

Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları



Baş Editör / Editor in Chief

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

Editörler Kurulu / Editors

Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları
Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Sibel Kibar Kavuş
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
Doç. Dr. Sibel Kibar Kavuş
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın
Yıl: 7 Sayı: 13 Haziran 2018

Hakemli dergidir, altı ayda bir yayınlanır.
Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

İmtiyaz Sahibi:

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

Yayın Editörü:

Prof. Dr. Yavuz UNAT

Yazı İşleri Müdürü:

Hilal SÜSLÜ ARGUN

Görsel Tasarım ve Mizanpaj:

Mehtap Yürümez - Tarkan Erdal Kara

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 basılımsın ya da basılmınsın, iade edilmez.

Sekreterler

Dr. Öğr. Üyesi Ercan SALĞAR
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, Kurşenkent, 36100, Kastamonu
Gsm: 0542 454 12 24
e-posta: dortogedergisi@gmail.com
yunat@kastamonu.edu.tr - hilalargun@nobelyayin.com

Yazışma Adresi:

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

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

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

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

Dört Öge Dergisi 13. sayısından itibaren yılda iki defa, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanacaktır.

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

İÇİNDEKİLER / Table of Contents

EDİTÖRDEN/Editorial	v
HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles	1
Tercüme-i Nasâyh-i Eflâtûn-ı İlâhî Üzerine Notlar Notes on Tercüme-i Nasâyh-i Eflâtûn-ı İlâhî.....	1
<i>Remzi DEMİR</i>	
İshak Hoca'nın Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye'sinde Saatler Bahsi Mechanical Clocks in Mathematical Compendium by Ishaq Hoca	11
<i>MELEK DOSAY GÖKDOĞAN</i>	
Schopenhauer Felsefesinde 'Ölüm' ve 'Ölüm Korkusu' Üzerine On Death and The Fear of Death in the Philosophy of Schopenhauer.....	21
<i>Emel KOÇ</i>	
Felsefi Eylem Olarak Yazma ve Konuşma İlişkisi Writing and Speaking Relation as a Philosophy Action	43
<i>Mehmet Ali DOMBAYCI ve Salime Gülay DOĞRU</i>	
Sosyal Bilimlerde Metodoloji Problemi Das Probleme der Methodologie in den Sozialwissenschaften	59
<i>Seyit COŞKUN</i>	
Duyu-Verisi Kuramının Adverbial Eleştirisi Adverbial Critic of the Theory of Sense-Data	73
<i>Abmet Cüneyt GÜLTEKİN</i>	
Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört Neden Kuramı Aristotle's Four Causes Theory in the Context of the Philosophical Foundations of the Scientific Explanation	85
<i>S. Ertan TAĞMAN</i>	

Michel Houellebecq'in Kuşatılmış Yaşamlar Adlı Romanında Uyumsuzluk İklimi Absurdity Environment in Michel Houellebecq's Novel Called Extension du Domaine de la Lutte (trans. as "Whatever")	107
<i>Ümran TÜRKYILMAZ ve Sabahattin Buğra AKDOĞAN</i>	
Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Eserlerinde Bilimsel ve Felsefi Unsurlar Scientific and Philosophical Elements in the Works of Huseyin Rahmi Gurrınar	125
<i>Doğınay ERYILMAZ ve İnan KALAYCIOĞULLARI</i>	
MacIntyre Felsefesinde Aydınlanma Projesinin Ahlak Üzerindeki Etkisi The Effect of the Enlightenment Project on the Ethics in MacIntyre's Philosophy	137
<i>Cemzade KADER DÜŞGÜN</i>	
Lord Kelvin Pusulasının Osmanlılara Girişİ Lord Kelvin Compass' Introduction To Ottomans	153
<i>Vural BAŞARAN</i>	
ÇEVİRİLER/Translations	165
Büyük Savaş ve Sovyet Biliminin İcadı	165
<i>Alexei B. Kojevnikov Çeviren: B. Can SERDAR</i>	
KİTAP TANITMALAR/Book Reviews	183
Evrenin Saklı Yüzü-Evrenbilimin Bir Başka Tarihi	183
<i>Bihter TÜRKMENOĞLU</i>	
İnsan Önce Maymun muydu?	187
<i>Murat BIÇAKKAYA</i>	
İlk Kadın Pandora	191
<i>Serap GÜR KALAYCIOĞULLARI</i>	
YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy	195

EDİTÖRDEN/Editorial

Türk ve dünya bilim tarihinin öncü isimlerinden Prof. Dr. Fuat Sezgin'i 30 Haziran 2018'de yitirdik. Dergimizin 13. sayısını Prof. Dr. Fuat Sezgin'e adamayı uygun gördük.

24 Ekim 1924 yılında Bitlis'te doğan hocamız Prof. Dr. Fuat Sezgin, 1943 yılında İstanbul Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümüne (Şarkiyat Enstitüsü) girdi. Burada meşhur oryantalist Alman Hellmut Ritter'in öğrencisi oldu. Ritter'in tavsiyesi üzerine İslam bilimlerine yönelen Sezgin, 1951'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra "Buhari'nin Kaynakları" adlı doktorasını bitirdi ve 1954'te doçent oldu.

1960 darbesiyle birlikte üniversiteden atılan 147 akademisyenden biri olarak Türkiye'yi terk etmek zorunda kalan Sezgin, Frankfurt Üniversitesi'nde çalışmalarına devam etti. 1965 yılında Cabir ibn Hayyan konusunda ikinci doktora tezini Frankfurt Üniversitesi'nde sunan Sezgin, bir yıl sonra profesör unvanını kazandı ve aynı yıl kendisi gibi şarkiyatçı olan Ursula Sezgin ile evlendi. 1967 yılında bilim tarihinde en kapsamlı eserlerden biri olan *Arap-İslam Bilim Tarihi*'nin ilk cildini tamamladı; bu eser 2000 yılında 13 cilde ulaştı. Sezgin, 1982 senesinde, J. W. Goethe Üniversitesi'ne bağlı Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nü ve 1983'te de buranın müzesini kurdu. Müzede, Müslüman bilginler tarafından yapılmış aletlerin ve bilimsel araç ve gereçlerin, yazılı kaynaklara dayanarak yaptırılan örnekleri sergilenmektedir.

Arap-İslam Bilimleri Enstitüsü için hazırladığı bilimsel araç ve gereçlerin benzerlerinin 25 Mayıs 2008 tarihinde Kültür ve Turizm Bakanlığı'na bağlı İstanbul İslam, Bilim ve Teknoloji Müzesi'nde sergilenmesinde öncülük eden Sezgin, 30 Haziran 2018'de hayata gözlerini yumdu. Cenazesi Gülhane Parkı içerisindeki İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi'nin önünde ayrılan kısma defnedildi.

Hocamızı saygıyla anıyoruz.

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî Üzerine Notlar

Remzi DEMİR*

Makale Geliş / Received:27.04.2018
Makale Kabul / Accepted:10.06.2018

Öz

Bu çalışmada, son dönem Osmanlı âlimlerinden biri olan Mehmed Ali Fethi'nin Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî adlı derlemesinde Platon'a atfedilen abhlâkî öğütler bağlamında Osmanlı Ulemâsı'nın Platon'a ilişkin malumatı değerlendirilmiştir. Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî'nin ışığında görülmektedir ki Osmanlı Ulemâsı'nın Platon'a ilişkin anlayışı Huneyn ibn İshak'ın ve başka muhtelif Orta Çağ yazarlarının Yunani, Süryani, Farsî kaynaklardan derledikleri ve İslâmî bir çerçeveye oturttukları öğütlerle sınırlıdır. Bu görüş, Osmanlı Tarihi boyunca Yunanca veya Arapça kaynaklı Platon çalışmaları ya da çevirileriyle karşılaşılması olgusuyla da desteklenmektedir. Dolayısıyla, çalışmamızda da işaret edeceğimiz üzere, felsefe tarihimizin Platon'un orijinal metinleriyle tanışmasının Cumhuriyet Dönemi'nde gerçekleştiği, önceki dönemlerde Platon'a dair malumatın ikincil kaynaklarla sınırlı olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Mehmed Ali Fethi, Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî, Osmanlı Felsefe Tarihi.

Notes on *Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî*

Abstract

In this work, Ottoman Scholars' knowledge on Plato is evaluated based on the framework of the moral advices attributed to Plato in Mehmed Ali Fethi's Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî [Translation of Advices of Plato the Divine]. With the Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî, it is observed that Ottoman Scholars' familiarity with Plato is limited with Islamicized advices compiled by some medieval writers notably

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, rdemir@ankara.edu.tr.

Künye: DEMİR, Remzi. (2018). *Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî Üzerine Notlar*. Dört Öge, 13, 1-9. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

Huneyn ibn İshak from Greek, Syriac and Persian sources. This view is supported by the fact that there are not any Greek or Arabic based Works or translations encountered in the complete Ottoman period. Therefore, it can be said that Turkish contact with the original texts of Plato occurred in the Republican Era.

Keywords: Plato, Mehmed Ali Fethi, Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlahî, Ottoman History of Philosophy.

Bu çalışmaya başladıktan kısa bir süre sonra fark ettim ki son dönem Osmanlı âlimlerinden Mehmed Ali Fethi'nin *Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlahî* (Tanrısal Platon'un Öğütleri'nin Tercümesi) adlı küçük derlemesi, Prof. Dr. Âdem Ceyhan ile Araş. Gör. Tuğba Aydoğan'ın "Mehmed Ali Fethi'nin Terceme-i Nesâyih-i Eflâtûn-ı İlahî İsimli Eseri" adlı makalesi içinde yayımlanmış ve edebiyat tarihçisi nazarıyla değerlendirilmişti; yazarlar bu değerlendirmelerinin bir yerinde,

"Muhtemelen Eflâtun'un değişik eserlerinden seçilip derlenmiş veya ona mâl edilmiş olan bu özlü sözler, hayata ve beşerî münasebetlere dair çeşitli konularla alakalı bilgece tavsiyeleri ihtiva eder. Eflâtun'a ait olduğu kabul edilen eserlerde onun bütün kâinatın yaratıcısı tek bir Tanrı ile beraber -her ne kadar farklı manada olsa da- "tanrılar" a bağlı veya saygılı görünmesi sunduğumuz tavsiyelerin İslamî süzgeçten geçirilmiş olduğunu düşündürmektedir."

hükümünü vermişler ve söz konusu ahlakî öğütlerin Platon'a aidiyeti konusunda kesin bir kanaat belirtmemişlerdi.

Bunun üzerine *Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlahî*'ye bir de felsefe tarihi açısından bakmanın yararlı olacağı inancıyla çalışmamı terk etmedim ve metnin kaynağı ve otantikliği konusundaki şahsî tahminlerimi de meraklılarına duyurmak istedim.

Bu notlar, söz konusu meseleye biraz daha ışık tutmak maksadıyla yazılmış ve yayımlanmıştır; ancak felsefe tarihçilerimizin tartışmayı takip etmelerini kolaylaştırmak niyetiyle metnin tarafımızdan hazırlanmış transliterasyonu (Ek-1) ile İbn Fâtik'in *Muhtârül-Hikem* çevirisinde rast gelmiş olduğumuz versiyonu da (EK-2) ekte sunulmuştur.¹

Bir kere, *Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlahî*, Fâtımiler Dönemi'nde Mısır'da yaşayan Ebû'l-Vefâ el-Mübeşşir İbn Fâtik el-Âmirî'nin (Doğumu 1009-1019 arası - Ölümü 1087-1106) özdeyişler derlemesi *Muhtârül-Hikem*'inin (1048-1049) "Eflâtun'un Haberleri" kısmında yer alan "Ve kâle fimâ imlâhu 'alâ Aristotâlis" (Eflâtun, Aristoteles'e yazdığı bir öğüdünde şunları söylemiştir) başlıklı bir bölümün hemen hemen birebir tercümesinden ibarettir²; muhtemelen

1 Ayrıca şunu da söylemeliyim ki iki transliterasyon karşılaştırılmış ve aralarında herhangi bir farkın olmadığı tespit edilmiştir.

2 Bu bölüm için bkz., Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtârül-Hikem (Hikmetli Sözler)*, Çeviri: Osman Güman, Editör: Abdulkadir Coşkun, İstanbul 2013, s. 266-270.

Muhtârü'l-Hikem'den veya bundan yararlanmış olan Şehristânî'nin (1086-1153) *el-Milel ve'n-Nihâl*'inden, İbn Ebî Usaybia'nın (Ölümü 1270) *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*'sından veya Şehrezûrî'nin (ölümü 1288-1304 arası) *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*'ından birinden alınıp Türkçe'ye aktarılmış olmalıdır.³

Bu çeviride yer alan ve Platon'a isnâd edilen ahlakî öğütlerin [belki birkaç istisna bir yana bırakılacak olursa] ona aidiyeti çok şüpheli görünmektedir; muhtemelen Huneyn ibn İshak (Ölümü 873) başta olmak üzere muhtelif Orta Çağ yazarlarının Yunanî, Süryanî, Farişî gibi kaynaklardan derledikleri ve İslâmî bir çerçeveye oturttukları [yani İslâmleştirdikleri] öğütlerden oluşmaktadır.

Çalışma, Mehmed Ali Fethî Bey'in ve onun şahsında Osmanlı Ulemâsı'nın Platon'a ilişkin malumatlarının hâlâ geleneksel kaynaklara dayandığını ve bunun doğrudan bir sonucu olarak çok yüzeysel olduğunu kanıtlamaktadır.

Bu durum oldukça doğal görünmektedir; çünkü, [bildiğim kadarıyla] altı asırlık Osmanlı Tarihi boyunca Platon'un eserlerinin Yunancasından veya Arapçasından⁴ incelendiğine ve Arapçaya veya Türkçeye çevrildiğine dair herhangi bir kayda veya belgeye tesadüf edilmemiştir; ancak bundan sonra yapılacak ayrıntılı taramalar ve soruşturmalar, bu hükümde bazı tashihlerin yapılmasını gerektirebilir.

Öyle anlaşılmaktadır ki ilk Platon çevirileri Cumhuriyet Dönemi'nde başlamıştır. Eski Harfli ilk metinler ve çevirmenleri şunlardır:

Platon, *Ziyafet*, Çeviren: Şaziye Berrin Kurt, İstanbul-Tarihsiz.

Platon, *Fedon*, *Ruhun Bekası*, Çeviren: Semiha Cemal, İstanbul 1928.⁵

3 Yazar ve eseri hakkında malumat edinmek için aynı kaynağın "Giriş" kısmına bkz., s. 9-21.

4 İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'indeki "Felâtun" maddesinde yer alan kayıtlara göre, Huneyn ibn İshak *Kitâb el-Siyâse*'yi tefsir, *Kitâb el-Nevämis*'i ise nakletmiştir; *Süfistun*'u İshak tercüme etmiştir; İbnü'l-Bitrik *Kitâb Timâvus*'u nakletmiş, Huneyn ibn İshak da ıslah etmiştir; buna birkaç çalışma daha eklenmelidir; bkz., Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Editör: Mehmet Yolcu, Çevirenler: Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı, Selahattin Polatoğlu ve Furkan Halit Yolcu, İstanbul 2017, s. 629-631. Görüldüğü üzere, Altın Çağ'da yapılabilenler bundan ibarettir ve muhtemelen bu dönemde ve sonraki dönemlerde üretilebilen kitap veya risalelerin çok küçük bir kısmı Osmanlı Âlimleri'ne intikal edebilmiştir. Matina-Ioanna Kyriazopoulou da, *Encyclopedia of Plato*'ya yazmış olduğu "Arabic Translations of Platonic Works" adlı yazısının başında şunları söylemektedir: "Orta Çağ'da Araplar Platon'u (Eflâtûn) tanrısal bir filozof olarak gördüler; ancak onun çalışmalarını Aristoteles ile Yeni Platoncular'ın çalışmaları kadar iyi tanıyamadılar; hatta diyaloglarından herhangi birisinin tam bir tercümesinin olup olmadığını bile bilmiyoruz. Arapça okuyup-yazan âleme mensup olanlar, Platon'un çalışmalarından esasen Arapçaya aktarılmış alıntılar, özetler, yorumlar, özlü-söz derlemeleri, seçkiler ve umumiyetle Platon ile Arisitoteles'i uzlaştırmak amacıyla yazılmış muharref Platon metinleri vasıtasıyla haberdâr olmuşlardır"; bkz., Plato's Encyclopedia – Foundation of Hellenic World, n1.xtek.gr/ime/lyceum/?p=lemma&id=661&lang=2, 16.02.2018.

5 Bu çalışmanın dış kapağında, "Bu eser, E. Sommer ve Paul Lemaire'in Fransızca tercümeleri ile

EK-1: Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî

[1] İşbu *Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî*, sâye-i muvaffak-vâye-i hazret-i şâhânedede İstihkâm Alayı litografya destgâhlarında tab' ve temsil olunmuştur. Fî Şa'bân Sene 1280⁶.

[2] *Tercüme-i Nasâyih-i Eflâtûn-ı İlâhî*

B'ismi'llâhî'r-Rahmani'r-Rahîm

'Azamet-i kibriyâ sâhibi olan Rabbimiz Ta'âlâ ve Takaddese Hazretlerine hamd u senâlar, mekârim-i ahlâkı câmi' habîb-i ekremi Hazret-i Muhammed Mustafâ'ya ve bi'l-cümle âl ve ashâb-ı mehâsin-ârâlarına sad-hezâr salât u selâm ve bi-şumâr dürûd u du'âdan sonra, ma'lûm ola ki cümleye elzem olan ahlâk-ı hamîde-i Muhammediyye ve etvâr-ı pesendide-i beşeriyyenin usûl ve hülâsasını hâvî Eflâtûn-ı İlâhî'nin muhtasar ve müfid nasâyih-i mahâsin-muhtevîsini bu 'abd-ı dâ'î es-Seyyid Mehmed 'Ali Fethî bin 'Osmân bin Ahmed bin Muslih [3] ed-Dîn er-Ruscukî nefan li'l-'ibâd lisân-ı türkiye tercüme ederek tab' ve temsil ile neşr-i kâffe-i bilâd olunmasını istihsân edip şurû' ve ibtidâ eyledim. Min Allâhî't-tevfik ve'l-'inâye fi'l-bidâyeti ve'n-nihâyeti.

Evvelâ ma'bûdunu bil ve hakkını hıfz eyle; ba'dehu kasd ve himmetini ta'lîm ve ta'allüme kasr u hasr eyle.

Ehl-i 'ilmi 'ilminin çokluğuyla tecrübe eyleme, belki şer ve fesâddan ictinâb edip ahlâk-ı hamide ile ittisâfi hususlarına dikkat ve nazar eyle.

Fâ'idesi az vakitte zâ'il olacak şey'i Hakk Ta'âlâ Hazretlerinden isteme, hemân bâkiyât-ı sâlihât iste.

Şerlerin sebepleri çoktur; basîret üzere ol, esbâb-ı şerre teşebbüs eyleme.

Yakînen bil ki Hak Ta'âlâ'nın kuluna verdiği derd ve belâ gazabından nâşî değildir; belki te'dîb ve terbiyeye mebnîdir.

Her akşam üç şey' ile nefsinı muhâsebe etmedikçe uykuya yatma.

Evvelki: Düşün ki ol-gün senden hatâ sâdır oldu mu?

İkinci: Hayrât ve hasenâttan bir şey' meydana getirdin mi?

Yunanca metni karşılaştırılmak suretiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir" notuna tesadüf edilmektedir.
6 Ocak/Şubat 1864.

Üçüncü: Hayır ‘amel işlemek [4] mümkün iken kusûr ve tekâsülün sebebiyle fevt oldu mu?

Ve hayât bulup ‘âleme gelmezden evvel ne idin, öldükten sonra ne olacaksın, bunu dahi iyice fikreyle.

Hiçbir kimseyi incitme, zîrâ dünyâ bir karar üzere durmaz; sonra şeâmetini görürsün.

Her şeyin sonundan gâfil olarak mezellet ve hakâretten kendini sakınmayan(ın) bed-baht olduğunu bil.

Me’mûriyetinden hâric olan işe karışma.

Muhtâc ve müstahak olanlara hayr ile yardım eyle; onların tarafından ricâ ve niyâz olunmağa bırakma.

Dünyânın lezzetiyle mesrûr olup musibetleriyle gamnâk olanları hükemâdan sayma.

Dâ’imâ mevte zikr eyle; geçmişlerden ‘ibret al.

Bir kişinin denâet ve alçaklığını sözü çok söyleyişinden bil.

‘Âkil ve kâmil ol; sana bir şey’ sorulmadıkça sakın haber vermeye kalkışma.

Kimseye şer iş kasd eyleme, zîrâ bir kişiye şer murâd eden ol şerri ibtidâ kendisi kabul etmiş olur ve döne dolaşa kendi başına gelir.

Evvel ve âhir fâ’ide ve zararını birçok [5] düşünmedikçe bir sözü lisâna getirme.

Herkese muhabbet eyle ve cümlelerin hakkında hayr-hâh ol.

Bugün sana muhtâc olan fakîrin hâcetini tez bitir, yarına bırakma.

Beyt

Yarına salma fakîrin kârın

Ne bilirsin nice olur yarın

Giriftâr-ı derd u belâ olanlara elden geldiği kadar yardım eyle.

Tez darılıp pek gazaba gelenlerden olma.

İki hasmın murâdını iyice anlamadıkça aralarında hüküm eyleme ve hüküm-i kavliye razı olup kalma, belki hüküm-i fi’lisini icrâ edip hakîm-i sahîh olmağa sa’y u gayret eyle; zîrâ hikmet-i kavliyye bu cihânda kalır, seninle bile gidecek hikmet-i fi’liyyedir.

Lezzet-i Âhîret için zahmet çekersen, zahmet gider lezzet kalır; eğer Dünya lezzeti için 'isyân edersen lezzet gider mihnet ve 'ukûbet kalır.

Her işi iyice düşün de ona göre işle.

Söz ve sohbetten kalıp kabir gûşesinde gizleneceğin zamanı unutma.

Bugün kimseyi incitme, yarın kimseden incinmeyesin ve şübhesiz bir yere varırsın, anda pâdişâh ile [6] kul beraber tutulur; öyle ise tekebbürü şimdi terk eyle.

Dâ'imâ tedârik üzere bulun; zîrâ ne vakit yola gidileceği gizlidir; haydi denildikte hâzır bulunasın.

Ve ma'lûmun olsun ki Hakk Ta'âlâ'nın kullarına ihsân buyurduğu ni'metlerinde 'ilm-i celîl-i hikmet 'azîm 'atiyye ve büyük ni'mettir.

Sana iyilik edenlere mükâfât eyle, kemlik edenleri afv eyle.

Her devrin ve her zamânın ahvâline uyar işi bil, ona göre hareket eyle.

Hayr işi şer işe âlet etme.

Gelip geçecek zevk ve meserret için dâ'imî hüzn ve mazarrata bâ'is olacak işte bulunma.

Hikmete muhabbet ve hüke[mâ] sözün dinlemeğe gayret eyle. Erâzil ve edânî sohbetine kulak verme.

Hevâ-yı nefsi terk eyle.

Cümlelerin makbûlü olan âdâb-ı haseneyi elden bırakma; sonra sana edepsiz demesinler.

Her işte ağır davran. Vakt u zamânı gelmedikçe bir işe başlama. Meşgûl olacağın işte ve her hâlde Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak'tan feyz ve tevfiğ ve nusret ve 'inâyet [7] niyâz eylemekten bir ân hâlî olma.

Zenginliğe dayanma.

Züğürtlük veyâhûd başka bir cihetten aşırı elem ve keder ve ziyâde sıkıntıya dûcâr olduğun vakitte, sabır ve tahammül eyleyip kimseye 'aciz ve ihtiyâc gösterme.

Dost ile mu'âmeleni mecâlis ve mahâkime muhtâc olunmayacak sûrette eyle; düşman ile işini murâfa'a ve muhâkemeye muhtâc olunur ise de gâlib geleceğin sûrette tut.

Kimseye zarar ve sakâmet ve eğrilik ile hıyânet etme.

Aлчаğ gönüllü ol, herkese merâtibince tevâzu' eyle.

Sana tevâzu' eyleyip boyun eğeni tahkîr edip çiğnemeğe kalkışma; zîrâ der-'akab emr ber-'aks olup ayağı altında kalırsın.

Beşeriyet hasebiyle nâ-marzî bir iş senden sudûr eder ise, nefsini levm edip “Kader böyle imiş” yâhûd “Fîlân sebep oldu” diyerek üzerinden atmağa çalışma. İhvânından sâdır olur ise levm [8] ve ta’yîb etmeyip terahhum ve şefkat yüzünü tut.

Batâlet ve tekâsülle mesrûr ve şâd olma.

Tâli‘ ve bahta i‘timâd etme.

Hayr işten peşimân olma.

Hiçbir kimse ile muhâsama ve mücâdele edip itişme.

Sîret-i ‘adle mülâzım ol; kesb-i hayra müdâvim ol; herkese ihsân eyle; celb-i hüsnâ ve ziyâdeye yol bul.

Temme bi-‘avni’llâh.

EK-2: *Muhtârü'l-Hikem*⁷

Eflâton, Aristoteles'e yazdırdığı bir öğüdünde şunları söylemiştir: "Allah'ı ve hakkını tanı. Her gün yediğin şeylere gösterdiğin özenden daha fazlasını ilme ve eğitime göster. Allah'tan yalnızca faydası senin için sürekli olacak şeyleri iste. Kuşkusuz bütün iyilikler onandır. Ondansonsuza dek seninle kalacak nimetleri istemelisin. Her zaman uyanık ol. Çünkü kötülüklerin illetleri (sebepleri ve yol açacağı hastalıklar) çoktur. Yapmaman gereken şeyi arzulama. Sadece iyi bir hayat istemen doğru değildir, bunun yanında iyi bir ölüm de istemelisin. Hayat ve ölümle iyilik kazanmadığın sürece ikisini de iyi sayma. Şu üç konuda kendini hesaba çekmeden uyuma: a) Gün içinde hatalı bir davranışım oldu mu? b) İyilik adına ne yaptın? c) Gün içinde iyilik adına yapabileceğin başka neler vardı da ihmal ettin? Ne olduğunu ve ne olacağını düşün. Bedbaht, sonunun ne olacağını düşünmeyen ve bundan dolayı başına bela açacak şeylerden vazgeçmeyendir. Kazanımlarını senin haricindeki şeylerden sağlama. Hak edene iyilik yapmak için gelip senden istemesini bekleme. Bu dünyadan herhangi bir şey için sevinç duyan veya herhangi bir musibetten dolayı ağlayıp sızlanan ve üzülen kişi gerçek bilge olmamış demektir. Ölümü her an hatırla ve ondan ders çıkar. Kişinin aklının kusurlu olduğu, gerekli olmayan konularda çok konuşması ve kendisine sorulmayan şeyleri haber vermesi ile bilinir. Bir şeyi söylemeden ve yapmadan önce defalarca düşün sonra yap; çünkü varlıklar değişkendir. Öfkene yenik düşüp onun etkisiyle hareket etme. İhtiyaç sahibine yardım etmeyi yarına bırakma. Çünkü yarın ne olacağını bilemezsin. Musibete düşenin başına bu musibet kötü ameli yüzünden gelmemişse ona elinden gelen yardımı yap. Helal kazancı (bile) sevme. Aksi hâlde Allah'ın sevgisinden uzaklaşmak zorunda kalırsın. Sadece bilgeliğin lafını etmekle yetinme, gereğini de yap. Çünkü sadece sözde kalan bilgelik bu dünyada kalır; bilgece davranmak ise öte dünyada da sana faydalı olur. Allah katında şeref sözde bilgelik değildir, O'nun katında şeref, sâlih amellerle kazanılır. Bundan dolayı davranışları güzel olan kişi hiçbir şey söylemese de Allah katında şereflidir. Davranışları kötü olan kişinin ise yaptığı bütün ibadetler ve sunduğu kurbanlar yüzüne çarpılır. Sen iyilik yolunda yorulursan yorgunluk yok olur; geriye iyilik kalır. Sana seslenilip dayamayacağın günü bir an olsun hatırlıktan çıkarma. O öyle bir gündür ki sivri dil susar, düşünmek hayal olur; gözleri karanlık bürür, nemleri toprağa karışır; canın bedenden sıyrılır, kendi bedeninin kötü kokusunu bile alamazsın; alguların yok olur da bedenindeki irini emen kurtları hissedemezsin. Şunu da aklından çıkarma ki sen ne arkadaşını, ne de düşmanını tanıyamayacağın, efendiyle kölesinin eşit olduğu bir yere gideceksin. Adil teraziyi de hiç aklından çıkarma. Nefsini dizginleyerek eğit. Çünkü sen (öte dünyaya) yolculuğun ne zaman olacağını bilemezsin. Bilesin ki Allah'ın ihsân ettiği nimetler arasında hikmetten daha değerli olanı yoktur. İyi-

7 İbn Fâtik, s. 266-270.

liğe iyilikle karşılık ver, kötülüğu affet. Her zaman kendini koru. Tefekkür et, içinde bulunduğun durumun farkında ol. Yok olmaya mahkûm olan şu dünyanın hiçbir işine bel bağlama. Hiçbir zaman üşengeçlik etme. Hiçbir iyiliğin karşısında olma ve hiçbir kötülükle ilgilenme. Helal kazanç elde edeceğim diye ondan daha üstün olanı terk etmek sana yakışmaz. Bu dünyanın geçici sevinci için ebedi sevinci terk etmek yaraşmaz. Hikmeti sev, âlimlerin sözünü dinle ve yöneticiye itaat et. Hiçbir zaman güzel ahlâka karşı direnme. Hiçbir şeyi zamansız yapma. Zamanında yaptığında ise bilinçli olarak yap. Sana faydası olmayan hiçbir söz söyleme. Faydalı bir söz söylediğinde de kendini koru [veya sözünün arkasında dur ve söylediğini kendin de yap]. Zengin olduğunda böbürlenme; bir musibete düştüğünde çabucak pes etme. Kimseyi akılsızlıkla suçlama. Herkese karşı alçak gönüllü ol. Kimseyi de mütevazı olduğu için küçümseme. İnsanlara seni utandırmayacak ve iyiliğini eksiltmeyecek hususlarda yardımcı ol. Kendin yaptığında normal karşıladığın bir fiili arkadaşın yaptı diye onu kınama. Tartışmadan uzak dur ve sakin ol. Sahip olmadığın bir özellikten dolayı övülmeyi kabullenme. Yaptığında kınanacağın şeyi yapma. Yapmadığın bir kötülükten dolayı (“Niye yapmadım ki!” diye) kendini üzme. İyilik uğruna yorgunluğa katlan. Sana yaraşan, yapman gereken şeyi hiç kimsenin iteklemesi olmadan yapmak ve yapmaman gereken şeyden de başkaları seni men etmeden uzak durmaktır.”

İshak Hoca'nın *Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye*'sinde Saatler Bahsi

Melek DOSAY GÖKDOĞAN*

Makale Geliş / Received:19.04.2018
Makale Kabul / Accepted:14.06.2018

Öz

Eski çağlardan beri bütün medeniyetlerin ihtiyacı duyduğu zamanı belirleme ve ölçme aleti olarak saatler, en çok dikkat çeken ve araştırılan düzeneklerdir. Saatlerin çeşitli türleri ilk çağlardan itibaren geliştirilmeye başlanmış olmakla birlikte, bunlarla dakik zaman ölçümü mümkün olmuyordu. Orta Çağ'da mekanik saatlerin icadıyla birlikte hassas zaman ölçümleri de başladı. Osmanlılarda saatler üzerine ilk eserleri yazan kişi bilindiği kadarıyla Takiyüddin (16. yy) idi. Takiyüddin mekanik saati astronomik araç olarak da geliştirmişti. Osmanlılara Batı'nın modern bilimlerini ilk defa gerektiği biçimde aktaran, Mühendishane baş hocalarından İshak Hoca, Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye adlı anıtsal dört ciltlik eserinin üçüncü cildinde bu konuya yer vermiştir. Bu yazıda, söz konusu bölümün sadeleştirilmiş metni yer almış ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mekanik saatler, İshak Hoca, Osmanlı saatleri.

Mechanical Clocks in Mathematical Compendium by Ishaq Hoca

Abstract

Clocks as a device to determine and measure the time that needed by all of the civilizations since ancient times, are the mechanisms which the most attracted attention and studied. For thousand of years, devices have been used to measure and keep track of time. When the first mechanical clocks were invented in the Middle Ages, they were more accurate than any previous timekeeping device. As far as known Taqi al-Din was the

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, mgokdogan@ankara.edu.tr.

Künye: DOSAY GÖKDOĞAN, Melek. (2018). İshak Hoca'nın *Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye*'sinde Saatler Bahsi. *Dört Öge*, 13, 11-19. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

first to write on clocks in the Ottomans. Ishaq Hoca, who was the chief instructor of the Army Engineering School, has studied the mechanical clocks in the third volume of his monumental treatise Compendium of Mathematical Sciences consisting of four volumes. In this article, the mechanical clocks appearing in the Compendium of Mathematical Sciences, transliterated into modern Turkish and interpreted historically.

Keywords: Mechanical clocks, Ishaq Hoca, Ottoman clocks.

Zamanı mekanik olarak ölçen mekanik saatlerin ilk biçimlerinde saati çalıştıran kuvvet olarak ağırlık kullanılıyordu. Süreç içinde ağırlığın yerini zembereğin¹ almasıyla saatler de hantal ve taşınması güç aletler olmaktan çıkıp, küçük boyutta taşınabilir hale geldiler. Böylece saatlerin kullanımı yaygınlaştı. Esasında zemberek gerildikten sonra en yüksek performansına ulaşıyor ve sonrasında giderek bu performansını kaybediyordu. Christian Huygens 1670 yılı sıralarında balans (denge) yayını icat ederek bu problemi çözmüştür. Galileo'nun sarkaç ile ilgili çalışmalarından sonra Huygens, ilk defa sarkaçlı saatleri geliştirmişti. Sarkaçlı saat başlangıçta günde bir dakikalık hata ile çalışırken, zamanla Huygens bu hatayı on saniyeye indirmeyi başarmıştır. Huygens zamanında boylam hesabı da saatler yardımıyla yapılabildiğinden, dakik saatlerin yapılmasıyla özel olarak ilgileniliyordu. Saatlerin dakik olmasında büyük başarı sağlayan sarkacı Huygens, ilk defa saat maşası ile birlikte kullanmıştır. Ancak bu şekilde sarkaçla doğru netice almak mümkün olmuştur.

Osmanlılarda mekanik saatlere dair ilk eser bilindiği kadarıyla, Takiyüddin'in (1526-1585) *Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar* adlı kitabıdır. Takiyüddin, bu kitabında hem saatlere dair genel bilgi vermekte hem de ağırlıkla ve zemberekle çalışan mekanik saatlerin yapılışı ve işleyişine dair ayrıntılı teknik açıklamalar vermektedir. Söylediklerinden anlaşıldığına göre, Takiyüddin daha çocukluk çağında iken pratik aletler yapmaya meraklı ve yetenekli bir kimse olup, bu pratik yeteneğini matematik bilginlerinin kitaplarından öğrendiği kuramsal bilgiyle harmanlamıştır. Ancak, mekanik saatlerle Müslümanlar çok ilgilenmemiş ve bu konuda fikir alış verişinde bulunacağı hiç kimseyi duymadığından, elindeki bölük pörçük güvenilir bilgi kırıntılarını bir kenara bırakarak pratik olarak bildiklerini yazıya dökmek suretiyle bu kitabını meydana getirmiştir. Buradan anlıyoruz ki Takiyüddin'in birlikte çalışacağı bir saat ustası olmadığı gibi önünde bulduğu bir örnekten de mahrumdu. Saatlerin yapılışına dair anlatımlarından, bugüne intikal etmiş düzenekleri olmamakla beraber, Takiyüddin'in bu saatleri yapmış olduğu anlaşılmaktadır.

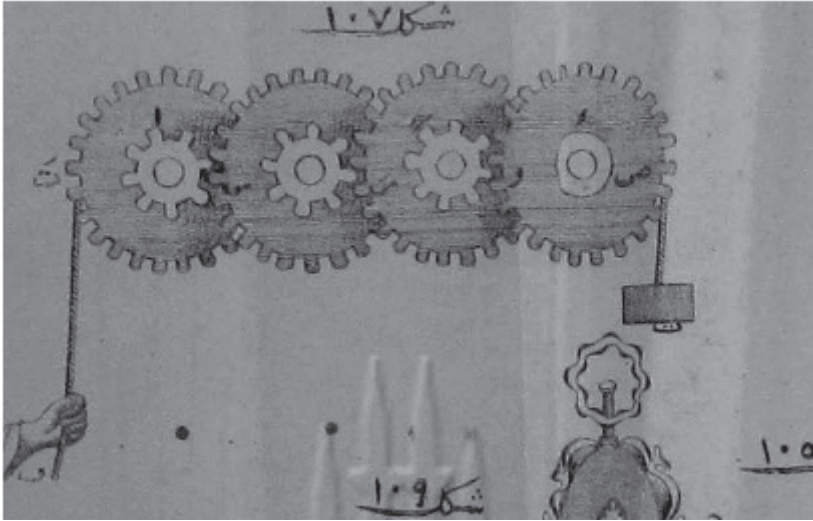
Kule veya meydan saatleri yapmamış olan Osmanlıların saatlerle ilgilenmemiş olduklarını düşünmek doğru değildir. Öyle olsaydı Takiyüddin'in çalışma-

1 Zembereği, Peter Heinlein, 16. Yüzyıl başlarında Nürnberg'de icat etti.

ları anlamsız olurdu, kaldı ki yazdığı veya derlediği kitaplarıyla Batı'nın modern bilimlerini Osmanlılara tanıtmayı gaye edinmiş İshak Hoca (ö. 1834) da mekanik saatler konusunda Batılı kaynaklardan edindiği bilgiyi aktarmıştır. Hoca İshak Efendi'nin, dört ciltlik meşhur *Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye* adlı eserinin fizik üzerine olan üçüncü cildinde, "Mekanik" başlığı altında yer alan "Katı Cisimlerin Mekaniği" adlı ana bölümde sıraladığı on beş alt bölümden on ikincisi "Saatlerin Terkibi" (s. 244-251) hakkındadır.

"Bölüm 12: Saatlerin Terkibi Beyanındadır (Cilt 3, s. 244-251)

Zamanın takdir ve tayininde insanlar genel olarak bir müddet su saati veya kum saati kullanmışlardır. Bu tür saatler çarklı saat icat edildiğinden beri geride kalmışlardır. Bu çarklı saati çalıştıran kuvvet ağır cisim olursa "asma saati", zemberek olup bir yerden başka bir yere nakli zor ise "masa saati" ve koyunda nakli mümkün ise "koyun saati" (cep saati) adı verilir. Bundan önce anlatılan kaidelerden, bir saatin akrebinin istenen zamanın kısımlarını bildirmesi maksadıyla her bir çark ile dişlinin gerekli diş sayıları kolayca belirlenebilir.



Şekil 1

Şöyle ki (Şekil 1), A çarkının bir dakikada bir kere dönmesiyle dişlinin eksenine bağlı olan yelkovan 60 eşit kısma bölünmüş tahtanın üzerinde saniyeleri gösterir. A çarkının 60 kere dönmesiyle başka bir C çarkı bir kere dönse, dişlisinin eksenine bağlı olan yelkovan 60 eşit kısma bölünmüş tahta üzerinde dakikaları gösterir. Ve C çarkı 12 kere dönüp s çarkı bir kere dönse, dişlisinin eksenindeki yelkovan 12 eşit kısma bölünmüş tahta üzerinde saatleri gösterir. Ve eğer bir dönü-

şöyle bütün seneyi gösteren S çarkı istense, evvela bir Güneş yılı 525949 dakikadan oluşup, s çarkının bir dönüşü de 12 saatte yahut 720 dakikada olduğundan, demin söylendiği üzere S çarkı bir kere dönünceye değin s çarkının dönme sayısı 525949/720 olup, S çarkı bir kere dönünceye dek s çarkının dönme sayısı F harfiyle gösterilen devir sayıları F' harfiyle gösterilen dişlilerin devir sayılarına bölünerek, yani F/F' olmakla, F/F' = 525949/720 olduğundan, 525949 = 720. F/F' dakika olmasına dayanarak her bir çarktaki diş sayısı bilinir.

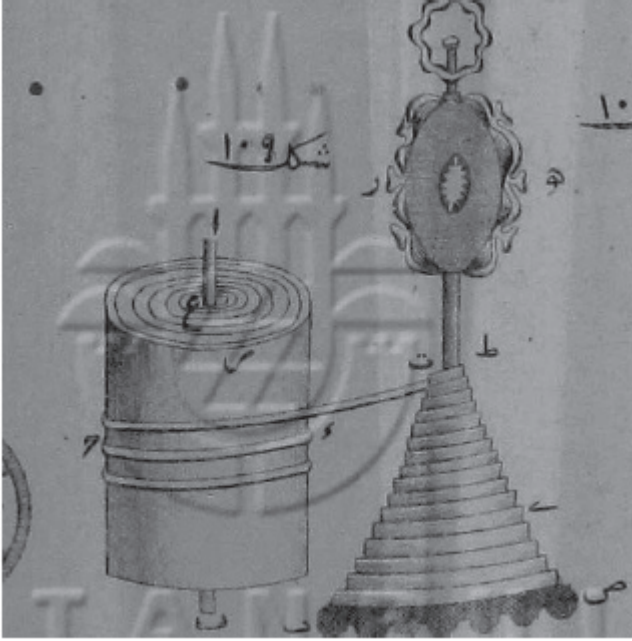
Bu çarkların birbirine tam uygun oldukları dişlilere verilecek bilinen diş sayıları bu çarkların diş sayılarının çarpımları eksenlerin dişlerle çarpımlarına bölündükten sonra, 720 sayısı ile çarpılarak 525949 dakika hâsıl olmak üzere bir alay çarkın sayısı bulunur. Ve işbu çarkların diş sayıları biraz evvel söylenen kaide ile bulunduğu; (1) A dişlisinin tane sayısı 8 ve onu izleyen ve A dişlisine mutabık olan B çarkının dişleri 50 olur. (2) B çarkı dişlisinin dişleri 7 ve B eksenine mutabık olan C çarkının dişleri 69 olur. (3) C dişlisinin dişleri 7 ve ona intibak eden s çarkının 83 olur. İşbu elde edilen diş sayıları 720. (F/F') halinde 720. (83.69.50 / 1.7.8) sayısı 525949 sayısına dakikalara yakın olup, 525948 (48/49) sayısı dakikalara doğru olarak mutabık olur. Buna göre, s çarkının bir devri bir tam seneyi 1/49 dakika eksik gösterip, eksenine bir akrep takılsa 12 kısma bölünmüş saat tahtası üzerinde senenin 12 ayını göstererek, söz konusu eşit kısımların her birinde (525949/12) = 30 gün 10 saat 29 dakika 5 saniye zaman miktarı kalır.

Ve işbu çark gibi bir başka H çarkı olsa ve s çarkının süratinin onda biri sürat ile dönse ve keza başka bir Y çarkı da olup, H çarkı süratinin onda biri sürat ile dönse, Y çarkının dönüş sürati akrebin bir sene gösterdiği s çarkı dönüşünün 100 cüzünde 1 cüzü olur. Y çarkının eksenine bir akrep takılsa, her bir devri (dönüşü) bir asırda, yani 100 sene müddetinde olup, saat tahtası 100 eşit kısma bölünse, bu akrep asrın senelerini göstermiş olur. Ve saat çarklarının nihayetindeki A çarkı bir dişli ile tutulup, ol dahi iki küçük direğe öyle bir şekilde dayanmıştır ki (direklerden) biri çarkın iki dişi arasında olduğunda diğeri açıkta olup, hakeza geride bir yerde durur.

Ve söz konusu dişli bu şekilde sarkaca temas ederek bu sarkaç ile fizik bahsinde söylendiği üzere saatin hareketi tanzim olunur. Şöyle ki, saatin hareketi, sürati kesintisiz olan bir ağır cisim ile olup, bu sarkaç olmadığı takdirde bu cisme eşit hareket veremeyip, zamanın tayinine yetkili olmaz. Sarkaç ile toplanmış olan dişlinin yaprakları sarkacın her bir hareketinde çarkın bir dişini kavrayıp, büyük saatlerde sarkaç hareketleri uzun sürdüğünden, küçük daire yayları çizip, bu yaylar fizik konusunda anlatıldığı üzere, hissen eşit zamanlarda olduğundan tüm saatin hareketi takriben eşit zamanlı olmuş olur. Ve dahi sarkacın her bir salınım hareketiyle saatin bir saniyesi gösterildiğinden, bu sarkacın boyunun o yerin enlem derecesine uydurulması gerekir. Meselâ Paris şehrinde sarkacın boyu 3 kadem 8 hat (parmağın 1/12 si olan ölçü) ve hattın 100 cüzünde 57 cüzü olup, bu uzunluk sarkacın serbest salınım hare-

ketinden alınmıştır. Ve sarkacın salınım hareketinin saatin hareketine uygulanmasında her bir salınım hareketinin durma müddeti sarkacın boyu ile doğru biçimde tayin olunamadığından dolayı saatin hareketinin lâıykıyla tanzim olunması için sarkacın hareketli ucuna madenden yapılmış, meselâ bir kurşun tahtası eklenir ve bir burma ile tutulup saate sürat verilmesi gerektiğinde bu tahta burma vasıtasıyla yukarıya ve yavaşlık verilmesi ihtiyacında aşağıya sürülür. Bunun sebebi ve ispatı, fizik bahsinde anlatılan sarkacın saniyeleri konusundan lâıykıyla öğrenilir.

Ve saatlerin diğer aletleri aynı olduğu durumda sarkacı 3 kadem boyunda olan saatler öteki saatlerden daha doğru olurlar. Zira salınım hareketleri muhtelif olup, 4 ve 5 derecelik yaylar çizerlerse de, durma süreleri fizik bahsinde söylendiği üzere eşit olduğundan, sarkaç çark terkininin muntazam olmayan hareketini düzenleyebilir.



Şekil 2

Ve masa saatiyle asma saati çalıştıran sebep ile hareket düzenleyicileri değişik olup, şöyle ki asma saatin hareket ettirici sebebi A silindirine sarılan ve ilk çarkın dişlisinden geçen ip vasıtasıyla fiil ve tesiri son çarka kadar ulaştırılan ağır cisimdir. Ve masa saatini çalıştıran sebep ve hareket düzenleyicisi ağır cisimler olmayıp, belki (şekil 2) hareket ettirici sebebi “zemberek” tabir olunan benzer paralelkenar şeklinde çelikten yapılmış uzun bir tahtadır. E ucu sH silindirinin AB direğindedir ve bir ucu bu silindire intibak eder. Ve armudiye tabir olunan TEYT' kesik konisinin TH ek-

seni HRT anahtarı vasıtasıyla çevrilerek kezalık çelikten yapılmış bir ucu söz konusu silindirdedir ve bir ucu bu koniye bağlı olan zincirin armudiye üzerine sarılmasıyla Hs silindiri AB sabit direği üzerinde dönmeye zorlanır. Zembereğin R nihayeti bağlı olduğu silindirin noktasıyla AB direği üzerinde deverana mecbur ve E' noktası dahi bağlı olduğu AB direğinde zemberek üzerine deverana mecbur eder. Ve bu zemberek, bu şekilde tatbik olunmasıyla gerilmeğe çalışarak silindiri anahtarın zincire verdiği harekete mukabil Cs yönüne doğru oynatır. Ve bu surette bu silindir YT'sC zincirini oynatarak T'YET kesik konisini de kıvıldatarak SF çarkına dahi hareket verir, o da bütün çark terkinini tahrik eder. Armudiyenin silindir şeklinde olmayıp kesik koni şeklinde olmasının hikmeti eğik düzlem konusundan bilinir.

Ve koyun (cep) saatlerinin inşası, hareketi tanzim eden sarkaç yerine "sarkaç tablası" tabir olunan bir daire kullanılarak her bir diş kesildiğinde bir sarkaç hareketiyle hareketli olup, salınım hareketleri büyük daire yayında olur. Bu yaylar büyük oldukça salınım hareketlerinin duraklama müddetleri fazla olur.

İmdi, saatlerin işbu hareketlerini tanzim için "kale" tabir olunan bir tür çelik tel kullanılarak saatin hareketi seri yani ileriye gider ise, kale uzatılıp düzenleyicinin salınım hareketleri en büyük yay üzerinde, yani çok uzun olmakla hareketine yavaşlık gelir. Hareketi yavaş olur ise, yani geri gider ise, kale kısaltılıp düzenleyicinin her bir salınım hareketinde duraklama müddeti küçük olarak seri (hızlı) olur. Masa ve cep saatlerinde hareket ettirici kuvvet aynı olup, yani ikisinde de hareket ettirici kuvvet zemberek olur. Ve masa saatlerinin cep saatleri gibi daima nakilleri gerekmediğinden, hareketin düzenleyicisi sarkaç olarak, istenen yerlere yerleştirildiğinden dahi asma saate tercih olunur. Ve çark terkininin mükemmel olması (için) (1) çarkların dişleri dişli ile layıkıyla birbirini tutmalı (2) çarkların eksenlerinin bindikleri delikler pek büyük olmamalı (3) mümkün mertebe sürtünme ve temas olmamalı (4) inşa olundukları madde gayet sağlam olup eğrilmesi mümkün olmamalıdır. İşte bu dört maddenin ilki, her çark terkininde önemli ve gerekli olup, aletin bütün parçalarının birbirine uygun olması gereklidir. Ve ikinci madde yine itinalı bir husus olup, uygun olmayan yerde çarkların ve mihverlerinin oynak olmalarıyla çarkların her bir dişi dişlilerin her bir dişini layıkıyla kavrayamayıp harekette güçlük ortaya çıktığından başka ekseriya hareketten dahi kalır. Ve sürtünme ve temas kuvvetin tesirini azalttığından, mümkün mertebe bu temasın azaltılmasına çalışılır. Dördüncü madde, saatlerde arzu edilen düz ve muntazam hareketin verilmesiyle ona göre ses çıkarması kolay iştir. Lakin âlemgiraltı söylendiği üzere ağır cisimleri kaldırmada kullanıldığından, mukavemet edecek kerestenin tedariki güç olup, bu aletin bütün parçaları sağlam ve eğrilmez olmadığı takdirde bütün alet kuvvete karşılık olur. Hâlbuki bu aletin yapıldığı madde ağaç ve demir ve diğer madenler olup, fizik bahsinde anlatıldığı üzere az veya çok eğrilmesi mümkün ve asılı olduklarından işbu âlemgir vasıtasıyla her bir ağır cisim yukarıya kaldırılmayıp belki bu âlemgirin kuvvet tesiri miktarınca olan ağırlığı bir muayyen sınıra de-

ğin kaldırabilir. Bunun üstünde olan ağırlık inşa olduğu maddenin tahammül-süzlüğünden dolayı kaldırılamaz. Buna göre, demincek ifade edilen, arz küresini kaldırabilen bu âlemgirin gerçi kuvvetin tesiri ve ağırlık ile olan nispeti layıkıyla ispat olunduysa da bilfiil icrası imkânsızdır. Yani böyle bir çarkın tedariki imkânsız olduğundan başka, oluşacağı parçalar sağlam ve eğilip bükülmez olduğundan, bu ağırlığa tahammül edecek kereste bulunamaz.

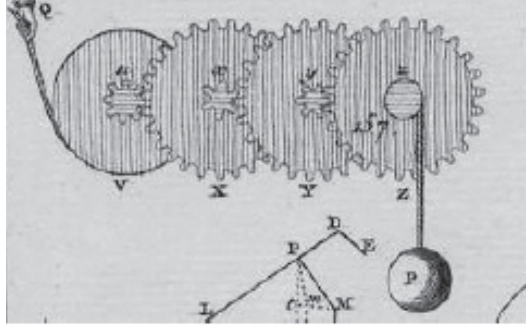
Ve dikkat edilecek hususlardan biri de çark eksenini küçük oldukça eğilme bükülme kabiliyeti o kadar küçük olduğundan naşi, çarkların oynamaları az olup, uzun zaman dayanırlar. Bu suretle cep saatlerinin eksenleri daha küçük olmak habesbiyle daha kuvvetli ve taşınmaları daha kolay olduğundan daha faydalı olurlar. Ve bir aletin bileşimi fazla oldukça o kadar bozulmağa kabiliyetli olur. Zira kuvvetin tesiri aletin kısımlarına ağırlığın yerine varıncaya (kadar) kesintisiz ulaştığından, bir parçasına gelen bozukluk bütün alete gelmiş olup, parçalarının çokluğundan bozulmanın çokluğu lâzım gelir. Ve bu sebepten (1) senenin bütün kısımlarını gösteren saat, çarkların fazlalığından dolayı yalnız saatleri gösteren saatten daha zayıf ve bozulma da daha çabuk olur. (2) Zaruret hissetmeyince saatin çarklarının çoğaltılması caiz değildir. Meselâ, bir çarkın bir kere dönmesinde eski çark 12 kere döner, böyle bir çark arzu edildiğinde tayini iki şekilde olabilir. Şöyle ki, ya yeni çarkın içerdiği dişlerini eski çarkın dişlerinden 12 kere çoğaltarak veyahut birinci ve ikinci çark arasında ve dişleri birinci çark dişlisi dişlerinin faraza 3 misli ve üçüncü çarkın dişleri, ortadaki çarkın dişlisi dişlerinin 4 misli olarak başka bir çark ile dişlinin asılmasıyla olur ise de, birinci şıkka göre çarkın az olması tercih olunur.

Ve dahi saatlerin hareketi sıcak ve soğuktan dolayı değişir. Şöyle ki, aşağıda söyleneceğine ve sık sık tecrübe edildiğine dayanarak sıcaklığın artmasıyla cisimlerin parçaları genişler ve soğuma sebebiyle büzülür. Ve işbu kaide gereğince şiddetli harekette mihverlerin maddesi genişler ve bindikleri delikler dahi madeni yüzeyler olduğundan, onlar dahi genişleyerek çapları küçülür. Bu mihverler delikleri daralttığından, ziyadesiyle sürtme ve temas hâsıl olduğundan, dönmeleri sıkıntılı olur. Ve bu sebepten (1) sıcaklık sebebiyle saatlerin hareketi yavaş olur. (2) Zikir olunan deliklerin büyüklük çapları mihverlerin çaplarından gayet cüzi büyük olur. (3) Yeni saatlerin delikleri başlangıçta özellikle yaz mevsiminde dar olduklarından geriye kalırlar. Ve mihverler ile delikleri hakkında söylenenler çarkların dişleri için de geçerli olur. Şöyle ki, çarkın dişleri mihverin iki dişi arasında olduğunda, sıcaklık sebebiyle hacmi genişlediğinde, boşluk küçülüp dişin hacmi anlatıldığı üzere büyüyeceğinden, işbu boşluğa zorla girip, az miktarı tutulduğundan dolayı saatin hareketine yavaşlık gelir. Ve bilakis soğukluk sebebiyle madeni levhanın ve mihverlerin maddesi büzülerek mihverlerin çapları küçülüp ve delikleri büyüdüğünden mihverler deliklerinin satıhlarında serbest olarak temas ve sürtünmesi az olmakla hareket sebebi çarkları kolayca tahrik ettiğinden, saatin hareketine sürat gelerek ileri gider. Delikler pek büyük olduğunda, mihverlerin sarsılması bazı kere hareke-

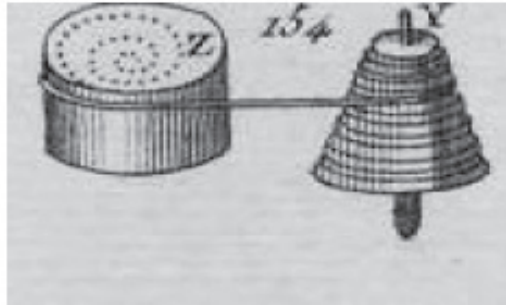
te büyük (ölçüde) mani olabilir. Şöyle ki kış mevsiminde şiddetli soğuk sebebiyle deliklerin büyümesi ve mihver çaplarının küçülmesiyle dişliler zangırdadığından, çark dişi dişlinin iki yaprağı arasında olamayıp, dişlinin yaprağında olarak saatin hareketine tehir ve durdurma getirilir. Ve buna göre, saatin hareketinin seri veya yavaş olması, cisimlerin sıcak ve soğuk ile genişleme ve büzülme kaidesine dayanır. Ve işbu kaideyi bilmeyen kimselerce saatin soğuması sırasında ileri gitmesi, aletlere sürülen yağın donmasıyla salınım hareketleri küçülüp duraklama müddetlerinin küçüklüğüne atfedilirse de saatlerin ileri gitmesine müdahil olması inkâr olunmayıp, fakat müstakil sebep olmasında tereddüt olunur.”

Sonuç

İshak Hoca'nın mekanik saatleri ele aldığı bölüm de, diğer bazı konular için olduğu gibi Fransız matematikçi Étienne Bézout'un kitabından yararlandığını göstermektedir. Nitekim bu konuda İshak Hoca'nın verdiği iki şekil de Bézout'un kitabında yer almaktadır. Şekil 3'te mekanik saatin çarklardan müteşekkil mekanizması, şekil 4'te de zemberek görülmektedir. İshak Hoca, bütün şekilleri ilgili ciltlerin arkasında topluca vermekte, aynı düzen Bézout'da da geçerlidir.



Şekil 3



Şekil 4

İshak Hoca'da, Takiyüddin'de gördüğümüz ayrıntıyı bulamıyoruz; Takiyüddin'in kitabına mukabil İshak Hoca'da yedi sayfalık bir bölüm olduğu hatırlanırsa, bu durum tabiidir. Ayrıca, İshak Hoca Batı'daki meslektaşlarını izleyerek, onların maksatlarını paylaşarak hemen aynı konulara eserinde yer vermiştir. Bilgi verdiği diğer aletler gibi mekanik saatleri de yapmış olduğunu düşündürecek bir işaretle karşılaşılmamaktadır. Zaten İshak Hoca'nın dört ciltlik eserini pratik kaygılarla hazırlamadığı, mühendislerin yetişmesinde Batı'daki mühendislik okullarının müfredatını uygulamak istediği bilinmektedir. Bu maksatla izlediği yazarlardan Étienne Bézout'un isabetli bir seçim olduğu, Bézout'un kimliğine bakılırsa anlaşılır. Bézout (1730-1783), meşhur Fransız matematikçi ve popüler bir araştırmacı ve eğitimciydi. Ülkesindeki deniz askeri okulunda hocalık yapmış ve Fransız Bilimler Akademisi'ne de üye seçilerek resmi bilimsel görevlere atanmıştı. Eserlerinden sadece Osmanlılar yararlanmamış, Amerikalılar da İngilizceye tercüme ederek on dokuzuncu yüzyılda matematik eğitimini biçimlendirirken büyük ölçüde kullanmışlardır. Bézout'un etki sahası bunlarla da sınırlı kalmamış, Portekiz üniversite reformunda da onun matematik ve uygulamalı fizik kitapları temel alınmıştı. Öyle anlaşılıyor ki on dokuzuncu yüzyılda Batı Uygarlığının çevresinde kalan ülkelerin modernleşme çabalarında ve eğitim reformlarında Bézout, ortak payda olmuştur.

Kaynakça

- Bézout, É. (1799). *Cours de mathématiques, à l'usage des gardes du pavillon et de la marine et de l'artillerie. L'application des principes généraux de la mécanique, à différents cas de mouvement et d'équilibre*. Paris.
- Grabiner, J. Étienne Bézout. *Dictionary of Scientific Biography*. Cilt 2. 111-114. New York: Charles Scribner's Sons.
- Hassan, A., Hill, D. (1986). *Islamic Technology*. Cambridge University Press.
- İshak H. (1260 H.). *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye*. Cilt 3. Mısır: Bulak.
- Luis Manuel Riberio Saraiva. (2015). Étienne Bézout in Portugal. *Historia Mathematica*, Volume 42, Issue 1, 14-46.
- Tekeli, S. (2002). *16'ncı Yüzyılda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine

Emel KOÇ*

Makale Geliş / Received:16.05.2018
Makale Kabul / Accepted:08.06.2018

Öz

Schopenhauer’un temel çalışması İstenç ve Tasarım Olarak Dünya’nın başlığı uygun bir biçimde onun metafizik sistemini özetler. Başlık dünyanın hem “ide” hem de “istenç” olduğu yolundaki ikili teoriyi yansıtır. Schopenhauer’un metafiziğinin temel kavramı istenç kavramıdır. İstenç, kendimiz de dahil olmak üzere tüm maddi dünyanın nihai itici gücü ve özüdür. Dünya bize kaçınılmaz biçimde “ide” olarak görünür, ancak sezgi yoluyla öğrendiğimiz kadarıyla, özünde istençtir. İstenç, “kendinde şey”dir, dünyanın özüdür. Yaşam, görülebilir dünya, fenomen, yalnızca istencin aynasıdır. Dünyanın İstenç olmasıyla benzer biçimde, insan bedeni de bireysel bir istençtir ve humanite dahilinde kendini “yaşama-istenci” olarak açığa vurur. “İstenç” ve “yaşama-istenci” arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek son derece güçtür. Muhtemelen bunu anlamanın en kolay yolu “yaşama istenci”nin birey düzeyindeki İstenci ifade eden güç, yani daha kapsamlı istencin bireysel bir yönü, olmasıdır. Biz bireysel olanın varlığa geldiğini ve sona erdiğini görürüz. Doğum ve ölüm yalnızca istencin görünüşüne, bu yaşama aittir.

Bu makalede Schopenhauer’un “ölüm” ve “ölüm korkusu” üzerine düşünceleri irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İstenç, Tasarım, Yaşama-İstenci, İstirap, Ölüm.

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı., emel-koc20@yahoo.com.

Künye: KOÇ, Emel. (2018). Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine. *Dört Öge*, 13, 21-41. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

On Death and The Fear of Death in the Philosophy of Schopenhauer

Abstract

The title of Schopenhauer's major work, The World As Will and Representation, aptly summarizes his metaphysical system. The title reflects his dual theory that the world is both idea and will. The central concept of Schopenhauer's metaphysics is that of will. Will is the ultimate driving force and essence of the whole material world, including ourselves. The world inevitably appears to us, as idea; but in its essence, as we learn through intuition, it is will. Will is the thing-in-itself, the essence of the world. Life, the visible world, the phenomenon, is only the mirror of the will. In the same way that the world is the Will, the human body is an individual will and expresses itself within humanity as the will-to-life. It is exceedingly difficult to explain the relationship between the Will and the will-to-life. Perhaps the simplest way to understand it is that the will-to-life is the force that expresses the Will at the level of the individual, i.e. it is an individual aspect of the greater Will. We see the individual come into being and pass away. Birth and death belong merely to the phenomenon of will, this to life.

In this article Schopenhauer's ideas on death and the fear of death are evaluated.

Keywords: Will, Representation, Will-to-Life, Suffering, Death.

Felsefi düşüncelerinde ve insan anlayışında negatif değerlendirmelere yer veren Schopenhauer genellikle bir karamsar olarak, "Frankfurt karamsarı" olarak anılır. Onun karamsar bir filozof olduğu yolundaki belirlemeler temel yapıtı olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da (Die Welt als Wille und Vorstellung) kendi ifadeleriyle de desteklenmektedir: Burada Schopenhauer "Ebedi yaşamın ne olduğunu bilmiyorum, ama şu anki hayat kötü bir şaka" diyerek kendisine "iyimserliğin, ...düşünmenin sadece saçma değil, fakat aynı zamanda sefil bir tarzı, insanlığın dile gelmeyen ıstıraplarıyla acı bir alay olarak" görüldüğünü ifade etmiştir (Schopenhauer, 2012: 104-105).

Schopenhauer çoğu zaman "değer" terminolojisiyle konuşan bir filozof olarak sıklıkla "içinde bulunduğumuz dünyanın en iyi dünya mı en kötü dünya mı olduğunu" "hayatın ve varoluşun bir anlamı olup olmadığını" ve "ölümün anlamını" sorgulamıştır.

Bu çalışma Schopenhauer'un "ölüm" ve ölüm korkusu"na ilişkin düşüncelerini "istem" ve "akıl-bilgi" ilintisi bağlamında değerlendirmek amacıyla.

I.Schopenhauer Felsefesinin Temel Düşünceleri

I.A. İstenç/İsteme ve Tasarım Olarak Dünya

I.A.a. Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer'un temel yapıtı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın temelini "görünüş" ve "kendinde şey" ayrımı oluşturur. Bu ayrımında "tasarım olarak dünya" "görünüş"e karşılık gelirken, "istenç ya da isteme olarak dünya" "kendinde şey"e karşılık gelir. "Tasarım" ve "istenç" ayrımından hareketle hem metafiziğini, epistemolojisini ve etiğini şekillendiren, hem de bazı eski sorulara yeni bir bakış açısıyla yönelen Schopenhauer söz konusu çalışmasında gayet iddialıdır.

Kant'tan kendisine kadar, felsefede hiçbirşey yapılmamış olduğunu dile getiren filozof söz konusu yapıtına "Dünya benim tasarımımdır... Bilme bakımından bütün varolanlar-açıkçası tüm dünya- ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımıdır... Dünya tasarımıdır." (Schopenhauer, 2005: 7-8) ifadeleriyle başlar. Tüm tasarımlarımız öznenin nesnelere ve öznenin tüm nesnelere bizim tasarımlarımızdır.

Deneyimlediğimiz maddesel nesnelere düzeni ve var olmalarının bilen özneye dayandığını vurgulayan Schopenhauer, kendi görüşünü Kantçı bir ifadeyle "transendental idealizm" olarak adlandırmıştır (Janaway, 2007: 45). Dünyanın bir "özne" olmadan olamayacağını, dünyanın bir öznenin deneyiminde kendisini sunan şey olduğunu düşünen Schopenhauer, bir Kant hayranı olarak "dünyayı kategoriler aracılığıyla algıladığımızı" (Sans, 2006: 25) yinelemiştir. Bu doğrultuda o, dünyadaki tüm nesnelere formlarının, özneye apriori olarak bulunan formlarla açıklanabileceğini savunmuş, bu formları her durumda "Yeter Neden İlkesi" ile temellendirme yoluna gitmiştir.

"Yeter Neden İlkesi" yalın olarak şöyle ifade edilebilmektedir: Her şeyin, tüm nesne ve varlıkların bir nedeni vardır, her şey bir nedenin sonucu olarak var olmaktadır ve nedensiz hiçbir şey var olmamaktadır (Cevizci, 1996: 552).

Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine (1813) adlı doktora çalışmasında tüm tasarımlarımızın yasal ve apriori olarak birbirlerine bağlandıklarını vurgulamaya ve tasarımların bağlanmalarındaki bu yasalılığı göstermeye çalışan Schopenhauer, bizim için bütün nesne olabilecek şeyler, yani tasarımlarımız dört çeşit olması sebebiyle Yeter Neden önermesinin de dört şekil aldığını (Gökberk, 2010: 401; Schopenhauer, 2005: 8-16) belirtmiştir. Böylece Kant'ın iki görü formu ile on iki kategorisini dört temellendirme biçimine indirgeyen Schopenhauer, tasarımları zorunlu olarak bağlamanın "oluş'ta", "bilgi'de", "varlık'ta" ve "eylem'de" olmak üzere dört temel biçimi olduğunu ve Yeter Neden İlkesinin bu dört şeklinin bir tek Yeter Neden İlkesine dönüştürülebileceğini, bunun da "Nedensiz hiçbir şey oluşamaz" biçiminde ifade edilebileceğini belirtmiştir.

Schopenhauer'a göre "tasarım olarak dünya"da "tekleşme" (bireyleşim) ilkesi öznel bir değere sahiptir. Dünya düzeninde "bilen özne" öncelikli olduğu için tasarımın nedensellikten, uzam ve zamandan oluşan temel öğelerinin de tamamen "öznel" bir değer taşımaları gerekir. Kant'la birlikte şeylerin zaman ve uzam formu altındaki düzeninin öznenen kaynaklandığı ve bu düzenin yalnızca fenomenler dünyası için geçerli olduğu düşünüldüğünde, dünyanın, özneler olarak bizim dayattığımız zaman ve uzam olmasaydı tek tek şeylere bölünemeyeceği açıkça anlaşılır (Janaway, 2007: 45-46). Dolayısıyla Schopenhauer'a göre de dünyanın bu tek şeylere bölünmesinin temelindeki ilke zaman ve uzam/mekâna yerleştirmedir.

Bu suretle Schopenhauer felsefesinin temel düşüncelerinden biri açıkça ortaya çıkar: Zaman ve uzam "tekleşme ya da bireyleşim" ilkesidir (principium individuationis). "Tekleşme ya da bireyleşim" ve çokluğun "tasarım olarak dünya" dışında hiçbir değeri yoktur.

I.A.b. İstenç/İsteme Olarak Dünya

Schopenhauer'a göre "İstenç" tasarımın bir bakıma gelip üzerine oturduğu dayanaktır. "Tasarım olarak dünya", dünyanın ancak "dış" yönü, daha uygun bir ifadeyle Gerçeğin gelip geçici gölgesi, onun "maya örtüsü"dür. Bu sebeple Gerçeklik, fenomenal görünümüyle tam olarak açığa çıkamaz. Fenomenlerle yetinip, tatmin olursak bir kalenin etrafını dolaşarak girişini bulmaya çalışan ve ikide bir surların taslağını yapan kişiye benzeriz. Schopenhauer'a göre şimdide değin tüm filozofların yaptığı bir biçimde budur. Oysaki Schopenhauer, bize surların ardında olanlarla ilgili bilgi verme iddiasındadır.

Bu durumda Schopenhauer'a göre metafiziğin temel probleminin Gerçekliğin nihai doğası problemi olduğunu; zaman ve uzamın nesnelere birliğini gizleyen göz aldatması yani bir "maya örtüsü" olduğunu fark edebilmek önemlidir. Zira Yeter Neden İlkesi'ne tabi bilgi, duyumsal algı evresini, yani fenomeni aşmaya imkân vermeyecektir.

Hal böyle olunca Schopenhauer'un Gerçeklik teorisi "metafiziği öğrenmek için, bilimin öğrettiklerini unutmamız gerektiği" (Tsanoff, 2009: 163) düşüncesiyle yola çıkar ve maya örtüsünün kaldırılmasını amaçlar. Dolayısıyla Schopenhauer felsefesi öncelikle bir yorumlamadan çok *ifşadır, örtünün-kaldırılması* (Sans, 2006: 31) ve en iç özün, "kendinde İstencin" keşfedilebilmesi çabasıdır.

"Var olan herşeyin bütünlüğü" (Warburton, 2016: 255) olarak nitelendirilebilen İstenç olarak dünya, tanım gereği insanlar için ulaşılamaz görünse de, Schopenhauer "özümün istenç olduğunu", kendime dair doğrudan ve "kavramsal-olmayan" farkındalığının, "istencin farkında oluşum" anlamına geldiğini belirtir ve bu konuda şunları söyler: Nesnel bilgi yolunda, dolayısıyla tasarımdan başlayarak, tasarımın, yani fenomenin ötesine asla geçemeyeceğiz. Bu nedenle şeylerin dışında kalacağız; onların içsel doğalarına nüfuz edemeyeceğiz ve kendi başlarına ne ol-

duklarını araştıramayacağız... Bu noktaya kadar Kant'la aynı görüşteyim. Ama bu doğrunun dengi olarak, bir başka doğrunun, yani bizlerin yalnızca *bilen özne* olmadığımızın, *kendimizin* de bilmemiz gereken varlıklar arasında olduğunun, *kendimizin* de *kendinde şey* olduğunun üzerinde durdum. Sonuç olarak, bu dayanaklardan geçen bir yol, dışarıdan nüfuz edemeyeceğimiz şeylerin gerçek doğasını bize açar. Deyim yerindeyse bu yol, sanki bir kerede dışarıdan ele geçiremeyeceğimiz kaleye bizi ihanetle sokan bir yer altı geçidi, gizli bir antlaşmadır (Schopenhauer'dan akt. Scruton, 2015: 197).

Bilinçli tasarımdan ziyade bilinçdışı güçlere ayrıcalık tanıyan, entelektüel tasarımların klasik filozofların sandığı gibi "doğrunun" bakış açısından kaynaklanmadığını, bunları esasen motive edenin İstencin istemeleri olduğunu düşünen Schopenhauer, Kant'ın dolaylı ve düşünülmüş bilgiden, kendisinin ise dolaysız ve sezgisel bilgiden hareket ettiğini açıkça vurgular. Bu suretle sezgisel esaslara dayalı olan felsefesinde kavrayış (*verstand*) ve akıl (*vernunft*) arasında bir ayrım yapan Schopenhauer'a göre sezgi ve bunun devamı olan kavrayışın "duyum-algı" şemasına denk düştüğü, doğrudan bir işlem olduğu ve insan ile hayvanda ortak olarak görüldüğü yerde; akıl ise insana özgü, aposteriori, dolaylı, rasyonel açıklama, yorum ve iletişimle tamamlanan bir işlemi belirtmek üzere daha sonra gelir. Dolayısıyla sezgi birincil konumdadır, bu sezgisel bilginin, akıl ve akıl yürütmeden üstün olduğu anlamına gelir.

Bilme öznesi, istemden doğmuş olmasına rağmen, onun kendisinden farklı, kendisine yabancı bir şey olduğunu bilir. Bu sebeple de sadece zaman içinde empirik olarak ve parça parça olmak üzere istemin birbirini izleyen eylem ve heyecanlarından haberdar olur, sadece aposteriori olarak ve çoğu zaman da bir hayli dolaylı yoldan istemin kararlarını öğrenebilir. Bu, kendi içsel varlığımızın bizim için, yani aklımız için niçin bir bilmece olduğunu açıklar niteliktedir (Schopenhauer, 2017: 50).

İstenç olarak Dünya vurgusunun da gösterdiği üzere, Schopenhauer felsefesi bir "istenç" felsefesidir. Schopenhauer felsefesinde dünyanın gizemini, evrensel gerçekliği ve Bütünü açıkladığını düşündüğü "İstenç" terimine çok güçlü bir vurgu yapmış ve "İstenç" terimini kendine özgü belirgin bir anlamda kullanmıştır. Schopenhauer'un istenç terimini kullanımı klasik istenç teorilerinin bakış açılarınınkinden çok uzaktır. Klasik anlamdaki istenç, Schopenhauer için İstencin bir ögesinden başka bir şey değildir. Zira Schopenhauer bize istenç terimini "büyük ölçüde genişlettiği" (Sans, 2006: 34; Janaway, 2007: 54) uyarısında bulunur. Bu genişletme ifadesinden tam olarak ne anlaşılması gerektiği konusunda farklı yorumlar olsa da, Schopenhauer'un istencin anlamını, en azından dünyadaki her sürecin bir "aklı", "bilinci" ya da bir "amacı" olduğu biçimindeki bir düşünce eğilimine düşmekten sakınacak kadar genişlettiği söylenebilir. İstencin bilinçli, hatta üzerinde düşünülmüş bir edimle kesinlikle ilgisi yoktur.

Doğadaki her gücün isteme olarak düşünülmesi gerektiğini belirten Schopenhauer'a göre İstenç, bir bakıma etki yaratma kapasitesine, yani bizzat yaşamın özüne, verilen sembolik bir ifadedir (Schopenhauer, 2005: 55; Sans, 2006: 34).

Schopenhauer'a göre istenci kavrayabilmek için, öncelikle eski düşünürlerin "insan, bilen, akıllı hayvandır", "zihnin esasını, düşünce ve bilinç oluşturur" biçimindeki yanlış kabullerini bir yana bırakarak işe başlamak gerekir. Bilinç zihinlerimizin yalnızca yüzeyidir, onun gerisinde bilinçli ya da bilinçdışı istem vardır. İstem çaba gösteren, ayak direyen hayati bir güç, dileğini zorla kabul ettirmek isteyen bir faaliyet. "Akıl" ve bilgi zaman zaman "isteme" yol göstermek ister, ancak bu yalnızca efendisine yol gösteren bir kılavuz örneği gibidir. "İstem" gözleri gören topal adamı, sırtında taşıyan güçlü kör adama benzer... "Akıl" genellikle ya tehlike ya da çaresizlik karşısında gelişir, ancak o daima "isteme" boyun eğer, onun aracı olur; istemi ortadan kaldırmak istediği zaman ise karışıklık doğar. "Akıl" doğa tarafından "bireysel isteme" hizmet üzere yaratılmıştır. Bu yüzden akıl nesnelere, istemin güdüsü olduğu ölçüde bilmek için yaratılmıştır; nesnelere hakiki varlıklarını anlamak için değil. Bilince birlik sağlayan, tüm fikir ve düşünceleri bir arada tutan, sürekli bir ezgi gibi onlara eşlik eden istemdir. Bunu amaç sürekliliğiyle gerçekleştirir. Kendinde İstenç, özü gereği bilinçdışıdır ve çoğu fenomeni açısından da bilinçdışı kalır. "Bilinçdışılık, her şeyin başlangıçtaki ve doğal durumudur, dolayısıyla aynı zamanda bir temeldir, ki ondan belli varlık türlerinde en yüksek olgunlaşma olarak bilinç doğar. Bu yüzden bilinçdışılık daima baskın olmakta devam eder (Durant, 2009: 305-309).

Dolayısıyla Schopenhauer felsefesinde metafizik anlamda kullanılan istenç sadece tüm canlı varlıkların bilinçli ya da bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan temel karakterini değil, aynı zamanda bitkilerde filizlenen ve büyüyen gücü, hatta kristalin sayesinde biçimlendiği, mıknatısın sayesinde kuzey kutbuna döndüğü gücü, maddenin seçici yakınlık ya da eğilimler içinde itme ve çekme, ayrılma ve birleşme ve nihayet yerçekimi olarak görüldüğü gücü de (Tsanoff, 2009: 160) ifade etmek üzere kullanılır.

Schopenhauer'un Gerçekten varolanın bilinçdışı bir güç olan İstenç olduğu yolundaki düşüncelerinden bir "kötümserlik felsefesi" çıkar. Zira yaşamın tükenmez kaynağı olan İsteme tüm kötülüklerin de sebebidir. Yaşamak, istemektir; istemek ise acı çekmeyi beraberinde getirir. Her istek gereksinimden doğar, dolayısıyla her istek eksiklikten ve bundan kaynaklanan acıdan doğar (Schopenhauer, 2005: 145). Acı yaşamın doğrudan ve aracısız nesnesi olmadıkça, varoluşumuz tam anlamıyla amacına ulaşamayacaktır. Dolayısıyla her bir münferit ıstırap öyküsünün bir istisna gibi görüldüğü doğru olsa da, genel olarak "ıstırap kuraldır." (Schopenhauer, 2012: 13).

Bu sebeple Schopenhauer, Leibniz'in "Bu dünyanın mümkün tüm dünyaların en iyisi olduğu" düşüncesine karşılık "Bu dünyanın mümkün tüm dünyaların en kötüsü" olduğu düşüncesini ileri sürer. Ancak bizim dünyamızda tüm mücadelenin kaynağının istenç olması sebebiyle istenç kötü olsa da, "kendinde şey" olarak İstenç nötrdür.

I.A.b.b Yaşama ve Çoğalma İstenci

Schopenhauer'a göre Mutlak, sonsuz, idea gibi soyut bir kavram olmaktan uzak olan istenç "tüm gerçekliğin tözsel iliği"dir (Sans, 2006: 33). İstenç, her tasarımın, her nesnenin fenomenal bir ortaya çıkış, bir görünüş, bir nesneleşme olmasını sağlayan şeydir. O, doğanın "kör" bir şekilde işleyen her gücünde ve aynı zamanda insanın ince düşünülmüş her davranışında ortaya çıkar. Bu ikisi arasındaki büyük fark, açığa vurulan şeyin içsel doğasıyla değil, ama yalnızca açığa vurma derecesiyle ilgili bir sorundur (Schopenhauer, 2005: 54).

İstenç tüm evrenin güdücü ana kuvvetidir. Beden bile istemin eseridir; "İstenç, bedenin apriori bilgisidir, beden İstencin aposteriori bilgisidir". Beden, fenomen haline gelen istençtir, yani görünür bir hal alan, benim var olma arzumdur. Bu konudaki en çarpıcı ifadelerinden birinde Schopenhauer "İstenci bilirim, çünkü o bedenimle özdeştir. Bedenim ve istemim birdir. İstemeyle bedenin özdeşliği doğası gereği kanıtlanamaz. Çünkü onların özdeş olduğunun bilgisi en doğrudan bilgidir. Bedenim, istemimin nesnelleşmesidir." (Schopenhauer, 2005: 45) demektedir. Beden, Schopenhauer'a göre, yaşama yönlendirilmiştir ve onun işleyişinin ardında bulunan ve bu işleyişi açıklamamızı olanaklı hale getiren onun bu yönelmişliğidir. O, bunu hayatı isteme" ya da "yaşamı isteme" olarak adlandırır ve ifadeyi yalnızca yaşamaya yönelme anlamıyla sınırlı tutmaz, aynı zamanda yeni yaşamlar doğurmaya ve kendi yavrularını korumaya yönelmeyi de içerecek şekilde kapsayıcı bir biçimde kullanır. Bu suretle Schopenhauer, tüm yaşam formlarının büyüme, iş görme ve davranma biçimlerini açıklayabileceği tek bir ilkenin, *yaşamı isteme* ilkesinin, peşine düşer. *Yaşamı isteme* ifadesi insanlığın kendisine, doğanın geri kalanından ayrı özel bir yer tanıma olanağını büyük ölçüde elinden alır. Zira bedenlerimizde olduğu gibi, doğanın bütününde de iş gören aynı "kör istem"dir.

Schopenhauer'a göre istemenin her gerçek eylemi öncelikle bedenin bir hareketidir. İstemenin bu kuralın dışında kalan gerçek bir eylemi yoktur... İstemenin eylemi ile bedenin hareketi nesnel olarak bilinen nedensellik bağı ile birleştirilen iki ayrı şey değildir. Onlar neden-sonuç ilişkisi içinde değildir. Bütünüyle değişik iki yoldan, bir yandan doğrudan aracısız olarak, bir yandan da anlama yetisindeki algıda verilseler de, onlar birdir, aynıdır. Gerçekte bütün beden nesneleşmiş istemeden, açıkçası tasarıma dönüşmüş istemeden başka bir şey değildir (Schopenhauer, 2005: 42; Jones, 1975: 146). Bu durum bedenin tüm hareketleri için geçerlidir.

