinsiyet davranışı, aslen insan faktöründen doğar; kromozomlar, genler ya da cinsel organlar tarafından önceden programlanmış değildir. Erkek ve kadın arasında “doğal” bir ayırım olduğunu kabul etmek, tarihi doğallaştırır ve kadın ile erkeğin her zaman var olduğunu ve her zaman var olacağını varsayar. Böyle yapmakla yalnızca tarih doğallaştırılmaz, aynı zamanda değişimi imkânsız kılarak insanlar üzerinde baskı uygulayan bir toplumsal fenomen de doğallaştırılır (Mansfield, 2006: 88-89). “Doğal” olduğu iddia edilen bu ayırımın meşrulaştırılması, kadın ile erkek arasında yapılan bir karşılaştırmada erkeğin üstünlüğü lehine sonuçlar doğuran bir hipotezi de temellendirir. Böylece erkek, doğası gereği kadından daha güçlü olacak ve bu güç ekseninde erkeğin davranışları şekillenecektir.

Sözü edilen yaklaşım tarzıyla cinsel farklılığı, kendi idrak edilebilirliğinin veya özne oluşun bir koşulu kılan toplumsal yasanın yetki verici imlemi ise “fallus” üzerine düşünmeksizin bir ontolojik zemin inşa etmeyi olanaksız hale getirir. Butler’ın son derece dikkat çekici bir biçimde vurguladığı üzere fallus olmak veya fallusa sahip olmak, dil ve kültür içinde birbirinden ayrı cinsel konumları belirtir (Butler, 2008: 103). Fallusa sahip olmak, eril öznenin kimlik kazanmasında basat unsur olarak ön plana çıkarken fallus olmak, bizatihi nesneleşmeye ve ötekine göre tanımlanmaya gönderme yapar. Mezkûr sahiplik ya da olmaklık, bir eksiklik üzerinden kadının anlamlandırılmasıyla kalmaz, aynı zamanda kültürel açıdan kabul görmeyi de ortaya çıkarır. Buna koşut olarak fallus yani görünürdeki eril özne konumunun yaratıcısı ve kefilisi olmak için kadınların tam da erkeklerin olmadığı

şey haline gelmeleri, o şey olmaları ve eksikleri vasıtasıyla erkeklerin temel işlevlerini tesis etmeleri gerekir. Dolayısıyla fallus olmak her zaman *eril bir özne* “için olmak”tır, eril özne de o “(başkası) için varlığı” tanımak yoluyla kendi kimliğini yeniden olumlayıp kuvvetlendirmeye çalışır (Butler, 2008: 105). Kadın ve erkek arasındaki karşıtlığın şematize edildiği bir skalada “kadın” belirlenen terim, “erkek” ise belirleyen terimdir. Kadın, karşıtlık içinde bulunduğu erkeğin yerine geçebilecek bir tür ilavedir ve eksiksiz olan karşıtının “olmayan” eksikliğini tamamlar (Direk, 2005: 224).

Bireylerin, özellikle de çocukların belirli bir grubun işlevsel üyeleri haline geldikleri ve grubun diğer üyelerinin değerlerini, davranışlarını ve inançlarını kazandıkları süreci ifade eden toplumsallaşma (Gander & Gardiner, 2004: 297) bağlamında ele alındığında bahsi geçen eksiklik/tamlık deneyiminin önemi daha da belirginleşecektir. Bu süreç, cinsileşmiş varlığın kabul edilebilir kutupları etrafında örgütlendiği izlenimini veren ve kişinin kendisini beklentilere uygun bir biçimle sunduğu ve edimselleştirdiği bir yapıyı meydana getirir. Cinsiyeti doğru bir şekilde edimselleştirmeyi veya fiili kılmayı başaramadığında kişi, toplumsal dışlanmaya maruz kalarak özel türden bir şiddetle karşılaşabilir. Toplumsallaşma sürecinde cinsiyetin edimselleşmesi, içinde bulunulan grubun standartlarıyla örtüşen bir tarzda giyinmekle veya davranmakla ilgili bir sorun değildir, ayrıca kalabalık arasında kaybolmayı da gerektirmez. Cinsiyeti göstermenin doğru yoluna ilişkin medyanın, okulun, ailenin, doktorların, dostların başka bir ifade ile tüm dış çevrenin kişiyi şaşkına çeviren bir bombardımanı söz konusudur. Cinsiyetlenmiş beden yaratılışı, doğuşu, dolaşımı, anlamlandırılması normlara uyan bir dizi eylem halinde icra edilmeyecektir, aksine bunlar harekete geçirilen ve maddesel sonuçlar üreten kuralların birikimi ve gizlenişi ile yaşanmakta olan mücadeleden ibarettir. Dolayısıyla edimsellik, tek bir eylem değildir çünkü o her zaman normların yinelenmesiyle gerçekleşir (Butler, 2014: 23-24).

Edimselleşme sürecinin, başka bir ifade ile normlar aracılığıyla toplumsal anlamda cinsiyetlenmenin özerklik kazanma çabasındaki çocuğun annesinden ayrılmasıyla birlikte başladığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu durumda çocuk, bir özne olmaya yönelirken anne bir nesne haline dönüşür. Kendisini çevresinden ayırma yeteneği geliştikçe çocuğun -ilk önce büyüsel, nihayetinde nesnel olarak- bağlantı kurabileceği bir dış gerçekliğin tanınması mümkün olur. Bu doğrultuda duygusal büyüme, kişinin kendi ayrılığını kabul etmesiyle bitmez, hatta bununla eşzamanlı olarak başlar. Anneyle olan duygusal ve bilişsel birliktelik durumundan çıkan çocuk yavaş yavaş hem kendisinin hem de çevresinin kalıcı gerçekliğine, bunların ayrılığına ve karşılıklı bağımsızlığına müsamaha gösterecek kadar güven kazanır (Fox Keller, 2007: 107-109). Buna koşut olarak benliğin özerklik elde etmesinde, yadsınması gereken bir nesne şeklinde algılanan annenin ikamesi bireyselleşmeyi ve gerçekliği temsil eden babadır. Böylece toplumsal cinsi-

yete dair en temel anlayışların oluşturulduğu yer, ortak deneyimlerin yaşandığı aile olur. Artık buradan itibaren birey, eril ile dişi arasındaki ayrımı temellendirmeye ve nesnellğe erillik atfetmeye, nesnellği bulanıklaştıran unsurları da dışılığe tahvil etmeye başlar.

Şimdi yukarıdaki çerçeve hatlarında çizilen anlayış dolayımında şekillenen toplumsal yapılardan en önemlilerin başında ise bilim ve bilimsel etkinliğin geldiğine şüphe yoktur. Toplumsal yaşamın en önemli ürünlerinden biri olan bilim, sunduğu gerçeklik tanımı bakımından cinsiyetlendirme izleri taşımaktadır. Dünyayı iki parçaya bölen -akıl ile doğa- bilimsel ideoloji, sonra bu ikisi arasında var olduğunu iddia ettiği özel bir ilişki biçimini tarife girer. Bu birliği tamamına erdirebilecek yani bilgiye ulaştırabilecek etkileşimlerin neler olduğunu belirler. Böylece akla ve doğaya cinsiyet tevdi edilmekle kalınmaz, aynı zamanda bilimsel ve nesnel düşünce de eril diye karakterize edilerek bilen bilgi edinebileceği faaliyetin kendisi de cinsiyetlendirilir. Bilen ile bilinen arasındaki ilişki, bir uzaklık ve ayrılmayı ifade eder. Bu, köklü bir şekilde birbirinden ayrılmış bir özne ile bir nesne arasındaki ilişkidir ve doğanın nesneleştirilmesini içerir (Fox Keller, 2007: 105). Mezkûr ayrıma dayalı olarak geliştirilen ikili karşıtlıklar sistemi içerisinde cinsiyet farklılığı üzerinden hareket eden ve bu eksende kadını erkekten daha alt bir konuma yerleştiren bakış açısının sürdürülmesini bilim ve felsefe tarihinin başat temsilcilerinde görmek de şaşırtıcı olmamaktadır.

Bir yanda modern rasyonalizmin duyusal olanı akılsal olana indirgeme çabasına diğer yanda da modern empirizmin akılsal olanı duyusal olanda eritme amacına karşı durarak bu da demek oluyor ki sürdürülen klasik dualite sisteminin reddine yaslanarak eleştirel felsefesinde gerek rasyonalizmi gerekse de empirizmi kuşatıcı bir zeminde yoğunmaya çalışan ünlü Alman filozof Immanuel Kant bile, konu somut problemlere çözüm üretme aşamasına geldiğinde transendental ufukta açılan sahneyi karartmakta, asıl bakımından tam da reddettiğini empirik sahne bakımından kabul etmektedir. Bu eksende Kant, cinsiyet farklılıklarını açıklamaya iki temel tespitle başlar. İlki, kadının daha zayıf olması; ikincisi, kadının da erkek gibi akıllı bir varlık olmasıdır. İki cins arasındaki güç farklılığının zemininde ise türün korunması yer alır. Her ikisinin akla sahip olması ise türün korunmasının vasıtası olan fiziksel birleşmeyi sosyal bir düzeyde gerçekleştirmelerini sağlar. Aslen doğa, türün korunmasını gözeterek kadını erkekten daha güçsüz/zayıf yaratmıştır. Kant açısından ahenkli ve çözülmez bir birlik eşitler arasında mümkün olamayacağından kadın ile erkeğin birbirine göre üstünlüklerinin bulunması gerekir ki biri diğerine tahakküm edebilsin. Ancak dikkatli bir okuma yapıldığında kadının erkeğe karşı üstünlüğünün dahi kadının zayıflığı üzerinden kurgulandığı ortaya çıkar. Kadının zayıflığından kaynaklanan üstünlüğünün tesisi ise medeniyetin gelişmesine bağlıdır. Medeniyet dişi karakteristikleri oluşturmaz sadece onların meydana gelmesine izin verir. Dolayısıyla medeniyet, dişiye ait özelliklerin yaygınlaşmasıyla ölçülebilir.

Burada ilk bakışta kadına ilişkin olumlu bir atıf varmış gibi gözükse de esasen kadının güçsüzlüğü yüceltilir. Çünkü kadın, kendi doğasına uygun şekilde davrandığı takdirde erkeği ehlileştirebilir ve böylece ehlileşmiş erkek tarafından bir medeniyet kurulur (Kovanlıkaya, 2007: 13-14). Türün devamlılığının sağlanması ve toplumun geliştirilerek kadınlar aracılığıyla zarifleştirilmesinden yola çıkan Kant, doğanın kadının peşinden koşulmasını istediğini ve bu nedenle kadını isteksiz, erkeği ısrarcı yaptığını ileri sürer. Böylece kadının erkeği beğenmesi için erkeğin fiziksel açıdan kuvvetli ve kadını koruyabilecek kapasitede olması yeterlidir. Erkeğin işi kazanmak, kadının işi ise biriktirmektir. Kadın, erkekten sadece cinsellik açısından -üreme- ayrı tutulmaz ayrıca cinsiyete bağlı özellikleri -alçakgönüllülük, belagat ve kurnazlık- yönünden de ayrılır (Wilson, 2013: 185). Benzer örnekleriyle çoğaltılabilecek olumsuz görüşler, kadını ikincilleştiren, arka plana iten, geride kalması hasebiyle onu bir tür toplayıcılıkla sınırlı tutan ve bunlardan dolayı kadının bilim ya da felsefeyle uğraşamayacağını öngören bir sistemin en belirgin *somut* örnekleri şeklinde iş görür.

Şu halde bu düşünceleri ileri götürürsek kadın ile erkek arasında akıl bakımından da bir farkın olduğunu söylemek kolaylaşır. Kadından daha güçlü, istekli, korumacı olan bir erkek doğal olarak ondan daha zeki ve çalışkan olacaktır. Bilim yapma geleneği, bu tür nitelikleri haiz bireylerin girişimlerine yönelik bir beklentisellik içindedir. Bu minval üzere bilimsel ve nesnel olan ile eril olan eşleştirilir ve kadın, bu alanın dışında tutulur. Her ne kadar bilim yapma faaliyetini yürüten pek çok başarılı kadın örneği var olsa da mevcut yapı, düşünce üretme, tutarlı kurgular oluşturma ve icat/keşif yapma işlevlerini erkeklere uygun görür. Oysaki epistemolojik açıdan bilme eylemine ilişkin fail olma hali, biyolojik cinsiyetle bağdaştırılamaz ancak toplum tarafından belirlenen algıyla değiştirilir/dönüştürülür. Dolayısıyla bilim tarifi, ataerkilliğin ve cinsiyetçiliğin önyargılarıyla çarpıtıldığı gibi, eril ve dişi hakkında yapılan değerlendirmeler de bilimin saygınlığının etkisiyle değişmektedir. Bilimsel denilen şeyin, eril diye adlandırılan şeye yönelik kültürel tercihten fazladan bir olur aldığı ve tersine dişi diye adlandırılan şeyin -bu, ister bir bilgi dalı ister bir düşünme tarzı isterse de kadının kendisi olsun- bilime yüklenen özel toplumsal ve düşünsel değerden bilimin tüm düşünsel çabalar için sağladığı modelden dışlanması sonucu daha da önem kaybettiği döngüsel bir karşılıklı takviye süreci yaşanır (Fox Keller, 2007: 119).

Böylece birbirini dönüştüren ikili karşıtlıklar üzerinden toplumsal cinsiyet ile bilim arasında bir ilişkinin varlığı daha görünür bir hale gelir. Kültür/doğa, form/madde ve konuşma/yazma gibi birtakım karşıtlıklar, erkek ile kadın arasındaki karşıtlıklarla ilişkilendirilir. Karşıtlıklarda yer alan terimlerin her biri daima diğerine göre daha üstün tutulur ve bununla beraber karşıtlıktaki terimlerden birinin bastırılmasına dayanan her kavram çifti, aralarındaki şiddetli çatışmaya bağlı olarak birbirine kenetlenir. Doğa olmadan kültür anlamsızdır, buna rağmen kültür hiç

durmadan doğayı değillemek için savaşıyor (Sarup, 2004: 159-160). Buna koşutlukla bilim de bu karşıtlıklar dili üzerinden doğaya egemen olma saikiyle somutlanmıştır. Toplumsal cinsiyet ise bunları inceleyen araştırmaların eksik parçasını tamamlamaktadır. Modern bilimin doğuşuyla bu tahakküm anlayışı ekseninde bilimin erkek işi olduğu fikri daha da yaygınlaşmıştır. Özellikle doğa bilimlerinin kadınlara göre olmadığı söylemi öne çıkarılmıştır. Bu doğrultuda bilim eğitimindeki cinsiyet eşitsizliği, meslek seçimine de yansımış, bilim eğitimi almasına rağmen pek çok kadın mesleklerini icra etmekten uzak durmuştur. Bu nedenle kadınlar halen siyasi kararlar ve fonlama yoluyla bilim yapma geleneğine yön veren, bilim politikalarının oluşturulmasına katkıda bulunan ve teknolojiye hâkim olan mevzilerde yer almamaktadır (Özkazanç, 2010: 17).

3. Sonuç ve Değerlendirme

Erilliğin ve tahakkümün sığındığı ya da kaynak bulduğu alanları tespit ederek güncel sorunlara çözüm geliştirmek önem arz etmektedir. Doğayı nesneleştiren, özneyi eril, nesneyi dişi konumuna indirgeyen bilim yapma geleneğini ve toplumsal cinsiyet algısını değiştirmek bir zorunluluktur. Bireylerin öznelik konumları dâhil birçok şeyin bir dil oyunundan ibaret olmadığı yapılacak yeni araştırmalarla açıklığa kavuşturulmalıdır. Döllenme anında basit bir mekanizmayla belirlenen cinsiyet, toplumsallaşma sürecinde birey açısından çeşitli sorunlara yol açacak kadar komplike bir hal almaktadır. Bu bağlamda “Nesnel = Eril” denkleminin geçerli olduğu alanlardan biri olarak bilim de bu dönüşümden payını almıştır.

Bunun dayanaklarını ilk insanlardan günümüze gelene kadar masallardan mitlere, dini metinlerden bilim kuramlarına birçok farklı alanda kendisine yer bulan cinsiyet konusunda görmek mümkündür. Kadının, yaratılışa sonradan katılmış bir varlık olarak mı yoksa doğanın ona sunduğu doğurma edimiyle bereketin temsili şeklinde mi okunacağı, yüzyıllardır değişen/değişmeyen bakış açısıyla form kazanmıştır. Mitolojide doğa ile özdeşleştirilen ve yaratıcı olma niteliği haiz bir konuma yükseltelen kadın, zamanla bugünkü ikincil haline doğru yol kat etmiştir. İlkçağda sorgulama ve bildiklerini savunma noktasında bir simgeye dönüşen fakat sessizliği ve uysallığı seçmeyerek öğrendiklerini aktarıran hayatından olan Hypatia, dinsel ve hatta bilimsel taassubun kurbanı olmuştur. Ortaçağda yaşanan görelî durgunluk ekseninde kendisine ancak cadı avlarında bir rol biçilen kadın, modern dönemde daha önce zikredilen Kant örneğinde olduğu gibi neslin devam ettirilmesine indirgenmiştir. Takip eden süreçte yaşanan dönüşüm bağlamında önemli haklar edinmeyi başarsa da kadın, eril sistemin dışlayıcı yapısından dolayı halen geride olmaktan kurtulamamıştır.

Oysaki evrenin ana maddesini araştıran filozoflardan günümüze karmaşıklaşan ve yeni sorulara kapı aralayan süreç, kadın ve erkeğin birlik oluşuyla açıklanabilecektir. Bu bağlamda buraya kadar tartışılan meseleyi tamama erdirmeye açısından

kadim felsefede evrene yönelik önemli bir açıklama yolunu ifade eden *khaos* ve *kosmos* sözcükleri dikkat çekici bir yapıya sahiptir. Etimolojik köken itibarıyla *khaos*, “boşluk, açıklık, esneyen yarık, uçurum” anlamlarına gelir ve var olan her şeyin dünya düzenine boşluktan ya da bilinmeyen büyük bir uçurumdan sıçramış olduğunu ima eder. *Khaos*un karşıtı en geniş anlamıyla “düzen” şeklinde çevrilebilecek olan *kosmostur*. Bu terim, “düzenlemek, ayarlamak, çekidüzen vermek” demektir. Aynı zamanda “dini yücelik” anlamına da gelen *kosmos* açısından dini yücelikte hayranlık uyandırıcı bir *harmonia*, yani “uyum, biçimlilik, güzellik ve yasallık” vardır ve *khaosa* zıtlıkla “anlaşılabilirlik ve açıklanabilirlik” söz konusudur (Dürüşken, 2014: 19-20). Dolayısıyla *khaos* ve benzeri unsurları dışı, karşıtımda ise *kosmos* ve bağlantılı unsurları eril diye nitelendirmek yerine, mezkûr ahenge dayalı olarak -iki zıt öge *birliktelikte* olmadan ahengin tesis edilmesinin imkânsızlığı göz önünde bulundurulurak- sadece bilim faaliyetinin değil, en genelde insana özgü bütün etkinliklerin gerçekleşme mahallinin asli vasıflarının hatırlanması bir zorunluluktur.

Kaynakça

- Bhasin, Kamla. (2003). *Toplumsal Cinsiyet Bize Yüklenen Roller*, çev. Kader Ay, Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Butler, Judith. (2008). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.
- Butler, Judith. (2014). *Bela Bedenler*, Çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay, Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Direk, Zeynep. (2005). *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Dürüşken, Çiğdem. (2014). *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Feyerabend, Paul K. (1991). *Yönteme Hayır*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Feyerabend, Paul K. (1999). *Özgür Toplumda Bilim*, Çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fox Keller, Evelyn. (2007). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gander, Mary J. ve Harry W. Gardiner. (2004). *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, yay. haz. Bekir Onur, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, Berna. (2007). “Aklın Cinsiyeti Var mı?”, *Cinsiyetli Olmak*, ed. Zeynep Direk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 35-50.
- Kovanlıkaya, Aliye. (2007). “Kant'ta Cinsiyet Farklılığı”, *Cinsiyetli Olmak*, ed. Zeynep Direk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 9-24.
- Kuhn, Thomas S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyuş, 4. Basım, Alan Yayıncılık, İstanbul.
- Mansfield, Nick. (2006). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*, çev. Hüsamettin Çetinkaya ve Rahmi Durmaz, Aralık Yayınları, İzmir.
- Özkazanç, Alev. (2010). “Bilim ve Toplumsal Cinsiyet”, *II. Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi Kitabı*, Ankara, ss. 16-22.

- Sarup, Madan. (2004). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Scott, Joan. (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, çev. Aykut Tunç Kılıç, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Wilson, Holly L. (2013). “Ekofeminizm Perspektifinden Kant’ı Yeniden Düşünmek”, çev. Gamze Keskin Yurdakurban, *Özne*, Sayı 18, Bahar 2013, ss. 177-199.

Doğa Bilimlerinin Nesnellik Sorunu*

Caner ÇİÇEKDAĞI**

Özet

Doğa bilimlerinin olguların dışına taşmadığı ve nesnel olduğu savı felsefi açıdan tartışmalıdır. Pozitivizm kaynaklı olgulara olan bu sıkı bağlılık, olgunun ve olguya ait verinin objektifliği, evrenselliği sorununu ve olgu ile değer arasında keskin bir kopuşu beraberinde getirir. Olgulara ait verilerin elde edilmesinde uygulanacak uygun yöntem sorunu ise bir diğeridir. Fakat daha da önemli olanı, olgulardan elde edilen verilerin genel ve tümel yasalar ya da kuramlar haline dönüştürülmesidir. Çünkü bu aşama artık olgunun terkedilerek soyut açıklamaların ortaya konduğu bir düşünceyi, evrenselliği ve kesinlik iddiasını da beraberinde getirmektedir. Olgu ile değer in böyle-sine birbirinden koparıldığı bir bilim algısının, bilim tarihi ve bilim felsefesinde pek çok eleştiriye maruz kalmış olması tesadüf değildir. En basit haliyle Ortaçağ düşüncesine bakıldığında, otoritelerin gerçekliği nasıl çarpıtıldığı apaçık görülebilmektedir. O halde bilimin tümüyle olgu ve verilerle işlediği varsayımı tam olarak haklı görünmemektedir. Bunun yanı sıra olgu ile değer arasında çok keskin sınırlar çekmek birtakım sıkıntılara yol açmaktadır. Çünkü özellikle son birkaç yüzyılda bilimin sonuçlarının ve uygulamalarının yol açmış olduğu çevresel ve etik tabirbatlar da tümüyle bilim mekanizmasının dışında tutulamamaktadır. Sonuçta bilim, insan varlığının bir eylemi, bir ürünü olarak insandan ve değerlerden tümüyle bağımsız bir yapıya sahip olmadığı için eleştiri ile ele alınması da yine insani bir yaklaşım olarak görülmelidir. Günümüzde de süregiden nesnellik ve salt olgusal algısını yeniden ele alarak, günlük hayatta ve bilim insanları arasındaki koşullandırmalarını değerlendirmek ve eleştirici süzgecinden geçirmek bu çalışmanın ana amacıdır.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Değer, Kuram, Olgu, Pozitivizm, Veri, Yöntem

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde, "II. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu"nda farklı başlıkla sunulan sözlü bildirinin değiştirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

The Problem of Objectivism About Natural Sciences

Abstract

The argument that the natural sciences do not go beyond the facts and are objective is to argue philosophically. This close adherence to facts of positivism brings about the objectivity of the data about the fact and the case, the problem of universality and a sharp break between the fact and the value. The appropriate method to be applied in case of obtaining data of facts is another. But even more important is the transformation of the data obtained from the fact into general and universal laws or theories. Because this stage is now abandoned, the abstract explanation of the idea is revealed, the universality and assertion of certainty brings with it. It is not a coincidence that the perception of science, in which such a value is broken off from the point of view, has been subjected to many criticisms in the history of science and philosophy of science. In its simplest form, it can be seen clearly that authorities distorted reality in the medieval way of thinking. The assumption that science, therefore, operates entirely with facts and facts does not seem right. Besides, very sharp boundaries between facts and value lead to some troubles. Because of the consequences of science and its environmental and ethical deviations, especially in the last few centuries, are not entirely excluded from the scientific mechanism. As a result, science should be viewed as a humanitarian approach to criticism as it is not an act of human being, a product that is totally independent of man and values. Today, it is the main purpose of this work to reconsider the perception of continuity and objectivity, and to evaluate the conditions of daily life and scientists and to pass them through the critical filter.

Keywords: Data, Fact, Method, Positivism, Science, Theory, Value.

Giriş

Başlığın belirttiği sorun yeni bir tartışmayı değil çok bilinen ve üzerinde epey konuşulmuş bir tartışmayı tekrar hatırlatmak amacındadır. Elbette felsefe camiası böyle bir başlığa ve içeriğine yabancı olmadığı gibi, konuyu birçok açıdan bu yazının anlatacaklarından daha iyi bilmektedir. Öte yandan zihinlerde hala örtük ya da açık biçimde bilimlere ait statüsel bir hiyerarşi ve önem sıralamasının bulunduğu bir gerçektir. Bunun başta gelen gerekçelerinden biri, özellikle doğa bilimleri alanında felsefeye ve özel olarak da bilim felsefesine uzak kalmanın doğurduğu bir entelektüel eleştirel boşluktur. Başlığın işaret ettiği iddia pozitif bilimlerin, bir başka deyişle fen bilimlerinin tümüyle olgulara dayandığı ve sadece olgular yoluyla elde edilen verilerden bir takım nesnel sonuçlara ulaştığı şeklindedir. Hemen anlaşılabilirliği gibi bu, özellikle 19. yüzyıl pozitivizminin temel düşüncesi olup Auguste Comte tarafından formüle edilmiştir. Pozitivizmin sonraki evriminde çeşitli felsefi görünümleri çıksa da aşağı yukarı temel düşüncesi aynı kalmıştır. Buna bir tepki ve eleştiri olarak bilime yönelik farklı açıklamaları da beraberinde getirmiştir. Kuhn'un paradigmacı, Popper'in yanlışlamacı, Feyerabend'in anarşist, Lakatos'un

spesifik yöntemlere karşı olan görüşleri buna birer örnektir. Yine bu iddia arka planında bir takım etik, politik ve epistemolojik sorunları da barındırır. Bu çalışmada pozitivist ve pozitivism karşıtı görüşlerin ayrıntısıyla yeniden anlatılması yerine, bilim felsefesine ait belli yaklaşımlar, başta sunulan iddia ve buna ilişkin zihinsel tutumla ve içinde barındırdığı çeşitli felsefi sorunlarla ilişkisi bağlamında birlikte ele alınacak ve tartışılacaktır.

Bilindiği gibi pozitif bilimler Rönesans'tan bu yana başarılı bir gelişim göstererek mutlak bilgi olmuş ve merkezi bir konuma gelmiştir. Birkaç yüzyıl devam eden bu süreç öncelikle Ortaçağ'da hâkim olan otoriteye, ezbere ve tümdengelimle dayanan yöntemlere karşı çıkarak ve onları değiştirerek başlar. Bacon ve Descartes'ın bilimsel ve felsefi yöntemde başlattıkları yenilik modern bir bilimsel anlayışın entelektüel alt yapısını oluşturur. Özet olarak Fizik biliminin ana bilimsel etkinlik olarak görüldüğü bu yeni anlayışta bilimin yöntemleri, araçları ve sonuçları nesnel ve değişmez bir yapıda kabul edilmiş ve doğal olarak açıklamalarına da büyük bir güven duyulmuştur. Bilimsel diye adlandırılabilcek bir süreç, artık kendisine başka hiçbir şeyin etki etmediği, sadece olgular ve olgulara ait nesnel verilerin yine bilime ait nesnel araçlarla elde edilerek, olanı olduğu gibi açıklayan bir süreç olarak tanımlanır. Şimdi böyle bir temel anlayışın doğa/fen bilimleri alanındaki bilim insanlarının zihnini nasıl biçimlendireceğine ve değerlendirmelerini nasıl etkileyeceğine göz atmak yararlı olacaktır.

Bilimsel Bir Sorunun Oluşumu

Klasik bir bilimsel yaklaşımda bile bilim insanının öncelikle doğa ile ilgili bir sorununun olması gerekmektedir. Örneğin yerçekimini kendisine sorun haline getiren bir Fizikçinin, buna ilişkin bir merak duygusu ve araştırma amacı olmadan, doğrudan olgulara giderek veri toplaması şeklinde bir başlangıç yapması bir çelişki olacak, sorundan önce olgu-veri sürecine başlamış olacaktır. Bu nedenle öncelikle gözlemleri ve sonrasında da değerlendirmeleri sonucu zihninde oluşan bilimsel bir sorunun varlığı, bu açıdan ilk hareket noktasını oluşturacaktır. Şimdi yerçekimi kendisi için bir sorun olan ve olanı olduğu gibi açıklamak isteyen bir Fizikçinin zihinsel tutumu nasıldır? Elbette bu Fizikçi doğaya ait böyle bir sorunun oluşumunda, yine doğadaki olguların daha önce yapılmış olan açıklamalara uygun düşmediğini ve bilimsel süreç açısından ilk olarak olgularla önceki açıklamalar arasında bir çelişki ya da anomalinin gözlemlendiğini söyleyecektir. Sonrasında ise doğaya ait olan bu sorunun zihninde belirlediğini ve önceliğin yine olgulara ve olgulara ait verilere yüklenmesi gerektiğini bildirecektir. Bu yaklaşımında bir ölçüde haklılık payı bulursa da olgu ile olguya ilişkin düşünce/sorun ilişkisi doğrudan bir neden-sonuç ilişkisi gibi nedensellik bağı içinde görülmemelidir. Çünkü olguya ait sorunun kendisi bizzat doğada bulunan bir olgu olmayıp, öznel zihinsel süreçler sonucu belirlemektedir. Aksi halde aynı şartlara sahip olan her Fizikçinin nedensellik bağı gereği aynı sorunu bir sonuç olarak elde etmesi gerekirdi. O halde olguya ilişkin

sorunun oluşumu olgunun kendisine olduğu kadar Fizikçinin öznel yaşantılarına, algılayışına, kavrayışına, değerlendirme süreçlerindeki koşullara, kişiliğine ve kültürüne de sıkı sıkıya bağlıdır.

Buraya kadar olan tartışmadan nesnel kabul etmemiz istenen doğal olgular ile bu olguları değerlendiren öznenin birbirinden yapısal olarak ayrı iki bileşen olduğu ve fakat bilimsel değerlendirme sürecinin ayrılmaz birer parçası da oldukları anlaşılmaktadır. Her ne kadar Fizikçi bir yanıyla nesnel doğaya ve olgulara ait olsa da değerlendirme etkinliği içindeyken bunu, başlı başına bir özne olarak yapmaktadır. Peki, ön koşul olarak doğa ve doğaya ait olgular olmaksızın zihnin kendisinin de değerlendirmenin de olamayacağı, bunların da birer olgu olduğu şeklindeki bir itiraz hala yapılamaz mı? Aslında böyle bir itiraz yeni olmayıp Antik Grek düşüncesine kadar geri gider. Hatırlanacağı üzere Sokrates öncesi düşünürlerin temel ontolojik yaklaşımı hiçten hiçbir şey çıkmayacağı ve varlığın hep var olduğu (*ex nihilo nihil fit*) şeklindeydi. Bunu en açık şekilde ifade eden ise Parmenides olmuş, mantıksal sonuçlarına dek götürerek varlıktan başka bir şey olamayacağını, var olmayan ve yokluk, yani hiçlik üzerine söz söylenemeyeceğinin altını kesin bir şekilde çizmiştir. Ona göre her düşünce bir şeyin (*thing*) üzerinedir ve bir şeye aittir, yani düşünülebilen ve söylenebilen her şey vardır (Aslan, 2008; Cevizci, 2010). Ancak bu iddiadan yola çıkarak olgulara ait algı ve düşünceler ile olgulara ait verileri, temel bir kategori diyebileceğimiz varlıkla bir ve aynı görmek, özneyi ve öznenin düşünsel dünyasını tümüyle varlığın eksiksiz bir yansıması, olguların nedensel bir sonucu olarak kabul etmek epistemolojik açıdan oldukça eleştirilmiştir. Felsefe tarihi bu iddiayı savunan realist yaklaşımlar ile aksini temellendirmeye çalışan idealist yaklaşımlar açısından oldukça zengindir. Ayrıca nedensellik ve zorunluluğa dayanan böyle bir mekanik evren kavrayışı etik ve politik açıdan özneye ve öznenin iradesine de herhangi bir özgürlük tanımamakta, fatalizme kapılarını aralamaktadır. Malum, Aristoteles'in *Yorum Üzerinde* ve Kant'ın "*Kritikler*"inde bu konuyla ilgili yaklaşımları özgür iradeyi kurtarmak için düşünsel sistemlerini zorlamak ve düzeltmeler yapmak şeklinde olmuştur. Aristoteles geleceğe ait olumsal önermeler açısından doğruluğun şimdiden belirlenemeyeceğini söyleyerek fatalizmden kaçınmış (Aristoteles, 2002), Kant ise bilgi alanında varsaydığı özgürlük idesini ahlak alanında da varsayarak, aklın buyruklar aracılığıyla doğadaki zorunluluğu aşır bir gereklilik alanına girmesini insanın özgürlüğü olarak belirlemiştir (Heimsoeth, 1986).

Özne ve nesne ilişkisi bağlamındaki keskin anlayışlar bir yana bırakılırsa, şimdiye dek özne ve nesnenin dolaylı bir ilişki içinde ama yapısal olarak da farklı özelliklerde olduğunu savunulmuştur. Bu yapısal farklılık öznenin tür olarak düşünebilen ve değerlendirebilen, özgür iradeye sahip olabilen ve bunun sonucunda doğadaki mekanik nedensellik ilişkilerini aşabilen bir yapıda olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun bir üstünlük olup olmadığı elbette ayrıca ele alınma-

sı gereken bir konudur. Öyleyse varlığa yönelen özne, bir başka deyişle olgulara yönelen bilim insanı olgulara ilişkin duyum ve algıları açısından ve devamında nesnel olduğu kabul edilen değerlendirmeleri açısından temelde kendi duyusuna, kendi algısına, kendi bilgisine, kendi birikimine, kendi düşüncesine ve kendi zihnine bağlıdır. Bilimsel sürecin başlangıcını varlığın kendisine kadar değil, öznenin zihnine kadar, yani olgulara kadar değil, Fizikçiye kadar götürmek doğru bir belirleme olacaktır. İşte tam bu noktada olgusal realizmin itirazı, insan zihninin doğayı ve olguları bir ayna gibi yansıttığı, olanı olduğu gibi gösterdiği şeklinde yükselmektedir. Bilimsel sürecin kendisi zaten olgulardan başlamakta değil midir? Böyle bir epistemolojik ve ontolojik belirlemenin felsefe tarihi kadar eski olduğu vurgulanmıştır. Bu anlamda Descartes nesne temelli bilgi ve varlık anlayışını tersine çevirerek özneyi başlangıç noktası yapmıştır (Cevizci, 2006). O nedenle böyle bir itiraza kısaca varlığından emin olabileceğimiz ilk şeyin kendimize ait algılarımız olduğu söylenebilir ki bu da özne temelli bir varlık ve bilgi anlayışını desteklemektedir. Her durumda bilimsel sürecin başlangıcında bilim insanının yeterlilikleri, önyargıları, cesareti, korkaklığı, zekâsının kıvraklığı, hoşgörüsü veya bağınazlığı da bulunacak ve olguları değerlendirmesinde etkili olacaktır. Bilinen örnek, Einstein'ın Bohr ile yaptığı öngörülemezlik tartışmalarında fiziksel evrendeki belirsizliğe rağmen nedensel zorunluluğu bırakamayarak "Tanrı evrenle zar atmaz" şeklindeki ifadesidir. Ancak bu yazının iddiasının öznelci ve göreceli bir bilim felsefesini savunmak değil, bilgide özne ile nesne arasında dolayım ve karşılıklı bir ilişki yolunda olduğu zaten söylenmiştir.

Nesnellik ve İnanç Bağı

Baştaki tartışmamız bir Fizikçinin doğaya ilişkin açıklamalarında sadece olgulardan ve olgulara ait verilerden yola çıktığı şeklindeki bir sav üzerinedir. Ancak gelinen noktada böyle bir iddianın temelinde tartışmalı ontolojik ve epistemolojik bir felsefi problemin yer aldığı ortaya konmuş oldu. Öte yandan doğaya ilişkin bilimsel bilgiye ve buna ilişkin bilimsel süreçlere olan "güven" duygusu, Fizikçinin iddiasının felsefi eleştiriye açık başka bir boyutunu göstermektedir. Nesnellik, güvenilirlik ve geçerlilik özellikleri pozitif bilimlerin üzerine inşa olduğu en temel unsurlardır. Bu kavramlar ortadan kaldırıldığında bilimin bilim olma özelliği de ortadan kalkacak, kendi tanımında özsel olarak yer alması gereken unsurlar kaybolacaktır. O halde insanlarda güven duygusunu oluşturmanın yolu, bilim özelinde asıl olarak nesnel olabilme iddiasından geçmektedir. Şimdi çoğunluk tarafından kabul görmenin çıkış noktası olan bu nesnellik kavramının çeşitli yönlerden değerlendirilme gereği ortadadır.

Her şeyden önce böyle bir sorunun felsefe tarihinde doğruluk problemiyle ilgili olduğunu ve özellikle 17. yüzyıl felsefesinin omurgasını oluşturduğunu hatırlamakta yarar var. Bu durumda bir yandan Fizikçinin iddiasının sorunlu görünen felsefi arka planı biraz daha genişlemekte ve tarihsel bağlamı artmakta, öte yandan

özellikle entelektüel alanlardaki felsefi bilgi eksikliği ve felsefi eleştiriye maruz kalmanın vazgeçilmezliği bir kez daha kendisini göstermektedir. Çünkü uzun zamandan bu yana doğrulamanın mantığı empirik gözlem ve deneyler yoluyla başarılı bir şekilde işlemiştir. Oysa bilindiği gibi tek bir doğrulama ölçütü olmayıp bilimin ve hayatın çeşitli alanlarında temelde tutarlılığa dayanan bir doğrulama çeşitliliği (tümel uzlaşım, fayda vb.) kullanılmaktadır (Çüçen, 2001). Öyleyse böyle bir iddia aslında deneysel yöntemlere duyulan bir güven ve inancı içinde barındırmaktadır. Güven ve inanç ise nesnellik idealine ulaşma yolunun *sine qua non*'u, olmazsa olmaz koşuludur. Nesnel yani tarafsız ve yansız olma, herkes, her şey ve her durumda aynı ve geçerli olma özelliği bilimin ta kendisi, evrenin temelinde yattığı kabul edilen zorunlu yasaların özüdür. Böyle bir ideal durum aslında olgu ile değer birbirinden ayrılması arzusunu dile getirir. İnsan değerlendirmelerinden bağımsız işleyen doğal yasalara ulaşma ve kesin bilgiyi edinme elbette pozitivizmin en temel argümanıdır. İşte nesnelliğe olan inanç bir yandan bu argümanı geçerli kılarken bir yandan da Ortaçağ'dan gelen değer yüklü ve öznel açıklamaları da eleştirmiş, aşmış olmaktadır. Öznel ve değerleri eleştirmesi ve aşması bir zorunluluktur, çünkü başarısız olan eskinin yerine başarılı olması istenen yeni, ancak nesnellüğün kabulüyle olanaklı olacaktır.

İnanç elbette öznel ağırlıklı yapısal bir insan özelliği olarak yerini hala korumaya devam etmekle birlikte modern bilim ve felsefede giderek bilgiden ayrılmaya başlamıştır. Çünkü artık bilgi rasyonel, empirik ve doğaya ilişkin olma ve bunlar temelindeki yöntemlerle elde edilerek kuramsal ve uygulamalı alanlarda başarıya ulaşma yönleriyle inançtan oldukça farklılaşmıştır. Burada bahsedilen inanç, değerler alanı içinde özellikle dinsel, kutsal kökenli iman anlamında ele alınmıştır. İman olarak inancın öznelliği tartışılmaz gibi görünse de bir yandan nesnellik varsayımına yaslandığı iyi anlaşılmalıdır. Çünkü özellikle tek tanrılı dinlerin genel iddiası tanrının ve dinin evrenselliği, açıklamalarının, ibadetlerinin ve tanrının yarattıklarının görelisi de olsa eşit düzlemde yer alması şeklindedir. Şimdi bir yandan evrensellik ve genel geçerlilik iddiasında bulunmak, öte yandan da öznel ve göreliliği savunmak açık bir çelişki olacaktır. Bu anlamda kutsal açıklamalar bir nesnellik varsayımına dayanmaktadır. Ancak uygulamada bunun böyle olmadığı, güç ve iktidar ilişkileriyle kirlendiği, sosyolojik ve psikolojik yanı ağır basan koşullarla nesnellik idealini yerine getiremediği ve bilgi alanında yerini nesnellik sağlamaya en uygun aday olan bilime terk ettiği tarihsel bir vakıdır. Bunun başka birçok sebebi olmakla birlikte felsefi gözle bakıldığında nesnellik kavramıyla karşılaşılır. Olgularla uyuşan açıklamalar herkes için aynı olacağından, bir başka deyişle nesnellik varsayımını güçlendireceğinden, kutsal metinlerin söylemlerinin olgularla denk düştüğü argümanına dini apolojilerde sıkça başvurulmaktadır. O halde nesnellik ideali bilgi ve değer alanının ele alındığı tartışmalarda gözden kaçırılmaması gereken bir konudur ve hem bilim hem de inanç alanı için önemli bir yer tutarak her iki söylem tarzı için ortak bir payda özelliği taşımaktadır.

Psikolojik Boyut: Anlam ve Açıklama

Anlamsızlığın veya saçmanın getireceği boşluk çoğu için tahammül edilemez bir varoluş sancısına yol açacağı için değerlendiren bir varlık olarak insan, evreni ve yaşadıklarını anlamlandırmak ve açıklamak ister. Öte yandan nesnellik iddiası içeren açıklamalar herkes için aynı olgusal ve/veya metafizik durumları serimleyeceği için her yönüyle aynı olan bir evreni, rahatlama duygusuyla birlikte işaret edecektir. Anlamlandırma ve açıklama, ilki öznellik ve ikincisi nesnellik içeren kavramlar olarak elbette uzlaşmaz görünür. Deneysel bilimlerin evrensel açıklamalar hedefiyle, değerlerden ve anlamdan bağımsız, olanı olduğu gibi anlatan, doğal olanda içkin durumdaki nedensellik yasalarına yönelik aşkın ve mekanik ifadelerde bulunmayı amaçladığı görülmektedir. Ancak ulaşılmış olduğu anlamdan uzak açıklamalar dizisi tek tek bireylerin anlam ihtiyacını karşılar mı? Anlam (*meaning*) ve açıklama (*explanation*) gerçekten birbirini dışlayan iki durum mudur?

Sosyoloji ve tarih gibi sosyal bilimlerde olaylar dizisinin anlaşılabilmesi ama doğa bilimlerinde olduğu gibi açıklanamayacağına ilişkin Dilthey, Husserl ve Hartman tarzı fenomenolojik ve tarihselci yaklaşımların yanı sıra yasalılık ve açıklamayı benimseyen Marksist veya nedenselci tarih yaklaşımları bu iki kavramın nasıl kutuplaştığını göstermektedir (Cevizci, 2010). Daha önce açıklanan öznelci ve nesnelci ayrışması bu iki kavramın karşıtlaşmasında da yer almaktadır. Bu durumda bilim insanının tavrı daha çok açıklamacı tarafta yer almakla belirecektir. Ancak tıpkı salt bir nesnellüğün olamaması gibi anlamdan yoksun salt bir açıklamanın olamayacağı mantıksal bir sonuç olarak çıkmaktadır. Bilimsel yaklaşımın savunması ise öznellik ve yorumun olabildiğince bilimsel süreçlerden uzak tutulmasıyla elde edilen görelî nesnellüğün başarılı olduğu şeklinde olacaktır. Tabii bu durumda felsefi eleştiri “başarı”, “fayda”, “ilerleme” gibi kavramları tartışmaya yönelecektir. Bir anlam varlığı olarak insan, bilimin açıklamaları ve uygulamaları ile doğa karşısında belli bir üstünlük kazanmış ve varlığının devamını sağlamış olsa da anlam dünyası o ölçüde gelişmiş midir? Bu durum bize anlam ve açıklamanın gerçekten de karşıt olduklarını ima etmektedir. Oysa fiili olarak birçok insan bilimsel açıklamalar temelinde din dışı bir yaşam sürmekte ve yine de anlamlı bir hayat yaşamaktadır. Demek ki bilimsel açıklamaların yaratabileceği bir anlamsallık boyutu da bulunmaktadır. Üstelik sadece din ve tanrıyı dışlayan bireylerde değil, giderek dünyevilemiş bir toplumda artık inançlı bireyler de profan bir yaşam sürmekte, psikolojik bir ihtiyaç olan anlam arayışını farklı kaynaklardan karşılayabilmektedir. Bilimin ortaya koyduğu evren modeli belli bir düzeni, yasalarla işleyen bir dünyayı, kader yerine zorunluluğu getirerek olayların kaos içinde değil sanki bir düzen ve erek doğrultusunda işlediğini söyleyerek maddi dünyada olup biteni, ölümü ve kaygıyı bir şekilde meşrulaştırmakta, normalleştirmektedir. Açıklamayı yapanın insan oluşu, bir yandan yorumu tümüyle dışlayamamakta, diğer yandan da açıklamanın tıpkı kutsal bir metin gibi referans alınmasıyla bireylerde anlamsızlığın doğurduğu

kabule dayanan bir anlamlılık oluşturmaktadır. Böylece Nietzsche'nin özgür insanında ya da varoluşçuluğun açıklamalarında ortaya çıkan bir hiçliğin, bir saçma durumun kabulü özgürlük duygusunu da beraberinde getirebilmektedir.

Duhem-Quine tezi açıklama ve inanç ilişkisi üzerine güzel bir yorum getirerek, bilim insanlarının hipotezlerini doğrulama sürecinde sonuçlarla uyuşmayan verilerin mantıksal açıdan ana hipotezi çürütmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü bilim insanının her zaman ana hipotezini ya da öngörüsünü destekleyen yan hipotezleri vardır ve deney sürecinde çürütülmüş olan aslında bu yan hipotezlerden biri veya birkaçıdır. İşte ana hipotezin terk edilmemesinin temel nedeni bilim insanının kendi düşüncesine olan bu bağlılığı ve inancıdır. Özellikle Quine, anlam ve olgunun birbirinden kesin bir şekilde ayıramayacağını, çünkü analitik ve sentetik önermelerin bu şekilde ayrılma çabasının döngüsel bir sonuca yol açacağını belirtir. Analitik önermelerin tanımını "anlam" gibi yine analitik bir kavramla yapmaya çalışmak açık bir döngüdür. Bu nedenle olgu ve deney ile yorum ve anlam ayrımını yapmaya çalışmak boş bir çaba olacaktır (Cevizci, 2006, 2010).

Bilimin Doğası

Felsefe tarihinde bilimin doğası üzerine pek uzlaşma olduğu söylenemez. Konu hakkındaki tartışmaları Platon ve Aristoteles'e dek geri götürmek olasıdır. Platon'un diyalektik, matematik ve geometri gibi rasyonel ve soyut bilimleri temele almasına ve bilgide akılsal yöntemleri önemsemesine karşın Aristoteles, bilindiği üzere bilimleri teorik, pratik ve üretici veya üreten bilimler olmak üzere sıralamıştır (Aristoteles, 1996). Bilimlerin bu şekilde sıralanışı aynı zamanda değer ve derecesini göstermektedir. İlk sırada yer alan teorik bilimler metafizik, teoloji, matematik ve fiziktir. Salt bilgiye yönelen bu bilimlerde görüleceği gibi akılsal yöntemler ağırlıktadır. İkinci sırada yer alan pratik bilimler -ahlak, siyaset, ekonomi gibi- salt bilgiye değil eyleme yönelik olan bir yapıdadır. Üçüncü sırada bulunan üretici bilimler ise fayda, zevk, güzellik amacına yönelen çeşitli zanaatlar ve sanatlardır. Aristoteles'in ontolojisiyle yakından ilişkili olan bu sınıflamaya bakıldığında bilimlerde öne çıkan yöntemin deney ya da tümevarım olduğu açıktır. Ancak bilgi ve bilim sıralamasında ilk sırada bulunan metafizik ve teoloji tümüyle akılcı ve tümdengelsel yöntemi kullanan bir özelliktir. Zaten zorunlu bilgileri de bu konuda bir araç olan mantık yoluyla elde edebileceğimize göre rasyonellik baskın bir yapıdadır. Buna rağmen Aristoteles tümelin ancak tikellerden çıkabileceğini de söyleyerek nihai anlamda gözlem ve deneyimi temele almıştır. Aristoteles temelli bu bilim ve bilgi ayrımı ile bilimin doğasına ilişkin kavrayış uzun yüzyıllar devam etmiştir.

Francis Bacon ve Descartes'ın 17. yüzyılda yapmış oldukları yöntemsel devrim ile Aristotelesçi tümdengelsel yöntem anlayışı giderek gözden düşmüş ve deneye, verileri analiz ederek genel sonuçlara gitmeye dayanan yeni bir bilgi yolu

açılmıştır. Elbette bunu başlatan bilimde gerçekleşen devrimsel dönüşümler olmuş, Newton ve Galileo gibi bilim insanlarının gözlem ve gözlem araçları ile topladıkları bilgilerden doğal olayları nedensellik ilişkileri içinde ve yine doğanın kendisi ile açıklamaları bu tip bilgiye olan güveni artırmıştır. Hume ile Mill'in şüpheli tavrı felsefe camiasında bilgi konusuna olan yönelimi ivmelendirmiştir. 20. yüzyılda enstrümentalizm (araççılık) özellikle temel bilim olma iddiasında bulunan Fizikçiler etrafında benimsenmiş ve pragmatizm ile pozitivistlerin temel kabulleri üzerinden yola çıkmıştır. Yine bu dönemin ürünü olan ve özellikle Viyana çevresinde gelişen mantıkçı pozitivism ise sadece denenebilir açıklamaları anlamlı bulduğu için metafizik açıklamaları felsefenin (doğal olarak bilimin) dışına itmiştir. Mantıkçı pozitivistler doğrulanabilirliği, Wittgenstein'in ilk dönemine ait olan anlamlılık ölçütüne göre değerlendirmişler, Russell ise mantıkçı atomculuğu doğrultusunda matematiği mantığa indirgemeye çalışmıştır. Dolayısıyla metafizik ve duygu içeren doğrulanamayan önermeler aslında anlamlı olmayan önermeler olarak felsefe ile bilimin dışına itilmiştir. Yapılan bu iş aslında 17. yüzyılda başlayan yeni bilginin gelişimini sağlamak değil, bilginin yeniden düzenlenmesi olarak görülmelidir. Mantıkçı pozitivism böylece gözlenemeyen hiçbir şeyin bilim diline de giremeyeceği ilkesi ile nedenselci ve mekanist bir tutum almıştır. Zaten tersi durum metaforlarla konuşan bir bilim dili olacaktır. Kuramsal olan yasalar ise empirik yasalara, fiziğin kullandığı matematik mantığa indirgenmektedir. Bu sayede günlük dile ait olan çok anlamlılık ve belirsizlik de sembolik mantığın dili yoluyla aşılmaktadır (Cevizci, 2010). Burada geliştirilen ilkelere bakıldığında Fizikçinin gözlem ve veriden başka bir şeye dayanmadığı nesnellik iddiasının felsefi zemini daha iyi açığa çıkmaktadır. Aslında Fizikçinin iddiası bilimin doğasına yönelik olup, bilimselliğin ölçütünü doğrulanabilirlik ve bilim dilinin mantıksallığı öncüllerine dayandırmaktadır. Doğal olarak bu öncüller metafizik, kültürel ve duygusal öğeleri reddeder. 20. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Hempel'in merkezinde olduğu bir evrime uğrayan mantıkçı pozitivism, analitik felsefeye doğru bir gelişme gösterir.

Kuhn'un mantıkçı pozitivism karşı geliştirmiş olduğu bilimin paradigmalara değiştiğine yönelik görüşü bir tepki olarak görülmelidir. Ona göre döneminde hakim olan bilimsel bir paradigma dünyaya yönelik tutarlı bir tablo çizmektedir. Normal bilim döneminde paradigmanın işlevi bilimsel bulmacaları çözmektir. Ancak başarısız olan paradigma bir devrim yoluyla yerini başka bir paradigmaya bırakır. Her paradigma kendi gözlem, veri ve doğrulama ölçütlerini ve süreçlerini kendi oluşturmakta, rakip paradigmalardan birbirinden farklı bu süreçler çerçevesinde bir yarış içine girmektedirler. Bu esnada önemli olan artık doğayı olduğu gibi tasvir etmek değil kendi içinde tutarlı olmaktır. Böyle olunca da tek bir bilimsel ölçütten artık bahsedilememektedir. Kuhn'a göre paradigmalardan birinin tercih edilmesinde rasyonel bir tutumdan söz edilemez, çünkü tercih süreci mantıksal değil sosyal nedenlerle belirlenmektedir (Kuhn, 1995). Kuhn bu görüşleriyle bir tür göreceliği savunmamış, eski paradigmanın açıklamalarının gözlemlerle uyuşmasındaki başa-

rısızlıkları nedeniyle yerini yeni ve başarılı paradigmaya bırakması şeklinde değişen bilimin doğasına yönelik bir kuramı savunmuştur.

Feyerabend ise çok daha ileri giderek anarşist bir bilgi kuramı geliştirmiştir. Bilim insanları köken itibarıyla her türlü yöntemin geçerli olabildiği, kuralların olmadığı bir süreç içinde çalışmalarını gerçekleştirirler. Çünkü bilimin ve bilimsel süreçlerin başlangıcı özgürlüktür, ancak bu özgürlük durumu giderek dogmatik ve ideolojik bir yapı alarak kendisiyle çelişik bir duruma doğru evrilir ve gitgide bir bilim ideolojisi oluşur. Böylece artık dogmalara batmış olan bilimi mitoloji, din ve büyüden ayıracak ölçütler kalmaz. İdeolojik yapıya dönüşmüş olan bilimin otoriter yapısı ise toplum üzerinde baskıcı ve yönlendirici bir rol oynamaya başlar (Feyerabend, 1999) . Feyerabend'in bilimin doğasına ilişkin analizleri, bilim insanının nesnellik iddiasının temellerindeki psikolojik bir duruma da işaret etmektedir. Artık bilim insanı şüpheli, eleştirel tavrını yitirerek olgu ve veriden başka bir şeye dayanmamanın, nesnelliğin yüceltilmesi yoluyla dogmatik, otoriter bir kişilik olmuştur.

Kuhn ve Feyerabend'in ortak noktası bilim insanlarını toplumun bir parçası olarak görüp, bilimin bir topluluk işi olduğunu savunmalarıdır. Bilim tek başına yapılan bir eylem olmadığı için üretildiği topluluğa ve topluluğun kuralları ve ilişkileri ağına göre biçimlenir. Bu yapıyla diğer toplumsal kurumlarla benzer olup din, büyü ve ideoloji ile yan yana durmaktadır. Buradan hareketle bilimin tamamıyla mitolojik bir yapıda olduğu sonucu çıkartılmasa da bir gerçeği gözler önüne sermektedir. Buna göre bilim bireyden ve toplumdaki bağımsız bir yapıda olmayıp, açıklamalarının olgusalılığı ve nesnelligi eleştiriyeye açıktır. Hegel'in bilimi dünya tarihinin gelişimi içinde ele alarak tarihsel ilerleme içinde ve diğer toplumsal yapılarla iç içe görmesi de, Foucault'un *Deliliğin Tarihi*'nde bilimin teşhis ve tedavilerindeki sosyolojik rolünü sergilemesi de bu düşüncenin bir ifadesidir (Cevzici, 2010).

Sonuç

Bu yazıda felsefi açıdan eleştiriye tabi tutulan iddia, bilim insanlarının gözlem ve veriden başka bir şeye dayanmadığı, bir başka deyişle nesnel oldukları idi. Bu iddianın temelini içinde yaşadığımız dünyanın düzenli ve anlaşılabilir bir işleyişe sahip olduğu, bu işleyişe sağlayan insandan bağımsız yasaların olduğu ve keşfedilebilir bir yapıda bulunduğu öncülleri oluşturmaktaydı. Böylece olgulara ait yasalar nesnel deneysel yöntemlerle olanı olduğu gibi açığa çıkarmakta ve yorumu dışlayan açıklamalar halinde ifade edilmektedir. Deneysel yöntemin aşamaları insan etkisine kapalı olduğu için nesnel, doğrulama sürecinde hep aynı sonuçlar çıktığı için güvenilir, ölçmek istediği şeyi ölçtüğü için de geçerli sonuçlar verdiği düşünülmektedir. Sonuçların nesnelligi ve güvenilirliği bilim insanının -buradaki örnekte Fizikçinin- nihai hakikati elde etmiş ve beyan eden bir otorite gibi algılanmasına yol açmaktadır. Bunu destekleyen başarılı öngörüler ve teknolojik pratikler yoluyla

la bu zihinsel yargı çok daha güçlenmektedir. Toplumu yönlendiren ve kültürel dönüşümlere yol açan, insan hayatını önemli ölçüde etkileyen bilimsel açıklama ve uygulamalar, elbette bilim topluluğuna ve aktörlerine de oynayacakları rolleri benimsetmektedir. Öyle ki, artık “olgu” ve “veri” kutsal birer sözcük olarak kabul edilmekte, kullanıldığı her bağlamda sorgulanmaksızın referans olarak gösterilerek kanıtlamalara gidilmektedir. “Olgu”, “veri”, “nesnellik”, “deney” sözcükleriyle başlayan bir tartışmanın karşı tarafının olası kanıtları ise kendiliğinden çürütülmüş kabul edilmektedir. Bu metinde tartışılmak istenen asıl tutumun, işte böylesi bir dogmatik kabul olduğu ortaya konmuş ve eleştirilmiştir.

Bilim gerçekten de nesnel ve güvenilir sonuçlar veriyor olabilir, ancak bilim insanının *a priori* gibi görünen birtakım kabullerle kesinlik iddiasında bulunması felsefi ve psikolojik açılarından problemlidir. Bilimin temelinde eğer özgürlük, eleştiri ve şüphe kavramları olacaksa, bilim insanının oluşturduğu kişilik ve bakış açısında da bunlar bulunmalıdır. Keza eleştiriye açık ve felsefi bilgi temelinde tutumlar sergileyen pek çok bilim insanı da vardır. Bu farklı tutumların birçok nedeni olabilir ama felsefeden uzak kalmamış olmamaları birincil etken gibi görünür. Böylece daha esnek, hoşgörülü ve özeleştiriye açık bir kişilik profili ile karşılaşma şansı artmıştır.

Olgu ve verinin kutsallaştırılmasında bilim insanının kişiliğinin yanı sıra bu iki kavramın ontolojik ve epistemolojik boyutları da tartışılmış oldu. Bilim naif bir şekilde realisttir ve varlığı tartışmaksızın var olarak kabul eder. Ancak felsefi açıdan epey sorunlu olan bu kabulleniş kimi zaman bilimin kendisinde de önemli çıkmazlara yol açabilir. Örneğin, Hume’un nedenselliğe yönelik olarak getirdiği eleştiriler bilim algısını ciddi biçimde zedelemiş, Kant’ın savunması ile bir ölçüde düzeltilmiştir. Ancak yine de bu mutlaklık-görelilik tartışması nihai anlamda varlığın veya olgunun göreliliği ile sonuçlanmıştır. Bilimin kendisi elbette bu tür felsefi sorunlarla uğraşmamalı, ancak bilimi yapan bilim insanı bunlardan haberdar olmalıdır.

Hipotezlerin ve öngörülerin doğrulanıyor ve pratikte uygulanıyor oluşu ile doğaya egemen olmak, bilimin otoritesini meşrulaştıran en güçlü kanıtlardır. Diğer bilgi alanları bu kadar güçlü ve ikna edici bir kanıt getirememektedir. Ancak özellikle “anlam” ve “açıklama” kavramları bağlamında insanın yapısal olarak anlam aradığı, kök sorular aracılığıyla hayatı sanat, din, ideoloji gibi söylemlerle zenginleştirerek, birbiriyle zaman zaman çelişkili de olsa çekilir hale getirdiği ortaya konmuştur. Bu bize irrasyonel bir yanımızın bulunduğunu ve dünyayı bilim aracılığıyla ne kadar rasyonelleştirsek de yetmediğini göstermektedir. Savaşların bilim aracılığıyla daha yıkıcı olması kadar bilimi geliştiren bir yanı da olması bu akıl dışılığın bir örneğidir. İnsanlığın içinde bastırılmış olarak duran ilkel benlik fırsatını bulduğunda vahşi bir şekilde açığa çıkabilmektedir. Dünyaya ilişkin doğru açıklamalar sadece bilimin tekelinde olmadığı için “nesnellik”, “olgu” ve “veri” ile başlayan sözcüklerin hakikati kendiliğinden ifşa ettiğini söylemek hatalı olacaktır. Ayrıca insanı özgür-

leştirdiği söylenen bilime yönelik dogmatik bir tutum kendi kendisiyle çelişecektir.

Epistemolojik açıdan bilime bakıldığında da yapısına, yöntemlerine ve sonuçlarına karşı birçok eleştiri getirilmiştir. Empiricizm ve Rasyonalizmin özellikle 17. yüzyıl ve sonrasında duyu ve akıl bilgisi üzerine derin felsefi soruşturmaları hemen ilk elden bir bilgiyi doğru kabul etmenin mantıksal açıdan ne kadar zor olduğunu göstermiştir. Üstelik duyunun ve algının verileri zihinde temsillere ve oradan da idelere yol açmakta, akıl bunlardan sonuçlar çıkarmaktadır. Berkeley'in çok tanınmış "var olmak algılanmış olmaktır" mottosu öznenin kurucu rolünü işaret etmekte ve septsizme kapılarını açmaktadır.

Böylece bilimin işleyişinin sadece olgu ve verilere dayandığı tezinin, bilimin kendi içinde savunacağı ama hakikat arayışı içindeki insana dünyayı sadece belli bir açıdan anlatacağı görülmektedir. Oysa çok yönlü bir anlam varlığı olarak insan özellikle felsefi bilgiyle kendini tamamlama ihtiyacındadır. Mantıksal açıdan ise öncüllerine yalvaran bir hataya da sahip olan böyle bir akıl yürütme sağlam olmayacaktır. Bu durumda yapılması gereken şey, bilimin dünyayı belli bir açıdan anlattığını ve bu anlatının üst bir anlatı olmadığını, doğruyu arayan insanı sadece belli bir açıdan tatmin ettiğini kabul ederek sonuçlarına ve yöntemlerine karşı sakinimli davranmak olacaktır.

Kaynakça

- Aristoteles (1996). *Metafizik* (Çev. A. Aslan,). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Aslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1* (2. Baskı). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cevizci, A. (2006). *Felsefe Ansiklopedisi 4*. Ankara: Ebabel Yayınları.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe Tarihi* (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2001). *Felsefeye Giriş* (2. Baskı). Bursa: Asa Yayınları.
- Feyerabend, P. (1999). *Yönteme Karşı*. (Çev. E. Başer,) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Heimsoeth, H. (1986). *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. (Çev. T. Mengüşoğlu,). Ankara: Remzi kitabevi.
- Kuhn, T. S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. N. Kuyaş,) İstanbul: Alan Yayıncılık.

Teknoloji ve Toplumsal Değişim İlişkisinin Sosyal İnşa Kuramı Bağlamında İncelenmesi

Selin KARA*

Özet

Sanayi Devrimi'nin beraberinde getirdiği yapısal dönüşümler, toplumsal değişim analizlerine teknolojik gelişmelerin dahil edilmesini zorunlu kılmıştır. Teknolojik gelişmelerle toplumsal değişim arasında mekanik bir nedensellik kuran ve teknolojiyi toplumsal değişimin yegâne belirleyeni kabul eden teknolojik determinizm, uzun süre geçerliliğini korumuştur. Ancak teknolojiyi otonom bir güç olarak kabul eden determinist kuram, toplumsal yapının teknoloji üzerindeki etkilerini tamamen inceleme dışı bırakmaktadır. Teknolojik determinizme bir tepki olarak doğan Teknolojinin Sosyal İnşası Kuramı ise, toplum ve teknolojinin ortaklaşa inşa edildiği varsayımına dayanır. Bu çalışmada yapılmak istenen, sosyal inşa kuramının kavramsal çerçevesi ışığında, teknoloji-toplum ilişkisinin yeniden değerlendirilmesidir. Sonuç olarak sosyal inşacı bakış, toplum ve teknoloji arasındaki etkileşime yaptığı vurgu ile dâba bütüncül bir kavrayış sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplum, Sosyal İnşa, Teknoloji, Teknolojinin Sosyal İnşası.

