

Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

Hakemli Dergi

dörtöge

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. Sibel Kibar
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Arş. Gör. Dr. Tarık Tuna Gözütok
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Yayın Kurulu / Editorial Boards

Prof. Dr. Kenan Gürsoy
İstanbul 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
İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Feza Günergun
İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yasin Ceylan
ODTÜ, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yavuz Unat
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu
Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü
Doç. Dr. Sibel Kibar
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Arş. Gör. Dr. Tarık Tuna Gözütok
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe Bölümü

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın

Yıl: 9 Sayı: 18 Aralık 2020

Hakemli dergidir altı ayda bir yayınlanır.

Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

İmtiyaz Sahibi:

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

Yayın Editörü:

Prof. Dr. Yavuz UNAT

Yazı İşleri Müdürü:

Hilal SÜSLÜ ARGUN

Görsel Tasarım ve Mizanpaj:

Mehtap Yürümez - Erdal Tarkan Kara

Baskı - Cilt: Vadi Grafik Tasarım ve Reklamcılık Ltd. Şti. Sertifika No: 47479

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayımlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.'ye aittir. Dergide yayımlanan yazı, fotoğraf, harita, illüstrasyon ve konuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayın hakkı DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanat ortamında yayımlanmaya da kapalıdır. Dergiye gönderilen yazılar basılınsın ya da basılmasın, iade edilmez.

Sekreter

Arş. Gör. Batuhan Akgündüz
Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü

İletişim:

Prof. Dr. Yavuz UNAT
Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Kurşeykeni, 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 yatırıldıktan sonra, bavale, ad-soyad ve adres bilgilerinizi faks numaramıza veya dortoge@nobelyayin.com adresimize yolladığınızda aboneliğiniz gerçekleştirilecektir.

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

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
İş Bankası 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

2021, Yunus Emre Yılı / 2021, Year of Yunus Emre

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Modernist Edebiyatta Aylaklık Teması ve Yusuf Atılgan'ın
Aylak Adam Romanının Varoluş Felsefesi Bakımından Bir Yorumu
The Theme of Loiterer in Modernist Literature and An Interpretation
of Yusuf Atılgan's Novel *The Loiterer with Respect To Existential Philosophy* 1
METİN BAL

Aristoteles Ontolojisinde Töz (*Ousia*)-Öz (*Eidos*) İkiliği Problemi
Dualism Problem of Substance (*Ousia*) and Essence (*Eidos*) in
Aristoteles' Ontology 33
HÜSEYİN AYDOĞDU

Descartes'ta İlk Hakikat: Cogito
The First Reality of Descartes: Cogito 51
ÜLKER ÖKTEM

Fichte Düşüncesinde Özgürlük Kavramı
The Concept of Freedom in Fichte's Thought 73
MUSA DUMAN

Murray Bookchin'de Toplumsal Ekoloji ve Toplumsal Dönüşüm
Social Ecology and Social Transformation in Murray Bookchin 97
AYŞE BİLGE DEMİR

Ebü'l-Kâsım ez-Zehrâvi'nin Et-Taşrif Eserinde Çocukların Tedbiri
Regimen of the Children in Al-Taşrif of Albucasis 111
AHMET ACIDUMAN- ÇAĞATAY AŞKİT

Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi ve *Hamidetü'l-Usûl* Adlı Risalesi
Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi and His Booklet Named *Hamidetü'l-Usûl*...129
REMZİ DEMİR

Emilia Pardo Bazán ve İspanyol Natüralizmi
Emilia Pardo Bazán and Spanish Naturalism 165
AYŞEGÜL OKKA TAĞMAN

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy..... 183

EDİTÖRDEN/Editorial

2021, Yunus Emre Yılı *2021, Year of Yunus Emre*

Dünyamız ve ülkemiz adına önemli bir süreçten geçtiğimiz şu dönemler sayıyorum hepimiz için önemli bir dönüm noktasına dönüşmekte. Bir yandan hepimizi sarsan virüsün yayılma süreci artıp kayıplar yaşarken diğer taraftan pandemi nedeniyle ekonomik ve sosyal sorunlarla boğuşmaktayız. Ancak hiç kuşkusuz en önemli problem insanın sosyal davranışlarının etkilenmesi, insanların sosyal hayattan uzaklaşarak yalnızlığa itilmesidir. İnsanlık tarihi boyunca bu tür zor durumlarda bilim her zaman insanoğlunun rehberi olmuş ve olacaktır.

Bu zor süreçte eğitim hayatını ve bilimsel etkinlikleri sürdürmek kolay olmasa da imdadımıza geliştirdiğimiz teknoloji yetişti ve internet sayesinde derslerimizi uzaktan eğitimle yürütmeye çalıştık, bilimsel çalışmalarımıza ara vermedik, konferanslarımızı uzaktan internet vasıtasıyla yürüttük.

İnsanoğlu olarak ahlak, sevgi, iyi niyet ve hümanizm gibi kavramların öneminin arttığı bu dönemde UNESCO'nun 2021 yılını Yunus Emre Yılı ilan etmesi oldukça anlamlıdır.

Yunus Emre Türk düşünce tarihinin büyük şahsiyetlerinden biridir. Ona göre bu dünya geçici bir imtihan yeridir. Bu yüzden insan devamlı vicdan muhasebesi yapmalıdır. İnsan başkalarını sevdiğçe ve iyiliği benimsedikçe ruhen yükselir. Mezhap ve din ayrımı yapmaksızın herkese iyi niyetle yaklaşmalıdır. İnsanları seven kişi mutlu kişidir. Ancak doğruyu, güzeli ve insanı seven biri Tanrı sevgisini benimseyebilir. Bu anlamda Yunus iyi bir hümanisttir.

İnsan sevgisine ihtiyaç duyduğumuz şu günlerde Yunus'un felsefesinin önemi bir kat daha artmaktadır. Biz de 2021 yılının Yunus Emre Yılı olarak ilan edilmesi dolayısı ile bu sayımızı bu büyük filozofumuza adamayı uygun gördük.

**Modernist Edebiyatta Aylaklık Teması ve
Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam* Romanının
Varoluş Felsefesi Bakımından Bir Yorumu**

*Metin BAL**

Makale Geliş / Recieved: 03.09.2020
Makale Kabul / Accepted: 08.12.2020

“Aylak olmak dünyanın en güç işiydi.”
(Atılgan, 2019, s. 122)

Öz

Bu makale üç bölümden oluşur. İlk bölümde aylak adam temasının edebiyat tarihindeki başyapıtı olan Puşkin'in Yevgeni Onegin romanı modernist dönem düşüncesi bağlamında değerlendirilir. Aylak adam karakterinin özellikleri Onegin'in sürdürdüğü hayatın içinde saptanır. Aylak adamın varoluşunu belirleyen kayıtsızlık, avarelik, kaygısızlık, vurdumduymazlık, durağansızlık, bağısızlık, alışkanlıksız yaşam tarzı, kasvet, sıkıntı özellikleri sergilenir. İkinci bölümde Turgenyev'in Lüzsumsuz Bir Adamın Günlüğü romanının aylak adam temasına katkıları incelenir. Romanın kahramanı Çulkaturin'in utangaç varoluşunu belirleyen özellikler belirlenir: İşe yaramazlık, aşırı öz bilinçlilik, onurluluk, ürkeklik, aşırı pimpiriklilik, kindarlık, kuruntululuk, içine kapanıklık, biçarelik, atıllık. Üçüncü bölümde Yusuf Atılgan'ın Aylak Adam romanının varoluş felsefesi bakımından bir yorumu yapılır. Romanın kahramanı Bay C., edebiyat tarihinde ondan önce yaratılan tüm aylakların özelliklerini kendi varoluşunda toplar ve pekiştirir. Makale boyunca modernist edebiyatın bir yaratısı olan aylak adam tipinin varoluşsal özellikleri felsefi bakımdan belirlenip değerlendirilir.

Anahtar Kelimeler: Aylak adam, Avarelik, Modernizm, Kayıtsızlık, Ayrılık, Aşk, Arayış, Varoluş Felsefesi.

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, balmetin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3448-3736.

Künye: BAL, Metin, (2020). Modernist Edebiyatta Aylaklık Teması ve Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam* Romanının Varoluş Felsefesi Bakımından Bir Yorumu, *Dört Öge*, 18, 1-31.
<http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The Theme of Loiterer in Modernist Literature and An Interpretation of Yusuf Atılgan's Novel The Loiterer with Respect To Existential Philosophy

Abstract

This article is composed of three parts. In the first part the masterpiece on the theme of the loiterer, namely, Pushkin's novel Eugene Onegin is evaluated in context of the idea of modernist era. The properties characteristic for the loiterer are detected in the life led by Onegin. Character traits determinant for the existence of the loiterer such as indifference, idleness, carelessness, callousness, non-stationarity, dislinkage, addiction free lifestyle, melancholy, boredom is displayed. In the second part contributions of the novella The Diary of a Superfluous Man by Turgenyev to the theme of the loiterer are analyzed. Peculiarities that designate the shy existence of Tchulkaturin, who is the hero of the novel, are specified: Otioseness, hyper self-consciousness, honorableness, timidity, chronic tight-arsedness, grievance, hypochondria, introversion, wretchedness, inertness. In the third part an interpretation of Yusuf Atılgan's novel The Loiterer is made in terms of existential philosophy. Mr. C., who is the hero of the novel, gathers up and consolidates all characteristics essential to the loiterer created before him by modernist literature in his existence. Throughout the article an account of existential features of the loiterer type created by modernist literature is given.

Keywords: The Loiterer, Idleness, Modernism, Indifference, Separation, Love, Pursuit, Existential Philosophy.

1. Aylak Adam Temasının Edebiyat Tarihindeki Başyapıtı: Puşkin'in *Yevgeni Onegin* Romanı

Charles Baudelaire'in (1821-1867) *Modern Hayatın Ressamı*¹ (1863) adlı kitabında "flanör/flanöz" olarak adlandırdığı "aylak insan" temasının edebiyat tarihindeki yaratıcı başyapıtları tarihsel sırayla şunlardır: İlki Aleksandr Puşkin'in (1799-1837) *Yevgeni Onegin*² (1832) romanıdır. Bunun ardından, Edgar Allan Poe'nun (1809-1849) "Kalabalıkların Adamı"³ (1840) adlı kısa öyküsü, Mihail Yuryeviç Lermontov'un (1814-1841) *Zamanımızın Bir Kahramanı*⁴ (1840) romanı, Aleksandr Herzen'in (1812-1870) *Suçlu Kim*⁵ (1847) romanı, Ivan Sergeyeviç

1 (Baudelaire, 2003).

2 Bkz. (Puşkin, 2017).

3 "Kalabalıkların Adamı", İçinde: (Poe, 2002, s. 299-306).

4 Bkz. (Lermontov, 2018).

5 Herzen kitabın kahramanı Beltov'u "Alman filozof Friedrich Schelling'in *Doğa Felsefesi* üzerine yazdığı makaleleriyle eşleşecek biçimde şekillendirir. İnsanların doğadan kopması gibi, Beltov da toplumdaki bütünüyle kopmuştur." (Herzen, 2016, s. 104). "Rus Edebiyatında Lüzumsuz Adam", Ellen Chances. İçinde: (Turgenyev, 2013, s. 97-114).

Turgenyev'in (1818-1883) *Lüzumsuz Bir Adamın Günlüğü*⁶ (1850) romanı, *Rudin*⁷ (1856) öyküsü, Gonçarov'un (1812-1891) *Oblomov*⁸ (1859) romanı, Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*⁹ (1862) romanı, Ivan Fyodor Dostoyevski'nin (1821-1881) *Yeraltından Notlar*¹⁰ (1864) romanı, Anton Çehov'un (1860-1904) *Altıncı Koğuş*¹¹ (1892) öyküsü, Robert Musil'in (1880-1942) dört ciltlik *Niteliksiz Adam*¹² (1943) romanı, Boris Pasternak'ın (1890-1960) *Doktor Jivago*¹³ (1957) romanı, Georges Perec'in (1936-1982) *Uyuyan Adam*¹⁴ (1967) romanı ve Türkçe edebiyatta ise Yusuf Atılgan'ın (1921-1989) *Aylak Adam*¹⁵ (1959) adlı romanı.¹⁶

6 Bkz. (Turgenyev, 2013). Yirminci yüzyılın sonunda edebiyat tarihinde lüzumsuz insan temasıyla ilgilenen Andrey Bitov (1937-2018) *Maymunları Beklerken* (1993) adlı romanında “insanın varoluş amacı nedir? Çevresi için, yaşamı yöneten düzen için ne ölçüde vazgeçilmezdir ya da gereksizdir? İnsan doğaya lüzumsuz mu? İnsanın diğer canlı türleriyle ilişkisi nedir? İnsanların diğer insanlar karşısındaki rolü nedir?” sorularına cevap arar. (s. 114). “Rus Edebiyatında Lüzumsuz Adam”, Ellen Chances. İçinde: (Turgenyev, 2013, s. 97-114).

7 Bkz. (Turgenyev, 2017).

8 Bkz. (Gonçarov, 2017).

9 Bkz. (Turgenyev, 2009).

10 Bkz. (Dostoyevski, 2013).

11 Bkz. (Çehov, 2019).

12 Bkz. (Musil, 2019), (Musil, 2018a), (Musil, 2018b), (Musil, 2018c).

13 Bkz. (Pasternak, 2018). “Pasternak'ın şair Yuri Jivago'su Puşkin'in 1820'lerde yazdığı *Peygamber* (prorok) adlı ünlü şiirinden yankılar taşır. Puşkin'in şiirinde, adamın birine bir meleke tecelli eder, kulaklarına ve gözlerine dokunur, sonrasında adamın dilini bilge bir yılanınkiyle değiştirir. Melek, adamın kalbini söker ve yerine yanan bir kömür parçası koyar. Tanrı, insanların kalbini Kelam'ıyla yakması için artık onu görevlendirmiştir. Pasternak'ın romanında da Doktor Jivago, şiirindeki sözcüklerle insanları manevi olarak iyileştirir. Puşkin'in şiirindeki şairin ayrıcalıklı konumu teması, Rus kültüründe 1980'lere kadar devam etmiştir. Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman* adlı kitabında Puşkin'in şiirini alıntılararak sanatçının görevini açıklar. *Peygamber*, aynı zamanda Andrey Bitov'un *Puşkin Evi* romanının başkişisi tarafından yazılan bir makalede yer alır.” (s. 101). “Rus Edebiyatında Lüzumsuz Adam”, Ellen Chances. İçinde: (Turgenyev, 2013, s. 97-114.)

14 Bkz. (Perec, 2020).

15 Bkz. (Atılgan, 2019).

16 Türkçe edebiyatta aylak ya da lüzumsuz insan teması Yusuf Atılgan'dan önce Sait Faik Abasıyanık (1906-1954) tarafından “Lüzumsuz Adam” (1948) adlı kısa öyküde işlenir. “Lüzumsuz Adam” öyküsünde Abasıyanık, İstanbul'da yedi senedir ayrılmadığı mahallesinden dışarı çıkarak bir gezinti yapan Mansur beyi anlatır. Bu öykünün konu bakımından dikkate değer düşündürücü kısımları şöyledir: “Ben bir acayip oldum. Gözüm kimseyi görmüyor, kimsenin kapımı çalmasını istemiyorum. [...] Mahallemden pek memnunum. Yedi senedir çıkmadım oradan desem yeri.” (s. 285) “Yedi senedir bu sokaktan gayri, İstanbul şehrinde bir yere gitmedim. Ürküyorum. [...] Başka yerlerde bana bir gariplik basıyor. Her insandan korkuyorum. Kimdir bu sokakları dolduran adamlar? Bu koca şehir, ne kadar birbirine yabancı insanlarla dolu. Sevişemeyecek olduktan sonra neden insanlar böyle birbiri içine giren şehirler yapmışlar? Aklım ermiyor. Birbirini küçük görmeye, boğazlaşmaya, kandırmaya mı? Nasıl birbirinden bu kadar ayrı, birbirini bu kadar tanımayan insanlar bir şehirde yaşıyor?” (s. 290) “Hele eski tanıdıkları hiç görmek istemiyorum. Ara sıra mahallede onlardan birine rastlıyorum: - Vay! Sen buralarda, ha? Boynumu büküp, “Ne yapayım? Der gibi bakıyorum. - Kim bilir ne dalgan vardır, diyorlar. Sonra - Ulan! Serserilikten vazgeçmedin gitti. Serserilikten değil, kendimden vazgeçtim ama dert anlatamıyorum. Kimisi: - Ben bilirim seni, hınzır, gene kimin peşindedin kim bilir? Diyor. Kendi peşimi bile bıraktım.” (s. 291) “Dün mahalleden şöyle bir çıkmaya karar verdim. Unkapanı'ndan vurup Saraçhane'ye çıktım.

Puşkin başyapıtı *Yevgeni Onegin* (1832) şiir romanını Lord Geogre Gordon Byron'un *Don Juan*¹⁷ (1824) romanının ve Alman romantizminin etkisi altında yazar. *Yevgeni Onegin*'i Puşkin bir aylak adam olan Onegin'in "destan"ı olarak tanımlar. (Puşkin, 2017, s. 64). Romanda anlatılan öyküyü bir aşk olayı biçimlendirir fakat bu romana daha derinden bakılacak olunursa konu aşk değildir. Yazarı olduğu bu romanın içinde Puşkin aynı zamanda öykünün anlatıcısı olarak yer alır ve yarattığı karakterlerin davranışları hakkında kendisinin de şaşkınlık içinde kaldığı düşüncelerini ifade eder. "Onegin'in dili en baştan / Şaşırttı beni; sonra ama alıştım / Onun zehirli alaylarla tartışmasına, / ve nüktesine hınçla dolu yarı yarıya, / Ve iç karartıcı epigramlarının hırçınlığına." (Puşkin, 2017, s. 54). Anlatıcı Puşkin aşk üzerine değil "ayrılık" üzerine odaklanır. Lenski, Olga, Onegin ve Tatyana ayrı ayrı aşk yaşamışlardır fakat aşıklar ve sevgililer nihai bir şekilde birbirlerine kavuşturulmamışlardır. Romanın aşkı için her şeyini vermiş karakteri, gerçek aşığı Lenski Onegin tarafından öldürülür. İlkın Tatyana'nın aşkı Onegin tarafından, ardından Onegin'in aşkı Tatyana tarafından reddedilir. Romanın kahramanları birbirlerini aşktan yoksun bırakarak sayfalara dökülür.

Romanın kahramanı Onegin modernist döneme ait bir insan tipi olan "aylak adam" modelinin başında yer alır. Aylak adam karakterlerinin en belirgin ortak özelliği onların tüm zamanlarının kendilerine ait oluşudur. Aylak adamlar çalışma hayatı içinde değildir. Onegin'in aylaklığı öyle belirgindir ki "Kendisi de bilmez sabahleyin uyanınca / Nereye gideceğini akşam olunca." (Puşkin, 2017, s. 158). Baudelaire'in dediği gibi "Paraya temel bir şey olarak özlem duymaz; sınırsız bir kredi ona yetebilir." (Baudelaire, 2003, s. 123). Onegin'in ne iş yaptığını bilmiyoruz. "Ve *far niente* [avarelik] benim biricik yaşam. / Ben yaşamım boyunca uyandım her sabah / Tatlı bir refaha ve engin bir özgürlüğe: / Az okuyorum, uzun uzun uyuyorum, / Gelip geçici bir ünü gözlemiyorum." (Puşkin, 2017, s. 63). Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* kitabının aylak adamının başına konan talih kuşu, Onegin'e de uğrar ve köyde yaşayan amcası ölünce Onegin'e miras kalır. (Puşkin, 2017, s. 60). "Dünkü zamanların / Bir düzen düşmanı o ve bir savurganı/ Ve memnun pek, bundan önce yürüdüğü yolu/ Değiştirmiş olmaktan herhangi bir şeyle." (Puşkin, 2017, s. 61). Aylak adam insan modelinin özelliklerinin bir kısmını Puşkin Onegin'i tanıtırken şöyle betimler:

"Nasıl da başarıyordun görünmeyi yeni olarak, / Bir nükteyle safdilliliği hayrette bırakmayı, / Korkuya düşürmeyi hazır bir umutsuzlukla, / Sevimli bir

İstanbul bayağı değişmiş. Şaşırdım kaldım. Hoşuma da gitti bir bakıma." (Abasıyanık, 2002, s. 291.) Bu öykünün kahramanı Mansur bey kendisini kalabalıklardan ayrılmış tuhaf bir kimse olarak bulmakla, bir metropol kent olan İstanbul'un sokaklarındaki avare gezintisiyle, günlük hayatın akışını betimlemesiyle ve bir flanör olarak katettiği sokaklar hakkındaki gözlemleriyle modernist edebiyatın yaratıcısı olan aylak adamlar arasına katılır.

17 Bkz. (Byron, 2013).

pohpohlamayla gönül almayı, / Yakalamayı özel duygululuk dakikalarını, / Masum yaşların ön inançlarını / Usuyla ve tutkusuyla yenmeyi, / İçgüdüyle sevecenlik beklemeyi, / Yalvarmayı ve istemeyi bir sevgi itirafını, / Kulak vermeyi ilk sese bir yürekte gelen, / Aşkın peşine düşmeyi ve birden / Elde etmeyi gizli bir buluşmayı... / Ve sonra başbaşa kalarak ona/Dersler vermeyi bir tehada!" (Puşkin, 2017, s. 24).

Modernist düşünür ve yazarlar düşünceleri, yaşamları ve yapıtlarıyla kendilerini "sürgün"de bulurlar. Puşkin de egemen politik iktidara ve dine karşı görüşleri nedeniyle memurluğunu kaybetti ve sürgün hayatı yaşadı. Bu yönüyle modernizm insana alternatif yeni bir ikamet yaratmaya çalışır. Modernist insanın en belirgin özelliği mutlak bir gerçeklikten yoksun olmasıdır. Mutlak gerçeğin yerini düş dünyası ve onun alanı olan sanat alır. Bu nedenle Onegin başta olmak üzere tüm aylak adamlar için sanat, onların özgürlüğü soludukları atmosferdir. Tatyana'ya yazdığı yalvarı mektubunun başında Onegin: "Tatlı alışkanlığıma yol vermemiştim gitsin; / Tiksinti verici özgürlüğümden benim / Yoksun kalmak istememişim." (Puşkin, 2017, s. 367).

Onegin'in yaşamı modernizmin temel konularından "aylaklık, avarelik" temasının kökenidir. Onegin'in yaşamı tanrısı olmayan bir haç ya da ereği, amacı olmayan bir yolculuktur. "Çok işkenceli bu bir özelliktir, / Az sayıda kimsenin bu gönüllü haçı." (Puşkin, 2017, s. 347). Bu aylaklık içinde savrulan Onegin ölümleri, ayrılıkları üzüntüyle karşılamaz. Kayıtsızlık onun belirgin tutumudur. Aylak adam belirli bir düşüncenin gerçekliğe dönüşüp alışkanlık haline getirildiği atmosferden uzaklaşma eğilimindedir. Onegin bu nedenle, başladığı bir eylemin sonucu olan nesne onun üzerinde katı bir gerçeklik etkisi oluşturur oluşturmaz bu eylemlerini sonlandırır ve o nesnelere uzaklaşır. Bu şekilde Onegin bir süre sonra, onu hayattan kopardığını düşündüğü kitapları, kadınları ve yaşadığı yeri terk eder.

Aylak adam kendisi önünde değerlerin değerden düştüğü bir kimsedir. Önceki insan türleri zamanın içinde ilerlerdi, şimdi aylak adam devrinde zamanı ilerleten insandır. Herkes onu bekler, çünkü onunla akmaya başlayan zaman Onegin'e yetişmeye çalışır. Romanda ardından sürüklendiğimiz kimse Onegin'dir çünkü onu bildik hiçbir değer durduramıyor. Onegin'in durağansız sürdürdüğü yaşamı romanın anlatıcısı Puşkin'i bile hayretler içinde bırakıyor. Onegin bu nedenle havalı, umursamaz, soğuk bir kimsedir. Her zaman için "başka bir şey var"dır onun için. Çevresindeki kimselere karşı Onegin'in yıkıcı hatta öldürücü bir etkisi vardır. Onegin okuyucuda yaşamın değerinden aşk olaylarına kadar birçok temel konuda can alıcı sorular uyardır: Acaba Onegin için boşa çıkarılmayacak bir değer yaratmak mümkün müdür? Aşk içinde olan bir kimse ne yapmalıdır? Evlilik aşk olayını ve aşk oyunlarını bitirir mi? Hayatta durmaya ve sürdürmeye değer olan yaşam biçimi nedir? Önemli olan ne olmalıdır? Yaşam nasıl sürdürülmelidir? Yaşamın anlamı nedir?

Onegin mevcut değerler içinde bağlanmaya değer bir şey bulamıyor. Bu nedenle yaşamı boyunca ona egemen ruh durumu sıkıntılıdır. Değerleri aşındırıp yıkan bu sıkıntı duygusu okuyucuda karşı konulamaz bir tekinsizlik uyandırır ve onu bir korku girdabının içine savurur. Onegin'in yaşam tarzı bu sıkıntıyla birlikte tiksinti verici bir soğukluk ve duyarsızlık salgılar. Aylak adamlar hiçbir şeye alışamaz. Bir yerde uzun bir süre kalamazlar. Onların düşünceleri ele aldıkları konuda büyük bir doyumсуzluğu, kasveti ve can sıkıntısını uyandırır:

“İki gün ona göründü yeni / Kuytuluklara uzanan tarlalar, / Alacakaranlık meşeliklerin serinliği, / Usul derede şırıldaayan sular; / Üçüncü gün tarla, tepe ve koru / Daha fazla onu ilgilendirmiyordu; / Sonra getiriyordu bunlar uykusunu; / Sonra Yevgeni açıkça gördü ki şunu, / Aynı kasveti köyde de kasvet, / Olmasa da ne caddeler, ne saraylar, / Ne kağıt oyunları, ne şiiirler, ne balolar. / Melal [can sıkıntısı, hüüzün, usanç] bekliyordu onun başucunda nöbet, / Ve koşuyordu hiç bırakmadan peşini / Bir gölge yahut sadık karısı gibi.” (Puşkin, 2017, s. 61).

Bir kimsenin sıklıkla Onegin'in çevresindeki kimseler için mevcut değerleri aşındıran ve sonunda yok eden bir silah etkisi yaratır. Onegin'i duygular, aşk üretmiyor. Onu tekrar doğuran şey aşk değil, bunun aksine Onegin aşkı bir yük olarak hiss ediyor. Onegin kendi içinde, onun kendisini üretiyor bulunduğu bir gerçekten yoksundur. Böyle bir gerçek arayışı içinde değildir. Sıkıntı duyar fakat yarattığı kasırganın içine atılmaktan çekinmez. Yolculuğunu yorulmaksızın ve dur durak bilmeksizin sürdürmeye devam eder. Onegin'in aradığı bir şey yoktur. Kendisini içinde bulunduğu olaylar, etrafını saran şeyler ve bunların içindeki insanlar onun bulunduğu değil denk geldiği varlıklardır. Hayatında dayandığı tek gerçek şey olan aşk tehdit altına girdiğinde Lenski büyük bir ciddiyetle Onegin'i düelloya davet eder. Onegin için uğrunda ölünecek bir değer yoktur. Onegin bu nedenle sadece bir eğlence olarak düelloya katılır. Onegin iyi ya da kötü farketmez, tüm davranışlarına aynı umursamazlıkla kayıtsız kalan özel bir kibire sahiptir. Aşk yolunda yetiştirdiği kıskançlık çiçeği Lenski'nin ruhuyla ve sonunda bedenıyla beslenir. Nihayetinde Onegin, onu Olga'dan kıskanan şair Lenski'yi düelloda öldürür: “İçinde bu yüreğin atmaktaydı esin, / Düşmanlık, umut ve aşk, / Kaynamaktaydı kan, oynaşmaktaydı yaşam, - / Şimdi boşalmış bir hanedeki gibi, / Her şey içinde onun sessiz ve karanlık; / Sonsuza dek susmuş bu yürek artık.” (Puşkin, 2017, s. 269). Anlatıcı Puşkin genç yaşında hayatını kaybetmiş kimselerin aynı zamanda mutlulukla devam edecek tatlı bir geleceği de yitirmiş oldukları yönündeki düşüncenin bir önyargı olduğunu açıklar. Bu nedenle her şeye rağmen yüreğindeki aşkla ölüme giden Lenski'nin bu talihsiz sonuna ne anlatıcı ne de Onegin üzüdür:

“İçinde ruhunun soğuyacağı ateşi. / Pek çok bakımlardan değişecekti, / Ayrılacaktı esin perilerinden, evlenecekti, / O zaman köyünde mutlu ve boy-

nuzlu, / Sırtında dikişli ev işi üstlüğü; / Öğrenecekti yaşamı gerçekte nasılsa,
/ Kırk yaşında yüreğinde inmesi olacaktı, / Yiyecek, içecek, sıkılacak, şiş-
manlayacak, kuruyacaktı, / Ve en sonunda kendi yatağında / Can verecekti
ortasında çocuklarının.” (Puşkin, 2017, s. 275).

Lenski'nin ölümünden sonra aşkı Olga çabucak unuttur şairle olan bağını.
“Kendi hüznüne duymaz sadakat. / Başka birisi onun çeldi gönlünü, [...] Bir sü-
vari onun tarafından sevildi yürekten... / Ve işte artık karşısında kilise mihrabının
/ Utangaçça altında bir gelin tacının [...] Hafif bir gülümsemeye dudaklarında.”
Böylece Onegin'in Tatyana için söylediği şu teselli sözleri ilkin Olga'nın hayatında
doğrulandır: “Defalarca değiştirir bir genç kız / Yeni yeni düşlemlerle hafif düşlem-
lerini; Tıpkı öyle genç bir ağaç yapraklarını / Değiştirir her ilkyaz mevsiminde.”
(Puşkin, 2017, s. 164).

Onegin ruhsal bir boşluktan azap çekmesine rağmen bu boşluğu doldura-
cak değerde bir şey bulamıyor. Onu aylak kılan özelliğin kaynağı işte budur. Puşkin
romanın “Birinci Bölüm”üne Onegin'in varoluş durumunu betimleyen bir sözle
başlıyor: “Hem yaşamakta acele ediyor, hem duyumsamakta ivedi davranıyor.”
(Puşkin, 2017, s. 15). Varoluşun gerçekleşmesi için bir kimse mevcut değerler orta-
sında eylemsizlik noktasına varmalıdır. Onegin ve Tatyana bu nedenle sık sık atalet
dönemleri yaşarlar ve bu atalet dönemi büyük bir değişiklik kararıyla sonuçlanır.
Onegin, her türlü bağdan kendisini koparan tutumunu özgürlük tutkusuna borçlu-
dur. Onegin kendisini alışlageldik değerlerden şu soruyla koparmaya kışkırtır: “Ne
zaman başlatacağım özgürlüğümün koşusunu?” (Puşkin, 2017, s. 58). Onegin'in
kendini değiştirme kararı önceden tahmin edilemezdir. Bir gün ansızın, bir tiyatro
oyunu izlediği esnada kendi kendine karar verir: “Her şeyin artık değişme zamanı-
dır.” (Puşkin, 2017, s. 32). Böylece:

“Fırtınalı zevklerden artık vazgeçip, / Onegin evine kapandı, / Esneyerek
kaleme sarıldı, / Yazmak istiyordu – ama sabırlı çalışma / Tiksindirici geldi
ona; hiçbir şey / Çıkmadı kendisinin kaleminden.” (Puşkin, 2017, s. 51).
“Ve yeniden, avareliğe teslim olmuş, / Ruhsal boşluktan azaplar çekerek,
/ Kuruldu yerine – başkalarının usunu / Kendinin kılmak gibi övülesi bir
erekle; / Bir yığın kitabı yerleştirdi rafın üstüne, / Okudu, okudu, ama hepsi
boşuna: / Şurada kasvet, şurada aldatı ya da sayıklama; / Şunda bulunç yok,
şundaya anlam; / Türlü türlü zincirler herkesin giyindiği; / Hem eski za-
manların devri doldu, / Hem yenilik sayıklıyor eskilere doğru. / Kitapları da
o terketti kadınlar gibi.” (Puşkin, 2017, s. 51).

Aylak adamın en belirgin özelliklerinden biri alışkanlıkları eleştirmesi ve
her türlü alışkanlıktan uzak durmasıdır. Bir eylemin kendisinde bir alışkanlık hali-
ne geldiğini anlar anlamaz Onegin bu eylemini sonlandırır. Aylak adam daha ön-
ceki insanlar gibi alışkanlıklarla yaşamaz. Örneğin, Tatyana'nın annesi, ona evlilik

konusundaki düşüncesi sorulmaksızın evlendirilmişti: “Alıştı yaşamına ve memnun kaldı. / Alışkanlık bize istenenden fazla verilir; / Alışkanlık mutluluğumuzun alır yerini.” (Puşkin, 2017, s. 99). “Alışkanlık hiçbir şeyin savuşturamadığı / Acıyı getirdi tatlı hale.” (Puşkin, 2017, s. 100).

Modernizmin en merkezi özelliği olan “yaşam” kavramını Rus edebiyatçılarından çok daha önce Fransız yazarlar keşfetmişti ve yaşamsal, dünyevi ve günlük hayatın sıradan konuları üzerine yazmaya başlamışlardı. Puşkin bu konulardan biri olan kadın aşkının *Yevgeni Onegin* romanına dek Rusça’da betimlenmiş olmadığını ve bu nedenle aşk konusundan söz eden Rus yazarların Fransızca’ya başvurduklarını saptar: “Şiirlerin dudaklarında yabancı bir dil / Anadilinize dönüşmedi mi sizin?” (Puşkin, 2017, s. 135). “Tüm şairler - / Düşsel bir aşkın savunucusudur.” (Puşkin, 2017, s. 65). Onegin’in köyüne taşınan “Kant hayranı” olan “yeni bir toprak beyi” Vladimir Lenski de böyle bir şairdir. (Puşkin, 2017, s. 74). Lenski kendi sözlerinde ince duyarlılık sahibi bir şair olmasına rağmen eylemlerinde ve seçimlerinde böyle değildir. Bunu Onegin fark eder ve Lenski’nin Olga’yı seçmiş olmasını eleştirir: “Ben öbürünü [Tatyana’yı] seçerdim, / Olsaydım senin gibi bir şair eğer, / Olga’nın yaşam yok çizgilerinde” (Puşkin, 2017, s. 113). Onegin bu eleştirisinde haklı görünür çünkü Olga’nın büyük kızkardeşi Tatyana “Erken yaştan tutkundu romanlara; / Yerini her şeyin romanlar alıyordu yaşamında onun; / Gönlünü kapırmıştı aldatılarına.” (Puşkin, 2017, s. 97).

Tatyana Onegin’i ilk görüşünde ona aşık olur ve sürekli onu düşünür. Bu duruma şahit olan Tatyana’nın dadısı Filipyevna: “Hastalanmışsın sen.” Tatyana: “Ben hasta değilim: / Ben... bilirsin, dadı... ben aşık oldum.” (Puşkin, 2017, s. 127). Tatyana Onegin’e duyduğu aşkı itiraf eden bir mektup yazar. Olga’nın bu mektubunda “Aşkı saf bir genç kızın soluk alıyor.” (Puşkin, 2017, s. 129). Tatyana’nın Onegin’e mektubundan: “İnsanlara uzak durduğunuz söyleniyor; / [...] Ruhumda sesin senin duyuluyordu / Çoktan beri... hayır bunda bir düş yok! / [...] Ve usumdan dedim ki: İşte bu o!” (Puşkin, 2017, s. 141). Onegin’i gördüğünde Tatyana “gölgeden hafif” bir varlığa dönüşüyordu. (Puşkin, 2017, s. 150). Tatyana tekrar varolmak için Onegin’i yeniden görmeye ihtiyaç duyuyordu. Öykünün anlatıcısı Puşkin Tatyana’nın Onegin’e duyduğu derin aşkı betimlemekte zaman zaman güçsüz düşüğünü itiraf ediyor: “Bu umulmadık karşılaşmanın sonuçlarını / [...] / Öykülemeye yok benim gücüm.” (Puşkin, 2017, s. 154).

Onegin’in bu “gönül oyunu” içindeki durumunu Puşkin şöyle betimler: “Ne kadar az seviyorsak bir kadını, / O kadar kolay beğeniliriz onun tarafından / Ve o kadar daha kesin mahvederiz onu / Baştan çıkarma ağlarının ortasında. / Soğukkanlı ahlak bozukluğu bazı / Aşkın bilimi diye ün yapmıştır. / Kendi şayiasını her yanda kendisi yayar, / Ve sevgi duymaksızın sadece tat duyar.” (Puşkin, 2017, s. 155). Bu özellikleriyle Onegin’i şimdiye kadar hiçbir kadın durduramamıştı: “Er-

ken delikanlılığında ömrünün / Fırtınalı yanılgıların kurbanı olmuştu / Ve zaptolunmaz tutkuların. [...] Esneme isteğini bastırmış bir kahkahayla: / İşte böyle öldürmüştü o sekiz yılını, / Harcamıştı yaşamının en güzel zamanlarını.” (Puşkin, 2017, s. 157). Tatyana’nın mektupla yaptığı aşk ilanını Onegin yüzyüze bir görüşmeyle cevaplar: “Ama ben mutluluk için yaratılmadım; / Mutluluğa yabancı ruhum benim; [...] Evlilik bizim için ıstırap olacaktır. / Ben sizi ne kadar seversem seveyim, / Alışırım ve o anda sevmekten vazgeçerim; / Ağlamaya başlarsınız: Gözyaşlarınız dökülen / İşlemez benim yüreğime kadar, / Tersine, daha kudurtur onu ancak.” (Puşkin, 2017, s. 162). “Düşlemlerin ve yılların yoktur dönüşü; / Onararak ben ruhumu yenileyemem... / Ben sizi seviyorum sevgisiyle bir kardeşin.” (Puşkin, 2017, s. 164). Böylece Onegin Tatyana’yı nazikçe reddetmiş olur.

Aylak bir adama gönülünü kaptırmış aşık bir kadının ki kadar korkunç bir talih yoktur. Tatyana, umutsuz genç kızların aşkının kendisi için yeni bir şey olmadığı Onegin’in yüreğinde yalnızca katı bir duyguyu bulmuştu. Onegin’in o andaki soğuk bakışları, bunu düşünen Tatyana’nın kanını bugün bile dondurur: “Bir tek, aydınlanmış Diana’nın ışınıyla, / Kederler içinde, önünde pencerenin, / Umarsız Tatyana uyumuyor / Ve karanlık kırlara doğru bakıyor.” (Puşkin, 2017, s. 241). “Mahvolurum, - diyor kendi kendine Tatyana, - / Ama ondan gelecek mahvoluş tatlıdır. / Yakınmıyorum: Yakınmak için bir neden yok! / Bana bir mutluluk vereemez o.” (Puşkin, 2017, s. 242). “Ve ikiye yırtılıyor yüreği ortasından.” (Puşkin, 2017, s. 293).