Schopenhauer'a göre İstenç birleştirici temel ilke olarak bütün varlıkları birbirine bağlar. İstenç tektir ve her yerde mevcuttur. Çokluğun zorunlu olarak uzam ve zamanla koşullandığı, ancak onlarda kavranabildiği durumda İstenç zaman ile uzamın dışındadır. Bu sebeple birdir. Ancak o çokluk gizil gücünün, principium individuationis'in kendisine yabancı bir koşul olduğu bir şey olarak birdir... İsteme, bu çokluk karşısında bölünmeden kalır. İstemenin görünürlüğü, nesneleşmeye çıkmasında sayısız basamak vardır (Schopenhauer, 2005: 74). Ancak nesneleşme basamakları istemenin kendisini etkilemez. İsteme kendisini bir meşede, bir milyon meşedeki kadar tam açığa çıkarır. Onların uzam ile zamandaki sayısının çoğalmasının istemenin kendisi bakımından önemi yoktur. En yüksek gerçeklik olarak ya da kendinde şey olarak İstenç, Yeter Neden İlkesi'nin tüm kalıplarının dışında olup, nedensizdir (Schopenhauer, 2005: 74, 57).

Bireyleşim ilkesi gereği her organizma evrensel Yaşama İstencinin yoğunlaşmasıdır (Sans, 2006: 3). Bu sebeple istenç fenomenin her derecesi, yani istemenin nesneleşmesinin her basamağı, muhtaç olduğu madde, uzam ve zamanı bir başkasından almak ister, bundan doğanın ayırt edici özelliği olan "yaşam için savaş" doğar. Doğada her yerde yarış, mücadele ve zaferin dalgalanışlarını görebilmek mümkündür. Bu evrensel çelişki en bariz şekilde hayvanlar aleminde görülebilmektedir. Hayvanlar kendi beslenmelerini sağlamak için bitkileri kullanmalarının yanı sıra, aynı zamanda her hayvan bir diğerinin yiyeceği ve avı olmak durumundadır... Çünkü her hayvan kendi varoluşunu diğerlerinin varoluşunu sürekli ortadan kaldırarak koruyabilir. İşte bu nedenle "yaşamı isteme" genel olarak kendi üzerinden beslenir ve bunu büründüğü çeşitli formlarda yapar. Bu zincirin sonunda diğerlerine göre baskın çıkan, doğayı kendi kullanımı için üretilmiş bir şey olarak gören insan ırkı vardır." (Janaway, 2007: 68-69).

Anlaşılabacağı üzere tüm yaşam-formları, yaşama doğru eğilim gösterirler. İstem yaşama istemidir, bu sebeple tüm organizmaların en son amacı ve en güçlü içgüdüğü yaşama isteminin ebedi düşmanı olan ölümü, ancak bu yolla yenebileceğini düşünerek "çoğalma istemi"dir.

Schopenhauer'a göre, "kendini koruma" insanın ilk tutkusudur. Bunu sağlar sağlamaz, yalnızca türünü çoğaltmak için çalışır. Salt bir doğa varlığı olarak, bundan fazlasına yeltenemez. Özünde yaşama isteği olan doğa da hem insanı hem de hayvanı çoğalmaya zorlar. Bunu var gücüyle yapar. Bundan sonra bireyle ilgili amacına ulaşmıştır... Eşeyssel organlar bedenın diğer dış bölümlerinden çok daha fazla istemenin hükmü altındadır. Sonuçta onlar bilginin buyruğunda değildir. Gerçekten de isteme burada kendini, bedenın bazı bölümlerindeki gibi neredeyse bağımsız durumda gösterir. Yaşamı taşıyan ilkenin eşeyssel organlar olduğunu düşünen Schopenhauer, onların zaman bakımından sonsuz yaşamı güvence altına aldığını ifade eder. Yunanların *fallusa*, Hintlilerin *Lingama* saygı duymaları ya da tapmalarının sebebi de budur (Schopenhauer, 2005: 249- 250).

Dolayısıyla Schopenhauer felsefesinde gelip geçici bireyler aracılığıyla hayat kendini yenilemek durumundadır; doğum gibi ölüm de evrensel düzenin bir sonucudur. Birey bu dünyadaki tesadüfi varlığıyla “temel İsteme”nin emrinde, onun kendi içinde taşıdığı amacı gerçekleştirebilmesi için bir araç konumundadır.

II. Ölüm ve Ölüm Korkusu Üzerine

Ölümün-konuyu hangi bakış açısıyla değerlendirirsek değerlendirelim-insanın başına gelecek “en korkutucu durum” olduğu kabulü genel olarak her dönemde geçerliliğini koruyan bir düşüncedir. Ölüm, kişinin tüm yaşam olanaklarını ortadan kaldırması, geleceğe yönelik tüm projelerini sona erdirmesi sebebiyle maruz kalılabilecek en ürküntü verici realite olarak ortaya çıktığı için, sözkonusu problem pek çok filozofu meşgul etmiştir. Schopenhauer da ölüm konusuna dikkat çeken ve “ölüm”ün felsefenin gerçek ilham perisi ve esin kaynağı olduğunu ifade eden bir filozoftur. Ölüm olmaksızın felsefe yapmanın pek zorlukla mümkün olabileceğini düşünen Schopenhauer, felsefeyi “ölüme hazırlık” olarak tanımlayan Sokrates’i haklı bulur. Zira ölüme ilişkin herhangi bir düşünce ya da tartışma, yaşam üzerine düşünme ve tartışmayı doğal olarak beraberinde getirir.

Schopenhauer’a göre varoluşumuz hakkındaki bu en kesin realiteye yani varoluşumuzun bir gün “sona ereceği” gerçeğine karşı “korku” duyarız. O halde ölüm korkusunun nedenleri nelerdir? Ölüm korkusuna yönelik teselli edici bir yaklaşım sunulabilir mi?

II.A. Ölüm Korkusu ve Akıl

II.A.a. Ölüm Korkusunun Rasyonel Bir Temeli Yoktur

Schopenhauer’a göre ölüm korkusu tüm bilgilerden bağımsızdır. Dünyaya gelen her varlık-her ne kadar ölümü tanımıyor olsa da-bu korkuyu en başından itibaren beraberinde getirir (Schopenhauer, 2017:7).

Tüm dini ve felsefi sistemler temelde ölüm korkusunu dindirmeye yönelmişlerdir, bu yüzden de onlar her şeyden önce düşünen aklın kendi kaynaklarıyla ürettiği “ölümün kesinliğine” karşı bir panzehir olma durumundadırlar. Bu amaca ulaşma dereceleri birbirlerinden hayli farklı olsa da Schopenhauer, tek bir din ya da felsefenin bir insanın ölümü soğukkanlılıkla karşılamasına diğerlerinin yapacağından çok daha fazla yardımcı olabileceğini ifade ederek, bu konuda Budizm ve Brahmacılık’ın diğer dinlere göre çok daha başarılı olduğunu belirtir. O, bu düşünce ile uyumlu olarak, Hindistan’da Avrupalıların bu konuda en küçük bir fikre sahip olmadıkları ölüme dair metanet ile yaklaşmakta olduğunu vurgular (Schopenhauer, 2017:5).

Dünyaya gelen her varlığın beraberinde getirdiği ölüm korkusu, Schopenhauer'a göre bu korkuyu haklı kılan rasyonel bir dayanağımızın olmasından değil, bizim, "yaşama istemi"nin kendini açığa vurduğu hallerden biri olmamızdan kaynaklanır.

Daha net bir ifadeyle, ölüm korkusu sadece *apriori*, hepimizin sahip olduğu yaşam isteminin ters tarafından başka bir şey değildir. Dolayısıyla her hayvandaki kendi yok oluşuna karşı duyduğu korku tıpkı yaşamını sürdürme çabası gibi doğuştan gelir. Hayvanların kendilerini ve daha da önemlisi yavrularını tehlikeli olabilecek şeylerden korumaya çalışırken gösterdikleri kaygı dolu özen ve dikkatte ortaya çıkan, yalnızca "acıdan kaçınma arzusu" değil, aynı zamanda "ölüm korkusu"dur. Hayvanların kaçmalarının, titremelerinin ve saklanmaya çalışmalarının nedeni yaşama istemleri ve ölüme yenik düşmeme çabasıdır. Hayvanlarda yalnızca "algılayıcı tasarılama" vardır; kavramlar yoktur, düşünme yoktur. Onlar ölüme dair gerçek bir bilgiye sahip olmaksızın yaşarlar. Bu sebeple de herhangi bir hayvan, kendi kendisini ancak sonsuz olarak idrak ettiği için türünün mutlak yok olmazlığı ve ölümsüzlüğünden yararlanır (Schopenhauer, 2005: 94; Schopenhauer, 2017: 5-7). Hayvanlarda, insanın ölümün kesinliğine yönelik bilgisi ya da ölüme dair farkındalığı görülmez. Bu farkındalık insanın "soyut düşünme" yetisinin bir sonucudur.

İnsanda akıl, soyut kavramlar kurma yetisi vardır. Akılla birlikte, geçmişle geleceğe uzanan, kendini bilen düşünme gelir. Düşünüp taşınma, dikkatli ilgi, şu andan bağımsız olarak, önceden tasarlanmış eylem kapasitesi ve son olarak da kişinin kendi kararı konusunda seçik bilinci gelir... Dolayısıyla yalnızca insan, soyut kavramlar içinde kendi ölümünün kesinliğini taşır (Schopenhauer, 2005: 95, 219). İnsan, başkalarının ölümüne dair somut gözlemlere sahip olsa da, kendisinin ölüm konusundaki bilgisi "soyut" bir bilgi, "kuramsal" bir bilgidir. Herkes bu kesinliği soyut olarak, kuramsal olarak tanıyıp bilir. Bu bilgi her zaman bilincimizde mevcut olsa da, Schopenhauer yine de-yadırgatıcı bir biçimde-bunun, tek tük anlarda, bazı nedenler ona ölümü anımsattığında insanın canını sıktığını belirtir. Doğanın güçlü sesi karşısında düşünmenin elinden pek bir şey gelmediğini; düşünmeyen hayvanlardaki gibi insanda da doğanın değişmez koşulu olarak "güvenin" genel olarak hüküm sürdüğünü dile getiren Schopenhauer'a göre, tek tük bazı anlar dışında herkes, her gün alınca sonsuza dek yaşamak yazılıymış gibi yaşar, aksi takdirde insanların ruhsal durumları ölüme mahkûm suçlununkinden farksız hale gelirdi (Schopenhauer, 2005: 219). O halde insan, sürekli olarak ölümü düşünmese de, onun dehşet veren kesinliğini taşır.

Schopenhauer, düşünceler zamana ve mekâna göre değişiklik gösterse de, doğanın sesinin daima her yerde aynı kaldığını ve onun "ölümün en büyük kötülük" olduğunu açık ve netlikle ortaya koyduğunu ifade eder. Doğanın dilinde "ölüm, yok oluş" (Schopenhauer, 2017: 7) anlamına gelir ve ölümün ciddi bir mesele olması

da hayatın, herkesin bildiği gibi şakaya alınmamasından zaten anlaşılabilir. Hal böyle olunca, bir yandan insanlar yalnızca kendi ölümlerinden korkmakla kalmaz, dost ve yakınlarının ölümü karşısında -onların başına gelen talihsizlikten ötürü merhamet duygusuyla- gözyaşı dökerken diğer yandan da intikam duygusunun en yüksek derecelerinde rakibin başına gelebilecek en büyük kötülük olarak ölümü düşünürler. Öte yandan insanlar açısından bir idamdan daha korku verici hiçbir şey olamaz.

“Kötülüklerin en büyüğü, her yerde tehdit unsuru olabilecek tek şey ölümdür, en büyük korku da ölüme karşı duyulan korkudur.” Bu korku, daha önce de altı çizildiği üzere, rasyonel bir temele dayanmayıp, yaşama isteminden kaynaklanır. “Yaşama karşı duyulan hudutsuz bağlılık ise bilgiden ve düşünceden” (Schopenhauer, 2017: 7) kaynaklanmış olmayıp, tüm canlı varlıklarda olduğu gibi insanda da doğuştandır.

Schopenhauer'a göre yaşama sınırsız bağlılık -yaşamın nesnel değerinin son derece belirsiz olması ve var oluşun var olmayışa tercih edilip edilemeyeceği konusunun şüpheli olması sebebiyle- “bilgi” ve “düşünce” açısından budalaca görünmektedir. Bu sebeple Schopenhauer şayet mezarların üstünü tıkladıp, ölümlere tekrar dirilmek isteyip istemediklerini sorsaydık başlarını iki yana sallayacaklarını düşünür. Platon'un *Apologia*'sında Sokrates'in görüşü de bu doğrultudadır. O halde bu kısacık zaman diliminin sona ermesi üzerine bu denli kaygılanmanın, ölümden korkmanın ve hatta bu korku üzerine tragedya kaleme almanın-gülünç bile görünebilir- nedeni nedir?

Schopenhauer'a göre yaşama karşı duyulan bu bağlılık bilinçdışı ve kör bir bağlılık olup, tüm varlığımızın-hayat ne denli acılı, kısa ve belirsizliklerle dolu olursa olsun en yüce iyilik olarak görünebileceği-yaşama isteminden ibaret olmasıyla açıklanabilir. Bu istem ise temelde bilgiye dayanmaktan uzak olup kör bir istemdir. Bu sebeple bilginin bilakis yaşama duyulan bağlılığın kökeni olmak şöyle dursun, yaşamın acı ve ıstıraplarıyla değersizliğini gözler önüne serip, bu şekilde ölüm korkusuna karşı mücadele etmesi sebebiyle, ona muhalefet ettiği bile söylenebilir. Oysaki yaşama istemi her ne pahasına olursa olsun “yaşamı sürdürme” istemidir. Yaşama istemi insanın en içsel özüdür ve bu istem kendi başına bilgiden yoksundur. Bilgi, kökeni itibarıyla isteme yabancı ve arızı bir prensiptir. Bilgi, istemle mücadele eder ve bizim yargımız bilginin istem üzerinde kazandığı zaferi alkışlar (Schopenhauer, 2017: 7-9).

Kısacası Schopenhauer felsefesinde ölüm problemiyle ilintili olarak insan bir yandan bedensel varlığını oluşturan *yaşama isteminin* -istemim bedenimle özdeşdir- diğer yandan *akıl* ya da *düşüncenin* etkisi altında bulunmaktadır. Bu ikili etki birbirleriyle çekişme halindedir. Yaşama istemi her durumda yaşamın değerini ön plana çıkarıp, yaşamı devam ettirme, ölümden kaçınma gereğini vurgularken, akıl ya da düşünce ölümün korkulacak bir şey olmadığını, istemek esasına dayalı

yaşamın acı ve ıstıraplarla dolu bir yer olduğunu, dolayısıyla ölümün bu acı dolu yaşamdan kurtuluşun bir yolu olabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda yaşama isteminin “olumlanması” ya da “inkârı” her ikisi de birer seçenek olup, onlardan biri yönünde tercih yapabilmek imkân dâhilindedir.

II. A.b. Ölüm Korkusunun İrrasyonel Olduğuna İlişkin Sık Karşılaşılan Argümanlar

Schopenhauer, akıl, ölümden korkulmaması gerektiğini söylemesine rağmen ölümü bize böylesine korkunç gösteren şeyin *var olmama* düşüncesi olup olmadığını sorgular ve ölüm korkusunun irrasyonel olduğu görüşüne ilişkin sık karşılaşılan birkaç argüman sunar. Bunlardan ilki simetriden yola çıkan argümandır: Eğer ölümü bize böylesine korkunç gösteren şey *var olmama* düşüncesi olsaydı, bu takdirde zorunlu olarak henüz var olmadığımız zamanı da aynı dehşetle düşünmemiz gerekirdi. Zira *ölümden sonra var olmama* ile *doğumdan önce var olmama* arasında hiçbir farkın bulunmadığı ve dolayısıyla da hiç de birinin diğerinden daha az esef verici bir şey olmadığı su götürmez kesinliktedir. Bizim *henüz var olmadığımız* zamanda da bütün bir sonsuzluk akıp gitmekteydi, ancak bu gerçek bizi rahatsız etmemektedir.

Öte yandan kısacık bir varoluşun bir anlık bir oyununu takiben *artık var olmayacağımız* ikinci bir sonsuzluğun geleceği düşüncesini hayli ağır ve dayanılmaz buluruz. Bu durumda var oluş için duyulan bu susuzluk ya da var olma isteği acaba yaşamı bir kez tatmış ve onu zevkli bulmuş olmamızdan kaynaklanabilir mi? Schopenhauer bu soruya, “kesinlikle hayır!” yanıtını verir: Ona göre şimdiye değin edinilmiş tecrübe daha ziyade var olmayışın kayıp cennetine karşı sonsuz bir özlem uyandıracak niteliktedir. Daima ruhun ölümsüzlüğü umudu da “daha iyi bir dünya” düşüncesi ile ilintilidir. Bu ise şimdi içinde yaşanan dünyanın pek de değerli olmadığını göstergesidir. Buna rağmen yine de ölümden sonraki durumumuzun ne olacağı problemi, ölümden önceki halimizin ne olduğu konusundan on binlerce kez fazla tartışılmış ve konu edinilmiştir.

Ancak Schopenhauer’a göre, benim olmadığım “hayattan sonraki” sonsuzluk, benim olmadığım “hayattan önceki” sonsuzluktan daha korku verici olamaz... Bunun nedeni de ikisini, araya giren ve adına “geçici hayat düşü” denilen şeyden başka hiçbir şeyin birbirinden ayıramayacak olmasıdır... artık var olmayacağımız zaman için yas tutmak en az henüz var olmadığımız zaman için yas tutmak kadar saçmadır; zira bizim varlığımızın doldurmadığı zamanın, doldurduğu zamanın geçmişinde veya geleceğinde olmasının hiçbir önemi yoktur (Schopenhauer, 2017: 10-11).

Ölüm korkusunun irrasyonel olduğu görüşüne ilişkin diğer argüman ise Epiküros’un argümanıdır, yani ölümden tam da bizim var olmayışımızı içerdiği için korkulmaması gerektiğidir. Var olmayışı bir kötülük olarak görmek son de-

rece saçma bir şeydir. Çünkü her iyilik gibi her kötülük de var oluşu hatta bilinçli olmayı şart koşar. Fakat bu, uykuda ve bayılma nöbetlerinde olduğu gibi, yaşama birlikte sona erer. Bu sebeple Schopenhauer'a göre "bilincin yokluğu... içinde hiç-bir kötülüğün barınmadığı bir durum olarak... tanınır." (Schopenhauer, 2017: 11). Epiküros ölümü bu bakış açısıyla ele alıp, "Biz varsak ölüm yok, ölüm varsa biz yokuz" ifadesiyle "ölüm bizi alakadar etmez" vurgusunu yapmıştır. Yokluğu hissedilemeyen bir şeyin kaybedilmiş olmasında hiçbir kötülük bulunmamaktadır.

Dolayısıyla Schopenhauer'a göre bu perspektiften bakıldığında ölümden korkmak için kesinlikle hiçbir sebep bulunmamaktadır. Zira bilinç, bilme esasına dayanmaktadır ve bilinç açısından ölüm hiç de kötü bir şey değildir. Üstelik ölümden korkan benliğimizin bilen tarafı değildir, fakat ölümden kaçınma (fuga mortis) sadece ve bütünüyle yaşayan her şeyin kendisiyle dolu olduğu kör istemden kaynaklanır. Ölümden kaçınma onun için temel bir şey durumundadır. Bunun nedeni de sadece yaşama ve var olma için çabalamaya dayanan tüm içsel doğanın yaşama istemidir. Bilgi ise aslında onun doğasında var olan bir şey olmayıp, (Schopenhauer, 2017: 11) sadece istemin canlı bireylerde nesnelleşmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bu belirlemeler doğrultusunda Schopenhauer ölümden korkmak için *gerçek* bir sebebin bulunup bulunmadığını; doğamızın "isteyen" ve "bilen" yönleri arasında net bir ayrımla işaret edilen ölüm korkusunun gerçek kaynağının ne olduğunu sorgulamaya daha derinden devam ederken, bu aşamada karşımıza şu soruyla çıkar: Ölümü bizim için bu denli korkunç kılan şey hayatın sonu olmasından ziyade acaba "organizmanın yok oluşu" ya da "ölüm ve acı" ilintisi olabilir mi? Organizma kendisini "beden" olarak açığa çıkarmış olan istemedir. Beden, tasarıma dönüşmüş istemeden başka bir şey olmadığı için biz, bedenin işleyişinin sona ermesiyle birlikte yaşamımızı kaybetmiş, ölüme yenik düşmüş oluruz. O halde ölüm korkumuzun nedeni bu mudur? Bu korku ne denli haklı bir korkudur?

Schopenhauer'a göre özne için ölüm sadece beyinsel aktiviteler durduğu için bilincin ortadan kalktığı ana dayanır. Onu takiben, bu sona ermenin organizmanın diğer parçalarına sirayet etmesi ancak ölümden sonra gerçekleşebilen bir olaydır. Dolayısıyla öznel bakımdan ölüm sadece bilinci ilgilendirmektedir. Bu bilinç kaybının nasıl bir şey olduğunu ise herkes uykudan ya da derin bir baygınlık durumundan hareketle bir ölçüde değerlendirebilir. Burada geçiş uykuda olduğu gibi aşama aşama ve rüyalar tarafından meydana getirilen bir şey olmamakta; önce bilincimiz henüz tam yerindeyken görme duygusu bizi terk etmekte, ardından da en derin bir bilinçsizlik hali onu izlemektedir. Duyular ona eşlik edebildiği sürece bu kesinlikle nahoş bir durum değildir; hiç kuşku yok ki, uykunun ölümün kardeşi olduğu gibi bayılmak da onun ikiz kardeşidir (Schopenhauer, 2017: 12). Hatta Schopenhauer şiddet içeren ölümlerin bile acı verici olmadıklarını, çünkü kural olarak ciddi yaralanmaların dahi bir süre sonra hissedilmez hale gelip, çoğu zaman ancak harici semptomlarından anlaşılabilirliklerini ifade eder.

Şayet ölüm çabucak gelecekse bilincin bu gerçeğin keşfedilmesinden önce kaybolduğunu, eğer ölüm daha sonra gelecekse de o zaman bu durumun diğer hastalıklardan hiç farkı kalmadığını vurgulayan Schopenhauer'a göre suda, kömür dumanıyla veya asılarak bilincini kaybeden herkes bu durumun hiçbir acı vermesizin gerçekleştiğini bildirmişlerdir (Schopenhauer, 2017: 12). Hal böyle olunca Schopenhauer baygınlık ve uyku -uykuda organizma beyin faaliyetlerini yavaşlatarak, bir takım salgıları azaltarak, nefes alıp vermeyi nabzın ve kalbin vuruşlarını yavaşlatır- gibi ölüme dair ipucu veren örneklerden hareketle, bu yaşam sürecinin tümüyle durmasının, yani ölümün sürükleyici güç için harika bir rahatlama olacağı sonucuna ulaşabileceğini ifade eder. Zira ölen pek çok kişinin yüzündeki tatlı memnuniyet ifadesinde muhtemelen bir ölçüde bunun payı vardır (Schopenhauer, 2017: 13).

Bu suretle Schopenhauer şu ana değin ulaştığı sonuçları göz önünde bulundurarak, her ne kadar çok korkulan bir şey olsa da -ölüme ilişkin ipuçları veren baygınlık, uyku vb. durumlardan hareketle- ölümün aslında kötü bir şey değil, bilakis iyi, arzulanan bir şey, bir dost olarak görüldüğünü belirtir.

Tüm bu değerlendirmeler göstermektedir ki, ölüm korkumuzun nedeni acıdan korkuyor olmamız olamaz. Çünkü acı besbelli ki ölümün berisinde kalır. Üstelik sık sık acılar yüzünden ölüme sığınırız. Bunun gibi, tersine, ölmek hızlı, kolay olacak bile olsa, kısa bir süre için bile olsa ölümden kaçmak uğruna en korkunç ağrıya dayanırız. Böylece birbirinden bütünüyle farklı kötülükler olarak ağrı ile ölüm arasında seçim yaparız (Schopenhauer, 2005: 221). "Ölümden sonraki süreç acıyı içerseydi, ölmekten korkmakta haklı olabilirdik, ama o zaman da korkunun nesnesi ölü olmak değil, acı olurdu." (Janaway, 2007: 139). Bu durumda ölüm korkusunun nedeni yaşama istenci perspektifinden bakıldığında organizmanın yok oluşu ya da organizmanın işleyişinin durması olarak görülürken, akıl perspektifinden bakıldığında uyku ve derin baygınlık örneklerinden hareketle herhangi bir acının hissedilmediğini bilmemize rağmen-ölümün uyanılamayacak bir uyku olduğunu da bildiğimiz için olsa gerek-hala korkumuz devam etme durumundadır.

İşte tam bu noktada Schopenhauer çağdaş Avrupa'da insanların "ölümün mutlak bir yok oluş olduğu" görüşüyle, "ölümsüzlük" görüşü arasında salınıp durduklarını, bu iki kanının da "aynı şekilde yanlış" (Janaway, 2007: 140) olduğunu ifade ederek, ölüme dair "pozitif bir teselli" içerdiğini düşündüğü kendi yaklaşımını ortaya koyar.

II.B. Ölüm ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği

Schopenhauer'a göre ölümden korkulan şey kesinlikle acı değildir. "Bizim ölümden korktuğumuz bireyin, bireysel olanın tutulmasıdır, ışığının kararmasıdır." (Schopenhauer, 2005: 221). Ölüm, açıktan açığa bireyden bunu ister. Ancak birey

ise kendini adeta dünyanın merkezi olarak görmektedir. O kendi var oluşu ve esenliğini herşeyin üstünde tutarken ölüm onun için ürkütücüdür.

Schopenhauer'a göre birey, sınırsız dünyada önemsizliğe indirgenmiş ve boş verilecek ölçüde küçük olsa da, gerçekten de doğal bir bakış açısından bakıldığında o, kendi var oluşu, esenliği ve kendini koruma adına dünyayı bile yok etmeye hazırdır. Bu eğilim "bencillik"ten kaynaklanır. Evrendeki her şeyin özünde "bencillik" vardır. Ne var ki, istemenin iç çelişkisi kendini işte bu "bencillik" yüzünden böylesine korkunç bir biçimde açığa çıkarır. Zira bu bencillik "mikro kosmos" ile "makro kosmos"un karşıtlığı düşüncesinden oluşur. O bu karşıtlıktan ya da istemenin nesneleşmesinin kalıbının "bireyleşme ilkesi" olmasından beslenir. İsteme bu kalıp aracılığı ile kendini sayısız bireyde aynı biçimde ortaya koyar. (Schopenhauer, 2005: 252)

İsteme, bireylerin her birinde kendini iki yönde (isteme ve tasarım) tam olarak ortaya koyar. Böylece her birey kendisine doğrudan, istemenin tümü olarak, tasarımların tümünün öznesi olarak verilir. Oysa tüm öteki bireyler ona ilkin yalnızca bireyin tasarımlarında verilir. Bu nedenle onun kendi varlığı, bu varlığın korunması tüm ötekilerin varlığından daha önemlidir. Böylece herkes kendi ölümüne dünyanın sonu olarak bakar (Schopenhauer, 2005: 252). Ancak Schopenhauer "tasarım" ve "isteme" arasındaki ayrıma üst bir bakış açısıyla yaklaşarak ölüm korkusuna ilişkin pozitif bir yaklaşım sergilemeye ya da "teselli" (Janaway, 2007: 140) sunmaya çalışır. Bu yaklaşımın esasını insanın iki yönlülüğü ya da "iki anlamlılığı"nın tam manasıyla nasıl anlaşılması gerektiği düşüncesi oluşturur.

Schopenhauer'a göre tasarım dünyası "istemenin aynası, nesneleşmesi" (Schopenhauer, 2005: 211; Jones, 1975: 153) olarak nitelendirilebilir. İsteme, dünyanın özüdür. Yaşam, görünür dünya ise istemenin kopyasıdır. Dolayısıyla gölgenin bedene ayrılmadan eşlik etmesi gibi yaşam da, istemeye eşlik eder, istek varsa "istek-yaşam", dünya da vardır. Bu durumda yaşamın "yaşama isteği" olması önceden sağlama bağlanmıştır (Schopenhauer, 2005: 211). İnsan bedeni de nesneleşmiş istemeden başka bir şey değildir. Bu sebeple bireyin tüm doğası ölüme karşı bir mücadele esasına dayanır.

Bu doğrultuda insanın en büyük iki anlamlılığı da aslında "ben" kelimesinde yatar... Bu kelimeyi nasıl anladığıma göre: "ölüm benim tam bir sonumdur" da diyebilirim; "Benim fenomen olan bu görünüşüm, ben nasıl dünyanın sonsuz ölçüde küçük bir parçasıysam, benim asıl içsel doğamın yalnızca sonsuz ölçüde küçük bir parçasıdır" da diyebilirim (Schopenhauer, 2017:40). Böyle bir yaklaşım "ben" kendimi yalnızca zamansal ve uzamsal olan fenomenal dünyanın bir parçası olarak görmekle sınırlıyorsam, bir fenomen olarak bireyselliğim "benim olduğum her şey ise", ölüm benim için "mutlak yok oluş" anlamına gelir. Oysa "ben" fenomenal yönümün yanı sıra kendi içimde tüm zamanın ve değişimin dışında bir şey isem, ölüm benim sonum olmamalıdır.

Schopenhauer burada bizim kendimizi “sadece bu birey” (Schopenhauer, 2017: 40) olarak bilmekten uzaklaşıp, bunun gerisinde ve ötesinde olanları bilince taşıyabilseydik bu bireyselliğin kaybını daha makul karşılayabileceğimizi düşünür. Başka bir deyişle, dünya burada ve şu anda kendisini benimle açığa vuruyor, ama benim var oluşum son bulduktan sonra aynı dünya kendisini, herbiri kendisini bilinç öznesi olarak bulan, kendisine “ben” diyen amaçları peşinde koşan, acı çeken ve tatmine ulaşan sırası geldiğinde var oluşu sona erecek olan diğer tekil şeyler olarak aynı şekilde açığa vuracak düşüncesi bireyselliğin kaybıyla oluşan endişeyi hafifletebilecektir.

“Ben”im bana ait olan bir zamanda yani “şimdi”de yaşıyor olduğum gibi var olmuş olan ve var olacak olan diğer her bir fenomen de kendisine ait olan bir “şimdi”de yaşayıp hayattaki kendi rolünü yerini getirip ayrılırken gerçekliğin kendisi yani temel İsteme zaman dışı olmak anlamında sonsuzdur (Janaway, 2007: 141). Dolayısıyla yaşama isteminin belirmesi olan birey, yalnızca bir tek örnek gibidir. Bireyin ölümü doğanın tümünü ne ölçüde etkilerse, bireyin bu dünyaya gelip gitmek zorunda olması da yaşama istemini o ölçüde etkiler. Çünkü doğa bireyi değil, yalnızca türü gözetir, yalnızca türü korumak için çalışıp didirir.

Zira İstenç, fenomenler arasında kendisini iki biçimde açığa vurur. Çaba halindeki birey olarak ve İde olarak. Bir İde, tasarım dünyasında kavranabildiği için eksiksiz bir istenç anlayışı gibidir: Bireye değil, tümele karşılık geldiğinden ötürü İde, algımıza tam olarak türde sunulur. Doğal dünyada “tür” bireye yeğlenir, çünkü kendi içinde değerlendirilen “birey” rastgele ve zorunlu olmayan bir sapmayken, türde yaşama istenci kalıcı bir cisimleşme bulur (Scruton, 2015: 198). Kendinde İstenç açısından her birey, ancak türünü temsil etmek ve türünü sürdürmek açısından önemlidir. Tek tek bireyler zaman içinde gelip geçerler; ama onları doğuran istem, kendilerine göre meydana geldikleri tür örnekleri gibi ezeli ve ebedidir. Schopenhauer’un biraz da ironi katarak dile getirdiği üzere bir sineği ezdiğimde, kendinde şeyi değil, yalnızca onun duyumsal tezahürünü öldürmüş olduğum kendisidir. Birey, hayat zincirinde idenin, kendi türünün varolmasını sağlayan bir halka olup, gelip geçici ve ölümlüdür. “Birey, doğa için hiçtir.” (Schopenhauer, 2005: 249). Ölümsüzlük, bireyin türüyle devam etmesi, ancak “türün ölümsüzlüğüdür.” *Nesnel* olan “tür” kendi kendisini yok edilemez olarak görürken sadece bu varlıkların öz-bilincinden oluşan *öznel* olan en kısa ömre sahip görünmekte ve anlaşılabilir bir biçimde hiçlikten yeniden ortaya çıkmak üzere durmaksızın ortadan kaldırılmaktadır. Bireyleşme ilkesi olarak olguda ve onun uzam ve zaman biçimleri aracılığıyla tek tek insan bireylerinin gelip, yok olup gittiği buna karşılık insan soyunun baki kaldığı ve yaşamını sürdürmeye devam ettiği ortadadır (Schopenhauer, 2017: 33, 47). Schopenhauer’un bu düşüncesiyle “bireyin kendi ölümünün nesnel düzeyinde büyük bir öneminin olmadığı” düşüncesini yerleştirmeye çalıştığı açıklıkla anlaşılabilir.

Schopenhauer'un ölümü üst bir bakış açısından ele alan görüşünün ne ölçüde "teselli edici" olduğu konusu tartışmalı olabilse de, o bu düşüncenin teselli edici olduğundan emin olup, ölüme ilişkin görüşünün teselli edici olabileceği bir bakış açısından söz eder: Bu, yaşamdan haz alan, serinkanlı düşünmeye aldırış etmeksizin deneyimlediği kadarıyla yaşamının akışının sürekli yinelenmesini isteyen, yaşamın hazları için zorluklara ve acılara coşkuyla göğüs gerebilecek olan bir kişinin durumudur. Schopenhauer'a göre böyle biri, ona sağlanan bilgi ile donandığında, yaklaşan ölüme kayıtsız kalabilir, onu aldatıcı bir görünüş olarak düşünür ve yaşamın sona erecek olmasının, yaşamın iyi bir şey olduğunun değerini azaltmaya gücünün yetmeyeceğini düşünür (Janaway, 2007: 143).

Schopenhauer tam da bu noktada şaşırtıcı bir düşünce ileri sürerek, yaşamdan tam anlamıyla haz alan ve kendi yaşamının sonu gelmeden sürekli olarak yinelenmesini isteyen bir birey ile intihar eden bir bireyin bu aynı "yaşamı olumlama" tutumunda uzlaştıklarını belirtir. Yaşamın hazlarının acılarına rağmen pozitif bir değer taşıdığını düşünen biri için, her zaman yaşamın acılarının hazlarına ağır basma riski mevcuttur. Yaşamı potansiyel olarak var olan pozitif yönü için istemeye devam eden kişi, yaşamın acı çekmekten başka bir şey olmadığına inanmaya başladığında çözümünü yaşamına son vermekte bulabilir. İntihar bu bağlamda istemeyi reddetme olmaktan uzak olup, daha da önemlisi istemenin güçlü bir biçimde onaylanmasına ilişkin bir fenomendir. İntihar eden kişi yaşamın kendisine sağladığı koşullarla tatmin olmadığı için, yaşama isteğini bırakmadan yalnızca "bireysel fenomeni" yok ederek yaşamı bırakır. Dolayısıyla intihar eden kişi, türü değil, olsa olsa "bireyi" reddeder (Schopenhauer, 2005: 299-300). Bu sebeple intihar bir çözüm olamaz. Zira intihar insanı en yüksek ahlaki hedefe erişmekten alıkoymaz ve bu sefalet ve mutsuzluk dünyasından gerçek kurtuluşun yerine sadece zahiren öyle görünen bir kurtuluşu getirir (Schopenhauer, 2012: 85, 83).

Bireyin yaşama isteğinin şiddeti, onu önleyene karşı başkaldırışı, açıkçası çektiği acı onu kendi kendini yok etme noktasına getirir. Böylece bireysel isteme, acının istemeyi kesmesine, koparıp atmasına izin vermez. Tersine kendi isteminin bir eylemiyle, İstemenin görünür anlatımı olan "bu bedeni" sona erdirmekle kalır. İntihar eden kişi, istemeyi bırakmadığı için "yaşamı" bırakır. Burada isteme kendi ortaya çıkışına son verirken, kendini onaylar (Schopenhauer, 2005: 300-301). Bu sebeple acılarının artması sebebiyle kendi yaşamını sona erdiren kişi ile kendi yaşamının sürekli yinelenmesini isteyen kişi aynı biçimde "yaşamı olumlama" tutumuna sahiptir.

Ancak sözü edilen her iki karakterin de gözden kaçırıldığı şey acı çekmenin yaşamın özünde olduğu gerçeğidir. Yaşam kör, acımasız ve anlamsız, birey ise değersizdir: Yaşamın bu "boşluğu" anlatımını genel olarak şeylerin varoluş tarzında; ... zaman ve uzamın doğasında; yegane gerçek varoluş tarzı olarak göz açıp kap-

yıncaya kadar geçip giden şimdide...sürekli olarak Varlık olmaksızın Oluş'ta; tatmin olmaksızın mütemadiyen arzulamada; hayatın tarihini oluşturan uzun savaşta zafer kazanılıncaya kadar çabaların sürekli olarak boşa çıkmasında bulur... Zaman ki, onunla her an elimizdeki her şey boş bir hiçliğe dönüşmekte ve sahip olduğu tüm değeri kaybetmektedir (Schopenhauer, 2012: 63). O halde doğuştan gelen tek bir yanılgı vardır, bu da mutlu olmak için var olduğumuzdur. Oysaki “mutlu bir hayat imkânsızdır” (Shopenhauer, 2012: 60). Pozitif mutluluk bir yanılısamadan ibarettir. Mümkün olan ancak acı ve ıstırabın dinmesinden ibaret olan “negatif mutluluktur”.

III. Yaşamın Acıları Karşısında “Akıl” ile “İstenç” Mücadelesi ve Kurtuluş Seçenekleri

Schopenhauer'a göre insanlar, dünyaya mutluluk için geldikleri yanılısamadan kurtulup, yaşamın özünde acının olduğunu, yaşamda pozitif bir değer arama çabasının boşuna olduğunu, yaşamın gerçek değerinin tam da onun “istenilmeye değer olmadığını” öğretmesinde yattığını kavramak durumuna geldiklerinde ölüme karşı da farklı bir perspektiften bakabilme imkânı bulabileceklerdir.

Başka bir deyişle, bir insan kurtuluşun kendi kendinden vazgeçmede olduğunu, yani “var olmamanın kendisi için daha iyi olacağına bilgisine sahip olduğunda” bu doğrultuda çözüm arayacaktır. Önünde iki seçenek vardır; ya bilgi İstencin hizmetinde kalacak ve “olumsuz” bir çözüm baskın çıkacaktır ya da bilgi onu aşacak ve “olumlu” bir çözüm baskın çıkacaktır. Schopenhauer, istemenin taleplerine bir biçimde “dur” demedikçe ya da istem bütünüyle bilginin ve aklın buyruğu altına girmedikçe kurtuluşa erilemeyeceğini vurgular. Dolayısıyla “özgürlük ancak kendi doğasının bilgisine eren istemenin bu bilgidir bir dindirici elde ettiğinde ortaya çıkar. Böylece isteme devindiricilerin etkisinden kurtarılır... Özgürlüğün önkoşulu aklın, şimdinin etkisinden bağımsız biçimde kendini bilen irdelemesidir. Bu, aklın yaşamın tümünü araştırmasını olanaklı kılar (Schopenhauer, 2005: 305-306).

Görülebileceği üzere istemenin kendi kendini ortadan kaldırması bilgidir kaynaklıdır. Zira ancak İstemden kurtulan bilgi ya da akıl -istenç ölüme dirense de istenci değil, ama onu örten peçeyi ortadan kaldıran ölümden korkacak bir şey olmadığını gösterebilme imkânı bulur. Bu durumda ölümden kurtulan şey bir “birey” değil, “tür” olsa da artık bu bizi kaygılandırmamalıdır (Scruton, 2015:198-199).

Schopenhauer insan adına uzun bir yolun sonunda ulaşılabilecek acı ve ıstıraplardan kurtuluş seçeneklerinden ilkini estetik deneyimde bulur. Bilim için hünerin yettiğini ancak sanat için deha gerektiğini düşünen ve sanatı bilimden üstün gören Schopenhauer, sanatın insanı istemlerin üstüne yükselttiğini ve geçici-bireysel olanın ardındaki evrensel olanı gösterdiğini, bu suretle de yaşamın acılarını hafiflettiği gibi, onlara estetik değer de kazandırdığını ifade eder. Estetik

deneyimde bilginin istemin buyruğundan kısa süreli kurtulması sebebiyle, ardından ıstırabın tekrar başladığını ve insanın tekrar istemenin etkisine girdiğini belirten Schopenhauer'a göre estetik deneyim kesin çözüm olamaz.

Schopenhauer sanata bu denli yüksek bir değer vermesine rağmen, sanatın kendi kendisiyle mücadele halindeki İstenç kasırgası içinde kısa bir anlık dinlenmeden başka bir şey olmadığını, ancak erteleyici bir etkisi olduğunu düşünür. Estetik deneyim İstenci geçici olarak yatıştırır. Dolayısıyla varoluşsal sorunun geçici bir çözümüdür (Sans, 2006: 73-76). Asıl çözüm etik alandadır. Schopenhauer ahlakın temel harekete geçirici gücü olarak “merhamet” ya da “duygudaşlığı” gündeme getirerek, diğer insanların acısını kendi acısı bilen insanların merhamet ya da duygudaşlığından gerçek bir ahlaklılık doğacağını belirtir.

Ona göre, insan eylemlerini belirleyen üç temel güdü/motif vardır: Bunlardan en temel olanı bencillik, diğerleri kötülük yapma ve acıya ortak olma ya da merhamet etmedir. Schopenhauer'a göre, insanı harekete geçiren bu üç temel etik neden, her insanda farklı ölçülerde mevcuttur. Onlarla uygunluk içinde güdüler insanlar üzerinde etkide bulunur ve bunu eylemler izler. Kişinin sadece kendisinin “iyi durumda olması” isteğinden ya da bencillikten yalnızca ahlaksızlığın çıkabileceğini düşünen Schopenhauer'a göre, bencillik en yetkin “ahlak-karşıtı” harekete geçirici güç olduğundan her türden bencil güdünün yokluğu, bir eylemin ahlak-sallığının ölçütüdür (Janaway, 2007: 128; Sans, 2006: 92-93). Mikro kosmos ile makro kosmos karşıtlığından oluşan bencilliğin aşılmasıyla duygudaşlık imkânı da doğacaktır. Bu sebeple merhamet bireyleri birbirinden ayıran duvarların ortadan kalktığı şaşırtıcı bir süreçtir. Ancak tüm erdemlerin kaynağı olan merhamet ve duygudaşlık insanın mutsuzluğu ve sefaleti probleminde tam anlamıyla çözüm olamaz.

Bu durumda Schopenhauer, ötekinin acısının bilincine varmanın, çile ortaklığının ya da duygudaşlığın önemine vurgu yapmakla birlikte, nihai noktada bizi gerçekten de bilgeliğe götüren ve değer itibarıyla daha üstün olan bir diğer yolun kişisel ıstırap deneyimi -bir aziz yaşamı- olduğunu ifade eder (Sans, 2006:91; Janaway, 2007: 147). Bu iki seçenek, yani duygudaşlık etiği ile kişisel ıstırap deneyimi bir bakıma birbirleriyle kesişirler. Bunlardan ilki şüphesiz tüm şeylerin “kendilik” düzeyinde özde olduğu düşüncesine ulaştırdığı varsayılan bilgiyle kişiyi bencilliklerini terk etmeye, tüm acıyı kendi acısı gibi kucaklamaya götürür. Burada bütünü bilginin her istemenin adeta susturucusu haline gelir, bu halin tavır olarak ifadesi çileciliktir. Kurtuluşa ulaştıran ikinci yol ise ıstırabın, acı çekmenin bizatihi kendisidir. Bilincin uyanışına yol açan, yaşanmış, kişisel ıstırap deneyimidir. (Janaway, 2007: 147; Sans, 2006: 90-91). Schopenhauer'a göre ıstırap çekmek insanı saflaştırarak, onu tam bir mutluluk ve yücelik durumu içinde tüm arzulardan vazgeçtiği, kendisinin ve acı çekmenin üzerine yükseldiği bir kurtuluş haline yükseltir.

Yaşama istemini yadsıyan kişinin durumu sarsılmaz bir erinçtir, derin bir dinginlik, iç duruluğudur. Bu durum gözlerimizin önüne geldiğinde elimizde olmadan ona özeniriz. Çünkü bir anda onun tek doğru olduğunu başka her şeyi sonsuzca aştığını saptırız (Schopenhauer, 2005: 292). İstemesi güzelin deneyimi sırasında olduğu gibi bir kaç dakika için değil, ama sonsuza kadar yatıştırılmış bir kişinin yaşamının ne denli mutlu olduğunu anlayabiliriz. Gerçekten bu kişide isteme bütünüyle söndürülür, bedeni koruyan yalnızca son, parıltılı bir kıvılcımdır, onunla birlikte beden de silinecektir. Böyle biri kendi doğasıyla girdiği nice acı verici mücadelenin ardından sonunda sınırsız bir yengi elde etmiştir. O saf bilen bir varlık, dünyanın lekesez aynası olarak kalır. Artık onun için hiçbir şey bir endişe ya da bir korku kaynağı olamaz; bundan sonra hiçbir şey onu harekete geçiremez; çünkü o istemenin bizi dünyaya tutsak eden ve açlık, korku, kıskançlık ve öfke olarak bizi her yerde sürekli acıya boğan binlerce bağını kopartıp atmıştır... Şimdi yaşam, yaşamın biçimleri onun önünden ömürsüz bir yanılısına gibi yarı uyanık bir uykucunun aklındaki hafif bir sabah düşü gibi geçer. Gerçeklik bu düş aracılığıyla donuk donuk titreşir; ama artık aldatıcı değildir. Yaşam tıpkı bu sabah düşü gibi şiddetli bir geçiş olmadan sonunda yok olur (Schopenhauer, 2005: 293-294). Geride kalan yalnızca bilgidir; isteme yok olmuştur. Bu suretle istemini yadsıyabilmek adına öncelikle isteklerini büyük bir “kişisel acı” ile kıran ya da sonlandıran ve büyük bir tutkuyla istediği herşeyden seve seve vazgeçen kişi “ölümü de sevinçle karşılar. Bu yaşama isteğini yadsımanın gümüşü, “acıнын artıtıcı ateşinden birdenbire ortaya çıkan bir gümüş ışıltısıdır. Bu kurtuluştur.” (Schopenhauer, 2005: 296). Dolayısıyla Schopenhauer felsefesinde bilgeliğin nihai noktası var oluştan gönüllü olarak vazgeçme durumu olan “Nirvana” yani “sönme”dir (Schopenhauer, 2017: 62).

İstencin ilgasından sonra geride kalan şey, hâlâ istençle dolu olanlar için, elbetteki hiçtir; ama tersine İstenci tersine çeviren ve inkâr eden kişiler için, güneşleri ve samanyollarıyla bizim için gayet gerçek olan bu dünya, yine hiçtir (Schopenhauer, 2005: 312-313; Sans, 2006: 116). Ne istenç, ne düşünce, ne de dünya vardır; önümüzde sadece “hiçlik” vardır.

Sonuç

Schopenhauer’a göre dünyaya gelen her varlık ölüm korkusunu beraberinde getirir. Bu korku hepimizin sahip olduğu yaşam isteminin ters tarafından başka bir şey değildir. İstem yaşama istemidir, bu sebeple tüm organizmaların en güçlü içgüdüğü yaşama isteminin ebedi düşmanı olan ölümle mücadeledir. Yaşama karşı duyulan büyük bağlılığın ve ölüm korkusunun Schopenhauer, “bilgi”den ya da “akıl”dan kaynaklanmadığını doğrudan doğruya “istem”den kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla ölüm korkusu İstem bilgidenden bütünüyle yoksun bulunan ve dolayısıyla “kör” bir yaşama istemi biçimini alan doğasından kaynaklanır.

Böylece doğamızın “isteyen” ve “bilen” yönleri arasında ölüm konusunda net bir ayırım oluşur. İnsan sadece bilen bir varlık olsaydı, yaşamın acıları göz önünde bulundurulduğunda, ölüm zorunlu olarak kayıtsızlıkla karşılanan bir mesele olurdu, hatta o hoş bir şey gibi görülebilirdi. Ancak ölüm korkusu temelini istemden, içimizdeki istemden alır. Bunun nedeni de bilginin kendi gerçek tabiatını bu isteme “bireysel bir olgu” içinde sunmasıdır. Buradan, bir ayna parçalandığı zaman onun içindeki görüntümün de onunla beraber parçalanıp, yok olacağı gibi, isteminin de ölümle beraber yok olacağı yanılgısı ortaya çıkar ki, Schopenhauer’a göre bu durum istence korku verir. Oysaki içimizde ölümden korkabilme yetisine sahip olan tek şey, yani istenç ölümden etkilenmez. Dolayısıyla ölüm bir bireysellik kaybedilirken bir başkasının kabul edilmesi dolayısıyla, temel İstencin özel kılavuzluğu altında bireyselliğin bir değişimidir. “Kalıcılık ile geçicilik olsa olsa zamanda geçerli olan yüklem” (Schopenhauer, 2005: 220) olup, “Kendinde İstenç” kendi başına sonsuz ve başlangıçsızdır.

Diğer taraftan istencin ortadan kalkması yani yaşama istencinin reddedilmesi bilgiden kaynaklanır. İstençten kurtulan bilgi ya da akıl, istenç ölüme dirense de, istenci değil, ama onu örten peçeyi ortadan kaldıran ölümden korkacak bir şey olmadığını gösterebilme imkânı bulur.

Kaynakça

- Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara:Ekin.
- Durant,W. (2009). *Felsefenin Öyküsü*. E. Gürol (Çev.). İstanbul:İz.
- Gökberk, M. (2010). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi.
- Janaway, C. (2007). *Schopenhauer*. R. Ç. Ataman (Çev.). İstanbul:Altın.
- Jones,W.T. (1975). *Kant & The Nineteenth Century*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Schopenhauer ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Sans, E. (2006). *Schopenhauer*. I. Ergüden (Çev.). Ankara: Dost.
- Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. L. Özşar (Çev.). Bursa: Biblos.
- Schopenhauer, A. (2012). *Hayatın Anlamı*. A. Aydoğan (Çev.). İstanbul: Say.
- Schopenhauer, A. (2013). *İnsan Doğası Üzerine*. E. Yıldırım (Çev.). İstanbul: Roman.
- Schopenhauer, A. (2017). *Ölüm Ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği İle Olan İlişkisi*. E. Yıldırım (Çev.). İstanbul: Roman.
- Scruton, R. (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*. U. Özmakas, Ü. H. Yolsal (Çev.). Ankara: Dipnot.
- Tsanoff, R. A. (2009). Schopenhauer’un Kant’ın Tecrübe Teorisine Eleştirisi. *Schopenhauer*. A. Aydoğan (Yay. Haz.). İstanbul: Say.
- Warburton, N. (2016). *Klasiklerle Felsefe*. A. Fethi (Çev.). İstanbul: Alfa.

Felsefi Eylem Olarak Yazma ve Konuşma İlişkisi

Mehmet Ali DOMBAYCI*

Salime Gülay DOĞRU**

Makale Geliş / Received:16.05.2018
Makale Kabul / Accepted:08.06.2018

Öz

Çalışma yazma ve konuşmayı birer felsefi eylem olarak kabul edip aralarındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle yazan ve konuşan bir varlık olarak insana dair ontolojik görüşler ortaya konulmuştur. Konuşan insanın yazan insana dönüşmesi üzerinden, yazma ve konuşma eylemleri arasındaki bağın nasıl kurulduğu açıklanmıştır. Ardından, bu iki eylem arasındaki benzerlikler ele alınmıştır. Her iki eylem de gerçekliğe ilişkindir, insanın ve özelden filozofun varlık koşuludur. İkisinin de oluşumuna yön veren nedenler benzerdir ve varlık koşulları dil bağlıdır. Son olarak yazma ve konuşma arasındaki karşıtlıkları, aynı zamanda benzerlikleri de oluşturan düşünme, dil, gerçeklik ve bunlara ek olarak zaman kavramı üzerinden ele alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yazma, Konuşma, Düşünme, Gerçeklik, Dil.

Writing and Speaking Relation as a Philosophy Action

Abstract

The current study aims at determining the relation between writing and speaking, by regarding them as a philosophical activity. In this sense, some ontological

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Felsefe Grubu Eğitimi ABD, dombayci@gazi.edu.tr

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi ABD, Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalı, dogrugulay@gmail.com

Künye: DOMBAYCI, Mehmet Ali ve DOĞRU, Salime Gülay. (2018). Felsefi Eylem Olarak Yazma ve Konuşma İlişkisi. *Dört Öge*, 13, 43-58. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

views were primarily put forward concerning human being as a writing and speaking being. How the tie was made between the actions of writing and speaking, based on the fact that speaking human being turns into a writing being. Following that, similarities between these two actions were studied. Both activities are related to reality and they are the requisite of existence for philosopher. The reasons of the two leading them to be formed are similar and their conditions of existence depend on "language". Finally, the contrasts of writing and speaking, also thinking, language, reality and in addition to them, which form similarities at the same time and the concept of time were discussed and evaluated.

Keywords: Writing, Speech, Thinking, Reality, Language.

Giriş

Konuşma ve yazma ilişkisinin felsefi olarak ele alınması bu iki eylemin kavramsallaştırılması demektir. Fakat kavramsallaştırma sadece felsefeye özgü bir yöntem değildir. Yazma ve konuşma edebi ya da bilimsel yönden de kavramsallaştırılabilir. Bu durum da felsefe kavramlaştırma ile diğer alanlar arasındaki kavramlaştırma arasında bir fark olmalıdır. Bu fark, felsefenin kavramlarını insan fenomenleriyle ele alışıdır.

Konuşma ve yazmanın, insana özgü oluşu, insanın birçok fenomene sahip olması ve yönelimsellik içeren bir eylem varlığı olmasıyla ilgilidir. Bu çalışmada, yazma ve konuşma eylemleri Mengüşoğlu'nun ortaya koyduğu ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojinin fenomenlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Bu ontolojik yönelimin tercih edilme sebebi, Mengüşoğlu'nun "yeni ya da herhangi bir insanlık kavramı getirme çabasıdan ziyade insanı tarihsel ve zamansal yanıyla ele alarak insanın varlık yapısını ve niteliklerini araştırıp ortaya çıkarmak"tır (Kaynaradağ, 1982: 13). Mengüşoğlu (1988) insanın varlık yapısını ve niteliklerini birtakım fenomenler aracılığıyla açıklamıştır. İnsanın varlık koşulları olan bu fenomenler; bilme, eyleme, değer verme, tavır takınma, isteme, özgür olma, tarihsel yanı olma, ideleştirme, kendini bir şeye verme, çalışma, eğitime, eğitilebilme, devlet kurma, inanma, sanatsal yaratıcılığa sahip olma, biyopsişik bir yapıda olma ve konuşmadır.

Varolan olarak nitelenen tüm fenomenler, yine bir fenomen olan bireyin *dil* ile kendini ifade etmesinde yer bulur. Dil, insan ve insan dünyası için taşıyıcı bir rol oynamaktadır (Mengüşoğlu, 1988: 212). Çünkü dil sadece insana özgüdür.

"Konuşma" insanın varlık koşulu olarak nitelenen fenomenlerden biriyken "yazma" bu fenomenler içerisinde yer almaz. Çünkü insanlık tarihinde bilincin ayrılmaz bir parçası olarak konuşma, yazının icadından daha önce ortaya çıkmış bir yetenektir (Ong, 2013: 21). İnsan bireysel tarihi içinde de yazmadan önce konuşmayı öğrenir. Konuşmanın insan hayatındaki bu önceliği düşünme eyleminin de yapısında bulunması, düşünmenin bir iç monolog biçiminde olmasından gelir.

Bir iç monolog olarak düşünme, konuşmayla iç içe geçmiş ilk eylemdir. Bu monologun, karşılıklı konuşmaya yani diyaloga dönüşmesi sonra meydana gelir. Uygur (2001), konuşma eyleminin insan hayatındaki önemini Latince’de bulunan ve küçük çocuklara insan demek yerine “infans” denilmesi üzerinden anlatır. Infans, konuş(a)mayan ve henüz dili olmayan anlamına gelir. İnsan-oluş, dilin oluşturduğu bir süreçtir. Çocuk bir bakıma konuştukça insanlaşır (Uygur, 2001: 95). Çünkü insan konuşmaya başladığında söze karışacaktır. “Nesne” ve “Başka” olanla iletişimini ancak bu şekilde sağlar. Bu iletişim çocuğa belli hak ve sorumluluklar verir. Konuşmayla beraber infans, insana dönüşmeye başlar.

Konuşmanın önceliğine karşı yazma, insanın varlık koşulu olarak ortaya çıkan birçok fenomene ilişiktir. Yazmanın fenomenler içerisindeki bu ilişkiliği en fazla dil ve düşünce fenomeninde ortaya çıkar. Çünkü insanlık; devlet kurma, eğitime, eğitebilme, sanatsal anlamda yaratma ve tarihsel olma fenomenlerini, dil ve düşünce fenomenleriyle bir gelenek oluşturarak, aktarma eğilimi içerisinde olmuştur. İnsanın dilsel ve düşünsel devamlılığını sağlayarak bu aktarımı gerçekleştirmesi için yegâne eylemi ise *yazmadır*. Yazma ve yazı, insanın varlık koşullarından biri sayılabilir. Böylece yazan bir varlık olarak insan ve yazma bir tür fenomen olarak kabul edilebilir.

Öyleyse yazmak ne tür bir fenomendir? Yazmak, Orpheus’un bakışı ile başlar (Bozkurt, 2014: 16). Yunan mitolojisinin kahramanlarından biri olan Orpheus, sevgilisi Eurydike’yi Hades’in yanından ölümler ülkesinden kurtarmaya çalışırken, onu donduran ve sonsuza kadar ölümler ülkesinde kalmasına yol açacak “bakma” eyleminde bulunmuştur. Yazma eylemi de Orpheus’un bakma eylemine benzer. Çünkü insana ve dünyaya dair her şeyi yazıldığı anda ve yazıldığı yerde dondurur. Yazmanın, konuşma karşısındaki bu dondurulmuş cansızlığı, onu daha güçlü ve istikrarlı kılarken, aynı zamanda yaşanan zamandan uzaklaşmış gibi duran ve zamanı iç konuşma haline çeviren bir eylemdir.

Çalışmanın sonraki başlıklarında, ontolojik varoluşu içinde insana özgü bu iki eylemin değerlendirilmesi ve aralarındaki ilişkinin incelenmesi; farklılıklar ve benzerlikler üzerinden ortaya konacaktır. Fakat literatürde ve tarihsel bağlamda daha çok yazma ve okumanın birbirine olan karşıtlığı üzerinde durulduğu için, bu karşıtlığın kökeni de tartışılacaktır. Çalışmada yazma ve konuşmanın işlevsel yapısı üzerine değil daha çok bu eylemlerin *gerçeği ortaya çıkarabilecek* yetkinlikte ve hakikate yönelmiş yapıları ele alınacaktır.

Yazma ve Konuşma Eylemleri Arasındaki Ortaklıklar/ Benzerlikler

Konuşma ve yazma arasında birçok ortaklık vardır. Ancak bu eylemler kendi içlerinde niteliksel farklılık gösterir. Günlük, işlevsel konuşmanın ya da işlevsel yazımın felsefi konuşma ya da yazmadan farkı muhataplarının *gerçeğe* dönük arama içinde olmaları açısından ayrılır (Rush, 2016). Bu anlamda ele alınan konuşma

ve yazma, gerçeğe dair iki argümanın ve düşüncenin çarpışması ile yeni bir fikrin doğmasını sağlayabilir.

Her iki eylemin de yeni fikirler açığa çıkarabilmesi, temelinde *düşünme eyleminin* bulunmasındandır. Düşünme, dünyaya ve varlığa dairdir. Dünya, hem doğayı hem kültürü içine alan bir eylem ve his alanıdır. Bundan dolayı düşünme, insanın bütünlüklü fenomenal yapısıyla ilişki içerisinde olduğu tüm hayata kısaca insana dairdir.

Hayata ve dünyaya dair fenomenleri düşünme konusu yapan felsefe, varolan, düşünme ve dil arasında bir etkinliktir. Çotuksöken'e göre felsefeyi karakterize eden yapılardan biri, arada olmaklığıdır. Arada olmaklık insan ve dünya arasında süreklilik, birleşiklik ve bütünlük ilişkisine dayanır. Yazma ve konuşmanın felsefi önemi de bu sürekli ilişkide yatar. Düşünmek, felsefenin temel eylemi olarak varken; yazmak, felsefenin nihai eylemi olarak görülebilir. Konuşma ise düşünme ve yazma arasındaki geçişliliğe dayanır.

Hem düşünme hem konuşma hem de yazma felsefi eylemde bulunan *filozofun varlık koşuludur*. Filozof konuşarak ve yazarak, düşünme eylemini başkalarına açarak düşünce haline getirir. Bundan dolayı Deleuze ve Guattari (2001) yazma, düşünme ya da konuşmayı haline-geliş ile ilgili bir problem olarak ele almışlardır. Dünyayı haline-getirmek ve olabilir olana o haliyle bir gerçeklik kazandırmak için öncelikle bunu ifade edenin konuşması gerekir (Deleuze, 2001: 24). Kişi konuşmaya başladığı andan itibaren Uygur (2001: 95)'un insan ve infans ayrımında da ortaya koyduğu gibi belli bir deneyim alanının içine girmiştir.

Bu deneyim alanı içerisinde, konuşma ile yazma arasındaki en büyük ortaklık, her ikisinin de bir *dil eylemi* olması ve *kelimenin kullanılmasıdır*. İki eylem arasındaki bu ortaklık Deleuze ve Guattari (2000: 30) tarafından "oruç tutma" olarak ele alınır. Çünkü hem konuşan hem yazan kişinin malzemesi yani besini kelimelerdir. Bu kişilerin kelimeler arasında seçim yapması beklenir. Yapılan seçim düşüncüyü açığa çıkaracak en uygun kelimenin bulunmasına dayalıdır. Böylece yazmak ve konuşmak, dili şekillendirmek ve en uygun ifadeyi bulmak uğruna vazgeçiş beraberinde getirir.

Konuşmaya ve yazmaya *yol açan sebepler* birbirine benzerdir. Konuşma, bir söyleme isteği sonucunda ortaya çıkar. Bu konu üzerine düşünmek bize konuşmanın imgesini verir (Wittgenstein, 2014: 142). Wittgenstein'e göre konuşmaya yol açan eylem "isteme"dir. İsteme, konuşma ya da yazmayla, bir şeyin düşünülmesi demektir. Konuşma eylemi; ötekini tanımak, kendini tanıtmak, tasvir edebilmek, betimlemek, iletişim kurabilmek ve tekrar düşünmeye giden yolu açabilmek için önemlidir. Aynı şekilde yazma da dünyaya yönelmiş, hayatı ve Başka olanı tanımayı, bilmeye, tanıtmaya, tasvir etmeye çalışan yazarın eylemidir.

Konuşma eylemi aynı zamanda yazma olanağının yaratılması anlamına da gelir. Konuşmaya neden olan şey, karar ile ilgilidir. Kararın verilmesiyle başlayan konuşma eylemi düşüncenin derinliğine göre, daha ciddi bir ele alışla yazma eylemine taşar. Yazmak, konuşmayı kavrar ve konuşmanın armağanıdır (Derrida'dan aktaran Bozkurt, 2014). Çünkü Saussure (2001: 45)'nin de dediği gibi yazı dilin en somut ürünüdür. Yazmak, konuşulanın dondurulması ve yavaşlatılması demek olduğundan yazarın zamana meydan okuyan bir sorumlulukla karar vermesini gerektirir. Çünkü yazı, konuşma eyleminin süreklilik kazandığı yerdir. Süreklilik, yazmanın konuşmaya kazandırdığı bir ek değildir (Ong, 2013: 104). Konuşmayı yapıcı değişime uğratarak, onu işitsel halden görsel hale getirir. Görsellik tarafından oluşturulan süreklilik insan tarafından yaratılan tüm araçlardan daha uzun ömürlüdür (Kuhn'dan aktaran Çoraklı ve Sarı, 2002: 42).

Yazma ve Konuşma Eylemleri Arasındaki Karşıtlıklar/Ayrımlar

Konuşma ve yazma eylemlerinin kesişim noktaları olan; gerçeklik ve düşünmeyle ilişkileri, kelimenin kullanımı, insanın varlık koşulu olmaları ve bu eylemlere yol açan sebep olarak varolma çabası, aynı zamanda bu eylemler arasında karşıtlıklara da yol açar.

Bu karşıtlıklar, yazmanın ve konuşmanın düşünceyle, dille, gerçeklikle ve zaman ile olan ilişkisi biçimde kavramsal olarak ifade edilebilir. Bu kavramsal ilişkisinin temelindeyse yazmanın, okuma ve görmeyle; konuşmanın, dinleme ve işitmeyle olan ilişkisi bulunur (Burch & Verdicchio, 2002). Derrida'nın Platon okuması sonucunda, okuma ve görmeyi, mitosa dayandırması; dinleme ve işitmeyi de logosa dayandırması, çalışma kabullerinden biridir. Yazma-konuşma karşıtlığı düşünce tarihi içerisinde belirlenen bu ayrım noktaları ve temeller üzerine kuruludur ve başlangıcı Antik Yunan düşüncesine kadar uzanır.

Bu durum da bu iki eylem arasındaki karşıtlığın ortaya konuluşu; öne sürülen bu kavramların, bunlarla ilişkili diğer kavramların ve tarihsel süreçte, yazma ve konuşma eylemlerinin değerlendirilmesine nasıl etki ettiği ya da etmesi gerektiği şeklinde yapılacaktır.

Düşünme: Logos-Mitos Ayrımı

Ele alınan her iki eylem de *düşünme* ile temellenir. Konuşma olmadan düşünme mümkün değildir (Croce, 1983: 133). Düşünme olmadan da yazma mümkün değildir. Bu durumda konuşma, düşünmeyle iç içe geçmiş bir yapıdayken; yazma, konuşma ve düşünmeyle temellenmiş durumdadır. Düşünmenin ürünü olan düşünce, Antik Yunan'da logos ya da mitosta yer bulur. Logos, konuşma; mitos yazma ile ilgilidir.

Yazma ve konuşma arasında ayrımın başlatıcısı olarak Platon yazının lehine argümanlar sunduğu Devlet diyalogunda, şairlerin yazarken, doğru bilgiler verip, erdemli olanı öğütlemesi gerektiğini söyler. Ama şairler hayal güçlerinin etkisiyle ve mitosun kaynaklığında yazıda, okuyanı yanlışla düşürebilir. Asıl yazması gereken kişi filozoflardır. Çünkü filozoflar, verimli hayal gücümüze sağlıklı semboller ekleme kapasitesine sahiptirler (Platon, 2006: 22). Platon için filozof, bir ressam gibidir. Bu özelliğiyle hakikatin diğer insanlar tarafından daha kolay idrak edilebileceğine inanır. Doğrunun, hakikatin ya da gerçekliğin taşıyıcısı Platon'a göre kelime yani dil değil filozofa kaynaklık eden logostur (Gadamer, 2009: 210).

Ona göre yazar kafasına göre konuşandır (Platon, 2017: 79). Buna karşın Phaidros'ta filozofun gerçeği bilerek yazan kişi olduğunu söyler. Platon'un bazen, Phaidros diyalogu ve Yedinci Mektupta olduğu gibi yazmanın aleyhine bazense Devlet diyalogunda olduğu gibi lehine ortaya koyduğu düşünceleri arasında hep bir gerilim vardır. Fakat yazmak için benimsediği diyalog biçimiyle yazının tehlikelerinden tamamen kurtulduğunu düşünür (Di Leo, 2000: 45). Aynı zamanda Sokrates'in başkalarıyla olan iletişimini iyice tasarlamış, okuyucunun söyleme katılımını sağlayabilmek için yazı metninde Sokrates'i kullanmıştır. Böylece Platon felsefi olarak gördüğü uygulamanın bir temsili olarak var olur (Borutti & Luise, 2013).

Yazma eyleminin temelinde bireysel düşünce vardır. Yazmak Platon için bir oyundur. Yazı ve yazma eylemi de aynı sebeplerden dolayı ciddiye alınmamalıdır (Platon, 2017: 100). Buna rağmen, Platon'un neden yazma eyleminde bulunduğuna dair inceleme yapan Allen (2011: 169) onun felsefi yaşam ile politik yaşam arasında bir ayrım yaptığı söyleyerek yazma sebebini, felsefi yaşamın yanında politik angajmanı da seçmesi olarak açıklamıştır. Diyalogları ortaya koyması da onun politik tasarılarından biridir. Dolayısıyla onun yazma seçiminin altında Atina kültürünü yeniden düzenleme isteği vardır. Platon'un deneme tarzında değil de diyalog şeklinde yazmasının nedeni, konuşmaya yazma eyleminden daha fazla değer vermesinden kaynaklanır.

Platon'un neden yazdığına ilişkin sorulan soru, Sokrates'in neden yazmadığı sorusundan ayrı düşünülemez. Çünkü Platon'un çoğunlukla yazı ve yazmanın aleyhine olan düşüncelerinin kaynağı Sokrates'tir. Sokrates'e göre, gerçek bilgi yazma yoluyla elde edilemezdir. Çünkü yazı soru-cevap şeklinde ilerlemez, kendini tekrar etmez ve olası yorumlara karşı kendini savunamaz (Borutti & Luise, 2013). Sokrates'e göre hakikate dair bilgi ancak bir rehberin eşliğinde gerçekleştirilen diyalog yoluyla ortaya çıkar. Yazma sırasında, kişiyi düzeltten bir rehber bulunmadığı gibi, kişinin düşüncesi diyalogda olduğu gibi düzeltilemez ifadelerden oluşur. Çünkü yazıda dondurulmuş bir dil kullanılmaktadır ve nesnenin hem özünü hem niteliğini değiştirmektedir.

Sokrates yazma eylemiyle beraber dilin hatta nesnenin niteliğinin değiştiğini söylerken haklıdır. Yazmak dil, nesne ya da konuşmak gibi doğal değildir. Doğal konuşma dilinin tersine, yazı her şeyiyle yapaydır. Çünkü icat edilmiştir. Fakat icat edilmiş olan, insanın kendi olanakları ve kaynakları dahilinde ortaya koyulduğu için insana sınırlarını gösterir, hayatına zenginlik katar. Bu zenginlik içerisinde insan hayatını en fazla etkileyen icatlardan biri yazı olmuştur. Sokrates'in ve Platon'un belirttiği yazının ve yazmanın gerçekliği değiştiren yapısı, aslında gerçekliğe, doğal olanın dışından bakmayı gerektirdiği için bir mesafe koymasından gelir. Yazı, yapaylığıyla bilincin keskinleşmesini ve insanın kendini tanımasını sağlar (Ong, 2013: 102). Platon, görüşlerini karşılıklı konuşma biçiminde açıklamış olsa bile, anlatmak istediklerinin kesinliği, yazının zihinsel süreçlere etkisinden doğmuştur (Ong, 2013: 126).

Bu bilinçlenme ve tanımayla konuşma eyleminden yazma eylemine geçiş sürecinde birey, düşüncesi üzerine tekrar düşünmeye başlar. Yazının kendine yardım edememe özelliği, durağan yapıda olması, yazma eylemi sırasında yazılanların neyse o kalmasına yol açacaktır. Bu sabit duruşun kaygısı, ifadelerin güçlendirilmesine, dilin en etkili şekilde kullanılmasına, var olanın ve gerçekliğin apaçık şekilde ortaya konmasına yol açar. Kaygı, insanın kendi seçimleriyle ortaya koyduğu bu eylemde düşüncenin terbiye edilmesini sağlar.

Yazma-konuşma karşıtlığı, Sokrates etkisiyle Platon'dan başlayarak, J. J. Rousseau, C. Levi-Strauss, F. Saussure ve E. Benveniste gibi dilbilimciler ile J. Lacan, J. Derrida, M. Heidegger, H. G. Gadamer gibi bu karşıtlıklara dair analizlerde bulunan çağdaş filozoflara kadar ulaşır. Bu iki eylem arasındaki karşıtlık, özellikle 20. yüzyılın başlarına kadar yazmanın karşısına konulmuş ve yazmadan daha üstün tutulmuş konuşmaya yüklenen değer düşüncesine bağlı ilerlemektedir.

Bu karşıtlığın nedeni ve konuşmanın üstünlüğü, Platon'dan beri süregelen Gerçekliğin yazarak ifadesinin mimesis sorunu ile ilgili olmasıyla açıklanır. Mimesis sorunuyla birlikte konuşmanın temsili olarak, yazı iki kere türetilmiştir ve kişinin kendi düşünce bütünlüğünden iki katına uzaktadır (Reynolds'tan aktaran Fırıncı, 2015). Bu düşünce, modernist ve postmodernist düşünürler tarafından irdelenir. Bu irdemeyi yapan filozoflardan biri de yazma ve konuşma ilişkisini yapısöküme uğratmaya çalışan Derrida'dır. Yapısöküm bir şeyi yıkarken tamamen ortadan kaldırmak değil, söküme uğratarken tekrar inşa etmek olarak da ifade edilmektedir (Yanık, 2016). Yazma ve konuşma ilişkisini mitos-logos ayrımı üzerinden okumaya çalışan Derrida (2010) Rousseau'nun, Saussure'nin dil, konuşma ve yazı arasında yaptığı genel geçer ayrımın kabul edilemez olduğunu söyler. Derrida (2014)'ya göre konuşan özne, kendi sözünün babasıdır. Düşünen olarak yazar da düşüncelerinin kaynağını logostan alır. Baba logosun kaynağıdır. Konuşan sözün kendini düzeltmesi babasının onu koruması ve yardımı demektir (Derrida, 2014: 27). Konuşulmanın babası yoksa mitos olarak sadece bir yazıdan ibarettir. Ya-

zının yazarı, sahneden çekilmek zorunda kaldığından artık kendine yardım edemeyecek, kendini koruyamayacaktır.

Derrida'nın bu düşüncesi yazma-konuşma karşıtlığının önemli bir yorumu olarak var olurken, bu iki eylem arasındaki diğer karşıtlıklara işaret eder. Konuşmaya işaret eden logosun kendini koruyabilmesi muhattabının onu o anda işitebilmesiyle ilgiliyken, mitos görülebilir olarak yazmaya işaret edecek, bu da iki eylemin farklı duyu organlarına hitap etmesine yol açacaktır.

Dil: İşitme-Görme Karşıtlığı

Yazma ve konuşmanın temelinde *dil* bulunur. Dil, insanın sahip olduğu fenomenlerle düşünce fenomeni arasındaki bağı kurar. Fenomenlerin ve düşüncenin de kökeni dildir. Dilin ne zaman ortaya çıktığı belli değildir fakat beş bin yıllık bir tarihi olduğu bilinmektedir. Bu bilgi, günümüze ulaşan en eski yazılı kaynaklardan edinilir (Janson, 2016: 18). Bu durumda yazılı kaynağın varlığı konuşmanın ve dilin teminatıdır.

Dil, hem kültürün oluşturucusu hem de kültür tarafından oluşturulan bir alandır. Bu özelliğiyle dil, sadece iletişim aracı olmakla kalmayıp, kişinin ait olduğu topluluğu ve kendisini tanımlamasının aracıdır (Janson, 2016: 130). Hem birey tarafından oluşturulan hem de bireyin oluşmasına olanak sağlayan kültürün, hangi biçimde olduğu yazma-konuşma karşıtlığının ortaya konulmasında önemli bir noktadır. Sözlü kültürün gelenekselleştiği bir toplumda yazma eylemine karşı konuşma eylemi savunulurken, yazılı kültürün gelenekselleştiği bir başka toplumda konuşma eylemine karşı yazma eylemine öncelik verilir. Bununla beraber yazma gerek kültürel gerek bireysel olarak ele alınsın kendinden önce gelen konuşma diline bağımlıdır (Champagne'den aktaran Ong, 2013). Çünkü yazılı bir eserin ortaya konduğu yazma eylemi, her zaman sözlü eserin ortaya konduğu konuşma eyleminden beslenecektir. Kelimenin yeri sözlü dil eylemleridir; yazma eylemi tüm şiddetiyle kelimeleri görsel boyuta hapseder (Ong, 2013: 25).

Gelenek ve kültürün bu iki eylemi ele alışı; bu kültürlerin kullandığı dilin nasıl oluştuğu, kelimelerin hangi dayanağa bağlı ortaya çıktığıyla ilgilidir. Kelimenin dayanağı, görme ya da işitmeye bağlı ortaya çıkabilir. Bu konuyla ilgili Uygur (2001) Almanca ve Türkçe arasında bir karşılaştırma yapar. Türkçedeki "çağlayan" kelimesinin oluşumu çağlamaktan gelir ve işitsel kaynaklıdır. Almandada çağlayan kelimesinin karşılığı ise "wasserfall"dır. Bu kelime kökenini, Türkçe karşılığı dökmek olan "fallen" kelimesinden alan, görsel kaynaklı bir kelimedir. Kelimelerin farklı dillerde, işitsel ya da görsel yollarla oluşması tüm kelimeler için geçerli değildir ama büyük bir bölümü için geçerlidir. Karşılaştırılan bu iki dil yazma-konuşma ilişkisi bağlamından incelendiğinde, Alman geleneğinde yazılı eserlerin, Türk geleneğinde ise sözlü eserlerin geniş bir alan kapladığı görülür. Konuşmada kelimenin işitsel; yazmadaysa görsel ortaya koyulması ve karşıtlık açısından bu ortaya

koyuşların etkilerinin gösterilmesi konuşma-yazma ilişkisi için önemli bir tartışma zemini.

Bu eylemler arasında bir diğer ayrım kelimelerin dizimi ile ilgilidir. Konuşma eyleminde dilin yalın bir kelime dizimi, yazı dilinde ise gelişmiş kelime dizimi vardır (Günay, 2001: 27). Kelimenin yalın kullanımı olarak konuşma, her zaman dilin daha geliştirilmiş kullanımı olan yazmayı etkiler. Fakat bazı istisnalarda vardır. Bu istisnalardan biri İtalyancadır. Dante, konuşma dili olarak henüz İtalyanca ortada yokken Latinceyi yazma eylemiyle farklı bir şekilde kullanması sonucunda yeni bir dil olarak İtalyancayı yaratır. Henüz Dante tarafından adlandırılmamış bu dil, gelişmiş bir söz dizimi olarak Latincenin tekrar düzenlenerek İtalyanca haline gelmesi ve yeniden düzenlenmiş Latincenin yalınlaştırılarak İtalyanca halini almasıyla gerçekleşir. Bu durum yazma eyleminin dil algısını büyük ölçüde etkilediğinin göstergesidir. Bu yüzden Janson (2016)'a göre eğer bağımsız bir yazma dili mevcutsa, dil de mevcuttur.

Bununla beraber yazma ve konuşma eylemlerinde dil ve ifade farklılık gösterir. Yazma eylemiyle beraber konuşma dili yeni bir kesinlik boyutu içerisine girmiştir. Sözlü eylem ürünü olarak konuşma, anlatı ya da atasözleriyle kültürel ya da bireysel bilgeliği görkemli bir şekilde sergileyebilir. Ancak bu sergileme sırasında ortaya konan dil ve düşünce çözümlenmeye özgü kesinlikten uzaktır (Ong, 2013: 125).

İşitilebilen kelime, görülebilen ve yazı işaretleri ile ortaya konan kelimedenden farklıdır (Kuhn'dan aktaran Çoraklı & Sarı, 2002: 44). Bu iki tür kelime arasındaki bağlayıcılık *düşünme* ile sağlanır. Bununla beraber, Kuhn'a göre kelime ister işitilen kelime olsun ister harf sistemi ya da resim ile ortaya konan görülebilen kelime olsun, hep bir şeyi ifade eder. Burada ifade aslı dışında başka anlamlara da gelmektedir. Çünkü konuşma ya da yazma ile ifade edilen kelimenin altında henüz dil olmamış düşüncelerde yatmaktadır (Kuhn'dan aktaran Çoraklı ve Sarı, 2002: 45). Kuhn'un bu düşüncesi Deleuze (2015)'nin dili olanaklı kılan şeyin "olay" olduğu düşüncesiyle okunabilir. Deleuze için, olanaklı hale getirmek başlatmak değildir. Dil, verili bir şey değildir. Dil ve olay eş zamanlılık içerisindedir. Bu anlayışta konuşan ya da yazan kişi işaret edilenin, demek istenenin, gerçeğin veya olayın dışavurucusudur. Bu dışa-vurma sırasında varlığın dışsallığı dilin içselliğine aktarılır (Deleuze, 2015: 206). Kuhn'un sözünü ettiği ifadenin altındaki oluşmamış dil ve diğer anlamları da kapsamı, Deleuze için isimlerin çok-anlamlılığından kaynaklanmaktadır.

Dilin, çok anlamlı bir yapı ihtiva etmesi Derrida tarafında "arkeyazı" kavramı üzerinden ele alınır. Arkeyazı bir yandan, dil olanağını yaratan bir dizgeyen, öte yandan dışarıda olduğu varsayılan dil dışı gerçekliği temsil etme olanağını bütünüyle yadsır (Fırıncı, 2015). Bu düşüncesiyle Derrida, Kuhn ve Deleuze'nin ötesinde bir eminlik sergiler. Çünkü ona göre yazma eylemiyle ortaya çıkan yazıdaki anlam, asla ulaşılamayan ve sürekli ertelenen olarak vardır. Yazma sırasında

anlamla, anlamın taşıyıcısı arasında hep bir uyuşamama durumu vardır. Bu da onun mevcudiyet metafiziği düşüncelerine paralel olarak merkezin sürekli kaydığını gösterir. Yazmak, Derrida'ya göre aşkın gerçekliğin bir aracısı olmadığı gibi, anlamın taşıyıcısı ya da ileticisi de değildir (Fırıncı, 2015).

Bu durumda dil belirli sınırlara ve uzama sahiptir. Dille ilgili tüm eylemler de uzam ve sınır dahilinde ortaya konur. Düşünme ideal uzama, konuşma ideal ve işitsel uzama, yazmaysa ideal ve görsel bir uzama sahiptir. Konuşma ve yazmada anlamın ertelenmesine ya da ifadenin başka anlamlarla iç içe olmasına yol açan; bu eylemlerin sahip olduğu ideal uzamdan kaynaklanır.