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

A Research in the Context of the Social Constructivism of Technology Approach for the Relations Between Technology and Social Change

Abstract

The structural transformations brought about Industrial Revolution show that it's necessary to take technology into consideration on the subject of social change issue. Technological determinism that attributes a mechanical causality between technology and social change, and which also affirms technology as the only factor driving the social change, remained valid for a long time. However, by claiming that technology is autonomous, technological determinism completely rules the impact of technology out on social change. The social construction of technology (SCOT) approach emerges as a reaction to the technological determinism based upon the assumption that technology and society are constructed together. The main purpose of this article is to reconceive the relation between technology and society in consideration of the theoretical frame of social construction of technology (SCOT) approach. Consequently, constructivism provides a more comprehensive point of view with its emphasis on the relationality between technology and society.

Keywords: Social Change, Social Construction, Technology, The Social Construction of Technology.

1. Giriş

Temel bilimlere göre daha az itibar gören ve uygulamalı bilim olarak kabul edilen teknoloji/mühendislik, Sanayi Devrimi sonrasında toplumsal arenadaki konumunu sağlamlaştırmış ve zamanla saygın bir uğraş haline gelmiştir. Modern teknolojideki gelişmelerin toplumsal süreçler üzerindeki gözle görülür etkileri, toplumsal değişim çözümlerinde teknoloji odaklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Bunun bir sonucu olarak modern toplumlarda, teknolojiyi anlama, kontrol etme ve etkilerinin boyutunu araştırma çabaları doğmuştur. 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan bilimsel ve teknik gelişmeleri takiben sanayi üretiminin artması, devletleri bilim ve teknoloji politikaları üretmeye yönlendirmiştir. Öyle ki teknolojik başarılar bir ülkenin uluslararası konumunun belirlenmesinde bir gösterge haline gelmiştir (Basalla, 2013: 98).

Özellikle iktisadi alanda, uzun vadedeki etkileri dikkate alındığında, teknolojinin toplumsal gelişme ve büyümenin başlıca unsuru olduğu yapılan çalışmalarca ortaya konulmuştur. Teknolojiler durağan değildir, zaman içinde belirli biçim ve hızlarda değişime uğrarlar. Değişen teknolojilere uyum sağlayabilen toplumlar varlığını devam ettirebilmiş, diğerleri ise tarih sahnesindeki yerini koruyamamıştır. Örneğin, Roma İmparatorluğu ticaret hacmindeki genişleme sayesinde birkaç yüzyıl büyümüş ancak teknoloji faaliyetlerinin yetersizliğinden dolayı gerilemeye mahkûm olmuştur. Benzer şekilde Çin, 14. yüzyılda neredeyse bir sanayi devriminin eşiğine gelmiş,

ancak zaman içinde teknolojik yaratıcılığını yitirmesiyle güç kaybetmeye başlamış; 19. yüzyıla gelindiğinde ise bir sömürü ekonomisine dönüşmüştür. Günümüzün gelişmiş ülkeleri I. ve II. Sanayi Devrimlerinden bu yana iktisadi büyüme hızlarını kaybetmemişlerdir (Erdil ve diğerleri, 2016: 27).

Öte yandan, Gimpel'in *Ortaçağda Endüstri Devrimi* kitabının son sözünde yer alan, Lynn White'in *Journal of Engineering Education*'da [(1964) 59. cilt 10. sayısında/ yayınlanmış olan, *The Discipline of the History of Technology* adlı makalesinde farklı bir iddia bulunmaktadır. White burada, 1971 tarihini ABD'nin yaşlılık/çöküş dönemine giriş tarihi olarak belirleyerek; bunun en önemli sonuçlarından birinin de teknolojik evrimin yavaşlaması olduğunu belirtir. Bu çöküşün sebebini, geçmişteki Altın Çağ özlemi ve geçmişe yönelme eğilimine bağlar. Geçmişe özlem yeni teknolojilere yapılan yatırımı azaltmış, bu ise el sanatları ve zanaatkarlığı ön plana çıkarmıştır. 1971'de ABD ekonomik istikrarını, teknolojik önderliğini ve girişimciliğini yitirmeye başlamıştır (Gimpel, 2005: 229-243).

Teknolojik gelişimin toplumsal alana etkilerinin mahiyeti teknolojinin doğası gereği olmaktan ziyade, insanlığın mevcut teknolojileri benimsemesine bağlıdır. Teknoloji, içinde geliştiği toplumdan bağımsız değildir. Teknolojinin otonom bir güç olduğunu söylemek onun kendi iç yasaları ile işlediğini kabul ederek, toplumsal kurumlar ile teknolojinin etkileri arasındaki ilişkiyi basite indirgemek olacaktır. Teknolojinin sosyal, politik ve ekonomik ilişkiler üzerindeki etkisi açık olsa da; toplumsal yapının teknolojik gelişmeler üzerindeki etkisi göz ardı edilmemelidir. Sosyal inşacı bakış açısından, belirli teknolojilerin herhangi bir kültürde yerleşip varlığını devam ettirmeleri toplumsal cinsiyet, politik güç, sosyal sınıflar, gibi toplumsal temelli güçlerin etkisi altında gerçekleşmektedir (Mesthene, 1971: 20).

Toplumsal değişmeyi¹ teknoloji bağlamında açıklayan kuramlar genellikle "*Bilim, Teknoloji ve Toplum Çalışmaları (STS)*" altında yürütülmektedir. Örneğin,

¹ Toplumsal değişim kısaca, bir sosyal yapıdan başka bir sosyal yapıya geçiş olarak anlaşılabilir. Toplumsal ilişkilerde, sosyal kurum ve tabakalarda meydana gelen değişimler çeşitli kuramlar yoluyla açıklanmaktadır. Toplumsal değişim kavramsallaştırmasının muğlak bir yapısı vardır. Bazen toplumun iç yapısındaki değişiklikleri anlatmak için kullanılırken, bazen de siyasal yapılanma, ekonomi ve kültür gibi daha geniş kapsamlı değişiklikler için kullanılır. Bu farklılaşmaya bağlı olarak bazı kuramlar değişimi anlama çabasında, iç dinamiklere vurgu yaparak "büyüme" ve "evrim" gibi tanımlamalarla organik bir toplum modeli ortaya koyarlar. Kimileri modernleşme kuramı gibi doğrusal bir okuma yaparken, kimileri de döngüsel bir tarih anlayışı sunar (Burke, 2014: 145-158).

Toplumsal değişim kuramlarını temelde iki model altında sınıflandırmak mümkündür: çatışma ve evrim. Evrim kuramına göre, toplumsal değişim tedrici ve üst üste binen ve içeriden belirlenen bir süreçtir. Toplumsal yapılarıdaki farklılaşma yalın ve uzmanlaşmamış olandan, karmaşık ve biçimselleşmiş olana evrime şeklinde gerçekleşir. Bu modelde, toplumsal değişimin nedenini anlamak için bu değişimin nasıl ortaya çıktığının incelenmesi gerektiğine vurgu yapılır. Bu noktada, yapı ve süreç kavramları gündeme gelir. Toplumu oluşturan bütün sistemlerin birbiri ile karşılıklı bir ilişki içinde olduğu iddia edilir. Evrim kuramının düşünsel

bilim sosyolojisinin öncülerinden olan Merton, toplumların bilim gibi geniş ölçekli kurumlar temelinde analiz edilebileceği iddiasındaydı. Bu çalışmanın temel amacı, toplumu teknoloji temelinde çözümleyen kuramlardan biri olan Teknolojinin Sosyal İnşası (SCOT) Kuramı'nın teknoloji-toplum ilişkisini açıklamada yeterli olup olmadığını araştırmak olacaktır.

2. Bilim, Teknoloji ve Topluma İnşacı Bir Bakış

Günümüz toplumları düşünüldüğünde bütünüyle teknolojik bir kültürde yaşadığımızı söylemek yanlış olmayacaktır. Teknoloji, yalnızca gündelik yaşamlarımız üzerinde etkili olmakla kalmayıp, aynı zamanda insani faaliyetleri ve bunların anlamlarını yeniden şekillendiren bir güç işlevi de görmektedir. Örneğin endüstriyel bir çalışma alanında faaliyet gösteren bir robot yalnızca verimliliği arttırmakla kalmaz; aynı zamanda üretim sürecinin ve buna bağlı olarak iş tanımlarının da değişmesinde etkili olur. Tıbbi tedavi yönteminde yeni bir teknolojik alet kullanılmaya başlandığında, bu yalnızca doktorların tedavi biçimini değiştirmekle kalmaz; aynı zamanda, insanların sağlık, hastalık, tıbbi bakım ve hatta ölümle ilgili düşünme biçimlerini de değişikliğe uğratar.

Sosyal inşacılık bilim, teknoloji ve toplum çalışmaları alanında kapsamlı ve önemli bir kuram olmayı başarmıştır. Özellikle son yıllarda, bilimsel olgular ve teknolojik ürünlerin sosyal süreçlerin birer ürünü olduğu düşüncesi, bilim ve teknoloji sosyolojisinin başlıca ilgi alanı haline gelmiştir. Buna göre, teknolojik ürünler de sosyal yapılar olarak anlaşılmalıdır. İnşacı yaklaşım “sistemler kuramı”, “aktör-ağ teorisi” ve “teknolojinin sosyal inşası” olmak üzere üç düzlemde hareket eder. Bu ça-

temellerini sosyolojinin kurucusu kabul edilen August Comte'a kadar götürmek mümkündür (Comte'a göre toplumsal değişim bilginin evrimi ile yani insan düşünüşündeki değişimler ile gerçekleşmiştir. Comte bu süreci üç hal yasası ile anlatır. Buna göre insan düşüncesi ve buna bağlı olarak toplumsal değişim sırasıyla teolojik, metafizik ve son olarak pozitif dönem olarak adlandırılan bir evrimsel süreçten geçmiştir.). Kuramın başlıca temsilcileri arasında Herbert Spencer, Talcott Parsons ve Emile Durkheim vardır.

Çatışma kuramı ise, ekonomik sistemlere dayandırılan devrimin ve bunalıma yol açan birtakım iç çatışmaların da içerildiği bir kuramdır. Önde gelen temsilcileri Karl Marx, Max Weber, Thornstein Veblen, Joseph Shumpeter ve George Simmel olarak sayılabilir. Kuramın kurucusu kabul edilen Marx'a göre teknoloji ve ekonomik örgütlenme biçimi toplumsal, politik ve entelektüel yaşam gibi üst yapıların şekillenmesinde belirleyicidir (Wallace & Wolf, 2002: 84). Buradaki temel mesele, ekonomik ve toplumsal gelişmelerin birbirine bağlı olmasıdır. Toplumsal değişme toplum içindeki bölünmeler ve insanların farklı çıkarları doğrultusunda girdikleri mücadelenin bir sonucudur.

Teknoloji çalışmaları bağlamında düşündüğümüzde; Marxist çatışma kuramı teknolojik determinizm, Spencerci evrim kuramı ise, bu çalışmanın da konusunu oluşturan, sosyal inşaa kuramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki kuramın da ortak iddiası, teknolojinin etkileri incelenmeksizin modern toplumların anlaşılamayacağıdır. Determinist yaklaşım bu etkiyi, toplumsal değişimin yegâne sebebi olarak kabul ederken; sosyal inşaa kuramı teknolojik determinizmi bir tür indirgemecilikle suçlayarak teknoloji ve toplumu, birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen ve süreç içinde birlikte inşa edilen yapılar olarak ele almaktadır.

lışmanın kapsamı ise Teknolojinin Sosyal İnşası Kuramı (SCOT) ile sınırlandırılacaktır.

“Sosyal İnşa” ifadesini ilk kez Berger ve Luckmann (1966) *The Social Construction of Reality* adlı eserinde kullanıyor. Buradaki temel tartışma gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiği ve inşa sürecinin bilim sosyolojisinin konusunu teşkil etmesi gerektiği üzerinedir. Elbette onların asıl ilgilendikleri teknoloji ve bilim gibi alt kültürler değil, genel olarak toplum ve toplumsal kurumlardır. Berger ve Luckmann’a göre toplumsal kurumlar, toplumun önemli bir kısmı onlardan haberdar olduğu, ona göre davrandığı ve süreç içinde bu kurumların meşruiyetini pekiştirdiği için vardır (Berger ve Luckman, 1966; Sismondo, 1993: 520). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, toplumsal gerçeklik, insanların eylem ve tutumları yoluyla varlık kazanan kurum ve yapılardan meydana gelir. Dolayısıyla, toplumsal dünyada bir şey inşa etmek için gerekli olanlar şöyle sıralanabilir:

1. İnsanların o şeyin varlığına dair davranışlarını belirleyen bilgi,
2. O şeye dair yaygın bir genel bilgi,
3. O şey hakkındaki bilginin diğerlerine aktarımı yoluyla varlığının pekiştirilmesi ve o yokmuş gibi davranılamayacak duruma gelmesi.

Bilim ve teknolojinin sosyal olarak inşa edildiklerini söylemek, onların gerçek toplumsal nesnelere olduğunu söylemek demektir (Sismondo, 2016: 87, 89). Sosyal kurumlar, bilgi kuramları ve bilimsel iddiaların tümü insan ürünüdür bu yüzden de sosyal yapılardan yoğun bir şekilde etkilenmektedir. Bu türden bir iddianın gündeme gelmesi ise bilimi, saf rasyonel bir etkinlik olmaktan çıkararak pozitivist bilim algısının otoritesine de gölge düşürmüştür (Sismondo, 1993: 526).

1970’li yıllarda sürdürülen bilimsel olguların inşası tartışmaları, 1980’lerde yerini teknolojik ürünlerin inşası tartışmalarına bırakmıştır. Teknolojinin sosyal inşasını inceleyen araştırmacıların başlıca hedefi, teknolojilerin işleyişini anlayabilmek ve tarihsel süreçte teknolojik değişime yol açan dinamiklerin neler olduğunu keşfetmektir.

Sosyal inşa yaklaşımı ılımlı ve radikal olmak üzere iki düzlemde ilerlemektedir. İlimli inşacılıkta, bilim ve teknolojinin gelişimi tanımlanırken yalnızca dahil oldukları sosyal bağlama vurgu yapılır. Radikal inşacılıkta ise, teknolojik ve bilimsel içeriğin sosyal olarak inşa edildiği tartışılır. Başka bir deyişle, bilimsel iddiaların doğruluğu ile makinelerin teknik işlerliği doğası gereği öyle değildir; aksine sosyal süreçte inşa edilirler. Dolayısıyla bilim ve teknoloji araştırmaları, içerik olarak aynı amaçları ve aynı altyapıyı paylaşırlar. Sismondo’ya göre, Pinch ve Bijker’in “*bilginin uzlaşmaya dayalı olduğu*” yönündeki söylemi, bilginin sosyal inşası konusunda onları radikal düzlemde konumlandırmaktadır. Ancak söz konusu teknoloji olduğunda aynı radikal söylemi koruyamadıklarını görürüz. Teknolojileri, çeşitli sosyal grupların ihtiyaçlarını karşılayan sosyal ürünler olarak görmek, onların zaman zaman

bu ihtiyaçları nasıl daha iyi karşıladığını açıklamada yeterli değildir (Sismondo, 1993: 541-4).

Sosyal inşacı kuramlar ilk olarak 1970'lerde, Bilim, Teknoloji ve Toplum (STS) çalışmaları ile Hollanda, İskandinavya, Birleşik Krallık ve Amerika'da gündeme gelmiştir. 1970'lerin sonlarına gelindiğinde Birleşik Krallık'ta bilgi sosyolojisi, bilim felsefesi ve bilim sosyolojisi çalışmalarını temel alan Bilimsel Bilgi Sosyolojisi (SSK) tartışmaları ortaya çıkmıştır. Bilimsel olgular doğada kendiliğinden bulunmaz; aksine, kelimenin tam anlamıyla, bilim insanları tarafından bilfiil inşa edilirler. Burada vurgulanmak istenen, doğanın bilimsel olguları dikte etmediği, aksine bilimsel olguların bilim adamları tarafından inşa edildiğidir. Bilimsel bilgi sosyolojisi bu gibi düşüncelerle, Teknolojinin Sosyal İnşası Kuramı'nın ortaya çıkış zeminini hazırlamıştır. (Bijker, 2001: 24-25)

3. Teknolojinin Sosyal İnşası (The Social Construction of Technology/SCOT)

Teknolojinin Sosyal İnşası (TSİ)² Kuramı, teknolojilerin toplumsal etkilerden özerk ve toplumsal değişimin en önemli belirleyicisi olduğu varsayımından hareket eden teknolojik determinizmi eleştirerek işe koyulur. “*Teknolojik determinizm zayıf bir araştırma stratejisi sunar. Tartışmalıdır çünkü, teknolojik gelişime dair teolojik, çizgisel ve tek-yönlü bir yaklaşım geliştirir.*” (Bijker, 2010: 71). TSİ Kuramı, araştırma sürecini bazı temel kavramlar üzerinde inşa eder. Bu kavramlar: *yorum esnekliği, sosyal gruplar ile kapanış ve sürekliliktir*. Daha sonra Bijker (1995), *teknolojik çerçeve* kavramını da ekleyecektir.

TSİ kuramının temel araştırma sorusu teknolojinin içsel mantığının³ değil, teknoloji ve toplumun birbirleri üzerindeki etkilerinin ve buna bağlı olarak toplumsal kurumların oluşumunun anlaşılması üzerinedir. Modern toplumda toplumsal düzen, ancak teknolojiye referans verilerek açıklanabilir (Latour, 1992; Bijker, 2010: 72). Ancak bunu yaparken, teknolojilerin değişmez özleri olduğu ve teknolojideki değişimlerin ise her türlü toplumsal etkiden bağımsız olduğu gibi iddiaları tartışmaya açarak determinizme karşı bir savaş başlatırlar. Sismondo'nun belirttiği gibi, “*Geliştirildikleri ve kullanıldıkları toplumsal ve maddi bağlamlar dışında hiçbir etkileri yoksa teknolojiler tarihin gerçek itici gücü olarak görülemez. Sürücü koltuğunda daha ziyade bağlamlar vardır.*” (Sismondo, 2016: 144). Sosyal inşacı kuramın asıl vurgusu, teknolojilerin kullanıldıkları sosyal bağlamlar içinde anlam kazanmaları

² Okuru yormamak adına bundan sonra Teknolojinin Sosyal İnşası yerine TSİ kısaltması kullanılacaktır.

³ Burada, teknolojinin içsel mantığının araştırılmasını konu edinen teknolojik determinizm tartışmalarına gönderme yapılmaktadır. İçsel mantık ile kastedilen, teknolojilerin sabit özleri olduğu varsayımdır. Teknolojilerin sabit özleri olmadığını kabul etmek teknolojik determinizmin terk edilmesi demektir.

üzerindedir. Başka bir deyişle, Pinch ve Bijker'in sosyal inşa kuramında toplum, teknolojilerin gelişme gösterdiği bağlam olarak anlaşılmaktadır.

1.1. *Ampirik Görelilik ve Yorum Esnekliği*

TSİ, rasyonel temellerini bilim sosyolojisinde geliştirilen EPOR (Empirical Programme of Relativism [Ampirik Görelilik Kuramı])'dan alır. Ampirik görelilik kuramının ayırt edici özelliği modern bilimdeki gelişmelere, özellikle de bilimsel tartışmalar üzerindeki deneysel çalışmalara odaklanmasıdır. Bunun içinse öncelikli olarak, deneysel bulguların yorum esnekliğine vurgu yapar. Sosyal İnşa Kuramı'nın vurguladığı yorumsal esneklik, metodolojik altyapısını David Bloor'un bilimsel bilgi sosyolojisi için geliştirdiği *simetri ilkesinden* alır. Simetri ilkesine göre; doğru veya yanlış, rasyonel veya irrasyonel, başarılı veya başarısız inançlar aynı tip nedenler/kaynaklar kullanılarak açıklanmalıdır (Bloor, 1991: 7; Sismondo, 2016: 73). Metodolojik simetri ilkesi bilimsel bilginin açıklanmasında doğruluk ve rasyonelliğe herhangi bir ayrıcalık tanınmamasını; yanlış ya da başarısız olarak kabul edilen inançların da aynı şekilde açıklanması gerektiğini savunur. Teknolojinin analizi yapılırken de aynı şekilde başarılı ve başarısız makineler simetrik olarak açıklanmalıdır. Sosyal inşacı teknoloji kuramları, teknolojik ürünleri başarıya ulaştıran bir sonuç olarak düşünmekten ziyade, açıklama gerektiren bir özne olarak düşünme çabasıdır. Teknolojik ürünlerin başarılı kabul edilmesi, ilgili sosyal grup tarafından kabul edilmesine bağlıdır (Bijker, 1995: 270).

Herhangi bir teknolojik ürünün nasıl tasarlanacağı konusunda olanaklı tek bir yol yoktur. Bilimsel olgularda olduğu gibi, modern teknolojiye karşıtlıklar, tartışmalar üzerinde çalışan teknoloji uzmanları ile görüşülerek teknolojinin üretiminde de ilkece bu çok yönlülük gösterilmelidir (Pinch ve Bijker, 1993: 28-34). Teknolojilerin tasarımı, sosyal gelişim koşullarına bağlı olarak çeşitlilik gösteren, farklı olasılıklara kapı aralayan bir süreçtir. Teknolojinin sosyal inşası kuramcıları, teknolojik ürünlerin gelişiminin sosyal gruplar arası etkileşimlerle nasıl aynı yönde gelişim gösterdiğini açıklamak için *yorum esnekliği* kavramına başvururlar.

Ampirik Görelilik Kuramı, teknoloji sosyolojisinde yorum esnekliğinin metodolojisi olarak karşımıza çıkar. Metodolojik görelilik, aileler, çocuklar ya da ekonomi piyasası gibi aslında teknoloji olarak düşünülmeyen pek çok şeyin de teknoloji olarak ele alınıp incelenmesine olanak tanır. Böylece toplumu oluşturan pek çok bileşen, teknoloji çözümlenmesine dâhil edilerek, toplumsal değişime ilişkin daha kapsamlı bir araştırma olanağı sunmaktadır. Sosyal inşacı kuramın ayırt edici özelliği olan metodolojik görelilik; teknolojileri kullanan gruplar arasındaki iktidar mücadelelerine, projelerin başarısına ya da makinelerin işleyişine ayrı bir önem atfetmeksizin teknolojinin gelişimini açıklayabilmektedir. TSİ ayrıca, teknolojinin aslında ne olduğunu soran ontolojik sorular yerine teknolojilerin nasıl çalıştığı ve kullanıldığına odaklanır (Bijker, 2010: 73,74). İlgili teknolojileri kullanan sosyal

grupların teknolojik değişimde temel rol oynadığı gerçeğinin kabulü, yorumsal esnekliğin anlaşılmasına da kapı aralayacaktır.

Teknolojik ürünlerin nasıl bir gelişim göstereceğine dair olanaklı pek çok yol vardır. Teknolojik bir ürünün nihai şeklini alması basitçe teknik yeterlilikler ile ilgili olmaktan çok sosyal grupların mutabakatına bağlıdır. Yorum esnekliği ile asıl vurgulanmak istenen de budur. Farklı sosyal grupların aynı teknolojik ürün ile ilgili pek çok farklı yorumu olacak ve teknolojik ürünün gelişim süreci bunlara bağlı olarak şekillenecektir. Dolayısıyla herhangi bir teknolojik ürünün toplumsal etkilerinin anlaşılabilmesi için, kullanıldığı toplumsal bağlam incelenmelidir. Yorum esnekliği, teknolojik ürünlerin süreç içinde üretilme amaçlarından farklılaştığına da dikkat çekmektedir. Çoğu zaman kullanıcılar teknolojik ürünleri kendi kullarımlarına uygun biçimde değiştirir ve ürüne yeni anlamlar yüklerler. Aşağıda bisikletin gelişiminin incelendiği örnek, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

3.2. Teknolojinin Gelişimi ve Sosyal Gruplar

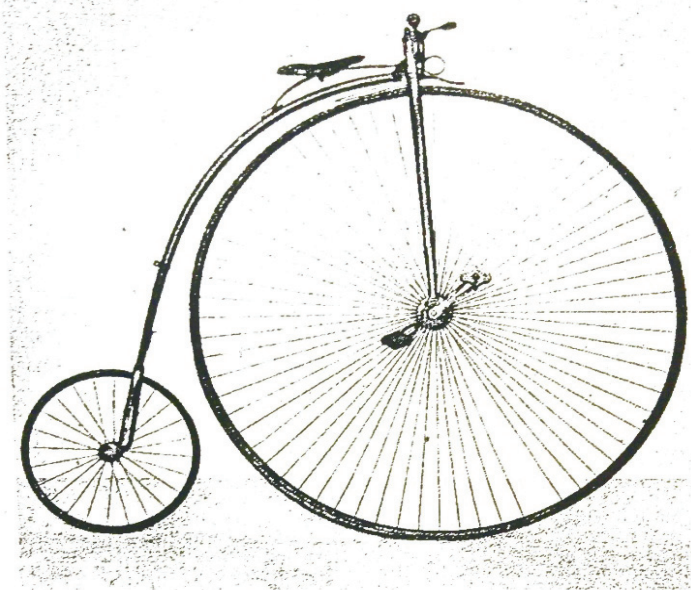
TSİ Kuramı'nda teknolojik ürünlerin gelişimi, çeşitlenme ve seçim arasında gidip gelen döngüsel bir süreç olarak tanımlanır. Bu döngüsellik, tek yönlü bir gelişim çizgisi sunan modellerden farklı olarak "çok yönlü" bir model sunar. Kuramın temelini de bu çok yönlülük oluşturur. Düz bir ilerleme çizgisi sunan yaklaşımların aksine TSİ, teknolojinin gelişim sürecini araştırırken yalnızca başarılı olanları değil, olası tüm aşamaları değerlendirmeye alır. Dolayısıyla, bazı teknolojilerin yok olup yerine yeni teknolojilerin benimsendiğine ilişkin soruşturmalar sosyal ve kültürel düzleminde incelenir.

Teknolojilerin gelişimi toplumdan bağımsız, özerk bir yapıda değildir. Teknoloji, toplumsal süreç içinde gelişir ve söz konusu teknolojileri kullanan toplumsal gruplar bu sürecin taşıyıcılarıdır (Bijker, 1966: 48). Sosyal grupların teknolojilerin gelişim sürecindeki rolüne yapılan vurgu ile tarih, tek bir mucidin devrimsel bir icadına indirgenmekten kurtarılmış olur. Teknolojik değişme yavaş ve birikimseldir. Teknolojilerin evrimsel ilerleyişi ile kastedilen yalnızca teknik süreçlerin birbiri ardına sıralanması değil, aynı zamanda bu değişim mekanizmasının nasıl işlediğinin de saptanabilmesidir. TSİ Kuramı, yeni teknolojilerin kabulü ve değişimine ilişkin mekanizmanın kavranması için bir şema çizer. Teknolojilerin değişimi, zaman ve uzamdan soyutlanmış, bağımsız bir süreç değildir.

Çok yönlü model kabul edildiğinde, bazı modeller hayatta kalırken diğerlerinin neden tamamen ortadan kalktığını anlamak da kolaylaşacaktır. Doğrusal geli-

⁴ Sosyal inşa kuramı, teknolojik gelişmelerin devrimsel sıçramalarla değil, bir tür süreklilik arz eden birikimlerin sonucunda evrimsel olarak ilerlediğini savunur. Evrimsel gelişim modeliyle ilgili detaylı açıklama için George Basalla'nın *Teknolojinin Evrimi* adlı eserine bakılabilir.

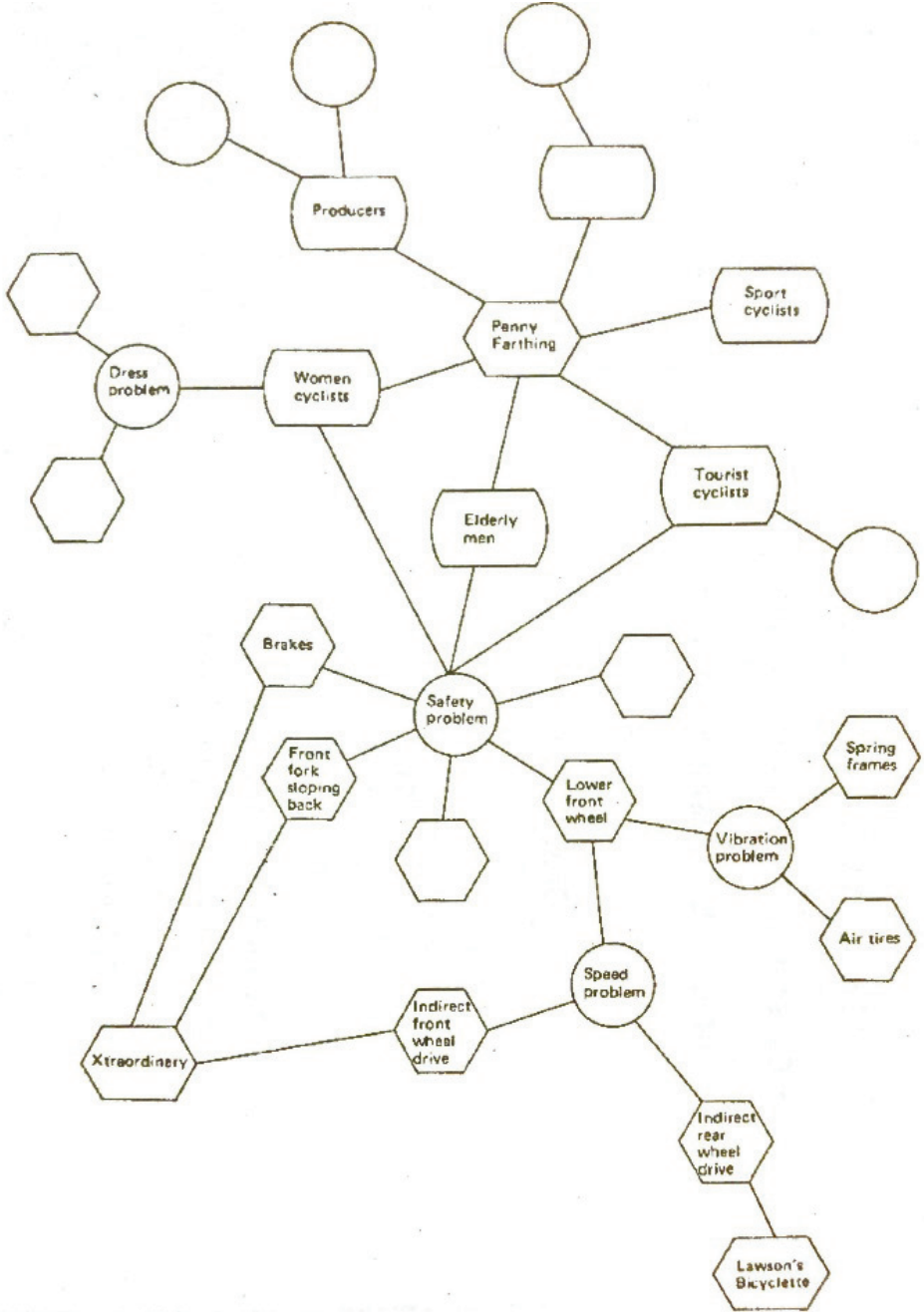
şim modeli ise, yalnızca başarılı kabul edilen modeller üzerinden geri dönülmez bir ilerleme zinciri sunar. Ancak bu türden bir gelişim modeli, sosyal faktörleri tamamen dışarıda bıraktığından teknolojik ilerlemenin seyrinin anlaşılmasında yeterli olmayacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için Bijker ve Pinch (1993)'in ünlü örneği olan güvenli bisikletin gelişimine bakmak yararlı olacaktır.



Şekil 1. Penny Farthing bisiklet örneği (Pinch ve Bijker, 1993: 30).

“*Penny Farthing*” (Şekil 1) olarak bilinen ilk bisiklet, oldukça büyük bir ön tekerlek ve daha küçük bir arka tekerlektен oluşuyordu. Güvenli bisikletin oluşumuna kadar geliştirilen modellerin tamamı dikkate alındığında; yok olan modellerin ne gibi sorunlar doğurduğu, yeni geliştirilen modellerin bu sorunlar için ne gibi çözümler sunduğu ve bunların toplumsal kabul görüp görmemesi, teknolojik ürünlerin oluşum ve gelişiminde etkilidir. Sismondo'nun da belirttiği gibi:

Teknolojinin Sosyal İnşası analizine göre, bir ürünün başarısı onu benimseyen ve geliştiren grubun gücüne ve büyüklüğüne bağlıdır. Ürünün tanımı, farklı aktörler için neyi çağrıştırdıklarına bağlıdır. Yorum esnekliği, ürünlerin gerekli özelliklerinden biridir, çünkü bir ürünün neyi ve ne kadar iyi yapabildiği farklı grupların iddiaları arasındaki bir rekabetin sonucudur. (...) Kullanıcılara odaklanmak, kullanıcı ve teknolojiler arasındaki ilişkilerin çeşitliliğini görmeyi sağlar (Sismondo, 2016: 141).



Şekil 1 Penny Farthing bisikletinin gelişim aşamasında, ilişkili sosyal gruplar için yarattığı problemler ve çözümlerini gösteren şema (Pinch ve Bijker, 1993: 37).

Teknolojik ürünlere yön veren toplumsal gruplar, ilgili ürüne atfettikleri öneme ya da kullanım amacına bağlı olarak farklılık gösteren heterojen bir yapıdadır (Şekil 2). Söz konusu gruplar yaşa, cinsiyete ya da kullanım amacına bağlı olarak ortaya çıkan sorunlar ve bunlara getirilen çözümlere göre sınıflanabilir. Örneğin kadınlar ve erkekler (Kadınların elbise ile bisiklete binme sorununa yönelik çözümler geliştirilmesi gibi) ya da sporcular için farklı sorunlar ortaya çıkmış ve bunlara yönelik çözüm yöntemlerine göre bisiklet teknolojisi gelişim göstermiştir. Teknolojik yenilikler, teknik üstünlüğüne değil, kullanıcıların onayına bağlı olarak süreklilik kazanacaktır. *“Hiçbir teknoloji -ve gerçekte bir nesne- sadece tek bir potansiyel kullanıma sahip değildir”* (Sismondo, 2016: 140).

Herhangi bir teknolojinin süreklilik kazanması ya da yeni bir teknolojinin diğerinin yerini alması basitçe teknik üstünlüklerden kaynaklanmaz. Teknolojik ürünlerin analizi yapılırken, aynı ürünün farklı sosyal gruplardaki kullanımına bağlı olarak ne gibi problemlerle karşılaşıldığı ve bunlar karşısında nasıl çözümler geliştirildiği üzerinde durulur. Bu türden farklılıklar özellikle teknolojik açmazlarda kendini gösterir. Teknolojik açmazların son bulması, konuya ilişkin problemlerin çözümünden ziyade; ilgili sosyal grubun problemin çözüldüğünü düşünüp düşünmemesiyle alakalıdır. Bu açmazlardan ya da çözümlerden biri baskın olduğunda ve paradigmatik bir yapıya büründüğünde, bunun incelenmesi ve açıklanması gerekir. Böylece, teknolojik ürünler bir tür gelişim yönü kazanır ve zaman içinde sabitlenir. Nasıl ki bir canlı kolonisinde farklı doğan türler kendilerini yeni şekliyle üretmeyi başardığında yeni bir tür sayılıyorsa; aynı şekilde teknolojik bir yenilik de piyasa ya da toplum tarafından kabul edilip kendini yeniden üretebildiğinde kalıcılık kazanacaktır.

Sosyal gruplar kavramı, teknoloji ve toplum ilişkisini anlamada kilit noktalardan biri olmakla birlikte, bu kavramın geliştirilmeye ihtiyacı vardır. Bu bağlamda, kurama getirilen en büyük eleştiri, sosyal yapıların göz ardı edildiği yönündedir. Herhangi bir teknolojik yeniliğin kalıcılık koşulu olan sosyal grupların yapısal ve tarihsel bir bağlama ihtiyacı vardır. Sosyal gruplar yalnızca söz konusu teknoloji ile ilişkileri bağlamında ele alınıp açıklanmıştır. Oysaki bu grupları oluşturan bireyler ekonomi, politik ve ideolojik yapılar gibi toplumun diğer bileşenleriyle de ilişki içindedir. Dolayısıyla bu sosyal grupları oluşturan bireyler ister kullanıcı ister üretici konumunda olsunlar, teknolojiyle girdikleri ilişkiyi asıl belirleyecek olan, ait oldukları yapısal konumlarıdır (Russell, 1986; Klein ve Kleinman, 2002).

Sosyal grupların teknolojiyi şekillendirme kapasitelerini anlayabilmek için, söz konusu grupların birbirleriyle olan etkileşimini ve her birinin yapısal özelliklerini de değerlendirmeye almamız gerekir. Hatta bunun da ötesinde, bu grupların söz konusu teknolojileri belirleme gücü ve bu gücün kaynaklarının da bilinmesi önemlidir. Giddens'a göre eylem, bir süreci ya da durumu belirleyecek/değiştirecek/dönüştürecek nitelikte ise mantıksal olarak gücü içermektedir. Bu bakış açısın-

dan güç, toplumsal yapıya⁵ atfedilmek yerine eyleme için kılınmıştır (Giddens, 1999: 56-58).

Klein ve Kleinmann (2002), dağılım ve kaynaklara erişimine bağlı olarak sosyal grupları iki yapısal düzlemde sınıflandırır. Pinch ve Bijker, teknolojik ürünlerin kullanıcıları olarak sosyal grupları incelerken, teknolojik ürünlerin şekillenmesinde daha güçlü bir konumda yer alan endüstriyi dikkate almamıştır. Bisiklet örneğinde olduğu gibi kullanım amacına bağlı olarak farklılaşan sosyal gruplar incelenirken, perakende kullanıcılara kıyasla daha güçlü bir tüketici olan endüstrinin sürece dahil edilmeyişi büyük bir eksiklik (Klein ve Kleinmann, 2002: 40-41).

Bijker (1995) toplum ve tekniğin nasıl iç içe geçtiğini göstermek için “*sosyo-teknolojik birlikler*” terimini geliştirir. Sosyo-teknik birlikler yalnızca sosyal ve teknik faktörlerin bir arada bulunuşuna işaret etmez. Başarılı bir teknolojik ürünün üretim aşamasında pek çok farklı kaynaktan yararlanır ve teknolojiyi üreten mühendislik, sosyal ve teknik sorunların her biriyle eş zamanlı olarak ilgilenmek durumundadır. Herhangi bir teknolojik ürün üretilirken aynı zamanda o ürünün kullanılabileceği alanların da inşa edilmesi zorunludur. Burada karşımıza heterojen bir inşa süreci çıkar, teknoloji ve toplumsal düzen “ortaklaşa” inşa edilmektedir. Teknolojik alan sosyal olarak inşa edildiği gibi, sosyal alan da teknolojiyle eş zamanlı olarak inşa edilir. Dolayısıyla sosyal sınıflar, firmalar ve makineler gibi toplumu oluşturan bütün yapılar birbiriyle bağlantılıdır.⁶

Yukarıda açıklanan TSİ Kuramı’na ait kökensel kavramlara Bijker (1995) yeni bir kavram daha eklemiştir: “*teknolojik çerçeve*”⁷. Teknolojik çerçeve terimi, teknolojik ürünlerin sosyal olarak inşa edilme sürecindeki kararlılığın artış ya da azalışının izini sürmek için kullanılır. Teknolojik çerçeve, ilgili sosyal grupların aktörleri arasındaki etkileşimi yapılandırır. Teknolojik bir ürün ile ilgili sosyal gruplar arasındaki etkileşimin sosyal gruplar tarafından geliştirilen anlamlandırma girişimlerine de sığmasıyla teknolojik çerçeveler meydana gelir. Örneğin bir teknolojik çerçeve, mühendislerin ürünle ilgili problemler ve çözümlerin nerelerde aranması gerektiğiyle ilgili görüşlerini yansıtabilir. Kısaca söylemek gerekirse,

⁵ Yapı ya da toplumsal yapı kavramları işlevselciler, yapısalcılar ve yapısal işlevselciler tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu türden kavrayışlar, özne ve yapı/toplumsal yapı ikiliğinin kabulüne dayanır. Kısaca söylemek gerekirse; yapı, bağımsız “*öznenin özgür istenci üzerine konumlanmış ve öznenin eylemine dışsal*” bir kısıtlama biçimidir. İnaşa kuramında ise, yapı ve birey/eylem arasındaki ilişkiellik vurgulanarak bu ikilik aşılmıştır.

⁶ Burada “*yapısal işlevselcilik*”e gönderme yapılmaktadır. “*İşlev, bir sistemin çevresine uyumunu veya uyarlanmasını sağlayan gözlemlenebilen sonuçlardır.*” (Merton, 1968: 105; Çelebi, 2007: 200). İşlev, bir sistemin ya da bir yapının işlevi olarak vardır. Yapı, eylem kaynaklıdır. Buna göre, bir sistemin öğeleri işlevsel olarak karşılıklı ilişki içindedir. Toplumu oluşturan tüm yapılar/sistemler hem kendisiyle hem de alt ve üst yapılarla işlevsel bir ilişki içindedir. Bu yapılar arasında doğrudan ve karşılıklı bir etkileşim mevcuttur.

⁷ Bijker (2001: 33) teknolojik çerçeve teriminin Kuhncu paradigma terimi ile karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurguluyor.

bir teknolojik çerçeve herhangi bir teknolojik ürün etrafında inşa edilen maddi ve toplumsal altyapıyı içermektedir (Sismondo, 2016: 146). Teknolojinin ve toplumun karşılıklı bir etkileşime dayanan ve süreç içinde inşa edilen yapılar olduğunu Bijker; “*Toplum teknoloji tarafından belirlenmez, aynı şekilde teknoloji de toplum tarafından. Her ikisi de insan yapımı eserlerin, doğal olguların ve ilgili sosyal grupların inşa sürecinde ortaya çıkan sosyo-teknolojik bir madalyonun iki yüzü gibidir*” sözleriyle açıkça ifade etmiştir (Bijker, 1995: 274).

Bijker (1995: 123) teknolojik çerçeveleri, sistemlerin ya da kurumların bir karakteristiği olarak değil, aktörler arasındaki etkileşimde aranması gereken özellikler olarak konumlandırmaktadır. Teknolojik çerçeveler belirli eylemlerin gerçekleşmesine katkıda bulunarak, ileride bunlara bağlı olarak gelişecek olanları da teşvik etmektedir. Böylece, her bir yeni teknoloji için sil baştan yeni çerçeveler oluşturulması gerekmeyecek, bunun yerine, kültürel faktörlerin toplumların genelinde uyandırdığı tarihsel yankılarından ya da en azından toplumsal olarak yakın konumlanmış aktörler arasındaki yankılardan yararlanılacaktır.

3. Sonuç

Günümüz kapitalist toplumlarında hızlı değişen teknolojilere ayak uydurmanın ve bunu yaparken de teknolojilerin gelişimini anlamının önemi her geçen gün daha iyi anlaşılmaktadır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında gündeme gelen ve bugün de önemini koruyan bilim ve teknoloji politikaları geliştirme çabaları, teknolojinin toplum üzerindeki etkilerinin görmezden gelinemeyecek kadar güçlü olduğunu kanıtlamaktadır. TSİ Kuramı yorum esnekliğini devreye sokarak, teknoloji politikası üretmenin rasyonel zeminini de oluşturmaktadır. Mühendisler teknolojiyi üretir, pazarlamacılar markete sunar ve tüketiciler satın alır ya da almaz. Dolayısıyla teknolojik ürünler süreç içinde mühendislerin üretim aşamasında hayal dahi edemediği anlamlar kazanır. Yorum esnekliği, kullanıma bağlı olarak ortaya çıkabilecek olan potansiyel tüm anlamlara kapı aralayarak araştırma alanını genişletmektedir.

Teknolojik determinizmin teknolojik değişimleri “doğal olaylar” olarak kabul etmesi, teknolojilerin nasıl ve hangi amaçla üretildiği gibi soruları yanıtızsız bırakmasına yol açmıştır. TSİ Kuramı ise teknolojileri, insan yapımı çıktılar olarak ele alır. Teknolojilerin üretim ve değişim süreçleri ile bu süreçte toplum ile girilen dinamik ilişkilerin bütün detaylarıyla incelenmesini sağlayacak bir araştırma programı geliştirilmiştir. Sosyal inşacı kuramın, “sosyal gruplar” gibi bazı kavramsallaştırmaları tartışmaya açık olsa da genel anlamıyla teknoloji-toplum ilişkisini anlamada önceki determinist yaklaşıma göre bir adım ileriye gittiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Teknoloji araştırmacılarının üzerinde durduğu, “Tarihi teknoloji mi yönlendirir?” sorusuna sosyal inşacı bakış açısından bir yanıt vermek gerekirse: Bijker

(1995)'in deyimiyile, teknoloji ve toplum bir *madalyonun iki yüzü* gibidir; birinin diğeri üzerinde mutlak bir belirleyen olmasından ziyade ikisi *ortaklaşa inşa edilirler*. Önceki kuramların teknolojik ve toplumsal olgular arasında kurduğu mekanik nedensellik, TSİ Kuramı'nın olgular arasındaki etkileşime vurgusu ile aşılmış; böylece teknoloji, toplumsal analizlerdeki konumunu daha sağlam bir zemine taşımıştır. Açıktır ki, toplumsal çözümlemelere teknoloji dahil edilmeksizin modern toplumların anlaşılması mümkün değildir.

Kaynakça

- Basalla, G., (2013). *Teknolojinin Evrimi*, C. Soydemir (Çev.), Ankara: Doğu-Batı.
- Berger, P. L., Luckmann, T., (1966). *The Social Construction of Reality-A Treatise in the Sociology of Knowledge*, NewYork: Penguin Books.
- Bijker, W. E., Pinch, T. F., (1993). "The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other", *Social Construction of Technological Systems* (2. Baskı), ed. Bijker, W. E., Hughes, T., Pinch, T., Cambridge: MIT Press, pp.17-50.
- Bijker, W. E., (1995). *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Sociotechnical Change*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Bijker, W. E., (2001). "Understanding Technological Culture through a Constructivist View of Science, Technology, and Society", *Visions of STS: Counterpoints in Science, Technology, and Society Studies*, ed. Cutcliffe, S. H., ve Mitcham, C., Albany, NY: SUNY Press.
- Bijker, W. E., (2010). "How is Technology Made-That is the Question?", *Cambridge Journal of Economics*, V. 34, pp. 63-76. doi:10.1093/cje/bep068
- Bloor, D., (1991). *Knowledge and Social Imaginary* (2. Baskı), Chicago: University of Chicago Press.
- Çelebi, N., (2007). *Sosyoloji Notları*, Ankara: Anı.
- Erdil, E., Akçomak, S., Pamukçu, M.T., Tiryaki, M., (Ed.) (2016). *Bilim Teknoloji ve Yenilik-Kavramlar, Kuramlar ve Politika*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Giddens, A., (1999). *Toplumun Kuruluşu*, Hüseyin Özel (Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat.
- Gimpel, J., (2005). *Ortaçağda Endüstri Devrimi* (8. Baskı), N. Özüaydın (Çev.), Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Klein, H. K., Kleinman, D. L., (2002). "The Social Construction of Technology: Structural Considerations", *Science, Technology & Human Values*, V. 27, No. 1, pp. 28-52. <http://www.jstor.org/stable/690274>
- Latour, B., (1992). "Where are the Missing Masses? The Sociology of a few Mundane Artifacts", *Shaping Technology/Building Society*, ed. W. E. Bijker ve J. Law, MA: MIT Press, pp. 225-58.
- Merton, R. K., (1968). *Social Theory and Social Structure*, New York: The Free Press.
- Mesthene, E. G., (1971). *Technological Change-Its Impact on Man and Society*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Russell, S., (1986). The Social Consideration of Artefacts: A Response to Pinch and Bijker, *Social Studies of Science*, V. 16, No. 2, pp. 331-346
<http://www.jstor.org/stable/285210>

- Sismondo, S., (1993). "Some Social Constructions", *Social Studies of Science*, Sage Publication, Vol. 23, No: 3, pp. 515-553, <http://www.jstor.org/stable/370258>
- Sismondo, S., (2016). *Bilim ve Teknoloji Araştırmaları Yaklaşımı: Temeller*, S. Sağyan, Ü. Tatlıcan (Çev.) Ankara: Epos.
- Volti, R., (2014). *Society and Technological Change*, New York: Worth Publishers.
- Wallace, R. A., Wolf, A., (2002). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, L. Elrubuz, M. R. Ayas (Çev.), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

Fizyonominin Edebiyata Yansımaları

Doğanay ERYILMAZ*

Özet:

Bu çalışmanın hedefi, fizyonomik özelliklerin edebiyattaki yansımalarının ve betimlemelerde kullanım amaçlarının ortaya konmasıdır. Bu bağlamda, çalışmamızda öncelikle fizyonomi araştırmalarının tarihçesinden bahsedilmekte, daha sonra sanatta fizyonomi kullanımı konusuna değinilmektedir. Edebiyatta fizyonomiden yararlanılması, çok eski dönemlerde de görülmektedir. 18. yüzyılda Lavater'ın ortaya attığı fizyonomik özelliklere dayanarak insan karakterinin belirlenebileceği görüşü, yazarları eserlerinde insan betimlemelerini bu yönde yapmaya yöneltmiştir. Bu görüşler özellikle Realist dönem yazarları tarafından benimsenmiştir. Bunun nedeni, edebi ürünlerde görsel bir malzeme kullanılamaması ve eser karakterlerinin dış görünüşünün betimlemesinden yararlanılarak, okuyucuya kişilik özelliklerini yansıtılmasının mümkün olmasıdır. Bilimin ilerlemesi ile önemini kaybeden fizyonomi çalışmalarına, edebi betimlemelerde karakterlerin ruhsal durumlarının ön plana çıktığı psikanalitik eserlerden, karakterlerin kişilik özelliklerinin silikleştiği postmodern eserlere kadar hemen hemen her edebi üründe yer verilmektedir.

Anahtar kelimeler: Fizyonomi çalışmaları, Johann Kaspar Lavater, sanatta fizyonomi, edebiyatta fizyonomi, karakter analizi.

* Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Kafkas Dilleri ve Kùltürleri Bölümü, Ermeni Dili ve Kùltürü Anabilim Dalı.

Reflection of Physiognomy to the Literature

Abstract:

The aim of this study is to reveal the reflections of the physiognomic features in literature and their intended usage in descriptions. In this context, firstly we mention the history of the research of physiognomy and then we touch on the usage of physiognomy in art. The utilization of physiognomy in literature is also seen in ancient times. The approach that human character can be determined based on the physiological characteristics of Lavater in the 18th century, have directed writers to make human representations in their works in this direction. These views were particularly adopted by Realist writers. The reason for this is that inability to use visual material in literary products and is possible to reflect the personality traits to the reader by taking advantage of the representation of the outer appearance of the characters. Physiognomic studies, losing its importance with the progress of science, is in almost every kind of literary works, from psychoanalytic works which the mental states of characters come into prominence in literary description, to postmodern works, in which the personality traits of characters becomes indistinct.

Keywords: Physiognomic studies, Johann Kaspar Lavater, physiognomy in art, physiognomy in literature, character analysis.

Fizyonomi, yüz çizgilerinin genel durumundan hareketle, insanın tinsel, ruhsal ve karakteristik özelliklerini çözümleme yöntemidir (Borgards, Neumeyer, Pethes ve Wübben, 2013, s. 188). Öncelikle fizyonomi araştırmalarının tarihçesine yer verilecek olan çalışmamızın hedefi, fizyonomik özelliklerin sanatta ve özellikle edebiyattaki yansımalarının nasıl olduğunu ve betimlemelerde ne amaçla kullanıldığını ortaya koymaktır.

Türkçede *fizyonomi* ya da *fizyognomi* olarak kullanılan kelimenin etimolojik kökeni ile ilgili bilgiler, Latince “physiognomia” kelimesinin değişime uğramasıyla “physiognomia” şekline evrildiği ve Antik Yunancada “physiognomōnia” (φυσιογνωμονία) kelimesinden türediği yönündedir. Kelime, “physis/φύσις/fizik” ve “gnōmon/γνώμων/gösterge” kelimelerinin birleştirilmesinden oluşmuştur ve “fiziksel özelliklerin göstergesi” anlamına gelir.¹

Fizyonominin tarihçesi çok eski zamanlara uzanmaktadır. Batıda fizyonominin temellerinin Antikiteye kadar uzandığı söylenebilir. Yaptığımız araştırmalar, fizyonomi kuramına benzetilebilecek ilk düşüncelerin İÖ V. yüzyılda Atina’da ortaya çıktığını göstermektedir. Zopyre adlı bir filozofun, Socrates’in yüz hatlarına bakarak, onu “aptal, kaba, zevk düşkün ve sarhoş” (Plane, 1797, s.55) olarak tanımlaması, fizyonomiye dayanarak yapılan ilk yanlış çıkarım olarak tarihe kaydedilmiştir. Socrates’in öğrencilerinin, bu yanlış tanımlamadan hareketle Zopyre’nin

¹ <http://www.cnrtl.fr/etymologie/physionomie> (E. T. 10.01.2017)

sanatına karşı bir argüman çıkarmak ve onu gülünç duruma düşürmek istemeleri üzerine, Socrates'ın Zopyre'yi doğruladığı belirtilmektedir:

“Doğal olarak tüm bu kötülöklere eğilimliyim: ama erdemın sürekli uygulanmasıyla, hatalarımı düzeltmeyi ve eğilimlerimi ortadan kaldırmayı başardım.”
(Plane, 1797, s. 55)

Hipokrat (İÖ 460-İÖ 370 [?]) ise insanı şişman-zayıf olarak ikiye ayırır ve Empedokles'in “dört unsur kuramı”nı benimseyerek geliştirir. “Humoral patoloji teorisi” olarak da adlandırılan bu kuram, dört elementin (su, ateş, hava, toprak) dört fiziksel nitelikle (nemli-soğuk, nemli-sıcak, kuru-soğuk, kuru-sıcak) birleşerek vücuttaki sıvıları (kan, sarı safra, balgam, kara safra) etkilemesi esasına dayanır. Bu sıvılardan biri diğerinden fazla olduğu zaman, sıvıların oranına göre insan sıcakkanlı, karamsar, öfkeli ya da sakin olur. Bu kurama göre, et, yumurta gibi gıdalar tüketildiğinde artan kanın (nemli-sıcak) fazlalığında tembellik, uyku hali, gerinme, esneme, ciltte kızarıklık ve sivilceler görülür. Kuru gıdalar fazla tüketildiğinde ise kara safra (kuru-soğuk) karamsarlığa ve korkulu rüyalar görmeye neden olmaktadır. (Bayat, 2010, s. 126.)

Bergamalı Galen'in de gelişmesine katkıda bulunduğu bu kuram, tıpta hastaların fizyonomik özelliklerine göre teşhis ve tedavi edildiklerini gösteren bir bulgudur.

Aristoteles, dış görünüşle karakter özellikleri arasındaki ilişkiyle ilgili literatüre sık sık gönderme yapmıştır. Kendisinin de bu ilişkinin varlığına inandığı, özellikle *Organon* (“Οργάνων”) adlı mantık çalışmasının üçüncü cildi olan *Birinci Çözümlemeler*'de bulunan şu satırlardan anlaşılmaktadır:

“Tabii tesirlenmelerin aynı zamanda bedende ve ruhta bir değişikliğe sebep oldukları kabul olunursa (şüphe yok, musikinin öğrenilmesi ruhta bir değişiklik hasıl eder; fakat burada bizim için tabii olan tesirlenmeler bahis konusu değildir: birer tabii hareket olanlar daha çok, söz gelimi, tutkular ve isteklerdir) beden görünüşüne göre hükmetmek mümkündür. Öyleyse bu ilk şart kabul olunursa ve bir tek işaretin bir tek tesirlenmeye tekabül ettiği kabul olunursa, ve nihayet her bir hayvan nevi için hususi bir tesirlenme ve işaret koyabilirsek, beden görünüşlerine göre hükmedebiliriz.” (Aristoteles, 1966, s. 190-191)

Aristoteles, beden görünüşüne göre karakter tespiti yapılabileceğini söyledikten sonra, hayvanların bazı doğal yüz ifadelerinin belirli karakter özellikleri gösterdiğine değinir ve aslan örneğini verir. Aslan cesur ve alicenap bir hayvandır. Bu özelliği, bedenine ve yüzüne çeşitli işaretlerle yansıtmaktadır. Aristoteles, söz konusu işaretlerin herhangi bir insanda da bulunması durumunda bu kişinin de cesur ve alicenap olduğunu öngörmektedir. (Aristoteles, 1966, s. 192)

Fizyonomi ile ilgili yazılmış ilk sistematik çalışma, Aristoteles'e mal edilen ancak muhtemelen, Aristoteles'in ilk derslerini verdiği Lykeion okuluna ait olan

Physiognomonica (Φυσιγνωμονικὰ) adlı kitapçıktır.² İki bölümden oluşan bu kitapçığın ilk bölümünde insanlara atfedilen karakterlerden ve doğa gözlemlerinden çıkarılan argümanlar incelenmekte ve insan davranışının farklı görünüşleri üzerine yoğunlaşmaktadır. İkinci bölüm ise hayvanların tutumlarına ayrılmıştır, burada dikkat çeken nokta hayvanların “dişi” ve “erkek” karakterlere ayrılarak incelenmiş olması ve bu karakterlerden hareketle, insan bedeninin biçimi ve karakter özellikleri arasındaki ilişkinin ortaya konmaya çalışılmasıdır.

Ortaçağda çok popüler olan *Secretum secretorum* (Gizemlerin Gizemi) adlı kitap, fizyonominin de popülerliğini arttırmıştır. Siyaset, ahlak, fizyonomi, astroloji, simya, tıp ve bitkilerin, taşların ve sayıların gizemli özellikleri gibi konulardan bahsedilen kitap, Aristoteles’in Büyük İskender’e yazdığı bir mektup formunda kurgulanmış ve Latinceye 10. yüzyılda *Kitâb sıv al-’asrâr*’dan çevrilmiştir. Formundan dolayı kitabın asıl yazarı hakkında tartışmalar olsa da, Râzî (865-925) tarafından yazıldığı hakkındaki bilgiler (Ruska, 2007) daha yaygın olarak kabul görmektedir. Kitapta, insanların dış görünüşlerine göre karakterlerinin nasıl olabileceğine dair veriler bulunmaktadır.³

Rönesans döneminde Gerolamo Cardano (1501-1576) *De metoposcopia* (*Metoposkopi Hakkında*) adlı çalışmasında alın yapısının insan karakterini nasıl yansıttığından bahseder.⁴ Yine aynı dönemlerde konu ile ilgili bir diğer çalışma, Jean-Baptiste della Porta’ya (1535-1615) ait olan *De humana physiognomia*’dır (*İnsan Fizyonomisi*).⁵ Söz konusu çalışma, Avrupa’daki en ünlü fizyonomi çalışmasına imza atmış olan Johann Kaspar Lavater’e öncülük etmiş olması nedeniyle önemlidir.

Görüldüğü üzere fizyonominin tarihçesi çok eski dönemlere dayanmaktadır. Fizyonominin en ilgi çekici özelliklerinden biri, kriminoloji çalışmalarında fizyonomi alanında uzman kişilere başvurulmasıdır. Bu uygulamanın temelinde İtalyan hekim ve kriminolog Cesare Lombroso’nun (1835-1909) düşünceleri yatmaktadır. Lombroso’ya göre, her insan yüzünde ait olacağı sosyal kategorilerin izleriyle doğar, dolayısıyla insanın katil ya da hırsız olacağı da yüz çizgilerinden anlaşılabilir (Lombroso, 1895, 206).

Özellikle 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında çok rastlanan fizyonomi uzmanı kriminologlar tarafından yapılan değerlendirilen zanlıların suçlu olup ol-

² “Physiognomonica”, Çev: T. Loveday, E. S. Forster, Oxford, 1913, William David Ross, *The Works of Aristotle* içinde, <https://ia600307.us.archive.org/2/items/worksof aristotle06arisuoft/worksof aristotle06arisuoft.pdf> (E. T. 26.06.2017)

³ *Secretum secretorum kitabının İngilizce versiyonu için bkz.* <http://www.colourcountry.net/secretum/node74.html> (Erişim Tarihi: 29.06.2017)

⁴ Jérôme Cardan, *La Métoposcopie*, Aux Amateurs de livres, Paris, 1658. (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8531z.table> - Erişim Tarihi: 29.06.2017)

⁵ Jean Baptiste Porta, *La Physionomie humaine*, trad. Sieur Rault, Jean&David Berthelin, 1655. (<https://play.google.com/books/reader?id=YMs6AAAACAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=fr&pg=GBS.PR4> - Erişim Tarihi: 29.06.2017)

madıklarının tespit edilmesi işleminden, İskender Fahreddin'in *Fizyonomi, İlmi Sıma* adlı batılı kaynaklara dayanarak yapılan çalışmasında da bahsedilmektedir. Bu çalışmanın "İlmi eşkal" başlıklı bölümünde verilen bazı dipnotlar, kriminoloji alanında fizyonomiden nasıl yararlandığına ilişkin veriler içermektedir:

"Polis müdüriyeti (fizyonomi) mütehasısına sevkedilecek bir maznunun, mütehasıs memuru tarafından evvela hangi tiplerden olduğu tespit edildikten sonra, umumi hatlarının ifade ettiği manalar birer birer tespit edilmelidir. Bazı mütenakız hatlar, maznunun mütenakız evsaf ve kabiliyetini ifade eder. Rapor tanziminde bu hususa dikkat ve itina etmek ve müşahedeleri aynen ve isabetli yazmak lazımdır." (Fahreddin, 1933, s. 63)

Sanatta fizyonomik özelliklere, doğal olarak en fazla resim alanında başvurulmaktadır. Bu alanda, rönesans döneminde ressamın fotoğrafta olduğu gibi, karşındakileri gördükleri/olması gerektiği şekilde resmetmeleri söz konusudur (örneğin: Leonardo da Vinci, *Mona Lisa*). Barok döneminde bu düzen ve sakinliğin yerini, ışık-gölge oyunları olsa da yüz ifadelerinde gerçeğe uygunluk korunur. Nicolas de Largillier'e *Charles le Brun* adlı çalışması bu dönemin resim sanatında yüz ifadelerini göstermesi açısından uygun bir örnek olarak gösterilebilir. Claude Monet'in *La Premenade (Gezinti)* adlı tablosunda olduğu gibi İzlenimcilik akımıyla birlikte silüete dönüşen yüz hatlarının Kübizmle birlikte dağılmaya başladığı (örneğin: Robert Delaunay, *Metzinger'in Portresi*), Edward Munch'ın *Çılgılık* adlı tablosunun örnek olarak gösterebileceğimiz Dışavurumculukta ise gerçeğe uygunluğunu büyük ölçüde kaybettiği görülmektedir. Yüzlerin belirsizliği ise sürrealizm akımında net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır (örneğin: Salvador Dali, *Mae West'in Yüzü, Uyku*).

Edebi metinlerde ise, karakter betimlemesi yapılırken genel olarak yüz hatlarının karakteri yansıtması hedeflenir. Herhangi bir görsel verilmesi mümkün olmayan edebi metinlerde, karakterin fizyonomik özellikleri hakkında verilen ilk bilgiler okuyucunun zihninde bir tipin canlanmasını sağladığı için karakterin iç dünyasıyla dış görünümü arasındaki uyum önemlidir.

Fransız edebiyatında modern anlamda yazılmış ilk romanlardan biri olan Madame de La Fayette'e ait *La Princesse de Clèves*'de (1678) fizyonomik özelliklerin karakter üzerindeki etkisini gösteren betimlemelere yer verilmektedir. Psikolojik betimlemeleri ile ünlü olan eserde yazar, aşırı erdemli bir kadın olan geleceğin Clève Prensesi Mademoiselle de Chartres'ı fizyolojik olarak betimlerken, kötü olmayacak kadar düzgün hatlara sahip olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

"Tüm hatları düzgündü, yüzü de kişiliği de iyilik ve güzellikle doluydu." (La Fayette, 1678, s. 41)

Edebiyatta fizyonomik özelliklerin verilerek karakterin betimlenmesi yöntemi realizm akımında daha yaygın ve net bir şekilde görülebilmektedir. Realist

metinlerde, gerçeğe uygunluk ilkesi gereği, tipin karakteristik özelliklerinin yüz hatları ve dış görünüşle desteklenmesi gerekir. Aksi takdirde çocuksu bir saflığı yansıtan bir yüzün bir katil tipi olması, gerçeği yansıtamayacaktır. Bu sebeple, XIX. yüzyıl Fransa'sında fizyonomi hakkındaki teoriler, yaygın bir şekilde edebi metinlerde kullanılmıştır. Realizmin en önemli isimlerinden biri olan Honoré de Balzac'ın (1799-1850) eserlerinde de fizyonominin son derece önemsendiğini görürüz. Örnek olarak herhangi bir eserini ele alabileceğimiz Balzac'ın en bilinen eserlerinden *Eugénie Grandet*'ye değinelim.