Karşılıksız bir aşk olayı içinde kahramanlarının yitip gitmesine izin vermeyen Puşkin, bir kimsenin kendisinde ve başkalarında uyanan duygulara vereceği cevabın hiç kimseye devredilemez bir hak olduğunu öne sürerek onları acı bir teselliyle yaşamda tutmaya çalışır: “O aşk üzerinde ortasında bile asi fırtınaların / Siz sahipsinizdir tüm haklarınıza.” (Puşkin, 2017, s. 169) Bir aşk olayının içindeki kimseler olayların akışına koşulsuz bir şekilde teslim olmayacak güçte olduklarını fark edebilirler. Yollar aşk olayının içinde de ayrılmaya devam eder. Bu nedenle öykünün nasıl devam edeceğini bilmeyen anlatıcı şöyle seslenir: “İleriye, ileriye öyküm benim!” (Puşkin, 2017, s. 243). Aşk olayları içindeki bir kimseye Puşkin’in önerdiği değerli ve saygın nihai şey şudur: “Harcamadan boş yere emeklerinizi, [...] Seviniz siz kendi kendinizi.” (Puşkin, 2017, s. 170). Bir kimsenin yaşadığı aşk acıları ve mutluluklarıyla ilgili başkalarının kabul edilebilir tek sözü: “Aşk böyledir işte!” (Puşkin, 2017, s. 195). Aşkı şimdi bir hikayeye dönüşen Tatyana’nın komşuları onun ebeveynlerini Moskova’ya gitmeleri için ikna ederler. Tatyana Moskova’da tanıştığı N. Adlı soylu bir prensle evlenir.

Onegin “Yaşayagelmış amaçsızca, emeksizce / Ömrünün yirmialtınıncı yaşına dek, / Kasvetlenmiş devinimsizliğinde özgür zamanlarının, / Bir memuriyetten, bir karıdan, bir uğraştan yoksun, / Girişmeyi hiçbir şeye başaramıyordu.” (Puşkin,

2017, s. 346). Onegin'i "Bir huzursuzluk ele geçirmişti, / Ve yerini değiştirmeye yönelik bir arzu / [...] / Terketti o sonra kendi köyünü, / [...] / Ve başladı yolculuklarına ereksizce, / Geçit veren biri olarak sadece duyuya; / Ve yolculuklar da an geldi ona, / Usanç verdi her şey gibi yeryüzünde; / Çatski¹⁸ gibi rastladı döner dönmez o geriye, / Gemisinden iner inmez bir baloya." (Puşkin, 2017, s. 347).

Onegin katıldığı bu ilk baloda yıllar sonra tekrar karşılaştığı Tatyana'nın güzelliğinden onu tanıyamayacak kadar büyülenir: "O Tatyana mıydı acaba, / O mu, kendisinden hala koruduğu, / İçinde bir yüreğin konuştuğu mektubunu, / Her şeyi dışta, her şeyi özgür biçimde / Ortada duran o küçük kız mı... Yoksa bu düşün mü? ... / O küçük kız mı, bir zamanlar kendisini / Önemsemediği uslu yazgısı içinde, / O muydu yanındaki az önceye dek / Öyle umursamaz, öyle gözüpek?" (Puşkin, 2017, s. 354). "Yevgeni / Tatyana'ya bir çocuk gibi aşık olmuştu." (Puşkin, 2017, s. 364). Onegin onu tatlı duygulara alıştıracak içindeki yüreğe saygı duymayacak kadar akıllıydı. Fakat bu akıllılık onu yüreğindeki fırtınalardan koruyamadı. Yürek ıstırabı dayanılmaz hale geldiğinde, bu kez aşk mektubu yazan Onegin'di:

"Her şeyden, tüm saran benim gönlümü, / Ben o zaman kopardım yüreğimi; / Herkes için bir yabancı, hiçbir şeye bağlanmadım, / Düşünüyordum ben: Özgürlüğüm ve huzurum / Yerini tutar mutluluğun." (Puşkin, 2017, s. 367). "Benim için tek gün değerli, değerli tek bir saat: / Oysa beyhude bir kasvet içre yitiyorum / Yazgı tarafından hesaplanmış günlerimi. / Ve artık öyle çetin geçiyorlar ki şimdi. / Biliyorum: Benim ölçülmüştür ömür çağım; / Ama yaşamımın devam etmesi için kendi süresinde, / Sabahleyin kalktığım zaman emin olmalıyım, / Ben o gün sizle görüşeceğimden..." (Puşkin, 2017, s. 368). "Ama her ne olursa: Kendi kendime / Karşı daha fazla direnecek güçte değilim; / Her şey kesin: Ben sizin istencinizdeyim. / Ve teslim oluyorum benim yazgıma." (Puşkin, 2017, s. 369).

Cevapsız kalan ilk mektubundan sonra Onegin cevap alamayacağı iki mektup daha yazar. Onegin en sonunda Tatyana'nın evine gider. Ayaklarına kapanan Onegin'e bir zamanlar duyduğu aşkı inkâr etmeyen fakat onu aşkın düşürdüğü yerden de kaldırmayan Tatyana şöyle der: "Anımsıyor musunuz o saati, / [...] Dersinizi sizin ben dinlemiştim öyle? / Bugün ders vermek sırası bende." (Puşkin, 2017, s. 379). Şimdi, bunca yıl sonra karşılaştığı Onegin'in yalvarısına anlam veremeyen Tatyana şunu soruyordu: "Şimdi benim herhangi bir yüz karam / Hemen herkesçe farkedilecek olduğundan mı / Ve getirebilecek olduğundan mı size / Gönül çekici bir onursal düzey?" (Puşkin, 2017, s. 381). "Peki şimdi! – nedir benim ayaklarıma / Savuran sizi? Nasıl, bir yürekle ve usla sizdeki gibi / Küçük bir duygunun kölesi olunabilir?" (Puşkin, 2017, s. 382). "Umarsız Tanrı'nın / Oysa tüm kismetleri arasında fark yoktu... / İşte evlendim ben." (Puşkin, 2017, s. 384). Tatyana "bir raf

18 Griboyedov'un *Akıldan Bela* (1823) tiyatro oyununun kahramanı. Bkz. (Griboyedov, 2011).

dolusu kitabı”, “yaban bir bahçeyi” şimdi etrafını saran “bu maskeli balo”ya tercih edeceğini söyler. (Puşkin, 2017, s. 383).

Puşkin *Yevgeni Onegin* romanında aylak adamın belirgin özelliklerinden biri olan ayrılıkları yüceltiyor. Lenski'nin Olga'dan ölümle ayrılması ya da karşılıklı olarak önce Onegin'in Tatyana'yı reddetmesi, ardından Tatyana'nın Onegin'i reddetmesi olaylarında gerçekleştiği gibi bir yazarın kendi kitabını okuyucuya sunması için de ister istemez daha fazla yazmaktan vazgeçmesi ve mevcut öyküden ayrılığı göze alması gerekiyor. Puşkin romanı bu düşüncesine uygun dizelerle sonlandırıyor: “Kutludur, yaşamın bayramını erkenden / Terkeden, içmeden dibine erinceye değin / Ağzına dek şarapla dolu olan kadehi, / Okumayan romanını onun en sonuna dek / Ve ayrılabilen ondan birdenbire, / Ben nasıl ayrıldıysam Onegin'imden.” (Puşkin, 2017, s. 383).

2. Turgenyev'in *Lüzumsuz Bir Adamın Günlüğü* Romanı

Aylaklık sıfatı Turgenyev'de lüzumsuz ya da gereksizlik olarak adlandırılır. Turgenyev aylak adam anlamına gelen “lüzumsuz adam” sözcüğünü bir edebiyat yapıtı adı olarak kullanarak yazan ilk yazardır. *Lüzumsuz Bir Adamın Günlüğü* (1850) romanında öykünün kahramanı Çulkaturin 20 Mart-1 Nisan tarihleri arasında başından geçen olayları günlük tarzında anlatır. Turgenyev'in günlük tarzındaki bu anlatımı daha sonra Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* (1864) romanında sürdürülür. Çulkaturin iki hafta sonra öleceği haberini doktorundan alır. Böylece kendisi için hayat hikayesini yazmaya karar verir ve bir günlük tutmaya başlar. Günlerinin sayılı olduğunu göz önünde tutan Çulkaturin yaşadığı şeylerin birçoğunun lüzumsuz olduğunu görerek kendisini gereksiz ayrıntılara kaptırmaması gerektiğini düşünür. Çulkaturin başından geçen bu olayları anlatırken hikayesini, lüzumsuz gördüğü “fazlasıyla duygusal ve gereksiz ayrıntılarla” (Turgenyev, 2013, s. 52) doldurmaktan kaçınır. Bu nedenle Çulkaturin bu öyküde aktardığı şeyleri onun kendi hayatı için lüzumlu bulur. Çulkaturin'in amacı ölümün eşiğinde bulunan bir kimsenin nasıl bir şey olduğunu kavramaktır. Çulkaturin'i harekete geçiren şeyler olumlu değil olumsuz düşünceleridir. Yine bu şekilde, ancak öleceği haberini aldığı anda yazma eylemine girişir. Geçmişte annesinin ölü bedenine baktığını hatırlayan Çulkaturin “nihayetinde yaşamın bezdiren anlamından, var olmanın daimi amansız farkındalığından kurtulmak güzel şey!” diye düşünür. (Turgenyev, 2013, s. 30) “Ölüm, ölüm yaklaşıyor.” ve “Ölümün karşısında bütün fani kaygılar yok olur.” (Turgenyev, 2013, s. 89) diyerek yaşamının son iki haftasında, önceki yıllarında onda iz bıraktığını düşündüğü anılarını yazmaya başlar. Çulkaturin kendine değer veren kimselerle ortak özelliğini, olumsuz bir konuda, kendine acımasız bir tavır sahibi olmakta bulur. Kendi hayatının melek payını işte bu ilkeyle sayfalara döker.

Çulkaturin Moskova'lı aşırı özbilinçli, gözlem kabiliyeti ve anlayış gücü yüksek, düşüncelerini ifade edemeyen ve eyleme geçiremeyen, "hiçbir şey yapmaktan yorgun" (Turgenyev, 2013, s. 29) düşmüş, çok daha erdemli olan annesini değil babasını seven, kendi geçmişinde "büyük acı veya mutluluk uyandıracak bir şey" (s. 36) bulamayan, "çekingen, ürkek ve hassas" (s. 38), "herkes gibi olma özentiliği"yle dalga geçen (s. 39), "gereksiz duygu ve anıların fırtınasına" kapılan (s. 36) fakat bundan rahatsızlık duyarak kendisini hızlı bir şekilde frenleyen, dört atlı bir arabaya sürülmüş fazladan "beşinci bir at" olarak diğerlerine "yük olmuş" (s. 39) ve "teker altında ezilmiş bir köpek gibi acı" çeken (s. 77) bir insan olarak gören, düşüncelerini ve duygularını ifade etme konusunda "aşılması imkansız bir engel"le, bir "duvar"la karşılaşmış ve bunun nedeninin "aşırı özbilinçlilik" olduğunu düşünen (Turgenyev, 2013, s. 38), işte bu nedenlerle geri çekilmiş ve kendi kendine mırıldanarak konuşan, nihayetinde suskun kalmış bir kimsedir.

Çulkaturin'e göre "işe yaramazlık" insanların en temel özelliğidir. Fakat kendilerini değerli buldukları birçok başka özellikleri olduğu için lüzumsuzluk ya da "gereğinden fazla" (Turgenyev, 2013, s. 38) olma özelliklerinin farkına varmazlar. Çulkaturin kendi hayatının "birçok açıdan diğer insanlardan çok da farklı" olmadığını saptar (Turgenyev, 2013, s. 36) ve kendisini aylak, gereksiz, lüzumsuz, işe yaramaz bulur. "Büsbütün, lüzumsuz bir adamdım ben." der. (Turgenyev, 2013, s. 37). Bu haliyle Çulkaturin kendisini dünyada "davetsiz misafir" olarak tanımlar. (Turgenyev, 2013, s. 38). Doğaya bakıp şöyle der: "Yaşamaya bile hazır değilken senin rahminden işe yaramaz biri olarak ayrıldım." (Turgenyev, 2013, s. 32).

Ölümlü bir varolan olduğunun bilincine varmış bir kimse olarak Çulkaturin hayatındaki en değerli şeyin sevgi olduğunu keşfeder. "Ölüyorum burada... Sevmeye yetisi olan ve sevmeye hazır olan bir kalp yakında duracak... ve bir kere bile mutluluğu tatmadan mı olacak bu, bir kere bile katıksız mutluluğun tatlı külfeti altında ezilmeden mi olacak?" (Turgenyev, 2013, s. 91). Çulkaturin de babası gibi sevgisini gizlice yaşayan bir kimsedir. Çulkaturin'in yirmi yıl önce ölmüş babası kumarbaz biriydi ve Çulkaturin'i "varlığıyla kirletmekten korkuyormuş gibi gizlice sevdi." (Turgenyev, 2013, s. 30). Çulkaturin'in sevgiyle ilgili olarak yüreğini harekete geçiren tek anısı, onun kendi hayatı hakkında anlatmaya değer bulduğu tek kesit olan Liza'ya duyduğu aşktır. Çulkaturin hayatının kendisi için unutulmaz bu kesitinde on yedi yaşındaki Yelizaveta Kirillovna'ya (Liza) aşık olur. "Yelizaveta Kirillovna'nın içimde bıraktığı hisse dair hiçbir (s. 45) belirsizlik yoktu." (Turgenyev, 2013, s. 46). Çulkaturin duyduğu aşktan emindir fakat eylemlerinde tereddüt içindedir. Çulkaturin'i eyleme geçmekten alıkoyan olumsuz özelliklerinden en etkili olanı "onur" ya da "gurur"dur.

“Münzevi ve ürkek insanların talihsizliği – gururları onları ürkek yapar – şudur ki, gözlerini dört açmalarına karşın hiçbir şey göremezler ya da gördükleri halde boyalı gözlüklerle bakıyormuşçasına her şeyi yanlış görürler. Kendi fikirlerinden ve kendi gözlemlerinden her seferinde çelme yerler.” (Turgenev, 2013, s. 52).

Çulkaturin’in “onur oyunu” adını verebileceğimiz kendi kendine oynadığı oyunların ona bir yararı olmadığı gibi zararı dokunur. Öykü içinde, onur ile ilgili anlattığı bir fabl gerçekte onun içinde bulunduğu durumu betimler: “Çaldığı tilkiyi tuniğinin altında gizleyip bütün iç organlarını mideye indirmesine çıtıncı çıkarmadan izin veren ve böylelikle utanç yerine ölümü tercih eden bir Sparta-lının metaneti.” (Turgenev, 2013, s. 59). Çulkaturin’in kendisini lüzumsuz bir kimse olarak değerlendirmesi bu konudaki en temel saplantısıdır. “Ne zavallı bir yaratığım ben!” (Turgenev, 2013, s. 57). “Çocukluktan beri olduğum kuruntu-lu, pimpirikli ve kasıntılı yaratığa geri döndüm.” (Turgenev, 2013, s. 57). “Çok kötüyüm, çürüdüğümü hissediyorum.” (Turgenev, 2013, s. 89). “Sanki her şey bana karşı özel olarak planlanmıştı.” (Turgenev, 2013, s. 59). Çulkaturin’in içini kemiren, onu “yiyip bitiren” şey “kıskançlık, çekememezlik”, varlığının “önemsiz-liği ve aciz bir kin”dir. (Turgenev, 2013, s. 59). “Şu perişan halimden bir türlü kurtulamıyordum.” (Turgenev, 2013, s. 61). “Fazlasıyla gülünç bir haldeydim.” (Turgenev, 2013, s. 61) “Bana hastalıklı bir adam muamelesi yapıyorlardı, gö-zümden kaçmadı.” (Turgenev, 2013, s. 61) Başkalarının da onun hakkında böy-le düşünmesinin önüne geçmek için Çulkaturin okuyucuya şöyle seslenir: “Kim olursan ol, sakın gülme bana bu satırları okuyan kişi.” (Turgenev, 2013, s. 59). Çulkaturin’in durumu okuyucuda, onun düşündüğünün aksine, gülme isteğinden çok acıma duygusu uyandırır. Kuruntularından dolayı Çulkaturin gözlemediği olayları kendisine mutluluk değil mutsuzluk getirecek şekilde yorumlar. Buna rağmen Çulkaturin, aynı zamanda, mutluluk ve memnuniyet gibi olumlu duygu-ların, kişinin bireyselliğini ve kendi yaşamı hakkındaki bilinci yok edici bir etkiye sahip olduklarının farkındadır:

“Bir insan mutluysen kafası pek çalışmaz. Huzur dolu enfes bir his, mem-nuniyet hissi, bütün varlığına yayılır; insan bu hisse gark olur; kişisel yaşan-tının bilinci kaybolur – kötü eğitilmiş şairlerin dediği gibi, katıksız mutlu-luğa kavuşur. Fakat sonunda “büyü” bozulduğunda insan tüm bu katıksız mutluluğun içinde kendini ne kadar da az gözlemediğine üzülür ve kızar.” (Turgenev, 2013, s. 46).

Çulkaturin’in kuruntularından en can alıcı olanı Liza’nın onu sevmediği kanısındır. Gerçekte Liza’nın ona yaklaşımı olumluydu. Örneğin, Puşkin’in *Kafkas Mahkumu* adlı şiirini okurken Liza onu “iştahla dinlemişti.” (Turgenev, 2013, s. 48). Çulkaturin’in gözle görülebilecek küçük bir çabası Liza’nın sevgisini uyandırıp

ona yönlendirebilirdi. Bu mümkündü çünkü Çulkaturin Liza'nın onu sevmiş olduğunun farkındaydı: "Beni sonsuza dek sevmedi, ama bir süreliğine olsa da sevdi!" (Turgenyev, 2013, s. 87). Fakat Liza'da uyanan bu sevgiye Çulkaturin suskunluğu ve eylemsizliğiyle kayıtsız kalıyor göründü. Çulkaturin'in kendi düşüncelerini eyleme geçirememesi ve hissettiği aşkı pratikte yaşayamaması onun kendi içini ve Liza'nın içini oyararak "korkunç bir boşluk" oluşturur. (Turgenyev, 2013, s. 86). Çulkaturin hayatını Gogol'un *Bir Delinin Hatıra Defteri*¹⁹ (1835) oyununda anlattığı, aşkı yüzünden deliren "Poprişçin" in (Turgenyev, 2013, s. 77) yaptığı şekilde "ölü gibi uzanarak" yaşar. (Turgenyev, 2013, s. 56).

Çulkaturin Liza'ya hislerini ve düşüncelerini hiçbir zaman açmaz. Dahası Liza'nın onunla ilgili tüm davranışlarını olumsuz yorumlar. Çulkaturin anlaşılacak hiçbir şey yapmış olmamasına rağmen kendi kendine "Liza [...] beni dikkate almadı." (Turgenyev, 2013, s. 58) ya da "Liza kesinlikle beni anlayamadı." (Turgenyev, 2013, s. 60) diye düşünür ve devam der: "Artık su götürür tarafı kalmadı: Liza'nın beni gördüğündeki yüz ifadesi; bir kez daha tatsız bir karşılaşmadan kaçma arzusundan başka bir şeyin seçilmediği yüz ifadesi. [...] tüm bunlar bu kızın beni sevmediğini bas bas bağıyordu." (Turgenyev, 2013, s. 56). Çulkaturin'in gözlemlerine dayanarak yaptığı yorumların tam tersi de doğru olabilirdi. Fakat o, kendisine zararlı olacak, onu üzecek yorumlara bağlandı. Çulkaturin'in hastalık hastalığı ve aşırı pimpirikliliği onu aşkı bile bir hastalık olarak tanımlamaya kadar götürür: "Aşk bir hastalıktır ve hastalık kural tanımaz. [...] İçimdeki her şey allak bullak olmuştu. Böyle durumlarda bir insan neyin doğru, neyin yanlış olduğunu nasıl bilebilir? Ve her bir hissini ayrı ayrı sebebini ve önemini?" (Turgenyev, 2013, s. 53). Çulkaturin bunu bilmesine rağmen, duygularını istekleri doğrultusunda yönlendirmeyi beceremez. Böylece olumsuz duyguları onu ele geçirir: "Bütün eski tuhafıklarım tekrar baş gösterdi ve evine dönen bir mülk sahibi gibi beni ele geçirdi. Benim gibi insanlar genellikle kesin olgular yerine kendi izlenimleri tarafından yönlendirilir. Karşılıklı aşkın sarhoşluğuyla hayaller kuran ben, kederli olmama yol açacak mantıklı bir neden bulamamama karşın mutsuz ve biçare olduğuma bir kat daha inandım." (Turgenyev, 2013, s. 57).

Aşkın karşılıklı olması gerektiği takıntısıyla umutsuzluğa sürüklenen Çulkaturin durumunu iyileştirmek için hiçbir çaba harcamıyordu, üstelik Liza'nın dikkatini, başına gelecek olumsuz deneyimlere savrulduğunda çekeceğini umuyordu. "Liza'nın, aşkın gerçek aşk olmadığını anlayınca aklının başına geleceği umuduyla kendimi avutuyordum." (Turgenyev, 2013, s. 62). Bu kendi kendini gerçekleştireceğini umduğu kehanetin arkasına saklanan Çulkaturin Liza'nın içine yuvarlanacağı uçurumu görmesine rağmen, onu bundan kurtarabilecek en küçük

19 Bkz. (Gogol, 2019).

bir çabayı ondan esirgedi: “Cezalı olduğunda intikam niyetine en sevdiği yemeğe bile burun kıvrıran bir çocuk gibi.” (Turgenyev, 2013, s. 66).

Çulkaturin Liza'ya olan aşkını gerçek olaylar içinde ve olumlu bir şekilde değil, bir oyun şeklinde icra edilen mazurka dansında, üstelik olumsuz duygularla eyleme geçerek gösterebileceğini düşünür. Çulkaturin Liza için hiçbir eyleme girişmezken, diğer taraftan, çevresindeki tüm insanları bir araya getiren en önemli etkinlikte, Liza'nın tanıklığı huzurunda, kendisinin hoşuna gitmeyen bir kadını dansa kaldırır. (Turgenyev, 2013, s. 67). Kendi aşkını yaşamak yönünde olumlu sayılabilecek hiçbir eyleme girişmeyen Çulkaturin, böylece Liza'da kendi isteğinin tam tersi bir etki uyandırır. Çulkaturin nihayet Liza'yı koruyacağını düşündüğü olumlu sayılabilecek tek bir eyleme girişir: Bir düello. Bunu da “Liza'nın iyiliğini istediğimden.” (Turgenyev, 2013, s. 71) diyerek savunur. Çulkaturin, kendisi hakkındaki tek olumlu cümlesini bu bağlamda kurar “Ben korkak değilim.” (Turgenyev, 2013, s. 71). “Bizim gibi bozkırda yaşayan zavallı insanları büyülemek yüksek zümreden gelenler için her zaman kolay olmuştur.” (Turgenyev, 2013, s. 63). Bir onur sorunuyla başlayıp aynı zamanda cesur olduğunu ispatlayacağı bu olay, Çulkaturin'i, orduya asker toplamak için Petersburg'dan gönderilmiş memur Prens N. ile bir onur düellosu yapmaya sürükler. Prens düelloda hafif bir yara alarak yenilgiyi kabul etmiş olmasına rağmen Çulkaturin kendisini yenik düşmüş hisseder. Çulkaturin gerçekte amacını gerçekleştirerek prensin Liza'ya daha fazla yaklaşmasını önlemiştir, buna rağmen kendisini aşağılanmış hisseder. Böylece Çulkaturin tekrar atıl ve biçare durumuna geri döner: “Her şey yaşandı ve bitti! Tüm hayatım boyunca sürekli yerimin alındığını fark ettim, belki de aramış olmam gereken konumu bulmaya çalışmadığımdan.” (Turgenyev, 2013, s. 38).

3. Yusuf Atılğan'ın *Aylak Adam* Romanının Varoluş Felsefesi Bakımından Bir Yorumu

Yusuf Atılğan'ın *Aylak Adam* (1959) romanının kahramanı 28 yaşındaki Bay C. edebiyat tarihinin önceki aylak adamlarından farklı olarak kendisinin “aylak” bir kimse olduğunu açıkça itiraf etmekle kalmaz, üstelik bu özelliğiyle övünür. C.'nin arkadaşı Sadık, C.'ye: “En olmayacak ihtimal üstünde anlaştık. Tutmuş bir işe girmişti, dedik.” C: “Kendi kendimi bir işe atadım. Şehrin sokak adlarını toplayacak, bunlar üstüne düşünecektim. [...] Üç gün çalıştım bu işte; dün öğlen bıraktım. [...] Şimdi yine aylakım.” (Atılğan, 2019, s. 19). Ayşe'nin tuttuğu defterde C.'nin not edilen sözü: “Aylakım ben [...] Hem benim yapacağım bir iş de yok.” (Atılğan, 2019, s. 36) C: “Zengin değilim ben. Paralıyım.” (Atılğan, 2019, s. 101). “Sizin başka işiniz yok mu?” diye soran bir kadına C.'nin cevabı: “Hayır. Aylakım ben.” (Atılğan, 2019, s. 118). C.'nin şakak ağrısını dindirmek için masaj yapan tezgahkar kız: “Çok düşünmekten ağrır burası. Kafa yorucu bir işiniz

olmalı. Ne iş yaparsınız?” C: “İş yapmam ben; aylakım.” Dedğinde tezgahtar kız C.’nin şakaklarındaki ellerini çekiverir. “Sanki bir aylak başı bir insan başı değilmiş gibi.” (Atılğan, 2019, s. 177). *Aylak Adam* romanının öyküsünün anlatıcısı C.’dir. C.’nin anlattıkları dışında, Ayşe’nin başından geçen olayları düzensiz bir şekilde yazdığı bir defter ve Güler’in B.’ye ve B.’nin Güler’e gönderdiği mektuplar öyküyü oluşturan diğer kaynaklardır. *Aylak Adam* romanı “Kış” bölümünün başında, şair Baki’den (1526-1600) alınan bir dizelye başlar: “Mufassal kıssa başlarsın garip efsane söylersin.” (Atılğan, 2019, s. 13). “Mufassal” başka bir deyişle bildik, geçerli ya da mevcut durumla başlarız ve zamanla oradan ayrılırız. Kısacası, kendi tuhaf öykümüz mevcut durum ve kalabalıklar içinde başlar ve onlardan ayrılarak devam eder. Kalabalıklardan o kimseyi ayıran şey, C.’nin yaşamında olduğu gibi, onun arayışıdır. Bu nedenle C.’nin varoluşçuluk bakımından en dikkate değer özelliği ayrılmayı bilen bir kimse olması, başka bir deyişle, kendi geliştirdiği mitoloji içinde sözünü ettiği “Adako” olmasıdır. Kendi ayrılık anlayışını anlatmak için C. “Kuyara ile Adako” adını verdiği kısa bir mitos ya da öykü yaratır. C.’nin bu mitosu Ayşe’nin defterinden aktarılır:

“Bütün çağların trajedisi bu, Kuyara; “Kumda yatma rahatlığı.” Adako: “Ağaç dalı kompleksi.” Şimdi kumda yattığım için kuyara diyorum. Daha da genişletilebilir. Kuyara, alışılmış tatların sürüp gitmesindeki rahatlıktır. Düşünmeden uyuyuvermek. Biteviye geçen günlerin kolaylığı. (s. 157) Ya Adako? Ağaç dalındaki, gövdeden ayrılma eğilimini fark ettin mi bilmem? Hep öteye öteye uzar. Gövdenin toprağa kök salmış rahatlığından bir kaçıştır bu. Özgürlüğe susamışlıktır. Buna ben “ağaç dalı kompleksi” diyorum. Genç hastalığıdır. Çoğunlukla Kuyara dişidir. Adako erkek. Pek seyrek cins değiştirdikleri de olur. Ağaç dalı kompleksine tutulmuş kişi tedirgindir. İnsanların ağaç dallarını budayıp gövdeye yaklaştırdıkları gibi, yakınları onun içindeki bu Adako’yu da budarlar. Onu gövdeden ayırmamak için ellerinden geleni yaparlar. Kimi insana ne yapılırsa yararı olmaz. Asi daldır o. Ayrılır. Balta işlemez ona.” (Atılğan, 2019, s. 158).

Modernizmin varoluşçuluk bakımından özü bir kimsenin kendi varoluşunu gerçekleştirmenin yolunun sanattan geçtiği düşüncesidir. Modernizmin bu yönündeki başlangıç düşünürü Nietzsche bir sanat yapıtı olarak dünya düşüncesinde²⁰ ve onun ardından bu düşünceden hareketle Heidegger bir varolan olarak insan yaşamının şiirselliği düşüncesinde²¹, son olarak Sartre varoluşun kanıtı olarak sanat

20 “Kendi kendini doğuran bir sanat yapıtı olarak dünya.” (Nietzsche, 1968, prg. 796, s. 419).

21 “İnsanın insanlığı”nın korunduğu ve sürdürüldüğü yer olan “şiir”dir. Heidegger, 1996, s. 362. Heidegger bu konuda Hölderlin’in bir dizesinden alıntı yapar: “Erdemle dolu, yine de ozanca barınır/insan bu yeryüzünde.” “Voll verdienst, doch dichterisch wohnt / der Mensch auf dieser Erde”. Aktarılan yer: (Heidegger, 1996, s. 358). “Brief über den ‘Humanismus’” (1946), (Heidegger, 1996, s. 313-364).

yapıtı düşüncesinde²² varoluşun dayanağı olarak sanat fikrini geliştirmişlerdir. Modernist edebiyatın Türkçe'deki başyapıtlarından biri olan *Aylak Adam* romanının kahramanı C. sinema, resim ve edebiyat sanatlarıyla ilgilenen, hayalgücü ve gözlem yeteneği kuvvetli bir kimsedir. C. mevcut olan şartlardan ayrılmamanın ve başka bir alternatif yaratmanın yolunu bulmakta sanatın yardımcı olabileceğini düşünür. Modernist sanat öykünmeye karşı bu anti-realist özelliğiyle düşlerden ve sarhoşluktan esinlenen hayalgücü yetisini öne çıkarır. Bir modernist kahraman olan C. "Belki bu düzeni ancak düşlerinde bozardı." (Atılğan, 2019, s. 59). C.'ye göre hayalgücü eksikliği anlayışsız olmanın bir nedenidir. İnsanlar yalnız kalamayıp kalabalıklar arasına karışarak daha anlayışsız bir hale gelirler. C. bunu [kiracı olarak pansiyonunda kaldığı] Naciye hanımın sözlerinden aktarır: "Fotoğrafları sevmem [...] İnsanın hayalini sınırlarlar; hep kendilerini düşünmeye zorlarlar bizi." [C.] Kadının sınırlamak istemediği hayallerini merak etmişti. Belki de insanlar kendi kendilerini düşünmek, hayaller kurmak için yeteri kadar yalnız kalamadıklarından anlayışsız oluyorlardı." (Atılğan, 2019, s. 130). Sanata olan ilgisi C.'nin yeni bir insan türü keşfetmesine neden olur. Sanatın dönüştürerek meydana getirdiği bir insan türüdür bu. Bunlar, onun da içinde yer aldığı ve diğer gruplarla karşılaştırıldığı C.'nin daha çok değer verdiği "sinemadan çıkmış insan" türüdür. Bu tür aylak insan toplulukları, çıkarını düşünmekten uzak kimselerdir. Bir kimseyi aylak kılan temel özelliklerden biridir bu: Çıkar düşkünü olmaması, hayatına kendi çıkarlarıyla yön veriyor olmaması. C. sanatın dönüştürücü gücü olan bir kimseyi başka birisi kılmasını kendisinde deneyimliyordu: "Kalabalığın içinde, sinemadan bir dar sokağa çıkan sanki başka birisiydi. Düşünüyordu: "Çağımızda geçmiş yüzyılların bilmediği, kısa ömürlü bir yaratık yaşıyor. Sinemadan çıkmış insan. Gördüğü film ona bir şeyler yapmış. Salt çıkarını düşünen kişi değil. İnsanlarla barışık." (Atılğan, 2019, s. 24). Sanatın gücüyle ilgili olarak romanda saptanan başka bir özellik de onun başımızdan geçenleri tekrar ziyaret edilebilir kılmasıdır. Örneğin, Ayşe başından geçen olayları "Bir daha yaşamak için" onları kaydettiği defterini zaman zaman açar. (Atılğan, 2019, s. 33).

C. daha o bir yaşındayken ölmüş annesi mavi gözlü olduğu için mavi gözlü kadınlardan hoşlanan, üst üste üç sigara yakan, rakı ve şarap içmeyi tercih eden, düşünen, düşündüklerini açıkça söyleyen, okumaya ilgisi olan, kelimelerin yetersizliğini bilen, içindeki boşluğun farkında olan, yalnızca "içinden gelen sese" uyan (s. 46) ve bu nedenle dış dünyanın seslerine karşı geçirgen olmayan, her şeyin kendi içinde olup bittiği, kalabalıklar tarafından "kuşatılmış" (s. 190), içinde zaman zaman uyanıp sinsi sinsi gülen bir "öteki" barındıran (s. 134), parasını hiç saymayan,

22 Sartre'ın *Bulantı* (1938) romanının kahramanı Roquentin hiçlik salgılayan temel duygu durumu olan "bulantı"yla, sanata başvurarak, sanatsal bir eylem olan "yazma eylemiyle" başa çıkmaya çalışır ve günlük tarzında yarattığı bir sanat yapıtıyla varoluşunu kanıtlar. (Sartre, 2009, s. 246).

pazarlık etmeyen, kendisinden isteneni veren, çoğunluğun olduğu gibi olmaksızın “bir çöl bitkisi” gibi yalnız olmayı tercih eden (s. 119), tesadüfleri isteğine uyduran, kadınların tuhaf bularak “Deli misin?” dedikleri (s. 73), “karşılaştığı kadınlara bakarak” yürüyen, (s. 40) tanımadığı kimselere bir iş uyduran, sevdiği, hoşuna giden şeyleri yapan, aklına yatmayan şeyleri yapmayan, dünyevi değerlere önem veren, inançla ve din ile ilgisi olmayan, gökyüzündeki değil “yeryüzündeki savaş”la (Atılğan, 2019, s. 89) ilgilenen, bedensel arzulara değer veren, ruj kokusundan hoşlanmayan, birlikte olmak istediği kimseyi arayan ve bulduğunu düşününce sonuna kadar onu takip eden ve onunla birlikte olmaya çalışan, içinde gideceği yere her zaman geç kaldığı duygusu taşıyan, düzenli bir hayat rutini olmayan, toplumun mevcut değerlerine aykırı bir tutum sergileyen, bireyci, bağımsız düşünme gücüne sahip, edebiyat fakültesindeki eğitimini tamamlamadan terk etmiş ve babasından miras kalan yeterli maddi imkana sahip işsiz bir kimsedir. Bu durumuyla C. edebiyat tarihinde kendisinden önce yaratılan tüm aylak adamların özelliklerini kendisinde toplamıştır.

Modernist edebiyatın belirgin bir özelliği günlük yaşama yoğunlaşmasıdır. *Aylak Adam* romanının anlatıcısı C. günlük yaşamın akışını betimlemesiyle okuyucuyu İstanbul sokaklarında bir gezintiye çıkarır. C. onu yaşamaktan caydıran her türlü eyleme girişmekten kendisini alıkoyar. Onun yaşama tutkusu öyle yoğundur ki okumayı sevmesine rağmen yazma eyleminin onu yaşamaktan alıkoymasını düşünür. C. kendisinin yaptığı gibi diğer yazarların da günlük hayatın her türlü ayrıntısını betimlemelerini bekler. İnsan yaşamını körelterek, budayarak yazan yazarları eleştirir: “Kötü yazarın yasak bölgesi. (s. 18) Neydi o kaldırıp attığım dünkü kitap! Adam sabah kalkıyor, yüzünü yıkıyor, parkta oturuyor, yemek yiyor, sevgilisiyle dolaşiyor, gecenin bir vakti evine gelip yatıyor. Hiç mi çışı gelmedi? İnanılacak şey değil.” (Atılğan, 2019, s. 19). C. günlük hayatın akışındaki değişimleri fark etmenin yolunu kendini yavaşlatmakta bulur çünkü “Huzurunu yaşadığı günde bulamayan insana kurtuluş yoktu.” (Atılğan, 2019, s. 175). Başsız bir kırkayak gibi hareket eden kalabalıkların hızına kapılmaz ve B.’yi bulma çabası dışında hiçbir konuda acele etmez. C.’nin yaşamı ağır ve düşünceli bir hareket içinde devinir. Sokaklardan geçerken duvardaki yazılara dikkat eder. Deniz kıyısındaki kumun tadını çıkarır. Yürüyen insanların üzerindeki giysilerin renklerine ilişkin sessiz yorumlar yapar. Aysel’e şöyle der: “Biliyorsun, acelemiz yok bizim.” (Atılğan, 2019, s. 140). Modernist edebiyatın diğer bir belirleyici özelliği metropol insanının hayatını öyküleştirmesidir. Kalabalıklar metropolün toplumsal sifonlarıdır. Metropol insanı kendisini onun üzerine hiçlik salgılayan kalabalıklar içinde bulur ve bu kimse yine kalabalıklar arasında kendi varoluşunu gerçekleştirmenin yollarını arar. Aylak adamlar kalabalıklardan kaçmayı ve yalıtılmış, münzevi bir hayat yaşamayı tercih etmezler. Bunun aksine kalabalıkların içinde kendini var etmenin bir alter-

natifini geliştirirler. Bunu yaparken aynı zamanda kalabalıkların tüm özelliklerini gün ışığına çıkarmış olurlar. C. kalabalıkları oluşturan insanları gruplar halinde adlandırır: “Hızlı yürüyen insanlar sürüsü” (s. 20) ya da “sinemadan çıkmış insan” türü (s. 24), “eli paketliler.” (s. 87) “Pazar insanları” (s. 119), “ev tutmaya gelen adam soyu.” (s. 131), “bir gazozluk dostlar” (s. 152), turistler, “rahatına düşkünler”, (Atılğan, 2019, s. 163) .C. bir metropol olan İstanbul’un kalabalık sokakları arasındaki arayışını kendi varoluş yolunu açarak sürdürür. C. kalabalıktaki insanların çoğunun birbirlerine benzediklerini gözler. Onları birbirinden farklı kılan “ayrılıkları”nın bulunmadığını düşünür. Kalabalıkları oluşturan “insanlar ona göre dişili erkekli hep birbirinin benzeri. Bir ayrılıkları yok.” (Atılğan, 2019, s. 31). Kalabalıkların kendilerini uydurarak birbirlerini benzettikleri insan modeli “normal insan”dır. Ayşe “Normal insanlardan korkarım ben.” Diyor. (Atılğan, 2019, s. 144). C.’nin öykü içinde “Seni seviyorum.” Dediği (Atılğan, 2019, s. 147) tek kadının Ayşe olmasının önemli bir nedeni budur.