İşitme-görme karşıtlığı açısından yazma ve konuşma ilişkisinin bir diğer durağı *hafızadır*. Hafızanın yazı dili ile konuşma dili içerisindeki yeri, iki eylem arasında bir çatlak oluşturur. Konuşma ile ortaya konan kelime duyulur duyulmaz unutulabilir fakat yazıdaki kelime için bu durum geçerli değildir. Çünkü yazmak, görülen ve silinmeyecek kelimeyi içerir. Bu yüzden yazma eylemi, sabitlemek istediğini iyice düşünmelidir. İnsanın ve dünyanın tüm değişkenliğini dışarıda bırakmalıdır.

Hafıza ve dil arasındaki bu ilişki Platon tarafından Phaidros'ta Mısır Tanrı'sı Theuth'a sunulan yazı, gerçek bilgeliği değil, onun görüntüsünü verdiği için reddedilir. Üstelik yazmanın yapısında bulunan ideal uzam ve ifadedeki anlamın net olmaması, mimesis problemine bağlı olarak ele alındığından dil nesnelerin özünü değil, temsili ilişkisini verecektir. Bu durumda yazı Platon'da hep göstergenin göstergesi, eklentinin eklentisi, temsilcinin temsilcisidir (Bozkurt, 2014: 45). Platon'a göre yazmak ise kişiyi gerçeklikten uzaklaştıracağı için onun filozof olarak var olmasını da engelleyecektir (Borutti & Luise, 2013).

Diğer taraftan Wittgenstein dili daha farklı bir biçimde ele alır. Konuşmayı düşünmeye, düşünmeyi dünyaya bağlayarak, dili, düşünme ve dünya arasına koyar. Görme ve düşünmenin farklı yapıda olduğu söyleyerek yazma-konuşma karşıtlığını dilin yapısı üzerine yaptığı açıklamalarla ortadan kaldırarak, hem konuşma hem yazmaya aynı değersizliği atfediyor gibi görünür. O, ne konuşma ne yazmaya değil en fazla değeri mantık ilkelerine bağlı çalışan düşünme eylemine atfeder. Dil, konuşma eylemiyle ortaya çıkar (Wittgenstein, 2014: 24). Konuşma, dil kullanımı ve düşünmeye, düşünmeyse konuşmaya bağlıdır. Ona göre, düşünülen dünyayla görülen dünya bağlantılıdır ancak bir değildir. Çünkü dil, gerçeği ortaya koymaya muktedir değildir ve düşünceyi örter. Nesne ya da şey dil eylemleriyle değişikliğe uğrar, işlevini yitirir ve bir tasarım olarak ortaya çıkar. Ona göre yazılı dil, gerçekliğin tasarımı değilmiş gibi durur. Ancak yazar, konuşmacı ya da düşünür dilin bu yapısal durumunu bildiği için önceliklidir. Yazar ve konuşmacı tarafından örtü altındaki gerçeklik hep bilinir ve okuyucu ya da dinleyici, örtünün altındaki gerçekliğe ulaşması için zorlanır. Bu yüzden dil, açığa çıkarıcı bir özelliğe sahiptir.

Dilsel eylemlerin düşünme, konuşma ve yazma olduğu savı dilin bu eylemlerden soyutlanamayacağını gösterir. Fakat Saussure (2001) dilin, kusurlu ve tehlikeli olarak gördüğü yazıdan bağımsız bir hareketliliğe sahip olduğunu söyler. Ona göre, yazıya sebep olan eylem olarak yazmanın, işitsel izlenimin karşısına görsel bir izlenim olarak çıkararak daha etkileyici durması bir yanıltmacadan ibarettir. Yazmak onun için aynı anda hem faydalı, hem yetersiz, hem de tehlikelidir (Saussure, 2001: 55). Saussure yazma ve konuşma eylemleri arasındaki uyumsuzluğu açıklarken, Saussure konuşmanın fenomenol yapısına dikkat çekerek, yazmanın ancak konuşmadan sonra ortaya koyulabilen bir eylem oluşuna ve yazım sırasında başvuru alan işaretlerin yani alfabenin, konuşma sesine karşı ikinci dereceden bir araç olması, gibi argümanlar ortaya koyar. Fakat yazma-konuşma ilişkisi açısından bunlar zaten söylenmesi gereken ayrımlardır. Bu yüzden Saussure düşüncelerini sanki yazma eylemini değersizleştirmek ve konuşma eyleminin her zaman daha üstün olacağını savunmak için ortaya koymuş gibi görünmektedir.

Derrida, Saussure'ün bu düşüncelerini dil ve söz ayrımı yaparak eleştirir. Dil ona göre bir sistemdir. Söz ile kastedilen ise konuşma eylemidir. Saussure bir dilbilim ortaya koyarken belli kuralları geliştirmek peşinde koşmuştur. Fakat bu kuralları kapalı bir yapı içerisinde geçerlidir. Dilin gelişimini sadece konuşma eylemine bağlayan Saussure indirgemeci bir yaklaşımda bulunur. Ancak şu ilginç istatistikler dilin konuşmayla olan sıkı bağını vurgular niteliktedir: İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan dillerden sadece yüz altı tanesi edebiyat üretebilecek derecede yazıya bağlanabilmiş, büyük bir kısmı ise hiç yazılamamıştır. Bugün konuşulan üç bin kadar dilden yalnızca yetmiş sekiz tanesinin edebiyatı bulunmaktadır (Edmonson'dan aktaran Ong, 2013: 19).

Bu durumda yazı her ne kadar dilin teminatı olsa da, dille ilişkisi konuşmanın dille ilişkisine göre ikincildir (Gadamer, 2009: 182). Dilin konuşma ve yazma eylemlerinden farklı yapılarda biçimlenmesi, dilin oluşturduğu gerçekliğin farklı deneyimlerle ortaya çıkmasına sebep olacağı için yazma ve konuşmanın gerçekliğe ilişkin aktarımları da farklılaşacak ve farklı yollardan olacaktır.

Gerçeklik: Dinleme-Okuma Karşıtlığı

Hem konuşma hem de yazma için ortak noktalarında biri de gerçekliği ortaya çıkarmaya yönelmiş olmalarıdır. Fakat bu ortaklık noktası gerçekliğin nasıl ele edildiği noktasında ayrıma sebep olur. Gerçekliğin, dinleme yoluyla elde edilmesi konuşmanın önemini; okuma yoluyla ele edilmesi ise yazmanın önemini artıracaktır. Barthes, okumak adlandırmaktır; dinlemek ise yalnızca bir dili algılamak değil aynı zamanda onu oluşturmaktır, der (Barthes'den aktaran Günay, 2001: 32). Yazma gerçekliğini, okuma eyleminden; konuşma eylemiyse dinleme eyleminden alır.

Bir tasarım olarak dil, gerçekliği yeniden yaratır (Benveniste, 1995: 30). Hem konuşan kişi hem de yazan kişi söylemiyle gerçeği ve gerçeğe ilişkin de-

neyimini yeniden oluşturur. Dinleyen ya da okuyan kişi, yazanın ya da okuyanın söylemini algılar ve bu söylem aracılığıyla gerçek yeniden oluşur.

Konuşmada kullanılan dille gerçeklik ortaya çıkarılabileceği gibi gerçekliğin üzeri kapatılabilir. Bununla beraber yazmak, konuşmaktan daha kesin bir güvenirliğe sahiptir. Çünkü konuşmaya göre daha kalıcıdır. Yazmak belli uzam ve zamanda ortaya konan ve somut bir gerçekliği olan bir eylemdir. Bireyin seçimi sonucunda ortaya koyulan bir eylem olduğu için aynı zamanda bireyin sorumlu olduğu bir eylemdir.

Yazma ve konuşma eylemlerinde gerçeklik ve eyleyenin sorumluluğuna ilişkin tartışmalar, düşüncenin aktarılmasında *konuşmanın* önemine ilk dikkat çeken sofistlerin ortaya koyduğu retorik sanatı ile olmuştur. Fakat hitabet sanatı olarak ortaya koydukları konuşmanın yöntemini belirleyen retorik, varlığın üzerine eğilmez sadece bir avukatın yaptığı gibi kişisel doğruların ortaya konulup, savunulacağı bir alandır. İnandırıcı konuşma yapma yöntemini belirleyen retorik, hakikat bilgisine sahip olmayan kişilerce kullanıldığı gerekçesiyle Platon tarafından reddedilir (Aristoteles, 1998: 9). Bu yüzden Platon retorikte reform yaparak, felsefi retorığı tasarlar ve onu diyalektikle iç içe geçirir. Sofistler konuşma ve yazma eylemleriyle hakikatten uzaklaşır. Onların yazma eylemi Platon için tehlikeli ve utanç vericidir (Derrida, 2014: 18). Platon'un bu retorik tasarısı Aristoteles tarafından ortaya konur. Aristoteles konuşmayı, gerçek ve doğru olanın ortaya çıktığı bir eylem olarak ele alır. Bu şekilde tanımlanan konuşma kendine yazı dilini örnek almalıdır (Aristoteles, 1998: 26).

Yazma-konuşma bağlamında gerçekliğin ortaya çıkarılışını ele alan Platon için yazılı metin tüm insanlığa ulaşabildiğinden dolayı özel bir güce sahiptir. Fakat metafizik hakikatler ifade edilemez niteliktedir. Yine de yazma eylemini Yedinci Mektup'da, insanın aydınlanmasında ve diyalektiğe yönelmesinde basamak gibi kabul edilebilecek, bir eylem olarak yorumlar. Platon'un yazma ve yazıyla ilgili düşüncelerini Pharmakon üzerinden okuyan Derrida (2014)'ya göre Phaidros diyalogunda, Phaidros'un Lysias'in konuşmasını ezbere bilmediği için konuşmanın yazılı metnine ihtiyacının olması yazma eyleminin ezbere bilme problemiyle ele alındığını gösterir. Platon'un yazmayı eleştirdiği noktalardan biri de budur. Yazmanın sebebi hatırlamak değildir. Çünkü hakikat bir kez bilindiğinde unutulmayacak bir şeydir (Platon, 2010: 40).

Yazının aleyhine argümanlarını ortaya koyduğu Phaidros'ta yazının yaşayan varlıklar gibi, yaratıklar yarattığını fakat biri onlara soru sormaya kalkarsa heybetli sessizliklerini koruyacaklarını söyler (Platon, 2017: 96). Bu diyalog da yazının sorulara yanıt veremez özelliği yüzünden diyalektiğe dahil edilemeyeceği savını öne sürer. Yazıda filozof yazan değil aslında konuşandır. Yazmanın asıl değeri diyalektik için hatırlatıcılar sağlamasıdır. Fakat yazılı metin sözün bir gölge-imesi olduğu için bilgi edinmede yeterli değildir. Bilgi için, sözlü söyleme yani diyaloga ihtiyaç

vardır. Platon içinde Sokrates içinde hakikate ve gerçeğe ulaşmanın asıl yolu başkalarıyla diyalog içinde yaşamaktır. Diyalog iletişim kurmanın tek yoludur. Yazıya geçirilmiş bir diyalog ise görüntü olmaktan öteye geçemeyecektir. Yine de diyalog oluşturmak için yazma eylemi destekleyici bir rol oynayabilir. Böylece konuşma eyleminin bir parçası olan diyalog felsefenin kurucu eylem alanını beraberinde getirir (Borutti & Luise, 2013).

Diyalogun ya da konuşmanın gerçekliğe ulaşmak için bir yöntem olduğu doğrudur. Gerçekliğe ulaşacak kişinin bu noktada sergilediği eylem, dinlemek ya da konuşmaktan geçer. Ancak gerçekliğe ulaşmanın tek yolu bu değildir. Diğer taraftan yazılanın okunması da gerçekliği verir. Fakat dinlemenin bir başka insanı gerektirmesi, okumanın bireysel olması, yol gösterici olarak bir başka insanında bulunduğu konuşmayı daha cazip hale getirir. Fakat konuşmanın cezbedici tarafı konuşma ve okuma eylemlerinin yeniden tanımlanmasıyla beraber etkisini yitirebilir. Çünkü konuşma diyalogun yanında, sessiz monolog olarak düşünmeyi de tanımlar. Bununla beraber okuma, yazılı eserin okunması olduğu gibi, bireyin yazılı olmayan dünyayı okuması şekliyle de var olacaktır. Bu durumda düşünme, konuşma, okuma ve yazma bütünlüklü bir yapıda var olur. Yazma ve konuşma karşılıklı içerisinde dinleme ve okumanın yeri, bu iki eylem arasında özne ve muhatabın zamansal farklılıklarından kaynaklanır.

Zaman

Yazma ve konuşmanın *zamanla* olan ilişkisinin incelenmesi, bu iki eylemin birbirleriyle olan ilişkisinin çözümlenmesindeki yollardan biridir. Yazma, Orpheus bakışına sahiptir ve geçmiş ve gelecek arasında kırılma ya da kıvrımlara yol açar. Konuşma ise zamanın canlılığına, akıcılığına ve sürüp gidiciliğine gönderme yaparak geçmiş ve şimdiki ortaya koyar. Konuşmada kelime, gerçek ve varolan bir şimdinin parçasıdır. Aynı zamanda ortaya çıktığı şimdi içinde hapslidir.

Hapis olarak nitelenen *an içinde olmaklık* aynı zamanda konuşma için bir avantaj sağlar. Böylece konuşma eylemi her yanlış anlaşılmayı ve kötüye kullanmayı engelleyebilir. Çünkü söylenenler daima düzeltilebilir, yanlışlanabilir ve doğrulanabilir. Yazma eyleminin sonunda ortaya çıkan yazı yazarından ayrı tutulduğu için, konuşmada olduğu gibi, soru sorulamayan, sorgulanamayan bir söylemdir (Ong, 2013: 97). Yazma eylemi sırasında ifadeler düzeltilebilir fakat eylem bittikten sonra ifadenin düzeltilmesi olanak dışıdır (Günay, 2001, 30). Bu anlamda yazı kendi kendine yardım edememe özelliği ile konuşmadan ayrılır (Gadamer'den aktaran Çoraklı. & Sarı, 2002: 20).

Yazma eylemi *de an* içinde kendine yardım edebilir ancak bu sırada eylemin gerçekleştiricisi olarak yazarın muhatabı orada değildir. Yazar, yazısını yazarken yalnızdır. Yazma, tek-başınalık taşıyan bir eylemdir (Ong, 2013: 122). Yazma eylemi muhatabına ulaştığında ise artık bir eylem olarak değil, eylem sonunda ortaya konan

bir ürün olarak vardır. Ürün olarak yazı, ses duymadan duyma imkânı sağlar ama dışarıdan gelen sesi duymaz, duysa da özünde hiçbir değişme olmayacaktır (Croce, 1983: 206). Yazma ve konuşma eylemlerinin farklı zamansal yapılara sahip olması konuşma eyleminin yazma eyleminden ziyade yazıyla karşılaştırılmasına neden olur.

Konuşmanın en büyük avantajı, muhatapların ve konuşmacının görülebildiği bir uzam sunmasıyla düşüncenin doğrudan iletilmesini sağlamasıdır (Günay, 2001: 32). Üstelik konuşmayla birlikte, konuşma tarzı, ses tonu, tempo vb. yorumlanabilirken, yazıda yorum, konuşmadan farklı olarak sadece kelimelerin yorumu olarak varolur. Konuşma öznesinden ve muhatabından ayrı düşünülemez bir eylemken, yazma sırasında yazar muhatabını görmez (Gadamer, 2009: 183). Yazının en büyük eksikliği, yazarın fizik olarak görülmemesi ancak onun yansıması olan yazıyla muhatap olunmasıdır. Bu durumda iletmeye çalışılan fikir ya da düşünce eksiklikler olabilir.

Yazma ve konuşmanın eylem olarak zamansal durumları *bilinç* kavramı üzerinden de ele alınır. Rousseau konuşmanın yazmaya karşı üstünlüğü bilincin gerçeklikle ilişkisi bağlamında ele almıştır. Bu teze dayanarak Derrida Rousseau'nun okumasını yapar ve yorumlar. Rousseau için yazma ile bir eklenti ortaya çıkar. Eklenti Varlığı üstlenir ve biriktirir. Aynı zamanda onun yerine konan şey ya da fazlalığı ifade eder. Böylece varlığın yerine ikame eder. İkame etmek, vekaleti temsil ettiğinden alt düzey bir unsurdur. Böylece yerini tuttuğu şeyden başka bir şey haline gelir ve varlığa yabancılaşır. Rousseau'ya göre yazma sırasında ortaya çıkan bu eklenti tehlikeli bir eklentidir ve doğaya yabancılaştıran bir unsuru ihtiva eder. Bilinç yazma eylemiyle Dünyadan ve Varlıktan feragat etmiştir. Derrida (2010: 81)'ya göre bu anlayıştaki kişi, *olduğum veya dediğim şeyi, varım ve burdayıma* tercih eder.

Rousseau konuşma eylemini geçmiş ile şimdinin bağlayıcısı olarak kabul etmiş ve geleceğinin bilinmemezliği üzerine yazma eyleminden vazgeçmiş gidi durmaktadır. Oysa konuşma eylemi Ben'i ortaya koymaya çalışırken, yazma eylemi Ben'i ortaya koymanın yanında yazarın Ben'inden uzaklaşmasının ve yeni söylesel siciller oluşturmasının da alanıdır (Bozkurt, 2014: 15). Yazmanın meydan okuyucu yapısı, konuşmaya hatta gerçekliğe bir eklenti olduğu ya da fazlalık olduğu anlamına gelmez. Çünkü insan yazma dışında diğer eylemlerinde de geleceğe meydan okuyabilir. Bu insanın mekanik olmaması, oluşmakta olması, hayatla ve dünyayla ilişkisini ancak sahip olduğu fenomenler aracılığıyla anlamaya çalışmasının bir sonucudur.

Sonuç

Hem konuşma hem de yazma felsefi bir eylem olarak kabul edilir. Çünkü her iki eylem de düşünmenin ürünü olan düşüncenin açığa çıkmasıyla ilgilidir. Bu durumda konuşma ve yazma arasında karşıtıktan ziyade bir beraberlik hatta iç içe geçmişlikte vardır. Bu bütünlüğün düşünmek ve okumak gibi durakları bulunur.

Düşünmek, felsefenin aynı zamanda insanın temel eylemidir. Monolog olarak düşünme bir tür iç konuşmayken, konuşmanın diyaloga dönüşmesi düşünceyi ortaya çıkarır. Konuşmanın sembollerle ifade edilmesi ise yazma eylemiyle gerçekleşir. Bu bütünlüklü yapı içerisinde, konuşmayı yazmaya, yazmayı konuşmaya tercih etmek doğru değildir. Konuşmayı yazmaya tercih eden filozofların görüşlerini yazma eylemiyle ortaya koyma durumları ironiktir. Bununla beraber yazma eylemini konuşma eylemine tercih eden görüşler, konuşma, dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koyarak bunu yapmalıdırlar.

İnsanın insan olmağı yazma eyleminde bulunuyor olmasından değil, konuşabilmesinden gelir. Konuşmanın değeri, insanı düşünen bir varlık haline getirmesidir. Yazma ya da yazan bir varlık olarak insan bunu konuşmayı yabancılaştırarak, dili değiştirerek yapar ancak yazma sırasında bireyin içinde bulunduğu durumda, konuşma ve düşünme hep vardır (Gadamer, 2009: 183). Hatta yazma eylemi bittikten sonra diyalogun konusu olarak var olacaktır. Böylece konuşma, yazma eyleminden hiçbir zaman çekilmeyecektir. Çünkü hem yazmanın hem düşünmenin yapısına eklenmiş olarak vardır. Sahte olan ve sonradan varolan, yazmadır. Fakat yazmanın değeri, düşünceyi konuşmadan daha birlikli bir hale getirmesi, yeni anlam inşasının yolunu açması, dilin yorumlanmasını daha olanaklı kılmasından gelir.

Konuşma yazmayı öncelediği için, yazma da üst düzey refleksiyonla düşüncenin terbiyesini sağladığı için, her iki eylem de diğerine tercih edilmeyecek kadar önemlidir. Her iki eylemin de kendi içerisinde gerçekliği değiştirmek ya da sahteletştirmek gibi tehlikeleri vardır. Bu durumda yazar ya da konuşmacının, yazdıklarının ya da söylediklerinin sorumluluğunu üzerine alması beklenir. Böylece özgürlüklerini kötüye kullanmayacak ve gerçekliğe, dile nasıl yaklaşması gerektiğinin ve sorumluluğunun bilincinde olarak, eylemlerini icra edeceklerdir. Bunun sonucunda her iki eylem de yapısal bütünlükleri, ortaklıkları ve karşıtlıkları içerisinde hak ettiği yeri bulacaklardır.

Kaynakça

- Allen, D. S. (2011). *Platon neden yazdı?*. A. Batur (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Aristoteles. (1998). *Retorik*. M. H. Doğan (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Benveniste, E. (1995). *Genel dilbilim sorunları*. E. Öztokat (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Borutti, S. & Luise, F. (2013). Writing and communicating philosophy: consonances between Plato and Wittgenstein. Perissinotto, In L. (Eds). *Wittgenstein and Plato* (pp. 126-159). New York: Macmillan.
- Bozkurt, A. (2014). *Orpheus bakışı*. İstanbul: Ayrıntı.
- Burch, R. & Verdicchio, M. (Eds). (2002). *Between philosophy and poetry: writing, rhythm, and history*. New York & London: Continuum.
- Croce, B. (1983). *İfade bilimi ve genel linguistik olarak estetik*. İ. Tunalı (Çev.). İstanbul: Remzi.

- Çoraklı, Ş. & Sarı, A. (Ed.). (2002). *Edebiyat nedir?* İstanbul: Babil.
- Çotuksöken, B. (1992!). *Felsefi söylem nedir?*, İstanbul: Kabalıcı.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın mantığı*. H. Yücefer (Çev.). İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2001). *Felsefe nedir?* T. Ilgaz (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2000). *Kafka. minör bir edebiyat için*. Ö. Uçkan & Ö. Ergüden (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Derrida, J. (2010). *Edebiyat edimler*. A. Utku & M. Erkan (Çev.). İstanbul: Otonom.
- Derrida, J. (2011). *Gramatoloji*. Çev. İ. Birkan (Çev.). İstanbul: Bilgesu.
- Derrida, J. (2014). *Platon'un eczanesi*. Çev. Z. Direk (Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Di Leo, J. R. (200). *Is there a text in philosophy?: writing, style, rhetoric and culture*. Doctoral Dissertation, Indiana University Doctor of Philosophy in the Departments of Philosophy and Comparative Literature, Indiana.
- Eflatun. (1960). *Diyaloglar*. T. Aktürel (Çev.). İstanbul: Remzi.
- Fırınçı Orman, T. (2015). Jacques Derrida düşüncesinde dil. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 61-81.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve yöntem* (2. Cilt). H. Arslan & İ. Yavuzcan (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Gül, S. (2014). Yapısökümcülük neyi söküyor: Jacques Derrida'yı anlamak. *Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(3), 89-98.
- Günay, D. (2001). *Metin bilgisi*. İstanbul: Multilingual.
- Kaynarca, A. (1982). Takiyettin Mengüşoğlu ile konuşma. *Yazko*, 6, 5-20.
- Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan felsefesi*. İstanbul: Remzi.
- Janson, T. (2016) *Dillerin tarihi*. M. Doğan (Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Ong, J. V. (2013). *Yazılı ve sözlü kültür*. S. P. Banon (Çev.). İstanbul: Metis.
- Platon (2006). *Devlet*. M. A. Cimcoz & S. Eyüboğlu (Çev.). İstanbul: İş Bankası.
- Platon (2010). *Mektuplar*. F. Akderin (Çev.). İstanbul: Say.
- Platon. (2017). *Phaidros*. F. Akderin (Çev.). İstanbul: Say.
- Rush, P. (2016). Myriad philosophical methodologies. *Metaphilosophy*, 47(4), 679-695.
- Saussure, F. (2001). *Genel dilbilim dersleri*. B. Vardar (Çev.). İstanbul: Multilingual.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus logico philosophicus*. O. Aruoba(Çev.). İstanbul: Metis.
- Wittgenstein, L. (2014). *Felsefi Soruşturmalar*. H. Barışcan (Çev.). İstanbul: Metis.
- Uygur, N. (2001). *Dilin gücü*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Yanık, H. (2016). Yapısöküm üzerine birkaç not. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 91-98.

Sosyal Bilimlerde Metodoloji Problemi*

Seyit COŞKUN^{7**}

Makale Geliş / Received:16.04.2018
Makale Kabul / Accepted:18.05.2018

Öz

Yöntem sorunu, konusuna ya da nesnesine uygun biçimde bilgiyi elde etme bakımından karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda, özellikle 17. ve 18. yüzyıldan itibaren doğa bilimlerindeki gelişmeye bağlı olarak doğa-bilimsel yöntem, bilginin ideal modeli olarak görülmüştür. Bu pozitif bilim anlayışı ve bilgi ideali, tarihsel, toplumsal ve kültürel olgular alanına da uygulanır ve bu alanlarda doğa-bilimsel bilgi kesinliğine ulaşılmaya çalışılır. Ancak bu yaklaşım, insani/kültürel deneyim ve olguları açıklamak yerine, epistemolojik bir krize neden olur. Bu bağlamda, özellikle 19. yüzyılda Yeni-Kantçılık ve Alman Tarih Okulu'nun başlattığı tin/kültür bilimleri ve doğa-bilimleri ayrımına bağlı olarak, sosyal bilimler için yeni yöntemler önerilir. Bu yöntemlerden biri olan hermeneutik, bireysel/toplumsal/kültürel olayları ve olguları anlama ve yorumlama yöntemi olarak ortaya konulur. Bu süreçten hareketle, Hans-Georg Soeffner tarafından geliştirilen sosyal-bilimsel hermeneutik veya hermeneutik bilgi sosyolojisi, her türlü insani/toplumsal/kültürel üretim biçimlerini anlama ve yorumlama yöntemi olarak yeniden ele alınır ve geliştirilir. Bu çalışmada, öncelikle tarihsel-felsefi olarak geleneksel hermeneutik anlayış üzerinde kısaca durulmaktadır. Sonrasında ise, Soeffner tarafından geliştirilen hermeneutik metodolojinin temel yönleri gösterilmekte ve bu metodolojinin sosyal bilimler yöntemi olarak yeterli olup olmayacağı sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metodoloji, Epistemoloji, Hermeneutik, Tin/kültür Bilimleri, Doğa Bilimleri.

* Bu çalışma, Kemer'de düzenlenen uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu'nda sunulmuş olan "Sosyal Bilimler Yöntemi Olarak Hermeneutik" başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, seyit.coskun@hotmail.com.

Künye: COŞKUN, Seyit. (2018). Sosyal Bilimlerde Metodoloji Problemi. *Dört Öge*, 13, 59-72. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

Das Probleme der Methodologie in den Sozialwissenschaften

Zusammenfassung

Das Problem der Methode ergibt uns vor dem Gesichtspunkt, der das Wissen in Übereinstimmung mit dem Subjekt oder Objekt erworbt wird. In diesem Sinne, insbesondere seit dem 17. und 18. Jahrhundert wurde die naturwissenschaftliche Methode als ideales Modell abhängig von der Entwicklung der Naturwissenschaften des Wissens gesehen. Dieses positive wissenschaftliche Verständnis und Wissensideal wurde auch auf die historischen, sozialen und kulturellen Phänomene angewandt und in diesen Bereichen versucht, um die Gewissheit des naturwissenschaftlichen Wissens zu erreichen. Dieser Ansatz verursachte jedoch eher einen erkenntnistheoretischen Zusammenbruch als eine Erklärung der menschlichen/kulturellen Erfahrungen und Fakten. In diesem Zusammenhang, insbesondere im 19. Jahrhundert wurden die neue Methoden für die Sozialwissenschaften vorgeschlagen, die sich aus der Trennung der Natur- und Kulturwissenschaften ergeben, die von den Neukantianismus und deutschen Historikerschule ausgehen. Eine dieser Methoden, Hermeneutik wird als eine Methode vorgeschlagen, die individuelle, soziale und kulturelle Ereignisse und Fakten zu verstehen und zu interpretieren. Ausgehend von diesem Prozess wird die von Hans-Georg Soffner entwickelte sozialwissenschaftliche Hermeneutik oder hermeneutische Wissenssoziologie als eine Methode des Verstehens und Interpretierens aller Formen menschlicher, sozialer und kultureller Produktion wieder überdacht und verbessert. In diesem Artikel konzentrieren wir uns vor allem auf das historisch-philosophische Verständnis der traditionellen Hermeneutik. Anschließend werden die grundlegende Richtungen der von Soffner entwickelten hermeneutischen Methodologie gezeigt und es wird in Frage gestellt, ob diese Methodologie als eine Methode der Sozialwissenschaften ausreicht.

Schlüsselwörter: Methodologie, Epistemologie, Hermeneutik, Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften.

Giriş

Hans-Georg Soffner tarafından sosyal bilimler metodolojisi olarak geliştirilen hermeneutik anlayışı ele almadan önce, hermeneutiğin tarihsel gelişimini kısaca bakmak bu disiplin ya da sanatın epistemolojik dönüşümünü anlamak bakımından yararlı olacaktır.¹ Bilgileri, konusuna ya da nesnesine uygun olarak

1 “Hermeneutik, *hermeneuion* sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi Hermes, tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes, bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Hermeneutik etkinliği, daima bir başka ‘dünya’ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Bu, ‘düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi’ olarak *hermeneuia*’nın esas anlamı için de geçerlidir. (...) Geç Grekçede *hermeneuia* çok açık şekilde, “bilgece açıklama” ve *hermeneios* ‘açıklayan’,

sistemantik biçimde sınıflandıran ve buna göre belirli bir yöntemin seçilmesini ilk Aristoteles'te görmekteyiz. Ancak, bu anlamda Aristoteles'in *Organon* adlı eserinin *peri hermenias* bölümü, bir açıklama ya da yorumlama sanatı olarak hermeneutik ile ilgili değildir. "Bu bölümde hermeneutik, apofantik yargıların (olumlu ve olumsuz önermeler) mantıksal yapılarını ve logos'un doğruluk gözetilmeyen kullanımlarını araştıran bir mantıksal gramer türünü adlandırmak için kullanılır. Platon'a göre sanat olarak hermeneutik, düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, bir kral buyruğunun, bir tanrısal iradenin açıklanmasıyla ilgilendir. Hermeneutik, 'Yasalar'da tanrıların iradelerini, hem haber veren ve hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak bir çift anlam içinde açıklayan sanat olarak anılır" (Gadamer, 1995: 11). Buna göre, hermeneutik, başka bir dünyaya ya da zamana ait olanın, içinde yaşanılan ana uygun olarak yorumlanmasını ve anlaşılır kılınmasını ifade etmektedir. Bu yaklaşım, geleneksel hermeneutiğin temel özelliğini ortaya koymaktadır.

Geleneksel hermeneutik, felsefi-tarihsel olarak dinsel, felsefi, edebi ve hukuksal büyük metinlerin yaşamsal bir anlama sahip oldukları ve bu metinlerin anlaşılıp, yorumlanıp sonraki nesillere aktarılması anlayışına dayanmaktadır. Bu anlamda, özellikle Rönesans hümanizminin gerisindeki Ortaçağ "septem artes liberales" (yedi özgür sanat) eğitim sisteminde, "*Trivium*" olarak ifade edilen "gramer", "retorik" ve "mantık", geleneksel olarak Hristiyan Batılı için yaşamsal öneme sahip olan anlamı-anlama problematiği çerçevesinde öğrencinin yükümlü olduğu derslere hazırlığı oluşturmaktadır. Ama o dönemlerde, bir gramatik-stilistik temelde yapılan bir metin yorumu ile tarihsel olarak dinsel/mantıksal veya "spekülatif gramer" açısından yapılan metin yorumu arasında bir gerilim söz konusudur. Bu gerilim, daha sonra hermeneutik içerisinde gelişen geleneksel romantik hümanistler ve dil-mantıkçıları karşıtlığı biçiminde felsefenin şimdiki durumuna kadar süren bir karşıtlığı ortaya koymaktadır (Apel, 1973: 338). Bu karşıtlık temelinde, tarihsel süreçte hermeneutiğe ilişkin çeşitli yaklaşımlar ve görüşler ortaya konulmuştur.

Hermeneutiğin Yeniçağdaki gelişimi, modern bilim ve modern yöntem kavramının ortaya çıkışı ve gelişimiyle koşutluk gösterir. Bu dönemden itibaren teolojik, filolojik, hukuksal ve felsefi hermeneutik biçimleri ortaya konulmuştur. Ancak, "18. yüzyıla kadar teoloji ve filoloji içerisindeki görünümüyle hermeneutik, hep kısmi kalmış ve didaktik amaçlara hizmet etmiştir" (Gadamer, 1995: 14). Buna karşılık, 17. ve 18. yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinin gelişimiyle birlikte, doğa-bilimsel yöntem bütün bilginin ideal modeli olarak görülmeye başlanır. Bu anlamda, 19. yüzyılda doğa bilimlerindeki gelişmelerin de doğurduğu ilerleme inancı, bu bilgi yönteminin tarihsel, toplumsal ve kültürel alanlara uygulanmasına

'çeviren' olarak geçer. Böylece *hermeneuia* 'sanat'ı, yani hermeneutik kutsal sfere ait olanın, özellikle kutsal ve otoritatif iradenin, ölümlüye, yani dinleyene uygun şekilde açıklanması etkinliği olmuştur. Hermeneutiğin bu anlamı günümüz epistemolojik bilinci içerisinde tabii ki artık yaşamamaktadır" (Gadamer, 1995: 11-12).

neden olmuştur. Bu pozitif bilim idealiyle bu alanların anlaşılma ve açıklanmaya çalışılması, insani olguları anlamak yerine, içinden çıkılmaz hale getirmiş ve epistemolojik bir krize neden olmuştur. Bu temelde başlayan bir doğa bilimleri ve tin/beşeri/kültür bilimleri tartışması, olguların/konuların ayırımına bağlı olarak bir yöntem arayışına yol açmıştır.

Bu yöntem arayışı ve tartışmalarından, özellikle Almanya'da gelişen iki farklı bilim felsefesi geleneği ortaya çıkmıştır. Bir yandan, *Alman Tarih Okulu*'ndaki tartışmalardan hareketle tin/kültür bilimleri doğa-bilimsel yöntem ve bilgi idealine göre kurmak isteyen bir felsefi hermeneutik anlayış, özellikle Schleiermacher² ve Dilthey³ tarafından temellendirilmeye çalışılmıştır. Diğer yandan, tin/kültür bilimleri kendine özgü epistemolojisi ve yöntemi temelinde kurmak isteyen bir hermeneutik yaklaşım *Yeni-Kantçı Okul* tarafından geliştirilmiştir. Ancak bu okul da kendi içinde, *Heidelberg Okulu* (Windelband, Rickert, Cassirer) ve *Marburg Okulu* (H. Cohen, P. Natorp) olarak ikiye ayrılmıştır. Özellikle *Heidelberg Okulu*, doğa bilimleri ve tarihsel-sosyal bilimler arasındaki epistemolojik sınırların belirlenmesi üzerinde durmuştur. Buna göre, bilimler mantıksal olarak iki gruba ayrılmaktadırlar. Bir yanda, doğa bilimi gibi genel yasalar ve zorunlu genel-geçer önermeler elde etmeye çalışan *nomotetik* (yasacı) bilimler; diğer yanda bireysel olayları/olguları kendi tekilliği içinde anlamaya ve tekil kavramlar elde etmeye çalışan betimleyici *ideografik* bilimler biçiminde belirlenir (Özlem, 1996a: 128). Bu gelenek, özellikle "sosyal bilimler olarak adlandırılan bilimler grubunun doğa bilimi modeline göre konumlanamayacağı, bu bilimler grubunun konu ve yöntem

2 İlk kez Schleiermacher, F. Schlegel'in etkisiyle, hermeneutiği evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi haline getirmeyi denemiştir. Bu anlamda, hermeneutikte metnin esas alınan normatif anlamı arka plana çekilmiştir. Anlama, metnin deharar arasıklık temelinde '*üretken tekrarı*' olarak anlaşılmalıdır. Bu temelde, Schleiermacher bir metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamın tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu öğretilde, dilin rolü ön plana çıkmış ve yazılı esere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları aşılmalı istenmiştir. Schleiermacher'ın, hermeneutiği, konuşma ve insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki bu arada bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya konulmuş oluyordu. Artık hermeneutik, tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemindi; sadece teolojinin değil. O ana kadar teologlar ve filologlar, hermeneutiği, sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanıyorlardı. Oysa Schleiermacher'le birlikte *tarihselcilik'e* giden yol açılmıştı (Gadamer, 1995: 14-15).

3 Hermeneutiği, doğa-bilimsel yöneme benzer biçimde tin bilimleri yöntemi olarak kurmak isteyen Dilthey, anlamının olanağının ve geçerliliğinin bu pozitif koşullarını göstermek amacıyla Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"ne analogiyle bir "Tarihsel Aklın Eleştirisi" ortaya koyar. Dilthey için "Tarihsel Aklın Eleştirisi", 19. yüzyılın felsefi hermeneutiğine yönelik olarak anlamının pozitif koşullarını göstermek, zamansal içeriklerin "tarihsel anlama" aracılığıyla anlayan yazarla eş zamanlı kılınmasını ifade etmektedir. Alman tin-bilimleri "tarihsel okulunun" bu yöntemi, (ör. Jakob Grimm'in gösterdiği kadarıyla) yazarın ifadesini/söylemini kendi içinde aşmayı deneyen "gramatik olarak anlaşılmasının" eski hümanistik yöntemini ifade etmektedir. Dilthey için tarihsel ve gramatik anlamının adeta psikolojik olarak kendini yazarın yerine koyma yoluyla aşılması, yani "yaşama-ifadesinden" hareketle onun kaynağına geri gitmek ve yapıtı sonradan-yaşayarak yeniden yapılandırmak temeldir (Apel, 1973: 336).

bakımından doğa bilimi modelinden farklı bir bilim modeline göre konumlandırılıp temellendirilebileceği iddiasından hareket etmiştir” (Özlem, 1996b: 13). Bu tartışma temelinde, doğa bilimleri için bir açıklayıcı ve tin/bilimleri için de bir anlayıcı model olarak öngörülen, bir açıklama ve anlama karşıtlığı biçiminde bir ayırım ortaya konulmuştur. Ancak bu bakış açısı artık güncelliğini yitirmiştir. Bunun yerine, fenomenolojik betimleme⁴ (Husserl-Schütz), dilsel-analitik olarak anlamı-anlama⁵ (Wittgenstein-Winch) ve ontolojik-varoluşsal yorumlama⁶ (Heidegger-Gadamer) yaklaşımlarının sosyolojiye dahil edilmesiyle birlikte bireysel, toplumsal ve kültürel iletişimsel deneyim ve anlam açısından sosyal bilimlere ilişkin bir metodoloji ortaya konulmaya çalışılır (Habermas, 1998: 571). İşte, Hans-Georg Soffner, bu yaklaşımlardan hareketle sosyal bilimsel hermeneutik veya hermeneutik bilgi sosyolojisi olarak ifade ettiği prosedürü geliştirir.

Sosyal Bilimsel Hermeneutik veya Hermeneutik Bilgi Sosyolojisi

Bugün hermeneutik bilgi sosyolojisi olarak da ifade edilen sosyal-bilimsel hermeneutik, Hans-Georg Soffner ve onun çalışma grubu tarafından geliştirilen, metinsel-işitsel-görsel vb. verilerin ve her türlü etkileşimin ve etkileşim ürünlerinin yorumlanması için metodolojik bir prosedürü ifade etmektedir.⁷ Yöntemin amacı, sosyal eylemlerin, etkileşimlerin ve etkileşim-ürünlerinin sosyal anlamını tıpsel biçimler olarak yeniden yapılandırmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda, uygulamalı anlama sosyolojisi olarak da ifade edilen sosyal bilimsel hermeneutik, ampirik tekil olayların/durumların ex-post-analizi (gerçekleşen olay/durum sonrası analiz) için bir araçtır. Dolayısıyla, sosyal-bilimsel hermeneutik ya da hermeneutik bilgi-sosyoloji-

4 Alfred Schütz, Husserl'in öğrencisi olarak, özellikle içsel zaman bilincinin fenomenolojisi ve yaşama-evreni kavramından hareketle gündelik yaşama evrenini yeniden oluşturmayı amaçlayan yorumsamacı bir sosyolojinin fenomenolojik temellendirilmesini ortaya koymaya çalışır. Buna göre, bireyler, gündelik dilin öznelerarasılığında yapılandırılmış bir sosyal yaşama evreni tarafından koşullandırılmış olarak eylemler. Dilsel olarak yapılanmış bu ön-bilgiden hareketle başkasının bakış açısının edinildiği bir dünya kurulmaktadır. Dolayısıyla bu ön-bilgi bireysel, sosyal, kültürel olayların ve olguların anlaşılmasında ve yorumlanmasında etkili olmaktadır (Habermas, 1998: 235-239)

5 “Özellikle Ludwig Wittgenstein'da anlamı-anlama problemi ele alınır. Anlamı-anlama problemi açısından, Russel ve öğrencisi Wittgenstein'da, dilin (metafizik) eleştirisine yönelik olarak Ockhamlı William'dan hareket eden nominalist-ampirik gelenekle birlikte, Leibniz tarafından ortaya konulan felsefi kesin bir dil olarak mantıksal konstrüksiyon/yapı hareketi bir araya gelir” (Apel, 1973: 337).

6 Gadamer, *Wahrheit und Methode* başlıklı eserinde kendi felsefi hermeneutik anlayışını Heidegger'in düşüncelerinden, özellikle Dasein'in varoluşsal analizinden hareketle geliştirir. Gadamer'in, hermeneutik ontolojik dönüşümü olarak ifade ettiği bu felsefi hermeneutik, epistemoloji temelli geleneksel hermeneutik aksine, ontolojik-varoluşsal temelden hareket eder. Gadamer, özellikle anlama ve dilin ontolojik birliği temelinde ve fenomenolojik bir yorumla felsefe tarihiyle ilişkiye geçerek bu yaklaşımını ortaya koyar (Tsai, 2011: 19-20).

7 Soffner tarafından 1970'li yıllardan itibaren geliştirilen ve sosyal bilimsel hermeneutik olarak ifade edilen metodoloji, 1980'li yıllardan itibaren hermeneutik bilgi sosyolojisi adını alır. Hermeneutik bilgi sosyolojisi, halen Almanca konuşulan üniversitelerde (Kostanz, Berlin, Dortmund, Essen, Vehta, St. Gallen, Wien, Zürich) öğretilmekte ve uygulanmaktadır (Reichert, 2004).

si, genel olarak her türlü etkileşim ve etkileşim ürünlerinin (sanat, din, eğlence vb.) toplumsal anlamını yeniden yapılandırmayı amaçlayan, kavramsal olarak gelişmekte olan karmaşık, kuramsal metodolojik bir yaklaşımı ifade etmektedir (Reichertz, 2004). Ancak bu yaklaşım için, yorumlayıcı ve düşünümsel bilişsel bir tutum temeldir.

Sosyal, kültürel ve tarihsel her türlü veriyi analiz etme ve yorumlamada hermeneutik düşünme veya bilişsel tutum, tikelden/bireysel olandan bütüne ve bütünden bireysel/tikel olana giden bir hareket ortaya koyar. Günümüzde hermeneutik daire olarak bilinen bu düşünme biçimi, bireysel olanın sadece bütün aracılığıyla anlaşılabilceği ve bireysel/tikel olanın her açıklamasının bütünü anlaşılmasını gerektirdiği kabulüne dayanmaktadır (Gadamer, 2009: 43-44). Bu bağlamda, hermeneutiğin temel görevi (Schleiermacher ve Dilthey), anlamın yeniden-yapılandırılmasında, yani anlam bağlamının varsayımsal olarak yeniden-oluşturulması çerçevesinde kişinin/metnin kendini ifade ettiği kadarıyla neden böyle ifade ettiğini anlaşılır kılmaktır. Soffner tarafından geliştirilen sosyal-bilimsel hermeneutik, bu anlama/yorumlama anlayışından hareket etmektedir. Bu hermeneutik prosedür, insanları eylemleri ve etkinlikleri çerçevesinde (özel tarz ve biçimiyle) çözümlemeyi deneyen (genel) sorunları araştırır ve aynı zamanda insanların günlük sosyal ilişkilerdeki anlam ve yapılardan ödünç aldıkları rutin-yorumları, eylem-örneklerini, ritüelleri ve sembolleri sorgular. Ayrıca bu hermeneutik prosedür, bireysel yaşam-dünyalarının biyografik, sosyal-tarihsel ve kültürel geçmişlerini sorgular ve başka türlü düşünme, ifade-etme ve başka türlü eyleme olanağını ve özgürlüğünü araştırır. Dolayısıyla hermeneutik bilgi sosyolojisi, dar anlamda bir yöntem ya da yöntem öğretisi değildir; aksine kendi yöntemlerinin seçimine açık olan, çok sayıda ardışık verinin analizine dayanan, sadece dilsel değil, aynı zamanda görüntü-dizilerinin, fotoğrafların, filmlerin, görüşmelerin, resimlerin analizleriyle ilgili olan bir kuram ve metodolojidir (Reichertz, 2004). Böyle bir hermeneutik yaklaşım, geleneksel hermeneutik yöntemin genelde klasik metinlere yönelik anlama ve yorumlama etkinliğinden farklı olarak, dilsel/dilsel olmayan her türlü veriyi anlama-yorumlama etkinliğine genişletilmiş olmaktadır.

Hermeneutik bilgi sosyolojisinde, sosyolojik araştırma odaklı yorumlayıcı/anlamacı bir sosyolojinin (Weber, Schütz, Mead ve Berger/Luckmann'a dayanan) yöntemi olarak bireysel ve toplumsal anlam-yapılarının yeniden-yapılandırılması amaçlanmaktadır.⁸ Bu bağlamda, anlamı-yeniden yapılandırıcı işlem/gösterge

8 Böyle bir yeniden-yapılandırmacı hermeneutik metodoloji, özellikle Alfred Schütz'ün düşüncelerine dayanmaktadır. Alfred Schütz, bir yandan, Edmund Husserl'in fenomenolojik yöntemini sosyal olgulara uygularken, diğer yandan Georg Herbert Mead'ın sembolik etkileşimcilik anlayışından hareketle sosyal sembollerin/işaretlerin anlamlandırılmasını ve analizini yapar. Hermeneutik bilgi sosyolojisi, süreçte her iki düşünürü yapılan eleştiriler, katkılar ve öneriler temelinde, Schütz ve Mead'i uzlaştırmaya çalışır. Soffner'e göre, bu uzlaştırma, Weberci anlamda sosyal/kültürel her türlü olguyu/veriyi tarihsel/tipsel olarak değerlendiren ve "sosyal yapıdaki" antropolojik yönleri (Berger/Luckmann'ın) de dikkate alan bir yaklaşım temelinde yapılmaya çalışılır (Reichertz, 2004).

yorumu, bireylerin bütünüyle anlaşılmasını değil, aksine sosyal/toplumsal bağlamların bir tipsele anılması/yorumlanmasını ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla, sosyal-bilimsel hermeneutik iki varsayımdan hareket eder. Bir yanda, anlamaya ilişkin olarak, insani düşünmenin ve ifadenin aynı veya benzer olduğu kabulü vardır. Bu kabul, Diltheyci anlamda, “Ben’in Sen’de geri kazanılması” biçiminde Ben ve Sen diyalogunu içermektedir. Buna göre, öz-bilinç olarak *Ben*, kendiyile monologsal bir ilişki içinde bağlamdan kopuk, soyut özdeş bir *Ben* değil, tarihsel-kültürel olarak ortak bir dünyanın ürünü olan bir *Ben*’dir, dolayısıyla aynı zamanda bir *Sen*’e aittir ve onunla eşzamanlı olarak yan yana bulunmaktadır (Riedel, 1995: 76). Bu anlamda, burada *Ego* ve *Alter* arasında bir anlamının olanaklı olabileceğine ilişkin özsel benzerlik ve sosyal-ruhsal yakınlık varsayılmaktadır. Diğer yandan, insanlar birbirinden tamamen farklıdırlar. Dolayısıyla birbirinden radikal farklılıkla ayrılan insanlar, yanlış-anlamaya ya da birbirini anlamamaya en yakın olanlardır. Paradoksal olarak, başkasının mevcudiyeti onun yokluğunda deneyimlenebilir. Çünkü “...başkanın bu yokluğu, tam da onun başka olarak mevcudiyetidir” (Levinas, 2005: 124). Dolayısıyla bir araştırmada, benzerlikler ve farklılıklar aynı yönelim alternatifleri olabilirler. Çünkü iyi bir anlama ve yorumlama için, sadece benzer özellikler değil, aynı zamanda farklılıklar da dikkate alınmak durumundadır. Aslında, “yorumlamalar, anlaşma zorluklarının aşılmasına yararlar; bir yaşama evreninin üyeleri arasındaki öznelerarasılığı güvencelerler. Bir yorumlama, yorumcuya, büyük kültürel ve zamansal uzaklık yüzünden yabancı olabilen, ama bütünüyle dışsal olmayan bir yaşama evreninin bileşenlerinin ya da yapılarının imlemini açıklar. Bir yorumlama, daha çok, yorumlananın karşılaşıldığı yaşama evrenine, en azından gücül olarak dahil olduğunu varsaymalıdır, çünkü yorumlaması, ancak kendi yaşama evreniyle yorumlananın arasındaki uzaklığı aştığı ölçüde başarılı olabilecektir” (Habermas, 1998: 627). Diğer taraftan, burada, kültürel ve zamansal uzaklık ve başkalıktan dolayı yabancı bir yaşam dünyasını anlama/yorumlama etkinliğinden farklı olarak, dilin gündelik yaşam pratiği ve bilimsel etkinlikte kullanılması açısından bir gündelik anlama ve bilimsel anlama/yorumlama sorunu ortaya çıkmaktadır.

Hermeneutik Bilgi Sosyolojisinde Gündelik Anlama ve Bilimsel Anlama

Gündelik yaşamda, genellikle nasıl anladığımızın farkında olmadan anlarız. Anlamanın yapısı-olarak, gündelik yaşam pratiğinde bir şeyi –örneğin kırmızı bir kalem, bir metni, bir resmi- düşünmemiz bilinç-altında kalır. Anlama otomatik olarak işlediği sürece, büyük oranda bilinçsiz biçimde gerçekleşir. Gündelik yaşamda sezgisel olarak öğrenilmiş anlama ve yorumlama alışkanlıkları, hemen hemen her şeyin kendiliğinden anlaşılmasını sağlar. Her zamanki gibi anlama ve her zaman olduğu gibi yapılacak olanı yapma, bilinmiş olanın anlaşılmasıdır ve pratik olarak gündelik gereklilikleri yerine getirmektir. Bu, kendiliğinden-anlaşılır olmasından dolayı anlamanın bize gizli kaldığı doğal, gündelik tutumu/düşüncüyü ifade

eder. Dolayısıyla gündelik yaşam pratiğinde, anlama, tepkisel bir biçimde, mevcut bilgi-kaynakları çerçevesinde verilmiş göstergelerin/imlerin hızlı biçimde düzenlenmesi olarak gerçekleşir. Buna karşılık, bilimsel pratikte, anlama, böyle tepkisel biçimde olamaz. Burada anlama, bir refleksiyon/düşünümsellik biçiminde gerçekleşir. Bilimsel pratikte, bilinçli olarak kendi kendini gözlemleyen ve kontrol eden bir anlama, verilmiş imlemin/göstergenin anlamını imlemin yeniden-yapılandırıcı yorum-süreci perspektifinden hareketle gerçekleştirilir (Soeffner, 2014). Dolayısıyla her şeyin kendiliğinden anlaşılır görüldüğü gündelik anlamının aksine, hiçbir şeyin kendiliğinden anlaşılır görülmediği bilimsel anlamada, her şeyi sorgulayan metodik kuşku ve anlama tutumu söz konusudur.

Soeffner'e göre, bir yandan gündelik eylemler ve yorumlar ve diğer yandan bilimsel yorumlar, temelde farklılaşmış "anlam-alanıya" ilgilidirler ve her ikisi de hem farklı bir tutumdan hem de farklı bir biliş-tarzından ortaya çıkmaktadırlar. Ancak buna rağmen onların ortak bir deneyim, beceri ve sürece dayanılarak oluşturulmaları söz konusudur. Bu gündelik anlama-performansları ve becerileri, erken çocukluktan itibaren öznelarası olarak biçimlenmiştir. Bu, yorumlama ve anlamamanın aynı zamanda genetik temeli olduğu ve onun somut biçimlenmesinde sosyal becerilerin bulunduğu anlamına gelir. Bu sosyal becerilerin, oldukça karmaşık ve katmanlı biçimde oluşturulmuş sosyal ve kültürel tarihe, yani sosyal-tarihsel bir apriori içinde gömülü olan ontogeneze/birey-oluşa (canlının, döllemeyi takiben türe özgü yapı ve biçim alıncaya kadarki gelişme ve büyümesi) sahip olduğu görünmektedir. Dolayısıyla bu, bilinç ve anlama kazanımımızın her zaman geçmişle/anılarla, yani ön-tipsel algılamalarla ve aynı şekilde ön-tipsel gelecek-beklentileri, umutlar, korkular ve planlar aracılığıyla yapılandırıldığını ifade etmektedir. İnsan için, tamamen saf, doğal temsili bir algı yoktur. İnsani eylemi bilimsel olarak tanımlamadan önce, yorumsal olarak anlayabilir ve açıklayabiliriz, buna uygun olarak her analitik akıldan önce gelen ve bunu etkileyebilen söz konusu bilinç-öncesi süreçlere dönmemiz gerekir. Bu bilim öncesi anlama-performansları ve becerileri aynı şekilde onların oluşum-koşulları ve işlev biçimleri, genellikle bilimsel sorun olarak görülmemiştir. Bunlar, gündelik yaşamdaki alışkanlıklarla kendiliğinden anlaşılır olarak uygulanmaktadırlar ve nadiren bilinçli biçimde yansıtılmaktadırlar, çünkü bunlar yorumlama-problemi ve yorum-nesnesi tarafından söğürülür/emilirler. Dolayısıyla bu gündelik anlama etkinlikleri, bir biçimde eyleme etki eden bilinçli performansları/kazanımları yapılandırmaktadırlar. Ancak bu bilimsel ve bilim-öncesi anlamamanın sonuçları bir takım benzer özellikler de sergilemektedirler (*a. e.*).

Hem gündelik hem de bilimsel anlama, bir şeye yönelik açıklamaların birbirine eklenmesine yol açar ve bu açıklamalar çoğunlukla makullük/akla yatkınlık ölçütüne dayanmaktadır. Bunlar, her zamanki gibi-yorumlama sürecinin ve standart-deneyimlerin bilinçli veya bilinçsiz biçimde tipleştirilmesinden hareketle türetilirler. Bu açıklamalarda, benzer biçimde yapılandırılmış anlamlı veriler, gündelik-

verilerin tipik ve sınıflandırılmış gözlemleri, sayısal ifadeler ve ilişkiler söz konusudur. Dolayısıyla bir yandan, gündelik sağduyuya (common sense) dayanan bir anlayıştan hareketle, somut bir bağlama yerleşen bir yorumlama ve açıklamayla oluşturulan “*birinci dereceden yapılar*” söz konusudur. Bu yapılar, gündelik yaşamda temelde pragmatik ilgiler/çıkarlar tarafından yönlendirilir ve her tür dinsel, kozmolojik ve mitolojik yorumlama-örnekleri tarafından dönüştürülür ve biçimlendirilirler. Buna karşılık, diğer yandan, düşünümsel bir temelde ortaya konulan bilimsel yorumlama ve açıklamalarla oluşturulan “*ikinci dereceden yapılar*” söz konusudur.⁹

Bu bilimsel yapılar, gündelik yorumlara ve açıklamalara göre oluşturulan temel yapıya benzemektedirler, fakat onlardan farklı olarak biçimselleştirilmiş ve kurumsallaştırılmışlardır. Ancak gündelik ve bilimsel anlama ve açıklama, önceki yorumlama ve anlama-edimleri karşısında farklı tutum ortaya koyarlar. Özellikle bilim adamı, pratik araştırmalarında gündelik yaşamın mitsel/dinsel ifadelerini sistematik olarak ele aldıklarında, gündelik yaşamda sağ-duyusal olarak yapılandırılmış keyfi tipleştirilmelerin ve yapıların mitten arındırılmasına neden olurlar (*a. e.*). Ancak buradaki temel sorun, “...belirli biçimde sosyal bilimcinin kendisinin de, incelemesini yaptığı topluma dâhil olması durumudur. Bu onun sıradan bir insan ve bir bilim adamı özellikleri açısından da geçerlidir. Sosyal bilimci, sıradan bir insan olarak her zaman o an konu edinilen kısmi sistemin bir üyesi değildir; ama herhangi bir toplumsal sisteme dahildir. Bu da, sosyal bilimcinin en azından belirli biçimsel açılardan incelemeye alınan kişilerle, sosyalleşmiş bir yetişkinin kuram öncesi ön-bilgisini ve onun yaşama evrenindeki statüsünü paylaştığı anlamına gelir” (Habermas, 1998: 567). Dolayısıyla sosyal bilimci, hem sıradan insan hem de mesleki rolü çerçevesinde toplumsal yaşama dâhil olması oranında gündelik yaşam pratiğinde edindiği sezgisel önbilgiyi kullanmaktadır. Dolayısıyla buradaki asıl problem, “...kuramsal temel kavramların, sosyal bilimcinin bu kuram öncesi bilgiyi kullanabileceği biçimde mi seçileceği, yoksa kuram oluşturmanın, kuram öncesi bilginin sistemli olmayan, en fazla bulgusal bir önem taşıyabileceği bir biçimde mi düzenleneceği sorusudur” (*a. e.*, 587).

9 Buradaki ayrım, Popper ve Habermas'ta söz konusu olan dil-dünya ve düşünce ilişkisine göre biçimlendirilmiş yapılara ve bunlara karşılık gelen ifade ve bilgi biçimlerine benzemektedir. Buna göre, Popper'da, “şeylerin” ya da olgusal durumların yapısı Dünya 1; bilinçli, öznel deneyimlerin ve zihinsel süreçler yapısı Dünya 2; ve düşüncelerin nesnelleşmiş içeriği olarak ortaya çıkan tinsel ürünler/yapılar Dünya 3 olarak belirlenir. Birbirini etkileyen, ama görece birbirinden özerk olan bu yapılardan, özellikle dünya 3, dilsel olarak formüle edilmiş kuramsal ve biçimsel yapıları ifade etmektedir (Popper, 2005: 211-213). Benzer biçimde, Popper'dan etkilenen Habermas'ta da fiziksel şeyler veya kendilikler toplamı olan dünya, kurumsallaşmış yapılar ve normlarla düzenlenmiş sosyal dünya ve kişinin kendi yaşantılarının toplamı olan öznel dünya biçiminde belirlenmiştir. (Habermas, 2001: 128). Habermas, gözlemci ve yorumcu tavrı olarak bu dünyalar karşısında iki temel tutum takınıldığını ve buna göre temelde yalın tümceler biçiminde dile getirilen gözlemcinin nesnel dünyası ve simgesel nesnelere ve kendiliklerin anlaşılması olarak yorumcunun dünyası söz konusu olur. Burada yorumcu, kendi yaşama evreni bağlamında önceden simgesel olarak kurulmuş dünyayla iletişimsel ilişki içine girerek, bu dünyayı yorumsal olarak yeniden-yapılandırmaya çalışır (Habermas, 1998: 617-622).

Soffener açısından bu sorunun yanıtı, gündelik ve bilimsel anlamının birbirini etkileyebileceği, ama bilimsel anlamının kendine mesafe koyucu, yani düşünümsele/refleksif bir bilinç ve anlama biçimi olarak kendi kavramsal dünyasını kendine özgü biçimsellikte inşa edebileceği biçiminde verilmektedir. Ancak bu yapılandırmanın hangi temelde olacağı açık kılınmalıdır. Çünkü “yorumcu, bir dil topluluğunun ya da yaşama evreninin üyesinin sezgisel bilgisini yalnızca kullanmak değil yeniden kurmak istiyorsa, bu tutumunu değiştirmelidir. O zaman yorumcu, simgesel yapının yüzey görünümünden yüz çevirir, artık dünyadaki bir şeye doğrudan yönelimle, anlatım ve onun sunumsal içeriği üzerinden bakmaz; tersine dolaylı yönelimle simgesel yapının yüzeyinden geçerek, dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin onu ortaya koyabildikleri ve anlayabildikleri kuralları bulgulamak için, onun içini görmeye çalışır” (a. e., 622). Diğer deyişle, kuram öncesi bilgiyi kullanma tavrından farklı olarak anlaşılması gerekenin altındaki temel yapıları bulgulayacak bir anlayış veya kural bilinci geliştirmelidir.

Ancak Soffener için, sosyal-bilimsel hermeneutik ya da hermeneutik bilgi sosyolojisi, sadece “yüzey ve arka-plan figürü”, yani yüzeysel dünya ve onun arkasındaki bir mekaniği anlama ve açıklama değildir. Çünkü fenomenlerin ve rekabet eden hakikat yapılarının arkasında, gerçekte bir şey gizli değildir, aksine gördüğümüz ve sosyal fenomen olarak incelediğimiz şeyin analizi ve yeniden-yapılandırılması, ikinci bir düzenin yapısının ortaya konulmasıdır. Araştırmacı, eyleyenlerden daha akıllı veya eyleyenlerin ne kadar kör, dar görüşlü ve yetenezsiz ve başka ne olduklarını kanıtlamayı amaçlamaz, aksine eyleyenlerin/aktörlerin hangi sorunlarla karşı karşıya kaldıklarını, bunları ne şekilde çözdüklerini, hangi alternatifleri göremediklerini göstermeye çalışır. Böyle bir tutum veya yaklaşım, toplumsal yaşama aktif olarak katılan bilim adamının sosyal olaylara/olgulara yönelik analizleri ve yorumlarıyla mümkün olan seçenekleri ortaya koymasını, ama tavsiyeler vermekten kaçınmasını ifade etmektedir. Her durumda, hermeneutik bilgi sosyolojisi, hem geçerli/değerli yorumları hem de bunların alternatifleri olarak ifade edilen yorumları daha fazla okumayı gerektirir. Çünkü süreçsel/dizisel analiz yaparken, eyleyenlerin/aktörlerin kendi eylemlerinde açık kılmadıkları eylem-alternatiflerini ve yanlıgılarını göstermeye çalışır. Dolayısıyla hermeneutik bilgi sosyolojisi, mümkün olduğunca ex post (geriye dönük) düşünümsele/refleksif bir bakış açısından hareketle alternatifleri keşfedebilecek biçimde, toplumsal bir potansiyeli olgusal olarak meydana gelen şeyle karşılaştırarak kavrar. Aynı zamanda, tarihsel olarak da, eyleyenler tarafından düşünülmüş, ama ifade edilmemiş olan alternatiflerin yapılandırılması ve yeniden-yapılandırılmasını amaçlar. O halde hermeneutik bilgi sosyolojisi, rekonstrüktif/prospektif (yeniden-yapılandırıcı/ileriye dönük) olarak çalıştığı için, alternatiflerin bir tür düşünce-laboratuvarını oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu laboratuvar, deneysel düzenlemelerle yaşayan bir laboratuvar değil, evrim kuramı gibi, yeni rollerin oluşum tarihi olarak eylemlerin ilgili çevrelerinin ve değişimlerinin tarihini kavrayan bir laboratuvar olarak görülmelidir (Reichertz,

2004). Ancak tarihsel-kültürel olarak dilsel temelde, yani anlamı anlama temelinde bağlamsal biçimde gerçekleştirilen böyle bir yapılandırmada, özellikle bilimsel nesnellik sorunu söz konusu olacaktır.

Hermeneutik Bilgi Sosyolojisinde Bilimsel Nesnellik

Soffner'e göre, hermeneutik akıl yürütme, ne biçimsel-metodik öznelciği (Descartes) ne de özne-nesne ayrımı biçiminde dünyanın karşısında duran bir bilgi öznesi ve bu özne tarafından türetilen nesnellik kavramını kabul eder. Hermeneutik akıl yürütme, öznel olmayan, tarihsel-evrimsel olarak ortaya çıkan fenomenler/görüngüler sürecinden ve insan toplumlarıyla ilgili gerçekliğin tarihsel yapılarından hareket eder. Bu akıl yürütme ve anlama biçimi, sosyal olarak yorumlanmış dünyada birbiriyle etkileşen bireyleri ve onların öznelerarasılığını *apriori* olarak alır ve bunları karşı karşıya getirmez. Dolayısıyla bu kabulden hareket eden hermeneutik bilgi sosyolojisi, sadece sosyal olanın gözlemlenmesini, betimlenmesini, anlaşılmasını ve açıklamasını amaçlamaz, aynı zamanda türe özgü tarihsel olarak değişen algılama ve ifade etme kalıplarının toplumsallığını, gözlemlenmesini, betimlenmesini, anlaşılmasını ve açıklanmasını amaçlar. Çünkü gündelik yaşam anlayışından veya bilimsel perspektiften hareket eden somut bireyler, her zaman tarihsel ve kültürel olarak belirli bir dilsel etkileşim alanında bulunmaktadır. Dolayısıyla bireysel/tikel dünya görüşü ve kolektif dünya anlayışlarının yanı sıra, bireyselleşme ve toplumsallaşma yoluyla sağlanan belirli biçimler, tipler ve kalıplar karşılıklı olarak birbiriyle koşulludurlar (Soeffner, 20014). Bu anlamda, her türlü bireysel/sosyal/kültürel/ verilerin analizine yönelik metodolojik yaklaşım, bütün bu koşulluluğu ve çoğulculuğu dikkate almak ve böyle bir farkındalıkla hareket etmek durumundadır. Aslında buradaki nesnellik, doğa bilimlerindeki özne-nesne ayrımı ve bilginin nesnesine uygun olma anlamında bir nesnellikten ve kesin bir yasallıktan farklı olarak, tarihsel-kültürel olarak bir döneme ilişkin tipler ve genellemeler temelinde belli bir bilim topluluğunun öznelerarasılığında, bireysel/tikel olaylara/olgulara ilişkin üretilen bilgilerin ve yorumların tutarlılığı anlamına gelen görel bir nesnellik anlayışını ifade etmektedir.

Soffner'e göre, sosyal bilimsel yorum, vakayla/örnek-durumla ilgili bir çalışmadır. Yorumlama/anlama temelinde gerçekleşen böyle bir çalışma, iki aşamalı olarak gerçekleşir. İlk aşamada, yorum kurallarını ve usullerini araştırmak, test etmek ve güvence altına almak; ikinci aşamada, toplumsal olguların ve oluşum koşullarının yapısal-kurallarını ortaya koyan bir vaka-yapısının yeniden-yapılandırılması temelinde, onun özelliğini, somut etkinliğini ve değişkenliğini görünür kılmaktır. Burada, bir yandan vakanın/örnek durumun özellikleri ve onun bireyselleşmesinin koşulları görünür hale gelmelidir. Diğer yanda, vakanın/örnek-durumun tipolojisi, sosyal tipisel yapıların ve biçimlerin karşılaştırılması analizinden hareketle geliştirilmeli ve açıklanmalıdır.

Örnek-durumun/vakanın yorumu, iki yönlü bir nesnellığe dayanır:

1. Doğrulanabilirlik bakımından: Yorum süreçlerinin ve bu süreç içeri-
sindeki ayrıntılı ön-bilginin yanı sıra doğrulama-sorumluluğuyla bağ-
lantılı olarak yorumcunun ve başka bilimsel yorumcuların ifade ettiği
bilginin açıkça ortaya konulması;
2. Prosedürün yönü ve amacı bakımından: Eylem belirleyicileri olarak,
sosyal “nesnel” etkilerin, toplumsal kurumların ve tarihsel nesnel anla-
mın ve sosyal eylemin “nesnel”, öznelarası olarak yapılandırılan yapı-
larının analiz edilmesi (*a. e.*).

Bu analiz, nesnel bir sosyal eylem türünün/tipinin (Weber) somut, vakaya/
duruma özgü görünüşler temelinde yeniden-yapılandırılmasını amaçlamaktadır.
Bu nesnel tip, “ideal-tiptir”, çünkü o, bir yandan ampirik olan karşısında tikel-
durumda özel-olanı yansıtacak şekilde sistematik olarak uygun olmayan
biçimde oluşturulmuştur, ancak diğer yandan bireysel/özel olanı haklı çıkarmaya
yardımcı olacak şey tam da budur, öyle ki tarihsel olarak özel/tekel-olan yapısal
genelliğe sahip bir tip-tasarımının arka planı karşısında görünür biçimde ortaya
konulur. Toplumsal eylemin nesnel bir tipinin yeniden-yapılandırılması, bireysel/
tekel vaka-incelemeleri üzerine inşa edilir. Bu şekilde yapılandırılan tip, bir yandan
evrimsel ve tarihsel olarak değişen yapısal biçimlerin yapısal farklılıklarını, diğer
yandan onların somut, tarihsel-kültüre özgü özelliklerini ortaya koyar. Bireysel-
durumun/vakanın kendisi somut-tarihi bir duruma ve yapılanmaya ilişkin tarihsel-
somut yanıt olarak yorumlanırken, bireysel vaka incelemeleri, aşamalı olarak top-
lumsal eylemin genel yapılarını keşfetmeye yararlar. Burada yapısal gelişim, tekel/
bireysel görünüşlerle ve kuramsal-gelişim tekel/bireysel vaka analizleriyle tarihsel
olarak sürekli güncellenmelidir. Ancak, sonuçta tek bir okuma ve yorumlama ol-
madığı, ama öznelarası geçerli kılınmış yorumsal nesnel bir ufkun olduğu kabul
edilmelidir (*a. e.*). Ancak burada, sosyal-bilimsel anlama ve yorumlamaya ilişkin
temel bir problem ortaya çıkmaktadır.

Özellikle bireysel ve tekel durumlara ilişkin anlama ve yorumlama dilsel, ta-
rihsel, olgusal ve kültürel bağlamdan dolayı farklı anlamalar ve yorumlamalar, yani bir
çift anlamlılık veya çok anlamlılık da içerecektir. Oysa kuramsal ifade ya da açıklama,
bir kanıtlama mantığının ürünü ve çelişkiden arınmış ya doğru ya yanlış olan bir
ifade (*apophansis*) olarak tanımlanır. Dolayısıyla kuramsal ifade ya da açıklama, *hep
tek anlamlılıklar* peşindedir (Japp, 1995: 262). O halde burada, geleneksel anlamdaki
tarafsız, nesnel kuramsal düşünüş ve bilgi anlayışından farklı olarak, bireysel/tarihsel/
kültürel pratik ilgiler temelinde biçimlenen hem kapsamlı hem de sınırlı bir geçerli-
lik iddiasında bulunan bilgi ve görelî nesnellik anlayışı söz konusudur. Bu anlamda,
Soffner için sosyal bilimsel nesnellik ve geçerlilik, ortaya konulan yorumların diğer
yorumlar tarafından çürütülene kadar geçerli olmasını ifade etmektedir. Bu tutum,
bir yandan, Nietzscheci anlamda, tarihsel olarak sonraki nesillerin yorumlar tarihini

yeniden yazmalarını ifade ederken; diğer yandan Gadamerci anlamda ise yorumun doğruluğu veya yanlışlığı konusunda nihai olarak aklın ya da öznenin değil, tarihin ve geleneğin karar vermesi anlamına gelmektedir (Reichertz, 2014). Ancak, otorite olarak geleneğin etkisinin yorumu belirlemesi, bireysel olarak yorumcunun yorumlarının öneminin ikincil plana düşmesine neden olabilecektir.

Sonuç

Soffner'in sosyolojik hermeneutik yaklaşımı, geleneksel hermeneutik anlayışın "hermeneutik daire" olarak ifade edilen bireysel olandan bütüne ve bütünden bireysel olana giden, yani bireysel/tekil olanın sadece bütün aracılığıyla anlaşılacağı ve bireysel/tekil olanın her açıklamasının bütünü anlaşılmasıyla olanaklı olabileceği biçimindeki yaklaşımı temel aldığı görülmektedir. Ancak, bu sosyolojik hermeneutik yaklaşım, geleneksel hermeneutik anlayışın önemli metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve sonraki nesillere aktarılması anlayışından farklı olarak, özellikle nitel ve nicel araştırmalardaki dilsel/dilsel-olmayan her türlü verinin (görsel-işitsel görüntü dizileri, eylemler, fotoğraflar, filmler, mülakatlar, resimler vb.) analizini anlamayı/yorumlamayı ve yeniden-yapılandırmayı amaçlamaktadır. Fakat konu ya da nesne alanının bu kadar genişlemesi, parça bütün ilişkisi bakımından hermeneutik daire olarak ifade edilen anlamı anlama ve yorumlama etkinliğinin verimliliğini azaltacaktır.

Soffner'e göre, sosyolojik yorumlama ve yeniden-yapılandırma etkinliği, dilin gündelik ve bilimsel kullanımına bağlı olarak "birinci dereceden yapılar" ve "ikinci dereceden yapılar" biçiminde oluşturulmakta ve dolayısıyla her iki yapıya yönelik gündelik ve bilimsel anlama/yorumlama biçiminde gerçekleştirilmektedir. Buna göre, sosyal bilimci, bu iki dünyaya yönelik farklı bilişsel bir tutum geliştirerek, bu dünyalara yönelik anlama ve yorumların birbirini etkilemesine izin vermemelidir. Ancak, her türlü anlama ve yorumlama dilin dolayımından geçmek durumundaysa, aynı zamanda sıradan bir insan olarak toplumsal yaşama dahil olan sosyal bilimcinin, böyle bir eleştirel ve tarafsız bir bilişsel tutum ve anlayışa ne oranda sahip olabileceği kuşkuludur. Diğer yandan, Soffner, toplumsal yaşama aktif olarak katılan kişi olarak bir sosyal bilimcinin, sosyal-kültürel olgulara yönelik analizlerinde sadece alternatifleri göstermesi ve seçenekler sunması gerektiğini, ama hiçbir zaman tavsiyelerde bulunmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Yani, sosyal/kültürel olaylara ve olgulara yönelik olarak sosyal bilimciden, sadece gözlemci ve betimleyici bir tutum beklenmektedir. Ancak eğer bilim adamı sosyal yaşama aktif olarak katılıyorsa, olaylara ve olgulara yönelik duyarlı ve eleştirel bir okuma ve anlama da yapmalıdır. Dolayısıyla sosyal bilimci, sadece alternatifleri göstermekle ve seçenekler sunmakla yetinmemelidir.

Sosyolojik hermeneutik bilişsellik ve rasyonellik, özellikle biçimsel metodik öznellik ve rasyonellik anlayışından farklı olarak dilsel/iletişimsel öznelarasılık temelinde biçimlenmiş bir öznellik ve rasyonellik anlayışından hareket etmektedir.

Buna bağlı olarak, geleneksel bilgi ve bilimsel nesnellik ölçütü de değişmektedir. Bu anlamda, biçimsel metodik öznellik ve rasyonellik anlayışı, aşkınsal olarak konumlanan öznelğin kendindeki *a priori* kategorilerden hareketle oluşturulan öz-nesne uygunluğu biçiminde bir bilgi ve bilimsel nesnellik ölçütünden hareket eder. Buna karşılık, hermeneutik öznellik ve rasyonellik ise dilsel/iletişimsel etkileşim içinde olan bireylerin *a priori* varsayılan öznelarasılığında yapılandırılan ve üretilen bilgilerin tutarlılığı ve geçerliliğini temele almaktadır. Dolayısıyla buradaki bilimsel nesnellik de, belli bir bilim topluluğunun öznelarasılığ, yani geçerli kabul edilen nesnel ufku temelinde bireysel olgulara ilişkin üretilen bilgilerin ve yorumların tutarlılığı anlamına gelen göreceli bir nesnellik anlayışını ifade etmektedir. Ancak her iki yaklaşım da, farklı da olsa belli bir nesnellik ölçütünü sağlayabilmek için epistemolojik olarak biri düşünceden diğeri de dilden kaynaklı belli bir metafiziksel aşkınsallığı varsaymaktadır.

Kaynakça

- Apel, Karl Otto (1973). *Transformation der Philosophie*, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Cilt I. Shurkamp Verlag Frnkfurt am Main.
- Gadamer, Hans Georg (1995). Hermeneutik, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. Doğan Özlem (Der. ve Çev.). Ankara: Ark.
- Gadamer, Hans Georg (2009). *Hakikat ve Yöntem*, II. Cilt, H. Arslan ve İ. Yavuzcan (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Habermas, Jürgen (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. Mustafa Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Habermas, Jürgen (1998). *Sosyal Bilimler Mantığı Üzerine*. Mustafa Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Uwe Japp (1995). Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. Doğan Özlem (Der. ve Çev.). Ankara: Ark.
- Levinas, Emmanuel (2005). *Zaman ve Başka*. Özkan Gözel (Çev.). İstanbul: Metis.
- Özlem, Doğan (1996a). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Anahtar.
- Özlem, Doğan (1996b). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İkinci Baskı, İstanbul: İnkılap.
- Reichertz, Jo (2004). Das Handlungsrepertoire von Gesellschaften erweitern, Hans-Georg Soeffner'le Mülakat; *Forum Qualitative Sozialforschung*, FQS <http://www.qualitative-research.net/fqs/> (Erişim Tar. 05.01.2018).
- Riedel, Manfred (1995). Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağintısı, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. Doğan Özlem (Der. ve Çev.). Ankara: Ark.
- Popper, Karl (2005). *Unended Quest*, Routledge: London and New York.
- Soeffner, Hans-Georg (2014). "Interpretative Sozialwissenschaft"; G. Mey; K. Muck (Ed.), *Qualitative Forschung*, Springer Fachmedien Wiesbaden, <http://www.springer.com/978-3-658-05537-0> (Er. Tar. 14.12.2017).
- Tsai, Wei-Ding (2011). *Die ontologische Wende der Hermeneutik Heidegger und Gadamer*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Duyu-Verisi Kuramının Adverbial Eleştirisi

Abmet Cüneyt GÜLTEKİN*

Makale Geliş / Received:22.05.2018
Makale Kabul / Accepted:23.06.2018

Öz

Duyu-verisi kuramı, edim-nesne kuramı olarak, fiziksel-olmayan mental entitelerin varlığını ortaya koymakta ve bunları duyu-verileri olarak adlandırmaktadır. Kuram bu metafizik iddiayı, özellikle yanılsamaya dayanan argümanın yardımıyla savunmaktadır. Duyu-algısının açıklanmasında, fenomenal ilkenin kabul edilmesiyle birlikte, fiziksel nesnelere üzerine bir algı perdesi çekilmektedir. Russel, Broad ve Price için, duyu-verileri doğrudan farkındalığın nesnelere ve fiziksel nesnelere farklıdır, ancak bu görüş kolaylıkla dış dünyaya ilişkin bir kuşkuyla kapı açabilmektedir. Dolayısıyla duyu-verisi kuramı çözdüğünden daha fazla soruna yol açıyor gibi görünmektedir. Bu bağlamda duyu-verisi düşüncesini ileri sürmenin motivasyonu ve nedenleri üzerinde odaklanılacaktır. Ayrıca kurama karşı yapılan önemli karşı çıkışlar ortaya konulacaktır ki, bunlardan birisi de duyu-verilerini bir mit olarak gören eleştiridir.

Bu karşı çıkışlar doğrultusunda güçlü bir eleştiri ortaya koyan algılamaya ilişkin adverbial kuramın yaklaşımı sergileyecek ve özellikle görsel deneyime ilişkin yaptığı analiz ele alınacaktır. Adverbial kuram algılanan nesnelere yerine, algılama biçimine odaklanmış ve duyu-verisi kuramının başa çıkmakta başarılı olamadığı güçlüklerle çözüm önerisinde bulunmuştur. Dolayısıyla duyu-verisi kuramına karşı yapılan adverbial eleştiri, fiziksel-olmayan nesnelere postüle etmeyi gereksiz hale getirmeyi başarmıştır. Ayrıca algılama ve dış dünya arasında açılan boşluğu derinleştirmek yerine, söz konusu açıklığın kapatılmasını olanaklı kulan realist bir pozisyonu savunmayı kolaylaştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Duyu-verisi, Algı, Fenomenal İlke, Görünüş, Algı Perdesi, Adverbial Kuram.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, acgul-
tekin@gmail.com.

Künye: GÜLTEKİN, Ahmet Cüneyt. (2018). Duyu-Verisi Kuramının Adverbial Eleştirisi. *Dört Öge*, 13, 73-84. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

Adverbial Critic of the Theory of Sense-Data

Abstract

The theory of sense-datum, as an act-object theory, commits itself to non-physical mental entities and calls these objects sense-data. The theory defends this metaphysical claim particularly by the help of the argument from illusion. In explaining sense-perception, within the acceptance of the phenomenal principle, this theory draws a veil over the physical objects. For Russell, Broad and Price, sense-data are the objects of immediate awareness and very different from physical objects, but this view may easily lead to skepticism about the external world. So sense-datum theory reveals more problems than it solves. In this context, I will focus on the motivations of asserting the idea of sense-data. Then I will emphasize the important objections, one of which interprets sense-data as a myth.

In the light of these objections, adverbial theory presents an alternative view about especially the visual perception and makes a strong criticism. Adverbial theory puts forward the way of perceiving instead of perceived objects and resolves important difficulties which sense-datum theory couldn't manage. Therefore adverbial critic of the theory of sense-datum, succeeds to appreciate that there is no need to postulate non-physical objects. Adverbial theory makes it easy to defend a realist position that enables to close the gap between the perception and the external world.

Keywords: Sense-datum, Perception, Phenomenal Principle, Appearance, Veil of Perception, Adverbial Theory.

Duyu-verisi kuramı özellikle algı felsefesinde birtakım sorunları çözmek açısından başarılı olmuştur. Bu başarısının beraberinde ise üstesinden gelinmesi daha zorlu sorunları gündeme getirmiştir. Bunların en çok tartışılanı felsefe tarihine damgasını vuran dış dünyanın varlığı ve dış dünyaya ilişkin bilgi problemidir. Söz konusu sorun, duyu-verisi kuramı yoluyla derinleştirilerek yinelenmiştir. Bu türden dallanıp budaklanan sorunlarla baş etme çabası önemli bir uğraş alanı olsa da, sorunlar alanını ilk planda yalınlaştırmak adına, duyu-verisi kuramının ortaya konulma çerçevesini sunma ve belirli bir noktaya odaklanma işine girişmek tercih edilecektir. Dolayısıyla kuramın yanıt vermeye çalıştığı sorunlar karşısında, verdiği yanıtların yol açtığı sorunlara dikkat çekilecektir. Bu doğrultuda kurama yapılan birçok itiraz olmasına karşın, yine ağılamaya ilişkin bir kuram olan adverbial kuramın itirazına odaklanılacaktır. Adverbial eleştiri dediğimiz itiraz, hem duyu-verisi kuramının motivasyonunu anlamayı hem de ortaya çıkardığı güçlüklerle ilişkin getirilmiş alternatif bir çözüm ışığında, duyu-verisi sorunundan sıyrılabilme yollarından birisini göstermeyi sağlayacaktır. Böylece algı felsefesinde ana yaklaşımlardan birisi olan adverbial kuramın da temel hedefi açık bir şekilde görülecektir.