Eserlerine genel olarak betimlemelerle başlayan Balzac, *Eugénie Grandet*'de de öncelikle Grandet ailesinin yaşadığı Saumur'den bahseder. En ufak ayrıntısına kadar anlatılarak okuyucunun gözünde canlandırılan kentin ardından, ailenin yaşadığı evin betimine geçilir. Çevrenin betimlenmesi tamamlandığında ise Monsieur Grandet okuyucuya tanıtılır:

“Yapı olarak, Grandet beş ayak boyunda, bodur, dört köşe, baldırlarının çevresi beş parmak, diz kapakları boğumlu, geniş omuzlu bir adamdı; yüzü yusuvarlak, derisi esmerleşmiş ve çiçek bozuğu içindeydi; çenesi dümdüzdü, dudaklarının hiçbir kıvrımı yoktu, dişleri de bembeyazdı; gözlerinde sakin ve halkın deyişiyse insanı öldüren masal ejderhalarına benzeyen kemirici anlatım vardı; enlemesine çizgilerle dolu alnı anlamlı çıkıntılardan yoksun değildi; sarımsak ve kırçıl saçları için Grandet konusunda yapılan bir şakanın anlamını bilmeyen kimi gençler beyaz ve altın sarısı derlerdi. Ucu çok iri olan burnunun üstünde halkın pek haklı olarak, kötülük dolu olduğunu söylediği damarları görünen bir eklemi vardı.” (Balzac, 1999, s. 20)

Bu betimlemenin amacı, okuyucunun zihninde gerçeğe uygun bir karakter canlandırmaktır. Ancak, fizyonomik açıklamalar, sadece dış görünüşü vermek için yapılmaz, aynı zamanda Grandet Baba'nın cimriliklerini de gözler önüne serer. Öyle ki, okuyucu bu cimrilikle ilgili herhangi bir açıklama beklemez, sonradan yapılan açıklamalar da okuyucu için kesinlikle sürpriz olmaz.

“Hep aynı biçimde giyindiği için, onu bugün gören biri sanki 1791'deki kılığında görürdü. Kaba ayakkabıları meşin kaytanlarla bağlanırdı; her mevsimde yün çoraplar, gümüş tokalı, kahverengi kaba çuhadan kısa bir külot, almaşıklı sarı ve kahverengi çubuklu, bütün düğmeleri ilikli kadife bir yelek giyerdi, üzerine de geniş etekli kahverengi bol bir ceket geçirir, boynuna kara bir boyunbağı takar, başına da bir kuaker şapkası geçirirdi. Jandarmanın kadar sağlam olan eldivenlerini yirmi ay dayandırır ve onları temiz tutmak için şapkasının kıyısında hep aynı yere koyardı hesaplı bir el hareketiyle.” (Balzac, 1999, s. 21)

Esere adını veren başkışı Eugénie'nin saflığı da yine aynı şekilde fizyonomik özellikleri betimlenirken okuyucuya aktarılır.

“Eugénie bütün öteki kasaba çocukları gibi güzelliği gösterişsiz ama sağlam yapılı bir çocuktur. Ama, Eugénie Moli Venüs’üne bile benzeseydi, biçimleri kadını arıtan ve ona eski yontucuların bilmediği bir kibarlık veren Hıristiyanlık duygusunun o tatlılığıyla, inceliğiyle soylulaşmıştı. Eugénie’nin kocaman bir başı, Phidias’ın elinden çıkmış Zeus yontusunun erkeksi ama, narin alnı, tertemiz yaşamının bütünüyle oraya yansiyarak fıskıran bir ışık bıraktığı kurşuni gözleri vardı. Eskiden körpe ve pesembe olan yüzünün çizgilerini, hiçbir iz bırakmayacak kadar yumuşak geçen ama, derinin kadife gibiliğini yok eden bir çiçek hastalığı kalınlaştırmıştı. Bununla birlikte cildi hala öylesine yumuşak ve öylesine inceydi ki, annesinin tertemiz öpücüğü orada geçici olarak kırmızı bir iz bırakıyordu. Burnu biraz fazlaca iriydi ama, bin bir çizgi içindeki dudakları aşk ve iyilik dolu olan bir sülüğen kırmızılığındaki ağızla uyum sağlıyordu.” (Balzac, 1999, s. 21)

Balzac’ta fizyonominin bu denli önemli olmasında, İsviçreli teolog Johann Kaspar Lavater’ın (1741-1801) *İnsanları Fizyonomilerinden Tanıma Sanatı* adlı çalışması son derece etkilidir. Lavater’ın çalışması, insanların yüzlerinde karakterleri ile ilgili Tanrı tarafından çizilmiş hatların bulunduğu düşüncesine dayanır. Temelinde Alman Doktor Franz Joseph Gall’ın ortaya attığı kafatası şeklinden insan karakterini, özellikle suça yatkınlığı bağlamında belirleme iddiasında olan frenoloji sözdebilimi vardır. Balzac, bu iki teorisyenin fikirlerini *İnsanlık Komedyası*’nda uygulamaya geçirir, hatta bazı eserlerinde bunlara açıkça yer verir:

“Fizyonominin kanunları, yalnızca karaktere uygulanmasında değil, varlığın kaderine bağlı olarak da kesindir. Geleceği gösteren fizyonomiler vardır. Bu yapı iskelesinde yok olanların tam bir resmini yapmak mümkün olsaydı ve bu canlı istatistik Topluma aktarılsaydı, Lavater’ın ve Gall’ın bilimi, tüm bu insanların, hatta masumların bile kafasında tuhaf işaretler bulunduğunu gözle görülür bir şekilde kanıtlayabilecekti”. (Balzac, 1841, s. 228)

Bu teorileri kullanarak Balzac, pek çok karakterini okuyucunun gözünde net bir şekilde canlandırmaya çalışır. Örneğin, bir suçluyu şöyle betimler:

“Fizyonomisinin bir çizgisi, kaderinde cinayet olan insanlar hakkındaki Lavater’ın bir iddiasını doğruluyordu, çapraz ön dişleri vardı.” (Balzac, 1855, 597)

20. yüzyıla gelindiğinde, realizm akımındaki kadar olmasa da, yine fizyonomik özelliklere değinilerek karakteristik özelliklerin aktarıldığı görülmektedir. Bu yüzyılın önemli Fransız yazarlarından olan Marcel Proust (1871-1922) *Kayıp Zamanın İzinde* başlıklı yedi kitaptan oluşan serisinde, Balzac gibi, döneminin insanların sosyal ve ahlaki yapısını anlatmaya çalışmıştır. *La Prisonnière (Mahpus)* adlı romanında Proust, Albertine’in değişen ruhsal ve karakteristik yapısıyla birlikte görünüşünün de değiştiğini şu şekilde belirtir:

“Albertine”in görünüşü de değişmişti. Uzayıp giden mavi, badem gözlerinin şekli değişmişti; renkleri aynıydı ama sanki sıvı haline geçmişlerdi. Öyle ki, gözlerini kapadığında, deniz manzarasının önüne bir perde gerilmiş gibi oluyordu. Her gece yanından ayırdığımda, onun en çok hatırladığım yanı buydu herhalde. Oysa, örneğin saçlarının kıvrıcılığı, aksine her sabah, ilk defa gördüğüm, yepyeni bir şeymiş gibi beni şaşırtmaya uzun müddet devam etti.” (Proust, 2015, s. 5)

20. yüzyılın önemli deneysel yazarlarından biri olan İrlandalı Samuel Beckett de fizyonomiye eserlerinde yer vermektedir. Beckett’in *Watt* adlı eserinde betimlenen fizyonomik özellikler, resim sanatında sürrealizm akımında olduğu gibi belirsizleşir.

“Bu, izi yitirilmişlerin tümünün bizimkinden farklı bir vücut yapısına sahip olmadıklarını bütün kuşkuları silecek biçimde kanıtlamasa da Bay Knott’un kişiliğinde çevresinde toplansınlar diye, kendisiyle ilgileninler diye iki tür adamı, yalnızca iki tür adamı etkileyecek özel bir şeyler olduğunu savunan, sık sık dile getirilen varsayımı güçlendiriyor, bir yanda iri, kemikli, yoksun ve yoksul, yabancıl ve paytak türü, çürük dişleri ve kocaman kırmızı burunlarıyla öte yanda da kısa, şişko, yoksun ve yoksul, yağlı ve kirli, eğri bacaklı türü, farklı yönlerde çıkıntı yapan koca göt ve göbekleriyle ya da başka türlü yaklaşırsak bu iki adam türünde özel bir şeyler vardı onları Bay Knott’a çeken, çevresinde olsunlar, ona göz kulak olsunlar diye (...).” (Beckett, 2012, s. 52)

Burada yazarın verdiği betimlemenin amacının herhangi bir karakteri betimlemek olmadığı, karakterlerden birinin güven duyduğu ama güvenilmesi için herhangi bir özelliği olmayan iki tip sıradan insanın genel bir betimlemesinin yapılması hedeflendiği görülmektedir.

Örneklerde de görüldüğü üzere, edebiyatta fizyonomi, karakterlerin dış görünüşlerinin aktarılmasıyla iç dünyalarının yansıtılması açısından her dönemde büyük önem taşımıştır. Realizm akımında, Lavater’in fikirleriyle paralel bir şekilde aşırı derecede önemsenen fizyonomi çalışmaları, bilimin ilerlemesine bağlı olarak önemini yavaş yavaş kaybetse de edebi metinlerde, karakterlerin ruhsal durumlarının ön planda olduğu psikanalitik eserlerden zaman ve mekân algısıyla beraber kişilik özelliklerinin de silikleştiği postmodern eserlere kadar geniş bir yelpazede kullanımını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles (1966). *Organon III, Birinci Analitikler*, Çev: Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Balzac, Honoré de (1999). *Eugénie Grandet*, Çev.: Nesrin Altınova, İstanbul: Engin.
- Balzac, Honoré de (1855). “Le Curée de Village”, *Œuvres complètes de H. de Balzac*, Paris: A. Houssiaux.

- Balzac, Honoré de (1841). *Une Ténébreuse Affaire*, erişim https://fr.wikisource.org/wiki/Une_t%C3%A9n%C3%A9breuse_affaire
- Bayat, Ali Haydar (2010). *Tıp Tarihi*, İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği.
- Beckett, Samuel (2012). *Watt*, Çev: Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı.
- Borgards, R., et all (2013). *Literatur und Wissen: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Springer Verlag.
- Cardan, Jérôme (1658). *La Métoposcopie*, Paris: Aux Amateurs de livres. Erişim <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8531z.table>
- Fahreddin, İskender (1933). *Fizyonomoni, İlmî Sima*, İstanbul: Tefeyyüz.
- Forster, E. S., (1913). "Physiognomonica", William David Ross, *The Works of Aristotle*, Çev: T. Loveday, Oxford. Erişim <https://ia600307.us.archive.org/2/items/worksofaristotle06arisuoft/worksofaristotle06arisuoft.pdf>
- <http://www.cnrtl.fr/etymologie/physionomie>
- La Fayette, Madame de (1678). *La Princesse de Clèves*, Paris: Claude Barbin.
- Lombroso, Césaire (1895). *L'Homme criminel*, Paris.
- Plane, J. M. (1797). *Physiologie ou l'Art de connaitre les hommes, sur leur physionomie*, Meudon: P. S. C. Demailly.
- Porta, Jean Baptiste (1655). *La Physionomie humaine*, trad. Sieur Rault, Jean&David Berthelin. Erişim: <https://play.google.com/books/reader?id=YMs6AAAAcAAJ&printsec=frontcover&output=reader&chl=fr&cp=GBS.PR4>
- Proust, Marcel (2015). *Mahpus*, Çev.: Roza Hakmen, İstanbul: YKY.
- Ruska, Julius (2007). *Al-Razîs Buch, Geheimnis der Geheimnisse*, Graz: Geheimes Wissen. *Secretum secretorum*, <http://www.colourcountry.net/secretum/node74.html>

Nietzsche ve Benjamin'de Esrik Deneyim ya da 'Rausch' Üzerine

Zülfükar Emir ÖZER*

Özet

Nietzsche ve Benjamin dönemlerinde karşılaştıkları, farklı perspektiften yaklaştıkları problemlere aynı kavramı, esriklığı (Rausch), merkeze alarak cevap bulmaya çalışıyorlar. Bu makalede Rausch kavramının iki düşünür için de önemli bir anlama sahip olduğunu gösterip benzer şekilde ele alındığını göstermeye çalışacağım. Nietzsche'nin Apolloncu ve Dionizyak açılardan ele aldığı kavramı ve bu kavram ile çözüm olarak gösterdiği esrik deneyim biçimini Benjamin flanörün ve modern insanın pasajlardaki deneyimi olarak konu edinir ve modern toplumun problemlerine verdiği çözümlerde benzer biçimde kullanır. Esrik deneyim biçimi iki düşünür için de estetik yaşam, benliğin kendini aşması, özne-nesne yapay ikiliğinin ortadan kalktığı durumlara ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Esriklik, Apolloncu, Dionizyak, Flanör, Pasaj.

On the Experience of Intoxication, Rausch, in Thoughts of Nietzsche and Benjamin

Abstract

Nietzsche and Benjamin take the same concept, intoxication (Rausch), into consideration as a central one in order to give solutions to the problems of their time. In this article, my main aim is to show that the term Rausch is treated in similar ways by these thinkers by introducing their

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

approaches. From the perspectives of the Apollinian and the Dionysian, Nietzsche emphasizes the experience of intoxication (Rausch) as a remedy for the ongoing problems in his time and as for Benjamin the term is considered with respect to experiences of flaneur and experiences in arcades in order to show remedies for the modern societies' problems. The experience of intoxication is related to aesthetic life, overcoming of the self, the elimination of the artificial distinction of subject and object.

Anahtar Kelimeler: Intoxication, Apollinian, Dionysian, Flaneur, Arcade.

Nietzsche

Nietzsche kendi zamanını çöküşte olduğunu (*decadence*), sağlıksız bir yönde devam ettiğini söylerken Hristiyan ahlakının halen hüküm sürdüğü dönemini eleştirir. Bilimsel yöntemin ve bilginin her şeyin hâkimi olduğu düşünülen döneminin aslında halen Hristiyan ahlakını ve Hristiyanlıktan aldığı hakikat anlayışını devam ettirdiğini iddia eder. Bunun nedeninin hakikatin kaynağı olarak Tanrının kabul edildiği bir dönemden, hakikat üzerinde *Logos*'un hâkim olduğu, trajik yaşamın ve irrasyonelin unutulduğu, belirli bir bilimsel yöntemin egemen olduğu bir döneme geçiş olduğunu belirtiyor. Yani, Nietzsche mutlak hakikat anlayışının halen devam ettiğine işaret ediyor. Nietzsche'ye göre bu sorunlu durumu aşmak mümkün ve bu makalede de gösterileceği üzere bunu başarmanın yolu sanattan geçiyor (Nietzsche, 1967: §1).

Dünya ancak bir estetik görüngü olarak gerekçelendirilebilir ya da düzeltilebilir çünkü sanat, modern bilimin ve Hristiyanlığın tek yönden ele aldığı ya da mutlak hakikati dayattığı, dünyayı heterojen bir çokluk olarak ele alabilir. Başka bir deyişle, Nietzsche'ye göre ancak sanat varlık ile ilgili olabilir – yani hakiki bir metafizik etkinlik gerçekleştirilebilir. Modern Hristiyanlığın varlık ile olan ilişkisi sorunlu çünkü Hristiyanlık kendini yaşama karşı bir şekilde konumlanıyor. Bunu da öte dünya anlayışının arkasına sığınarak yapıyor. Öteki dünyanın daha iyi olduğunu dürtüleri lanetleyerek, güzelliğin ve duygusallığın korkulacak şeyler olmasına bağlayarak anlatıyor ve öte dünyayı sebtlerin sebtleri (*the sabbath of sabbaths*) olarak anlatıyor. Fakat Nietzsche'ye göre eğer mücadele yoksa olumlama da yok o zaman çöküş, düşüş ve gerileme var. Hristiyanlık hep ahlaki değerleri yücelttiği için, özü gereği ahlakın dışında olan yaşamı değersiz olarak görüyor. Bundan kurtulmanın yolunun, sanattan ve onu mümkün kılacak esrik deneyimden geçtiğine inanıyor Nietzsche.

Bu noktada Nietzsche yaşamı oluşturduğunu düşündüğü yaşam kuvvetleri olan, Apolloncu düş dürtüsü ve Diyonizyak coşkunluğa dönmek gerektiğini iddia ediyor. Kısaca, Nietzsche Apolloncu düş ve Diyonizyak esriklik dürtülerini tek bir birimi ya da genel olarak birimi önemsemeyen ve hatta birimi aşan – yani oluşun

güçleri olarak Apolloncu ve Diyonizyak dürtülerinin etkileri ayrıklaştıran ve tekileri belirleyen sınırların ötesine ulaşır ve bedeninin tamamen kontrol edemediği ya da kendisinin olarak tanımlayamadığı uyarılarla büyüler, coşkunluğa iter.

Nietzsche'nin sanata – özellikle de trajik sanat çalışmalarına – olan ilgisi onun yaşam için dönüştürücü bir potansiyelinin olmasından kaynaklanmaktadır. Trajik sanat, yaşam için büyük bir uyarıcı, yaşamla açıklık ve bir yaşama istenci olarak anlaşılabilir (Nietzsche, 1968: §851) – kendini aşan bir *physis*, yani kendi içinde ve kendinde özdeş olmayan, sürekli kendinden farklı olan, değişendir. Çünkü yaşam her zaman kendinden fazla olmayı isteyen ve her şeyden öte enerjisini yaymak durumunda olan canlı bir varlıktır (Nietzsche, 1990: §13). İşte bundan dolayı, esriklik yaşamın aşırı bolluğu ile ilişkili olduğu için Nietzsche düşüncesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Tragedyanın Doğuşu'nda Nietzsche *Rausch* –esriklik, coşkunluk, aşırı sevinç – terimini Diyonizyak etkiyi tartışmak, sanat ve fizyoloji seviyelerinde onu Apolloncu yeğnilikten ayırmak için kullanıyor. *Rausch* herhangi bir estetik deneyim için önkoşul olarak, Apolloncu ve Diyonizyak coşkunluğu ayırt etmede önemli bir terim olarak öne sürülüyor. Nietzsche'nin en baştan Apolloncu ve Diyonizyak olanı birbirinden düş ve coşkunluk olarak ayırması aslında libidinal olanın ya da daha genel olarak dürtüsel coşkunluğun önceliğinden kaynaklanmaktadır.

Apolloncu düş, bu düşü görenin yaşamın farklı bir ritminin ayırıcısına varmasını ve bu yeni ritmi algılamasını sağlar. Apolloncu düş sınırları, formu, şekli ya da biçimi (*Gestalt*) ve hatları ortaya çıkarır. Bütün plastik sanatların ve şiirin önemli bir parçasının ön koşulu düştür. Bundan dolayı Apollon ile ilgili olan sanatlar görsel sanatlardır ve bunlar imajları kullanır. Estetiğe duyarlı insanın düşlerin gerçekliğiyle olan ilişkisi, felsefecinin varlığın gerçekliğiyle ilişkisine benzer. İkisi de hayatı yorumlamasını sağlayan imgelere yakın ve istekli birer izleyicidirler ve yaşam içindeki süreçler üzerine düşünmek için kendilerini eğitirler. En önemlisi de en içteki varlığımız, bizim ortak zeminimiz, düşleri yoğun bir tatla ve şen bir zorunlulukla deneyimler. Düş deneyiminin şen zorunluluğu Yunanlılar tarafından bütün plastik enerjilerin tanrısı olan Apollon'da vücutlaştırılmış, bünyeye gelmiştir.

Bunun yanında, Nietzsche Apolloncu coşkunluktan bahseder. Bu coşkunluk kendi için keyif verir. Nietzsche, Platoncu mükemmellik anlayışını Apolloncu düş anlayışı ile yıkmaya çalışmaktadır. Fantezinin gerçekliğin üzerinde olduğunu, yani daha hakiki olduğunu iddia eder ve iddiasını bir adım öteye taşıyarak aslında uyanık dünyanın düş dünyasının bir kopyası, imitasyonu olduğunu söylemektedir (Marsden, 2002: 35). Bu yüksek hakikat sayesinde doğanın derin bilinci, düşteki ya da uykudaki iyileşme ve yardımlaşma, geleceği ön gören sanatın yetileri, günün kolay anlaşılabilir boş gerçekliğine karşın, yaşamı mümkün kılmış ve yaşamaya değer hale getirmiştir. Yine de şunu aklımızdan çıkarmamalıyız, Apollon imgesi bir sınır çizer ve düşlerde bile bu sınırı aşmak gereklidir. Bundan dolayı patolojik bir etkisi

de vardır. Hesaplanmış kısıtlama, yontucu tanrının sakinliği, vahşi duyguları bastırır ve bizi bu duygulara sebep olan dürtülerden kurtarmaya çalışır.

Apollon sayesinde fırtınalı bir denizin ortasında kalmış, tüm yönlere açık dağlar kadar büyük dalgalar arasında kalan denizci gibi; dünyanın ortasında olan birey sakince oturur ve *principium individuationis* tarafından desteklenir ve ona güvenir. Kısacası Apollon aslında *principium individuationis* imgesidir. Yani Apollon her şey bir şekli, sınırları olan olarak ortaya çıkarır. Yani görüngüye sınırlılığını sağlar (Nietzsche, 1967: §1).

Düş görme sonucunda rüyaların geri dönüşü tinsel meşguliyetlerimizi çeşitlendiren ve böylece gerçekliği tekrar yaratan, uyanık dünyada olmayacak, bilinçdışı akışların göstergesi gibidir. Çok kısa bir şekilde Benjamin'in ele aldığı Flanör'ün deneyimine bakarsak onun için de benzer bir deneyimin söz konusu olduğunu görürüz. Her seferinde başka bir pasaj, pasajın aynılığı fakat aynının farklı olarak flanörün karşısına çıkmasıdır. Rüyaların ön-sanatsal kuvvetler olarak artık 'bizim dünyamız' ile ilişkisi yalnızca mimetik değildir ve sanat ile rüyayı aynı derece önemli kabul eden Nietzsche'ye göre ikisi de '*Schein des Scheins*'lardır¹ artık (Nietzsche, 2005: 'Reason in Philosophy,' §6). Görmenin dönüştürücülüğü – hep yeni dünyalarla karşılaşma bu yeni dünyaların ortaya çıkması, Apolloncu insanın ileriye görme gücünün yüksek olmasını sağlar. Bu durum, yani görmenin dönüştürücülüğü, Flanör için görülen her pasajın onu değiştirmesi ve dönüştürmesi olarak ortaya çıkar. Apolloncu coşkuyla birlikte görme daha güçlü hale gelmiş, yoğunlaşmıştır. *Schein*'daki haz görülmeyeni algılamayı sağlayan etkili bir görme gücü sağlar. Sonuç olarak, Apolloncu idealize etme zorunluluğu kendi kuvvetine, yani birincil olarak kendini aşmaya ya da kendinden farklı olmaya, yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı, yaşamı olumlayan ve potansiyel olarak oluşturucu bir kuvvettir. Apolloncu olan bir esriklik durumudur fakat özdeşliğin 'biriminden' sapsmış olduğu anlamına gelmez. Apolloncu tekrar tasavvur hali hem farklılık gösterir hem de devamlıdır. Bu çoğalan, zengin simülakra dünyanın benzerliğinden ya da kopyası olmaktan ziyade kendini, kendinden farklılaşarak tekrar ederek farklılık vasıtasıyla benzerlik etkisi yaratır. Bu perspektiften, Apolloncu coşkunluğun kendi kendini yenileyen bir oluş tarzı olduğunu görebiliriz. Apolloncu enerji hiçbir kavramla ilişkili olarak tanımlanamaz, olmadığıyla yani diyalektik ya da deşilleme ilişkisiyle de anlaşılabilir. Böylelikle Apolloncu olanı ancak esriklik yoluyla ve Dionizyak olan

¹ 'Schein' görüngü, kendinden ortaya çıkan görünüş olarak ele alınabilir. Nietzsche'nin tarifine göre 'bu dünya' – yani görüngü dünyası ki Nietzsche için başka bir dünya yoktur – ve 'rüyalar alanı' arasında gerçeklik ve görüngü gibi bir karşıtlık yoktur. Görüngü (*Schein*) hem görüngü dünyasında hem de rüyalar alanında gerçeklik demektir. Yalnız rüyalarda ve sanatta, görüngü gerçekliğin bir tekrarı fakat seçilmiş, güçlenmiş ve düzeltilmiş bir tekrarı olarak ortaya çıkar. Böylece Apolloncu yanılma her şeyden öte gözü harekete geçirir ve onun sağgörüyeye sahip olmasını sağlar. Böylelikle, ressam, heykeltıraş, epik şair mükemmel sağgörülü kişiler (*visionaries par excellence*) olurlar.

ile karşılıklı dinamik etkileşimiyle tarif edebiliriz. İkisi de fizyolojiktir. Bunların *agon*'u gereklidir. Diğer ikilikler boşa çıkar çünkü her şey fizyolojiktir.

Apolloncu coşkunluk konsantrasyonun ya da yoğunlaşma ve kasılmanın farklılaşan kuvvetinin adıysa Dionizyak olan çözünmenin ve genişlemenin bir kuvvetidir. Dionizyak olan bireleşme ilkesinin yıkılması ile doğadan ortaya çıkan dehşeti ve 'mutlu esrikliği' duyurur (Nietzsche, 1967: §1). Doğanın açan sarhoş edici güçleri ile birlikte Dionizyak uyarılmalar ortaya çıkar, şiddetlenir ve değişir. *Rausch* bu hayati yükselmeyi ve hayatın patlayıcı gücünü belirtir. Düşlerin imge dünyası gibi, esrime gerçekte tek birimlere saygı duymaz. Apolloncu olan gibi Dionizyak coşkunluk da kendinde değişen bir güç, yoğunlaşmasıyla öznenin bütün bir unutmada kaybolduğu kuvvettir (Nietzsche, 1967: §1).

Dionysos'un sefahat festivallerinde varlığın öyle bir dereceden kendi-dışında olması, coşkunluk durumu, hâkim olur ki insanlar büyümlü varlıklar ve değişim geçirenler gibi davranırlar (Nietzsche, 1980: 7/10/1[1]).

Dionizyak coşkunluğun çok yoğun esrikliğinde yaşam enine olarak kendinde değişir. Apolloncu değişime – yoğunlaşmaya ve yaşamın formlarını zenginleştirmeye – benzemeyen bir şekilde – Dionizyak olan imajlar kullanmaz. Esrik olma ile ilgilidir – Dionizyak coşkunluk hem yıkıcı hem de dönüştürücü gücün aşkın-değişimidir.

Dionizyak coşkunluk birliğin mistik duygusuna darbe olarak, doğayla bir araya gelme ve uzlaşma, düzensiz olan bir birlik biçimindedir (BT1)... Dionizyak coşkunluk göçebe bir her yerdeliğin, bireyler arasındaki sabit değişimin "benzerliği" anlamında, bir isim anlamına gelir (Nietzsche, 1967: §10).

İşte tam bu noktada insanın içinden, doğasından gelen, dehşet bir coşkunlukla *principium individuationis*'in – *i.e.*, bireleşme ilkesinin – çökmesine neden olur. Dionizyak doğanın bir anlık görüntüsünü yakalarız ve bunu bize sağlayan ise esrikliktir. İlkel insanın narkotik, baş döndürücü bir şeyin etkisinde kalması ya da baharın gelişyle birlikte bütün doğanı neşeyle nüfuz etmesi sonucu, Dionizyak duyguların uyanması ve yoğun olarak büyümesi ile birlikte öznel olan her şeyin kaybolması ve eksiksiz bir kendini unutma halinin ortaya çıkması gibidir.

Bu kendini unutma anında insan kendini yeniden olumlar, öznelarasılık (*intersubjectivity*) sağlanır, yabancılaşmış doğa ile tekrar bir araya gelir. Şarkılarla ve dansla insan kendini daha üst bir toplumun parçası gibi görmeye başlar. Tanrılar gibi sanki düşler içerisinde yürüyordur. Artık bir sanatçı değil, bir sanat eseri olmuştur ve esrikliğin içerisinde doğanın bütün sanatsal gücü ilkel birliği sağlayana kadar yükselmiştir.

Dionizyak coşkunluk, kendi/benlik (*the self*) ile kendi/benlik olmayan arasındaki sınır aşılır. Coşkunluk aşımalarında limit bozular. Fakat aşma ya da bozulma yalnızca bir sınır ile ilişkilidir.

Bütün sanat kişinin kendisinin-dışında-kendi olmasını talep eder, yani bir esriklik; bu noktadan oyuna doğru olan sonraki adım esrikliğimizde gerçekleşir ve kendimize dönemeyiz ama başka bir varlığa ait oluruz; bundan üzerine mest olmuş gibi davranırız... Lirik şiirde de aynı şekilde kendimize en çok ait olan hisleri duymamızdan ve diğer bireylerden bize çektiğimiz duygulardan dolayı hayrete düşeriz (Nietzsche, 1980: 7/54-5/2[25]).

Diyonizyak esriklik hem kendinin (*the self*) özdeşliğini sağlayan sınırı aşar hem de karşıtlığın belirli sınırını bozmak için aşmanın ve dışarda olmanın tanımlandığı sınırı aşar. Böylelikle, esriklik halinden sonra dönülen kendi artık eski kendi değildir. O da değişmiştir çünkü hem onu hem de onun dışını belirleyen sınır bozulmuş, yeniden çizilmiştir. Diyonizyak insan sürekli kendini ve kendi oluşunu aşan: “Bin bir veçheye bürünür, her etkiye girer: kendini sürekli değiştirir” (Nietzsche, 1967: §10). Burada başkası-olma Sartre’da karşımıza çıktığı biçimiyle sonsuz bir olmadığın-başkası olma süreci değildir. Aslında, ‘kendinin/benliğinin’ sınırlarını aşma anlamında esrikliği anlamak aşılın ‘kendi/benlik’ sürekli farklılığın hareketini sağlayan aynının formu olarak işlev görür. Hem Apolloncu hem de Diyonizyak olan hâlihazırda kendinin-dışındadır ama kendilik (*the self*) bir sınır ya da limitten ziyade ilişkisel bir ağıdır, oluşun farklı yollarının etkileridir.

Eğer etkili bir *öz*neden vazgeçersek, aynı zamanda etkilenen *nes*neden de vazgeçmiş oluruz. Süre, kendiyle özdeştir, özünde ne özne diye adlandırılarda ne de nesne diye adlandırılardadır. Özne ve nesne başka bileşiklerle karşılaştırıldıklarında kalıcı görünen olayların bileşikleridir. Buna göre, olayın meydana gelişindeki farklar üzerinden gelişen tüm karşıtlıklar – *e.g.*, durağanlık-hareket, sıkı-gevşek – kendinde var olmaz ve gerçekte bir perspektiften karşıt görünenler sadece derece farklılığını temsil eder (Nietzsche, 1968: §552).

Sonuç olarak, Platonik anlayışa ironik bir noktadan yaklaşan Nietzsche sanatçının “taklitçi” olduğunu söylerken aslında şunu ifade ediyor: Diyonisus’u ya da Apollon’u “taklit” eden sanatçı – Yunan tragediyalarında olduğu gibi – düşlerde ya da esrimelerdeki hem düş hem de coşkunluk sanatçısıdır. İşte o zaman, Diyonizyak olarak tek başına yalnız ve korodan uzak aynı zamanda da Apolloncu bir düş etkisiyle özel durumunu, birliğini, evrenin en derin temeliyle eş ölçüde sembolik bir düş imgesiyle ortaya koyar.

Diyonizyak olanın Antik Yunan’da ortaya çıkmasıyla birlikte, doğanın özü artık sembolik olarak ifade edilir oldu; artık yeni bir semboller evrenine ihtiyacımız var; beden bütünü bir sembolizminin oyuna çağrıldığı, yalnızca dudakların ya da konuşmanın değil bütünü dansının pandomimine, her üyenin ritmik harekete zorlanmasına ihtiyaç var. Bütün bu sembolik gücün yayılmasını kavraması için insanın kendini inkâr etmesi (*self-abnegation*) noktasına ulaşması gerekmektedir.

Benjamin

Benjamin için döneminin yabancılaşmış koşulları, dış gerçeklikle olan ilişkinin zayıflaması ve *Erfahrung* deneyiminin azalması problem teşkil etmektedir. Fakat o bu durumdan çıkmanın modern dünya içerisinde imkân dahilinde olduğundan bahsetmektedir. Bu yüzden modern metropolisin maskesini düşüren, fantazmagorik ve mitik olan deneyimlerin formları üzerine düşünür. Nietzsche'nin de belirttiği gibi mitik ya da trajik olanın kaybolması Benjamin için de problemlidir. İrrasyonelliğin, saplantının ve esriğin yıkıcı kuvvetleri mitik bilince egemendir. Mit habersiz olma ve korkuda köklenen bir ilkel orman olarak Benjamin tarafından tarif edilir. Benjamin'e göre mit ikinci olarak yaratıcı zorunluluk ile ilgilidir (Gilloch, 1996: 19). 'Hakikat'ın ve insan özgürlüğünün anti-tezidir. Buna ek olarak Benjamin de Nietzsche gibi mimesis, oyun ve esriklikteki pozitif anlara işaret eder. Benjamin'in mit anlayışına göre şehir esriğin, coşkun ve dikkat dağıtmanın mümkün olduğu bir alandır (Gilloch, 1996: 19). Şehir coşkunluğu ve uyarılmanın takdir edildiği bir çevre ile barbarizmin reddedildiği alan arasında gidip gelir. Fakat şehir aynı anda esriğin ve insan-dışılığın alanıdır (Gilloch, 1996: 36). Benjamin için Moskova'daki günün düzeni felaket anlarıyla, çarpışma anlarından oluşmaktadır (Benjamin, 1985). Bundan dolayı flanör için şehirle karşılaşmalarında kendini kaybedeceği dikkat dağıtıcı şeyler sürekli vardır.

Işıkların ve perspektiflerin çiçek dürbünüyle, sesin ve gürültünün uyumsuzluğuyla, çeşit çeşit yapıyık ve dikkat dağıtıcılıkla şehir sürekli uyarılmanın, modern olanın esriğinin alanıdır. Şeylerin dünyasının merkezinde en çok düşlenen nesne vardır, şehrin kendisi (Benjamin, 1985: 230). Şehir büyüğü ve gizemli olanın düşvari sahnesidir.

Benjamin için, bütünlüğü düşlemek ancak düşte ifade edilebilir ve anlamı ise ancak uyanıklıkta verilebilir (Benjamin, 1984: 496). Düş görmek beklemek gibi, sıkıntı gibi büyük edimlerin prelüdüdür. Benjamin'in de belirttiği gibi: Her çağ yalnızca bir sonrakini düşlemek ile kalmaz, aynı zamanda düşlemek uyanıklığa doğru zorlar (Benjamin, 1983: 176).

Bireyleşme İlkesine Karşı Olarak Esriklik ve Benliğin/Kendinin Tekrar Yaratılması

Benjamin bireyin yalnızlığı için kalabalığın yeni bir esriklik aracı olduğunu, bireyin tüm izlerini sildiğini ve kaçan kişinin son sığınağı olduğunu söyler (Benjamin, 1984: 559). Sonsuz maceraların aracı olarak kalabalık ayartıcı bir unsurdur. Pasajın içinde ya da dışarda bir bulvarda olsun kentsel ortam flanör için içinde eğlencenin, dikkat dağıtıcı unsurların ve yeniliğin olduğu bir kır manzarasıdır. Amaçsız yürüyüş yapmak flanörün en büyük tutkusudur. Şehir içinde yürümek kendinde bir ödüldür. Herhangi bir amacı olmadan, uzun süre sokak sokak yürüyenlere – *i.e.*, flanörlere – esriklik gelir ve her adımda yürüme ediminin gücü artar.

Flanör amaçsız, kendi kendine yeten, halinden memnun olan, şehrin karmaşıklığı içinde oyalanma peşinde olan, görmek isteyen ve görülmeyi isteyendir.

Hava kuş için ne ise ve su balıklar için ne ise kalabalık da flanör için de odur. Onun tutkusu ve uzmanlığı kalabalıkla bir vücut olabilesidir. Mükemmel bir flanör için, tutkulu bir izleyici için, çokluk içerisine, hareketin ve çekilmenin ortasına, geçici ve sonsuz olanın ortasına evini yerleştirmek yoğun bir neşedir (Benjamin, 1986: 9).

Şehrin kalabalığı flanörün hareket ettiği aracı ortamdır. Baudelaire'in 'kalabalığın insanı'na eşitlenemez. Flanör sürekli çokluğu arayandır. Metropol ya da büyükşehir de esriklik alanı olarak bu çokluğu sağlar. Şehir flanör için neşeli bir kendini bırakmayla beraber keşfedilen, incelenen alandır ve anonim kalabalığın heyecanını, kendini kaybetmenin coşkunluğunu ve özgürlüğün sarhoşluğunu sunar.

Margaret Cohen'in de belirttiği gibi esrik deneyimlere eşlik eden kozmik deneyimlerle birlikte insanın antik zamanda deneyimlediği tür bir evren ilişkisi bugün azalsa bile kaybolmamıştır (Cohen, 1993: 177-8). Örneğin, *Tek Yön*'deki *Proto-Chock*, yani ilksel bir şok olarak bize pratik estetik alanda, özellikle sanatçıların sinematik teknolojiyle birlikte yeni deneyim olanaklarını sağlamasından, esrik deneyim kendinin şiddet ve acı içerisinde çözülmesine sebep olan deneyimlere imkan sağlamasından ama bu durumun yine de yaratıcı bir süreçte kapı aralayacağından bahseder.

Benjamin tam bu noktada antik *Rausch* ile kozmik deneyimi (*Erfahrung*) özne ve nesne ikiliğini ortadan kaldıran deneyimler olarak aktarıyor.

Antiklerin kozmos ile olan ilişkileri çok farklıydı, esrik bir trans durumuydu [*im Rausche*]. Yalnızca böyle bir deneyimle [*Erfahrung*] en yakınımızdaki ve en uzağımızdaki hakkında belirli bir bilgi elde edebiliriz ve biri olmadan asla diğeri olmaz (Benjamin, 1985: 103).

Bu deneyimler Benjamin için evren ile optik bir deneyim yaşamayı sağlar. Böyle bir deneyimde, kendi bu esriklik durumundan dolayı gevşer, açılır. Bu gevşeme öyle bir zengin yaşam deneyimidir ki bu insanların esriklik alanının bile dışına çıkmasını sağlar (Benjamin, 1978: 179).

Flanör, Esriklik ve Erfahrung

Flanör, çağdaş zamanın büyük kentlerinde burjuva sınıfının eşliğindedir; henüz ne büyük kente ayak uydurmuş ne de burjuva sınıfına girmiştir. Flanörün sığınağı kitlelerdir ve kitle onun için alışılmışın ardı olan ve flanörü çağıran bir fantazmagori niteliğine sahiptir (Benjamin, 1995: 87). Böylece, flanör için uyaranların çokluğu açıktır ve uyaranlar flanör için estetik haz ve sanatsal üretim kaynağıdır

(Koepnick, 1999: 191). Bundan dolayı flanörün niyeti kalabalıklara, yani hareket akışının ortasına, evini inşa etmektir. Kalabalıklar yaşam enerjisinin kaynağı gibi iş görür.

Flanörün son yolcuğunun ölüm olduğunu, bu yolculuğun amacının ise yeni olan olduğunu söylüyor Benjamin (Benjamin, 1995: 87). Yeniyi bulmak için bilinmeyenin derinliklerine inmeye çalışan flanör, bunu yaşadığı esrik deneyiminde artık yolculuğa başladığı kendi değildir; başka bir kendi olmuştur. Yeni ile birlikte başka biri olmuştur.

Flanör böylece kendini gerçekliğin içinde kaybeder, ancak bu esrik deneyimle gerçek hakkında bilgi sahibi olunabilir. Parçalanmış modern yaşam içerisinde, parçalanmış bir kültürün kavşağında, ya da pasajlar arasında böylece *Erfahrung* bir deneyim yaşar flanör. Nietzsche'deki Diyonizyak deneyimdeki gibi hareket halindeki akışın içinde kaybolur ve parçalanmışlık hali, yani sınırlar aşılır.

Flanör aynı zamanda bir kültürel imge toplayıcısıdır. Kalabalıklar içerisinde herkes bir şeyler ile meşgulken flanör buradan geçmiş hakkında işaretler elde eder. Bu imgelerin önünden akıp geçmesi onu esrik bir duruma sokar. Bu düş halinde olması onun bilinçdışıyla etkileşime girmesini sağlar. Nietzsche'deki Apolloncu esrik olma durumu gibi. Bu imgelerle karşılaşması onun pek çok benlikle karşılaşmasını ve bu benlikler üzerinden tekrar kendisine dönmesini sağlar. Fakat artık bu döndüğü ben önceden bıraktığı benden farklıdır. Flanör geçici olanın içerisinde elinde hiçbir şey olmadığını fark eden, şimdi burada olmayanın acısını ve yaşamın acısını olumlayandır. Nietzsche'nin betimlediği esrik deneyimin acıyı olumlaması gibi flanör de kendi acısını olumlar.

Bir yazar olarak flanör, panoramik edebiyat ile ilgilidir, ya da bu edebiyat türü tarafından belirlenir. Bu edebiyattaki kitaplar “tek tek taslaklardan oluşmaz; bu taslaklar taşıdıkları fıkra kalıbıyla sözü edilen panoramaların plastik ön düzlemini, bilgi temelleriyle de geniş arka düzlemini yeniden üretirler. Bunların oluşumuna çok sayıda yazar katkıda bulunmuştur... Kolektif nitelikteki edebiyat çalışmasının ürünüydüler; aslında sokakta satılması öngörülmüş bir edebiyattır” (Benjamin, 1995: 113).

Modern Dünya'da Süreklilik Deneyimini Sağlayan Mekânlar: Pasajlar

Pasajlar hem içerde hem dışarda olma durumudur. Hem pazar yerleri hem de eğlence merkezleridir. Her an eğlenceye açık ve böylece esrik olma haline açık yerlerdir.

Endüstriyel lüksün yeni sayılabilecek bir buluşu olan pasajlar, bina kitlelerinin arasından geçen, üstü camla örtülü, mermer kaplı geçitlerdir; bina sahipleri bu türlü spekülasyonlar konusunda aralarında uzlaşmaya varmışlardır. Işığı yukar-

dan alan bu geçitlerin iki yanında en şık dükkânlar yer almaktadır; böylece bu türden bir pasaj, kendi başına bir kent, küçük bir dünya demektir. Flanörün evi, işte bu dünyadır; Flanör, gezmeye çıkanların ve tütün tiryakilerinin, her meslekten olanların “en sevdikleri yerin” vakanüvisine ve filozofuna kavuşmasını sağlar (Benjamin, 1995: 114-115).

Köşeyi dönünce yeni bir şeyin ortaya çıkması, yeni içinde kaybolma hali; Kendiliğin/benliğin bağlarının zayıflaması her köşenin yeni bir benlik/kendilik imkânına kapı aralaması anlamına gelir. Her köşe pek çok yaşam tarzının ortaya çıktığı, en yakındaki ve en uzaktaki ile etkileşimi sağlayacak bir alandır. Fourier'nin *Phalanstère*'inde dayatılan yaşam biçimi, evlerin hem çalışma biçimi hem de yaşama alanı olduğu mimari (Benjamin, 1995: 79-80), kapitalist bir sistem gibidir. Fakat pasajlar bu insanı makineleştiren yapılardan farklıdır. Pasajlarda esrik deneyim yaşayan insan için hem bilincini hem de bilinçaltını benimseme şansı doğar. Aynı zamanda sıradan şeyler arasındaki bağlantıyı kurarak maddi olan ile tinsel olanı birbirine bağlar. Örneğin, tüketim nesnesiyle geçmiş arasındaki bağlantıyı kurabilir ve ona tinsel bir anlam atfedebilir. Pasajlarda karşılaştığı bu kültür geçmiş ile gelecek arasındaki bağı sağlayan, modern toplumun bölünmüşlüğünden ve tarihsizliğinden azade olmuş gibidir.

Sonuç

Nietzsche, köklerini Hristiyanlıktan – hatta daha öncesinde gerçekleşen trajik anlamın kaybolmasından – alan modern yaşamın problemlerinin başka bir biçimde de olsa devam ettiğini göstermiştir. Bu problemlerin aşılması için işaret ettiği trajik karakterin yaşadığı deneyim, esriklik deneyimidir. Bu noktada Benjamin de aynı probleme işaret ediyor ve esriklik deneyimi ile bu problemin çözüleceğini öngörüyor ve kendi gözlemediği modern toplumda bunun nasıl gerçekleşmesi gerektiğini ya da gerçekleşebileceğini göstermeye çalışıyor. Benjamin'e göre trajik karakterin kendini aştığı, diğerleriyle bir olduğu ve onlarla birlikte hem en yakını hem de en uzağı bilme imkanına kavuştuğu esrik deneyim ancak amaçsızca pasajlarda dolaşmayla ya da bir flanör olarak şehrin kalabalığının içerisinde kaybolmakla gerçekleşebilir. Bu şekilde benliğinin sınırlarının her defasında yeniden kurulması diğer benliklerle arasında olan yapay sınırın her defasında bozulması sağlanabilir. İşte bu düş halinde aynı Nietzsche'de bahsettiğimiz gibi ‘gerçek’ dünya diye bir şey yoktur. Daha doğrusu gerçek dünya düş ve görüngüler dünyasıdır. Artık hakikat anlayışı modern hakikat anlayışının dışında hatta onu bozan başka bir hakikat anlayışıdır. İki düşünür de tek anlamın, birin ya da birimin aşılmasını sağlayan çok anlamlılığın ve perspektifin – mesela flanörün her bir pasajda karşılaştığı yeni perspektiflerin ya da hikâye anlatıcısının aynı hikâyeyi her anlattığında açığa çıkan farklı anlamların (aynının farkı olarak tekrarı ya da *eternal recurrence of the same*) – imkânını ortaya koymaya çalışıyor. Yani, görüngünün zenginliğini ortaya koyan hatta zenginleştiren bir imkân olarak hakikatten bahsediyor iki düşünür

de. Sonuç olarak, bunu mümkün kılan esirlik, *Rausch*, deneyimdir. Benjamin'in de belirttiği gibi aynı zamanda bu deneyim, yaşanan anın hem geçmiş hem de gelecek ile ilgili olan bağlantısının ortaya çıkmasını sağlar. Sonuç olarak, Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu*'nda işaret ettiği problemi ve bu problemin belirli bir tür deneyim ile aşılabileceği iddiasını Benjamin modern toplumda, kalabalık aracılığıyla flanör ve pasaj deneyimleriyle desteklemiş ve örneklendirmiştir.

Kaynakça

- Benjamin, W. (1983) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. Harry Zohn (çev). London: Verso.
- Benjamin, W. (1986). *Moscow Diary*. Gary Smith (Ed.), Richard Sieburth (çev). Cambridge, Massachusetts, Londra: Harvard University Press.
- Benjamin, W., & Tiedemann, R. (1984). *Gesammelte Schriften, Band V. 1 und V. 2, Das Passagen-Werk*.
- Benjamin, W. (1985). *One-Way Street and Other Writings*. Edmund Jephcott ve Kingsley Shorter (çev). London: Verso.
- Benjamin, W. (1978). *Reflections*. Peter Demetz (ed.), Edmund Jephcott (çev). New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Cohen, M. (1993). *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*. Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press.
- Gilloch, G. (1996). *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City*. Cambridge: Blackwell.
- Koepnick, L. (1999). *Walter Benjamin and the Aesthetics of Power*. Lincoln, Londra: University of Nebraska Press.
- Marsden, J. (2002). *After Nietzsche: Notes towards a Philosophy of Ecstasy*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan.
- Nietzsche, F. (1990). *Beyond Good and Evil*. Reginal J. Hollingdale (çev.). Indianapolis, London: Penguin.
- Nietzsche, F. (1967). *The Birth of Tragedy*. Walter Kaufmann (çev.). New York, Toronto: Random House.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. Walter Kaufmann ve Reginal J. Hollingdale (çev.). New York: Random House.
- Nietzsche, F. (2005). *Twilight of Idols*. Çevirmen Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.

The Issue of Temporal Asymmetry in David Lewis's Concept of Counterfactual Dependence

Emre Arda ERDENK*

Abstract

David Lewis in his remarkable project of counterfactual analysis of causation tries to formulate causal relations in terms of counterfactual statements and his account of possible worlds that he introduces in his account of modal realism. Lewis's analysis consists of many various aspects that could not all be looked up in this paper. Nonetheless, in this paper, I am going to evaluate one of the most famous components of his analysis and critically point out one of the most critical issue concerning counterfactual analysis; namely the "temporal asymmetry of counterfactual dependence". I will argue that Lewis's argument for the temporal asymmetry of counterfactual dependence relies on the conceptual fiat that there is time asymmetry, even though Lewis himself would say that this claim is philosophically well argued.

Keywords: Possible Worlds Semantics, Truth-Makers, Laws of Nature, Miracles.

David Lewis'in Karşıt-Olgusal Bağlılık Kavramında Zamansal Asimetri Meselesi

Özet

David Lewis nedenselliğin karşıt-olgusal analizini yaptığı çarpıcı projesinde nedensel bağıntıları karşıt-olgusal önermeler ve kipsel gerçekçilik görüşünde ortaya koyduğu olası dünyalar

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, erdenk@kmu.edu.tr

görüşü ile formüle etmeye çalışır. Lewis'in analizi bu makalede ele alınmayacak kadar çok çeşitli yönleri sahiptir. Bununla birlikte, bu makalede, bu analizin önemli bir parçası olan ve karşıt-olgusal analizin en kritik meselesi olarak nitelendirilebilecek "karşıt-olgusal bağlılığın zamansal asimetrisi" problemini ele alacağım. Lewis'in karşıt-olgusal bağlılığın zamansal asimetrisine dair olumlayıcı iddiasının kavramsal bir emri vaki olduğunu ve bunu iddianın, Lewis inkâr etse bile, felsefi temellendirme yönünden zayıf olduğunu göstereceğim.

Anahtar Kelimeler: Olası Dünyalar Semantiği, Doğru-Yapıcılar, Doğa Kanunu, Mucizeler.

1. Introduction

David Lewis (1973)'in his remarkable project of counterfactual analysis of causation tries to formulate causal relations in terms of counterfactual statements and his account of possible worlds that he introduces in his account of modal realism (Lewis 1986a). Lewis's analysis consists of many various aspects that could not all be looked up in this paper. Nonetheless, in this paper, I am going to evaluate one of the most famous components of his analysis and critically point out one of the most critical issue concerning counterfactual analysis; namely the "temporal asymmetry of counterfactual dependence" (Lewis 1979). I will argue that Lewis's argument for the temporal asymmetry of counterfactual dependence relies on the conceptual fiat that there is time asymmetry, even though Lewis himself would say that this claim is philosophically well argued.

2. Lewis's Argument for "The Temporal Asymmetry of Counterfactual Dependence"

Lewis (1979) argues for an adequate explanation of why there is temporal asymmetry in causation: the cause precedes its effect and not the *vice versa*. As Lewis's comprehensive account for the counterfactuals that he introduces in *Counterfactuals* is not the main concern of this paper, I would not exclusively deal with the key features of his counterfactual analysis. However, it might be useful and rather more appealing to look at Stalnaker's explication of Lewis's analysis of counterfactuals:

Consider a possible world in which A is true, and which otherwise differs minimally from the actual world. "If A, then B" is true (false) just in case B is true (false) in that possible world (Stalnaker 1968: 102).

The condition "minimally differs" is not a strict criterion for deciding the truth-value of a counterfactual statement. By means of this criterion, Lewis proposes conditions by which we can execute a "comparative similarity" and decide whether

a given would-counterfactual is true or false. For this, the whole argument can be construed in the following steps. First, he emphasizes that the asymmetry in question here cannot be grounded on our intuitive grasp of the time's arrow so easily. He mentions some of the candidates of hypothesis offering explanation for the asymmetry of time and rejects them by raising objections, which I will not discuss here (Lewis 1979: 460-464). Accepting that his objections are plausible enough, we should concentrate on his explanation, by which he introduces the notion of asymmetry of counterfactual dependence. Unfortunately, though, his explanation is quite short to be persuasive and falls short of being able to expose its point. Briefly, the argument forces us to believe that the past is unchangeable and the 'openness' of the future gives us an understanding of the asymmetry of time's arrow in a counterfactual way. That the future is counterfactually independent of the present, whereas the present is counterfactually dependent on the past. Although he seems to be convinced by this, he also mentions some exceptions for this view. It is also noted by himself that if this explanation were complete by itself, then it would only allow forward-counterfactuals and no backward-counterfactuals can be examined. However, Lewis admits that sometimes we need to enable backward-counterfactuals. In extreme cases, or in very far possible worlds such counterfactuals might have been true. Nonetheless, in worlds just like ours we have them seldom being true (Lewis 1979: 476). We might say here that this rareness in the actual world is justified in terms of the second law of thermodynamics¹. I think Lewis also admits that his understanding of convergence is related to the asymmetry of entropy: "I regret that I do not know how to connect the several asymmetries I have discussed and the famous asymmetry of entropy" (Lewis 1986b: 51). However, Adam Elga famously argues that even if we consider any event in terms of thermodynamics it is extremely difficult to reverse that process, even though it is not completely impossible. He shows that it is quite possible to consider an ordinary event as a reversed process which possesses small and localized miracles in the molecular level. In this case, he concludes that Lewis's own analysis fails to yield the asymmetry of counterfactual dependence. (Elga 2000). However, as Elga's own point is directly related to the asymmetry of overdetermination and his own counter-example shares the same commitment to time's asymmetry in terms of entropy, I will not evaluate it any more in detail.

After pointing out this asymmetry of miracles, as the second step, Lewis introduces some instructions that must be used when analyzing counterfactuals. He claims that when we analyze counterfactuals, the best strategy is to examine counterfactuals "based on comparative similarity of possible worlds" (Lewis 1979: 465). Again, without evaluating the sequence of his argument, we can merely focus on the four criteria of comparison that Lewis suggests for the comparative similarity. Accordingly, these criteria are:

¹ For a very concise introduction to understand the thermodynamic asymmetry in time see, Craig 2016.

- (1) It is of the first importance to avoid big, widespread, diverse violations of law.
- (2) It is of the second importance to maximize the spatio-temporal region throughout which perfect match of particular fact prevails.
- (3) It is of the third importance to avoid even small, localized, simple violations of law.
- (4) It is of little or no importance to secure approximate similarity of particular fact, even in matters that concern us greatly. (Lewis 1979: 473)

As we can see, Lewis wants to execute the comparative similarity examination based on miracles, small or big, leading to divergence or convergence. It may seem to be at face value that the order of this list is questionable because worlds, in which miracles of any kind take place, might be considered not to be close-possible-worlds to the actual world by appealing to our intuitive understanding of comparative similarity. Jonathan Bennett in “Counterfactuals and Temporal Direction” (1984) raises this issue. According to him, similarity with respect to law-likeness might be necessary for comparison because intuitively we believe that the actual world has regularities and we do not expect any violations of the laws of nature in the actual world.

However, Lewis is careful with the laws and does not want to get involved in a detailed account for the laws and regularities. From *Counterfactuals*, what we can only infer is that for Lewis a P-world, which has the same past as the actual world until t and a miracle striking up at t is closer than a world which has a different past until t and involving no miracles. In this case, it seems quite plausible to say that here the notion of fixed and unchangeable past plays a key role. As Bennett asks, when objecting to miracles, “If all miracles were prohibited, a closest P-world might be unlike the actual world in respect of all times earlier than T –but why not?” (Bennett 1984: 67). Here Bennett criticizes Lewis in terms of the second criterion of the comparative similarity. Accordingly, without any miracles, the P-world can only differ from the actual world by means of its difference in its spatial-temporal region and that can be so by a different past, or in some occasions by a present different from than that of the actual world.

Miracles are important in the discussion here for another reason. Lewis in his 1979 paper in the section “Asymmetry of Miracles” introduces another claim, which bothers me a lot by virtue of his intuitive conception of the direction of time. Lewis distinguishes miracles as, on the one hand, convergence miracles and, on the other hand, divergence miracles. And, ultimately, he claims that there is an asymmetry between these two types of miracles.

First, let me explain them briefly. A divergence miracle is the following. If a world w is exactly the same until a time t and after a short period of time after t

it differs from the actual world and if this difference is caused by an event which conflicts with the laws of nature of the actual world, then this event is a divergence miracle. For instance, suppose in the actual world a scientist in CERN stands near a button of the great hadron collider. If a neuron in his brain miraculously fires, then he pushes that button and the world goes for a fallout. In this case after he pushes the button the spatial-temporal region of the actual world radically differs comparing the case where *he would have not pushed that button*. On the other hand, a convergence miracle is the opposite process of divergence miracles. If a world *w* differs from the actual world till the time *t*, and after *t* it is similar to the actual world, and if the event that causes this change conflicted with the laws of nature in the actual world, then this event is a convergence miracle. This time suppose, a scientist in a possible world, which differs from the actual world in its every single atom, stands near a button-like thing which may trigger a catastrophic event that may change every single atom and configuration that makes that world to become almost identical to the actual world. For instance, a neuron fires miraculously in his brain and that world becomes almost identical to the actual world due to a catastrophic event. So, before the time he pushes that button two worlds are entirely different, but after that event, this possible world converges into the actual world. Concerning these two notions, Lewis asserts that divergence can only occur by a small miracle; that the miracle is not too extraordinary and does not require bigger violations of laws. On the other hand, convergence can only occur by a bigger miracle, which requires a lot of laws being violated. According to the standards of similarity, this distinction between miracles is asymmetrical because the standards themselves are symmetrical.

This asymmetry relation turns out to be very odd because the asymmetry relies on the standards of comparative similarity. It seems to me that just because Lewis puts the standard (1) above (3), it cannot be conclusive as such that the asymmetry relation of the miracles may be grounded. If we, for a minute, forget the time's arrow, then we can intuitively say that in a *p*-world, in which the direction of time is reversed, the notions of convergence and divergence should also be reversed. What that means is that a convergence miracle by a time's arrow, which points to the future, would be a divergence miracle by a time's arrow, which points to the past. To obtain this we do not need, as Lewis suggests, worlds consisting of only one atom (Lewis 1979: 474), but instead reversed-time worlds of the kind I have mentioned are quite satisfactory. This relation follows from the definition of a miracle. In this case, it is rather drastic to say that the asymmetry comes from the standards of similarity. Perhaps, instead of this, it derives from the commonsensical assumption that time's arrow always points to the future. If we can show that the time's arrow pointing the future might be a conceptual fiat for the theory, then we can rely on a symmetry relation concerning the miracles.

There is more to say here about this issue. To support this former claim, it is important to see the link between the asymmetry of counterfactual dependence and the asymmetry of miracles. Lewis says, “The asymmetry of counterfactual dependence arises because the appropriate standards of similarity, themselves symmetric, respond to this asymmetry of miracles” (Loc. cit.). It seems to me that the whole issue about the temporal asymmetry of counterfactual dependence supervenes on the asymmetry of miracles. Recalling that we need to have miracles in the theory, the problem has now pop up to the surface.

To obtain a criterion of fixed-past in the counterfactual analysis of causation, Lewis introduces the notion of miracles. This notion leads him to give the standards of similarity in such a way that it preserves the time asymmetry, which brings, consequently, the asymmetry of miracles. Finally, the asymmetry of counterfactual dependence relying on the standards of similarity, as well as the asymmetry of miracles, is actually coming from the intuitive grasp of the time’s arrow -the temporal asymmetry-. It seems to me that this is not a pleasant outcome of Lewis’s analysis, because at the very beginning, what Lewis argues is to avoid such convention and rather give a more sophisticated account for the time’s arrow. Unfortunately, as Lewis uses miracles so loosely and he based the asymmetry of counterfactual dependence on the asymmetry of miracles, his sophisticated account for the temporal asymmetry loses its strength.

3. A Case Comparison by Reversed-Time-Possible-Worlds

3.1. Preliminaries

I concluded the last section by claiming that the commitment to the temporal asymmetry based on counterfactual dependence is not as plausible as Lewis suggested. In this section, I am going to reconstruct the well-known Nixon and nuclear war example for the counterfactual analysis in terms of reversed-time-possible worlds. In other words, this time I will rely on the temporal symmetry instead of the temporal asymmetry of causal relations. The legitimacy of this examination has its grounds in the last section. In terms of the problem of temporal asymmetry it is at least conceivable that there are some worlds, in which time flows in the opposite direction of ours. However, first, I need to say a little more about how can we be justified in considering such reversed-time-possible worlds empirically.

First, in the first section I showed that Lewis’s analysis of the temporal asymmetry is too shaky to be something sophisticatedly well explained. That is why, we have the right to give an analysis this time for the temporal symmetry as shaky as it may be similar to Lewis’s. However, for the symmetrical relation of causal events, we may also appeal to some notions of physics. After all, what

we want to do here must be based on a broad understanding of how we must treat the laws of nature and how physics conceptualizes the causal relations. So, according to this understanding, we may look at Stephen Hawking's reaction towards the tendency of appealing to thermodynamics when it comes to justify time asymmetry of causation². As a physicalist per se, Hawking says:

It laid great stress on causation, in distinguishing the forward direction of time from the backward direction. But in physics we believe that there are laws that determine the evolution of the universe uniquely. So, if state A evolved into state B, one could say that A caused B. But one could equally well look at it in the other direction of time, and say that B caused A. So, causality does not define a direction of time (Hawking 1994 quoted in Price & Weslake 2009: 417).

In terms of this, I will let the door be open for possible objections concerning Hawking's point. For instance, as many philosophers would react, one might be thinking that causation is something which cannot be reduced to what physics says. After all, the concept of causality is not merely about physical events but it is also stringently related to other non-physical types of causation such as agent-causation, mental-causation, etc. Let this be a good and reasonable objection, I think I am still justified in using physics as the justification of imagining reversed-time-worlds possible. I have already occasionally referred to Lewis and said that the time asymmetry of counterfactual dependence relies mostly on the crude naïve physics and laws of thermodynamics. In this case, I should be equally allowed to appeal to pure physical conception of causality.

Of course, my aim is not to accept what Hawking says blindly and say that causation does not define a direction of time. However, by knowing "the fundamental physics seems to be time-symmetric" (Price & Weslake 2009: 417) and combining it with Hawking's point, we can clearly but controversially say that a time-reversed universe is similar (or even closer) to the actual world based on plausible physical explanations. In other words, there is no need to think that in such worlds laws of nature differ drastically from ours.³ Hence, if such a world

² We may also point out some other discussions similar to this. For instance, Arntzenius 1993 and Frisch 2005 criticizes the notion of time-asymmetry in the case of electromagnetics. See also, North 2003; Popper 1956; and Price 1996.

³ According to the entropy theory, this claim is not acceptable. However, there is a slight maneuver which makes the whole argument crucially distinct. If the entropy theory is true, then we should say that in the actual world, when a state of affair moves from high entropy to low entropy there must be miracle happening for this event to occur. In this case it must be a convergent miracle indeed. However, in my thought experiment, I will not examine events in a reversed-timed order in the *actual world*. Events will be the events of the reversed-time-possible worlds for which we may think that they violate laws of nature from the framework of our universe. From the framework of that possible world there are, however, no laws being violated. Ultimately, considering the four criteria of counterfactual dependence, it is perfectly

is evaluated by means of the standards of comparative similarity, then this world must be one of the closest worlds to the actual world⁴ because, as Lewis says, the standards are symmetric by themselves.

This examination has the following rationale. If such worlds are the closest possible worlds in terms of the aforementioned reasons, then we should expect some change in the conception of the divergence and convergence miracles. This is expected because in a reversed-time-p-world all divergence miracles must be replaced by convergence miracles and *vice versa*. In such a world, the so-called “future” must be replaced by “past”. In other words, in the actual world we have the spatio-temporal region ordered as past-present-future, whereas in the p-world it should be future-present-past relative to the actual world.⁵ As a result, we can get the symmetry of miracles instead of an asymmetry relation. The expected outcome of this is that it would make Finean objections (Fine 1975; Jackson 1977; Slote 1978) to the counterfactual “If Nixon had pressed the button, there would have been a nuclear war” stronger. Since we must at least be allowed to consider time-reversed-p-worlds, this counterfactual has the possibility to come out to be false. If I can succeed in showing that this is plausibly the case, then it will show that Lewis’s analysis intuitively relies on the direction of time.

3.2. *The Nixon – Nuclear War Example (The Future Similarity Objection)*

Before looking at Lewis’s reaction to the future similarity objection, let us first see what Fine says about the Nixon – Nuclear War counterfactual:

The counterfactual “If Nixon had pressed the button there would have been a nuclear holocaust” is true or can be imagined to be so. Now suppose that there never will be a nuclear holocaust. Then that counterfactual is, on Lewis’s analysis, very likely false. For given any world in which antecedent and consequent are both true it will be easy to imagine a closer world in which the antecedent is true and the consequent false. For we need only imagine a change that prevents the holocaust but that does not require such a great divergence from reality. (Fine 1975: 452)

This tiny bit of change that is sufficient to stop the war can be a mere change of a molecule of Nixon’s brain. As we can see, the future similarity objec-

legitimate to consider such possible worlds.

⁴ It cannot be, by no means, the same world with the actual world because the phenomenal awareness of the agents in terms of the direction of time in that possible world might differ from ours.