Kalabalıkların insanı kendisini “biz” olarak tanımlayacağı bir grup içine kolayca dahil eder. Bu nedenle C. kendisinin farkını her fırsatta belirtmek için “biz” değil “ben” şahıs zamiri sözcüğünü kullanmayı tercih eder. C. bir kimsenin kendisini “biz” kategorisine, ya da bir başkasını “siz” kategorisine dahil ederek kendisinin ve başkasının farkını yok ettiğini düşünür. C. Ayşe’yle tanıştığı gün, Ayşe’ye “ikinci görüşünde konuştuğu kimselere “siz” diyemediğini” söyler. (Atılğan, 2019, s. 34). Güler’le tanıştığı gün ise şöyle der: “Bütün bu “siz”ler, “iz”ler, “uz”lardan sıkılıyorum ben. Yapmacık, fazlalık gibi gelirler bana. İkinci konuşmamda “sen” diyemeyeceğim biriyle bir daha konuşmam.” Güler: “Galiba sizi anlıyorum.” C: “Yanıyorsun. “Siz” anlanamaz, “sen” anlanır.” (Atılğan, 2019, s. 76). İnsanları birbirine benzeten ve Güler’in “ortak duyarlık” (Atılğan, 2019, s. 84) dediği kalabalıkların insanının özelliği C.’nin B. ile tanışmasını engelleyen şey olmuştu. C. bu nedenle kalabalıklardan sıyrılmaya yeteneği olan kimselerle birlikte olmayı tercih ediyordu. Ayşe ile olmayı tercih etmesinin nedenlerinden biri Ayşe’nin kalabalıklara dahil olmaktan kaçınmasıydı. Ayşe “turist” muamelesi gördüğü için yurtdışında uzun süre kalmaktan hoşlanmıyordu. (Atılğan, 2019, s. 129). Tüm bunlara rağmen C. aradığı şeyin şimdiden kalabalıklar içinde bulunduğunu düşünür. “Birden kaldırımlardan taşan kalabalıkta onun da [B’nin de] olabileceği aklıma geldi.” (Atılğan, 2019, s. 13). C. kendisini sürekli olarak kalabalıklar içinde bulur ve kendi kendisine konuşurken kalabalıklara da hitap ederek onları eleştirir: “Ellerini ceplerine sokup kalabalığa karıştı.” (Atılğan, 2019, s. 23). “Kalabalığı yardık.” (Atılğan, 2019, s. 34). “Sokağa hep birden çıksınlar.”, “İyi bir film görsünler.” (Atılğan, 2019, s. 24). C.’nin kalabalıklar hakkında yaptığı en sert eleştiri “toplumdaki değerlerin ikiyüzlülüğü” ve “sahteliği”ni (Atılğan, 2019, s. 183). saptadığı yaygın iki özellik olan “gösteriş” düşkünlüğü ve “züppelik”le ilgili olanıdır: “[Gösteriş] araçları, kullanılmaları gereken

amaçtan sürekli olarak değişik amaçlar için kullanmak”tır. Gösteriş ve züppeliğin örnekleri: “Sağlam adamın elinde çevirdiği baston”, “insan başını güneşten korumak için yapılan şapkanın kadın başlarında yarım limon kadar ufalması” ya da “bir yere çabuk gitmek için binilmesi gereken bisiklete, şortlu bacaklarla, caddede gezinti için binmek” (Atılğan, 2019, s. 132). Mevcut ahlak değerlerine aykırı bir tutum içinde olmasına rağmen, onun yaptıklarına baktığımızda C.’ye hak vermemek mümkün değildir. C. mevcut değerlere dayanan yasakların kaçamak bir yolunu bulur: “Başında tablası, geç kalmış bir simitçi geçiyordu yanından; durdurdu, bir simit aldı. [...] Kılığı düzgün bir adamın sokakta simit yemesi yasaktır. [...] Ama, ben dişlerim sağlamken ısıracağım.” (Atılğan, 2019, s. 18). C. insanların birbirlerinden bekledikleri “ölçülü-biçimli” davranma şekline her fırsatta aykırı bir tavır sergiler: “Sokakta kendi kendine sesli gülmüyemeyeceğini bilmeyen yoktu. [...] Güldüysem güldüm, size ne?” [...] İçindeki “sinemadan çıkmış kişi”yi öldürdüler. Sağ kalan sıkıntılı, kızgın. Hep ölçülü-biçimli mi davranmak gerek? [...] Başkaları onu eve gidecek sanırken o gidip bir meyhanede içecek.” (Atılğan, 2019, s. 24). C. kalabalıkların insanının içme nedenini “toplum içinde yaşamının baskısını, yükünü hafifletmek” ve “çekinmeden bağırarak, yüksek sesle gülmek” isteği olarak saptar. (Atılğan, 2019, s. 182). Kurallara, moral değerlere uygun olarak değil istediği gibi yaşamaya çalışan C. kendi isteklerini gerçekleştirme uğruna sadece mevcut toplumsal değerlere değil zaman zaman kendi çıkarlarına da aykırı bir şekilde davranır: “Gökyüzüne baktı: Bulutlu. [...] Oysa yürüyerek sinemaya gitmek istiyordu. Yürüdü de. Sinemaya girdiğinde üstü başı az ıslaktı.” (Atılğan, 2019, s. 23). Arzularını açıkça dile getirmeyen kimselerin bu tutumlarını eleştiren C. insanların demek istedikleriyle söyledikleri arasında bir çelişki gözlemler: “- Rica ederim, çıkarmayın ayakkabılarınızı” Çıkmazsınız ama çıkarmadınız diye kızdıklarını sanırsınız.” (Atılğan, 2019, s. 22). C. kalabalıklar içindeki insanların birbirlerine benzerliklerini ayrıntılar içinde kendilerini kaybederek kamufle ettiklerini saptar. Fakat sonuçta her biri birbirinin benzeri aynı kimselerdir. İnsanların “yaşamında her şey ayrıntı. Önemli olan yemek değil, yenecek yemeğin çeşididir. Belli günlerde belli yaşamaları vardır. Pazar günleri pazarlık yaşamalarını kuşanırlar, Çarşambaları çarşambalık! Hep ayrıntılar!” (Atılğan, 2019, s. 125). Metropolün kalabalıklarını oluşturan insanların başka bir özelliği de dalgınlığı kabul edememeleridir. C. yola kaçan topunu almak için dalgınca arabanın önüne atılan bir çocuğun bu nedenle bir kadından dayak yediğini görür: “Dayak yiye yiye bu şehirde yaşamayı öğrenecekti. Hep tetikte olacaktı. Yasaktı dalgınlık.” (Atılğan, 2019, s. 77). C. kalabalıkların insan üzerindeki bir etkisinin de körleşme olduğunu saptar. Bu körleşme içinde kalabalıkların insanı yalnızca kendi çıkarına güdümlü yaşar ve görme kadrainde bütünü ve bu bütünlü birlikte yaşamsal olanı da kaybeder. Yoldan geçen bir kediyi ezmiş olan otomobil şoförü: “Biz önümüzdeki arabalara bakarız. Bir de göz ucuyla insanlara. Her şeyi birden görmeye kalkarsak hiçbir şey göremeyiz.” (Atılğan, 2019,

s. 65). C. kalabalıkların insanının farklılık karşısında anlayışsız davrandığını, kendininkine uygun olmayanı ve başkalarında ayrı olan şeyi bağışlamadığını saptar. Bu nedenle “Biz, hoşgörüsü olmadığını bile bile, başkalarında kendininkinden ayrıyı bağışlamaya çalışana hoşgörülü diyoruz.” (Atılğan, 2019, s. 140). Kalabalıkların bir erdem saydığı “hoşgörü” C.’ye göre bir erdem değil, bunun aksine aşağılayıcı bir tavidir.

Modernist düşüncenin insana ilişkin olarak üzerinde durarak değer kazandırdığı başka bir konu da “beden”dir. Buna göre insan varoluşunun dayanağı şimdiki ve burada bulunan tikel canlı varolan şey olan bedendir. Modernist yazarlar cinsellik konusundaki sansüre karşı insanın yaşamsal güçlerini destekleyen yapıtlar üretirler. Yusuf Atılğan da bu geleneğe katılarak kahramanı C.’yi tensel temastan ve cinsel arzularından özgürce söz eden bir kimse olarak yaratır. C. tenin de konuşan başka tür bir dil olduğunu düşünür: “Etimiz konuşacak. Dudaklar sesleri kesip biçerler.” (Atılğan, 2019, s. 92). İki insanın duygularının ortaklık gösterdiği tensel temas durumunu Paul Eluard’dan (1895-1952) aktardığı bir cümleyle ifade eder: “Gözler konuşmaya başladığı zaman her şey susar.” (Atılğan, 2019, s. 139). C. tensel temas arzusuyla ilgili olarak söylediklerini “korkunç” bulan Güler’i utandırır: “Bunları herkes düşünür ama çoğu söyleyemez.” (Atılğan, 2019, s. 90). C. insanın düşüncelerinde başkalarından ayrı fakat “sürtünme” adını verdiği tensel temasta diğerleriyle birleşen bir varolan olduğunu düşünür: “Saçlarına dokunmak istiyordu. Tanımıyordu (s. 76) elini; sanki özgürdü, başına buyruktu [...] Eli onundu.” (Atılğan, 2019, s. 77). C. tatmin edilmediklerinde cinsel arzuların bir kimseyi bir “canavar”a dönüştüreceğini açıklar: “İçindeki hayvan kanmıyor, daha istiyordu [...] elini uzattı; kadının kalçasını, belini okşadı. Kadın koluyla saklıyor bu eli, göstermiyor. Sesinde belli belirsiz bir tınlama var. İçindeki canavar sevinçli.” (Atılğan, 2019, s. 40). Cinsel arzunun insanı bir canavara dönüştürüyor olması C. için olumsuz bir durum değildi çünkü tensel temas insanların birbirlerini anlamalarının kesin bir yoluydu. Bu düşüncesini sinema salonunda Güler’le sevişirken kendi kendisine şöyle dile getiriyordu: “İki apayrı et nasıl oluyor da birbirinin dilini böyle kesin, kolayca anlayıyor?” (Atılğan, 2019, s. 92).

Kalabalıkların cinselliği sansürleyen mevcut değerleri içinde insan bedeni çürümeye bırakılır. Güler C.’yi seviyor fakat her zaman başkalarının onları izlediğini düşünüyor. Güler C. ile yalnız başına birlikte olamıyordu çünkü Güler C. ile sevişirken zihnindeki kalabalıklardan sıyrılamaz. Böylece Güler herkesle birlikte C. ile oluyordu ya da C. ile sevişmeye giderken yanında herkesi getiriyordu. Durum buyken, Güler açık alanlarda sevişmekten çekinir ve utanır. “Bu mavi boşlukta etimiz bile sonuna dek sevişemiyor. Çünkü bu ses geçmez, ışık sızmaz odada bile başkaları bizimle birlik.” (Atılğan, 2019, s. 106). Güler’in başkalarıyla, kalabalıkla zehirlenmiş olan zihni bedenini de çölleştiriyordu. Kalabalıklar bedeni zihinden

ayırmiş bir düşünce içinde kendisini tutsak almış Güler'in zihniyle görülmez fakat hissedilir bir şekilde C. ve Güler'in birlikteliğine her fırsatta sızar. Başka bir gün, deniz manzaralı bir korulukta Güler'i öperken, Güler'in aklı yine başka bir yerdedi. Güler C.'ye şöyle der: "Buraya benden önce kimlerle geldiğini düşünüyordum." (Atılğan, 2019, s. 108). Güler zihninde kalabalıklardan asla kurtulamayan bir kimsedir. C. bu talihsizliği Ayşe'yle sevişirken de yaşar. Sevişirken onları görececek başkalarından Ayşe'nin çekinmesinden rahatsız olan C.: "Önemli olan pencereden bakıp bakmadıkları değil, onun dudaklarıma yaklaştığı zaman bunu düşünebilmesiydi. Yoksa kişi, dışardakilerden hiç mi kurtulamayacaktı?" (Atılğan, 2019, s. 148). Başkalarını düşünmekle felce uğramış Ayşe'nin psikik durumunu C. "Ötekiler yok! Unut hepsini." (Atılğan, 2019, s. 148) diyerek iyileştirmeye çalışır. Böylece C. insanların kalabalıklar içinde sadece düşünsel olarak değil bedensel olarak da eridiğini gözlemler. İnsanlar sağlıklı zamanlarında değil hasta olduklarında bir beden sahibi olduklarını anlıyorlar: "İnsan hasta oldu mu kendi etinin bilincine daha çok varıyordu. Belki onları toplum içinde yaşatan hastalık bilinciydi." (Atılğan, 2019, s. 38). Çoğunluk ne yapmaması gerektiğine göre yaşıyor fakat ne yapmak istediğini düşünmüyor. İnsanlar hastalıktan kaçıyorlar fakat sağlıklı bir bedenle ne yapacaklarını bilmiyorlar. C. yaşamsal güçleri kendi değerler bataklığında çürümeye bırakan çoğunluğun hayatına rahatlığın egemen olduğunu düşünür. Ona göre çoğunluğun hayatına "dökme kalıplar" ve şeyleri birbirine uydurma egemendir. (Atılğan, 2019, s. 15). C. kendi içinden kalabalığa şöyle seslenir: "Rahatsızsınız. Hem ne kolay rahatlıyorsunuz. İçinizde boşluklar yok." (Atılğan, 2019, s. 49). "Onlar kalıplarının içinde rahat. Onlardan değişim ben." (Atılğan, 2019, s. 178) Birbirlerine bakarak gülen kalabalıkların eğlencesi bile sahtedir. "Birlikte gülündü mü insan rahatlıyordu." (Atılğan, 2019, s. 89).

Kalabalıkların insanının en belirgin özelliklerinden biri "yalan"a karşı duyarlılığını yitirmiş olmasıdır. Yalan söylemek sıradan ve şaşırtıcı olmayan bir olaya dönüşmüştür. Kalabalıkların insanının yaşamı yalanlarla örülüdür. C. olmak istediği gibi yaşadığı için yalana ihtiyaç duymaz. Onu, yapmak ve olmak istediği şeyden alıkoyan olduğu zaman yalana başvurur. Sami öğlen yemeği için onu evine davet ettiğinde C. yalan söyler: "Olmaz. Birisi bekleyecek beni." (Atılğan, 2019, s. 22). "İnsanları yalan söyledikleri zaman dinlemeyi severim. Olmak istedikleri, olamadıkları, "kişi"yi anlatırlar." (Atılğan, 2019, s. 154) Kalabalıkların insanının dilinde "Seni seviyorum!" sözü de bir yalana dönüşmüştür. Bunu herkes bildiği için "Seni seviyorum!" sözü ciddiye alınacak bir şeye işaret etmez. Güler henüz tanımadığı bir kimseye kolayca "Seni seviyorum." diyebilen bir kimsedir. (Atılğan, 2019, s. 85). C. "Seni seviyorum." cümlesinin kolayca söylenebilecek bir söz olmadığını düşünür: "Kelimelere herkes kendine göre bir anlam, bir değer veriyor galiba. Bu değerler aynı olmadıkça iki kişi iki ayrı dil konuşuyorlarmış gibi olmuyor mu?" (Atılğan,

2019, s. 89). Aradığı kimsenin o olmadığını anlar anlamaz, ondan hemen ayrılığı olması C.'nin özellikle sevgi konusunda kendine ve başkasına yalan söylemediğini kanıtıyor. C. birlikte olduğu kimseleri kalabalıklardan çekip çıkaramadığında kendisini kahretmez. Bunun aksine, onlardan bir an önce ayrılmış olmaktan hoşnutluk duyar. C.'ye göre zaman zaman yalnız kalmak bu tür insanlara alışmaktan iyidir çünkü insan onlarla "oldu mu başına daha korkunç şeyler bile gelebilir." (Atılğan, 2019, s. 110). C.'nin kalabalıklar arasında yaşamını sürdüren metropol insanına düşündürdüğü soruların okuyucu üzerinde yaşamı sorgulatici ve eyleme sevk edici etkileri vardır. C.'nin yaşam tarzı şu soruları uyandırır: Aradığınız şey nedir? Tutduğunuz şeyler sizi taşıyabiliyor mu? Hoşunuza giden şeyleri neden yapmıyorsunuz? Hayatınızı nasıl yaşayacağınızı neden kendiniz belirlemiyorsunuz? Hoşunuza gitmeyen bir ilişkiyi neden sonlandıramıyorsunuz?

İnsanlar hoşlarına gitmeyen ilişkileri içinde yaşamlarını sürüncemede bıraktıkları sürece aradıkları tutamağı bulamayacaklar. Kendi yaşamlarını askıda tutan bu kimselere C.'nin önerisi ayrılma erdemine sahip olmaktır. C.'nin henüz tanışmış olmadığı B. ile ortak özelliklerinden en dikkat çekicisi işte bu "ayrılma" erdemidir. B. ve C.'nin diğer ortak özellikleri ise diğer insanlar gibi olmaktan korku duymalarıdır: "Yoksa o da onlardan mı olacak? (Atılğan, 2019, s. 41). B. de C. gibi tanıştığı kimsenin "o" olmadığını anlar anlamaz ayrılacağını söylerdi." (Atılğan, 2019, s. 42). C.'nin sokaktaki duvarda karşılaştığı afişin üzerinde yazan söz bunu anlatır: "Boş yere azap çekmeyin. Bir derman için." (Atılğan, 2019, s. 72). B.'nin en son ayrıldığı sevgilisinin adı Erhan'dı. Ayrılmıştı çünkü aradığı kimsenin Erhan olmadığını biliyordu. B. ona karşı bir sevgi değil "yakınlık" duyuyordu. "Yakınlık hoşlanmayla başlıyordu." (Atılğan, 2019, s. 42). Hoşlanma sevmek demek değildir. B.'yi Erhan'a yaklaştıran şey Erhan'ın Fazıl Hüsni Dağlarca'dan (1914-2008) kalabalıklar içinde yalnız, ayrı ve uzakta olan bir kimseyi anlatan *Ölü*²³ adlı şiirini ona okumasıydı. Bir kimseyi başka bir kimseye "yaklaştıran" özellikler onun aradığı kimseyi bulmuş olduğu anlamına gelmez. B. ve C.'nin diğer bir ortak özellikleri ise sıralı ilerleme planıyla seyri düzenlenmiş bir ilişkiden duydukları rahatsızlıktır. Sıradan insanların yaşamlarında takip ettikleri, bozmadıkları bir "sıra" vardır: "Amaçlarına götürmekteki başarısı denenmiş o pek rahat "sıra"larını bozamazlar. Bu sıranın bozulması onlara korku verir." (Atılğan, 2019, s. 44). Fakat yaşam sıralı ilerlemez. Sevginin yaratılması için yeterli bir koşulun olmaması bunun kanıtıdır. C. ve B.'ye göre iki insan arasındaki sevgi "küçük bir evi, bir eşi, iki çocuğu" ol-

23 Hangi mahallede imam yok, / Ben orada öleceğim. / Kimse görmesin ne kadar güzel, / Ayaklarım, saçlarım ve her şeyim. / Ölüleri namına, azade ve temiz, / Meçhul denizlerde balık; / Müslüman değil miyim, haşa, / Fakat istemiyorum, kalabalık. / Beyaz kefenler giydirmesinler, / Sızlamasın karanlığım havada. / Omuzlardan omuzlara geçerken sallanmayayım, / Ki bütün azalarım hülyada. / Hiçbir dua yerine getiremez, / Benim kainatlardan uzaklığımı. / Yıkamasınlar vücudumu, yıkamasınlar, / Çılginca seviyorum sıcaklığımı.

makla sağlanamaz. B.: “Yetmez bunlar!” diyor. (Atılğan, 2019, s. 97). Birini seviyor olmanın ölçütü nedir? “Seni seviyorum” demek mi ya da aynı yatakta birlikte uzanmak mı? C.’ye göre seviyor olmanın kanıtı için bunlar yeterli ölçüt olamaz. Aynı sözcükleri kullanmak, aynı yatakta uyumak bu kimseleri birbirlerine yaklaştıracacağı için C. bu durumu katlanılmaz bulur. Bir kimseye “alışmak”, başkalarına “benzemek” sevgiyi bitiren durumlardır. B.’nin C. ile diğer bir ortak özelliği yaşadığı tüm olumsuz ilişkilere rağmen sevebileceği bir kimseyi bulma arayışından vazgeçmeyişidir: “Bugünkü benim son aldanişım olmayacak. İnsanlara güveniyorum.” (Atılğan, 2019, s. 45).

C. aradığı bir kadını henüz bulmuş değilken dünyadaki kadın sayısını çok fazla bulur. Nasıl bir kadın aradığını bildiği için C. büyük bir iç rahatlığıyla “Dünyada gereğinden çok kadın vardı.” Diyebiliyor. (Atılğan, 2019, s. 118). C.’nin bu özelliği Ayşe’yi şaşırtır. C. salgıladığı ayrılık etkisiyle her türlü bağı aşındıran ve çözen bir kimsedir. Ayşe’nin defterinden: “Başkalarından ayrıldı mı neden böyle seviyor?” (Atılğan, 2019, s. 145). Onunla ilişkisini sonlandıran Ayşe’nin ayrılık mektubunu okuyan C. “Birden inanılmaz bir ferahlık duydu.” (Atılğan, 2019, s. 165). C. insanlara bağlanmaya değil onlardan kurtulmaya çalışan bir kimsedir: “İçimdeki batıcı kadın isteğinden kurtulmak için boyuna okurdum.” (Atılğan, 2019, s. 153). “Son sınıftayken babam öldü. Evde yüzünü açıp gösterdiler. İçimi saran kurtuluş rahatlığını hatırlıyorum.” (Atılğan, 2019, s. 154). C. Güler’de de ailesinden kurtulma isteği uyandırıyor: “Benim ona tutunabilmem için onun benden başka bir dayanağı olmamalı.” (Atılğan, 2019, s. 93). C. bu hayatın güçlüklerine “çabuk kurtulma özgürlüğü” (Atılğan, 2019, s. 134) sayesinde katlanıyordu: “Çabuk kurtulma özgürlüğü elindeyken kişinin dayanamayacağı kötü durum yoktu.” (Atılğan, 2019, s. 134). C. mevcut koşullar içine kendisini hapsetmez. Her zaman bir ayrılık ya da çıkış yolu olduğunu unutmaz. Kendisinin ayrılık düşüncesine üzülmemesi için C. Güler’i şöyle teselli eder: “Bir gün sana dünyada dayanılacak tek şeyin sevgi olduğunu öğretecem.” (Atılğan, 2019, s. 95). C. insanlara bağlanmaktan çok ayrılmaya yönünde eğilim gösterdiği için onunla sevgili olduğunu düşünen kadınların, onunla birliktelikleri bir bekleyişten ibarettir. Ayşe bu durumu defterinde şöyle betimler: “Beş gündür onun beni bırakıp gitmesini beklemekle eskiden bana gelmesini beklemenin üzünlükleri arasında hiçbir ayrılık yok. Uzadıkça dayanılmaz oluyor.” (Atılğan, 2019, s. 158). Ayrılık düşüncesinden kaynaklanan bağısız varoluşuyla C. birlikte olduğu kadınların içini oyan bir kimsedir. C. birlikte olduğu kimselerde onların içlerinde bir boşluk, eksiklik oluşturarak varolur. C.’nin salgıladığı bu “boşluk etkisi”ni ya da “eksiltici etki”yi Ayşe şöyle betimliyor: Ayşe: “Yoksa baştan beri ikimiz de sevişmece oyunu mu oynuyorduk? Gerçek olan içimdeki bu boşluk mu? Değil! Bir şey var, ama eksile eksile var.” (Atılğan, 2019, s. 159).

C. insanın dünyaya, içinde ve dışında dayanıksız bir biçimde geldiğini dü-

şünür. C.'ye göre insan dünyaya fırlatılmıştır ve bu haliyle dünya içinde terk edilmiş durumdadır. C. insanın bu durumunu şöyle ifade ediyor: "Dünyada hepimiz sallantılı, korkuluksuz bir köprüde yürür gibiyiz." Dünyanın yoksun olduğu bu şeyi C. "tutamak sorunu" olarak adlandırır. C.'ye göre bu tutamak sorununu ancak "gerçek sevgi" çözebilir. "İnsanın bir tutamağı olmalı. [...] Tutunacak bir şey olmadı mı insan yuvarlanır. Tramvaylardaki tutamaklar gibi. Uzanır tutunurlar. Kimi zenginliğine [...] kimi işine, sanatına. [...] Herkes kendi tutamağının en iyi, en yüksek olduğuna inanır." (Atılğan, 2019, s. 183). Fakat C.'ye göre gerçekte insanın ait olduğu bir yer yoktur. Çoğunluğun sağlam bir tutamak ya da dayanak olarak gördüğü, örneğin aile kurumu C.'ye göre asla bir tutamak olamaz. C. birlikte olduğu kimseleri onların tutunduklarını sandıkları tutamaktan çözerek onlar üzerinde "kimsesizlik etkisi" uygular. C. elini tuttuğu Ayşe'ye şöyle der: "Bırak anneni babanı şimdi [...] sen kimi kimsesi yok bir kızsın." (Atılğan, 2019, s. 36). C. sevgili olduğu kimselerin onun kendisi dışında bağlı oldukları başka hiçbir şeyi kabul etmez. Ayşe tuttuğu defterde bu durumdan şöyle söz eder: "Kimsem yokmuş gibi yaşıyoruz. [...] C.'ye onların varlığını hatırlatmam gerek." (Atılğan, 2019, s. 157).

C. onu belirleyen iki büyük eylemini şöyle ifade ediyor: "Ben ya ararım ya da yaşarım." (Atılğan, 2019, s. 139). C.'nin sürekli olarak bir arayış içinde olmasının nedeni dünyada tutunmaya değer tek şey olarak gördüğü "gerçek sevgi"dir. (Atılğan, 2019, s. 183). C. dostu Sadık'a şöyle der: "Ben, toplumdaki değerlerin ikiye bölünmüşlüğü, sahteliğini, gülünçlüğüne göreli beri, gülünç olmayan tek tutamağı arıyorum: Gerçek sevgiyi! Bir kadın. Birbirimize yeteceğimiz, benimle birlik düşünen, duyan, seven bir kadın!" Sadık: "Senin aradığın kadın dünyada yok." C: "Var! O olmasaydı ben olmazdım." Sadık: "Bulamazsın." C. "bir şey söyleyecekken vazgeçti. Onu bu kadının varlığına inandıramazdı." C: "Öyleyse neden kızılıyorsun" (Atılğan, 2019, s. 183). Sadık: "İnsan bulabileceğini aramalı." (s. 184). C. aradığı şeyin mevcudiyetini mevcut gerçekliğin dışına itmemiştir. C.'nin bulacağı kadın idealize edilmiş bir kimse olsaydı, C. onu mevcut insanlar arasında aramayacaktı. C. bizi "arayış"ın ne demek olduğu hakkında düşündürür. Nerede olduğunu bildiğimiz şeye doğru atılım yapmak arayış mıdır? Aranılan şey onun yalnızca bulunabilecek bir şey olduğu anlamına gelmez. Bulacağımızdan emin olduğumuz şey için girişilen atılma "arayış" denilemez, ona gidilir ve alınır. Örneğin dini inançların yaradılış hikayelerine göre insanların aramalarına gerek yoktur çünkü herkese layık görülen yaratılmıştır. Hakikati hazır verili bulan inanç sözcüsünün dini inancına göre insan layığı bulacaktır bu nedenle hiç kimsenin aramasına gerek yoktur çünkü insanlar layık gördükleriyle buluşturulacak ya da kendilerine hak görülen verilecektir. Bu bakımdan C.'nin içinde bulunduğu yoksunluk, inanç sözcülerinin yaradılış hikayelerine aykırıdır çünkü C. "Olanla yetinerek, aramadan, düşünmeden yaşanılsın diye yaratılmış bir dünyada yalnızdım." (Atılğan, 2019, s. 187).

Yevgeni Onegin ve *Lüzumsuz Bir Adamın Günlüğü* gibi *Aylak Adam* yapıtı da aşk üzerine bir roman olarak okunabilir. Bu romanda C.'nin yaşadığı ilişkiler arasından yalnızca ikisi üzerinde ayrıntılı durulur: Ayşe ile ve Güler ile olan ilişkisi. C. niteliklerini bildiği, kalabalıklar arasında şimdiden mevcut olan fakat henüz karşılaşmadığını düşündüğü sevgiliyi bulma arayışı içinde sürüklenen bir kimsedir. Roman boyunca C.'yi bu arayışının dayandırdığı aşk merdiveninin basamaklarına tırmanırken görüyoruz. C. aşk yolculuğunu zaman zaman geride kalmış basamaklara tekrar inerek, bazen de üzerinde durduğu basamağı görmeksizin sürdürür. C. aradığı sevgilinin o olduğunu düşündüğü kadınların peşinden gider. Peşinden gittiği kadını bir süre sonra tanır. Sonra bu tanıştığı ve birlikte olduğu kimsenin, önceden zihninde kurduğunu düşündüğü kimseye uymadığının farkına vardığında, onu kendisine uydurmaya çalışmadan, Güler'e yaptığı gibi, hemen terk eder ya da onunla daha fazla ilgilenmeyip kayıtsız kalır ve kendisini, Ayşe'ye yaptığı gibi, o kimsenin terk edişine bırakır. Birlikte olduğu kimsenin aradığı kadın olmadığının farkına vardığı zamanlarda C. bu kadının varlığı hakkında ya da arayış tarzı hakkında kısa süreli bir kuşkuya düşer: "Yoksa dünyada olmayanı mı arıyordu?" (Atılğan, 2019, s. 51). "Yoksa her şey ben olmadığım zaman, benim olmadığım yerlerde mi oluyordu?" (Atılğan, 2019, s. 16). Fakat çok geçmeden arayışına tekrar koyulur. Sevebileceği bir kimseyi bulacak olmasıyla ilgili C.'nin sarsılmaz bir düşüncesi var. C.'nin aşk anlayışı, aşkın benzer özellikte olan insanlar arasında uyanan bir duygu olduğu yönündedir. Diğer taraftan, C. birlikte olduğu kimselerle benzerlikten kaçınarak, onlardan farklılaşma çabasıyla dikkatimizi çeker. Onun aşk hakkındaki bu çelişkili tutumu, aradığı kimseyi asla bulamayacak olmaya mahkum olduğunu gösteriyor.

C. çağdaş insanın temel duygu durumunun "korku" olduğunu saptar. Ona göre insanların eylem gücünü kıran şey "korku"dur: "Hepimiz korkağız. Korktuğumuz için severiz; korktuğumuz için yaşarız; korku yüzünden öldürürüz. En kötüsü kısa (s. 123) sıkıntılardan korkarız." (Atılğan, 2019, s. 124). C.'nin birincil korkusu başkalarına benzemekten duyduğu korkudur. C. "babasına benzemekten korkuyordu." (Atılğan, 2019, s. 17). İnsanların birbirlerinden ayrılamamasının ya da kendilerine uygun bir kimse arayışına çıkmamalarının nedeni işte bu korkudur. C. arkadaşı Sadık'ın işlettiği resim atölyesinde, kapalı alanda resim yapan kimseleri korkaklıkla yargılar ve eylem gücünü artıran, cesaret verici bir eleştiri yapar. Onlara, modernist sanatın derinlik modellerinin ilk akımı olan empresyonist sanatçıların cesaretine sahip olmalarını ve tuvallerini açık havaya taşımalarını önerir: "Ama çıkmazsınız burdan. Çekinirsiniz. Ya soğuktan ya sıcaktan, ya da sokağın önüne sehpayı kurduğunuz zaman insanların alayından korkarsınız. Oysa bir başlasanız alırsanız hepsi; bir gün yaptığınızı resme merakla bakan bir haylaz oğlandan başka kimse görmeyecek sizi. Çekinmeyin." (Atılğan, 2019, s. 20). C. insanlarda korku

yaratarak onların yaşam güçlerini zayıflatmamak gerektiğini düşünür. Ona göre diğer kimselerde korku yaratmayı engellemenin bir yolu mevcut moral değerlere kayıtsız kalmaktır. İnsanlara, hayatları boyunca kendi başlarına hissetmeyecekleri acılardan neden şimdiden haber verelim? Bu nedenle C. insanlara ahlak bekçiliği yapmaktan kaçınmayı önerir. Bir gün berberde tıraş olurken, iyi olduğuna inandıkları kocasını, çoğunluğun aldatıyor diyebileceği, fakat C.'ye göre "çifte yaşayışlardan biri"ni (Atılğan, 2019, s. 178) sürdüren bir kadından söz edenlere kulak misafiri olan C. bu kadına berberin onları ele vereceğini haber verecekti fakat vazgeçti: "Söyleyecekti de ne olacaktı? Kadında da, erkekte de bir tedirginlik başlayacak, belki daha seyrek, başka yerlerde buluşacaklardı. Belki de korkular ayrırlardı. Gerçekten seviyorlarsa işi olurlarına bırakmaktı. Yakalanıncaya dek yaşarlardı ya!" (Atılğan, 2019, s. 179).

Çoğunluk, sevgili arayışındaki ilk deneyimlerinde aradığı ideal aşkı bulamadığında, bu konudaki arayışından vazgeçer fakat C. sevebileceği kadını bulabileceği hakkındaki düşüncesini ve umudunu kaybetmez ve bu arayışını vazgeçmeksizin sürdürür. Bir kimsenin aradığı kişinin o olduğunu düşünmesi, onu bulmuş olduğu anlamına gelmez. Çoğunluk kendisini, birlikte olduğu kimsenin aradığı kişi olduğu fikrine zorlayarak inandırmaya çalışır. Böylece bu çiftler, sonuçta, kendilerini uydurma bir ilişkiye mahkum ederler. Gerçekte çoğunluk, sevebileceği kimsenin kalabalıklar arasında şimdiden mevcut bulunduğunu düşünmez. Düşünse bile, onu bulmak için bir çaba harcamaz. C. sevebileceği kadının kalabalıklar arasında şimdiden varolan fakat henüz tanışmadığı bir kimse olduğunu düşünür. Bu düşünce C.'yi sevebileceği kadın arayışında harekete geçirir. C. onu tanıyana kadar peşinden gittiği kimsenin B. olduğunu düşünür. Deneyime değer veren arayışının bu özelliğiyle C. aşk düşüncesini aşk olayından ayırmaz. Bir aşık, aradığı sevgilinin o olup olmadığına onunla beraber olmaksızın belirleyemez. Bu nedenle C. kendisine uygun olabilecek kadının kim olduğuna kendi kendine karar vermez. C.'nin birlikte olduğu kimseyi seçmiş olmakta yanılığa düşmüş olduğunu düşünmesi, mevcut tanıdığı kimseler arasında bir karşılaştırma yaparak değil, mevcut olanla aradığı kimsenin özellikleri arasında karşılaştırma yaparak vardığı bir kanıdır. C. gerçeklikte birlikte olduğu sevgiliyi seveceğini düşündüğü kadına dönüştürmeye çalışmaz. "Seni seviyorum!" sözünün erken söylenmesinin nedenini işte bu ikisi arasındaki özdeşleştirmede bulur. C. aradığı kadını henüz bulamamış olsa da kiminle birlikte olamayacağını saptamış olur. Başkasını kendimize uydurmaya ya da kendimizi başkasına uydurmaya çalışmak bir kimseyi seviyor olmak ya da sevgiyi bulmuş olmak anlamına gelmez. C.'ye göre bir kimse kendi çabasıyla kendisini var etmelidir. Bir kimse başkasını kendisine uydurarak ya da kendi düşüncelerine ikna ederek aradığını bulmuş olmayacaktı. Çıkarına düşkün bir kimse diğerlerinin ve kendisinin farkını yok ederek kendisini ve onu aşk merdivenin aynı basamağında

tutmaya çalışır fakat C. bunu yapmaz çünkü merdiven hala tek basamaklı görünüyordu. C.'nin aylak olmasının temel nedeni budur.

İnsanları ilk bakışta tanıyamamak ne büyük bir talihsizliktir. Güler ve Sami B. ve C.'nin ortak arkadaşları olmalarına rağmen C. peşine düştüğü seveceği kadın olan 22 yaşındaki B. ile tanışma fırsatlarını roman boyunca çeşitli talihsizliklerle ıskalar. C. Sami'nin öğlen yemeği davetini kabul etseydi "B.'yi tanıyacaktı." (Atılğan, 2019, s. 22). Ya da Dolmabahçe durağında içinde bulunduğu tramvayda başını sola çevirip yanında duran tramvaya baksaydı "onu [B.'yi] görecekti." (s. 22) Ya da ayak alışkanlığının kurbanı olmayıp "devetüyü"nü değil "açık mavilinin arkasından gitsen" B.'yi tanıyacaktı. (Atılğan, 2019, s. 60). Ya da başka bir gün Sami'nin yanında getirdiği ve kendisiyle tanıştırmak istediği kızla el sıkışmanın ötesine geçebilseydi onun B. olduğunu anlayacaktı. (Atılğan, 2019, s. 119). Dahası, bir gün tramvaydan inerken çarptığı ve "Pardon!" diyerek özür dilediği genç kız B.'ydi. (Atılğan, 2019, s. 169). C.'ye göre öyküleri oluşturan, onları bu kadar uzatan şey işte bu ilk bakışta tanıyamama talihsizliğidir: "İnsanların kimliği ilk bakışta anlaşılıyordu. Gözlerinde böyle bir hassa olsun isterdi. O zaman aradığını aldanmadan, ne çabuk bulacaktı! [...] Onları anlamak için, doğruluklarından kuşkulananarak konuşmalarını dinlemek, davranışlarını görmek gerekti. Kişi, öyleyken bile aldanıyordu. Acaba insanların kimliğinde yanılmayan birisi var mıydı?" (Atılğan, 2019, s. 179). Böyle bir kimse varolsun ya da olmasın yine de insanları tanımanın etkili bir yolu vardır: Genel özelliklere değil ayırt edici özelliklere dikkat etmek. C.'ye göre insanların birbirlerini ıskalamasının belirgin bir nedeni onların kendilerini kendileriyle ilgili olmayan şeylerle tanıtabileceklerini düşünmeleridir. Bir insanın örneğin sigara içen bir kimse olması, o kimseyi onun adından daha çok tanıtan bir özelliktir: "Bence insanın adı onunla en az ilgili olan yanındır. [...] (Sustu. Bir sigara yaktı.) Bakın, şimdi adımdan daha önemli bir şey biliyorsunuz: Sigara içtiğimi." (Atılğan, 2019, s. 76). Bir kimseyi ilk karşılaşmada tanıma imkanı olsaydı bile onunla birlikte olabilmek için kalabalıkları yarmak gerekiyordu. Öykünün sonunda C. kendisini kuşatan kalabalıkların arasından çıkamadığı için B.'yi kaybeder. Oysa C. nihayet karşılaştığı açık mavi yağmurluklu kadının uzun süredir aradığı B. olduğundan emindir fakat B.'nin bindiği otobüse yetişemediği için onu tekrar kaybeder. B.'ye yetişme telaşı içinde araç trafiğini alt üst etmiş olan C.'yi polis tutuklar. Olayla ilgili sorgulama sırasında C. içinde bulunduğu durumu anlatmaya tenezzül etmez: "Konuşmak gereksizdi. Bundan sonra kimseye ondan söz etmeyecekti. Biliyordu; anlamazlardı." (Atılğan, 2019, s. 190).

C.'ye göre bir kimsenin hikayesini onun arayışı oluşturur ve bu kimse kendisini hikayesine vermelidir: "İki gün daha, öğle sonuna dek, güneşin büzdüğü bir karpuz gibi kupkuru, masanın önünde oturdu. Ötekilerin de böyle kuruduğu olur muydu? Kendini (s. 53) hikayesine vermiyordu." (Atılğan, 2019, s. 54). Böylece

karşılaşılan bir kimseyi tanıyamama talihsizliğinin önemli bir nedeni de o kimşenin kendisini hikayesine, kendi arayışına vermemesidir. C. karşılaştığı kimseleri tanıyamama talihsizliğini kendisini kesintisiz bir şekilde kendi hikayesine vererek aşacağını düşünür. C.'nin bir işten yoksun görünüyör olmasının nedeni budur. O, kendi hikayesinden kopmayan başka bir deyişle kendi kendinin patronu olan bir kimsedir. O yaşamına kendi düşünceleriyle hız verir. Buna rağmen, C. her zaman geç kalıyor olduğunu düşünür. Bu nedenle hiçbir şeye geç kalmaz ve kendisi değıştirmedikçe her şeyin aynı şekilde devam edeceğinin farkına varır: “Sokağa varınca baktı geç kaldığı bir şey yok. Her şey her zamanki gibiydi.” (Atılğan, 2019, s. 22).