Duyu-verisi Kuramının Ortaya Konuluşu:

Eğer dış dünya (nesnel dünya) zihnimizin dışında ya da zihnimizden bağımsız olarak varolan şeylere gönderme yapılarak tanımlanırsa, işte dış dünyanın varlığına ve dış dünyanın nesnelere olarak düşünebileceğimiz fiziksel nesnelere ilişkin bilgimizin doğruluğuna ilişkin bir kuşku kendisini göstermektedir. Bu çerçevede kuşkucu, bir dış dünyanın var olup olmadığını bilmediğini, var olsa bile gerçekte neye benzediğini bilmediğini söyleyecektir. Bunu, fiziksel nesnelere varolduğuna ilişkin inancımızın kuşkulu olduğunu ortaya koyarak dile getirir. Duyu-verisi kuramının ana hatlarını ortaya koymadan önce, algı ve algısal bilginin önemine işaret eden; ancak dış dünyanın fiziksel nesnelere var olduğu inancını sarsmaya dönük bir strateji çerçevesinde kullanılan, Huemer'in verdiği bir örneği aktaralım:

Bir parmağınızı yüzünüzün önünde tutun. Parmağınıza odaklanın, fakat arkaplandaki uzak bir nesnenin de görüş alanınıza eşlik etmesine izin verin. Eğer bunu doğru yapıyorsanız, arkaplandaki nesne iki tane ve bulanık gözükecektir. Eğer şimdi arkadaki nesneyi odağınıza alıp ona dikkat kesilirseneiz, görüş alanınızdaki parmağınız iki tane ve bulanık görünecektir (Huemer, 2001: 1).

Bunun bilimsel bir açıklaması olsa da, esas sorun bu olgudan çıkarılan algı ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dair felsefi içerimlerin bizi nereye yönlendirdiğidir. Elbette bu çifte görüntü (double vision) olgusundan fiziksel dünyada yüzümün önünde gerçekten iki tane parmak olduğu sonucu çıkmaz. Ancak soru şudur: Bir şeyden iki tane gördüğümüze göre, bu iki tane olan şey nedir? (2001: 1). En azından görüntülerden birisi nedir? Soru sorulurken bile çift olarak görülen parmaklardan her ikisi de 'görüntü' olarak sunulmaktadır; çünkü gördüğümüz her iki parmağın da zihnimizde bir tasarımı (imgesi) vardır. İşte söz konusu algılama, bu noktada bir duyuusal deneyim olarak zihinde bir tasarım oluşturma süreci olarak düşünülür. Bunun nedeni düşüncemize kök salmış bir felsefe geleneğinde ya da alışkanlığında yatmaktadır. Dolayısıyla yirminci yüzyılda yaygınlaşan duyu-verisi terimi de, söz konusu geleneğin bir devamı olarak düşünülebilir. Zaten 'duyu-verileri' teriminin, Descartes, Locke ve Berkeley'deki 'idea', Hume'daki 'impression', Kant'taki 'vorstellung' ve Mill'deki 'sensation' terimlerinin daha çağdaş bir karşılığı olarak önerildiği (Denkel, 1998: 67) düşünülecek olursa; bu bağlantı daha açık bir şekilde görülecektir.

Çifte görüntü örneğine dönecek olursak, söz konusu algılamada bizim doğrudan ayırında olduğumuz şey, fiziksel parmak değil; zihnimizdeki tasarımıdır. Tek bir parmağı, çift ve bulanık olarak görmenin açıklaması bu şekilde verilir. Görsel alanımızda bulunan ve odağa alınan parmağın odaktan çıkarıldığında geçirdiği değişim görüntüsel olarak ele alınmanın dışında bir açıklamaya izin vermiyor gibidir. Eğer iki tane ve bulanık görülen parmaklar zihindeki bir imge

ise, parmağımıza odaklandığımızda gördüğümüz şey de zihinsel bir tasarım olarak düşünölmek durumundadır. Eğer algılamada dolaysız olarak farkında olunan şey zihinsel bir tasarım olarak ortaya konulacak olursa, bu zihinsel tasarımların dışında fiziksel olarak varolan şeylerin bilgisine nasıl ulaşılıyor? Bu soruyla zihnimizden bağımsız olarak varolan bir dış dünyanın (nesnel dünya) gerçekliği ve bilgisi sorunu gündeme gelmiş olur. Tek bileceğimiz şey dünyaya ilişkin zihinsel tasarımlarımız mıdır? Bu söz konusu dünya da öznel bir dünya olmak durumundadır. Dış dünyaya ilişkin bilgimiz algı perdesi tarafından engellenmekte ve en iyi durumda dolayım lanmaktadır.

İşte buna Ayer algılama sorunu demektedir ve söz konusu sorun dış dünyanın varlığına ilişkin kuşkucu bir pozisyonu ifade eder. “Algılama sorunu, şüphecinin ortaya koyduğu biçimiyle, herkesin algıladığımızı kabul ettiği fiziksel nesnelere varolduğu inancının doğruluğunun gösterilmesi sorunudur” (Ayer, 1984: 9). Algılamada dolaysız olarak verilenle, yani yola çıktığımız apaçıklıkla, ulaşılan çıkarım sonucu arasında, mantıksal olarak şaşırtıcı bir boşluk bulunmaktadır. Şöyle düşünebiliriz: Bir parmak ya da iki parmak görüyor (algılıyor) olmakla, parmağın fiziksel dünyada var olduğunu söylemek arasında mantıksal bir boşluk vardır. Algılama nesnesinden fiziksel nesneye geçiş, bir tür nesneden başka bir tür nesneye geçiş olarak görölmektedir ve işte burada duyu-algısından yola çıkarak fiziksel nesnelere varolduğu iddiasının bir mantıksal çıkarım yoluyla yapıldığı söylenmektedir. Algıya dolaysız olarak verilen şey (ide, izlenim, tasarım ya da duyu verisi), yitici bir şey olduğundan ve yalnızca bir gözlemciye ve bir duyuya özgü olduğundan, algılanabilir olan şeye fiziksel nesne denmesi uygun olmaktadır (Ayer, 1984: 10). Zira dış dünyanın fiziksel nesnelere bir tek duyumdan ve bir tek gözlemciden daha çoğu için erişilebilir olan şeyleri içermeli ve herkesçe bilenebilir olma özelliğini taşımalıdır. Bu noktada sorun, bizim doğrudan algıladığımız şeylerle, fiziksel nesnelere arasındaki ayırım sorununa dönüşmektedir. Zihnimizden bağımsız, yani algılamamızdan bağımsız bir dış dünyanın varlığı sorunu, algı (duyu-verisi) ve olgu (fiziksel nesne) ayırımını doğurmaktadır. Algı felsefesinin temel sorunlarını yönlendiren duyu-verisi kuramı da fiziksel (materyal) nesnelere değil, duyu-verilerinin doğrudan algılandığını ve tanıma (acquaintance) yoluyla bilindiğini (Russel, 1972: 152); fiziksel nesnelere ise görünömlerinin bir kümesi (175), yani bir bakıma duyu-verilerinden kurulan mantıksal yapılar (Denkel, 1998: 66) olduğunu savunmaktadır.

Duyu-verisi kuramını asıl yönlendiren motivasyon ise, tam da bu bağlamda yanılısamaya dayanan argüman olarak karşımıza çıkar. Bu argümanın birçok versiyonu olsa da, argüman temelde yanılısama (illüzyon) ve sanrı (halüsinasyon) olarak adlandırılan algılama deneyimlerini anlamlandırabilme çabasının bir sonucunda oluşturulmuştur ve duyu-verisi kuramının geliştirilmesi ihtiyacının ana nedeni olarak görölebilir. Bu argüman temelde nesnelere farklı gözlemcilere ya da farklı koşullar altındaki aynı gözlemciye farklı görünmelerinden yola çıkar (Ayer, 1984: 12). Örneğin

madeni bir para bir bakış açısından yuvarlak, başka bir bakış açısından ise elips şeklinde görünür; düz bir çubuk suya batırılınca kırık gibi görünür ya da belirli ilaçların etkisi altında şeylerin rengi farklı görünür. Yine ayna imgeleri, çifte görüntü olgusu ve halüsinasyonlar da (seraplar vb. gibi) benzer örnekler olarak kullanılabilir (Ayer, 1963: 3). Suya batırılmış bir çubuğun kırık görünmesine rağmen düz olduğunu biliriz, yani kırıklık çubuğun gerçek bir niteliği değildir. Algılamada (yanılsama durumunda) doğrudan farkında olduğumuz şey fiziksel nesnenin bir parçası ya da niteliği değildir. Aynı şekilde çölde görülen bir serap durumunda, aslında herhangi fiziksel bir şey algılanmamaktadır. Fakat yine de bu algılamada (sanrı durumunda), gerçek bir vaha olsaydı ve ona bakılsaydı deneyimlenecek olan şeye benzer bir deneyim söz konusu olurdu. İşte bu örneklerde deneyimlenen şey, doğrudan (dolaysızca) algılanan şeyler olarak 'duyu-verisi' olarak adlandırılmıştır (1963: 4-5).

Ancak fiziksel nesnelerin olduklarından başka türlü görünebildikleri olgusundan yola çıkarak, onu gerçekte hiçbir zaman olduğu gibi algılamadığımızı söylemek de olanaklı değildir. Kaldı ki, doğrudan algılanan şeyin fiziksel nesnel olmayıp, yalnızca duyu-verileri olduğunu iddia etmek de inandırıcılıktan uzaktır. Eğer fiziksel nesnenin kendi doğru kılığında görüldüğü durumla, böyle görünmediği durumlar arasındaki farkı ayırt etmeye yarayacak bir şey yok ise; ve aldatıcı olmayan bu görünüşlerden yalnızca birisi ise, nesnenin kendi doğru kılığında görüldüğü durum dışındaki her durumda, doğrudan algılanan şeyin fiziksel nesnenin kendisi olmadığını kabul etmek durumunda kalırız (Ayer, 1984: 13-14). Yani Ayer'e göre fiziksel nesnel kimi zaman gerçekte olduğu gibi algılanabilir kabul edilse de, doğrudan algılanan şeyin, başka bir şey olduğu sonucuna varılır ve böylelikle duyu-verileri kuramının içine sokulmuş olur. Argümanın inandırıcı gücü, bir fiziksel nesnenin olduğundan başka türlü görüldüğünde, onun kendisinin doğrudan algılanmadığı kuralı kabul edildiğinde söz konusu olabilmektedir (1984: 14). Sanrı görme durumlarında ise, görülen bir şey olduğu yok sayılamayacağından, duyu-verilerinden söz etmek kaçınılmaz gibi görünmektedir. Sonuç olarak Ayer şunları söyler: "Demek ki fiziksel nesnelerin gerçekten, fakat dolaylı yoldan, algılandıklarını söyleyerek güçlüğü çözmek için bir girişim yapılabilir. O zaman, doğrudan algılanan şey, varoluşunun gözlemcinin sinir sistemine bağlı olması yüzünden, bir duyu-verisi olarak kabul edilebilir" (1984: 17).

Peki, duyu-verisi teknik terimini nasıl anlamalıyız? "Bir kimsenin, kendisine, bir fiziksel olayı ya da bir cismin yüzeyinin bir bölümünü kavrıyormuş gibi görünen her deneyde, gerçekten kavradığı o tikele bu adı veriyoruz" (Broad, 1984: 73). Russell ise duyu-verilerini açıklarken söz konusu tikelerin tanıma (acquaintance) yoluyla bilindiğini söyler (Russell, 1912: 44). Renkler, sesler, kokular, sertlik vb. gibi duyumda dolaysız olarak bilinen şeyleri duyu-verisi örnekleri olarak gösterir. Fiziksel nesnelerin kendisinin ise duyu-verisi olamayacağını ve onlar hakkında bir şeyler bilebilecek isek, ancak söz konusu doğrudan algılanan duyu-verileri yoluyla bilebileceğimizi ve bunun betimleme (description) yoluyla yapılabileceğini

düşünür (1912: 12). Broad benzer şekilde duyu-verilerini, tikellerin kavranışı (prehension) olarak ortaya koyar ve kırmızılık, cızırtı, sıcaklık vb. gibi fiziksel olaylarda kavranıyormuş gibi görünen niteliklerin, gerçekte fiziksel-olmayan tikellere ilişkin (duyu-verileri) olduğunu söyler. Örneğin kırmızı duyu-verisi, kendisini duyulur biçimde kırmızı olarak sunar (Broad, 1984: 73-74). Duyu-verilerinin doğasına ilişkin birçok spekülâtif tartışma olmasına karşın, kuramın ortaya konuluşu açısından önemli olan duyu-verilerinin fiziksel nesnelere olan ilişkisidir. Duyulur olarak sunulan duyu-verisi bir bakıma, fiziksel nesne ile ‘belirtisi olma’ (manifestation) bağıntısı içinde bulunuyor şeklinde düşünülmektedir (Moore, 1984: 106). Ancak daha da önemlisi duyu-verilerinin algılama edimiyle olan ilişkisidir. Bu ilişkide algı ediminde duyulur niteliklerin sunulduğu işlevi yerine getirilir ve fiziksel (materyal) nesnelere atfedilen yargılarda bulunmamıza yardımcı olunur (Price, 1964: 104). Fakat bize dış dünya hakkında doğrudan bir şey sunmadıklarından, fiziksel nesnelere farklı olarak konumlandırılırlar.

İşte bu çerçevede duyu verileri fiziksel-olmayan entiteler olarak kabul edilir. Örneğin bir domatese ilişkin kırmızılık deneyimi, fiziksel bir nesne olamaz ya da fiziksel nesnenin yüzeyinin bir parçası olmak zorunda değildir. Zira yanılısıma ya da sanrı etkisi altında da yine kırmızılık deneyimi yaşanabilmektedir. Gerçekten fiziksel bir nesnenin varlığından emin olunamasa da, kırmızılık deneyimimden kuşkulanamam. O halde gerçekte bulunmayan bir şey kırmızı olamayacağına göre, söz konusu algılama deneyiminin nesnesi fiziksel olmayan tikeller olarak duyu verileridir (Price, 1964: 105). Bu doğrultuda yanılısamaya dayanan argümanın temel amacı, sıradışı durumlarda algıladığımız şeyin duyu-verileri olmasının yanı sıra, algıladığımız her şeyin duyu-verileri olduğunu iddia etmektir (Austin, 1962: 20). Bu geçişi daha açık bir şekilde anlayabilmek için algılamaya nasıl yaklaşıldığının ayrıntılandırılması gerekmektedir.

Farklı duyu-algısı deneyimleri, genel olarak algılama edimi olarak duyu organlarımız yoluyla bir şeyleri algılama yetisinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Bu deneyimler belli düzeylerde doğru ya da başarılı bir şekilde gerçekleşir. Tam olarak başarılı algılama durumları, gerçeğe uygun (veridical) algı olarak tanımlanır. Bu durumlarda algılanan ya da görülen nesne, doğru bir şekilde görülür, yani gerçekte olduğu şekliyle algılanır. Yanılısamada (illusion) ise, nesne yanlış ya da olduğundan farklı bir şekilde algılanır. Örneğin yanılısıma etkisi altında yuvarlak bir nesne elips veya kırmızı bir gül pembe olarak algılanıyor gibi deneyimlenir. Sanrıda (hallucination) ise, gerçekte olmayan bir şey algılanıyormuş gibi bir deneyim söz konusudur (Fish, 2010: 3). Gerçeğe uygun algı, yanılısıma ve sanrı durumlarının üçü de algısal deneyim olarak kabul edilmek durumundadır. Fish algıya ilişkin kuramların ana problemlerini netleştirmek için şöyle bir örnek verir.

... Şu üç durumu düşünün: pembe boyanmış bir fili görmekte olan bir öznenin durumu; bir yanılısıma etkisi altında boyanmamış fakat aynı fili

pembe olarak gören bir özne (hayvanat bahçesindeki yeni bir deneysel ışıklandırılmadan kaynaklı olabilir); bir sanrı etkisi altında hayvanat bahçesinde olduğunu zanneden ve pembe bir fil gören bir özne (2010: 4).

Bu üç durumda da (gerçeğe uygun algı, yanılsama ve sanrı), söz konusu algı deneyimleri birbirinden ayırt edilemez gibi durmakta ve üç kategori için de algılama ediminde deneyimlenen zihinsel durumun aynı olduğu gözükmektedir.

İşte duyu-verisi kuramı, fenomenolojik olarak birbirinden ayırt edilemeyen algı, yanılsama ve sanrı durumlarının ortak bir zihinsel duruma sahip olduğunu varsaymaktadır. Ortak faktör ilkesi olarak adlandırılan bu ilkenin (2010: 4) yanı sıra kuram, kritik bir ilkeyi daha kabul eder. “Belirli bir duyulur niteliğe sahip olan bir şey bir özneye duyulur olarak görünüyorsa, öznenin farkında olduğu bu niteliği taşıyan bir şey vardır” (2010: 6). Bu şekilde formüle edilen ilke de fenomenal ilkedir ve bilinçli bir farkındalığa işaret eder. Bu ilkeye göre örneğin yanılsama ya da sanrı etkisi altında da olsam, bir şey bana pembe olarak görünüyorsa (pembelik bana fenomenal olarak sunuluyorsa), farkında olduğum pembe olan bir şey gerçekten de var olmalıdır. İşte duyu verisi kuramı, ortak faktör ilkesi ve fenomenal ilkeyi birlikte kabul ederek, her türlü algılamada (doğrudan) farkında olduğum şeylerin hepsini duyu-verisi olarak iddia edecek bir sonuca ulaşır. Zira algısal deneyimler birbirinden öznel olarak ayırt edilemiyorsa, bunlar aynı şeyin algısal deneyimleridir.

Fenomenal ilkeye göre, yanılsama ve sanrı durumlarında görsel deneyimde farkında olunan şey duyu-verileri ise, yani fiziksel nesnenin kendisi değil ise; duyu-verileri öznenin farkında olduğu zihinsel (mental) nesnelere. Ortak faktör ilkesi doğrultusunda da, gerçeğe uygun (veridical) algılamada da farkında olunan şeyler yine duyu-verileri olarak konumlandırılmak durumundadır. Kuram algılamaya ilişkin önemli birtakım sorunları çözerken, özel mental nesnelere duyu-verilerini postüle etmek zorunda kalmıştır. Hatta edim-nesne kuramı (act-object theory) olarak da adlandırılarak, varolan bir nesneye (duyu-verisi) yönelen bir algılama ediminin analizine işaret edilmiştir (Fish: 2010: 16). Bu noktada fiziksel olmayan nesnelere duyu-verilerinin, ne türden entiteler olduklarına ilişkin spekülasyonlara açık olduğu şeklinde itirazlarda bulunulmuştur.

Örneğin bir duyu-verisinin süresini nasıl belirleriz? Bir kırmızı yüzeye bakarken gözlerimi kırpsam, ayrı ayrı zamanlarda iki duyu-verisi mi vardır, yoksa akışı kesintiye uğrayan bir tek mi? Görüş alanında bir değişiklik olursa duyu-verisi değişmiş midir, yoksa onun yerine başkası mı geçmiştir? Eğer ikincisiyse, hiçbir değişiklik gözlemlenmediği zaman bir duyu-verisinin, tam onun gibi, yerine başkasının geçmemesi için bir sebep var mıdır? (Barnes, 1984: 121).

Bu türden soruların yanıtlanması empirik yoldan olanaklı değildir ve bu durum tam da Barnes'e göre duyu-verilerinin fiktif entiteler olduğunu

göstermektedir (Barnes, 1984: 122). Dolayısıyla duyu-verisi kuramı bu türden zorluklarla karşı karşıyadır ve aslında algılama deneyimiyle ilgili açıklanması gereken sorunlar, duyu-verilerinin varlığını savlamayı gerekli kılmaz.

Duyu-verisi Kuramının Eleştirisi:

Duyu-verisi olarak adlandırılan entitelere ilişkin yapılan karşı çıkış şu argüman yoluyla sağlanmaktadır:

- i. Gülü görüyorum.
- ii. Gül bana pembe görünüyor.
- iii. Gül kırmızıdır.
- iv. O halde, bir pembe duyu-verisi görüyorum (Barnes, 1984: 125).

Gördüğüm şey pembe görüldüğüne ve gül de pembe değil, kırmızı olduğuna göre, algısal deneyimimde gördüğüm şey gül olamaz. Ancak pembe olan bir duyu-verisi olabilir. Bu argümantasyon kuramın temel tezini ortaya koymaktadır; ancak Barnes'a göre sonuç, öncüllerden zorunlu olarak çıkmamaktadır. " ... yalnızca bir şeyi gördüğüm, onun pembe görüldüğü ve onun kırmızı olduğu gibi üç olgudan, nesnenin bana pembe görüldüğü yerde pembe bir şey vardır sonucunu çıkaramam" (1984: 125). Ayrıca Barnes'e göre sonuç, birinci öncül (i) ile çelişiktir. Buradaki varsayım, edimsel olarak kırmızı renkte olan bir gülü görüyor olsaydım, onu zorunlu olarak kırmızı olarak görmem gerektiğidir. Ve yine bu varsayım da ikinci (ii) ve üçüncü öncül (iii) ile çelişmektedir. Zaten duyu-verisi kuramcıları da, aslında gülü (bir fiziksel nesne olarak) görmediğim gibi tuhaf bir düşünceye yönelmek zorunda kalmışlardır. Dış dünya (fiziksel nesnelere) ile algılama edimi (duyu-verileri) arasına çekilen 'algı perdesi' denilen engel bu yaklaşımda kendisini göstermektedir. Yani duyu-verilerinin fiziksel nesnelere bilgisini nasıl sağlayacağı konusunda doldurulamayan bir boşluk vardır. Bir çözüm girişimi olarak şu yaklaşım öne sürülmektedir:

... nesnelere duyu algısında genellikle taşıdıkları nitelikleri taşıyor görünürler; gerçekte taşımadıkları nitelikleri taşıyor görüldükleri durumlarda, bu örnekleri, onların taşıdıkları özellikleri, değişik derecelerde, taşımaktan geri kalmaları olarak görmek daha uygun olur ve bu tür taşımaktan geri kalmaları da, onların, içinde algılandıkları koşullarla açıklanır (1984: 134).

Bu çerçevede Barnes, 'görüntü' (appearance) ya da 'görünen şeyler' (things appearing) terimleri içinde konuşmanın, duyu-verisi kuramının varsayım zorunda kaldığı fiziksel-olmayan fiktif entitelere bertaraf edebileceğini düşünür. Görüntü (appearance) dili yoluyla, bir şeyin yalnızca olmadığı gibi değil, olduğu gibi de görünebileceği ve bir şeyin olmadığı gibi görünüşünün, onun olduğu gibi görünüşünden bir sapma olarak düşünülmesini önerilir. Zaten Ayer de, duyu-verisi kuramının, aslında şeyler üzerine (özellikle yanılısma ve sanrı durumları

için) yeni bir konuşma biçimi; yalnızca alternatif bir dil olduğunu savlar (Barnes, 1984: 115, 122). Algıya ilişkin düşünürken ve analiz yaparken söz konusu duyu-verisi yaklaşımının aslında teknik bir dil kullanma kararını gösterdiğini ve bu dilin uzlaşımlarının daha iyi anlaşılmasına çabaladığını söyler. Aksi takdirde kuram, kurtulmayı başardığı birçok sorundan daha az güç olmayan daha fazla spekülasyonlara yol açarak kendi inceleme alanını boşa çıkaracaktır (Ayer, 1963: 57).

Dolayısıyla duyu-verisi kuramının kullandığı fenomenal ilke, fiziksel-olmayan zihinsel nesnelere varlığını kabul etmeye götürmüştür. Ancak bir şeyin bana belli bir şekilde görünmesi, bu şeyin öyle olduğu sonucunu ya da öyle bir şeyin ayrı bir entite olarak var olması gerektiği sonucunu çıkarmayı zorunlu kılmaz.

Bu gül kırmızıdır. Oysa ben şu anda pembe bir görüntü görüyorum. Demek ki, gördüğüm, kırmızı olan gülün kendisi olamayacağına göre, olsa olsa pembe renkte olan duyu-verisidir. Bu düşünce, gerçek ve görüntüsü arasındaki ayrımı büsbütün derinleştirmekte, hatta algımızın konusunu bile gerçekten görüntüye indirgemektedir. ... Duyu-verileri, bir görüntü alanının felsefi düşünce içinde 'nesnelleştirilmesi' ve 'somutlaştırılması' ile elde edilen bu aldatıcı kavramdır. Bu kavram duyu deneylerini bir soyut içerik olarak değil de bir nesne olarak yorumlayarak elde edilmiştir (Denkel, 1998: 68).

Duyu-verisi kuramının yol açtığı güçlükler ve ele alınan eleştiriler, algısal deneyimin analizinde söz konusu yaklaşımın ya revize edilmesi gerektiğini ya da alternatif yaklaşımların geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. İşte kurama karşı yapılan güçlü eleştirilerden birisi olan algılamaya ilişkin adverbial kuram, hem şimdiye kadar ortaya konulan görüntü (appearance) dili opsiyonunu bir adım daha ileriye taşıyor gibi durmakta hem de alternatif bir çözüm önerisi sunmaktadır.

Adverbial Kuramın Yaptığı Eleştiri:

Algısal deneyimin alternatif bir analizi olarak sunulan ve adverbial analiz olarak kuramın temeline yerleştirilen analiz, sorunu belirli türden bir fiziksel-olmayan nesneyi (duyu-verisi) algılamak şeklinde görmek yerine, belirli bir tarzda (manner) algılama sorunu olarak ele almaya odaklanır. Duyu-verisi yaklaşımının standart görüşüne göre, yanılsama, sanrı, ardışık görüntü (after-image), çifte görüş gibi deneyimlerde; algılayan kişinin bu görünüşleri duyumlamadığı zamanlarda duyu-verilerinin varolamayacağı olgusu üzerinde durulur. Adverbial kuram söz konusu durumları, algılamada kişinin duyumlama tarzına veya kipine ilişkin bir sorun ve fiziksel olaylar hakkında iddialar olarak ortaya koyar. Dolayısıyla zihinsel nesnelere ortaya atmaya gerek kalmaz (Tye, 1984: 196). Örneğin 'P, F duyu-verisine (duyumuna) sahiptir' şeklindeki bir iddia, adverbial olarak şöyle dönüştürülür: 'P, F tarzında duyumlar' veya 'P, F gibi duyumlar.' (Tye, 1984: 196).

Bu çerçevede adverbial kuramın, "belirli bir duyulur niteliğe sahip olan bir şey bir özneye duyulur olarak görünüyorsa, öznenin farkında olduğu bu

niteliği taşıyan bir şey vardır” şeklinde ortaya konulan fenomenal ilkeyi reddettiği görülmektedir (Fish, 2010: 33). Amaç duyu-verisi kuramının önerdiği zihinsel entitelere ihtiyaç bırakmayan bir yaklaşım sunmaktır. Adverbial dönüşümlerin ortaya çıkardığı anlayışı daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için örnekleri ayrıntılandırmak gerekmektedir. Bu noktayı aydınlatmak için Fish, yüzey yapıları benzer olan iki farklı tümce örneği verir:

i. “Lucy ağır bir çantaya sahiptir.”

ii. “Dave enerjik bir oyun sergiledi.” (2010: 34).

İlk tümce eğer doğruysa, ontolojik olarak sözü edilen nesnenin varlığı da ortaya konulmuş demektir. Yani Lucy’nin sahip olduğu bir çantanın fiziksel varlığından bahsedebiliriz. Benzer yüzey yapıya sahip olduğu için, ikinci tümcede de sözü edilen ‘oyun’un bir nesne olarak görülmesi gerekir, ki fiziksel bir nesne değildir aslında. Her iki tümcede de edim ve nesne ilişkisi vardır. Tümcelerdeki sıralama özne, sıfat, isim ve fiil şeklindedir. Ayrımı ortaya koyabilmek için adverbial kuram, tümceleri adverbial bir dönüşüme tabi tutar. İsim filleştirilir, sıfat zarf (adverb) haline getirilir. Bu yolla ikinci tümcenin çevirisi, anlam değişimine uğramaksızın şu şekilde ifade edilebilmektedir:

ii (çev.) “Dave enerjik bir biçimde oynadı.”

İlk tümce için ise adverbial dönüşüm kuralları uygulandığında karşımıza şöyle bir tümce çıkar:

i (çev.) “Lucy ağır bir biçimde çantaladı”.

İkinci tümcenin aksine bu çeviri, çevrilmeden önceki tümcenin anlamını koruyamamaktadır. Adverbial kuramın iddiası şudur: Dönüşümün yapılamadığı durumlarda, gerçekten de orijinal tümcelerde geçen nesnelerin varlığından ontolojik olarak söz edebiliriz. Dönüşümün yapılabildiği tümceler ise, nesnelerin varlığına bağlanmanın ya da gönderme yapmanın gerekli olmadığını göstermektedir. Bunlar bir tür konuşma biçimleridir. İlk örnek tümcede fiziksel bir nesneden söz edilirken, zarf kullanarak modifiye edilebilen ikinci örnek tümcede oynama biçiminden söz edilmektedir. Yani aslında ifade edilen edimin gerçekleşme tarzıdır (2010: 34-35).

Bu çerçevede duyu-verilerine ilişkin ifadelerin anlam değişimine uğramaksızın adverbial dönüşümlerinin yapılabildiği savlanmaktadır. Bu da ikinci örnek tümcede olduğu gibi ontolojik olarak bir nesne varsaymanın gerekli olmadığını gösterir. Örneğin bir kişinin pembe bir duyu-verisine sahip olması ya da pembe bir duyu-verisi duyulduğunun söylenmesi, kişinin duyulmasının pembe bir şekilde gerçekleştiğini göstermektedir.

i. “Paul pembe bir duyu-verisine sahiptir.”

i (çev.) “Paul pembe bir biçimde duyular.” (2010: 35).

Dolayısıyla adverbial kuram görsel algılama deneyimlerini, duyu-verilerinin algılanması olarak değil; belirli biçimlerde algılama yolları olarak açıklamaktadır. Böylece duyu-verisi kuramının içine girdiği dolambaçlı yollara hiç girmemekte ve gereksiz yere ontolojik entiteleri çoğaltmamaktadır. Yanılsama ve sanrı durumlarında, algıladığımız nesne değişmemekte ve algılamakta olduğumuz şeyin fiziksel nesne olmayıp başka türden bir şey olduğu savlanmamakta, nesneyi algılama tarzımızın değiştiği şeklinde bir yaklaşım sunulmaktadır. Bu yolla pembe bir ışık altında algılanan kırmızı bir gülün pembe olarak görünmesi olgusunu açıklamak için, pembe bir duyu-verisinin varlığını postüle etmeye gerek yoktur. Adverbial kurama göre, kırmızı bir gülü pembe bir biçimde algıladığımızı söylemek sorunsuz olarak durumu açıklamaktadır. Barnes'in görüntü dilini hatırlayacak olursak adverbial kuram, şeylerin farklı şekillerde görünmesinin (appearing), algılama biçimiyle (way of sensing) ilgili olduğunu söyleyecektir.

Bu bağlamda Ayer'in algılamaya ilişkin analizleri de adverbial kuramın yaptığı vurguya yakın durmakta ve şu pasaj benzer bir kaygıyı dile getirmektedir:

Nesneleri her zaman oldukları gibi algılamadığımızı, kimi kez onları yalnızca daha önce oldukları gibi, kimi kez de ne şimdi ne de daha önce oldukları gibi gördüğümüzü; gördüğümüz ya da algıladığımız şeyin varolmayabileceğini ya da gerçekte hiçbir şey algılamadığımız bir zamanda bir şey algılamakta olduğumuzu sanabileceğimizi; ve algıladığımız fiziksel nesnelerin, özelliklerinden kimilerini, bir bölümüyle, bizim onları algılamamıza eşlik eden koşullardan almış olabileceklerini; söylemeye hazır olmalıyız. Bu kabullerden sonuncusu belki de en zor olanıdır, fakat bu da, başka kabullerle birleştiği zaman bile, yeni uslamlamalara gerek duymadan kendimizle fiziksel dünya arasına bir duyu-verileri perdesi çekmeye götürece kadar zor bir kabul değildir (Ayer, 1984: 20).

Duyu-verisi kuramının yol açtığı sorunlardan kurtulmak için odağa alınması gereken algılamamın nesnesi değil, algılama biçimidir. Hatta sanrı durumlarında da, algılanan bir nesne olmasa da belli bir yolda algılama söz konusu edilebilir. Yani belirli bir nitelikte bir algısal deneyime sahip olmanın koşulu, deneyimin belirli bir nitelik tarzında gerçekleşmesidir. Bu açıklamayla fiziksel nesnelere algılama arasına çekilen perde de kaldırılabilen, dış dünyanın nesnelerinin doğrudan farkındalığının olanaklı olabileceğini savunan realist bir pozisyona yerleşmek daha kolay bir şekilde savunulabilir hale gelmektedir.

Böylece algısal deneyimin açıklanmasında hem duyu-verisi kuramı güçlü bir şekilde eleştirmek hem de alternatif bir çözüm önerisi ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla adverbial eleştiri, duyu-verisi kuramının ürettiği sözde sorunlarla boğuşmanın önünü kesmektedir.

Başlangıçta çifte görüntü (double vision) ile ilgili Huemer'in verdiği örneğe dönecek olursak, yüzümün önünde tuttuğum tek parmağın iki tane gözükmeye

durumunda, görmekte olduğum parmaklardan birisinin fiziksel-olmayan bir entite (duyu-verisi) olduğunu savlamak yerine; tek bir parmağı iki taneymiş gibi (iki tane biçiminde) algılamakta olduğumu iddia etmek daha makul bir yaklaşım olmaktadır. Zira yüzümün önünde görülebilecek iki tane şey (nesne) yoktur (2001: 130). Tek bir fiziksel parmak vardır ve bu iki farklı yerdeymişcesine ve bulanık bir biçimde (manner) algılanır. Adverbial kuram çerçevesinde durum, görsel deneyiminin gerçekleşme biçimiyle ilgilidir. Parmağıma değil de, arka plandaki başka bir şeye odaklandığım için algılama biçimim değişir. Dolayısıyla duyu-verisi kuramı bu görsel deneyimde görülen şeylerin duyu-verileri olduğunu iddia etmekle, parmağın nasıl algılandığına (algılanma biçimine) değil de, algılanmakta olan parmağa (nesneye) odaklanmakla; 'parmağın işaret ettiğine değil, parmağın kendisine bakma' hatasına düşmüştür.

Kaynakça

- Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. London: Oxford.
- Ayer, A. J. (1963). *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: MacMillan.
- Ayer, A. J. (1984). Algılama, *Algılama, Duyuma ve Bilme*. Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.). İstanbul: Metis.
- Barnes, Winston H. F. (1984). Duyu-Verisi Masalı. *Algılama, Duyuma ve Bilme*. Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.). İstanbul: Metis.
- Broad, C. D. (1984). Duyu-Algısı Üzerine İksel Birkaç Düşünce. *Algılama, Duyuma ve Bilme*. Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.). İstanbul: Metis.
- Denkel, Arda. (1998). *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Metis.
- Fish, William. (2010). *Philosophy of Perception (A Contemporary Introduction)*. London and New York: Routledge.
- Huemer, Michael. (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Moore, G. E. (1984). Algılama Üzerine Birkaç Yargı. *Algılama, Duyuma ve Bilme*. Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.). İstanbul: Metis.
- Price, H. H. (1964). *Perception*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Russell, Bertrand. (1972). Duyu-verilerinin Fizik ile Bağlantısı. *Mistisizm ve Mantık*. Ayseli Usluata (Çev.). İstanbul: Varlık.
- Russell, Bertrand. (1912). *The Problems of Philosophy*. London: Oxford.
- Tye, Michael. (1984). The Adverbial Approach to Visual Experience. *Philosophical Review*, Vol. 93, No. 2, Duke University Press.

Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört Neden Kuramı*

S. Ertan TAĞMAN**

Makale Geliş / Received:26.04.2018
Makale Kabul / Accepted:07.06.2018

Öz

Aristoteles'e göre "bir şeyin bilgisi ancak o şeyin nedeni bilindiği zaman elde edilmektedir" ve bunu sağlayan da yani kesin bilgiye ulaştırılan da tanıtlama (apödeiksis) olarak adlandırılan mantıksal yöntemdir. Aristoteles'in bilgi kuramının özeti niteliğindeki bu ifadede karşılaşılan üç kavram; yani bilgi (epistēmē), mantıksal yöntem (apödeiksis) ve neden (aitia), kesin (mutlak değil) bilgi olarak adlandırılan, -günümüzde bilimsel açıklama olarak adlandırılabilir- bilgi türünün temel öğeleri olarak anlaşılabilir. Aristoteles'in varlık ve bilgi arasında uyum olduğuna inanması, ayrıca açıklama konusunun bilgi konusu ile doğrudan bağlantılı olması bu üç kavrama değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Bilim olarak çevrilen terimin epistēmē olduğu dikkate alındığında, bunun "tümelin kavramsal" bilgisi olduğu anlaşılmaktadır, öncülleri doğru ve ilk olduklarında, bu tür bir akıl yürütme bilimsel bilgi olur. Aristoteles'e göre bilim aksiyomatik tümdengelsel bir sistem içerisinde yapılır. Bundan kasıt; belli başlı birkaç ilke, ya da aksiyom seçilir, konunun doğruluğu kanıtlanmış temelleri ortaya koyulur ve aksiyomlardan mantıksal yolla çıkarımlara ulaşılır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Bilimsel Açıklama, Tanıtlama, Bilgi.

* Bu makale, "Bir Söylem Kümesi Olarak Açıklamanın Yöntembilimsel ve Tarihsel Temelleri Üzerine Bir Araştırma" isimli yayımlanmamış doktora tezimin, 2. Bölümünün genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ertantagman@hotmail.com.

Künye: TAĞMAN, S. Ertan. (2018). Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört Neden Kuramı. *Dört Öğre*, 13, 85-106. <http://www.nobelyayin.com/dortogre>.

Aristotle's Four Causes Theory in the Context of the Philosophical Foundations of the Scientific Explanation

Abstract

According to Aristotle, "Wisdom is knowledge about certain principles and causes", and the one that provides it is the logical method which is called the apodeiksis. This concept of Aristotle's theory of knowledge is a summary of three concepts; knowledge (epistêmê), logical method (apodeiksis) and cause (aitia) can be understood as the essential elements of the certitude knowledge, which can be termed as precise knowledge (not absolute) -the scientific explanation- at present. The fact that Aristotle believes that there is harmony between existence and knowledge, and that the explanation is directly related to the knowledge, makes it necessary to mention these three concepts. When it is taken into account that the term translated into science is an epistême, it is understood that this is 'conceptual' knowledge of the whole world, and when such premises are correct and primitive, such reasoning becomes scientific knowledge. According to Aristotle, science is made within an axiomatic deductive system. That's what it means; several principal principles, or axioms, are chosen, the proven bases of which are proved to be correct, and the conclusions are reached logically from axioms.

Keywords: Aristotle, Scientific Explanation, Demonstration, Knowledge.

Giriş

Aristoteles'in, felsefe tarihindeki en önemli simalardan birisi olduğu çoğu kişi tarafından tartışmasız kabul edilmektedir. Mantıktan psikolojiye, siyasetten edebiyata, biyolojiden kozmolojiye geniş bir yelpazede kendi dönemine kadar olan bilginin hemen hemen tamamını kuşatan muazzam bir bilgi birikimine sahip olmakla beraber kendisinden sonraki bilim anlayışını tarihte çok az örneği olacak şekilde etkilemiştir. Onun ifade gücü, sistemli çalışmaları ve yenilikçi yaklaşımı yaklaşık iki bin yıl boyunca bir otorite olarak anılmasını sağlamıştır. Bu otoriter vasfının altında yatan bilim adamı kimliği olmakla beraber, bu bilim adamlığı kimliğini oluşturan şey; disiplinli, düzenli ve sistemli bir biçimde topladığı bilgilerden kesin sonucu çıkarmak için kullandığı yöntem olmuştur.

Kendisinden önce felsefede, önce doğa (Doğa Filozofları) sonra insanla ilgili pratik sorunlar araştırılmış (Sofistler), Platon bunlara bir de zihnin işleyiş biçimi olan ve kendisinden önceki felsefi tartışmalardan yola çıkarak oluşturduğu diyalektiği¹ ek-

1 Platon için diyalektik ve felsefe aynıdır ve bunun kaynağı olarak da; Devlet diyalogunda Platon'un diyalektikçiyi "her şeyin özünün bilgisine ulaşandır" (Devlet, 534b). 'Öz bilgisi', diyalektikçinin bilgisidir (Devlet, 534b, 484d) şeklinde tanımlaması gösterilmektedir. Ancak "her şeyin özünün bilgisi" birisini diyalektikçi yapmaz; diyalektikçi aynı zamanda o bilginin temellendirmesini de yapar (Devlet, 533c-d). Bu bağlamda, Platon'un betimlemelerinde diyalektikçi ile filozof aynı kişidir; çünkü "filozof hiç değişmeden kalan şeye varabilen insandır" (Devlet, 484a-b). Buna göre her şeyin özünü bilen filozofla (Devlet, 484d) her şeyin özünün bilgisine ulaşmaya çalışan

lemiştir. Aristoteles bunların yanına bir dördüncü olarak mantığı² koymuş, öncelikle bilimin ne olduğu ve yapısı üzerine bir araştırmanın yapılması gerektiği üzerinde durmuştur (her ne kadar sofistler ve Sokrates de bu konu ile ilgilenmiş olsa da bunu sistemli bir biçimde gerçekleştiren Aristoteles olmuştur). Böyle bir araştırma Aristoteles için kıyas kuramı³ olmaktadır.

Aristoteles mantığının en güçlü tarafı kıyas ve kıyas türleri ile ilgili ortaya koyduğu çalışmalarıdır. Aristoteles'e göre akıl yürütme biçimi olarak kıyas üç durumda yapılır:

- (1) Olası doğrulardan, genel kanılardan ya da varsayımlardan hareketle kurulan bir akıl yürütme (logismós).

diyalektikçi (Devlet, 534b) aynıdır. Ancak diyalektiği bir metot olarak uygulayan ve onun ilkelerini ve işlevini belirleyip tanımlayan Aristoteles olmuştur. Aristoteles Topikler'de diyalektiği bilimsel bilgiyi olanaklı kılacak metot olarak tanımlar. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles için bilimler kendi ilkelerini keşfedebilecek usamlama yapısına sahip değildir. Diyalektik, bilimler için ilk ilkeleri keşfeder. Bu açıdan bakıldığında bilimsel bilgi (episteme apódeiksís) diyalektik bir yöntem içinde ilerler, çünkü varlığın özünün bilgisi bize kesin bilgiyi verecektir, yani "varlık olarak varlık"ın (being qua being) bilgisi. Bu bilgi de "neden?" sorusuna verilecek cevabı içermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken Aristoteles'in diyalektiği iki farklı biçimde aldığıdır: Bir yöntem olarak ve bir usamlama biçimi olarak. Yöntem olarak diyalektik bilimler için ilk ilkeleri keşfederken, usamlama biçimi olarak bir tür doğrulama aracıdır, kanılardan hareket eden ve ileri sürülen savı tutarlılık ve çelişki açısından inceleyen bir usamlama aracıdır. Yani Aristoteles, diyalektiği bir taraftan kıyas türlerinden biri olarak alırken, diğer taraftan kıyası diyalektiğin bir tasım biçimi olarak almaktadır. Ama dikkatli bakıldığında diyalektik yöntem ve kıyas Aristoteles epistemolojisi içinde karşıt değil, aynı problemi farklı noktalarda çözmekle görevli çözümlene yöntemleridir.

- 2 Aristoteles'in *Topikler* ve *Birinci Analitikler* adlı eserlerinde ortaya koyduğu mantık sisteminin temel biçimsel özellikleri hakkında kısaca şunlar söylenebilir: Mantık önermeler hakkındadır. Herhangi bir cümlenin önerme olması için doğru ya da yanlış değere sahip olması gerekir. O halde bir önermenin bir olgu ya da durumu evetlemesi ya da değillemesi gerekmektedir. Önermeler basit ya da bileşik olabilir. Basit önerme bir konu ve yüklemden oluşur. Örneğin "Sokrates insan-dır" önermesinde konu edilen Sokrates ve ona yüklenen insan olmaktadır. Her önerme ya bir cinsi, özelliği, ya da ilineği gösterir. Ayrım da cinsle ilgili olduğu için cinsle birlikte değerlendirilir. Özü gösteren bölüme de tanım adı verilir. Bu ögeler, bir konunun ya da önermenin en genel yüklemeleridir. Bu yüklemeler listesi aynı zamanda önermelerin de sınıflandırmasını oluşturmaktadır. Bileşik önermeler ise basit önermelerin (ve, veya, ise, ancak gibi)eklemlerle birleştirilmesi sonucu oluşur. Önermeler tümel ya da tikel olabilir. Aristoteles mantığı "tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz" şeklinde dört tip önermeyi kapsar. Bu dört tip önerme "bütün, bazı ve hiçbir" şeklinde üç farklı kipte kurulur, bunlar da apodeiktik, azetorik ve problematik olarak adlandırılır. En az iki önerme ve bir sonuçtan oluşan önermeler bütününe tasım/kıyas adı verilir. Bunları Aristoteles "basit, bileşik ve düzensiz" olarak üç farklı gruba ayırmıştır. Basit kıyas içerisinde yer alan, kesin kıyas ve onun bir alt parçası olan kategorik kıyas, onun da ilk biçimi olan AAA, Aristoteles'e göre kesin bilgi veren mantıksal biçimdir.
- 3 Aristoteles'in kıyas kuramı ontolojik karşılığında ve metafizik yorumlardan arındırılmış bir Platon'un bölme yöntemidir. Bu anlamda Aristoteles'te bölme, kaplamı daha geniş olandan yani her bir nesnede tümel olarak bulunan cinsten, cinsin taşıyıcısı olan teke kadar sürdürülen bir işlemdir. "O halde her birinin kaplamı nesneden daha geniş olup da hepsinin toplam kaplamı nesneden daha geniş olmayanları elde edecek ilk yere değin nesnenin böyle yüklenenlerini almak gerekir, çünkü nesnenin özünün bu olması zorunludur." (Aristoteles,2005: 96a)

- (2) Gündelik karşılaşmalarda doğru-yanlış hakkında karar vermedeki akıl yürütme.
- (3) Bilimler için ilk ilkeleri keşfedip onu kendi doğru ilkelerine dayandıran akıl yürütme. (Aristoteles, 1996: 100b)

Birincisinde; bir kıyas oluşturmak için kanılardan (endóksa)⁴ hareket ederek, akıl yürütmede bulunmak, bunu yaparken de çelişkiye düşmemek gerekmektedir. İkincisi daha çok sofistlik tartışmalarda karşı tarafın görüşlerini çürütmek ve kendi görüşlerini kabul ettirmek için kullanılır. Son durum, kıyası, çözümleyici yönetsel bir akıl yürütmeye dönüştürür. Böyle yapıldığında, yani akıl yürütmeler kanılardan (endóksa) başlarsa diyalektik, ilk ilkelerden (arkhê) başlarsa tanıtlama⁵ (apódeiksis) olarak adlandırılır. İlk ilkeler, doğruluklarını başka şeyden değil, kendilerinden alan öncüllerdir. İlk ve doğru ilkeler başka şeylerin ilişkilerinden çıkartılmayacağı için açıklanmasına ya da niçin ve nasıl olduklarını araştırmaya gerek yoktur. Çünkü bu ilkelerin 'niçin'lerini (dioti) araştırmak gerekmez; bu ilkelerin her biri kendilerinden doğrudurlar. Kendinden doğru ve ilk oldukları için de inanma ve ikna olmadan başka bir şeye gerek duymazlar. (Aristoteles, 2005: 72b) Tanıtlamada kullanılan öncüller ilk ve zorunlu olmalıdır. Burada ilk olmaktan kasıt, nesneye ilişkin bilginin ilineksel ve sofistike tarzda olmayıp, nesnenin özüne ilişkin olmasıdır. Bir çeşit kıyas olarak tanıtlama ya ilk ve zorunlu olanı içermeli ya da kıyasta "ilk olanı tanıtlamak"⁶ gerekmektedir. Aristoteles'e göre "ayrımları çekip aldıktan sonra yüklenilenin içinde bulunaduran ilktir." (Aristoteles, 2005: 72b).

4 Aristoteles'te kanı (endóksa) kabul edilebilir genel kanılar, ünlü filozoflara ait varsayımlar, ya da çoğunluğun doğru kabul ettiği genel doğrular olarak anlaşılmaktadır.

5 Antik Yunan'da "ortaya çıkarma, gösterme" anlamında kullanılan tanıtlamayı Aristoteles, *Topikler*, 100a'da "Tasım kendisinde bazı şeylerin olduğu, bunlardan, başka bir şeyin zorunlu olarak çıktığı uslamlamadır. Tasımın dayandığı öncüller, hem doğru hem de ilk olduklarında ya da öncüllere ilişkin bilgimiz yine hem doğru hem de ilk öncüllerden geldiklerinde bu bir tanıtlamadır." Ayrıca *İkinci Çözümlemeler* 71b'de "tanıtlama dediğim, bilgi veren bir tasım; bilgi veren dediğimse, ona göre bilgi edinmemizi sağlayan tasım" şeklinde kısa ama öz biçimde betimlemiştir. Genel olarak tanıtlama, deneysimsel olarak öğrenilmeyen, deneyime önsel olan bir akıl yürütme işlevi olarak kabul edilir. Yani akıl; çelişmezlik, özdeşlik, eşitlik gibi işlevleri değişmez, koşulsuz, a priori olarak kendisinde değerlendirme verileri olarak hazır bulur. Yukarıda verilen alıntıda dikkat çeken nokta her iki kitapta, kıyas yönteminin "tanıtlama" olarak çevrilmiş olmasıdır. Ancak modern mantık tartışmaları, *Topikler*'de "tanıtlama" kavramının kullanılmasını uygun bulmakta ancak, *İkinci Çözümlemeler*'de daha çok "sonuç çıkarma" kavramının kullanılmasını doğru bulmaktadır. Bu durumun kavramsal mı yoksa dilsel bir çeviri sorunu olup olmadığı ise halen tartışılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız; James Duerlinger, (1969) "Sullogismos and Sullogizestai in Aristotle's Organon", *The American Journal of Philology*, C. 90, S. 3, s. 320-328. Ayrıca bakınız; Engin Delice, "Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 158.

6 İlk ilkelerin ne olduğu ve bunların nasıl elde edileceği Aristoteles'in uslamlaması içinde belirsiz bir sorunsu da, yine de Aristoteles diyalektiği ilk ilkeleri keşfedebilecek bir araştırma metodu olarak uslamlamasının merkezine alır. Böylece diyalektik metod ve bilim, Aristoteles'in epistemolojisi içinde karşıt değil, aynı problemi farklı noktalarda çözmekle görevli çözümleme metodlarıdır; bu yönüyle de birbirlerini bütünlendirmektedirler. Özellikle de diyalektiğin karşıtlar içinden geçerek savları çelişmezliğe indirgemesindeki mantıksal işlevi, Aristoteles'in biliminin tutarlılığını sağlamak kadar diyalektiğin tarihi açısından yeni bir görünüm açığa çıkarmaktadır.

Aristoteles'te Bilginin Oluşumu ve Mantık İlişkisi

Aristoteles mantığının köklerini Platon'un idea öğretisinde bulmak mümkündür. Zira gerçekliğin mümkün olduğu durumda bunun bilgisinin de zorunlu olduğunu göstermek gerekmektedir. Aristoteles'e göre bilimin yapması gereken gerçeklikle kavram arasındaki ilişkiyi yani; kavram olarak bilinmiş tümel'den, tekil'in nasıl sonuç olarak çıktığını göstermektir. Bunun yolu mantıktır; çünkü herhangi bir önerme haline dönüştürülen bir dilsel yargının doğruluğu ve yanlışlığı hem ontolojik bağlamda hem de epistemolojik bağlamda ancak mantıksal çözümlenme ile mümkün olur. Aristoteles için mantık, herhangi bir bilim (nedenleri bilmek) için aksiyomlardan (ilkelerden) teorem (kanıtlama) türetmek anlamına gelmektedir. Platon için de aslında en üst nedenleri (ideaları) bilmek için en alttaki varlığı bilmek gerekmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in mantığının iki yönü -'bilimsel sonuca ulaşma' ve 'ilk ilkelere dayalı kanıtlama'- üstünde Platon'un kavramlarının etkisinin olduğu göze çarpmaktadır.

Aristoteles'in varlık ve bilgi arasında uyum olduğuna inanması, ayrıca açıklama konusunun bilgi konusu ile doğrudan bağlantılı olması Aristoteles'in bilgi kuramına değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Öncelikle bilmek hakkında, Aristoteles adına bu soruyu soruştururken "nasıl bilmek" ve "neyi bilmek" şeklinde iki başlık üzerinden gidilebilir. "Neyi bilmek" sorusu üzerinden gidildiğinde Aristoteles için cevap: "Bilimler belli bir nesne, belli bir cins üzerine yoğunlaşır, "bu veya şu" nesneyle uğraşırlar" (Aristoteles, 2005: 77b) şeklinde olur. Konusu belli bir nesne olsa da, o nesne hakkında bilgi sahibi olabilmek için tikel ile tümel arasındaki bağlantının kurulması gerekmektedir. Böyle bir bağlantı ancak tanımla⁷ mümkün olabilir. Ancak tikel olan tanımın konusu olmadığından tanıtlanamazlar. Aristoteles'e göre bir şey hakkında bilgimizin olabilmesi için o şeyin tümel bilgisinin bizde yer alması gerekmektedir. Tanım, "Ne'dir?" sorusuna karşılık gelen bir cevaptır. Örneğin "İnsan nedir?" sorusunun cevabı: "İnsan yürüyendir" veya "İnsan düşünerdir", şeklinde cevaplandırıldığında, yürüyen olmak insan olan dışındaki (örneğin hayvan) bir canlıya da yüklenebileceğinden ilinekseldir. Çünkü insan için yakın ayırım düşünen olmasıdır, yürümek ise uzak ayırımdır. İnsan düşünerdir demek, aslında yakın cins ve yakın ayırımı dile getirmektir ki bu da öze ilişkin bir tanım yapılmasını sağlar. Öyleyse sadece "ilk bilgiler" tanımın doğasına ait olabilir (Aristoteles, 1996: 102b); ilk şeyler de bir şeyin tam olarak ne olduğunu veren bilgiler olduğu için 'öz' kavramı ile anılması kaçınılmaz olmaktadır. Neliğin ne olduğu bildirmek, o şeyin özel yapısını açığa vurmaktır. Neliği, yani cins ve ayırım'ı bildiren ise tanım'dır (Aristoteles, 1996:

7 Aristoteles tanımı şu şekilde anlatmaktadır: "Şimdi, her önerme ve her problem her bir cinsi ya da özelliği ya da ilineği gösterir. Ayırım da, cinsle ilgili olduğu için, cins ile birlikte derecelendirilir. Bununla birlikte, herhangi bir şeye neyin tam uygun geldiğini gösteren onun özüdür bazen de göstermediğinden, önceden söylediğimize uygun olarak iki bölüme ayırılır: özü gösteren bölüme tanım denilir; diğeri ise, genellikle geçerli olan terminolojiye ait özellik olarak söylenecektir." Söylenenlerden hareketle, 'ayırım'a göre öğelerin sayısı dörttür. Bunlar 'özellik', 'tanım', 'cins', 'ilinektir' (Aristoteles, 1996: 101b).

103a). Bir şeyin ne olduğunu gösteren ifadenin, bir şeyin tanımı olması, bir şey olmanın ne olduğunu ve onun başka şeylerden ayrılan farklılıklarını belirlemez.⁸

Diğer taraftan “nasıl bilmek?” sorusuna Aristoteles için üç farklı kavramla karşılık vermektedir. Bunlar sırasıyla eidenai, gignoskein, epistasthai’dır ve bu üç terim genelde “bilmek” olarak çevrilsede aralarındaki fark kabaca şu şekilde ifade edilebilir: Bunlardan -daha önce Fizik’te ontolojik bağlamını tartıştığı bilginin tekil’in bilgisi olarak ele alınması gerektiğini, yani biliyorum diyen birisinin duyumlara konu olan bilginin kesinliği olmasını kabul etmek zorunda olduğuna dayanarak- bilgi hiyerarşisinde “deneyim”e (empeiria) dayanan bilgiyi ilk sıraya, daha doğru ifade etmek gerekirse en alt sıraya koymuş, ancak eidenai olarak adlandırdığı yani tanımış, tecrübe etmiş, aşına olmak anlamında kullandığı bu bilgi türünü mutlak/kesin/yakîn bilgi olarak görmemiştir (Salmieri, 2013: 1-9). Ancak böyle bir sıralama bu bilgi türünün değersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Hatta deneyimin olmadığı bilgilerin rastlantısal olacağını dile getirmektedir. İkinci tür; olgularla ilgili daha açık bilgi zanaata (tekhne)⁹ dayalı olan gignoskein, yani beceriye dayalı bilgidir. Bu bilgi sahibi olan kişi, olan şeyin (yani tikelin) nedenini bilir, deneyim sahibi olan ise olan şeyin nasıl olduğunu bilir. Deneyim aracılığıyla edinilen birçok kavramdan belirli nesnelere öbeği hakkında tümel bir yargı üretildiğinde ortaya çıkan bu gignoskein, genelleme (epagôgê)¹⁰ yapılmasına olanak sağlar.

8 Tanım ve tanımlama aslında öze ilişkin olduğu için bir özdeşlik kurularak tanım için söyledikleri tanımlama için de geçerli olur denilebilir. “İnsan düşünerdir” önermesinde, insan tanımlanan, düşünen ise tanımlayandır. Eğer daha önce verilen bilgilerden yola çıkılırsa “nedir” sorusuna verilen cevabın da bir açıklama sayılabileceği ama betimleyici bir açıklama olduğu düşüncesi temelinde, insan ve düşünen kavramlarının sırasıyla *explanandum* ve *explanans* olduğu söylenebilir. Aristoteles’e göre “gerçek bilgiye nesnelere özüne cevap teşkil edecek tanımla ulaşılabileceğinden” bu anlamda tanım; tümel ve tikel arasında bağlantı kurmak şeklinde özetlenebilir. Yani tek tek nesnelere bilmek için o nesnelere hakkındaki ortak özellikleri belirleyen genel kavramları bilmek gerekir. Kinikler’in eksiksiz ve doğru bir tanım olanaksız gördükleri (Metafizik, 1043b) ya da septiklerin herhangi bir şeyin tanımlanmasını reddettikleri dikkate alındığında, Aristoteles’in Topikler’den (101b 15-25) beri kullandığı ‘tanım’ (hóros) kavramının kendisine ait olmadığı açıktır. Epagôgê ve tanım (Metafizik, 1078b), felsefeye yapılan Sokratik katkılardır. Kavramlara ilişkin tartışmaları Aristoteles devralsa da, o, tanım ve tanımlananın özünün aynı olduğu vurgusunu yapar. Topikler’de “tanım, şeyin özünü (to ti en êinai) gösteren bir sözdür (logos).” Tanım özü gösterir (Topikler, 102a). Bir tanım, cins ve ayırmadan oluştuğuna (Topikler 103b, Metafizik, 1037b) göre, Aristoteles’in üzerinde durduğu tanımın, sözcük tanımı olmadığı açıktır. Onun üzerinde durduğu tanım adların tanımıdır; ancak yine de her defasında ad tanımı ile uğraşmaz, sadece önermelerin bir tanım olup olmadığına anlaşılması için genel kuralları verir. Aristoteles’in savları kurmada ya da yıkmada yöneldiği konu, tanım ve nesnesi arasındaki ilişkidir. İleri sürülen bir tanımın tanımladığı şey “özdeş olmadığını gösterdiğimizizde, tanımı da yıkmış olacağız” (Topikler, 102a). Bu nedenle tanım, nesneye ilişkin en belirgin bilincin yargısı olduğu için Aristoteles tanımı en temel yüklem olarak alır.

9 Aristoteles’de tekhne terimi sıklıkla bilimin düşüncesini örtmek anlamında kullanılıyor (Topikler, 100a). Bundan kasıt, bilimin (epistêmê) salt kuramsal olmasına karşın, zanaat (tekhne) sadece pratik bir anlayışa dayanır. Bu da zanaatın bireysel tecrübeleri içerdiğinden, salt anlaksal bir bilgi olabilmesinin mümkün görünmemesi anlamında gelmektedir.

10 Aristoteles, *epagôgê* için “parçalardan tümele geçmektir” şeklinde bir niteleme yapmaktadır (Topikler, 100a). Yani tümevarım tekil yüklemine tekrarlayan öznelerin durumundan

Doğaldır ki bu genelleme günümüz anlayışındaki tümevarımdan farklıdır, çünkü Aristoteles'e göre tek tek nesnelerin bilgisinden ulaşılan genelleme anlamındaki tümevarım gelecekteki tek tek durumları kapsamadığı için değiştirilebilecek bir genellemedir, dolayısıyla tümel değil, sadece genel bir olgu durumunu ortaya koyar. Tümelin bilgisine ulaşmak, ilkelerin bilgisine ulaşmak olduğundan, genelleme yoluyla nedenlerin bilgisine gitmemizi sağlayan yol aralanır. Bundan sonra anlama etkinliği sürecinin tamamlanma durumu olarak, epistashai, yani (tümel açısından) nedenleri bilmek olarak ifade ettiği bize kesin/yakın/mutlak bilgiyi veren bilgi türü karşımıza çıkar.¹¹ Ancak bu üç bilgi türünün semantik bir açıklaması Aristoteles tarafından verilmemiştir. Sadece epistashai yani epistêmê hakkında net bir tanımlama ortaya koymuştur: "...nesnenin nedeni olduğu için, her bir nesnenin bağlı olduğu nedeni bildiğimizi düşündüğümüzde ve o nesnenin başkaca olamayacağını bildiğimizi düşündüğümüzde, her bir nesneyi sofistik bir tarzda, ilineksel bir anlamda değil de saltık anlamda bildiğimizi düşünürüz. Öyleyse bilmek böyle bir şey, bu açık." (Aristoteles, 2005: 71b).

Bilim olarak çevrilen terimin epistêmê¹² olduğu dikkate alındığında, bunun 'tümelin kavramsal' bilgisi olduğu anlaşılmaktadır, öncülleri doğru ve ilk olduklarında, bu tür bir akıl yürütme bilimsel bilgi olur. Aristoteles'e göre bilim aksiomatik tümdengelimsel bir sistem içerisinde yapılır. Bundan kasıt; belli başlı birkaç ilke, ya da aksiom¹³ seçilir, konunun doğruluğu kanıtlanmış temelleri ortaya ko-

hareketle yüklem hakkında oluşturulan bir genel sonuç yargısı olmaktadır. Aristoteles, tümdengelimle tümevarım farkını şu şekilde ortaya koymaktadır: "Tümevarım (epagôgê) daha ikna edici ve daha açıktır: duyuların kullanımıyla daha kolay öğrenilir ve genellikle insan yığına genel olarak uygulanabilir; fakat tümdengelim/kıyas (sullogismos) daha zora dayanıklı ve çelişkili insanlara karşıdır" (Topikler, 105a.). Dolayısıyla, tümevarım tekil olandan tümel olana, bilinenenden bilinmeyene doğru bir yol izler.

11 Aristoteles'te bilgi türlerinin ayrıntılı ve farklı yorumları için bakınız; Hüseyin Gazi Topdemir, (2000) "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S. 32, s. 22-36, ; Cemal Güzel, (2003) "Aristoteles'de Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *H.Ü. E. F. D.*, C. 20, S. 1, s. 126-139.; Saffet Babür (2002), "Aristoteles'de Episteme", *Yeditepe'de Felsefe*, S. 7, s. 23-27.; Şaban Teoman Duralı, (2012) "Aristoteles'in Kategorilerinde, Fiziki ile Metafizikinde Değişme ve Zaman Sorunları, Felsefe Arkivi Dergisi.

12 Epistêmê 'bilim' olarak çevrildiğinde, terimin "modern bilim" anlayışı tarafından yorumlanma tehlikesi ortaya çıkar. Modern bilime, reel gerçekliğe ilişkin gözlem ve deneyin istatistiksel sonuçlarının teorik formülünü içermesi açısından bakıldığında, Aristoteles'in bilim anlayışı böylesi bir tanım ile içeriklendirilemez. Her şeyden önce Aristoteles'in bilimi 'tümelin bilimi'dir; oysa gerçek olan tek tek şeylerdir. Bu nedenle gerçeklik ile onun kavramı arasındaki ilişki sorunu Aristoteles'in biliminin bunalımıdır; çünkü bilim gerçekliğin değil, tümel kavramın bilimi olmaktadır. Aristoteles'in bilimi kavrama dönüştürmesi, tanımın önemine ilişkin güçlü vurgusuna dayalıdır. Tanım doğru yapılırsa, bilgi zorunlu olarak doğru kurgulanmış olacaktır; çünkü yüklemün özneye yüklenmesi tutarlı bir tarzda olanaklı olacaktır. Bu nedenle modern bilimin de dayanağı olan doğru ve apaçık kesin bilgi anlayışı epistêmê teriminin içeriğinde olduğu için, epistêmê 'bilim' olarak çevrildiğinde, genel olarak bundan 'duyusal olanın tanımlanmış ve tanıtlanmış teorik dile getirilişini anlamak olanaklıdır.

13 Aristoteles için aksiom: "Herhangi bir şeyin öğrenilmesi için bilinmesi zorunlu olmalıdır." (Aristoteles, 2005: 72a)

ylur ve aksiyomlardan mantıksal yolla çıkarımlara ulaşılır. Bu sistem geometrinin sistemidir ve dolayısıyla Platonik etkiler burada da göze çarpmaktadır.¹⁴ Platon'un aksiyomatik sistemi de bu anlamda temel doğruluklara ulaşmak (idealar) ve tüm bilimsel bilgiyi buradan çıkarmak şeklinde özetlenebilir. Bilgi sistematik ve bütünseldir. Diğer taraftan hocası Platon'un aksine, Aristoteles için gerçek olan tek tek şeylerdir. Ancak bu tek tek duysal var olanlar, değişen ve zorunlu olmayan şeyler olduklarından, tanımlanamaz ve dolayısıyla onlar hakkında özsel değil sofistike bir bilgi edinilmiş olur. Bu aslında Aristoteles'in bilim anlayışının çıkmazlarından biridir. (Barnes, 1969: s. 129) Çünkü bir taraftan tek tek nesnelere, ya da olanlardan hareketle genelleme yoluyla tümelin bilgisini oluşturmaya çalışırken, diğer taraftan bambaşka bir gerçeklik olarak tümelin kavramsal bilgisini karşımıza çıkarmaktadır. Epistēmē şeylere ilişkin duysal bilgilerle oluşmaz, bunların da üstünde akıl yürütme işlemi tarafından varılan sonuç onu oluşturur. Fakat Aristoteles burada duysal olanın bilgisini olumsuzlarken, bilginin kendisini değil ancak bilginin kesinlik derecesini olumsuzlar.

Aristoteles için aksiyomların doğası, bilginin doğası ile doğrudan bağlantılıdır. Herhangi bir bilimden kasıt, herhangi bir konu hakkındaki bilginin sistematik bir biçimde ortaya koyulmasıdır.¹⁵ Bu da bilginin, daha önce bilinen ve bizim ikna olduğumuz önermelere dayalı olması anlamına gelmesidir ki nitekim *İkinci Çözümlemeler*'in başında "Her anlalsal öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiden yola çıkar" (Aristoteles, 2011: 71a) diyerek bu düşüncesini ifade etmektedir. Burada "anlalsal" terimi, algısal ya da sezgisel olmayan anlamına gelmektedir, yani tamamen zihinsel bir süreci ifade eder. "Bir önceki bilgiden yola çıkar" ifadesi ise öğrenim veya öğretimin önceki bilgi ile ya mantıksal, ya epistemolojik ya da nedensel bir ilişkisi olduğunu gündeme getirmektedir (Barnes, 2002: 81). Aristoteles için her bilimsel bilgide bu üç ilişki biçiminin aynı anda var olması mümkündür.

Aristoteles varlığın ilkeleri tartışmasına dilin ve düşüncenin ilkeleri tartışmasından geçmiştir. Bu geçişi sağlayan da dilin nesnesi ile ilişkisi sorunu, yani yüklem sorunudur. Aristoteles yüklem terimini "diyalektik tartışmalarda meydana gelen konu (nesne) ve tartışmaların kendilerine dayandığı unsurlar" (Aristoteles, 1996: 103b) olarak belirlemiştir. Bir savın doğruluğu ya da yanlışlığı için bakılması gereken ilk yer doğal olarak yüklemelerin konusu (nesnesi) ile olan ilişkisidir.

14 Aristoteles ve Platon arasında, aksiyomatik sistemin matematik temelli olduğuna ilişkin bir bağ kurulması konusunda, farklı düşünceler görülmektedir. Jonathan Barnes, matematikle ilgili olarak Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler* adlı eserinde tanıtlamalı kıyasları örneklemek için sadece 69 örnek verdiğini ancak, matematiksel olmayan örneklerin 82 adet olduğunu dolayısıyla Platon gibi matematiği ve geometriyi epistemolojik temellendirmede birincil tercih olarak görmediğini ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Jonathan Barnes, (1969) "Aristotle's Theory of Demonstration", *Phronesis*, C. 14, S. 2, (1969), BRILL, s.129.

15 Aristoteles burada tanıtlamalı bilimi kastetmektedir: Tanıtlamalı bilim, sınırlı sayıda birbirini ile bağlantılı tanıtlamaların birleştirilmesi ile oluşan, aksiyomatik tümdengelmisel bir sistemdir. (Barnes, 1969: 123-152)

Dolayısıyla önermenin yüklemi ve konusu (nesnesi) arasındaki ilişki tutarlılık ilkesi temelinde oluşturulmalıdır. Bu tutarlılık ya dilin öğeleri arasında bir tutarlılık ya da dilin nesnesi ile olan ilişkisinin tutarlılığı olur. Dilin nesnesi ile olan tutarlılığı günümüz bilim anlayışının tam olarak realist¹⁶ yaklaşımını hatırlatmaktadır. Diğer taraftan, dilin öğeleri arasındaki tutarlılıktan “duyusal olanın tanımlanmış ve tanıtlanmış teorik dile getirilişini” anlamak mümkündür, bu da epistêmê'nin yanına tanıtılmanın (apódeiksis) koyulması anlamına gelmektedir. Buradan da Aristoteles'in bilim (epistêmê) teriminin, tanıtılma (apódeiksis) formu ile bilimsel niteliğini kazandığı anlaşılmaktadır. Yani bilimsel bilginin geçerliğini sağlayan akıl yürütme formu tanıtılma (apódeiksis) olmaktadır.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*'de tanıtılmanın doğası ile tanıtılmalı bilginin bilimselliği hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. Burada bilimsel bilgi bir tasımsal tanıt biçimi olarak gösterilemeye çalışılır. Aristoteles'e göre asıl bilme veya bilimsel açıklama dediğimiz *epistêmê apódeiksis* nedenlerin, ilkelerin bilgisidir. Bu eserde de bilim (epistêmê) ve tanıtılma (apódeiksis) arasındaki ilişki sorunu, bilimsel açıklamanın doğasına ilişkin bir tartışmaya dönüşür. Özellikle “nedeni bilmek” ve nedene bakıp “başka türlü olamayacağını bilmek” (Aristoteles, 2005: 72b) bilimsel açıklamayı, tasımsal tanıtılma biçiminde görmeye çalıştığını gösterir. Gerçeklik ile gerçekliğin nedeni arasındaki zorunlu ilişkinin bilgisi bilimsel bilgidir (Coplestone, 1983: 281). Tanıtılmanın bilimsel açıklama olması öncüllerinin zorunlu¹⁷, doğru ve ilk olması dolayısıyla da sonucun da kanıtlanabilir olmasından kaynaklıdır. Ancak tanıtılmayı sağlayan “orta terimin” zorunluluğudur. Tanıtılmalı bilginin zorunlu olması için “tanıtılmanın zorunlu bir orta terime dayanması gerekir”, aksi halde “ne sonucun nedeninin ne de sonucun kendisinin zorunlu olduğu” (Aristoteles, 2005, 74b) bilinemez.

16 Bu ifade ilk bakışta “yalın gerçekçilik” olarak görülebilir. Ancak Aristoteles neden kavramına özellikle vurgu yaparak, gerçekliğe ilişkin doğru bilginin ancak nedenle bilineceği yani duyulmuş ve algılarımızın ötesinde bir takım zihinsel işlemleri gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu zihinsel işlemler bize, herhangi bir şey hakkındaki bilgimizin -o şeyin bildiğimiz dışında başka bir biçimde olamayacak tarzda- kontrol altında olduğunu bildirir. Bu kontrolü sağlayan Aristoteles'in mantık sistemi içerisinde önemli bir yer tutan kıyas kuramıdır. Çünkü herhangi bir nesne hakkındaki bilgimiz öncelikle o nesnenin tam ve doğru olarak ifade edildiği bir tasım içerisinde ifade edilir. “Aristoteles'in mantıkla ilgili çalışmaları bir tür uslamla olan kıyas ile bu kıyasın dayandığı öncüllerin bilgisel değerleri hakkındadır.” Ayrıntılı bilgi için bakınız; Cemal Güzel, (2002), ““Batı” ile “Doğu”nun Tümdengelimli Usamlamaları: Aristoteles'in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 18, Sayı 2, s. 37.

17 Aristoteles, 'kendi başına' olanı 'zorunlu olan' olarak tanımlarken, 'ilineksel olanı', 'olası' olarak adlandırır ve tanıtılmanın zorunlu olan ile diyalektiğin ise olası (ilineksel) olan ile ilgilendiğini söyler. Bu durumda ilineksel zorunlu değilse diyalektiğin bunlarla ilgili soruları tanıtılma ile aralarındaki farkı oluşturur. “İlineklere ilişkin olumlu yanıtlar ile tanıtılma gerçekleşmez, ancak doğru ve ilk olan aracılığı ile cevaplanırsa bu akıl yürütme biçimi tanıtılma olur. Zorunlu olan, kendi başına cinsten bulunur ve bu nedenle zorunludur. Bu nedenle tanıtılma bir cinsten diğerine geçilerek yapılamaz. Örneğin geometrik nitelikler, matematikle tanıtılamaz.” (Aristoteles, 2005, 75a)

Aristoteles tanıtlamanın öncüllerinde ilk ve öze ilişkin bilginin zorunlu olarak bulunmasına şu şekilde örnek vermektedir: “Söz gelişi iki dik açı bakır bir ikizkenar üçgende de bulunacaktır, ‘bakır’ ile ‘ikizkenar’ çekip aldıktan sonra da üçgende bulunacaktır, ama ‘biçim’ veya ‘sınırı’ değil” (Aristoteles, 2005, 75a). Burada Aristoteles’in kastettiği şey çok açıktır, iki dik açı olmadan bir üçgen olmaz, ancak bunun dışındaki ilinekler (bakır olması, ikizkenar olması) sadece öze ilişkin ilave bilgiler elde etmemizi sağlar. Bu anlamda tanıtlama ilkeye ilişkin olduğundan bize salt bilgiyi vermektedir. Bunu olanaklı kılan da öncüllerin tümel olması koşuludur. Yani yok olabilen nesnelere ne tanıtlanması, ne de saltık anlamda bilgisi söz konusu olur. “Zaman ve nasıllık” bakımından belirli olan (üçgenin ikizkenar ve bakır olması) ilineksel ve kalıcı olmayandır. Diğer bir ifade ile zorunlu olmayandır. Tikel olan da zorunlu olmayandır. Dolayısıyla tikelin değil, tümelin tanıtlanması gerekir. Çünkü tümel, tikeli de kapsar. Tümel bilmek, kapsamındaki tikeli de bilmek demektir. Tümel bir bakıma tikelin nedenidir. Neden araştırıldığında, o şeyin var olmasının ya da olmamasının nedeni olan şeye ulaşıldığında, o şeyin bilgisi edinilmiş olur. Bu ulaşılmak istenen en son amaç ve sınırdır, dolayısıyla son terimdir. Tikel sonsuza kadar tüketilemez, çünkü sadece şimdiyi değil geleceği de kapsamaktadır. Oysa tümel tanıtlama ilk ilkeye yakın olan orta terimler ile tanıtlama yapmak olduğundan bize kesinliği verir. Çünkü Aristoteles’e göre (orta terim aracılığıyla) öncüller arasında daha önce gelen öncülü bildiğimizde daha sonra geleni potansiyel olarak biliriz. Yani üçgenin iki dik açısı olduğu bilindiğinde, ikizkenarın üçgen olduğu bilinmese de, iki dik açısı olduğu bilinebilir. Tümel akıl ile kavranırken, tikel duyularla kavranır.

Aristoteles, tanıtlamayı matematik ve doğabilimlerine göre üç ögeye ayırmaktadır, matematik veya harmonide:

- (1) Tanıtlanan yani sonuç (cinste kendi başına bulunur)
- (2) Aksiyomlar (Tanıtlamayı oluşturan önerme)
- (3) Etkilenimleri ve kendi başına nitelikleri tanıtlamaya açık kılınan cins. (Aristoteles, 2005, 75a)

Buna göre doğası gereği tanıtlamanın üç ögesi bulunur: Tanıtlama konusu, tanıtlananlar ve tanıtlamayı oluşturanlar. (Aristoteles, 2005: 74b) Bu nedenle “her tanıtlama üç terimle oluşur.” (Aristoteles, 2005: 76b) Bir tanıtlamadaki uçlar (öncül ve sonuç önermeleri ya da büyük terim ve küçük terim) ile orta terim aynı cinsde ait olmalıdır (Aristoteles, 2005: 75a), çünkü tanıtlamanın asıl konusu cinstir. (Aristoteles, 2005: 77a) Cins, tümel ifade ettiği için, “bir tanıtlama söz konusu olacaksa, ideaların veya çokluğun dışında olan bir birliğin varlığını dile getirmek zorunlu değil, tümel dile getirmek zorunlu.” (Aristoteles: 2005, 74b). Tümel olmazsa orta terim de olmayacağı için, tanıtlama da yapılamaz. Bu nedenle tanıtlanan ilk ve tümel olmalıdır, çünkü ancak tümel nitelikler bilgilenmenin olanağını sağlar.

Aristoteles “tanıtlamaları, tümel, tikel, olumlu, olumsuz, doğrudan ve olanaksıza ergi” (Aristoteles, 2005: 85a) gibi türlere ayırır. Bunlar arasında en iyi olanın hangisi olduğu konusunda tartışır. Tümel tanıtlama tikel tanıtlamaya göre daha iyidir, çünkü daha çok nedene ve niçine özgüdür (Aristoteles, 2005: 85b). Oysa insan tikel tanıtlamanın daha çok bilgi verdiği düşünülebilir. Örneğin X'in sanatçı olması, insanın sanatçı olmasından daha çok bilgi verir gibi görünse de, sadece X'in sanatçı olmasını tanıtlar. Oysa tümelin tanıtlanması, üçgenin tanıtlanması örneğinde olduğu gibi, herhangi bir şeklin ikizkenar olduğu için değil de, bir üçgen olduğu için iki dik açıya sahip olduğu bilgisinin elde edilmesini sağlar. Bu da gerçek nedenin bilinmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tümelin bilgisine sahip olan, tikel de bilir. Diğer taraftan tümeli tanıtlamak, ilkelere daha yakın bir orta terimle tanıtlama yapmaktır.¹⁸

Olumlu tanıtlama da olumsuz tanıtlamaya göre daha iyidir. Daha az öncül den oluşan tanıtlama daha iyidir. Olumlu ve olumsuz olan her iki tanıtlama da üç terim ve iki öncülle tanıtlama yapar, ancak birisi tekin varlığını ele alırken, diğeri hem varlığını hem de yokluğunu ele alır. Dolayısıyla öncül çeşitlendikçe, durum kötüleşir. İki öncülün de olumsuz olduğu tasımsal tanıtın olanaksız olduğu; zorunlu olarak öncüllerden birisinin olumlu olması gerektiği *Birinci Çözümlemeler*'de tartışılmıştı. Buna ek olarak:

“Tanıtlama genişlerken olumlu öncüllerin çoğalması zorunlu, her tasımsal tanıtta birden fazla olumsuz öncülün bulunması olanaksız. Tasımsal tanıtın ilkesi doğrudan tümel bir öncül ise ve tümel öncül olumlu tanıtlamada evetleyici, olumsuz tanıtlamada değilleyici oluyorsa, evetleyici olan değilleyici olandan daha önce gelir ve daha iyi bilinir; varlığın yokluktan daha önce gelmesi gibi evetleme daha önce gelir ve değilleme evetleme ile bilinir. Dolayısıyla olumlu tanıtlamanın ilkesi olumsuz tanıtlamanın ilkesinden daha iyi ve daha iyi ilkeleri kullanan tanıtlama daha iyi bir tanıtlamadır. Olumlu tanıtlama daha önce geldiği gibi, “olumlu tanıtlamadan bağımsız olumsuz bir tanıtlama yapılamaz.” (Aristoteles, 2005: 85a-85b).

Son olarak Aristoteles olumlu tanıtlamanın, olumsuz tanıtlamadan daha iyi olması gibi, doğrudan tanıtlamanın da olanaksıza ergi ile yapılan tanıtlamadan da daha iyi olduğunu belirtir. “Daha iyi bilinen ve daha önce gelen öncüllerden oluşan tanıtlama daha üstünse, bu her iki tanıtlamada da bir şeyin varolmasından (...) güvenilirlik kazanıyorsa, olumsuz tanıtlama olanaksıza ergi ile yapılan tanıtlamadan mutlak olarak daha iyi olabilir; dolayısıyla da böyle bir tanıtlamadan daha iyi olan olumlu tanıtlama olanaksıza ergi ile yapılan tanıtlamadan daha iyi, bu açık.” (Aristoteles, 2005: 87a).