⁵ These indexical terms designate its spatial-temporal area from our perspective in the similarity comparison.

tion is not directly related to the direction of time, but it tries to show that there is no symmetry between the change in spatial-temporal region and miracle that causes that change. Since my objection is not based on Finean objections to future similarity, I will not elaborate this point any more. In this case, what is more important for my purpose is to see Lewis's answer to this objection.

Let us, then, look at Lewis's own explanation of why the counterfactual "If a nuclear war had occurred, Nixon would have pressed the button" comes out to be true. Very briefly, there is a world w_0 "that may or may not be ours" (Lewis 1979: 467), in which Nixon does not press the button (not P) and no nuclear war ever occurs (not Q). In another world w_1 , Nixon with the aid of a divergence miracle presses the button (P), and the war occurs (Q). Thirdly in w_2 , Nixon presses the button due to a convergence miracle (P), and the war miraculously does not occur (not Q). From the facts of similarity standards w_1 is closer to w_0 than w_2 because it involves a divergence miracle instead of a convergence one. In other words, in w_1 , less laws are violated comparing it to w_2 .

Recalling the point that I've made earlier about the time symmetry of physical laws and Hawking's remark on this issue, I want to make one crucial stipulation concerning the Nixon counterfactual. As Hawking points out "A causes B" is equivocal to say that "B causes A"; similarly we can think of a counterfactual $P \Upsilon \rightarrow Q$ is equivalent to $Q \Upsilon \rightarrow P$.⁶ This stipulation crucially relies on the idea that counterfactual statements that are issued in this context express causal relations and we concluded that causal relations can be construed as time symmetric. Therefore, it is plausible to accept this stipulation. Hence the Nixon counterfactual, then, turns out to be: "If a nuclear war had occurred, Nixon would have pressed the button".

According to $Q \Upsilon \rightarrow P$ we can get the following similarity relations in time-reversed possible worlds. Let w_0 (not Q, not P) be a world in which time is reversed. Secondly w_1 (Q and P) –again time-reversed– has different earlier events than w_0 until the time t because before t, w_1 is at the end of a catastrophic fallout and will converge eventually to w_0 by a miracle after a brief period. Thirdly, w_2 (not Q, P), also a time-reversed world, which has the same earlier events as does w_0 and at t two miracles will occur and after t it will remain the same as w_0 . Let me illustrate the initial scenario and the time-reversed one in Figure 1.⁷

⁶ (1) " $\Upsilon \rightarrow$ " refers to the would-counterfactual operator box arrow. (2) No doubt that $(Q \Upsilon \rightarrow P)$ seems like a backtracking counterfactual. However, though, it is not; because $(Q \Upsilon \rightarrow P)$ is just an equivocation of $(P \Upsilon \rightarrow Q)$ and has no intrinsic difference that of from what the latter does.

⁷ "o" represents convergence miracles, "%" represents divergence miracles, "-" parts are the same in each world, ">" parts are diverged parts. The lengths and numbers of "-" and ">" parts are thought to be the same.

Initial Scenario (A)		Time-Reversed Scenario (B)	
Time flow:	past-present-future		future-present-past
(P, not Q)	w2: -----o-----	(Q, P)	w1: >>>>>o-----
(P, Q)	w1: -----%>>>>	(not Q, P)	w2: -----%-----
(not P, not Q)	w0: -----	(not Q, not P)	w0: -----

Figure 1

As we can see in (B) the similarity relation is changed. In (B) w2 is the closest possible world to w0 because of the standards of comparative similarity. But before that, we should also realize that the notion of miracle is also changed. By the definitions of miracle that Lewis gives, a convergence miracle turned out to be a divergence miracle in B and a divergence miracle becomes a convergence one. As the counterfactual dependence is time asymmetric, the standards of similarity themselves are symmetric. Ultimately, if we reverse the spatial-temporal regions of any two worlds, converging into and diverging from any region to another should also be reversed. Now, regarding the similarity issue, w2 is now closer to w0 than w1 because of the first and the second standards of the comparative similarity. This time, then, a convergence miracle turns to be a divergence one, and since the standards do not depend on time's arrow by fiat, we should execute the same similarity conditions in the time-reversed scenario too.

What are the consequences? We have three consequences that should be emphasized here. First, if we must have the same events until t in all the possible worlds under consideration, then w1 in (B) should be irrelevant for the comparison because it does not share the same earlier events with w0. Secondly, if we do not need to have the same events until t, then we have symmetry of miracles contrary to what Lewis argues, or he must admit that his conception of divergence and convergence miracles depend stringently on time's arrow by fiat. Thirdly, Lewis must accept that in B the counterfactual $(Q \Upsilon \rightarrow P)$ is false because w1 is not the closest possible world and even it is irrelevant for the comparison. This means that $(P \Upsilon \rightarrow Q)$ in A is also false as we stipulated that it is the equivocal transposition of $(Q \Upsilon \rightarrow P)$ in B.

What we have seen in this paper is that reliance on the time asymmetry concerning counterfactual dependence has some vital errors. This will remain so, if some remedies are not done. Our discussion shows that the temporal asymmetry of counterfactual dependence could not be conclusive until some exclusive

explication is given to show why it is plausible to rely on such an asymmetry. Apart from these problems, there might be, as I have said, some remedies. For instance, as Bennett argues that miracles can be ruled out from the theory entirely (even if this suggestion is way more than a remedy). Similar to what Bennett points out, I have shown that in (B) there is no sufficient reason to rely on the asymmetry of miracles. Secondly, fixing the past in similarity comparisons might be a bad idea, if (B) is plausible, because worlds like w_1 can be ruled out in time-reversed possible worlds. Ultimately, I conclude that it is not a clever idea to rely on the direction of time when we analyze causal relations in terms of counterfactuals. Thus, we should not fix the past.

4. Conclusion

I want to recall briefly what I have shown in this paper. I argued that even if the temporal asymmetry of counterfactual dependence is not a conceptual fiat, it is still strongly dependent on our intuitive grasp of the direction of time and also may be implicitly on the laws of thermodynamics. I have shown this by criticizing the asymmetry of miracles and the strong connection between the asymmetry of miracles and the asymmetry of time's arrow. By showing this, I think it is at least equally reasonable to argue that we can rely on temporal symmetry for causal events. By means of this legitimate estimation I evaluated the Nixon-Nuclear War counterfactual example by explicating it in terms of time-reversed-possible-worlds. At the end of that explication, I concluded that analyzing the Nixon-Nuclear War counterfactual in terms of Lewis's standards of counterfactual dependence is problematic due to the reasons: (i) the asymmetry of miracles, (ii) pre-fixed earlier events, and (iii) the truth-value of the counterfactuals in terms of time symmetry. Ultimately, it seems to me clear that Lewis's account needs a reconsideration and even a fixation both in its details and in its foundations.

References

- Arntzenius, F. (1993). The Classical Failure to Account for Electromagnetic Arrows of Time. In G. Massey, T. Horowitz & A. Janis (Eds.), *Scientific Failure* (pp. 29-48). Lanham: Rowman and Littlefield.
- Bennett, J. (1984). Counterfactuals and Temporal Direction. *The Philosophical Review*, 93, 57-91.
- Craig, C. (2016). Thermodynamic Asymmetry in Time. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/time-thermo/>
- Elga, A. (2000). Statistical Mechanics and the Asymmetry of Counterfactual Dependence. *Philosophy of Science*, 68(Supplement), 313-324.
- Fine, K. (1975). Review of Lewis's Counterfactuals. *Mind*, 84, 451-458.
- Frisch, M. (2005). *Inconsistency, Asymmetry and Non-Locality: Philosophical Issues in Classical Electrodynamics*. New York: Oxford University Press.

- Hawking, W. S. (1994). The No Boundary Condition and the Arrow of Time. In J. J. Halliwell, J. Pérez-Mercader & W. H. Zurek (Eds.), *Physical Origins of Time Asymmetry* (pp. 346-357). Cambridge: Cambridge University Press.
- Huw, P. (1996). *Time's Arrow and Archimedes' Point*. Oxford: Oxford University Press.
- Huw, P. & Weslake, B. (2009). The Time-Asymmetry of Causation. In H. Beebe, C. Hitchcock & P. Menzies (Eds.), *The Oxford Handbook of Causation* (pp. 414-443). Oxford: University Press.
- Jackson, F. (1977). A Causal Theory of Counterfactuals. *Australasian Journal of Philosophy*, 55, 3-21.
- Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. USA: Basil Blackwell Ltd.
- Lewis, D. (1979). Counterfactual Dependence and Time's Arrow. *Noûs*, 13, 455- 476.
- Lewis, D. (1986a). *On the Plurality of Worlds*. USA: Blackwell Publishing.
- Lewis, D. (1986a). *Philosophical Papers II*. New York: Oxford University Press.
- North, J. (2003). Understanding the Time-Asymmetry of Radiation. *Philosophy of Science*, 70, 1086-1097.
- Popper, K. (1956). The Arrow of Time. *Nature*, 177, 538.
- Slote, A. M. (1978). Time in Counterfactuals. *The Philosophical Review*, 87, 3-27.
- Stalnaker, R. (1968). A Theory of Conditionals. In N. Rescher (Ed.), *Studies in Logical Theory* (pp. 98-112). Oxford: Blackwell.

Bilimsellik Ölçütü Olarak “Açıklamanın” Doğası*

S. Ertan TAĞMAN**

Özet

Bilim felsefesi çalışmalarının özünde bilimin doğasına ilişkin incelemeler yapma arzusunun olduğu söylenebilir. Bilimin başarıları ve bilimsel çalışmaların sonuçlarının çağdaş yaşamın karakterini önemli ölçüde etkilemesi, bilimin doğasına ilişkin çalışmaların en önemli nedenleridir. Bununla beraber genellikle filozofların bilimde ilgilendikleri şey üç şekilde ortaya çıkar: Birincisi; dünyanın bilimsel tasvirine ilişkin yeterliğin belirlenmesi ki buradaki amaç kendini duylulara ve basit zihinlere sunduğu biçimle, bu tasvirin uyuşup uyuşmadığını görmek ve sınırların nereye uzanabildiği keşfetmektir. İkincisi; çeşitli bilimlerde yer alan özel kavramların araştırılması ve tek tek kuramların analizi ile ilgilidir. Üçüncüsü bilim insanlarının eserlerinde fazla kullanılan kavramların analizlerini içermektedir. Bilimin doğasına ilişkin birbirinden farklı bu yaklaşımlarda bir ortak nokta arandığında, karşılaşılabilecek olan “bilimsel açıklama” kavramının bizzat kendisi olacaktır. “Bilimsel Açıklama”nın doğasına ilişkin araştırmanın da temel iki nedeni olduğu söylenebilir: (1) Açıklamalardan, evrenin nasıl işlediğini bilmemizi ve bu işleyişi bilmemizin de çevremizi kendi amaçlarımıza ulaştıracak şekilde manipüle etme gücü sağladığına ilişkin beklenti. (2) Hedeflerimizi gerçekleştirmek için gerekli araçların sağlanması noktasında tatmin edici açıklamalar üretmenin en iyi yolunun “bilim” olduğuna dair düşünce. Bu bağlamda bilimsel bilginin ne olduğu değil bilimsel açıklamanın ne olduğu önem kazanmaktadır. Bilimsel açıklama üzerine yapılan bu vurgu, onu bilimsel ulerleme için yeterli bir ölçüt haline getirir.

Anahtar Kelimeler: Açıklamanın Doğası, Bilimsellik Ölçütü, Açıklama Türleri

* Bu makale, “Bir Söylem Kümesi Olarak Açıklamanın Tarihsel ve Yöntembilimsel Temelleri Üzerine Bir Araştırma” adlı yayınlanmamış doktora tezinin birinci bölümünün genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Nature of “Explanation” as a Criterion of Science

Abstract

Investigating the nature of science is the very heart of studies of philosophies of science. Reasons of studying nature of science could be counted as it has been extremely successful, and the impact of the outputs of scientific work has conspicuously the character of modern life. Generally philosophers interested in science in three ways: Firstly it has seen as an attempt to determine the adequacy of scientific picture of world to see if it brings to terms the picture presenting itself to the senses. Secondly investigation of special concepts and individual scientific theories. Thirdly analyses of concepts which are not used in so much by scientists. If anyone want to know there is any consensus among the philosophies of science concerning with nature of science that meets the concept of “scientific explanation”. And also philosophers think about the nature of scientific explanation for two reasons: at first explanations are supposed to tell us how things work and knowing how things work gives us the power to manipulate our environment to achieve our own ends, and second science is supposed to be our best means of generating explanations which satisfy the criterion of providing the means to accomplish our goals.

Keywords: Nature of Explanation, Criterion of Science, Types of Explanation

Giriş

“İnsan doğası gereği bilmek ister.” Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinin girişinde kullandığı bu argüman, insanın var olma amacını da özetler niteliktedir. Hempel binlerce yıl sonra, insanın bu doğasını belirleyen unsurların “merak” ve “ihtiyaçlar” olduğunu söylemiş ve doğamızda yer alan merak ve ihtiyaçların bilme edimini harekete geçiren güdüler olduğunu belirtmiştir. İnsan gerçekte neyi bilmek ister? İnsanın bilmek istediği şey tam olarak; anlamak istediği şeydir. (Pitt, s. 8-9, 1988) Anlamanın olmadığı bir bilgi tatmin edici olmaz. Anlamanın ise açıklama sonunda elde edildiği ise -klasik düşünce temelinde- çoğu kimse tarafından tartışmasız kabul edilen bir görüştür. Anlama ve açıklama arasındaki ilişki çok önemli ve geniş olmakla beraber, aralarındaki fark en basit şekildeyle açıklamanın nesnel, anlamanın ise öznel bir durum olmasına indirgenebilir.

İnsanlar bazen bir kelimenin, bazen bir şiirin, bazen bir resmin anlamının açıklanmasını ister. Herhangi bir kelimenin anlamı sözlüğe bakılarak açıklanabilir. Herhangi bir şiirin anlamı kullandığı metaforlar temelinde ifade edilebilir. Herhangi bir resim yapıldığı dönemdeki ikonografik referanslara başvurularak anlaşılır kılınabilir. Bunlar doğru bir biçimde yapılırsa, sorulan sorulara anlamlı cevaplar vermek mümkün olur. Diğer bir açıklama herhangi bir işin nasıl yapıldığının öğrenilmesi ile ilgilidir. Bir ressamın derinlik algısını nasıl yarattığı, perspektif yöntemlerini ne şekilde kullandığı temelinde açıklanabilir. Ya da bir otomobilin

patlayan lastiğini değiştirmek için krikonun nasıl kullanıldığını göstermek yeterli bir açıklama sağlayabilir. Ancak bunlardan hiçbirisi anlamın açıklanmasının ötesine geçerek anlamayı yani, insan anlığının en karakteristik işlevi sayılan “neden” sorusuna verilecek bir cevabı oluşturmamaktadır.

Herhangi birisinin bir yakınına kaybettiğinde “neden artık o yok?” sorusunu sorması bir teselli arama ihtiyacından kaynaklandığından verilecek cevap, kastedilen “neden” sorusunun bilimsel anlamda bir cevabı olmayacak, bir gerekçe ortaya koymak olarak değerlendirilecektir. Çünkü her ne kadar bu soruya bilimsel cevaplar verile de (örneğin kalp krizi), verilen cevabın soruyu soran kişide bir anlam oluştursa da kişinin anlamasını sağlaması ya da aldığı cevapla acısını hafifletmesi düşünülemez. Dolayısıyla anlam daha nesnel bir durumu ifade ederken, anlamak daha öznel bir durumu içermektedir.

Açıklamaların önemli bir bölümü de güdülerle ilgilidir. İnsan davranışları söz konusu olduğunda açıklamalar, itiraz edilemez irâdî ereklelere başvurulmak suretiyle gerçekleştirilir. Ancak çoğu insan davranışı irâdî olmayan erekler aracılığıyla da açıklanabilir. Ereklere, irâdî olsun ya da olmasın, insanlar dışında bazı hayvanların davranışlarının açıklanmasında da uygun koşullar sağlayabilir. Örneğin erkek orangutanlar çiftleşmek istediklerinde dişi orangutanlara bir parça et verirler. (Achinstejn, s. 89-90, 1983) İnsan davranışları söz konusu olduğunda, güdülere göndermede bulunmak yaygın ve tatmin edici olabilirken, hayvanlar, doğal cisimler ve doğâüstü olaylar söz konusu olduğunda, aynı şekilde ereklelere başvurarak açıklama yapmak gerçekçi bir açıklama olarak değerlendirildiğinde, iki tehlikeli durumu ortaya çıkarır: Birincisi cansız nesnelere zihinsel bir güç yüklenir, bu da gizli bir antropomorfizm olan animizme sebep olur. İkincisi ise bilimin, fenomenleri açıklama yetisi reddedilir.

Günümüz bilim anlayışı bu iki durumdan dolayı ereksel açıklama anlayışlarını teleolojik ve metafiziksel bularak, gerçek bir açıklama olarak ele almamaktadır. Herhangi bir açıklama, güdülere, ereklelere ve nihai sonuçlara atıfta bulunuyorsa teleolojik olarak adlandırılır. Bu tarz bir anlayışa Aristoteles’in ereksel nedenleri işe karıştırdığı açıklama biçimi örnek olarak verilebilir. Aristoteles fiziği, doğanın boşluk kabul etmediği ve hareketin nedeninin de cisimlerin doğal yerlerine gitme arzusundan başka bir şey olmadığı şeklinde özetlenebilir. Newton fiziği ise aksine teleolojik olmayan bir anlayışa sahiptir ve fail nedenleri temele alır. Kutsal kitaplar, türlerin kökeninin Tanrı’nın erek ve niyetlerine göre belirlendiği ereksel bir anlayış sunarken, Darwin’in evrim kuramı tamamen ereksel olmayan bir yapıda olup, doğal seleksiyon aracılığıyla açıklamalarda bulunur. Tarihsel olarak biyoloji ve fizik, ereksel açıklamaları eleyerek, önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Ancak çağdaş biyoloji erek yerine, işlevsellik terimi aracılığıyla canlılarla ilgili fenomenleri açıklama çabasına girişir. Dolayısıyla bilimin, ereksellikten tam anlamıyla kurtulduğunu söylemek zordur. Bununla ilgili, sanayi devriminden sonra

İngiltere’de bir bölgede açık renkli ağaçların kabuklarının, kirlenmenin etkisiyle koyulaşmaları ve burada yaşayan açık renkli güvelerin de ortama uyum sağlayarak renklerinin koyulaşması örneği verilir. Kirlenme azalınca, ağaç kabukları tekrar açık renkli olmuş ve güveler de buna paralel olarak renk değiştirmiştir. Burada güvelerin renk değiştirmeleri çağdaş biyoloji tarafından saldırılara karşı savunma işlevi ile donatılmaları temelinde açıklanmaktadır. Burada işlevselliğin belirli bir ereğe bilinçsizce yönelmeyi ifade etmesi, bu tip açıklamaların nedenselliği kullanırken sadece terminolojik bir farka dayanarak bilimsellik iddiasında bulunması sorununu doğurur. Sosyoloji ya da antropoloji de aynı şekilde işlevsel açıklamaları kullanır. Örneğin yağmur duasına çıkılması bilimsel olarak, hava durumundaki bir değişime neden olan bir ritüel olması açısından değil, kuraklık anında toplumda oluşan sıkıntının paylaşılmasını sağlayan işlevi temelinde açıklanır. Burada neden işlevsel bakımdan ele alınmaktadır.

İnsan davranışlarının açıklanması söz konusu olduğunda güdüler dışında yukarıda kısaca bahsedilen anlam ve anlamak terimleri üzerinden bir değerlendirmede bulunulabilir. Bu değerlendirme, terimlerin sadece dilsel/dilbilimsel ya da sentaktik/semantik çözümlenmesini yapmak anlamına gelmeyecektir. İnsan davranışları açıklanmaya çalışıldığında irâde kavramı işe karışmakta ve irâde kavramının da bilimsel açıklamayı engelleyip engellemediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan davranışları sorumluluk ve ödev gibi sosyal hayatın temel kavramları çerçevesinde ele alındığında; ya irâde kavramı nedensel determinizm anlayışını geçersiz kılacak, ya da nedensel determinizm irâdeyi görmezden gelecektir. Bu durumda bilimsel açıklama ya da ahlâkî sorumluluk ilkelerinden hangisinden feragât etmek gerekecektir? Bu soruları cevaplamanın en kolay yolu, anlam ve anlamak terimleri arasındaki farkı ortaya koymak ve nedensel olmayan bilimsel açıklamaların olabileceğini kabul etmek olacaktır.

Anlama, ancak baştan kabul edilen ilkeler yoluyla gerçekleşir. Yani herhangi bir dini töreni izleyen kişinin dinin temel ilkeleri hakkında -örneğin; Tanrı’nın varlığı ya da kullanılan sembolik işaretler ve uygulanan ritüeller hakkında- bir inancının olmaması, mevcut fenomenin iç yüzünü anlamasını zorlaştıracaktır. Ancak fenomen anlam bakımından ele alındığında, kişinin dini ritüel ve sembolik işaretler hakkında bilgisinin olması ve bunların bir inanç bağlamında yapıldığını düşünmesi, fenomeni kişi için anlamlı hale getirecektir. Dolayısıyla insan davranışını açıklamak istediğimizde, ya davranışın içsel doğasını anlamamız gerekecek ya da dışsal yapısı hakkında bir anlam oluşturmamız gerekecektir. Makalemizin kapsamı sadece açıklama ile ilgili olduğundan anlam oluşturma, anlama ve açıklama arasındaki ilişki sadece bu çerçevede temelinde ele alınmıştır.

Bilgi konusunu ayrı bir çalışma alanı olarak belirleyen ve kendisinden önceki epistemolojik tartışmaları özetleyerek meta-bilgi kuramı ortaya koyan Aristoteles’e göre bilgi, ancak “neden” sorusuna karşılık bir cevap olması durumunda gerçek bir

bilgi (episteme) olarak adlandırılır. Presokratlardan itibaren “ne” ve “neden” sorularına verilen cevaplar -günümüzde bilimsel olarak adlandırdığımız- doğru ve güvenilir bilgi türleri olarak kabul edilse de, gerçek bilginin önkoşulu olarak “neden” sorusuna verilen cevabın açıklayıcı, “ne” sorusuna verilen cevabın da betimleyici olduğu şeklinde bir ayırım yapıldığı fark edilecektir. Örneğin gezegenlerin belli dönemlerde sabit yıldızlara göre geri hareketi yaptığını bilmek, bu hareketi neden yaptığını bilmekten oldukça farklı bir bilgi türü olacaktır. Bu durumda açıklayıcı bilgi evreni anlamamızı sağlayan bir bilgi olarak anlaşılabilir. Aristoteles nedenin bilgisinin tümdengelimsel bir yapıda olması gerektiğine inanmıştır. Bu düşünce daha sonraki halefleri tarafından da kabul görmüş, hatta İslam dünyasında tümelin bilgisi ve açıklayıcı bilgi olarak görülen burhan, kesin bir bilgi türü olarak adlandırılmıştır. Bu anlamda kesin bilgi elde etme aracı olarak burhanî yöntemin dünyayı ve ötesini (sufli ve ulvî âlemi) anlamak ve hatta inancı temellendirmek için zorunlu olduğu düşünülmüştür.

En önemli Müslüman düşünürlerden sayılan Birüni herhangi bir konuda burhanî delillere başvurmadan bir anlayışın kabul edilmesini sağlam bir yöntem olarak görmez. Ona göre zihnin tatmin olması, açıklanmak istenen konunun ancak son nedenlere kadar araştırılmasıyla mümkün olur. Birüni açısından bununla ilgili örnek (Biruni, 2011) şu şekilde oluşturulabilir: Tüm toplumlarda gün yirmidört saat, hafta ise yedi gün olarak alınmasına rağmen “İslâm dünyasında neden Ay takvimi kullanılmaktadır?” Birüni bu soruyu (explanandum) öncelikle Arapların somut düşünme alışkanlıkları temelinde cevaplar. Ona göre Araplar, soyut hesaplamalar yerine, düzenlilik gösteren Ay’ın evrelerini almanın takvimsel belirlemede daha doğru bir yöntem olduğuna inanmışlardır. Onlara göre ilk dördün, son dördün veya Dolunay’ın görülmesi yeni ayın da başlangıcıdır. Örneğin Dolunay da Güneş’in batışı ile görünür hale gelir. Bu nedenle de geceler gündüzlerden önce gelir, örneğin Cuma gecesi derken kastedilen, Perşembe Güneş’in battığı andan itibaren havanın kararmasıyla başlayan zaman dilimidir. Bu noktada bu anlayışı kabul eden kişilerin “günün başlangıcını neden Güneş’in batışı ile başlattığı?” sorusunu da Doğu ve Batı arasındaki ontolojik bakış açısı ile temellendirerek cevaplar. Ona göre Doğulu düşünürler; karanlığın yaratılış sırasında ışıktan önce geldiğini ve ışığın, karanlık hâlihazırda mevcutken aniden ortaya çıktığını ve bu sebeple de varoluş esnasında daha önce olanın başlangıç olarak alınmaya en uygun olacağını söyleyerek bu sistemi savunmaktadırlar. Bunun aksine Batılı düşünürler, kendi aylarının Ay’ın evrelerine ya da herhangi başka bir yıldızla bağlı olmadığı için günün, Güneş’in doğu ufku üzerinde doğduğu andan bir sonraki günün aynı anına kadar geçen süre olarak düşünülmesi gerektiği konusunda kendi aralarında uzlaşmaya varmışlardır. Bu nedenle gündüz geceden önce gelir. Bu epistemolojik sonucun ontolojik nedeni; ışığın bir Varlık, karanlığın ise bir Yokluk olduğuna dair inançlarıdır. Işığın varoluştaki karanlıktan önce geldiğini düşünenler hareketin sükûnetten (hareketin yokluğundan) daha üstün olduğuna inanırlar zira hareket bir Yokluk değil, Varlıktır, ölüm değil yaşamdır.

Buradan da görüldüğü üzere antik dönemden günümüze kadar insanların karşılaştıkları her olay ve durumda nedensellik ilkesini temele alarak açıklama yapmaya çalışmaları, bu iki kavram arasındaki ilişkinin ne kadar yakın olduğunu göstermektedir. Çoğu durumda, bir şeyi açıklamak o şeyin nedenini ortaya koymak biçiminde değerlendirilir. Ancak her iki kavram da tarih boyunca müphem, muğlak ve soyut olarak görüldüğü için bunlarla ilgili çalışmalar bazen metafizik olarak adlandırılmıştır.

Felsefenin antik dönemlerden itibaren en önemli tartışma konularından birini oluşturan nedensellik; kendimizle, çevremizle ve evrenle ilgili düşüncelerimizin içine sinen bir kavram olmuştur. Evreni ve onun kaplamı dahilinde olan fiziksel sistemleri, canlıları ve sezgisel varlıkları zihinsel olarak anlama çabamızın temelini oluşturmaktadır. Bu anlama çabamızdan türeyen bilimsel açıklamalar her zaman olmasa bile genellikle nedensel olmak zorundadır ve ondan türeyen anlamalarımız bu nedensellik bağlamında geçerli olur. Neden kavramı düşünüldüğünde zihinde kendiliğinden bir sonuç kavramı belirlemektedir. Bu ikili ilişki felsefede bazen öncelik problemi (simetri tezi) olarak tartışılmıştır. Çünkü çoğu zaman sonuçlara sahip olup, nedenler bu doğrultuda araştırılırken, bazen de nedenleri belirleyip sonuçların kontrol altında gerçekleşmesi beklenir.

Neden ya da doğrusunu söylemek gerekirse nedenler, insani ya da doğal olan hemen hemen her sonucun faili olarak düşünülür. Neden antik dönemlerden itibaren o kadar önemli görülmüştür ki, Aristoteles'in "İlk Neden"i, anakronik veya değil, çoğunlukla Tanrı olarak adlandırılmıştır. Descartes'in metafiziksel dualizmi, zihin-beden etkileşimi ile ilgili önemli nedensel sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kant'ın felsefe sisteminde, evrensel nedensellik ilkesi önemli bir yer tutmaktadır. Yeterli neden kavramı Leibniz metafiziğinin temelini oluşturmaktadır. Çağdaş epistemoloji algı ve bulgu arasındaki nedensel ilişkiyi sunmaya çalışmaktadır. Matematik dışında neredeyse hemen hemen her alan ve disiplinde nedensellik fenomenlerin açıklanmasında bir mihenk taşı rolü üstlenmektedir.

Çalışmamızın asıl konusunu oluşturan "bilimsel açıklama" içerisinde nedenselliğin rolü, bilim tarihi ve felsefesi çalışmaları temelinde değerlendirilmiştir. Nedensel kavramların, neredeyse insan uğraşı olan hemen her alanda bulunması, felsefi sistemler içerisinde bu kavram üzerinde bir uzlaşım sağlanmasının önündeki en büyük engel olmuştur. Bu anlamda nedensellik anlayışımızın yetersiz olduğu konusunda ilk kez analiz yapan İslam dünyasında Gâzâlî ve Batı dünyasında da David Hume olmuştur. Bu eleştirilerden sonra çoğu filozof bu konuyla ilgilense de, sorunlar hakkında tatmin edici bir cevap bulamamışlardır. Günümüzde kuantum mekaniği nedensellik konusunun en sert tartışıldığı alanlardan biri olmaya devam etmektedir. Bütün bu tartışmaların altında yatan sebep herhangi bir olayın meydana gelişini, o olayın nedensel tarihini göstererek veya o olayın nedenlerini sıralandırarak açıklama yapma çabasına dayanmaktadır. Nedensel olarak belirlen-

memiş bir olayın nedensel açıklaması verilmek istendiğinde, belirlenimci olmayan sistemler içerisindeki nedenselliği gösterebilen bir nedensellik kuramına ihtiyaç duyulur. Belirlenimci olmayan nedensellik kuramı geliştiren ilk modern felsefeci de Reichenbach olmuştur.

Kesin ve doğru bilgi olarak bilimin başlıca üç amacı vardır: Öndeyi, kontrol ve açıklama.(Strevens, s.77, 2011) Öndeyi doğruluğu amaçlarken, kontrol mutluluğu amaçlamaktadır. Bu iki kavram hakkındaki değerlendirmelerimiz bilimin ürünleri olarak dışsal bir yorumlama ile elde edilebilir. Ancak açıklama bilimsel anlamayı amaçladığından ancak içsel bir bakış açısıyla ne olduğu söylenebilir. Bilimsel açıklama "belirli bir fenomenin nedeni..." biçiminde verilen bir cevaptan oluşmaktadır. Belirli bir fenomen, herhangi bir olgu ya da düzenlilikler olabilir. Açıklamanın bu içsel özelliği ve nedensellik ile olan bağı, onun metafizik ya da teolojik olarak görülmesine sebep olmuştur. Bunun da en önemli nedeni, bilim felsefesinin yirminci yüzyılda post-Kantçı ve post-Hegelci bir idealizm anlayışı üzerinde kurulmasından kaynaklanmaktadır. Metafizik temayülü olan bilim felsefecileri, empirik olmayan birtakım şeylerin dahil olmadığı açıklamaların gerçek bir açıklama olarak görülmeceği konusunda ısrarcı olmuşlardır. Onlara göre Tanrı'nın müdahil olmadığı açıklamalar eksik ve yetersiz olacaktır ve açıklama anlamayı sağlamak için vardır. İlk dönem mantıksal pozitivistler bilim felsefesi çalışmalarında, bilimsel anlayışı metafizik etkilerden kurtarmak noktasında hareket etmişlerdir.

Bu anlayıştaki en önemli bilim felsefecilerinden birisi sayılan Rudolph Carnap, felsefenin en önemli görevinin kavramlarının yeniden inşası olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda bilimsel açıklama için *explicandum* kavramsallaştırmasını yapan Carnap, bu kavramın; muğlak, mümkün ve belirsiz olarak görülen "bilimsel açıklama" kavramının yerine kullanılabileceğini ve bu kavramın da belirli, mutlak ve anlaşılır bir kavram olarak *explicatum* ile yer değiştirmesi konusunda çalışılması gerektiğini ifade etmiştir.

Bu anlamda yapılması gereken ilk şey "bilimsel açıklama" kavramının daha vazih hale getirilmesi olacaktır. Dolayısıyla "bilimsellik" ve "açıklama" birbirini tamamlayan iki terim olarak ayrı ayrı ele alındığında açıklama teriminin yukarıda ifade edildiği şekilde çok farklı anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Açıklama herhangi bir inancın temellendirilmesi ya da gerekçelendirilmesi olarak düşünüldüğünde, kutsal kitaplardaki bilgilerden, durumlar, olgular ve fenomenlere kadar her alanda uygulanabilir bir kavram olacaktır. Açıklamanın doğasından bahsedildiğinde bilimsel açıklamanın diğer açıklama türlerinden hangi açılardan farklılaştığı ortaya koyulmaya çalışılacaksa da burada kısaca bu farklılığın örnekleri üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Açıklamanın bilimsellik vasfını kazanabilmesi, neden sorusuna verdiği tatmin edici cevap ile mümkün görünmektedir. Burada neden sorusu iki farklı anlamda kullanılabilir "X olayı neden oldu?" ve "X olayının olduğuna neden inanılmalı?".

Açıklama isteyen neden soruları olarak değerlendirilebilecek birinci türdeki neden sorusuna “Ölüm nedeni aşırı dozda alınan ilaçlar” şeklinde örnek bir cevap verilebilir. Ancak bir kişinin bu nedene inanması için alınan ilaçların içeriğinin ne olduğu ve o içeriğin insan hayatına son vermesinin de nedenini bilmesi gerekir ki bu durumda o neden inanılacak bir açıklamayı da beraberinde getirecektir.

Ancak yine de herhangi bir açıklamanın doğruluğuna olan inanç, açıklama için kullanılacak yöntemleri değil doğrudan açıklamanın ne olduğunu da belirleyecektir. Çünkü açıklama için kullanılan doktrinler zaman içinde değişmiştir. Bunun en önemli sebebi de neden-sonuç bağının daha önce de ifade edildiği üzere öncelik sırası olarak zaman içerisinde yer değiştirmiş olmasıdır. Örneğin günümüzde mide hastalıklarının, özellikle stres yüzünden oluşan melankolik durumlarda arttığına dair açıklamalara olan inanç ağırlıktayken, bin yıl önce İbn Sinâ midede fazla kara safranın bulunmasının kişide melankolik bir ruh bozukluğuna neden olduğunu ifade etmişti. Dolayısıyla melankolinin mi mide rahatsızlıklarına sebep olduğu, yoksa mide rahatsızlığının mı melankoliye sebep olduğuna dair farklı açıklamalar, zamansal bir doktrin farklılığına dayandırılabilir. İbn Sinâ dönemi için sağlıklı olmak ve hastalık dört unsur temelinde açıklanırken, günümüzde dört unsur sağlık için yapılan açıklamalarda kullanılmamaktadır. Ancak her iki dönemde de insanlar nedenler doğrultusunda hastalıklarına çare aramışlar ve her iki durumda da hastalığa sebep olan nedenlerin ortadan kaldırılmasının sağlıklı olunmasının önkoşulu olarak görmüşlerdir.

Açıklama doktrinlerindeki bu farklılıklar Kuhncu bir bakış açısıyla ele alındığında, açıklama konusundaki doktrinel dönüşümlerin aslında paradigmatik bir dönüşüm olduğu gözden kaçmayacaktır. Bu dönüşümlerin açıklamaları belirlediği iddiası ise bilim felsefesi içerisinde analitik düşünce temelinde eleştirilmektedir. Çünkü farklı alanlardaki (dinsel, felsefi...) açıklama anlayışlarının paradigmatik anlamda ele alınması doğru görülebilen, bilimsel çalışmalar gibi herkesin üzerinde uzlaşma varabileceği epistemolojik uğraşlarda açıklama modellerinin oluşturulmasına ilişkin ihtiyacın görmezden gelinmesi sofistیک bir anlayışa yol açma ihtimalini doğurur.

Bilimsel açıklamaların aynı biçimsel özelliklere sahip olduğuna dair çalışmalar Aristoteles'ten sonra yirminci yüzyıl bilim felsefesinin de temel uğraşı olmuştur. Hempel'in “kapsayıcı yasa modeli” olarak adlandırılan açıklama modeli, bilimsel açıklamaların standart biçimsel özelliklerini ilk kez ortaya koyması bakımından önem atfetmektedir. Bu model bir taraftan bilimselliğin ölçütlerini ortaya koyması, diğer taraftan bilim ve bilim olmayan arasında bir bilimsel ayraç görevi -Ockhamlı William'ın usturası gibi- görmesi bakımından oldukça dikkat çeken bir model olmuştur. Açıklamanın ne olduğuna ilişkin daha sonraki literatür bu temel üzerine kurulmuştur.

Açıklama konusunda daha önceden de bahsedildiği üzere genelde bilim felsefecileri durmuş ve özellikle de bilimsel standartlaştırma çabalarından ötürü

bilimsel açıklama kavramı üzerinde çalışmışlardır. Kapsayıcı yasa modeli ile ilk karşılaşıldığında bu model bilim felsefecileri arasında oldukça büyük bir heyecan yaratmış ve yaygın olarak kabul görmüş olsa da daha sonra farklı görüşlerin ileri sürülmesi ile tartışma alanı daha da zenginleşmiştir. Özellikle van Fraassen'in "pragmatik açıklama modeli", realist bilim anlayışlarına Hempel modeli merkezli yapılan yoğun eleştirilere karşı pozitivist anlayışı savunmak adına son derece güçlü argümanlar ileri sürmüştür. Bu modelin en temel özelliği "bağlam" kavramı temelinde açıklamalarda bulunma girişimidir. Bağlam söz konusu olduğunda mutlak doğruluktan ziyade koşullu doğruluk kavramı işe karışmakta ve olgu ya da fenomenlerin ontolojik olarak reel olması, önermeler açısından sadece bağlam temelinde mümkün görüldüğünden mutlak yanlışlanma olasılığını da ortadan kaldırmaktadır. van Fraassen, "su 100°de kaynar" bilimsel önermesinin "deniz seviyesinde" bağlamı dahilinde ancak doğru olacağını belirterek, tüm bilimsel önermelerin dilsel anlamda sadece bağlam dahilinde doğruluk değeri alabileceğini belirtmiştir.

Açıklama modelleri konusunda farklı görüşlerin ileri sürülmesi açıklama kavramının farklı çalışma disiplinleri içerisinde farklı anlamlarda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü farklı bilimsel disiplinler kadar farklı bilim anlayışları mevcuttur. Bu anlayışlar da bilimin en önemli üç özelliğinden biri olan açıklamayı da şekillendirmektedir. Bilgi konusunun epistemik bir karakter taşıması, bilgi kuramı içerisinde açıklamanın geniş çapta ele alınmasına sebep olmuştur. Bilimsel açıklamanın değerine ilişkin çalışmalar, bilimsel uğraşların anlaşılmasına yönelik daha geniş bir amaç altında yatmaktadır.

Bilimsel açıklama modelleri ile bilimsel çalışmalar arasındaki ilişkinin daha çok tek taraflı bir ilişki olduğu söylenebilir. Yani bilim insanlarının bilimsel çalışmalar yaparken bir takım açıklama kurallarına göre çalışmalarını yönlendirdikleri iddia edilemez. Ancak bu kuralsız bir açıklama çabalarına girdiği anlamına da gelmez. Nasıl barbarların oyunlarında herhangi bir kural yoksa ancak onları izleyen bir kâşif oyunlarındaki bir takım kuralları belirleme çabasına giriştiyse, bilim felsefesi de aynı biçimde oynanan oyunların kurallarını belirleme çabasında bulunan bir kâşif gibi bilimsel çalışmalardaki bir takım ortak kuralları bulmaya çalışır.

Bilimsel çalışmaları anlama çabası sadece bilim insanının nasıl davrandığını anlama çabası değil, aynı zamanda ona rehberlik eden kuralları (metodolojiyi) da anlama çabasıdır. Dolayısıyla bilimsel açıklamalar hakkındaki çalışmalar bilimsel uğraşı anlama çabası değil, daha çok bilimsel olarak anlamamanın ne olduğunu anlamak olarak değerlendirilmelidir. Bilimsel anlamamanın ne olduğunu anlamak da ancak bilimsel açıklamalar sağlamakla mümkün olabilir. Bilimsel açıklamaların ne olduğu da ancak bilimsel çıkarımların ne olduğu bilindiğinde anlaşılır. Çıkarımlar evrenle ilgili bilginin en temel parçası olduğundan epistemik bir sorun olarak açıklamalar merkezi bir öneme sahip olur. Dolayısıyla salt bilgi problemi açıklama problemine dönüşür.

Açıklamanın Doğası

Açıklama kavramından bahsedildiğinde öncelikli olarak bu kavramın net bir tanımının yapılması gerekmektedir. Bu tanımlama da elbette kavramın sıkı bir analize tabi tutulması anlamına gelmektedir ve bunu yapmak da aslında leksikografik semantik denilen daha özel bir disiplinin alanı olmakla beraber, burada kısaca etimolojik yapısına göz atılacaktır. Ancak kavramın sadece semantik ve sentaktik çözümlenmesi, kavramın anlaşılmasında yeterli olmayacaktır; çünkü “kelimeler düşüncelere giydirdiğimiz kıyafetlerdir sadece.”(Pinker, 1995) Bununla beraber kavramın dilbilimsel yapısını verdikten sonra açıklama türlerinin ortaya koyulması bu kavramın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır: “Bilimsel ve sıradan açıklamalar”, “kısmî ve tam açıklamalar”, “kötü açıklamalar ve açıklama olmayanlar” gibi belirlemeler açıklamanın zihindeki karşılığını daha da netleştirecektir.

“Açıklama” ile tam olarak ne kastedildiğini anlamak için öncelikle bu terimin etimolojik yapısının ortaya koyulması gerekmektedir. Açıklama sıfat ve fiil olabilen “aç” kökünden türemiştir. Latince yazımı itibariyle temelde iki kullanımı olan kelimenin birinci kullanımında anlamı; Bir şey yeme ihtiyacını tanımlarken, diğer kullanımı somut bağlamda emir kipi olarak (1) kapalı ya da kilitli olan bir şeyi tersi konuma getirmek (kapıyı açmak, kutuyu açmak), katlanmış ya da kırışık olan bir şeyi yaymak ya da düzlemek (çarşafı açmak, haritayı açmak), bağlı olan bir şeyi çözmek (düğümü açmak) veya soyut bağlamda (2) ifşa etmek, ayrıntılarıyla belirtmek, ortaya çıkarmak, görünür ve anlaşılır kılmak, (3) söze girmek (lafını açmak), fethetmek (yollar açmak), aydınlanmak, (Güneş açmak) anlamlarına gelmektedir. (Caulson, s. 18-19, 1972)

Bunların dışında TDK’ya göre “ağaç” kelimesinin halk arasında söyleniş biçimidir. Burada belirtilen anlamlarından özellikle (2) numarada verilen anlamlara karşılık gelen kavram çalışmamızda ilgilendiğimiz kavramdır. Bu durumda (2) numaralı anlam temele alındığında “aç” kökü her türlü fiilden isim ve sıfat yapan ‘-ık’ ekini alarak kolay anlaşılır, vazih, sarih, aleni, gizliliği olmayan, olduğu gibi görünen anlamında “açık” haline dönüşür. Daha sonra ise isimlerden fiil yapan ‘-la’ ekini alarak “açıkla” fiiline ve sonra ‘-ma’ isim yapma ekini alarak;

- (1) Neden, yasa vb. aracılığıyla incelenen konunun özünü aydınlatmayı amaçlayan bilimsel inceleme aşaması ya da biçimi.
- (2) Bir olay ya da bir kavramı örtük ve kapalı yönleriyle çözümlenerek, tüm içerimlerini sayıp dökerek açıklığa kavuşturma.
- (3) İyiye anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan bir sözü, bir örneği açıklığa kavuşturma anlamlarında “açıklama” terimine dönüşmüştür. (TDK, 2005)

İngilizce karşılığı olan “explanation” da yine bir ön ek olan ve ‘-den, -siz’ gibi anlamlara gelen ‘ex-’ ve yayma, düzleme anlamlarına gelen ve Latince pele kökünden türeyen aynı zamanda bir ağaç türü olan ‘plane’ kelimelerinden müteşekkil bir isimdir. (Skeat, s.176, 1980)

Gramer açısından bu şekilde ele alınan açıklamanın kullanım açısından birden fazla anlamı vardır. Açıklama bir beyanatta bulunma anlamında kullanılır, örneğin "Başbakanın açıklaması borsayı hareketlendirdi." Burada bir anlatım durumu söz konusudur, yani bir konu hakkında bilgi aktarımı kastedilmiştir. Başka bir anlamı ne sorusuna verilen cevaptır, örneğin "Higgs parçacığı nedir?" sorusuna verilen cevap betimleyici bir açıklama olarak değerlendirilebilir. Bir diğer anlamı ise nasıl sorusuna verilen cevaptan oluşur, örneğin "Nasıl yüzeriz?" sorusuna verilecek olan cevap bir teknik ya da yeteneğin uygulamalı gösterimini içeren bir açıklamadır ve bu tarzda yapılan bir açıklamada dile ihtiyaç duyulmayabilir. Bunların dışında çok sayıda açıklama türüne örnek verilebilir. Ancak meraklı ruhları asıl tatmin eden açıklama, neden sorularına verilecek bir cevaptan oluşmaktadır. Çalışmamızın asıl konusunu bu son tür açıklamalar oluşturmaktadır. Nitekim Aristoteles'e göre de doğal bir olgunun bilinmesi, onun nedeninin bilinmesi demektir ve en üst seviyede bilgi sağlayan, bizi ilkelere ulaştıran bilgi nedenin bilgisidir. (Parry, s.3-5, 2008)

Bilgi hiyerarşisinde nedenin bilgisi en üst sırada yer aldığına göre, neden sorusuna verilecek cevabın mahiyetinin ne olduğunun belirtilmesi gerekir. Neden sorusuna verilen cevap bir açıklamadır. Bu durumda "açıklama nedir?" sorusunu, analogik bir akıl yürütme ile "neden sorusuna verilen bir cevaptır" şeklinde yanıtlamak, "bütün bekarlar evli olmayanlardır" gibi yeni bir bilgi sağlamayan totolojik önerme şekline dönüşür. Bundan kaçınmak için iki şeyin ortaya koyulması gerekir:

- (1) Açıklamanın doğası
- (2) Neden sorularının doğası.

Çalışmamızın asıl konusunu oluşturan açıklama olduğu için, başlı başına ayrı bir çalışma alanı olan neden sorularının doğası başka bir çalışmaya bırakılarak burada sadece açıklamanın doğası ile ilgili temel sorunlar dile getirilecek, buna verilecek cevaplarla konu irdelenmeye çalışılacaktır.

Açıklamanın doğası ile ilgili sorunsalın iki yönünün özel bir önemi vardır. Birincisi: İnsanlar açıklayıcı fikirleri evrenin bileşenlerinin neler olduğunu ve nasıl davrandığını çözmek için kullanırlar ve ayrıca bir açıklama istendiğinde doğru ve en iyi açıklamayı sağlamak için çıkarımlar oluştururlar. Çıkarımların gerçekliklere ve doğruluklara karşılık gelmesi açıklamanın doğasının bir gereğidir. Açıklamayı bu şekilde ele almak basit değildir, "doğruluk, gerçeklik, kanıtlanma, gözlem ve deney" gibi deneyimin farklı alanlarındaki zarif işlemler işin içine girer. Örneğin; 1845 yılında bilim insanları (İngiltere'de John Couch Adams ve Fransa'da Urbain-Jean-Joseph Leverrier) Uranüs'ün de ötesinde (henüz gözlenmemiş) bir başka gezegen olması gerektiği sonucuna vardılar, çünkü Uranüs'ün yörüngesindeki tuhaflığı en iyi (sadece bu yolla değil) bu yolla açıklanabileceği görülüyordu. Yaklaşık bir yıl sonra (Berlin, 23 Eylül 1846) astronomlar Neptün'ü gözlemlediler. Bilim insanları aynı yolla Merkür'ün yörüngesindeki tuhaflığı da Merkür ile Güneş arasında bir

gezegene bağlayarak açıkladılar. Hatta bu gezegene Vulcan adı bile verildi. Ancak böyle bir gezegen hiç gözlenmedi (muhtemelen de gözlenmeyecek, çünkü Einstein Merkür'ün yörüngesindeki tuhaflığı bir iç gezegen olmaması postulatı ile açıkladı).

Buradan çıkarımların açıklamalar için sağlam birer dayanak noktası olduğu anlaşılmaktadır. Var olanlar ve bunlara ilişkin gözlemler, akıl yürütme biçimleri ve ön kabuller de çıkarımlarımız için birer dayanak noktasıdır. Bilim tarihi bunu gösteren ve biraz önce örneğini verdiğimiz olaylarla doludur. Örneğin daha eski açıklama modelleri olarak episikl ve eksantrik sistemler bu anlamda fiziksel temelden yoksun olmalarına rağmen göksel bir takım olguları açıklamaktaydılar.

Günlük hayattan verilecek kısa örneklerle açıklamanın doğası ile ilgili bu sorunsal daha da anlaşılır kılınabilir. Örneğin sokakta kediye benzer bir şey görüldüğünde, bu orada bir kedi olması ya da başka bir canlı olması ile açıklanır. Daha önce söylendiği gibi var olan şeyler çıkarımlar için sağlam dayanak noktasıdır. Ancak ölmüş biri ile konuştuğunu iddia eden kişiye muhtemelen bunun bir halüsinasyon olduğu söylenir. Burada halüsinasyon aracılığı ile yapılan açıklama ise aslında var olmayan bir şeyi tanımlayan bir kavram kullanılarak çıkarımlar için temel oluşturmaktadır. Açıklamalar; var olan şeyler, çıkarımlar, akıl yürütme biçimleri ve tecrübeler arasında birbirine öncelenemeyen bir takım ilişkileri barındırmaktadır. Açıklamaları oluşturan zihindeki bu zarif işlemlerdir.

Açıklamanın doğası ile ilgili ikinci önemli yön ise; açıklamanın ne olduğu ile ilgili sorunsaldır. Bu sorunsalın esası ise bir açıklamayı açıklama olmayandan, daha iyi olan açıklamayı daha kötü olandan, tam olan açıklamayı kısmi olan açıklamadan ayıran şeyin ne olduğu ile ilgili verilecek cevaplarla doğrudan bağlantılıdır.

Açıklamanın ne olduğu ile ilgili bir belirlemenin zorluğu farklı tarihsel dönemlerde ya da farklı kültürlerde daha açıktır. Örneğin Aristoteles bazı nesnelerin neden aşağı düştüğü ve bazılarının da yukarı çıktığını açıklarken “doğal yer” fikrine dayanmıştı ama bu düşünce günümüzde artık geçersizdir. Astrolojik açıklamalar bazı kültürlerde revaçtayken bazı kültürlerde bilimsel çevrelerce kınanmaktadır.

Ancak çalışmamızda üzerinde durulan rasyonel temele dayanan açıklamalardır. Böyle rasyonel bir temele dayandırılan açıklamaya ilişkin yapıya “açıklama doktrini” adı verilebilir. Bu durumda bir açıklama doktrini seçildiğinde, bundan sonraki açıklamalar doktrinin izin verdiği yöntem doğrultusunda oluşturulur. Aynı zamanda bu doktrin diğer türdeki açıklamaları geçersiz kılar. Biraz önce ifade edildiği gibi nesilden nesile ya da toplumdan topluma bu doktrin değişkenlik gösterebilir. Ancak her nesil veya toplum için geçerli olan biçimsel bir yapı da bulmak mümkündür. Örneğin 30 metre yükseklikteki bir direğin, Güneş 45° yükseklikteyken, gölge uzunluğunun 30 metre olduğu, basit trigonometri ve optik yasalar kullanılarak açıklanabilir. İnsanlar böyle bir açıklama gördüğünde bunun bir açıklama olduğunu bilir ve aynı yolla başka açıklamaları kolayca ayırt edebilirler. Böyle bir

biçimsel yapının açıklama doktrini olarak ele alınması durumunda insanlar astrolojik olaylar ile trafik kazalarını açıklamak istediğinde, bu iki olay arasında ne kadar sıkı bir bağlantı da olsa, çoğunluk bunu gerçek bir açıklama olarak kabul etmez. O halde önemli olan açıklamanın ne tür bilgi olarak ele alındığıdır.

Açıklama bir bilgi türüdür ve bu böyle ele alındığında insanlık tarihinin bilgi hiyerarşisinde bugüne kadar değişmeyen şey; Aristoteles'in episteme dediği bizim ise günümüzde bilim olarak adlandırdığımız, nedenin bilgisinin en üstte yer aldığıdır. Bu bilgi bilimsel bir bilgidir, dolayısıyla bilimsel bir açıklamadır. Bilginin sadece bilimsel bilgidir ibaret olmaması gibi açıklama da sadece bilimsel açıklamadan ibaret değildir. Örneğin şu an odada oturuyor olmak bir bilgi olmasına rağmen nasıl ki bilimsel bir bilgi değilse, bahar geldiği için bu gül çiçek açmıştır açıklaması da bilimsel bir açıklama sayılmaz. Sıradan açıklamalar sıradan bilgiler gibi hata kabul etmez değildir. Eğer sıradan bilgilere bilimsellik vasfı yüklenirse bu durumda bilim olan şey ters-yüz etmiş olunur. Dolayısıyla bu kavram ya sofistike ya da sıradan bir biçimde ele alınır. Sofistike biçimde ele alma tarzına 'teknik yaklaşım', günlük kullanımı içerisinde ele alma tarzına 'dilsel yaklaşım' adı verilir. (Ruben, 2004) Dilsel yaklaşım, açıklama kavramının her zaman aynı içeriğe sahip olduğunu ya da olması gerektiğini iddia eder. Ancak teknik yaklaşım, kavramın anlamının içinde yer aldığı alana göre değişebileceğini savunur. Bilim felsefesinde daha çok teknik yaklaşım benimsenmiş olmakla beraber, bu yaklaşım içerisinde de birbirine alternatif olarak ortaya çıkan çok sayıda görüş bulunmaktadır. Bunlardan en çok bilinenleri; açıklama argümanlarının bir formu olduğunu ileri süren biçimselci görüş ve kavramın bağlama göre değişebileceğini savunan ve kavramı daha çok bir pragma biçiminde ele alan bağlamsalci görüştür. Bu görüşler aynı zamanda açıklama modelleri olarak adlandırılmaktadır. Açıklamanın doğasının anlaşılmasında bu modellerin çok önemli bir yeri vardır. Ancak bilim felsefesi her ne kadar kavramın teknik incelemesinin önemli olduğunu söylese de, tarih boyunca kavramın içeriğinde bir sürekliliğin söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin her açıklamada aslında amaç şeylerin neden böyle olduğunu anlama isteğidir. Açıklamanın bu işlevi herkes için aynıdır. Her iki yaklaşımda da bu işlev yerine getirilmek zorundadır.

Açıklamanın bu çözümlemesi, aynı bilginin çözümlemesi gibi bilim felsefesi içinde değil genel epistemoloji içinde yer alır. Bilimsel açıklama ise aynı bilimsel bilgi gibi genel bilgi kuramı içinde özel bir yere sahiptir.

Bilim dendiğinde akla ilk gelen şey keşif olsa da, bilimin temel görevi açıklama yapmaktır. Örneğin dış gezegenlerin keşfi, DNA'nın keşfi, galaksilerin keşfi, tektonik hareketlerin keşfi ve daha birçok keşif bilimdeki büyük başarıların bir simgesidir. Ancak bilim doğal dünyadaki şeyleri keşfetmekle kalmaz, bu evren içindeki düzenliliği betimleyen yasaları da keşfeder. Örneğin bilim adamları dış gezegenleri icat ettikleri teleskoplarla keşfetmeden önce, ışığın kırılma veya yayılma yasalarını keşfetmek zorunda kalmışlardır. Bununla beraber dış gezegenlerin keşfi de geze-

gen hareketleri ile ilgili yasanın onaylanmasına yardım eder. Bilim yerçekimi kuramı yardımıyla gezegen hareketlerinin neden böyle olduğunu, neden buldukları yörüngelerde hareket ettiğini açıklar. Ancak bilimsel açıklamadan bahsedildiğinde yine bir takım sorunlarla karşılaşılır. Çünkü bu kavramı çözümlerken işe karışan başka kavramları da çözümlmek gerekmektedir. Örneğin, “indirgeme, kuram, yasa, neden, nedensellik, türetme, çıkarım vb”. (Lambert,s. 12-13, 2011)

Epistemolojik değerlendirme içinde bilimsel açıklamanın doğası ile ilgili en önemli sorunlardan birisi sıradan açıklama ile bilimsel açıklama arasındaki farkın ortaya koyulması ile ilgilidir.

Bilimsel açıklamayı sıradan açıklamadan ayıran nedir? İlk bakışta bilimsel açıklama ile sıradan bir açıklama birbirinden kolayca ayırt edilebilmiş gibi görünebilir. Günlük dilde yapılan açıklamalar sıradan açıklamalar, bir bilim insanının bilim yaparken kullandığı açıklamalar da bilimsel açıklamalar olarak nitelendirilebilir. Ancak bu soru aslında çok önemli ve karmaşık bir çözümlmeyi gerektirmektedir. Öncelikle iki tür bilimsel açıklama anlayışı olduğu belirtilmelidir. Bunlardan birincisi; bilimde verilen açıklamaların bilimsel açıklamalar olduğudur. İkincisi ise daha çok bilimsel açıklama vasfı olarak güvenilir ve saygıdeğer bir bilgi içeriği anlamında kullanılır. Örneğin herhangi bir bilim dalı kapsamında yazılan bir eserdeki açıklamalar bilimsel açıklamalar niteliğinde midir? Bu soruya hemen evet demek doğru olmayabilir. Çünkü içerisinde Tanrı, Peygamberler, kutsal kitaplar, doğüstü varlıklar ile ilgili bilgiler bulunan bir kitap dini bir kitap olmayabilir. Hatta dindışı bir eser de olabilir. Bunun gibi içinde fenomenler, olgular ve bunların birbiriyle olan ilişkilerini nedensel bir biçimde anlatan kitaplarda yer alan açıklamalar da kesin bir biçimde bilimsel açıklama statüsünde değerlendirilemez.

Bu durumda bilimsel açıklamaların sadece bilim insanları tarafından verilen açıklamalar olmadığını, güvenilir bilgi kaynağı olduğu temele alındığında bilimsel açıklama: Tam ve bütün olan bir açıklamadır, yani *explanans* ve *explanandum* içeren açıklamalardır. (Hempel, 1948) Bundan kastedilen şey ise açıklanması istenen olguyu belli ön-koşullar ile herhangi bir yasa altına koymak ve bu yasayı da yine daha genel bir yasa ile tamamlamaktır. Ancak buradaki sıkıntı şudur; eğer bilimsel açıklama herhangi bir fenomeni açıklıyorsa ve bunu ideal bir tarzda matematiksel standartlar ve mantıksal yapı içerisinde yapabiliyorsa o zaman bu biçim gereği her türlü açıklama için olanaklı olmalıdır. Yani tek bir fenomen için uygun olan açıklama modelinin her fenomen için uygulanabilir olması ya da herhangi bilim dalındaki açıklanması gereken bir olguya uygun olması hatta gündelik hayattaki bir durumu ya da olayı da açıklaması gerekir. Ancak böyle bir bilimsel açıklama sadece belli fenomenleri kapsamayarak kısmi değil, tam ve bütün açıklama olabilir. Burada bilimsel açıklamanın güvenilir, kesin bir bilgi olması temelinde genellenebilirlik ihtiyacını karşılaması beklentisi göze çarpmaktadır. Bu konu, İlkçağ filozoflarından günümüz bilim insanlarına (Einstein’ın “Birleşik Alan Teorisi” bu ihtiyaç ze-

mininde oluşturulmaya çalışılmıştı) kadar bilimsel açıklamaların yeter-neden ve zorunlu-neden tartışmaları temelinde devam etmiştir.

O halde bilimsel açıklamanın doğası ile ilgili olarak ikinci temel sorunsalın, tam ve bütün bir açıklama ile kısmi açıklama arasındaki farkın ortaya koyulması ile ilgili olduğu ortaya çıkar. Bu anahtar sorun çözümlenirse bilimsel açıklamanın kilit noktası da açılmış olacaktır. Ancak sorun açıklamanın doğasının ötesine giderek açıklanan fenomenin özel ya da genel bir fenomen olmasına kadar gider. İki farklı örnekle (Lambert, s. 12, 2011) bu durum gösterilebilir:

Örnek 1: Aşırı yorgunluk ya da uzun süreli gıda mahrumiyeti yaşayan belli kişilerin, kendilerine yiyecek sunulduğunda yemek için çok az istekli oldukları gözlemlenmektedir. "An Explanation of Hunger"[Açlığın Açıklaması] adlı çok bilinen makalelerinde Amerikalı psikologlar W. B. Cannon ve A. L. Washburn, bu olgunun bir açıklamasını yapmaya çalışmışlardır. Onların açıklaması, aşırı yorgunluğun, karın bölgesi ve yemek borusundaki yumuşak kasların, yemek yeme davranışına sebep olduğu iddia edilen ritmik kasılmaları engellediği biçimindeydi. Oysaki bu açıklama bir açıdan hatalıydı; kanın yapısındaki değişimleri başlatan kasılmaların mide bölgesinde değil onikiparmak bağırsağında olduğu ve bu değişimlerin yemek yeme davranışına sebep olan ana mekanizmaları çalıştırdığı artık bilinmektedir.

Örnek 2: T labirentinde uygulanan bir test denemesinde, 24 saat yiyecek verilmeyen bir farenin seçim noktasında sağa döndüğü gözlemlenir. Deneyin alıştırtma aşamasında fare her iki çıkış noktasına da eşit sayıda koşmuş, ancak sadece sağdaki çıkışta yiyecek bulabilmiştir. Tolman'ın bilişsel öğrenme kuramında, bu olgunun açıklaması; test denemesinden önce farenin yiyeceğe ihtiyaç duyması sağlanmış ve alıştırtma denemesinde ise sağ çıkışı seçtiği takdirde yiyeceği bulacağı beklentisi geliştirilmişti, biçiminde olacaktır.

(1) numaralı örnekte bir genellemenin açıklaması yapılmaktadır. (2) numaralı örnekte ise özel bir durumun açıklaması yapılmaktadır. Özel bir olay açıklandığında belki de bu açıklama bununla ilgili benzer bir örnek için de verilebilir ve bu durumda açıklayıcılık özel bir durumla sınırlı kalmaz. Hatta genel bir olgunun özel bir olayı biçiminde ele alınır. Açıklanan fenomen özel ya da genel de olsa istisnasız bir yasa olarak bir genelleme içinde değerlendiriliyorsa bu tam ve bütün bir açıklamaya örnek olabilir. Eğer bu genelleme bazı yasaları istisna olarak kullanıyorsa bu durumda açıklama kısmi açıklama statüsünde olur. Ancak kısmi bir açıklama, yine de bir açıklamadır fakat kötü bir açıklamadır.

Açıklamanın doğası ile ilgili başka bir sorunsalın da "kötü açıklama ve açıklama olmayan" arasındaki ayrımın ne olduğu ile ilgili olduğu fark edilecektir. Öncelikle belirtilmesi gereken "iyi-kötü" tanımlamalarının değer bildiren subjektif tanımlamalar olduğudur. Burada iyi-kötü kavramları pragmatik açıdan değerlendirilmektedir. Pragmatizm açısından açıklamalar, hedef kitlenin ilgisine göre değiş-

kenlik gösteren kavramlardır. (Ruben, 2004) Bu durumda pragmatik düşünce daha önce bahsedilen ‘iyi açıklamalar tam olan açıklamalardır’ görüşüne karşı çıkararak, iyi açıklamaların kitle-odaklı açıklamalar olduğunu söyler. Bu durumda herhangi bir açıklama verileceği zaman bunun nedeninin ortaya koyulması gereksizdir. Nedenin ortaya koyulmadığı bir açıklama çok sayıda bileşeni barındırabilir. Bu bileşenlerden kitlenin ilgi ya da inançlarına karşılık gelecek olanlar nasıl ayıklanabilir? Ayıklanmayacağı düşünülürse, bu açıklama gereksiz bilgiler de barındıracağından tam bir açıklama olsa bile kötü bir açıklama olarak görünür. Ayıklanacağı düşünülürse hangilerinin kitle için bir kriter olacağı nasıl belirlenecektir? Bu soru bilim felsefecileri arasında henüz net olarak cevap bulamamıştır.

Açıklamanın doğası ile ilgili diğer sorunsal da, bilim felsefesinde bilimin bir etkinlik mi, yoksa bir ürün mü olduğu tartışmasının bilimsel açıklamayı içeren bölümüdür. Bu sorunsal açıklamanın iki şekilde anlaşıldığı ile ilgilidir. Birincisi açıklamanın bir süreç olduğu diğeri ise bir ürün olduğu noktasındadır. Açıklama denildiğinde ya açıklama sürecine ya da böyle bir sürecin ürününe gönderme yapılır ve bu ikisi arasındaki ilişki de şu şekilde ortaya koyulabilir. (Ruben, s.7, 2004)

Açıklayıcı bir süreç düşüncesi ancak açıklayıcı bir ürün düşüncesi kullanılarak çözümlenebilir.