C.'ye göre insan varoluşunu kanıtlayan şey ya da yaşamın amacı sevgiyi diri tutma çabasıdır. C.'nin diğerlerinden ayrık tutumunun nedeni işte bu “sevgiyi dipdiri tutacak çare” arayışydı. (Atılğan, 2019, s. 142). C. bu arayışında sevinçlidir. “Bu yürek büyütücü sevinç var olmanın, yaşamının sevinciydi; biliyordu.” (Atılğan, 2019, s. 127). Sevgiyi diri tutacak çare uğruna C.'nin kaçındığı şeyler şunlardır: Alışkanlık, madde bağımlılığı, rahatlık, kendini koyvermişlik, avuntu, uyum sağlamak, uniformel olmak ve kendi kendini tekrarlamak. C. uzak durduğu bu şeylerin onu sevgiyi diri tutma çabasından alıkoyacağını düşünür. Kalabalıklara göre “yaşamın amacı alışkanlıktı, rahatlıktı.” (Atılğan, 2019, s. 52). C. insanların alışkanlıklarının, farkında olsunlar ya da olmasınlar yapmayı sürdürdükleri şeylerin onların içini karartan şeyler olduğunu düşünür. Örneğin, gazete okuma alışkanlığı bunlardan biridir. Kalabalıkların insanı gazetelerdeki felaket haberiyle kendisini rahatlatır. Böyle bir kimse, örneğin, bir ev yangını haberini okuduğunda “İyi, benim orada evim yok,” diye düşünerek kendisini şanslı hissederek rahatlatır. (Atılğan, 2019, s. 122). “Çoğunluk çabadan, yenilikten korkuyordu.” Fakat C.'ye göre “güçlüğü umutsuzca zorlamak bile güzeldi.” (Atılğan, 2019, s. 52). Sevgiyi diri tutma çabası içinde C. zevkleri konusunda alışkanlığa kapılmaktan kaçınır. Bir kimse kendisine ait “bedende aramaktan hoşlanacağı gizlerin değerini” düşürmemeye dikkat etmelidir. (Atılğan, 2019, s. 141). Bu nedenle C. tensel temas konusunda farklı şeyler denemekten hoşlanıyordu. “Güler'le hep bu masada buluşmasınlar istiyordu. Alışmaktan korkuyordu. Böyle giderse bu masa sevgilerinin kutsal yeri olacaktı. Bir yerleri olması kötüydü. Sonra insan kendinin değil, o yerin isteğine uygun yaşamaya başlardı.” (Atılğan, 2019, s. 86). C. arayışını sürdürüyor fakat başarısız olmasının nedeni, kimin peşinden gideceği kararını eski alışkanlıklarıyla vermesiydi: “Devetüyü Yüksekaldırım'dan, açık mavi Tophane'den yana yürüyordu. “Tanrım, hangisi?” Köşede bir an durdu. Sonra devetüyünün arkasından gitti. Her şey o bir anlık duruşta olup bitmişti. Gene yanıldı. Açık mavili B. idi. Onun arkasından gitseydi hikaye bitecekti. Ama o Güler'le gitti. Tesadüf mü? Değildi. [...] Ayşe'ye gittiği günlerden kalma ayak alışkanlığı vardı. (Kişiyi habersiz yöneten alışkanlık...)” (Atılğan, 2019, s. 60). Tümüyle alışkanlıktan kurtulmak

mümkün müydü? C.'ye göre alışkanlıkların en korkunç hali düşünme eyleminin de alışkanlık haline getirilmiş olmasıdır. "Düşünmeye alışık beynine söz geçiremiyordun." (Atılğan, 2019, s. 139). C. düşünmeyi alışkanlık haline getirmiş kimselerin kendilerine söz geçiremediklerini fark ediyor. Oysa düşünceler değişir. Bir kimse düşüncelere bağlanmak zorunda değildir. Örneğin filozoflar ve büyük yazarlar düşüncelere bağlı değildirler. Bu nedenle düşünmeyi bir alışkanlık haline getirmekten kaçınmak gerekir.

Sevgiyi diri tutmak için bir kimseyi esaret altına alan alışkanlıklardan kopturmak gerekir. C.'nin onu önceden belirlenemez kılan bu özelliği Güler'i C.'ye karşı nasıl davranacağı hakkında kararsız bırakır: "Onun yanında insan, ne olacağını baştan bilemiyor." (Atılğan, 2019, s. 98). C. kendisine egemen olmaya çalışan sinsi alışkanlıklardan sevgi adına kopuşu ayrılıkla gerçekleştirir. Bu nedenle C. ayrılıklara üzülen ya da birinden ayrılmış olmaktan pişmanlık duyan bir kimse değildir. C. yalnız kalma pahasına insanlardan ayrılabilme kudretine sahiptir. C.'ye göre insanların birbirlerinden ayıramamalarının öldürücü bir nedeni "birlikte yaşama zorunluluğuna inanmaları"dır. (Atılğan, 2019, s. 133). C. kendisinin diğer insanlardan ayrıldığı keskin noktanın bu görüş olduğunu düşünür. Ona göre insanlar birlikte yaşamak zorunda değildir. C. işte bu nedenle iki kişilik bir yalnızlık yaşamaktansa tek başına varolmayı tercih eder. "Sevişen iki kişinin kurduğu toplum" (Atılğan, 2019, s. 134). C.'ye yeter. Fakat C. iki kişilik tasarladığı toplumda bile birtakım sorunların çıkabileceğini düşünür çünkü "Sevişen iki insanda bile bir anda aynı duygular olmuyor." (Atılğan, 2019, s. 139). Fakat "Sevilende bizimle ortak duygular vardır sanırız." (Atılğan, 2019, s. 151).

Kaynakça

- Abasıyanık, S. F. (2002). *Toplu Öyküler 1, Semaver, Sarnıç, Şahmerdan, Lüzumsuz Adam*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Atılğan, Y. (2019). *Aylak Adam*. İstanbul: Can Yayınları.
- Baudelaire, C. (2003). *Modern Hayatın Ressamı*. Çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Byron, L. (2013). *Don Juan*. Çev. Halil Köksel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çehov, A. (2019). *Altıncı Koşuş*. Çev. Mehmet Özgül, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Dostoyevski (2013). *Yeraltından Notlar*. Çev. Ahmet Ekeş, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gogol, N. V. (2019). *Bir Delinin Hatıra Defteri*. Çev. Eyüp Karakuş, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Gonçarov, İ. A. (2017). *Oblomov*. Çev. Serpil Demirci, İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Griboyedov (2011). *Akıldan Bela*. Çev. Cenk Gündoğdu & Engin Toprak, İstanbul: İkaros Yayınları.
- Heidegger, M. (1996). *Wegmarken, Gesamtausgabe, I.Abeilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herzen, A. (2016). *Suçlu Kim?* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: Yordam Kitap.

- Lermontov, M. Y. (2018). *Zamanımızın Bir Kabramanı*. Çev. Hazarlı Yahn, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Musil, R. (2018a). *Niteliksiz Adam. II. Cilt*. Çev. M. Sami Türk, İstanbul: Aylak Adam Yayınları.
- Musil, R. (2018b). *Niteliksiz Adam. III. Cilt*. Çev. M. Sami Türk, İstanbul: Aylak Adam Yayınları.
- Musil, R. (2018c). *Niteliksiz Adam. VI. Cilt*. Çev. M. Sami Türk, İstanbul: Aylak Adam Yayınları.
- Musil, R. (2019). *Niteliksiz Adam. I. Cilt*. Çev. M. Sami Türk, İstanbul: Aylak Adam Yayınları.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will To Power*. A New Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, edited, with Commentary, by Walter Kaufmann with Facsimilies of the Original Manuscript, New York: Vintage Books, A Division of Random House.
- Pasternak, B. (2018). *Doktor Jivago*. Çev. Hülya Arslan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Perec, G. (2020). *Uyuyan Adam*. Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul: Metis Yayınları.
- Poe, E. A. (2002). *Bütün Hikayeleri*. Çev. Dost Körpe, İstanbul: İthaki.
- Puşkin, A. S. (2017). *Yevgeni Onegin*. Çev. Azer Yaran, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *Bulantı*. Çev. Selâhattin Hilâv, İstanbul: Can Yayınları.
- Turgenyev (2009). *Babalar ve Oğullar*. Çev. Erdener Tunalı, İstanbul: Üç Harf ABC Yayınları.
- Turgenyev, I. (2013). *Lüzumsuz Bir Adamın Günlüğü*. Çev. Oğuz Tecimen, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Turgenyev, I. S. (2017). *Rudin, İlk Aşk, İlkbahar Selleri*. Çev. Ergin Altay, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi

Hüseyin AYDOĞDU*

Makale Geliş / Recieved: 25.07.2020
Makale Kabul / Accepted: 08.12.2020

Öz

Bu çalışmada, Aristoteles ontolojisinde töz-öz ikiliği problemini incelemeyi amaçladık. Aristoteles, felsefeye varlık problemiyle başlar. Onun metafiziğinde varlık Antik Çağ Yunan felsefesinin ruhuna uygun olarak öncelikle bir töz problemidir. Çünkü var olan her şey ya tözdür ya da tözün değişik durumlarıdır. Aristoteles töz problemini töz-öz ikiliği üzerinden tartışır. Genelde tözün karşılığı olarak ousia, özün karşılığı olarak da eidos sözcüklerini kullanır. Ama onun ontolojisinde ousia yalnızca töz, eidos da yalnızca öz anlamlarına gelmez. Aristoteles ousia sözcüğünü töz, varolan, varolma, form, öz ve mahiyet, eidos sözcüğünü de öz, biçim, mahiyet, görünüm, doğa ve tür gibi birçok anlamda kullanmıştır. Yalnız ousia Tanrı hariç yalnız bir töz değil, maddenin form ile karışmasından oluşan bileşik bir tözdür. Aristoteles, töz ile varlığı, yani bireysel somut varlığı ve gerçekliği, öz ile de biçimi ve bir sınıfın tümüne ait ortak özellikleri kasteder. Aristoteles'in ontolojisinde Platon'un aksine tek bir dünya vardır. O da gerçek (fizik) dünyadır. O zaman gerçekten varolanlar "şu" diye gösterilen tek tek şeylerdir ve onlar madde ve formdan meydana gelmişlerdir. Fizik dünyada gerek madde gerekse form tek başına bulunamaz. Bu nedenle Aristoteles'in ontolojisinde töz (form) ile öz (içerik) tamamen birbirinden ayrılmamıştır. Her ikisi de birlikte varolmaktadır; formsuz öz, özsüz de form olmamaktadır. Eğer töz ile öz arasında bir ayrım varsa, bu ontolojiden ve epistemolojiden değil, mantıktan kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Töz, Öz, Madde ve Form, Dört Neden, Ontoloji.

* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
huseyin.aydogdu@erzurum.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3754-1858.

Künye: AYDOĞDU, Hüseyin, (2020). Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi, *Dört Öge*, 18, 33-50. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Dualism Problem of Substance (Ousia) and Essence (Eidos) in Aristoteles' Ontology

Abstract

This study is intended to analyze the dualism problem of substance and essence in Aristoteles' ontology. Aristoteles started the philosophy with the existence problem. An existence in his metaphysics is first a substance problem consistent with the spirit of the Ancient Greek philosophy. This is because everything that exists is a substance or a different form of a substance. Aristoteles dealt with the substance problem based on the dualism of substance and essence. He generally used the term ousia for the word substance and, the term eidos for the word essence. However, in his ontology, ousia does not only mean substance and, eidos does not only mean essence. Aristoteles used the word ousia in different meanings such as substance, existing, existence, form, essence and quality and, the word eidos in different meanings such as essence, form, quality, appearance, nature and type. However, except God, ousia is not a plain substance but a combined substance created by the mixture of thing and form. With the word substance, Aristoteles meant an existence, i.e. an individual tangible being and reality and, with the word essence, he meant the common properties of a certain class. Unlike Plato, there is only one world in Aristoteles' ontology. And that is the physical world. Therefore, those that actually exist are individual things called "that" and, they consist of things and forms. In the physical world, neither thing nor form exists alone. Therefore, in Aristoteles ontology, substance (form) and essence (content) are not completely separated from each other. Both exists together, there is no essence without a form and, there is no form without an essence. If there is a separation between substance and essence, this is not because of ontology or epistemology, but because of logic.

Keywords: Aristoteles, Substance, Essence, Thing and Form, Four Reasons, Ontology.

I. Giriş ya da İlk Neden Üzerine Sorgulama

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserine “bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler” sözüyle başlar (Aristoteles, 1996, 980a). Bu ifade, bir yandan insanın diğer canlılar gibi yalnızca yaşamayı, hayatta olmayı istemediği, yaşamın ve varlığın nedenini ve değerini de sorgulamak istediğini, öte yandan da bilgi ile varlık arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu gösteriyor. Evrende bilme eylemi yalnızca insana özgüdür. Çünkü insan hem akı, zihni, düşünme ve konuşma yetenekleri hem de bilme, eylemde bulunma ve yaratma etkinlikleri olan özel bir varlıktır (Aristoteles, 1996, 1025b; 2000b, 412a). Doğada bilgiye ve varlığa dayanarak, yani bilerek eylemde bulunan yalnızca insandır. Ama insan yalnızca duyumla ve deneyle değil, özellikle akıl sayesinde görerek bilmek ister. Bu ise varlığı bilmekten ve tanımaktan geçer. O zaman bilginin esas konusu varlıktır. Gerçekten bilgi ile varlık arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bilgiden söz etmek varlıktan, varlıktan söz etmek de bilgiden söz etmektir. Ama bilgi varlık ile uyumlu olmalıdır. Bunun için varlığın ne olduğunun bilinmesi gerekir. Varlığın doğru bilinmesi ise Aristoteles açısından töz (*ousia, substance*)-öz (*eidos, essence*) ikiliğinin ne olduğunun bilinmesinden geçer. Çünkü varlık demek töz, töz demek de varlık demektir. Bu yüzden varlık proble-

mini töz probleminden ayrı düşünemeyiz. Geçmişten günümüze düşünce tarihinde hep varolan ve hep varolacak olan töz problemidir (Aristoteles, 1996, 1028b 5). Töz problemine bağlı olarak da töz-öz ikiliği problemi ortaya çıkmaktadır. Töz-öz ikiliği problemi doğru çözümlenmediği sürece varlık ile bilginin ne olduğunu ortaya koyabilmek mümkün değildir. Eğer insan doğasına uygun olarak bilmek istiyorsa, bilginin kökenini varlıkta aramalı, bilgiyi varlığın üzerine temellendirmelidir. Bu nedenle gerçekten varolanın ne olduğunun sorgulanması, yani “bir şeyi o şey yapan şey”in (*to ti en einai*) ve şeyin özünün (*ousia*’nın *eidōs*’unun) bilinmesi gerekir. Bu bir anlamda *arkhe* (temel ilke, ilk neden, ana madde, köken ya da başlangıç) problemidir. Zaten bunun farkında olan ilk filozoflar *arkhe* problemi üzerinden ontoloji yapmışlardır. Doğada gerçekte varolanın ne olduğunu şeylerden hareketle sorgulamışlardır. Aristoteles, töz-öz ikiliği problemini “Gerçekten varolan nedir?” sorusu ekseninde tartışır. Bu doğrultuda o, öncelikle bu soruya kendisinden önce verilen cevapları değerlendirerek kendi cevabını verir. Aristoteles, “Gerçekten varolan nedir?” sorusuna verilen cevapları *Metafizik*’in I. Kitap’ında (A) iki kısma ayırır. Birincisi doğa filozoflarının, ikincisi ise Platon’un cevabıdır.

Doğa filozofları, ilk neden olarak ya tinsel bir şeyi ya madde cinsinden bir şeyi ya da birden çok maddeyi *arkhe* olarak ortaya koymuşlardır. Her şeyi topraktan, sudan, havadan, ateşten, sayıdan, Bir’den veya bir kısmının ya da hepsinin birleşimiyle açıklamışlardır. Ama Aristoteles’e göre doğa filozofları bunu başaramamışlardır. Çünkü onlar *arkhe* ile maddenin neyden oluştuğunu bulmaya çalıştılar, ama maddenin nasıl varolduğunu ya da neden varlığa geldiğini, maddenin amacını, maddenin değişimini ve birden çokluğa geçişi sorgulamadılar. Yalnızca hakikati tözle, tözü de maddesel bir içerikten hareketle açıklamakla yetindiler. Oysa töz salt maddesel bir şey değildir. Töz formel bir dayanaktır. Yalnızca maddi bir nedenle hem varlık hem de değişme, oluş ve yok oluş açıklanamaz. Varolanlar ve değişme olgusu maddi neden, formel neden, fail neden ve ereksel neden ile oluşan bir birlik ve bütünlük içerisinde açıklanmalıdır (Aristoteles, 1996, 983a 25-983b; 2005, 93b 11). Aristoteles’te varlık, bu dört nedenden birinin ya da hepsinin bileşiminden meydana gelen ve “şu” diye gösterebildiğimiz belli bir doğaya sahip olan şey değildir. Aksine varlık, onu oluşturan ve tüm kategorilerin (töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, iyelik, etki ve edilgi) kendisine yüklediği, yani şeyi o şey yapan şeydir. Bu ise tözdür. Töz varlığın ilk kategorisidir. On kategori içerisinde değişmez, ezeli ve ebedi olan yalnızca tözdür. Bu açıdan varlığın incelenmesi, öncelikle tözün incelenmesidir; çünkü “hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan, Tözdür.” (Aristoteles, 1996, 1028a30).

Platon ise doğa filozoflarının varlık ve nedensellik anlayışına karşıt olarak, tözün maddesel bir şey değil, tinsel (manevi) bir şey, yani kavram cinsinden varlıklar olduğunu ileri sürer. Platon, ünlü “Mağara Benzetmesi”nde âlemi, idealar

âlemi ve fenomenler âlemi (fizik dünya/görünümler dünyası/gölgeler dünyası) diye iki kısma ayırır. İdealar âlemi asla değişmeyen, sürekli aynen kalan ve fenomenler âleminde var olan tüm varlıkların gerçeklerinin olduğu âlemdir. Fenomenler âlemi ise içinde yaşadığımız, sürekli oluş ve yok oluşa tabi olan âlemdir. Fenomenal âlem, İdeaların gölgesidir, İdealardan “pay alma” veya İdeaların “taklit edilmesi” suretiyle var olmuştur (Platon 1988, 514a-519a; Aristoteles, 1996, 987b 5-10). Platon’da tek töz İdealardır. İdealar, şeylerin tözleridir, hem varlığın hem de oluşun nedenleridir. Nesnelere bize bağlı olmayan, değişmeyen özleridir (Platon, 2015, 100d; 1993, 386a). İdealar, aynı zamanda kalıcı, sürekli ve evrenselidir. Hakiki anlamda gerçek neden İdealar olup, onlara yalnızca akıl ile ulaşılabilir (Platon, 2015, 65c, 100b). İdealar başıboş ve düzensiz değildirler. İdealar arasında hiyerarşik bir düzen vardır. İdealar âleminin en tepe noktasında iyi ideası vardır. Ondan sonra da diğer idealar gelmektedir. Nesnelere gerçekliğini, zihne de “bilme gücünü veren iyi ideasıdır.” (Platon, 1988, 508e). İdealar ayrıca tümelin bilgisidir. Tümelin bilgisi ise hakikatin bilgisidir. Çünkü fenomenler âleminde tikel şeyler sürekli değişmektedir. Değişen bir şeyin bilgisi gerçek bilgi olamaz. Hakikat değişmeyen bir şeyin bilgisi olmalıdır. Değişmeyen şeyin bilgisi de İdeaların bilgisidir. Şeyler ise İdeaların kopyalarıdır ve onlardan pay aldıkları için vardırlar. Varlığın ve hakikatin bilgisi yalnızca İdealardır. Platon’un varlık ve bilgi ile iç içe geçmiş olduğu bu ontik-epistemik kuramını değerlendiren Aristoteles, tam bu noktada “İdealar varlığın tözü ise nasıl oluyor da onlar varlıktan ayrı olarak bulunabiliyorlar?” ya da “İdealar, şeylerin tözleri olarak, nasıl onlardan ayrı kalabiliyor?” sorusunu sorar (Aristoteles, 1996, 991b; Coples-ton, 1997, s. 33). Aristoteles’e göre töz, formdan ayrı olamaz. Çünkü hiçbir şey kendi kendisinin nedeni değildir. Maddenin başka bir şeye dönüşmesi maddeden kaynaklanmaz. Hareketin, oluşun mutlaka bir desteğe ihtiyacı vardır. Bu yüzden gerçekten töz olarak var olan ne ideadır ne maddedir ne harekettir ne de tümeldir; aksine bunların hepsidir, bireyin, tikelin kendisidir:

“Çünkü hangisi olursa olsun, tümel bir ögenin töz olması imkânsız görünmektedir. Birinci olarak, bir bireyin tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, bunun tersine ortak olan şeydir; çünkü doğal olarak birden fazla ait olan şeye, tümel denir. ... Sonra töz, bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamına gelir. Oysa tümel, her zaman bir öznenin yüklemidir. ... Bu düşünceler, varlıklarda tümeller olarak var olan hiçbir şeyin töz olmadığını göstermektedir. Ortak yüklemelerden hiçbirinin bireysel bir varlık anlamına gelmeyip sadece şeyin bir niteliği anlamına gelmesi de bunun diğer bir kanıtıdır” (Aristoteles, 1996, 1038b 10-1039a).

Böylece Aristoteles, Platon’un idealar âlemi ve fenomenler âlemi diye ikili varlık kuramını, öz ile görünüşü yani varlık ile oluşu birbirinden koparıp ayırdığı için, özü tözün (şeyin) içine alarak birleştirir. Gerçek varlık, fenomenlerin içinde gelişen “öz”dür. Platon’un iddia ettiği gibi başka bir gerçeklik alanı, yani idealar

âlemi yoktur. Tek bir gerçeklik alanı vardır. O da “şu” diye gösterdiğimiz tikel varlıkların toplamı olan fizik dünyanın kendisidir. O zaman İdealar ayrı bir gerçeklik değil, tek tek şeylerin özüdür. Her varlığın yalnızca kendisine ait olan içindeki bir öz, o varlığı teleolojik ve organik bir gelişme süreci içinde biçimlendirir. Özün arkasında ikinci ve daha yüksek bir gerçeklik ya da ontolojik bir dayanak yoktur. Varlığın özü onun esas dayanağıdır. Burada Aristoteles’e göre Platon’un yanılması ideaları mantıklı şeylerden ayrı olarak düşünmesidir. Oysa Platon, “sadece Sokrates’in yarattığı bilimin nesnesi olabilecek bir maddeyi hayal etmek istedi.” (Bréhier, 2014, s. 171). Bu da onu fenomenal dünyadan, gerçeklikten kopardı; varlığı ve dünyayı idealar âlemine indirgedi.

II. Varlığın İç İç Geçmiş Kurucu İlkesi: Töz ve Öz İkiliği

II. 1. Metafizik ile Fizik Arasındaki Ontik Ayrım: Töz

Aristoteles, metafizik ile fizik arasındaki ayrımı töz (*ousia*) üzerinden yapar. *Ousia* sözcüğü öncelikle töz anlamına gelir ve varolmak için bir dayanağa ihtiyacı olmayan şeydir. *Ousia* dışında hiçbir şey kendi başına varolamaz, her şey varolmak için ona yüklenmek zorundadır. Bu nedenle Aristoteles, *ousia* sözcüğünü başta töz olmak üzere varolma, varolan, form, öz, mahiyet ve özne gibi birçok anlamda kullanmıştır (Aristoteles, 1996, 983a 25, 1028b 35; 2000a, s. 19). Bu tanımsal ifadelerden her biri tözü ya destekleyici ya da açıklayıcı deyimlerdir. Aristoteles, şeyi tözden hareketle tanımlar. Ona göre bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey, onun ilk şeyidir. Bu açıdan bir şeyi bilmek tözü, tözü bilmek de varlığı bilmektir. Aristoteles’te töz, öznenin doğasının ne olduğu, bir başka deyişle varlığın doğasının ne olduğu sorusuyla bağlantılı olarak gündeme gelir. Bunun için “bir şeyin ne olduğu”nu sormak, o şeyin kendine özgü bireysel var oluşunun ne olduğunu, yani şeyin tözünün ne olduğunu sormaktır. Bundan dolayı *ousia*, “bir şey”in ne olduğu ve bir şeyi o şey yapan, bir şeyin esas yapısı demektir.” (Kuçuradi, 2009, s. 152). Bu tanıma göre *ousia* her varlığın tözü, formu ya da şeklidir. Aristoteles, *ousia*’nın doğada dört farklı bulunuşu olduğu görüşünden hareketle dört temel anlamının olduğunu belirtir. Birincisi varlığın, toprak, su, hava, ateş ve bunlar gibi yalın cisimlere ve bunlardan meydana gelen canlılara, metafiziğin varlıklarına ve bunların parçacıklarına karşılık gelen şeydir. Bunlar *hypokeimenon* (altında yatan şey), yani töz olup, aynı zamanda başka şeylerin *hypokeimenon*’udurlar. Çünkü öznde değil, kendinde varolandır. Kendinde varolan tözdür. Tözler başka şeylere temel olduğundan yüklem olamazlar. İkincisi hiçbir *hypokeimenon*’a yüklenemeyen şeylerde bulunan, onların varolma nedenini meydana getiren öz veya form, yani *eidos*’tur. Üçüncüsü şeylerde öge olarak bulunup, onları belirleyen ve belirli bir şeye işaret eden şeydir. Yani aktüel olmayan yalnızca kuvve olarak bulunan maddedir veya şeyleri oluşturan öğelerdir. Şeylerde bütün parça ilişkisi vardır. Nasıl bütünü

meydana getiren parçalardan biri ortadan kalktığında bütün de ortadan kalkıyorsa, şeyleri oluşturan öğelerden biri ortadan kalktığında şey de ortadan kalkar. Örneğin düzlemin ortadan kalkmasıyla cismin ya da çizginin ortadan kalkmasıyla düzlemin ortadan kalkması gibi. Burada Aristoteles, *ousia*'yı özellikle matematiğin konusu olan varlıkların *eidos*'u (özü) anlamında kullanır. Dördüncüsü ise bir şeyi o şey yapan şeydir. Yani değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan; bir başka şeyle ya da bir başka şeyde değil, kendi kendisiyle, kendi kendisinde varolandır. *Ousia* bu dört anlamdan ilkinde başka bir şeye yüklenilemeyecek olan en son *hypokeimenon*, yani en son dayanak, diğer üçünde ise belirli bir şeye ayrılabilir ve bir şeyin biçimi/özü (*eidos*) olan anlamlarındadır. Böylece *ousia* birinci anlamda *hypokeimenon*, diğer üç anlamda ise hep bir şeyin *ousia*'sı anlamındadır (Aristoteles, 1996, 1017b 5-25, 1028b 35; Kuçuradi, 2009, s. 154-155; Lalande, 2006, s. 1048-1052).

Aristoteles'in felsefesinde töz problemi varlık, varlık problemi de metafizik problemidir. Onun sisteminde hem töz hem de varlık problemleriyle doğrudan doğruya ilgilenen bilim metafiziktir. Aristoteles'te metafizik her şeyden önce temel bilimdir. Bilim metafizik sayesinde mümkündür; çünkü bireylerin, nesnelerin gerçekliği ancak metafizik sayesinde açıklanabilmektedir (Bréhier, 2014, s. 171). Aristoteles'te metafizik, varlığı ele alır, varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceler. Ama Aristoteles, kendisinden yaklaşık yirmi bir asır sonra kullanılacak olan ontoloji kavramını bilfiil kullanmaz. Buna rağmen onun felsefesinde bir ontoloji vardır ve ontoloji metafiziğin içerisinde yer almaktadır. Bundan dolayı onda metafizik ile ontoloji birbirinden bağımsız değildir. Çünkü o, metafiziğinde şeyleri varlık üzerinden sorgular. Metafizik ontoloji üzerinden gelişir ve köksalar. Metafiziğin konusu varlık olmak bakımından varlık olduğuna göre ele aldığı ilk ilkelerin zorunlu olması gerekir. Bu zorunlu ilk ilke tözdür. Töz bir varlık problemi olduğundan metafiziğin ele alacağı konuların başında töz problemi gelmelidir. Metafizik öncelikle töz kategorisi ile ilgilenmelidir, töz problemini ele almalıdır (Aristoteles, 1996, 1003a 20-30). Çünkü tüm şeyler ya tözdürler ya da tözlerin değişik halleridir. Zaten Aristoteles'in "ilk felsefe" (prôtê philosophia) dediği metafiziğin konusu diğer bütün konuları kapsayan ve en yüce konu olan tözdür. İlk felsefe, her şeyin ilk nedenlerini, ilkelerini, zaman ve mekândan bağımsız kendiliğinde şeyi ve mutlak ve zorunlu varlığı araştırır. Aristoteles'in sisteminde metafiziğin fizikten önce gelmesinin nedeni ise hem bir şeyin bilgisine sahip olma hem de bilgiyi sağlam ve doğru temele kurma ihtiyacıdır. Bir şeyin bilgisine sahip olmak ile onun nedenlerinin ve ilkelerinin bilgisine sahip olmak aynı şeydir. Aristoteles'e göre Platon'un metafizik anlayışının aksine önce "şu" diye gösterilebilen tek tek şeyler bilinmeli, ondan sonra da tümele ulaşılmalıdır. Tümenin bilgisine ancak tek tek şeyler bilinmekle ulaşılabılır (Aristoteles, 2005, 81a). Bu durumda yapılması gereken şey, felsefi sorgulamayı derinleştirmek ve her şeyin ilk neden-

lerini, ilkelerini sorgulayan metafizik ile varlıkların örtüsünü kaldırıp, onların ne olduğunu görmeyi sağlamaktır.

Aristoteles'in ontolojisiinde varolmak, belli bir türden töz olmaktır. Onun felsefesinde töz bazen ontolojik, bazen epistemolojik, bazen de mantıki bir ilkedir. Aristoteles'te genel olarak töz, şeyi şey yapan şey olarak her şeyin temelinde bulunan, başka her şeyin kendilerine yüklenebildiği veya kendilerinde mevcut olan nesnelere. Bir başka deyişle töz "bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir, ... öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur." (Aristoteles, 1996, 1017b 20-25). Buna göre töz, özü ile kaim olan, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, bir olan ve varolan her şeyin ontik ve mantıksal koşuludur. Aristoteles töz birdir derken kast etmiş olduğu tözün niceliksel olarak bir olması değildir, aksine tözün bütünlüğüne ve sürekliliğine vurgu yapmak için kullandığı bir deyimdir. Bu açıdan onda bir, "sürekli, bölünmez ya da 'anlamı aynı, tanımı bir olan nesnelere"dir. Bir başka şeyle bir, düşünce bakımından bölünemez, bağımsız, doğası gereği belli ve özel bir şey olan şeydir (Aristoteles, 1997, 185b 5; 1996, 1052a 30, 1052b 15). Aristoteles'e göre töz sonsuz sayıda olup, her şeyin bir tözü vardır. Her varlık, taşıyıcı olarak bir töze yüklenir. Fakat töz yalnızca madde türünden bir şey değildir. Madde, töz değildir ve tek başına töz olamaz. Töz, "maddeden ziyade, form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık"tır (Aristoteles, 1996, 1029a 25-30).

Aristoteles'in ontolojisiinde tözün incelenmesi varlığın incelenmesi olduğundan, çözümlenmesi gereken öncelikli problemlerin başında töz problemi gelir. Çünkü "Töz nedir?" sorusu aslında "Varlık nedir?" sorusunun bir başka ifadesidir. İkisinden birine verilecek cevap, töz ya da varlığın ne olduğuna verilen cevaptır. Bu nedenle "Varlık'ın ne olduğu sorunu, aslında tözün ne olduğu sorunudur." (Aristoteles, 1996, 1028b). Zaten Varlığın üç anlamdan biri bir şeyin olduğu şey veya tözdür. Diğerleri ise bir nitelik veya nicelik ile bu tür yüklemelerden biridir. Varlık birçok anlamda kullanılmasına rağmen, gerçek anlamda "bir şeyi o şey yapan şey"dir. Bu da aslında töz olup, onun tanımından başka bir şey değildir. Her varlık, kendi tözünden farklı değildir. Çünkü her varlık, mahiyeti ile aynı şeydir; her varlığın tözü onun mahiyetidir. Bundan dolayı töz, her bakımdan ve her anlamda ilk olandır ve varlığa asıl anlamını veren şeydir. Örneğin "insanın mahiyet," ile "beyaz insanın mahiyeti" aynı şey olduğundan "bir insan" ile "beyaz bir insan" aynı şeydiler. O hâlde ilk ve kendi kendiliklerinden ötürü var olan varlıklarda, her varlığın mahiyeti ile kendisi bir ve aynı şeydir (Aristoteles, 1996, 1017a-1017b, 1028a 10, 1031a 15, 1032a 5). Aristoteles'in ontolojisiinde tözler sonsuz sayıda olmasına karşın, karışık, dağınık veya düzensiz değildirler. Doğada tözler belli bir düzen ve disiplin içerisinde bulunurlar. Evrenin düzenli ve uyumlu olmasının nedeni de bu-

dur. Aristoteles, tözleri üç şekilde gruplandırır. Birincisi duyusal tözlerdir. Bunlar ezeli-ebedi tözler ve yok oluşa tabi tözler olmak üzere iki kısma ayrılır. Duyusal tözler madde ve formdan oluşmuş olup, fiziğin konusudur ve değişmeye tabidirler, yok olabilirler. İkincisi duyulur tözlerdir. Bunlar maddesizdirler, sonsuzdurlar ve yok olmazlar. Gök cisimleri, matematiğin nesnelere bu türden tözlerdir. Bunlar metafiziğin ve matematiğin konusunu oluştururlar. Bu tür tözler madde ile bir olunca, örneğin tahtaya bir üçgen çizilince özel bir durumu gösterir. Üçüncüsü ise duyulur-olmayan, sonsuz ve hareketsiz olan tözdür. Bu türden töz yalnızca Tanrı'dır. Tanrı maddesi olmayan ya da maddeyle hiçbir şekilde karışık olmayan saf Formdur (Aristoteles, 1996, 1069a 30-1069b).

Aristoteles, tözleri birinci dereceden tözler ve ikinci derecede tözler olmak üzere iki kısma ayırır. Asıl tözler birinci dereceden tözlerdir. Çünkü onlar tanım, bilgi ve zaman bakımından ilk olanlardır (Aristoteles, 1996, 1028a 30). Birinci dereceden tözler tikeller olup, kendileri hakkında bir şeylerin söylendiği ve yüklem konusunu olan varlıklardır. Birinci dereceden tözler bir hayatın taşıyıcısı olan bireysel şeyler olup, birtakım ilineklere sahiptirler. İlinekler, nitelik, nicelik, ilişki, etkinlik ve edilginlik benzeri özelliklerden meydana gelirler. İkinci dereceden tözler ise bireysel tözleri sınıflayan türler ve cinslerdir. İkinci dereceden tözler birinci dereceden tözlere daha yakın olmasına rağmen, onlar şeylerin mutlak dayanağı değil, yalnızca ortak özellikleri olan bireylerin tümünü içine alan türler veya birbirine benzeyen ve ortak birçok karakterleri olan cinslerdir. Örneğin "Ahmet, insandır." önermesinde birinci dereceden töz "Ahmet", ikinci dereceden töz ise "insan"dır. Aristoteles, birinci dereceden tözler ve ikinci dereceden tözleri *Kategoriler* adlı eserinde şöyle anlatır:

"İlk başta ve asıl anlamıyla varlık [töz], ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar [birinci dereceden tözler] denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar [ikinci dereceden tözler] denir; sözgelisi belli bir insan tür olarak 'insan'dadır, türünün cinsi ise 'canlı'. O hâlde, bunlara, 'insan' ve 'canlı'ya ikincil varlıklar denir. ... O hâlde ilk varlıklar olmadığına başka bir nesnenin olması olanaksızdır. Nitekim bütün öteki nesnelere ya taşıyıcı olarak onlar için söylenir onların içindedir: Sonuç olarak, ilk varlıklar olmadığına başka nesnenin olması olanaksızdır.

İkinci varlıklar içinde tür, cinsten daha çok varlık olur; çünkü ilk varlığa daha yakın. İlk varlığın ne olduğu açıklanacak olsa, cins yerine tür verilirse daha bilinir ve yaklaşık bir açıklama verilmiş olacaktır; sözgelisi belli bir insan 'hayvan' yerine 'insan' verilerek daha bilinir olarak açıklanabilir." (Aristoteles, 2016, 2a 10-2b 10).

Aristoteles'in ontolojisinde asıl önemli olan birinci dereceden tözlerdir. Bunların beş özelliği vardır. Birinci dereceden tözler birinci olarak, özne, yüklem

ve bir bağdan oluşan basit bir önermede her zaman özne konumundadırlar. Onlar her şeyin temelinde bulunan, başka her şeyin ya kendilerine yüklenebildiği ya da kendilerinde mevcut olduğu nesnelere. Bundan dolayı töz, her şeyin mantıksal koşuludur, ilk ilkedir ve bir şeyin doğasıdır. O olmasa hiçbir şey olamaz (Aristoteles, 1996, 1013a 20, 1015a 10). İkinci olarak, “şu insan”, “şu masa”, “şu at” örneklerinde olduğu gibi her zaman bireysel olan bir varlığa karşılık gelirler. Üçüncü olarak, derece kabul etmezler. Yani birinci dereceden tözler için daha az ya da daha çok töz olmalarından söz edilemez (Aristoteles, 2016, 3b 10). Dördüncü olarak, değişmezler, oluş ve değişme boyunca aynı kalırlar. Onlar bir yandan kendi kendisiyle bir ve aynı kalırken, yani kendi kendisiyle özdeş olamaya devam ederken, öte yandan da karşıt nitelikler almasına karşın, değişme süresince bir ve aynı kalırlar. Beşinci olarak da bağımsız bir varoluşa sahiptirler. Onlar yalnızca bağımsız bir varoluşa sahip değildirler, aynı zamanda başka her şeyin varlık koşulu olarak ortaya çıkarlar. Eğer birinci dereceden tözler olmasaydılar, başka bir şeyin var olabilmesi mümkün olmayacaktı (Cevizci, 2014, s. 321-322).

Aristoteles'te tözün iki boyutu vardır. Birincisi tözün neliği, kincisi ise “şu'luğu” ya da “şu şey olmaklığı”dır. Bunlar aynı zamanda birinci dereceden tözü ikinci dereceden tözden ayıran temel niteliklerdir. Tözün neliğinden onun ne olduğu sorulduğunda aklımıza gelen ilk özellikleri olan ortak tanımdır. “Şu”luğu ise yalnızca kendine özgü olan özellikleridir. Aklımıza nelik deyince tözün maddesi, “şu” deyince ise formu gelmelidir. Gerçekten var olan, “şu” diye gösterdiğimiz masa, sandalye, ev, ağaç, otomobil, Ahmet, Ali, Ayşe gibi birinci dereceden tözlerdir, yani bireysel varlıklardır. Çünkü birinci dereceden tözler olmadığında türler de var olamaz (Cevizci, 2014, s. 394). Doğada, gerçeklik alanında en temel varlıklar birinci dereceden tözlerdir. Aristoteles'in ontolojisinde töz basit, yalın bir varlık değildir, aksine madde ve formdan oluşan bileşik bir varlıktır. Aristoteles'te birinci dereceden töz bileşik bir varlıktır, madde (hyle) ve form (eidos) olmak üzere iki boyutu vardır. Madde, bireysel bir tözün kendisinden yapılmış olduğu dayanak, form ise o şeyin sahip olduğu fiziki şekil, yapı, düzenleme veya işlevdir. Aristoteles, formdan, tek tek her bir şeyin özünü, yani birinci dereceden tözü kasteder (Aristoteles, 1996, 1032b). Bu nedenle form, birinci dereceden bir tözün diğer bireysel tözlerle ortak olarak paylaştığı özellikleridir. Örneğin Ahmet'in, Ali'yle, Mehmet'le, Can'la paylaştığı ortak özelliklerdir. Bunlar Ahmet'in tümel yönünü oluşturup, neliğini meydana getirir. Bu ortak özellikler tözün ne olduğu sorulduğunda ilk aklımıza gelen şeylerdir. Örneğin Ahmet'in ne olduğu sorulduğu zaman, onun canlı bir varlık, bir insan, akıllı bir hayvan, düşünen, konuşan, dik duran ve gülen bir varlık gibi onun başka insanlarla paylaştığı ortak özelliklerini sayarız (Cevizci, 2014, s. 399). Bunlar Ahmet'i insan yapan özelliklerdir. Bu yüzden birinci dereceden töz, madde ve formdan meydana gelen bileşik bir varlıktır:

“... Çünkü meydana gelen şey, daima bölünebilir ve onun bir parçasının filanca şey, diğer parçasının filanca diğer şey yani bir parçanın madde, diğer parçasının form olması gerekir. ...