18 Bu anlatım sembolik olarak şu şekilde gösterilir: AaB, BaC † AaC. Bunun anlamı, a, ilke olarak alındığında, B orta terim olur, bu durumda; A, B'dir, B, C'dir, o halde, A, C'dir.

Aristoteles'in araştırma türü ve bu araştırmanın nesnesi konusunda İkinci *Çözümlemeler*'in, İkinci Kitab'ında (Beta Kitabı) ortaya koyduğu belirlemeler, onun bilimsel bilgidен tam olarak neyi anladığını açığa vurmaktadır. Aristoteles dört sorun ve bu sorunun çözümlenmesi için dört araştırma nesnesi belirler: Olanın olduğu, Niçin olduğu, Olup olmadığı, Ne olduğu.

Olanın olduğunu araştırma konusu yapan sorunlar: Örneğin, Güneşin tutulup tutulmadığı gibi sorunların araştırma konusu yapıldığı belirli tek teklere ilişkin araştırmaları oluşturur. Tutulmaya ilişkin herhangi bir bulgu elde edildiğinde, hatta tutulduğu baştan bilindiğinde araştırma sona erer.

Niçin olduğu hakkında sorunların araştırılması: Olanın olduğu bilindiğinde 'niçin' öyle olduğuna ilişkin araştırmalardır. Güneşin tutulduğu veya Yer'in sarıldığı bilindiğinde, bunun niçin olduğu sorusu araştırılır.

Olup olmadığı sorununa ilişkin araştırma: Kentauros'un ya da 'Tanrı'nın varlığına' ilişkin araştırma bu türdendir. Ancak bu araştırma bir şeyin beyaz olup olmadığına ilişkin araştırma gibi değil, saltık anlamda olup olmamasına ilişkin bir araştırmadır.

Ne olduğuna ilişkin sorunun araştırılması: Nesnenin var olduğunu bildiğimizde ne olduğunu araştırırız; örneğin 'insan nedir?' (Aristoteles, 2005: 89b).

Bu sorunlar ve sorunların dayanağını oluşturan araştırma nesnelerinin listesi Aristoteles'in bilgi konusundaki ontolojik ve epistemolojik yaklaşımını sağlamlaştırır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, tasımsal tanıt kuramına ilişkin uslamaları ile bilim kuramını oluşturan uslamalarını birleştirme çabasıdır. Aristoteles, bütün sorunları orta terime bağlı araştırmalar olarak yorumlar.

Aristoteles, "olanı veya mutlak anlamda varlığını" araştırmanın "bir orta terimin olup olmadığını araştırma" olarak görür. Var olanın ya da tikel veya belli anlamda varlığın 'niçin'ini veya 'öz'ünü araştırmak, orta terimi de araştırmaktır. "Ay tutulur mu?" sorusu 'tikel varlık' sorusudur; bu soru nesnenin ne olduğuna yöneliktir. "Ayn olup olmadığı" sorusu 'varlık' sorusudur, onun belli varlığı ile ilgili bir araştırmadır (Aristoteles, 2005: 89b-90a). Öyleyse "(...) nesnenin ne olduğunu bilmek neden olduğunu bilmek ile aynıdır." (Aristoteles, 2005: 90a). Belli bir varlık araştırması, her durumda bir neden araştırmasıdır. Öyleyse her araştırma bir orta terim araştırmasıdır; çünkü açıklamayı gerek gören, tanımlanan, araştırılan orta terimdir. Bu durumda "Tutulur mu?" demek, "Tutulmanın bir nedeni var mı yok mu?" demektir; bir nedeni olduğunu bildikten sonra, "tutulma nedir?" sorusu araştırılır. Bu durumda orta terim, bu ya da şu olmanın değil, belli anlamda *tözün* (ousia) varlığının nedeni; belli anlamda varlığın değil de, özsel niteliklerinin veya ilineksel özelliklerinin nedenidir.

Aristoteles'in 'belli anlamda varlık' dediği yüklem taşıyıcısı konumundaki taşıyıcıdır. Öyleyse "öz nedir" ile "neden" ve "niçin" in araştırması aynıdır. "Tutulma nedir?" sorusunun cevabı: "Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, Ay'ın ışıktan yoksunluğu." "Tutulma niçin olur?" sorusunun cevabı da: "Yeryüzü Güneş ışığını kestiğinde ışık yittiği için" olur ki bu durumda da görüldüğü üzere özü bildiren "nedir" sorusunun cevabı ile olanın "nedeni" ve "niçini" için verilen cevabın aynı olduğu görülür. (Aristoteles, 2005: 90a)

Aristoteles "bütün araştırmaların orta terimin araştırılması" olduğu konusunda kesin bir tutum içindedir. Ancak burada sorun neliğin nasıl dile getirileceğidir. Tanımlama burada etkin tutum olarak belirir. "Aynı şey aynı açıdan hem tanımla hem de tanıtlamayla bilinebilir mi, bilinemez mi?" (Aristoteles, 2005: 90b). Aristoteles tanımlanan her şeyin tanıtlanamayacağını varsayarken, tanıtlanan her şeyin de tanımlanamayacağını düşünmektedir. Buna göre:

Tanım (horismos) özellik (ti estin) ile ilgilidir ve özellik tümel ve olumludur. Tanımlama bir özün tanınmasının metoduysa, böylece niteliklerin öz olmadıkları açıktır. Bu da gösteriyor ki, her tanıtlanabilen nesne tanımlanamaz. (Aristoteles, 2005: 90b) Eğer tanıtlanabilir olanı bilmek, tanıtlanmasını bilmekse, "tanıma sahip olan kişi tanıtlamadan bağımsız olarak bilgiye sahiptir" gibi olanaksız bir sonuç çıkar. Bununla birlikte, "tanıtlamaların ilkeleri tanımlardır; bunlar tanıtlanamaz. Bu durumda ortaya çıkan ikilem: "Ya ilkeler tanıtlanabilir olup ilkelerin de ilkeleri olacak ve bu sonsuza kadar sürecek ya da ilk olanlar tanıtlanamaz tanımlar olacak." (Aristoteles, 2005: 90b).

Tanıtlanabilir olanın bilimsel bilgisine sahip olmak, onun tanıtlanmasına sahip olmakla aynıdır. Eğer bir tanıtlamada olumsuz ve tikel sonuçlar bulunuyorsa "örneğin tanımın ikinci ve üçüncü biçimlerinde olduğu gibi" (Aristoteles, 2005: 90b) bunların tanımı olamaz. Eğer olsaydı, bunların tanıtlaması olmaksızın tanımları aracılığıyla bir sonuca ulaşmak olanaklı olurdu; çünkü biri olmaksızın diğerini bilmeyi önleyecek hiçbir şey olmazdı. Bu durumda tanıtlanabilir her şey tanımlanabilir değildir: Bilimsel olarak tanıtlanabilir olanı bilmek onun tanıtlanmasına sahip olmak demektir (yani tümevarım); bu durumda ikilem ortaya çıkar: Tanıtlaması olmaksızın tanımını bilmek tanıtlanabilir olanın bilgisini verecektir.

Tanım ve tanıtlama aynı olmasa da, benzerlik bulunabilir mi? Tanımlanabilen nesne tanıtlanamaz; çünkü tanım töze (ousia) aittir. Ancak tanıtlamalar da özü varsayar; örneğin matematik birimin ve teklüğün özünü varsayıp kabul eder. Bununla birlikte "her tanıtlama bir şeyin bir şeye yüklenip yüklenmediğini tanıtlar. Ancak tanım içinde hiçbir şey bir başkasına yüklenemez." Örneğin, canlı iki ayaklıya yüklenemediği gibi, iki ayaklı canlıya yüklenemez. Aristoteles'in 'tanım' ile kastettiği cins ve tanımın yüklemi olan ayrımıdır. Aynı zamanda bir şeyin ne olduğunu göstermek ile olduğunu göstermek ayrı şeylerdir. Tanım özü açıklar, ancak tanıtlama bir şeyin belli bir nesneye ilişkin olduğunu veya olmadığını açıklar (Her

üçgenin iki dik açısı olduğu tanımlandıysa, ikizkenarın da iki dik açısı olduğu tanımlanmıştır) (Aristoteles, 2005: 90b). Bundan dolayı, “(...) formun parçaları tanımın parçalarıdır ve sadece tümelin tanımı vardır; çünkü dairenin özü ile daire, ruhun özü ile ruh bir ve aynı şeydirler.” Bu durumda “somut varlıklar”, yani duyuşsal tek tekler söz konusu olduğunda, onların “tanımları yoktur.” Onlar sezgisel düşünce ile bilinirler. Genel kavramlar olarak tanımlanabilseler de, “onların varolup olmadıklarını bilemeyiz” (Aristoteles, 1985: 1036a); dolayısıyla da onlar hakkında bir şey tanımlayamayız. Aristoteles tanım ve tanıtlama arasında bir takım benzerlikler görse de, onun gerçek düşüncesine göre tanım ve tanıtlama birbirinden uzak şeylerdir. Aristoteles bu konuda oldukça açıktır: “Her tanımlanabilen tanımlanamaz, her tanımlanabilen tanımlanamaz, genel olarak bunların aynı nesneye ait olması olası değil. Dolayısıyla tanım ve tanıtlama aynı olmadığı gibi, birbirinin kapsamında da değil; yoksa taşıyıcıları da öyle olurdu” (Aristoteles, 1985: 1036a); Bu durumda tanım:

Neliğe (mahiyete) ait tanımlanamaz bir açıklamadır: Tanım, adın işaret ettiği (örneğin, ‘üçgen’in imlediği) açıklamadır. “Olanın olduğunu araştırdığımızda niçin olduğunu araştırırız; ancak olduklarını bilmediklerimizi böyle alamayız.”

Neliğe ait bir çıkarımdır: Nesnenin niçin olduğunu açıklar. İlk tanım imler ama göstermez; ikincisi ise tanıtlamadan ayrı, ama neliğe ilişkin ‘yarım tanıtlama’dır. Yani, “göğün niçin gürlüğünü söylemek ile gök gürlüğünün ne olduğunu söylemek” ayrıdır.

Aristoteles, temel problemlerden birisi olan ‘bir şeyin neliğine ilişkin’ bilginin olanağı problemini çözümlenmek ve tanıtlamak için büyük bir çaba göstermiştir. Bu nedenle, Öz’ün tasımsal tanıt formu aracılığı ile tanıtlanıp tanımlanamayacağını tartışmaktadır. “Öze ait bir tasımsal tanıt ve tanıtlama (apódeiksis) olabilir mi?” (Delice, 2007: 158). Aristoteles tasımsal tanıtı, “orta terim aracılığıyla bir şeye ilişkin bir şeyi gösteren” bir akıl yürütme formu, neliği de nesneye özgü olan ve onun kendinde içerdiği yüklenen olarak görür. Bu durumda tasımsal tanıt ve öz birbirine dönüştürülebilir (Aristoteles, 2005: 90a).

Aristoteles’in “öz”ün tanımlanmasının koşullarının bilgisini oluşturma çabası, epistemoloji ve ontoloji anlayışını birleştirme çabası olarak değerlendirilebilir. Tanımlayan birisinin “tözü (ousia) ve özü (to ti esti)” nasıl edineceğini şu şekilde ifade etmektedir: Tüm dengelim aracılığıyla var olanlardan bir başka şeye zorunlu olarak ulaşıldığı açık kılınmayacağı gibi, tümevarım aracılığıyla da tek tekler aracılığıyla bütüne ulaşma açık kılınmaz; çünkü tümevarım nesnenin ne olduğunu değil, nesnenin nasıl olduğunu gösterir. Töz duyum aracılığıyla gösterilemeyeceği-ne göre, geriye hangi metot kalıyor? (Aristoteles, 2005: 92b).

Aristoteles özün bilgisi ile varlığın bilgisi arasında bir bağlantıyı şu şekilde kurmaktadır: Her ikisi de aynı argümanla tanımlanamaz. “İnsanın ne olduğu”

bilgisi “onun var olduğu” bilgisini gerektirir. Buradaki sorun, “olanın olduğu ve ne olduğu”nu gösterecek açıklamanın nasıl olacağıdır. Tanım ve tanıtlama tek bir şeyi açıklar, “ancak insanın özü ile insanın varlığı birbirinden farklıdır” (Aristoteles, 2005: 92b). Nesnenin tözü (ousia) oldukça, her şeyin varlığının tanıtlanması zorunludur. “Ancak varlık (to on) her şeyin tözü değildir, çünkü varlık bir cins değildir.” (Aristoteles, 2005: 92b). Geometricinin üçgenin neyi işaret ettiğini kabul ettikten sonra üçgenin varoluşunu gösterebilmesi gibi, olanın var olduğu ancak tanıtlama ile gösterilebilir. Bu durumda tanım aracılığı ile bir şeyin ne olduğu bilinemez. Tanım ne olanın olduğunu, ne de onun gerçekliğini tanıtlar. (Aristoteles, 2005: 93a) Bu durumda tanım ve tasımsal tanıtın aynı şey olmadığı yeniden onaylanmış olmaktadır. Tanım hiçbir şeyi tanıtlamadığı ve göstermediği gibi, öz ne tanım ne de tanıtlama ile bilinebilir. Bu bağlamda Aristoteles’in geldiği sonuç, daha önce de söylediği sava yeniden dönmektedir: “Özü bilmek ile var olup olmadığının nedenini bilmek aynıdır.” Çünkü “olanın bir nedeni vardır.” Bu “neden” ile “öz” aynıdır (Aristoteles, 2005: 93b).

Öze ait bir orta terimi, nesnenin niteliklerine ait bir orta terim ile birlikte alarak tanıtlamak, doğru bir tanıtlama olmayacaktır. Çünkü bunlardan birisi tanıtlanırken, diğeri tanıtlanamayan bir ögedir. Öyleyse “tanıtlama metodu tanıtlamanın gücüne sahip olmaz; bu sadece neliğin diyalektik tasımsal tanıtıdır. (Aristoteles, 2005: 93b) Aristoteles’in öz konusundaki sıkıntısı, onun varlığını bilindir kılmak için tanıtlama metodunun eksikliğidir. Kimi öz (ti esti) ilkedir. İlke oldukları için de, tıpkı matematikçinin nesnelere ‘ne olduğunu’ ve ‘var olduğunu’ varsayması gibi, “bunların hem var olduklarını hem de ne olduklarını varsaymak” gerekmektedir. Aristoteles’e göre ilkeler öğretilemez, ilkelerden çıkarımla ulaşılan teoremler öğretilir. Varlıklarından ayrı nedenlere sahip olan şeylerin özler tanıtlamayla ancak açık kılınabilir, ama tanıtlanamaz (Aristoteles, 2005: 93a). Aristoteles olanın varlığı bilindikten sonra onun “niçin” var olduğunun araştırılması gerektiğini; çünkü ancak bunlardan sonra öze ilişkin bilginin olanaklı olacağını varsaymaktadır. Varolanın varlığı bazen onun ilineklere aracılığıyla, bazen de ‘gök gürültüsünün bulutlardan çıkan bir ses olduğu’, ‘insanın canlı olduğu’, ‘ruhun kendi kendisini devindiren bir şey olduğu’ gibi göstergeler aracılığı ile bilindir. (Aristoteles, 2005: 93b) Ancak öze ilişkin ne bir tanıtlama ne de bir tasımsal tanıtı olamaz; ancak bunlar yine de özü açık kılabilirler. Öyleyse özü tanıtlamadan önce açık kılan tanımdır; çünkü “tanım öze ait bir açıklamadır” (Aristoteles, 2005: 93b).

Aristoteles'te Dört Neden Kuramı

Aristoteles’in ilkelere ya da diğer bir ifade ile nedenlere dayalı açıklama kuramı Aristoteles'te “neden” kavramının nasıl ele alındığına değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde arayışı Antik Yunan felsefesindeki en kadim arayıştır ve bununla bağıntılı olarak ikincil şeylerin birincil olandan ya da olanlardan hangi süreçle çıktıkları sorusu bu arayışa eşlik

eder. İlke arayışı Presokratik felsefede maddî neden anlamında kavranıyordu ve bu sözcük teknik anlamında ilk kez muhtemelen Anaksimandros tarafından kullanılmıştı (Peters, 2004: 52). Aristoteles'e göre ise ilke (arkhe); bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktası (örneğin, bir doğrunun veya yolun her iki ucu), her şeyle ilgili en mükemmel hareket noktası (örneğin bir bilimde incelemeyi en kolay gördüğümüz için kendisinden başladığımız bölüm); meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren ilk şey: (örneğin bir geminin omurgası veya bir evin temeli); meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey ve hareket ve değişimin doğal başlangıç noktası (örneğin bir çocuk için anne ve babası, savaş için hakaret); bilinçli iradesiyle hareket edeni, hareket ettiren: değişeni değiştiren şey (örneğin şehirlerde yargıçlar) ve öncüller, kanıtlamaların ilkeleri gibi bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şey anlamlarına gelir. (Aristoteles, 1985: 1012b 34-1013a).

Öge (stoikheion) ise Aristoteles'te bir şeyin içinde bulunan, onu meydana getiren ve tür bakımından başka türlere bölünemeyen ilk şeydir. Aynı şekilde cisimlerin farklı türden diğer cisimlere bölünmeleri mümkün olmayan kısımları öge olduğu gibi geometrik kanıtlama dahil biri orta terim ödevi gören üç terimden meydana gelen birincil kıyaslar da genel olarak kanıtlamanın öğeleridir. Yine bir anlam genişlemesi olarak küçük, basit, bölünemez olana öge denmektedir. Buna göre bir ve basit olduğundan ve bütün varlıklarda veya onların çoğunda içerilmiş bulunan en tümel kavramlar da öğelerdir. Öge kelimesinin bütün anlamlarında bulunan ortak özellik, her varlığın ögesinin onun meydana getirici ve içkin ilkesi olmasıdır. (Aristoteles, 1985: 1012b 34-1013a). İlk hareket noktası, başlangıç terimi başlangıç anlamındaki ilke (arkhe) öğedan (stoikheion) daha geneldir. Stoikheion daha çok içkin neden, arkhe ise daha çok dışsal nedendir (Delice, 2007: 136).

Sebep, neden anlamındaki aition ise arkhe'ye ve stoikheion'a benzer ve bazen yakın nedeni (prote aitia) bazen uzak nedeni (to akroton aitia) ifade eder. Aristoteles'in temel ilgisi oluş üzerinedir ve doğal olarak dilsel anlamda değil gerçek anlamda şeylerin nasıl olduğunu anlamaya çalışır. Bu anlamda episteme şeylerin özsel yapısı hakkındaki bir bilgiyi gerektirir. Dolayısıyla araştırılan neden kendisinden ötürü maddenin belli bir şey olduğu formdur ve töz olan da budur. Yine ilk nedenler gibi dört neden de ilineksel nedenin zıddıdır.

Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in nedeni, fiziksel nedenden çok mantıksaldır. "İlk olandır", öyle ki yeterli bir açıklıkta görülebilirse, "nedeni göstermeye gerek yoktur." (Aristoteles, 2000: 1095b). Bu 'neden' anlayışı Metafizik'in konusu olan "varlık olarak varlık" (qua being qua) uygun bir neden anlayışıdır. Ancak arkhe'nin ontolojide 'ilk neden' olmasının gerisinde 'kategori' teorisi vardır. Kategori teorisi, hakkında konuşulan nesneye ilişkin doğru yargının koşullarının bilgisidir. Bu bilgi, bir yandan nesnenin tanımı ya da birincil ('töz') ve ikincil ('ilinek') niteliklerin dilsel ayrımının bilgisine, diğer taraftan da dil bilgisine dayanan anali-

tik bir bilgidir. Bu analitik bilgi, dil ve gerçeklik ilişkisinin tutarlılığı probleminin çözümünde varılmış bir sonuçtur. Bu problemin çözümünün gerisinde ise kavramların bir ilke düzeyinde usamlamanın merkezinde nasıl bir rol oynayacağına ilişkin Sokratik yaklaşım bulunur. Özellikle Sokrates'in tümel kavramların tanımlarına ulaşmaya çalışması ve akıl yürütmelerin dayanaklarına dönüştürmesi Aristoteles'in bütün bir akıl yürütmesinin temelini oluşturur. Buna göre ancak doğru olarak tanımlanmış kavramlar öncül olarak alınırsa problemlere ilişkin doğru bir tartışma ve doğru yargı oluşturulabilecektir. Bu durumda Aristoteles'in çözümlemelerinin dayanağı olan *arkhe*'yi (2) ilk öncül terimi ile karşılamak olanaklıdır. Bu sadeleştirme Aristoteles'in yaptığı bir şey değilse de, en azından 'ilke' konusundaki onun söylemine giriş için uygundur.

Bununla birlikte, Organon'da -özellikle de Çözümlemeler'de- tanımlama kuramı söz konusu olduğunda 'ilke' sadece 'ilk öncül'dür; Metafizik'te varlık söz konusu olduğunda 'ilk' 'en uzak nedendir (akrotaton aiton); Fizik'te genesis söz konusu olduğunda da 'fiziksel nedenler'dir; Etik'te eylemler söz konusu olduğunda ise yine nedenler söz konusudur ki, gerçekte bunların bütünü de "dört neden" öğretisi içinde sıralanan nedenlerdir (Delice, 2007: 114).

Aristoteles'in bütün bir felsefe geleneğine ait terimlerin belirlemelerini kendi kurgusuna uygun olarak yeniden düzenlediği açıktır. Bilimsel bir yargıda bulunmanın koşulunu tanımlama metodu ile sınırladığı ve tanımlama da ancak zorunlu doğru ilk öncüllerden hareketle sağlanacağı için, ilk ilkelerin belirsizliği bilimsel bilgi kuramını sıkıntıya düşürmektedir. Bilimsel bilgiyi öncüllerle sağlaması, öncülün nedenlerin bilgisi olması, nedenlerin ilk ilke olması tanımlamalı usamlamayı daralttığı gibi zora da sokmaktadır. Bu nedenle Aristoteles usamlamayı kırtarmak için ilk ilkelerin belirlenmesine ilişkin sancılı bir tartışma başlatır. Aşağıda da gösterileceği gibi, 'ilk' (prota), ve 'doğrudan açık olan' (amesa), 'daha iyi bilinen' (gnōrimōtera) terimleri sadece epistemolojik geçerlilik için ilk ilkelere ('ilk öncül' ve 'ilk neden') ilişkin uydurulmuş koşullardır. Buradaki 'öncelik' tartışmasının hep bir türden mantıksal gerekliliğin yarattığı öncelik olduğu açıktır, ancak yine de Aristoteles'in 'ondan önce başka hiçbir şeyin olmadığı' belirlemesiyle ontolojik bir yorumu barındırdığı rahatlıkla söylenebilir. 'Daha iyi bilinen' (gnōrimōtera) ile 'kanıtlamaya başlamadan önce bilme'ye işaret eder. Ancak "bizim için iyi bilinen" ve "doğası gereği daha iyi bilinen" (Aristoteles, 2005, 71b) ayırımında ortaya çıkan asıl önemli sonuç, 'bizim için bilinen'den, 'doğası gereği daha iyi bilinen'e doğru bilginin gelişimci bir süreç izlediğidir (Aristoteles, 1996: 68b). Bu yaklaşım, özellikle de tümevarım kuramına uygun olarak, episteme'nin duysusal olanın teklidinden tümel olan kavramın tanımına doğru bir süreç izlemektedir. Burada ilk olan, daha iyi bilinen olarak belirlenen duyuma en yakın olandır ve ilk olandan uzaklaşarak tümel olana ulaşılır (Aristoteles, 2005: 72a). "İlk ise olandır", yeterli bir açıklıkta görülebilirse, "nedeni göstermeye gerek yoktur" (Aristoteles, 2005: 72b). Bu durumda

tanıtılma aracılığı ile bilgi edinmelerde öncelikle ilk olanın çok iyi anlaşılması gerekmektedir (Aristoteles, 2000: 1095b).

İkinci Çözümlemeler'e göre, ilk ilkeler kavranamazsa, yanlış uslamlama açığa çıkacak; böylece bilimsellik olanaklı olmayacaktır. Ancak bu yaklaşım bir belirsizliği de beraberinde getirir: Bu da 'bizim için'den 'doğası gereği' olana doğru bilginin daha kesinliğe gitmesi sürecinde ilk ilkenin bir keşif ile mi, yoksa bir icat ile mi edildiği belirsizliğini korumaktadır.¹⁹ İlk öncülün niteliklerinin belirlenmesi hakkında Aristoteles uzun bir açıklama yapmaktadır. "Doğası gereği daha önce gelen" ile "daha iyi bilinen" kavramları aracılığı ile ilk öncülü tanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak ilk konusunda yaptığı özel belirlemede, 'doğal olarak ilk gelen' ile 'bize ilk görünen' şey arasında bir ayırım yapar. Duyumlara ilk gelenler daha iyi bilinirken, duyumlardan uzaklaştıkça bilinmesi zayıflar. Bu durumda duyumlardan uzak olan tümel kavramların daha bilinemez olduğu, duyuma yakın olan tikellerin ise daha iyi bilineceği sonucu çıkar (Aristoteles, 2005: 71b-72a). Burada arkhe iki görünümde birleşir: 'İlk öncül' ve 'ilk neden' ya da mantık ve metafizik birliği olanaklı olur.

Bilimsel bilgi açısından bakıldığında, duyuşsal olanın varlığının bilgisi öncüdür, yapılması gereken bu öncülü nedenine bağlamak ve onun niçin öyle olduğunu tanıtlamaktır. Bu tanıtlama gerçekleştiğinde, artık hakkında konuşulana ilişkin daha fazla bilgi edinilmiş olunacaktır. Bundan dolayı araştırmalarda öncelikle duyuşsal tözlere yönelmek gerekmektedir; çünkü yöntemsel olarak "daha az bilinebilir olandan daha çok bilinir olana geçmek yararlıdır." Öğrenmede de bu yol izlenir; "yani doğası bakımından daha az bilinenden daha çok bilinir olana" (Aristoteles, 1985: 1029a) doğru bir geçiş vardır.

Aristoteles bilgisizliğin nedeni olarak 'eksik algı' kavramını kullanır. Aristoteles'in bilgi anlayışında kavramsal öncelik ile duyuşsal deneyimin önceliği zaman zaman yer değiştirirse de, o, duyu bilgisini epagôgê'nin (tümevarımın) başlangıç malzemesine dönüştürür. Tümevarım duyumlara dayanır; "çünkü tek teklere özgü olan duyumdur." Tümevarım olmadan bu teklerin bilgisi edinilemez. Bu nedenle duyum yiterse, duyuma bağlı bilgi de yiter (Aristoteles, 2005: 81a-81b). Burada duyumun başlangıç noktası olması gerektiği varsayılan bilgi, duyular alanına ait teklerin var olmalarının ve bunların ilineklere sahip olmaları gerektiğinin bilgisinden daha başka bir şey değildir.

Aristoteles için tanıtlama konusunda dikkat edilmesi gereken temel koşul, her bilimin kendi ilkelerine dayanarak kendi bilgisini tanıtlama ile oluşturmasıdır. Tanıtlamalarda yüklenilen ile yüklenen aynı cinsin gerekliliğini karşılamalıdır. Cinsin taşıyıcısı, cinsin doğasına uygun olmalıdır; 'canlı' cinsi ancak canlılığı taşıyan ile doğruluk bulur. Bu nedenle "orta terim ile uçlar aynı cinsten bulunmalıdır"

¹⁹ İslam dünyasındaki burhan tartışmalarında da ilkenin ya da terminolojik ifade ile orta terimin keşfi gerek İbn Sinâ gerekse Fârâbî tarafından tartışılmış ancak kesin bir biçimde ortaya koyulabilecek tatmin edici bir cevap bulunamamıştır.

(Aristoteles, 2005: 72a). İleri sürülen bir savın tanıtı orta terim aracılığı ile sağlanmaktadır. Öyleyse mutlak anlamda bir tanıtlamalı bilgi, ilk ilkelerden hareketle ve orta terim aracılığı ile dile gelen bir önermedir

İlke kavramını 'ilk öncül' ve 'ilk neden' olarak bölmeyi sağlayan 'orta terim'in varlığıdır. Orta terimin bu ayırıcı yanı, bilimlerin ayrımında da görünür: "Olanı bilmek başka bir bilimin işi (çünkü taşıyıcı cinsi farklı), nedeni bilmek ise kendi başına etkilenimlerinin ait olduğu genel bir bilimin işidir." (Aristoteles, 2005: 76a).

"Neden" ve "olan" iki ayrı inceleme alanı olarak iki ayrı bilimin konusudur. Birbirlerinin kapsamına giren konularda bilimlerin durumu böyledir. Örneğin "optik geometriye, mekanik katı geometriye, harmoni aritmetiğe ve yıldız gözlemi astronomiye böyle bağlıdır. Burada gözlemcinin işi gerçeği/olanı bilmek, matematikçinin işi nedeni bilmektir." Matematikçiler "nedenleri tanıtılar ve çoğu kez olanı bilmez, tıpkı tümeli inceleyenlerin gözlem eksikliğinden ötürü çoğu kez tek teklerden kimisini bilmemeleri gibi. Öz olarak ayrı ayrı olan bu nesnel türleri açısından ele alınmıştır" (Aristoteles, 2005: 76a). Deneyim sahibi olmaksızın kavram sahip olmak, bu sayede de tümeli bilmek olanaklıdır. Oysa "bilmekte en önemli olan nedeni incelemektir" (Aristoteles, 1985: 981a); çünkü bilgi nedenlerin bilgisidir.

Aristoteles neden konusunda oldukça açık ifadeler kullanmıştır: "Bir şeyin nedeni bilindiğinde, o şeyin kendisi bilinir; daha önce gelen neden olduğu için, onu bilmek, onun hakkında konuşulanı bilmektir." (Aristoteles, 2005: 72b; 1985: 144a, 2017: 184-195b). Aristoteles 'neden' ile 'olan' ayrımında bulunur, ama olanın bilgisini nedene indirger. Bilgi nedenlere indirgediğinde, ortaya çıkan ilişki önemli bir yanılgıya yol açmaktadır. Yerlerin ıslanmasının nedeni yağmurun yağmasıdır; ama 'ıslaklık' 'yağmurun yağması' demek değildir. Her bilim kesin ilkeleri varsaydığı için, Aristoteles'in çabası ilk ilkeler ile bilimsel bilginin bütünü arasındaki bağlantının geçerli bir kavramsal form içinde nasıl kurgulanabileceğinin koşullarının bilgisini aramaktır. Aristoteles bu geçerli koşulların bilgisinin Topikler'de diyalektik usamlamanın kurallarının bilgisi ile sağlanabileceği varsayımını duyumsatırken, *İkinci Çözümlemeler*'de tanıtlamanın kurallarının bilgisini, özellikle de ilk ilkelerin bilgisini vermektedir. Ancak yine de temel sorun ilk ilkelere nasıl ulaşılacağı, soruşturmalarda ele alınan ilk ilke olduğuna ilişkin belirleyici ölçütlerin neler olduğu sorunu yanıtsızdır. Onun ilk ilkeler dediği bir yandan tasımsal tanıt (sulloqismos) öncülleri olacak kadar yalın görünürken, diğer taraftan bunlar "her bir cins içindeki kanıtlanamayan gerçeklik" olarak betimlenmekle daha da belirsizleşmektedir. Buna ek olarak, cinsin doğasına uygun gelişen her bilimin ilkesi birbirinden farklı olacağı gibi, yani bir ilkeler çokluğunun söz konusu olması gibi, "eşit olanlardan eşit olanlar çıkartılınca kalanların eşit olduğu" (Aristoteles, 2005: 75a-76b) gibi kimi ilkelerin de ortak olması ilkelerin mantıksal nitelikte olduğunu gösterir.

Aristoteles 'olan' ile 'neden' ayrımını bir başka mantıksal ayırım ile destekler. Bu ayırım: 'şeylerin ilkeleri' ile onların yüklemi olan 'cinslerin ilkeleri' ayrımıdır.

Onun gerçekte ayrımında bulunduğu şey, ‘fiziksel neden’ ile ‘mantıksal neden’ arasındadır. Her iki neden de bilginin koşuludur. Aristoteles için “nedeni olmayan nedenlerden bilgi edinen kişi daha önce gelen öncüllerden bilgi edindiği” (Aristoteles, 1985: 983a) için daha iyi bilgi edinmiştir. Burada ‘daha önce gelen’, ‘doğası gereği daha iyi bilinendir; bu da Aristoteles’in maddi nedenlerini oluşturur. Bunun gerisinde ‘maddi neden’ (prota aitia: ilk neden) olarak yorumlanan Presokratiklerin arkhe tasarımının olduğu söylenebilir. Bu düşünce *İkinci Çözümlmeler*’de sıralanan ‘ilk ilke’ ve ‘neden’ düşüncesinin birliğinde bulunabilir. Aristoteles’in nedenler listesi her ne kadar fiziksel koşulların bilgisini oluşturmaktaysa da, bu ilkeler daha çok mantıksal nedenleri simgeler. Nedenler dört türdür ve hepsi orta terim ile gösterilir (Aristoteles, 2005: 94a).

Aristoteles bu dört nedeni, temel neden olarak ilineksel nedenlerden ayırır. Bunlar:

- (1) Formel neden: Bunun anlamı ‘töz’dür (ousia), “Bir şeyin ‘niçin’i, sonuçta onun formülüne (logos) göndermede bulunur ve en son ‘niçin’ bir neden ve ilkedir.”
- (2) Maddi neden: malzeme/madde (hyle) ya da dayanaktır (hypokeimenon).
- (3) Fail neden: değişmenin kendisinden kaynaklandığı nedendir.
- (4) Ereksel neden: Aristoteles bu nedeni diğer nedenlerin karşıtı olarak alır; çünkü diğer nedenler ‘zorunlu nedenler’dir (to eks anankes). Oysa bu dördüncü neden bir şeyin ne için olduğunu açıkladığından teleolojik nedendir (to hou henaka), yani zorunlu değildir.

Aristoteles ilkeyi maddi neden olarak belirleyerek ‘bileşik cisimler’in (sünt-heton) oluşunu açıklama olanağını bulmaktadır. Ancak bu, Presokratik geleneğin değişim sürecinin dışında, ‘karşıt güçler’ (madde-form) düşüncesine dayanan bir genesis’tir. Bu tasarımın ‘maddi nedeni’, arkhe’si, algılanamaz töz olarak durmaktadır. Bu da Aristoteles’in arkhe’sinin ‘sınırsız, belirlenimsiz ve tanımsız’ (apeiron) bir konumda olduğu sonucunu verir. Belirsizlik, arkhe’yi kavrayacak noetik bilginin olanağını ortadan kaldıracaktır. Kanıtlamanın arkhe’sine (ilk ilkesine) ya da episteme’nin ilk öncülüne ulaşma ya da tasımsal tanıtın dayandığı ilk öncülleri edinme çabası bir problemi beraberinde getirir: Mantıksal ya da fiziksel ilk ilkenin bilgisi nasıl edinilecektir? Ya da Gorgias’ın üçlemesine uygun olarak, kavranılan şeyin bir ilk ilke olduğu nasıl anlaşılacaktır? “Aristoteles bir ilke (ἀρκαί, arkhe) bulduğumuzu nasıl bilebileceğimiz hakkında hiçbir ipucu vermez, fakat sezgisel tümevarımla ulaşabileceğini söyler. Bu teoriye göre şeylere ilişkin mevcut bilgilerin kaynağı duyulardır; bütün canlıların sahip olduğu duyuların bellekte yarattığı yinelemeler şeylere ilişkin ilkesel düzeyde bilgilenmenin koşullarını sağlamaktadır. Bu durumda akılsal varlık olarak insan, belleğin (ruhun) içkinleştirdiği duyuların etkilerini, şeylerin bilgisini kurmada malzeme olarak kullanmaktadır. Duyumlar aracılığı ile deneyim oluşur. Deneyimden sanat ile bilimin ilkesi çıkar. Sanat ile il-

gili ilkeler 'oluş'un, varlıkla ilgi ilkeler 'bilim'indir. Böylece ruhun edilginlik olanağı sayesinde duyumlardan nesnelere ilişkin ilk bilgiler oluşur. Burada duyumsanan tikeldir, ancak "duyumun içeriği tümeldir; örneğin insan duyumunun içeriği, Kallias olarak insan değildir"; tersine Kallias tikelinin içeriği insandır (Aristoteles, 2005: 100a). Tikellerin duyumsanması tümele ilişkin bilginin oluşmasının olanağıdır.

Tanıtlamalı bilim kuramı: Bilimsel araştırmayı biçimlendiren ya da ona rehberlik eden bir kuram mıdır? Bilim adamının ne yapması gerektiğini ya da ona bilimsel bilgiyi nasıl elde edebileceğini öğretmekte midir? Yoksa sadece bilinen olgu ve durumları öğretmeye yarayan seçkin bir araç ve öğretmen tarafından bilginin nasıl ortaya koyulması gerektiğini açıklayan bir kuram olmaktan öteye geçebilmekte midir? Bu gibi iddialara maruz kalmış olan, tanıtlamalı bilim kuramı, güçlü bir epistemoloji kuramı gibi görünmese de, Aristoteles'in en azından, bilimsel bilginin biçimsel özelliği hakkında sağlam bir yapı oluşturmaya çalıştığı gözlerden kaçmamalıdır. Aristoteles'e göre "anlamak ve öğrenmek için var" isek ve dolayısıyla "bildiğini öğretmek de sadece bilge ruhların işi" (Barnes, 1969: 141) ise bu bilgeliğin yani anlama ve öğretmenin en doğru yolu açıklama yani tanıtlama sanatının ne olduğunu göstermekten ibarettir. Aristoteles "tanıtlama yapılabildiğinde nedeni açıklayamayan kimsenin bilgisi de yoktur" (Aristoteles, 2005: 74b) diyerek tanıtlama ve açıklamayı eşdeğer olarak görmektedir. Dolayısıyla ilke ve neden aynı görüldüğü durumda "açıklama ve tanıtlama Aristoteles için aynı şey olarak görünmektedir". Oysa ona göre her ilke bir neden olmakla beraber her neden bir ilke olmamaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles, (1985). *Metafizik*. Ahmet Arslan (Çev.). Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Aristoteles, (2005). *İkinci Çözümler*. Ali Houshiary (Çev.). Ankara: Yapı Kredi.
- Aristoteles, (2000). *Nikomakhos'a Etik*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: Bilgesu
- Aristoteles, (2017). *Fizik*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Aristoteles, (1996). *Topikler*. Ragıp Atademir (Çev.). İstanbul: MEB.
- Aristoteles, (1996). *Birinci Analitikler*. H. Ragıp Atademir (Çev.). İstanbul: MEB.
- Barnes, Jonathan. (1969). Aristotle's Theory of Demonstration. *Phronesis*, C. 14, S. 2, (1969), BRILL.
- Barnes, Jonathan. (2002). *Aristotle and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon.
- Copleston, Frederick, (1993). *A History of Philosophy*. C. 1, Greece and Rome, New York: Image.
- Delice, Engin. (2007). *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Duerlinger, James. (1969). Sullogismos and Sullogizestai in Aristotle Organon. *The American Journal of Philology*. C. 90, S. 3.

- Güzel, Cemal. (2002). “Batı” ile “Doğu”nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 2,.
- Peters, Francis. (2004). *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Hakkı Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Salmieri, Gregory. (2013). *Episteme, demonstration, and explanation: A fresh look at Aristotle’s Posterior Analytics*. Dordrecht: Springer.

Michel Houellebecq'in *Kuşatılmış Yaşamlar* Adlı Romanında Uyumsuzluk İklimi

Ümran TÜRKYILMAZ*

Sabahattin Buğra AKDOĞAN**

Makale Geliş / Received:14.03.2018
Makale Kabul / Accepted:12.06.2018

Öz

Çağdaş Fransız yazınının etkin yazarlarından Michel Houellebecq, yapıtlarını sakıncasız sivrî bir biçimle okurlarına sunar. Yazar, *Kuşatılmış Yaşamlar* adlı romanında, düşünsel ereği doğrultusunda budadığı yaşantılarıyla, içinde bulunduğu kuşağın burukluğunu ve anlamsızlığını açıklamaya çalışır. Tekdüzeleşen çağdaşlaşmanın, insani değerlerin yoksunluğuna ve insan ilişkilerinin olanaksızlığına yol açtığını gözler önüne serer. Yeni düzen bağlamında, maddiyata ve cinselliğe düşkün duruma gelen, sevgisiz kalmış kimselelerin çalkantılı bencil devinimlerini irdeler. Ayrıca, insanlar arasındaki eşitsizliğin tanrısal adilliğinin, toplumsal ve cinsel erkinciliğin de yergisini yapar. Houellebecq'in gözünde, töreye göre ya da oyalanmalarla yaşamı sürdürmek dünyevi başarısızlıklar ve boşunalıktan başka bir şey getirmez. Deneyimlerinin niceliğiyle yaşlanan yazarın kendisi olan başkişi, özgürlük sınırlarının darlığının ve kalımsız yaşamın anlaşılmazlığının bilincine varır, ölüm sorunsalı karşısında da kuşkusuz yenik düşeceğini bilir. Birikimiyle ışılan bilinci, inandığı her şeyi yadsımaya iter ve yaşadığı düş kırıklıklarıyla onu umutsuzluğa düşürür. Yaşamın anlamsızlığının bu bilinçliliği, ona uyumsuzluk oyununu oynatır. Uyumluluk ile uyumsuzluk arasında bocalayan başkişi, çelişkilerle dolu bu oyunda, sürekli genişleyen bir savaşım içerisinde varlığının geçiciliğini yaşar. Bununla birlikte yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığı sorunsalına da bir yanıt aramaya çalışır.

Çalışmamızda, döngüsel yaşamın anlamsızlığı karşısında var olmaya çabalayan insanın içinde bulunduğu acıklı durumu, Albert Camus'nün *Sisifos Söyleni*'ndeki düşüncesinden hareketle felsefeye dayalı inceleme yöntemi ışığında çözümlenmeye çalışılacaktır.

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, uturkyilmaz@gazi.edu.tr.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, sbugrakdogan@gmail.com.

Künye: TÜRKYILMAZ, Ümran ve AKDOĞAN, Sabahattin Buğra. (2018). Michel Houellebecq'in *Kuşatılmış Yaşamlar* Adlı Romanında Uyumsuzluk İklimi. *Dört Öge*, 13, 107-124. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

Anahtar Kelimeler: Michel Houellebecq, *Kuşatılmış Yaşamlar*, Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, İnsanlık Durumu, Uyumsuzluk, Felsefe.

Absurdity Environment in Michel Houellebecq's Novel Called Extension du Domaine de la Lutte (trans. as "Whatever")

Abstract

Michel Houellebecq, one of the effective authors of modern French literature, presents his works in an unobjectionably keen style. The author tries to explain the acerbity and frivolity of his generation through his experiences in line with his intellectual goals. He shines a light upon the monotonous modernisation causing the deterioration of humanitarian values and hindrance on human relations. He probes into the selfish and turbulent actions of those who are unloved and became hooked on materialism and sexuality in the context of the new order. He also discusses the divine judgement of the inequality between people, communal and sexual liberalism. According to Houellebecq, living according to the moral laws or frivolling around brings nothing but earthly failures and vanity. The author, the main character, who aged by his numerous experiences, realises the meaninglessness of the narrowness of the limits of his freedom and his mortal life, and acknowledges that he will indeed fall defeated in the face of death. His consciousness, radiating with knowledge and experience, pushes him to deny everything and his disappointments cast him into despair. This acknowledgement of frivolity of life makes him play the absurdity game. The main character who struggles between harmony and absurdity lives his temporary existence out in an ever expanding war inside this complex game. Meanwhile he searches for an answer concerning whether the life is worth living or not.

In our work, the pitiful condition of a person struggling to exist despite the frivolity of the cycle of life, shall be analysed within the scope of philosophical evaluation method from the viewpoint presented in The Myth of Sisyphus by Albert Camus.

Keywords: Michel Houellebecq, *Extension du Domaine de la Lutte*, Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, Condition of Humanity, Absurdity, Philosophy.

Giriş

Michel Houellebecq¹'in, yaşantılarını birbirine kenetleyerek bir öyküler zinciri biçimine getirdiği özyaşamöyküsel romanı *Kuşatılmış Yaşamlar*'ın izleği,

1 26 Şubat 1958 tarihinde dünyaya gelen Michel Houellebecq, babasının ailesini bırakmasının ardından, annesi tarafından büyütülür. Daha sonra anneannesinin yanında kalır. Altı yaşında ise babaannesinin yanında kalmaya başlar. Babaannesinin kızlık soyadı olan Houellebecq'i yazın yaşamında kullanır. Henri Moissan de Meaux lisesinde öğrenci olduğu dönemlerde, düşünme ve çözümleme yeteneğini gören arkadaşları onu "Einstein" takma adıyla çağırırlar. 1980 yılında tarım mühendisi diplomasını aldıktan sonra, evlenir ve 1981 yılında oğlu Etienne'in doğumundan ve boşanmasının ardından bunalıma girer, ruhsal tedavi görür. Belirli bir süre bilgisayar uzmanı olarak çalışır. Yazınsal kariyerine yirmi yaşında başlar (Er, 2015: 18).

birbirine karşıt iki kutup olan yaşam ve ölüm arasında gelişen insanlık durumunun tutarsızlığı üzerine kuruludur. Yeni yetme doğan insan dünyaya karşı ilgi beslemeye başlar, ona anlamlar yükler ve yaşamı boyunca araladığı umut perdelerinden etrafına bakar. Yıllar geçtikçe alıştığı yaşam döngüsü tatsızlaşarak acılığa doğru sürüklenir ve ölüme yaklaştığını hisseden insan, o ana dek inandığı başka kıyıların umut perdelerini de yırtarak ortadan kaldırır ve bu noktada yaşamın kısırlığını sezinler:

“Uzun zaman başka bir kıyı olduğuna inanmıştınız; artık böyle bir şey yok”
(Houellebecq, 2013: 20).

Romanın başkışisi söz konusu umut perdelerinden arda kalan acıklı manzuralar karşısında varoluşundaki çelişkiyi kabul eder ve boğuştuğu yaşamında uyumsuzluğa doğru bir adım atar. Albert Camus'nün deyişiyle umuttan yoksun kalan insan, yaşamıyla kendisi arasında bir kopukluk yaşayarak uyumsuzluğu sezinler ve yabancılaşmayı derinden yaşar:

“Birdenbire düşlerden, ışıklardan yoksun kalmış bir dünyada insan kendini yabancı bulur (...) İnsanla yaşamı, oyuncuyla dekoru arasındaki bu kopma, uyumsuzluk duygusunun ta kendisidir” (Camus, 2014: 24).

Otuz yaşına basmış, bir bilgi işlem şirketinde program çözümlemecisi olarak çalışan, maddi durumu yerinde ancak gönül işlerinde başarısı sönük², yaşamını toplumdan kopuk ve daha çok da yalnız olarak sürdüren romanın başkışisi, kendi payına düşen törel yükümlülüklerini yerine getirdiği tekdüzelikteki yaşamını devam ettirir. Zorunlu olmadığı sürece çevresi ile iletişim kurmaktan kaçınır:

“Biraz da orada bulunuşumu açık etme korkusuyla gerçekten de ışığı yakmak gelmedi içimden (...) Soruyu duymamış gibi yaparak bearnez soslu pizrolamı çiğniyorum (...) Başımı kararlı bir tavırla öte yana çeviriyorum (...) Onu görmemek için manzaraya dönmek zorundayım (...) Saat on bire doğru insanlar, çocuk ve köpekleriyle ortalıkta boy göstermeye başlıyorlar. Ben ters yöne sapıyorum” (...) Maalesef saat on bir buçuğa doğru biri beni kıl payı teşhis ediyor” (Houellebecq, 2013: 33, 62, 83, 105, 125).

Uğraşlarından arda kalan ve yalnızlığın da bastırıldığı zamanlarda ruhsal çöküntü içinde oluşu, yapıtın satırlarına şöyle yansır:

“Hafta sonları genelde kimseyle görüşmem. Evde kalır, biraz ortalığı derler toplarım; uslu uslu bunalıma girmekteyim” (Houellebecq, 2013: 35).

2 “Birçok kadınla birlikte oldum ama hepsi kısa sürdü. Ne güzellikten ne de kişisel çekicilikten nasibimi almadığımdan, ikide birde ruhsal çöküntü içine girdiğimden, kadınların öncelikli olarak aradıklarına hiç mi hiç uymuyorum (...) İki yıl önce Véronique'ten ayrıldığımdan beri, aslında hiçbir kadınla tanışmadım; bu yönde yaptığım cılız ve kararsız girişimler, önceden kestirilebilir bir hezimetten öte bir sonuç getirmedi” (Houellebecq, 2013: 21).

Benöyküsel anlatıcı konumundaki başkişi, derin düşünceleri ile tekdüze yaşamını irdelerken, aslında içinde barındırdığı bilgelikle sürekli olarak iç savaşım durumunda olduğunu ortaya koyar. Başkişi için “düşünmeye başlamak, için için yenmeye başlamaktır” (Camus, 2014: 22). Görüldüğü üzere yaşanan uyumsuzluk iklimi, düşünsel sorgulama süreci ile başlar. Başkişinin iç savaşımında ortaya çıkan bu uyumsuzluğunu kavrayabilmek için edimlerini, çevresi ile olan etkileşimini, ifade ettiği duygu ve düşüncelerini irdelemek gerekir. Gönünden geçenler ve iç eğilimleri pek bilinemese de söz edildiği üzere kılışal olarak tanınması olasıdır (Camus, 2014: 29-30).

Camus’ye Göre Uyumsuzluk

Fransızca’da *absurde*³ sözcüğü, dilimize *saçmalık* ya da *uyumsuzluk* olarak kazandırılmıştır ancak Camus bu sözcüğü, sözlükte var olan anlamlarından ziyade daha kapsamlı bir biçimde ele alır ve denemesinde uyumsuzluk izleğinin felsefesini etkin bir biçimde yorumlar. *Uyumsuzluk* sözcüğünün *saçmalık* yerine kullanılması, felsefi düşüncüyü daha iyi yansıtmaya bağlamında önemlidir. Bu kavram için tek bir tanımdan ya da gerçekten söz edilemez çünkü uyumsuzlukta birden fazla tanım ve gerçek karşımıza çıkar. “Niçin uyumsuzluk sözcüğü yeğlenmeli?” sorusundan hareket etmek yerinde olacaktır. Bu noktada içinde bulunulan evrene, görüngülerine ve olgularına karşı bir uyumsuzluk ve uzlaşmazlığın varlığı dikkat çeker. Demek oluyor ki, uyumsuz insan öteki’dir; sürüden ayrılmış, özerkliğini bildirmiş ve olağanüstü olandır. Bu yüzden asla bir saçmalık söz konusu değildir, aksine insanın uyum sağladığı yaşama, istemli olarak uyum sağlamamasından/sağlayamamasından kaynaklanan bir başkaldırı söz konusudur. Bu bağlamda önemli olan; yaşamı saçma bulma ya da onun saçmalığını kavrayamama değil, yaşamın insanı aştığını ve kalımsız olduğunu bilinç yoluyla kavrayabilmektir. Öyleyse “uyumsuzluk nereden kaynaklanır ve doğar?” sorusunun yanıtına odaklanılmalıdır. Uyumsuzluk; karşıt kutuplardan, tutarsızlıklardan, varlığın geçiciliğinden, güçsüzlüklerden, başarısızlıklardan, yararsızlıklardan, kısacası insanlığın acınası durumundan kaynaklanmaktadır. Camus’nün bakış açısından değerlendirdiğimizde, uyumsuz insanın içinde var olduğu evreni yeterince anlayamadığı ve kavrayamadığı bir durum serimlenir. Yalnızca sınırlı bir algıya sahip olan insan, kavrayışının ötesinde kalan her şeyin koskoca bir boşluktan ibaret olduğunu görür, bir başka deyişle bilinmezliğin hiçliğindedir. Camus, evrende birçok şeyi adlandırıp kavrayabileceğini, ancak

3 a) Larousse’ta, “Varoluşçular için, anlamdan yoksun ve var olma sebebinin anlaşılabilirliği içindeki yargılanan insanlık durumu” olarak tanımlanmıştır. <http://larousse.fr/dictionnaires/francais/absurde/308?q=absurde#298> 12 Aralık 2017’de alınmıştır.

b) *Sisifos Söyleni*’nin çevirmeni Tahsin Yücel, sözlük anlamı “usa, mantığa uymayan, abes, saçma, boş, anlamsız” olan *absurde* sözcüğünün, bu anlamını aşarak insan ya da düşünce sözcüklerinin sıfatı olduğunda “insan açısından evrenin mantığa aykırılığını, tutarsızlığını anlamış, her şeyi olduğu gibi gören, bilinçli insan ya da düşünce” olduğuna dile getirmiştir (Camus, 2014: 9).

buna karşın kalanı tanımlamaya ya da anlamaya hiçbir zaman gücünün tam anlamıyla yetmeyeceğini şöyle dile getirir:

“Öyle ya, kim ve ne hakkında “Bunu biliyorum!” diyebilirim ki? İçimdeki bu yüreği duyabiliyorum, var olduğu yargısına varıyorum. Bu dünyaya dokunabiliyorum, onun da var olduğu yargısına varıyorum. Tüm bilgin burada duruyor, gerisi kurmaca. Çünkü varlığından kuşku duymadığım bu “ben”i kavramaya çalıştım mı, onu tanımlamaya, özetlemeye çalıştım mı parmaklarım arasından akıp giden bir su oluveriyor. Bürünebildiği tüm yüzleri bir bir çizebilirim, ona verilmiş olan her şeyi, bu eğitimi, bu kökeni, bu ateşliliği ya da bu susmaları, bu büyüklüğü ya da düşüklüğü de bir bir çizebilirim. Ama yüzlerin toplamı yapılmaz. Benim olan bu yürek bile hep tanımlanamaz kalacak benim için. Varoluşum konusunda vardığım bu kesinlikle, bu güven vermeye çalıştığım öz arasındaki çukur hiçbir zaman dolmayacak. Kendi kendime yabancı kalacağım hep” (Camus, 2014: 36-37).

Tüm bu gerçeklerin, insanın usu ve bilinci aracılığıyla benimsemesinden ve bu benimseyişin, yaşam boyunca açık yüreklilikle sürdürülmesinden uyumsuzluk doğar. Dolayısıyla uyumsuzluğun doğuşu; açıkça anlamlandırılmayan evren ile ulaşılmaz özlemin burukluğunu deneyimleyen us ışığında, bilinci açılmış uyanık insanın karşılıklı olarak çatışması sonucunda gerçekleşir; bu da insanın zavallı durumunu ortaya koyması bağlamında son derece açılmayıcıdır. Uyumsuzluk ne evrende ne de insandadır; her ikisinin de karşılıklı çatışmasından doğan bir kopuştur. Sınırları çizilen insan, açık bilinciyle anı tüketir. Umut beslemez, özlem duymaz, geleceği beklemez ve yalnızca bildikleriyle yetinir. Aldatıcı yanılsamalardan baştan sona kurtulmayı ve bilincinde uyumsuzluğunu tek başına taşımayı göze alır. Uyumsuz insanın başkaldırısı, dünya ve ötesi ile uzlaşmazlığından ve boyun eğmemesinden kaynaklanır. Böylece uyumsuz yaşamı benimsemiş insan için sonrasından pek söz edilemez, çünkü Camus’ye göre uyumsuz insan, şimdiki zaman ile ilgilenir. Usu ve bilinciyle sınırlarını çizer, her şeyin sonunda ölüm ve ardından gelen yok oluşun kendisini beklediğini bilir. Bu noktadaki özgürlüğü, dünyadaki uyumsuz başkaldırısı ile sınırlı kalmaktadır:

“Öyleyse uyumsuz benim tüm ölümsüz özgürlük şanslarımı sifıra indirirken, bana eylem özgürlüğümü verir, onun etkinliğini arttırır (...) Uyumsuz şu noktada aydınlatır beni: yarın yoktur. Bundan böyle derin özgürlüğümün ussal dayanağı budur işte” (Camus, 2014: 70, 72).

Uyumsuz insanın ereği, ışıyan bilinci ile başkaldırarak içinde bulunduğu uzamda sonuna kadar varlığını sürdürmektir. Camus’nün düşüncesi doğrultusunda, uyumsuz insan başkaldırarak, anlamı olmayan dünyaya böylelikle anlam kazandırmış olur. Anlaşılabacağı üzere uyumsuz insan bir Sisifos’tur. Söz konusu varoluşu, Camus’nün düzensiz tutkuya kapılmadan açıklığın ışığında yaşamı

sürdürmek olarak tanımladığı “uyumsuz uslamlama” ile gerçekleşmelidir (Camus, 2014: 27). Uyumsuzluğu sürdürmek, öncelikle yaşamı sürdürmeyi göze almaktan geçer, çünkü intihar yanlıgısına kapılmak, başkaldırıdan bir vazgeçıştır. Bu noktada uyumsuzluk ile yaşamaya çalışmak, uzlaşmadan ölme başkaldırısı olarak da değerlendirilebilir.

Toyultaki Yaşama Coşkunluğu

Dünyaya gözlerini açan insan, ak pak bir sayfa gibidir. Çevresinde gördükleri ve yaşadıkları ile kendi sayfasını doldurmayı arzular. Başlangıçta, bilinç ve istençten pek bir iz yoktur. İçgüdüsel olarak yazmaya bitmek tükenmek bilmeyen bir özlem duyar. Büyük bir coşkunlukla her şeyin ilklerini yaşar: “İlk gençliğin hayatın sadece önemli bir dönemi olmakla kalmayıp, sözcüğün gerçek anlamıyla hayattan dolu dolu söz edilebilecek tek dönem olduğu cevabını vereceğim” (Houellebecq, 2013: 92) diyen başkişi için artık yaşam tüketilmeye başlanmıştır. Bir yıpranmadan ya da eskimeden şimdilik söz edilemediği için, esenlik içindeki erinçli insan, yaşamı düşünmek yerine yalnızca onu yaşar ve hiç kuşku yok ki, yapıtın başkişisi de tüm bu süreçlerden geçer:

“Daha da şaşırtıcı olanı, bir çocukluğunuz oldu sizin. Şimdi de salonun halısı üzerinde küçük askerleriyle oynayan yedi yaşındaki şu çocuğa bir bakın. Onu dikkatle incelemenizi istiyorum. Boşanmadan beri, babasız kaldı. Bir kozmetik firmasında önemli bir görevi olan annesini çok az görüyor. Gene de küçük askerleriyle oynuyor ve dünyayı ve savaşı temsil eden şu oyunculara duyduğu ilgi çok canlıya benziyor. Daha şimdiden bir parça sevgisiz kalmış, bu kesin; ama dünyayla nasıl da ilgileniyormuş gibi bir hali var!” (Houellebecq, 2013: 19).

Alıntıdan anlaşılacağı üzere dünyaya olan bu bağıllığı sonucunda beklentilere giren, görüngülere anlamlar yükleyen, onlara inanarak erekler edinen insan, dünyaya karşı ilgi besler. Beğenilen şeyleri hep yineler ve güzel günler geçirir. Artık yaşama uyum sağlamış ve alışkanlıklar edinmiş olur. Oyalanacak bir sürü uğraşı vardır. Uyulacak törel yükümlülüklerle yazgılı olarak da yaşaması söz konusudur. Aslında tüm bu uğraş ve yükümlülükler, geçici çözümler üreten umut perdelerini karşımıza çıkarır. *Kuşatılmış Yaşamlar*’ın başkişisinin öyküsü de yetişkinliğe erdiği ve yaşama coşkunluğundan uzaklaştığı tam da bu sırada başlar.

Yetişkinlikteki Uyanış

Başkişinin sayfası doldukça bilinç, istenç ve uslamlama yetileri gelişmeye başlar. Artık düşüneceği ve söyleneceği çok şey vardır. Öncesinde sorgulamadığı yaşamını, etkin bir biçimde sorgulamaya başlamış ve sayfasını doldurdukça sözcüklerin niceliğiyle deneyim kazanmıştır:

“Ben hayatı tanırım, deneyimliyim (...) Ne kadar kader varsa, o kadar da yaşanabilecek deneyim vardır” (Houellebecq, 2013: 15, 26).

Tüketmeye yönelik bir yaşamdan söz ediliyorsa –ki yaşam bir tüketmedir-bilinçlenmeye yol açan ve Camus’ye göre nitelikten daha etkin olarak algılanan nicelik kavramı önem taşımaktadır. Deneyimlerin niceliği arttıkça, insanın bilinçlenmesi de o oranda artmaktadır. Söz konusu bu nicelik “insan deneyiminin geniş bir bölümünü kapsayabilir. Bir insanın ahlakı, değer sıralaması ancak biriktirdiği deneyimlerin niceliği ve çeşitliğiyle bir anlam taşıyabilir. Çağdaş yaşamın koşulları da insanların çoğunluğuna aynı deneyimlerin niceliğini ve bunun sonucu olarak aynı derin deneyimi” (Camus, 2014: 74) kabul ettirir. Romandaki bu deneyimlilik, başkışiyi yaşama coşkunluğundan uzaklaştırır. Yaşantılarının niceliği, alıştığı dizgeyi altüst etmeye yeter ve ardından coşkunluğun yerini belirgin bir yorgunluk alır:

“Yıllar geçtikçe müziğin sizi gitgide daha az heyecanlandırdığını teslim etmeniz gerek” (Houellebecq, 2013: 18).

Arkasına sığındığı umut perdelerinin bu niceliklerden yok olduğu, çevresini kuşatan dekorların da aynı niceliklerden dolayı yıkıldığı görülür. Takılan maskeler geçicidir ve şüphesiz ki er geç düşeceklerdir. Gün boyu uğraşlarla ilgilenmek, alışkanlıklar edinmek, tekdüze dünyaya ayak uydurmak ve bıkkınlığa yazgılı olarak yaşamak, başkışiyi yetersiz gelir ve bu noktadan itibaren içinde bulunduğu durumu sorgulamaya başlar. Zira “dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde salı çarşamba perşembe cuma cumartesi, çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün “neden?” yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar” (Camus, 2014: 31).

Gün gelir, yorgunluk bıkkınlığa, bıkkınlık da boğuntuya dönüşür. Ancak bilincin ışığı, başkışinin uyanmasını, devinmesini ve uyanışın ardından ise bilinçli olarak kalmasını sağlar:

“Bıkkınlık, makinemsi bir yaşamın edimlerinin sonundadır, ama aynı zamanda da bilincin devinimini başlatır. Onu uyandırır, gerisine yol açar. Gerisi, bilinçsiz olarak yeniden zincire dönüş ya da kesin uyanıştır. Uyanışın ardından da sonuç gelir zamanla; intihar ya da iyileşme” (Camus, 2014: 31).

Houellebecq’e göre sürekli yinelenen döngüsel, ancak kalımsız yaşamın tekdüzeliği karşısındaki insanın yalnızlığı ve güçsüzlüğü, onun acı çekmesine ve git gide felakete doğru sürüklenmesine neden olur:

“En geniş anlamıyla el uğraşları bir çıkış yolu sunabilir. Ama mutlak yalnızlığınızın, her yeri kuşatan boşluk duygusunun, varlığınızın acı ve kesin bir felakete doğru yaklaştığı sezgisinin sizi somut bir ıstırap haline sürüklemek için yarıştığı o onların gitgide daha sık bastırmasını gerçekte hiçbir şey engelleyemez” (Houellebecq, 2013: 18- 19).

Houellebecq'in kişileri için kurallara göre yaşamak belli bir yere kadar olanıdır. Başkışı de herkes gibi bu deneyimi yaşar. Böylelikle yaşama uyum sağladığı duygusuna kapılır. Gerçekten de yaşamı, kurallara dayandırarak sürdürmek, oyunu kurallarına göre oynamak olarak görülebilir. Ancak eninde sonunda deneyimlerinin nicelikleri eşliğinde yaşama biçiminin elverişsizliğini algılayan başkışının, savaşıma zorunluluğu yapıtın satırlarında yansımasını bulur:

“Zor olan, kurallara göre yaşamının tam olarak yeterli olmaması (...) Siz de dünyayla ilgilenmiştiniz. Çok zaman oluyor; bunu hatırlamanızı istiyorum sizden. Kurallar alanı size artık yetmez olmuştu; kurallar alanında daha fazla yaşayamazdınız artık; siz de böylece savaş alanına girmek zorunda kaldınız” (Houellebecq, 2013: 18-19-20).

Karşıt Kutuplar

Uyumsuzluk iklimini ortaya koyan en önemli öğelerden birisi de karşıt kutupların yarattığı çelişkilerin bilincine varılmasıdır. Yaşamın doğasında var olan karşıtlığın, insan doğasında da olduğu gözlemlenir. Bu bağlamda başlangıçtan sona kadar saltık değişimler karşımıza çıkar. Houellebecq'in başkışısı, gerek kendi yaşamının gerek diğer insan yaşamlarının geçirdiği aşamaların bilincindedir. Umutları ve gelecek özlemini yok eden ve sonunda insanı uyumsuzluğa sürükleyen de işte bu bilinçtir. Bu bilinçlenmeden önce yaşamını çevresindeki insanlar ile beraber sürdüren başkışı, yıllar geçtikçe yalnızlığıyla baş başa kalır:

“Akşamın ilerleyen saatlerinde yalnızlığım acı verecek biçimde elle tutulur bir hal aldı (...) Yalnızım, çok, çok yalnızım (...) Yoktu işte, hiç kimse yoktu” (Houellebecq, 2013: 15, 36, 80).

Başkışı, geçmiş ile şimdiki zaman arasında karşılaştırma yaptığı anlarda, yaşamına ilişkin umutlarının artık geride kaldığını anlar:

“Bir hayatınız olmuştur. Bir hayat yaşadığınız anlar olmuştur. Kuşkusuz, artık bunu pek iyi hatırlamıyorsunuzdur; ama bunu kanıtlayan fotoğraflar vardır. Şu herhalde ilk gençliğinizde çekilmiş olmalı ya da biraz daha sonra. O zamanlar yaşama iştahınız ne kadar da büyükmüş! Hayat size yepyeni olasılıklardan yana zengin görünürdü. Varyete şarkıcısı olabilir; Venezuela'ya gidebiliriniz” (Houellebecq, 2013: 19).

Roman başkışısı, insanın içindeki boşlukları dolduran ve iyi ahlak kuralları aşıl原因an dinlerin buyruklarının aksine bir yaşam sürdürdüğüne tanık olur. İnsanlıktan ve doğadan uzak, tekdüzeleşen ve makineleşen yapay dünya düzenini görür. Tanıdığı ölümün yaşama aykırılığını sezinler. Karşıt kutupları kabullenışı, adeta yaşamındaki yararsızlığını, başarısızlığını ve yitikliğini kabullenışıdir. Ne kendisinin ne de başka insanların elinden bir şey geleceğini

düşünür, yaşanan bu ağır yük karşısında acizliğini ve karar verme yetisinin olmadığını algılar:

“ama onun o ağır yükünü hafifletmek için yapabileceğim bir şey yoktu (...) Aslında hiçbir şeye karar verdiğim yok. Ne o ne de ben, ne konuda olursa olsun, karar verme durumunda değiliz (...) ama benim elimden ne gelir? (...) Açıkçası onun için bir şey yapamıyordum” (Houellebecq, 2013: 27, 31, 58, 137).

Yeni Dünya Düzeni

Başkışı içinde bulunduğu değişimden yoksun olan dünya düzenine gerek geçmiş deneyimlerinden gerekse de anlık gözlemlerinden dolayı karamsar bakar:

“Dünyanın düzeni acı verici, yetersiz; değişecek gibi gelmiyor bana” (Houellebecq, 2013: 20).

Yaşamını tüketerek harcayan insan, doyunluğa ulaşmadığı için her şeyin fazlasına sahip olmak ve hep daha fazlasını yaşamak ister. Bir yanda bilim ve teknoloji sayesinde yaşam standartlarını yükseltmeye çalışırken diğer yanda özünü ve değerini yitirmeye başlar.

“Yirminci yüzyılda yaşamla bağlarını kopararak boşluk içinde kendi içine kapanan insan, dayanaktan yoksun bir noktadadır artık. Doğaya, bilim ve teknolojiye egemen olmasına karşın özünü, benliğini ve kişiliğini her geçen gün biraz daha yitirir. Kaygılı, korkulu, güvensiz ve anlamsız bir ortamda tükenmez bir hiçlik duygusuyla karşı karşıya kalan mutsuz ve umutsuz insanların sayısı artar” (Türkyılmaz, 2015: 19).

Bu değerlendirmeler ekseninde öz benliğinden kopan ve yabancılaşmaya sürüklenen roman başkışısının gitgide kayboluşu ve girdiği bunalım, aslında tüm insanlığın karşı karşıya kaldığı acınası durumu gözler önüne serer:

“Modern çağın insanı! Gerçi çok şey kazandın ama her şeyi yitirme tehlikesi içindesin. Bütün evreni ele geçirmenin sevinci içindesin ama kendi kendini yitirmek üzeresin. Gerçi dev tekniğin içinde kendine verimli bir güçlenme aracı elde ettin, ama kendini güçlendirme aracında kaygılı bir korkuya düştün. Gerçi atom sırlarını çözdün, ama kendi kendine yabancı oldun. Modern çağın insanı, senin çok şeyini aldılar, ama bir tanesinin alınmasına izin verme: o da kendi varoluşun. Yaşamını yeniden kendi eline al, kolektif yaşamının yürüyen şeridi üzerine bir paket gibi bırakılmaya razı olma. Kendi yaşamına kendin biçim ver” (Akarsu, 1994: 190).

Yazar, anlamsız ve tekdüze bir dünyanın içinde var olmaya çalışan insanın, yaşamına arzu ettiği biçimi veremeyişini ve varoluşun özünü oluşturan ölümü şöyle serimler:

“Dünya gözlerimizin önünde tektipleşiyor; iletişim araçları ilerliyor; konutların içi yeni donanımlarla zenginleşiyor. İnsan ilişkileri gitgide olanaksız hale gelmekte, bu da bir hayatı oluşturan öykülerin sayısını o oranda azaltıyor. Ve yavaş yavaş bütün ihtişamıyla ölümün yüzü beliriyor. Üçüncü binyıl iyi geliyor” (Houellebecq, 2013: 22).

Başkişi, romanda Champs-Elysées’de meydana gelen bombalı saldırı, Nathalie’nin trafik kazasında öldüğünü öğrenen Patrick Leroy’un ve Gérard Leverrier’nin ölümünü duyan Véronique’in vurdumduymaz tavırları, Paris’te sözde barışçı gösterilerde öğrenci ve polislerin yaralanması gibi pek çok kötülükle karşılaşır. Ciddi bir hastalıkla karşı karşıya kaldığında bile hiç kimseden beklediği yardımı göremez:

“O genç çifti hatırlıyorum, bir kırmızı ışıkta arabalarına asılmayı başarmıştım; herhalde bardan çıkıyorlardı, en azından öyle bir havadaydılar. Hastanenin yolunu soruyorum; kız biraz sinirlenerek bana kısaca tarif ediyor. Sessizlik ânı. Güçlükle konuşabiliyorum, güçlükle ayakta duruyorum, oraya yalnız başıma gidebilecek durumda olmadığım belli. Onlara bakıyorum, onlardan sessizce yardım dileniyorum, bir yandan da kendi kendime, yapmak üzere oldukları şeyin tam olarak farkında olup olmadıklarını soruyorum. Ve birden yeşil ışık; adam gaza basıyor. Acaba daha sonra bu davranışlarını haklı gösterecek bir konuşma geçmiş midir aralarında? Bu bile kesin değil (...) Sonunda umulmadık bir taksi görüyorum. Hastaneye gideceğimi söylemek için rahat bir ifade takınmaya çalışıyorum, ama bu pek sökmüyor, şoför az daha reddediyordu. Gene de zavallı adamcağız hareket etmeden hemen önce bana “koltuklarını kirletmeyeceğimi umut ettiğini” söyleme fırsatını bulacak” (Houellebecq, 2013: 75-76).

Başkişi için böylesine bir dünyada ne nur silahları kuşanılmıştır ne de gündüz vardır, dünya büsbütün kapkaranlıktır⁴. Onun gözünde insanlar, iyi ahlak buyuran dinlerin tersinlemesinden başka bir şey yapmaz. Başkişinin arkadaş olarak sözünü ettiği tek kişi Jean-Pierre Buvet, Tanrı’ya ve öğretilerine sığınarak kendi çapında yaşamını sürdüren bir rahiptir. Üstelik anlatının başında başkişi ile buluştuklarında, kötü durumda olan arkadaşına da Tanrı’ya sığınmasını öğütler:

“Tek gerçek huzur ve mutluluk kaynağının Tanrı’da olduğunu hatırlatıyordu (...) O bana yeniden Tanrı’ya kavuşmamı ya da bir psikanalize başlamamı öğütüyor; yaklaşımla irkiliyorum (...) “Tanrısal doğanı kabul etmelisin!” diye bağırıyor“ (Houellebecq, 2013: 36).

4 “Gece ilerledi ve gündüz yaklaştı. Şimdi karanlığın işlerini üzerimizden atalım ve nur silahlarını kuşanalım” (Houellebecq, 2013: 11).

Anlatının sonlarına doğru Patricia'nın, Buvet'nin duygularıyla oynaması ve hastanede gereksiz ötanaziye başvurulmasına Başpiskoposluğun sessiz kalması, rahip Buvet'nin tüm inançlarını altüst eder:

“Yarın, ayinde konuşmam lazım. Yapamayacağım. Bunu yapabileceğimi sanmıyorum. Artık varlığı hissetmiyorum” (Houellebecq, 2013: 135-137).

İnsanların doyumsuzluk içindeki bencil devinimleri üzerine başkişinin düşünceleri, eşitsiz yazgı bağlamında incelenebilir. Bu doğrultuda başkişinin içinde bulunduğu yeni dünya düzenine ve yaşayanlara olan bakışı, gördüğü ortak paydaların neler olduğu ve başkişinin uyumsuzluk iklimine ne gibi katkılar sağlayacağı kavranılmış olacaktır. Başkişinin gözünde son derece sıradan ve zavallı iş arkadaşı Bernard'ı ele aldığımızda ise devinimsiz, kendini maddiyata bağlamış ve yalnız bir adamla karşı karşıya kalırız.

“Onun gibi birinin çocukları olmalıydı; çocukları olsaydı, sonunda o küçük Bernardlar kaynaşmasından bir şeyler çıkartabileceği umut edilebilirdi. Ama hayır, adam evli bile değil. İşe yaramaz biri. Aslında bu iyi Bernard'ın, bu sevgili Bernard'ın acınacak bir hali yok. Hatta onun mutlu olduğunu bile düşünüyorum, elbette kendisine tanınan hak ölçüsünde; Bernard'ın kendi ölçüsünde” (Houellebecq, 2013: 24).

Başkişiye göre Bernard, tutunduğu maddiyatın verebildiği ve kendisine sunulan yazgısı oranında mutludur. İnsanlardan uzak olan Bernard'ın bu dünya düzenindeki maddelere olan bağlılığı dikkat çeker. Çirkin, sinirli, sürekli şikâyet eden, yalnız ve mutsuz bir kadın olan başkişinin iş arkadaşı Catherine Lechardoy'yu da bu bağlamda değerlendirmek gerekirse; başkişiye göre insanların vurdumduymazlığından, sorumsuzluklarından ve insan ilişkilerinin kopukluğundan yakınan, yaşamda bir yerlere gelebilmek için kendini parlayan ve yazgısına boyun eğmiş bir kişi olduğunu söyleyebiliriz. İşe birlikte başladığı çalışma arkadaşı Jean-Yves Fréhaut ise insanlar ve bilişim araçları arasında her koşulda gerçekleşen bilgi aktarımına tutkun, bu aktarımların bolluğuna göre de insanlar üzerinde özgürlük bölümlendirmesi yapan, insan ilişkilerinin yalnızca bir bilgi alışverişine indirgenmiş olduğunu düşünen birisi olarak karşımıza çıkar. Başkişi, içinde bulunduğu durumda onu mutlu görür:

“Bir anlamda mutluydu. Haklı olarak kendini teleiletişim devriminin başrol oyuncusu gibi hissediyordu. Gerçekten de, bilişimin gücünün her yükselişini, bilgi ağının küreselleşmesine doğru atılan her adımı, kendi kişisel zaferyiymiş gibi duyuyordu” (Houellebecq, 2013: 45).

Romanın önemli karakterlerinden Raphaël Tisserand, başkişi ile birlikte iş yolculukları yapan, aşırı çirkin, incelikten, değişiklikten, gülmeceден ve çekicilikten yoksun olmasına karşın sürekli kadınların ardından koşan saf bir

kimsedir. Başkışının aynaya baktığında gördüğü, üvey ikizidir, bu da acıklı insanın ta kendisidir:

“Bazen bu dayanılmaz kırığın, kesin olarak erişilmeze doğru ışıltılı, gergin ve sürekli bir isteğe dönüşmesi için onların karşısına, onlar kadar saf, onlar kadar saydam olması koşuluyla başka birini yerleştirmek yeter. Böylece, bir ayna günden güne hep aynı umut kırıcı görüntüyü yansıtarken, birbirine paralel iki ayna, insan gözünü acıların ve dünyanın ötesinde sonsuz, sınırları olmayan, geometrik yalınlığı içinde sonsuz bir yörüngeye sürükleyen net ve yoğun bir ağ örüp oluşturur” (Houellebecq, 2013: 142).

Uğradığı başarısızlıklara ve yenilgilere karşın hiç yılmadan aynı biçimde yolunu izlemesi, üstelik bu uğurda yaşamını tamamlaması, Tisserand’ı başkışının gözünde önemli kılar:

“Öldüğünü öğrendiğimde, en azından, dedim kendi kendime, sonuna kadar savaşmış olacak. Gençlik kulüpleri, kış sporlarında tatiller... hiç olmazsa pes etmemiş olacak, vazgeçmemiş olacak. Son âna kadar, üstelik arka arkaya başarısızlıklar yaşamış olmasına karşın, aşkı aramış olacak. Hemen hemen ıssız otoyol üzerinde, daracık siyah takımına ve dore kravatına bürünmüş, 205 GTT’sinin sacları arasında ezilmişken, ben onun yüreğinde hala savaş, savaş arzusu ve iradesini taşıdığını biliyorum” (Houellebecq, 2013: 118).

Romanda karşılaşılan tüm bu kişilerin ortak paydaları ele alındığında, her birinin farklı şeylere sığınarak yalnızlık ve yoksunluk içerisinde yaşamlarını sürdürdüklerini görürüz. İçinde yaşamaya yazgılı oldukları dayatılmış yaşamlarında, insanlığa ve sevgiye açtırlar. Sonuçsuz ve kalımsız yaşamlarında, Bernard paraya, Catherine çalışmalarına, Fréhaut bilişime, Tisserand kadınlara, Buvet de Tanrı’ya sığınmıştır. Kendilerini çevreledikleri dekorlarla yanılmalarda içerisinde yaşarlar. Kimileri aldatıcı bir mutluluk yaşarken, kimileri de acı içinde ve mutsuz bir biçimde yaşamlarını sürdürür.

Başkışının Sèvres-Babylone Metro’sunda gördüğü bir duvar yazısı tüm bu kişilerin yaşadıkları ya da yaşamak zorunda kaldıkları sorunsalı etkin bir biçimde yansıtır:

“Tanrı adaletsizlik değil, eşitsizlik istedi,” diyor bu yazıda. Kendi kendime Tanrı’nın niyetlerini bu kadar iyi bilen bu kişinin kim olduğunu sordum” (Houellebecq, 2013: 34).

Yukarıdaki alıntı, Tanrı’nın eşitsizlik konusundaki adilliğini vurgulaması bağlamında son derece önemlidir. Başkışı de dahil olmak üzere tüm bu kişiler, eşit koşullarda var olamamaktadır. Görüldüğü üzere, dünya üzerinde hiç bir insan eşit değildir. Bu nedenle, kimi insan nitelikli ve erinçli yaşayabilirken kimi de niteliksiz ve erinçten yoksun bir durumda var olmaktadır. Bu bağlamda insanlar, kendilerine sunulan yaşamlara yazgılı ve son derece güçsüz varlıklardır. Başkışının

yazdığı hayvan öykülerinin birinde söz ettiği Brigitte Bardot⁵ da içinde olmak üzere, Catherine ve Tisserand fiziksel olarak çirkin ve çekici olmayan insanlardır. Diğer insanlar, sözü edilen bu üç roman kişisine toplumsal ve ahlaki bağlamda hoş karşılanmayan davranışlarda bulunurlar. Bu olumsuz davranışlar, üç kişinin aşk yaşamlarında ulaşmak istedikleri hedefe ulaşmalarına engel olur ve böylece altüst olurlar. Bu durum, öteki bir hayvan öyküsü olan “Bir İnekle Dişi Bir Tayın Söyleşileri” için de geçerlidir. Bröton ineği, yetiştiricisinin çıkarlarına zorunlu olarak ve döngüsel bir biçimde hizmet ederken adeta tekdüze ve tatsız bir yaşam sürer. Yetiştiricisi tarafından sıcakkanlılıkla karşılanan dişi tay ise gönlünün arzu ettiği canlılığı ve coşkunluğu ile yaşar. *Kuşatılmış Yaşamlar*'da söz edildiği gibi kimi insan maddi açıdan sıkıntı çekerken kimi de rahatlık içerisinde yaşamını sürdürür. Bir başka deyişle, maddi yeterliliklere sahip insan, istediği gibi giyinir, istediklerine sahip olur ve istedikleriyle gösterişte bulunabilir. Kendini maddelerle etiketleyen insanın, bu maddelere bağımlı olan çevresindekileri, çoğu zaman etkisi altına almayı başardıkları görülür. Böylece kendisini olduğundan büyük ve üstün görmeye başlayabilir. Ezen-ezilen ilişkisi bağlamında Schnäbele'in, başkışı ve Tisserand'ı ezmeye çalışması örnek olarak verilebilir. Bir yanda tanrısal eşitsizlik, diğer yanda erkincilikten doğan bir eşitsizlik söz konusudur. Kimileri arzulananın, kimileri ise ötekileştirilen olur ve cinsel yaşamları da buna göre biçimlenir. Bu eşitsizlikler, insanlığın yazgısında ezen ve ezileni birbirinden net bir biçimde ayırır.