Açıklayıcı ürün düşüncesi sadece açıklayıcı süreç düşüncesi kullanılarak çözümlenebilir.

Açıklayıcı süreç ve açıklayıcı ürün karşılıklı olarak birbirine bağlıdır.

Açıklayıcı ürün ve açıklayıcı süreç birbirinden tamamen bağımsızdır.

Birçok filozof açıklamayı bir ürün olarak görmüştür. Onlara göre açıklama, içinde barındırdığı bilginin türüne göre şekillenmektedir. Ancak bu konu daha çok semantiğin ilgi alanı içinde değerlendirilmiştir. Şöyle ki; Türkçede fiiller iş, oluş ve durum bildirirler. İş bildiren fiiller geçişli fiiller olarak nitelenebileceğinden nesne alırlar. Örneğin; açmak fiili “kapıyı açıyorum” cümlesi içinde kullanıldığında, kapının hafif aralık olması ya da sonuna kadar açılması arasında bir anlam farkı yoktur, yani süreç ve sonuç aslında aynıdır. Açıklamak fiili ise yapısı gereği süreklilik bildiren bir fiil değil, geçişli bir fiildir, yani bir nesne almalıdır ve öznenen bağımsız olamaz (dolayısıyla durum veya oluş fiili olamaz). Bu durumda açıklama yapılırken eğer açıklama yarıda kesilmişse bu açıklama sayılmaz. Çoğu filozof bundan dolayı açıklamanın süreç değil bir ürün olması gerektiğini iddia etmektedir.

Buraya kadar açıklamanın doğası ile ilgili ifade edilen şeyler, bu kavramın nasıl farklı biçimlerde ele alındığını ve doğası ile ilgili sorunların da bu farklardan kaynaklandığını göstermektedir. Bizim iddiamız farklılıkların temelde var olan iki görüşten kaynaklandığı yönündedir: Bunlar biçimselci ve bağlamsalci görüşlerdir.

Sonuç

Açıklama, dünyayı algılamamızda temel bir rol oynamaktadır. Her ne kadar keşif bilimin nihai amacı gibi görünse de açıklamalar bu keşiflerin içinde bulunduğu yasaları yani doğal düzenlilikleri anlamayı sağlamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir keşif açıklamalar olmadan sadece anlık bir haz duygusu yaratan eylemler olarak adlandırılabilir. Örneğin yerçekiminin keşfi, gezegenlerin yörüngelerindeki dolanımını da açıklayan bir ürün olacaktır. Çünkü gezegenlerin neden o şekilde yol aldığı belirlemek yapılan keşiflerin neticesinde ortaya yasaların koyulmasıyla sonuçlanacaktır. Dolayısıyla açıklama bilimsel keşfin, hoş bir yan ürünü olmakla kalmaz, bilimsel kuramlaştırma ve ilerlemenin de temel parçası haline gelir.

Açıklama etrafımızdaki dünyaya ait tatmin edici nitelikte tanımlayıcı bir ifade elde ettikten sonra takip ettiğimiz bir yöntem değildir. İçinde yaşadığımız dünyanın doğasına dair algılama biçimimizin her bir parçasını gerçek anlamıyla şekillendirir. Bu şekillendirme dünyanın çeşitli parçalarının, doğru tanımlamalarını yapabileme girişimlerini de içerir. Açıklama, içinde bulunduğumuz dünyanın nasıl bir dünya olduğuna ilişkin çıkarımlarda bulunmamızı derinden etkileyecek açıklama standartlarını fark etmemizde büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca dünyaya ilişkin ontolojik bakış açımızı ve bu bakış açılarının ne şekilde ele alındığını derinden etkileyen açıklanması gereken tecrübelerimizi ve bu tecrübeleri ne kadar doğru biçimiyle açıkladığımızı da fark edebilmemizde büyük bir öneme sahiptir. Bilimsel açıklamanın doğası ile ilgili yapılan açıklama ve tanımlama çabaları, çok sayıda ve içinden çıkılması zor durumları kapsamaktadır. Günümüz literatüründe bu farklılıklar temel olarak bilimsel rasyonalitenin doğası, kuramın rolü ve yapısı, tümdengelim ve tümevarım sorunu ve keşif sürecinin doğası gibi temel konularda farklılaşmaktadır. Hatta açıklamanın doğasından bahsedildiğinde, fiziksel nedenselliğin doğası ve uygun dilbilimsel ifade biçimleri de konuya dâhil olur. "Açıklama nedir?" sorusuna verilebilecek farklı cevaplar, açıklamanın epistemolojik tarihine göz atıldığında şu şekilde sıralanabilir:

Açıklama, alışılmış olana yapılan indirgemedir.

Açıklama, neden sorusuna verilen bir cevaptır.

Açıklama, bulmaca veya problem çözmektir.

Açıklama, herhangi bir şeyin gerçekte ne olduğunu söylemektir.

Açıklama, sözlü ifadelerdir.

Açıklama, nomolojik bir ifadedir.

Açıklama, metaforik bir yeniden tanımlamadır.

Açıklamanın mantığına ilişkin son dönem literatür, tümdengelimsel modeli inceleme meselesini ele alır, bu modeli açıklayabilmek için yapılan tartışmalar, bilim tarihi için çok değerlidir. Bu konuya ilişkin bazı itirazlar ve katkılar "bilimsel yöntem birliği" düşüncesi temelinde açıklama kavramını tarihe ve sosyal bilimlere

kadar genişletir. Son dönemde yapılan tüm bu tartışmalar, empirik ifadeler, yasalar ve hipotezler arasındaki mantıksal ilişkilere yoğunlaşır. Daha genel anlamıyla açıklamanın epistemik özellikleri, açıklama ve anlama arasındaki ilişki çoğunlukla var olduğu farz edilen ama nadiren keşfedilebilen özelliklerdir. Bu tip bir keşif bilimsel açıklamanın tek bir türü olan daha *ilkel* ve *genel formuna* ulaşmayı amaçlar. Açıklamanın ilkel formu göz önünde bulundurulduğunda felsefe ve bilim, bilginin iki kolu olarak görülebilir, çünkü; ortak açıklayıcı yapılar ve bu yapıların açıklamalarındaki mantık bakımından spesifik farklılıklara sahip olmalarına rağmen evrene, insana ve doğaya ilişkin uslamalarda bulunmaları, yani aynı konularla ilgilenmeleri dolayısıyla bu iki alan birbirlerine bağlıdır.

Bu genel açıklama formu -sistemli açıklama- insanoğlunun çevresindeki etkilere gösterdiği ilk bilişsel tepkilere kadar uzanmaktadır. Bu tepkiler, algılamayla gerçekleştirilir ve insanın düşüncesindeki kavramsal formlarla aktarılır. Bu genel açıklama formu kavramsal ifadelerini ilk olarak mitlerde, daha sonra ise kozmolojik ve metafiziksel kuramlarda bulmuştur. Metafizik çoğunlukla bilimin çözmesi gereken sorunlar yaratmış ama zamanla bilimin empirik yaklaşımı bu açıklama tarzından uzaklaşmıştır. Pozitivizm ve post-Pozitivizmin metafiziği tamamen reddetmesi ile bu yaklaşım tamamen terk edilmese de, taraftarları azalmıştır. Bununla beraber açıklamaya metafizik bir yaklaşım olarak bakan düşünürler de mevcuttur. Açıklamanın doğası ile ilgili karşılaşılan problemler, açıklamayı metafiziksel bir ürün olarak görmelerine neden olmuştur.

Bilim felsefesinde çok az sayıda konu, açıklama konusu kadar tartışma yaratmıştır. Hanna'nın, bilimsel açıklama üzerine yaptığı bir çalışma şunu açıkça göstermiştir ki bu alan, paradigmlar, modeller ve formüller ile ilgili çok az fikir birliği olmasından dolayı hala pek çok soruyla boğuşmaktadır: "O halde herhangi bir açıklama kuramından ne bekleriz diye sormakta fayda var. Bu soru üzerinde herhangi bir uzlaşma sağlanamazsa, aday olan kuramların yeterliği ile ilgili uzlaşmayı nasıl bekleyebiliriz. Açıklama terimi, çoğunlukla hem belli bir iletişim amaçlı dilsel etkinlik türü hem de bu etkinliğin aktardığı şeye gönderme yapar." (Hanna, s.301, 1979).

Kaynakça

Kitaplar

- Achinstein, Peter, (1983), *The Nature of Explanation*, New York.
- Gerard Caulson, (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Clarendon Press, Oxford.
- Ebü Reyhan El-Birüni, (2011), *Maziden Kalanlar*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay, İstanbul.
- Hempel, Carl, G., (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, Oxford.
- Hempel, Carl, G., (1966), *Philosophy of Natural Science*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall,

- Karel, Lambert, Gordon, Brittan, (2011), *Bilim Felsefesine Giriş*, Ed. Hüseyin G. Topdemir, Çev. S. Ertan Tağman, Nobel Yay., Ankara.
- Kitcher, Philip, Salmon, C. Wesley, *Scientific Explanation*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minnesota.
- Pitt, Joseph, C. (1988), *Theories of Explanation*, Oxford University Press, Oxford.
- David-Hillel Ruben, (2004), *Explaining Explanation*, Taylor & Francis e-Library.
- Salmon, C., Wesley, (1990), *Four Decades of Scientific Explanation*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science.
- Steven Pinker, (1995), *The Language Instinct*, William Morrow and Co., New York.
- Walter, Skeat, (1980), *Concise Etymological Dictionary Of The English Language*, Perigee Books, New York.
- Strevens, Michael, (2011), *Depth: An Account of Scientific Explanation*, Harvard University Press.
- TDK, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2005, bakınız; açıklama maddesi

Makaleler

- Joseph, Hanna, (1979), "An Interpretive Survey of Recent Research on Scientific Explanation", *Current Research on Philosophy of Science*,
- Hempel, Carl G., Oppenheim, Paul, (1948), "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, C. 15, S. 2, URL: <http://www.jstor.org/stable/185169>
- Hempel, Carl G., (1974), "Dispositional Explanation and the Covering-Law Model: Response to Laird Addis", *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Cilt, URL: <http://www.jstor.org/stable/495813>
- Klein, Barbara, (1980), "What Should We Expect of a Theory of Explanation?", *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Cilt 1, 1980, URL: <http://www.jstor.org/stable/192575>
- Richard Parry, (2008) "Episteme and Techne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Salmon, W. C., (1965), "The Status of Prior Probabilities in Statistical Explanation", *Philosophy of Science*, C. 32,

İbrahim Müteferrika ve Yeni Astronomi*

İnan KALAYCIOĞULLARI**

Özet

Bu topraklarda matbaa denilince akla ilk gelen isim olan İbrahim Müteferrika, yalnızca bir “matbaacı” olarak değerlendirilmemelidir. O, aynı zamanda kültürler arası bir bilim aktarıcısıdır ve 1732’de Kâtip Çelebi’nin ünlü coğrafya kitabı Cibânnümâ’ya yaptığı eklerle ve diğer yayınlarıyla 18. yüzyılın önde gelen Osmanlı aydınlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müteferrika’nın Cibânnümâ’ya yaptığı ekler arasında yer alan, Evren’in düzenine ilişkin üç görüşün anlatıldığı ek, Türk Bilim Tarihi için önemli olduğundan bu makalede öncelikle Yeni Astronomi’nin Osmanlılara hangi dönemde hangi eserler aracılığıyla girdiğine dair bilgiler aktarılacak, ardından bu Ek üzerine 20. yüzyılda yapılan hatalı değerlendirmeler kısaca ele alınacaktır. Çalışmanın sonunda Galilei fiziği ile Descartes’in Çevrimler Kuramı’ndan ilk defa bahseden ve Kopernik Kuramı’nın gerçek anlamda Osmanlı kültüründe tanınmasını sağlayan Müteferrika’nın Astronomiye ilişkin Ek’i, günümüz Türkçesiyle okuyucuların ilgisine sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbrahim Müteferrika, Kopernik, Galilei, Descartes.

* Bu makale, *Katip Çelebi’nin Cibânnümâ Adlı Eserine İbrahim Müteferrika’nın Yaptığı Ekler Doğrultusunda Çağdaş Bilimlerin Türkiye’ye başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.*

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

İbrahim Müteferrika and New Astronomy

Abstract

İbrahim Müteferrika, who is the one coming to mind when talking about printing press in Turkey, should not be seen only as a pressman. He is also a carrier of new ideas between cultures and with the addendum he made in 1732 on the Katip Çelebi's famous book of Geography called Cibânnüma and with his other publications, he emerged as one of the prominent Ottoman intellectuals in the 18th century.

The addendum that is among the addenda, which Müteferrika did for Cibânnüma, narates the three ideas about the structure of the Cosmos. Because of the importance of this addendum for the history of Turkish Science, when and how the Ottomans have introduced with the New Astronomy will be first referred in this study. Then the misinterpretations made in 20th century will be briefly dealt. At the end of the study, the addendum of Müteferrika about astronomy, which is the first that deals with Galilean physics and Cartesian theory of vortices and provides the ideas of Copernicus to be truly recognized in the Ottoman culture, will be given in Turkish translation.

Keywords: İbrahim Müteferrika, Copernicus, Galilei, Descartes.

Osmanlılarda Kopernik'in Güneş Merkezli Sistemi'nden bahseden ilk eser, Fransız gök bilimci Noel Durret'nin (ölümü 1650'ler) zicinin (*Novae Motuum Caelestium Ephemerides Richelianaee*, 1637) Zigetvar asıllı olan ve İstanbul'a yerleşen Tezkireci Köse İbrahim Efendi tarafından 1660-1664 yıllarında, *Secencel el-Eflâk fi Gâyet el-İdrâk* (Feleklerin Aynası ve İdrakin Gayesi) adıyla yapılan çevirisidir. Tezkireci Köse İbrahim Efendi bu kitapta, önce kendi dönemine kadar yazılmış olan ziclerden, daha sonra da Kopernik'in kitabından söz eder. Ancak eserde Kopernik Kuramı'nın kabul edilip edilmediğine ilişkin bilgi yoktur.

1685 yılında Dimaşki (ölümü 1692) tarafından *Nusret el-İslâm ve'l-Surur fi Tahriri Atlas Mayor (Coğrafya-yı Atlas)* adıyla çevrilen eserde ise, yeni astronomi konuları geçmesine karşın, "Evrenin Merkezi" başlıklı bölümde Batlamyus, Kopernik, Tycho Brahe ve Andreas Argoli'nin sistemleri çok kısa tanıtılmıştır. Eser Wilhelm Bleau (ölümü 1638) ve oğlu Joan Bleau tarafından hazırlanan, 1662'de tamamlanan ve 1664 yılında Amsterdam'da basılan on ciltlik *Atlas Major seu Cosmographia Blaeuiana Qua Solum, Coelum Accuratissime Describuntur* adlı kitabın çevirisidir. Bleau burada, Yer Merkezli Sistem'in doğru, *Kitab-ı Mukadde'se* aykırı olan diğer sistemlerin ise yanlış olduğunu belirtmiştir. Bu iki eserden sonra İbrahim Müteferrika'nın *Cibânnümâ* baskısı gelmektedir.

Müteferrika, Kâtip Çelebi'nin ünlü coğrafya kitabı *Cibânnümâ*'ya ekler yapmış ve bu eseri matbaasının on birinci yayını olarak 3 Temmuz 1732'de basmıştır. Onun yaptığı ekleri üç başlık altında toplamak olanaklıdır (Sarıcaoğlu, 1991: 140):

- 1) Coğrafya, geometri, astronomi ve kozmografyaya ilişkin olanlar,
- 2) Kâtip Çelebi'nin Van eyâleti civarında bıraktığı memleket tasvirlerinin, Anadolu'da Üsküdar sahillerine kadar uzatılması,
- 3) Kâtip Çelebi'nin harita ve şekillerinin tamamlanması ve yenilerinin eklenmesi.

Müteferrika, yaptığı bütün eklerde “Yayımcının eki” terkiibini kullanmış ve ekin sonunda da genellikle “Yayımcının eki bitti” kaydı ile bittiğine işaret etmiştir.

Cihânnümâ'ya yaptığı en kapsamlı Ek'in başında, feleklerin ve unsurlarının durumlarını özet bir biçimde ele aldıktan sonra Evren Küresi'nin yapısını betimleyen çeşitli bilim ve düşün adamlarının yaklaşımlarından bahsetmiş, Yer ya da Güneş merkezli bir evren modeli tasarlayanın bütünüyle bilimsel bir konu olduğunu belirtmiştir. Daha sonra, Aristoteles'ten başlayarak Kopernik'e kadar gelen süreci, Kopernik'in görüşlerini, Kopernik'ten kendi dönemine gelinceye kadar astronomi alanında ortaya atılmış yeni kuramlar ile bu kuramlardan bazılarının kabul edilmesini kolaylaştıran yeni gözlemler ve deneyleri, yedi gezegeni ve bu gezegenlere ilişkin problemleri tartışmıştır.

Müteferrika, Evren'in iç içe olan aynı merkezli kürelerden oluştuğu konusunda astronomlar ile filozofların hemfikir olduklarını, ancak Evren'in şeklinin ayrıntılı açıklanmasında farklı yaklaşımları olduğunu belirterek bu yaklaşımları üçe ayırmıştır. Birinci görüşün Aristoteles ve Batlamyus'a, ikincisinin Pythagoras, Platon ve Kopernik'e, üçüncüsünün ise Brahe'ye ait olduğunu söyleyen Müteferrika, Latin bilginlerin, ilk görüşü “Eski Astronomi”, ikinci ve üçüncü görüşleri ise “Yeni Astronomi” olarak nitelendirdiklerini belirtmiştir. Müteferrika, bu üç görüşü açıklamaya başlamadan önce, evrenin merkezinde Yer'in ya da Güneş'in olduğuna inanmanın din ile bir ilgisi olmadığına da dikkat çekmiştir.

Müteferrika, Kopernik'in Güneş Merkezli Kuram'ını anlattıktan sonra bu kurama yönelik itirazları sıralarken fiziksel itirazları da örneklemiştir. Kopernik'in, Aristoteles fiziğinin doğal yer kavramına göre belirlenmiş hareket anlayışına ve ağır cisimlerin hareket edip etmediğine dair doyurucu bir açıklama yapamaması, kuramının yalnızca alternatif bir kuram olarak görülmesine ve belli çevreler dışında yaygınlaşmamasına yol açmıştır. Ancak Galilei ve Descartes'ın, Kopernik'i destekleyen görüşler geliştirmeleri ve onun açıklayamadığı olguları açıklayabilmeleri ile Güneş Merkezli Kuram'ın, olguları açıklamada kullanılma yaygınlığı ve etkinliği artmıştır. Müteferrika, Güneş Merkezli Kuram'a yöneltilen fiziksel itirazlara karşılık Galilei ve Descartes'ın argümanları aracılığıyla Yer'in hareket etmesinin bir sorun yaratmayacağına kanıtlayan deneylere yer vermiştir.

Cihânnümâ'nın gerekli gördüğü yerlerine yaptığı bu tür eklerle, astronomi ve fizik alanındaki gelişmeleri yakından takip ettiğini ve verdiği tarihsel bilgilerle

de bu alanlara hâkim olduğunu gösteren Müteferrika, gerek devletin çeşitli kademelerinde görev almasıyla gerek ilk yarı-resmi matbaayı kurmasıyla Osmanlılar arasında tanınan ve itibar gören bir kişi olmuştur. Ancak, kitabı beklediği etkiyi yaratmamış ve aşağıda örnekleyeceğimiz üzere, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın yaptığı gibi, çalışmalarının sadece gerekli görülen yerleri kullanılmış ve yazdıkları bir bütün olarak anlaşılmadığından istediği ölçüde değerlendirilememiştir. Bu tür bir yaklaşıma maruz kalan yalnızca Müteferrika değildir. Aynı durum Batı kültür geleneğindeki önemli dönüşümlerin başlatıcısı olan Kopernik için de söz konusudur. Kopernik Batı Dünyası'nda tanınan bir kimse olmasına karşın takvim düzeltme çalışmalarında olduğu gibi yalnızca gerekli görülen zamanlarda itibar edilen bir kaynak olmuştur. Onun da kitabı¹ başlangıçta sadece hesaplamalarda kullanılabilecek alternatif bir sistemin aracı olarak görülmüştür. Bunun sebepleri arasında hem Osiander'in, Kopernik'in kitabının başına yazdığı önsözde, kitabın içerisindekilerin varsayımlardan ibaret olduğunu ve önemli olanın "görüntüleri kurtarmak" olup görüntünün gerçek olup olmadığının önemsenmemesi gerektiğini söylemesi hem Güneş Merkezli Kuram'ı destekleyen yeni bir fiziğin olmayışı hem de kitabın yaratacağı zihinsel dönüşümlerin henüz anlaşılammış olması vardır. Ancak, Brahe, Kepler, Galilei, Descartes ve diğerlerinin yaptıkları çalışmalarla, kitaptaki önsözün Kopernik'e ait olmayışının anlaşılması ve kitabın başkalarına yeni ufuklar açarak (Bruno örneğinde olduğu gibi) etkisinin yayılması kitaba hem olumlu hem de olumsuz yaklaşanların sayısını artırmış ve bir tartışma ortamı yaratmıştır. Süreç içerisinde Kopernik'in haklılığı anlaşılmiş ve Güneş Merkezli Kuram yaygın biçimde kabul edilmiştir. Gerçi Kopernik'in kuramını şiddetle eleştiren ve bunun aksini kanıtlamaya çalışanlar da yok değildir.² Oysa Müteferrika'nın kitabı, döneminde ne bir tartışma ortamı yaratmış ne de zihinsel bir dönüşüme aracılık etmiştir.

Bununla beraber Müteferrika'nın *Cihânnümâ* baskısını günümüzde hem "devrimci bir yapıt" hem de "devrim yapıcı bir yapıt" olarak nitelendirebiliriz. Kitap, kendi içerdiği malzeme bakımından devrimci bir yapıttır, çünkü doğayı bilinenden daha farklı ve yeni bir biçimde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda, devrim yapıcı bir yapıttır, çünkü Osmanlılar arasında oldukça rağbet gören ve bir başvuru kaynağı olarak kabul edilen *Cihânnümâ*'nın içinde yer almaktadır. Ancak bu yapıt, yeni fikirlerin ve doğaya ilişkin yeni bilgilerin yaygınlaşmasını kolaylaştıracak nitelikte iken o günkü Osmanlı bilim topluluklarının yapısı açısından yeterince ve gerektiğince ele alınıp tartışılmamış, Müteferrika'nın

¹ 16. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, Kopernik'in *Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine*'nin yalnızca iki baskısı yayımlanmıştır. Buna karşılık, aynı dönemde yalnızca Batlamyus sistemini anlatan ya da kabul eden yüzden fazla el kitabı yayımlanmıştır!

² Bu kişiler arasında Cassini Ailesi de bulunmaktadır. 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dört kuşak boyunca Brahe'nin oluşturduğu kuramı benimseyen bu aile, yaptıkları gözlemlerle ve çalışmalarla Güneş Merkezli Kuram'a karşı çıkmışlardır.

beklediği etkiyi yaratmamıştır. Nitekim Müteferrika'nın 1732 yılında yayımladığı *Cihânnümâ*'dan yüz yıl sonra bile, Osmanlıların en saygın eğitim kurumlarından biri olan Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn'da hâlâ Batlamyus kuramının üstünlüğünü savunan *Mir'ât-ı Âlem*'in okutulması, hem geçmiş bilgilerin en üst noktasını temsil eden hem de Newton'la tamamlanan Bilimsel Devrim'in anlaşılmasını kolaylaştırabilecek bir yapıt olan Müteferrika'nın *Cihânnümâ* baskısının yeterince benimsenmediğine ve anlaşılmadığına açık bir kanıttır. Dolayısıyla 19. yüzyılın birinci yarısında Osmanlılarda Yer Merkezli Kuram'ı savunan kitaplar, hâlâ ders kitapları işlevini görmeye devam etmektedir. Oysa aynı dönemde Batı'da bilimsel bilgi birikimi çok gelişmiş ve Newton kuramı rakipsiz hale gelmiştir.

Ne ilginçtir ki Müteferrika'nın *Cihânnümâ*'ya yaptığı ekler, 20. yüzyılda dahi derinlemesine incelenmemiş ve bundan ötürü bu kez, eklerin kime ait olduğu konusunda -*Cihânnümâ* baskısında açıkça belirtilmesine karşın- yapılan yanlış değerlendirmeler birbirini izlemiştir:

Niyazi Berkes, İbrahim Müteferrika'nın Türk düşünce hayatındaki yeri ve önemini değerlendirdiği "Unitarianizm ve Matbaa"³ başlıklı makalesinde, Müteferrika'nın düşünce dünyasını aydınlatmaya çalışan tek isim olarak Adnan Adıvar'ı gösterir ve der ki:

"Yalnız Adnan Adıvar, İbrahim'in bilim tarihi ile ilgili tarafını, onun bir yazar, bir çevirmen ve bir editör olarak etkinliklerini çok güzel özetlemiştir. Onun verdiği bilgiden bu çalışmaların önemli nitelikte olduğu da görülüyor. Fakat Adnan Adıvar da bunun dışındaki taraflarıyla meşgul olmamıştır." (Berkes, 2017: 105)

Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* adlı kitabının 186. sayfasında, İbrahim Müteferrika ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın yeni astronomiyi ele alma biçimlerini karşılaştırır ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın, Kopernik sistemine ilişkin bilgileri, Müteferrika'dan almış olmakla birlikte "ondan çok cesurca ve daha akla uygun delillerle bu yeni astronomiyeye taraftar olduğunu" söyleyerek örnekler verir (Adıvar, 1982: 186). Bilindiği üzere Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1757 yılında kaleme aldığı *Mârifetnâme*'de kozmografya ve gökbilim olgularına ilişkin olarak hem hurafeler ve dinsel bilgilere hem de bilimsel bilgilere yer vermiştir. Bir önsöz, üç fen ve bir sonsöz olarak düzenlenen *Mârifetnâme*'de, yeni astronomiyeye ilişkin bilgiler, birinci fennin sonlarına doğru verilmiştir. Burada Erzurumlu İbrahim Hakkı, yeni astronomi kavramlarının din ile ilişkisini de ele almıştır. Ona göre evrenin merkezinde, Yer ya da Güneş'in olduğuna inanmanın din ile bir ilgisi yoktur. Önemli olan evrenin, yüce yaratıcının bir eseri olduğuna inanmaktır. Ona göre, harekete daha elverişli olan küçük kütleli Yer'in, Güneş etrafında senede bir kere dönmesi daha kolay, işin gereğine uygun ve akla daha yakındır. İbrahim Hakkı'nın, bu paragraftaki düşüncelerinin ve yeni astronomiyeye ilişkin bilgileri-

³ Bu makale ilk defa, *Belleten*'in 104. sayısında Ekim 1962'de yayımlanmıştır.

nin kaynağı, Adıvar'ın da belirttiği üzere, neredeyse satır satır aktardığı İbrahim Müteferrika'nın *Cihânnümâ* baskısıdır. Bununla birlikte, eski astronomiyi anlatırken de Müteferrika'nın *Cihânnümâ* baskısından yararlanmış ve pek çok yerde neredeyse birebir aktarımlarda bulunmuştur.⁴ Öte yandan Adıvar, şu noktayı gözden kaçırmıştır. İbrâhim Hakkı “daha akla uygun deliller”e eserinde yer vermemiştir. Çünkü bu örnekler de birebir Müteferrika'nın *Cihânnümâ* baskısından alınmıştır. Dolayısıyla Müteferrika'nın Güneş Merkezli Kuram lehine verdiği kanıtları, İbrâhim Hakkı sadece tekrarlamıştır. Bu yüzden, “daha akla uygun deliller” verdiği şeklinde bir değerlendirme de geçersiz olmaktadır.

İbrahim Müteferrika ve *Cihânnümâ*'ya yaptığı ekler üzerine hatalı değerlendirmeler için bir başka örnek, Hilmi Ziya Ülken'in “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız” başlıklı makalesidir. Ülken, Kâtip Çelebi ve İbrahim Müteferrika'yı karıştırarak Müteferrika'nın yaptığı ekleri Kâtip Çelebi yazmış olarak kabul etmiş ve buradan hareketle Kâtip Çelebi'nin Yeni Astronomi'ye ilişkin görüşlerinin (!) anlayışla karşılanması gerektiğini belirtmiştir (Ülken, 1991: 178-179). Ülken böylece Müteferrika'nın eklerini Kâtip Çelebi'ye atfederek yaptığı değerlendirmeyle bütünüyle yanılmıştır.⁵

Ülken gibi Abdurrahman Aygün de kaleme aldığı üç ciltlik *Türk Haritacılık Tarihi*'nin birinci cildinde Kâtip Çelebi ile İbrahim Müteferrika'yı karıştırmış (Aygün, 1980: 68-69) ve Müteferrika'nın pusula üzerine verdiği bilgileri Kâtip Çelebi vermiş gibi göstererek birtakım hatalı değerlendirmelerde bulunmuştur.⁶

Kendi döneminde kıymeti anlaşılamayan ve de yakın döneme kadar yanlış değerlendirmelere maruz kalan Müteferrika'nın Astronomiye ilişkin Ek'ini aşağıda günümüz Türkçesiyle okuyucuların ilgisine sunuyoruz:

İbrahim Müteferrika'nın *Cihânnümâ*'ya Yaptığı Astronomiye İlişkin Ek

Öncelikle Yüce Yaratan Tanrı'nın izin ve iradesiyle konuya başladım. Feleklerin toplamı ve cisimlerin unsurları iç içe geçmiş çok sayıdaki küreler biçiminde düşünülmüş olup, büyük küçüğünü içerecek şekilde, belirli bir düzen içerisinde bulunmaktadır. Bunlar Evren'de bütünüyle birbirlerine teğet ve uyumlu durumdadırlar ve tümü tek bir küre şekline girip, Evren'in biçimini oluştururlar.

⁴ Örneğin: 41. Sayfa'da 6. ve 15. satırlar arası; 49. Sayfa 32. satır ve 50. Sayfa 1.satır arası, 50. Sayfa'da 6. ve 14. satırlar arası, 52. Sayfa'da 25. ve 30. satırlar arası, 58. Sayfa'da 24. ve 30. satırlar arası, 58. Sayfa'da 30. ve 39. satırlar arası, 59. Sayfa'da 3. ve 15. satırlar arası gibi. Bkz. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul 1310/1892.

⁵ Ülken'in hatalı değerlendirmesi üzerine bkz. İnan Kalaycıoğulları, *Kâtip Çelebi'nin Cihânnümâ Adlı Eserine İbrahim Müteferrika'nın Yaptığı Ekler Doğrultusunda Çağdaş Bilimlerin Türkiye'ye Girişi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, s. 24, dipnot 52.

⁶ Aygün'ün hatalı değerlendirmeleri üzerine bkz. Kalaycıoğulları, *a. g. e.*, s. 25, dipnot 52 devamı.

Kuvvet ve kudret sahibi Tanrı'nın varlığından dolayı eşi ve benzeri olmayan bu düzenin, Tanrı'nın koruması ve yardımıyla düzenlendiği konusunda astronomlar ve filozofların tümü hemfikirdirler. Ancak böyle bir yapının, bambaşka bir düzenin, şaşırtıcı bir şeklin parçalarının anlaşılmasında; yani Evren'in şeklinin ayrıntılı bir biçimde açıklanmasında, sözü genişletmek ve düşüncelerini açığa vurmaya istediklerinde bazen söz konusu feleklerin sayılarında ve bazen konumlarının nitelikleri hususunda, dizilişlerinde ve bazen de hareketli ya da durağan olmalarında ve bunlara ilişkin konularda ve diğer hususlardaki açıklamalarda ortaya çıkmış olan anlaşmazlıkların giderilmesi söz konusu olmadığından, çeşitli yöntemlere yönelmişlerdir.

Daha sonra astronomi ve felsefenin ortaya çıktığı zamandan ta bu zamana gelinceye kadar, Pythagorcular ile onlara bağlı olan eski dönem düşünürlerinden bazıları ve Aristotelesçilerin büyük bir kısmı ile bunlara bağlı olanların çoğunun, Evren'in yapısına ilişkin belirlemeleri üç ayrı görüşle sonuçlanmıştır. Bu üç görüşün her biri ince bir perde ile örtülmüştür. Yani her birinin anlatım biçiminde belli bir gizlilik bulunmaktadır. Bu nedenle asıl manayı görebilmek ve amacı açık ve seçik bir biçimde açıklamak için astronomi ve felsefe kanunlarına dayanılarak, sağlam bir kanıtla kabul edilebilir hale getirilmişlerdir. Bununla birlikte, düşünürlerin muhtelif görüşleri ve kavrayışları yüzünden birbirinden bağımsız üç yol kurama dökülmüş ve Evren Küresi'nin anlatılması ve betimlenmesi "Üç Yol" olarak tanınan bu kuramlara göre yapılmıştır. Birinci Yol, düşünürlerin başı olan Aristoteles'in ve astronomi bilimin önderi olan Batlamyus'un yoludur. İkinci Yol, önceki düşünürlerden Pythagoras ve Platon ile sonraki düşünürlerden gözlemci Kopernik'in yoludur. Üçüncü Yol ise, bunlardan sonra gelen ve yine gözlemci olan Tycho Brahe adlı düşünürün yoludur.

Latin bilginleri, birinci görüşe dayanan astronomiye "Eski Astronomi" ve ikinci ve üçüncü görüşe dayanan astronomiye ise "Yeni Astronomi" demişlerdir.

Ancak şu konuda dalgınlığa düşülmesin ki yukarıda anılan şeylere güvenmek ve inanmak, dinî işlerden ve itikâdî konulardan değildir; Evren Küresi, her ne şekilde ve surette olursa olsun, göksel ve yersel cisimlerin terkibi her ne keyfiyette bulunursa bulunsun ve bu felek çarkı her ne tahmin ile dönerse dönsün, Evren'in bütün bölümleriyle sonradan yaratıldığını yadsımaya imkân olmadığına ve Yüce Yaratıcı'nın bir yapıtı olmasının dışında başka bir yol bulunmadığına inanmanın ve güvenmenin dinin gereklerinden olduğu bu kitabın metninde açıklanmış ve anlatılmıştır.

Eğer söz konusu olan bu hususta, birinci yol tercih edilip, tümüne üstün ve herkesce makbul, beğenilen ve güzel bulunan ise, ikinci ve üçüncü yollar reddedilmiş ve itibâr ile rağbet alanından dışlanmış olurlar. Böyle bir durumda, yine her bir düşüncede, gök cisimlerinin ve yeryüzündeki cisimlerin şekli, kısacası Evren'in ayrıntılı biçimi herhâlde gözlem ve deney ile araştırılsa, bu ilahî ve sonsuz güzel yapıda oldukça ince gizler, gerçek konumlar ve hareketler ortaya çıkar. Buna da-

yanılarak, onun adlandırılmasında ve algılanmasında, özlü bir biçimde ayrıntısının ortaya konulmasında acze düşülebilir. Bundan dolayı, bu üç sistem mensuplarının durumlarının ayrıntılı olarak kanıtlarıyla birlikte anlatılması gerekir ki bu mahalde buna olanak yoktur. Ancak *Cihânnümâ* adıyla basılan bu kitabın adına uygun bir biçimde bu konuyu çözebilmek için, uçsuz bucaksız evrende herkesin bildiğini, gördüğünü bilmek ve işitmek, ayrıntı bilgisine sahip olmanın gerektirdiği bir biçimde, tam olmalı ve basım konusunda bilgili olanların yazdıkları söz konusu edilmelidir. Bu açıdan üç farklı sistemin özeti yapıldığında, her birinin görüşüne göre, Evren'in yapısına ilişkin durumunun betimlenmesi ile Evren Küresi'nin öğrenilmesinin kolaylaştırılması için açıklamalarına ve görüşlerine uygun Evren modelleri de buraya eklenmiştir.

Birinci Yol, "Muâllim-i Evvel" Aristoteles ile ona bağlı olan Batlamyus ve bunlara bağlı olanların görüşüdür. Müslüman düşünürlerin çoğu da Aristoteles'in felsefesinde ortaya koymuş olduğu düşünceleri benimsemiş ve kabul etmişlerdir. Daha sonra adı geçen bilginin görüşünün ağırlığından dolayı esirî cisimler yani küllî felekler kitabın metninde söylendiğine uygun dokuz tane olup, bütün yüksek cisimlerin ve alçak unsurların ortasında varsayılan bir cüz bulunur. O, Evren'in merkezi ve her şeyin esasıdır. Bu dokuz göğün en büyüğü, Atlas Küresi'dir. Yönlerin sınırlayıcısı ve zamanın vakitlerinin belirleyicisidir. Adı geçen felek, öteki felekleri avucunun içine alıp, 24 saatte bir kere, parlak, sabit ve gezege yıldızları tümüyle doğudan batıya devreder. Bu doğuş ve batış ki gece gündüz, aydınlık ve karanlık sürekli böyle oluşur. Hepsisi onun hareketine dayalı ve bağlıdır. Bu dokuz feleğin sonuncusu, Ay feleğidir. Dünya'yı yani oluş ve bozuluş âlemini, eşyayı her taraftan kuşatmıştır. Dört unsurun küreleri, Ay feleğinin içinde mertebelerince durmuş ve yerleşmişlerdir. Her durumda merkezden öteye olan yön yukarı ve merkeze doğru olan yön ise aşağısıdır. Bundan dolayı, yeryüzünün, bütün maddelerin ve yürüyen varlıkların tepelerinin Ay feleğine, ayak kısımlarının ise merkeze doğru olduğu apaçık bir doğruluktur.

Bu görüş sahipleri söz konusu hususta birleştikten sonra bazı konularda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Öncelikle, bazı feleklerin⁷ konumları ve dizilişlerinde birbirlerine muhâlefet etmişlerdir ki söz konusu anlaşmazlıklar astronomi kitaplarında yazılıdır. İkinci olarak, feleklerin sayılarında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Eski dönem düşünürlerinden çoğu ve bunlardan Aristoteles dahi felekleri sekiz adet olarak kabul etmiş ve ilk hareket ettirici olan burçlar kuşağına "Sabit Yıldızlar Küresi" demişlerdir. Bazıları ise yaptıkları gözlemlerle gökyüzünde dokuz hareket belirleyip, feleklerin dokuz adet olduğunu söyleyerek⁸, Atlas Küresi'ni ilk hareket

⁷ Bu felekler Merkür ve Venüs'tür. Platon, *Timeaus*'ta ikisinin Güneş'in üstünde olduklarını kabul eder. Batlamyus'a göre ikisi Güneş'in altındadırlar. Al-Battânî ise Venüs'ün Güneş'in üstünde ve Merkür'ün Güneş'in altında olduğunu varsaymıştır. Bkz. John North, *The Fontana History of Astronomy and Cosmology*, London 1994, s. 287.

⁸ Bütün Ortaçağ boyunca görünen dokuzuncu küre, sekiz küreli eski kozmolojiye ekinoksların

ettirici olarak kabul etmişlerdir. Müslüman astronomların çoğu da bunu kabul etmiş ve dokuz felekten daha az olmasını kabul etmedikleri gibi bu sayıyı fazlaştırmayı da düşünmemişlerdir.

Uzun bir zaman geçtikten sonra, astronomlar binâ ve araçlar sağlayarak, gözlem işinde daha fazla özen gösterecek duruma gelmişlerdir. Bununla birlikte en büyük eğim hakkında uzlaşma ve bu konuda gerçeğe ulaşma kolay olmamıştır. Bu görüşün bazı temsilcileri burçlar kuşağının ikinci hareketinden sonra yine doğudan batıya ve batıdan doğuya garip bir dönme hareketinin olduğunu bazen kabul bazen de reddetmişlerdir. Ve yine kuzeyden güneye ve güneyden kuzeye salınımlı, karışık, şaşırtıcı bir hareket yaptıklarından dolayı bu hareketler, en büyük eğim'de deneyimlerden kaynaklanan anlaşmazlığın sebebi olmuştur. Bundan sonra burçlar kuşağının üstünde bu, iki harekete yol açmıştır. Onlar iki adet felek daha kabul etmişler ve gözlem araçlarının sağlayabildiği ölçüde görebildikleri bu feleklerin ışıklı ve saydam olup, tam anlamıyla saf olmalarından dolayı bunlara bazen billurî, bazen cemedî ve bazen abî demişlerdir. İlk hareket ettirici olan Atlas Küresi'ni bunların üstünde varsayınca, söz konusu düşünürlerce gökyüzündeki bütün kürelerin sayısı onbiri bulmuştur. Mutluluğa ulaşmış imân sahipleri, bu dünya denilen yokluk misafirhanesinde ömürlerini tamamlayıp, öteki dünyaya gittiklerinde, Yüce Tanrı kendilerine ödül olarak bu yeri vermiştir. Olağanüstü bir düzeni olan cennetin bildirilmiş olmasıyla, Hıristiyan düşünürler onbirinci feleğin üstünde büyük bir felek varsayarak, adına "imân sahipleri feleği" ile "mutluluğa ulaşmış kişilerin karargahı" adını vermişlerdir. Böylece gökyüzü tabakaları bunların bakış açısıyla oniki tane olmuştur.

Üçüncü olarak, boşluk ve doluluk konusunda anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Söz konusu hususta, gökyüzünün bütünü ve kısımlarında çok miktarda boşluğun olduğunda ya da olmadığında ittifak etmişlerse, öncüleri olan Batlamyus'a tamamen sadık kalmışlardır. Ancak gökyüzünün ötesinde bir boşluğun ve doluluğun olduğu söylentisi konusunda Pythagoras ve öncesindeki bazı filozoflar, bu boşluğun maddeden soyut bir büyüklük olarak var olduğunu söylemişlerdir. Kelâm bilgileri bu durumu bu'd kavramıyla yorumlamışlardır. Bazıları ise buna karşı çıkmış ve doluluk ile boşluk durumunu düşünsel bir delille ispatlama yoluna gitmişlerdir. Ve bazıları gökyüzünün ötesi konusunda gözlem araçlarının ve insan aklının etkisinin olamayacağını söylemişlerdir. Dolayısıyla bu durumun insan için bilinemez bir şey olduğunu ve böyle bir konuda fikir beyan etmemenin daha doğru olacağını ileri sürmüşlerdir.

presasyonu ve göklerin kutup hareketinin nedenini vermek için Müslüman astronomlardan Sabit İbn Kurra (826-901) tarafından eklenmiştir. Buna göre, dokuzuncu küre, eski sistemde Sabit Yıldızlar Küresi'nin yaptığı gibi her 24 saatte bir dönmektedir. Bkz. Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution*, New York 1959, s. 112; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, Çevirenler: Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul 1991, s. 177.

Daha sonra bütün feleklerin dokuz tane olduğunu söyleyen adı geçen görüş rağbet görmüştür. Bu görüş, Müslüman düşünürlerce de beğenilmiş ve kabul edilmiştir. Ortaya konulmuş olan diğer görüşler de akıl nazarında terk edilen görüşler bölümünde açıklanmış ve anlatılmıştır. Ancak bütünüyle soyut bir düzlemde bütün feleklerin belirlenmesi, gökyüzünün durumunu kontrol etmeye yetmediğinden, düşünce sahibi kimseler vaktiyle yedi gezegende ortaya çıkan durumları gözlemlemişlerdir. Yani bu gezegenlerde bazen yön, bazen konum, bazen hızlanma, bazen yavaşlama ve bazen geri dönüş görüp; bazen Güneş gibi en büyük eğimden ibaret olan iki gündönümü noktası arasında gezindiklerini ve bazen diğer gezegenler gibi gündönümü noktalarının kuzeye ve güneye iyice kaydığını ve bazen ışıkları çoğaldığını ve bazen ışıkları azalıp böyle durumlarla bazen Yer'e yakın bazen uzak olduklarını: Ay ve Güneş tutulmalarının dahi belirli olmayıp; bazen tam, bazen kısmi tutulma olduklarını görüp, olaylar üzerinde düşünceye dalmışlardır. Kısacası onlar, göklerin bu gibi çeşitli işlerini incelemişler ve böylece sebeplerini açıklamışlardır. Takvimde düzeltme yapmışlar, ekleme ve çıkarmalarda bulunmuşlardır. Düzenlemede bütün feleklerin içlerinde yani merkezleri bitişik olan iki koşut yüzeyle arasında bulunan boşluklarda, Yer'i içine alan ve almayan, merkezleri ile kutupları, bitişik, ayrı; kalınlık ile incelikte eşit olan ve olmayan nice nice kısımlar varsaymaya muhtaç olmuşlar ve bunlara “eflâk-ı cüziyye” ve “ikinci felekler” demişlerdir.

Bu bölümde Batlamyus'un görüşü İslâm filozoflarınca tercih edildiğinden, astronomi bilimiyle ilgilenenlere, feleklerin kısımlarının hayal edilmesini kolaylaştırmak için Batlamyus'un görüşüne uygun olarak, feleklerin kısımları bu mahalde özet bir biçimde sayılıp belirlenmiştir. Burada tamamen akla dayalı betimleme ve imgeleme ile açıklamada somutlaştırıp, gurur veren bir görüşle anlamı elde etmek için bütün feleklerin kısımlarının şekilleri ve biçimleri resmedilmiştir. Bununla birlikte sayıları ve düzenlenişleri, kitaptaki metne uygun bir biçimde alınmış, bütün feleklerin kısımlarının özeti de bu düzen üzerine en üstten alta, yuksekten aşağıya doğru sıralanma biçiminde verilmiştir.

Bundan dolayı en üstteki felek olan dokuzuncu felek, “Kürelerin Küresi”, “En Büyük Küre” ve “Atlas Küresi” adlarıyla tanınmıştır. Astronomi kitaplarında ayrıntılı ve özet bir biçimde işaret olunduğu üzere, merkezi Evren'in merkezi ve kutbu Evren'in kutbu olup, iki koşut yüzeyle çevrelenmiş küresel bir cisimdir. Cisimlerin ve kütlelerin tümünü içine alan Cisimler Evreni ile son bulmuştur. İçbükey yüzeyinin boşluğunda bulunan sabit yıldızlar küresinin dışbükey yüzeyine teğettir. Ancak gökyüzünün ötesinde boşluk ve doluluğun olanaksızlığını varsaymakla, dışbükey yüzeyi bir şeye temas etmemekte ve yıldızlar ile gezegenlerden arınmış olmaktadır.

Adı geçen felek, bu denli genişlik ve büyüklüğüyle, Evren'in merkezinin çevresinde doğudan batıya doğru olan bir hareketle iç kısmında bulunan feleklerin tümünü ve ateş ile havanın bir kısmını döndürüp, 24 saatte devrini tamamlar. Adı

geçen feleğin içinde kısımların yani feleklerin kısımlarının varsayılmasına gerek yoktur. Ancak en büyük dolanım olan ekvator dairesi bunun çevresinde, iki yarı kutbunda varsayılmıştır.

Bundan sonra sekizinci felek, “Sabit Yıldızlar Küresi” ve “Burçlar Kuşağı” adıyla tanınmıştır. En Büyük Küre’nin iç kısmında durağan bir biçimde bulunmaktadır. Merkezi Evren’in merkezinden ve kutbu Evren’in kutbundan bir yöne eğimli olup, iki koşut yüzeyle çevrelenmiş küresel bir cisimdir. Dışbükey yüzeyi, üzerinde olan büyük feleğin içbükey yüzeyine ve içbükey yüzeyi boş kısmında olan Satürn’ün dışbükey yüzeyine teğettir. Burası sabit yıldızların sayısız ve sınırsız yer aldığı bir mahaldir ve bunlarla süslenmiştir. İmgeleme ile düşünüldüğünde 12 burç nakışlı ve renklidir. Külli hareket ettirici olan Kürelerin Küresi’yle Evren’in merkezinin çevresinde doğudan batıya 24 saatte devrini tamamlar. Bunun dışında kendine özgü bir hareketle Evren’in kutbundan diğer kutup ve yöne doğru eğimli bir kuşak üzerinde batıdan doğuya düz ve yavaş yavaş bir hareketle içinde sabit bir merkezi ve altında bütün felekleri o yöne alıp götürür. Bazılarının görüşü üzerine 40000 ve Batlamyus’un açıklamasına göre ise 36000 Güneş Yılı’nda devrini tamamlar. Hattâ bazı düşünürler bu dolanım süresine “Batlamyus Yılı” deyip, söz konusu sürenin tamamında Evren’in bütün işleri Tanrı’nın takdiri ile baştan ayağa yenilenir demişlerdir. Adı geçen feleğin içinde feleklerin kısımlarını varsaymaya gerek duyulmamıştır. Ancak büyük daireden burçlar kuşağı dairesi, adı geçen feleğin çevresinde varsayılmış ve burçların şekilleri 12 olarak kuşakta belirlenmiştir. Yani burçlardan her birinde adı geçen feleğin o kadar parçasında gözlemlenen yıldızların toplamı bir şekle benzetilerek, o burcun adı verilmiştir. Örneğin Koç burcu, adı geçen feleğin sahasında bir parçadır. Bu parça dâhilinde gözlemlenen yıldızlar birer çizgi ile birbirlerine bağlansa buradan Koç şekli ağır çıkar. Diğerleri buna kıyas edilerek anlaşılabilir. Adı geçen feleğin tamamen uçsuz bucaksız alanında, zic kitapları ile takımyıldızlarını gösteren kitaplarda açıklandığı üzere ve eskilerin gözlemlerine uygun olarak, 1022 yıldızı içeren hayvan ile eşyaya benzer 48 biçim hayal edilmiştir. 346 gözlemlenmiş yıldızı içine almasıyla 12 biçim belirlenmiş ve 12 burç adıyla isimlendirilmiştir. Adı geçen biçimlerin 21’i kuşağın kuzeyinde bulunup, gözlemlenmiş yıldızlardan 360 yıldız bunların alanında tespit edilmiştir. 15 biçim ise kuşağın güneyinde bulunup, gözlemlenmiş yıldızlardan 316 yıldız bunların alanında belirlenmiştir.

Ancak şu da bilinmelidir ki adı geçen feleğin alanında, eski dönem astronomlarının görüşleri gereğince gerek biçimler ve gerekse yıldızlar yukarıda sayıldığı üzeredir. Fakat Yeni Dünya keşfedilip, batıdan doğuya ve doğudan batıya gidip gelme olanaklı olduğunda, Güney Okyanusu ile Ekvator çizgisinin arasında Hindîçin’e giden gemilerle Batılı bilginlerden gözlem işinde usta olanlardan bazıları, Doğu’daki bölgelere sefer ve seyahat ettiklerinde görmüşlerdir ki Süheyl yıldızının bölgesinde nice yıldızlar vardır. Bu yıldızların adları ve unvanları ilk

dönem astronomları ile takımyıldızlarını gösteren kitaplarda bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar, zic defterlerinin dışında kalmışlardır. Bundan sonra, o tarafta yeni olarak 90 tane yıldız gözlemlenmiş ve ziclere kaydedilmiştir. Adı geçen yıldızların konumlarında ortaya çıkan şekiller 12 biçime benzetilmiştir. Böylece gözlemlenmiş yıldızların sayısı çok sayıda bulutsunun dışında 1112'ye ulaşmıştır. Takımyıldızların sayısı ise 60 biçime erişmiştir. Bu zamanda genişletilmiş ve satırlaştırılmış olan Cisimsel Küre, feleklerin tümünü, takımyıldızlarını kapsamış ve birlikte tasvir oluna gelmişlerdir. İslâm Dünyası'nda yazılmış ziclere dâhil olmak için adı geçen takımyıldızları bu mahalde tamamıyla verilmiştir.

Burçlar kuşağında bulunan yıldız biçimlerinin isimleri şunlardır: Koç, Boğa, İkizler, Yengeç, Aslan, Başak, Terazî, Akrep, Yay, Oğlak, Kova, Balık. Burçlar kuşağının kuzeyinde bulunan takımyıldızları ise şunlardır: Düb-i asgar (Küçük Ayı – Ursa minor), Düb-i ekber (Büyük Ayı – Ursa major), Tinîn (Ejderha – Dragon), Kifâvos (Cepheus), Avvâ (Çoban – Bootes) ki Seyyâh da derler, Câsî 'alâ Rekbeteyh (İki dizin üzerine oturmuş), Selbak, Tâir ki Decâcedir (Kuğu – Cygnus), Zât-ül-kürsî (Kasyope), Yerşavuş ki dev başını taşıyandır, Mumsikû'l a'ne, Havvâ (Yılan taşıyıcısı – Ophiucus) ki Hayye'ye tutunmuştur. Hayyetu'l-havvâ (Kara yılan), Sîm ukâb (Gümüş kartal) ki Nesr ta'ir de derler. Delfîn (Yunus balığı – Dolphin), Kıt'a el-feres (Küçük at – Equuleus), Feres-i sâni (Kanatlı at – Pegasus), Mer'-i Müselsele (Zincire vurulmuş erkek – Andromeda), Müselles (Üçgen – Triangle). Kuşağın güneyinde bulunan takımyıldızları şunlardır: Kaytus (Balina – Cetus), Cebbâr (Avcı – Orion) ki Cevzâ (Gökyüzü ikizleri – Gemini) da derler. Nehar-ı Erneb, Kelb-ül-asgar (Küçük köpek – Canis minoris), Kelb-ül-ekber (Büyük köpek – Canis majoris), Sefine (Argo), Secâ, Bâtıye (Kâse – Crater), Gurâb, Keytavus, Sebî' (okunamadı), İklîl-i cenûbî (Güneysel tac – Corona australis), Hût-i cenûbî (Güneysel balık – Piscis Australis). Yeni gözlemler ile bulunan on iki biçim ise şunlardır: Ankâ, Gurnuk (Turna), Gulâm-i hindî (Hintli köle), Tavûs-i hindî (Hint tavusu), Nahl-i hindî (Hint arısı), Müselles-i cenubî (Güney üçgeni), Kelb-i bahrî (Deniz köpeği), Zubâbe, Hut-i zülcenâh (Kanatlı balık), Ejderhâ, Gurâbu'l-beyn (Kızıl ayaklı karga), Hamâme-i nûh (Nuh güvercini). Sabit yıldızlar feleğinin içerdiklerinin sayıları ve nitelikleri özet olarak verilmiş ve açık bir biçimde bilgi sahibi olmak için, adı geçen feleğin burçlarının şekilleri ve takımyıldızları bu mahalde resmedilmiştir.

Bundan sonra yıldızların felekleri, yedi gezegenin şekilleri ve niteliklerinin durumu özetlenmiştir. Adı geçen yedi gezegen, gökyüzünün bütününde yedi felektir. Yedinci felek, Satürn'dür. Güneş feleğinin üzerinde bulunup, yüksek felekler ismiyle şöret bulmuş olan üç feleğin en büyüğü ve en yükseğidir. Satürn yıldızı, Farsça keyvan olarak da bilinir. Astronomlar ona: Büyük uğursuzluk, hintli görünümlü demişlerdir. Mutluluk veren Jüpiter'e Büyük Uğurluluk ve cellat görünüşlü kızıl Mars'a Küçük Uğursuzluk demişlerdir. Göğün hanımefendi görünümünü

olan Venüs ile güzel yüzlü Merkür de Güneş feleğinin altında yer almaları dolayısıyla iki iç gezegen olarak adlandırılmışlardır. Bu beş gezegenin tamamına başka bir ad ile Şaşkın Beşler demişlerdir. Ve bunun gibi ışık saçan Güneşe büyük ışık, güzel görünümlü Ay'a küçük ışık denilmiştir. Bunların tamamına ise yedi gezegen denilmiştir.

Adı geçen bu feleklerin şekilleri satıhlaştırılmış, betimlenmiş, açıklanmış ve anlatılmıştır. Gezegenlerin durumlarını içeren astronomi kanunlarından bazılarının burada takdim edilmesi gerekmektedir.

Birinci Kanun: İki koşut yüzeyle çevrilmiş olan her küre yani iki yüzey arasında bulunan uzaklık yönlerin tümünde eşittir. Feleğin bazı kısımları kalın ve bazıları da daha ince olmaz. Şüphesiz bu yüzden kalınlığı benzer olan iki yüzeyin merkezi kürenin merkezidir ve kürenin merkezi Evren'in merkezidir.

İkinci Kanun: Her somut felek Yer'i çevreleyip, bir yörüngede bulunmaktadır. Aşağıda anlatılacağı üzere Ortakmerkezli Küre, Taşıyıcı Küre ve Eğimli Küre gibi. Şüphesiz o feleğin iki yüzeyi koşut olur. Episikl gezegenlerin feleklerinde ve seçkin olan görüşte, Güneş feleğinin dışında ispatlanmıştır. Yer'i çevrelemediğinden başka içbükey yüzeyine itibar olunmamayla tarif edilmiştir. Düşüncemize geri dönerek diyebiliriz ki astronomlar, Satürn için üç adet felek ispat etmişlerdir. Birinci felek, küllî felektir. Merkezde, kuşakta, kutuplarında ve hareketinde burçlar feleğine benzediği için buna "Ortakmerkezli Küre" demişlerdir. İkincisi, dışmerkezli felektir. Ortakmerkezli kürenin içinde iki koşut yüzeyde bulunup, dönüş merkezi dayanıklı olduğundan, buna "Taşıyıcı Küre" demişlerdir. Üçüncü felek, Episikl'dir. Satürn yıldızı onun tarafında odaklanmış olup; Episikl kendisiyle birlikte Satürn'ü de döndürdüğü için buna "Episikl" demişlerdir.

Bundan sonra Satürn'ün ortakmerkezli küresi, küllî felektir. İki koşut yüzeyle çevrelenmiş küresel bir cisimdir. Yüzeyinin üstünde olan sabit yıldızlar küresinin içbükey yüzeyine ve yüzeyinin altında olan Jüpiter'in küresinin (feleğinin) dışbükey yüzeyine teğettir. Adı geçen feleğin üstünde ve altında bulunan diğer küllî felekler gibi, öncelikle, büyük feleğin hareketine uyup, ilk hareket ile Evren'in merkezi çevresinde doğudan batıya hareket eder. İkinci olarak, sekizinci feleğin kendine özgü hareketine bağlı olup, batıdan doğuya gider. Üçüncü olarak, yukarıda söz konusu edilen görüşe dayanılarak sekizinci feleğin Yer'e salımlı ve karışık olagelen şaşkırtıcı hareketinden etkilenip, kuzeyden güneye ve güneyden kuzeye salınır. Her nasıl olursa olsun, söz konusu olan hareketlerin tümü doğal ve kendiliğinden olmayıp, diğer feleklerin hareketinden ötürü Yer'in hareketiyle lineksel bir harekettir. Ancak her feleğin kendine özgü sağlam bir hareketi vardır ve kendine özgü eksen ile kutuplar üzerinde dolanıp, devrini tamamlaması gerçekleşmektedir. Satürn de kendi hareketiyle, yani batıdan doğuya bir hareketle, matematiksel olarak bilinen bir miktarda dolanımını tamamlar. Şüphesiz adı geçen feleğin altında bulunan feleklerin küreleri de lineksel ve özsel, doğuya ve batıya doğru hareketle

nitelendirilmiştir. Ancak yedi gezegene özgü olan konum, yön, geri dönüş, yavaşlama ve hızlanma ile Yer'e yaklaşma ve uzaklaşma ve diğer somut ve soyut görünen durumların düzenlenmesi ve düzeltilmesi konusu, bütün feleklerin kalınlıkları ve derinliklerinde çeşitli hareketleri ve dolanımları, ikinci feleklerin yani cüzî feleklerin ispat edilmesinin gerekliliği, bu heyetlerin çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymuştur. Ve bu mahalde düzeltilmeleri ve betimlenmeleri konusunda önemli bir olanak kazanılmış oldu. Bundan dolayı, Satürn'ün durumunun düzeni için küllî feleğinin cisminin içinde yani iki koşut yüzeyle çevrelenmiş olan gövdesi içinde "Taşıyıcı" adıyla ikinci bir felek takdir etmişlerdir.

Ancak şu konuda dalgınlığa düşülmesin ki bu feleklerin gerçek kısımları algılanmayıp, görünüşte bile bilinmezler. Soyut feleklerde görünen çeşitli durumların kabul edilmesi için varsayılmışlardır. Güyâ söz konusu olan parçalar, organların yerine güzel düzenlenişte küllî felek için takdir olunmuştur.

Satürn için belirlenen ikinci felek ise Yer'i çevreleyen ve merkezi kürenin merkezinin yani Evren'in merkezinin dışında, iki koşut yüzeyle çevrelenmiş küresel bir cisimdir. Bu kürenin dışbükey yüzeyi, ilk feleğin dışbükey yüzeyiyle duysal olarak gösterilmesi olanaklı olup, bölünme kabul etmeyen ortak bir noktada temas etmiştir ki, o nokta "evc"⁹ adıyla isimlendirilmiştir. Bu nokta Evren'in merkezine oranla en uzak noktadır. Yıldız o noktaya geldiğinde, Yer'in merkezinden oldukça uzak ve yükseğe erişmiş olur. Bunun gibi, adı geçen feleğin içbükey yüzeyi, birinci feleğin içbükey yüzeyine teğettir. Bu ortak noktaya "hadid"¹⁰ adı verilmiştir. Bu nokta, Evren'in merkezine oranla en yakın noktadır. Yıldız bu noktaya geldiğinde, Yer'in merkezine oldukça yaklaşmış ve alçalmış olur. Bütün bunlardan sonra, bu yazılanlara dayanılarak, birinci felekten bu taşıyıcı adıyla meşhur olan ikinci felek bu biçimde ayrıldığına, zorunlu olarak çeşitli kalınlıkta iki küre geriye kalır. Biri ikinci feleği içine alır, diğeri ikinci felek tarafından çevrelenir. Küreyi kuşatanın ince tarafı apoje'ye, kalın tarafı perije'ye doğrudur. Ötekinin kalın ve ince tarafı ise bunun tersinedir. Böyle iki küreye, tamamlayıcı kürenin başlangıcı olduğu için ikisine de "tamamlayıcı" demişlerdir. Yine yıldızlarının durumlarının düzenlenmesi için bu kadar miktarla yetinmeyip, Güneş'te dışmerkezli olan bir başka ikinci felekten söz etmişlerdir. Ancak diğer gezegenlerde Yer'i çevrelemeyen küçük felekler varedip, bunlara: "döndürücü felekler" adını vermişlerdir.

Bütün bunlardan sonra episikl, Satürn'ün küllî feleğinde örneğin Yer'i çevrelemeyen küçük bir felektir. Dışmerkezli olup, kendisini taşıyan feleğin cisminde odaklanmıştır. Bir özellik ile nitelenmiştir ki episiklin çapı taşıyıcının iki yüzeyine eşittir. Yani episiklin yüzeyi, taşıyıcının iki yüzeyine tıpkı bir nalın nala uyması gibi teğet olmuştur. Yıldız da tek bir yüzeyle çevrelenmiş, içi dolu küresel bir cisimdir

⁹ Evc: Yeröte, apoje; (İng. Apogee, Lat. Apoaem): Bir gezegenin Yer'e en uzak olduğu nokta.

¹⁰ Hadid: Yerberi, perije; (İng. Perigee, Lat. perigaeum): Bir gezegenin Yer'e en yakın olduğu nokta.

ve episiklin cisminde odaklanmıştır. Bir özellik ile nitelenmiştir ki yıldızın yüzeyi episiklin iki yarı kutbunda bulunan ortak bir noktada, episiklin yüzeyine teğet olmuştur. Yani yıldız bütünüyle episiklin cisminde bulunup, yüzeyi yüzeyine temas etmiştir. Mâdemki Satürn feleğinin özet bir biçimde durumu ve kısımlarının şekil ve biçimi gösterilmiştir. Jüpiter feleği, Mars feleği ve Venüs feleğinin de biçimleri her bakımdan Satürn feleğine benzemektedirler. Bunların her biri, iki koşut yüzeyle çevrelenmiş, küresel birer cisimdirler. Şüphesiz her birinin dışbükey yüzeyi, üstünde olan feleğin içbükey yüzeyine ve içbükey yüzeyi altında olan gökyüzünün dışbükey yüzeyine teğettir. Bu suretle olan yüzeyinin merkezi kürenin merkezidir ve o da Evren'in merkezidir. Adı geçen feleklerin içlerinde, Satürn feleğinde, yukarıda söz konusu edilenlere dayanılarak, ortakmerkezli küre, taşıyıcı küre ile episikl ispatlanmış ve biçim üzerine ortaya çıkan görüş ayrılıklarında oluşan durumlar, bu yolla kabul edilebilir bir düzen haline gelmiştir.

Bu bütün felekler, birinci hareket ile doğudan batıya ve ikinci hareket ile batıdan doğuya devrederler. Yer'in hareketini kasteden söz üzerine salınım yaptıklarından başka her birinin kendine özgü hareketi vardır. Bunların kadir, yön ve sebepleri astronomi kitaplarında anlatılmıştır. Dolanma süreleri ise kitabın metninde özetlenerek gösterilmiş ve açıklanmıştır. Adı geçen dört feleğin biçimi tek bir şekilde olup, aralarında uyumsuzluk bulunmadığından, tümünün durumlarının anlaşılması için birinin biçiminin çizimlenmesi ve anlatılmasıyla yetinilmiştir.