Bu söylediklerimizden form veya töz denen şeyin meydana gelmemiş olduğu, meydana gelen şeyin adını formdan alan, form ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün olduğu, her meydana gelen şeyin, bir parçasının madde olmasından dolayı madde ve bu madde yanında diğer bir şey, yani form içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır.” (Aristoteles, 1996, 1033b 10-15).

Aristoteles'te madde ve form kavramları ontolojisinde töz-öz ikiliği kadar önemli bir yer tutar. Onun ontolojisinde madde, belirli özellikleri olan bir şey değildir; yani töze, niceliğe, niteliğe ve diğer kategorilerden herhangi birine sahip değildir. Madde kabul edeceği ya da alacağı forma göre anlam kazanır. Maddeye anlam kazandıran formdur. Maddedeki ontolojik eksiklik form ile tamamlanır (Özcan, 2011, s. 51; Kaçar, 2016, s. 105). Madde hangi durum olursa olsun formsuz olamaz. Örneğin “organ dokunun Formudur, ancak organizmanın maddesidir. Çelik, maddenin Formudur, ama kılıcın maddesidir. O hâlde hiçbir maddeye içinde bulunduğu yer, yaptığı işlev, oynadığı rol göz önüne alınmaksızın “O, şudur” diyemeyiz. Madde özü itibariyle belirsiz, ancak Forma göre belli bir belirlilik kazanabilmektedir. Madde özü itibariyle görelidir. Formu göz önüne almaksızın onun hakkında hiçbir şey diyemeyiz.” (Arslan, 2007, s. 148). Aristoteles, madde ve form ayrımını doğada var olan her şeye uygular. Ona göre doğada her şey madde ve formdan meydana gelmiştir. Örneğin bir sanatkâr tarafından yapılmış olan altından bir tabağı ele alalım. Altın tabak madde ve formdan meydana gelen bir nesnedir. Altın tabağın maddesi, tabağı yapan sanatkâr tarafından altına verilmiş olan şekil ise onun formudur. Aynı ayırım sadece insan elinden çıkmış olan varlıklarda değil, doğada her şeyde vardır. Örneğin önceki örnekte tabağın yapıldığı şeyin maddesi olan altını düşünelim. Altının maddesi onun metal yapısıdır, formu ise bu metal yapıyı gümüş, bakır, kalay, çinko ve tunç gibi diğer madenlerden ayıran niteliğidir. Aristoteles'e göre madde ve form yaratılmamış olup, bileşik varlık olarak birinci dereceden tözün ortaya çıkışından önce vardır, ezeli ve ebedidirler. Madde ve form ilişkisi, yalnızca formdan meydana gelen Tanrı hariç doğada her şeyde vardır, hatta harflerden oluşan hecelerde, hecelerden oluşan kelimelerde ve kelimelerden oluşan cümlelerde bile vardır. Bu durumda madde bir şey, form başka bir şey, madde ile formun bileşimi de bir başka şeydir (Aristoteles, 1996, 1034b-1035a 20). Buna göre evrendeki her varlık madde ve formdan meydana gelmiştir. Aristoteles'te madde ve form Platon'da olduğu gibi birbirine karşıt, çelişik veya zıt değildirler. Çünkü birbirine zıt olan şeyler arasında hiçbir ontolojik ilişki yoktur. Maddenin çeşitli olması varlığın çeşitli olmasından dolayıdır. Şeyler maddeden ve formdan meydana gelmesinden dolayı, onları birbirlerinden ayırabiliyoruz. Şeylerin ilk dayanağı ise ilk maddedir.

İlk madde bilkuvve var olmasına karşın, belirsiz, saydam ve tanımsız bir şeydir. Ama kusurlu bir doğaya sahip değildir. İlk maddenin yalnızca var olduğunu bilebiliriz (Aristoteles, 1040b 10-15; Cevizci, 2014, s. 395). Çünkü cisimsel değildir. Bir şeyin tanımını yapmak için onun üç boyutlu bir özellik kazanması gerekir. Varolan her şey, madde ve formun birleşiminden meydana gelmiştir. Örneğin insan madde (beden) ile ruhtan (psykhe) meydana gelen birleşik bir varlıktır.

Aristoteles birden çokluğa geçişi, yani oluş ve değişimi potansiyel (kuvve) ve aktüel (fiil, edimsellik) kavramlarıyla açıklar. Potansiyellik olmaksızın değişmeyi açıklamak mümkün değildir. Potansiyellikten yoksun olan güçten yoksun olan, imkansız olan ise meydana gelmemiş olandır. Meydana gelme gücüne sahip olmayan bir şeyin olduğunu veya olacağını söylemek çelişik bir şeydir. Buna göre “ayakta duran, daima ayakta duracak, oturan varlık da daima oturuyor olacaktır. O eğer oturuyorsa ayağa kalkamayacaktır; çünkü ayağa kalkma gücüne sahip olmayanın ayağa kalkması imkânsızdır.” (Aristoteles, 1996, 1047a: 10-20). Aristoteles, potansiyelliğin ve aktüelliğin ne olduğunu madde ve form ilişkisiyle örneklendirerek açıklar. Madde potansiyelliği, form ise aktüelliği temsil eder. Madde potansiyelliği barındırır. Her maddenin bir forma gelme potansiyeli vardır. Formda da aktüellik vardır. Madde ile formun bir araya gelmesi değişimi başlatır. Aristoteles değişimi, doğal değişim ve doğal olmayan değişim diye iki kısma ayırır. Doğal değişim, maddenin form kazanarak ya da kaybederek uğradığı bir dizi değişimdir; niceliksel ve bir amaca yöneliktir. Doğal değişim ereksel nedene karşılık gelir, büyüme veya küçülme şeklinde kendisini gösterir (Aristoteles, 1996, 1069b 10). Her madde kendinde gerektirdiği oluncaya kadar değişim gösterir. Değişim maddeden bağımsız değildir. Değişen her şeyin maddesi vardır. Yalnız değişen madde değil formdur. Örneğin meşe ağacının meşe palamudundan tomurcuğa, tomurcuktan fidana, fidandan ağaca doğru bir değişim yaşaması gibi. Meşe palamudu ağaç oluncaya kadar değişimini devam ettirir. Bu süreçte meşe ağacı, ceviz ağacı, elma ağacı, çınar ağacı ya da masa olamaz. Doğal değişim yeni bir form kazanmanın mümkün olmayacağı bir duruma ulaşınca kadar devam eder. Aristoteles türler arasındaki ayrımı doğal değişimden hareketle açıklar. Doğada bir niteliğin değişmesi nesneyi bir başka nesneye dönüştürür. Bu nitelik nesne için artık özeldir. Örneğin bir masanın yanması sonunda geriye kalan artık masa değil küldür. Özel nitelikler aynı türde nesnenin olmazsa olmaz niteliklerini, yani özünü oluşturur. Doğal olmayan değişim ise niteliksel, maddenin insan tarafından bir forma sokulmasıdır. Örneğin meşe ağacı örneğimizi hatırlayalım, o doğal değişimi içinde asla bir masa olamayacaktır. Eğer meşe palamudundan bir masa yapılıyorsa, bu dış müdahalenin, yani insanın ona yaptığı müdahale sonucunda oluşan bir değişimdir (Cevizci, 2014, s. 406). Değişimin salt forma ulaşması, varlığın mükemmelleşmesi demektir. Ancak fizik dünyadaki nesnelere bu mükemmeliğe ulaşamaz. Çünkü onlar ve dünya sürekli değişmektedir. Bu saf

forma en yakın olanlar gök cisimlerdir. Onlar maddelerinden dolayı değişmezler, yalnızca düzgün dairesel hareket ederler. İnsanlar bu saf formu sağlayan nous sayesinde dinginliğe ve tamlığa erişirler. Salt form, “hareket etmeyen hareket ettirici”, yani Tanrı’dır. Aristoteles’e göre her maddenin nihai hedefi mükemmellik olmalıdır. Bu, varlığın hareketinin amacıdır. İlk Hareket Ettirici’nin mükemmelliği sayesinde her şey, onun gibi olma ve ona doğru bir hareket isteği duyar. Çünkü her zaman hareketi mümkün kılan odur:

“... Yine o hâlde ilk Gök’ün ezeli-ebedi olması zorunludur. Yine o hâlde onu hareket ettiren bir şey vardır ve aynı zamanda hareket eden ve hareket ettiren ancak bir aracı varlık olacağına göre hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli-ebedi, töz ve salt fiil olan bu uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir.

Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler bu şekilde hareket ettirirler: Onlar hareket etmeksizin hareket ettirirler. Bu iki kavram en yüksek derecelerinde göz önüne alındıklarında, özdeşlerdir. Çünkü arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğin konusu gerçek iyidir. ... Çünkü hareket noktası, düşüncedir. Düşünce ise düşünülenle harekete geçer ve iki zıtlar dizisinden biri, öze gereği düşünülendir. ... Bu durumda ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler” (Aristoteles, 1996, 1072a 24-1072b 12).

Yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi hareket etmeyen hareket edici, salt form olmak bakımından diğer bütün varlıkların ulaşmak istediği şeydir. Bu ulaşma isteği ise sınırlı olsa da aşk, istek veya arzunun yarattığı çekim gücünden başka bir şey değildir. Her nesne hareketini ve değişimini hareket etmeyen hareket ettiriciye duyduğu istek veya çekim doğrultusunda gerçekleştirir. Bu bir yoncanın merada öylece durması sonucu hayvanın onu yemeye gelmesi gibi bir şeydir. Yalnız Aristoteles’in kastetmiş olduğu İlk Hareket Ettirici ya da Hareket Etmeyen Hareket Ettirici ilahi dinlerin kast etmiş olduğu Tanrı değildir. O varlıkların var olması için nasıl tözlerinin olması gerekiyorsa, o da ereksel nedenin kendisidir. O, aynı zamanda basit ve bilfiil olan ilk töz, mükemmel ve iyi olan en yüksek amaçtır (Aristoteles, 1072a 30). Ancak İlk Hareket Ettirici evrene, nedeni, hareketi, güzeli, uyumu ve düzeni vermesine rağmen, ona hiçbir zaman müdahale etmez. O evrendeki her şey ve durum karşısında hareketsiz kalır, çünkü hareket ederse kendisiyle çelişir ve mükemmellikten çıkar. O, bir defalığına evrene hareketi vermiştir. Tanrı evrene ilk hareketi verdikten sonra ona bir daha müdahale etmemiş olsa bile, o evrene tamamen aşkın değildir. Tanrı, evrene hem aşkındır hem de içkindir. Çünkü Tanrı akli bir varlıktır, onda akıl (nous) ve akılsallık (noeton) bir ve aynı şeydir, özdeştir (Aristoteles, 1996, 1072b 20, 1075a 10-15; Ross, 2002, s. 190). O zaman İlk Hareket Ettirici, zorunlu varlıktır, ezeli-ebeditir, ilk nedendir, ilk hareket ettiricidir, ilk akıldır, varlıktaki güzelin, uyumun ve düzenin sebebidir ve En Yüksek İyi’dir. İnsan iyi olanı yalnızca düşünmek suretiyle ona yakınlaşabilir. İnsan Tanrı’yı

düşünerek onun varlığını kavrayabilir. Çünkü Tanrı zihin olduğu kadar hayattır, hayat da Tanrı'dır. Evrende hayat ve ömür Tanrı'ya aittir, Tanrı onların kendisidir (Aristoteles, 1996, 1072a 30, 1072b-10, 30, 1074a 35).

II. 2. Varlığın hem Kurucu hem de Ayırt Edici İlkesi: Öz

Aristoteles'in ontolojisinde ön plana çıkan ikinci temel kavram öz (*ousia*)'dür. Onun sisteminde öz, tözden bağımsız değildir, aksine onunla iç içe geçmiş ve gelişmiştir. Aristoteles, özü hem içerik hem de töz anlamlarında kullanır. Ona göre öz, *ousia*'nın bir anlamı olan *eidōs*'tur. Aristoteles, bir şeyi o şey yapana ve ilk *ousia*'sına *eidōs* der. Öz için genellikle *eidōs* sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Fakat filozofumuz *eidōs* sözcüğünü yalnızca öz anlamında değil, aynı zamanda biçim (form), mahiyet, görünüm, doğa ve tür gibi birçok anlamda da kullanmıştır (Aristoteles, 1996, 1032b; 1997, 193b). Aristoteles'in hem *ousia* sözcüğünü öz anlamında kullanması hem de *ousia* ve *eidōs* sözcüklerini iç içe kullanması onların zamanla birbirlerine karıştırılmasına neden olmuştur. Töz ve öz kavramları, yalnızca Helenistik felsefede değil, hemen hemen her dönem birbirlerine en çok karıştırılan ve birbirleri yerine kullanılan kavram çiftlerindedir. Töz ve özün aynı anlamda kullanılmasının temel nedeni ontoloji ve epistemoloji değil zihindir. Bundan dolayı onları birbirlerinden kesin çizgilerle ayırabilmek zordur. Töz ile öz ontik-epistemik olarak aynı şey değildir. Çünkü genel olarak "töz varlık, bireysel somut varlık" öz ise "bu varlığın özü, mahiyeti, onu ne ise o yapan şeydir." (Çevikbaş, 1998, s. 43). Töz, özün (içeriğin) yapısıdır, ama ondan ayrı bir şey değildir. Töz ile öz ancak birlikte var olur ve anlam kazanır. Bu durumda *ousia* (töz) *hypokeimenon*'dur, *eidōs* (öz) ise bir şeyin neliğidir. Örneğin Sokrates'in kendisi bir *ousia*'dır, *eidōs*'u ise insandır. Bu durumu madde ve form üzerinden şöyle açıklayabiliriz. Ahmet ile Mehmet bireysel bir varlık olarak iki ayrı tözdürler. Onların form bakımından insan olmaları ise aynı ortak özlere sahip olmalarıdır. Bu formu (insan olma) ayıran, bireyselleştiren maddeleri bakımından farklı olmalarıdır. Bu örnekte olduğu gibi madde bireyselleştirici ilke rolünü oynamakta ve adı temsil etmektedir. Bu nedenle adların (töz) tanımı yapılamaz (Kuçuradi, 2009, s. 159; Arslan, 2007, s. 145). Form ise özü ne ise o yapan şeydir. Madde kendi kendisine biçim kazanamadığına göre ona dışarıdan bir şeyin form kazandırması gerekir. Bu, form aracılığıyla gerçekleşir. Maddeye form kazandıran özdür. Doğada her şeyde böyle bir ilişki vardır. Örneğin bir madde olan mermer bir sanatkar tarafından form kazanarak, heykel, yemek masası, tabure, vazo, mumluk veya şamdan olur. Aristoteles'in öze yüklemiş olduğu anlamlar, kendisinden sonraki felsefelerde de devam ettirilmiştir. Günümüzde de öz genellikle dört farklı anlamda kullanılmaktadır. Birinci olarak, varlığın aslını kuran şey ya da şeylerin temel özellikleridir. İkinci olarak, "bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu olgusu; bir şeyi o şey yapan, öyle oluşunu sağlayan şey; bir varlığın yapısını kuran şey"dir.

Üçüncü olarak, değişime neden olan ama kendisi değişmeyen, kalıcı olan, “gelip geçici olmayan, her zaman var olmakta olan varlık”tır. Dördüncü olarak ise “bir şeyin bireysel ve gerçek olan kendine özgü biçimi; kendine özgü belirtisi”dir (Akarsu, 1988, s. 143; Lalande, 2006, s. 304-305). Aristoteles’in ontolojisinde olduğu gibi bu tanımlarda da töz ile öz birbirlerinden tamamen ayrılmamışlardır, iç içe geçmişlerdir. Töz ile özün ontik yapılarından dolayı Aristoteles, her ikisini bazen aynı bazen de farklı anlamlarda kullanmıştır. O zaman töz, bir varlıkta değişmeden aynı kalan, onu o yapan temel ayırıcı niteliklidir. Öz ise o varlığı varlık yapan içsel fonksiyonlarıdır. Yani öz, eşyanın içinde bulunan şeydir ve onu bizzat kendisi hâline sokar. Bu bağlamda “tözle özü yapı olarak bir ev ve evin odalarına, anlam olarak da bina ile binanın barınak olmasına benzetilebilir.” (Çevikbaş, 1988, s. 44). Buna göre öz, Ahmet’i Ahmet, Ayşe’yi Ayşe, atı at, ağacı ağaç yapan temel karakteristik özelliklerdir. Töz ile öz arasındaki en önemli farklardan biri tözün bireyselliği ya da biricikliği; özün ise birden çok varlığa, niceliksel olarak bir sınıfın tümüne ait olmasıdır. Örneğin Ahmet, Ayşe ve Ali’nin insan olması onların tözü iken, akıllı, düşünen ve konuşan olmaları da onların özüdür. Bu anlamda öz, bir varlığı neyse o yapan ya da öyle oluşunu sağlayan gereçlerin tümüdür. Bu nedenle öz, “empirik verilerle değişmeyen a priori temeldir.” (Ülken, 2014, s. 133).

Aristoteles’te özün dayanağı yalnızca metafizik değildir, aksine mantık, epistemoloji ve fiziktir. Onun sistemi mantık, epistemoloji ve fizikle iç içe geçmiş, adeta çelikle örülmüş olan ontik bir binadır. Bu binada metafizik, ontoloji, epistemoloji ve fizik mantıkla birbirlerine bağlanmıştır. Ontik binanın her düğüm noktasında mantık, yani töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, iyelik, etki ve edilgiden oluşan on kategori vardır. “İlinti, cins, hassa ve tarif daima bu kategoryalardan birinin içinde olacaktır, çünkü bu dört kavram tarafından teşkil edilen bütün önermeler ya özü, ya niteliği, ya niceliği, ya öbür kategoryalardan birini ifade ederler.” (Aristoteles, 2000a, s. 19). Aristoteles’te mutlak gerçeklik yalnızca tekil nesnedir. Tümel, Platon’un iddia ettiğinin aksine kendi başına var olamadığından tözsel bir şey değildir. Gerçek olan özdür. Ama öz, eşyanın dışında mevcut bir şey değildir. Çünkü dışta olan bir şey itici güçten yoksun olduğundan görüngülerin nedeni olamaz. Her şey kendi özünde taşıdığı unsurlara göre şekil alır. Bu durumda her oluş, kuvveden fiile geçiştir. Oluş hem bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi hem de nitelikçe değişme, gelişme veya büyüme değil, bir şeyi ne ise o yapan şeyin maddi ve formel neden sayesinde meydana getirilmesidir. Örneğin heykelin tunçtan, evin taştan ve tahtadan yapılması gibi. Oluşu mümkün kılan maddi ve formel nedendir. “Olan her şey, bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden hareketle bir şey olur.” (Aristoteles, 1996, 1032a 10; Friedell, 1999, s. 290-291; Ross, 2004, s. 164, 174). Aristoteles’e göre şeylerdeki olgusalılık ile akıldaki olgusalılık arasında herhangi bir fark yoktur. Her iki olgusalılık da aynı tözlerden beslenmektedir. Ama aynı sınıfın tüm bireyleri

Platon'da olduğu gibi aynı tözden pay almaz. Her türsel öz, sınıfın her bir bireyinde niceliksel ve niteliksel olarak ayrıdır. Bu farklılığın temel nedeni bireylerdeki özlere'dir. Örneğin altını gümüşten veya bakırdan ayıran onun özüdür. Üstelik bu öz tüm altın parçacıklarında bulunmaktadır. Bu nedenle hiçbir nesnel evrensel yoktur. Zihinde yalnızca nesnel bir temel vardır (Copleston, 1997, s. 40). Aristoteles'in ontolojisiinde gerçek töz bireydir. Bir şeyi şu ya da bu türde bir töz yapan, şeydeki ana öge öz'dür. Öz, eşyayı taşımış olduğu öğelerle kendisi yapar, onu biçimlendirir. Özsel nitelikler nesnenin özünü, yani nesnenin olmazsa olmaz niteliklerini oluşturur. Bir nesnenin özü, aynı zamanda aynı türden olan başka nesnelere de öz'dür. Nesneden ayrı bir varoluş yoktur. Özler yalnızca şeylerin değil, evrensel bilim olan metafiziğin de nesnelere'dir. Doğada kalıcı olan töz'dür. Doğada tözü temsil eden bireyler yok olmasına rağmen, özü temsil eden türler varlığını devam ettirir. Örneğin bireysel atlar yok olurken, atların doğası atların ardışıklığında aynı kalır. Bilim ve felsefe şu atı değil, atların doğasını incelemelidir. Doğanın kendisinde töz ile öz ayrımı yoktur. Böyle bir ayrım ya da formun veya özün varolandan ayrılığı zihinsel bir ayrımdır. Töz bir bakıma madde, bir bakıma form, bir bakıma da madde ve formdan oluşan bileşim ya da energeiadır (Aristoteles, 1996, 1043a 25).

Aristoteles'te bir şeyin ne olduğunu bilmek ya da tanımlamak, şeyin tözünden ve özünden söz etmektir. Madde ve form bir şeyin tözü iken, form ise tözü töz yapan tözün bizzat kendisinin öz'dür. Öz, maddenin içinde olan şeydir ve onu bizzat kendisi hâline getirir. Bu açıdan öz, formdur. Form da öz olan nedendir (Aristoteles, 1996, 1013b 20). Madde, öz ile form kazanır. Ama form, şeyi tanımlamak için yeterli değildir. Bir şeyin nasıl bir şey olduğunu bilmek için maddenin de var olması gerekir. Form gerçekliğin yalnızca bir boyutudur, diğer boyutu ise maddedir. O zaman varlık bütünüyle töz'dür. Varlık ile töz aynı şey olduğundan, öz bir şeyin tözünü ifade eden şeydir:

“Varlık, çeşitli anlamlara gelir: Bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamında var olan bir şeyin, “bir şeyi o şey yapan şey”, yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır.” (Aristoteles, 1996, 1028a 10).

Aristoteles'e göre ilk ilkeleri, ilk nedenleri, ilk öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi de biliriz. Bir şeyi bilmek ve kavramak, “bir şeyi o şey yapan şey”i, yani özlerin ne olduğunu bilmek ve kavramaktır. Burada birinci olarak doğası daha açık, daha yalın, daha bilinir olandan karmaşık olana doğru; ikinci olarak da tümelden tekile, bütünden parçaya doğru bir yol takip edilmelidir. Çünkü duyum açısından bütün daha bilinir bir şeydir, kendini oluşturan tüm parçaları kapsar. Bundan dolayı kavramlardan adlara değil, adlardan kavramlara gidilmelidir. Örneğin çemberin tanımının onu oluşturan parçalarına bakılarak yapılması ya da çocukların ilkin

tüm kadın ve erkeklere anne ve baba demelerin karşın sonradan onları kendi anne ve babasından ayırarak, yalnızca kendi ebeveynlerine “anne” ve “baba” demeleri gibi (Aristoteles, 1997, 184a-184b). Bu örneklerde de görüldüğü gibi Aristoteles, epistemolojisi ontolojisiyle bağlantılıdır. O, bu bağlantıyı özler, dolayısıyla tümevarım üzerinden yapar. Tek tek insandan, attan, katırdan hareketle “Safrsız canlılar uzun yaşar.” genellemesine varmak gibi. Bu, sonradan tam tümevarım adını alacak olan ve mümkün olabildiği kadar tek tek nesnelere ya da durumları gözlemleyerek yapılan bir genellemedir. Ancak Aristoteles, gelecekle ilgili farklı olasılıkların yaşanabileceği öngörüsünden dolayı tümevarıma tündengelim kadar güvenmez. Tümevarım daha ikna edici ve daha açık olmasına karşın, tümevarım hem ilke olarak gelecekteki tek tek durumları kapsamadığından hem de uzun bir kıyas olmasının başlangıçtaki tezden uzaklaşabileceğinden onunla ilk tümel önermelere ulaşamaz (Aristoteles, 2000a, s. 23, 32, 160). Bu nedenle Aristoteles, temel önermelerin bilgisine duyumsama ile başlamayı tercih eder; ama bilgiyi empiristler gibi mutlak olarak duyumlara dayandırmaz. Çünkü tümel ile “şu”nun ya da “şu anda” olanın bilgisi elde edilemediği gibi duyumla da salt bilgi elde edilemez (Aristoteles, 2005, 87b). Bilginin elde edilmesinde aklın da geçerli bir yeri vardır. Ama akıl da duyular gibi tek başına yeterli değildir. Bu durumda tümel önermelerin bilgisi deneyimden bağımsız oluşamaz. O zaman matematiksel bilimlerde ve sanatta olduğu gibi her zihinsel öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiyle, yani tümevarımla yapılan akıl yürütmeye elde edilmelidir. Çünkü tümevarım tikellerden yola çıkar, tümevarıma dayanmadan tümelleri görmek mümkün değildir. Tek tek bireyler “tümevarımdan bağımsız olarak bilinemezler, duyumdan bağımsız olarak da tümevarımla bilinemezler.” (Aristoteles, 2005, 71a, 81a).

Aristoteles’te hem öz hem de form bir eylemdir, hattâ mükemmel bir eylemdir. Öz, varlığın varlığa gelmesinden yok olmasına kadar o varlığa aittir. Bu süreçte varlığın varlığında herhangi bir artma ya da eksilme söz konusu değildir. Örneğin Ahmet ya da Ayşe öz veya form olarak az ya da çok insan olamaz, insan bir form olarak her zaman insandır (Bréhier, 2014, s. 179). Varlığın bütün durumlarında fiil meydana gelen nesnedir.

“Örneğin bina yapma fiili yapılan binada, dokuma fiili dokunan şeydedir. Geriye kalan şeylerde de durum budur ve genel olarak hareket, hareket ettiriledir. Buna karşılık fiilin dışında hiçbir eserin meydana gelmediği bütün durumlarda fiil, failin kendisinde bulunur. Böylece görme gören öznedir, bilim bilginde, hayat ruhtadır. Yine bundan dolayı mutluluk da ruhtadır; çünkü o belli bir hayat tarzıdır o hâlde tözün, formun, fiil olduğu açıktır.” (Aristoteles, 1996, 1050a 30-1050b).

Öz bir eylem olduğuna göre fiil töz bakımından kuvveden önce gelir. Bir fiil, ilk ezeli-ebedi Hareket Ettirici’ye (Tanrı) ulaşınca kadar her an zaman bakımından bir başka fiilden önce gelir (Aristoteles, 1996, 1050b 5).

III. Sonuç

Sonuç olarak Aristoteles, varlığın gerçekten ne olduğu sorusuna töz ve öz kavramlarından hareketle yeni bir boyut kazandırmış, hakikatin ancak metafiziğin ve ontolojinin doğrultusunda bilinebileceğini ileri sürmüştür. Aristoteles'in ontolojisinde bilgi ile varlık arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu ilişki, on kategoriden ilki olan töz üzerinden kurulur. Aristoteles'te töz, özden bağımsız değildir, her ikisi de iç içe geçmişlerdir; doğrudan veya dolaylı olarak birbirlerini anlamlandırmaktadırlar. Bu durum töz-öz ikiliği problemini ortaya çıkarmıştır. Aristoteles'te töz, bireysel somut varlık iken, öz ise bu varlığın özü, mahiyeti ya da onu ne ise o yapan şeydir. Aristoteles, töz ile varlığı ve gerçekliği, öz ile de bir sınıfın tümüne ait ortak özelliklerini kasteder. Yani Aristoteles, tözü, varlıkla, gerçeklikle aynı anlamda özü ise biçim ve mahiyet anlamlarında kullanmıştır. Aristoteles kendinden önceki felsefelerde tözün salt maddi veya salt tinsel anlamlarda kullanıldığını söyleyerek eleştirmiştir. Ona göre hem doğa filozoflarının hem de Platon'un aksine, madde formsuz, form da maddesiz olamaz. Gerçek töz, madde ve formdan bileşik, sonsuz bir birliktir. Fizik dünyada her şey form kazanmış bir maddedir. Tanrı hariç her varlığın bir maddesi ve formu vardır. Madde bilkuvvedir, form ise bilfiildir. Aristoteles'in ontolojisinde tözden sonra önem kazanan ikinci kavram özdür. Öz, nesnelerin taşıdığı kimi niteliklerin bir arada oluşturdukları ve bağlı oldukları nesneden ayrılmaz soyut, mantıki bir ilkedir. Aristoteles'in ontolojisinde töz ve öz ancak birlikte var olur. Töz form iken, öz de içeriktir. Töz (form) özsüz (içeriksiz), öz de formsuz olamaz. Bu bağımlılıkta öz temel, form ise ikincildir. Çünkü belirleyici olan özdür. Form öz tarafından meydana getirilmiştir. Örneğin ceviz ağacının form kazanmasıyla vestiyer, konsol, beşik, çalışma masası, yemek masası ve sandalye olması gibi. Bu nedenle Aristoteles'in ontolojisinde töz ile öz, dolayısıyla varlık ve öz kavramları birbirlerinden tamamen ayrılmış değildir. Böylece Aristoteles'in felsefesinde töz-öz ikiliği ontik ve epistemik bir ayırmadan ziyade zihinsel, mantıki bir ayırım olup, fizikten metafiziğe, ahlaktan politikaya kadar insan aklının, Tanrı dâhil tüm evrende var olan her şeyi yeniden bilme, anlama ve kavrama arzusunun giderilmesinin bir başlangıcıdır.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1988). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (1997). *Fizik*. Çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2000a). *Organon V: Topikler*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Hamlet Yayınları.
- Aristoteles (2000b). *Ruh Üzerine*. Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Basın Yayın Dağıtım.
- Aristoteles (2005). *İkinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Aristoteles (2016). *Kategoriler*. Çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 -Aristoteles-*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bréhier, É. (2014). *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cevizci, A. (2014). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Copleston, F. (1997). *Aristoteles*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çevikbaş, S. (1988). *Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume'a Kadar)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Friedell, E. (1999). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. Çev. Necati Aça, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kaçar, E. (2016). "Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği", *Dört Öge*, Yıl: 5, Sayı: 10, s. 101-112.
- Kuçuradi, İ. (2009). "Aristoteles'in *Ousia'sı* ve Substans Kavramı". İ. Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*. İçinde (s. 149-162), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Lalande, A. (2006). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Özcan, M. (2011). *Aristoteles*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Platon (1988). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (1993). *Kratylos*. Çev. Teoman Aktürel. Platon, *Diyaloglar 1*. İçinde (s. 189-260), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2015). *Phaidon*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan, İ. Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu ve Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ülken, H. Z. (2014). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Descartes'ta İlk Hakikat: Cogito

Ülker ÖKTEM*

Makale Geliş / Recieved: 12.06.2020
Makale Kabul / Accepted: 20.12.2020

Yıllar önce, 'Bilimde Metod' dersinde bizlere Descartes'ı son derece iyi anlatmış olan 'canım hocam' Prof. Dr. Sevim Tekeli'min ebediyete intikal edişimin birinci yılında rubu şad, mekâmı cennet olsun. Kendisini her zaman hasret, rahmet ve minnetle anıyorum; anacağım.

Öz

Epistemolojiye dayanarak ontolojisini kuran, nesnenin değil, öznenin varlığını tasdik eden, özne ya da bilinç felsefesi yaparak, felsefede yeni bir çığır açan Descartes, bu suretle bilginin kendi içinde ontolojik alanı olduğunu göstermeye çalışmış, dolayısıyla Modern Felsefenin öncüsü olmuş orijinal bir filozoftur.

Descartes'ın amacı, hakikate ilişkin açık-seçik, güvenilir ve kesin bilgiye ulaşmaktır. O, bu amacına ulaşmak için metodik şüphe yoluyla her çeşit bilgiden şüphe etmeye başlar. Şüphesinin sonunda, şüphe ettiğinin, dolayısıyla düşündüğünün farkında olan bilincinden ve varlığından şüphe edemeyeceği fikrine varır. Sonuçta, mutlak, kesin, doğru, apaçık ve zorunlu bir tür bilgi olan, 'Düşünüyorum öyleyse varım' diye ifade edilebilen, Cogito'ya ulaşır. Cogito, Descartes'ın düşünen bir varlık olarak kendi var oluşunu kanıtladıktan sonra, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaya yönelik, felsefesinin temeli olan, zihinsel sezgiyle ulaşılmış, ilk prensip; ilk hakikattir.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, Epistemoloji, Cogito, Apaçıklık, Kesinlik.

* Prof. Dr., A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, ulkeroktem3@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-4739-8752.

Künye: ÖKTEM, Ülker, (2020). Descartes'ta İlk Hakikat: Cogito, *Dört Öge*, 18, 51-71.
<http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The First Reality of Descartes: Cogito

Abstract

Descartes achieved an unprecedented breakthrough in philosophy by establishing his ontology on epistemology, by approving existence of subject instead of object and ultimately by basing his philosophy on subject or consciousness. Thus, he attempted to demonstrate that knowledge in itself was a field of ontology. Consequently, Descartes, an original philosopher, is regarded as the father of modern philosophy.

Descartes' purpose is to reach clear, distinct, reliable and exact knowledge about the truth. He, in order to achieve this purpose, begins to doubt all kinds of knowledge through the methodic doubt. Having done all this doubting, he deduced that he cannot doubt his consciousness which has the ability to think, and his being. Ultimately, he reaches Cogito, a kind of knowledge that is absolute, precise, correct, obvious and necessary, which can be expressed as 'I think therefore I am'. Cogito, after proving Descartes' own existence as a thinking being, is the first principle and first truth attained by means of intuition to prove the existence of God and the external world, which is the basis of his philosophy.

Keywords: Ontology, Epistemology, Cogito, Evidence, Certainty.

Giriş

Descartes, hakikate ilişkin açık-seçik, güvenilir ve kesin bilgiye ulaşmak istemiş ve bu yüzden, her şeyden, o zamana kadar kendisine öğretilmiş olan, doğru zannedilen, güvenilen bütün bilgilerden, hatta matematikten ve bütün bilgi edinme yöntemlerinden bile şüphe etmiş; bu şüphesinin sonunda da, şüphe ettiğinden artık şüphe etmediğini, bunun ise, bir çeşit düşünme olduğunu, dolayısıyla var olduğunu çıkarmış, yani 'düşünüyorum öyleyse varım' şeklinde ifade edilebilen *Cogito ergo sum*'a ulaşmıştır. *Cogito*¹, insanın bilincini doğrudan doğruya yaşaması

1 Esasında, 'kendi kendimizden doğrudan doğruya edindiğimiz bilgi'yi, kendi bilincimizin farkında oluşumuzu yani 'Cogito'yu şüpheciliğin bile sarsamayacağı **ilk hakikat** (bilgilerimizin ilki ve en açık-seçici) olarak kabul eden, Descartes'dan asırlar önce yaşamış bir Ortaçağ Hristiyan filozofu St. Augustinus olmuştur. O, bunu şüpheciliği çürütmek, ruhun maddesizliğini ve Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullanmıştır. Bu hususa, Descartes'in çağdaşlarından, onun felsefesine yakınlık duymakla birlikte, *Metafizik Düşünceler*² ine bir dizi itiraz yazmış olan, ruh-beden ayırımına ilişkin eleştirileriyle daima takdir edilen Arnauld, St. Augustinus'un *De Libero Arbitrio*'sundan bir pasaj alıntılıyarak, daha sonra da Mersenne, işaret etmişler; bunun üzerine Descartes, Augustinus'un bu ilkeyi kendisiyle aynı anlamda kullanmadığını, onun, Cogito'yu daha ziyade varlığımızdaki yakini (kesin bilgiyi) ispat etmek ve sonra var olmak, var olduğumuzu bilmek ve kendimizde bulunan bu varlığı ve bilgiyi sevmek bakımından bizde 'Teslis'in (Kutsal Üçlemenin=Trinite'nin) bir hayali bulunduğunu göstermek için kullandığını; oysa, kendisinin, düşünen bu ben'in maddi olmayan bir töz olduğunu ve onda cismani hiçbir şey bulunmadığını anlatmak için bunu ifade ettiğini; bunların birbirinden çok farklı şeyler olduğunu ama, yine de, St. Augustinus ile aynı şeyi söylemiş olmaktan dolayı memnuniyetini ifade etmiştir. Esasında, başlangıçta her iki filozofun kabul ve söylemleri arasında, özellikle şu iki noktada tam bir benzerlik vardır. Şöyle ki: 1. Gerek Augustinus gerekse Descartes, Cogito'yu her türlü şüpheyeye karşı koyabilecek kadar kesin bir hakikat, dolayısıyla, felsefenin ilk

olayı, kesinlikle kendisinden şüphe edilemeyecek olan bir olgudur ve Descartes'ın uzun ve dolambaçlı bir şüphe yolunun sonunda, zihinsel sezgiyle, bir anda varmış olduğu mutlak, kesin, doğru, apaçık, zorunlu ve artık sarsılmaz olan ilk hakikattir. Descartes, bu ilk hakikate ulaşmak ve ona ilişkin mutlak, kesin, doğru ve açık-seçik bir bilgi elde etmek için şüpheyi bir metot, bir araç olarak kullanmıştır. Bu nedenle, onun şüphesi, şüphe etmek için şüphe eden ve yine de kararsız görünen Septiklerin amaç haline getirilmiş şüphesi gibi, nesnelere varlığından edilen bir şüphe değil, düşünülen, istenilen, aklın ışığı ve iradenin gücü ile hakikati aramaya yönelik, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan (istisnasız) tam bir şüphe, yani metodik şüphedir. O, bu hususta şunları söylemiştir: *Bu işte, ancak şüphe etmek için şüphe eden ve her zaman kararsız görünen şüpheci taklit ettiğim sanılsın; zira, tersine, benim bütün maksadım, kendimi şüpheden kurtarmak, yani hakikati elde etmek ve kaya ile kili bulmak için oynak toprakla kumu atmaktır.* (Descartes, 1986, s. 31). Böyle bir şüpheden sonra ancak, mutlak ve sarsılmaz bir hakikate ulaşmış ve bu hakikat, bilgi binasının kuruluşunda sağlam bir temel teşkil etmiştir. Nasıl ki, Archimedes, yer yuvarlağını, bulunduğu yerden oynatmak ve başka bir yere götürmek için sağlam ve sabit bir noktadan başka bir şey istememişse, Descartes da, tüm felsefesini üzerine kuracağı böyle sağlam ve sabit bir nokta aramış ve bulmuştur. İşte, bu nokta *Cogito*'dur.