Kuşatılmış Yaşamlar'da doğanın insanlar tarafından özünden kopararak yıkıma uğraması, çoğu kez demir yığınlarına dönüştürülmesi, başkışının kafasını içten içe kurcalamaktadır. El değmemiş bir doğanın bağrında erinci bulan başkışı, insan elinin değdiği ve insanların yerleştiği yapay yaşam alanlarında bıkkınlık duyar ve derin bir huzursuzluk yaşar:

“İnsanların yaşadığı dikdörtgen binalar. Şiddetli bir kimlik izlenimi (...) Bir zincir ağı oluşturmak için rezillğe varacak kadar üst üste bindirilmiş şu metalik yapı bozuntuları. Ve kaçınılmaz biçimde tekrar tekrar insanın karşısına çıkan, iğrenç ve alacalı bulacalı ilanlar. “Duvarlarda neşeli ve değişken bir manzara.” Zırva” (Houellebecq, 2013: 14, 84).

Romanın başkışisi, maddeye tapma ve yaşamı doyumsuz olarak harcama isteğinin, insan ilişkilerinin olanaksızlaşmasına neden olduğunu şöyle ortaya koyar:

“İnsan ilişkilerinin gitgide olanaksızlaşması, elbette Jean-Yves Fréhaut'nun ateşli savunucusu olduğu özgürlük derecelerindeki bu yükseliş yüzündendir” (Houellebecq, 2013: 46).

5 “Bir Porsuk Köpeği ile Bir Kanişin Söyleşileri” (Houellebecq, 2013: 88-91). Başkışinin lise yıllarından bir sınıf arkadaşıdır.

Ona göre geçmişin insani değerlerinin, yavaş yavaş önemini yitirerek günümüze kadar zolaşması söz konusudur:

“İnsan ilişkilerindeki bu adım adım siliniş, romana birtakım sorunlar getiriyor değil. Sahiden de yıllarca süren, etkilerini kimi zaman kuşaklar boyu hissettiren o ateşli ihtiraslar bugün nasıl anlatılacaktı?” (Houellebecq, 2013: 46).

Sevmediği bu yeni dünya düzenindeki verilerin toplamına ve topluma sunulan modern ama yapay olan kostümlere karşı büyük bir tiksinti içerisinde:

“Bu dünyayı sevmiyorum. Kesinlikle sevmiyorum. İçinde yaşadığım toplum beni eğlendiriyor; reklamcılık midemi bulandırıyor; bilgisayar dünyası beni kusturuyor. Bilişimci olarak bütün yaptığım, referansları, veri akışını, rasyonel karar ölçütlerini çoğaltmaktan ibaret. Bunun hiçbir anlamı yok. Hatta açık konuşmak gerekirse, bu olumsuz bir şey; nöronlar için gereksiz bir kalabalık. Bu dünyanın, daha fazla bilgi dışında her şeye ihtiyacı var” (Houellebecq, 2013: 83).

Saltık İnsan Yazgısı

Roman başkişisi, “bana böyle bir hayat verilmedi” (Houellebecq, 2013: 20) sözleriyle kendisine dayatılan döngüsel yaşamın kurbanı olduğunu ortaya koyar. İnsanlara aykırı bir yaşam süren başkişi, fiziksel anlamda dünyada varlığını sürdürse de aslında varlığı son derece siliktir. İçinde bulunduğu dünyaya karşı kayıtsız olduğu anlaşılan başkişinin bilincinin, onu düşünsel bir yaşamı sürdürmeye yönelttiği görülür. Bu dünyayı anlamlandırmaya çalışmak yerine anlamsız dünyada var olmaya çalışması, Camus’nün Sisifos Söyleni’nde şöyle açıklanır:

“İnsanın kendi kendisi için sürekli biçimde varoluşu, hazır oluşudur. Özlem değildir, umutsuzdur. Yalnızca ezici bir yazgının kesinliğidir, bu başkaldırı kendisine eşlik etmesi beklenen boyun eğişten de uzaktır” (Camus, 2014: 68).

Roman başkişisi, etrafındaki insanlar ile pek iletişim kurmasa da sürekli onlar hakkında gözlemlerde bulunur. Çevresinde olup bitenleri bir kefeye, kendi düşüncelerini de bir başka kefeye koyarak adeta bir denge arayışına girer. Başkişi, insanların görünüşte birbirinden başkılıkları varmış gibi gözükse de gerçekte aynı acıklı yazgıyı paylaştıklarını derinden sezinler:

“Elbette deneyimlerim, âdetleri, fikirleri, zevkleri, hayata bakış biçimleri birbirinin tıpkısı değilse de tamamen benzeri olan insanlarla görüşme yapmaya gönderildiğimi çok çabuk öğretti” (Houellebecq, 2013: 26).

Bu durumda karşılaştığı her bir yüz, insan varlığının ve özgürlüğünün sınırlarını çizmeye yardım edecektir, sözün doğrusu, insanın yaşamdaki konumunu

gösterecektir. Çevresindeki insan yüzlerinin toplamından sürekli olarak anlamsız bir devinim içerisinde olduklarını duyumsar. İnsanların başkalaşma isteği konusundaki direnişlerini de son derece yararsız bulur:

“Hiç bir grup bana tam olarak ötekinden pek farklı gelmiyor. Gerçekten de birbirlerine benziyorlar, acayip birbirlerine benziyorlar, ama birbirlerinin tıpatıp aynısı oldukları söylenemez. Sanki hafifçe birbirinden farklı giysiler, yürüyüş biçimleri, bir araya toplanma yöntemleri benimseyerek her çeşit bireyselleşmeye mutlaka eşlik eden uyumsuzluğu elle tutulur hale getirme yolunu seçmiş gibiler” (Houellebecq, 2013: 71).

Aldanmış insanların uyurgezerliği karşısında duyduğu şaşkınlığı gizleyemez. Zira aldanmış insan, yaşamla uzlaşmış olandır. Görüşünü kapatan umut perdelerinden asla kurtulamayandır:

“Sonra bütün bu insanların, kendilerinden ve evrenden hoşnut olduklarını gözlemliyorum; bu, şaşırtıcı, hatta biraz ürkütücü. Kâh alaycı bir gülüş kâh salak bir ifade takınarak uslu uslu geziniyorlar (...) ama hemen hepsi, ağırlıklı olarak tüketime ayrılmış hoş bir öğleden sonra geçirdiklerinden ve tam da bu nedenle varlıklarını güçlendirmeye katkıda bulduklarından kesinlikle eminler” (Houellebecq, 2013: 71-72).

Başkışı, tüm bu insanlardan kendisini şu şekilde ayırır: “Ve son olarak, kendimi onlardan farklı hissettiğimi gözlemliyorum, ama bu farkın doğasını ortaya koyamıyorum” (Houellebecq, 2013: 72). Kendisini ayırdığı nokta; uyanıklığı olmalıdır. Kendisine karşı açık yüreklidir, gerçeklerden kaçmayacak kadar cesaretlidir. Artık dekorlara sığınmayı bırakır. Sınırlarını bilerek us ışığında yaşamını sürdürmeyi yeğler. İnsanların maddeye ve tüketime sığınarak başarısızlığa yazgılı acıklı yazgılarından sıyrılmaya girişimleri ona son derece anlamsız gözükür.

Başkışı, yaşantı öyküleri boyunca kalımsızlığının ve kendisini bekleyen ölüm gerçeğinin bilincindedir. Karşısında bocaladığı ölümü, usundan hiç çıkarmamacasına düşünür durur. Böylelikle insan yazgısının sınırlılığını ve saltıklığını da ortaya koymuş olur. Görüldüğü üzere insanı pusuda bekleyen kaçınılmaz bir son vardır. Nouvelles Galeries’de tanık olduğu bir ölümün ardından insan yaşamının ne kadar kolay bir biçimde sonlanabildiğini düşünmeye başlar:

“Her neyse, bundan çıkardığım sonuç, insanın bazı hallerde yaşamdan ölümüne kolayca geçebileceği – ya da geçemeyeceği” (Houellebecq, 2013: 69).

Yaşam-ölüm diyalektiğinde usa gelebilecek her şeyin ölümle birlikte yok olacağını bilen insan, artık ne varlıklısıdır, ne özgürdür ne de insandır⁶. Bununla

6 “Bu çocuklar benim, bu zenginlikler benim.” Akılsız işte böyle konuşur ve huzursuzdur.

birlikte her şeyi anlamsız kılan ölümün, yaşam tarafından çabuk unutulduğunu ve hiçe sayıldığını fark eder:

“Süper şeker bir kızdı Nathalie... Üstelik tam bir afet. Yok oldu, kayıp (...) Adama kalp masajı yapılması gerektiğini düşünüyordu, bu onu belki de kur-tarabilirmiş. Ben bilmem, bu işten anlamam, ama eğer böyleyse kadın neden yapmamış bunu? Böyle davranışları bir türlü anlamıyorum (...) Ben onun suçluluk duygusu vicdan azabı gibi bir şeylere kapılacağını düşünmüştüm; hiç de öyle olmadı: Ertesi gün çoktan unutmuştu bile (...) Bu ölümün ne kadar acı olduğu ve sisli havalarda araba kullanmanın zorlukları üzerine bir iki çift laf edildi, yeniden çalışmaya başlandı ve her şey bu kadarla kaldı” (Houellebecq, 2013: 33, 68-69, 101, 118).

Her ne kadar korkmadığını ifade etse de başkışının aslında bu yok oluş karşısında korkuya kapıldığı söylenebilir:

“Hikâye anlatmamak için evet diyorum ama aslında pek de korkmamıştım, sadece birkaç dakika sonra geberip gideceğim izlenimine kapılmıştım; bu farklı bir şey (...) Kuşku içinde, kendini hareket eden bir organ yığını gibi hayal etmek. Üstelik bu organlara ihtiyacınız var, onlara korkunç ihtiyacınız var” (Houellebecq, 2013: 76, 79).

Başkışı, otuz yaşında olduğunu belirterek zamanın içindeki yerini ortaya koyar. Yarını uman, coşkun, genç ve diri insan bedeninin yargısı⁷, edinilen nice deneyimler ve bilinciyle tanışınca yaşamını indirgeyip alçaltır ve ölümün yaklaştığını sezinler:

“Sadece otuz yaşında olmak beni şaşırtıyor; kendimi çok daha yaşlı hisse-diyorum (...) Kasvetli hafta. Kasım sonundaydık, insanın genelde kendine hüznü yakıştırdığı dönem. Daha dişe dokunur olayların yokluğu yüzünden, iklim değişikliklerinin hayatımda belli bir yer edinmesi bana normal geli-yordu; zaten, söylenenlere bakılırsa, ihtiyarlar bundan başka konu bulamaz-larmış (...) bir demiryolu barında rastladığım ellilik bir kadın bana şöyle demişti: “Göreceksiniz, yaşlandıkça her şey çok basitleşiyor.” Ne kadar da haklıymış! (Houellebecq, 2013: 130, 51, 95).

Burada gençliğin, yaşamı ve toyluğu, yaşlılığın ise ölümü ve bilgeliği simgelediği ele alınırsa, eskiden gençliği zaman taşıırken, zamanı artık yaşlılık taşımaya başlamıştır. Her şeyi altüst eden, işte bu başlangıç ve son kutupları arasındaki yolculuktur. Tüm öteki karşıt kutuplar, bu ana karşıt kutuplar içinde

Gerçekten de insan kendine ait değildir. Nerede kaldı çocuklar? Nerede kaldı zenginlikler?” (Houellebecq, 2013: 78).

7 “Bedenin yargısı, aklın yargısından hiç de aşağı değildir, beden de yok oluş karşısında geriler” (Camus, 2014: 25).

gelişimini sürdürür. Bu yolculuğu bilincinden ve usundan şaşmayarak, kabulleniş başkaldırısıyla tamamlamaya çalışmak ve yaşamak Camus'nün ifadesiyle işte uyumsuz budur:

Aynı biçimde ve donuk bir yaşamın bütün günlerinde, zaman alıp götürür bizi. Ama, bir gün gelir, bu kez de bizim zamanı taşımamız gerekir. Geleceğe dayanarak yaşarız: “yarın”, “ileride”, “iyi bir işim olunca”, “yaşlandıkça anlarsın”. Bu tutarsızlıklara hayran kalmamak elde değil, çünkü ne de olsa ölmek var işin içinde. Gene bir gün gelir, insan otuz yaşında olduğunu görür ya da söyler. Gençliğini belirtir böylece. Ama, aynı anda, zamana göre yerini de belirtir. Zamanın içinde yerini alır. Geçmesi gerektiğini söylediği bir eğrinin belirli bir anındadır. Zamanın malıdır, içinin ürpertiyle dolması üzerine, en kötü düşmanı olarak görür onu. Yarını istiyordu hep, tüm benliğinin bundan kaçınması gerekirken, yarının gelmesini diliyordu. Etin bu başkaldırışı, uyumsuz budur işte (Camus, 2014: 31-32).

Sonuç

Ailesinden göremediği sevgiyi Véronique'te arayan ancak bulamayan başkışı, toplumun kurallarına göre yaşamayı denese de arzu ettiği arkadaşlıkları bir türlü kuramaz. Maddeleşmenin, insanlığı yok etmeye başladığı bir dünyanın içinde yürür. Dünyaya insani damgalar vurarak kendilerini kandıran, bencil ve mekanik devinimler sergileyen, kendilerini aşan tüm gerçekler karşısında güçsüzlüğünün, yararsızlığının ve kalımsızlığının bilincinde olmayan insanı anlamsız bulur. Bilinmezliklerin gerçeğinde ezilerek kendisini bekleyen ölüm karşısında yıkık bir duruma düşer. Ne besleyecek umudu ne de sınırsız bir özgürlüğü vardır. Zira yarını yoktur, olsa da kaçınılmaz olan ölümü getirecektir. Varlığının yararsızlığı karşısında anlamsız bir bekleyiş içerisinde adeta tükenip gider. Yine de yaşam ile ölüm, anlam ile anlamsızlık, umut ile umutsuzluk, aydınlık ile karanlık, varlık ile hiçlik üzerine olan düşünsel savaşımını sürdürmeye çalışır. Yaşamın içinde zaman zaman kalıcı olarak yer edinebilmeyi arzu etmiş olsa da bu isteğinin her daim boşa çıkacağını bilir. Tekdüze yaşamındaki can sıkıntılıkları artık dayanılmaz olup acı verici bir hal alır. İnsanın er ya da geç başına gelen kaçınılmaz ölümü hiç de adil bulmaz ve kötü düzenden doğan bir haksızlık olarak nitelendirir.

Sonuçlandırırken Michel Houellebecq, bu dünyanın doğasında herkes için -uyumsuz insan için bile- bir umut ışığının yanabileceğini ileri sürer. İnsanın yaşamını sonlandırmasının görüldüğü kadar kolay olmadığı gerçeğini de okura etkin bir biçimde aktarır. Yaşam denilen bu oyunda, varoluştaki derin anlamsızlığın yarattığı acınası insanlık durumunu gün yüzüne çıkarır. Yaşamın doğasındaki karşıt kutuplar, çivisi çıkan yeni dünya düzeni, sonu ölüme varan saltık insan yazgısı ve bitmek bilmeyen özlemler tüm insanlığı büsbütün altüst eder. *Kuşatılmış*

Yaşamlar'da karşımıza çıkan başkişi, sürekli olarak açık yürekliliğini, us ışığındaki bilinçliliğini, çizdiği değişmez sınırlarıyla sürdürmeyi başarır ve acıklı yazgısının bu altüstlüğüne yaşar. İçinde barındırdığı bu bilgelik ve bu ısrarlı sürdürüş, ona uyumsuzluk iklimini derinden yaşatır. Tüm bu gelişmeler ışığında, artık insan yazgisına başkaldıran uyumsuz bir başkişi karşımıza çıkar. İnançlarından ve umutlarından sıyrılarak, bilincine ulaştığı değişmez gerçeği tam olarak benimser. Romanın sonunda başkişi, toyluk zamanlarında inandığı o kuramsal cennetine asla kavuşamayacak ve içinde yaşamaya yazgılı olduğu bu ezici dünyada bir tutsak olarak kalmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılap.
- Camus, A. (2014). *Sisifos Söyleni* (26. Baskı), Tahsin Yücel (Çev.). İstanbul: Can. (Özgün eser 1942 tarihlidir).
- Er, A. (2015, Temmuz). Kuşatılmış Yaşamlar'da (Extension du Domaine de la Lutte) "İnsanın Yeni Versiyonu". *Roman Kabramanları*. 23, 18-24.
- Houellebecq, M. (2013). *Kuşatılmış Yaşamlar* (2. Baskı), Aysel Bora (Çev.). İstanbul: Can. (Özgün eser 1994 tarihlidir).
- Türkyılmaz, Ü. (2015). *Marguerite Duras'da Varoluşçu İzlekler*. Ankara: Gazi.
- Web: <http://larousse.fr/dictionnaires/francais/absurde/308?q=absurde> 12 Aralık 2017'de alınmıştır.

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Eserlerinde Bilimsel ve Felsefi Unsurlar

Doğanay ERYILMAZ*
İnan KALAYCIOĞULLARI**

Makale Geliş / Received:15.05.2018
Makale Kabul / Accepted:24.06.2018

Öz

*Türk Edebiyatı'nın üretken isimlerinden biri olan ve kaleme almış olduğu eserlerle haklı bir üne sahip olan Hüseyin Rahmi Gürpınar üzerine çok sayıda araştırma yapılmış, makaleler ve tezler yayınlanmıştır. Bununla birlikte, eserlerinde sıklıkla yer verdiği bilimsel ve felsefi unsurlar neredeyse görmezden gelinmiş ve birkaç çalışmada dışında üzerinde pek durulmamıştır. Bilime ve bilimsel düşünceye önem veren, yaşadığı dönemdeki bilimsel gelişmeleri takip eden, insanın doğanın bir parçası olarak diğer canlılardan pek bir farkının olmadığını ve onun kurallarına uymak zorunda olduğunu eserlerinde genellikle dile getiren ve bu düşünceleri işlerken de pek çok bilgin, düşünür ve yapıttan yararlanan -yer yer çelişse de- Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın bu yönü bizce bir makaleyle sınırlandırılmayacak kadar önemlidir. Bu konuya da eğilinmesi gerektiğini vurguladığımız ve işaret fişğini yaktığımız düşündüğümüz çalışmamızda, onun *Kuyruklyıldız Altında Bir İzdivaç* (1912), *Efsuncu Baba* (1924), *Deli Filozof* (1930), *Ölüler Yaşıyorlar mı?* (1932), *İnsan Önce Maymun muydu?* (1934), *Dirilen İskelet* (1942) ve *Gönül Bir Yeldeğirmenidir Seveda Öğütür* (1943) adlı eserleri ele alınacak ve edebiyat-bilim ilişkisi bağlamında incelenecektir. Söz konusu eserlerden verilecek bazı pasajlarla, *Natüralizmin Türk edebiyatındaki ilk temsilcilerinden biri olan Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın ait olduğu akımın özelliğine uygun olarak ele aldığı temalarda bilimsel ve felsefi unsurları nasıl işlediği ve toplumun bunları değerlendiren neleri dikkate aldığı gözler önüne serilecektir.**

Anahtar Kelimeler: Hüseyin Rahmi Gürpınar, Bilim, Felsefe, Darwin, Evrim Kuramı.

* Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Kafkas Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Ermeni Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, doganayeryilmaz@gmail.com.

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

Künye: ERYILMAZ, Doğanay ve KALAYCIOĞULLARI, İnan. (2018). Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Eserlerinde Bilimsel ve Felsefi Unsurlar. *Dört Öge*, 13, 125-136. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

Scientific and Philosophical Elements in the Works of Huseyin Rahmi Gurpinar

Abstract

*Huseyin Rahmi Gurpinar, who is one of the productive names of Turkish Literature and has a well-deserved reputation for his works, has been subject of numerous researches, articles and theses. Nevertheless, the scientific and philosophical elements that he often takes part in his works, have been ignored and not been addressed except in a few studies. This aspect of Huseyin Rahmi Gurpinar, who gives importance to science and scientific thought, follows scientific developments in the period of his life time, often expresses in his works that human beings do not have much difference from other living beings and they have to obey to its rules and who benefits from many scientists, philosophers and works – though sometimes contradicted–, is so important to us that it can not be limited to a single article. In our work which we think to emphasize that this issue should also be addressed, his works titled, *A marriage under the comet* (1912), *The Sorcerer father* (1924), *Crazy Philosopher* (1930), *Are the dead alive?* (1932), *First, human beings did the monkey?* (1934), *Resurrected Skeleton* (1942) and *Heart is a windmill, grinds love* (1943) will be examined in the context of literature–science relation. With some passages to be given from the aforesaid works, we will reveal how scientific and philosophical elements are handled in the themes of Huseyin Rahmi Gurpinar, one of the first representatives of naturalism in Turkish literature, in accordance with the characteristic of movement which he belongs and what the community takes into account when evaluating them.*

Keywords: Huseyin Rahmi Gurpinar, Science, Philosophy, Darwin, Theory of Evolution.

1864 yılında doğan Hüseyin Rahmi Gürpınar eserlerinde, yaşadığı dönem olan 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı İstanbul yaşamını olduğu gibi eserlerine yansıtan roman ve öykü yazarlarımızdandır. Edebi yaşamına Ahmed Mithad Efendi'nin çıkardığı *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde yazarak 1887'de başlamıştır. Bu gazetede tefrikalar halinde yayımlanan ilk romanı *Şık*, Batı uygarlığının yaşantısını taklit edenlerin yaşadıkları gülünç durumları anlatır. Bu dönemde ayrıca ünlü Fransız yazarlardan da çeviriler yapmıştır. 1894'te *İkdâm* gazetesinde yine tefrikalar halinde yayımlanan *Mürebbiye* adlı romanı kendisine büyük ün getirir. Daha sonra *Şıpevdi* adıyla yayımlanacak olan *Alafranga* adlı eseri sansür uygulaması nedeniyle yasaklanınca 1908 yılına kadar herhangi bir edebi faaliyet içerisinde bulunmamıştır. İkinci Meşrutiyet'in ilanının ardından Ahmet Rasim ile birlikte *Boşboğaz ve Güllâbi* adlı mizah dergisini çıkartır. 1924 yılında *Son Posta* gazetesinde yayımlanan *Ben Deli miyim?* adlı romanının toplum ahlakına aykırı bulunması nedeniyle Hüseyin Rahmi Gürpınar yargılanır (Sağlam, 2015: 504).

Hüseyin Rahmi Gürpınar, romanlarında yalın bir dil kullandığı için geniş

bir okur kitlesine sahip olan yazarlardandır. Eserlerinde kadın-erkek ilişkilerini, toplumsal eşitsizlikleri, eğitimsizliği, yozlaşmayı konu alır ve roman kahramanları arasında züppeler, hayat kadınları, hanımefendiler, mahalle kadınları, paşalar, memurlar, imamlar, filozoflar, esnaflar, beslemeler gibi toplumun her kesiminden insana rastlamak mümkündür. Genel olarak hicivci bir dille kaleme alınan romanlarında kurnaz insanların cahilleri kandırmasının önüne akılcı düşüncelerin ve eğitimin geliştirilmesiyle geçilebileceği mesajını vermeye çalışan yazar, romanlarındaki karakterlerin seçimini bu amaç doğrultusunda yapmıştır. 1944 yılında ömrünün yaklaşık son 30 yılını geçirdiği Heybeliada'da yaşamını yitirdiğinde Hüseyin Rahmi Gürpınar, Türk edebiyatının en verimli ve en çok okunan yazarlarından biriydi.

Hüseyin Rahmi Gürpınar, Türk edebiyatında natüralist akıma dâhil edilebilecek eserler vermiştir. Natüralizmin Türk edebiyatındaki ilk temsilcilerinden olan Gürpınar, eserlerindeki müstehcen öğeler dolayısıyla şiddetli eleştirilere maruz kalmış, hatta hakkında dava bile açılmıştır.¹ Ancak eleştirilen bu müstehcenliğin temelinde, natüralist bir yaklaşım vardır. Gürpınar'a göre "*Herhangi bir sanat eseri bir çöplüğü, bir leşi de tasvir etse, gerçeğe uygunluğu var ise saftır, temizdir*" (Sırac, Gülay, 1999: 23) Bu anlayışla toplumu olduğu gibi yansıtmaya amacını güden Gürpınar'ın eserleri, gözlemlere dayanarak iyi ve kötü yanlarıyla İstanbul yaşantısını net bir şekilde ortaya koyar. Çağının bilimsel gelişmelerine uzak durmayan ve bilim/düşün adamlarının fikirlerinin toplumsal etkilerini de gözlemleyen yazarın düşünsel zenginliği eserlerinde de yansımaları bulmaktadır. Bu düşünsel zenginlik, yazarın en bilinen eserlerinden biri olan *Kuyruklyıldız Altında Bir İzdıvaç*'in (1912) yanı sıra, *Efsuncu Baba* (1924), *Deli Filozof* (1930), *Ölümler Yaşıyorlar mı?* (1932), *İnsan Önce Maymun muydu?* (1934), *Dirilen İskelet* (1942) ve *Gönül Bir Yeldegirmenidir Sevda Öğütür* (1943) gibi eserlerinde işlenmektedir.

Türkiye'de Hüseyin Rahmi Gürpınar ile ilgili yapılmış akademik çalışmalara bakıldığında, çalışmaların genel olarak Türk edebiyatı alanında gerçekleştirildiği ve bunların da genelinen Gürpınar'ın eserlerinde sıklıkla ele aldığı mahalle kavramı, eğitim, kadın-erkek ilişkileri gibi konular üzerinde yoğunlaştığı göze çarpar. Bunun yanı sıra, dilbilim bölümlerinde yazarın konu edildiği çalışmalar, söz dizimi, üslup ve anlam bilgisi üzerine yapılmıştır. Yazarın, eserlerine sıklıkla yansıyan bilimsel ve felsefi unsurların kısmen değerlendirilmesi ile ilgili olarak sadece İnci Engün'ün "Hüseyin Rahmi ve Özel Eğitim", Berna Moran'ın "Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın "Yüksek Felsefe"si" ile Özgür İldeş'in "Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Şişpevdî Romanında Schopenhauer Etkileri" adlı çalışmalarına ulaşabildik.

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın yukarıda andığımız ve bilimsel verileri tema olarak kullandığı eserlerinde genel olarak olaylar tanrısal anlatıcı konumunda bulunan 3. tekil şahıs anlatıcı tarafından aktarılır. Tüm bu eserlerde,

1 Ayrıntılı bilgi için bkz., Nuri Sağlam, Yazarını Yargılatan Roman: *Ben Deli miyim?*, Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Ben Deli miyim?*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015, s. 503-542.

mekân olarak İstanbul'un mahalleleri kullanılmaktadır. Mahallede yaşayanlar, toplumun farklı kesimlerinden insanlardır; zengininden fakirine, okumuşundan cahiline pek çok karakterden yararlanılarak eserin geniş bir halk kesimini anlatması sağlanmaktadır. Orta düzey bir dil üslubu kullanılan bu eserler, herkes tarafından kolaylıkla okunabilmesi açısından önemlidir; bu durum da Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın benimsediği sanatın toplum için olduğu anlayışına uygundur. Yine bu anlayıştan hareketle, Gürpınar eserlerinde kendi döneminin bilimsel tartışmalarına, bilimle ve felsefeyle ilgili çeşitli konulara yer vererek toplumun bilinçlendirilmesine katkı sağlamaya çabalamaktadır. Bu bilinçlendirmeyi yapabilmek için, yazar eserinde bulunan bilgili bir karakter aracılığıyla düşüncelerini aktarır, zaman zaman da anlatıcı konumunu değiştirerek, ben anlatıcı ağzından konuya müdahale eder.

Gürpınar, 1910 yılında Dünya'dan da gözlemlenebilen Halley kuyruklu yıldızının toplum içerisinde yarattığı paniği konu olarak seçtiği *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdüvaç* adlı eserinde kendini bilime adanmış bir karakter, İrfan Bey aracılığıyla çeşitli bilimsel konulara, özellikle de astronomiye değinmektedir. İstanbul'daki kadınlara yönelik olarak kuyruklu yıldızlar hakkında yaptığı konuşmalarda, hedef kitlenin hiçbir şey anlamaması, duyduklarını mantıktan uzak bir şekilde yorumlamaları, okumuş ve bilime meraklı insanlar ile dönemin cahil kesimi arasındaki uçurumu gözler önüne sermektedir.

Halley kuyruklu yıldızı ile ilgili konuşmasında İrfan Bey uzaydan, yıldızlardan, gezegenlerden, Güneş Sistemi'nden ve benzeri daha pek çok konudan bahseder. Bu konuları basite indirgemeye çalışarak anlatsa da, dinleyicilerin hiçbir şey anlamayacaklarını bile bile detaylı bilgilere yer verir. Bir alıntıyla bu durumu örneklendirebiliriz:

“Çekme kuvveti denilen bir kuvvet vardır. Evrendeki her cisim bu kuvvetin etkisi altındadır. Bu kuvveti bilimsel olarak şöyle tarif ederler: ‘Bu âlemdeki cisimler birbirlerini kütleleriyle eşit oranla, ve aralarındaki uzaklığın kilometre karelerinin tersi oranla çekerler.’ Siz bu tariften hiçbir şey anlayamazsınız. Bu kanunların açıkça anlaşılabilmesi matematik, mekanik bilimleri ve saireyi bilmeye bağlıdır. İşte bu çekim kanununa göre kendi hacimleriyle birbirine karşı olan mesafelerine oranla öyle bir düzen oluşturmuşlardır ki daima matematik bir düzen üzere dönerler. Bizim Güneşimiz uzaydaki sayısız yıldızlar arasında önemsiz bir yıldızdır. Güneş 1.279.000 defa büyüktür. Bize pek büyük görünen bu dünyadan bir milyon iki yüz yetmiş dokuz bin kere büyük olan bir şeyin ne derece büyük olduğunu artık düşününüz. Fakat uzayın sınırsız genişliği içinde bu koca cisim kaybolmuş bir noktacı kadar önemsiz kalır.” (Gürpınar, 2015: 53).

Yazarın hicivci bir tarzda yazdığı *Efsuncu Baba*, diğer eserlerden biraz farklıdır. Bu eserinde bilimden bahsederek yol gösterici bir konumda bulunan bir karaktere yer verilmemiştir. Esere adını veren başkahraman, Ebufazl Enverî

isminde, her şeyi astrolojiye, uğura/uğursuzluğa, fallara dayandırarak yapan bir karakterdir. Bu durumu anlatmak için yazar, Ebufazl Enveri'yi şu sözlerle okuyucuya tanıtır:

“Enveri yataкта gözlerini açınca sabaha mahsus duayı okur. Sağ tarafından kalkar. Evvla sağ adımını atar. Her eşyanın herhangi bir mahalle vaz'ında gözetilecek uğurlar, uğursuzluklar vardır. Kulplu, köşeli şeyler hep kıbleye çevrilecek, maşa hiçbir vakit dikliğine konmayacak, tencereler, leğenler yüzüstü kapatılmayacak. Odalarda, mutfakta eşyanın yerleştirilmesi öyle hususi bir tertip ve kanuna tabidir ki her ne zaman bunun hilafında hareket edilse evin efendisi müsamahakârın başına kıyametleri koparır. Her işin dakika ve saniyesiyle günü, saati gözetilir. Bazen en mübrem işler, uğurlu saatine musadif olamamasından dolayı haftalarca, aylarca tehir edilir.” (Gürpınar, 2009: 29).

Böyle bir ana karakterin yanına, iki cahil Ermeni gencini, Agop ve Kırkor'u koyan Hüseyin Rahmi Gürpınar, tüm bu inanışların Müslümanlıkla alakası olmadığını, eserde geçen safsataların hiçbir dinle ilişkilendirilmemesi gerektiğini vurgular gibidir. Bu üç karakter etrafında dönen olaylar sırasında anlatıcı zaman zaman araya girerek, diğer eserlerde aydın karakterlere verdiği rolü üstlenir ve bilgi verir. Eserin sonunda toplumsal bir eleştiri de yapan anlatıcı, toplumsal yapı içerisinde herkesin birbirini aldattığı, aldanan ama aldatmayan kişilerin de “aç kalan güruh”u oluşturduğunu belirtir. Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nın sonrasında 1924 yılında yayımlanan eserde, anlatıcı savaşların toplumların gerilemesine neden olduğunu da söyler ve Aydınlanmayı hazırlayan düşün adamlarının, edebiyatta doğalcılığın temsilcisi olan ve bilimle edebiyatı kaynaştıran yazarların anlayışlarının yok edildiğini vurgular:

“Muharebe aklaki bozdu. Bütün insanıyeti felsefe ve irfanen birçok seneler gerilette. Mesela Fransa gibi bir memlekette müelliflerine mükâfat verilmesi lazım gelen eserleri intişarından men edildiklerini görüyoruz.

Voltaire'lerin, Diderot'ların ve daha geçen asırdaki Zola'ların, Maupassant'ların hazırladıkları zihniyetler ne oldu? Şimdiki hekimlerin, ediplerin, şairlerin etrafa savurdıkları fikirleri günlük fotolarıyla meşbu birer kilise mev'izesi şeklinde ve idrakimizi uyutacak bir ağırlıkta buluyoruz. Bütün romancılar ise halka bir hurafe devri açtılar. Eski zamanın masallarına yeniden revaç vermeye uğraşıyorlar.” (Gürpınar, 2009: 91).

Gürpınar'ın çalışmamız için incelediğimiz bir diğer eseri olan *Deli Filozof*'ta esprili ve laf yarıştırmaktan adeta zevk alan bir filozof karakteri bulunmaktadır. Konu olarak filozofun oğlunun aşk hikâyesi etrafında dönen eserde, adı Hikmetullah olan, ancak “Deli Filozof” olarak anılan karakterin çevresinde ona karşı çıkan ve kendisiyle dalga geçen bir grup insan bulunmaktadır. Bu kişiler, mahalle kahvesinde vakit öldüren cahil insanlar olarak resmedilmektedirler. Başlarını Hoca

Sadık adlı karakterin çektiği bu karakterler, evrim düşüncesine şiddetle karşı çıkmakta ve Hikmetullah'ı dine karşı gelmekle suçlamaktadırlar. Mahalle kahvesinde geçen aşağıdaki konuşmalar, filozofun evrimle ilgili düşüncelerini ve ona karşı çıkanların dayandığı noktaları açıkça gösterir niteliktedir:

“Filozof oturduğu yerde dalgalanarak:

-İnsanı hayvandan ayrı gayrı bir şey mi sanıyorsunuz?

Öteden bir ikinci ihtiyar haykırdı:

-Filozof, sen kendi hesabına hayvaniyeti kabul ediyorsan tebrik ederiz. Fakat biz kendi hakkımızda böyle bir isnadı şiddetle reddederiz.

Filozof:

-Bu hakikat ne benim kabulümle ve ne de sizin reddinizle değişemez bir maiyettir. Biz çiftleşme cürmile cennetten kovulan ilk adamın evladı değiliz.

(...)

-Küfür ettin. İstiğfar et! Hazreti Âdem'le Havva Anamız arasındaki fiile çiftleşme değil, zelle tabir ederler...” (Gürpınar, 2017: 55-56).

Filozof Hikmetullah, bu konuşmaların ardından Nietzsche'den ve fikirlerinden destek alarak insanın solucandan geldiğini söyler. Bu da kitabın yazarının düşün adamlarını incelediğini ve eserlerini oluştururken onların düşüncelerine yer vererek toplumsal yapıdaki zıtlıkları ortaya koymaya çalıştığını gösteren bir durumdur:

“Solucan bahsine gelince, pirim Niçe hazretlerinin kavlini tekrardan başka bir şey söylemeyeceğim. (...)

Şöyle buyuruyorlar. İşte sözlerini aynen tekrar ediyorum. Ey kendini mübarekleyip asaletine kurulan insan! Sen evvelden toprak içinde kıvrıla kıvrıla yürüyen, beyinsiz, kolsuz, ayaksız bir solucan idin. Adam oluncaya kadar milyonlarca seneler hesapsız istihaleler geçirdin. Tabiat seni bütün hayvanların kalıplarına soktu, çıkardı. İnsanlığa en ziyade yaklaştığın zaman maymun oldun. Ey insanoğlu, taklitte, sebatsızlıkta bugün sen maymunlardan daha maymunsun. Gene bugün ecdadı izamın olan küçük mahluku karnında, barsaklarının içinde taşıyorsun.” (Gürpınar, 2017: 60).

Filozof Hikmetullah'ın bahsettiği diğer bir felsefi yaklaşım ise, “*Bugünkü felsefe fikirleri yeni değil, eskinin yeni formülleri ile ifadesidir*” (Gürpınar, 2017: 404) diyerek düşüncelerini aktardığı *Bhagavadgita*'dır. Romanda *Bhagavadgita*'dan bahsederken Hikmetullah Efendi şunları söyler:

“-Yok olan, var olamaz. Var olan yok olamaz. İşte bu iki şey akıl hakikati görür ve onun hududunu tanır.

-Sönüp biten cisimler ebedi, değişmez, bozulmaz bir ruhtan neşet ederler.

-Ruhun öldürdüğüne ve öldürüldüğüne inanan aldanır. O öldürmez ve öldürülemez. O, doğmaz ve asla ölmez. O hiçbir vakitte doğmamıştır ve tekrar doğmayacaktır. O doğumsuz, nihayetsiz ve ebedidir. Ceset öldürüldüğü vakit o ölmez.

-Bir insan nasıl eskimiş elbisesini bırakıp yenisini giyinirse, ruh da yıpranmış vücutlarından çıkarak yenilerine girer. Onu oklar delemez, ateşler yakamaz, sular ıslatamaz, rüzgârlar kurutamaz.

-Doğan muhakkak ölecektir ve ölen tekrar doğacaktır. Bu hakikati bildikten sonra önüne geçilmesi imkânsız olmayan bir şey için ağlama.” (Gürpınar, 2017: 404).

Bu noktada *Deli Filozof*un konusundan kısaca bahsetmekte fayda görüyoruz, çünkü *Bhagavadgita*'da anlatılan fikirler, romanda geçen olaylarla birebir örtüşür niteliktedir.

Romanın ana karakteri Hikmetullah Efendi'nin oğlu Çelebi, sakin mi-zaçlı, orta yaşlı bir adam olan Ali Senaver Bey'in genç karısı İclal'e âşık olur. Olayları tatlıya bağlamak için Çelebi ile İclal evlendirilir. Ancak, bu kez de İclal, Hikmetullah Efendi'nin damadı Umranı'ya âşık olur. Çelebi ve kız kardeşi Caize, yasak ilişki yaşayan eşlerini ve kendilerini öldürmek için yavaş yavaş tesir edecek bir zehir içerler. Bir süre sonra İclal ve Umranı birlikte kaçarlar. Hikmetullah Efendi bir panzehir bulur ve çocuklarını kurtarır. Kaçan gençleri ise son zamanlarını rahat geçirmeleri için yanlarına alırlar. Kısa bir süre sonra İclal de Umranı da ölür.

Bu zehirlenme olayıyla ilgili olarak vicdan azabı çeken Çelebi'ye Hikmetullah Efendi'nin teselli verirken yararlandığı bu kutsal Hindu metni, edebiyat tarihi ve felsefede önemli bir yere sahiptir. *Bhagavadgita*, MÖ 300 ila 100 tarihlerine dayanan 700 beyitlik bir eserdir. Kısa ve özlü olan *Bhagavadgita*, Tanrı, ruh ve yeniden doğuş konularını felsefi bir dille anlatır. Aynı zamanda *Mahabharata Destanı*'nın alt bölümü olan bu metin, savaş sırasında karşı tarafta yer alan dost ve akrabalarını öldürmek zorunda kalan Arcuna ile ona savaşmak için cesaret vermeyi amaçlayan Krishna'nın diyaloglarından oluşur. Diyalogun özünde, beden ölümü, ruhun ise ölümsüz olduğu, beden öldükten sonra yaşamın ruhta devam ettiği, dolayısıyla ölüm karşısında üzülmemek gerektiği düşüncesi vardır.²

2 Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Korhan Kaya, *Bhagavadgita Hinduların Kutsal Kitabı*, Dost Yayınevi, Ankara 2001.

Dolayısıyla eserin olay örgüsü bu Hindu metnini anlatmak için oluşturulmuş gibidir diyebiliriz.

Yazarın bir diğer eseri olan *Ölüler Yaşıyorlar mı?*, felsefi öğeler içeren fantastik bir romandır. Eserde astronomi ile doğrudan ilgili bilgiler verilmemesine rağmen, adından sıklıkla bahsedilen Camille Flammarion dolayısıyla yazarın bu alanda kendi döneminde çalışma yapan kişileri ayrıntılı bir biçimde incelediğini göstermektedir. Bilindiği üzere Nicolas Camille Flammarion (1842-1925), Fransa Astronomi Derneği'nin kurucularındandır ve ilk başkanlığını üstlenmiştir. Flammarion aynı zamanda kaleme almış olduğu popüler eserlerle de tanınan oldukça üretken bir astronomdur. Modern astronomiye ilişkin bilgilerin halka ulaşmasında çalışmaları oldukça faydalı olmuş ve tespit edilebildiği kadarıyla sekiz kitabı da Türkçeye kazandırılmıştır.³

Ölüler Yaşıyorlar mı? adlı eserin girişinde, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Milîyet* gazetesinde 11 Haziran 1932 tarihinde yayımlanmış bir yazısı verilmektedir. Bu yazı, eserin tefrikasının başladığı tarihten bir gün öncesine aittir ve yazıda söz konusu eserin yazılış amaçları verilmekte ve dönemin edebiyat anlayışı şiddetle eleştirilmektedir:

“(…) *moraliste* romancıların emekleri boşa gitti. Aynı maceralar eksilmedi, arttı. Bu öyle eskimez bir satranç oyunu ki şahıslar yine hep o ebedi aktörler. Yalnız dekorlar, kıyafetler değişti, fakat nağmeler hâlâ Âşık Garib'in sazından farksız. Hayatın aşk üzerine kurulmuş tabiatları değişir mi hiç?

Muhitimizde romanı saplanıp kaldığı bu balçıktan kurtaramaz mıyız? Hikâyede aşk olsun fakat bütün bina bu temel taşı üzerine yükseltilmesin. Ortada fenni, bedii meraka şayan çok meseleler var.

Ben bunlardan birini ele almak istedim. Mesela ruh muammasını.” (Gürpınar, 2012b: vi-vii).

Eser, ölümden sonra yaşam, ölen kişilerin ruhlarının yaşayanlar arasında dolaşması imkânı olup olmadığı konularına, bu konu üzerine ünlü bilim insanlarıncı yapılmış çalışmalara ve kötü niyetli insanların bu inançtan istifade etmesinin eleştirisine yer vermektedir. Romanın giriş bölümünde, konu ile ilgili olarak yararlanılan farklı görüşlerdeki çalışmaların bir listesi verilmektedir. Bu noktada Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın hangi eserlerden nasıl yararlandığının anlaşılabilmesi için bunları aşağıda paylaşmanın bir fikir vermesi açısından yararlı olacağını düşünüyoruz:

3 Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Yavuz Unat, “Hoca İshak'tan Hoca Tahsin'e Çağdaş Astronominin Türkiye'ye Girişi”, XV. Ulusal Astronomi Kongresi, Kayseri Erciyes Üniversitesi, 31 Ağustos-4 Eylül, İstanbul 2006.

“Mevzua dair leh ve aleyhteki içtihatları toplamak için müracaat ettiğim membalar:

Camille Flammarion:	<i>La Fin du monde,</i>
//	<i>Dieu dans la nature</i>
//	<i>Les terres du ciel</i>
//	<i>La pluralité des mondes habités</i>
//	<i>La mort et son mystère (trois volume)</i>
//	1. <i>Avant la mort</i>
//	2. <i>Autour de la mort</i>
//	3. <i>Après la mort</i>
//	<i>Les maisons hantées</i>
//	<i>Des forces naturelles inconnues</i>
//	<i>L'Inconnu et les problèmes psychiques</i>
Maurice Maeterlinck ⁴ :	<i>La mort</i>
	<i>La Vie de l'espace</i>
Charles Richet ⁵ :	<i>Notre sixième sens</i>
A F. Dina:	<i>La mort et ses hypothèses</i>
Jules Sageret:	<i>Le hasard et la destinée</i>
Pierre-Emile:	<i>La prédiction de l'avenir</i>
Perjoz:	<i>Vers l'Inconnu et l'Invisible</i>
Paul-C. Jagot:	<i>Science Occulte</i>
Augustin Jakubisiak:	<i>Essai sur les limites de l'espace et du temps</i> (Gürpınar, 2012b: ix).

Eserin başkahramanları arasında bulunan iki genç, Orhan ile Turhan, ailelerinin onları kötülüklerden korumak istemesi nedeniyle toplumdan soyutlanarak büyütülmüşlerdir. Bu durum, onların enerjilerini diğer gençlerden farklı olarak kitaplara yönlendirmiştir, ancak bu gençler, düzenli bir eğitim de almadıkları için Fransız mürebbiyelerinin de yönlendirmesiyle metafizikle ilgili konulara eğilmişlerdir. Özellikle Camille Flammarion'un eserlerini gece geç saatlere kadar okuyan bu iki kardeş, öldükten sonra ruhların insanlarla iletişime geçtiğine inanmaktadır-

4 Maurice Maeterlinck (1862-1949): Eserlerinde özellikle ölüm karşısında insanın çaresizliğini ele alan Belçikalı Sembolizmci yazar.

5 Charles Richet (1850-1935): Fransız bilim adamı, düşünür, şair ve yazar. Fizyoloji, bakteriyoloji, psikoloji ve patoloji alanlarındaki çalışmaları ile tanınır. Fransız Öjenik Derneği'nin kurucusudur. Psikik deneylere istatistiksel yöntemi uygulayan ilk bilim adamı olan Richet, insandaki normal psikik halleri aşan yetenekleri ifade etmek için “metapsişik” kavramını kullanmıştır.

lar. Dayıları Talat Bey ise romanın aydın kişisidir. Yeğenlerine bu düşüncelerinin bilime aykırı olduğunu ispat etmek için o da Flammarion'un eserlerini okumaya başlar. Ünlü astronomun eleştirisini yaptığı bölümde, bu kadar değerli çalışmaları olan bir bilim insanının ispatlanmamış metafizik olaylarla ilgili çalışmasını doğru bulmadığını belirtir:

“Koca feylesof, büyük adamsın! Bundan şüphe etmiyorum. Halkı tenvir için ilmî, fennî tükenmez bir kudretle *populariser* ettin. Kütüphaneleri doldurdun, bu seninki kadar şeref pek az Fransız'a müyesser olmuştur. Fakat üstat bu yorgunluklu meşguliyetin büyük kısmını niçin nâ-mer'ilere vücut vermek sahasında sarf ettin? Sana gökleri dolduran yıldızlar yetişmiyor muydu ki dehana daima daha ötede ve nâ-mevcutlar âlemlerinde cevelangâhlar aradın?” (Gürpınar, 2012b: 73)

Alıntıladığımız bu düşünceler, romanda verilmek istenen ve Hüseyin Rahmi Gürpınar tarafından sıklıkla vurgulanan temel anlayıştır. Ancak, diğer romanlarındaki bilim anlayışından farklı olarak yazar, bu romanda tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Romanın sonuna kadar, farklı eserlerden alıntılar yaparak, konu ile ilgili her fikre yer vermiştir.

Yazarın Darwin ve Evrim Kuramı ile ilgili bilgiler verdiği romanı *İnsan Önce Maymun muydu?* da, *Deli Filozofta* olduğu gibi bir filozof olan Mualla Lahuti Efendi başkarakterdir. Bir gazetede yayımlanan “İnsan Önce Maymun muydu?” başlıklı yazısı toplum içerisinde, özellikle yobaz kişiler tarafından şiddetle eleştirilen Mualla Lahuti Efendi ve ailesinin başına gelen olaylar romanın akışını oluşturur.

İnsan Önce Maymun muydu? başlığı, eser başkışisi Filozof Mualla Lahuti Efendi'nin *Dikkat* gazetesinde yazdığı ve Darwin'in evrim teorisinden bahseden yazısıyla aynıdır. Yazının tamamı okuyucuya verilmese de, Mualla Lahuti Efendi'nin ve eserdeki yan karakterlerin konuşmalarıyla konu açıklanmaktadır. Örneğin, gazetede başmuharrir ve evrim teorisine şiddetle karşı çıkan Enis Buhari Efendi ile yaptığı uzun konuşmada, filozof düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Her devrin tabakalarında tesadüf edilen eserler ve müstehaseler delaletleriyle hükümler veriliyor. Birinci devirde balıklar, ikincide kurbağalar, zahifeler yani sürünen hayvanlar, üçüncüde kuşlar ve memeliler, dördüncüde insan görülüyor. (...) Yeryüzünde hayat en basitten, en küçükten başlıyor. Uzviyette gittikçe tekemmül ederek nevilere, cinslere ayrılıyor. Böyle böyle insan vücuda geliyor. Biz bu iptidai adamları yaşadıkları mağaralarda bıraktıkları eserlerden, kullandıkları şeylerden ve bulduğumuz iskeletlerinden tanıyoruz. Bu bahse girişmek için insanla maymun uzviyet ve iskeletlerinin teşrihi farklarını, ana rahmindeki ceninlerin teşekkül ve birbirine benzerliklerini, kanların tabiatlarını iyice bilmeliyiz. Tabiat mikyasında maymun, insana en ziyade benzeyen mahluktur. Muhtelif nevilere arasında insana en çok yaklaşan maymun tipine de antropoid denilir ki manası adeta yarım

adam demektir. (...) 1891'de Eugène Dubois isminde Hollandalı bir asker doktoru Java adasında ve üçüncü ile dördüncü devir arasındaki toprakta bir kafatasıyla bir uylukkemiği ve üç diş keşfeder. Yapılan tetkiklerde bunların antropoid maymunuyla insan arasındaki mutavassıt üçüncü bir mahluka ait olduğu anlaşılır. Ve buna da 'pithe-canthropus erectus' yani iki ayak üzerinde dik yürüyen maymun adam namı verilir. (...) Adına primates denilen memeli hayvanlardan maymunlara dair olan zümreye bugünkü tasnifte insanları da sokuyorlar. Meseleyi ne tarafından alırsak alalım, yeryüzündeki nebatî ve hayvanî ilk hayat, tek hücreden başlayıp sonradan muhitlere göre tekemmülen hesapsız nevilere ayrılmış olduğu için solucan, salyangoz, keremkele, köpekbalığı, ayı, maymun, domuzla bir asıldan gelme kardeşleriz..." (Gürpınar, 2012a: 19-21).

Bu düşüncelere toplumun verdiği tepki çok şiddetlidir. Filozofun evrimle ilgili sözleri yanlış anlaşılıp ve dedesinin maymun olduğuna, hatta kendisinin şeytanın dünya üzerindeki sureti olduğuna kadar varan saçma ithamlara neden olmuştur. Filozof ise bu söylenenleri önemsemez ve sakin kalır, ona göre insanlar istediği gibi konuşabilirler, ancak kendisini doğru bildiğini yapmaktan alkoyamazlar.

Dirilen İskelet adlı, sırf salonuna bir iskelet modeli koyabilmek için mezarlıklardan insan kemikleri toplayan Tayfun Bey ve arkadaşlarının yaşadıklarının polisiyeye yakın bir tarzda anlatıldığı bu romanda da, döneminin eğitilmiş insanları arasında geçen bir konuşmada şunlar söylenmektedir:

"Hayvanat içinde iskeleti en mütekkemil olan insandır değil mi?"

Doktor: 'Evet, fakat ırktan ırka teşekkülâtça az çok farklar vardır. Mesela bir Avrupalı kılıfıyla bir Avustralyalının kafası arasında zaviye vechiye vesairece başlıklar görülüyor.

Bânû: 'Ne olursa olsun, ırk, iklim, tekemmül, temeddün ve iptidailik farklarını bir yana bırakalım. Halık'ın bütün insanları bir numune üzerine yaratmak istediği görülüyor. Hepimizin vücut kemiklerimiz gözümüzün önündeki şu model üzerine çatılmamış mı?'

Doktor: 'Buna şüphe yok...'

Bânû: 'Öyle ise biz insanlar hep bir asıldan gelme halis, muhlis kardeşiz...'

Doktor gülerek:

'Böyle bir mukayeseye ve karabet taharrisine kalkarsak zatülfikarat ve sediyeye olanlardan başlayıp aşağı doğru bütün hayvanlar ile de akraba çıkarız... İnsana tekemmül etmiş bir maymun demiyorlar mı?' (Gürpınar, 2010: 232).

Bu alıntıda görüldüğü gibi, en eğlenceli romanlarında bile Hüseyin Rahmi Gürpınar, bilimden bahsetmektedir. *Gönül Bir Yeldeğirmenidir Seva Öğütür*

adlı eserde ise, kadın erkek ilişkilerine ve toplumdaki bozulmalara dikkat çeken Hüseyin Rahmi, burada da önemli yardımcı karakterlerini bilgili ve aydın kişilerden seçer. Eserin anlatıcısı, çapkın bir adam olan Şadan'dır. İlk gençlik çağlarından itibaren gayrimeşru ilişkiler yaşamayı alışkanlık haline getirmiş olan Şadan, evlendikten sonra da bu huyundan vazgeçmez. Evlendiği kadın, çok okumuş, hemen her konuda bilgisi olan Sabiha Hanım'dır. Eserin ilk bölümlerinde, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın eserlerinde alışkın olduğumuz bilimsel, edebî ya da felsefi konuşmaları Sabiha Hanım yapmaktadır. Daha sonra ise, Sabiha Hanım'dan daha bilgili olan Hurrem Bey bu görevi devralır. Sabiha'nın bahsettiği düşün adamları arasında Hippolyte Taine, Nietzsche, Gustav Fechner bulunmaktadır. Hurrem ise, zaman algısı, estetik gibi önemli felsefi kavramlardan bahseder.

Sonuç

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın eserleri, bilimsel olaylara ve bilim/düşün insanlarına toplumun gösterdiği tepkilere odaklanmaktadır. Hicivci bir tarzda, kolay anlaşılır bir dille yazılmış olan Gürpınar'ın eserleri, dâhil olduğu natüralizm akımının kurallarına uygun olarak, doğaüstü varlıklara ve olaylara itibar edilmemesi gerektiğini, gözlem ve deneye dayalı bilimler aracılığıyla gerçeğe ulaşılabileceğini vurgular niteliktedir.

Kaynakça

- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. (2009). *Efsuncu Baba/Gönül Bir Yeldeğirmenidir Sevda Öğütür*. İstanbul: Everest.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. (2010). *Dirilen İskelet*. İstanbul: Everest.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. (2012a). *İnsan Önce Maymun muydu?* İstanbul: Everest.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. (2012b). *Ölümler Yaşıyorlar mı?* İstanbul: Everest.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. (2015). *Kuyruklu yıldız Altında Bir İzdivaç*. Sevengül Sönmez (Günümüz Türkçesine aktaran). İstanbul: Everest.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. (2017). *Deli Filozof*. İstanbul: Maviçatı.
- Kaya, Korhan. (2001). *Bhagavadgita Hinduların Kutsal Kitabı*. Ankara: Dost.
- Sağlam, Nuri. (2015). Yazarını Yargılatan Roman: *Ben Deli miyim?* Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Ben Deli miyim?* içinde, İstanbul: Papersense.
- Türk Klasikleri, Hüseyin Rahmi Gürpınar, "Eserlerinden Seçmeler"*. (1999). Ahmet Sirac, Mustafa Gülay (Çev.). İstanbul: Akpınar.
- Unat, Yavuz. (2006). Hoca İshak'tan Hoca Tahsin'e Çağdaş Astronominin Türkiye'ye Girişi, *XV. Ulusal Astronomi Kongresi*, Kayseri Erciyes Üniversitesi, 31 Ağustos-4 Eylül, İstanbul.

MacIntyre Felsefesinde Aydınlanma Projesinin Ahlak Üzerindeki Etkisi

Cemzade KADER DÜŞGÜN*

Makale Geliş / Received:22.04.2018
Makale Kabul / Accepted:18.05.2018

Öz

Bu makalede çağdaş erdem etiğinin önemli savunucularından biri olan İskoç filozof Alasdair MacIntyre'in Erdem Peşinde adlı eseri izlenerek, aydınlanmanın ahlak üzerindeki etkileri ve yaratmış olduğu krizin çağdaş ahlak felsefesi üzerindeki yansımaları açıklanacaktır. Öncelikle ablaki yargıların özünde tercih, tutum ve duyguları temele yerleştiren emotivizmin etkisi Hume ve Moore'dan hareketle gösterilmeye çalışılmıştır. Sonrasında emotivizmin modern toplumlara uygulanmasının yaratmış olduğu kargaşa Kant ve Kierkegaard ekseninde incelenmiştir. Böyle bir sıkıntının günümüze kadar devam etmiş olan etkileri etrafıca incelenmiştir. Sonuç olarak, çalışmamızda göstereceğimiz üzere, MacIntyre'a göre bu krizden kurtuluş, modernite öncesine geri dönüşle birlikte, hatta ve hatta Aristoteles'in ahlak ve adalet tasarımı ile mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Erdem, Aydınlanma, Ahlak Felsefesi, Rasyonalite, Emotivizm.

The Effect of the Enlightenment Project on the Ethics in MacIntyre's Philosophy

Abstract

In this study, expounds the effects on modern ethics of which the enlightenment's influences on ethics and the crisis created by the enlightenment, analyzing the After Virtue of Scottish Philosopher Alastair MacIntyre, significant representer of the modern

* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, cemzadekader@kmu.edu.tr. Bu çalışma, Prof. Dr. Nurten Gökalp'in danışmanlığında yürütülen doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir.

Künye: KADER DÜŞGÜN, Cemzade. (2018). MacIntyre Felsefesinde Aydınlanma Projesinin Ahlak Üzerindeki Etkisi. *Dört Öge*, 13, 137-152. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

virtue ethics. First, we tried to demonstrate the effect of emotivism which puts attitudes and emotions at the center of moral judgement with reference to Hume and Moore. Second, we studied the chaos of implementing of the emotivism to modern society at the point of Kant and Kierkegaard. The effects of such a disturbance, which have lasted up to our days, have been studied in detail.

Finally, according to MacIntyre, deliverance from this crisis is possible with there turn to pre-modern times, even with the Aristot's moral and concept of justice.

Keywords: Virtue, Enlightenment, Moral philosophy, Rationality, Emotivism.

Giriş

MacIntyre aydınlanmayla birlikte insan doğası ve insanın içerisinde doğup yetiştiği sosyal yapının birbirinden farklı şekilde algılanmaya başlanması ahlak felsefesinde ciddi problemleri beraberinde getirmiştir. Felsefi olarak modern dünyanın ahlaki temelleri liberal bireycilik üzerine inşa edildiği için liberalizm bazı ahlaki tutarsızlıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Marksizm ve liberalizm her ikisinin de modern bir dünya tasarımı üzerine kurulmuş olan bir felsefi ideoloji olduğundan günümüz toplumunun sorunlarına çözüm üretmede yetersiz kalmıştır (Celikates, 2012). MacIntyre'a göre günümüzde modernleşme düşüncesi ahlak felsefesi bağlamında tutarlı ve sağlam bir temel sağlayamamıştır. Bu nedenle O, modernizmin karşısına gelenekçi rasyonalitenin bakış açısını yerleştirir ve şöyle bir tahlilde bulunur (MacIntyre, 2001a: 13-19):

İçinde yaşadığımız fiili dünyada ahlak dili, betimlemeye çalıştığımız hayali dünyada doğa bilimlerinin dili ne halde ise o haldedir; yani ciddi bir karmaşa içindedir. Eğer bu görüş doğru ise, ahlak alanında günümüzde sahip olduğumuz, belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıdır; kendilerine belirli bir anlam ve önem kazandıran bağlamlarını artık yitirmiş bulunan bölük pörçük parçalardır; aslında sahip olduğumuz şey ahlakın kendisi değil, suretidir. Açık ifadelerin birçoğunu hala kullanıyor olmamıza rağmen, ahlak konusundaki hem teorik hem de pratik kavrayışımızı, büsbütün değilse de büyük ölçüde, kaybetmiş bulunuyoruz (MacIntyre, 2001a: 15).

Başka bir dildeki başka kültürden biri bir dili öğrenirken kelimeyi kendi dilindeki diğer bir kelimeyle karşılaştırarak, çok küçük parçalara ayırır. Anadilini öğrenen bir çocuk gibi, ikinci bir anadil olarak bu dili ve kültürün buna karşılık gelen yönlerini öğrenir. Oysa bir çocuk kelimeleri kelimelerle eşleştirerek anadilini öğrenemez, çünkü dil ilksel olarak kendine ait cümle sınıfları içermez (MacIntyre, 1988: 374). O halde çevirilebilirlikle ilgili bir dilden modernitenin uluslararasılaşmış dillerinden birine çevrilmesi görevi bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Çevirinin görevi sadece aynı şeyi söyleme ve yeniden yazma değil, aynı zamanda açıklamaların ve yorumlayıcı tariflerin geniş bir kullanımını

içerir. Böylece yorumlayıcı ifadeleri ve çevirileri değerlendirmede ortaya çıkacak problemler de birbirinden farklılaşacaktır (MacIntyre, 1988: 379). Bu nedenle ahlaksal bir dilin kullanılma zorunluluğu ve başkalarıyla olan ilişkimizi ahlaki terimlerle açıklama ve bununla birlikte ahlaksal akıl yürütmenin kullanımını, insanın kendisinin sahip olduğu bakış açısının değişmesine sebep olacaktır. Ayrıca bakış açısının değişmesi hem yaptıklarımızın hem de benliğimizin değişmesinde etkin bir rol oynayacaktır.

1. Aydınlanmanın Ahlak Üzerindeki Etkisi

MacIntyre günümüzdeki bilimlerin durumunu ahlak dilinin durumuna benzetir. Nasıl ki bilimsel araştırmanın temel metodu olan kozalite metodu günümüzde kullanılmıyorsa, aynı şekilde modern toplumlarda ahlak felsefesi temelli argümanlarda süregelen bir tartışma söz konusudur. Çağdaş ahlaki söylemin, modern kültür içerisinde rasyonel ve tutarlı olan ortak bir ahlaki söylem oluşturma girişiminin pek de başarılı olabileceği söylenemez. Çağdaş ahlaki söylemler genellikle görüş ayrılıklarını dile getirmek amacıyla kullanıldıklarından, bu tartışmalar sonsuza kadar devam edecektir. MacIntyre kendi kültürümüz çerçevesinde ahlaki yapıda fikir birliğine varılacak olan herhangi bir rasyonel yolun yokmuş gibi görünmesine işaret eder (MacIntyre, 2001a: 17-19).

Farz edelim ki, burada sorguladığım şey çekişen partiler arasındaki ilişkinin ilk tarifi ve onların rölativist olanı yanılta akılçı adalet yöntemleri değildir. Bu tanım belli noktalarda değiştirilmek ve doğrulanmak zorunda olabilir. Ama özünde temel ahlaki anlaşmazlıkların önemli özelliklerini yakalamış gibi görünüyor, bu her bir görüşün takipçilerinin en son/en üst düzey başvurularının bağlandığı standartların kapsamı her bir bakış açısına içkindir -farklı bakış açılarına sahip insanlar arasındaki temel anlaşmazlığın *de facto* (fili) kaçınılmazlığını açıklayan bir şey- bu şey sıklıkla farklı kültürlerden gelir ki bu kültürlerin eşit biçimde rasyonel yargıya sahip oldukları görünmektedir (MacIntyre, 2006a: 55).¹

Bu ahlaki anlaşmazlıkların temelinin sadece teorik olduğunu değil, tartışmalı olduğunu da gösterir. Filozofların ileri sürdükleri pratik gerekçeler değil aynı zamanda çağdaş gündelik söylemde dile getirilen akla yönelik görüşlerle de alakalıdır (Cunnigham, 2009: 3). Aynı zamanda doğruluk iddiası bir problemin çözülmesinde ihtiyaç duyulan kanıtlardan daha fazlasını içerdiğinden, her ne kadar açık seçik olmasa da, doğruluğun anlaşılmasında rasyonel kanıtlama ve doğruluk arasında kurulan ilişkide bir özdeşlik yoktur. Çoğu pragmatiste göre “Doğruluk idealize edilmiş rasyonel kabul edilebilirliktir” ya da “Doğruluk idealize edilmiş kanıtlamayla aynı olmak zorundadır.” İddiaları, MacIntyre’a göre ise “doğrunun rasyonel olarak temellendirilmesi” ile onun aynı anlam içeriğine sahip olduğu iddia edilemez (MacIntyre, 2006a: 55-56).

1 Çevirisi bana aittir.

MacIntyre'a göre; adil bir savaşta silahlı asker ile sivil halk arasındaki ayrım pratikte mümkün olmadığından, modern bir savaşın adil bir savaş olarak düşünülmemeyeceği açıktır. Diğer yandan da, günümüzde barış ve savaş arasında kurulan bağlantı, potansiyel güçteki düşmanlara karşı silahlanarak herhangi bir tehlike anında taarruza geçmek gerektiği bilincini sağlar. Aynı zamanda büyük güçlerin sebep olacağı bir savaş ciddi yıkıma sebebiyet vereceğinden, özgürlüğü talep eden grupların çıkartacağı savaşlar meşru bir araç haline dönüşecektir. Bir başka örnekte ise, kişinin kendi bedeni üzerinde bazı haklara sahip olduğundan kürtajın ahlaken izin verilebilir bir şey olduğu ve yasalarca da buna izin verilmesi gerektiği savunulurken, diğer yandan kürtajı cinayet olarak gören diğer bakış açısı ise kürtajı masum bir hayata son vermek olarak görecektir (MacIntyre, 2001a: 20-22). Ancak sonuç olarak MacIntyre'ın bu argümanlarından yola çıkılarak denebilir ki; hiçbir argüman bir başkasının karşısında herhangi bir üstünlüğe sahip değildir ve her argümanda sunulacak olan öncüller farklı normatif ve kendi içerisinde değerlendirici kavramlar içereceğinden, bizde oluşturmuş olduğu fikirlerde birbirinden farklılık gösterecektir. Hatta bu argümanların öncüllerinin bazı toplumlarda farklı değer yargılarına tâbi olması aynı şekilde farklılığı temellendirecek diğer unsurlardandır. Günümüz toplumlarında süregelen bu iddialar üzerinde bir uzlaşya varılması pek mümkün olmadığından ahlaki tartışmaların devamlılığı zorunludur.

Ahlaki değeri savunanların değer yargılarının birbirinden farklı bir yapıda olması bazı pratik sonuçları beraberinde getirmiştir. Değer yargıları gücü elinde bulunduranın tekelinde olacağından ne üstünlüğün ne de haklılığın rasyonel olarak savunulabilmesi ve herhangi bir uzlaşya varılabilmesi mümkün değildir. Böylesi ahlaki uyuşmazlıkların üç ortak özelliği vardır. Bunlardan ilki, kavramsal ortak-ölçülemezlik'tir. Bu tartışmalar hususunda ilk argümanda adalet ve masumiyet, son nokta da ise eşitlik ve özgürlük karşı karşıya kalacaktır. İkinci olarak bu tür tartışmalar objektiflik iddiası üzerine kurulu olsa da, kişisel arzular ve tercihler tam anlamıyla göz ardı edilemeyeceğinden ancak kişisel yargılara ulaşabilir. Bu nedenle sadece kendi isteklerimiz doğrultusunda bir başkasına istediğimiz bir şeyi yaptırmak rasyonellikten oldukça uzaktır. Diğer yandan herhangi bir göndermeyle kendi istediğimizi yaptırmak ise kişinin ahlaki tercihini gayri şahsi bir durummuş gibi gizlemesine yol açar. MacIntyre'a göre, evrensellik iddiasındaki subjektif yargıların ve rakip ahlaki değerlendirmelerin kavramsal ortak-ölçülemezlikleri uygarlık tarihi içinde geniş bir tarihselliğe sahiptir. Ahlaki yargıların anlamlarının içi boşaltıldığı için ahlaki değer yargılarına ilişkin kavramlar, tarihsel ve sosyal içeriklerinden yoksundurlar. Tüm bu kavramların tarihdışı bir şeymiş gibi algılatılmaya çalışılması tartışmaların tutarsızlaşmış, ahlaki kavramların içerikten yoksun bir hale dönüşmesine ve kavramların anlaşılabilirlikten uzak kalmasına neden olmuştur (MacIntyre, 2001a: 23-27). Zaman içerisinde bu kavramlar gerçek anlamlarından uzaklaşıp farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Bu kavramlar ilk anlamlarını yitirerek, günümüz kültürü içerisinde tekrardan şekillenmiştir. Bu nedenlerdendir ki, MacIntyre'a göre

ahlak felsefesi tarih dışı değildir. Bir yazarı yaşamış olduğu sosyal ve kültürel çevreden soyutlamak, düşünce tarihi ile kültür arasında bir set çekmektir. Ne Kant'ın düşünce sisteminde Prusya tarihinin etkisi ne de Hume'un düşünce sisteminde İskoçya tarihinin etkisi göz ardı edilemez.

2. Çağdaş Ahlaki Tartışmalar ve Emotivizm

MacIntyre, çağdaş ahlaki tartışmaların herhangi bir zaman diliminde rasyonel olarak bir uzlaşmaya varılamayacağını dile getirirken bu konuda modern toplumlarda etkili olan düşüncenin bütün değer yargıların ve ahlaksal yargıların tercih, tutum ve duygulardan ibaret olduğunu savunan “*emotivizm*”den (duyguculuk)² kaynaklandığını belirtir. Günümüzde ahlaki yozlaşmanın temel sebebi olarak da duygucu felsefe kabul edilmektedir, çünkü ahlaksal yargıda bulunan bir kişi hakkında ne yaptığına veya neyi amaçladığına dair kesin bir yargıda bulunulamaz (MacIntyre, 2001a: 28). Kişi kendi sözünün bilincinde olduğu için, konuşma sırasında kendi duygularını güdümlenici (*manipulative*) bir tarzda davranır. Duygucu felsefe ilk olarak Hume'un ahlak felsefesinde kendini göstermeye başlamış, tam anlamıyla ise 20. yüzyılda İngiltere'de bazı kuramlara karşı olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle 19. yüzyılın başlarında *intuitionism* (sezgicilik)³ düşüncesinden oldukça etkilenmiştir. Sezgici felsefenin önemli temsilcilerinden biri olan Moore, etmiş yıllardır uğraştığı, ama herhangi bir çözüme ulaştırılamamış sorunlara tatmin edici cevaplar getirdiğini ileri sürer. Sezgicilik özü itibariyle eylem kurallarının sezgisel olarak belirli olduğunu ve açık bir şekilde hiçbir ahlaki yasanın kendini belli etmediğini varsayar. Moore'a göre, ahlak felsefesince tartışılan *iyi* hem doğal olmayan hem de tanımlanamayan bir niteliğe sahiptir. Bu kanıtlanmasını Moore 'açık soru argümanı'na (*open-question argument*) dayandırır. *İyi* olarak nitelendirdiğimiz önermeler sezgilerimiz olduğundan ve *ben* kendisi için *iyi* olanın ne olduğuna karar verebildiğinden *iyi*'nin doğru ve yanlışlığına dair herhangi bir gerekçe gösterilemez. O halde bir eylemin doğru olduğunu söylemek onun diğer eylemler karşısında 'en *iyi* olan' eylem olduğunu söylemektir. Bundan dolayı Moore'a göre *iyi* doğa bilimlerinin üzerinde olduğundan olgulara indirgenemez. Doğadaki olup bitenle *iyi*'nin ne olup olmadığını belirleyebilmemiz mümkün olmadığından, aynı zamanda *iyi*'nin belirleneceği rasyonel temellerinin de varolması gerekir. Sonuç

2 Duyguculuk, ahlaki yargıların öncelikle bireylerin tutumlarını nesnel özellikleriyle ilgili iddialarda bulunmasından çok değerlendirmenin nesnesine göre onaylayan ya da onaylamayan bir tarzda olduğunu iddia eden bilişsel olmayan bir iddiadır. Duyguculuk ahlaki yargıları bireyin birbirlerine zıt anlayışlarının ifadeleri olarak aldığından, duyguculuk bazen etmiş sınırlarda dolaşan bir teori olarak kabul görmesi anlamına gelir. Duyguculuk ahlaki yargıların bireyin anlayışlarını ifade ettiği öznel iddiadan bireyin anlayışlarını ifade ettiği tezine ayrı bir yer verir. Duyguculuğun bazı türleri ahlaki yargıların birincil ve duygusal anlamıyla ikincil ve tasvir dayanan anlamı arasında bir ayrım yapar (Ayrıca bkz., Audi, 1999: 260-261).

3 Özellikle G. E. Moore ve D. Ross tarafından savunulan etik sezgicilik, ahlaki nitelik ve hakikatlerin sezgi yoluyla kavranabileceğini ileri sürer. Çünkü İyilik, doğruluk gibi kavramlar analiz edilemez bir yapıya sahiptirler (Cevzici, 2005: 1486).

olarak Moore'un etike dair düşünceleri MacIntyre'a göre faydacıdır (*utilitarian*). Her eylem diğer eylemlerde göz önünde tutularak ve ihtimal dâhilindeki sonuçlar dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğinden, MacIntyre'a göre hiçbir eylemin gerçek anlamda doğruluğundan veya yanlışlığından bahsedilemez (MacIntyre, 2001a: 31-33).

MacIntyre çağdaş ahlaki tartışmaları genel itibariyle tarihsel bir zemine oturtarak ele alır. Bu durumda dönemsel olarak etik'in standartlarının yaratmış olduğu kronolojik bir yapı ortaya çıkar. Bunun yanında bireysel ve bireyi oluşturan -olumlu ve olumsuz manada- topluma ve kültüre atıfta bulunur. Bazı kültürler rasyonel doğrulanmanın ortadan kalkması durumunda bile nesnel ve gayri kişisel ahlak standartlarının doğrulanabileceğini iddia etse de, duygucu felsefede ise tam tersine bu tarz standartların olduğunu söyleyen iddialar için rasyonel bir doğrulama yoktur. Kişiler tercihlerini örtük bir şekilde ifade ettiklerinden ahlaki argümanlar üzerinde hiçbir zaman bir uzlaşmaya varılamaz. Bundan dolayı duyguculara göre ahlaklılığın rasyonel olarak temellendirilmeye çalışılması oldukça gereksiz bir uğraştır (MacIntyre, 2001a: 39). Bu iddiadan hareketle MacIntyre felsefesini oluşturmaya çalışsa da, O ahlaki rasyonel temellere oturtan analitik ahlak felsefe gibi felsefelerin de hataya düştüğünü ve duyguculuğun değişik şekillerine büründüğünü belirtir. Bu felsefeler insanların teorik bakış açılarını tamamen göz ardı ederek duyguculuğun ortaya koymuş olduğu bütün savları sorgulamasız kabul eder hale dönüşmüşlerdir. Bu nedenle ahlaki değerleri temele alan bilginin duygular yoluyla kavrandığı gerçeğini MacIntyre reddeder (MacIntyre, 2001a: 43). Öyleyse MacIntyre'a göre duygucu felsefenin başarısız olmasının nedeni, benzer türdeki duygu ve tutumların aynı tanımlamalara tabi tutularak kendi içerisinde bir kısır döngüye kapılmasıdır. Ayrıca bu durumda kişisel tercihler ve değer yargıları birbirine karıştığından, bu kavramların hem özlerinin hem de anlamlarının derinliklerine inilip kavranılmasını zorlaştırır. Sonuç itibariyle duygucu kuram cümlelerin anlamları ve belli durumlardaki kullanımlarının iç içe geçmesiyle kendi duygularını karşı tarafa iletmekten öteye geçememiştir (MacIntyre, 2001a: 29-30).

Temelde duyguculuk güdümleyici (*manipulative*) ve güdümleyici olmayan (*non-manipulative*) toplumsal ilişkiler arasındaki farkı ortadan kaldırmıştır. Fakat duygucu felsefenin kendi bireyini tarihselliğin dışında tanımlaması, modern toplumlarda ahlakın değer yargılarının belirleyici olma özelliğini zedelemiştir. MacIntyre'a göre değerlendirici söylem kendi duygu ve tutumlarımızın diğer yandan da başkalarının duygu ve tutumlarının dönüştürülmesinden ibarettir. Orada değerler toplumların değeri olarak kabul edilmiş şeylere indirgenir (MacIntyre, 2001a: 46-47). Duygucu felsefenin sergilemiş olduğu bu tarih dışı tutum günümüzde bazı toplumsal tiplerin ortaya çıkmasındaki etkenlerden biridir. MacIntyre'a göre her toplumun kendi dönemini ve kültürel yapısını temsil eden karakterler vardır ve bu karakterler aynı zamanda dönemin ahlaki yapılanmasını

da temsil eder (Hünler, 1997: 117). Duygucu felsefe bireyin kendisi dışındaki bireyleri kendi amaçlarını gerçekleştirmek için sadece bir araç olarak gördüğünden, günümüzde kamusal kurumlardaki rasyonalite, amaç ve araç ilişkisi ekonomik bir mesele olarak anlaşılır. Günümüzdeki bürokratik rasyonalite düşüncesi Weber'den⁴ alınmıştır. Weber'in düşüncesi duyguculuğun cisimleştirdiği ikilikleri ve görmezlikten geldiği farklılıkları ortadan kaldırmayla ilişkilidir. Amaç ve değer arasında kurulan doğrudan ilişki, değerler karşısında aklın rolünü yitirmesine neden olur. Böylelikle değerler insanların vermiş oldukları kararlar ve seçimler çerçevesinde şekillenir (MacIntyre, 2001a: 49). Ama sorun değerler sorunu olduğundan, bürokratik rasyonaliteyi, yani amaç ile araçları hem ekonomik hem de etkili bir şekilde eşleştirmek tüm problemi ortadan kaldıracaktır. Böylelikle birey karşıt değerler arasındaki çatışmayı rasyonel yöntemlerle çözümlenemeyeceğinden, bireyin kendi istediği sınıfı ve değeri tercih etmesi çatışmanın ortadan kalkmasına neden olur.

MacIntyre'a göre emotivizmin toplumsal dünyadaki yansımaları üç *karakter* üzerinde analiz edilebilir ve modern kültürün bu *karakter*lerinde emotivizmin ortadan kaldırdığı ayrımın cisimleşmesine tanık oluruz. Bu üç *karakter* Zengin-Estet (*the Rich Aesthete*), Yönetici (*the Manager*) ve Terapist (*the Therapist*) *karakter*leridir (MacIntyre, 2007: 30). Zengin-Estet *karakter* burjuva yaşamından dolayı hayatını kendi bireysel hazları çerçevesinde şekillendirir. Burjuva hayatının sağladığı rahatlık içerisinde olan estetik *karakter*'in sahip olduğu boş zaman ve rahatlık onun toplumsal sorumluluklarından kopmasına neden olur. Ayrıca tüketici hayat yapısından dolayı hayatı sadece fırsatlardan ibaret zanneder ve tek sorunu ise boşluğun yaratmış olduğu can sıkıntısıdır. Yönetici, kendi *karakteri* içinde güdümlenici ve güdümlenici olmayan toplumsal ilişkileri düzenleyen farkın ortadan kaldırılmasını temsil eder. Rekabete dayalı bir yaşam anlayışını benimser ve bu hususta varolan kaynakların belirli bir amaç çerçevesinde kullanılmasını sağlar. Örneğin vasıfsız işçiyi vasıflı hale getirmekle, yatırılan sermayeyi kâra geçirmekle ilgilenir. Terapist ise kişisel bağlamda verimliliğe odaklanır ve amaçlar verili olmasına rağmen onun güç alanı dışındaymış gibi davranır (MacIntyre, 2001a: 51-55). Bu *karakter*lerin temelinde rol ile kişiliğin, yani toplumsal tip ve psikolojik tipin birbiri içerisinde geçmesi istenir. Böylelikle *karakter* toplumsal varoluşun bir biçimini ahlaki olarak

4 Weber bürokratik rasyonalite ve kapitalizm arasında doğrudan doğruya bir ilişki kurar ve bürokratik örgütlenmeyi makineye benzetir. "Tıpkı bir makine gibi, bürokrasi, enerjileri standartize edilmiş görevlerin yerine getirilmesine hasreden en rasyonel sistemdir. Bürokrasinin üyesi kendisine temelden izlemesi gereken yolu veren sürekli hareket halindeki mekanizmada bir çark dışıdır. Makineyle ortak olan bürokrasi, birçok farklı efendinin hizmetine koşulabilir. Dahası bir bürokratik örgüt, üyelerinin bireyselliğinin giderildiği oranda etkili bir şekilde işlev görmektedir. Bürokrasi resmi işten sevgi, nefret ve bütünüyle irrasyonel ve duygusal, yani denetimden kaçan öğelerin ortadan kaldırılmasında ne kadar kusursuz bir şekilde başarılıysa, o kadar mükemmel gelişmektedir." Dolayısıyla modern dünyada bürokratikleşme kaçınılmaz bir sonudur. Zaten ekonomik sistemin yapısından bağımsız, bürokratik sistemin temel kaynağı, teknoloji ve malların üretilmesindeki iş yöntemlerinin gelişmesi ve teknik bilgi arasında kurulan bağlantıdır (Weber, 2005: Giriş).

doğrulanmış olur. MacIntyre'a göre duygucu birey kendini objektif bir yargılama becerisine sahip gibi görse de, bu sadece bir yanılsamadan ibarettir. Aynı zamanda modern birey kendilik inşasını tarih dışı bir konuma yerleştirirse de, MacIntyre'a göre her birey toplumsal bir tarihe ve kimliğe sahiptir.

Duyguculuğun ortaya çıkardığı kişi(lik), yani modern bireyin her şeyi, ahlaki bağlamda sınırsız bir yapıya sahiptir; çünkü sınırlamaların temelinde rasyonel ilkeler yer alır. Bu nedenle MacIntyre'a göre ahlaki görüş farklılıklarının çokluğu modern toplumlarda daha çok kabul gören bir unsurdur (MacIntyre, 2001a: 56-57). Modern birey, kendi alanındaki egemenliği sağlarken hem toplumsal kimliğin hem de belirli amaç doğrultusunda yönlendirilmiş olan insan yaşamının kazandırmış olduğu geleneksel anlayıştan uzaklaşmıştır (MacIntyre, 2001a: 61). Aynı zamanda modern birey, modern ahlak değerlerinin toplamının oluşturmuş olduğu bir birey tipidir. Modern felsefenin tanımlanmış olduğu toplumsal roller çerçevesinde belirlenmiş olan bireyin kendi özleriyle olan bağlantısı koparıldığından, toplumsal yaşam toplumsal kimliklerin serbest tercihlerle değiştirilebileceği bir alan haline dönüşmüştür. Geleneksel toplumlarda ise bireyler toplumsal bir kimliğe sahip olduğunun ve isteğe bağlı olarak bu kimliğinden ayrılamayacağını farkındadır. Çünkü geleneksel bağlar yalnızca hangi aileden veya topluluktan geldiğini kişiye hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda *telos*'u doğrultusunda hareket etmesini zorunlu kılar.