Bundan sonra dördüncü felek, Güneş feleğidir. Özet olarak anlatılacak olursa, büyük ışık olan bu görkemli yıldız, bütün yıldızların aydınlatıcısı ve ışığın kaynağı olduğu gibi, gece gündüz, aylar ve yıllar da bunun hareketiyle güzel bir biçime kavuşmuş, aynı şekilde yedi gezegenin belirli bir düzen içerisinde dolanımı, yine sanki ışıktan bir fanus içerisindeymiş gibi olan Güneş, aşağısındakilere ve yukarısındakilere ışık verecek orta bir konumda bulunmaktadır. Bu nedenle feleği de diğer gezegenlerin feleklerinden daha basittir. Ortakmerkezli ve dışmerkezli adımda iki feleğin ispatlanmasıyla bütün durumları düzene konmuştur. Şimdi Güneş feleğinin merkezi, Evren'in merkezidir. Yani büyük felek olup, Yer'i çevreleyen, iki koşut yüzeyle çevrelenmiş küresel bir cisimdir. Dışbükey yüzeyi üstünde olan Mars feleğinin içbükey yüzeyine ve içbükey yüzeyi altında olan Venüs feleğinin dışbükey yüzeyine teğettir. Adı geçen feleğe, merkezde, kuşakta ve kutuplarda burçlar feleğine benzediği için "Ortakmerkezli" demişlerdir.

Ancak astronomlar, Güneş'in hareketinde bazen hızlanma bazen yavaşlama gözlemlemişler ve Güneş'in cismini bazen büyük bazen küçük gözlemlemelerinin, Yer'in merkezinden bazen uzak ve bazen yakın olmasını sağlayacağından, bu problemi çözebilmek için Güneş'in ortakmerkezli feleğinin içinde dışmerkezli bir feleğin varlığını kabul etmişlerdir. Bu ikinci felek, birinci feleğin içinde, Yer'i çevreleyen ve merkezi, Evren'in merkezinin dışında, iki koşut yüzeyle çevrelenmiş küresel bir cisimdir. Dışbükey yüzeyi ortakmerkezli feleğin dışbükey yüzeyi ile ortak

bir noktada teğettir ki bu noktaya apoje derler. O, Evren'in merkezinden en uzak noktadır. Güneş bu noktaya eriştiğinde, Evren'in merkezinden oldukça uzaklaşmış olur. Adı geçen feleğin içbükey yüzeyi, birinci feleğin içbükey yüzeyine ortak bir noktada temas etmiştir ki bu noktaya periye derler. O, Evren'in merkezine en yakın noktadır. Güneş bu noktaya geldiğinde, Yer'in merkezine çok yaklaşmış, aşağı inmiş olur. Anlattığımız üzere ortakmerkezli feleğin cisminde dışmerkezli felek ayrıldığı anda, zorunlu olarak iki küre kalır ki ikisinin de yüzeyleri koşut olmayıp, bazı parçası kalın ve bazıları ince olur. Ve bu iki kürenin ikinci feleğe eklenmesiyle, birinci felek tamam olup, tek bir felek biçimine girdiği için bunlara "tamamlayıcı" denilmiştir. Güneş ise tek bir yüzey ile çevrelenmiş, küresel som bir cisim olup, dışmerkezlinin cisminin iki yarı kutbunda odaklanmış ve bir özellik ile nitelenmiştir ki, Güneş'in cisminin çapı dışmerkezlinin kalınlığına eşit olup, Güneş'in çevresi dışmerkezlinin çevreleriyle iki ortak noktada temas etmiştir.

Bundan sonra Venüs feleği gelmektedir. Güvenilir bilgiye dayanılarak, üçüncü felek olduğu ve Güneş feleğinin altında bulunduğu sağlam delillerle ispatlanmıştır. Venüs feleğinin şekil ve biçiminin her bakımdan üst feleklere benzemesiyle, benzedikleriyle kıyaslanarak, bütün durumları için üç adet felek takdir edilmiştir. Bu felekler düzenlenmiş ve birbirlerinden ayırt edilmişlerdir. Bütün bunlardan sonra, birinci feleği burçlar feleğine benzeyen ortakmerkezlidir ki küllî feleğidir. Adı geçen bu felek, Yer'i çevreleyen, merkezi Evren'in merkezi, iki koşut yüzeyle çevrelenmiş, küresel bir cisimdir. Dışbükey yüzeyi doğru söz üzerine üstünde olan, Güneş feleğinin içbükey yüzeyine ve içbükey yüzeyi altında olan Merkür feleğinin dışbükey yüzeyine teğettir. İkinci feleği, birinci feleğin yani ortakmerkezlinin derinliğinde, merkezi Evren'in merkezinden bir yöne kaydırılmasıyla takdir olunan taşıyıcı küresidir. Üçüncü feleği, taşıyıcı kürenin cisminde odaklanmış ve yüzeyi yüzeylerine teğet olan episiklidir ki Venüs yıldızı adı geçen feleğin içinde odaklanmıştır. Adı geçen feleğin konumu ve durumunun üst gezegenlere benzemesi açık ve seçik olduğundan, ayrıntısı atlanıp, diğer bir an için söz konusu edilen şekil ile yetinilmiştir.

Bundan sonra ikinci felek, Merkür feleğidir. Adı geçen feleğin göksel konumu kısımları bakımından diğer feleklerden farklılık göstermesi dolayısıyla ayrıntılı bir biçimde ve bütünüyle astronomi bilgisine dayanılarak, açıklanacaktır. Astronomlar ve düşünürler, Merkür için Yer'i çevreleyen 3 adet büyük felek ile Yer'i çevrelemeyen bir küçük felek varsayıp, yerleşik görüşlere karşı çıkmışlardır. Adı geçen dört feleğin durumlarının belirlenmesiyle güzel bir düzen ve düzgün bir biçim gösterilip, sabit hale getirilmiştir. Birinci feleği, ortakmerkezli küredir. Kutupta, kuşakta, harekette burçlar feleğine benzediği için ortakmerkezli demişlerdir. Adı geçen felek, diğerleri gibi Yer'i çevreleyen, merkezi Evren'in merkezi, iki koşut yüzeyle çevrelenmiş küresel bir cisimdir. Yukarı yüzeyi üstünde olan Venüs feleğinin aşağı yüzeyine ve aşağı yüzeyi altında olan Ay feleğinin yukarı yüzeyine teğettir.

Bundan sonraki müdir feleğidir. Yukarıda söz konusu edilen dışmerkezlinin birincisi olup, ikincisini kuşatır. O, Merkür'ün dört feleğinin ikincisidir. Adı geçen felek, bahsi geçen dışmerkezlinin ikincisinin kuşattığı merkezini idare ettiği için kendisine "müdür" demişlerdir. Resimle açıklanmış ve alışlagelmiş biçim üzerine, dışmerkezliler teğet olan diğer feleklerin kalınlığında yerleşmiş oldukları gibi işte müdir feleği de ortakmerkezlinin kalınlığında yer almıştır. Bir özellik ile müdirin dışbükey yüzeyi ortakmerkezlinin dışbükey yüzeyine apoje olarak adlandırılan, bölünme kabul etmeyen, duysal olarak belirlemeye izin vermeyen ortak bir noktada temas etmiştir. Adı geçen müdir feleğinin içbükey yüzeyi, yukarıda açıklanmış olan ortakmerkezlinin içbükey yüzeyine, duysal olarak belirlemeye olanak tanımayan ve bu ikisi arasında ortak perije namıyla adlandırılan bir noktada temas etmiştir. Adı geçen feleğin merkezi, mahallinde açıklandığı üzere Evren'in merkezinin dışındadır. Bundan sonra iki dışmerkezlinin ikincisi yani Merkür'ün üçüncü feleği ki dışmerkezlilerin birincisi olup, taşıyıcısı episiklin merkezi olan müdir feleğini çevreler. Müdür'in ortakmerkezlinin içinde olması suretiyle, bu da müdirin cisminde odaklanmıştır ve taşıyıcının dışbükey yüzeyi müdirin dışbükey yüzeyine apoje ile adlandırılan noktada teğettir.

Taşıyıcının içbükey yüzeyi müdirin içbükey yüzeyine perije tabir olunan noktada teğettir ve taşıyıcının merkezi müdirin merkezinin dışındadır. Eğim miktarı ve çıkış mahalinde açıklanmıştır. Bundan sonraki episikldir. Merkür'ün dördüncü feleğidir. Episikl Yer'i çevrelemeyen küçük bir felektir ve taşıyıcının içinde yani iki yüzeyi arasında bir biçim ile odaklanmıştır. Episiklin çapı taşıyıcının kalınlığına eşit olup, episiklin yüzeyi taşıyıcının yüzeyine aşağıda ve yukarıda teğet olmuştur. Merkür yıldızı küresel som bir cisimdir. Resimli olarak birçok kez açıklandığı biçimde episiklin içinde odaklanmıştır.

Bundan sonra Merkür feleği bu oluşmuş konumu ve düzeni bölünmeyen bir şekilde biçimlenip, sureti tamam olduğunda, Merkür feleğinde apoje ve iki perije ortaya çıkar. Biri ortakmerkezli den bir cüz gibi olduğu için ortakmerkezlinin apojesi ve biri de müdir den bir cüz gibi olduğu için müdirin apojesi denilmiştir. Ortakmerkezlinin perijesi ve müdiri de buna kıyasladır. Bu iki dışmerkezlinin dört tamamlayıcısı olup, bunlardan ikisi ortakmerkezlinin müdiri ve ikisi de müdirin taşıyıcısı içindir.

Bundan sonra birinci felek, Ay feleğidir. Adı geçen feleğin de küllî feleği, farklı cüzlere bölünmesiyle, şekli ve biçimi, benzeri olan diğer gezegenlerin feleklerine benzemeyen bir şekil ve biçimde görünmektedir. Dolayısıyla açıklanması ve düzeltilmesi ayrı olarak betimlenmiştir.

Bütün bunlardan sonra Ay feleği de 4 adet feleği kapsar. İlk ikisinin merkezi Evren'in merkezidir. Üçüncüsü dışmerkezlidir ve episikli taşıyıcıdır. Dördüncüsü episikl feleğidir. Sonra Evren'in küresi ile ortakmerkezli olan iki feleğin birincisi, ikinciyi çevrelemektedir ki çevresinde bulunan cevzeher noktasından ve burçlar

feleğine benzerliğinden dolayı cevzeher ve ortakmerkezli adları ile bilinmektedir. Adı geçen feleğin dışbükey yüzeyi üstünde olan Merkür feleğinin içbükey yüzeyine ve içbükey yüzeyi kendi feleklerinden ikinci feleğin dışbükeyine teğettir. İlk iki feleğinin ikincisi çevreleyendir. Kuşağı burçlar kuşağından ve ortakmerkezli dairelerinden bir yöne kaydırıldığı için “eğimli küre” ismiyle adlandırılmıştır. Eğimli küre cevzeherin iç kısmında yani alt yüzeyinde bulunup, dışbükey yüzeyi birinci feleğin içbükeyine, içbükey yüzeyi ise dört unsurdan ateş küresine teğettir. Üçüncü feleği taşıyıcı küresidir. Resimle anlatıldığı üzere eğimlinin içindedir ve merkezi Evren’in merkezinin dışındadır. Dördüncü felek, episiklidir. Taşıyıcı kürenin cisminde odaklanmıştır. Ay yıldızı da içi dolu küresel bir cisim olup, diğer gezegenler gibi, geçmiş resimde olduğu üzere, kalınlığı episiklda odaklanmıştır. Bundan sonra ortakmerkezli, eğimli, taşıyıcı ve episikl, yani 4 adet feleğiyle Ay feleği belirgin açık bir düzen oluşturmaktadır. Cisimsel olarak çizildiği ve yüzeysel olarak gösterildiği üzere, duyumsamak ve algılayabilmek için, Ay feleğinin biçimi bu mahalde resmedilmiş ve betimlenmiştir.

Bundan sonra astronomi bilgilerinden birinci yola bağlı olan fizikçiler, felekler bahsinde konuları delillerden arındırmış ve kuramsal olarak incelemişlerdir. Anlattığımız üzere, felekleri cisimleriyle belirtmeye muhtaç olmuşlardır. Bu itibâr ile adı geçen bilime “somut astronomi” demişler ve anlatıldığı üzere feleklerin sayısını 24 olarak belirlemişlerdir. Bunlar: En Büyük Küre, Sabit Yıldızlar Küresi ve Güneş’in iki feleği, yüksek gezegenlerin ve Venüs’ün üçer, Merkür ve Ay’ın dörder felekleridir. Bunların şekilleri ve biçimleri yukarıda resmedilmiş ve betimlenmiştir. Fakat *Almagest*’in sahibi ve ona bağlı olanlar ile matematikçiler, felekler konusunda daireler ile yetinmişlerdir. Feleklerin durumlarında deliller getirmek ve kanıtlamalarını yapabilmek için bu miktar yeterlidir demişler ve bu itibâr ile adı geçen bilime “soyut astronomi” demişlerdir. Onlar, dokuzuncu ve sekizinci felekler için birbirini kesen iki daire belirtmişlerdir. Bunlar önceki feleklerin kuşaklarıdır. Güneş için de iki daire söylemişlerdir. Biri ortakmerkezli ve diğeri dışmerkezlidir. Bunlar bir noktada temas etmişlerdir ki bu apojedir. Bu görüşe göre, Güneş için episikl olmaz. Fakat episikl’i uygun bulanlar üç daire belirtirler. Biri taşıyıcının ortak merkezi ve biri de taşıyıcının dış merkezidir. Bunlar tamamlayıcıdır. Bir diğeri de episikl dairesidir. O da bu surettir. Merkezi, taşıyıcının çevresinin üzerindedir ve çevresi dışmerkezliye teğettir. Yüksek gezegenler ve Venüs’ün her biri için ise beşer daire kabul etmişlerdir. Bunlar ortakmerkezli daire, eğimli daire, taşıyıcı daire, eşlik dairesi ve taşıyıcı ile tamamlayıcıdır ve biri de episikl dairesidir ki merkezi taşıyıcının çevresinin üzerindedir. Ay için ise 4 daire belirtmişlerdir. Biri ortakmerkezli ve diğeri eğimlidir ki bunlar tamamlayıcıdır ve biri de taşıyıcıdır ki afel noktasında eğimliye teğettir ve biri de episikl dairesidir ve bu surettir ki merkezi taşıyıcının çevresinin üzerindedir. Ay için bilgiler taşıyıcının merkezinin taşıyıcısını belirtmemişlerdir. Çünkü eğimli hükmündedir. Fakat bazıları belirtmiş ve Merkür için 6 daire kabul etmişlerdir. Bunlar ortakmerkezli, eğimli, taşıyıcı, eşlik, episikl ve

taşıyıcının merkezinin taşıyıcısıdır. Müdür'ü belirtmemişlerdir. Çünkü taşıyıcının merkezinin taşıyıcısı onun yerine geçmektedir ve bazıları onu da söylemişlerdir. Bu suretle eğimliye teğettir.

Matematikçiler feleklerin anlatılması konusunda daireler üzerine sınırlama getirmişler ve 34 felekte karar kalmışlardır. Güneş için episikl olmadığı takdirde [33] ve aksi takdirde 35 olur. Fakat Ay için taşıyıcı, taşıyıcı merkezi ile Merkür için müdür söyleyenlerin yanında 37 olur. Fizikçiler için, iki tane asıl üzerine, yani Güneş için gerek episikl olsun gerek olmasın 24'tür. Ancak hareketlerin kontrol edilmesi için fizikçiler de yine bazı feleklere gereksinim duymuşlardır. Çünkü fizikçilerin görüşlerine göre, feleklerin şekilleri ifade edilmiştir. Feleklerin uzun uzağıya anlatılması için daireler üzerine sınırlama getirenlere göre de matematikçilerin resmettikleri feleklerin biçimleri bu mahalde belirtilmiş ve buraya eklenmiştir. İkinci yol, daha önce anlatıldığı gibi ve özetlenerek belirtildiği ve yazıldığı üzere astronomların ve filozofların önceki ve sonraki dönemlerde gelenleri, eterden (saydam) ve dört unsurdan oluşan kürelere dikkat çekmişlerdir. Boşlukta duran küresel evrenin biçimi ile niteliklerini düzenlemek ve konumu, hareketi ve durağanlığı gibi durumlarını keşf ettiklerinde ve açıkladıklarında ise çeşitli görüşlere ayrılmışlardır. Böylece, üç farklı görüş birbirinden ayrılmıştır. Birinci görüşü benimseyen topluluğun Evren'in biçimine dair ihtiyatlı görüşlerine ilişkin ipuçlar eleştirilmiş ve yazılmıştır. İkinci görüşe rağbet eden bilginler topluluğu, Güneş'i herşeyin merkezinde olmak üzere Evren'in merkezine yerleştirilmiştir. Yer ise Güneş'in çevresinde dolanacak, hareket ve göklerde durağanlık meydana geliyor düşüncesiyle iddialarını güçlendirmişler ve görüşlerini düzenlemek isteğiyle bu alanda araştırma ve bu yolda incelemeyle Evren küresinin çevrelediği ulvî ve süflî cisimlerin niteliklerinin durumlarına dair açıklamaları ve görüşlerinin biçimlendirdikleri suret budur.

Ancak şu konuda dalğınlığa düşülmesin ki yukarıda anılan konuların itikâdi işler ile yaradılış konularından olmadığına defalarca işaret edilmiştir. Ve bu mahalde söylenmesi zorunlu olmayıp, belki de gereksiz ve uygunsuz kabul edilebilir. Adı geçen topluluğun soyut görüşleri, özet olarak bir düzen içerisinde ifade edilmiş ve yazılmıştır. Açıklamaları ve görüşlerini bildirmek, açıkça ortaya koymak, gözleme dayalı düşünceleriyle göksel ve yersel cisimlerin niteliklerine dair düzenlenişlerine ilişkin biçimleri ve şekilleri de eklenmiştir. Bu sonsuzluk alanındaki bilgi sahipleri ile bu geniş alana yakınlığı olan ilim sahipleri, kısacası olgunluk ve dikkat sahipleri ile haysiyetli ve gayretli kişiler, bu söylenenlere itiraz ederlerse bilgece tavır ve hareketle, apaçık ve kuvvetli delillerle ortaya koyarak, ortaya konulanların zayıf kısımlarını yardımlarıyla ortadan kaldırıp, kitabın kenarında, satırların dışındaki kısımların istediklerini ortaya koymalarına aracı olmak ümidiyle boş bırakılan yerlerine haşiyeler yazarak, birinci yolun şöhretini arttırıp, güçlendirsinler ve böylece bu kitaba daha çok güzellik ve süs katsınlar. Bu âtil görüşe, İslâm Dünyası'ndaki bilginler de bir dönemde karşı çıkmaktan geri kalmamışlardır. Sözümüze uygun ne

suretle karşı çıkıp reddettikleri ve dayanakları, ne şekil ve ne suretle çürütüldüğü astronomi kitaplarında yazılmış ve açıklanmıştır. Ancak her ne kadar atıl ve batıl ise de eski ekol ve eski görüş, etkin olmakla her dönemde taraftar bulmuş, rağbet edilmiş, korunmuş ve kollanmıştır. Bu görüşü desteklemek amacıyla ve kuvvetlendirmek düşüncesiyle, kitaplar ve risaleler bile yazılmıştır. Ancak bu kitabın içeriğini bu mahalde daha fazla açıklama ile yazmayı uzatmak, faydasız olduğundan ayrıntıdan kaçınılmış, özet ve kısaltma yoluyla verilmesi amaçlanmıştır. Bu amacı sağlayabileceği ümidiyle, Hıristiyan milletlerin düşünürleri arasında son zamanlarda yer alan Edmund Pourchot¹¹ adlı bilgin ve müellifin, felsefede, eski ve yeni bilim adamlarının görüşlerine sahip olmak için derleyip yazdığı kitabının 3. cildinin 3. bölümünde bulunan ve Evren'in niteliklerini kapsayan üç yol mensuplarının sözleri ile düşünceleri özetlenmiştir. Öncelikle, o, ilk dönemlerden bu tarihe gelinceye kadar itibar edilmeyen (âtil) bu yolun taraftarları ile bu uygunsuz tavıra kimlerin inandığına işaret etmekte ve açıklamaktadır. İkinci olarak, adı geçen görüşe göre, Evren'in biçimi, gök cisimleri ile gezegenlerin düzenlenişi ve hareket ile durağanlığın niteliğinin tartışılmasına yönelik görüşleri düzeltmiş ve düzenlemiştir. Bunların apaçık bir biçimde kavranması için, Evren'in yapısı onların görüşlerine uygun bir biçimde çizimlenmiş ve betimlenmiştir. Üçüncü olarak, bu görüş mensuplarının açıklamalarını ve düşüncelerini çürütmek için, karşıt görüş sahipleri tarafından ortaya çıkarılmış olan itirazlar ile bunların ileri sürdükleri delilleri, soruları ve cevaplarını bir araya getirmiştir. Bundan dolayı, söz konusu kitabın üçüncü bölümü tercüme edilmiştir. Bölümün içeriği bunlardan ibarettir. En eski dönemlerden bugüne gelinceye kadar geçen zaman içerisinde bütün Ortaçağ'da Yer'in hareketine ilişkin olarak ileri sürülmüş görüşün kesintiye uğraması ve kalkması söz konusu olmayıp, her an Dünya'daki insanların arasında bu görüşü himaye eden birisi daima bulunmuştur. Bu durum itibar edilen kaynaklarda açık bir biçimde belirtilmiştir. Hattâ meşşailiğin kurucusu olan Aristoteles kitaplarında yaptığı incelemelerinden şunu hikâye etmektedir: Öncelikle Pythagoras ve izleyicileri bu görüşü savunmuşlardır. Bunların görüşlerine göre, ateşten ibaret olan Güneş, bütün unsurların en mükemmelidir. Bütün gezegenler ile gök cisimlerinin merkezi olmak üzere Evren'in ortasında çevrelenmiştir ve sakin bir konumdadır. Onlar, Yer'i onun çevresinde sanki bir gezegen gibi de hareket ettirmişlerdir.

Açıkça bilinmelidir ki, Aristoteles'in bu açıklaması, Pythagoras ve ona bağlı olanlardan aktardığı bu sözü, Ay-üstü Âlem'deki nesnelere hareket ederler ve hareketleriyle tekdüze bir şekilde ve sıralı olarak düzenli bir şekilde dolanırlar gibi diğer açıklamalarına karşıt ve çelişik değildir. Çünkü Pythagoras ile ona bağlı olanların bakış açısında, Yer de gezegen kabul edilen bir yıldız veya harekete sahip olan benzeri bir şey olarak kabul edildiğinden diğer felekler gibi kendine özgü hareketlerinde, güzel bir düzen ve tertibe sahiptir demek anlamına gelir.

¹¹ Metinde "Porkuçyus" olarak geçmektedir.

Bu mahalde, bu, tek bir biçimde feleklerden kaynaklanan bir yer değiştirme ve dolanımdan kaynaklanan tekdüzenlilik ve uyumu, soyut bir harekette güzel bir düzenin korunmasını ima eden bir anlatımdır.

Arşimed'in aktarımına göre, Aristarkhos adlı düşünür de Yer'in hareketinde Pythagoras'ın görüşünü benimsemiştir. Plutarkhos¹²'un aktarımına göre ise, Aristarkhos adlı düşünür de, Aristotelesci Klianuş (?) adlı düşünürün de belirtilen bu konuda, bu düşünceye bağlı olduğunu bildirmiştir. Klianuş'un aynı zamanda göksel kürelerin durağanlığına ve Yer'in dairesel bir şekilde dolanımdan başka, kendi eksenini üzerinde de döndüğünü ileri sürdüğünü belirtmiştir. Hattâ söz konusu düşünür hakkında, bir grup Yunanlı düşünür, bu oluşumu yanlış bir bakışla din ve İsa'nın görüşlerine aykırı bulmuşlar ve bunu sapkınlık olarak kabul edip, kötümüşlerdir. Ve Latin ozanları bu maddeye ilişkin beyitler ve dörtlükler yazmışlardır. Hiç evlenmemiş ve iffeti ile bekaretini korumuş bir bakireye benzeterek, bu özellikleri dolayısıyla adı geçen filozofu hicvedip, kınamışlardır.

Bu nedenden dolayı, sıradan insanların akıl ve anlayışına ters ve gördüğüne de aykırı olarak, Yer'in bir daire şeklinde Güneş'in çevresinde hareket ettiğini kabul edenlere, bu grup insanlar, bir kin, nefret ve düşmanlık gösterip, bu türden düşünenleri sapkın olarak nitelendirmişlerdir. Ancak bu ifade, son dönem düşünürlerinin dönemine gelinceye değin sürmekle birlikte, bir kısım eski dönem düşünürleri de bu görüşe sahip çıkmıştır. Örneğin Plutarkhos adlı tarihçinin açıkladığı gibi Platon¹³ da hayatının son dönemlerinde bu düşünceyi kabul etmiştir. Hattâ bazı düşünürler ibadet yerleri ve evler kurup, düzenlediklerinde, görüşlerine uygun, Evren'in biçiminin düzenine benzer, Güneş'in uzaktan evleri tamamen aydınlatması için ibadet yerleri ve evlerinin arasına ışık kaynağı koymuşlardır.

Bundan dolayı, yüzyıllar boyunca gözlem yapılmıştır. Feleklerin durumunu kontrol etmek konusuyula ilgili olarak, son dönem düşünürlerin zamanında kanunlar ve gözlem aletleriyle oldukça özen gösterilip, deney ve gözlem yoluyla feleklerin düzenini kaydetmek söz konusu oldukça, bu yeni görüş yüksek derecede değer kazanmıştır.

¹² Plutarkhos, *De Placitis Philosophorum* adlı eserinde, Aristarkhos'un Güneş'i sabit yıldızlar arasına yerleştirdiğini ve Yer'in çevresinde dolandığını varsaydığını belirtmiştir. Bu çalışmanın ilk güvenilir çevirisi, Georg Valla'nın *De expetendis et fugiendis Rebus* (1501) adlı eserinde ortaya çıkmıştır. Kopernik, bu eserden bir grafik ile Aristoteles ve Aristarkhos'un evrenin büyüklüğüyle ilgili görüşleri hakkındaki betimlemeyi neredeyse kelimesi kelimesine ödünç almıştır. Bkz. James Jeans, *The Growth of Physical Science*, New York 1961, s. 118.

¹³ Platon'un diyaloglarından *Timeaus*'ta bulunan, anlaşılması güç bir paragraf, birçok eski ve modern yorumcular tarafından, Onun Yer'in döndüğüne inandığını ima eden bir paragraf olarak yorumlanmıştır. Plutarkhos, Platon'la ilgili olarak şunları söylemiştir: "Platon, son dönemlerinde Evren'in merkezine Yer'i yerleştirmekten dolayı çok üzölmüş ve Yer'i böyle bir mevkiye yakıştıramamıştır. Çünkü en kutsal mevkinin daha olağanüstü bir şey için ayrılmasını gerektiğini söylemiştir". Bkz. Berry, 1961, s. 26; Giorgio Abbetti, *The History of Astronomy*, London 1954, ss. 28-29; Francis R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England*, London 1937, s. 34.

Bu görüşü, Hıristiyan memleketlerinde tanınan ve oldukça saygı gören bir rahip olan Nicolas Cusa da benimsemiş ve bu görüşe sıkı sıkıya bağlanmıştır.

Bundan kısa bir süre sonra, Polonya'da (Diyâr-ı Leh) bütünüyle matematiğe dayalı olarak, zamanının bilgini olan Kopernik adlı rahip, 1500 yılından 1530 senesine gelinceye kadar yani 30 sene içerisinde gözlem aletlerini ve astronomi kurallarını uygulayarak, bu görüşün savunulmasında büyük bir gayret ve özen göstermiştir. O tarihten bu zamana gelinceye kadar, bu görüş, kendisine atfedilerek halk arasında "Kopernik Astronomi"si adıyla ünlenmiştir. Avrupa ülkelerinde bulunan düşünürlerin çoğu da bu görüşü kabul etmiştir. Özellikle, söz konusu bu dönem düşünürlerinin en ünlüsü olan Descartes adlı düşünür, yeni felsefesinde ortaya koyduğu bazı yeni kurallarla bu görüşe destek olduğundan ötürü, çalışmaları kendisine atfedilerek, halk arasında "Descartes Astronomi"si adıyla tanınmıştır.

Bilinmelidir ki bu yeni astronominin örneği olacak derecede yazılması ve düzenlenmesi de böyledir. Yani daha önce de anlatıldığı üzere, Güneş sanki sabit bir yıldızdır ve Evren'in ortasında merkez olmak üzere çevrelenmiş bir konumda bulunmaktadır. Bundan sonra Güneş'e yakın olup, Güneş'i çevreleyen felek veya onların söylemlerine göre daire, Merkür dairesidir. Merkür yıldızı, Güneş'in çevresinde dolanıp, dairesini tamamen üç ayda kateder. Merkür'ün dairesini çevreleyen ise Venüs dairesidir. Adı geçen gezegen, bu daireyi sekiz ayda kateder. Venüs'ü çevreleyen geniş bir daire ispat olunup, Yer, su ve hava ile çevrelenmiştir. Bir yıldız gibi büyük daireyi bir senede dolanır. Bu mahalde, yine söz konusu olan bu büyük daire dahilinde Yer'in çevresinde Ay dairesi bulunur. Ay da Yer'i kendisine merkez etmiştir. Örneğin taşıyıcı felekte yıldızın konumunun ve hareketinin benzeri olarak, Ay da Yer'in çevresinde dolanır. Ay kendi dairesini bir ayda kateder. Mars dairesi ise Yer'in büyük dairesini çevrelemiştir. Mars yıldızı iki seneye yakın zamanda kendi dairesinde dolanımını tamamlar. Mars dairesini çevreleyen Jüpiter dairesidir. Jüpiter kendisine özgü daireyi 12 senede kateder. Jüpiter'in dairesini çevreleyen Satürn dairesidir. Satürn de kendi dairesini 30 senede kateder. Bunlardan başka, Yer'in büyük dairesinde anlatıldığı üzere, Ay'ın Yer'i merkeze alarak, onun çevresinde dolandığı gibi 4 uydusu Jüpiter'i, 5 uydusu Satürn'ü merkeze alarak, 4'ü Jüpiter'in ve 5'i de Satürn'ün çevresinde dolanmaktadır.

Adı geçen bu yıldızlar son dönem bilim adamları zamanında gözlemlenmiş ve bunlara yeni bir isim verilerek "*Aycıklar*" denilmiştir. Daha sonra adı geçen dairenin tamamını çevreleyen felek ya da belirttiklerine göre daire, sabit yıldızlar dairesidir. Adı geçen dairenin kapsadığı alan sınırsız ve sonsuz olduğundan, sabit yıldızlar ile süslenmiştir. Descartesçi görüşe göre, sabit yıldızların her biri büyük kütleli bir Güneş gibi düşünülmüştür. Bu yeni görüşe göre, Evren'in merkezinde konumlanmış ve çevrelenmiş, Evren'i aydınlatan ve daha önce açıklandığı üzere, bir biçimde sabit yıldızlardan her birinin büyüklüğünde, nice nice yıldızların dolandıklarının

düşünülmüş olması mümkündür. Bu görüşe göre, Evren'in hayal edilmesi için ortaya konulan şekil, bu mahalde resmedilmiştir.

Açıkça bilinmelidir ki bu yeni görüşe göre, öncelikle, Yer kendi büyük dairesinde batıdan doğuya hareket eder ve burçlar dairesini her gün belirli bir düzen içerisinde katederek, dolanır. Yer bu dolanımını bir sene içerisinde tamamlar. İkinci olarak, Yer yıllık hareketiyle batıdan doğuya hareket etmenin dışında kendi eksenini üzerinde hareket eder. Yer, her gün bu dolanımını tamamlar. Gece ve gündüz de Yer'in gözlemlenen bu hareketinden kaynaklanır. Bununla birlikte, Yer günlük hareketiyle batıdan doğuya hareket ederken bize kıyasla Güneş ve diğer bütün yıldızlar doğudan batıya hareket eder görünürler. Yer'in bu türde hareketlerine örnek şudur: Düz bir yüzeyde küreselliği tam olan bir kürenin düzgün bir yüzey üzerine bırakıldığı düşünülse, söz konusu küre adı geçen yüzey boyunca tamamen gidinceye kadar kendi eksenini üzerinde dolanıp, dolanımı durmadığı gibi, Yer de kendi büyük dairesinde batıdan doğuya hareket ederek, burçlar dairesinin tamamını kat edinceye değin kendi eksenini üzerinde ve merkezi çevresinde devamlı olarak dönüp durmaktadır.

Bütün bunlardan dolayı, Yer, burçlar ile Güneş arasında bulunup, burçlardan birine girdiğinde, elbette, o sırada Güneş, burcun karşısında olan burçta görünür. Örneğin Yer, Koç ile Güneş'in arasında bulunup, Koç hizasında iken, o sırada Güneş, Koç'un karşısında olan bir dizilişte görünür. Aynı şekilde Yer, Yengeç'te olduğunda yani Yengeç'le aynı hizada bulunduğu, bu sırada Güneş, Yengeç'in karşısında olan Oğlak'ta görünür. Kısacası Yer, kuzey burçlarının birine girince, bu sırada Güneş de kuzey burçlarının karşılığı olan güney burçlarının birinde görünür. Ve tersi de buna kıyasla bilinebilir. Güneş'in kuzey burçlarında çok fazla kalması, Yer'in güney burçlarında çok fazla kalmasındandır. Çünkü Yer, güney burçlarında hareket ettikçe merkezden çıkıp, dairesini büyüttüğünden zorunlu olarak güneyde hareket ederken daha fazla kalması gerekir.

Açıkça bilinmelidir ki bu görüşe göre, Yer'in eksenini kendisine ve Ekvator dairesinin yani Evren'in eksenine paralel bir konumda bulunur. Çünkü eğer burçlar dairesinin eksenine paralel olursa, her yerde daima gece gündüz eşit olur. Asla hiçbir vakitte ve hiçbir yerde 4 mevsimin yer değiştirmesi ile birbirini izlemesi mümkün bulunmaz. Ancak Yer'in eksenini Evren'in eksenine paralel olduğu biçimiyle, burçlar dairesinin ekseninden 23.5° uzaklaşır ve burcun yüzeyine bir yönüyle eğimlenir. Onunla $66^\circ 30'$ açısını meydana getirir. Çünkü Evren'in eksenine olan paralelini daima koruyarak, her anda feleğin belirli, özgül ve özgün olan tarafına yönelik bir biçimde döner. Elbette zorunlu olarak Koç burcu Yer'in yıllık hareketiyle Güneş'in etrafını dolanır. Bundan dolayı mevsimlerin art arda gelmesi belirli bir zamanda geriye döner. Bu durumlar, yine Kopernik'in görüşü üzere açığa çıkmış olan cisimsel küre'de gözlemlenir. Ve bu düz şekilde dahi bütünüyle hayal olunabilir.

Varsayalım ki sabit bir küre BÇDY dairesi olsun ve Yer'in yıllık hareketiyle katettiği büyük daire de VKAH dairesi olsun. Bu dairenin tam ortasında da Güneş bulunsun. Böyle bir durumda diyebiliriz ki yaz mevsimine girildiğinde yani Güneş, Yengeç burcunda görüldüğünde, Yer, Yengeç'in karşılığı olan Oğlak'ta bulunmaktadır. Yer K noktasında bulunduğu, Yer'in eksenini olan SM hattı Evren'in eksenine paralel olur. 23° ve $30'$ burcun ekseninden uzaklaşır. Yer'in yıllık dairesinin yüzeyine 77.5° derecesindeki BKH açısıyla eğimlenir. Bu yüzden Güneş ışığı, Yer'e dik olarak ulaşır. Yani Güneş'in merkezinden Yer'in merkezine gelen ışınlar yeryüzüne ve Ekvator dairesine de ulaşmazlar. Belki Yengeç dairesinde 23° ve $30'$ Ekvator'dan Kuzey kutbu yönüne doğru uzaklaşır. Böyle olunca Kuzey kutbu tarafında bulunan yer yarımküresi aydınlanmış olur. Güney kutbu tarafını ise tamamen terk eder. Daha sonra Yer, sonbahar mevsimi başlangıcında A noktasına ulaşır. Bu şekildeki SM hattı, Yer'in eksenidir. Kendisine ve Evren'in eksenine paralel olarak kalır. Bu sırada Yer, Koç'a paralel olup, Güneş görüldüğü ölçüde, Güneş'in merkezinden Yer'in merkezine gelen ışınlar, Evren'in eksenine dik olurlar. Yer'in yüzeyine Ekvator dairesinin o ölçüde itibar olunan noktasında bağlanır. Ve böyle iki kutbun taraflarında olan böyle iki tane yarımküreye genişlemiş olur. Bundan sonra Kış mevsimine erişip, Yer H noktasına geldiğinde, bu durumda SM ekseninin paraleli olan aynı durum üzerine kalıp, Güneş ışınları Oğlak dairesinden dik olarak yeryüzüne ulaşmış olur. Güney kutbu tarafında yer yarımküresi aydınlanırken, Kuzey kutbu yönünde bulunan diğer yarımküreyi de Güneş terk etmiş olur. Daha sonra İlkbahar mevsiminde, Yer yıllık hareketiyle V noktasına vardığında yani o noktaya ulaştığında Güneş o vakitte Koç'ta görünür. Güneş'in merkezinden Yer'in merkezine gelen ışınlar, Yer'in yüzeyine, Ekvator'un başlangıcında Koç'ta bulunan noktasında ulaşır. Bu şekilde iki kutbun taraflarına eşit bir şekilde ışık verilmiş olur. Ancak bu takdirde Yer'in aydınlık olan tarafı Güneş'e bakar.

Elbette bizlere bu çizilmiş şeklin dışında olan kısımlar görünmez. Kopernik astronomisine göre değişiklik ve farklılık, gece ve gündüzün birbirinden ayırt edilmesi ve birbirini izlemesi, dört mevsimin oluşması açıklanan biçimle olur.

Şurası açıktır ki Yer'in yıllık dairesine paralel olan sabit yıldızlar dairesinin örneğin BÇ kesiti ya da DY kesiti bize oldukça uzak olduğundan bir nokta kadar görünür. Bundan dolayı da Yer'in eksenini kendi büyük dairesinin hergünkü noktasında bulunursa, Evren'in yani sabit yıldızlar dairesinin daima aynı noktasında olması gerekir. Yer'in kutup yüksekliği daima aynı bir yöne ve tepemizde olan aynı bir yıldız olur ve bir miktar bakışla görünür. Her ne kadar Yer, gerçekte burçlar dairesinde yani kendi büyük dairesindeki yıllık hareketiyle, bazen o yıldız, bazen bu yıldız, bazen güneye, bazen kuzeye çok yaklaşırsa da böyle bir durumda bizden çok uzakta olan sabit yıldızlar dairesine kıyasla Yer'in büyük dairesinin yıllık hareketiyle biçimlendirilir ve bir nokta kadar gelir. Kuvvet ve kudret sahibi Tanrı'nın yardımıyla son bir belirlemeye gitmek isteyen kimselerin bakış açısıyla, söz konusu

bu husus, fazlasıyla uzak ve garip ise de dikkatli bir biçimde gözlemlendiğinde bu konunun aslı anlaşılmaz değildir.

Şu da bilinmelidir ki bu görüşün gerekçesi olan Yer'in hareketini mümkün görmeyip, kabul etmeyenlere bir düşünce ve görüş belirtmek gereklidir. Batlamyus'un görüşünde de bundan çok fazla ihtimâl dışı olan hususlar söz konusudur. Bunlardan biri, ilk hareket ettiricinin yani Atlas feleğinin son derece büyük ve geniş olmasına rağmen şaşırtıcı bir hızla her gün doğudan batıya bir dolanım hareketini yapmış olmasıdır. Bir diğeri de Atlas feleğinin 24 saat içerisinde, kendi içinde söz konusu olan feleklerin hareketleri ile hareketlerinde ortaya çıkan hızlarıdır. Her biri Atlas feleğine aykırı olarak ve kendi doğalarının gereğine uygun olarak batıdan doğuya hareket ederlerken, yine Atlas feleğine bağlı olarak her gün doğudan batıya hareket ederler. Bu hareketlerdeki hız, bir tüfekten atılan kurşunun hızından 300000 veya 400000 kat daha fazladır.

Bundan dolayı bu görüşe bağlı olanlar, şekli küre olmakla harekete fazlasıyla yatkın olan Yer gibi küçük bir kütleli, Güneş etrafında dolanmasının son derece kolay olduğunu söylerler. Aynı zamanda bir diğer söylemlerine göre, büyük olan dışbükey yüzeyinin şekli henüz bile bilinmeyen Atlas feleği ile diğer feleklerin yine kendilerine kıyasla bir nokta kadar olan Yer'in çevresinde dolanmalarının kabul edilmesidir.

Şu da bilinmelidir ki bu görüşe bağlı olanların bir diğer söylemi şudur: Yer kendi yıllık büyük dairesinde hareket ettikçe, eksenini daima söz konusu olan o paralellliğini korur. Böyle demek ise, Yer'in ekseninin asla bir vakitte ve hiçbir surette konumunu değiştirmeyeceği demek değildir. Çünkü bu görüş sahiplerinin bakış açısıyla, Yer'in eksenini de bazen son derece yavaş olan hareketle nitelenmiş olur ki 25.816 Kıbtî takvimi yılında burçlar dairesinin kutbunun çevresinde bir daire çizer. Bu dairenin yarıçapı ise 23° ve 40' olur. Yer'in bu hareketinden zorunlu olarak, burçlar dairesi ile Ekvator dairesinin kesişme yerlerinin, gece gündüzün eşit olduğu bir noktada olması gerekir. Burçların sıralanım yönünün tersine yani doğudan batıya olmasına gibi bir durum. Bundan dolayı, bu harekete gece gündüzün eşit olduğu bir hareket adını vermişlerdir. Yer'in bu hareketinden, sabit yıldızların burçların sıralanım yönüne göre yani batıdan doğuya doğru olan hareketlerinin ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Gece gündüzün eşit olduğu noktadan doğuya doğru olan uzaklık anlaşmazlıkları açık olmuştur. Bu da Yer'in ekseninin bu hareketinin bir düzen içerisinde olmayıp, karmaşık olduğunu gösterdiği bilinmelidir.

Zirâ Timachros'un zamanından Batlamyus'a gelinceye kadar sabit yıldızların hareketleri burçların düzenlenişine göredir. Her 100 senede bir derece kadar hareket ettikleri gözlemlenmiştir. Batlamyus'tan Battâni'ye gelinceye kadar ise her 66 senede bir derece kadar hareket ettiği belirlenmiştir. Şimdi bu dönemde Tycho'nun gözlemine göre her 70 senede bir derece olduğu görülmüştür. Bu duruma göre Julianus takvimi yılıyla 25.816 senede devrini tamamlar ve (okunamadı) rasadına göre her

72 senede bir derece olmaktadır. Bu yüzden yine Julianus'un takvimi yılıyla 25.920 senede dolanımını tamamlar. Bütün bunlardan, esas itibarıyla, sabit yıldızların durağanlıkları aynı biçimde söz konusu iken, yine son görüşe dayanarak, söz konusu olan hareketlerin düzensiz olmasıyla, Kopernik gerçeği karıştırmış ve eşit olmayan bu durum için, yukarıda geçen gece gündüzün eşitliği adı verilen hareketi düşünmüştür. Bu karışıklık ve eşit olmama durumu, 1717 Kıbtî takvimi yılında tamam olur.

Ancak (okunamadı) ve Alfonso (?) adlı iki astronom burçlar dairesinde en büyük eğimin karmaşıklık ve bozulmasını da gözlemlemişlerdir. Bu bozukluk, söz konusu olan gece ve gündüzün eşitliğinin bozulma zamanının iki katında yani 3434 Kıbtî takvimi yılında tamam olur. Kopernik bu problemi çözmek için, Yer'in kutuplarının hareketlerinde bir bozulma belirlemiştir.

Böyle düşünürüz ki Yer'in eksenini kuzeyden güneye ve güneyden kuzeye sadece 24' ve doğudan batıya ve batıdan doğuya ikişer derece ve yirmibeşer dakika hareket eder. Öyle ki, Yer'in ekseninin ucu bu tür gök ve sarmaşık hareketle, bir bu göğü ve sarmaşık daireyi oluşturur. Söz konusu olan gece gündüzün eşitliğinin bozulma zamanının iki katında ve burçlar dairesinde söz konusu olan en büyük eğim'deki bozulmanın bir müddetinde, bu sayıların düzenlenişine uygun olarak, 1 2 3 4 5 6 7 8 9 şekilden belirlenir. Böyle olunca da Yer'in eksenini 25.816 senede burçların düzenlenişinin tersine bir hareket ve dolanım yapmış olur. Bu yedi veya daha fazla parçadan oluşan kutup dairesi, burçlar dairesinin çevresinde tamamen dizilmiş olur. Böylece, gezegenlerde söz konusu olan konum, yön ve geri dönüş, bu görüşe göre, Batlamyus'un belirlediği dolanımına muhtaç olmaksızın oldukça kolay bir biçimde kavranabilir ve anlaşılabilir. Çünkü anlatılan konum, yön ve geri dönüş, ancak bizim görüşümüze göre olup, gerçekte böyle bir şey söz konusu değildir. Buna bağlı olarak, bu husus Yer'de bulunup, söz konusu olan gezegenlere baktığımızda bize görünür. Bazen konumla, bazen yönle ve bazen de geri dönüşle nitelenmiş olurlar. Ve ancak merkez olduğu varsayılan Güneş'te bulunur. Yukarıdaki söz konusu olan parça gözümüze bir görüntü gibi görünmezdi. Çünkü yukarıda betimlendiği gibi, Merkür ile Venüs, Güneş'in çevresindeki dairelerini Yer'den önce katederler. Yer de Güneş'in çevresinde olan yıllık dairesini söz konusu olan üç yıldızdan yani Mars, Jüpiter ve Satürn'den daha önce dolandır. Bu yüzden Merkür ile Venüs, bazen Güneş ile Yer arasında ve Yer de Güneş ile bu üç gezegen arasında bulunur.

Bu durumda varsayalım ki Güneş A noktasında olsun ve Yer'in yıllık dairesi de BHÂÇTL dairesi olsun. Örneğin Mars dairesi de TDKRYP dairesi olsun. Mars bu dairenin bir yayını katedinceye kadar, Yer kendi dairesinde olan dolanımını tamamlar. Bundan sonra sabit yıldızlar dairesi MFLÂN dairesi olsun. Sonra diyelim ki Yer L noktasında ve yıldız yani Mars T noktasında olduklarında, o sırada yıldız yani Mars, sabit yıldızlar dairesindeki M noktasında görünür. Daha sonra Yer L noktasından B noktasına ve yıldız da T noktasından D noktasına gittiklerinde Yer,

yıldız ile Güneş arasında yakın olmak üzere oraya ulaşır. Ve bu vakitte yıldız, Sabit yıldızlar feleğinden $L\hat{A}$ noktasında görünür. Bu durumda burçların düzenlenişine göre olan hareketi M noktasından $L\hat{A}$ noktasına ötelenmesi gözlemlenir. Buna “yön” denilir. Daha sonra, Yer B noktasından H ve yıldız D noktasından K noktasına ulaştığında, yıldız bu durumda da $L\hat{A}$ noktasında görünür. “İlk Konum” meydana gelmiş olur. Daha sonra, Yer \hat{A} noktasına ve yıldız da R noktasına vardıklarında, bu durumda yıldız F noktasında görünür.

Bu nedenden dolayı burçların düzenlenişinin aksine bir geri dönüş yapmış gibi görünür. Elbette bu surette olan hareketine “geri dönüş” adı verilir. Yer \mathcal{C} noktasına ve yıldız da Y noktasına ulaştıkları anda da yıldız F noktasında görünür. “İkinci konum” ortaya çıkar. Daha sonra Yer T noktasına ve yıldız da P noktasına ulaştığında, yıldız N noktasında görünür ve burçların dizilişine göre hareket eder. Buna da “yön” denilir. Bundan dolayı üç ulvî yıldızın konum, yön ve geri dönüşleri bu düzen üzerinedir. Güneş’ten sonra geriye kalan iki süflî yıldızın yani Merkür ile Venüs’ün konum, yön ve geri dönüşleri de böylece belirlenmiş olur. Bu iki yıldız, yani Merkür ve Venüs, Güneş’e Yer’den daha çok yakındırlar. Elbette Yer’den daha hızlı olmak üzere kendi dairelerini kat ettiklerinde, Yer ile Güneş arasına girip bazen ikamet bazen istikamet ve bazen de ricat eder görünürler.

Bütün bunlardan sonra, varsayalım ki, Yer kendi dairesindeki $TB\mathcal{C}DYF$ yayını katedinceye kadar örneğin Merkür kendi $L\hat{A}LMNTA$ dairesini bütünüyle dolandır. Daha sonra diyelim ki Yer T noktasında, yıldız yani Merkür de $L\hat{A}$ noktasında olunca kendisi yani Merkür, sabit yıldızlar dairesinden H noktasında görünür. Daha sonra Yer B noktasına ve yıldız yani Merkür de L noktasına vardıklarında, o sırada, gezegen sabit yıldızlar dairesinden P noktasında açığa çıkar. Çünkü bu şekilde burçların düzenine göre hareket eder. Elbette bu hareketine “yön” adı verilir. Ancak yıldızın M noktasına ve Yer’in de \mathcal{C} noktasına ulaşmasında ise yine yıldız P noktasında görünür. Bu halde İlk Konum ortaya çıkar.

Daha sonra, Yer D noktasına ve yıldız da N noktasına vardıklarında, yıldız bu sırada K noktasında görünür. Bu vakitte burçların düzenlenişinin tersine hareket eder. Daha sonra, Yer Y noktasına ve yıldız da T noktasına ulaştığında, yıldız yine K noktasında bulunur. İkinci konum ortaya çıkar. Daha sonra, Yer F noktasına ve yıldız $L\hat{A}$ noktasına eriştiğinde, yıldızın kendisi \hat{A} noktasında görülür. Çünkü bu sırada da burçların düzenlenişine göre hareketin yönü öyle olur.

Açıkça bilinmelidir ki Merkür hakkındaki bu açıklamanın aynısı Venüs için de söz konusudur. Şu farkla ki, Venüs’ün hareketi daha yavaş olacaktır. Çünkü Venüs, Merkür’den daha fazla bir zamanda kendi dairesinde dolandır. Bilinmelidir ki bu kadar bir ayrıntı, yukarıda anlatılanlardan bu noktaya gelinceye kadar yeterlidir. Bu yeni görüşe ilişkin olarak yaptığımız açıklama yeterli olduğundan, bu noktadan sonra birşeyler söylemeye ve onları düzeltmeye gerek yoktur.

Güneş'e yapılan itirazlardan sonra bu görüşe yöneltilen sorular ile cevaplarına yer vermenin uygun olduğunu düşünüyorum. Öncelikle, bu yeni görüşe şöyle bir itiraz yapılmıştır. Yukarıda sıralanan, betimlenen görüntü kutsal kitapların anlatıklarına oldukça karşıttır. Her şey ki durumu, gidişatı bu şekilde olur. Asla böyle bir nedenden kendisine rağbet ve iltifat edilmeye uygun ve gerçek değildir.

Bütün bunlardan sonra yeni görüş adı verilen düşüncelere de kesin bir şekilde layık ve uygun değildir cevabını da çok büyük ölçüde kuşkuya düşerek, böyle ifade etmişlerdir. Konunun özü aslında rağbet ve iltifat edilecek uygunlukta değildir denilirse ve bunun kesin bir şey olduğu söylenirse de çok faydası yoktur. Ve varsayıldığı üzere rağbet ve iltifata layık değildir denilse de bu görüş reddedilendir. Küçük Kartezyenciler bu sözlerle cevap vermişlerdir. Yer bu yeni görüşe göre, esasında hareket ile nitelenmeyip, gerçekte hareketli olan, kendisini yani Yer'i çevreleyen elastiki bir maddeden olan girdabıdır. Belki yine Descartes'in kanıtladığı bazı kuralların gerektirdiğine göre, Kopernik'in görüşünden çok Batlamyus'un görüşüne göre de Yer'e hareket vermek gerekir.

Çünkü Descartes'in görüşünde, Yer, girdap olan elastiki maddenin belirli kısımları arasında daima kuşatılmış olup, hemen gemide bulunan kimsenin geminin içinde durağan bulunması gibi, Yer de anlatılan elastiki maddenin parçaları içinde daima sakin olur. Ama Batlamyus'a göre, Yer'i çevreleyen havanın kısımları her an Yer'in çevresinde yenilenerek ve yer değiştirerek dolanırlar. Elbette yine Descartes'in hareket hakkında ileri sürdüğü açıklamaya göre Yer de hareket etmez.

Bundan başka buna benzer bir cevap daha verilmiştir. Din ve yaratılış konularına ilişkin oldukları takdirde, tek görüşümüze göre pek çok hükümler kutsal kitaplarda ileri sürülmüştür. *Tevrat*'taki açıklamalarda Ay'a "Büyük Işık" adı verilmiştir. Bununla birlikte gerçeğe baktığımızda Ay, diğer gezegenlerden daha küçük olduğundan başka, ışığını da Güneş'ten alır. Ayrıca "Yer daima durağandır" hükmü *Tevrat*'ta açıklanmıştır. Kastedilen anlamıyla gerçektir. Çünkü bu sözün o mahalde başlangıcı şöyledir: "Oluşumun biri gider ve biri gelir". Böyle olunca da sözün tamamı "Oluşumun biri gider ve biri gelir ve Yer daima durağandır". Bu sözün tarz ve düzeni, sözün gelişine göre biçimlendiğinde şöyle olur: Yer daima durağandır demek, Yer daima kendisiyle aynı kalıp, bütünüyle değişmezdir. Her ne kadar bazen kendisinde bütünüyle oluş ve bozulmuş meydana gelirse de; bu demektir ki bu anlama indirgenebilir.

Hazreti Davud'un (A.S) yerleşmiş olan "Yer kendi durağanlığı üzerine, yani katılığı (sertliği) üzerinedir" sözü İbranice yazılmış şerhlerde açıklanmıştır. "Veyahut kendi sağlamlığı üzerinedir." Nitekim eski tercümede bulunmaktadır. Zira Yer, bütünüyle asla ne dağılır, ne ortadan kalkar ve ne de herhangi bir bozulmayı kabul eder. Bütün bunları harekete geçirende Hz. Eyüp'ün söylemiş olduğu şu sözdür: "Yer'i kendi mekânında yani Yer'in direkleri salınır ve sarsılır." Bu sözü-

nü Cenab-ı Allah'a yönelik olarak söylediğine dayanarak, Yer'i Evren'in merkezin-
de çivilenip, daima durağan olmasını inkâr edenler de vardır.

Ve bundan sonra yine gözlem kanunları ve astronomiye başvurularak, şu tarz-
da itirazlar olunmuştur: Eğer Yer, Evren'in merkezinden uzak olup, kendi büyük
yıllık dairesinde hareket ederse, örneğin kuzey kutbunun yüksekliği her zaman
aynı şekilde olmaz ve tepemizdeki yıldızlar da daima görünmezler. Ve her vakitte
feleğin belirli bir yarısını biz görmeyiz. Ve bundan başka apoje ile perije de be-
lirlenemezler. Bu soruda bulunan gerekçelerin açıklanması ve kanıtlanması, optik
ile geometri kurallarından biraz anlayanlara gizli değildir. Cevapları da şu şekilde
açıklanabilir: Yer söz konusu edilen bu minval üzere hareket ettiğinde yine kuzey
kutbunun yüksekliği her zaman aynı biçimde olur. Tepemizdeki yıldızlar daima gö-
rünür ve felek küresinin belirli bir yarısı yani belirli altı burç tamamıyla her vakitte
görülür. Şu da gereklidir ki, daima, Yer'in belirli bir kısmında bulunmamız şart-
tır. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi, sabit yıldızlar feleği bizden çok uzaktadır.
Onun yanında Yer'in yıllık büyük dairesi bir nokta kadar görünür ve Yer'in eksen
Evren'in eksen ile daima paraleldir. Şu da bilinmelidir ki açıklanan üç hükümde
daima, Yer'in belirli bir kısmında bulunmamızı şart koştuk. Buna dayanarak, kuzey
kutbunun yüksekliği daima bir çizgi biçimindedir. Bu, bizim bakışımıza göredir ve
Yer'in daima belirli bir yerinde bulunduğumuzdandır. Yani belirli bir ufku ve tepe-
mizde olan belirli bir noktayı belirleyip, değiştirmedeğimizde böyle olur.

Çünkü örneğin kuzeyden güneye doğru veya tersine yeryüzü üzerinde ha-
reket edip, bulunduğumuz mekân ve ufuk ile tepemizde olan belirli bir noktayı
değiştirmeye çalıştığımızda elbette o sırada bize feleğin bir başka kısmı görünür.
Daha önce onu asla göremezdik ve daha önce gördüğümüz kısımda, şimdi bize
görünmez olur. Söz konusu bu kutbu yüksekliği ve tepemizdeki yıldızlar da deği-
şirler. Bundan sonra, apoje ile perijenin belirlenememelerinden dolayı söz konusu
olan soru da böylece karşılanmış olur. Yer yıllık büyük dairesinde harekette iken
Güneş'ten uzaklaştığı konumuna gelince apoje ve yine Güneş'e yakın olacak ko-
numuna ulaştığında ise perije ortaya çıkar. Bu aynen Batlamyus'un görüşü gibidir.

Şu kadar ki Batlamyus'a göre uzak ve yakın olmak konumuna ulaşmak,
Güneş'in hareketinden kaynaklanır. Bu görüşe göre ise, hareket Yer'den kaynak-
lanmaktadır. Bundan sonra yine dönüp, bu cevapların kaynağı olan giriş kısmına
itiraz edersek, sabit yıldızlar feleğinin bizden en uzak oluncaya kadar uzaklaşması
yanında, Yer'in yıllık en büyük dairesi de inanılmayacak kadar uzak olduğundan bir
nokta kadar görünür. Böyle bir durumda verilecek cevap şudur: Anlatılan uzaklık
ile inanılmayacak büyüklükteki uzaklık, amacı ortaya koymaya yönelik sorulacak
soru değildir ve bundan dolayı söz konusu edilen küçüklük ile de asıl maksadımız
olan feleklerdeki düzen ortaya çıkmış olur. Bu belirleme, bilimlerde kabul edilebi-
len bir uzaklık ve inanılmamak bir zorunluluk değildir. Bundan sonra, doğa kanun-
larına başvurularak da bu ifadeye şöyle itirazlar yapılmıştır:

En alttaki mekân ile en ağır cisim olan Yer sakindir ve Evren'in merkezidir. Bundan başka, eğer Yer hareketli olsaydı elbette algılanırdı. Binalar ve ağaçlar da yıkılır ve baş aşağı olurlardı. Ağır cisimler yukarıdan aşağıya dikey olarak inemezlerdi. Çünkü belirli bir doğrultuda kendilerine ulaşacakları nokta, yeryüzü ile birlikte harekette olurdu. Kuşlar da havada uçarken, Yer yuvalarını alıp götürürdü. Artık bir daha yuvalarını ne suretle bulabilirlerdi? Bundan başka, örneğin batı yönüne doğru atılan bir humpârenin (gülle) hareketi, doğu tarafına doğru atılan humpârenin hareketinden oldukça hızlı olurdu. Çünkü batıya giderken, batıdan doğuya gelen Yer'in yüzeyi ona yani batıya giden humpâreye karşı gelmeyle, humpârenin yeryüzünden gittiği mesafe pek çok olur ki bu hal anlatılan humpârenin doğuya doğru gitmesinde söz konusu değildir. Ve bu problemlerin her birinin cevapları da şöyledir:

Yer en alt mekân mıdır, değil midir? Henüz kanıtlanmış ve apaçık değildir. Aristoteles'in astronomisinde bu meseleyi kanıtlamak için öne sürdüğü kanıtını, Galilei adlı astronom övmekten çok yermiştir. Bu yerilmiş ve kınanmış delilin açıklaması ise şu şekildedir: Ağır cisimler Evren'in merkezinde, hafif olanlar da Evren'in merkezinden ötede bulunurlar. Ancak ağır cisimlerden kastedilen Yer'in merkezidir. Hafifleri ise Yer'in merkezinden uzaklaşırlar. Bundan dolayı Yer'in merkezi Evren'in merkezidir. Bu kanıtın reddi ise şu şekildedir: Bu kanıttaki büyüklük daha önce anlatılan giriştir. Ya iptal olunur ya da hiç olmazsa kendisinden şüphe ve kuşku duyulur. Çünkü her ne kadar bazı ağır cisimler, Yer'in merkezine doğru hareket ediyorlarsa da Evren'in merkezine götürüldükleri nasıl bir açıklıkla belirlidir. Aynı şekilde, Aristoteles'ten açıkça kanıtlanmıştır ki kısmî olarak bir bu kanıtta, bu büyüklükte çıktığı apaçık olur. Bundan başka, Yer'in doğasına bakıldığında diğer gezegenlerden daha ağır olduğu henüz bulunmamıştır. Şöyle ki örneğin ne Ay Yer'e, ne Yer Ay'a ne de bu cisimlerin bazısına kendi doğası itibarıyla daha ulvîdir ya da daha suflîdir diyebiliriz. Belki daha ulvî ve suflî olmaları bize göredir.

Her ne kadar büyük taşlar ve onlara benzer bazı ağır cisimler, Yer'den uzaklaştıkları vakitte yine Yer'e geri dönerlerse de, ancak bütün yeryüzünün hemen bir ağır cisim gibi kendi bulunduğu mahalden kımıldaması gerekmez. Bundan sonra yine deriz ki, biz, Yer ile yukarıda anlatılan elastikî madde içinde çevrelenmiş olup, suyun götürmüş olduğu bir şey gibi Yer ile birlikte hareket eder olduğumuzdan dolayı, Yer'in hareketini hissedemeyiz. Binalar ile ağaçların yıkılmamaları ve devrilmemelerinin sebebi de bundan kaynaklanır. Belki bu kanıttan bunların ayakta durmaları gerekli olur.

Bundan sonra deriz ki, Yer durağan olsun ya da elastikî madde ile hareketli olsun, ağır bir cismin yukarıdan aşağıya doğru dikey olarak inmesine kesin olarak bir engel yoktur. Çünkü bu cisim, ağır cismin düşüşü denilen hareketten başka elastikî maddenin hareketinden de pay sahibi olmaktadır. Bu açıklama, aynen o taşın düşmesi gibidir. Taşın, geminin direğinin tepesinden dibine bırakılması ve

taşın yukarıdan aşağıya bırakıldığı halde direğin dibine düşmesi tecrübeyle bulunmuştur. Bunun da sebebi, gemi hareketli ya da durağan olsun, taşın düşme hareketinden başka geminin hareketinden de pay sahibi olmasındandır. Belki bu konuda doğrusu şudur: Ne ağır bir cismin ne de taşın düşme denilen hareketi kesinlikle düz bir doğrultu boyuncadır. Belki bir eğri hat çizerek meydana gelir.

Her ne kadar bizim düşüncemize göre, gemi içinde yüz tane dikey çubuk bulunduğu varsayılırsa, bu aynen şuna benzer: Bir kimse bir geminin güvertesinden direğinin dibine küçük bir top gönderdiğinde doğrusal bir hareketle düştüğünü gözlemler. Ancak geminin dışından yani sahilden bakanlar ise birisi dikey düşme ve diğeri de geminin hareketine bağlı olmak üzere iki hareket algırlarlar. Öyle ki, o küçük topun bahsedilen iki hareketle bir eğri hat çizdiğini görürler. Böylece denizde suyun hareketinden balıkların etkilendikleri gibi, kuşlar da havanın hareketinden etkilenirler ve dolayısıyla yuvalarından ayrılıp uzaklaşmaları gerekmez. Batı'ya doğru atılan bir humpârenin hareketi de daha hızlı olmaz. Çünkü o surette, humpâre de Yer'e bağlı olarak batıdan doğuya hareket eder.

Üçüncü yol, Brahe adlı düşünür ile ona bağlı olanların görüşüdür ve bir tek o anlatılmamıştır. Brahe'nin Evren'in yapısına ilişkin görüşü, adı geçen kitabın dördüncü bölümünde özetlendiği üzere, bu mahalde yazılı bulunan satırlara bağlı kalabilmek için kitapta kullanılan terimlerle çevrilmiş ve özetle aktarılmıştır. Mesele budur.

Batlamyus astronomisi kanıtlar ve gözlemlere uygun olmadığı, Kopernik astronomisi ise apaçık bir bakışa ve ışın aslına aykırı olduğu düşüncesiyle söz konusu düşünür tarafından üç yoldan üçüncüsü olmak üzere, daha önce bahsedilen iki görüşten etkilenecek oluşturulmuş bir görüştür. Brahe, Evren'in yapısına ilişkin açıklamasıyla bir şekil ve biçim oluşturmuş ve adı geçen görüş, kendisine ait olduğundan dolayı da "Tycho Brahe Astronomisi" adıyla yayılmıştır.