Descartes, böylece, kesin ve güvenilir bir bilgi dayanağı elde etmiş ve buradan hareketle, *Cogito*'ya dayalı olarak hem kendi varlığını hem de Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaya geçmiştir.² *Cogito*'ya dayalı olarak Tanrı'nın

ilkesi olarak kabul etmişlerdir. 2. Yine, her iki filozof da, *Cogito*'nun, henüz bedenin (maddenin) varlığını bilmediğimiz ve bundan şüphe edebileceğimiz bir anda, bize, düşüncenin gerçek olduğunu göstermek itibarıyla ruhun maddi olmadığının bir delilini verdiğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle, Descartes'ın Augustinus'tan etkilenmemiş olduğunu söylemek biraz güç gibi görünmektedir. Bunun dışında, filozofumuzun da söylediği ve işaret ettiği üzere, Augustinus bu ilkeyi dini amaçlar için kullandığı halde, kendisi buna mekanist bir fiziğin temeli gözü ile bakmıştır. Daha sonra, Onsekizinci yüzyıl Alman Aydınlanma filozofu Kant da, *Salt Aklın Kritiği*'nde, tıpkı Descartes gibi, *Cogito*'nun her türlü bilginin en üstün dayanağı olduğunu açıklayacaktır. Onun nazarında *Cogito*, öz bilincin anlatımı olduğu için bilgiyi ifade etmez. İşte bu noktada, Kant, Descartes'dan ayrılır. Bkz. (Eralp, 1939, s. 128-129); (Bozkurt, 1997, s. 125.) İslam Dünyasında da ilkin Gazali, sonra da İbn Sina, *Cogito*'ya, yine Descartes'dan asırlar önce işaret etmişlerdir. Bkz. (Tekeli, 1996, s. 399; 403-404), (Küken, 1997, s. 151), (Kant, 1952, s. 84-85), (Lektarski, 1992, s. 116).

- 2 Biz, burada, önce kendisinin 'düşünen bir şey' olarak var olduğunu, daha sonra Tanrı'nın ve nihayet dış dünyanın varlığını kanıtlayan Descartes'ın Tanrı ve dış dünyaya ilişkin kanıtlarını uzun uzadıya söz konusu etmeyeceğiz. Bunun için bkz. (Descartes, 1952a, s. 75-77; 81-89; 93-96), (Descartes, 1998, s. 141-150; 169-200; 219-231), (Descartes, 1952b, s. 52), (Descartes, 1986, s. 153), (Lacombe, 1943, s. 59-60), (Gökberk, 1974, s. 274). Ancak, burada, Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak, Descartes'ın söylediği şu sözlere sadece, işaret etmekle yetineceğiz: *Ne zaman şüphe ettiğimi, yani eksik ve başkasına bağlı bir varlık olduğumu göz önüne getirirsem, tam ve bağımsız bir varlığın, yani Tanrı'nın var olduğu fikri de o kadar açıklık ve seçiklikle zihnime gelmektedir. Bu fikrin bende bulunması veya benim var olmam dolayısıyla Tanrı'nın varlığını ve kendi varlığımın da tamamen ona bağlı olduğunu apaçık olarak çıkarıyorum ve insan zihninin hiçbir şeyi bundan daha fazla apaçıklık ve kesinlikle bilebileceğini de sanmıyorum.* (Descartes, 1998, s. 203.)

ve dış dünyanın varlığını kanıtlamakla solipsizme düşmekten de kurtulmuş, ama öte yandan bir kısır döngüyle karşı karşıya kalmıştır. Bu kısır döngüyü çağdaşı Gassendi derhal fark etmiş ve kendisini şu sözlerle uyarmıştır: *Bir yandan, Tanrı'nın var olduğu, bu fikrin yaratıcısı olduğu ve aldatıcı olmadığı için açık ve seçik bir fikrin doğruluğunu kabul ediyorsunuz. Öte yandan, açık ve seçik bir fikre sahip olduğunuz için Tanrı'nın var ve yaratıcı olduğunu, aldatıcı olmadığını söylüyorsunuz. Buradaki kısır döngü aşıkardır.* (Gassendi, 2007, s. 134; Eralp, 1939, s. 141.) Gerçekten de, dikkat edilecek olursa, burada, bir kısır döngü vardır. Bir yandan, *Cogito*, Tanrı'nın varlığından çıkarılırken, öte yandan, Tanrı'nın varlığı, *Cogito*'ya bağlanmış olmaktadır. *Descartes Kısır Döngüsü (Circle Carteseen)* adıyla tanınan, Gassendi'nin bu uyarısına ve itirazına karşılık olarak filozofumuz yanıt vermekten geri kalmamıştır. O, *sezgiyle kavranan açık-seçikliği, açık-seçik ilkelere çıkarılan sonuçlardan ayırmak gerektiğini; sezgiyle kavranan açık-seçiklik için Tanrı'nın varlığına ihtiyaç olmadığını, açık-seçik ilkelere çıkarılan sonuçlar için ise, hafızamızın bizi her zaman yanıltması mümkün olduğuna göre, Tanrı'nın varlığına dayanmak gerektiğini ifade etmiştir.* (Descartes, 1986, Kural III, 17). Ancak böyle bir ayırım yapıldıktan sonra, kısır döngünün ortadan kalktığı görülür. *Cogito, sezgiyle kavranan ilk hakikat olduğu için, Tanrı'nın varlığına bağlı değildir. Fakat mesele bununla da halledilmiş olmaz. Zira, Descartes'in Metot Üzerine Konuşma'da ifade etmiş olduğu üzere, açık-seçik şeylerin doğruluğu da, doğru olarak kalmakta devam edebilmeleri de ancak mükemmel bir Tanrı'nın var olması ve bende olan her şeyin ondan gelmesi nedeniyle mümkündür.* (Descartes, 1986, IV. Bölüm, 41).

Meselenin böyle iki yönlü olması, kanaatimce, Descartes'in epistemolojiden yani bilgi kuramından hareketle ontolojiyi temellendirmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Epistemolojiden hareket edilince, mevcut olan açık-seçiklik, bilginin doğruluğunu sağlamaya yeterlidir. O bakımdan Tanrı'nın varlığına dayanmaya ihtiyaç yoktur. Ontolojik açıdan ise, bir varlık olan hakikat, var olmakta devam etmek için, tüm diğer varlıklar gibi, Tanrı'nın varlığına muhtaçtır; çünkü varlıkların ilki ve temeli Tanrı'dır. Bu kısır döngünün, yani totolojinin ortadan kaldırılması için, her iki bakımın, epistemolojik ve ontolojik bakımların, birleştirilmesi ve '*düşünüyorum, o halde Tanrı vardır*' gibi bir önermenin kurulması gerekir. Zaten, Descartes da buna benzer bir önerme kurmuş ve bunu şöyle ifade etmiştir: '*Varım; o halde Tanrı vardır.*' (Descartes, 1986, Kural XII, s. 65; Eralp, 1939, s. 142). Bu suretle, Descartes, bir yandan düşünen bir varlık olarak kendi var oluşunu kanıtlarken, öte yandan, Tanrı'nın varlığını bile insan zihninin inşa ettiğini göstermeye çalışmış; ama, yine de, insanın, Tanrı'ya muhtaç olduğunu vurgulamıştır.

Cogito'nun Anlamı, Mahiyeti ve Önemi:

Cogito, her şeyden önce, bir varlığın, 'Ben'in, ruhun varlığının tasdikidir. Başka her tasdikten önce, Cogito vardır. Cogito'dan önce ise, başka hiçbir tasdik yoktur. Öyleyse, başka hiçbir şeyin varlığı bilinmeden önce ruhun varlığı bilinebilirdiği halde, ruhun varlığı bilinmeden önce başka hiçbir şeyin varlığı bilinemez. Bu nedenle, ruhun bilgisi, bedenın bilgisinden önce gelir; çünkü onun şartıdır. (Descartes, 1986, s. 148). Cogito, henüz bedenın varlığını bilmediğimiz ve bundan şüphe edebileceğimiz bir anda, bize, düşüncenin gerçek olduğunu gösterdiği gibi, ruhun da maddi olmadığına delil teşkil eder. Bu yüzden, Descartes, her şeyden önce, Cogito'nun bir varlığın tasdiki olduğunu, düşünen ben'in, maddi olmayan bir töz olduğunu ve onda, maddi hiçbir yanın bulunmadığını ifade eder. Bu nedenle, Cogito'da, öncelikle, kesin olan 'Ben'in sadece kendisidir; zira 'Ben', kendisini her şeyden soyutlayabilir. Descartes, bu hususta şunları söylemiştir:

Ben'in varlığını tasdik ettiğim anda, 'Ben'den ayrı bir dış dünyanın bulunup bulunmadığını, bir bedene sahip olup olmadığını henüz bilmemekteyim. Bildiğim, sadece düşündüğümüdür. Buradan hareketle, başı, gövdesi ve organları olan bir varlık olduğumu söylemeğe hakkım yoktur. Şu hâlde pek açık olarak biliyorum ki, ruhumdan daha kolay bilebileceğim başka hiçbir şey yoktur. Bu ise, sezgiyle kavranan ilk ve tek, aynı zamanda zorunlu ve açık bir hakikattir. Bu hakikati, şüphelerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin görerek, felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim. 'Bu ilk ilkeyi', 'Ben-im'i, 'Ben varım', her söylediğimde veya zihnimde kavradığımda, bu yargı, zorunlu olarak doğrudur.' (1986, s. 35; 1998, s. 154)

Bu suretle, Descartes, varlığını da yaşamış bir iç tecrübeyle kanıtlamış olmaktadır. Bu durumda, bilinç, nesnesini, yani, kendi var oluşunu yaşantı halinde yakalamaktadır: 'Ben varım'. Bu muhakkak. Fakat ne kadar zaman? 'Düşündüğüm sürece'. Zira, eğer düşünmekten kesilsedim, belki aynı zamanda var olmaktan da kesilirdim. O halde, bu varlık, düşünmekle ilgilidir. Hattâ, o, bu konuda şunları söylemiştir:

Öyleyse ben neyim? Ben düşünen bir şeyim. Peki, düşünen bir şey nedir? Şüphe eden, tasdik ve inkâr eden, pek az şey bilen, pek çok şey bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, tahayyül de eden ve hisseden bir şey. Düşünen bir şey

3 'Cogito ergo sum' ('düşünüyorum o halde varım' yahut aynı şey demek olan 'şüphe ediyorum o halde varım') fizik de dahil olmak üzere, tüm felsefenin ilk ilkesidir. Kendimde bu şüphe denilen eksikliği görmem, bende 'tam' ve 'olgun' fikirlerinin bulunmasını; dolayısıyla bu fikirlerin biricik anlaşılır nedeni olan olgun, sözüne sadık ve aldatmaz bir Tanrı'nın varlığını gerektirir. O da açık-seçik fikirlerimizi garanti ederek ruhla bedenın gerçek ayrılığını temin eder; böylece, bizi, uzam ile hareket üzerine kurulan mekanistik fizik ile ondan çıkan bütün ilimlere götürür. (Descartes, 1986, s. 145-146).

olduğumdan katiyetle eminim. Bütün özü veya doğası sadece düşünmekten ibaret olan, var olabilmesi için bir yere gerek duymadığı gibi maddesel bir şeye de bağımlı olmayan bir töz olduğum sonucuna vardım. Öyle ki, ben, yani kendisinden dolayı her ne ise o olduğum zihin, bedenden bütünüyle ayrıdır ve o, beden var olmasaydı bile yine de var olmaya devam edecektir. Şüphe edebilmek için var olmak gerekir. Var olmasaydık, şüphe edemezdik; bu ise, edindiğimiz ilk doğru bilgidir. “Düşünüyorum” doğrudan doğruya benim varlığımı gerektirir. Varlığın belirlenimi “Ben” dedir. ‘Düşünce’ olarak ‘Varlık’ ve ‘Varlık’ olarak ‘Düşünce’. İşte benim kesinliğim, yani “Ben”im.’ (Descartes, 1988, s. 28; 1998, s. 39-40; 157, 1986, s. 41; 2015, s. 21).

Şu hâlde, Descartes’ın felsefesinde, düşünmek, var olmak, var olmak ise, düşünmektir; yani, varlık ile düşünmek özdeştir; aynıdır. Bu nedenle, düşünmekten uzaklaşmak, aynı zamanda var olmaktan kesilmek demektir. Yukarıda da naklettığımız üzere, Descartes’ın ‘Düşünce’ olarak ‘Varlık’ ve ‘Varlık’ olarak ‘Düşünce’- işte benim kesinliğim, yani “Ben”im.’ sözleriyle anlatmak istediği de budur ve bu, onun felsefesinin mutlak temelidir. ‘*Cogito ergo sum*’, zaten bunun, yani düşünce ile varlığın ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olduğunun bir ifadesidir. ‘*Düşünüyorum öyleyse varım*’ önermesindeki “öyleyse” sözcüğünün anlamı, varlık, düşünceden çıkarsanmadığı için, çıkarsamalarda kullanılan ‘öyleyse’ sözcüğü gibi değildir; burada ifade edilmek istenen, ‘varlık’ ile ‘düşünce’ arasındaki bağlantının dolaylı bir bağlantı olduğudur. Basit dolaylılığı içindeki ‘düşünen özne’, ‘varlık’ deneniyle aynıdır. Bu özdeşliği kavramak, esasında, son derece kolaydır. Şöyle ki: Biz, düşüncede varlığı da buluruz ama, düşüncedeki ‘varlık’, zayıf bir belirlenimdir. Burada, varlığın somut bir içeriğinin olduğunu sanmak hata olur; zira o, düşünceyle aynı dolaylı özdeşliktir ve somut düşünceden yapılmış bir soyutlamadır. Bu nedenle, ona göre, “düşünüyorum”, “varım”ın sebebi değildir; düşündüğüm için var değilim, bilakis, var olduğum için düşünüyorum fakat varlığımın *açık ve seçik bir şekilde* bana kendini gösteren yönü *düşünceden başka bir şey* değildir. İşte bu, ‘Düşünce’ ile ‘Varlığın’ özdeşliği fikri, Modern zamanların en ilginç fikri olup, Descartes tarafından fazla işlenmemiştir. Descartes, hemen bilincini ön plana çıkartıp ona dayanmıştır. (Hegel, 1997, s. 139).

Esasında, Descartes’a göre, düşünen ben’in (özne’nin) bir varlığının olmaması elbette mümkün değildir. “Düşünüyorum” doğrudan doğruya benim varlığımı gerektirir. Zira, O, yukarıda da belirtildiği gibi,

benim düşüncem benim varlığım; benim varlığım ise, benim düşüncemdir. Özüm, sadece ‘düşünen bir şey’ olmaktır. Evet, ben, özsel ve zorunlu olarak cisimsel olmayan saf bir zihnim⁴. Fakat yeryüzündeki hayatımın devamı için aynı zamanda bir bedene de sahibim.⁵ Benim düşüncem benim varlığımı gerektirir

4 Descartes, ‘ruh’ ve ‘zihin’ terimlerini, çoğu kez, birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmıştır.

5 Teolojik terimlerle ifade edilecek olursa, “Tanrı, ruhuma bir beden eklemiştir” denilebilir.

ama varlığımın yaratıcısı değildir; yani kendimi pekâlâ var olmayan olarak düşünebilirim. Şu hâlde, her ne kadar, tecrübem, bir bedene sahip olduğuma kaçınılmaz bir biçimde tanıklık etse de, bu beden sadece olumsal bir anlam içinde 'benimdir. Yoksa o, beni ben yapan şey için önemli değildir; onsuz da yapabilirim ve öte dünyada da muhtemelen onsuz yapacağım⁶ (Descartes, 1988, s. 28; 1998, s. 39-40; 1986, s. 41, 2015, s. 21; Cottingham, 1994, s. 261).

demiştir.

Bir bedenimiz olduğunu kesinlikle hissetmemizle ilgili olarak Descartes, bazı insanların uzun süre önce yitirdikleri kol ya da bacaklarında ağrı duymaları olgusunu ileri sürer. *Altıncı Meditasyon*'da⁷ Descartes:

...yanıltıcı olmaktan dolayı mahkum edilebilen sadece dış duyular değildir. Bedensel durumum hakkında bir şeyler söyler gibi görünen içsel duyular bile yanıltıcı malumat verebilirler. 'Hayali organ fenomeni' kolu veya bacağı kesilmiş kimselerden, bedenlerinin yitirmiş oldukları parçasında bazen acı hisseder gibi olduklarını duymuştum. İşte bu, organlarımdan birinde acı hissettiğim zaman, diğer organlarımdan herhangi birinin etkilendiğinden bile emin olamayacağımı düşünmeye sevk eden bir durumdur (Descartes, 1998, s. 249; Cottingham, 1994, s. 250).

der.

Ona göre, edimsel olan, yayılımı olan, yani mekânda yer kaplayan maddi tözdür. Ruh da düşünen tözdür.⁸ O, bütün dışsal maddi şeylerden ayrı ve bağımsız

6 Gassendi, burada, Descartes'a 'Bedeninizden ayrı olduğunuzun kesin olduğu' sonucuna varduktan sonra, bedensiz de olabileceğinizi söylüyorsunuz. İyi ama, bu ağır ve hantal bedenden ayrı olarak var olabileceğinizi kabul edince, bundan ne kazancınız veya yararınız olacaktır? diye sormuştur. (Gassendi, 2007, s. 146).

7 *Altıncı Meditasyon*, 'Maddi Şeylerin Varlığına ve İnsan Rubu ile Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrılığa Dair' başlığını taşır. Bu başlık, önceleri 'Maddi Şeylerin Varlığına Dair' iken daha sonra, Descartes, bu hususta çağdaşı Mersenne'nin düşüncelerini öğrendiği ve ondan ikinci ve üçüncü itirazları aldığı zaman, başlığa devamını eklemiştir. Amacı, Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölmeyliğini kanıtlamak olan Descartes, *Metafizik Düşüncelerin* 'Üçüncü' ve 'Beşinci' sinde Tanrı'nın varlığını; 'İkinci' sinde ise, ruhun varlığını söz konusu eder. Birçok kez de, *İnsan Rubunun Tabiatına ve Onu Bilmenin Bedeni Bilmekten Daba Kolay Olduğuna Dair*' başlığını taşıyan 'İkinci Düşünce'nin, 'Altıncı Düşünce' ile tamamlanması gerektiğini vurgular.

8 Bilindiği üzere, Descartes bir düalisttir. Varlıkta 'ruh' ve 'beden' (madde) olmak üzere iki töz (substans; cevher) kabul eder. Ruh, düşünen töz (rés cogitans), beden ya da madde ise, yer kaplayan (rés extensa) tözdür. Ona göre, her ruh, mahiyeti düşünceden ibaret olan bir tözdür ve bu nedenle insan ruhu ölmez bir varlıktır. *Meditasyonların* ilk basımında (1641) Descartes 'ruhun ölmeyliği ispat edilmiştir' derken, ikinci basımında (1642) 'ruhun ölmeyliği' yerine 'insan ruhunun bedenden ayrılığı' tabirini kullanmıştır. Bunun nedeni, ruhun ölmeyliğinin çıkarılabileceği öncüllerin tümüyle kurulamamış olmasıdır. Cogito, henüz, ruhla beden ayrılığını tesis etmeye yeterli olmamakla beraber, bizi oraya götüren ispatın birinci halkasını teşkil eder. (Eralp, 1939, s. 133-134). Çağdaş Batı felsefesi Descartes'in özellikle *Birinci Meditasyonuna* dayanmaktadır; çünkü burada, Tanrı'nın varlığı, insanın ruhu ve bedeni arasındaki gerçek farklılık söz konusu edilir. *İkinci Meditasyon*'da, Descartes, sadece ruhun kavranabileceğini, düşüncenin varlığına ulaşılabilirliğini gösterir. Fakat buradan, ruhla beden ayrılığı fikrini çıkarabilmek için, beden var olduğunu, açık ve seçik olarak birbirinden ayrı olarak düşündüğümüz şeylerin hakikaten böyle olduklarını bilmemiz gerekir ki,

olup kendi içindir; maddi şeyler var olmasaydı bile, o, yine düşünür ve var olurdu; dolayısıyla ruh, düşünen bir töz olduğu ve sürekli düşündüğü⁹ için kendi kendisini, bedeninden daha kolay bilebilir. Descartes, bu hususta şunları söyler: ...*düşüncelerimiz doğrudan doğruya bilinen şeyler olduğundan en iyi bildiğimiz, şüphe yok ki rubumuzdur; hatta bedene ait her bilgi, bir düşünce olduğundan aynı zamanda ruhun da bilgisi demektir. Rubumuzu bilmekten daha kolay olan hiçbir şey yoktur.* (Descartes, 1986, s. 35, 41; 1998, s. 143, 152, 166).

Ona göre, ruhun en önemli niteliklerinden birisi, bölünememesi, bir olmasıdır. Kendimizi, yalnız ‘düşünen bir varlık’ olarak göz önüne getirince, bizde hiçbir kısmın bulunmadığını, tamamen bir ve bütün bir şey olduğumuzu anlarız. Bir insanın bir ayağı veya bir kolu kesilince, bedeninden bir parça eksilmiş olur; ama, bundan dolayı, ruhandan bir şeyin eksildiğini söylemek mümkün değildir. Öte yandan, ruhta bulunduğu söylenen istemek, hissetmek, tasavvur etmek gibi melekeler, tam manasıyla onun kısımları sayılamaz; isteyen, hisseden ve tasavvur eden bütünüyle ruhtur. (Descartes, 1998, s. 257).

Ruhun bedenle birleşimine gelince: Bu hususta, Descartes, içsel tecrübenin, fiziksel olarak cisimleşmiş varlıklar olduğumuz olgusuna nasıl güçlü bir biçimde tanıklık ettiğini kabul eder ve şunları söyler:

‘Doğa’¹⁰, bana, açlık ve susuzluk duyumumu tecrübe ettiğim zaman, yiyecek ve su ihtiyacı içinde bulunan bir bedene sahip olduğumdan başka hiçbir şeyi daha açık bir şekilde öğretemez. Doğa, bu acı, açlık, susuzluk vs. duyumlarıyla bana, sadece bedenimde, tıpkı bir gemideki kaptan gibi ikamet etmediğimi¹¹ öğretmekle kal-

bunların her ikisi de, Tanrı’nın var olduğuna dayanarak ispat edilebilir. Bu nedenle, Descartes, ruhla bedenın ayrılığının ispatını *İkinci Meditasyon*’da hazırladıktan sonra, bunların hakikaten birbirlerinden ayrı olduklarını ‘Üçüncü’, ‘Dördüncü’ ve ‘Beşinci Meditasyonlar’da Tanrı ve hakikat hakkında söylediklerine dayanarak *Altıncı Meditasyon*’da tamamlar.

- 9 Oysa, Locke’a göre, Descartes, her şeyden önce, ruhun her zaman düşündüğü ve doğuştan gelen fikirlerle dolu olduğu gibi varsayımlar türeten dogmatik bir zihin kuramının savunucusudur. (Jolley, 1997, s. 270)
- 10 Descartes, *Altıncı Meditasyon*’da, ‘doğa’ terimiyle, hem “açlık, susuzluk, acı vs. gibi duyuları alan zihin ve bedenden meydana gelmiş birleşik bir varlık” olarak, “Tanrının kendisine vermiş olduğu şeylerin toplamını hem de doğal ışığın yardımıyla sezdiği tüm doğruları içerecek şekilde, zihne ait olan her şeyi kastettiğini belirtir.
- 11 Eğer etseydim, düşünen bir şey olan ben, bedenim yaralandığı zaman hiç acı hissetmeyecek, tıpkı geminin bir parçası hasar gördüğü zaman kaptanın bunu görerek algılaması gibi, sadece müdrüğe ile idrak edecektim. Bedenim yemek ve içmek ihtiyacında olduğu zaman, açlık ve susuzluk duyumlarıyla haberdar edilmeksizin, bu ihtiyacı sadece bilecektim. Oysa, ben, ona pek sıkıca bağlıyım ve onunla o kadar birleşmiş ve karışmışım ki, sanki tek bir bütün teşkil ediyoruz. Esasında, bütün bu açlık, susuzluk, acı vb. gibi duyular, ruh ile bedenın birleşme ve kaynaşmasından meydana gelen ve bu birleşme ve kaynaşmadan doğan bazı belirsiz düşünme tarzlarından başka bir şey değildir. Bir geminin hasara uğramasıyla ilgili husus şudur: Kaptan, ister onu görmüş, isterse duymuş olsun (geminin sancak tarafında hasar efendim) kendisinin dışında olan bir şey olarak farkındadır. Seyahat ettiği gemi yara almıştır fakat o henüz yara almamış biridir. Zarar belki de onarılabilir, belki can simitlerini alabilir

*maz, aynı zamanda, bedenimle ayrılmaz bir biçimde birleşmiş, sanki karışmış gibi olduğumu da öğretir. Şu hâlde, bir yanda, bana, bedenimden tümüyle ayrı olduğumu söyleyen **akıl olarak** doğanın sesi vardır; öte yanda, bana, bedenimle ayrılmazcasına birleşmiş ve karışmış olduğumu- gerçekte benim ruhumun ve bedenimin belirli bir birlik meydana getirdiğini- söyleyen **tecrübe olarak** doğanın sesi vardır.* (Descartes, 1998, s. 249-250).

Esasında, Descartes, 'akıl olarak doğanın sesi' yanında, bununla çatışan, 'tecrübe olarak doğanın sesi'ni kabul etmeye hazırdır. Bu ses ise, farklı bir hikâye anlatır: 'Biz insanlar, bedenlerle birleşmiş, cisimsel olmayan zihinler değiliz; biz, et ve kandan oluşan fiziksel varlıklarız.' İnsanın fiziksellliğini onaylamak, elbette, hiçbir şekilde, türümüzün sahip olduğu zengin entelektüel hayatı reddetmek değildir. Tıpkı, Aristoteles'in 'düşünen hayvan' olarak yaptığı insan tanımında olduğu gibi. O, bu tanımında, insanın, bir yandan, düşünme ve akıl yürütme yetisini vurgularken, öte yandan, fiziksel doğasını da kabul eder. Descartes için de kuşkusuz, düşünmeyi gerçekleştiren bir kişidir ve bir kişi de zorunlu olarak bir bedeni olan bir şeydir. (Cottingham, 1994, s. 264).

Descartes'ın bu sözlerindeki çelişki son derece açıktır. Gerçekten 'ben', yani kendisiyle her ne ise o olduğum ruhum, bedenimden tümüyle ayrı ise, tecrübe nasıl olur da bana bedenimle birleşik olduğumu söyleyebilir? Öyle görünüyor ki, ben, iki uyumsuz şeyim. 1. Ben, cisimsel olmayan saf bir zihnim- bunu bana aklın ışığı söyler- 2. Ben psiko-fiziksel bir varlığım, zihinle bedenimin birleşiminden ibaretim- bunu da bana tecrübe söyler. Franz Burman, Descartes ile 1648'de görüştüğü zaman bu çelişkiyi yakalamış ve *Altıncı Meditasyon*'dan, zihin ve bedenin bir birlik oluşturacak şekilde çok sıkı bir biçimde birleşmiş ve karışmış olduğu hakkındaki pasajdan alıntı yaparak *size göre onların doğaları bütünüyle farklı olduğu halde bu nasıl olabilir?* diye sormuştur. Descartes ise, *bunu açıklamak çok güçtür fakat buna da bizim tecrübemiz yeterlidir çünkü o, bu noktada o kadar açıktır ki, kesinlikle inkâr edilemez* diyerek tatmin edici olmayan bir tarzda cevaplamıştır. Cevap tatmin edici değildir. Çünkü benim içsel duyuşsal tecrübemin apaçıklığı- Descartes'ın da söyle-

veya yeni bir gemiye binebilir. Ancak, her halükârda, olup biten, onu sadece deyim yerindeyse, olumsuz olarak ve dolaylı bir biçimde etkiler. Aksine, bir silindir ayağımın üzerinden geçtiği zaman, sinir sisteminden sadece "sağ ayağım yaralandı" şeklinde bir mesaj almam, aynı zamanda, bir yanlışlığım var olduğunu içten içe fark ederim, acı hissederim. Bu, tam tamına benim bağlı olduğum bedenin zarar görmüş olması değildir. Daha çok benim yaralanmış, incinmiş olmamdır. Bu durumu, savaş alanında yaralanmış bir askerle karşılaştırırım: "Ayağım zarara uğradı" demez; fakat daha çok, "yaralandım" der.

Bu gibi durumlarda, Descartes'çı zihin-beden düalizminin karşılıklı olarak birbirini dışta bırakan kategorileri üzerinde ısrar etmek- örneğin "acı zihinsel mi yoksa fiziksel bir olay mıdır?" diye sormak-gerçekten de bir işe yaramayacaktır. Zira, ona göre, acı, benim zihnimde veya bedenime değil, fakat cisimleşmiş yaratık, et ve kandan meydana gelen insan varlığı olarak bana aittir. (Cottingham, 1994, s. 262-263) (*Philosophers Ancient and Modern* içinde yer alan bu makalenin orijinal adı: 'Descartes: Six Meditation: The External World, 'Nature and Human Experience' dir.)

diği gibi- inkâr edilemez olmakla birlikte, onun, bizi, kendisine götürür görüldüğü sonuç (benim cisimleşmiş bir yaratık olduğum sonucu), ‘özüm itibarıyla cisimsel olmadığım’ temel iddiasıyla bağdaşmaz.¹²

Descartes’in bu tatmin edici olmayan sözlerine Gassendi de şunları söyleyerek itiraz etmiştir:

Eğer, dediğiniz gibi, maddesiz, bölünemez ve yayılsız bir şeyseniz, bu birleşmenin ve kaynaşmanın size nasıl uygun gelebileceğini açıklamak gereği hasıl olmuştur; çünkü eğer zerreden daha büyük değilseniz, hayli büyük boyuttaki o bedenle nasıl kavuşup birleşebilirsiniz? En azından, yalnız beyinle, hatta onun en küçük bir parçasıyla bile, nasıl birleşmiş olabilirsiniz? Bedenden tamamen ayrı iseniz, onunla nasıl karışmış, bir bütün oluşturmuş olabilirsiniz? Üstelik, her türlü birleşme, birleşen iki şey arasında son derece yakın ve sıkı bir temas yoluyla olmaz mı? Cisim olmadan temas olabilir mi? Cisimli bir şey cismi olmayan bir şeyi nasıl içine alıp kendisine bağlı ve birleşik durumda tutabilir? Mademki, acı duyusuna kapıldığınızı kendiniz de itiraf ediyorsunuz, lütfen söyler misiniz bana, verilmiş doğanız ve durumunuzla, yani bedensizlik ve yayılsızlığınızla bu duyguyu nasıl duyduğunuzu düşünüyorsunuz? (Gassendi, 2007, s. 148).

‘Ruh-beden ayrılığı’¹³ ya da ‘ruhla beden birliği’ meselesi, düşünen tözle (ruh), yayıllı olan töz (beden) arasındaki birlik konusunda Descartes, hiç kuşku-

12 Burada, Descartes’in resmi argümanlarını hiçbir zaman geri almadığına ya da ‘gerçek, doğa veya özünün, bedenden tümüyle bağımsız, cisimsel olmayan bir öz’ olduğu şeklinde değiştirmediklerine işaret edilebilir. Ama, bu makalede amacım, o resmi argümanları açıklamak değildir. O argümanlar, özetle, Descartes’in, ‘bir bedene sahip olduğundan şüphe edebileceği’ni anlattığı ‘İkinci Meditasyon’ a kadar uzanır. Tartışmanın büyük bir kısmı ise, ‘Altıncı Meditasyon’da yer alır. Burada, Descartes, açıkça, ‘düşünmeyen ve yayıllı olan bir şey’ olarak algıladığı beden tersine, ‘düşünen ve yayıllı olmayan bir şey’ olarak kendisinin, açık ve seçik bir algısına sahip olduğunu iddia eder. Descartes bu iddiasını, beden bölünebilir olmasına karşın ruhun hiçbir zaman bölünemez olduğunu ve beden her hangi bir parçasını ortadan kaldırmanın ruha zarar vermediğini belirterek destekler. (Descartes, 1998, s. 257). Esasında, başta Antoine Arnauld olmak üzere, Frans Burman, John Cottingham ..gibi Descartes hakkında yazmış olan hemen hemen her yorumcu, onun bu argümanlarını çürütmüş; geçersiz kılmıştır. ‘Ruhun yayılsız ve bölünemez’ olduğu algısının, iddia edilen açıklığı ve seçikliği tartışmaya açık görülmüş; özellikle de, ‘bedenin her hangi bir parçasının ortadan kaldırılabilirdiği ve ruhun bundan etkilenmediği’ iddiası ‘desteksiz’ ve ‘akıl almaz’ olarak nitelendirilmiştir. Bkz. (Cottingham, 1994, s. 261-263).

13 *Altıncı Meditasyon* ‘ruh-beden ayrılığı’ ve ‘ ruh-beden ilişkisi’ ile ilgilidir. Descartes’in yaşadığı dönemin materyalistleri Hobbes ve Gassendi, onun ruh ve bedeni birbirinden ayırmasına ve bedenden ayrı bir ruh kabul etmesine itiraz etmekten geri kalmamışlardır. Gassendi, ruhun şu gördüğümüz kaba cisim (beden) olmadığını, bunun daha ince bir madde olabileceğini söylediği zaman Descartes, düşüncenin, maddeye ait hiçbir şeyi içermediğini ve bütün ispat etmek istediğinin bu olduğunu; aksini iddia ettiği takdirde, bunu ispat etmenin hasmına ait olacağını belirtmiş ve ruh ile beden her ikisinin de ayrı birer töz olduğunu vurgulamıştır. Ancak, Descartes’in ruhun bedenden ayrı olduğunu gösterme çabaları, anlaşıldığı üzere, daha kendi zamanında bile, geçersiz bulunarak yaygın olarak reddedilmiştir. (Cottingham, 1994, s. 286). Antonio R. Damasio ise, Descartes’in, ruhla bedeni birbirinden bıçakla keser gibi ayırmasını onun hatası olarak görmüştür. (Damasio, 1997, s. 242).

suz, öğretisinin yol açtığı zorlukların farkındadır. O, *düşünüyorum* öyleyse *varım* derken, hem ruhun bir töz olarak maddeden ayrı bir varlığı olduğuna, hem de bilginin, kendi içerisinde varlık olarak değerlendirilebileceğine işaret etmek istemiştir. Evet, ruhla beden, her ikisi de tözdür ve birbirlerinden ayrıdır, birbirleri üzerinde doğrudan etkileri olamaz, birbirleriyle gerçek bir ilişki içinde olamazlar; ama Gassendi'nin de belirttiği gibi bu 'Ben'in, yani düşüncenin, kendisini bedende ortaya koyabilmesi; kendi içine dönebilmesi nasıl olacaktır? Başka deyişle, ruh-beden ilişkisi, ruhla beden birliği nasıl sağlanacaktır? İşte bu, Descartes'ın felsefesinde son derece önemli bir sorun teşkil eder. O, bu sorunu, ki metafiziğinin en can alıcı noktasıdır; aynı zamanda da fiziğinin temelini teşkil eder, Tanrı'nın varlığıyla çözer. Ona göre, ruhla beden arasındaki birleşmeyi, bağlantıyı Tanrı sağlar.¹⁴ Dolayısıyla, Tanrı, bu iki karşıtın mükemmel özdeşliğidir. O, 'Felsefenin İlkeleri'nde bunu şöyle ifade eder:

Ruh düşünen bir tözdür. Yayılımı olan tözden (bedenden) tamamen ve gerçekten ayrıdır. O halde, bedensiz de var olabilir. Çünkü onları bir arada tutan, birleştiren Tanrı'dır. Tanrı, onları birleştirmiş olsa da, yine, ayırmak ya da birini öteki olmadan korumak kudretini terk etmemiştir. Öte yandan, ruhun beden, bedeninin de ruh tarafından etkilendiğini ve bu ikisinin bir anlamda bir birlik meydana getirdiğini ortaya koyan olgular vardır. Ruhla beden arasındaki etkileşim¹⁵, beynin arkasında bir yerde, kozalaklı bezde gerçekleşir. (Descartes, 1988, s. 30, 1 no'lu dipnot)

Öyle anlaşılıyor ki, Descartes'a göre, Tanrı bilinmedikçe başka hiçbir şey hakkında kesin bir bilgi elde edilemez. O, bu konuda, aynen şunları söylemiştir:

Düşünce, kendinde birtakım ispatların teşkiline yarayan bazı genel kavramlar da bulur. Bu ispatlar, onu, bu fikirlerin doğruluğuna öyle mutlak bir şekilde inandırır ki, o, bu ispatları yaptığı sırada, bu genel kavramların doğruluğundan şüphe edemez. Örneğin, düşüncede "sayı" ve "şekil" kavramları bulunduğu gibi "eşit sayılara başka eşit sayılar eklenince, toplamları da eşit olur" ve bunun kadar apaçık başka birçok ortak kavramlar da vardır. Bunlarla "bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu"... vb. gibi, apaçık şeyleri ispat etmek kolaydır. Düşünce, bu kavramları ve buna benzer kavramlardan çıkardığı sırayı

14 Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki amacı, ruh-beden ayrılığı fikrinin tam bir ispatına varmaktır. Bilginin, kendi kendisini varlık olarak ortaya koyduğunu yani kendi içinde ontolojik alanı olduğunu göstermek, ruhun maddeden ayrı bir varlığı olmasını, ruhun başlı başına bir töz olmasını gerektirir ki, bu da Tanrı'nın varlığını zorunlu kılar. Bilgi, kendisini varlık olarak ortaya koyacaksa, bunun temelinde ister istemez, elbette Tanrı olacaktır. Descartes'a göre, Tanrı, gerçekten ve zorunlu olarak vardır. O, açık-seçik fikirlerimi garanti ederek, ruhla bedeninin hem birliğini hem de gerçek ayrılığını sağlar. (Lacombe, 1943, s. 60), (Descartes, 1986, s. 153), (Öktem, 1999, s. 318).

15 Kartezyen Okkazyonalistler ise, başta Malebranche olmak üzere, etkileşimin mümkün olmadığını savunurlar. Malebranche ayrıca, Descartes'ın 'ruhun bedenden daha iyi bilinebileceği' öğretisini de reddeder (Flew, 2005, s. 357), (Jolley, 1997, s. 261).

fark ettiği müddetçe, onların hakikatinden pek emindir; fakat düşünce, daima bu kadar dikkatle bahsi geçen bu kavramları ve sırayı düşünmediğinden, açık-seçik kavramadığı bütün şeylerin doğruluğundan şüphe etmekte haklıdır. Dolayısıyla, kendini yaratanı bilinceye kadar kesin ve şüphesiz hiçbir bilgi edinemeyeceğini çok iyi görür. (Descartes, 1988, s. 34-35)

Şu hâlde, Descartes'ın epistemolojisinin temelinde, Tanrı fikri vardır. Her şey, Tanrı'dan ötürü vardır ve ondan başlayarak anlaşılır. Fakat dikkat edilecek olursa, ona göre, insan zihni kendi kesinliğini kendisi sağlamaktadır. Bu kesinlik, yani düşüncenin kendi kendisine uygunluğundan dolayı doğan kriter, Tanrı'dan gelmez. Tanrı, düşüncenin, kendi kendisine sağladığı bu kesinliğin ve apaçıklığın garantisidir sadece. Descartes, açık-seçikliğin garantörü olarak gördüğü Tanrı ile ilgili sözlerini şöyle sürdürür:

...Fakat, bir Tanrı'nın var olduğunu anladıktan sonra, aynı zamanda her şeyin ona bağlı olduğunu ve onun asla aldatıcı olmadığını da anladığım için, bunun sonunda, açık ve seçik olarak kavradığım her şeyin doğru olmaktan geri kalmadığına hükmetmişim... Açık ve seçik olarak kavradığım her şeyin doğru ve kesin bir bilgisini ediniyorum. Uyumuş dahi olsam, zihnimde apaçık olarak gelen her şey, mutlaka doğrudur. Böylece, her bilginin doğruluk ve kesinliğinin ancak ve yalnız Tanrı'nın bilgisine bağlı olduğunu açıkça görüp, anlıyorum; öyle ki, onu bilmeden önce, başka hiçbir şeyi tam olarak bilemezdim. (Descartes, 1998, s. 184-185; 1988, s. 45, dipnot 2)

Descartes 'a göre, Cogito, zihinsel sezgiyle¹⁶ kavranan ilk ve tek, aynı zamanda, zorunlu ve apaçık bir hakikattir. Bunu, Descartes, şu sözlerle ifade etmiştir: 'Düşünüyorum öyleyse varım' gerçeğinin, şüphecilerin en aşırı varsayımları tarafından bile sarsılamayacak kadar sağlam ve güvenilir olduğunu gördükten sonra, bunu, amaçladığım felsefenin ilk ilkesi kılmaya, en ufak bir şüphe duymaksızın, karar verdim. (Descartes, 1986, s. 32; Markie, 1997, s. 218). Bu, sadece felsefenin ilk ilkesi olmakla kalmaz, aynı zamanda, bize, hakikatin ölçütünü de verir; çünkü bu ilk hakikat, açık ve seçiktir.