MacIntyre'a göre emotivizm üç nedenden dolayı başarısızlığa uğramıştır. Birincisi, emotivizmin moral yargılarının, ne türden duygu veya tutumları ifade edeceği ile ilgili açıklamaları hususunda bir uzlaşmaya varılamaması ve bu açıklamaların bir kısır döngüye dönüşmesidir. İkincisi, emotivizm moral ifadeler ile değerlendirmeye ifadeler arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığından anlam farklılıklarının da ortadan kalkmasına neden olmuştur. Üçüncüsü, cümlelerin anlamlarından ziyade duygu veya tutum ifadelerini anlamla ilişkilendirerek kullanım ve anlamı birbirine karıştırmıştır (Hünler, 1997: 112-113).

3. Emotivizmin Modern Toplumlara Yansıması

MacIntyre'a göre duygucu felsefenin modern toplumlara uygulanmasındaki temel rol aydınlanmanın kurgulanmış olduğu ahlak felsefesidir. Aydınlanma düşünürlerine göre ahlakın temeli bilimsel metot ve tanımlara dayanır, fakat böylesi bir rasyonel temellendirmenin başarılı olması mümkün değildir. Rasyonaliteye dayalı tek tip insan modeli kendi yaşamını, bir noktadan diğer bir noktaya taşıyan, ilerleme ve gelişmeye dayanan bir çerçevede ele alır. O halde oluşturulacak değer yargıları da bu çerçevede şekilleneceğinden bu tür bir ahlak anlayışı tutarsızlığa düşmekten kendini kurtaramayacaktır (Kim, 2009: 37-39). MacIntyre bunu, "Aydınlanmanın ahlaklılığa rasyonel bir temel sağlama ve onu meşrulaştırma projesinin mantıksal sonucu olan şey, kesinlikle, tam da yeni olan ile miras alınmış olanın bu kökten tutarsız bileşimidir." şeklinde ifade eder (MacIntyre, 2001a: 74). Aydın-

lanmayla birlikte olan ve olması gereken insan arasındaki ayırım ortadan kalktığı için bu ayırımın şekillendirmiş olduğu bir *telos* içerisinde anlam ifade edecek ahlaki kurallar ve insan doğası arasında rasyonel bir ilişkinin kurulması durumu söz konusu değildir. Bundan dolayı MacIntyre'a göre aydınlanmanın ve modernitenin öne sürmüş olduğu tezler her ne kadar ahlaksal kurallara yeni bir tanım üretme iddiasında olsa da, gerçek anlamda neden ahlaki olunmasına dair cevap vermede oldukça başarısızdır. Başarısız olmasındaki temel etken birbiriyle çatışacak olan tezleri kendi içerisinde barındırması, bu çatışmaların sonlandırılmaması ve aynı zamanda bu çatışmaların rasyonel olarak herhangi bir ölçüte dayanmamasıdır.

Ahlak felsefesinin yapısındaki tutarsızlık 17. yüzyılın sonlarından 18. yüzyılın başlarına kadar uzanır. Bu dönemde birçok ahlak felsefesi teorileri oluşturulmuştur ve bunlardan en önemlisi Kant'ın ahlak felsefesidir. Kant'ın ahlak felsefesine göre bir davranışın ahlakiliğini belirleyen ölçüt ahlak kurallarına uygun davranılıp davranılmadığına bağlı olarak değişir. Ahlaklı olarak nitelendirilmek istenen bir kişi ahlak kurallarına uymak konusunda bir tercihe sahip olmalıdır. Herkesin evrensellik iddiasında olan bir ahlaki yasaya tabi olması insanı salt rasyonel bir varlık olarak kavranmasına neden olacaktır. Oysa ahlaki ilkeler sadece akla indirgenemez.

Kant'ın bireyi, kategorik zorunluluğun nesnel ölçütlerini maksimlere dayandırır. Saf aklın kendi içerisinde pratik bir nedene sahip olduğu kabul edilirse pratik yasalardan söz edilebilir. Aksi halde bütün pratik ilkelerin maksim olduğu kabul edilir. Bu açıdan da Kant'a göre maksimler buyruklardan ayrılır. Buyruklar, akıl sahibi varlığın nedensellik koşullarını belirler. Yani, buyruklar bir koşul olan istemeyi kendi içerisinde barındırdıklarından koşulludurlar, nesnelidirler, maksimler ise kesindirler, pratik yasalardır, öznel ilkelerden farklıdır (Kant, 2009: 21-22).

MacIntyre'a göre ise pratik felsefenin temel sorusu 'Ben nasıl biriyim?'dir. Ve MacIntyre her insanın yaşamı içerisinde bu soruya pratikte bir cevap vermesi gerektiğini söyler. Kierkegaard felsefesi bu bağlamda kişisel varoluşa ilişkin olan bu konuyu kavramsal olarak açıklamaya çalıştığından insanın bir kişi olarak ne anlama geldiğini anlamaya çalışır. Anlamaya çalışırken karşılaştığımız zorluklar kavramsal açıklığı ortaya çıkarmaktır. Kavramsal açıklamanın amacı bu soruların cevaplanmasını değil, aynı zamanda çözümün kişinin hayatına dahil edilmesini amaçlar (Davenport&Rudd, 2001). Böylelikle Kierkegaard, Kant'ın düşmüş olduğu ahlaki ilkeleri rasyonel bir temel üzerine yerleştiren bu yöntem yerine seçim edimini yerleştirmiş olur (MacIntyre, 2001a: 78-79).

Hegel'in bireyi ise kendisini özgür ve rasyonel toplum normları içerisinde bulur ve insan hayatının süregelen evrelerinden söz eder. Bunlardan ilki öznel tin alanıdır ve ruh bilim alanı içerisinde yer alır. Hegel'e göre ruhbilim alanı insanın özünü kavrayamaz. İnsanın bireyselliği ancak bulunduğu tarih içerisinde bir anlam kazanır. İnsanın bir tarih ürünü olması, her insanı yaşadığı çağ içerisinde ve bağlı ol-

duğu ulus ile devlet bağlamında da değerlendirmek demektir. Bu bakımdan insanın bir tarih ürünü olması onu diğer evre olan nesnel tine geçirir. Nasıl ki insanlar doğup ölüyorsa, Hegel'e göre devletler de kurulup yıkılırlar. Devletlerarasında çıkarlar sonucunda ortaya çıkan savaş ve ihtilallerin sona ermeyeceğini söyler ve Hegel'e göre, bu yok olup gitme arasında sonsuza kadar devam edecek olan tek şey kültürel gelişmedir. Kant ise Hegel'in aksine devletlerarasındaki bu savaş ve çatışmaların ortadan kalkabileceğini ve bir devletler birliğinin kurulabileceğini vurgulamasıyla Hegel'den ayrılır. İnsan tarihinin gelişmesindeki asıl anlam kültürün gelişmesi olduğu için bu evre mutlak tin alanıdır. Çünkü kültür; din, sanat ve felsefe içerisinde kendini gerçekleştireceğinden mutlak tin insanlık tarihi içerisinde süregelen bir gelişmedir (Akarsu, 1994: 82-86). Hegel'e göre düşüncenin ve şeylerin yapısının homojen yapıda olması, bu tezin Kierkegaard'da mantıklı olanın her zaman doğru olmadığına ve düşünce ve şeyler arasındaki homojen bağın inkarına götürmüştür (Blackham, 2005: 15). Kierkegaard'a göre, Hegel bireysel varlığın somutluğunu kavramlar alanının soyutluğunda eritmiştir. Dolayısıyla kavramsal şema ancak bir olasılığa denk gelir ve gerçeklik kavramlara değil bireye bağlıdır. Bireyin istekleri (*will*) temele yerleştirilir. Bununla birlikte Kierkegaard, gerçeğin bizde olmadığından, onu dışarıdan getirecek olan doğruya da yabancı olduğumuzu söyler (MacIntyre, 2006c: 64-65).

Ama Kierkegaard etik, iyilik ve kötülük kavramları görece olduklarından, ahlakta nesnel bir ölçüt olmadığını söyler. Etik, iyilik ve kötülük kavramları görecedir. Çünkü Kierkegaard'a göre, tarihsel ve dünyevi olanın etikle karıştırılması temelinde ahlaksızlığı doğurur. Aklın kişiden bağımsız olan anlamlarını kabul eden nesnel ahlak ile etik kavramı birbirinden ayrıştırılmalıdır. Kierkegaard'a göre kişi etiğin mutlak değerini anlamadıkça, ona nüfuz edebilmesi ve onu anlayabilmesi olanaklı değildir (Cauly, 2006: 121-122). Ona göre kişinin kendine ait vermiş olduğu kararlar şahsi olduğundan, herhangi bir nesnel standarda dayanarak yanlışlığından söz edilemez. Böylelikle aslında seçim ediminden yola çıkarak kendisine yöneltilebilecek olan eleştirileri de aslında bu sınırlamayla birlikte engellemiş olur (MacIntyre, 1998: 135). Fakat her ne kadar başta MacIntyre Kierkegaard'ın bireyin seçimleriyle yaşamı arasındaki uyuma dikkat çekse de, sonrasında Kierkegaard'ın aslında bireyin yaşamındaki amacının nedensellik bağı ile olan kopukluğu MacIntyre'a göre, bu seçimin doğasını anlamsızlaştırır (MacIntyre, 1964: 527-528). İnsanın bu dünyadaki varoluşunu ideal olarak tasarlaması olası değildir. Ancak bir katılımcı formunda olacağından estetik, etik ve dinsel evreler arasında herhangi zorunlu bir bağlantı olamaz. Bu nedenle Kierkegaard ahlaki ilkelerin seçim yoluyla benimsenebileceğini ve aynı zamanda üzerine düşünüp taşınarak gerçekleştirilen her eylemin doğru bir karar olacağı düşüncesinden hareket eder (MacIntyre, 2001b: 16-17). Aslında böylelikle ahlaki bir eylemin niteliği ortadan kaldırılmış olur. MacIntyre Kierkegaard'daki temel problemin de buradan kaynaklandığını belirtir. Ahlaki ve ahlaki olmayan eylem arasındaki ayrımın ortadan kalkması kavramların içinin boşalmasına neden olmuştur.

Kant'a göre mutluluğu güvence altına almak isteyecek olan düzenlenmiş her ahlaksal buyruk, bazı koşullara uyulması gereken bir kuralın ifade edilmişidir ve bu eylem sonuçta bizi mutluluğa götürecektir ise yapmamızı söyleyecektir. Fakat Kant bir ahlak yasasının bütün gerçek ifadelerinin koşulsuz bir karaktere sahip olduğunu söyler ve sonucu temele alan tüm yaklaşımları reddeder. Böylelikle mutluluğun aranacağı alan, ahlak alanı, ilahi ahlak ve buyruk alanlarından ayrılır. Etik alanın temelini Kierkegaard seçime, Kant ise akla yerleştirir (MacIntyre, 2001a: 76-77). MacIntyre'a göre hem Kant'ın hem de Kierkegaard'ın *moraliteyi* erdemleri tartışmadan ele almasındaki temel etken Lutherci *moralitenin*⁵ onlar üzerindeki etkisinden kaynaklanır. Hume ve Diderot ise Kant'ın düşüncesinin gelişmesinde önemli role sahiptirler. Hume ahlaki yargıların benimsenmesinde duygu ve tutkuların önemine değinirken, Diderot ise ahlaki kuralların bizim isteklerimize karşılık verdiği müddetçe uyulması gerektiğini söyler (Knight: 1998: 76). Hume ve Diderot'un ahlakın temeline istek ve tutkuları yerleştirmesi ahlak felsefesinde ciddi problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buradan MacIntyre şöyle bir sonuca varır:

Kant'ın ahlaklılık düsturları olarak kabul ettiği şeyleri, akıl diye kabul ettiği şey üzerine kurma girişimi, tıpkı Kierkegaard'ın bunlara seçim ediminde bir temel bulma girişiminde olduğu gibi kesinlikle başarısız olur ve bu iki başarısız girişim birbiriyle yakından ilgilidir. Kant ve Kierkegaard ahlaklılık tasarımları bakımından aynı görüştedir; fakat Kierkegaard, söz konusu tasarımı, ahlaklılığa rasyonel bir temel kazandırma projesinin başarısız olmuş olduğu anlayışıyla birlikte miras alır. Kant'ın başarısızlığı, Kierkegaard'ın hareket noktasını hazırlar: seçim edimi, aklın yapamadığı işi yapmak için devreye sokulmalıdır (MacIntyre, 2001a: 79).

Platon ve Aristoteles'in aksine, erdem *arzu*'nun tamamlanmasında önemli bir yere sahip olduğundan, Kant ve Kierkegaard ahlakın *arzularımızda* bir dayanak olmadığına işaret ederler. Kierkegaard aynı Kant gibi mutluluğun izleneceği alan ile ahlak alanını net bir şekilde birbirinden ayırır. Hatta Ronald M. Green bu iki düşünür arasındaki benzerliklere dikkat çekerek, Kierkegaard'ın fikirlerini sistematikleştirme sürecinde düşmüş olduğu yanlışlıklar yüzünden Kant'a olan borcunu gizlediğini iddia eder (Humbert, 2014: 311).

Kant'ın ahlak felsefesi temel de Diderot ve Hume'un istek ve *moralitesine* karşı bir tepki olduğu gibi, Kierkegaard'ın ahlak felsefesi de Kant'ın ahlak felsefesine dair bir tepkiyi içerir. Kant ise Hume'a tepki olarak ahlaki tutkulara değil de akla dayandırmıştır. Kierkegaard'da ise ahlak, hem akıl hem de tutkular dışında herhangi bir kritere dayanmayan bir seçim edimini içerir. MacIntyre'a göre ise bağımsız pratik rasyonalite olma becerisini kazanmak ancak toplumsal ilişkiler sayesinde olanaklıdır (MacIntyre, 1999: 119-128). MacIntyre'da ahlaklılık Kant'ın işaret etmiş olduğu gibi insan aklının doğası değildir. Aksine ahlaklılık ancak be-

5 Ayrıca bkz: Podmore, 2017.

İrli bir toplumun ahlaklılığıdır. Çünkü ahlak felsefesinin normatif kavramlar, argümanlar, maksimler gibi yargılar toplumsal hayat dışında bulunamayacağından, zaman içinde hem değişime hem de özdeşliğe sahip olduğu MacIntyre tarafından kabul edilir. Böyle bir olgu olmasından dolayı Kant'ın iddia ettiği gibi insan aklının doğasının hem düşünmede hem de istemede gerekli olan tüm kavramları kendisinde içeren bir anlayış olduğu MacIntyre'a göre söylenemez.

MacIntyre'a göre olgu (*facts*) ve değerler (*values*) arasındaki temel ayrımın nedeni Aydınlanmayla birlikte Aristoteles felsefesine yapılan eleştirilerdir. Bu Kant ile de zirveye ulaşmıştır. Kant *iyi olan*'ın insanın gerçekte isteklerini ve arzularını belirleyebileceği formülasyonunu reddeder. Kant *kategorik imperatif*ten kaynaklanan istekleri (*will*) ve insanın temeldeki arzularını birbirinden ayırmış ve dolayısıyla ahlakın arzularımızda bir dayanağa sahip olmadığını söyler (Humbert, 2014: 312). İnsanlar rasyonel bir eyleyen olarak kusurlu bir varlık olduklarını keşfettikleri müddetçe özgür olmadıklarının farkına varırlar. Bunun sonucunda kendi kaderini de tayin edemediğinin farkına varırlar. Doğru akıl yürütme, öncelikle pratik rasyonalite bakımından *iyi*'lerin bir sıralamasını yapabilmelidir ve diğer yandan *iyi*'lerin hangisinin benim için en *iyi*'si olduğunu tayin edebilme yeteneğidir. MacIntyre burada özellikle teorik yana değinir. Dolayısıyla pratik açıdan rasyonel olmak *self* bilgisini gerektirir. Çünkü kişi tutkularını ve arzularını tanımlaması ve değerlendirilmesi için kendi *self*'ini tanımalıdır. Ancak bu bilgiye sahip olduğu müddetçe bunları düzeltebilir (MacIntyre, 2004: 15-17).

Her ahlak felsefesinin birbirine karşıt argümanlar geliştirmesi onların birbirleri karşısında çelişkiye düşmesine neden olmuştur. Böylesi bir karşıtlık MacIntyre'a göre hiçbirinin üzerinde hem fikir olamayacağı bir evren tasarımı sunacağından ya birinin haklı olduğu ya da hepsinin yanlışlığını savunduğu bir durumu ortaya çıkaracaktır. Öyleyse ahlaklılığın rasyonel olarak temellendirilme projesinin başarısız olduğu sonucuna varılabilir (MacIntyre, 2001a: 83):

Ahlaklılığın rasyonel olarak temellendirilmesi projesi kesin bir biçimde başarısızlığa uğramıştır; ve o gün bugündür de bir önceki kültürün ahlaklılığı -ve onun bir sonucu olarak da bizimkisi- topluca benimsenen ve paylaşılan herhangi bir temelden (*rationale*) veya gerekçelendirmeden yoksun kalmıştır. Laik rasyonalitenin hâkim olduğu bir dünyada, din artık ahlakal söylem ve eylem için gerekli böylesi bir ortak arka planı ve temeli sağlayamazdı; ve felsefenin dinin artık sağlamadığını sağlamadaki başarısızlığı, felsefenin kültür içindeki merkezi rolünü kaybetmesinin ve dar, marjinal bir akademik çalışma alanı haline dönüşmesinin önemli bir nedenidir (MacIntyre, 2001a: 83-84).

Antik dönemde Aristoteles'in ahlak tasarısının etkisiyle rasyonel ahlak buyrukları insanın hayattaki amacını belirler. Antik dönemden miras alınan bu teleolojik ahlak tasarımı Ortaçağ döneminde de devam etmiştir. Ancak Protestan inancının ortaya çıkışı insan aklına verilen değeri ortadan kaldırarak yerine inanç temelli bir ahlak anlayışını yerleştirmiştir. İnsanın teleolojik doğasının reddedişi

böylelikle dönemden döneme aktarılmıştır (Hünler, 1997: 123-124). Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında olan insan ile asıl olabilecek insan arasında ciddi bir karşıtlık olduğunu söyler. Etik ise, insanların ilk aşamadan ikinci aşamaya nasıl geçeceklerini anlamalarını sağlayacağı için, belirli bir insansal *telos* anlayışını benimser (MacIntyre, 2001a: 87).

“İyi bir insan olman, politikada iyi olduğun anlamına gelmez” ifadesi Aristoteles’in etik ve politika anlayışıyla uyumlayan bir ifadedir. İnsanın karakterini bu yönde dönüştürebilmesi için, yalnızca adaletin bilgisinin ne olduğu değil, aynı zamanda adalet dediğimiz şeyin her zaman *iyi* olana işaret edip etmediği de tartışılmalıdır. Aristoteles *Retorik* adlı eserinde, adil olmanın her zaman iyi sonuçlar doğurmayacağını söyler. Bu nedenle adalet hakkında neyin iyi veya kötü olduğu üzerinden değil de, iyi ve adil olmanın özellikleri üzerinden adalet tartışılmalıdır (Aristoteles, 2004: 60-66). Yetkin olan kişi sadece başka insanların söylemleri üzerinden değil, adalet üzerine söylenmesi zorunlu olan şeylere ilişkin kendi söylemleri üzerine de düşünmelidir. *İyi*’nin sadece güçlü bir argüman olması yeterli değildir, ikna edici de olması gerekir. Aynı zamanda kişi, karakter ve eylemleri üzerindeki etkiye ve iyi bir karaktere sahip olmalıdır. Aksi takdirde Aristoteles’e göre iyi biçimlendirilmiş bir karaktere sahip olamayanlar yaşlandıklarında rasyonel argümanlardan uzaklaşırlar. Fakat MacIntyre buradan iyi biçimlendirilmiş bir karaktere sahip olan insanlar iyi biçimlenmiş bir karakterin eğilimli oldukları hataları ve mümkün sınırlılıkları ortaya koyacak daha çok argümana ihtiyaç olmadığı anlamına gelmediğini de özellikle belirtir (MacIntyre, 2006b: 31-32).

Aydınlanmayla birlikte olan (*is*) ile olması gereken (*ought*) ayrımın ortadan kalkması, yani insanın doğasına ilişkin olan olgular ve değerler arasındaki köprü konumundaki *telos*’un ortadan kalkarak, olan’dan hareketle hiçbir olması gerekene varılamayacağı sonucuna ulaşılmıştır (Hünler, 1997: 124). MacIntyre ise bu görüşün karşısında bir tutum sergileyerek Klasik gelenekten bazı örneklemeler yapar (MacIntyre, 2001a: 94-95):

Demek ki, klasik gelenekte, “insan” demek; “iyi insan” demektir; tıpkı “saat”in “iyi saat”, “çiftçi” nin “iyi çiftçi” ile bir olması gibi. Aristoteles, “insan” ile “iyi-yaşam” arasındaki ilişkiyi “harpçi” ile “iyi harp çalma” arasındaki ilişkiye benzetir ve bu durumu, etiksel sorgulamanın hareket noktası olarak alır (*Nicomachean Ethics*, 1095a 16). Bununla birlikte, “insan”ın işlevsel bir kavram olarak kullanımı Aristoteles’ten daha eskilere dayanır ve bu kavram, aslında köken olarak Aristoteles’in metafizik biyolojisinden gelmez. Onun kökeni, klasik gelenek kuramcılarının söz ettiği toplumsal yaşam biçimlerinde yatar. Çünkü, söz konusu geleneğe göre, bir insan olmak, her biri kendine özgü anlam ve amaca sahip bir roller bütününe yerine getirmek demektir: bir aile ferdi, bir yurttaş, bir asker, bir filozof ya da bir din görevlisi olmak demektir. İşte, insan, ancak bütün bu rollerden ayrı ve onlardan önce gelen bir birey olarak düşünüldüğü an “insan” işlevsel bir kavram olmaktan çıkar (MacIntyre, 2001a: 95-96).

Hem Antik Yunan'da hem de Ortaçağ'da insan, iyi insan ile aynı anlama gelir. Klasik gelenekte insan olmak, toplumsal olarak ona atfedilen rollerin anlam ve amacına bağlı olarak hareket etmesidir. MacIntyre insanın amacının, onun ahlakından kopartılması sonucunda, ahlaki yargıların artık olgusal önermeler olarak kavranmaya başladığını söyler.

4. Sonuç

Tüm bu açıklamalardan hareket edildiğinde MacIntyre bir ahlak yargısının hangi durumlarda doğru ya da yanlış olduğu sorusunun hâlâ bir netlik kazanmadığına vurgu yaparak, ahlaksal yargıları şu şekilde tanımlar: “Ahlaksal yargılar, ilgili pratiğin sağladığı bağlamı yitirmiş bulunan klasik tektanrıcılık pratiğinden geriye kalan dilsel artıklardır.” (MacIntyre, 2001a: 97-98). Burada özellikle belirtilen her eylemin bazı inanç ve kavramların ifade ediliş şeklidir. Böylelikle modernliğe geçiş, hem kuram hem de eylem çerçevesinde gerçekleşmelidir.

Aydınlanmayla birlikte ahlak büyük bir çöküntüye uğramış ve ahlaki kavramların içerisinin boşalmasında önemli bir rol oynamıştır. Bunun en önemli sebebi, aydınlanmanın emotivizmi temele alması ve bu doğrultuda bireysel arzu ve tercihler çerçevesinde genel geçer olan bir ahlaki ilke yaratma iddiasında olmasıdır. Dolayısıyla günümüz düşüncesinde ulaşılmış olan doğal hakların ya da insan hakları kavramı da bir yanılsamadan ibarettir. Doğal hak savunucularının gerçeklikleri rasyonel ölçütlere dayandırmamasına karşın bir hakikat gibi öne sürmesi tutarsızlıkları da beraberinde getirmiştir. Doğal hakların hangi ilke ekseninde öncelik ve sonralık iddiasında olduğu rasyonel olarak savunulabilir bir durum değildir. Bu sebeple MacIntyre'a göre yeni bir ahlak felsefesi tasarımına ihtiyaç vardır ve bu tasarım ancak modernite öncesi toplumlar temele alınarak hatta ve hatta Aristoteles'in ahlak ve adalet tasarımı temele alınarak oluşturulmalıdır.

MacIntyre'a göre gelenek sadece geçmişin bir tekrarı niteliğinde değildir. Eski olanın niteliğinin hem korunabilmesi hem de sorgulanmaya başlanması için gerekli bir unsurdur. Zaten gelenekleri devam ettirebilmek de ancak onları eleştirmek ve yaratıcı düşünceyle analiz etmekle olasıdır. İnanç ve paylaşılan değerler sonucunda ortaya çıkan gelenek, deneyimin değişen doğası ve inançlara getirilen eleştirilerle birlikte devamlılığını sağlar. Aristoteles'te insan yaşamı teleolojik bir yapıya sahip olduğundan MacIntyre'a göre *eudaimonia* ve erdemler arasında kurulan amaç-araç ilişkisinin birbirinden bağımsız bir şekilde ele alınmaması gerekir. Dolayısıyla MacIntyre'da erdemlerin hem toplumsal hem de siyasal bir yapısı vardır. Tam da bu noktada Aristoteles'in sisteminde düşüncesinin karşılığını bulduğunu düşünür. Aristoteles'e göre erdemlerin ortaya çıkacağı tek siyasal yapı *polis*'tir. Dolayısıyla erdemlere dair olan felsefi bir kuram aynı zamanda erdem pratiklerini de içermelidir. MacIntyre'ın hem toplumsallık hem de ortak *iyi* fikri, Aristoteles'te karşılığını bulur.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılâp.
- Aristoteles. (2004). *Retorik*. Mehmet H. Doğan (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge.
- Barry, N. P. (1995). *An Introduction to Modern Political Theory*. London: The Macmillan.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Çev. Ekin Uşşaklı (Çev.). Ankara: Dost.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*. Işık Ergüden (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Celikates, R. (2012). Karl Marx: Critique as Emancipatory Practice, *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Karin de Boerand Ruth Sonderegger (ed.). London: Palgra ve Macmillan, pp. 101-118.
- Cevzici, A. (2005). *Paradigma: Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cuningham, L. S. (2009). *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*. Notre Dame, IN: Notre Dame.
- Davenport, J. J., Rudd, A. (2001). *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Humbert, D. (2014). After MacIntyre: Kierkegaard, Kant, and Classical Virtue. *Journal of Religious Ethics*. Vol. 42, No: 2, pp. 310-333.
- Kant, I. (2009). *Pratik Akıl Eleştirisi*. Ülker Gökberk, Ioanna Kuçuradi, Gertrude Durusoy, Füsün Akatlı (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kim, S. (2009). *Alasdair MacIntyre's Criticism of Modern Moral Philosophy*. Washington: VDM Verlag Dr. Müller.
- Knight, K. (1998). *The MacIntyre Reader*. Indiana: Notre Dame.
- MacIntyre, A. (1964). Existentialism, *A Critical History of Western Philosophy*. D. J. O' Connor (ed.). London: Glencoe, pp. 509-529.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: Notre Dame.
- MacIntyre, A. (1998). *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Routledge, London: Taylor&Francis.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- MacIntyre, A. (2001a). *Erdem peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Muttalip Özcan (Çev.). İstanbul: Ayrintı.
- MacIntyre, A. (2001b). *Varoluşçuluk*. Hakkı Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- MacIntyre, A. (2004). *The Unconscious: A conceptual analysis*, New York and London: Routledge.
- MacIntyre, A. (2006a). *The Task of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1, Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2006b). *Ethics and Politics: Selected Essays*. Volume 2, Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2006c). Kierkegaard Soren Aabye, *Encyclopedia of Philosophy* (Second Edition). Donald Borchert (ed.). USA: Macmillan.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame.

- Podmore, S. D. (2017). Martin Luther in Modern European Philosophy. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.317.
<http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-317>
- Weber, M. (2005). *Bürokrasi ve Otorite*. H. B. Akın (Çev.). M.Atilla Arıcıoğlu-H.Bahadır Akın (ed.). Ankara: Adres.
- Zelyüt Hünler, S. (1997). *İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. Ankara: Vadi.

Lord Kelvin Pusulasının Osmanlılara Girişi

Vural BAŞARAN*

Makale Geliş / Received:22.04.2018
Makale Kabul / Accepted:18.06.2018

Öz

Pusulula, tarihin en önemli teknolojik icatlarından birisidir. Gemilerin ahşap ve tahta yapılardan metal ağırlıklı yapılara dönmesi seyrüsefer konusunda denizcilere problem çıkarmaya başlamıştır. Çünkü demir aksamı çok olan gemiler pusulalarda ciddi sapmalar olmasına yol açmış ve bu gelişmeler sonucunda XIX. yüzyılda pusulalara donanımsal eklemeler yapılmıştır. Dönemin en önemli bilim insanı ve mucitlerinden birisi olan Lord Kelvin (1824-1907) gemicilikte kullanılan pusulalar üzerine araştırmalar yapmıştır. Kelvin yeni denizcilik pusulaları geliştirmiş ve bunların patentini almış; üretime sunduğu bu pusulaların içlerine de talimatnameler koymuştur. Binbaşı İsmail Rahmi bu talimatnameleri Osmanlıcaya çevirerek denizcilerin hizmetine sunmuştur. Bu talimatnamelerin yazılma sebebi pusulada meydana gelebilecek hataların çözülmesidir. Binbaşı İsmail Rahmi'nin yazdığı önsözler bu işe verdiği önemi göstermesi açısından metin içinde okura sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlılarda Pusula, İsmail Rahmi, Lord Kelvin, Denizcilik.

* Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, vuralbasaran@gmail.com.

Künye: BAŞARAN, Vural. (2018). Lord Kelvin Pusulasının Osmanlılara Girişi. *Dört Öge*, 13, 153-164. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

Lord Kelvin Compass' Introduction To Ottomans

Abstract

The compass is one of the most important technological inventions. As a consequence of the improvements of sailing in the 19th century, some hardware improvements were made for compasses. Lord Kelvin (1824-1907), one of the most brilliant scientist and inventor, also worked on the sailors' compass. He took out a patent for his compass and wrote manuals for it. Our study deal with Ottoman translations of those books. Commander Ismail Rahmi translated these manuals and published for sailors. These guide manuals were written to adjusting compass errors. Those manuals are presented to demonstrate Commander Ismail Rahmi's attention to this subject.

Keywords: Compass in Ottomans, Ismail Rahmi, Lord Kelvin, Navigation.

Giriş

Manyetik taşlar, bazen insanlar için doğaüstü varlıkların bir tezahürü olarak görülmüş bazen de doğal bir fenomen olarak algılanmıştır. XIX. yüzyılda Faraday ve Maxwell gibi fizikçilerin elektrik ve manyetizma alanındaki çalışmaları ve devrimsel keşiflerinin sonucunda bu fenomenin fiziksel sonuçları bütünüyle ortaya konabilmiştir. Ancak bu sonuçlara ulaşılmadan çok daha önceleri manyetiklik özelliği insan yararına kullanılmaya başlanmıştır. En önemli kullanım alanlarından birisi yön bulmaya yardımcı olmasıdır ve bu özelliği yüzyıllardır bilinmektedir.

Pusulanın denizcilikteki önemi ise yadsınamaz, çünkü Yeni Dünya'nın keşfini ve deniz ticaret yollarının gelişimini bu alete borçluyuz. Pusula sayesinde, gemilerin navigasyon sorununun çözülmesine karşın endüstri devriminden sonra ağır top ve silahların gemilerde kullanılması, gelişen demir-çelik sanayisi ile birlikte gemilerin ahşap yapıdan bütünüyle demir yapıya dönmesi navigasyona dair yeni problemleri ortaya çıkarmıştır. Mıknatısların manyetikliğinin, söz konusu metal aksamdan çok etkilenmesinden dolayı XIX. yüzyılda bilim insanları bu problemi çözmekle uğraşmıştır. Lord Kelvin, bu uğraşları veren hiç şüphesiz en önemli kişilerden birisidir. Politik gücünün de sayesinde 1889 senesinde İngiliz Kraliyet Donanması'na kendi pusulasını kabul ettirebilmiştir ve bu pusula sayesinde eski rota bulma yöntemleri terk edilmiştir. Bundan hemen on yıl sonra İsmail Rahmi ve dönemin yöneticileri bu pusulanın önemini anlayıp onları temin etmiştir. Dahası İsmail Rahmi temin edilen pusulalarla ilgili önemli yayınları da taramış ve meslektaşlarına kazandırmıştır. Biz de hem navigasyon konusunda yaptığı çalışmaları hem de kendisini Türkiye'deki okurlara tanıtmak ve bu alanda yapılacak daha ileri çalışmalar için konunun önemine değindik. İleride yapılacak araştırmaların bu alandaki çalışmaları ve İsmail Rahmi'yi daha iyi tanıtacağını düşünüyoruz.

Lord Kelvin

İskoç bilim insanı William Thomson (1824-1907), yaptığı çalışmalarla XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın başlarında önemli bir figür haline gelmiştir. Belfast'ta doğan Thomson -daha sonraları bilinen adıyla Lord Kelvin-matematik, fizik ve mühendislik alanlarında büyük başarılarla imza atmıştır (Harold I. Sharlin, 2017). Yazımıza konu olmasının nedeni İsmail Rahmi tarafından yapılan çevirileri ve seyrüsefer konusuna yaptığı katkılardır.

Bahriye-i Şahane-i Erkân-ı Harb Zabitlerinden Mülazım-ı Evvel İsmail Rahmi Bey hakkında fazla bilgimiz yoktur. Yazımızda Lord Kelvin'in bu konu hakkında yaptığı çalışmalar ve İsmail Rahmi'nin çevirileri incelenecektir.

Deney, gözlem, analiz ve dedüktif çıkarımla ifade edilen ve aslında tohumları XIII. yüzyılda Roger Bacon tarafından atılan; XIX. yüzyıldaysa doruğa çıkan bilimsel yöntem sayesinde bilim insanları önemli başarılarla imza atmışlardır. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinin son yılında doğan Lord Kelvin, tam da bu yüzyıldaki bilim insanlarının sahip olduğu söz konusu bu özelliklerin hepsini taşımaktadır. Aslında kendisi için uzmanlaşmanın arttığı bu yüzyılda sayısı giderek azalan hezarfenlerin son örneklerinden birisi denilebilir. Bunu anlamak için katkı yaptığı alanlara bakmak yeterlidir. "Analog hesap makinelerinin gelişimi, atom teorisi, Dünya'nın yaşının belirlenmesi, elastikiyet teorisi, elektromanyetik teori, akışkanlar mekaniği, harmonik analiz, John-Thomson etkisi, manyetizma, termodinamik, sualtı kabloları"na kadar geniş bir yelpazede bilime katkıları vardır (Harold I. Sharlin, 2017).

Navigasyon yahut Seyrüsefer

Bir yerden başka bir yere giderken yön bulmak insanlar için her zaman bir problem olmuştur. Belli başlı yerlere izler ya da menziller koyup yön bulmak insanlar için kolaydır. Öte yandan bu işaretleri koyamayacağımız geniş çöllerde, büyük ormanlarda veya denizde kaybolmak işten bile değildir. Bu sorundan kurtulabilmek için insanlar ilk dönemlerde gökyüzünü izleme konusunda uzmanlaşmış kişilerin yardımına başvurmuşlardır. Ancak bu sefer de gökyüzünün kapalı ya da sisli olduğu durumlarda aşılması güç problemler ortaya çıkmıştır. Bu problemler ise doğal yollardan manyetize olmuş bir taş olan demir cevheri ile çözülmüş ve bundan yaklaşık 2300 yıl önce ilk pusula tasarlanmıştır. Bu ilk pusulalar denizcilikte önemli bir teknolojik devrime işaret eder. Ahşap gemilere uygun bir şekilde tasarlanan bu ilk pusulalar çok fazla hata vermiyorlardı. Ancak demir aksamın gemilerde kullanılmasıyla beraber manyetik pusulalar geminin, yüklerin veya savaş gemilerinde topların etkisiyle hata vermeye başladılar. Manyetik pusulalar XII. yüzyılda Çinliler tarafından kullanılmıştır. MS 1187 yılında Alexander Neckam tarafından yazılan bir eserde gemicilerin yön bulmak için manyetik özellikli iğneler kullandığından bahsedilmektedir (Conner, 2012: 246).

Savaş gemilerinde çalışan kaptanlar ve yön tayincileri pirinç topların pusulaya yakın ve demir olanların daha uzağa yerleştirilmesi gerektiğini biliyorlardı. Buna karşın XIX. yüzyıla gelene kadar sapmaları önlemek onlar için çok kolay olmuyordu. XIX. yüzyılda hemen her gün büyük deniz kazaları yaşanıyor. Bunların bir kısmının sebebi navigasyonda yaşanan problemlerdi ve bu durum Poisson, Gauss, Sir George Biddell Airy ve Lord Kelvin gibi bilim insanlarının dikkatini çekti. Konuya eğilenlerin arasında süren başlıca tartışma ise bugünkü 'donanım - yazılım' arasındaki tartışmanın bir benzeriydi. Yazılımda düzeltme heveslisi olanlar sapmaları ölçerek doğru rotanın bulunması için hesaplamalar yapılması gerekliliğini vurgularken, donanımsal problemleri ön plana çıkaranlar pusulaya bazı ilaveler yaparak geliştirilmesini ve bu sayede pusulanın doğru yönü göstermesinin sağlanmasının gerekli olduğunu savunuyorlardı (Barber ve Arott, 1988: 2883).

Kaptan Matthew Flinders, 1801 senesinde Yerküre'nin alanın dikey bileşeninin pusula sapmalarında çok önemli bir faktör olduğunu fark etmiştir. Avustralya'ya seyahat ederken manyetik alanın bu dikey bileşeninin pusulaya olan etkisini gidermek için yere dik pusula sehпасına paralel olarak yumuşak demirler yerleştirmiştir. Daha sonraları Lord Kelvin pusula sistemindeki bu tür düzeltme aparatlarına kaptanı onurlandırmak adına 'Flinder Çubuğu' adını vermiştir (Barber ve Arott, 1988: 2883).

Sir George Airy ağır bileşenlerin giderek artan önemini fark etmiştir. Geminin pruvasındaki sert manyetizma değişmiyordu ancak zamanla bozulma meydana gelebiliyordu. Yumuşak manyetizma prova ve manyetik enleme beraber değişiyordu ama zamanla değişmiyordu. Sert manyetizma kalıcı mıknatıslarla; yumuşak manyetizma ise yumuşak mıknatıslarla düzeltilebilirdi. Bunlar ne kadar basitmiş gibi görünse de Kraliyet Donanması'nın buna ikna olması elli sene almıştır ve bu Airy'nin düşündüğü kadar basit olmamıştır (Barber ve Arott, 1988: 2883).

Kraliyet ordusunun yaklaşımı sapmaların hesaplanıp matematiksel yöntemlerle doğru rotanın bulunması yönündeydi. Bu yaklaşımı oturtan Archibald Smith'tir. Smith matematikteki yeteneklerini denizcilığe olan tutkusuyla birleştirmiş ve gemilerin manyetizmasının anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle matematiğin pratik alana uygulanması konusunda yaptığı çalışmalar dikkate değerdir.

Archibald Smith, 1871 senesinde öldüğünde, Lord Kelvin Kraliyet Akademisi Konferansları için Smith adına bir biyografi hazırlamıştır. Manyetik pusula sorunu Kelvin'in dikkatini bu vesileyle çekmiştir (May, 1979: 122). 1874 yılında *Good Words* için denizci pusulası ile ilgili bir makale yazması istenmiştir. Bu makale

için yaptığı çalışmalar sonucunda 1879 yılına kadar manyetik denizci pusulalarına dair yazılar kaleme almıştır.

Kelvin ve Manyetik Pusulası

Lord Kelvin 1870 yılında ilk eşini kaybettikten sonra 'Lalla Rookh' isimli 126 ton ağırlığında büyük bir yat almış ve acı kaybının ardından teselliye denizlere açılarak bulmuştur. Usanmak bilmeyen bir araştırmacı olan Kelvin için Lalla Rookh adeta bir araştırma laboratuvarına dönüşmüştür. Aralarında dönemin büyük fizikçilerinden birisi olan von Helmholtz'un (1821-1894) da olduğu pek çok arkadaşı ona zaman zaman yatında eşlik etmeye başlamıştır. Transatlantik Kablosu yapma çalışmaları ile birlikte navigasyona dair problemler Lord Kelvin'in zihnini meşgul etmeye başlamıştır. 1874 yılında Denizci Pusulası üzerine ilk makalesini yazmıştır (Young, 1948: 30).

Kendi tasarladığı pusulanın patentini almış ve üretimine başlamıştır. Denizcilik pusulasına dair 1339 numaralı ilk patentini 1876 yılında almıştır. Bu patentteki iddiaları şu şekildedir.

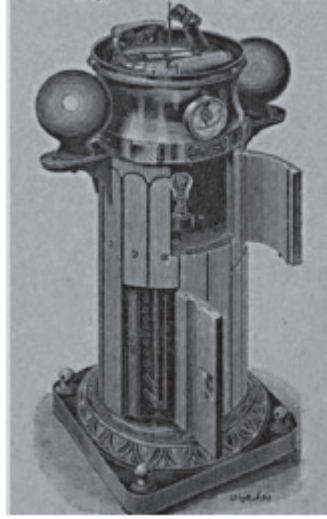
- 1) Bugüne kadarkilerden daha küçük pusula iğneleri,
- 2) Pivotta küçük friksiyonlar,
- 3) Gelişmiş yalpa çemberleri,
- 4) Binnacle içinde kuadrantal ve meyil hatalarını düzelticiler,
- 5) Azimut aynası,
- 6) Hataların belirlenmesi için bağımsız bir azimut enstrümanı.

Bu patenti 9 ay sonra ikinci bir patent izlemiş ve bu ikinci patentte Thomson Pusulası'nda bazı iyileştirmeler yapılmıştır. İkinci patentte azimut aynasına bazı eklemeler ve düzenlemeler yapılmış, bir de deflektör eklenmiştir. Yarı dairesel hata baş-kıç ve alabandadan alabandaya manyetik parçalarla düzenlenmiştir.

1879 senesinde manyetik pusulalarla ilgili üçüncü patentini almıştır. Bu patentte yukarıda adını zikrettiğimiz Flinder çubukları ilk kez görülmüştür. 1889 yılından sonra ise Thomson Pusulası Kraliyet Donanması'nda kullanılmaya başlanmıştır (May, 1979: 125). Şüphesiz ki bunda Lord Kelvin'in politik gücü de etkili olmuştur.¹

¹ Bu dönemde patente ilgili sık sık diğer üreticilerle tartışmaya da girmiştir. Bu tartışmalar için bkz., (May, 1979: 125) Lord Kelvin'in navigasyon ile ilgili yaptığı çalışmalar için bkz., Lord Kelvin, *Mathematical and Physical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), s. 244-377.

İsmail Rahmi ve Pusulaya Dair Eserleri



Şekil 1: Lord Kelvin'in Thomson Pusulası (Binnacle), İsmail Rahmi'nin Eserinin Kapağı

Lord Kelvin, ürettiği pusulaya bir adet kullanım kılavuzu eklemiştir. İsmail Rahmi'nin bu alanda çevirdiği ilk kitap da Lord Kelvin'in kendi imzasıyla pusulanın içine koyduğu bu talimatname ya da kullanım kılavuzudur. Thomson'un eseri bir makale ya da kitaptan daha ziyade pusulada oluşabilecek hataların düzeltilmesi için yazılmış bir kitapçıktır. William Thomson'un eserinin adı *Instructions for the Adjustments of Kelvin's Standard Compass*'dir. İsmail Rahmi bunu *Thomson Pusulası'nın Tanzimi Hakkında Tâlimat* başlığıyla (İhsanoğlu, 2006: 379) Türk denizcilerinin kullanımına sunmuştur.

1903 senesinde basılmış olan kitaba İsmail Rahmi 'Bir-İki Söz' başlığı altında kısa bir önsöz yazmıştır. İsmail Rahmi'nin yazdığı önsöz şu şekildedir:

Tomson Pusulasının suhûletle tashihi hakkında bizzât muhterî tarafından yazılıp pusula ile beraber verilen bu küçük talimatı bit-tercüme meslektaşlara hediye etmekle faydalı bir teşebbüste bulundum zannediyorum. Çünkü Memâlik-i Mesûde-i Şahânelerinde her türlü terekkiyatı bir an bile nazar-ı terğîb hüsrevanelerinde devr bulunmayan padişah padişah-ı ecdâd efendimiz hazretlerinin terekkiyât-ı bahriye-i Osmanîye hakkındaki efkâr şehriyâneleri sayesinde bu tür pusulalar günden güne sefâinimizde teammüm etmekte olduğundan böyle küçük ve fakat mevad-ı lazımeyle tamamıyla havi bir esere ihtiyaç hakik-i hüsn edilmekte idi. İşte bu ihtiyaca istifa edileceğine kani bulunduğum şu esercik bu düşünce ile saha-i intişâra çıkmıştır.

Kitap 38 sayfadan ve bir tablodan oluşmaktadır ve talimatnamelere uygun bir şekilde maddelere ayrılmıştır. Yirmi tane madde içermektedir. Bu maddeler Thomson'un icat ettiği pusulada ortaya çıkabilecek hataları düzeltmekle ilgilidir.

Metalden yapılmış gemilerde bulunan pusulalar geminin oluşturduğu manyetik alan sebebiyle göstermesi gereken yönden sapabilir. Bu yüzden pusulalarda bazı hatalar oluşur. İlk madde bu hataların tanımlanmasıyla ilgilidir.

“1. Hata Nısfı Hata:

Bu hata pusula dolabındaki deliklere bir takımını baş-kıç istikametinde (tûlânî) ve bir takımını da kamara istikametinde (arzânî) olmak üzere konulacak iki takım mıknatıslar vasıtasıyla tashih edilir.” (Kelvin, *Tomson Pusulası Tanzimi Hakkında Talimat*: 4).

“2. Hata Rubî Hata

Bu hata pusulanın her iki tarafına konulan yumuşak demirden mamûl iki küre ile tashih edilir.” (Kelvin, *Tomson Pusulası Tanzimi Hakkında Talimat*: 4).

“3. Hata Meyl Hatası

Bu hata sefine kaim vaziyette iken pusula merkezinden aşağı kaimen konulan bir mıknatıs çubuk vasıtasıyla tashih olunur. Bu bir zincire merbut olup bu sayede meyl hatasını tashih için aşağı yukarı alınabilir.” (Kelvin, *Tomson Pusulası Tanzimi Hakkında Talimat*: 4).

İkinci madde “Nazım Mıknatısları” denen mıknatıslarla ilgilidir. Üçüncü madde pusula üzerine etki eden manyetik kuvvetlerin dengelenmesine dairdir. Dördüncü maddede sefine pruvası şimalde iken garbi hatanın nasıl tashih edileceği anlatılır. Beşinci maddede rubi hataları tashih etmede kullanılan demir kürelerin (quadrantal spheres) (Denizcilik Pusula Hataları: 6). yapısı anlatılmaktadır. Altıncı maddede, rubi hatalarda kullanılacak kürelerin, diğer hatalarda kullanılacak mıknatıslarla aralarındaki irtibat anlatılmıştır. Bu maddenin içinde dört kaide verilmiştir. Bunlar:

“Kaide 1) Ne taraftan saldırmak kolayına gelirse ol vechle sefineyi birbirine müteakip cihât-ı erba-i asliye (şimal, gündoğuşu, kible, batı)ye getir.

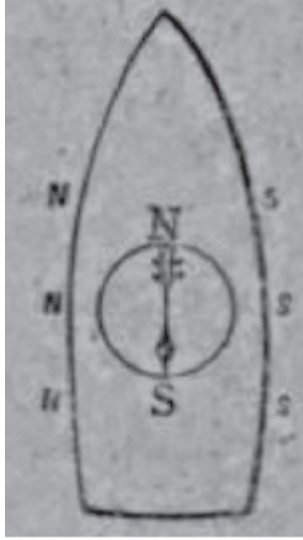
Kaide 2) İlk iki cihet-i asliyede (madde 3 ve 4 mucibince) hatayı tashih et.

Kaide 3) Eğer üçüncü ve dördüncü cihetlerde bir hata meşhûd olursa bu kertelerdeki hataların yalnız nısfılarını tashih et.

Kaide 4) Şimdi pusula ‘Gusin’ hatasından başka bilcümle kertelerde tashih edilmiş değildir. Mezkûr hata sefine bir cihete bir müddet seyrettikten sonra kamilen zail olur. Mıknatısların mevkileri seyir jurnaline kaydolunmalı ve dolap

dahi kilitlenerek anahtarı seyr-i sefine memurunda hıfz edilmelidir ki iş bu memurun malumatı olmaksızın nazımlar tebdil olunmasın. Nazımlarca icra edilip her bir tebdil gerek seferi ve gerek memur mesulü tarafından yapılsın, Salimen ve müstemirren seyir jurnaline kayıt olunmalıdır.” (Kelvin, *Tomson Pusulası Tanzimi Hakkında Talimat*: 11–12). Yedinci madde İsmail Rahmi'nin Gusin hatası diye verdiği 'degaussing'dir. Bu işlem pusula üzerindeki manyetik alan etkilerini azaltmak veya bütünüyle ortadan kaldırmak için kullanılan bir terimdir ve bu Carl Friedrich Gauss'a ithafen böyle isimlendirilmiştir.

Sekizinci madde rubi hatanın tashihin kuadrantal kürelerle nasıl yapılacağını anlatmıştır. Dokuzuncu madde artık rub hatası ve onuncu madde eksik rub hatasının tashihine ayrılmıştır.



Şekil 2: Kuzey-Güney Yönlerini Gösterir Pusula (İsmail Rahmi: 13)

On birinci maddeden on dördüncü maddeye kadar meyil hatasının² tashihini anlatmaktadır ve bu hatanın 60° kuzey ve güney enlemlerinin altında uygulanabildiğini söylemiştir. Yine bu madde içinde “pusula dolabına merbut olan *Clinometer* (bir küçük pandül), sefine meylinin derece-i tahvil-i miktarını pandül üzerinde görerek iş bu meylin pusula inhirafında mücbib olduğu tebdili tatbik etmekle iş bu tanzimi teshil eder.” (Kelvin, *Tomson Pusulası Tanzimi Hakkında Talimat*: 21) diyerek clinometer isimli aletin kullanım amacını da vermiştir.

2 Heeling Errors

On dördüncü madde “şems, kevâkib veya sahil alametinin kerterizlerine³ müracaat etmeksizin pusulanın tashihi” başlığını taşımaktadır. Yani hizalama yapılacak herhangi bir yer olmadan pusula hatalarının giderilmesinin nasıl olacağını beyan etmektedir. Burada *deflektör* denilen aletin kullanılma biçimi anlatılmaktadır. Madde on beş “deflektörün usul-i idaresi” başlığını taşımaktadır. Bu madde de deflektörün nasıl kullanılacağına dair talimatlar içermektedir. On altıncı maddede deflektöre dair kullanım şekilleri verilmiştir.

On yedinci madde “pusula ile verilen filender çubuğunun⁴ tarifi” başlığını taşımaktadır. Bu madde filender çubuğunun muhtelif uzunluklarına, parçalarına ve bu parçaların pusula dolabına nasıl yerleştirileceğini anlatmaktadır. On sekizinci madde “filender çubuğunun maksatları”nı vermektedir. Son iki madde de güney ve kuzey yarımküreler için oluşabilecek pusula hatalarında filender çubuğunun kullanımının nasıl olacağına ilişkindir. Kitabın sonuna iki cetvel konulmuştur. Bunlardan ilki 12° ile 16° arasındaki enlemlerde oluşacak rub hatalarını düzeltmek için kullanılacak değerler verilmiştir. Diğer cetvelde ise “Rub Hatasının Tashihi için Cetvel” verilmiştir. Burada da kuadrantal kürelerin en yakın noktalarının pusula merkezinden olan mesafeleri verilmiştir. Farklı küre boyutlarına göre tashih cetveli hazırlanmıştır.

İsmail Rahmi'nin çevirisini yaptığı diğer bir kitap ise yine pusula hatalarının düzeltilmesine ilişkindir. Bu sefer kerteriz almadan pusula hatasının giderilmesi ile ilgili Collet'in yazdığı Fransızca kitabın W. Bottomley tarafından yapılan İngilizce çevirisini Türkçeye kazandırmıştır.⁵ Kitabın İngilizce çevirisi 100 sayfadır. İsmail Rahmi'nin çevirdiği bölüm kitabın giriş kısmıdır. Ayrıca İsmail Rahmi, kitabın sonundaki cetveli de çevirmiş ve kitabı bitirmiştir. Kitaba William Thomson tarafından yazılan önsözle beraber kendisi de bir önsöz yazmış ve kitabın önemini ifade etmiştir. Biz bu önsözün çevirisini aşağıda okura sunuyoruz.

3 Kerteriz almak: Hiza belirlemek anlamına gelir. Bir noktanın hizasını belirlemekte kullanılır. (Denizcilik Temel Seyir', *Milli Eğitim Bakanlığı*, 2016: 45 <http://megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/Temel_Seyir.pdf> [Erişim tarihi 24 Ocak 2017].

4 Filender Çubuğu: Genellikle pusula sehпасının ön tarafında sehpa'ya paralel yere dik sabitlenmiştir. Manyetik olmayan pirinç bir boru içerisine yerleştirilmiş ve yumuşak demirden yapılmış silindirik çubuklardır. Yumuşak demirlerin düşey manyetik kuvvet etkilerini kaldırmak için kullanılır. 'Denizcilik Pusula Hataları', *Milli Eğitim Bakanlığı*, 2016: 6 <http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/Pusula_Hatalari.pdf> [Erişim Tarihi 23 Ocak 2017].

5 Alfred Joseph Collet (1885), *Compensation of Compasses Without Bearing*, Çeviren: William Bottomley Griffin & co, Portsmouth. Alfred Joseph Collet (1905), *Kerterize Müracaat Etmeksizin Thomson Pusulasının Tanzimi Hakkında Ameli Rehber*, Çeviren: İsmail Rahmi, Matbaayı Kütüphaneyi Cihan, İstanbul.

Collet'in Kitabına Bir-İki Söz

Meşhûr pusula muhterî (Sir William Thomson)un takrîz-i kıymetdârı ile müellif kitabın uzun ve fakat uzunluğu nispetinde faydalı bulunan mukaddimesini okuyanlar mütercim-i hakîrin şu bir iki sözünü de okumaksızın geçmezler sanırım.

İş bu mükemmel pusulanın bahrîyûna bahşettiği fevâid-i 'adide el-yevm ihrâz ettiği mevki'-i müstesna hakkında zâta müellif kitap tafsilât-ı lazımeye itâ etmiş olduğundan mütercim-i hakîr daha ziyade itnâb-ı kelâm edecek değilim. Ancak şurasını söylemek isterim ki asr-ı mesûd-u hümâyunları gıpta-i bahş-i sevâbık-ı asar olan şehnişâh maarifperver ve şehriyâr-ı terakkîgüster efendimiz hazretleri her türlü terekkiyâtı nazar-ı dakik hüsrevânelerinden devr buyurmadıkları gibi Thomson pusulasının temin ettiği fevâidi de bahriye-i şahanelerine teşmil ile sefâin-i harbiye-i ve gerek ticâriyemizde mezkûr pusulanın tekessürünü mücbib olmuştur. Mamafî bizde henüz bu nev' pusulaların sûret-i tanzîm ve isti'mallerine ait etraflıca bir eser mevcut bulunmadığından ve bahriyemiz bu mükemmel pusulayı adı pusulalar gibi kullanmaya mecbur kaldıklarından Avrupa'da bile bu husustaki asâr-ı münteşirenin ekmele bulunan şu eseri bit-tercüme meslektaşlarımızın inzâr-ı istifâdelerine vaz-ı müsarâat eyledim. Aslen Fransızca olduğu halde İngilizceye tercüme ve bu tercümeden de Lord Kelvin gibi bizzat pusulanın muhterîsi olan alâkadâr bir zât tarafından güzelce bir takrîz ile tevşih edilmesini eserin kıymeti hakkında bir fikir icmâli edinmeye vâsıta olabileceği için burada zikretmeden geçmeyeceğim. Binâenaleyh Türkçeye tercüme bu lüzumlu eserin muktedir rüfekâ-i mesleğim tarafından daha mükemmelleri saha-i zibe intişâr oldukça fevâidi de tezâyid eyleyeceğini şüphesiz görür ve böyle bir hizmet-i müftehiredede bulunduğundan kendimi bahtiyar ad eylerim.

Sir William Thomson Tarafından Takrîz

Fransız bahriyesinden Yüzbaşı Collet'in 1881 tarihinde pusula-i bahrî üzerine neşrettiği büyük eser âhen sefinede pusula fiilinin hesâbat-ı nazariyesi ile sefine demirlerinin tesirât mahlesini tamamıyla tanzîm edecek nazarî ve amelî en güzel usulleri hâvidir. Bu defa pek mühim olan bu eserini bir amelî rehber ile takip edip bunda düsturât-ı ri'yâziyeye lüzum kalmaksızın nâzım veya seyri-ı sefine memuru tarafından pusulanın tashihât-ı iptidâyesinde icrâsı muktezî usul-i amelî ile iş bu tashihâtın denizde imkânına müsâadesi derecesinde sıhhatle muhafazasını te'min için vaz' ve bast-ı malumât etmiştir. Kendim böyle bir amelî rehber ihtiyâç-ı azim olduğunu hissetmişim. Pusula ile birlikte verilen *ta'limat* nâmındaki risâlecığım bu maksada doğru gayet zayıf bir mukaddimedir. Bu sebepten naşı Yüzbaşı Collet'in muahharen meydan-ı intişara çıkan Fransızca *Pusula Rehberini* memnuniyetle alkışladım ve eser-i mezkûrun Mister W. Bottomley tarafından tercüme-i halliyesiy-le İngiltere ahâlisine bahşettiği istifadeyi görmekle mesudum.

Yüzbaşı Collet'in büyük eseriyle rehber-i amelisinde pusulayı defaktör iane-siyle kerterersiz tanzim etmek usulünün kıymet-i amelisi hakkında takdirât-ı azime bulmak sûret-i mahsûsada câlib-i teşekkürdür. Müteaddid defalar kendim bu usulün muhasenât-ı Mister Bottomley vesâireleri tarafından pusulamın tashihinde ekseriyetle kullanılarak netâic-i memnuniyetkarane verdiğini müvecehe-i ammede söylemiştim. Mamafih, her nasılsa, pek az amelî seyr-ü sefâin memurları şimdiye kadar bunun sûret-i isti'malini öğrenmişlerdir.

İş bu usulü Yüzbaşı Collet'in sûret-i nazariye ve ameliyede şâyân-ı tahsin bir tarzda icrâya muvâfık olması ve bahriyyuna cidden fâideli olduğunun kendi tarafından halisâne tavsiyesi; velhâsıl pusula tanziminin kerterersiz olarak icrâat-ı kamilesi hakkında sırf amelî talimatı, eminim ki usul-u mezkûrun denizde isti'mal-i umûmiye getirecek tesir-i azime hâiz olacaktır.

Sonuç

Pusulalar kullanıldıkları ilk günden beri tedricen daha mükemmel hale getirilmiş teknolojik araçlardır. XIX. yüzyılda pusulalarda yapılmış donanımsal değişikliklerden en bilineni Lord Kelvin'in ürettikleridir. Dahı bir bilim insanı olan Kelvin, pusulayı hatalardan arındırmak için yaptığı eklemelerle beraber döneminin en iyi pusulasını icat etmiştir. Pusula hatalarını gidermek için de bunların içine talimatnameler koymuştur. Pusulaların denizcilikte uygulanmasının önemi Osmanlı muharrirlerinden İsmail Rahmi tarafından fark edilmiştir. Yazar, bunun sonucu olarak alanın en yetkin kişilerinden olan Lord Kelvin'in pusula talimatnamelerini çevirmiş ve Osmanlı bahriyesinin kullanımına sunmuştur. Osmanlıların bu pusulaları kullanıma girdikten sonra 20 sene içinde temin edip donanmaya uygulaması XIX. yüzyıl sonlarındaki teknoloji ve bilgi transferinin hızına iyi bir örnektir.

Kaynakça

- Barber, G. W, ve A. S. Arott. (1988). History and Magnetics of Compass Adjusting. *IEEE Transactions on Magnetics*. 24, 2883-85.
- Collet, Alfred Joseph. (1885). *Compansation of Compasses Without Bearing*. William Bottomley (Çev.). Portsmouth: Griffin & co.
- Collet, Alfred Joseph. (1905). *Kerterize Müracaat Etmeksizin Thomson Pusulasının Tanzimi Hakkında Ameli Rehber*. İsmail Rahmi (Çev.). İstanbul: Matbaayı Kütüphaneyi Cihan.
- Conner, Clifford D. (2012). *Halkın Bilim Tarihi: Madenciler, Ebeler ve 'Basit Tamirciler'*. Zeynep Çiftçi Kanburoğlu (Çev.). Ankara: TÜBİTAK.
- Harold I. Sharlin. (2017). William Thomson, Baron Kelvin. *Encyclopædia Britannica, Inc.*
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. (2006). *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*. 2 Cilt, İstanbul: IRCICA.

- Kelvin, Lord. (1911). *Mathematical and Physical Papers*. Cambridge: Cambridge.
- Kelvin, Lord. (1903). *Tomson Pusulası Tanzimi Hakkında Talimat*. İsmail Rahmi (Çev.). İstanbul: Kütüphane-i Cihan Matbaası.
- May, W. E. (1979). Lord Kelvin and His Compass. *The Journal of Navigation*. 32, 122-34.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2016). *Denizcilik Pusula Hataları*. <[http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/Pusula Hataları.pdf](http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/Pusula_Hatalari.pdf)> [Erişim Tarihi 23 Ocak 2017]
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2016). *Denizcilik Temel Seyir*. <[http://megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/Temel Seyir.pdf](http://megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/Temel_Seyir.pdf)> [Erişim Tarihi 24 Ocak 2017]
- Young, A. P. (1948). *Lord Kelvin Physicist Mathematician, Engineer*, London, New York: Longmans, Green & co.

ÇEVİRİLER/Translations

Büyük Savaş ve Sovyet Biliminin İcadı*

Alexei B. Kojevnikov

*Çeviri: B. Can SERDAR***

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında Rus akademik araştırmacıları arasında öne çıkan motivasyon, “saf” bilimlerde Dünya’nın bilgi haznesine katkı yapan Avrupalı meslektaşlarını yakalamaktı; bu sırada da bazen mülayimce olsa da çoğunlukla kibirle pratik, “uygulamalı” araştırmayı ihmal edici bir tutum takındılar. Diğer Avrupa ülkelerinde de benzer eğilimler yaygındı, ancak Rus bilginler saf bilim ideolojisini daha ciddi ve literal anlamda benimsemişlerdi.¹¹ Ne de olsa onlar için sanayi -çok az istisna dışında- neredeyse hiçbir kariyer imkânı sunmuyordu; Rusya’daki bilim insanları için iş yalnızca üniversitelerde ve diğer eğitim kurumlarında bulunmaktaydı. Bilim ile endüstriyel, özellikle de askeri üretim arasındaki ayrışmanın derecesi ve bu durumun dezavantajı Birinci Dünya Savaşının başlamasıyla iyice görünür hale geldi.

Savaşın krizi, bilim insanlarının araştırmaya ve onun amaçlarına yönelik tutumlarında ciddi bir kaymaya neden oldu. Üniversite kaynaklı bilginler dahi bilgilerinin pratik ve askeri uygulamalarını araştırmaya ve endüstri ile bağlantılar kurmaya başladılar. Savaş esnasında, böylesi bağlantıların neredeyse yok seviyesinde olmasını telafi edebilmek için yapılabilecek görece çok az şey bulunmaktaydı; ancak büyük ulusal kriz esnasında açığa çıkmış olan teknolojik yetersizlik, Rus akademisyenleri ülkenin bilimsel gayretinin amaçları ve altyapısına dair planlar

* Kojevnikov, Alexei B. (2004). The Great War and the Invention of Soviet Science. Stalin’s Great Science: The Times and Adventures of Soviet Physicists. (History of Modern Physical Sciences, 2.). ss. 1-23. London: Imperial College Press.

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, c.serdar@gmail.com.

1 Bu dönemdeki Britanyalı bilim insanları ve onların ideolojisi için bakınız: (Edgerton, 1996).

yapmaya ve öneriler sunmaya teşvik etti. Onların taslakları, bilimin öğretimden ayrı bir meslek kolu olarak tanınmasının, bir araştırma enstitüleri ağının oluşturulmasının ve ulusun askeri ve endüstriyel ihtiyaçlarıyla bağlantılı pratik, uygulamalı araştırmaya geçişin yolunu açtı.

Bu önerilerin sonucunda gerçeklik bulan bazı temel fikirler, devrim sonrası Sovyet bilim sisteminin ana niteliklerini belirledi.

1. Geç Dönem Rus İmparatorluğunda Bilim, Sanayi ve Askeriye

Moskova Üniversitesinden Vladimir Markovnikov (1837–1904) 1901’de “Bir Rus kimya profesörü için uygulamalı yönde çalışmanın onur kırıcı olduğunu düşünmüyorum,” diyerek kendini savunmuştu. Kimyanın endüstriyel ve ekonomik anlamda en önemli bilimsel disiplin olduğuna dair geç 19. Yüzyıldaki yaygın anlayışa rağmen Rus akademik kimyacıları “saf” konular üzerinde çalışmalarıyla övünürlerdi. Markovnikov’un Kafkas petrol yataklarından gelen petrolün kimyasal bileşimine dair araştırmaları önemli yeni organik madde sınıfları keşfetmesinin önünü açmış olsa da, kabul görmüş normun dışındaydı ve özel bir özur gerektiriyordu (Solov’ev 1985, 310).

Markovnikov yirmi yıl önce ülkenin kimya endüstrisinin durumunu teftiş etmesi için davet edilerek şans eseri Rus petrolü araştırmalarına çekilmişti. Doğrudan endüstri istatistikleri bulunmadığından, olan dış ticaret verisini analiz etti ve ulusal sanayinin yalnızca en ilkel kimyasalları üretebildiğini, özel kimya bilgisi ya da uzmanlığı gerektiren ürünlerin neredeyse tamamının ise yurt dışından ithal edildiği sonucuna vardı. Özellikle hızla gelişen Moskova tekstil endüstrisi, yalnızca yapay boyalar için değil, Almanya’dan aldığı soda için dahi ithalata bağımlıydı. Markovnikov, 1879’da yaptığı “Modern Kimya ve Rus Kimya Endüstrisi” adlı açık derste, gelişmiş ülkelerde yeni yapay ürünler geliştirildikçe ekonomik dezavantajın “kültürel olarak daha az gelişmiş bütün ulusların kaderi olacağı” uyarısını yaptı. “Rus endüstrisinden Rusya’da kimyanın gelişimini tetiklemesi beklenemez.” sonucuna vardıktan sonra, daha karmaşık kimyasalların üretimini özendirmeye yönelik korumacı gümrük vergilerini savundu (Markovnikov [1879] 1955, 646, 666). Dersten sonra, Bakü petrolü üzerine araştırma projesi için ona finansman sağlayacak olan girişimci V. I. Ragozin, Markovnikov’la temasa geçti.

Kimya endüstrisinin acınası durumuna karşın kimya akademik araştırması -aynı zamanda matematik ve fizyoloji de- geç İmparatorluk Rusya’sında çok ileri seviyede gelişim sağlamıştı. Yüzyılın sonunda üniversitelerin ve mühendislik okullarının çoğu profesörlerinin araştırmaları için gelişmiş kimya laboratuvarlarıyla donanmıştı (Lomonosovsky 1901). Markovnikov’un düşüncesine göre Rus kimyacılar her ne kadar araştırmaları “ağırlıklı olarak kuramsal karakterde” olsa da “kimi zaman diğerlerinden ilerideydi”. Gözlemleri, o zamanın Britanyalılarınca

yapılan tipik şikayetleri andırmaktadır: Rus kimyacı Nikolai Zinin anilin sentezlemeyi keşfetti, sonrasında Britanyalı kimyacı William Perkin onu ilk yapay boyarmaddeyi sentezlemede kullandı, ancak bu keşiflerin endüstriyel uygulamasını dünyada tekelleştirerek kârın tamamını elde eden Almanya'ydı. Markovnikov ayrıca Rus endüstrisinin ciddi biçimde yetişmiş teknisyen eksikliğinden muzdarip olduğunu ve aynı zamanda üniversite diplomalı kimyacılar verilecek işlerin de bulunmadığından yakındı (Markovnikov [1879] 1955, 642, 648).

Ancak Markovnikov bile üniversitelerdeki kimya eğitiminin saf bilimin katı normlarından hiçbir şekilde sapmaması gerektiğini, aksi halde seviyesinin düşeceğini savunarak Rus ve Alman meslektaşlarının ortak ekolüne hürmet etti. Akademik bilimin, kürsüsünden aşağı inmesini beklemektense, sanayinin akademik bilimle faydalı bir etkileşime geçebileceği kadar karmaşıklaşmasını bekledi (Markovnikov [1879] 1955, 672–675). Yirmi yıl sonra 1900 civarlarında sanayileşme, hiçbir gelişmiş endüstri laboratuvarı ya da akademik bilimle belirgin bir bağlantı olmaksızın, yabancı sermaye ile ve ithal edilen teknolojilerle hızla gelişmekte olsa da; ülkenin sanayileşmesinin mi yoksa zirai kalmasının mı gerektiğine dair tartışma Rusya'da hala canlıydı. Markovnikov, meslektaşları arasındaki baskın tutuma tartışmalı bir istisna olarak uygulamalı konulara odaklanmayı sürdürüyordu. Rus akademik kimyacıları büyük uluslararası ünün tadını çıkarıyor ve petrol ihracatı hızla artıyordu, ancak kimya endüstrisi ülkenin toplam sanayi üretiminin acınası bir yüzde 2,1'ine denk geliyordu (Kovalevsky 1900, 242).

Hakim norma bir diğer istisna da Markovnikov'un St. Petersburg'dan meslektaşı, kimyasal elementlerin periyodik tablosuyla ünlenmiş olan Dmitry Mendeleev'di (1834-1907). Oldukça sıra dışı bir akademisyen olan Mendeleev, uzmanlık alanı olan inorganik kimyadan çok uzaklaşarak, devlet memurlarına ve özel şahıslara endüstriyel üretimin, ölçüm bilimin, teknolojinin, ekonominin, dış ticaretin –buna korumacı gümrük vergilerini tanıtmaya yardımcı ve destekleyici olanlar da dahil– ve siyasetin belirli konularında yayınlar yapıp tavsiyeler verdi. Bir üniversite profesörü için daha alışılmadık olarak, Mendeleev aynı zamanda ordu için de önemli araştırmalar yaptı. St. Petersburg'daki Maden Memurları Okulunda profesör olan Ivan Chel'stov, en yeni Fransız icadı olan dumansız barutun sırrını Rus donanmasının öğrenebilmesi için ondan yardım istedi. Müttefiklerden bazı sırları öğrenme umuduyla Mendeleev Fransa ve Britanya'ya özel bir yolculuğa çıkıp, sonrasında Fransa'nın paylaşmaya pek niyetli olmadığını rapor etti. Britanyalılar daha açtı, ancak barutları işe yarar değildi. Öğrendiği az şey Mendeleev'in üniversite laboratuvarında deneylere başlamasına ve sonunda donanmaya dumansız barutun kendi versiyonunu bir tavsiyeyle birlikte sunmasına izin verdi:

Rus donanmasına uygun türlerde dumansız barut sağlama amacının güvenle ve vaktinde başarılması, ancak problemin Rusya'da yapılan bağımsız

bilimsel ve pratik araştırmaları ile olanaklıdır; bütün ayrıntıların bizim tarafımızdan geliştirilmesi ve İngiltere, Fransa ve Almanya'daki etkinliklere denk seviyede, uygun, geçici bir gizliliğin korunması gerekecektir (Dmitriev 1996, 137).

Donanma 1891'de Mendeleev'in 1895'e kadar bağlı olacağı bir bilim-tek-nik laboratuvarının kurulmasını kabul etti, ancak Mendeleev'in çabaları sonuçsuz kaldı. Mendeleev'in dumansız barut versiyonu 1893'te test edildi, ancak Donanma ile Savaş Bakanlığı arasındaki rekabet büyük ölçekli endüstriyel üretime ket vurdu (Gordin 2001, ch. 7). Mendeleev'in 1907'deki ölümüne kadar proje en azından üç yıl boyunca rafa kalkmış, bunun bedelini de Rusya Mendeleev'in icat ettiği barutu Birleşik Devletler'den satın alarak ağır biçimde ödemişti. Savaş Bakanlığına gelince, 1914 Aralık'ında -Avrupa savaşının başlangıcından birkaç ay sonrasında- kendi Merkezi Bilim-Teknik Laboratuvarını kurana kadar onun bir araştırma tesisi yoktu.

Askeri okullardaki uygulamalı araştırmanın durumu kayda değer bir ilerleme kat etmemişti. Grand Duke Mikhail Topçuluk Akademisinde okuyan genç bir subay olan Vladimir Ipatieff (1867-1952), bir kimyacı olma niyeti besliyordu. Akademideki profesörleri arasında çelik üretimi ve silah imalatında temel keşifler yapmış ünlü bir bilgin olan metalürjist Dmitry Chernov olsa da, fakültenin kalanaına özgün araştırmadan ziyade öğretim ve nadiren danışmanlık hakimdi. Kayda değer bir kimya laboratuvarı olmadığından Ipatieff apartman dairesinde küçük bir özel laboratuvar kurdu. 1892'de mezun olduktan sonra Akademi'nin kimya eğitmeni oldu ve profesörlük seviyesine yükselebilmesi için gerekli olan tezi yazmak için St. Petersburg Üniversitesindeki laboratuvara gitti. Ipatieff'in Topçuluk Akademisinden istediği burs, amiri tarafından şu sözlerle reddedildi:

Rakiplerini reddetmek için kullandığı yumuşak, imalı bir sesle kimya laboratuvarının tahsis edilmiş paranın hiçbir zaman yarısından fazlasını neden almadığını açıkladı... On yıl boyunca tek bir bilimsel araştırma gerçekleştirmemiş olan ve yayınladığı tek tezin ise hiçbir deneyi açıklamadığı bir laboratuvara akademinin para tahsis etmesi için bir neden görmediğini söyledi (Ipatieff 1946, 59, 102-109).

Ancak tezini savunduktan ve 1899'da Akademi'nin ilk Kimya ve Patlayıcılar profesörü olarak terfi ettikten sonra kimya laboratuvarını organize edebildi. Orada kısa sürede yüksek sıcaklarda demirin katalizörlük yaptığı yeni bir sınıf katalitik organik tepkime keşfetti; bu keşif ona akademik dünyada tanınırlık ve ün sağladı ve kimyasal katalize dair çığır açan müteakip çalışmalarının önünü açtı. Askeri bir okulda eğitim vermesine ve 1910'da general rütbesine yükselmesine rağmen Ipatieff laboratuvar araştırmasını "saf organik kimya" olarak gördü, keşiflerinin askeri ya da sivil uygulamaları için neredeyse hiç çaba harcamadı ve endüstriyi ilgisizlikle suçladı:

Ne yazık ki Rus kimya endüstrisi o zaman dahi mevcut olan bilimsel keşifleri kullanmak için olgunlaşmamıştı. Hâlâ patentler almaya zahmet etmiyordum, bir keresinde de bir arkadaşıma bir bilim insanı olduğumu ve çalışmamda mutlak özgürlük istediğimi; patentlerle ilgilenmem gerekirse özgürlüğümün olmayacağını söyledim. Alman bir kimyacı olsaydım, benim de herhalde başkaları gibi patent hastalığına tutulmam gerekirdi. Alman kimya endüstrisi verilerimi maliyetsizce sonuna kadar kullandı (Ipatieff 1946, 174, 178).

Ipatieff endüstriyel uygulamalara yönelik tutumunun 1913'te, keşiflerinden birinin patentini bir Alman mühendisin almasıyla değişmeye başladığını hatırlattı. Bir bilim insanı olmanın ne demek olduğuna dair anlayışında ana bir kayma ise Büyük Savaş'ın sonunda gerçekleşti.

2. Savaş Krizi

Rus endüstrisinin Büyük Avrupa Savaşının ilk aylarındaki performansına şahit olanlar, ülkenin Almanya'ya ekonomik, endüstriyel ve bilimsel anlamda neredeyse kolonilek seviyesinde bağımlı olduğu sonucundan kaçamadılar. Bu, ihtiyaç duyulan makineler ve kimyasallar gibi ürünlerin yarısından azının Rusya'da üretilmediği ileri teknoloji alanlarında şaşırtıcı değildi. Ancak tamamıyla yerli maddeler ve mallara dayalı çalışabilecek endüstrilerde dahi bazı zaruri parçaların ithal edilmesi gerekiyordu. Almanya ile sınır Ağustos 1914'te kapandığında önceden ithal edilen ürünleri bulamayan ya da çabukça yerine koyamayan Rus endüstrisinde bir kargaşa çıktı. Bağımlılığın bu derecesiyle şok olmuş olan kimi gözlemciler, savaş öncesi kurulmuş bir Alman komplosundan dahi şüphelendiler (Novorussky 1915). Her ne kadar diplomatlar İttifak devletleriyle bir hesaplaşmayı yıllardır bekliyor olsalar da endüstrinin savaşa seferber olma planları henüz hazırlanmamıştı. Savaşın başındaki kriz ve yokluk -diğer ülkelerde olduğu gibi- Rusya'da da birçoğunun, Almanya'nın savaşa yönelik endüstri yönetimini kıskanmasına neden oldu ve çoğu bu ilke devrimci Bolşevik yönetimince "sosyalist" olarak nitelenmeden yıllar önce dahi ekonominin merkezi ve akılcı planlanmasını istedi.²

Rus sivil endüstrisine yabancı sermaye hükmediyordu; bunun olağan sonucu olarak bağımsız araştırma ve uzmanlık yerine ithal teknolojilere ve becerilere bağımlıydı. Askeri endüstri ve ana mühimmat fabrikaları devletin elindeydi, ancak hükümeti ilgilendiren bu geleneksel alanda dahi hakim strateji yabancı gelişmeleri satın alma ve taklit etme üzerineydi. Bir ekonomi tarihçisinin açıklık getirdiği gibi, bu fabrikaların kimileri "ürünlerinin kalitesi ve uluslararası karşılaştırma ve rekabet sınavından başarıyla çıkma konusunda kimsenin gerisinde olmasa da... devlet sektörünün teknik ya da yönetsel yenilik yeri olduğuna dair bir işaret yoktu"

2 Almanya, Rusya ve muharip diğer ülkelerdeki Büyük Savaş seferberlik türü ekonomilerinin analizi ve karşılaştırması için bakınız (Bukshpan 1929).

(Gatrell 1994, 258). Putilov, Obukhov ve Okhta askerî fabrikaları savaş esnasında mütevazı laboratuvar tesisleri kurmuşlardı, ancak bunlar öncelikle üretimin kontrolü için kullanılıyorlardı (Bastrakova 1973, 45). Savaş boyunca Rus ordusunun erzaklarından sorumlu olan General Aleksei Manikovsky “Almanya’nın Rusya dahil bütün dünyaya savaş gereçleri arz ettiğinden ve pahalı Alman askerî endüstrisinin gelişimi için kendilerinin para sağlamış olduklarından” ancak yakınabiliyordu (Manikovsky 1920, 237).

Savaş başladığında, ordu geleneksel içgüdülerini izleyip erzak ve teknolojiler için müttefiklerine ve tarafsızlara yöneldi. Manikovsky askerî ekipman için alelacele Birleşik Devletler’e ve Japonya’ya yöneldi; bu ise az faydaya karşı devasa masrafla sonuçlandı. Bir yıl sonra bu satın almaların hata olduğunu değerlendirmeye ve savaşın başından itibaren kaynaklar yerel endüstriyel üretime yönlendirilmeye ve savaşın başından itibaren kaynaklar yerel endüstriyel üretime yönlendirilmiş olsaydı çok daha iyi sonuçlar alınmış olacağını düşünmeye başladı: “Yabancı otomobillere 300 milyon ruble harcadıktan sonra artık [Kasım 1915] kendi üretimimizi geliştirme kararına varmış bulunmaktayız” (Manikovsky 1920, 248). Ordu subayları da hava araçları, kimyasallar, telsizler, optik cihazlar ve savaşla ilgili diğer gelişmiş bilimsel bilgi ve uzmanlık gerektiren ürünlerin üretiminin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması ihtiyacının bilincine adım adım ulaştılar.

Büyük ölçekli top mermisi eksikliği savaşın ilk yılında Rus ordusunun yaşadığı zorluğun en önemli nedeni olarak görülüyordu. Ordunun Baş Topçuluk Yönetimi bu sorunun üstesinden gelmek için bir mühimmat tedarik komisyonu oluşturdu. Komisyon, Rusya’da üretimi geliştirmek yerine başta Birleşik Devletler olmak üzere yurt dışından büyük tolüen ve ham benzol satın alımları tertipleyerek işine başladı. Komisyonun bir üyesi olan Ipatieff, savaşın erken döneminde “genel ruh halinin kendi kuvvetlerimize yönelik güvensizliğe dayalı kötümserlik ve Alman teknolojisinin karşısında aşağılık hissi” olduğunu anımsatır (Ipatieff 1946, 196). 1915’te, Donets kömür yatağında komisyonun ilk devlet benzol tesisinin kurulması emrini vermesiyle önceki karardan pişman olunup dönüldü. Tesis Eylül 1915’te üretime başladı ve onun açılışını hemen devlete ve özel sektöre ait aşağı yukarı yirmi fabrikanın kuruluşu ve benzin, tolüen, trotil, ve ksilen gibi savaşta kullanılan başka kimyasalların üretimi üzerinde daha ileri çalışmalar takip etti.³

26 Ocak 1915’te ordunun yeni kurulmuş olan Merkezi Bilim ve Teknik Laboratuvarı’nın komutanı kimyacı profesör ve general Grigory Zabudsky, savaşın teknik unsurunu tartışmak için bir toplantı çağrısında bulundu. Toplantıda diğer konuların yanında “top mermilerinde boğucu ve zehirleyici gazların” kullanımı da tartışıldı ve subayların çoğu “böyle metotların insanlık dışı görülebileceğini ve

3 “Top mermisi krizi” ve yurt dışından madde ithalatı denemeleri için bakınız (Stone 1975, böl. 7). Savaş zamanı üretimi için bakınız (Ipatieff 1946) ve “Materialy o nalichii proizvodstva i rasshirenii proizvodstva vzryvchatykh veshchestv i promezhutochnykh produktov, 1915” Voennoistoricheskii arkhiv, Moscow (buradan itibaren VIA) 507-2-37.

daha önce Rus ordusunda kullanılmadığını” savunarak karşı çıktılar. Yine de Zabadsky, zehirli gazların gelecekte muhtemel kullanımının kapısını “düşmanın bu metotları iğrenççe süistimal etmesi durumuna karşı” tamamen kapatmadı. Uygun malzemeler üzerine “acil durumlarda üretime başlamak için” laboratuvarın barut ve patlayıcılar departmanına araştırma yapma emrini verdi.⁴ Aciliyetin belirmesi uzun sürmedi. Mayıs 1915’in sonlarında, Batı cephesindeki ilk büyük zehirli gaz saldırısından bir ay sonra Almanlar Doğu’da, Varşova yakınlarındaki Rawka’da da kimyasal silahlar kullanıp Rus ordusunda 1000’i ölü olmak üzere 9000 kişilik zayıya neden oldu. Ancak bundan sonra Baş Topçuluk Yönetimi, top mermilerinde kullanılmak üzere sıvı klorin, fosjen ve diğer gazların üretimi için zehirli gazlar üzerine özel bir komisyon kurdu.