Brahe öncelikle Batlamyus'a uygun olarak, Yer'i Evren'in merkezinde durağan kabul etmiştir. İkinci olarak, Kopernik'e uygun bir biçimde Güneş'i bütün gezegenlerin hareketlerinin merkezi olarak belirlemiştir. Ancak, Ay'ı ayrı tutarak, Yer'in çevresinde hareket ettiğini söylemiştir. Daha sonra bu görüşe göre, Yer'in çevresinde hareket edip, Yer'i kendilerine merkez edinenleri sıralamıştır. Birinci olarak Ay, diğerlerinden Yer'e yakın olup, bir ayda dolanımını tamamlar. İkinci olarak, Güneş, Ay'dan daha uzak ve sanki orta büyüklükte olup, bir senede dolanımını tamamlar. Üçüncü olarak, sabit yıldızlar feleği, çok büyük bir uzaklıkta bulunur ve yavaş bir hareketle 25.000 yılda dolanır. Güneş'in çevresinde ise gezegenlerden beşi kendilerine özgü bir hareket ile dolanırlar. Merkür 3 ayda, Venüs 8 ayda, Mars 2 senede, Jüpiter ve Satürn ise gerekli olan miktarda dolanımlarını tamamlarlar. Bu düzen içerisinde Güneş yıllık bir hareketle burçlar dairesini dolandıkça, adı geçen bu gezegenleri de beraberinde götürür. Merkür ve Venüs, Güneş'in çevresinde söz konusu olan hareketlerine kıyasla Yer'i çevrelemezler. Ancak, Mars, Jüpiter ve

Satürn kendi dolanımlarıyla, Yer'i çevrelerler. Hattâ Mars B noktasında bulunduğu sırada Güneş'ten daha çok Yer'e yaklaşmış olur. Burada verilen şekilden bu cümlenin kastettiği şeyi hayal etmek olanaklıdır.

Açıkça bilinmelidir ki, adı geçen bu düşünür, günlük hareketin nedenlerini bir türlü anlatmamış ve görüşüne bağlı olanlar, sabit yıldızlar feleğinin kütesinin yukarısında, günlük bir hareket ile Evren'in yapısını doğudan batıya idare edecek bir hareket ettirici ispatına muhtaç olmuşlardır. Veya görüşlerine göre, adı geçen 3 yıldız yani Ay, Güneş ve sabit yıldızlar feleği ağır bir hareketle burçlar boyunca batıdan doğuya hareket etmelerinden başka her gün Ekvator dairesine paralel olarak doğudan batıya hareket ederler. Bundan başka, gezegenlerden beşinin kendilerine özgü hareketlerinin dışında Güneş'e bağlı olarak, burçların düzenine uygun bir biçimde batıdan doğuya hareket ettiklerini düşünürler. Yine günlük bir hareketle, ekvator dairesine koşut bir düzlem üzere, görüşlerinde söz konusu ettikleri ile hareket ettirici yer olan Güneş'in hareket ettirmesiyle doğudan batıya giderler. Aynı şekilde büyük dairelerinin ekseni kendisine olan paralellliğini daima korur. Söz konusu bu husus, her yönüyle olanaksız kabul edilmez. Ancak ortaya bir güçlük de çıkarsa sıradan bir zihin için bile anlaşılabilir.

Açıkça bilinmelidir ki, feleklerin doğasında yani feleklerin maddesinde düşünürlerin çoğu anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Batlamyus'un görüşüne yani ilk görüşe ragbet edenlere göre eter durağan bir cisimdir. Onlar, eterin, hacim, katılık, safılık ve saydamlık gibi özellikleri olduğunu ve feleklerde parçalanmaya, bozulmaya, yanmaya, değişime ve harekete yol açmadığını kabul etmişlerdir. Ayrıca feleklerin hareketlerinde dağılma, zayıflama, geri dönme, durma ve konumlarında değişim olmasını da kabul etmemişlerdir. İkinci ve üçüncü görüşün mensupları, göksel maddelerden hacim ve katılığı kaldırıp, feleklerin doğasını akıcı, yumuşak, yanıcı kütle olarak kabul etmişlerdir. Hattâ üçüncü görüşün sahibi Brahe, kuzey memleketlerinden kabul edilen Danimarka'da, Baltık Denizi'ndeki Hven Adası'nda Sondukuş (Svendborg?) adı verilen bir boğazda kurmuş olduğu Uraniborg adlı gözlem evinde, Milattan sonra 1600'lü yılların öncesinde gözlemlerde bulunup, elastiki, saydam bir göksel maddenin olduğunu kabul etmiştir. Hattâ kuyruklu yıldızların feleklerin yüzeylerinde dolandığına dair kanıt bulmuştur. Ayrıca, Merkür ve Venüs'ün, Güneş'in bazen üstünde ve bazen de altında bulduklarını belirlemiştir.

Açıkça bilinmelidir ki bu görüşe göre göklerin sayısı 3 tanedir. Birincisi tümünü kuşatır. İnançlarında mutluluğa ulaşmış kişilerin mekânıdır. İkincisi sabit yıldızlar feleğidir. Üçüncüsü de gezegenlerdir. Bu yıldızlar feleği çeşitli hareketlerine göre ve aralarında bulunan farka bağlı olarak ortaya çıkan uzaklık oranında daireyi bölerler. Bazıları da sabit yıldızlar feleğinin üstünde bütünüyle hareketli olan bir felek kabul etmişler ve bunlara göre küllî feleklerin sayısı 4 olmuştur. Benzer şekilde, ikinci görüş sahibi Kopernik de astronomisinde feleklerin sayısını

3'le sınırlamıştır. Birincisi, bütün gezegenler ve diğer unsurlardan oluşan adı geçen heyettir. İkincisi, bizim gözlemleyebildiğimiz sabit yıldızlar feleğidir. Üçüncüsü ise sabit yıldızlar feleğinin kalınlığı mesafesidir. Her ne denli bunun dışbükey sınırı sonsuzluğun ortası olarak kabul edilirse de adı geçen feleği çevreleyen şanı yüce bir felek varsayılmış ve burası Ermişlerin oturduğu yer olarak belirlenmiştir. Bundan sonra adı geçen bölümde söz konusu görüşe göre yılın birbirini izleyen mevsimlerinin nedenleri ile gezegenlere ilişkin olan konum, yön ve geri dönüş ile buna benzer durumların nasıl gerçekleştiği kısaca açıklanmıştır. Böylece şeklin hayal edilmesi, göz önünde canlandırılması için pek çok soru ve cevaplar ortaya konulmuştur.

Sözü uzatmamak için bu kadarla yetindim. Ve bunların tercümesinde de insanlar arasında yaygın olan kelimeleri ve anlatım şeklini benimsedim. Ve bu mahalde açık sözlü bir şairin söylediği gibi: “Ez mutrib u mey gû vur raz-i dehr kemter cû / ki kes negşûd u negşâyed be-hikmet in mu‘ammâ-ra.”¹⁴ Yine bir diğer şiirde şöyle denmektedir: “Kimse çözemedi feleğin sorun yaratan sırrını, Süreyya takım yıldızına ulaşıldığında şüpheler başlar.” Astronomiye ilişkin söylenebilecekler burada bitti. Gerçeklerin inceliklerini ve sonsuzluğun sırlarını içeren Yüce Tanrı'nın yarattığı bu cisimler âleminin niteliklerinin nasıl olduğu meselesinin araştırılmasında, bilgeliğin sonsuz deryasına girmekten sakınıldı.

Kaynakça

- Abbetti, Giorgio. (1954). *The History of Astronomy*, London.
- Adıvar, Adnan. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul.
- Aygün, Abdurrahman. (1980). *Türk Haritacılık Tarihi*, I. Cilt, Ankara.
- Berkes, Niyazi. (2017). *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, İstanbul.
- Berry, Arthur. (1961). *A Short History of Astronomy from Earliest Times through the Nineteenth Century*, New York.
- Erzurumlu İbrâhim Hakki. (1310). *Mârifetnâme*, İstanbul.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. (1996). *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna*, İstanbul.
- Jean, James. (1961). *The Growth of Physical Science*, New York.
- Johnson, Francis R. (1937). *Astronomical Thought in Renaissance England*, London.
- Kalaycıoğulları, İnan. (2003). *Katip Çelebi'nin Cibânnümâ Adlı Eserine İbrahim Müteferrika'nın Yaptığı Ekler Doğrultusunda Çağdaş Bilimlerin Türkiye'ye Girişi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Kuhn, Thomas. (1959). *The Copernican Revolution*, New York.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. (1991). *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, Çev: Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul.
- North, John. (1994). *The Fontana History of Astronomy and Cosmology*, London.
- Sarıcaoğlu, Fikret. (1991). “Cihânnümâ ve Ebûbekir b. Behrâm ed-Dimeşki – İbrahim Mü-

¹⁴ Çalgıcıdan ve şaraptan söz et ve dehrin sırlarını az ara; Çünkü hikmetle bu muammayı kimse çözmedi çözemez de.

teferrika”, *Bekir Kütükoğlu’na Armağan*, İstanbul.

Unat, Yavuz. (2001). *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara.

Unat, Yavuz. (2001). “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi”, *OTAM*, Ankara.

Ülken, Hilmi Ziya. (1991). “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız”, *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara.

Cinayet mi İntihar mı? Conatus Vakası

Mehmet Cafer ŞAKAR*

Özet

Spinoza, cevherin bizim bilebildiğimiz iki sıfatından söz eder: Düşünce ve uzam. Cevherin özüne ait her sıfat kendi içinde ele alınmalıdır. Biri diğerinin nedeni değildir. Ayrıca, şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa bunların doğaları birbirlerine aykırıdır, yani aynı özünde bulunmaları mümkün değildir. Çünkü varlığın özünde kendisini yok edebilecek herhangi bir şey bulunamaz. İster düşünce sıfatı altında, ister uzam sıfatı altında olsun hiçbir şey dış bir neden olmadıkça yok edilemez. Bedende onu yok edecek bir şey yoksa ve zihin bedenini olumlamasından başka bir şey yapmıyorsa insandaki intihar düşüncesi nereden kaynaklanmaktadır? Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, intihar olayını Spinoza'nın görüşleri doğrultusunda ele almak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, İntihar, Conatus, Ethica.

Murder or Suicide Conatus Case

Abstract

Spinoza speaks two attributes of substance we may know: Thought and Extension. Every attribute belonging to substance must be considered within itself. One is not the cause of the other. Also, if one thing can destroy the other, then their nature is contrary to each other, in other words it is not possible the things to be found in the same subject. Because there is nothing in the essence of being that can destroy itself. Whether under the influence of thought or under the influence of

* Araş. Gör. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.

extension, nothing can be destroyed unless there is an external cause. If there is nothing to destroy it in body, and if the mind is doing nothing but affirmation of the body, where does man's suicide ideation originate from? In this context, the main purpose of this study will be addressing suicide in accordance with Spinoza's views.

Keywords: Spinoza, Suicide, Conatus, Ethica.

Giriş

“Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeyi çabalar” (EIIIpvi)¹. Spinoza'nın conatus (varlığın varoluşunu sürdürme isteği veya çabası) kuramı *Ethica*'da bu önerme ile başlar. Conatus, Tanrı'nın sıfatlarının tavrı olan tekil şeylerin özüdür. *Var olmak tözün doğasına özgü olduğundan* (EIpvi) sıfatların tavrı olan tekil şeyler varoluşlarını sürdürme çabası içinde olurlar (Spinoza, 2011: 43). Spinoza EIIIpvi'nin kanıtlanmasında hiçbir şeyin kendisinde, kendisini yok edebilecek bir şey içermeyeceğini, aksine varlığını ortadan kaldıracak her şeye karşı olduğunu ve böylece var olduğu sürece varlığını sürdürmeye çabaladığını ifade ediyor. Dolayısıyla var olan tek tek şeyler varlıklarını devam ettirmek ister. İntihar olgusu bir zihin-beden etkileşimi olarak düşünülecek olursa, Spinoza'nın bu noktadaki tavrı; zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki olmadığı yönündedir. Spinoza, aynı zamanda kendisinden önceki felsefelerin ifade ettiği gibi zihnin beden üzerinde mutlak bir hâkimiyetini de reddeder. Bu çalışmada, Spinoza'nın düşünsel şemasını anlamak açısından ilk olarak *Ethica*'da yer alan Conatus, zihin ve beden ilişkisi, duygu ve duygulanış kavramlarına değinilecek ve bu doğrultuda intihar olgusu ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Conatus

Varlığı sürdürme çabası, var oluş çabası ya da yaşama savaşı; bireyin var olduğu sürece ne ise o olma çabasıdır. Spinoza'nın felsefesinde önemli bir terim olan conatus her şeyin özü olan çabadır. Bu çabanın etkin nedeni tanrıdır. Bu durum tanrısal özün zorunluluğunun bir sonucudur. Şeyler bu zorunluluk sonucu var olurlar. Bu zorunluluk şeylerin kendi özlerinden değil, tanrısal özden kaynaklanır (Spinoza, 2011: 809).

Spinoza EIIIpvi'de varlığın var olmak için gösterdiği çabanın varlığın özünden başka bir şey olmadığını söylüyor. Spinoza'nın monist sisteminde varoluşun bütünlüğü tek bir şeyi ifade eder. O şey cevherdir. *Ethica*'nın I. bölümünde Spinoza cevherin özünün var olmak olduğunu ifade etmiştir. Tek tek var olan şeyler

¹ Metin boyunca *Ethica*'dan referans göstereceğim önermeler ile ilgili olarak örneğin; bölüm için EII: İkinci bölüm, Pv: Beşinci Önerme, K: Kanıtlanma. Bu durumda EIIIpvi: *Ethica* üçüncü bölüm altıncı önerme anlamına gelir.

Tanrı'nın -doğa ya da cevher, her ne olarak adlandırılacaksa- sonsuz sıfatlarından bizim bilebileceğimiz düşünce ve uzam sıfatının birer tavırlarıdır. Bu bağlamda tek tek şeyler tıpkı cevher gibi ilkin bir var olma çabası içindedirler. Bu çabayı sürdürmek şeylerin fiili özüdür.

Conatus bir yaşam mücadelesi değildir. Tek tek şeyler arasında bir güç savaşı olarak anlaşılmalıdır. Belki bu bir sonuç, bir son nokta olarak ele alınabilir. Conatus varlığın özünden -Spinoza'da Tanrı'nın özünden başka bir özden söz edilemez, bir yanılısma olarak söz ettiğimiz bu çoğullar dünyası tek bir özün (cevherin, Tanrı'nın) tavırlarıdır- kaynaklanan doğal bir süreçtir.

Ethica'nın III. bölümünün sekizinci kanıtlanmasında Spinoza, conatus olarak ifade edilen bu çabanın belirli bir süre için olamayacağını ispatlar. “*Şeyi var eden çabanın belirli bir zamanı yoktur, aksine şey dış bir neden işe karışmadıkça yok olamayacağına göre, o şey kendisini şimdi var eden çabasıyla daima var olmaya devam edecektir; o halde söz konusu çaba için belirsiz bir zaman söz konusudur.*”

Tek tek şeylerden herhangi birinin belirli bir zamanda var olduğunu söyleme, o şeye bir kader biçmektir. Bu, bir anlamda bir başlangıç ve sonun belirlenimidir ki Spinoza bunu asla kabul etmeyecektir. Çünkü bu durum bir yaratım sürecini doğurur. Oysa Spinoza'nın sisteminde bir tezahür yoktur.

“Var olmanın bu çabası salt zihne yöneldiğinde irade, hem zihne hem bedene yöneldiğinde iştah adını alır. Demek ki iştah insanın özünden başka bir şey değildir. İnsanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri insanın özünden kaynaklanır (EIIIpixN).

Bu ifadeler ile Spinoza conatusu yaşama dönük yönüyle daha aşikâr bir hale getirmiştir. Conatus artık soyut bir kavram olmaktan çıkıp somut, yaşama dönük bir anlam kazanmıştır. Zihne ait bütün istekler ve bedene ait bütün dürtüler bir anlamda cevherin tavırları olan tek tek şeyler gibi conatusun tavırları oluverir.

“Biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak yani onu arzuluyorsak bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz, aksine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz (EIIIpixN).

Bu noktada Spinoza'nın, Hobbes'un kudret kavramına yaklaştığı iddia edilmektedir. Hobbes'un kudret kavramına bakıldığında; “*bir insanın kudreti, genel olarak ele alınırsa, iyi gibi görünen gelecekteki bir şeyi elde etmeye yarayan şu andaki araçlardır ve ya doğal ya da araçsaldır* (Hobbes, 2010: 72).

Hobbes'un bu ifadesi ontolojik bir güçten ziyade doğa durumunda bulunan belli bir insan topluluğunun iç mücadelesinden doğan bir kudret anlayışının ifadesidir. Oysa Spinoza, salt bir ontolojiye dayandırır *conatusu*. Conatus kavramı bu anlamda bireyler arası bir mücadele değildir. Ayrıca Hobbes kötülüğü salt olarak var

ederken Spinoza, sürekli bir olumlama ile kötülükten ziyade bir iyilikten söz eder. Spinoza'nın iyinin karşısına salt bir kötülüğü koyması imkân dâhilinde değildir. Çünkü böyle bir durum Spinoza'yı bir monist olmaktan ziyade bir düalist yapardı. Spinoza için kötülük kötü bir karşılaşmadan başka bir şey değildir (Deleuze, 2008: 28). Kötü bir karşılaşma etkinlik gücümün azalmasıdır. Bu bağlamda kudretimin sevinç duygulanışı ile artması ve keder duygulanışı ile azalmasından söz edebiliriz. Bu, iki uçlu bir skalada bir uçtan diğer uca olan bir hareketten ziyade bir sarkacın salınımı olarak görülmelidir. Sarkaç (kudretim) sevinç ve keder duygulanışı arasında bir salınım gerçekleştirir. Başka bir deyişle salt bir karanlık yoktur. Karanlık ışığın ortamdan çekilmesinden başka bir şey değildir. Tıpkı kudretimin azalması gibi.

Spinoza, bir şeyi iyi olduğu için arzuladığımız aksine arzuladığımız için iyi olduğu argümanı nedeni ile egoizm ile de suçlanmaktadır. Spinoza'nın bakış açısıyla insan varoluşu tamamen egoist bir yapıdadır. Bir kişi yalnızca negatif veya pozitif bir etki ile bir şeyden kaçınmak veya onu izlemek uğruna hareket eder. Bunu yaparken de kişi kendi varlığını korumayı amaçlar (Nadler, 2006: 208).

Spinoza her ne kadar Hobbes'u okumuş olsa da, ondan etkilendiğini varsaysak da Spinoza'nın, bir şeyin iyi olduğu için arzulandığı aksine arzulandığı için iyi olduğu ifadesini egoizm olarak değerlendirmek pek de haklı bir yorum olmayabilir. Çünkü egoizm ahlaki bir ifadedir. Fakat Spinoza asla bir ahlaktan söz etmez. Ahlak doğruyu, yanlışı, değeri içerirken, Spinoza asla bir değerden söz etmez. Zaten bir şeyin arzuladığımız için iyi olduğu ifadesi; şeylerin özünde bir değer taşımadığının bir göstergesidir. "Ahlak her zaman varlıktan üstün bir şey gerektirir, olanı değil varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz ancak" (Deleuze, 2008: 124). Tek bir töz varsa, düşünce ve uzam sıfatının tavrı olan tek tek şeylerden hangisi bir diğerini ahlak olarak yargılayabilir? Bu noktada Spinoza'nın bir ahlak olmadan nasıl oluyor da iyiden, erdemden söz edebildiğini pek çok kişi soracaktır. Bu tip soruların cevabını *Ethica*'da bulmak mümkündür. Fakat söz konusu cevaplar bu makalenin konusunu içermediğinden bu noktaya değinilmeyecektir.

2. Zihin-Beden İlişkisi

Spinoza, cevherin özüne ait sonsuz sayıda sıfatlardan sadece ikisini bilebileceğimizi, bunların da düşünce ve uzam olduğunu iddia ediyor. Zihin düşünce sıfatının bir tavrı iken beden uzam ya da yer kaplama sıfatının bir tavrıdır. Spinoza EIIpi'de "*Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır; yani Tanrı düşünen bir varlıktır ve EIIpii'de Yer kaplama Tanrı'nın sıfatlarından biridir; başka bir deyişle, Tanrı yer kaplayan varlıktır.*" önermelerini bize sunar. Bu önermeler doğrultusunda Tanrı'nın bizim bildiğimiz iki sıfatının olduğunu görebiliriz.

Ethica'nın ikinci bölümünün birinci tanımlamasında Spinoza, beden tanımını yapar ve ona göre; "*Beden deyince, yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı'nın*

özünü ifade eden tavrını anlıyorum.” Aynı şekilde *Ethica*’nın ikinci bölümünün XI. önermesinde “İnsan zihnini fiil olarak kuran ilk öge, fiilen var olan tekil bir şeyin fikrinden başkası değildir.” Önermenin sonucunda insan zihninin Tanrı’nın sonsuz aklının bir parçası olduğu fikri çıkar. Bu bağlamda insan bir beden olarak ele alındığında Tanrı’nın yer kaplama sıfatının bir tavrı ve düşünce (zihin) olarak ele alındığında Tanrı’nın düşünce sıfatının bir tavrı olarak tanımlanabilir.

Esasında bir sıfat dediğimiz nedir? Bir sıfat varlığa bizim yüklediğimiz bir nitelik ya da bir nicelik değil midir? Plotinus bize bir üçlemeden (varlık-zeka-yaratma) söz ederken, bir yandan da *Bir’in* her şey olduğunu ve her şeyin *Bir* olduğunu iddia ediyordu. Akıl, sürekli bir kategorize etme ile *Bir’i* parçalıyordu. Spinoza da aynı şekilde *Ethica*’nın birinci bölümünde “*Var olan her şeyin Tanrı’da var olduğunu ve Tanrı olmadan hiçbir şeyin var olamayacağını ve kavranamayacağını*” ifade ediyor (EIpxv). Plotinus aklın *Bir’i* böldüğünü iddia ederken, Spinoza imgelemin şeyleri farklı farklı görmemize neden olduğunu iddia eder. Plotinus *Bir’e* yaklaşmayı kontamplasyon ile açıklarken Spinoza üçüncü bir bilgi ile bunu gerçekleştirebileceğimizi söyler. Nihayetinde amacım Spinoza’nın Yeniplatonculuğun bir ardılı olduğunu söylemek değildir. Fakat monist bir sistem kuran Spinoza’nın -kendisi dahil- bu sistemini açıklama girişimleri sürekli bir yanılısamaya düşmeyi ve tekrar tekrar başa-cevher tanımına- dönmeyi zorunlu kılıyor.

Zihin ve beden olarak kategorize ettiğimiz insan hangi sıfat altında ele alınırsa alınsın aynı şey olacaktır. Spinoza zihin ve bedenin birleşiminden söz etmez. Ya da zihin ve beden birbirini incelemeyiz: “*fikirlerin düzen ve bağıntısı şeylerin düzen ve bağıntısıyla aynıdır*” (EIIpvii). Sonuç olarak zihin ve beden bir ve aynı şeydir.

Zihin ve beden üzerine Spinoza’nın tüm tanımlamaları başta Descartes olmak üzere kendisinden önceki bu konuda söylenenlere sert bir karşı çıkışı içerir. Spinoza insanın doğadaki krallıklar içinde bir krallık olarak düşünülemediğini ve aynı şekilde düşüncenin bedeni önceleyemediğini iddia eder. “*Diyelim ki Tanrı’nın yalnızca düşünen bir şey olmak bakımından daire fikrinin ve uzamlı bir şey olmak bakımından da dairenin nedeni olduğunu söylediğim zaman, daire fikrinin şekilli varlığının, yakın neden olmak üzere ancak düşüncenin başka bir tavrı tarafından tasarlanabileceğini söylemekten başka bir şey iddia etmedim; o suretle ki şeyler düşüncenin tavırlaşmaları gibi göz önüne alındıkları zaman bütün tabiat düzenini ve nedenler bağıntısını yalnız düşünce sıfatı ile açıklamalıyız. Nitekim uzamın tavırlaşması olarak göz önüne alındıkları zaman da bütün tabiat düzeni ancak yalnız uzam sıfatı ile açıklanmalıdır ve başka sıfatlar için de durum aynıdır*” (Spinoza, 2009: 83). Sonuç olarak tek tek şeyler veya sıfatların tavırları hangi sıfat altında ele alınırsa alınsın ancak o sıfat ile açıklanabilir.

Bu bağlamda zihin ve beden ilişkisi nasıl bir ilişkiye tabidir? Ya da nasıl bir ilişkisizliktir? Zihnimde sistematik bir şekilde bağlanması için bedenimde olan şey nedir? Bu açıklanmak zorundadır. Spinoza bunu nedensel olarak açıklamayacaktır.

Onun açıklamasının dayandığı doktrini *paralelizm* olarak ifade etmek mümkündür. Mental öğeler bedensel öğeler ile bir şekilde eşleşmiş olabilir ki bu da nedensel bağlanabilirliği sürdürür. Zihin ve beden paralelizmi tezi zihnin neden bedenle etkileşme girmiş gibi görünmesini açıklar (Garret, 1996: 78).

İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir. “*Bedende yaşanan duygu durumlarına ait fikirler olmasa, insan zihni insan bedenini tanımaz, var olduğunu da bilmez*” (EIIpxix). Çünkü insan zihni insan bedeninin fikri ya da bilgisidir. İnsan zihni insan bedenini bilmez. Ama insan zihnini kuran fikrin upuygun nedeni Tanrı olduğundan, beden halleri ile ilgili fikirler Tanrı’da bulunur. Başka deyişle insan zihni bu halleri algılar. Dolayısıyla insan, bedeninin kendisini de algılar, hatta fiilen var olduğunu da bilir. Bu nedenle insan zihni insan bedenini ancak bu şekilde algılar. Dikkat edilecek olursa zihin-beden ilişkisi ile ilgili kabul gören görüşün dışında bir şey söyler Spinoza. Beden duyu organları ile dış dünyadan bazı etkiler alıp, bunları bir şekilde zihne ileterek kendisi ve dış dünya hakkında bazı algılamalara sahip olmaz. Tanrı düşünce ve uzam sıfatı ile insan bedeni ve zihninin upuygun nedenidir. Zihin, insan bedenine ait duygulanımları bu duygulanımların fikirleri Tanrı’da mevcut olduğundan algılar. Zihin bedeni ancak bu şekilde algılar ve fiilen var olduğunu bilir.

Kısacası; “*beden zihnin düşünmesine neden olmaz ve aynı şekilde zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi bir başka durumuna neden olmaz*”(EIIpii). “*Bedenin hareketi ya da hareketsizliği başka bir cisimden doğmak zorundadır(EIIIpuK)*”. “*Doğa hangi sıfatın altında düşünülürse düşünülün, doğal düzen ya da olayların birbiriyle bağlantısı tektir. Bizim bedenimizin etkin ve edilgin halleri doğal olarak zihnin etkin ve edilgin halleri ile kesişir*” (EIIIpiin). Garret’in ifade ettiği gibi zihin-beden ilişkisi zorunlu ve hiyerarşik bir ilişkiden ziyade bir etkileşimdir.

Bedende gerçekleşen bir duygulanış, aynı anda zihne oluşan bir fikre tekabül eder. “*Zihinsel karar veya istek ve bedenin takındığı hal doğal olarak bir arada bulunuyor ya da şöyle dersek; bunlar hepsi bir ve aynı şey*” (EIIIpiin).

Sonuç olarak Spinoza zihin-beden bağlamında nedensel bir ilişki sunmaz. Bu şekilde bir ilişki tözün sıfatları arasında bir hiyerarşiye neden olurdu ki bu da bu sıfatlardan hangisinin töz olduğu veya Tanrı olduğu sorununu doğururdu.

3. Duygu ve Duygulanış

Ethica’nın üçüncü bölümünde ağırlıklı olarak ele alınan bu konu Spinoza’nın felsefesini yaşama dönük kılan ve insanı onun içinde konumlandıran bir nitelik taşıyor. Spinoza bu bölüme yine kendisinden önceki felsefeleri eleştirerek başlıyor. İnsanın doğadan koparılp farklı yasalar ile yönetildiğinin, farklı yasalara tabi kılındığının eleştirisini yapıyor. Oysaki ona göre, doğada ne olup bitiyorsa insanda

da aynı şeyler olup biter. İnsanın, kendisinden önceki felsefe tarafından bu yanlış konumlandırılması beraberinde birçok sorunu getiriyor. Bu sorunlardan başlıcası zihninin duygular üzerindeki kuvvetidir: "...hiçbiri ne duyguların doğasını, kudretini belirlemiş ne de bir zihnin bunları denetim altına almak için yapabileceklerini. Savım şu: doğada, onun kusuru olarak gösterebileceğiniz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır, gücü ve etkileme imkanı her yerde bir ve aynıdır, başka deyişle, doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir. Öyleyse kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular da, bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bu duyguların hepsinin belli nedenleri vardır. Hepsi kendi nedenleri ile anlaşılır hale gelir" (Spinoza, 2011: 313-315). Spinoza bu noktada bir duygunun oluşumunu, onun temel dayanaklarını veya etkilerini zihin-beden etkileşimi bağlamında ele almakta ziyade doğa yasalarına bağlıyor. Spinoza bu durumun ifadesi ile ilgili iki farklı kavram kullanıyor; duygu ve duygulanış.

Her iki kavramın *Ethica*'daki karşılığı *Affectio* ve *Affectus*'tur. Bazı çevirmenler çok tuhaftır ikisini de aynı sözcükle karşılıyorlar. Bu tam bir felakettir. Her iki terimi, *affectio* ve *affectus*'u ayırt etmeksizin *affectio* (duygulanış) diye çeviriyorlar. *Affectus* için duygu ve *affectio* içinse duygulanış terimi daha uygun düşer (Deleuze, 2008: 13-14). Hiçbir şey temsil etmeyen düşünce tarzına duygu diyebiliriz. Mesela umut, sıkıntı veya sevgi. Bunlar temsil edici değildir. Elbette sevilen şeyin ideası vardır, umut edilen şeyin de, ama olduğu haliyle umut ya da sevgi kendi başlarına hiçbir şey temsil etmezler. Bir istek, bir irade bir şey istememi, yani istediğim bir şey olmasını kesin olarak gerektirir. İstediyim şey temsil nesnesidir. İstediyim şey bir ideada verilir. Ama istemek olgusu bir idea değildir. Bir duygudur. Çünkü temsil edici olmayan bir düşünce tarzıdır. Spinoza burada ideanın duygudan önce olduğu düşüncesine dolaysızca varır. İdeanın duyguya önceliğinin basit bir nedeni vardır. Sevmek için, istediği kadar bulanık olsun, istediği kadar belirsiz olsun, sevilen şeyin bir ideasına sahip olmak gerekir. Demek ki ideanın duyguya hem kronolojik hem de mantıksal bir önceliği var. Yani temsil edici düşünme tarzlarının temsil edici olmayan düşünme tarzlarına önceliği. Duygunun kendisinden önce bir ideanın olmasını gerektirmesi hiçbir surette ideaya veya idealar kombinasyonuna indirgeneceği anlamına gelmez. Şuradan hareket etmek gerekir: idea ile duygu doğaları bakımından birbirlerinden farklı, birbirlerine indirgenemez iki düşünce tarzıdır. Ancak şöyle bir bağıntı vardır: İstediyim kadar karışık olsun, duygu bir idea varsayar (Deleuze, 2008: 15-16).

İki kavram arasındaki farklılığı belirledikten sonra devam edelim. Spinoza, duygu ve duygulanışların tanımlamasını ve bu bağlamda zihin-beden ilişkisizliğini ifade ederken hem kendisinden önceki ve hem de şu an modern psikoloji tarafından dayanak olarak kabul edilen bütün argümanlara karşı çıkıyor. Bu argümanla-

rın mümkün olmadığı ve yanlış değerlendirmeler olduğunu ileri sürüyor. Zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki olduğunu iddia edenler zihnin arzulara neden gem vurmadığını açıklayamıyorlar. Ya da uykuda iken beden pinekliyorsa zihin de pinekliyordur. Bu noktada şu uyurgezerlere ne demeli? “.....bir insan bedeninin kendisine has bünyesini, yani bir dehanın eseri olması bakımından, insansal beceri ile meydana getirilen bütün yapıtlardan kat kat üstün olan o bünyesini hiç aklınızdan çıkarmayın diyorum” (Spinoza, 2011: 329). Bu söylem ile Spinoza'nın bedeni önceliğini düşünenler var. Kanaatimce yanılıyorlar. Zira Spinoza bu söylemi ile bedene vurgu yapıyor. Kendisinden önceki felsefelerin aşağıladığı ve bir eziyet olarak gördükleri, yönetilmesi ve yönlendirilmesi gereken, her türlü aşağılık arzuları içeren bir varlık olan beden, bir dehanın eseri olması bakımından yeniden değerine ulaşıyor. Ruhu, akli, düşünceyi yücelten felsefeler karşısında Spinoza doğanın her yerde aynı olduğunu, fikirlerin bağıntısı ne ise doğal düzen ve şeylerin bağıntısının aynı olduğunu ifade ederek zihin ve beden arasında bir öncelik sonralık ilişkisinin anlamsız olacağını vurguluyor.

Dış bir neden olmadan hiçbir şey yok olamaz. Varlığın kendisinde kendisini yok edebilecek bir şey olamaz. Yani iki karşıt şey aynı bünyede olamaz. Bir cisim ancak başka bir cisim ile ve bir düşünce ancak başka bir düşünce ile yok edilebilir. Dolayısıyla doğada ve dolayısıyla insanda bizim görebildiğimiz bütün değişimler birer karşılaşmadan ibarettir. Yani cisimlerin ve fikirlerin paralel düzlemde karşılaşmaları. Bütün olup bitenler bu karşılaşmalardan ibarettir. Bu karşılaşmaların upuygun nedenlerine sahip olduğumuz sürece şeylerin nedenlerini bilebiliriz. Temel olarak bu karşılaşmalar sevinç ve keder karşılaşmalarıdır. Benim bağlantılarıma uyan herhangi bir şey ile karşılaştığımda sevinç duyarım ve tersi durumunda keder. Kısacası keder de sevinç de ve bu iki duygudan çıkan bütün diğer duygular da birer karşılaşma olma bakımından dışarıdan gelir. Ancak bütün bunları anlamlı hale getirmenin ve sürekli bir sevinç duygulanışı ile yaşama kudretimin artması beni upuygun fikirlere götürecektir olan üçüncü tür bilgi ile mümkün olmaktadır. Bu noktada bütün duygulanışlar dışarıdan geliyorsa, dış bir kuvvet olmadıkça hiçbir şey yok edilemez ise bir intihar duygusu nereden kaynaklanmaktadır? Nasıl oluyor da sevinç duygulanışı, yaşamak ve kudretini arttırmak isteyen bütün şeylerden bazıları dış bir nesnenin kendilerini yok etmesi gibi kendi kendilerini yok etmeye doğru yöneliyorlar?

4. Spinoza'da İntihar Olgusu

Spinoza *Ethica*'nın üçüncü bölümünün beşinci önermesinde “şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa bunların doğaları birbirlerine aykırıdır, yani aynı öznedeki bulunmaları mümkün değildir” iddiasında bulunuyor. Çünkü varlığın özünde kendisini yok edebilecek herhangi bir şey bulunamaz. *Dış bir neden işe karışmadıkça hiçbir şey yok edilemez* (EIIIpix). İster düşünce sıfatı altında ister uzam sıfatı altında olsun hiçbir şey dış bir neden olmadıkça yok edilemez. Aynı zamanda bir düşünce

ancak bir başka düşünce ile ve uzamlı bir varlık ancak başka bir uzamlı varlığın etkisi ile yok edilebilir. *Aynı şekilde beden zihnin düşünmesine neden olmaz, zihin de beden hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi bir başka durumuna neden olmaz* (EIIIpii). Bedenin hareketi ya da hareketsizliği başka bir cisimden kaynaklanmak zorundadır. Aynı şekilde bir düşünce ancak başka bir düşünce ile yok edilebilir. *Bizim zihnimizde bedenimizin var oluşunu dışlayan bir fikrin olması imkânsızdır; tam tersine, böyle bir fikir ona aykırıdır* (EIIIpx).

İnsan zihnini fiili olarak kuran ilk öge, fiilen var olan tekil bir şeyin fikrinden başkası değildir (EIIIpxi). *İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak var olan belli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey değildir* (EIIIpxiii). *Zihnin özünü oluşturan ilk şey, fiili olarak var olan beden fikridir ve zihnimizin ilk ve en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır* (EIIIpxK). Bu bağlamda bedende onu yok edecek bir şey yoksa ve zihin beden olumlanmasından başka bir şey yapmıyorsa insandaki intihar düşüncesi nereden kaynaklanmaktadır? Tek tek her varlık, conatus kavramı düşünüldüğünde öz varlığını koruma çabası içinde iken varlığın varoluşunun sonlanması dış bir nedene bağlanmalıdır. Bu noktada her ölüm bir cinayet olarak mı görülmelidir? Zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki yoksa bir beden kendi varoluşunu sonlandırma edimi zihinden kaynaklanmadığı sürece, bir beden varlığının sonlanması dış bir cisme bağlı olarak gerçekleşmelidir. Bu durumda intihar eylemi nasıl olanaklı olmaktadır? Bireysel bir edim olarak tanımlanan intihar dış bir nedene nasıl bağlanabilir?

Spinoza *Ethica*'da intihar konusuna ilk olarak ikinci bölümün son önermesinin notunda değinir. "...hatta kendini asan bir adamı da nereye yerleştireceğimi bilmiyorum derim, çocukları, abmakları, delileri ve bunlara benzer türde insanları da nereye yerleştireceğimi bilmiyorum derim" (Spinoza, 2011: 307). Spinoza'nın bu ifadeleri dikkate alınırca esasında konu zaten açıklığa kavuşuyor. İntihar olgusu Spinoza için de anlam verilemeyen bir olgudur. Fakat konu bu noktada kalmıyor ve Spinoza *Ethica*'nın ilerleyen kısımlarında konu ile ilgili bazı açıklamalarda bulunuyor. EIVpxviii'de "*sevinçten doğan arzu başka bir şey aynı kalmak üzere kederden doğan arzudan daha güçlüdür*". Arzu insanın özüdür. Bu yüzden sevinçten doğan arzu sevinç duygusu ile beslenir. Kederden doğan arzu keder duygusu ile azalır ya da bastırılır. İşte böylece insani zayıflığın ve tutarsızlığın nedenlerini ve insanın neden aklın buyruklarına itaat etmediğini açıklamış bulunuyorum. Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez, tek talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine sahidenden yararı olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye erdirtirecek olan her şeyi arzulanması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalamasıdır (Spinoza, 2011: 559).

Spinoza hâlâ ilk bölüme göndermeler yaparak tek tek şeylerin özünün varlıklarını sürdürme çabası içinde olduklarını ifade ediyor. İnsani zayıflığın nedenlerini de keder duygusuna bağlıyor. Akıl doğaya aykırı bir şey talep etmediğinden

intihar olgusu bu durumda aklın bir talebi olamaz. “...kendisini öldüren insanlar zayıf ruhlu insanlardır ve tümüyle doğalarına aykırı dış nedenlere yenik düşmüşlerdir.” (Spinoza, 2011: 559).

Öyleyse hiç kimse kendi dışındaki ve doğasına aykırı nedenlere yenik düşmedikçe, kendisine yararlı olanı aramayı ya da kendi varlığını korumayı reddetmez. Demek istediğim, hiç kimse kendi doğası yüzünden yemek yememezlik etmez ya da kendini öldürmez, ancak dış nedenlerin zoruyla yapar, ki bu zorlama çok değişik şekillerde meydana gelir. Örneğin bir adam bir başkasının zoruyla kendisini öldürebilir, tesadüfen elinde bir kılıç tutuyordur, bir başkası onun elini büküp döndürür ve keskin ucunu kendi kalbine saplamasına neden oluverir; ya da Seneca'nın da başına geldiği gibi bir tiran tarafından damarlarını kesmeye zorlanabilir, ya da başına gelebilecek daha büyük bir kötülüğü daha hafif ile atlatmak isteyebilir. Dahası gizli saklı birtakım dış nedenler insanın hayal gücünü öyle bir hale sokar, bedenini öyle bir etkiler ki, bu beden öncekinden tamamen farklı bir doğaya bürünebilir ve böyle bir doğaya bürünen zihinde hiçbir fikir olmayabilir. Ama bir adamın kendi doğasının zorunluluğu ile var olmaya ya da farklı bir biçime bürünmeye çabalaması bir şeyin hiçlikten doğması kadar olanaksızdır.

Johnes'un kendini intihar ettiğini söylemek, Johannes'un doğasının bir dış nedenle değiştiğini ve doğasının kesin anlamda önceki doğası olduğunu söylememektir (Gabhart, 1999: 624). İnsan doğasının özü erdem kavramı göz önüne alındığında kendi doğasını korumayı arzular ki bu upuygun düşüncenin bir fonksiyonudur. Bu durumda intihar tasavvur edilemez. Şöyle ifade edersek: (i) Spinoza açısından şeyler kendi doğalarını yok etmeye kendiliklerinden neden olmazlar. (ii) Kendini yok etme itkisi bir dış güce dayanmalıdır. (iii) Öz (*cevher*) ve doğa (*nature*) aynı anlamda kullanılmamalıdır. Bazen öz doğa ile özdeş iken bazen doğa sonlu bir modus (*tavır*) olarak var olmayı içerir. Dolayısıyla bir kişinin kendini öldüremeyeceğini söylemek çelişkili bir durum değildir. Seneca'nın kendisini öldürmesi özünden değil doğasından kaynaklanır. Socrates veya Seneca'nın ölümü gibi ölümler kendini diğerlerinin yaşamı için feda etmek olarak görülmelidir. Spinoza'ya göre sıradan bir intihar ne istençli bir eylem ne de günahkâr bir eylem değildir. İntihar dış etkiler ile gerçekleşir. Bu durum pasif oluşun içine düşme ile olur (Gabhart, 1999: 626-628).

Bu noktada Spinoza hiç kimsenin kendisini öldürmeyi seçemeyeceğini vurguluyor. Bu şekilde olan bütün eylemler nedensel dış etkilerden gelir. Bu ifadeler gösteriyor ki, insan doğasına özgü intihara yönelik anlaşmazlık etik değil, fakat ontolojik veya metafizikselidir. Bu nedenle intihar insan doğası ile bağdaşmaz (Miller, 2005: 17).

Spinoza intiharı tam anlamıyla kendi rasyonallitesi içinde değerlendirmez. O intiharı tam anlamıyla değerlendirmeyi dert etmez. Ahlaki kelimeler ile tanımlamaz veya haklı çıkmaya yer vermez. Bu şundan ileri gelir; O, intiharın ölümlü ya

da ölümsüzlüğünün soruşturulması ile ilgilenmiyor. O sadece intiharın mümkün olup olmadığı noktası ile ilgileniyor. Nihayetinde cevabı hayır olacaktır (Miller, 2005: 18-19).

5. Sonuç

Spinoza açısından intihar ontolojik olarak mümkün değildir. İntihar edimini gerçekleştiren bireyin imgelemi dış etkiler nedeni ile öyle bir hal almıştır ki kişinin doğası artık o kişiye ait bir doğa değildir. Yani keder duygulanışının yaşama arzusunda, kişinin kudretinde bir azalmaya neden olduğunu düşünürsek kişi artık öyle bir haldedir ki doğası kişinin kendisine dış bir doğaymış gibi etki eder. Sonuçta intihar yine dıştan gelen bir şey olmuş olur. Spinoza'nın bu açıklamaları bu olguyu ne kadar açıklar, bu tartışılır. Ama Spinoza açısından bir ölüm hiçbir şekilde bir çözüme değildir. Doğada var olan bir çözüme sadece yeni bir birleşmedir. Bir çözüme doğadaki sonsuz birleşmelerin sonucudur. Deleuz'un ifade ettiği gibi bir arsenik bedenimle bağıntıları uymadığından bedenimi olumsuz yönde etkiler. Fakat bedenim arseniğin etkisi ile çözülürken aslında sadece yeni bir bağıntı kurmaktadır. Bu durum tabii ki Spinoza'nın yönteminden ileri gelir. Mutlak anlamda var olan sadece bir pozitif (olumsal) noktadır. Bu pozitif noktaya göre tek tek şeylerin aldığı tavırlar onları, bu pozitif noktanın diğer ucunda nesnel bir gerçeklik ile var etmez.

Sonuç itibarıyla intihar dış bir etkinin sonucunda oluşan bir olgudur. Bireyin doğasının zayıf ruhlu bir duruma gelerek bireyin aldığı dışsal bir karardır. Zihinde oluşan bir fikir ve bedende oluşan bir durum kesişir. Dolayısıyla birbirlerini öncelmezler. İntihar olgusu, Spinoza'nın argümanları doğrultusunda düşünüldüğünde sadece bir beden durumu ya da zihnin nevroitik halinin bir sonucu olarak görülmemelidir.

Kaynakça

- Deleuze, G. (2008). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. Çev. Ulus Baker. Kabcacı Yayınevi. İstanbul.
- Gabhart, M. (1999). Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction, *Journal of the History of Philosophy*, Volume 37, Number 4, October.
- Garret, D. (1996). *The Cambridge Companion to Spinoza* Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge Press.
- Hobbes, T. (2010). *Leviathan*. Çev. Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.
- Miller, J. (2005). *Stoics and Spinoza on suicide*, Der Einfluss des Hellenismus auf die Philosophie der frühen Neuzeit, ed. by Gábor Boros, Harrassowitz.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*, Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çev. Çiğdem Dürüşken. Kabcacı Yayınevi. İstanbul
- Spinoza, B. (2009). *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Dost Yayınevi. Ankara.

ÇEVİRİLER/Translations

Portekiz’de Çağdaş Bilim Tarihiyle İlgili Görüşler*

Melek DOSAY GÖKDOĞAN**

Yavuz Selim DOKUMACT***

Portekiz gibi Avrupa’nın kıyısında (periferide) bulunan bir yerin biliminin tarihini yazma işi, özellikle bilim tarihi kaynaklarının sistematik bir dökümüne ulaşamaması nedeniyle oldukça güçtür. Bu çalışmada, tarihsel malzemeye eklenebilecek soru türleri için kullanılabilir uzun tarih dönemlerini plânlayan 20. yüzyıl kaynaklarından bir bölümünü seçtik. Dört farklı kaynak türünü sembolik olarak temsil etmek üzere, bir dergiyi (1937–1951), bir anma münasebetiyle düzenlenmiş kongre bildirilerini (1940), iki bilim tarihçisinin kitaplarını (1950’lerden bu yana) ve son olarak Lizbon Bilimler Akademisinin 100. Kuruluş Yıldönümü kutlaması hatıra ciltlerini (1986, 1992) incelemeyi tercih ettik. Yazarların eğilim, mesleki geçmiş, tarihsel süreç ve bilimsel ilgilerini kısaca tasvir etmenin yanı sıra, üretilen tarihsel açıklama türünü de tartışmaya açtık. Tarih yazımı yönelimlerini zihnimizde tutarak son on beş yılda disiplinin durumuna ilişkin kısa bir özetle sonuca ulaşacağız.

Anahtar kelimeler: Tarih yazımı, Portekiz’de bilim, yirminci yüzyıl kaynakları.

Teşekkür: Bu makalenin bir nüshası uluslararası *Neusis* Dergisinde (Yunanca) yayımlandı. Bu makalenin ortaya çıkmasını sağlayan, uluslararası STEP (Avrupa’nın Periferisinde Bilim ve Teknoloji) grubunun üyelerine teşekkür ederiz. Tarihsel konulara odaklanan ulusal bilim tarihleri üzerine bir makalenin ya-

* Ana Simões, Ana Carneiro, Maria Paula Diogo; “Perspectives on Contemporary History of Science in Portugal”, Ön baskı Chcul (Centro de História das Ciências-Universidade de Lisboa), n.1, Lisbon, December 2007.

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

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

zılması gerektiği fikrini ileri süren başta Kostas Gavroglu ile Agustí Nieto-Galan, Manolis Patiniotis, José Ramon Bertomeu-Sánchez, Antonio Garcia Belmar ve Faidra Papanelopoulou'ya ayrıca teşekkür ederiz. Geçmiş yıllarda özellikle Yunan ve İspanyol dost ortamlarında hem şahsi hem de mesleki ağlarla verimli bir şekilde Avrupa'nın periferisinde bilim tarihi yazımı sorunları tartışılmıştı. Bu makalenin yazılması sırasında sürekli yardım edip birçok açıklamalar yapan, Henrique Leitão'ya da teşekkür ederiz.

Giriş

Tüm bilgi alanları gibi bilim tarihi de kendi geçmişine sahiptir. Eğer bilim tarihi olarak sayılabilecek tanımlayıcı veya az ya da çok analitik açıklamalar, her zaman ve her yerde bilimin gelişmesiyle eşit düzeyde var olmuşlarsa, bilim tarihinin akademik bir disiplin olarak yaklaşık yüz yıldır mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Auguste Comte'un bilim tarihinin önemi üzerindeki ısrarının etkisiyle 1892 yılında Collège de France'da bir kürsü kurulmuş ve Pierre Laffite kürsünün ilk mensubu olmuştur. Bundan kısa bir süre sonra 1900 yılında Paris'te ilk uluslararası kongre toplandı, hemen sonrasında da ilk bilimsel topluluklar oluştu. Comte ve Paul Tannery'nin metodolojik rehberliğinin ardından George Sarton, iddialı bir sentetik ve ilerlemeci tarih projesini başlattı, bunun Rönesans'a kadarki bilim tarihini kapsayan ilk 4000 sayfasını tamamladı. Sarton, 1913 yılından itibaren ABD'de *ISIS* dergisinin editörü olmuş, iki yıl sonra oraya yerleşmiş ve bu projeyi şekillendirmiştir. *ISIS*'in ilk sayısındaki 43 sayfalık uzun giriş yazısı "Bilim Tarihi", açıkça bir manifesto, bilim tarihçilerince yıllarca takip edilecek hedef ve temel metodolojik yönergeleri ana hatlarıyla belirleyen kurucu bir belge anlamına geliyordu.

Gelişmeye başlayan bu topluluk, uluslararası bilim tarihçileri ağları kurmaya ve bunları harekete geçirmeye çabalarak profesyonelleşme mekanizmalarını güçlendirmeye hevesliydi. Uluslararası Bilim Tarihi Akademisi merkezi Paris olarak onaylandıktan sonra, asıl kurucu Aldo Mieli 1930'ların başında, Portekizli tanıdıklarının bazılarının Genel Kurulun iki Portekizli temsilciyi dâhil etmeye istekli olduğunu bildirmek için Portekiz'i ziyaret etti. Ayrıca, kısa bir süre sonra Portekiz Bilim Tarihi Grubu (kısaca, Portekiz Grubu) olarak tanınacak ve çok geçmeden şekillenecek, yerel bir organizasyon komitesinin kurulmasını önerdi. Bu Portekiz Grubu, çok geçmeden 1934 sonbaharında, Almanya ve İspanya'daki başarısız toplantı girişimlerinin ardından, III. Uluslararası Bilim Tarihi Kongresini organize etti. Açılış konuşması, daha sonra Uluslararası Bilim Tarihi Akademisinin Başkanı olan Sarton tarafından yapıldı. Bu disipline kendisini adanmış olan Sarton, bilim tarihinin iki işlevi olduğunu düşündüğünü vurguladı: Tarihsel olguları tanımlamak ve ayırtırmak için eski varsayımlar olmaksızın geçmişin analizi; değer yargılarından mümkün olduğunca kaçınarak tarihsel olguların birleştirilmesi ve sentezi. Başta akademisyenler ve o sırada Portekiz'i yöneten diktatörlük rejiminin siyasi temsilcilerinden oluşan bir dinleyici grubuna hitap eden ve töreni saran tüm gös-

teriş ve şaşaadan kesinlikle rahatsızlık hissedenden Sartton, konuşmasının sonunda bir eleştiri ve uyarı yapmaktan kendisini alamamıştı:

“Ne yazık ki, bazı medeni ülkelerde bu noktada tarihin tahrif edilmesine yönelik kasıtlı girişimlere ve tarihin yalnızca ahlaki eğitim ve özgürleşme aracı olarak değil, bunun yerine siyasi eylem ve boyun eğdirme aracı olarak kullanılmasına şahit oluyoruz.”

Onun bazı siyasi rejimlerin tarihi istismar etmesine ilişkin bu kınaması, kesinlikle dikkate alınmadı.

Portekiz Bilim Tarihi Grubunun ömrü uzun sürmedi. On beşinci yıldönümlerinden kısa süre önce ortak faaliyetleri sona erdi. Yayınladıkları derginin sayfalarında onların faaliyetlerini takip edebiliriz. Bu derginin adı, gemicilik hareketini dünya çapında pratik bir sanattan bilimsel bir konuya doğru geliştiren 16.yüzyıl Portekizli matematikçi ve baş kozmograf Pedro Nunes'in (1502-1578) isminin Latince karşılığı olan *Petrus Nonius*'tu (1937-1951). Başlık, 15. ve 16. yüzyılların deniz keşifleri ile bağlantılı olan Portekiz tarihinin altın dönemini, sınırları Güney Amerika'dan Afrika'ya ve Asya'ya uzanan bir imparatorluğun başlangıç noktasını hatırlatıyordu. Dahası, denizlerdeki yayılmayı Portekiz biliminin zirvesi ile ilişkilendirdi, bu zirvenin sonrasını iki yüzyıllık bir gerileme dönemi izledi. Grubun yazıları, bilim tarihinin nasıl tasavvur edildiğine bakmak için zengin bir kaynaktır. Bu tam bir başarı hikâyesi sayılmaz, Portekiz'de disiplinin sonraki gelişimine az ya da çok doğrudan grup olarak değil, bireysel olarak katıldılar.

Portekiz gibi Avrupa'nın periferisinde bulunan bir yerin bilim tarihçiliği üzerine yazı yazma görevi özellikle zordur, çünkü bilim tarihi kaynaklarının henüz sistematik bir envanteri mevcut değil ve bunların tanımlanması ve seçimi hala yapılmayı bekliyor. Dahası, tüm kaynaklar tarih yazımı için kullanılamaz.

Bu yazıda, ortaya çıkan tarih yazımı seçenekleriyle birlikte bilim tarihinin mümkün kaynaklarını değerlendiriyoruz. Kullanışlı bir girişim olsun diye 20. yüzyıl kaynaklarıyla sınırlandırarak böylesine geniş bir konuyu daraltmayı tercih ettik. Bu seçimi, tarihsel materyale eklenebilecek soru türleri için kullanılabilir uzun tarih dönemleri doğrulamıştır. Mevcut kaynaklar çok ve henüz tam olarak dokümantasyonları tamamlanmamış durumda. Bunlar; bilim adamları ve farklı alanlardaki bilginler tarafından yazılan kitapları, (Lizbon Bilimler Akademisi veya Portekiz Fizikçiler Topluluğu gibi belirli konuda uzmanlaşmış bilim toplulukları gibi) bilimsel derneklerin dergilerindeki makaleleri, bilimi popülerleştiren dergileri ya da bilimsel konuların popülerleşmesini içeren dergileri, (1772'de Aydınlanma ideallerinin esinlendirdiği bir reforma tabi tutulan Coimbra Üniversitesi, 1779'da kurulan Lizbon Bilimler Akademisi, Lizbon Politeknik Okulu ya da Porto Politeknik okulu, her ikisi de 19.yüzyıl liberalizminin ürünüdür, gibi) bilimsel kurumların yıldönümlerini kutlayan anı kitapları, bilim tarihi dergileri (yegâne kısa ömürlü ör-

nek, *Petrus Nonius*'dur), bilim tarihçilerinin çalışmaları ve yakın tarihte Portekiz'de bilim tarihi üzerine düzenlenen sergi veya kongre bildirileri olarak kitaplaştırılan çalışmaları kapsamaktadır.

Bu kadar geniş çeşitlilikteki kaynakları tüketmek imkânsız olduğundan, dört farklı kategoriden sembolik örnekler olarak bir dergiyi; bir anma olayı bağlamında organize edilen bir kongrenin bildirilerini; iki bilim tarihçisinin çalışmasını ve son olarak bir bilim kurumunun yıldönümünü kutlayan anı ciltlerini seçtik. Seçilen dergi, tabii ki bilim tarihine adanmış ilk Portekiz dergisi *Petrus Nonius* (1937-1951) idi. Seçilen anma etkinliği, Portekiz'in kuruluşunun sekiz yüzüncü yılı (1140) ve altmış yıl süren İspanyol yönetiminden bağımsızlaşmasının üç yüzüncü yılı bağlamında 1940'da düzenlenen, Portekiz Dünya Sergisi (*Exposição do Mundo Português*) idi. Bu sergi, 1926'dan 1974'e kadar yaklaşık 50 yıl boyunca Portekiz'i yöneten faşist rejimin teşvik ettiği en önemli siyasi ve kültürel etkinlikti ve Portekiz Bilimsel Etkinliğinin Tarihi Kongresi, bu etkinliğin bilimsel açıdan en üst noktası oldu. Seçtiğimiz bilim tarihçileri, özellikle her ikisi de 1950'lerden sonra istikrarlı bir şekilde yayın yapan, bir lise fizik öğretmeni ve oto didaktik bir tarihçi olan Rómulo de Carvalho (1906-1997) ile bir matematikçi tarihçiye dönüşen Luís de Albuquerque'dir (1917-1992). Son olarak, seçilen hatıra ciltleri, Lizbon Bilimler Akademisinin 200. Yıldönümünü kutlamak için yayınlanmışlardı. Tarih yazımı yönelimlerini aklımızda tutarak bilim tarihinin profesyonelleşmesinin son gelişmelerin kısa bir özetiyle yazımızı bitireceğiz.

Profesyonel geçmişleri belirtilen konulardaki tarihsel dönemler ve bilimsel alanlar ve üretilen tarihsel açıklama tipi dâhil yazarın profilinin kısaca tasvirinin yanı sıra; bu kaynaklar, ana tarihsel yaklaşımları açığa çıkardığını zannettiğimiz şu özel soruları akılda tutarak dikkatle incelenmişlerdir:

16. ve 17. yüzyıl bilimsel devriminin başlangıcında 15. ve 16.yüzyıl Portekiz deniz keşiflerinin rolü ne oldu? Bilim, deniz keşiflerinde ve Portekiz imparatorluğunun kuruluşunda nasıl bir rol oynamıştır? Portekiz'de gemicilik bilimi gibi bir şey var mıydı?

17. yüzyılı ve 18. yüzyılın çoğunu kapsayan bilimsel gerileyiş argümanına hangi rol verilmiştir? Ne tür faktörler açıklayıcı araçlar olarak kullanılabilir? Bunların Cizvitlerin eğitim sisteminin egemenliğiyle nasıl bir ilişkisi vardı? Cizvitlerin bilimsel uygulamalarına hangi özellikler atfedilmiştir?

18. yüzyılın son çeyreğinde başlayan bilimsel uyanış argümanında bunun rolü neydi? Ne tür faktörler açıklayıcı araçlar olarak adlandırılır? Bunların Cizvitlerin 1759'da Portekiz'den sürülmesinden sonra eğitim sistemi reformlarıyla nasıl bir ilişkisi oldu? Bilimsel devrimden kaynaklanan uygulamalar ve fikirlerin benimsenmesine atfedilen rol nedir? Bir Portekiz Aydınlanması olmuş mudur? Bu aydınlanmanın en çarpıcı özellikleri olarak neler kabul edilir?

Anayasal monarşi (19. yüzyılda) hareketinde ve sonrasında Cumhuriyet rejiminin (20. yüzyılda) başlangıcında modernleşme gündeminde bilim ve teknoloji hangi rolü oynadı? 19. yüzyılda bilim ve teknoloji Portekiz'de diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi uzmanlaşma ve kurumsallaşma sürecinden geçti mi? Afrika'da sömürge topraklarının aktif olarak işgali metropolden kaynaklanan bilim ve teknolojiye nasıl bağlıydı?

Uluslararası Ağ. Aldo Mieli, Portekiz Grubu ve Petrus Nonius Dergisi

Portekiz Bilim Tarihi Grubu, 1924 yılında *Rassegna di Studi Sessuali* (Cinsellik Araştırmaları) dergisinde yer alan "Sokratik ve Safik Aşk" adlı yayınına Mieli'nin tanıtımıyla ilgili yazışmalar sonrasında, Mieli ve hekim Arlindo Monteiro'nun dostluğunun bir sonucu olarak ortaya çıktı. Mieli, 1931-1936 yılları arasında, Portekiz Grubunun oluşumunu teşvik etmek, III. Uluslar arası Bilim Tarihi Kongresini düzenlemek ve son olarak "Arap Biliminin Küresel Rolü" (*Le role mondial de la science arabe*) konulu bazı konferanslar vermek üzere her yıl Portekiz'i ziyaret etti. 1939'da, Arjantin'e sürgüne giderken, faşist Avrupa'dan kaçarken son bir kez Portekiz'de mola verdi.

Arlindo Monteiro, *Petrus Nonius*'un direktörü ve esas itici gücü oldu. Aslında, derginin temelde tek kişilik bir gösteri olduğu izlenimi uyanmıştı. Sonradan UNESCO bilim tarihi danışmanı olarak görev yapan Portekizli matematikçi Armando Cortesão, Sarton'un sözlerini hatırlatmıştır: "Bir inceleme dergisinin başarısı, bir kaç adamın özverisine ve daha çok da zamanının hepsini değilse bile en azından zamanının büyük bir kısmını cömertçe vermeye hazır tek bir adamın fedakârlığına bağlıdır". Her ne kadar bu yoruma II. Dünya Savaşı sonunda Mieli'nin 1919'da kurduğu İtalyan dergisi *Archeion*'un öngörülen canlanması zemin hazırlamışsa da, kesinlikle el ve eldiven gibi olan *ISIS* ve Sarton'un durumu, ulusal bağlamda *Petrus Nonius* ve Arlindo Monteiro için de geçerlidir. Arlindo Monteiro'nun 1942'den itibaren Brezilya'da kalışı, zihin sağlığındaki bozulmalar ve Sarton ile yazışmalarındaki huzursuz tonda ortaya çıkan çelişkileri aklımızda tutarsak, *Petrus Nonius*'un sona ermesinin arkasındaki sebeplerden birisinin de bu olabileceği söylenebilir.

Portekiz Grubu'nun değişen niteliği, *Petrus Nonius*'un sayfaları aracılığıyla izlenebilir. Başlangıçtan itibaren grubun oluşumuna çok açık bir yaklaşım vardı. Portekiz denizcilik yayılmasının tarihiyle bağlantılı olarak büyüyen gemicilik bilimleri, matematik ve tıp tarihi gibi alanlardan olanlar hariç, çoğu Portekizli araştırmacı bilim tarihçisi olarak sınıflandırılmayabilir ve hatta bu alanlardaki görünimleri daha çok bilim adamı-tarihçi adlandırmasına daha uygundu. Bu nedenle, bilimsel ve edebi ürünleriyle alana sempati gösteren herkesi kabul etme kararı alındı. Çoğunlukla üniversite profesörleri ya da akademisyenlerin, doktor-

lar ve matematikçilerin, matematik ve tıp tarihini çok iyi temsil etmeleri şaşırtıcı değildir. Birçoğu, Portekiz'deki daha eski yükseköğrenim kurumu olan Coimbra Üniversitesi'nde görev yapıyordu. Bazı kilit üyeler, politik olarak “Yeni Devlet (Estado Novo)” politikasını açıkça onaylamışlardı.

Petrus Nonius dergisi yayına başladığında, Portekiz Grubunun merkez komitesine felsefi bir zihniyete sahip düşünce tarihçisi Joaquim de Carvalho (1892-1958) dâhildi, derginin ismini o önerdi ve çok geçmeden Pedro Nunes'ın tüm eserlerinin editörü oldu. Tarihin en genç alanı olarak bilim tarihini gören Joaquim de Carvalho, derginin yazılarına yansımayan epistemolojik bir proje olarak felsefeyle ve felsefe tarihiyle ilişkileri güçlendikçe yeni gelenden (bilim tarihinden) büyülenmişti. Bu, bilim tarihiyle ilgilenenlerin bilimsel bir geçmişe sahip oldukları Portekiz'de istisnai bir durumdu.