Öyle bir doğaya sahibim ki, bir şeyi tamamen açık-seçik idrak ettiğim zaman, onun doğruluğuna inanmamazlık edemem. Bir Tanrı'nın var olduğunun farkına vardığımız zaman, açık-seçik idrak ettiğimiz şeyden kuşkulanırsak, onun aldatan bir Tanrı olduğunu düşünmek zorunda kalırız. Oysa, Tanrı'nın aldat-

16 Descartes'a göre, herkes, zihinsel sezgiyle, yani bir zihin işleviyle, örneğin var olduğunu, düşündüğünü, bir üçgenin sadece üç çizgiyle, yuvarlak bir cismin ise, bir tek yüzeyle sınırlı olduğunu ve bunun gibi daha birçok olguyu görebilir. İnsanın düşündüğünü, dolayısıyla var olduğunu kavraması ile üçgenin sadece üç çizgiyle, yuvarlak bir cismin ise, bir tek yüzeyle sınırlı olduğunu veya 2+2'nin 4 ettiğini kavraması arasında Descartes'a göre hiçbir fark yoktur. Şu hâlde, ona göre, sezgi, ister ilk ilke niteliğindeki temel bilginin bir çırpıda doğuşuna, ister bir bağlantının birdenbire görülmesine karşılık olsun, basit bir durumun **bir anda** görülmesi demektir. Sezgi, kesin ve apaçık bilgileri edinme yoludur.

tığını düşünmek (aldatmak, mükemmellekle bağdaşmayacağı için) imkânsız olduğuna göre, açık ve seçik olarak idrak ettiğimiz her şey zorunlu olarak doğrudur; ama, bu da, ancak mükemmel bir Tanrı'nın varlığı ve bende olan her şeyin ondan gelmesi nedeniyle mümkündür. (Descartes, 1986, s. 36; Eralp, 1939, s. 140).

Şu hâlde, Descartes, açık-seçik idrakin, ancak mükemmel bir Tanrı'nın varlığıyla mümkün olduğunu; aldatan bir Tanrı'nın varlığı durumunda ise, aldatmanın mükemmellekle bağdaşmayacağına bilincinde olduğundan, mümkün olamayacağını iddia eder.¹⁷ Aynı şekilde, o, mükemmel bir Tanrı anlayışıyla, açık-seçik idrakin kusurlu olabileceği düşüncesinin de bağdaşmayacağına farkındadır. Bu nedenle, açık-seçik idrak edilen her şeyin doğru olduğu inancı, psikolojik olarak karşı konulmazdır; açık-seçik idrakin kusurlu olduğunu varsaymak ise, neredeyse imkânsızdır. Descartes, bu doğruluk kuralı¹⁸nın kanıtlanmasının sarsılmazlık için yeterli olduğu kanısındadır. Ona göre, doğruluk kuralı bir kez kanıtlanınca, kişiyi, anımsanmış açık-seçik idraklerden kuşku duymak zorunda bırakabilecek hiçbir uslamlama yoktur. Onun burada söylediği şey, anımsanmış açık-seçik idraklerden kuşku duymaya zorlayabilecek hiçbir itiraz var olmadığı için, bunların sarsılmaz olduğu, dolayısıyla, yerlerinden oynatılmalarının mümkün olmadığıdır. (Loeb, 1997, s. 91; 93-94).

Son derece doğal ve basit bir şekilde, zihinsel sezgiyle, bir anda, düşündüğünden var olduğu sonucuna ulaşmış olan Descartes'a göre, öz bilince ilişkin bilginin ayırıcı özelliği, sadece açıklık ve seçiklik değil, aynı zamanda mutlak kesinliktir. Descartes,

'düşünce benim için bedenden daha kesindir. Dünyayı gördüğüm ve içindeki bazı nesnelere dokunduğum için onun var olduğu yargısına varıyorsam, aynı şekilde, düşüncemin de var olduğu yargısına daha da kesin bir tarzda varırım. Esasında, dünya var olmasa da, onun var olduğu yargısına varabilirim. Ama bu yargıya vardığım zaman, yargıya varan zihnimin var olmadığını söyleyemem' (Descartes, 1998, s. 172).

der.

Kısacası, ona göre, her şeyin var olmadığını ileri sürebilirim ama kendimin var olmadığını ileri süremem; sürsem bile yine 'Ben' bir şey ileri sürmüş, 'Ben' yargıda bulunmuş olurum. Yargıda bulunduğum şeyden kendimi soyutlayabilsem dahi,

17 Ancak, kimilerine göre, Descartes, açık-seçik idrakin ne olduğunu, kendisini nasıl tasarımıldığını, tikel anlıksal durumlara ilişkin inançlarından hangilerinin kuşkuya yol açan nedenlerin tümüne de karşı koyabildiğini, bu inançların içeriğinin ne olduğunu ve daha bir sürü önemli sorunu açıklayamamakla birlikte, bu sorunları ortaya atmış olması bakımından ilginç ve önemli bir filozoftur. (Markie, 1997, s. 236).

18 Oysa, Leibniz'e göre, Descartes'in bu doğruluk kuralı (açık ve seçik olarak idrak ettiğimiz her şey, zorunlu olarak doğrudur) açıklık ve seçikliğin kriterleri ortaya konulmadıkça, yatarsızdır. Leibniz, Descartes'in bu noktada uygun kriterler bulamadığını düşünür. (Jolley, 1997, s. 268).

yargıda bulunduğum gerçeğini bir tarafa bırakamam. Başka her şeyden, nesnelere ve kendi bedenimin var olduğundan şüphe edebilirim ya da bunlarla ilgili kesinlik dolaylıdır. Ama, 'Ben', kesinliğin kendisidir. Başka şeyler içinse, kesinlik, yalnızca bir yüklemidir. Bedenim de benim için kesindir ama bu kesinliğin kendisi değildir. (Descartes, 1998, s. 157-158; Gassendi, 2007, s. 158; Hegel, 1997, s. 140).

Cogito, zihinsel sezgiyle bir anda kavranan ilk ve tek hakikat olmakla birlikte '*Her düşünen vardır. Ben düşünüyorum. O halde, ben varım.*' şeklinde bir çıkarımla elde edilmiş olmayıp, çıkarımsal bir hakikat değildir. Bu nedenle, Cogito, 'Ben'in, düşünen özne olarak yaşadığı deneyimdir. Bu deneyim, bir var olana özgüdür. Düşünmek için var olmak gerekir. Elbette ki, sadece düşünen varlık olarak var olurum; bu da tam olarak var olmam için yeterlidir. Düşündüğümü düşündüğüm için -ki bu beni kendi üzerine düşünemeyen tüm varlıklardan farklı kılar- 'ben' ya da 'düşünen özne' bir bilinçtir; kendi kendinin bilincidir. Mutlak bir açık-seçikliğin içerisinde, her türlü şüpheden korunmuş olarak bir anda beliren Cogito, emin olmanın kimliğini gösterir; bunu da, zihinde var olan en berrak ve başka hiçbir şeyle karıştırılamayacak kadar açık, en fark edilir *düşünce* biçiminde yapar. Bu nedenle, düşünce, 'ben'den ayrılamayan yegâne öz niteliktir.

Descartes, her ne kadar, *Cogito*'nun zihinsel sezgiyle bir anda kavranan ilk ve tek hakikat olduğunu vurgulamışsa da çağdaşı Gassendi, *Cogito*'yu kıyasın bir parçası olarak görmüş, dolayısıyla onun, gerçekten bir *ilk ilke* olmadığını söylemiştir. Oysa, Descartes'a göre Cogito, berrak ve fark edilir düşüncenin açık ve seçikliğinde kendini gösteren biricik hakikattir. Onun, *Cogito*'yu ilk ilke olarak tanıması, bu imtiyazı, genellikle çelişmezlik ilkesine veren Skolastik filozofların da şiddetli itirazlarına yol açmıştır. Bunun üzerine, Descartes, *ilke* kelimesinin çeşitli anlamlara gelebileceğini, bütün varlıkların varlığını ispat etmek için *ilke* olabilecek derecede *açık ve genel bir ortak kavramın* aranmasının başka, bize diğer bütün şeyleri bilmek için *ilke* görevini üstlenebilecek derecede *varlığı öteki bütün varlıkların varlığından daha açık olan bir varlık* aramanın başka olduğunu ifade etmek zorunda kalmıştır. Birinci anlamda, İlkçağ'da Parmenides'in öne sürmüş olduğu *var olanın var olmaması imkansızdır* hükmünün bir *ilke* sayılabileceğini, ama, bunun, gerçekte, hiçbir şeyin varlığını bildirmek değil, yalnız o şey bilindiği zaman şöyle bir muhakeme ile doğruluğunu sağlamaya yaradığını ifade eder: *Var olanın var olmaması imkansızdır. Şu şeyin var olduğunu biliyorum. O halde, onun var olmamasının imkansız olduğunu da biliyorum.* Bunun ise, Descartes'in nazarında pek az önemi vardır ve bizi, daha da bilgin kılmaz. Öteki anlamda ise, ilk ilke, '*düşünüyorum öyleyse varım*' ilkesi, varlığı, ruhumuzun varlığından daha belli olan hiçbir şey bulunmadığı için ilk ilke durumundadır.

Öyleyse, başka hiçbir şeyin varlığı bilinmeden önce, ruhun varlığı bilinebildiği halde, ruhun varlığı bilinmeden önce, başka hiçbir şeyin varlığı bilinemez. Düşünen varlıklar olduğumuzun farkına varmamız, hiçbir kıyasla türetilmemiş bir

ilk ilkedir. Birisi, 'düşünüyorum öyleyse varım' dediğinde varlığını, tümdengelim yoluyla düşünceden çıkarmaz, bunu zihnin yalın sezgisi sayesinde bir anda açık olarak elde eder. Yok eğer bunu tümdengelimle elde etmiş olsaydı, 'düşünen her şey vardır' ya da 'var olur' büyük öncülünü daha önceden bilmiş olması gerekirdi; ama, gerçekte, bunu, var olmaksızın düşünmesinin olanaksız olduğunu, kendi deneyiminden öğrenmişti. (Descartes, 1986, s. 146, 148; Markie, 1997, s. 218).

Şu hâlde, Descartes, kıyas yoluyla, her düşünenin var olması gerektiği genel öncülünden kalkarak, var oluşunu düşüncesinden çıkarsamamış, aksine, bunu açıkça yadsımıştır. Ancak, Gassendi'nin, ısrarla, Cogito'yu kıyasın bir parçası olarak görmesi ve onun ilk ilke olmadığını söyleyerek itiraz etmesi üzerine, Descartes, şu önemli karşılığı vermiştir:

'Karşı İtirazlar'¹⁹ın yazarı, 'düşünüyorum öyleyse varım' derken, benim daha önce 'her düşünen vardır' büyük önermesini farz ettiğimi, bu nedenle de önceden tasarlanmış bir görüşü (peşin hükümü) benimsediğimi ileri sürmektedir. Oysa, kendisi 'peşin hüküm' kelimesi üzerinde aldandığını fark etmiyor. Zira, her ne kadar dikkatsizce ifade edildiği zaman, bu önermeye bu ad verilse de ve daha önce böyle bir hüküm verdiğimiz hatırlandığı için de doğru olduğuna inanılsa bile, iyice incelenince, bunun, bir peşin hüküm olmadığı görülür. Çünkü o, öylesine açık görünür ki, insan, onu ilk defa düşünmüş olsa ve dolayısıyla, bunun üzerine hiçbir peşin hüküm bulunmasa da, yine, ona inanmaktan kendini alamaz. Fakat Gassendi'nin burada düştüğü en büyük hata, tikel önermelerin bilgisinin, diyalektiğin kıyaslarının sırasını takip ederek, tümel önermelerden çıkarılması gerektiğini sanmasıdır. Bu ise, onun, hakikati ne tarzda aramak gerektiğini pek az bildiğini gösterir. Zira, her ne kadar genel kavramlar bulduktan sonra, onlardan özel kavramları çıkarmak mümkünse de, bununla beraber, hakikati bulmak için, daha sonra, genel kavramlara geçmek amacıyla, daima özel kavramlardan başlamak gerektiğine şüphe yoktur. (Şurası kesindir ki, gerçeği bulmak istiyorsak, daha sonra genel kavramlara varmak için hep özel kavramlarla başlamamız gereklidir. (Sırayı tersine çevirebilir ve genel gerçekleri elde etmez tümdengelim yoluyla bunlardan daha başka tikel gerçekler çıkartabiliriz.) Bu nedenle, bir çocuğa, geometrinin başlangıcı öğretilirken, 'eşit iki miktardan eşit miktarlar çıkarılırsa geriye kalanlar da eşittir' veya 'bütün, parçalarından büyüktür' gibi önermeler, özel haller içeren örnekler gösterilmezse, genel olanı anlayamaz (Descartes, 1986, s. 144-145; Markie, 1997, s. 220).

19 Gassendi, Descartes'ın *Metafizik Düşünceler*'ine karşı, 1644'te 'Karşı İtirazlar'dan oluşan *Disquisitio Metaphysica Dubitationes* adında uzun bir yapıt yayınlamıştır. Biz, burada, bu makalenin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle, bu itirazlara ve Descartes'ın bu itirazlara yanıtlarına, birkaç tanesi dışında uzun uzadıya yer vermedik. Bunun için bkz. (Descartes, 2007, s. 87-88; 90, 94, 99; 143,155; 158,160, 161; 188-189), (Descartes, 1952, s. 150-169-170), (Adam, 1997, s. 69-75). Gassendi, bu itirazlarında, Descartes'ın öncelikle 'hayvanlardaki duyguya da 'düşünce' adının verilip verilmeyeceğini', 'onların ruhlarının da maddesel olup olmadığını', 'bedenin düşünmeye hiçbir katkıda bulunmadığını', 'ruhun daima düşünen bir şey olduğunu', 'İmgelem yoluyla Descartes'ın kendisini nasıl bildiğini', 'eylemde bulunan töz ile düşünen tözün nasıl birleştiğini' kanıtlaması gerektiğini vurgulamış; Descartes da kanıtlamaya çalışmıştır.

Cogito'nun ilk ilke olduğuna yapılan başka bir itiraz da yine, Gassendi'den gelmiş olup 'teneffüs ediyorum öyleyse varım', 'geziniyorum öyleyse varım', 'bilincim tarafından aldatılıyorum öyleyse varım' ya da daha doğrusu 'öyleyse aldandırım' gibi, *Cogito*'ya benzer başka birçok önermelerin de ilk ilke olabileceği yönündedir. Descartes, bu itirazın da düşünölmeye değeri olduğunu belirterek şunları söyler:

'Düşünmek' sözü ile *bizde, doğrudan doğruya, kendiliğimizden fark edeceğimiz şekilde, bilinçli olarak, olup biten bütün şeyleri anlıyorum. Böylece, yalnız 'anlamak', 'istemek', 'hayal etmek' değil, 'irade', 'akıl', 'mubayyile' ve 'duyularla edinilen kanaatler', hatta 'duymak' bile düşünmekle aynı şeydir. Görüyorum ya da yürüyorum deyip arkasından da öyleyse varım dersem ve burada bedenle ilgili olan görme ve yürümeyi kastedersen sonuç mutlak olarak kesin değildir; çünkü rüyada sık sık olduğu gibi, gözümü açmadan ve yerimden kıpırdamadan da görüp yürüdüğümü hayal edebilirim hatta bedenim olmadığını farz etsem bile, bunu yapabilirim. Ama onu görme ya da yürüme bilincinin ya da öznel duygusunun kendisi olarak anlarsam, o zaman, gördüğümü ya da yürüdüğümü hissedene ya da düşünen, zihinle ilgili olacağı için, bu sonuç kesindir. Gezinmekte olduğum izlenimiyle bedenimin hareket ettiğinden değil, gezindiğimin bilincinde olduğumdan emin olurum ve bu bilinçlilikten var olduğumu çıkarabilirim. Ama o zaman da 'düşünüyorum öyleyse varım' dan başka hiçbir şey demiş olmam; öyle ki, herhangi bir çıkış noktası, uygun biçimde çözümlenirse mutlaka *Cogito*'ya götürür. Bütün diğer eylemler için de durum aynıdır. (Descartes, 1988, s. 30-31; 2007, s. 155. Hegel, 1997, s. 139-140).*

Descartes'a göre, bir ilk hakikat değeri olan '*düşünüyorum öyleyse varım*' önermesinin her iki kısmı da, dikkat edilecek olursa, birer *sezgi* ürünüdür. Yalnız, "öyleyse" (ergo) ile başlayan ikinci kısmın, bu sözcükten dolayı, bazı kimselerde çıkarış izlenimi uyandırdığı da bilinmektedir. Bunlardan birisi de, B. Williams'tır. O, soruna, çıkarım türleri açısından yaklaşmış ve bu önermenin bir tasım olmasa bile, bir çıkarım olduğunu ileri sürmüştür. Varlık, düşünceden çıkarsanmaktadır. Oysa, *Cogito*'nun çıkarımsal olduğunu kabul etmek, onun ilk hakikat olmadığını iddia etmek demek olur ki, bu da bütün sistemi tehlikeye düşürür. Descartes: *burada hiçbir çıkarsama yoktur. Çünkü öyle bir çıkarsamanın var olabilmesi için büyük öncülün 'her düşünen vardır' olması gerekir. Oysa bu, önermedeki dolaysızlığı ortadan kaldıracığı için onun, esasında, önce, ilk önerme olan 'düşünüyorum öyleyse varım' dan türetilmesi gerekir* der. (Savran, 1978, s. 164; Hegel, 1997, s. 139-140).

Cogito'nun çıkarımsal bir hakikat olduğu yolundaki tartışmalara, esasında, Descartes'ın, onu, zaman zaman, bir çıkarım şeklinde ifade etmiş olması yol açmıştır. Şöyle ki: O, *Cogito* hakkında onun çıkarımsal gibi anlaşılmasına neden olacak şu ifadeleri kullanmıştır:

'Düşünüyorum öyleyse varım' deyince, hakikati söylediğimi bana temin eden, düşünmek için var olmak gerektiğini çok açık bir şekilde gördüğümünden, başka bir şey olmadığını fark ettiğimden... ve 'düşünüyorum öyleyse varım' önermesinin, düşüncelerini sırayla yürüten bir kimsenin aklına gelen ilk ve en doğru önerme olduğunu söylerken, hiçbir zaman, daha önce düşünce ve varlığın ne olduğunu, düşünmek için var olmak gerektiğini ve buna benzer diğer şeylerin bilinmesi gerektiğini inkâr etmedim. (Descartes, 1988, s. 32; 1986, s. 36; Weber, 1974, s. 136).

Descartes'ın felsefi görüşlerini eleştirilerinde büyük ölçüde Gassendi'ye dayanan Pierre Daniel Huet ise, başka eleştirilerinin de yanı sıra, Cogito'nun şüphe götürmez olduğunu gösteremediğini ileri sürmüştür. O, 'düşünüyorum öyleyse varım' ın bir çıkarım olmakla kalmayıp, düşünmenin meydana geldiği an ile düşündüğünü fark etme anı arasında bir zaman geçmesini gerektirdiğini, oysa belleğin yanılabilceğini iddia etmiştir. (Jolley, 1997, s. 266).

Buna karşın, sorunsala çok özgün bir biçimde yaklaşmış olan bir başka düşünür, J. Hinttika'ya göre, 'Düşünüyorum öyleyse varım' önermesi, bir çıkarım değildir. Bu şu demektir: Descartes, Cogito'ya (ilk hakikate), 'var olmadan düşünmenin imkânsız olduğu' görüşünden hareket ederek varmamıştır. 'Varım' ifadesi, mantıksal bir gereklilik olmadığı halde, bunun tersinin düşünülmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlık da ancak 'düşünüyorum' ile birlikte ortaya çıkar. (Savran, 1978, s. 166). Esasında, Descartes'ın sistemi düşünülecek olursa, bunun bir çıkarım olmadığı ve olmaması gerektiği zaten kolayca anlaşılır. Bu nedenle, Cogito'ya ilişkin olarak, J. Hinttika ve onun gibi düşünenlere, sanırım, hak vermek gerekir.

Birçokları da Cogito'yu, Malebranche'dan, Spinoza'ya, Leibniz'den, Locke'a ve Berkeley'den Kant'a varan İdealizm yolunda atılmış bir ilk adım olarak görmüşlerdir. Bu ise, esasında Realist bir filozof olan Descartes ve onu izleyen Kartezyen filozofların, bu yönde yaptıkları, inkâr edilmesi son derece zor olan, güçlü etkiyi göstermektedir.

Sonuç

Şu hâlde, denilebilir ki, hakikati aramak ve onun mutlak bilgisine ulaşmak amacıyla şüpheyi bir araç olarak kullanarak, her şeyden şüphe etmek suretiyle, tek bir gerçeğe, 'kendi bilincinin var olduğu' na ulaşmış ve bu husustaki ünlü sözü Cogito ergo sum'u söylemiş olan Descartes, felsefeye mantık ya da ontolojiyle değil, epistemolojiyle (bilgi kuramıyla) ve bu kuramın ana meseleleri olan bilginin imkanı, kaynağı ve sınırlarıyla başlamıştır. Epistemolojiye dayanarak ontolojisini kurmuş, yani varlığın değil, bilginin, dolayısıyla aklın kendisine sağladığı kesinliği metafiziğine konu almış, nesnenin değil, öznenin varlığını tasdik etmiş, özne felsefesi ya da bilinç felsefesi yaparak felsefede yeni bir çığır açmıştır. O, her ne kadar

epistemolojiye dayanarak ontolojisini kurmuş olsa da, esasında onun epistemolojisi ile ontolojisi âdeta kaynaşmıştır. Öyle ki, Tanrı'nın varlığını bile inşa eden insan zihni olmakla birlikte, o, yine de, tüm diğer varlıklar gibi, varlığın ilki ve temeli olan Tanrı'ya muhtaçtır. Bu nedenle, kimi zaman epistemolojisi ontolojisine temel teşkil etmiş, kimi zaman da, ontolojisi, epistemolojisini belirlemiştir. Epistemolojiden hareket edince, var olan açıklık-seçiklik, bilginin doğruluğunu sağlamaya yeterli olmuş; o bakımdan Tanrı'nın varlığına dayanmaya ihtiyaç hissetmemiştir. Ontolojiden yola çıkınca ise, bir varlık olan hakikatin, var olmakta devam etmesi için, tüm diğer varlıklar gibi, Tanrı'nın varlığına muhtaç olduğunu anlamıştır. Esasında, Descartes, açık ve seçik şeylerin doğruluğunu da doğru olarak kalmakta devam edebilmelerini de Tanrı'nın varlığına bağlamış, hatta bunun zorunlu olduğunu söylemiştir. Bu suretle hem bilinmesi hem de var olması bakımından kendisinden başkasına ihtiyaç duyulmayı adeta birleştirmiş; ontolojinin yerine epistemolojiyi koymuştur. Böylece, bilginin kendi içinde ontolojik alanı olduğunu, yani bilginin, kendisini varlık olarak ortaya koyduğunu göstermeye çalışmış; bu da onu, Modern felsefenin kurucusu, babası yapan en belirgin nitelik olmuştur. Ontolojisini epistemoloji; fiziğini de metafizik üzerine kurmuş olan Descartes, “Ben” den hareketle ilkin, *rubum vardır ve varlığını bundan daha iyi bildiğim başka hiçbir şey yoktur* diyerek, kendi varlığını, daha sonra da, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlayarak solipsizme düşmekten kurtulmuş; aynı zamanda, Tanrı'nın garantörlüğünü gündeme getirerek, ‘bilginin kesinliği’²⁰ problemini de çözmüştür; ya da en azından,

20 Bilindiği üzere, İlkçağ'dan beri, varlığa ilişkin, mutlak, doğru ve kesin bilgiye ulaşıp ulaşılamayacağı, filozofları meşgul etmiş olan son derece önemli felsefi problemlerden biridir. Eski Yunan'da, Kynikler, Kyreneliler, Sofistler ve Septikler, varlığın mutlak, doğru ve kesin bilgisine ulaşılamayacağını iddia ederlerken, Sokrates, Platon, Aristoteles ve daha niceleri ulaşılabileceğini savunmuşlardır. Şurası kesindir ki, bilgi kuramına ilişkin bilginin kaynağı, imkânı ve sınırlarıyla ilgili meseleler, İlkçağ'da (özellikle Platon'un Theaitetos diyalogu bilgiye (episteme) ilişkindir) söz konusu edilmiş olmakla birlikte, bilgi kuramı ilk kez, Modern Çağ'da, Modern felsefenin kurucusu, babası sayılan Descartes'dan itibaren, felsefenin özel bir alanı olarak ortaya çıkmış ve ağırlık merkezini teşkil etmiştir; adı da ancak yakın zamanlarda, Ondokuzuncu yüzyılda verilmiştir. Bundan böyle, Descartes'dan sonra gelen Malebranche, Geulincx, Spinoza, Leibniz gibi Kartezyen filozoflar, nesne yerine özneyle ilgilenmişler, öznenin bilgisini sorgulamışlar; bu bilgidен ya şüphe etmişler ya da onun varlığını tasdik etmişler, yani özne ya da bilinç felsefesi yapmışlardır. Böylece, adı Ondokuzuncu yüzyılda verilen bilgi kuramı (epistemoloji), felsefenin özel bir uğraşı alanı olarak varlığını ortaya koymuştur. (Heimsoeth, 1986, s. 40-41; 72-73).

Descartes da, tıpkı Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi, hakikate ilişkin kesin, açık-seçik ve güvenilir bir bilgiye varmak istemiş; bu nedenle, varlığın mutlak, doğru ve kesin bilgisinin edinilebileceği tezini savunmuştur. Öyle ki, ‘kesin bilgi’ problemi, Descartes felsefesinin bariz biçimde ağırlık merkezini oluşturmuştur. O, dış dünyaya ilişkin bu türden bilgi edinmenin bir yöntemi ve bu yöntemin de ‘apaçıklık’, ‘analiz’, ‘sentez’ ve ‘sayış’ gibi bazı kuralları olduğunu dile getirmiş ve bunu 1637'de yayınlanmış olan *Metot Üzerine Konuşma* adlı kitabında ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ona göre, kesin ve açık-seçik bir bilgi elde etmek için esas olan, *açık-seçik ilkelerden* hareket etmek ve tündengelim yoluyla bunlardan zorunlu sonuçlar çıkartmaktır. Başka deyimle, önce sebepleri bilmek, sonra bunlardan sonuçlara geçmek gerekir. O, bu konuda aynen şunları söylemiştir: *Burada gözettiğim sıra şu olmuştur: Önce, evrende bulunan ve bulunması mümkün olan her şeyin, ilkelerini veya*

sistemiyle tutarlı olarak çözmüş görünmektedir. Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtladıktan sonra, *madem ki, bilincimin dışında bir dış dünya vardır; o halde, bunun doğru ve kesin bilgisi de edinilebilir* diyen Descartes'a göre, süje (bilen; özne; objesini karşısına alan bilinç), karşısına aldığı obje (bilinen; nesne) nin *kesin* bilgisini elde edebilir ama, acaba süje, obje hakkında edindiği bilginin kesinliğini nasıl garanti edecek; objeye ilişkin elde ettiği bilginin kesinliğinden, bildiği şeyin kesin olduğundan nasıl emin olacaktır? Yine, acaba, 'doğru', 'gerçek' üzerine oturabilecek midir? Başka deyişle, epistemoloji, ontoloji ile temellendirilebilecek midir? İşte, bunlar, objesini süjenin belirlediği Descartes felsefesinin son derece önemli prob-

ilk sebeplerini bulmaya çalıştım. Bundan sonra, bu sebeplerden çıkarılabilecek ilk ve genel sonuçların neler olduğunu araştırdım. (Descartes, 1986, s. 87- 88.)

Mutlak, doğru ve kesin bilgi edinmek için doğru yöntem uygulamak gerektiğini belirten; insanların eşit akla sahip olmakla birlikte, hakikate ilişkin doğru ve kesin bilgiye ulaşamamalarının nedenini, sağlam ve güvenilir bir yöntem uygulamadıklarında gören Descartes için, bundan sonra, öncelikle, yapılacak ilk ve tek şey, zihni, araştırılacak olan şeylere yöneltmek ve bunların aralarındaki sıra ve düzeni tespit etmektir. Böylece, *kesinlik, kolaylık, verimlilik ve bilgelik* sağlanacağına inandığını dile getiren Descartes, önerdiği bu yöntem hakkında şunları söylemiştir: *Benim yöntemden anladığım, şaşmaz ve kolay kurallardır. Bu kurallara uyan kişiler, hiçbir zaman doğruyu yanlış yerine almayacak ve boş emeklerle kendilerini yormadan, yavaş yavaş bilgilerini arttırarak bütün şeylerin doğru ve kesin bilgisine ulaşacaklardır. Başka insanların yaptığı gibi, sanatın yardımından ziyade, tesadüfün lütfü ile yapılan düzensiz ve boş araştırmalarla değil de uzun tecrübelerle bulduğum şaşmaz kurullarla hakikate vardığımı gördüm.* (Descartes, 1986, Kural IV, s. 18-19; Descartes, 1952, Rule IV, s. 35-36; 1986, s. 88-89). Başlangıçta, o güne kadar kendisine öğretilen bütün bilgilerin kesinliğinden hatta matematikten bile şüphe etmiş olan Descartes'a göre, bilginin kesinliği, dış varlıkla değil, dış varlığı olduğu gibi bilme gücüne sahip **düşüncenin kendi kendisine uygunluğu** ile mümkündür. Eğer böyle olmasaydı, matematiğin bir yöntem olarak kullanılması da mümkün olamazdı. Descartes, mutlak bir kesin bilginin ilk örneğini matematikte bulmuş ve matematikte bunu sağlayan şartları kapsayan yöntemi, matematik yöntemi, bilginin evrensel yöntemi haline getirmiştir. Ona göre, her bilimin kendine özgü bir yöntemi yoktur; her bilime aynı yöntemin, '**sezgi**', '**çıkarış**' ('**tümdengelim**') ve '**sayış**' ('**tümevarım**') olmak üzere üç adımı bulunan, matematik yöntemin uygulanması gerekir. Bu nedenle, bu yönteme '**evrensel matematik yöntem**' denir. İşte, Descartes'ın orijinal olan görüşü de budur. Descartes bundan sonra, geometriyle matematik arasında bir paralellik kurarak 'analitik geometri'yi bulmuştur. Analitik geometriyi bulması, onu, fizikle geometri ve matematik arasında da bir paralellik kurulabileceği düşüncesine götürmüştür. Şöyle ki: fizik şeylerden ve şeylerin hareketinden bahseder. Şeylerin de yayılımı vardır. Yayılım varsa madde, madde varsa yayılım vardır. Madde hareket eder, mesafe ve zaman da ölçülür. Böylece, fizikle geometri arasında da bir paralellik kurulmuş olur. Şu hâlde, geometrik olarak tasarlanan bu evrende, fizikle ilgili bilgi elde etmek istediğimiz zaman, matematik yöntemi uygulayabiliriz. Bütün bilim dallarını matematik kadar kesin ve açık kılmak ve bu sayede "hakikat"e ulaşmak isteyen Descartes, ilk iş olarak, doğanın sırlarını açacak tek anahtar kabul ettiği ve model aldığı matematikte kesinliği ve açıklığı sağlayan şartları ortaya çıkarmaya çalışmış ve bu şartları diğer bilim dallarında da gerçekleştirmek için büyük bir çaba sarf etmiştir. Ancak, çağdaşları ünlü kartezyen ve okkazyonalist filozoflardan Pascal ve Bayle, Descartes'ın bize her şeyi kesin olarak öğretebileceğini ileri sürdüğü bu evrensel matematik yöntem üzerinde onunla tartışmışlar ve bu yöntemin insana, insanın neliği gibi, her konuyu güvenle kavratamayacağını; dolayısıyla, evrensel olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Pascal'ın Mistisizmi ile Bayle'in Septisizmi bu tartışmadan doğmuştur. Oysa, yine bir kartezyen olan Leibniz de tıpkı Descartes gibi, ancak *evrensel bir matematiğe varırsak, yani bütün nesnelere, bilgimizin bütün konularını kesin matematik önermeler olarak kavrayabilirsek, bilgimiz de tam ve kesin olur* demiştir. İşte onun bilgi ideali olan **evrensel bilim** budur. (Gökberk, 1974, s. 295; 320).

lemleridir. Bu sonuncusu, daha sonra, On dokuzuncu yüzyılda, Alman Romantik filozofu Hegel tarafından da ele alınacak ve Hegel, problemi, *gerçek olanın ussal, ussal olanın da gerçek* olduğunu söyleyerek, yani *gerçek* ile *doğru* arasında bir özdeşlik kurarak çözmeye çalışacaktır. Ancak, Hegel'den çok daha önce Descartes, meseleyi, *gerçek* ile *doğrunun*, reel ile rasyonelin, özdeş olmayıp, *uygun* olduğunu ifade ederek çözmeye çalışmıştır. Şu hâlde, Descartes'a göre, rasyonel olan, reel olana, reel olan da rasyonel olana uygundur ve bu uygunluğun, dolayısıyla, açık-seçikliğinin garantörü de Tanrı'dır. Tanrı, metafiziğin konusudur ama, Descartes, ne imanla akli uzlaştırmak isteyen, felsefeyi dinin yardımcısı sayan bir anlayışa sahiptir ne de olayların arkasında bir gerçeklik olduğunu ileri sürer. Aksine o, metafiziği, sisteminde, felsefe ve bilime gerekli olan kesin bilginin (yakın) teminatı olarak gördüğü için aynı zamanda bir metafizikçidir; Boutroux'nun çok yerinde bir tabiri ile, 'metafizikçi bir âlim'dir (Eralp, 1939, s. 115).

Descartes, var olanın tinsel, ruhsal olduğuna inandığı için Spiritüalizmin; bilimin, özellikle de matematiğin biricik doğru ve kesin bilgi olduğuna inandığı ve bilgide dayanacağı sağlam, şüphesiz, açık-seçik, 'pozitif' temel aradığı için de Pozitivizmin temellerini atmıştır. Geometriyle matematik arasında bir paralellik kurarak 'analitik geometri'nin kurucusu olmuş; daha sonra, fizikle geometri arasında da aynı paralelliği tespit etmiş ve matematiği tüm bilim dallarına uygulamaya çalışarak 'evrensel matematik yöntem'i, bilginin evrensel yöntemi haline getirmiştir. Modern matematikte söz konusu edilen 'sezgisel apaçıklık' kavramı da, yine, yirminci yüzyılın bilim adamları ve filozofları üzerindeki Descartes'ın etkisini gösterir. O, aynı zamanda, Ortaçağ'da hararetle tartışılmış olan metafiziğe ilişkin 'varlığın tinsel mi yoksa maddesel mi olduğu' meselesini Modern Çağ'da yeniden gündeme getirerek, Skolastik dönemle Modern dönemi kaynaştırmaya, uzlaştırmaya çalışmış; çağdaşı pek çok filozofu etkilediği gibi, yirminci yüzyılda da, Husserl'in fenomenolojisi, Sartre'ın fenomenolojik-ontolojik varoluşçuluğu ve Popper'ın eleştirel usçuluğu ile bu etkilerini sürdürmüştür.

Kaynakça

- Adam, C. (1997). *Descartes, Hayatı ve Eserleri*. Çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB.
- Bozkurt, N. (1997). "Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü Müdür?", *Cogito*, 10, 119-130.
- Cottingham, J. (1994). "Descartes, Altıncı Meditasyon: Dış Dünya, Doğa ve İnsan Tecrübesi", Çev. Dr. Ülker Öktem, *Araştırma XV*, 245-264.
- Cottingham, J. (1984). "Descartes, Six Meditation: The External World, 'Nature' and Human Experience" (edit by. G.Vesey), *Philosophers Ancient and Modern*, 73-89.
- Cottingham, J. (1997). "Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim", Çev. Özlem Arıkan, *Cogito*, 10, 273-286.
- Damasio, A. (1997). "Uslamlama Tutkusu", Çev. İlknur Özdemir, *Cogito*, 10, 239-243.

- Descartes, R. (1998). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. Çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB.
- Descartes, R. (1952a). *Meditations on the First Philosophy*. Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, London.
- Descartes, R. (1986). *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB.
- Descartes, R. (1952b). *Discourse on the Method*. Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, London.
- Descartes, R. (1986). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Doğuş.
- Descartes, R. (1952). *Rules for the Direction of the Mind*. Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, London.
- Descartes, R. (1988). *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar Gassendi'nin Meditasyonlara İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*. Çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu.
- Descartes, R. (1952). *Objections against the Meditations and Replies*. Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, London.
- Eralp, V. (1939). "Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri", *Felsefe Semineri I*, 87-152.
- Flew, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. Çev. Nurşen Özsoy, Ankara: Erek.
- Gökberk, M. (1974). *Felsefe Tarihi*. Ankara: Bilgi.
- Hegel, F.G.W. (1997). "Descartes", Çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, 10, 135-149.
- Heimsoeth, H. (1986). *Felsefenin Temel Disiplinleri*. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Evrim.
- Jolley, N. (1997). "Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi", Çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, 10, 253-272.
- Kant, I. (1952). *Critique of Pure Reason*. Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc., Chichago, London.
- Küken, G. (1997). "Gazali, Descartes ve Cogito", *Cogito*, 10, 151-154.
- Lacombe, O. (1943). *Descartes*. Çev. Mehmet Karasan, Ankara: İdeal.
- Lektarski, V. (1992). *Özne, Nesne, Biliş*. Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Akış.
- Loeb, E. (1997). "Kartezyen Kısırdöngü", Çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, 10, 83-103.
- Markie, P. (1997). "Cogito ve Önemi", Çev. Alp Tümertekin, *Cogito*, 10, 213-237.
- Öktem, Ü. (2000). "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", *DTCF* 40 (1-2), 159- 188.
- Öktem, Ü. (2000). "Descartes'in Epistemolojisinde Tanrı'nın Yeri", *DTCF* 40 (3-4), 29-35.
- Öktem, Ü. (1999). "Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Prof. Dr. Necati Öner Armağanı*, XL, 311-332.
- Savran, G. (1978). "Düşünüyorum Öyleyse Varım", *Felsefe Arkivi*, 21, 157-167.
- Soykan Ö. N. (1997). "Bilimlerin Birliğini Temellendirmede Descartes'in 'Intuition' Kavramının Yeri", *Felsefe Dünyası*, 24, 12-19.
- Tekeli, S. (1996). "Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Uygarlığa Katkıları", *Erdem, Aydın Sayılı Özel Sayısı I*, 9 (25), 393-421.
- Timuçin, A. (1976). *Descartes*. İstanbul: Hilal.
- Weber, A. (1974). *Felsefe Tarihi*. Çev. Vehbi Eralp, İstanbul: Remzi.