1916’da patlayıcılar ve zehirli gazlar komisyonları Savaş Kimyası Komitesi adı altında birleşti, ardından bu komiteye üç departman daha eklendi: Yakıcılar ve Alev Makineleri, Gaz Maskeleri ve Asitler. Klorin ile doldurulmuş top mermileriyle ilk denemeler Haziran 1915’te gerçekleşti. Klorinin endüstriyel üretimi 1916’nın başında, fosjeninki ise aynı yılın devamında başladı. Komite, siyanür içeren malzemenin kullanımından Almanlar önce kullanmadıkça uzak durmaya karar verdi, ancak kloropikrin -gözyaşı gazı- ve bazı diğer kimyasalların üretimine devam etti.⁵ Devasa bir askeri taleple büyüyen Rus endüstriyel üretimi savaş yıllarında genişledi. Kimya endüstrisindeki istihdam 1913 ile 1917 yılları arasında 33.000 işçiden 117,000 işçiye yükseldi (Gatrell 1986, 185; Strumilin 1935). 1916’da patlayıcı ve top mermisi üretimi krizi en azından kısmen çözüldü (Barsukov 1938, 351). Ayrıca yüzlerce ton zehirli kimyasal da üretildi, ancak mevcut istatistiklere göre Nisan 1917’de çoğu depolarda ve üretim yerlerindeydi, yalnızca 138 pud (2 tondan biraz daha fazla) gibi cüzi bir miktar sıvı klorin cepheye teslim edilmişti.⁶ Bunun ışığında, halihazırda parçalanmakta olan Rus ordusunun kayda değer miktarda kimyasal silah kullanma fırsatının olması olası görünmemektedir.

Savaş, Rus akademik cemaati için de birçok şeyi değiştirdi. Muharip diğer ülkelerdeki meslektaşlarıyla olan bilimsel temas ve iletişimi kopararak 1920’de İç Savaş sonlanana kadarki altı yıl boyunca fiili bilimsel izolasyona neden oldu. O dönemdeki hiçbir problem -devasa ekonomik ve siyasi zorluklar dahi- Rus bilim insanları arasında bu kadar yakınmaya neden olmamış, ancak yine hiçbiri de milli bir cemiyet kimliklerinin gelişmesine bu kadar katkıda bulunmamıştı.

4 Zabadsky to the Secretary of the General Staff M. A. Beliaev, 29 January 1915. (VIA, 507-3-192, ss. 1-2).

5 “Pervye ispytaniia snariada s khlorom, 11-12.6.1915,” (VIA, 507-3-192, ss. 43-44); “Khod rabot komissii po zagotovke udushliviikh sredstv, 1915-1916” (VIA, 507-3-1, s. 26); “Doklady o khode rabot komissii po zagotovleniiu udushaiushchikh sredstv, 1915-1917,” (VIA, 507-3-2).

6 1916-1917’deki Rus savaş kimyasalları üretim istatistikleri için bakınız (Bukshpan 1929, 362-366). Boğucu maddelerin üretimi ve sevkiyatı için bakınız “Perepiska i doneseniia ob izgotovlenii i perevozkakh udushaiushchikh sredstv, 1915-1917,” (VIA, 504-16-20, p. 590)



1916'da, o zamanlar Rus İmparatorluk Ordusunda Savaş Kimyası Komitesi'nde Korgeneral olarak görev yapan V. N. Ipatieff. Savaş, Ipatieff'in kimya çalışmalarının yönünü akademik konulardan mühimmat ve diğer askeri teçhizatın üretiminin düzenlenmesine çevirdi. Daha sonra Ipatieff Sovyet kimya endüstrisi ve askeri araştırmalarında şef yönetici oldu ve devrimci Bolşevik yönetimde sorumlu makamlara geldi. 1930'dan sonra Birleşik Devletler'de yaşadı ve çalıştı. [Kaynak: Northwestern University Archives.]

Savaştan önce Rus araştırmasının çoğunluğunun yabancı ve yabancı dille ilgili süreli yayınlarda yayınlanıyor olmasına karşın, savaş yılları henüz Rusya'da bulunmayan bilimsel cemiyetlerin kurulmasına ve Rus dilindeki akademik dergilerin yükselişine şahit oldu (Aleksandrov 1996).

Belki daha da önemlisi, savaş krizi araştırma ve onun amaçlarına yönelik tutumda ciddi bir değişimi doğurdu. Ipatieff ve Savaş Kimya Komitesindeki diğer asker meslektaşları kimya endüstrisini kurup seferber ederlerken, sivil kimyacılar da savaş gayretine katkıda bulunmanın yollarını aramaya başladılar.⁷ Moskova Yüksek Teknoloji Okulunda kimya profesörü olan Aleksei Chichibabin, gazetelerde kimyacıları ilaç üretimi araştırmalarına davet eden, sanayicilere ise Almanya'dan ekonomik bağımsızlığa kavuşmak için "Rus kimya endüstrisinin, en başından beri, temelini Rus biliminde bulması... Ve Rus kimya biliminin en hızlı ve yaygın geli-

7 Rus kimyası ve savaş için bakınız (Brooks 1997).

şimi için en uygun şartların tesis edilmesi için çaba göstermesini” öneren çağrılar yayımladı (Chichibabin 1914; 1915). Chichibabin eczacılık endüstrisinin ihtiyaçları doğrultusunda laboratuvarını alkaloitler üzerine araştırmalara sundu ve savaş esnasında ithalatları durmuş olan opium, kodein, morfin, aspirin ve diğer ilaçların üretim metotlarını geliştirmeye başladı. Bu çabaya kimyacı ve kimya öğrencileri olan aşağı yukarı 30 gönüllü katıldı ve Mart 1916’da Bakanlar Kurulu savaş ilaçları üretimi için Moskova Yüksek Teknoloji Okulu’nun yanına bir deneysel ilaç fabrikası kurulmasını onayladı.

Savaş çabasına Rus akademi bilim insanları arasında belki de en büyük katkısı Ipatieff’in bilimsel rakibi olan, Moskova Üniversitesinden Nikolai Zelinsky yaptı. 1915’te Zelinsky “pasif kimyasal savaş” olarak da anılan, zehirli gazlara karşı korunma üzerine çalışmaya başladı. O yılın sonbaharında aktif odun kömürü kullanımını önerdi ve gerekli aktivasyon için uygun kimyasal metotlar geliştirdi (Zelinsky ve Sadikov 1918; 1941). Mühendis Eduard Kummant odun kömürünü muhafaza eden özel bir kauçuk maske tasarladı ve Kummant-Zelinsky maskesinin üretimi bürokratik gecikmelere ve diğer mucitlerle rekabete rağmen 1916’da başladı. Savaşın sonunda Rusya, farklı türlerden yaklaşık 15 milyon gaz maskesi üretmişti (Ipatieff 1946, 218–235; Nametkin 1954, 11).⁸



Birinci Dünya Savaşı’nda Kummant-Zelinsky gaz maskeleri takmış Rus askerleri [Kaynak: *World War 1914–1918: A Pictured History*, Editör: J. A. Hammerton, Cilt 1. (1934).]

8 Ayrıca bakınız: “Opisaniia i chertezhi izobretenii protivogazov i priborov dlia bor’by s otravliashchimi veshchestvami, 1915–1917” (VIA, 507-5-72) ve “Svedeniia o ehednevnom proizvodstve protivogazov, 1917” (VIA, 504-16-179).

Her ne kadar bu icat önemli olsa da, ancak 1917'de, ülkenin savaşı sürdürmeye yönelik kararlılığı ve iradesi çökmekteyken meyvelerini vermişti. Genele bakıldığında Rus bilim insanlarının savaşa katılımı, Alman, Britanyalı ve Fransız meslektaşlarınınkine hemen hemen hiç denk değildi.⁹ Rus bilimi hem kurumsal hem de camia olarak milli tehlikeye karşı hazırlıksız yakalanmıştı. Öncesinde askeri ve sivil endüstriyle işleyen bir ilişkileri bulunmadığından, var olan bilimsel uzmanlık ve potansiyel dahi etkin bir biçimde kullanılmıyordu. Bağlantıların savaş sırasında kurulması gerekti, bu da zaman aldı ve mütevazı sonuçları savaş sonuna doğru alınmaya başladı. Buna karşın Rus bilim insanlarının savaşla ortaya çıkan yetersizliklere tepkileri ve kamuya açık yaptıkları büyük reform çağrıları hiç mütevazı değildi.

3. Araştırma Enstitüleri Fikri

Devrime gebe olan bir İmparatorlukta, monarşistlerin ve muhafazakarların çoğu tedrici bir değişim bekliyordu ve normal şartlarda ılımlı denebilecekler bu kişiler arasında radikallik de modaydı. Soylu ve zengin sınıflar dahi eksik tedbirlerden ve derme çatma, orta yolcu çözümlerden bıkmış, en azından tutumlarında, devrimsel reformu tercih eder hale gelmişti. Rusların tercih ettiği toplumsal değişim önerilerinin yelpazesi, Yirminci Yüzyıl başının yaygın uluslararası eğilimlerini yansıtıyordu; öte yandan talepleri daha radikal, tonu daha tavizsiz ve zaman ölççeği daha sıkıydı. Rus bilim insanlarıncı önerilen bilim reformu fikirleri de çok benzer özellikler gösteriyordu. Örneğin, öğretime karşı araştırmanın kamusal değeri bilimsel olarak güçlü her ülkede artıyordu, ancak geç Rus İmparatorluğunda bu eğilim bilim insanlarının eğitim yükümlülüğünden topyekün azat edilmesi talebi biçimine büründü ve kendi özel araştırma enstitülerine sahip ayrı bir meslek dalı olarak tanındı. Yüzyılın çalkantılı ikinci onyılında sağa sola savrulduktan sonra bu fikir devrim Rusyasında gerçekleşti ve Sovyet bilim sisteminin yegâne belirleyici özelliği oldu.

“Bilimin (ve teknolojinin) başarısı, modern bilim insanını öğretime yükümlülüklerinden azat etmeden imkansızdır.” vecizesi, Moskova Üniversitesi'nden ünlü bitki fizyoloğu, Darwinizmin yaygınlaştırıcısı ve siyasi görüş bakımından radikal bir demokrat olan Kliment Timiriazev'e (1843-1920) aittir. Timiriazev bu sonuca 1911'de, o yılın iki önemli olayı olan Moskova'daki Kasso vakası ile Berlin'de Kaiser Wilhelm Gesellschaft'ın kuruluşu sayesinde ulaştı. Birkaç ay öncesinde Moskova Üniversitesi'nin yönetici kurulu olan Akademik Kurul, radikal öğrenciler ile polis arasındaki çatışmanın arasında kalmıştı. Yakın zamanda ölmüş olan Kont Lev Tolstoy'u anmak için üniversite kampüsünde yapılacak öğrenci toplantısı siyasi, dolayısıyla yasadışı görülmüştü. Ne de olsa Tolstoy, yalnızca ülkenin en büyük romancısı değildi, aynı zamanda Rus Ortodoks Kilisesince resmen aforoz edilmiş

9 Savaştaki diğer ulusal gelişmeler ve bilimsel araştırmaların karşılaştırılması için bakınız: (Dewey 1988; Haber 1986; Hardach 1992; Hartcup 1988; MacLeod 1993, 1998; Trebilcock 1993).

olan, aykırı bir din düşünürüydü. Öğrencilerin toplanmasını önlemek için polisin kampüse girişi de ayrıca yasa dışıydı, çünkü üniversitenin özerkliği ilkesinin ihlaliydi. Bu ihlali protesto etmek için rektör Aleksandr Manuilov ve diğer iki yüksek seviye seçilmiş görevli olan Mikhail Menzbir ve Piotr Minakov idari görevlerinden istifa etti. Aydınlanma Bakanı Lev Kasso onları kınamak için yalnızca idari istifalarını kabul etmekle kalmadı, aynı zamanda profesörlük kadrolarından da kovdu. İktidarın böyle süistimal edilmesi Akademik Kurulun diğer üyeleri arasında bir dayanışma istifaları dalgasını tetikledi. Toplamda öğretim üyelerinin yaklaşık çeyreği -yüzden fazla profesör ve privat-doçent- istifa etti. Bu oldukça gözü pek bir eylemdi, zira çok azı devlet okulları sisteminin dışında kadro bulma umuduna sahip olabiliyordu.¹⁰

Moskova Üniversitesi, belki de 1812'de Napolyon'un işgali esnasındaki yangın hariç, daha önce hiç böylesine yıkıcı bir darbe almamıştı; devletin "gericiliğine" karşı Moskova basını başta olmak üzere kamusal itirazlar yükseldi. Timiri-azev zaten emeklilik yaşına geldiğinden kişisel istifası büyük oranda sembolik bir protestoydu, ancak kamuya mal olmuş bir kişi olarak rejim eleştirmenleri arasında en prensipli olan ve en sesi duyulandı. Yabancı basından, Timiri-azev'in bilim yaklaşımını Rusların favori siyasi söylemi olan Rusya'yı mitik, yekpare bir "Batı" algısıyla yan yana koyup karşılaştırma anlayışına uyarlamasına izin verecek vakitli haberler geldi. Onun söylemine göre, Moskova Üniversitesi öğretim üyelerinin Kassa ve devlet bürokratları tarafından kıyım uğraması "bizim" için tipikti, öte yandan "onlar" için ise Berlin'de Kaiser Wilhelm Gesellschaft'ın, planlanan bir düzine araştırma enstitüsüyle açılış seremonisi karakteristikti. Her ne kadar kutlama konuşmalarının gerçek bilgi kaynakları olup olmadığı sorgulanabilir olsa da, Timiri-azev Emil Fisher'in açılış konuşmasından istediği sonuca ulaşmak için alıntılar yaptı: Almanlar bilime o kadar hürmet ediyorlardı ki "eğitim yükümlülüğü olmayan" araştırmacılar için ayrı enstitüler oluşturmuşlardı (Timiri-azev [1911] 1963).

Timiri-azev yalnızca itibarlı bir bilim insanı değil, aynı zamanda gerçek bir demokrattı. Bilime olan samimi inancı, demokrasiye olan samimi inancına uygundu; dahası onların el ele yürümesi gerektiğine inanıyordu. Böyle düşünceler, Almanya'nın birçok bilimde öncü olduğu Yirminci Yüzyıl başında olgulara aykırıydı, ancak bu tutarsızlıkla Timiri-azev'in cesareti kırılmadı. Anglo-Sakson demokrasilerinin, yalnızca bilimde zenginlik bakımından değil, aynı zamanda bilimi öğretimden azat etme yönündeki tedrici eğilimde de Alman İmparatorluğundan kesinlikle daha ileride olduğuna emindi. Washington'daki Carnegie Enstitüsü ve Britanya'daki "araştırma bağışları" hakkında bir şeyler duymuş ve bunları kendi iddiasının örnekleri olarak yanlış yorumlamıştı (Timiri-azev [1911] 1963, 58).

10 Kasso vakasının açıklaması için P.N. Lebedev'in F.A.H. Krüger'e Şubat 1911 tarihli mektubuna bakınız (Lebedev 1990, 358-359). Rus üniversitelerinde Erken yirminci yüzyıldaki çatışmalara dair genel bir çalışma için bakınız (Kassow 1989).



K. A. Timiriazev, hayatının son yıllarında, 1920 civarları. Bitki fizyoloğu Timiriazev, İngiltere'deki "Darwin'in buldoğu" T.H. Huxley'in rolüne benzer bir biçimde, Darwin'in evrim teorisinin Rusya'daki başlıca uzmanı, taraftarı ve savunucusuydu. 1911'de Timiriazev, sonrasında baskın Sovyet eğilimi olacak şekilde, üniversitelerin dışındaki özel enstitülerde bilimsel araştırmayı organize etme fikrini ortaya koydu. 1920'deki ölümünden kısa bir süre önce Bolşevik rejimini açıktan destekledi, böylece araştırma odaklı bilim insanlarıyla Sovyet yönetimi arasındaki paktın kurulmasına yardım etti. [Kaynak: K. A. Timiriazev Müzesi, Moskova.]

"Rusya ve Batı" hakkındaki yazıların kurallarına uygun olarak Timiriazev, "medeni dünyanın tamamı" araştırmanın değerini kavramışken, "bütün bilimin üniversitelerde toplanmış olması" nedeniyle ülkesini geri kalmış olarak betimledi. Moskova profesörlerinin devasa istifaları, devlet görevlileri olarak eğitim kadrolarında buldukları sürece bilim insanlarının özgür olamayacaklarını ona ispatlamıştı. Kasso vakası, Moskova biliminin uluslararası gururu olan Moskova Üniversitesi Fizik Enstitüsünün bodrumundaki Piotr Lebedev'in laboratuvarını yok etmişti.

Bir Moskova tüccarının oğlu olan Lebedev (1866-1912), akademik bir kariyeri seçerek babasının isteklerine karşı geldi. Almanya'da doktorasını aldıktan sonra Moskova'ya döndü ve bir Rus üniversitesinde profesörlük kariyeri için gerekli olan bir Rus doktora derecesi için başka bir tez daha savundu. 1903'te Moskova Üniversitesi, Fizik Enstitüsü için özel olarak tasarlanmış bir binanın açılışını yaptı ve yeni görevlendirilmiş doçent olan Lebedev orada Alman tarzı bir araştırma okulu yaratmaya başladı. 1899-1900'de çok hassas deneyler yaparak ışığın yarattığı mekanik basıncı ölçmeyi başarmış, böylece Maxwell'in elektromanyetik kuramının son büyük öndeyisini deneysel olarak ispatlayarak uluslararası üne kavuşmuştu. Lebedev, ileri araştırmayı ve araştırma öğrencilerinin eğitimini temel mesleki yükümlülüğü olarak gördü, bu nedenle Rusya'da yüzyılın dönümünde benimsenmekte olan "araştırma buyruğu" için mükemmel bir örnek oldu. Böylece Rus üniversiteleri araştırma odaklı Alman üniversitelerinin en ileri sistemini takip ettiler, Alman üniversiteleri Lebedev'in de mesleki ilhamını aldığı ana yerlerdi. Moskova Üniversitesindeki Fizik Enstitüsü, amfi barındıran üç katlı binası, profesörler için apartmanları, öğrenciler için deneysel Praktikum ve araştırmalar için bodrum katındaki laboratuvarları ile en iyi Alman modelleri doğrultusunda tasarlanmıştı. Alman öğretmeni August Kundt gibi Lebedev de ileri seviye öğrencileri ile bir izleğe başlamış ve onları gelişmiş araştırmalar yapmaya yönlendirmişti. 1911'de laboratuvarında farklı seviyelerde iki düzine kadar öğrenci vardı, birkaçı da şimdiden tezlerini bitirmiş ve iş arıyorlardı. Lebedev siyasi yönden etkin olmasa da, Kasso vakasının sonucunda diğer profesörlerle birlikte istifa etme yükümlülüğünü hissetti. O ve öğrencilerinin çoğu, iyi donatılmış laboratuvarı devamlı olabilecek verimli bir araştırma programını terk ederek 1911'de üniversiteden ayrıldı (Lebedev 1990).

Timiriazev "Lebedevlerini" kurtarmaları ve devlet üniversitelerinden bağımsız araştırma enstitüleri biçiminde "güvenli bilimsel araştırma sığınakları" kurmaya yardım etmeleri için gazeteler aracılığıyla Moskova tüccarlarına çağrı yaptı. Kurumsal gelişmenin orijinal yolunu takip etmektense, bilim ile üniversiteyi birbirinden ayırma önerisinin daha gelişmiş ülkelerin genel eğilimi olduğunda hala ikna olmuş haldeydi (Timiriazev [1911] 1963, 58, 65). Çağrısı, çoğu diğer bilim insanı ve gazeteci tarafından sıcak karşılanmakla beraber iki ayrı yöne doğru gelişti. Timiriazev ve diğer Moskovalı yazarlar, araştırma için hükümet dışı tesislerin kurulmasını önerip, destek için özel hayırseverlere yöneldi. Lebedev gibi birçok Moskovalı profesör ya bizzat tüccar sınıfından gelmişti, ya da erken yirminci yüzyılda kültürel hayırseverliğe ilgi duymaya başlayan yerel tüccarlar ve sanayici ailelerle önemli kişisel bağlantıları vardı (Buryshkin 1991). İstifa eden profesörlerin inisiyatifi, 1912'de hükümet dışı araştırma enstitülerinin inşası için özel finansman ve bağışlar toplayacak olan (acemice adlandırılmış) Moskova Bilimsel Enstitü Cemiyetinin kurulmasıyla sonuçlanmıştı. Bu türden dört enstitü -fizik, kimya, biyoloji ve sosyal bilimlerde- planlandı ve ikisi sürmekte olan savaşa rağmen gerçekten inşa edildi. 1912'de Lebedev'in kalp hastalığından zamansız ölümünden sonra öğren-

cisi Piotr Lazarev (1878–1942) Fizik Enstitüsünün inşasını ilerletmeyi sürdürdü ve sonunda onun müdürü oldu; öte yandan Biyoloji Enstitüsü de Nikolai Kol'tsov tarafından yönetilmeye başlandı. Her iki enstitü de 1917'de, devrimin arifesinde açıldı ve sonrasında çok daha büyük Sovyet enstitülerinin çekirdekleri oldular.

Moskova akademisyenlerinin aksine, St. Petersburg'daki meslektaşları devlet bürokrasisiyle -kişisel ya da değil- çok daha yakın ilişkilere sahipti ve hükümeti bir patronaj kaynağı olarak görüyorlardı. St. Petersburg'daki İmparatorluk Bilimler Akademisi, Rus ulusal biliminin bilinen kurucu babası olan Mikhail Lomonosov'un 1911'deki iki yüzüncü doğum yıl dönümünün resmi kutlama şölenlerini fizik, kimya ve mineraloji alanında araştırmalar için büyük bir Lomonosov enstitüsünün kurulması yönünde lobi yapmak için kullandı. Öneri Majestelerinin onayını aldı, ancak Büyük Savaş nedeniyle ertelendi ve hiç gerçekleşemedi (Bast-rakova 1999; Imperatorskaia 1917,102–106). Ancak araştırma enstitüleri fikri ölmedi. Rus biliminin bir başka büyük sözcüsü Bilimler Akademisinden Vladimir Vernadsky (1863–1945) onu savaş esnasındaki yeni şartlara göre düzenleyip, pratik uygulamaları için ilk adımları attı.

4. Doğal Üretici Güçlerin Araştırılması

Birinci Dünya Savaşı kültürel propagandası, medeniyet, kültür ve barbarlık arasındaki kutsal mücadele teması çevresinde dönmüştü. Rusya'nın Avrupa'ya, özellikle de Almanya'ya geleneksel bağımlılığı, Rus yazarların Fransız, Alman ve İngiliz savaş ideologlarının kullandığı militan kültürel milliyetçi dili kullanmasını zorlaştırdı. Rus eğitimli elitler "Teütonik ırka" milliyetçi, monarşik, dini ve ahlaki anlamda rahatlıkla ve açıkça karşı çıkabilirken, kültürel üstünlük anlamında bunu yapamıyorlardı. Bunun yerine Rusya'nın mücadelesini Almanların kültürel emperyalizmine karşı bir kültürel ve ekonomik bağımsızlık savaşı olarak resmettiler. Savaş başladığına, önceden ülkenin geriliğini abartılı bir biçimde kötüleyen Rus yazarlar, kültürel eksikliğini "hayali" olduğunu söylemeye ve "[Avrupa] kültürü adına Almanlara karşı zaferin gerekli olduğunu" savunmaya başladılar (Brenchkevich 1915, 32; Grimm 1915, 14–15; Trubetskoi 1915).

Din filozoflarıyla karşılaştırıldığında Rusya'daki bilim insanlarının milliyetçi kültürel üstünlüğü savunmak için daha bile az nedenleri vardı. Batılı meslektaşlarının aksine, umumiyetle daha ılımlı, neredeyse enternasyonalist demeçler verdiler ve savaşın bilimin uluslararası gelişimi ve haberleşmesine verdiği zararlardan güçlü bir şekilde yakındılar. Pasifist Timiriazev, siyasi yelpazenin sol kanadında yer alıyordu ve savaş esnasında dahi bilimin evrensel, uluslararası ve akılcı bir etkinlik olduğunu savunmayı ve onun askeri uygulamalarını kınamayı sürdürdü (Timiriazev [1915] 1963). Jeolog ve jeokimyacı Vernadsky siyasi merkeze çok daha yakındı, ayrıca çok daha gençti. Anayasal monarşinin kurulumundan yana olan Geç Rus İmparatorluğunun liberal muhalefet partisi Anayasal demokratların liderlerinden biriydi. Par-

ti, Merkezi komitesi resmen çoğunlukla profesörlerden oluştuğundan “profesörler partisi” takma adına sahipti. Vernadsky de 1911’in Kasso vakası esnasında Moskova Üniversitesinden istifa etmişti; sonrasında İmparatorluk Bilimler Akademisine seçilerek St. Petersburg’a taşındı. Bilimin savaş zamanındaki başlıca sözcüsü olarak, üniversitelerden ziyade Akademi temsil etti (Mochalov 1982; Bailes 1990).

Vernadsky’nin bilimsel ve toplumsal bakışında savaşın büyük etkisi oldu. Seferberlik esnasındaki insan kitlelerinin muazzam hareketinin jeolojik kuvvetlere benzediğini hissetti, bu ise onu insan etkinliklerindeki küresel jeolojik etkileri araştırmaya itti. Bu uzun araştırma hattı, sonrasında ona ekolojik düşüncenin kurucu babalarından olma ününü kazandıracaktı. Tarihi anlamda Vernadsky, sürmekte olan savaşın “ahlaki çekincelere rağmen çıkarlar için savunulmasının” -1789’dan sonraki Avrupa savaşları onyıllarında olduğu gibi- bilimin rolü ve önemi bakımından yeni bir tarihsel çağa geçişe damga vuracağını öngördü (Vernadsky [1916a] 1922, 54). Rus bilim insanlarının çoğu gibi Vernadsky de, hatalı bir biçimde diğer Avrupa ülkelerinde bilimsel araştırmanın savaş öncesi ölçekte sürdüğüne inanarak, savaşın ülkeler arasındaki bilimsel temasların kopuşunun yasını tuttu:

Bildiğimiz gibi, bilimsel çalışmalarımızı aynı hızda sürdürüyoruz. Çalışmalarımız şimdi geliyor ve ilerliyor, Japonya’yla savaş dönemi ya da [1905’teki] devrim yılları gibi ulusal çalkantı yıllarında da kesilmiş ya da yavaşlamış değildir (Vernadsky [1915a] 1922, 135).

Vernadsky anlamış olsun ya da olmasın, demeci Rusya biliminin topyekün savaş çabasına Britanya, Almanya ya da Britanya’dan çok daha az müdahil olduğunu yansıtıyordu. En azından yeni görevler için hazırlıksız olduğunu kabul etti ve savaşın hemen sonrasındaki dönemde önemli değişimler umdu: [Her ne kadar] bilimin gelişimi savaşı durdurmayacak olsa da, ... Savaşın sonucundan bağımsız olarak, galiplerin de mağlupların da düşüncelerini bilimsel uygulamaların ordu ve donanma işlerine uygulanmasının geliştirilmesine yöneltmeleri gerekecektir (Vernadsky [1915a] 1922, 131–132).

Vernadsky’ye göre savaş sonrası Rus bilimine düşen en önemli görev, saf bilimde ve diğer bilimlerde başka ülkelerle rekabete girmek değil, Rusya’nın kendi doğal kaynakları ve üretim güçleri üzerine çalışmak olacaktır:

Rus toplumu birdenbire Almanya’ya ekonomik bağımlılığının farkına vardı; bu sağlıklı bir ülke ve canlı, güçlü bir millet için kabul edilemezdi... [Bu bağımlılık] doğanın ürünlerinin, iş gücünün ve düşüncenin iki komşu ülke arasındaki gerekli, kaçınılmaz ve karlı sınırlarını aşmış haldeydi. Bir ülkenin diğerini sömürmesi seviyesine gelmişti... Rusya’nın Almanya’ya ekonomik bağımlılığının sonuçlardan -ve ayrıca nedenlerden- biri de Doğanın ve Tarihin Rusya’ya sunduğu doğal üretici güçleri hakkındaki bilgimizin olağanüstü yetersizliği idi (Vernadsky [1915b] 1922, 5).

Onun sayımına göre, 61 ekonomik olarak kullanışlı kimyasal elementten yalnızca 31'i Rusya'da üretiliyordu. Boksit depozitleri tetkik edilmediğinden alüminyumun bile ithal edilmesi gerekiyordu. Vernadsky, ülkenin devasa topraklarında hemen hemen her kullanışlı elementin bulunabileceğine inanıyordu ve Rusya'nın bu bakımdan diğer milletleri yakalaması gerektiğinden, çalışmanın "milli güvenlik için gerekli" olduğundan söz ediyordu. Önerisine müteakip, Şubat 1915'te İmparatorluk Bilimler Akademisi saf bilimlere odaklanmaya yönelik yüz yıllık geleneği terk edip Rusya'nın Doğal Üretici Güçlerini Araştırma için bir komisyon (KEPS) kurdu (Kol'tsov 1999, 14–15). Vernadsky'e göre KEPS'in görevi her türden doğal kaynağın araştırılmasını kapsıyordu ve KEPS, savaş dönemi "kesin bilimler temelinde çalışan mühendisler, hekimler, bakteriyologlar ve ... kimyacıların seferberliği" örneğini takip ederek jeologları, mineralogları, zoologları, botanikçileri, kimyacıları, fizikçileri ve hatta sosyal bilimcileri işbirliği ve seferberliğe davet etti. Vernadsky, bu planların ancak savaştan sonra gerçekleşebileceğinin bilincindeydi, ancak hazırlıkların hemen başlaması için ısrar etti. Meyveleri ancak uzun vadede toplanacak projeye yapılan savaş zamanı harcamaları için kaygılı değildi, çünkü "bütün araştırma enstitüleri sadece bir süper-dreadnought bedeli karşılığında kurulabilirdi" (Vernadsky [1916a] 1922, 54–55, 68).

Bu seferberlik planları bağlamında bilim ve bilimsel iş gücü ülkenin en önemli kaynakları arasında görülmeye başlandı. Petrograd'daki Akademi, Moskova'nın bilimsel periyodiği Priroda'nın editör kurulu ile birlikte ilk milli akademik nüfus ve kuruluş sayımını yapmak için ortak bir komisyon kurdu. 1917'nin başında Rusya'daki bütün bilimsel kuruluşlara anketler dağıtıldı ve yılın sonunda cevaplar iki başkent -Petrograd ve Moskova- ve illerin çoğu tarafından toplandı. Devrimin karışıklığı nedeniyle araştırmanın sonuçları planlandığı gibi 1918'inn başında yayınlanamadı. Bolşeviklerin Aydınlanma Komiserliğinin mali desteğiyle hemen Kasım 1917 Bolşevik darbesinin arifesindeki Petrograd ve Moskova'deki bilim ve bilim insanlarına dair emsalsiz demografik veri içeren iki cilt iki yıl sonra yayımlandı (Nauka 1920–1922).

5. Devlet Destekli Araştırma ve Geliştirme Ağı

Vernadsky'nin 1915'te, savaşın önerilen büyük proje için bilimsel altyapının tam anlamıyla yetersizliğini ve tıpkı siyasi sistemde olduğu gibi esasi bir değişime şiddetle ihtiyaç olduğunu gösterdiğini söylemesi için sayımın sonuçlarını beklemesi gerekmedi:

1914-1915'teki savaştan sonra ülkemizdeki doğal üretici güçleri bilir ve listeleyebilir hale gelmemiz, yani en başta Rusya'nın doğasının geniş çaplı araştırmanın ve iyi donanımlı araştırma laboratuvarları, müzeler ve kuruluşlar kurmanın yollarını bulmamız gerekmektedir... Bu, bütün ülke tarafından şiddetle algılanmakta olan sivil ve siyasi hayatımızın şartlarını geliştirme ihtiyacından daha az gerekli değildir (Vernadsky [1915a] 1922, 140).

Kendisi de statü bakımından bir araştırma laboratuvarları birliği olan Bilimler Akademisi, finansman bakımından sarayın bir kurumuydu, bu nedenle doğal olarak devlet patronajı bekliyordu. Ne var ki halihazırdaki destek KEPS'in önerilen görevi için kesinlikle yetersizdi, ancak Vernadsky çalışmanın savaşın bitmesi beklenmeden, hemen başlanmasında ısrarcıydı. İlk adımda Rusya'nın enerjisi, mineralleri, madenleri, bitkileri, hayvanları ve kimyasal fabrikalarına dair mevcut bilginin ayrıntılı özetlerinin hazırlanmasını önerdi. Talebi yüksek olan ve vakit kaybetmeden aranması gereken bazı mineralleri özellikle listeledi. Akademinin bütçesinden gelen mütevazı bir ön destekle KEPS, birkaç bilim insanını bu değerlendirmeleri yapmaları için tuttu; bu değerlendirmeler *Materials for the Study of the Natural Productive Forces of Russia* serisi olarak yayınlandı.

Vernadsky ilk yılın sonuçlarını değerlendirip ulusal ölçekte daha ileri bir "bilimsel çalışma için yeni bir düzenleme" reformuna dair hırslı bir plan tasarladı. Planı (1) üretici güçlerin araştırılmasının tartışılması için bir ulusal bilim insanı kongresini, (2) planlanmış araştırma için bilimsel araştırmanın koordinasyonunu ve (3) yeni araştırma kuruluşlarını: müzeleri, laboratuvarları ve enstitüleri içeriyordu. Vernadsky son maddenin üzerinde özellikle duruyor, uygulamalı, teorik ve karma mahiyetteki özelleşmiş araştırma enstitülerinden oluşan ulusal bir ağa ihtiyacın bir devlet önceliği konusu olduğunu ve KEPS'in bunun için planlar hazırlaması gerektiğini savunuyordu. "Bilimsel araştırmanın artan ihtiyacını sadece yüksek öğretimin karşılayamayacağına", ve dolayısıyla "bütün bilimsel araştırmayı yüksek öğretim kurumlarına temelli bağlamanın olanaksız ve dezavantajlı olduğuna" ikna olmuştu (Vernadsky [1916b] 1922, 29).

1916 yılında KEPS'e raporunda Vernadsky, kil ve alüminyum üzerine bir tesis ve Hazar Denizindeki Kara-Bogaz koyunda (bir ham tuz depoziti) deneysel bir istasyon planından bahsetti. Sonraki yıl KEPS uygulama amaçlı yarım düzine daha (Platin, Fiziko-Kimya Analizi, Hidroloji, Alaşımlar ve Metalografi, Petrol), entelektüel topluluklar da birkaç tane (Metalürji, Kimyasal Ayırıcılar, Tıbbi ürünler, Kömür) araştırma enstitüsü ve laboratuvar taslağı önerdi (Bastrakova 1973, 46-49). Bağımsız araştırma enstitüleri fikri böylece tekrar ortaya çıktı, ancak bu defa çok daha geniş ve kapsayıcı bir ağ ve ulusun karşısındaki önemli bir pratik görev bağlamında.

Yıllar sonra bazı Sovyet tarihçileri Vernadsky'nin 1916'daki önerisinin, en yüksek yönetsel yapı olan Akademinin merkezde olduğu Sovyet planlı araştırma sisteminin kahince bir öngörüsü olduğundan bahsettiler. "Öngörü" belki de çok güçlü ve aynı zamanda çok zayıf terimdi. İki gelişme birbirinden yirmi yıllık devrimsel sosyal değişimle ayrılmıştı ve açıkça özdeş değillerdi. Aynı zamanda yalnızca onları birbirine bağlayan benzerlik değil, gerçek nedensel ilerleme de mevcuttu. Vernadsky'nin savaş zamanı önerisi, sonunda Sovyet araştırma ve geliştirme sistemine dönüşecek olan reform sürecinin önemli bir ilk dönemini temsil

ediyordu. Bu bağlantı, tarihçiler arasındaki 1917 devrimini ve Bolşevikleri Sovyet döneminin yeni ve önemli gelişmelerinin kaynağı olarak görmeye yönelik ısrarcı eğilim tarafından bir miktar gizlenmişti. Dolayısıyla önce gelen Birinci Dünya Savaşı dönemi, algılanan önem bakımından sonraki büyük devrimce gölgelenmiş ve bu dönem, Rus tarihinde diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında, hak etmediği ölçüde az ilgi görmüştür. Rus İmparatorluğunun ulaştığı sonuçları özetlerken tarihçiler sıklıkla 1913'ü, barışın son yılını seçerler; yeni toplumun başlaması da 1917 olarak görülür ve aradaki savaş da yeni ve önemli bir şeyin ortaya çıkışına işaret olarak değil, utanç verici sona giden çöküş olarak gösterilir.

Son dönemlerde birçok tarih araştırması bu stereotipe meydan okumaya başladı, o kadar ki Büyük Savaşın yeni bir görünüşü, onun bir son olduğu kadar bir başlangıç da olduğu yavaş yavaş ortaya çıkıyor.¹¹ Daha iyi anlatmak gerekirse, Sovyet toplumunun temel özelliklerinin çoğu bakımdan bir sürekli savaş döneminde -1914'den 1921'e- doğduğu ve edindiği doğum izlerini en azından birkaç on yıl barındırdığı görülebilir. Rus biliminin imajı, kurumları ve pratiği bağlamında, yeni Sovyet sisteminin 1917'den bile önce icat edildiği söylenebilir.

Şüphesiz ki erişkin sistemin özelliklerinin tamamının o erken dönemde ortaya çıktığı düşünülemez. Örneğin, Bilimler Akademisi, akademik kurumlar arasında henüz sonradan olacağı kadar baskın değildir. Her ne kadar yönetsel görkem arzusu Vernadsky'nin 1916 önerisinde bulunmuş ve yansıtılmış olsa da, Akademi yirmi yıla sonraki Stalinist topluma dek bunu başaramayacaktır (Vucinich 1984). Savaşların ve devrimlerin çalkantılı onyılsı esnasında ise Akademinin ve KEPS'in önemi, yöneticiliği ve denetleyiciliğinden ziyade teşvik ediciliğinde, bir miktar koordine ediciliğinde ama büyük oranda da genel eğilimi yansıtıcılığında olmuştur. İmparatorluğun farklı yerlerinde ve kurumlarında da önceden "saf" akademik olanlar yeni araştırma enstitülerini çekirdeklerini oluşturarak bu alanlarda savaş sonrası etkinliklerin taslaklarını ve önerileri hazırlayarak ekonomik ve askeri anlamda önemli çalışmalara yöndiklerinden, benzer süreçler büyük oranda bağımsız bir biçimde geliyordu. 1917'den sonra bilim ile yeni devrim yönetimi arasındaki özel ilişkinin temelini oluşturan özellikle savaş esnasındaki bu öneriler ve etkinliklerdi.

11 Geliştirilmiş benzer bir yaklaşım için bakınız (Holquist 1997; Hoffmann ve Holquist, hazırlanmakta). Bilim bakımından Nathan Brooks (1997, 360) halihazırda "kimyacılar için Birinci Dünya Savaşı dönemiyle Sovyet rejiminin ilk yılları süreksizlik değil görece süreklilik dönemidir." demiştir. Yakın zamanda çıkmış birkaç kitap Rus tarihinde Birinci Dünya Savaşının rolüne ilişkin tarihsel ilgide artışı işaret etmektedir (Pisarev and Mal'kov 1994; Mal'kov 1998; Smirnov 1999).

KİTAP TANITMALAR/Book Reviews

Evrenin Saklı Yüzü-Evrenbilimin Bir Başka Tarihi

(*La Face cachée de l'univers-Une autre histoire de la cosmologie*)

Thomas Lepeltier

Çeviren: Ahmet Durukal,

Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018, 157 s.

*Bihter TÜRKMEÑOĞLU**

Kozmoloji dilimizdeki anlamıyla evrenbilim; evrenin oluşumunu, evrimini, dinamiğini inceler. Evrenin nasıl oluştuğu, geçmişteki durumu ve gelecekte nasıl olacağı gibi sorulara cevap arar. Gökfizik alanında doktorasını yaptıktan sonra bilim tarihi ve felsefe alanlarına yönelen, Thomas Lepeltier'in *Evrenin Saklı Yüzü* adlı eseri de bizlere kozmoloji hakkında bilgiler vermektedir. *Evrenin Saklı Yüzü* adlı eserle Ahmet Durukal'ın çevirisi sayesinde tanışıyoruz. Bu eser 20. ve 21. yüzyıllar boyunca evren hakkındaki farklı hipotezlerin neden ve nasıl kurulduğunu aydınlatmaya çalışır. Ve okuyucuyu bu hipotezlerin neden reddildiğini ya da kabul edildiğini anlamaya teşvik eder.



Kitap üç temel bölümden oluşmakta ve her bölümde alt başlıklar yer almaktadır. *Evrenin Kesfi* başlığını taşıyan ilk bölümde yazar farklı evrenbilim modellerine değinmiştir. Astronomi tarihinde modern evrenbilimi Albert Einstein'la başlar. Ve Alexandre Friedmann, Willem

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Bilim Dalı, bihterturk91@gmail.com.

de Sitter, Georges Lemaître gibi isimler onu takip eder. Yazar Einstein'ın 1917 yılında yazmış olduğu makalesinin modern evrenbilimi için başlangıç olduğunu söyler. Einstein'ın yeni yer çekimi teorisini ve genel göreliliği, evrene nasıl uygulandığına değinmiş ve böylece ilk görelî evrenbilim modelinin nasıl ortaya çıktığını anlatmıştır.

Bu bölümde genişleyen evren hakkında da bilgiler vermektedir. Statik evren modellerinin terk edilmesi 1920'li yılların sonunda Edwin Hubble ile başlamıştır. Onun gözlemleri insanların evren hakkındaki görüşlerini derinden sarsmıştır. 1930'lu yılların başında genişlemekte olan evren fikri olgusal bir gerçek olarak kabul edilmişti. Ancak 1930'lu yıllarda genişleme fikrine şüpheli yaklaşanlar olsa bile 1940'lı yıllarla birlikte bu şüphelerin sayısı gittikçe azalmıştır. Genişleme fikri, hipotez ya da muhtemel bir spekülasyon durumundan gerçek duruma geçmiştir. Yazar bu bölümde genişleyen evren fikrine karşı çıkan Zwicky, Walther Nernst, Louis de Broglie gibi isimlere de değinmiştir.

1930'lu yıllardan beri genişlemekte olan evren fikrinin kabul edilmesiyle birlikte köken sorunu ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılda evrenin kökeni probleminin açtığı tartışmaları ve bugün evrenin yaşının 13,8 milyar yıl olarak ölçülmesine ginceye kadar geçilen aşamaları değerlendirir. Köken probleminden sonra büyük patlama ve kararlı durum modellerini ele alır. Büyük patlama (Big Bang) teorisinde Gamow'un rolüne değinmiş ve kararlı durum modelinde ise bu modelin savunucuları olan, Hermann Bondi, Thomas Gold ve Fred Hoyle gibi isimlere yer vermiştir.

Büyük Patlamanın İlan Edilen Zaferi adlı ikinci bölüme evrenbilimin bilimselliğinin sorgulanması ile başlar. Evrenbilimin bilimselliğine dair bu yaklaşım Karl Popper'a dayanmaktadır. Popper'a göre bilimsel aktiviteler, gerçek dünya üzerine hipotezler kurmak, bu hipotezlerden sonuçlar çıkarmak ve bunları gözlemlerle karşılaştırmaktan oluşuyordu. Uyumsuzluk durumunda çürütülmüş hipotez ya da teori reddedilirdi. Uyum içerisindeyse teoriyi mükemmelleştirmek gerekirdi. Yani bilimsel olması için bir teorisin çürütülmesi gerekiyordu. Yazar bu noktada bilimin bu anlayışından hareketle kozmolojinin bilimselliğini savunan tezler yer verir. Kararlı durum modelini savunan Bondi'nin, Popper'ı takip ettiğini ve bir evrenbilim modelinin ne kadar çürütülebilir olursa o kadar bilimsel olabileceğini savunduğunu söyler. Ve Bondi'nin bu yaklaşımla kararlı durum modelinin, her türlü gözlemsel sonuca uyan büyük patlama modeline karşı galip geldiğini savunduğundan söz eder.

İkinci bölümde ele aldığı diğer bir konu ise büyük patlamadır. *Büyük Patlamanın Zaferi* adlı alt başlığını taşıyan bu bölümde, büyük patlama teorisini savunan ve bunu çürütmeye çalışan teorisyenlere yer vermiştir. 1950'li yılların başında büyük patlama modeli çerçevesinde evrenin tahmini yaşı 1 ile 2 milyar arasında yer alır ki; bu rakam dünyanın yaşından küçüktür. Bu paradoks bazı araştırmacıların

büyük patlama teorisine şüphe ile bakmalarına neden olmaktadır. Fakat 1950'li yıllarda gökbilimci Walter Baade ile durumun değiştiğinden söz eder. Yeni bir teleskop sayesinde Sefe yıldızlarının uzaklıklarının tekrar hesaplanmasıyla evrenin yaşı paradoksu saf dışı bırakılmıştır. Ve 1956 yılında evrenin yaklaşık yaşı 6,5 ile 13 milyar yıl arasında olduğu tahmin edilmektedir. Sefe yıldızlarının uzaklıklarının tekrar hesaplanmasının büyük patlama modelini savunanlar için önemli olduğuna değinir. İlerleyen bölümlerde kararlı durum modelinin yenilgisini ele alır. Savunucularından Hermand Bondi, Thomas Gold ve Fred Hoyle'nin kararlı durum modelini savunmayı bıraktıklarını ancak büyük patlama modeline ikna olmadıklarını ifade eder.

Kitabın üçüncü ve son bölümü ise *Bir Spekülasyonlar Evreni* başlığını taşımaktadır. Thomas Lepeltier bu bölümde, evrenbilimcilerin kesinlikler konusunda çok iddialı olduklarını düşünür. James Peebles ve Michael Turner gibi iki evrenbilimciden söz eder. Her ikisinin de büyük patlama modelinin kesin savunucularından olduğunu belirterek aralarındaki farka değinir. Peebles evrenbilim problemlerinin tam olarak çözülmediğini ama neredeyse çözüldüğünü öne sürerken, Turner evrenbilimin büyük problemlerinin kesin bir şekilde çözüldüğünü düşünür. Bu bölümde tekliği arayış fikri de ele alınmıştır. 17. yüzyılda Isaac Newton, bir elmanın düşüşü ile ayın hareketlerini yalnızca tek bir kuvvetin yani çekim gücünün yönettiğini göstermiş ve 19. yüzyılda James Clerk Maxwell, elektrik ve manyetizmayı aynı etkileşimin iki ayrı gücün görüntüsü olarak ifade etmişti ki buna elektromanyetik güç adını vermişti. Yazar bu örneklerle fizikteki tekliği arayış noktasından yola çıkarak, parçacık fiziğini ele alır. Parçacık fizikçilerinin büyük patlamaya yöneldiğinin ve bu modelin onlar için neden harika bir model olduğunun değerlendirmesini yapar. Yine bu bölümde *Egzotik Bir Enerji mi?* alt başlığıyla genişleme hızının belirlenmesi probleminde de yer vermiştir. Büyük patlama modelinin savunucularına göre evrenin genişlemesi zamanla yavaşlayacaktı. Ancak diğer modelin savunucuları ise genişlemenin hızlanması gerektiğini söylüyordu. Burada iki tarafın bu konudaki tezlerini ele alır.

Sonsözde ise; Lepeltier, eleştirel bir bakışla, hicivsel bir dille, büyük patlama modelinin üstünlüğünü savunan ve diğer evren mitleriyle alay eden kozmologlar için artık yeni bir mit olduğunu ifade eder. 1960'lı yıllarda büyük patlama modelinin doğurmuş olduğu bu mit evrenbilimciler başta olmak üzere bilim insanlarının evrenin gizemini çözmüş oldukları düşüncesi üzerine kurulmuştur. Bu mitte, bilimsel düşünce insanın evriminin en ileri noktası, hatta evrensel maceranın ulaştığı zirvedir. Evrenbilimciler o zirvenin hem kahramanı hem de rahibidir. Ve evrenin gizemini çözmüş olanlar sadece onlardır ve sadece onlar anlatabilir. Bu ifadelerle yazar aslında büyük patlama hikâyesinin bir mit olarak sunulmasını ve onu kabul ettirebilmek için, ondan önce gelen mitlerin bir kenara atılması fikrini eleştirmektedir.

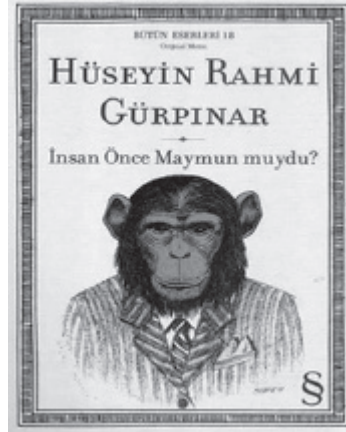
Bu eser önsözünde belirtildiği üzere edebi açıdan daha alçak gönüllü kalarak, tarih açısından bir hicve daha yakın olmaya çalışır. Hiçbir kişi hayali değildir. Hiçbir olay kurgusal değildir. Hiçbir kanıt uydurma değildir. Bu anlamda; bu bir bilim (ve felsefe) tarihi kitabıdır. Çevirisi oldukça akıcı olan bu eser, yukarıda bahsedilenlerden hem çok daha da zengin, hem de argümanların öne sürülme üslubu çok daha keyiflidir.

İnsan Önce Maymun muydu?

Yazar: Hüseyin Rahmi Gürpınar
Everest Yayınları, İstanbul, 2012, 356 s.

Murat BIÇAKKAYA*

Hüseyin Rahmi Gürpınar, yirminci yüzyıl Türk edebiyatının bağımsız romancısıdır. Eserlerinde on dokuz ve yirminci yüzyıl arasındaki İstanbul yaşamını gerçekçi bir biçimde yansıtan Gürpınar, Gezzin'in de belirttiği gibi *doğalcı, olgucu*¹ ve sanatı toplum için olarak gören bir edebiyatçı olarak, *İnsan Önce Maymun Muydu?* adlı eserini, 27 Eylül 1934 (Yıl 11, Sayı 3731) tarihinde, *Cumhuriyet* gazetesinde, 113 sayı sürecek olan bir tefrika şeklinde kaleme almıştır. Eser ilk kez, 1968 yılında, Atlas Kitabevi tarafından, derlenip sadeleştirilerek roman olarak okuyuculara sunulmuştur. 2011 yılında, eserin yayın hakları Everest Yayınlarına geçmiş olup, Ocak 2012'de *İnsan Önce Maymun Muydu?* adıyla, *Cumhuriyet* gazetesinde yayınlanan 113 sayılık tefrikası esas alınarak tekrar basılmıştır ve incelememiz bu kitaptan yapılacaktır.



Önsözünde, *Pascal*'dan bir alıntıyla başlayan eserin başkarakteri "*Filozof Mualla Lahuti Efendi*", resmi akademik bir arka planı olmadığı halde, araştırma-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Bilim Dalı, muratbicakkaya@gmail.com.

1 Ulaş Başar Gezzin, "Türk Yazınında 'Budunsal (Etnik) Öteki' İmgesinin Açıklanmasına Giriş Olarak Hüseyin Rahmi Yazını ve 'Yankesiciler' Adlı Öykü", bkz., <http://ulasbasargezginkulliyati.blogspot.com/2017/12/huseyin-rahmi-yazn.html>.

ları, öğrendikleri ve yazdıklarıyla filozof unvanına erişmiştir. Filozofun ismi de, Hüseyin Rahmi Gürpınar tarafından, ateist bir filozof için oldukça ironik şekilde konulmuştur. Başkarakter, adeta yazarın eserdeki izdüşümüdür. Onun gibi akılcı, doğalcı ve olgucudur. Mualla “yüce”, Lahuti de “ilahi” anlamına gelir. Filozof unvanı ise, dönemin dilinde bilim insanı anlamındadır.

Roman, Filozof Mualla Lahuti Efendi'nin yayınladığı ve *Darwin*'den etkilenen, insanlığın kökeni ve maymunlarla ortak atadan geldiklerini irdeleyen eserine karşı *Dikkat* gazetesinde çıkan ağır eleştiri ve ithamlara karşı gazetenin ofisine gelmesi ve en ağır ithamların sahibi olan ve dönemin dinci kanaat önderlerini temsil eden *Enis Buhari* ile karşılaşmaları ve fikirlerini münakaşa etmeleriyle başlar. Çok iyi bir gözlemci olan Hüseyin Rahmi Gürpınar, bu giriş bölümündeki münakaşayı 2018 yılında okuyanlarda şöyle bir intiba bırakır ki, aradan geçen neredeyse yüz yıllık süreçte, toplum nezdinde, tartışmanın taraflarının düşünce ve tavırlarında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Öyle ki, sözlü münakaşadan yenik ve sinirli bir şekilde ayrılan Enis Buhari, filozofu fikir savaşında değil, sinsice bir kumpasla, fiziki zarar vererek yenmek istemektedir. Lakin bunu tek başına yapamayacağını ayırdına varan Buhari, kendiyile aynı fikirde olan ve gazetede yayınlanan diğer ağır ithamın sahibi Ruşen Zamir ile bir ittifak kurmaya karar verir.

Hüseyin Rahmi Gürpınar, sadece dini kullanan insanların, bilim insanlarına karşı bakışına değil, aynı zamanda dönemin halkının da bakış açlarına ve fikirlerine eserinde önemli ölçüde yer vermiştir. Halk, yazdıkları, fikirleri, giyim kuşama, yaşam tarzı ve aile yapısı yüzünden bile, filozof hakkında çeşitli söylentiler, yalanlar, iftiralar ve dedikodular uydurmuştur. Onun bir büyücü olduğunu, dedelerinin maymun olduğunu, simya ile uğraştığını, uğursuz olduğunu söyleyip durmaktadırlar. Filozofun yaşadığı mahalle, dönemin İstanbul'udur. Günümüzün Türkiye'sidir. Halk gerçekleri değil, oyalanacakları yalanları ister. Mahalledeki olan biten her kötülükte filozofun kapısını çalarlarken, din dolandırıcılarına da ellerindekini kapırlar.

Bilimi temsil eden karakterinin yanında Filozof Mualla Lahuti Efendi, aynı zamanda ataerkil bir yapıyı temsil eder. Eşinden yegâne beklentisi temizlik ve yemek yapması, çocuklarla ilgilenmesi olan filozof, vaktinin çoğunu kitaplara gömülü bir şekilde geçirir. Çocuklarına bile Arapça bir, iki, üç, dört (Vahit, İsneyn, Salise, Rabia) diye isim verecek kadar düz bir insandır aslında. Ama fikrsel olarak oldukça hümanisttir, hatta türcülüğü bile kınar, insanlarla hayvanların aynı şey olduklarını söyler. Filozof karakteri, aslında dönemin nihai bilimini temsil eder. Hüseyin Rahmi Gürpınar, kendi ülkesindeki bilimin ötesinde, dünyadaki çağdaş olayları, bilimsel sonuçları, yazıları, yazarları, filozofları çok iyi takip ettiğini, bu karakterin diyaloglarında ve düşüncelerinde çok iyi yansıtmıştır.

Eser, tefrika olarak yayımlandığından dolayı, roman kurgusal olarak bir bütünlükten uzak, toplama maceralar şeklinde, bir dizi edasıyla okuyucuya sunulmuş-

tur. Yani eser, tek bir olayın gelişim ve sonucundan çok, filozof karakterinin dört ana macerası, arka planda gelişen bir olay ve hepsinin toplu sonucu şeklindedir.

Eserin, Filozof Mualla Lahuti Efendi dışındaki diğer önemli karakterleri, öz çocukları Vahit, İsneyn, kızı Salise, besleme olarak aldıkları vahşi yapılı kızı Rabia, damatları Ali Şeref ve karısı Müride'dir. Tüm isimlerden en çok ön planda olanı ise, damadı Ali Şeref'tir. Romanda Ali Şeref, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın, *cumhuriyet gençliği*nden beklentilerinin et ve kemiğe bürünmüş halidir. Ali Şeref, zeki, çevik ve ahlaklı bir sporcudur. Adı gibi şerefli, delikanlıdır. Aşkta ve nefrette coşkuludur. Önsezileri ve zekâsı da, kasları kadar kuvvetlidir. İki oğlu olan filozofa, öz oğullarından daha çok benzemekte ve özenmektedir.

Filozofun öz oğulları, sevdikleri kızlar onlara kaçmak isteyince, önce babaları karşı çıksa da, daha sonra onun da desteğiyle evlerinde saklarlar. Bu olay, tüm dikkat ve dedikoduları zaten hali hazırda mahallenin nefret noktası olan filozofun evine çeker. Herkesin şüphelenmesi üzerine, günün her saati sorgulamaya gelen mahalleliye kapısını açan filozof, zabıtlar ve tüm mahallelinin tekrar tekrar aramasına rağmen iki yıl boyunca zan altında kalır. Yazarın olayları aktarım şekli yüzünden, okuyucu da kitabın sonuna kadar kızların nerede olduğundan emin olamaz. Kızları kaybolan kadınlar, zabıtların ve kendi müdahalelerinin yetersiz kaldığını görünce, çareyi üfürükçü hocalarda ararlar ve paralarını onlara kaptırırlar.

Filozofun bir diğer macerası ise, gördüğü bir gazete ilanıyla başlar. Beykoz'daki bir Ermeni konağında, satılık bir maymun olduğunu görür ve heyecanla oraya doğru yola çıkar. Ermeni bir lala² ile büyüyen ve 1893 yılında tüm çalışanlarının Ermeni olduğu *Tercüme Odası*'nda göreve başlayan Hüseyin Rahmi Gürpınar, bu Ermeni ailesinin kendi içlerindeki davranışlarını ve konuşmalarını, döneme uygun bir şekilde oldukça gerçekçi aktarır. Aslında maymunu bulmuş olan ve fiyatını yükseltmek için maymunu ailenin bir ferdiymiş gibi gösteren bu aile, maymunu filozofa satar. Hayvanın tabiatı gereği, filozof aslında başına biraz da bela almıştır. Daha eve yolculuğu sırasında başına tonla olaylar açan bu maymunu, filozof kendi evladı gibi sever ve tüm hareketlerini inceler.

Maymun ve insanların benzerliklerini yakından tecrübe eden filozof, hareketlerine dair çıkarımlar ve tahminler yapar. Dönemin zoolojik ve antropolojik bilgileri, bu karakter üzerinden okuyucuya aktarılır. Evdeki her ev hayvanı gibi aslında bir esir olan maymun, serbest kaldığı bir gece, tüm mahalleyi adeta dağıtır. Bu olaylar sonucunda da bir avcı tarafından vurularak öldürülür. Filozof da, bu acısını bastırmak için hayvanı dondurarak evinde saklar.

Daha sonraki olayda ise, filozofa *Türk Felsefe Kültür Cemiyeti Reisi Zeki Mita*'tan bir mektup gelir. Mektupta meşhur Hintli filozof İbnülhatibüttavsi'nin İstanbul'da olduğu ve gelip ona karşı Türk Felsefesi'ni savunması gerektiği söylenir.

2 A. g. m.

Bu mektuptan oldukça şüphelenen damadı Ali Şeref'in tüm uyarılarına rağmen, filozof kendi ayaklarıyla gidip tuzağa düşer. Onu bu mektupla kandıran, Abdülhamid zamanından bir saray eşrefi olan *Ferahfeza Şadi*'dir. Mahallelinin, filozofa dair, onun geçimini *simya* ile altın yaparak sağladığı dedikodusunu duymuş ve bunu gerçek zannederek, onu kendisine altın yapması için kaçırmıştır.

Eserin bu bölümünde Ferahfeza Şadi, Osmanlı saray eşrafının cahiliyetini öne çıkararak ve onların kan emiciliğinin tasavvuru olan bir karakterdir. Filozof, simya diye bir şeyin artık olmadığını ve bunu kimyagerlerin kanıtladığını anlatmak istese de Şadi anlamaz. İşine gelince naziktir, ama nihayetinde kaba güç kullanarak simyanın sırrını öğrenmek ister. Bölümün sonunda ise, ideal cumhuriyet genci olan Ali Şeref, bu miadı dolmuş düşüncenin temsili karakteri alt eder ve filozofu, yani bilimi kurtarır.

Hikâyenin en sonunda ise, kayıp kızlar ve aileleri buluşurlar. Filozof, insan tabiatı ve medeniyetin vahşiliği yok etme idealine dair bir tirat atar ve eser sonlanır.

Sonuç olarak, eserlerinde öğreticiliği³ ön planda olan Hüseyin Rahmi Gürpınar, *İnsan Önce Maymun Muydu?* adlı eserinde, dönem halkının, dini görüşünün ve bilime bakışının nabzını tutmuş ve okuyuculara aktarmıştır. Düşünceleri ve olguları temsil eden sembolik karakterleriyle, olaylar ile diyaloglar üzerinden, hâkim fikir savaşlarını ve idealleri, edebiyat aracılığıyla anlatmıştır. Hüseyin Rami Gürpınar, tam da zamanını yazan, zamanının ötesinde bir yazardır.

Kaynakça

Gezgin, Ulaş Başar. (2001). *Türk Yazımında 'Budunsal (Etnik) Öteki' İmgesinin Açıklanmasına Giriş Olarak Hüseyin Rahmi Yazımı ve 'Yankesiciler' Adlı Öykü*. <http://ulasbasargezginkulliyati.blogspot.com/2017/12/huseyin-rahmi-yazn.html>.

3 A. g. m.

İlk Kadın Pandora

(*Pandora, le première femme*)

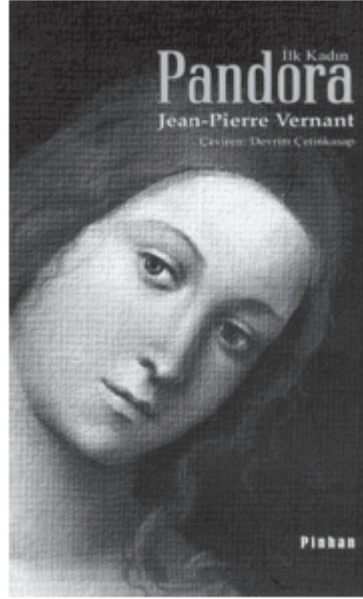
Jean-Pierre Vernant, Bayard editions, 2006,

Çeviren: Devrim Çetinkasap,

Pinhan, İstanbul, 2011, 56 s.

Serap GÜR KALAYCIOĞULLARI*

Antropolog Jean-Pierre Vernant'ın vermiş olduğu bir konferans metninden kitap biçimine dönüştürülen *İlk Kadın Pandora*'da, Yunan mitolojisinde, tanrılar tarafından yaratılan ilk kadın olan Pandora miti işlenmekte ve bu doğrultuda insanın evrendeki varlığına ilişkin birtakım sorulara erişilmektedir. Pandora ile ilgili olarak Yunan Ozan Hesiodos'a ait iki temel metnin (*Theogonia* ile *İşler ve Günler*) kaynak olarak kullanıldığı metinde, kısa bir girişin ardından, Pandora mitleri dört ana sahne şeklinde sırayla incelenmektedir. Her sahnenin sonunda yazarın kendi saptamalarının yer aldığı bu incelemeleri, insanın evrendeki acziyetinin tartışıldığı son bir bölüm izlemektedir. Devrim Çetinkasap tarafından akıcı bir dille Türkçeye kazandırılan kitap, eğlenceli bir miti yazarın özgün yorumları ile işlerken aynı zamanda okuru pek çok karmaşık soruyla baş başa bırakmaktadır.



* Arş. Gör. Dr., Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, gurserap@hotmail.com.

Kitapta, Yunan Ozan Hesiodos ile ilgili kısa bir girişin ardından şu soru sorulmaktadır: “Niçin iki cinsiyet var?” Bu soruyu yanıtlarken, kadını, hayatı zorlaştıran bir varlık olarak tanımlayan Yunan edebî geleneğinin kurucularından Hesiodos’un, tarih öncesi devirlere atfettiği kadınsız ve dertsiz tasasız evren paradigması aktarılır. Biri kurnazlığı, diğeri tezcanlılığı yüzünden bu paradigmanın bozulmasına sebep olan Titan soylu Prometheus ile kardeşi Epimetheus’tan bahsedilir. Prometheus, Tanrı Zeus’un evrende kurduğu tanrılar ile insanlar arasındaki eşit olmayan düzene karşı çıkan ve insanların hakkını arayan muhalif ses olarak tanıtılır.

Kitabın ana bölümünde, Zeus ile Prometheus’un karşılıklı hesaplaşması dört ana sahne şeklinde ele alınır: İlk sahnede, kendisine, tanrılar ve insanlar arasına net bir sınır çizme görevi verilen Prometheus’un, herkesin bir arada bulunduğu bir şöende, Zeus için hazırladığı aldatmaca işlenmektedir: Prometheus, kocaman bir öküzü iki parçaya ayırmıştır; bir tarafta üzeri iştah kabartıcı yağ tabakasıyla örtülü kuru kemikler vardır, diğer tarafta üzeri iğrenç bir mide ile örtülü yağlı etler vardır. Zeus’un seçtiği parça bundan böyle tanrıların, kalan diğer parça ise insanların payına düşecektir. Bu sahnenin sonunda, görüntüye aldanıp kuru kemikleri seçen Zeus’un mu, yoksa payına yağlı etler kalan insanın mı nihayetinde kazançlı çıktığı tartışılmaktadır. İkinci sahnede; Zeus’un, şöendeki aldatmacaya karşılık olarak insanlardan tahılı ve ateşi gizlemesi, daha sonra da Prometheus’un, kurnaz bir planla Zeus’un ateşinden bir kor parçası çalıp insanlara vermesi işlenmektedir. Bu sahnenin sonunda, ateşin insan hayatındaki yeri ironik bir bakış açısı ile tartışılmaktadır. Üçüncü sahnede Prometheus tarafından çalınan ateşe karşılık, Zeus’un, olağanüstü güzellikteki “kadın”, Pandora’yı yaratması, onu insanların başına bela diye yollaması ve Epimetheus’un, kardeşi Prometheus’un uyarısına rağmen, görür görmez onu kabul etmesi işlenmektedir. Bu sahnede Pandora, önceki sahnelerdeki bazı özellikleri şahsında barındıran bir varlık olarak betimlenir: Pandora, şöen sofrasındaki yağlı etlerin altındaki kuru kemikler ve Prometheus’un Zeus’tan çalıp insana verdiği ateş ile özdeşleştirilir. Son sahnede, Pandora’nın, Zeus’un kendisine vermiş olduğu küpü açması ve böylece küpün içinden çıkan kötülüklerin tüm evrene yayılması işlenmektedir. Bu sahnenin sonunda, insan için gözle görülebilen bir dert olarak tanımlanan Pandora ile küpten çıkan, fakat önceden görmenin ve duymanın imkânsız olduğu belirtilen kötülükler kıyaslanır. Ardından Hesiodos’un anlatısı çerçevesinde çizilen dört sahne arasındaki zincirleme bağ çözümlenerek betimdeki erkeğin kadına olan mecburiyeti irdelenir.

Kitabın son bölümünde, Pandora’nın küpünün içinde kapalı kalan, orijinal metinde “*elpis*” olarak geçen ve genel olarak “umut” olarak tercüme edilen sözcük ile ifade edilmek istenilen anlamlar felsefi açıdan tanımlanır ve sonuçta

insanın nasıl *elpis*'in güdümüne girdiği tartışılır; bu bağlamda insanın onu önce Tanrılardan, daha sonra da hayvanlardan ayıran, özellikleri sayılır. Bir yanı olayları önceden hesap eden Prometheus ile bir yanı iş işten geçtikten sonra akli başına gelen Epimetheus ile özdeşleştirilen insanın tehlikeler karşısındaki acziyeti ve kadının, tanrılarla insanlar arasındaki muğlâklığı simgeleyen varlığı tartışılır. Kitap, Pandora'nın hikâyesi aracılığıyla, gerçek ile taklit, erkek ile kadın üzerine ulaşılan soruların açık bir biçimde tanımlanması ve okura yöneltilmesi ile son bulur.

Pandora, kısa, yalın ve eğlenceli anlatımıyla çabucak okunacak bir kitap olmakla birlikte insana, kendi varlığı ve gerçekliği üzerine saatlerce, belki günlerce düşüneceği, yanıt bulmanın zor, ancak yanıt aramanın anlamlı geleceği sorular yöneltilmektedir.

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, Haziran ve Aralık 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 ÖGE:

- Hakemli Yazılar,
- Konuk Yazar Yazıları,
- Görüşler,
- Okuyucu Mektupları,
- Çeviri Yazılar,
- Tanıtım – Değerlendirme,
- Haberler,
- Mesleki Toplantılar olmak üzere 7 bölümden oluşur.

Genel ilkeler

- “**Hakemli Yazılar**” bölümünde yer alması istenen yazılarla ilgili olarak aşağıdaki kurallar/ilkeler uygulanır;
- Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilen yazılar uygun görülürse değerlendirilmek üzere, konu uzmanlarından oluşan “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerine (hakemler) gönderilir. Her bir yazı iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden biri olumlu diğeri olumsuz görüş açıklarsa makale üçüncü bir hakeme gönderilir.
- **Editör**, yayın ilkelerinde belirtilen ölçütlere uygun olmayan yazıları, Yayın Kurulu'nun da görüşlerini alarak, hakemlere göndermeden önce gözden geçirilmek üzere yazar(lar)ına geri gönderebilir.

- Çalışmaların yayımlanıp yayımlanmamasına, “**Yazı Değerlendirme Kurulu**” üyelerinin hazırlayacakları değerlendirme raporuna dayanılarak, Yayın Kurulu tarafından karar verilir. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında “çift taraflı körleme (double blind) yöntemi” uygulandığından yazar(lar) çalışmanın hangi üyeler tarafından değerlendirildiğini, üyeler de değerlendirdikleri çalışmanın kim(ler)e ait olduğunu bilmezler.
- Yazılara ilişkin olarak iki hakemden alınan görüş, öneri ve/veya istekler, Editör tarafından düzenlenerek yazar(lar)a iletilir.
- Hakemli bölümde yayımlanmak üzere gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi, gözden geçirilmesi, kabulü, dizilmesi, denetimi, basılması ve dağıtımı yaklaşık dört ay sürmektedir. Bu nedenle, Dergi'nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan'da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim'de, son biçimiyle -elektronik ve basılı olarak- *DÖRT ÖGE* dergisi editörlerine ya da sektörlerine gönderilmesi gerekmektedir.
- Hakemli bölüme gönderilen çalışmalar, A4 boyutundaki kâğıdın 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 100 ile 250 kelime arasında Türkçe ve İngilizce öz, “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- 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 eğitimi-nde başlıca yönelişler" adlı makalesinde belirttiği üzere,..."

Örnek 2:

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey'nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi'ye, hakemli yazıların dışında, "Konuk Yazar"**"Görüşler"**, **"Okuyucu Mektupları"**, **"Çeviri Yazılar"**, **"Tanıtım-Değerlendirme"** ya da **"Haberler"** bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.
- **"Konuk Yazar"** ve **"Görüşler"** bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, **"Okuyucu Mektupları"** ve **"Çeviri Yazılar"** ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- **"Konuk Yazar"** ve **"Görüşler"**, **"Okuyucu Mektupları"**, **"Çeviri Yazılar"** bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.
- Yayın Kurulu, **"Konuk Yazar"**, **"Görüşler"** ile **"Okuyucu Mektupları"** bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(ların)dan düzeltme isteyebilir.
- **"Konuk Yazar"** **"Görüşler"**, **"Okuyucu Mektupları"**, **"Çeviri Yazılar"**, bölümlerinde "Anahtar Sözcükler" ve "Keywords" başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- **"Çeviri Yazılar"** da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- **"Tanıtım-Değerlendirme"** bölümünde dergi amaçlarına uygun yayınlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu dört A4 sayfasını geçmemelidir.

- “**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 Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan’da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim’de 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 Kelimeler” Yayın Kurulu tarafından yazıya eklenebilir.

Makale şablonu

- **Türkçe makale adı (14 punto, kalın ve düz)**
- **İngilizce makale adı (13 punto, kalın ve yatık)**
- **Yazar ad(lar)ı (11 punto, kalın ve düz)** [Yazar ad(lar)ına e-posta adres(ler)i ve unvan(ları)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]
- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- **Türkçe öz (“Öz” başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).** Öz 100 ile 250 kelime arasında olmalıdır.
- **İngilizce öz (“Abstract” başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).**
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmamalıdır. Sonraki paragraflar ilk satırları 1 tab girinti ile başlamalıdır.] [Paragraflar satırlar 2 satır aralığında olmalıdır. Paragraflar arasında da 2 satır aralığı boşluk olmalıdır. [Metnin yazı boyutu 12 punto olmalıdır.]
- **İlk alt başlık (12 punto, kalın ve yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır. [Alıntılarda APA kuralları kullanılmalıdır.]
- **İkinci alt başlık (12 punto, yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır.]
- Yazılar, A4 boyutundaki kâğıdın 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 **Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra** **Yayımlanamaz.**
yayımlanabilir. **yayımlanabilir.** ()
 () ()

17. Yanıtınız “Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir.” ise:

Düzeltilmiş halini görmek istiyorum. **Düzeltilmiş halini görmeme gerek yok.**
 () ()

DÖRT ÖĞE DERGİSİ**YAZAR BİLGİ FORMU**

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 "çinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.

- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Sevda Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayınevi adı, "kitabevi", "yayınevi", "yay."vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park,CA:Sage

London, UK:Routledge
Ankara: TÜBA
İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

Tek yazarlı kitap

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.
Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).
İstanbul: Encore.

Çok yazarlı kitap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

Editörlü kitap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Editörlü kitapta bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

Birden çok baskısı olan kitap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

Sadece elektronik basılı kitap

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim
<http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135>

Kitabın elektronik versiyonu Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

Elektronik adresten yararlanılan kaynakta, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avator-in-sozde-solculugu-uzerine>

Elektronik makaleler: varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 1 0.1 057/palgrave.kmrp.8500141

Elektronik gazete makaleleri

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. www.hurriyet.com.tr

Çok ciltli çalışmalar

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Daha önceki bir baskının yeni basımı

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

Kitaptan çevrilmiş bölüm

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

Rapor ve teknik makaleler

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscape Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

Dergiden tek yazarlı makale

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Dergiden çok yazarlı makale

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağırılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Elektronik dergiden makale

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in Namibia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm)

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.

Tanıtım yazıları

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book *Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human*]. *New York Review of Books*, 50, 38-40.

Basılmamış tezler, posterler, bildiriler: YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

Televizyon programı

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)

Fotoğraf

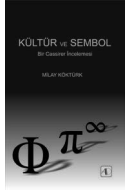

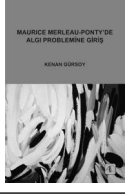



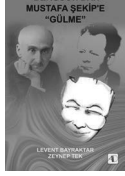
Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.




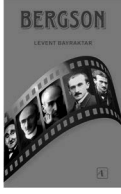


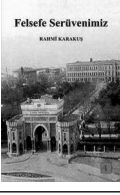



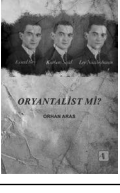


Metin İçindeyse: (Adams, 1927)



AktifDüşünce

www.aktifdusunceyayinlari.com

 <p>VAROLUŞ VE FELSEFE KENAN GÜRSOY</p>	<p>Varoluş ve Felsefe / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / Genişletilmiş 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-6-4</p>	 <p>KÜLTÜR VE SEMBOL Bir Cassirer İncelemesi MILAY KÖKTÜRK</p>	<p>KÜLTÜR VE SEMBOL - Bir Cassirer İncelemesi / Milay KÖKTÜRK 13.5 X 21.5 cm / 436 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-5-7</p>
 <p>BİRLEYEREK OLUŞMAK Kenan GÜRSOY</p>	<p>BİRLEYEREK OLUŞMAK / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 264 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-0-2</p>	 <p>HİKMETİN İZİNDE KENAN GÜRSOY'A Armağan Fulya Bayraktar</p>	<p>Hikmetin İzinde KENAN GÜRSOY'a Armağan / Editör: Fulya Bayraktar 16.5 X 24 cm / 1064 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-3-2</p>
 <p>ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE TANIKLIKLAR M. COŞKUN DEĞİRMENÇİOĞLU</p>	<p>Çağdaş Türk Düşüncesinden Tanıklıklar / M. Coşkun DEĞİRMENÇİOĞLU 13.5 X 21.5 cm / 500 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-1-8</p>	 <p>MAURICE MERLEAU-PONTY'DE ALGI PROBLEMİNE GİRİŞ KENAN GÜRSOY</p>	<p>Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 128 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-83278-2-5</p>
 <p>ETİK VE TASAVVUF FELSEFİ ÖRNEKLER KENAN GÜRSOY</p>	<p>Etik ve Tasavvuf / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 210 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-6-3</p>	 <p>J. P. SARTRE ATEİZMİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER KENAN GÜRSOY</p>	<p>J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 144 Sayfa / 4. Baskı ISBN: 978-605-651-13-3-2</p>
 <p>CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE FELSEFE LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Cumhuriyet Döneminde TÜRKİYE'DE FELSEFE / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 242 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-8-7</p>	 <p>BİR EVRENSEL PROJEMİZ VAR MI? KENAN GÜRSOY</p>	<p>Bir Evrensel Projemiz Var mı? / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 180 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-7-1</p>
 <p>MEDENİYET VE FELSEFE LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Medeniyet ve Felsefe / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 174 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-9-4</p>	 <p>BAĞLANMA HÜRRIYETİ Bir Gabriel Marcel Okuması FÜLYA BAYRAKTAR</p>	<p>BAĞLANMA HÜRRIYETİ - Bir Gabriel Marcel Okuması / Fulya BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 172 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-8-8</p>
 <p>ESTETİK İBRAHİM YILDIRIM</p>	<p>İdealist ve Pragmatist ESTETİK / İbrahim YILDIRIM 13.5 X 21.5 cm / 316 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-4-0</p>	 <p>BERGSON'DAN MUSTAFA ŞEKİP'E "GÜLME" LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Bergson'dan Mustafa Şekip'e "GÜLME" / Levent Bayraktar, Zeynep Tek 13.5 X 21.5 cm / 220 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-4-9</p>

 <p>Bir Felsefe Gelenegimiz Var mi? / Kenan GURSOY 13.5 X 21.5 cm / 198 Sayfa / 2. Baski ISBN: 978-605-64078-1-9</p>	 <p>FARABI PLATON KANUNLARININ ÖZÜ Fahrettin Olguner</p>	<p>Fârâbî - Platon Kanunlarının Özü / Fahrettin Olguner 13.5 X 21.5 cm / 176 Sayfa / 1. Baski ISBN: 978-605-83278-5-6</p>
 <p>LUGATÇE-İ FELSEFE Transkripsiyonlu Metin / Ismail FENNİ ERTUĞRUL 16 X 23.5 cm / 792 Sayfa / 1. Baski ISBN: 978-605-65113-2-5</p>	 <p>BERGSON Levent BAYRAKTAR</p>	<p>BERGSON / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 140 Sayfa / 1. Baski ISBN: 978-605-83278-0-1</p>
 <p>FELSEFE VE TASAVVUF Levent BAYRAKTAR</p>	 <p>HİKMET GELENEĞİ VE HİKEM-İ ATÂİYYE Melahat BEKİ</p>	<p>Hikmet Gelenegi ve Hikem-i Atâiyye / Melahat BEKİ 13.5 X 21.5 cm / 296 Sayfa / 1. Baski ISBN: 978-605-83278-4-9</p>
 <p>Felsefe Serüvenimiz Rahmi KARAKUŞ</p>	 <p>SADAKAT AHLAKI Josiah ROYCE</p>	<p>Sadakat Ahîâki- Josiah Royce'un Ahîâk Anlayışı / Önder BİLGİN 13.5 X 21.5 cm / 426 Sayfa / 2. Baski ISBN: 978-605-64078-3-3</p>
 <p>FELSEFE ile Levent BAYRAKTAR</p>	 <p>ŞİİRİN SINIRSIZLIĞINDA Ahmet İNAM</p>	<p>ŞİİRİN SINIRSIZLIĞINDA - Şiire Dalıştar & ÂNIN AÇIK DENİZLERİNDE - Şiirler / Ahmet İNAM 13.5 X 21.5 cm / 302 Sayfa / 1. Baski ISBN: 978-605-65113-7-0</p>
 <p>ORYANTALİST Mİ? Orhan ARAS</p>	 <p>TÜRK DÜŞÜNCESİNDEN PORTRERLER Levent BAYRAKTAR</p>	<p>Türk Düşüncesinden Portreler / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 368 Sayfa / 2. Baski ISBN: 978-605-65113-0-1</p>
 <p>TÜRK DÜŞÜNCESİ YOLUNDA MEHMET AKGÜN'E Armağan Fazıl Karahan - Fikri Gül - Milay Köktürk</p>	<p>Türk Düşüncesi Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan / Editörler: Fazıl Karahan, Fikri Gül, Milay Köktürk 16.5 X 24 cm / 760 Sayfa / 1. Baski ISBN: 978-605-83278-6-3</p>	