Esasen Mieli'nin gerçekten uluslararası bir topluluk kurma çabalarının doğrudan bir sonucu olarak, 1930'lu ve 1940'lı yıllarda bu grubun üyeleri *Archeion*'a düzenli olarak katılmışlardır. Bazı örneklerde *Archeion*'da yayımlanan makaleler bu Portekiz dergisinde yeniden yayımlanmıştı. Alternatif olarak, yabancı araştırmacılar, yeni dergiyi tanıtmak ve disiplinin uluslararasılaşmasına yardımcı olmak için *Petrus Nonius*'da sık sık makale yazdılar. Bunlar arasında Mieli, hekim Tricot-Royer, Arap araştırmaları uzmanları M. Meyerhof ve H. P. J. Reynaud ve tarihçi Charles Boxer vardı. Bu Portekiz grubunun faaliyetleri ile ilgili haberler, Sarton'un 1934'teki uluslar arası toplantı için Portekiz'e gidişinin ardından ISIS'te de çıktı. Bilim tarihçilerinin uluslararası ağlarının güçlendirilmesinin önemi, *Petrus Nonius*'un yapısında da görülmektedir, Monteiro'nun sorumluluğunda *Petrus Nonius*'un iki kısmından birisi; toplantı ve anma etkinliklerinden bahseden, yayınları tanıtan ve makale özetleri veren, kısa biyografi veya ölüm duyuruları yazan mesleğin dinamiklerinin ayrıntılı haberlerine hasredilmişti. Sarton'un, bilim tarihini bir ahlak eğitimi aracı olarak kullanma projesi, ulusal bağlamda farklı eğitim düzeylerinde bilim tarihi öğretiminin önemine ilişkin tartışmalara yansımıştı.

1937'den 51'e kadar uzanan sürede derginin her biri dört sayı olmak üzere yedi cildi yayımlandı. 1937'de *Petrus Nonius* adıyla tek bir sayı çıktı. Yıllık cildi de çıkmıştı, fakat yılda dört sayı çıkarılmasından vaz geçildi.

Monteiro, Mieli'nin, birincil kaynakların kapsamlı araştırılmasına, bu metinlerin dikkatle ve ayrıntılı olarak değerlendirilmesine dayanan ve gerektiğinde bilim tarihini yeniden yazacak bilim tarihi projesi için düzenli bir mali kaynak oluşturma fikrini destekledi. Fakat yayınlar genellikle bibliyografik referanslarla desteklenirken veya yeni bulunan belgelerin transkripsiyonu ve sunulması ile canlı tutulmaya çalışılırken, bu yayınlar, bilim tarihini kronolojiye, olguların ve tarihlerin derlenmesine, özellikle de Portekiz ve Portekizceyle ilgili olanları toparlamaya indirgeyen dar bir tarih bakışının nadiren ötesine geçtiler.

İlk iki cilt ve yıllık tek sayı, gemicilik bilimi, matematik ve tıp tarihine kuvvetli bir vurguda bulunarak ve Portekiz deniz keşifleri dönemine özel dikkat çekerek tutarlı bir organizasyon gösterdi. Pedro Nunes'in yaşamı ve çalışmaları, Nunes'in gemicilik konularıyla ilgili ilk metinlerini içeren *Küre Üzerine Risale (Tratado da Sphera)*'nin yayınlanmasının 400. yıldönümü münasebetiyle ele alındı. Son yıllardaki çalışmalar bu metinlerin temel rolünü vurgulamıştır. Bu metinlerde Nunes, (denizcilerin ve kaptanların yetiştirilmesine dayanan) pratik gemiciliğe, bilimsel (kuramsal) gemiciliğin lehine karşı çıktı ve matematiğin kanıtlayıcı gücüne ve kesinliğine dayanan ve doğanın matematiksel incelenmesi için zemin hazırlayan, matematiğin yeni bir alt dalı olarak yeni bir kuramsal gemicilik programı ortaya koydu. Portekiz'de gemicilik biliminin ortaya çıkışı, gemicilerin ve kaptanların astronomi yöntemleri hakkında belgelere dayalı çıkarımlar yaparak üstü kapalı bir biçimde tartışılmış ve Kolomb'dan önce Portekizlilerin Amerika'ya ulaşma varsayımlarının kanıtı da tartışılmıştır. Genellikle makaleler, Portekiz biliminin önceliğini iddia etmeye, Portekiz bilimsel katkılarının yurtdışındaki etkisini değerlendirmeye veya Portekiz bilimi için önemli tarihlerin envanterini yapmaya eğilimliydi.

İkinci ciltten sonra 18. yüzyıl konuları ortaya çıktı, fakat bu konular önemli bir yer işgal etmedi. Bol bol yurt dışına seyahat etmiş ve dönüşlerinde Portekiz'e yeni bilimleri getirmiş olan bazı aydınların (Avrupalılaştırmış entelektüeller) rolü tartışılmıştır. Örnekler şunlardır: Rafael Bluteau'nun Aydınlanma fikirlerini Portekiz'e sokması, İtalyan *Dalla-Bella'nın* manyetik hareket kanununu keşfettiği iddiası (bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak değineceğiz) ya da Avrupalılaştırmış aydınların Brezilya'daki etkisi. Ondan sonraki ciltlerin içerikleri, (etnografya, arkeoloji, mimarlık, filoloji, folklor, vb.) bilim tarihi ile oldukça yüzeysel ilişkisi olan makaleler dâhil oldukça derleme bir mahiyet sergilemektedir. İkinci Dünya Savaşı'nın etkilerinin, yabancı yazarlara dayanılmasının ve pek çok yazarın amatörülüğünün bu durumu açıklayıp açıklayamayacağı merak edilebilir. Üçüncü ciltten sonra tarih disiplinine katkılar, öncü Portekizli jeologların yazdığı jeoloji tarihi konularından ibarettir.

Petrus Nonius'da görebildiğimiz birbiriyle bağlantılı bazı tarihsel eğilimler vardır. Bilim tarihinin görevini kronolojiye indirgemeye eğilimli, özellikle bilindiği kadarıyla Portekiz katkılarını söz konusu olduğunda öncelikleri vurgulayan ve bilim tarihini kahraman bilim adamlarının çektiği sıkıntıları ve başarıları olarak yazan bir görüş vardı. Bilim tarihi, ulusal bir maksada hizmet etmiş ve Avrupa'nın parlak bilim geçmişi Portekiz'in katkısını ortaya çıkarmayı hedeflemiştir.

Bilim Tarihi Bir Diktatörlük Rejiminin Hizmetinde. Portekiz Dünyası Sergisi

Portekiz grubu, uluslararası destekle gerçekleşmişse de, bu bölümde ele aldığımız vaka incelemesi kesinlikle ulusal bir bağlam içinde gerçekleşmiştir. Çok

farklı kökenlerden gelseler de Portekiz Grubu üyeleri de bu olayın katılımcılarıdır.

Konferanslar ve toplantıların düzenlenmesi, Portekiz kültür tarihinin yanı sıra ve sübjektif yorumuna doğal ve objektif bir görünüm kazandırmayı amaçlayan “*Estado Novo*”nun (Yeni Devletin) ideolojik gündeminin parçası haline gelmişti. 1937 Temmuz’unda *History of Portuguese World Expansion* üzerine ilk kongre düzenlendi ve Portekiz deniz keşifleri Portekiz mitolojisinin alanına girdi. Portekiz Dünya Sergisinde (1940) gerçekleşen 10 kongreden bir tanesi “Portekiz Bilimsel Etkinliğinin Tarihi” oturumu bir anma ve taraftar töreni haline gelmişti ki burada rejimin siyasi gündeminin bilimsel olarak meşrulaştırılması peşine düşülmüştü. Bu bağlamda, Portekiz deniz keşifleriyle başlayan ve Brezilya ile Afrika ve Asya’nın uç bölgelerinin kolonileştirilmesine sebep olan Batı uygarlığının inşasında Portekiz çok önemli bir rol oynamış olarak görülmüştür. Ancak 15 yy.daki bilimsel ve teknolojik önderliğini, Portekizlilerin ve yabancı benzerlerinin dile getirdiği uzun süreli gerileme dönemi izlemişti. Bu yorumun yeniden değerlendirilmesi gerekmiş ve bu oturum Portekiz bilim adamlarını ve Portekiz bilimini övmek ve önceliklerini belirlemek anlamına gelmiştir. Kısacası, bilim tarihi ideolojik bir maksada hizmet etmiş ve politik bir gündemin hizmetçisi olmaya dönüşmüştür.

Politik rejimin saygı gösterdiği ve Portekiz grubunun kurucu üyesi olan tarihçi Joaquim de Carvalho başkanlığında bu kongre üç bölümde düzenlenmişti: fizik, matematik ve askeri bilimler; biyoloji ve tıp bilimleri; beşeri ve ahlaki bilimler. İlk iki bölümdeki konuşmaların çoğunu bilim adamları yapmıştır. Biyografik ya da kurumsal tarzda olan bu konuşmalar, yalnızca betimseldi ve herhangi bir değerlendirme içermiyordu.

Tıp ve matematik tarihi açık ara en fazla tartışılan konulardı ve 18. yüzyıl ayrıntılı incelemeye tabi tutulmuş tarihsel bir dönem olarak seçkin bir yer tuttu. Böylece bilime biyografik katkılar ele alındı. Örneğin 16. yüzyıl hekimi Amato Lusitano’nun yaşamı ve çalışmaları, 18. yüzyılın üç Avrupalılaştırmış aydını: Anastácio da Cunha, fizikçi Dalla Bella ve hekim Jacob Castro Sarmiento, bunların hepsi de Marquis of Pombal’in aydınlanmış despotizm yapısı içinde yürürlüğe koyduğu eğitim reformuna katılmışlar ve yeni bilimleri ulusal bağlamda tanıtmışlardı.

Anastácio da Cunha ve yetişkinlik çağının büyük bir kısmını Portekiz’de geçirmiş Dalla Bella üzerine olan konuşmalar, kahramanca bir Portekiz bilim tarihi inşa etme bakış açısına sahip Portekizli öncülerini vurgulayan örneklerdir. Her ikisi de çok gecikmiş bir parlak Portekiz bilim geçmişiyle dile getirmeyi hedeflemişlerdi. Matematikçi Vicente Gonçalves, dikkatle Cunha’nın *Mathematical Principles* kitabının analizini yaptı ve Cunha’nın serilerin tanımını ilk defa yaptığını haklı olarak ileri sürdü. Reformdan geçirilmiş Coimbra Üniversitesinin ‘Fizik Kurulunu’ ve oranın ilk müdürünün Dalla Bella olduğunu yakınlarda keşfeden fizikçi Mário Silva, manyetik çekim kuvvetinin gravitasyon gibi ters kare kanununa göre işlediğine ilişkin Dalla Bella’nın 1781’deki ispatının önceliği olduğuna yönelik yetersiz bir

iddiada bulunmuş ve Dalla Bella'yı Portekiz'in Kolomb'u olarak takdim etmiştir. Bu öncelik iddiasında, tutarsız milliyetçi fikirlerle karşılaşmaktadır: Birisi *Petrus Nonius*'da yazan iki İtalyan da Dalla Bella'nın ve İtalyan biliminin önceliğini iddia etmişlerdir.

Dalla Bella'nın *Index Instrumentorum* adlı eserinde olduğu gibi tanımlanan 18. yüzyıl laboratuvarında bulunan etkileyici zenginlikteki bilimsel cihaz koleksiyonundan büyülenmiş ve geç 19 yüzyılda bu koleksiyonun maruz kaldığı görmezden gelme karşısında şoka uğramış bir halde, özellikle de genç Cumhuriyetin parçalarının haraç mezadıyla bu hisler zirveye ulaşmışken, Dalla Bella'nın *Lisbon Bilimler Akademisinin Hatıraları*'nda az sayıdaki yayını Mário Silva'yı şaşırtmıştı. Mário Silva'nın tartışmalı fikrine göre, İtalyan fizikçi sadece bir makale yayınlamıştı, ama çığır açıcı bir yayındı. Tarihsel determinizme inanan biri için, maddi koşullar sağlandığında, önemli bir bilimsel ürün ortaya çıkar. Böylece Dalla Bella'nın ve onun hemen ardından gelen iki takipçisinin eserleri Pompal reformlarının bir sonucu olarak yorumlanmıştı.

Portekiz grubunun bir üyesi olan hekim Luís de Pina'nın yapmış olduğu katkılar, Mieli'nin başlattığı, geleceğin tarihsel etkilerine bir başlangıç noktası olarak Kronolojik Bilim Tarihi Tablolarının derlemesiyle ilgili projeye katılmasının sonuçlarıydı. *Petrus Nonius*'da ön sonuçları yayınladı ve konferansta devam eden bu projenin bir özetini sunmaya karar verdi. Konuşmalardan bir tanesinde, 16.yüzyıl boyunca Portekiz biliminin bir veritabanı oluşturulması projesi hakkında bilgi verdi. Diğer konuşmasında, meşhur Portekizli bilim adamlarının ve beşeri bilimlerin derlenmesi projesinin bir özetini sundu.

Başka bir konuşma özel ilgiyi hak etmektedir. Bu konuşma, Sergi boyunca düzenlenen başka bir toplantı olan Colonial Congress'in bir parçasıydı. Başlığı "Son 100 yüzyıl içinde Portekiz'deki Bilimsel Araştırmalar" olmasına rağmen, deniz keşiflerinden beri Portekiz'de bilim tarihine kuşbakışı bir manzara sundu. Bu konuşmanın sahibi, Portekiz deniz yayılmasının tesadüfi olmadığı, fakat sağlam bir bilimsel ve teknolojik hazırlığı olduğu konusunda güçlü bilgiye sahipti. Onun da kabul ettiği bir görüş, gerilemeden sonraki dönem, sıraladığı şu kültürel, siyasi ve ekonomik etkenlerin bir araya gelmesinin sonucuydu: İki yüzyıllık coğrafi keşifler ve savaşların sonucu olarak liderliğin yavaş yavaş zayıflaması, Reform ve Karşı Reform sonucu Hıristiyanlığın krizi ve Portekiz'in İspanya hâkimiyetini takiben kralın ahlaki güç ile sembolik birleşmesinin yavaş yavaş reddinin politik sonuçları. Pompal Markisinin 18.yüzyıl reformu ile durum yavaş yavaş değişmeye başlarken, yazar önceki yüzyıllarda olanın aksine, bilimin temel olarak yurt dışından ithal edildiğine işaret etmiştir. Napolyon'un 19. yüzyılın başındaki istilaları ve liberal rejimin kurulması, bilimin gelişmesine uygun bir ortam sağlamadı. Daha sonra, liberalizmin güçlenmesiyle, yeni bilimsel kurumlar kuruldu -örneğin Lizbon ve Porto Politeknik okulları- ve 19. yüzyılın ortalarından itibaren coğrafi keşifler ve

sonrasında Afrika kolonilerinde demir yolu sistemlerinin inşası kolonyal bilimsel araştırma faaliyetlerinin başlamasına yavaş yavaş katkıda bulundu, yazarın sunumunun önemli kısmını ayırdığı husus bu olmuştur.

İki Bilim Tarihçisi, İki Farklı Seçenek

İki bilim tarihçisi Rómulo de Carvalho ve Luis de Albuquerque'nin katkıları, farklı yollardan düşman bir siyasi ortama tepki gibi görülebilir. Her ikisi de, Portekiz biliminin deniz keşifleri ve coğrafi yayılcılığa bağlı altın çağını vurgulayan ve milliyetçi söylemler ve övgülerle yapılan tarih yazıcılığına karşı çıktılar. Bilim tarihini yeni hakiki bilgelik standartlarına yükselten Rómulo de Carvalho, 18. yüzyıla yoğunlaşmak için 15. ve 16. yüzyıllardan tamamıyla uzak durdu. Aksine, Luis de Albuquerque ise bilim tarihine yeni bir tarihsel perspektifle bakma görevini üstlendi.

Rómulo de Carvalho: 18 Yüzyılda Yalnız Bir Bilge

Rómulo de Carvalho (1906-1997), Porto Üniversitesinde fizik ve kimya okudu, ortaokul fizik hocası oldu ve emekli olana kadar bu mesleği sürdürdü. Onun için bilim, kültürün temel bir bileşenydi. Bilim ve öteki bilgi alanları arasında git-tikçe bağlantı kurmaya çalışarak görüşlerini açıklamaya çalıştı. Portekiz'de bu tarz kitapların neredeyse hiç var olmadığı bir dönemde ortaokul öğrencilerine hitap eden, genç okuyucularda bilim heyecanı uyandıran cazip ve özenli popüler kitaplar yazdı.

Rómulo de Carvalho'nun bilim tarihine katkıları 1950'lerde başladı. Pascal veya Descartes gibi doğa filozofları ya da Lorentz ve Einstein gibi bilim adamları hakkındaki anı yazıları ilk tarih çalışmaları olduysa da, kısa sürede Portekiz bilim tarihi üzerinde yoğunlaşmanın bir öncelik olduğunu fark etti. Kırk yılı aşkın bir zamanda pek çok kitap, vaka incelemesi ve değişik makaleler yazarak katkıda bulundu. Daha geniş okuyucu kitlesine hitap eden kısa kitaplarda 18. yüzyıl Portekiz'inde astronomi, deneysel fizik ve doğa bilimleri tarihlerini yazdı. Portekizli bilim adamlarının ve alet yapımcılarının kısa biyografilerini yazmak suretiyle biyografi türüne katkıda bulunmuştur. 1761'de Soylular Kolejinin kuruluşunu ya da reformdan geçmiş Coimbra Üniversitesi Fizik laboratuvarının oluşumunu (her ikisi de Pombal Markisi'nin yaptığı reformlar ya da Kraliçe I. Maria döneminde kurulmuş olan Lizbon Bilimler Akademisindeki pedagojik etkinlikler sayesinde gerçekleşmişti) incelemek suretiyle kurum tarihine katkıda bulunmuştur. Harika bir kitapta 12.yüzyıldan itibaren Portekiz'deki eğitim reformlarının etkisini kapsamlı biçimde anlattı. Bilimsel iletişim, Portekiz bilim adamları ile yabancı bilim adamları arasındaki ya da Bilimler Akademisi ile yabancı akademiler arasında kurulmuş olan ağlara bakarak ele alınır. Bunlar, 18. yüzyılda Portekiz'deki bilimsel etkinlik modellerini gözler önüne seren bir duvar kiliminin farklı iplikleriydi.

Portekiz'de 18. yüzyılı, Cizvitler ve Oratoryonlar, “eskiler” ve “modernler”, yani Aristoteles ve Skolastisizmin geç taraftarları ve bunlara karşı çıkanlar arasındaki ihtilaf olarak betimleyen Rómulo de Carvalho, deneyi, modernlerin başarısını açıklamak üzere birbirine karşıt bu grupların aykırılıklarına yöntemsel işaret olarak gördü. Bu yüzden, doğa bilimlerinin aksine deneysel fiziğe özel bir önem gösterdi ve laboratuvar deneyleri, geniş kitle için pratik gösteriler ve bilimsel aletler yapma ve tanıtmaya desteğiyle deneysel fiziği öğretme ve yayma stratejilerini tanımlama ve tasvir etmenin büyük önemini anladı. Cizvitlerin muhafazakar bir grup olarak resmedildiği yukarıda ifade edilen aykırılığa rağmen, Rómulo de Carvalho onların bilime, özellikle de astronomiye katkılarını itiraf etti ve en son bilimsel yeniliklerle ilgili olan özel örneklerle hiç değinmedi.

Esas olarak betimsel geleneğe sahip Rómulo de Carvalho, pek çok tafsilatlı ve bilimsel değeri oldukça yüksek açıklamalar yaptı ve arşiv kaynaklarının kullanılmasını ve yorumuna dayanarak Portekiz'deki bilim tarihi araştırmalarının standartlarını yükseltti. Şimdiki disiplin sınırlarını itirazsız kabul etmiş, neredeyse sadece bilime kalıcı katkılara odaklanmış, deneysel pratiklerin karakteristiklerine dair detaylı bir analize hiç girmeden kuramsal düzey üzerinde deneyin rolünü fazlasıyla vurgulamış ve doğal-tarih pratiklerine ilişkin analizleri ise tamamen dışlamıştır. Önceki Liberal eğilimlere rağmen, Portekizli öncüller için geçmişe dönük yapılacak geniş kapsamlı bir tarihsel araştırmaya karşı çıkmıştır. Örneğin, Mário Silva'nın Dalla-Bella için Coulomb'un manyetik etki kanununa ilişkin keşfini öngördüğüne dair iddiasına karşı çıkmıştır. Hâlbuki söz konusu kişi deneysel bilim tarihinde aktif olan tek Portekizli olacaktır.

Rómulo de Carvalho, birincil kaynaklara ve arşiv materyaline dayanmasına (kesinlikle bu ulusal bağlamda taze bir meltem esintisi gibiydi) rağmen, ofisinde tek başına yazan, daima Portekiz'de bulunan ve asla uluslararası epistemik cemaatle etkileşim ihtiyacı göstermeyen, sonra da 18. yüzyıl bilimini yeniden değerlendirirken büyük adımlar atan Carvalho yalnız bir adamdı.

Luis de Albuquerque ve R. Hooykaas: Bilimsel Devrimde Portekiz'in Rolünün Yeniden Değerlendirilmesi

Luis de Albuquerque (1917-1992), bir diğer üretken tarihçiydi. Çalışmaları Portekizce yazılmış olmasına rağmen, uluslararası toplantılarda yayın yaptı ve uluslararası ortamlarda iz bıraktı.

1939'da Coimbra Üniversitesinde Matematik bölümünden mezun oldu. O zamanlarda lisans ders programı fizik, astronomi, gök mekaniği, matematiksel fizik, rasyonel mekanik, jeodezi ve kartografya derslerini içeriyordu. 1949'da tasarım sınıflarından sorumlu bir üniversite hocası oldu. Salazar'ın yönetimine karşı politik eğilimlerinden dolayı matematik doktorasını ancak 1959'da alabildi.

Bu arada bilim dâhil geniş bir kültürel bakış açısına sahip olan Coimbra'nın kültür dergisi *Vertice*'e düzenli olarak yazılar yazdı. Başlangıçta, 18. yüzyıl Portekiz biliminin kurumsallaşmasıyla, Coimbra Üniversitesinin Pompal'ın yaptığı reform sürecinde yeni bilimlerin ve özellikle matematiğin öğretimiyle ilgili konularda yazdı. Ama kısa süre sonra keşifler çağına Portekizlilerin katkılarıyla ilgilenmeye başladı. Matematik araştırmaları devam etmekle birlikte, araştırmalarında gemicilik biliminin tarihi baskın bir konu haline geldi; muhtemelen António José Saraiva'nın yazarı olduğu *The History of Portuguese Culture* kitabına yaptığı katkının etkisi vardı bunda.

Makaleler, kitaplar ve kısa gazete köşe yazıları yazmış, ansiklopedik eserlerin editörlüğünü, onlara uzun tanıtım ve açıklama bölümleri de ekleyerek yapmıştır. Bunun yanı sıra, erken-modern elyazmalarının tıpkıbasımlarının veya çevirilerinin editörlüğünü yapmıştır, bu faaliyet türü açısından karşılaştırsak Rómulo de Carvalho'nun bu tür bir katkısı olmamıştır. Bu katkılarının Portekiz'de deniz bilimi tarihini kendi çapında bir disipline dönüştürdüğünü söylememiz abartı olmaz, zira söz konusu katkılarla gelişmenin farklı aşamalarını analiz etmiş ve uyumlu bir yorumlama çerçevesi ortaya koymuştur. Eski sorulara taze bir bakış açısı geliştirmiş, bunları Portekiz katkılarına yerleştirmiş, diğer milletlerin katkılarını görmezden gelip sadece Portekiz katkılarına odaklanmayı asla seçmemiş ve Portekizlilerin hak etmediğini düşündüğü takdiri geri almaktan çekinmediği gibi Portekizlilerin hakkı olan ama diğer tarihçilerce verilmemiş olan takdiri vermekten de çekinmemiştir.

Kendisini Portekizli matematikçiler geleneğinin bir mirasçısı olarak konumlayarak uluslararası bağlamda geleneksel olmayan bir yönden konuya yaklaşmıştı. Bu konu yurtdışında sosyal tarih açısından ele alınırken, Portekiz'de matematik, kartografya ve denizcilik kuramı açısından yaklaşılmıştı. Bu disipline ait stratejik konum, içeriksel bir açıdan ele alınmıştır. Örneğin, Rönesans insanları için astrolojinin astronomi gibi bilim olduğunu ileri sürmekten çekinmedi. Bu gibi ifadeler bugün önemsiz görünmektedir, fakat zamanında ve Portekiz pozitivist bağlamında tümüyle kabul edilemeze yakın ve oldukça yeni (tuhaf) ifadelerdi.

Kendisinden önce Luciano Pereira da Silva ve Duarte Leite'in yaptığı gibi Luís de Albuquerque de Portekiz keşiflerinde bilimin rolüyle ilgili kabul edilen görüşü eleştirdi; örneğin bu görüşü Joaquim Bensaúde, daha önce görülmemiş bir mükemmellekle, netlikle ve kuvvetle savunmuştu. Luís de Albuquerque, Portekiz'de gemicilik astronomisinin başlangıcıyla ilgili 1940'lar ve 50'lerde başlayan ve Jaime Cortesão'yu (kardeşi Armando Cortesão desteklemiştir) Duarte Leite ile karşı karşıya getiren tartışmayı yatıştırdı; Portekiz'de gemicilik astronomisinin başlangıcını Duarte Leite ile hemfikir olarak 15. yüzyılın sonuna tarihlendirmişti. Bu yüzden Luís de Albuquerque, "meşhur olduğu kadar uydurma" diye adlandırdığı denizci Prens Henry'in kurduğu bir tür gemicilik bilimi için bilimsel araştırma ve eğitim kurumu olan 'Sagres Okulu' efsanesine karşı çıktı. Kendisinden önce Luciano

Pereira da Silva’ya göre olduğu gibi ona göre de denizcilik keşiflerini ileri iten başlangıçtaki düşünceler bilimsel değildi. Bu keşifler, denizcilik çözümlerini dikte eden kuramsal bilgidен ziyade sonraki kaptan ve denizci kuşaklara geçen teknik bilgi olarak deniz seferleri uygulamasaydı. Astronomik gemi seferleri ve hakiki bir gemicilik biliminin ortaya çıkışı çok daha sonra, 15. yüzyılın sonlarında doğmuştur. Aynı zamanda, Portekiz gemicilik astronomisinin kabul edilen Alman kökeni masalının yanlışlığını kanıtladı. Dahası Luís de Albuquerque, Pedro Nunes’in gemicilik bilimine katkılarını ve Avrupa’ya etkisini tartıştı; bu 16. yüzyıl Portekiz matematikçisi ve baş-kozmografinin matematiksel uzmanlığının, onun derslerine devam eden ve onun tarafından sınavdan geçirilen birkaç kaptanın anlayabileceği kadar çok gelişmiş olduğunu iddia etti. Luís de Albuquerque, Santo Antão Cizvit kolejinde çeşitli profesörlerin okuttuğu dersleri özetleyerek gemicilik bilimi öğretimini inceledi. Özetle, 15. yüzyılın ortalarından 18. yüzyılın başına kadar uzanan uzun süreli Portekiz gemicilik bilimi geleneğinin kanıtlarını ortaya koydu.

Luís de Albuquerque sayesinde Hollandalı bilim tarihçisi R. Hooykaas, coğrafi keşiflerde ve denizcilik yayılmasında Portekiz’in rolünden haberdar oldu; Avrupalı ve Kuzey Amerikalı tarihçiler için Portekiz’in bu rolü İspanyol ve Hollandalıların oynamış oldukları rolle karışmaya eğilimliydi. Portekiz’de yapılan konferansların düzenli bir katılımcısı ve dinleyicisi olan Hooykaas, Portekiz denizcilik keşifleri ile bilimsel devrimin başlangıcı arasında bağlantı kurdu. Makalelerinden biri şu ifadeyle sona ermektedir: “Büyük deniz yolculuklarını başlatan denizci Henry, ne bir bilim adamıydı ne de kafasında bilimsel bir maksadı vardı. Ancak onun girişimi, 16. yüzyılı kapsayan bilimsel olaylar çığına dönüşen bir hareketi beslemiştir.”

Hooykaas, bilim tarihçilerinin uluslararası gündemine modern bilimin doğuşuna Portekiz katkılarını yerleştirmede rol oynadığı gibi, Albuquerque’nın Armando Cortesão’nin de desteklediği üniversite müfredatına bilim tarihini dâhil etme girişimlerinde de rol oynamıştır. Hooykaas, özellikle bilim adamları ve bilim öğrencilerinden oluşan bir dinleyici kitlesine hitap eden “Bilim tarihi, problemleri, metodu ve amacı” hakkında iki konferans serisi vermek üzere ilk defa 1962’de Coimbra Üniversitesi Bilimler Fakültesini ziyaret etti. Sarton geleneğine sadık kalarak, bilim tarihçilerinin izlediği metodun tarihsel temeli üzerinde dururken, bilim insanının “beşerileştirilmesinde” bilim tarihinin önemini vurgulamaya istekliydi. 1963’ün Nisan ve Mayıs’ında ve yine 1964’te bilim tarihi dersleri vermek üzere geri döndü; bu derslerde kendi uzmanlık alanının tarihini ortaya getirmesine alışık dinleyicilerini şaşırtarak daha uzun dönemleri ve bağlantılı disiplinlerin tarihini anlatmıştır. O zamanlar seçilmiş araştırmacılardan oluşan bir grubu yoğun bir uzmanlık programını takip etsinler ve Coimbra Üniversitesinde bilim tarihi öğretimi için sağlam bir temel oluştursunlar diye Hollanda’ya gönderme fikri oluşmuştu. Siyasi ve mali destek olmadığından dolayı bu fikir başarılı olmamış ve ancak 1970’lerde bilim tarihi dersleri bazı Portekiz üniversitelerinde bilim öğrencilerinin müfredatına girmişti.

Anma Programları. Lizbon Bilimler Akademisi'nde Bilim Tarihi.

Kırk yıllık bir dönemde düzenli yayın faaliyetine rağmen, önceki bölümde tartıştığımız iki bilim tarihçisinin eserlerindeki bilimsel standartların daha eski tarihsel önyargıların üstesinden gelip gelemediği merak edilebilir. Rómulo de Carvalho tek başına çalıştı ve hiç öğrenci yetiştirmedi. Luis de Albuquerque'nin eseri Avrupa yayılması tarihçileri tarafından benimsenmişti, Portekizli tarihçiler topluluğu içinde aşikâr sebeplerden dolayı güçlü bir konumu vardı. Bu makalenin başında bahsedilen, Joaquim de Carvalho'nun bilim tarihinin felsefe tarihi ve felsefe ile ilişkileri güçlendirebileceği iddiasına rağmen, tarihçiler kendi disiplinlerine bilim tarihini yerleştirmeğe asla olumlu bakmadılar. Bu iki yazar münferit ve özgün tepkiler göstermekte ve bilim tarihi ile derinlemesine ilgilenen topluluğun müşterek tepkisini değiştirmiş gibi görünmemektedirler.

İddiamızı desteklemek için aşağıda, Portekiz'in en eski bilimsel kurumu olan ve kesinlikle Portekiz bilim yaşamına iyi veya kötü daima etkisi olmuş bir kurum olan Lizbon Bilimler Akademisinin 200. yılını kutlamak maksadıyla yayınlanmış anı ciltlerine bakacağız. 18. yüzyılın sonlarından beri düzensiz olarak yayınlanan tutanakları bilim tarihi için kuşkusuz önemli bir kaynaktır.

1985'te ve 1989'da iki anma toplantısı düzenlendi: İlki, 20. yüzyıla kadar Portekiz'de bilime katkılar üzerine yoğunlaşmıştı ve ikincisi ise yirminci yüzyılı ele almıştır. Bildiri kitapları 1986'da (2 cilt) ve 1992'de (3 cilt) yayımlandı. İkinci toplantıya katkılar disiplinler ya da alt disiplinlerle düzenlenmişti ve tanıtma makalesi ve katılımcıların anılarının özelliklerini paylaşan fikirler ortaya konmuştu. Bu anlamda bunlar tarihsel eğilimlerin analizi için faydalı kaynaklar olmaktan ziyade, bilim tarihi kaynaklarıdır, özellikle 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar ki dönemi kapsayan tarih olaylarına ilişkin sorular getirmeğe çalışıldığında. Bütün bu katkılar içinde, Rómulo de Carvalho'nun 20. yüzyılda yazılmış Portekiz'deki bilim tarihi kaynaklarına ilişkin ve 1300'den daha fazla referans içeren kataloğunu ayrı tutmamız gerekir.

İlk toplantının bildirilerine katkıda bulunan 45 kişinin hepsi de, bilim tarihçileri Allen Debus ve William Shea hariç, Portekizliydi. Çoğu, akademiye üst düzey konumlarda bulunan üniversite profesörleriydi ve 21'i Lizbon Bilimler Akademisi üyesiydi. Bunlar arasında Luis de Albuquerque ve Rómulo de Carvalho da vardı. Sunulan 50 bildirinin yarısı uzun dönemleri kapsamış ve genel fikirler ortaya koymuştur. Bildirilerin 5'te birinden azı denizcilik keşifleri dönemi ile ilgiliydi ve geri kalanı 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl arasında düzgün biçimde paylaştırılmıştı. Sunulan bildirilerin yarısından azı daha önce Luis de Albuquerque ve Rómulo de Carvalho'nun uğraşmış olduğu konularla ilgiliyken, 19. yüzyıl bilimsel konuları, özellikle de jeoloji ve ilgili bilimlerin tarihiyle bağlantılı konular gittikçe artan bir önem kazanmıştır.

Bildirilerin çoğunluğu tek bir disiplin tarihinin özellikleri üzerine odaklanmıştır, 5'te biri kadar küçük bir kısmı kurumsal tarihler (Lizbon Bilimler Akademisi'nin ya

da Coimbra Üniversitesinin tarihi dâhil) ya da biyografik açıklamalarla (çoğunlukla 18. yüzyıl aydınları) ilgiliydi. Ana konu olarak tıp ortaya çıkmaya devam etmekte, onu artık kimya, jeoloji ve ilgili bilimler izlemektedir. Sadece 3 bildiri gemicilik bilimleri tarihinin özellikleriyle ilgiliydi, bunlardan ikisi Luis de Albuquerque'ye ve diğeri ise Pedro Nunes'in yaşamı ve eserini tartışan başka bir matematikçiye aitti.

Akademinin başkanı ve uluslararası üne sahip bir jeofizikçi olan Pinto Peixoto'nun bilimin sosyal, politik ve felsefi durumlarını dikkate alan bir bilim tarihini savunan açılış konuşmasına karşın; başkanın dâhil bildiriler, Portekizli kahraman bilim adamları ve öncüler aramaya devam eden ilkel içselciliğin ötesine pek geçmemişlerdi. Hepsisi olmasa da bildirilerin büyük bir kısmı birincil kaynaklara dayanıyor ve az çok uzun bir biyografik referans listeliyordu; bu Rómulo de Carvalho ve Luis de Albuquerque'nin tarih yazılarının getirdiği bilim standartlarının çarpıcılığının bir işaretidir.

Albuquerque'nin devam eden gemicilik bilimlerinin tarih-yazımı üzerine kabul edilen görüşün düzeltilmesi projesi katkıda bulunduğu iki bildirisinde özetlenmişti. İlk Portekiz gemicilik çizelgelerinin (1440'lar) önemini ve bunların Batlamyus'un *Cosmographia* eserinin Rönesans edisyonlarındaki rolünü hatırlattı; *Cosmographia* son coğrafi bilgilere katılan 16. yüzyıl başındaki yeni çizelgelere (*Tabule Novae*) dâhil edilmişti. Portekiz kaptanlarının yer manyetizması alanına katkılarını da hatırlattı. Manyetik sapmanın sistemli olarak belirlenmesi, manyetik sapma ile boylam arasındaki uzun soluklu bir ilişkinin varlığını çürüttü; bu durum daha sonra "pusulanın kayması" olarak bilinen bir olgunun keşfine sebep olmuş ve Simon Stevin ve William Gilbert'in çalışmaları gibi daha sonraki kuramsal çabaların yolunu açmıştır. Albuquerque'nin gündemi bu ciltte özetlenmesine karşın, pek çok bildiri eleştirisiz standart görüşe katılmıştı. Bu bildirilerde rastgele deniz yayılması Portekiz biliminin zirvesiyle ilişkilendirilmiş, bu zirveyi uzun bir gerileme dönemi izlemiş, bu gerileme, Portekiz'e yeni bilimleri tanıtan Pompal Markisi'nin eğitim sistemi reformları neticesinde yavaş yavaş düzelmiştir. Dahası, Avrupa denizciliğinde ve coğrafi genişlemede Portekiz'in rolü ile bilimsel devrimin başlaması arasındaki ilişkiyi belirleyen Albuquerque'nin katkılarından yalnızca bir makalesi bu tarih yazımı eğilimine tepki göstermiştir; eski tezleri uluslararası bağlamda yeniden gözden geçirmiştir. Ayrıca bu örnek olay, Thomas Kuhn'un süreksiz (kesintili) bilimsel değişme modelini eleştirmek için kullanılmıştır; bu da onun uluslararası bilim tarihçileri topluluğunda yapılan son tartışmalardan haberdar olduğunu gösterir.

Bir istisna ile Cizvitlerin rolü genellikle atlanmış ve 17. yüzyıldan 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanan bilimsel gerileme dönemiyle dolaylı olarak ilişkilendirilmiştir. Bu istisna ise özel bir vaka incelemesi olarak karşımıza çıkar. Bu vaka incelemesi Cizvit Inacio Monterio'nun, Kartezyenciler ile Newtoncuların gravitasyonun doğası üzerine karşılıklı tartışmasına tepkisi üzerine odaklanmıştı; bu tartışmada o gravitasyonun mekanikçi bir temelini savunmuştur. Bu genel eğilimi unutmadan,

Cizvitlerin matematik, astronomi ve gemicilik bilimlerine katkılarının çok üstün körü olduğunu ileri süren bir astronomi tarihi taslağı hazırladı.

Başta Pinto Peixoto, üniversite düzeyinde bilim tarihi eğitiminin bulunduğu durumu eleştirdi. *Petrus Nonius*'a kadar geri giden bir tartışma olmasına rağmen, bu eğitim şayet yapılıyorsa, ancak kabul edilebilir bir düzeyde mevcuttu. Bilim adamları ile tarihçiler arasındaki işbirliğinin bu ilişki biçimini tersine çevirebileceğini savundu. Fakat yapmadığı şeyi tavsiye etti. Sosyal ve fen bilimlerinden üyeleri dâhil akademi, disiplinlerle ilgili engelleri aşma ya da yeni disiplinler ileri sürme yeri olmamıştı. Eski akademisyenler statükonun temsilcisiydiler.

Anma etkinlikleri her zaman ve her yerde çoğunlukla kıdemli (ya da kıdemli olmayan) bilim adamlarının sorumluluğunda bilim tarihini kullanma fırsatları olmuşsa da; Portekiz'de bu tür etkinliklerin diğerlerine kıyasla baskın bir rolü olmuş ve bu rol zamanla azalmamıştır. Bu standart görünümün pek çok taraftarı olmaya devam etti, bu taraftarlar en yüksek bilimsel etkinlikleri, ister deniz keşifleri dönemi olsun ister 18. yüzyıl Pompal Markisinin reformları olsun, Portekiz kültür tarihine bağlamaya eğilimliydi. Çok az istisna ile bilim yabancıların pek bilmediği şanlı bir mazi ile ilişkiliydi; bu mazi tarihsel olayları, öncüleri ve kurucu babaları belirlemeyi hedefleyen açıklamalarla yeniden bulunan bir maziydi; bu mazi "kim, ne ve ne zaman yaptı" türü soruların cevaplarına odaklanan kronolojik araştırmaları besliyordu. Bu, 1920'ler ve 1930'larda Mieli ve Sarton'un teşvik ettiği ve *Archeion* ya da *ISIS* gibi dergilerde karşılaşılan uluslararası bilim tarihi projesinin belirli bir kısmıyken; sonraki yıllarda daha incelikli açıklamalara sebep oldu. Bu açıklamalar, Bilimler Akademisi'nin 200. yıldönümünün kutlandığı 1980'lerde, bildiriler kitabında görüldüğü gibi, sosyal ve kültürel bilim tarihinde yeni eğilimlerin etkisiyle uluslararası bilim tarihi yazıcılığı sorunsalına karşı keskin bir zıtlık gösteriyordu. Bu gidışat, durumu tersine çevirme gayretlerine rağmen, Portekiz toplumunda bilimin oynadığı önemsiz role şahitlik etmektedir, üstelik bilim tarihine bir disiplin ve kendi başına bir meslek olarak önem verilmiyordu.

1992'den sonra Bilim Tarihi: Çok yakın geçmiş

Yenileyin ortaya çıkan bilim tarihçileri kuşağına düşen görev, ulusal düzeyde bilim tarihini teşvik etmek, onu uluslararası bilim standartlarına yükseltmek, uluslararası ağlara ve üniversite düzeyindeki uygulama derslerine aktif olarak katılmaktır. Bir disiplinin güçlenmesi, uygulayıcılarının gittikçe artan profesyonelleşmesine ve bunun doğal sonucu olarak uluslar arasılaşmasına bağlı bir süreç iken; ulusal bağlamda son on beş yıl, farklı gelişme aşamalarının birlikte yaşadığını ortaya koymaktadır. Disipline onunla özsel ilişkisi olmayanların süresiz katkıları ve bilim adamı-tarihçilerin (özellikle matematik tarihçilerinin) büyük katkısı ile birlikte profesyonel bilim tarihçilerinin sayısı sürekli artmaktadır. Profesyonel bilim tarihçilerinden kastımız, alanda lisans eğitimi olanlar ve/veya özgün alanları önemli olmaksızın uluslararası

forumlarda düzenli olarak yayın yapan kişilerdir. Profesyonel bilim tarihçilerinin büyük çoğunluğunun bilimsel bir eğitim geçmişine sahip olduğu eski eğilimin aksine, artık bazı profesyonel bilim tarihçileri önemli olmaya başlayan ekonomi tarihi, kültür tarihi ve fikirler tarihinin kesiştiği tarih alanında lisans derecesine sahiptirler. Ülkede şu anda Foundation for Science and Technology (Fundação para a Ciência e a Tecnologia)'nın tanıdığı ve desteklediği bilim ve teknoloji tarihi üzerine üç araştırma merkezi ve her ikisi de Lizbon'da bulunan bilim ve teknoloji tarihi ve felsefesi üzerine iki lisansüstü program bulunmaktadır. Portekiz'de bilim tarihi lisansı henüz yokken, önceki bir bölümde söylediğimiz gibi 1960 ve 70'li yıllarda ve özellikle de 1974'ten sonra demokrasi rejiminin başlamasıyla bilim tarihi dersleri bilim öğrencilerinin müfredatına dâhil edilmişti. Bunun sadece bir istisnası vardı, çok daha eskiden tıp öğrencilerinin müfredatına tıp tarihi dersleri dâhil edilmişti ve bu dersleri hekimler okutuyordu.

Petrus Nonius'la birlikte kısa ömürlü ilk teşebbüsten sonra, sadece bilim ve teknoloji tarihine hasredilmiş bir on-line dergi 2007'de başlamıştır, ancak aktif bilim derneği bulunmamaktadır. Üyeleri düzenli olarak uluslararası forumlara katılan Portekiz epistemik cemaati, son zamanlarda çok sayıda ulusal ve uluslararası toplantı düzenlemiştir. Bu arada, ulusal dinleyicilere bilim tarihinin dönüm noktası olan eserlerin tercümelerinin sağlanmasına da özel bir önem verilmiştir. Aynı zamanda hem matbu hem de yazma halindeki birincil kaynakların yayınlanması, bu kaynakların kurtarılması ve incelenmesinin önemini vurgulamayı amaçlamaktadır.

Alanın durumuna ilişkin nitel ve farkında olmadan öznel olan yorumlardan kaçınmak için, yakın tarihli bibliyografik bir araştırmanın analizine dayanan bazı sonuçları aşağıda vereceğiz. Bu araştırma, 2000-2004 arasındaki 5 yıllık dönemde Portekizli yazarların bilim ve teknoloji tarihi ile ilgili bütün yayınlarını, yabancı yazarların Portekiz'de bilim ve teknoloji tarihi ile ilgili yayınlarını ve bilim tarihi ile ilgili kitapların Portekizceye tercümelerini listelemektedir. Toplanan bu bilginin tamam ve doğru olduğunu güvence altına alacak kolay bir yöntemin olmadığını bildiğimizden, üstelik Portekiz'de genellikle kıyıda köşede kalmış ve yerel dergilere dayanan dağınık ve düzensiz bir yayın modelinin bu durumu daha da ağırlaştırdığını bilerek, bu 5 yıllık dönem için toplanan yayın listesinin analizinden çıkartılan sonuçları, disiplindeki son eğilimlerin göstergesi olarak kabul ettik.

Şaşırtıcı biçimde beklediğimizden çok sayıda yayın ve yazar bulundu (1108 yayın; 703 yazar ki bunun 563'ü, yani %80'i Portekizlidir). Toplam yazar sayısının yarısı (350 yazar), araştırılan bu beş yıllık dönemde sadece bir yayın yapmışlardır, bu durum disipline tesadüfi katkıların büyük bir kısmını gösterir. Bütün Portekizli yazarların sadece 36'sı (%6,4'ü) altı ya da daha fazla eser yayınlamıştır. Bunlardan 16'sı (%44'ü) bilim tarihçisi, 13'ü (%36'sı) bilim adamı ve gerisi (7-%19,4'ü) tarih ve diğer disiplinler dâhil farklı alanlardan gelmektedir. Ayrıca, sadece 14'ünün (%39'u) uluslararası düzeyde (makale, kitap ya da kitap bölümü ve bildiri) 5 ya da

daha fazla yayını vardır. Bu 14'ün üçü hariç hepsi profesyonel bilim tarihçisidir (ya da teknoloji tarihçisi) ve sadece 3'ü Portekiz'de bilim ve teknoloji tarihiyle ilgili olmayan konularda yayın yapmışlardır. Yani, bilim tarihi konusunda düzenli olarak yayın yapan yazarların %44'ü profesyonel bilim tarihçisidir, geri kalanı ise çoğunlukla bilim adamı-tarihçidir. İlk kategori yani profesyonel bilim tarihçileri, çoğunlukla hâkim bilim tarihi anlayışına katılan yazarlardan oluşur, bu anlayış, profesyonelleşme ve uluslararasılaşma arasında güçlü bir korelasyon olduğunu gösteren bir eğilimdir. Bu yüzden çoğu profesyonel bilim tarihçisinin Portekiz ile ilgili konularda yayın yapmaları uluslararasılaşmanın olmadığını değil, fakat pek çok yeni olayı açıklama ve yorumlamaya, bazı durumlarla ilgili kabul edilen görüşleri düzeltmeye, Portekiz'de bilim tarihine dayanan vaka incelemeleri ile uluslararası araştırmacılığı zenginleştirme sürecinde yeni hâkim tarih yazıcılığı eğilimleriyle donanmış vaka incelemelerini önermeye istekliliği göstermektedir. Çok eski bir eğilimin yayılması ve güçlenmesiyle matematik tarihi konuları genellikle ulusal düzeyde yayın yapan matematikçilerin alanına ait olmaya devam etmekte ve bu yüzden de onların asıl bilimsel alanlarında kabul edilen bilim standartlarının aynısı tali ilgi alanlarına uygulanmamaktadır. Bu eğilimi izlemeyen konular, genellikle 15. ve 16. yüzyıllardaki coğrafi keşiflerde gemicilik bilimleri ve matematiğin rolü ile ve özellikle de Pedro Nunes'in bilime katkılarının değerlendirilmesi ile ilgilidir. Aksine tıp (ve eczacılık) tarihi, bilim tarihi içinde çok küçük bir kısmı oluşturmasına rağmen, artık profesyonel bilim ve teknoloji tarihçilerinin inceleme konusu haline gelmiştir.

Profesyonel bilim tarihçilerinin küçük bir grubu, 16'dan 20. yüzyıla kadar uzanan geniş bir konu seçeneğini barındırmakta ve betimsel, içselci ya da bilim incelemeleri alanındaki yeni akımlara daha uygun yaklaşımlar dâhil geniş bir yelpazede yer alan yönetsel yaklaşımlar uygulamaktadır. Yöntem seçenekleri, uygulayıcıların bilimsel temeline ya da onların eserlerini yeni sosyal ve kültürel bilim ve teknoloji tarihi bağlamında ifade etmeye istekli olmalarına dayanmaktadır. Uluslararası STEP (Avrupa'nın Periferisinde Bilim ve Teknoloji) grubu içinde gelişen çalışma alanından gelen bilgiler özellikle önemlidir. Bu grup, Avrupa periferisindeki bilim ve teknoloji hakkında kabul edilen görüşe, özellikle de pek çok eserde ortaya çıkan merkez ve periferi arasındaki ilişkiye dair genellikle üstü kapalı izlenimlere ve Avrupa periferisinde bilim ve teknolojinin sistemli olarak incelenmesini engelleyen çeşitli güçlüklerle dikkat çekmiştir. STEP üyelerinden bazıları, Portekiz'de bilimin incelenmesini, vurguyu nakilcilikten kendine mal etmeğe, merkez perspektifinden periferi perspektifine ve periferinin tek başına incelenmesinden gelişmelerin mukayeseli değerlendirilmesine kaydırmak suretiyle tasarlamaya yenilikçi yaklaşmışlardır. Tam bu noktada ve bilim ve teknoloji tarihçileri oldukça küçük bir topluluk olmasına rağmen, yeni sorulara cevap veren ve çok da uzak olmayan bir gelecekte Portekiz'de bilim ve teknoloji tarihinin bir "büyük resminin" taslağına katkıda bulunan olayların bir başlangıç genel görünümünü tahmin etmek çok da iyimserlik olmayacaktır.

KİTAP TANITMALAR/Book Reviews

İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı (1493-1729)

Yazar: Yasin Meral

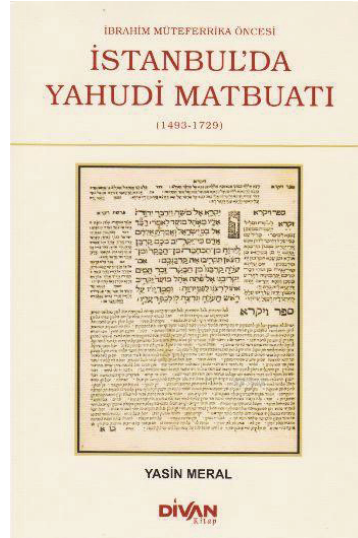
Divan Kitap, Ankara, 2016, 239 s.

*Selin KARA**

Avrupa'da büyük toplumsal değişimlere yol açan matbaanın, Osmanlı topraklarındaki gelişim serüveni oldukça tartışmalı ve önemli bir konumdur. 1726'da İbrahim Müteferrika ile başlayan Müslüman tebaanın matbaa serüveninden önce Osmanlı topraklarında Yahudiler (1493), Ermeniler (1567) ve Rumlar (1627) İstanbul'da matbaa kurmuşlardır. Özellikle Yahudilerin İstanbul, İzmir ve Selanik gibi şehirlerde kurduğu matbaalar bilimsel faaliyetlerin gelişiminde etkili olmuştur. Müteferrika matbaasına kadar yaklaşık iki buçuk asır boyunca oluşan Yahudi kitap kültürünün incelenmesi kültür tarihimize ışık tutması bakımından yararlı olacaktır.

Kitap temelde üç bölümden oluşmaktadır. "Matbaalar ve İşletmeciler" başlığını taşıyan ilk bölümde yazar 1493-1778 yılları arasındaki matbaacılık faaliyetlerini yedi döneme bölerek değerlendirmiştir.

I. Dönem 1493-1530 yılları arasında İspanya'dan sürülen Yahudilerin matbaacılık faaliyetlerini kapsamaktadır. David ve Şmuel Nahmis kardeşler



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

İspanya'da edindikleri bilgilerle İstanbul'da matbaa kurmuşlar ve basım faaliyetlerine başlamışlardır. İlk basılan eser Yahudi hukuku alanında basılmış olan *Arbaa Turim*'dir. Bu bölümde, söz konusu kitabın basım tarihine ilişkin çeşitli tartışmalara ve sürgünden gelen ilk kuşağın bastığı diğer kitaplara yer verilmiştir.

1530-1547 yılları arasını kapsayan II. Dönem Soncino ailesinin matbaacılık öyküsünü kapsar. Aile ismini İtalya'nın kuzeyinde bulunan Soncino şehrinde almaktadır. Papalığın matbaacılık faaliyetlerine imkan tanımaması nedeniyle aile, 1527 yılında Selanik'e gelmiş ve faaliyetlerine burada devam etmiştir. Bu dönem basılan eserler diğer dönemlerden farklıdır. Basılan eserler arasında çok dilli Tevratlar ve seküler eserler dikkat çekmektedir.

III. Dönem 1548-1560 yılları arasını kapsar. Bu dönem önceki dönemlere göre kitap basım faaliyeti daha sınırlıdır. Matbaacılık faaliyeti yürütenler arasında Moşe ben Eliezer Parnas ha-Rofe ile Şmuel ben Hayim Helitz ve iki kardeşi sayılabilir.

IV. Dönem 1560-1593 yılları matbaacılık faaliyetleri ise Ya'bets kardeşlerin aile matbaası etrafında şekillenmiştir. Bunun dışında iki farklı matbaa daha faaliyet göstermekte olup; devletin içinde bulunduğu ekonomik refahla orantılı olarak kitap basım faaliyetlerinin de oldukça zengin olduğu bir dönemdir. 1553 yılında Papalığın önce Talmud basımını yasaklaması sonrasında da bütün Talmud'ların yakılmasını emretmesi üzerine Ya'bets kardeşler Talmudların tamamen yokolacağı endişesiyle Talmud basımına ağırlık vermiştir. Bunun dışında Eliezer ben Yitshak matbaası da faaliyette bulunmaktadır.

1593-1598 yılları arasındaki V. Dönem ise matbaacılık faaliyetlerinin Dona Reyna Nasi matbaasının ekseninde sürdürüldüğü dönem olarak bilinir. Reyna Nasi Osmanlı Devleti'nin güvenini kazanmış olan ve Nakşa Adası düklüğü görevini yürütmüş olan Don Yosef Nasi'nin eşidir. Yosef Nasi, Avrupa'daki nüfuzu sayesinde hem Akdeniz ticaretinde hem de devletlerarası ilişkilerde Osmanlı'ya önemli hizmetleri olan bir isimdir. Reyna Nasi eşinin ölümünde sonra İstanbul'da hiç İbrani matbaası kalmaması nedeniyle matbaasını kurmuş ve bu matbaada çok sayıda eser basılmasını sağlamıştır. Reyna Nasi'nin ölümünden sonra matbaa kapanmış ve sonraki yaklaşık kırk yıl boyunca İstanbul'da aktif bir Yahudi matbaası çalışmamıştır.

1639-1695 yıllarını kapsayan VI. Dönem, Şlomo ben David Franco'nun yeni bir matbaa kurmasıyla başlar. 1656-1664 yılları arasında matbaa faaliyetleri durmuş ancak 1665-68 yılları arasında devam edilmiştir. Bu dönemde matbaacılık faaliyeti yürüten diğer bir isim ise Avraham ben Yedidiya Gabay'dır. Dönemin en dikkat çekici olayı ise Sabatay Sevi hareketidir. Sabatay Sevi'nin kendini mesih ilan etmesi ve beraberinde baş gösteren olaylar matbaacılık faaliyetlerinin zaman zaman durmasında etkili olmuştur.

VII. ve son dönem olan 1710-1778 yılları arasında faaliyet gösteren en önemli matbaa Yona ben Ya'kov Aşkenazi'ninkidir. Döneminin İstanbul, Rumeli ve Ortadoğu'daki en büyük matbaası olarak bilinmektedir. 68 yıllık süre zarfında İstanbul'da basılan 210 kitabın 88'i burada basılmıştır. Bir yandan kitap basımını sürdürürken bir yandan da kitapların kalitesini ve süslemeleri geliştirmeyi sürdürmüş, yeni harfler döktürerek estetik baskılar hazırlamıştır. İstanbul'dakinin yanı sıra İzmir'de de bir matbaa kurarak basım faaliyetlerine burada da devam etmiştir. Dönemin dikkat çeken olaylarından biri Tevrat'ın Ladino tercümesiyle birlikte basılmasıdır.

Kitabın ikinci bölümü, "*Müteferrika Öncesi İstanbul Yahudi Cemaatinde Matbaacılık, Kitap Kültürü ve İlimi Faaliyetler*" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, yazı stilleri ve baskı kalitesi, kitapların basım-dağıtım süreçleri gibi teknik konuları içermektedir. Bunun yanı sıra Yahudiler tarafından matbaaya atfedilen önem, basılan kitapların türleri ve dilleri, diğer matbaalar (Selanik Safed ve Venedik matbaaları) ile olan etkileşimleri, sansür mekanizması, dönemin ilmi ortamı ve son olarak intihal tartışmaları gibi konulara değinilmektedir. I. Bölümde adı geçen matbaaların çoğu finansal sıkıntılar ve yangınlar sebebiyle sıkıntılar yaşamıştır. Ancak Yahudi matbaacıların çoğu İspanya, İtalya ve Polonya gibi ülkelerden gelen ve bu konuda tecrübeli kişiler olduğundan bu tür sıkıntılar bir şekilde aşılmıştır. Çünkü Yahudiler için matbaa, başta Tevrat olmak üzere dini bilgilerin yaygınlaşmasına hizmet ettiği için matbaacılık faaliyetleri kutsal bir çaba olarak kabul edilmektedir.

Yahudi matbaalarında basılan eserlerin dönemin koşulları içinde şekillendiği söylenebilir. Örneğin 16.yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Avrupa'da Yahudilerin matbaa işletmesi yasaklanırken Osmanlı topraklarında ise böyle bir baskı olmamıştır. İtalya başta olmak üzere Avrupa'da Talmudların yakılması Yahudiler açısından travmatik etkiler yaratmış ve İstanbul'daki matbaalarda Talmud basımları yapılarak tarihsel miraslarını koruma girişimleri başlatılmıştır. Kitapların basım aşamasında hahamlardan alınan takdir mektupları ile basılan eserin değerli olduğu ve yanlış fikirler içermediği garanti altına alınmış oluyordu. İspanya'dan gelen Yahudilerin yanlarında çok sayıda kitap ve köklü bir ilmi geleneğe gelmeleri İstanbul, İzmir, Selanik ve Edirne gibi şehirlerde Yahudiler arasında ilmi bir canlanma başlatmıştır; özellikle 16.yüzyılda Selanik'teki ilmi seviye üst düzeydeydi.

Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise Müteferrika öncesi İstanbul'daki Yahudi matbaalarında basılan eserlere yer verilmiştir. Dini kitaplara ağırlık verilmeyle beraber pek çok farklı alanda kitap basılmıştır. Bunlar arasında hukuk, matematik, geometri, gramer, tarih, ziraat, astronomi, astroloji, tıp, rüya tabirleri, seyahatnameler, ticaret, felsefe, şiir, hikaye kitapları ile ahlaki öğütler veren kitaplar ve ansiklopedik tarzda yazılmış kitaplar yer almaktadır.

Söz konusu eser yalnızca bir bibliyografi çalışması olmaktan ziyade; matbaacılık faaliyetleri üzerinden Yahudi kültürüne ilişkin bilgiler vermesi, dönemin ilmi ortamını, dini sosyal ve kültürel değişimlerini ortaya koyması bakımından kıymetlidir. Yahudi matbuatının Osmanlı topraklarında filizlenişi ve gelişiminin detaylı ve Avrupa'daki süreçlerle karşılaştırmalı bir analizi olması bakımından sonraki çalışmalar için kaynak teşkil edecek değerli bir eserdir.

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 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 ÖĞE;

- 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 dağıtımı 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 ÖĞE** 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. Kaynakça’dan sonra yazının en az 300, en fazla 500 sözcükten oluşan İngilizce özetine (summary) yer verilmelidir.
- Yazıda kullanılacak tablo, şekil, grafik ve resimler metin içerisinde veya ayrı sayfalar olarak gönderilir; ayrı sayfalarda gönderildiği takdirde metin içindeki yeri belirtilir ve çoğaltmaya uygun olacak biçimde siyah-beyaz olarak hazırlanır. Tablo başlıkları tablonun üst kısmında, varsa alındığı kaynak ise, alt kısmında yer alır. Şekil ve resimlerin başlıkları ve varsa alındıkları kaynak altlarında verilir.
- Metin içerisinde yapılan göndermelerde bulunurken aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve sayfa bilgileri verilir. Göndermelerde ve yazıların sonunda yararlanılan kaynakların / eserlerin bibliyografik kimliklerinin alfabetik olarak verileceği “Kaynakça”nın düzenlenmesinde Amerikan Psikoloji Derneği’nin (American Psychological Association/ APA) kuralları esas alınır.

Örnek 1:

Çakın (2005)’in “Cumhuriyet’ten günümüze bilgi profesyonellerinin eğitiminde başlıca yönelişler” adlı makalesinde belirttiği üzere,...

Örnek 2:

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey’nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi’ye, hakemli yazıların dışında, “Konuk Yazar” “Görüşler”, “Okuyucu Mektupları”, “Çeviri Yazılar”, “Tanıtım-Değerlendirme” ya da “Haberler” bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.

- “**Konuk Yazar**” ve “**Görüşler**” bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, “**Okuyucu Mektupları**” ve “**Çeviri Yazılar**” ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- “**Konuk Yazar**” ve “**Görüşler**”, “**Okuyucu Mektupları**”, “**Çeviri Yazılar**” bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.
- Yayın Kurulu, “**Konuk Yazar**”, “**Görüşler**” ile “**Okuyucu Mektupları**” bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(lar)ın dan düzeltme isteyebilir.
- “**Konuk Yazar**” “**Görüşler**”, “**Okuyucu Mektupları**”, “**Çeviri Yazılar**”, bölümlerinde “**Anahtar Sözcükler**” ve “**Keywords**” başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- “**Çeviri Yazılar**” da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- “**Tanıtım-Değerlendirme**” bölümünde dergi amaçlarına uygun yayınlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu üç A4 sayfasını geçmemelidir. Bu bölüme gönderilen yazılar 100 sözcüğü geçmeyen İngilizce Abstract içermelidir.
- “**Haberler**” bölümünde ise, Dergi'nin yayın ilkeleri çerçevesinde, ilgili alanlardaki gelişme ve yenilikleri yansıtan haber ve duyurulara yer verilir.
- Hakemli yazıların dışındaki bu bölümler için gönderilen yazıların değerlendirmesi hakemli yazılara oranla daha kısa olmakla birlikte, uygun bulunması durumunda, en kısa sürede yayımlanabilmesi; Dergi'nin Nisan sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Ocak, Ekim sayısında yer alması istenen yazıların 15 Temmuz'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(lar)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]

- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- *Türkçe öz ("Öz" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).*
- *İngilizce öz ("Abstract" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).*
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmalıdır. 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

DÖRT ÖĞE DERGİSİ HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

Makalenin Başlığı			
Hakemin Adı Soyadı			
Çalıştığı Kurumu			
Değerlendirme Alanları:	EVET	KISMEN	HAYIR
1. Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür?	()	()	()
2. Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir?	()	()	()
3. Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur?	()	()	()
4. Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir?	()	()	()
5. Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir?	()	()	()
6. Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir?	()	()	()
7. Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir?	()	()	()
8. Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır?	()	()	()
9. Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır?	()	()	()
10. İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır?	()	()	()
11. Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir?	()	()	()
12. Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir?	()	()	()
13. Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir?	()	()	()
14. Makale ile ilgili varsa başka düşünceleriniz:			

15. Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz?

Çok iyi
()

İyi
()

Orta
()

Kötü
()

Çok kötü
()

16. Değerlendirme sonucu?

Olduğu gibi yayımlanabilir.
()

Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir.
()

Yayımlanamaz.
()

17. Yanıtınız “Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir.” ise:

Düzeltilmiş halini görmek istiyorum.
()

Düzeltilmiş halini görmeme gerek yok.
()

DÖRT ÖĞE DERGİSİ**YAZAR BİLGİ FORMU**

Adı Soyadı	
Çalıştığı Kurum	
Unvanı	
Bölüm	
Anabilim Dalı	
E-posta	
Cep telefonu	
İş telefonu	
Makalenin Adı	
Yazışma Adresi	

Yukarıda adı geçen makalemin uygun bulunduğu takdirde Dört Öge Dergisinde yayınlanmasını kabul ediyorum.

...../...../.....

İMZA

APA 6.0 YAZIM KURALLARI ve KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

Dört Öge dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyonu olmalıdır. Bununla birlikte kaynakça düzenlenirken Türkçeye uyarlanmış ve APA'nın istisnası olan hususlar da bulunmaktadır. Bu istisnalar şunlardır:

- Kitapta yer alan bölümler/makaleler için İngilizce kullanılan "In" sözcüğü ve Türkçedeki karşılığı olan "içinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.

- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Sevdâ Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayınevi adı, "kitabevi", "yayınevi", "yay."vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park,CA:Sage

London, UK:Routledge
Ankara: TÜBA
İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

Tek yazarlı kitap

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.
Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).
İstanbul: Encore.

Çok yazarlı kitap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

Editörlü kitap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Editörlü kitapta bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

Birden çok baskısı olan kitap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

Sadece elektronik basılı kitap

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim
[http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?litem=I135)

Kitabın elektronik versiyonu Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

Elektronik adresten yararlanılan kaynaktaki, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avatar-in-sozde-solculugu-uzerine>

Elektronik makaleler: varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 10.1057/palgrave.kmrp.8500141

Elektronik gazete makaleleri

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. www.hurriyet.com.tr

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 Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Elektronik dergiden makale

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in
Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm)

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.

Tanıttım 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)