Fichte Düşüncesinde Özgürlük Kavramı

Musa DUMAN*

Makale Geliş / Recieved: 12.10.2020
Makale Kabul / Accepted: 19.12.2020

Öz

Mevcut makale Fichte felsefesinde özgürlüğün yerini soruşturmaktadır. Bu amaçla Fichte düşüncesinin en berrak sunumunu temsil eden *İnsanın Belirlenimi* adlı metne odaklanacağız. Fichte ben'i özgürlükle özdeşleştirerek ve ben'i/özgürlüğü felsefenin yegâne ilkesi yaparak Kant'ın özgürlük tasavvurunu radikallemiştir. Bu çerçevede Fichte bir özgürlük sistemi üretmeye girişir ve bunun felsefenin alması gereken tek doğru form olduğunu düşünür. Felsefe bir özgürlük sistemi olmalıdır, özgürlük kavramı üzerine kurulmalıdır. Özgürlük felsefenin ve aynı şekilde insan yaşamının yegâne kökeni ve gayesidir. Fichte'nin ben'i özünde kendini meydana getiren edimdir (kendini vazetme), ki burada ben, kendini meydana getirme ile eşzamanlı olarak, yalnızca bir nesnelere dünyası (doğa) meydana getirmeyi, aynı zamanda da özgürlüğünün tekâmül eden ifadesi olarak bir ahlak dünyası vücuda getirir.

Anahtar Kelimeler: İnsanın Belirlenimi, Özgürlük, Sistem, Ben, Ahlak Dünyası, Öz-vazedim, Doğa.

The Concept of Freedom in Fichte's Thought

Abstract

The present article investigates the place of freedom in Fichte's philosophy. For this purpose, we focus on the text entitled *The Vocation of Man*, arguably the clearest presentation of Fichte's thought. Fichte radicalizes Kant's conception of freedom by identifying ego with freedom

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, m.duman67@gmail.com.
ORCID: 0000-0001-8705-8122

Künye: DUMAN, Musa, (2020). Fichte Düşüncesinde Özgürlük Kavramı, *Dört Öge*, 18, 73-96.
<http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

and by turning ego/freedom into the unique principle of philosophy. He, in this vein, attempts to produce a system of freedom, which, he suggests, can be the only appropriate form philosophy needs to assume. Philosophy must be a system of freedom and must be based on the concept of freedom. Freedom is thus the unique origin and end of both philosophy and of human life as well. Fichte's ego is essentially a self-creative act (self-positing), in which the ego, simultaneous with a process of self-creation, creates not only a world of objects (nature), but also a moral world as an evolving expression of his freedom.

Keywords: The Vocation of Man, Freedom, System, Ego, Moral World, Self-positing, Nature.

Fichte felsefesi bir “Ben” (*Ich*) metafiziğidir. Fichte için, bu onun aynı zamanda bir özgürlük metafiziği olması anlamına gelir. Fichte’ye göre, Kant bir ileri, radikal adımı atamamış öznenin doğasının özgürlük olduğunu düşünememiştir; yani öznenin kendi özgür iradesi ile kendinde belirlemiş olduğundan başka hiçbir doğaya sahip olmadığını. Kant büyük bir entelektüel çığır açmış ama felsefesini bir özgürlük sistemi olarak kurmayı başaramamıştır. İşte bu, bir özgürlük sistemi olarak felsefe tasavvuru, Fichte’nin başardığını düşündüğü büyük bir adım ve bu haliyle Kant felsefesinin tamamlanmasıdır. Nitekim bir arkadaşına yazdığı 1795 tarihli bir mektupta Fichte bunun altını çizer;

Benim sistemim, özgürlüğün ilk sistemidir. Aynen Fransız milletinin insanlığı harici prangalardan kurtarması gibi, benim sistemim de onu kendinde şeylerin zincirlerinden, yani tüm evvelki sistemlerin – Kant’inki de dâhil— az ya da çok onu zincirlediği harici etkilerden kurtardı. Hakikaten de sistemimin ilk prensibi insanı bağımsız bir varlık olarak takdim eder. Fransa’nın siyasi özgürlüğünü kazanmak için harici güç kullandı o senelerde ben kendimle ve tüm derinlerde kök salmış önyargılarla içsel bir mücadele vermekle iştigal etmekteydim. İşte bu benim sistemimi doğurmuş olan mücadeledir... Doğrusu Fransız devrimi hakkında [kitap] yazmakta olduğum bir zamanda bu sistemin ilk işaretleri ve önsözleri ile ödüllendirildim. (Fichte 1988, 385-386).

Şimdi şunu sormakla başlayabiliriz; eğer insan özne tüm formların kaynağı ve vericisi ise, ama Kant’ın aksine, “kendinde şey” (ya da “kendinde şeyler”) yoksa, özne dolaysız ve mutlak bir öz-bilinçle (entelektüel müşahede) kendisi ile ilişki-liyse ve bu öznellik esas itibarıyla pratikse, nasıl bir felsefe ortaya çıkardı? Cevap şu olmalıdır; insan öznelere özgür (yani, dışarıda hiçbir şey tarafından kısıtlanmayan) edimlerinin her şeyin kökeninde yattığı bir radikal özgürlük öğretisi olarak felsefe. Diğer bir deyişle, varlığın ve bilginin (ve tarihin) ilkesi bizzat özgürlük olmalıdır. Fichte tam da bu yolu izlemiştir.

Fichte'nin 1800'de neşrettiği *İnsanın Belirlenimi* (*Bestimmung des Menschen*) başlığını taşıyan eseri felsefesinin muhtemelen en anlaşılır ve somut sunumudur.¹ Halihazırdaki makalede yer yer Fichte'nin diğer eserlerini de dikkate almakla beraber, esas olarak bu hayati metne (*İnsanın Belirlenimi*) odaklanarak onun özgürlük tasavvurunun bir serimini sunmaya çalışacağız. Bu özgürlük tasavvurunu anlamaya ve tartışmaya çalışacağız. *Bestimmung* kelimesinin ikili anlamı vardır; kelime hem belirleme/ belirlenim hem de görev/ vazife anlamlarını verir. Bu ikinci anlamın “çağırma” ile özel bir bağlantısı vardır (aynı şey, İngilizce ve Latince için de geçerlidir; *call- calling, voco- vocatio*). *Bestimmung* kelimesi böylece belirleme, görev ve çağırma anlamlarını bir araya getirir. İnsan bir göreve çağrılmaktadır, bu çağrıldığı şey onun varlığının belirleyici unsuru olmalıdır. Fichte'nin telkin etmeye çalıştığı nokta şudur; insanın insan olmak hasebiyle bir görevi vardır, bu görev bir belirlemeyle ilgilidir. İnsanın belirlemesi gereken kendisinden başkası değildir. Bu belirlemenin önkoşulu ve temeli özgürlüktür. İnsan kendi özgürlüğü ile, yani yalnızca kendisi tarafından, pratik-ahlaki bir esas ve gaye temelinde, kendisini belirlemesi gereken bir varlıktır.

Burada köken de gaye de özgürlüğün ta kendisidir; ilkinde belirlemenin imkan ve gücü olarak, berikinde mutlak ahlaki öz-belirlenim olarak. Ahlaki belirleme (görev) esas olarak bir öz-belirlemedir, bunun ise gayesi özgürlüğe dışsal bir şeyi gerçekleştirmek değil, aksine özgürlüğü gerçekleştirmektir. Özgürlük kendisi dışında bir şeyin gerçekleşimi için bir araç değildir, zira bu insanın kendisi dışındaki bir şey için araç kılınması demek olurdu. Oysa kategorik buyruğun temel talebi eylemlerimizi belirleyecek ilkenin insanı kendinde amaç telakki etmekte toplanmasıdır. Kategorik buyruk, şu halde, tüm özneler için özgürlüklerini öz-belirlenim olarak gerçekleştirmeyi bir amaç olarak koyar. Kendini gerçekleştirme, kendini belirleme mücadelesi olarak (yani, pratik karakterli bir gaye olarak) özgürlük mücadelesi ve çabası insan için verili/ önceden belirlenmiş her şeyin (*facticity, Faktizität*) özgürlük tarafından varoluşumuzun dışına itilmesi ve varoluşumuzun, tüm yapılanımı (*constitution*) ile, yalnızca kendi özgürlüğümüzün bir eseri (pratik-ahlaki bir ürünü) olmasını gerekli kılar. Günter Zöllner'e göre, bu fikir Fichte'nin bir bütün olarak felsefi yönelimine hâkimdir (bkz. Zöllner, 1998, s. 1-2 ve ayrıca 2014, s. 286-291).

Bilindiği gibi, Fichte felsefe yapmanın yalnızca iki ayrı yolu olduğunu iddia eder. Birinci yol hareket noktasını doğadan, dış dünyadan alır. Bu durumda, doğanın

1 Bu metne atıflar; *The Vocation of Man*. Çev. Peter Preuss (Indianapolis: Hackett, 1987). Eser için VM kısaltması (sayfa numarası ile birlikte) kullanılacaktır. Almanca orijinali; *Bestimmung des Menschen*, in *Sämtliche Werke* (II, 1), ed. J. Immanuel Fichte (Berlin: De Gruyter, 1965 [1845]), s. 167-319). Fichte'nin mezkûr toplu eserleri (*Sämtliche Werke*) için SW kısaltması (Roma rakamlı cilt numarası ile birlikte) kullanılacaktır.

zorunlu, deterministik yasaları ile her şeyi açıklamaya çalışmak gerekecektir. Spinoza felsefesi bu tür bir dünya tasavvurunun O'na göre mükemmel bir örneğidir. Buna günümüzde fizikalizm ya da natüralizm diyoruz (Fichte “dogmatizm” der). İkinci yol ise dış dünyadan, nesneden değil de, zihnin (*Intellekt*) kendisinden hareket etmektir. Bu durumda zihnin yasaları her şeyin yasaları olacaktır, her konuda sunulacak açıklamaların zihnin işleyiş yasalarına irca edilmeleri gerekecektir. Mükemmel örneğini Kant felsefesinde bulduğumuz bu düşünme biçimine “idealizm” diyebiliriz. Birinci düşünme biçimi nesneden hareket eder ve özneye ait her şeyi nesne temelinde açıklar, ikincisi ise öznenen başlar ve tüm nesne dünyasını özneye izafeten açıklar. Şimdi, Fichte *İnsanın Belirlenimi*'nde bu iki bakış açısını tetkik ve tahkik eder. Birinci kitapta birinci yolu (natüralizm) sonuna kadar izler, ikinci kitapta ise ikinci yolu (idealizm) tüm mantıksal sonuçlarına vardırmaya çalışır.

Her ne kadar Fichte Kantçı idealizmin doğru yaklaşım olduğuna açıkça kanaat getirmiş olsa da, kitap her iki yaklaşımın da nihilizmle sonuçlandığını göstermeye çalışır. Teorik bakış açısı, yani dünyaya salt bilişsel ilgiler açısından bakma nihilizmle sonuçlanmak zorundadır. Buna çare olarak üçüncü kitap pratik bakış açısını geliştirmeye yönelir ve onu “inanç” adı altında formüle eder. Kitap Descartes'ın *Meditasyonlar*'ını andıran bir tarzda birinci tekil şahsın (*Ben*) perspektifinden bir mütalaa sunmaktadır. Kitapta konuşan, mütalaa serdeden *Ben*'dir, ancak bundan Fichte'nin salt kendi deneyimini sunduğu anlaşılmalıdır. Fichte mütalaa Ben'in herkesin kendisini özdeşleştirebileceği, kendisi adına üstlenebileceği evrensel duruş-noktasını temsil ettiğini belirtmektedir (VM, s. 2). Bu sunum yöntemi bir Ben metafiziği olarak Fichte'nin temel felsefi pozisyonu ile mükemmel bir tutarlılık içindedir. Öte yandan, ikinci kitap *Ben* ile *tin* (*Geist*) arasında geçen, *tin*'in *Ben*'e aşkınsal felsefenin radikal bir yorumunu formüle ettiği ilginç bir diyalogdan oluşmaktadır.

1. Birinci Kitap: Bilimsel Dünya Görüşü

Dünyaya birinci bakış açısı modern mekanistik fiziği (ve onun felsefi ifadesi olan Spinoza felsefesini) model almaktadır diyebiliriz; bu bakış açısı evrensel mekanistik determinizmin yasalarının tüm gerçeklik ve anlamın zorunlu ölçüleri olduğu önkabulüne dayanmaktadır.

Şimdi her olayın (zihinsel yaşantılardan gezegenlerin hareketlerine) deney ve gözlem ile elde edilen deneyim verilerinin matematize edilmesi şeklinde bilimsel bir tasviri ve açıklaması mümkündür ve bilimin yapmaya çalıştığı şey de budur. Fakat bu tür bir açıklama, tamamen meşru ve doğru olmakla beraber, gündelik sağduyumuzla, özellikle ahlaki sezgilerimizle sık sık çelişir. Bir cinayetin bilimsel bir açıklaması hiçbir sorumluluk, suç ve ceza mefhumuna yer bırakmayacak bir determinizm ortaya koyar. Bu Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde 3. Antinominin antitez

kısımında ifade ettiği husustur. İşte *İnsanın Belirlenimi*'nin ilk bölümü böyle bir bilimsel dünya görüşünü açıklamaya, bu perspektiften dünyanın, insan öznelerin, tecrübelerimizin, zihin edimlerimiz ve hallerimizin neye benzeyeceğini göstermeye çalışır. Gerçekten de bilimsel açıklamanın en sarsıcı biçimi onun öznenin insanı dünyasına (ahlaktan sosyal hayata, öznel yaşantılardan bilişsel edimlere uzanan geniş bir yelpazede) uygulanmasıyla karşımıza çıkar, psikoloji, cognitive science, neuroscience, sosyoloji gibi disiplinler, ama ayrıca analitik felsefenin hemen tüm versiyonlarında görülen yaygın ve ısrarlı doğallaştırma (*naturalisation*) talebi bu uygulama girişiminin ifadesidirler. Fichte bunu zamanından önce görmüştür; bilimsel dünya görüşü temel ahlaki sezgilerimizle çelişmektedir, çünkü bu dünya tasavvurunda ne şahıs kategorisine ne de özgürlüğe herhangi bir yer olabilir.

Doğabiliminin bakış açısından insan diğer tüm varlıklar gibi doğal süreçlerin determinizmi ve zorunluluğu ile belirlenmiş bir varlıktır: "Ben evren tarafından belirlenmiş bir tezahürüm, kendince belirlenmiş doğal bir kuvvetin tezahürü" (VM, s. 19). Burada göndermenin Spinoza'ya yapıldığı açıktır. Bu bakış açısından, insanların eylediği söylenemez; daha ziyade doğa insanda eylemektedir (VM, s. 19). Özgürlüğün böylece bir illüzyondan ibaret olduğu kabul edilmelidir. Yine Spinoza'yı ima ettiği tartışmasız olan şu sözlerle Fichte, Spinoza'nın vurguladığı özgürlük illüzyonuna işaret eder:

Bir ağaca özgürlük ver ve bırak engellenmeksizin büyüsün; bırak dallarını yaysın ve türüne has yapraklar, filizler, çiçekler ve meyveler husule getirsin. Elbette içinde bir ağaç olageldiği, tam olarak bu türden bir ağaç ve tam olarak bu türün bu ağacı olduğu, şartlar tarafından sınırlandırıldığını hissetmeyecektir. Özgür hissedecektir çünkü tüm bu tezahürlerde doğasının gerektirdiğinden başka hiçbir şey yapmayacaktır. Başka bir şey yapmak istemeyecektir çünkü doğasının talep ettiğini ancak isteyebilir. Fakat bırak büyümesi olumsuz hava, yetersiz besin veya diğer nedenlerle frenlensin; sınırlanmış ve kısıtlanmış hissedecektir çünkü gerçekten de doğasında yatan bir dürtü tatmin edilmemiş olacaktır. (VM, s. 14-15)²

Böyle bir dünyada şeylerin doğası şeyleri belirleyecektir; her şey neyse odur ve zorunlu olarak odur. Olmak zorunlu olmaktır, belirlenmiş olmaktır. Bu özgürlük illüzyonunun temeli kendime dair (özgürlüğe dair) yargımın dayandığı ölçüleri doğa üzerine fikredimden devşirmemdir; buna mukabil bu yargı salt kendinden,

2 Krş. Spinoza; "... Şimdi taşın, hareketi esnasında, düşündüğünü ve hareket etmek için elinden geldiğince çaba gösterdiğinin farkında olduğunu farz et. Bu taş yalnızca kendi çabasının farkında olduğundan ve buna karşı hiç de kayıtsız olmadığından tamamen özgür olduğunu ve hareketini kendisi istediği için sürdürdüğünü zannedecektir. Herkesin sahip olduğu için övündüğü ve sırf insanların arzularının bilincinde olup onları belirleyen nedenleri tanımamalarından ileri gelen şu insan özgürlüğü de işte böyle bir şeydir." Spinoza'nın Schuller'e 1674 (Ekim) tarihli mektubundan (62/58). Bkz. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1661.pdf>, s. 86. Ayrıca krş. *Ethica*, Kısım III, Önerme 2.

dolaysız öz-bilinçten hareket etse tamamen farklı bir mülhaza çerçevesine kavuşmaktadır, özgürlük düşünceme dolaysız bir anlaşılabilirlikle belirmektedir (VM, s. 15). Buradaki mesele hangi düşünce yolunun izleneceği ile ilgilidir.

Şimdi bu beriki çerçeveden, özgürlüğün çerçevesinden bakıldığında, ben her ne isem o olamam, aksine özgür eylem olmalıyım. Özgür eylem kendini değiştirebilme imkanını tazammun eder. Özgürlük varsayımına göre, insan belirlenmiş olmuş-bitmiş değil, açık bir varlık olmalıdır; ne ise o değil, kendisini yapması gereken, olabileceği her şey olmalıdır. Ancak tüm varoluş, en ufak ayrıntılarda bile, hiç sapmayacak şekilde kendi yasalarına göre işleyen bir mekanizma olarak tasavvur edildiğinde (ki bilim böylesi bir tasavvur ile hareket etmek zorundadır) bunlara hiçbir yer kalmaz. Sonuç Spinozacı fatalist tevekküldür.

O [doğa] kendi yasalarına tabidir, ben ise onun. Bunu farkettikten sonra, kafa huzurum için en elverişli şey varlığımın tamamen ona bırakılmış olduğunu görüp temennilerimi de ona havale etmek olacak. (VM, s. 19)

Fakat Fichte'nin Ben'i bu bilimsel dünya görüşünü "varoluşunun en içsel kökü" ile, "uğruna varolduğu gaye" (VM, s. 20) ile radikal bir çatışma içinde görür.

Kendisi dışındaki nedenlerce (doğa) belirlenmiş olmak, baştan sona bunlara müstenit olmak ve böylece insani mesuliyet, saygınlık ve özgürlüğün gerçekte esassız şeyler haline gelmesi, Fichte'nin Ben'i için olabilecek en dehşetli, en berbat senaryo (VM, s. 20-21). Bu Ben'i derin bir yeis ve kasvet içinde bırakır. Zira bu ahlaki anlamını yitirmiş bir dünya ve insan varoluşu demektir. İnsanı doğaya indirgeyen bu yaklaşım insan hayatının tüm anlamını da imha edecektir. Kısacası, birinci yaklaşım biçimi bir nihilizmle sonuçlanmaktadır çünkü metafiziğin ya da doğabilimlerinin deterministik dünya tasavvuru içinde özgürlük ve dolayısıyla sorumluluk kavramları artık bir anlam ifade etmeyecektir. Bu durum, insan varlıklarının salt doğa olayları olması ve gerçekte bir Ben olmamaları demektir. Özgürlük yoksa bir Ben'den söz edilemez. Bu özgürlük, aşağıda irdeleyeceğimiz gibi, Ben'in spontanlığıdır, sırf kendinden hareketle başlama ve başlatma gücüdür. Ben tam da bu nedenle ayrıca kendisi için olandır; Ben olmak, özgür fail olmak, kendisi dışındaki şeyler için bir araç ve vasıta kılınamamayı tazammun eder.

Fichte'nin imasına göre, her insan kendi varlığının en derin yerinde bu özgürlük talebini ve iradesini hisseder. Nitekim Fichte'nin Ben'inin temennisi şudur; tabiatın bir oyuncacı olmayayım! Özgür olayım! İradem olsun! Varlığım gerçekten bana ait olsun! Eylemlerim harici nedenlerin sonucu değil, gerçekten benim olsunlar! Böylece eylemlerim için takdiri olduğu kadar takbihi de hakeden ben olayım! Fichte bu temenniye ya da isteği şöyle ifade ediyor:

Eylemlerim bu iradeden kaynaklınsınlar ve o olmaksızın hiçbir eylemim vuku bulmasın, zira eylemlerimin iradem dışında başka hiçbir mümkün gücü yoktur. Gücüm yalnızca iradem tarafından belirlenmiş olarak ve onun hizmetinde doğada rol oynasın. Doğanın efendisi olayım, o benim hizmetkarım olsun istiyorum; doğa benim üzerimde değil, ben doğa üzerinde gücümle orantılı bir şekilde tesir icra edeyim istiyorum.

Temennilerimin içeriği budur. [Ama] Zekâmı (*Verstand*) tatmin eden bir soruşturma bunları külliye geri çevirdi. (VM, s. 21-22).

Burada dile getirilenin bir temenni olduğuna, dolayısıyla bilginin değil iradenin bir tezahürü olduğuna dikkat etmek gerekir. Fichte yukarıda bilginin bakış açısının (*Verstand*) bu temenniye hiçbir şans tanımadığına işaret etmektedir. Bu deterministik dünya görüşüne karşı net tavır belirlemiştir, ancak özgürlük henüz bir temenninin ötesine geçmiş değildir (VM, s. 24). Özgürlüğün bir felsefi savunusu mümkün müdür ve mümkünse acaba nasıl bir şey olabilir? 2. Kitabı mütalaa ederken bu savununun önce epistemolojik bir perspektif dönüşümünden geçmek zorunda olacağını göreceğiz. Epistemolojik perspektifteki bu paradigmatic kayma (aşkınsal u-dönüşü) olmaksızın, özgürlüğün kendini savunabileceği perspektifte (Ben'in kendi perspektifine) asla geçiş yapılamaz.

Fichte'nin Ben'i özgürlüğü istemektedir. Bilgisinin desteklemediği bu irade ona kendisi hakkında bir perspektif sunar. Özgürse eğer ikili bir varlık tarzına sahip olmalıdır (VM, s. 22); o ne ise o olamayacağına göre, kendini kendinden belirleyebilmeli, oluşturabilmelidir. O, varılmadan önce varolmalıdır. Edimsel olarak ulaşabileceğim her varlık durumunu (etkin-pratik konstitüsyon) ben oluşturabilmeliyim; beni ben kılacak güç yine ben olmalıyım, yani ben özgür bir fail olarak özgürlüğümle ve özgürce bunu yapabilmeliyim. Ben kendisini, şimdiki Ben'den henüz olmadığı ama olmak istediği Ben'e doğru özgürce edimselleştirecek. Bu şekilde o hem kendisini belirleme gücü olmalı hem de kendisi için koyduğu ideal Ben. Bu insan doğasını deterministik bir yapıya da öz olarak değil, ne olacağımıza dair kendimize verili kıldığımız bir imge veya ideal olarak düşünmemizi gerektirir. Yalnızca özgürlük, imkanları insanın (Ben'in) sahip olduğu şeylere, onun için olan şeylere tahvil eder. Çünkü özgür bir varlık (özgür fail olarak, şahıs olarak) yalnızca kendisi için ise imkanları da yalnızca onun içindir.

Son derece ilginç bir şekilde Fichte aşk olgusunun imkanını dahi özgürlüğün gerçekliğine bağlar (VM, s. 24-26). Aşkımın herhangi bir anlamı olması için özgür bir varlık/ fail olmalıyım, yani varlığım kendime ait olmalı, yani varlığımı bir diğer insana özgürce ithaf edebilmeliyim. Eğer aşk varlığımı aşık olduğum kişiye hediye etmekse, bu varlık bana ait olmalıdır zira bana ait olmayana hediye edemem (ayrıca bkz. Harries 2015, s. 22). Hissettiğim aşk ancak özgürce seçilmiş ve üstlenilmiş bir eylemse "aşk" ismini almayı hak edebilir. Eğer aşk diye bir şey varsa,

şu halde, bu ancak özgür bir varlığa mahsus olabilir. Eğer bilimsel determinizm gerçekliğe yaklaşımın tek geçerli yolu ise aşk hormonların salt fizyolojik mekaniği ile açıklanabilir ve bu durumda aşka atfettiğimiz değer ve derin anlamın artık bir temeli kalabilir mi?

2. İkinci Kitap: Aşknsal İdealizmin Radikal Anlamı

Kitabın bu kısmı, görünüşe bakılırsa, mütalaacının (Ben) kendisine ansızın belirdiğini söylediği bir tin (*Geist*) ile yaptığı konuşmayı bize sunmaktadır. Bu kısımda tin başrolde ve Ben'i içinde debelendiği deterministik-spinozistik (teorik-bilimsel) dünya tasavvuruna tamamen muhalif bir perspektifle (aşknsal felsefenin perspektifi ile) tanıştırmaya çalışmaktadır. Söz konusu tinin Kant'ı temsil ettiğini tahmin etmek zor değil, fakat yakından bakıldığında onun Descartes'ın solipsistik "kötü cini" olması da gayet mümkündür (bkz. VM, s. 64. Ayrıca Harries 2015, s. 23). İkinci kitap hakkında hemen şu genel tespiti yapabiliriz; ikinci kitap epistemolojik perspektifteki bir tersine çevrilmeye tanıklık etmektedir. Burada mütalaacı (Ben) açıkça Kant'ın aşknsal idealizmini hareket noktası olarak öznenen nesneye gidiyor; zihnimizin işleyişinin yasaları tüm nesnelere, dolayısıyla tüm dünyayı konstüte etmektedir. Dolayısıyla, bu yasalar gerçekliğe ilişkin tüm tecrübemizi belirlemekte ve bizim için bir dünya inşa etmektedir. Bu dünya bir tasarımlar dünyasıdır, öznelliğimizin ürettiği yarattığı bir inşadır, bir bilinç dünyasıdır.

Bu tersine çevrilme Fichte'nin kendi özgün pozisyonunun kurucu adımlarını haber vermektedir; şeyin yerini Ben, şey realizminin yerini Ben aktüalizmi almaktadır. Fichte'ye göre, klasik felsefe dünya ile şey-odaklı (teorik-bilimsel) bir ilişki üzerine kuruludur. Fichte "bilim öğretisi" (*Wissenschaftslehre*) yazılarında bundan doğan Ben telakkisini "teorik Ben" diye isimlendirir; teorik Ben, ben-olmayan (şey, doğa) tarafından belirlenmiş olan Ben'dir. Gördüğümüz gibi, *İnsanın Belirlenimi*'nin birinci kitabı teorik Ben'in dünya ile ilişkisini tasvir etmekteydi. Teorik Ben, İkinci kitabın yaklaşımına göre, kendisini (şeylere ilişkin telakkisini ve öz-telakkisini) belirleyen nesnelere dünyasının, kendi özgürlüğünün, kendisinin ürettiği bir tasarımdan başka bir şey olmadığını, kendinde hiçbir varlığa sahip olmadığını farkında değildir. Dolayısıyla Ben burada kendisinin bilincinde değildir; özgürlük kendisinden habersizdir. Kendisini yarattığı nesnelere, onlara verdiği yasallık (determinizm) zemini içinde aramaktadır. Ben, ben-olmayanın ölçülerini kendisine yansıtmakta ve bu yolla bir kendi tasavvuru oluşturmaktadır. Oysa Fichte felsefesinin en derin kanaatine göre, "Ben'in ben-olmayanından değil... tersine ben-olmayanın Ben'den türetimlenmesi gerekir" (Fichte, 2005, s. 56).

İkinci kitap kısacası şu mülahazaya dayanır. Bilimsel-teorik dünya görüşü nesneleştirme ile ilerler, ama tüm nesnelere öznenin tasarımları, ürünleridir; bir özne olmadan nesneden söz edilemez, öznenen bağımsız nesne diye bir şey olamaz.

Oysa şey metafiziği (ya da natüralizm) tüm nesnelere ve tüm nesneleştirmelerin kökeninin, yapıcı, üretici kaynağının bağımsız, yaratıcı bir öznellikte, Ben'de yattığını göremez. Teorinin temeli ve kökeni pratiktir, kökensel etkinlik olarak Ben'in entelektüel spontanlığıdır (yani, özgürlüktür); nesne olmak zihince üretilmiş olmayı öngerektirir. Doğa öznenin ürettiği bir sistemdir, öznenin bağımsız bir doğa yoktur. Ancak tabii ki özne (kendi yasaları ile) ürettiği bu sistemi aşar, onun içinde bir öge, nesnelere arasında bir nesne, değildir.

Öte yandan, esas itibarıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nin izinden gitmekle beraber Fichte (tin'in ağzından) Kant'ın kendinde şey (*Ding an sich*) düşüncesinin altını oymaya girişir. Bilincinde olduğum şeyler yalnızca duyumlarım; duyu deneyimin bana sunmadığı herhangi bir şey hakkında bir farkındalığa sahip olamam. Ama duyu deneyimlerim benim hallerim, onlar benim etkilenişlerimden (*affects*) başka bir şey değil. Duyumlara sahip olmam gerçeğinden dışarıda onlara neden olan harici nesnelere varıldığı sonucuna ulaşamam. Çünkü tüm duyumlarım uzayda (ve zamanda) gerçekleşiyor, ama uzay (Kant'ın gösterdiği gibi) saf müşahade formu olarak tümüyle özneye ait. Kant nedensellik kategorisinin hem yalnızca görünüşler için geçerli olduğunu söyleyip, hem de nedensel bir çıkarıma dayanarak kendinde şey düşüncesini ileri süremez. Görünüşler öznedeki olaylardır, öznenin tasarımları ve halleridirler. Buna göre, öznenin dışındaki şeyler öznedeki olaylara (duyumlar), etkilenişlere neden oluyor denilemez. Eğer bu denilemezse dışarıda öznenin bağımsız şeylerin varlığını önesürmek için de hiçbir gerekçemiz olmaz. Aynı şekilde dış nesnelere yoksa dışarıdakini algılama ve dış duyu diye bir şey de yoktur (VM, s. 51). Tüm bilinç hallerime, nesnelere dair tüm tasarımlarıma saf öz-bilinç (*reine Apperzeption*) eşlik ediyor ve onları mümkün kılıyor. Fichte, aşağıda irdeleyeceğimiz gibi, Ben tabirini aslında bu saf öz-bilinç için kullanır. Bir bilinç olacaksa, bilincin faili olmalı, bir öz-bilinç (Ben) olmalı, ama aynı zamanda bilincinde olacağım şeyler, duyu verileri, nesnelere var olmalı.

Nesnelere öz-bilinçten kaynaklanan bir etkinlik olarak bilincin etkinliğine ilişkin kıldığında, onlar bir bilincin varlığının ya da işleyişinin yapısal koşulları olurlar. Bu açıdan bakıldığında, özne önce kendi başındadır, izole bir durumdadır, sonra dışarıya, nesnelere yöneliyor (Descartes) diyemeyiz; özne-nesne arasındaki polarite bilinci mümkün kılan yapısal bir unsur olarak bilinçte, bilinç edimlerinde zaten vardır ve iş başındadır (VM, s. 48). Fichte bilinçteki bu kurucu polariteden şöyle bahseder; “zira kendimin farkına varmamla aynı bölünmez anda şeyden haberdar olurum” (VM, s. 41). Yine birkaç sayfa ötede; “kendimi bulduğumda, kendimi özne ve nesne olarak bulurum – ki bu ikisi yine de dolaysızca bağlantılıdır” (VM, s. 48). Şimdi ilki (öz-bilinç) berikinin (nesnelere) sebebi ve koşullandırıcısıdır. Bir yerde Fichte bu temel kanaatini şöyle ifade eder; “Tüm bilinç bizim kendimizin dolaysız bilinci [öz-bilinç] tarafından koşullandırılmıştır” (SW I, s. 521). Özne ile

nesne arasındaki öznenin nesneyi belirlediği bu ilişkide öznenin (öz-bilinç olarak) nesneye (bilinç halleri, duyular olarak) önceliği zamansal değil, ama mantıksal bir öncelik olarak düşünülmelidir. Bu polariteyi “çifte bilinç” durumu olarak da isimlendirebiliriz. Zihnin temel, kurucu yani a priori edimleriyle bir ikinci bilinç (nesnel bilinç) inşa ediliyor; ilk bilinç böylece kendisini çiftliyor (*verdopple*), kendisini bir bakıma öteki olarak karşısına alıyor, nesneleştiriyor (VM, s. 41). Bilincin temel yasası bilinç edimlerimizde özne ve nesnenin aynı anda hem bağlantılanması hem de ayrı kılınmasıdır.

Sonuç olarak, bir dış dünyayı (doğa) özne kendisi meydana getirmektedir ve bu dünyanın öznenin kendi a priori etkinliğinden başka hiçbir dayanağı (*Substrat*) yoktur. Fichte Descartes ve Kant’ı bir araya getirerek (1) tüm nesnelerin esasen uzayın kiplenimleri olduklarını, (2) uzayın ise yalnızca özneye ait saf müşahede formu olduğunu ileri sürer. Bu durumda, nesnelerin uzayda bulunan ama tözsel olarak uzaydan ayrı şeyler olduğu (Newton) tezi ileri sürülemez. Dolayısıyla, tüm nesnelere bir şekilde bilincin çeşitli belirlenimleri ve halleridirler, bilinçte oluşan etkilerdir (*effects*). Bilinç bir sistem ve bu sistem nedensellik ilkesi ile düzenleniyor. Düşünce ölçü-verim (*measuring*) ve düzenleme yoluyla bu müşahede sahasına (uzay) nesnelere yerleştiriyor, tahsis ediyor, yani esasında uzayı düzenliyor.

Peki, aktif ilke, bu etkileri yaratan ilke nedir? Eğer nesnelere kendinde şeylerin bende yarattığı etkiler değilseler, neyin etkileridirler? Fichte’nin cevabı onların Ben’in (saf öz-bilincin) etkileri oldukları yönündedir. Kısacası, tek nedensel faktör Ben. Ben aktif, spontan düşünce (*Intelligenz*) demek.

Uzaya yerleştirilmekle gerçekte yalnızca benim halim olan benim nazarımda şeyin bir vasfına dönüşür. Fakat uzaya müşahede vasıtası ile değil, düşünce vasıtası ile yerleştirilir, *ölçü veren* ve *düzenleyen* düşünce vasıtası ile. Bu edimde, yine de bir icat etme, düşünce ile yaratma yoktur, ama düşünceden bağımsız olarak duyumsama ve müşahadede verilmiş olanın bir belirlenimi vardır yalnızca. (VM, s. 56)

Şeylerin benden ayrı bir varlığa sahip oldukları illüzyonuna beni götüren şey, Fichte’ye bakılırsa, düşüncenin müşahede (*Anschauung*) üzerindeki işlevi. Buna düşüncenin aşkınlığı demek de mümkündür (ki bu Ben’in aşkınlığı ile aynı şeydir). Düşünce uzayın (müşahadenin) üzerine kendisini çıkarma gücüyle öznenin ayrı bir varlıklar düzlemi varsayımını tüm insanlar için neredeyse doğal hale getirmektedir.

O halde, öznenin bağımsız ve ayrı hiçbir şey yoksa, *olan* yalnızca özne için varsa Descartes’ın ilk defa ortaya attığı ve çözmeye çalıştığı sorun (dış dünyadaki varlıkların gerçek olduğu nasıl temellendirilebilir ve onları kendi gerçekliklerinde nasıl bilebiliriz sorunu) da ortadan kalkar. İşaret edildiği gibi, Fichte’ye göre, bir

tarafıta özne diğere tarafıta ondan bir uçurumla ayrılmış nesnelere lemi yok; nesnelere yalnızca özne de var ve öznenin tasarımıları, vazettikleri olarak var. Bilincin kendisi özne ile nesne arasındaki bir ikilik ya da polarite üzerine kuruludur. Dahası özne ile nesne arasındaki bu yapısal ilişki Ben'in kendisidir. Ben bir bağlantıdır, ama kökensel bir bağlantı; yani, tüm bağlantıları (bilincin sentetik edimlerini) mümkün kılan bağlantı. Özne kendisi ile iki tarzda karşılaşabilir; hem özne (pratik, iradi bakış açısı) hem de nesne (teorik, bilişsel bakış açısı) olarak. Fichte'nin tezine göre, eylem Ben'in, bilgi ve teori ben-olmayanın bakış açısına aittirler. Berikinde Ben ben-olmayanın (nesnelere) kategorilerine tabi kılınır. Nesnelere yalnızca Ben'in halleri olduğuna göre, her türlü bilgi yalnızca Ben'in ya da bilincin kendisi hakkındadır.

Şu halde fark etmekte sin ki tüm bilgi yalnızca kendinin bilgisidir, senin bilincin asla kendisinin ötesine geçmez, nesnenin bilinci telakki ettiğ in şey senin bir nesneyi vazetme bilincinden başka bir şey değildir ki bununla sen, zihninin içsel bir yasası uyarınca, zorunlu olarak duyumla beraber iştiğ al etmekte sin. (VM, s. 45)

Anlaşılabacağı gibi, İkinci kitap aşkınsal felsefenin solipsistik bir okuması ile neticelenir. Bu yeni yorumu temellendirmek için Fichte (yine Kant'tan ayrılarak) entelektüel müşahedeye (*intelektuelle Anschauung*) müracaat eder; ama bu gelenekteki formuyla entelektüel müşahade (yani, şeylerin özlerinin dolaysız idraki) değil (zira "kendinde şeyler" yok!), Ben'in her şeyi birleştiren ve bağlantılandıran öz-bilinç edimidir. Ben bu öz-bilinç edimi ile, dünyayı üreten bu kökensel etkinlikle aynı şeydir. Fichte'ye göre, aşkınsal felsefenin temel ilkesi olan bu öz-bilinç edimini (öznenin reflexivitesini) bir entelektüel müşahade etkinliği olarak düşünmek mecburiyetindeyiz. Dolayısıyla, tüm yapma ve bilmenin (ve dolayısıyla tüm bir dünyanın) kendisinden doğduğu idrak ya da bilme tarzının bu entelektüel müşahadede toplandığı kabul edilmelidir (VM, s. 50-51). Bu anlamda Ben ve entelektüel müşahade bir ve aynı şeylerdir (SW I, s. 528-529), bu ise Fichte'yi Kant'ın kabul etmeyeceği bir sonuca, Ben'in kendisine şeffaf olduğu sonucuna götürür. Şu gözlem yerindedir; Fichte, kendinde şeyleri reddedince bilinci (bilinç dünyasını, doğayı, hatta tarih ve kültürü) açıklamakta tüm yükü Ben'in üretici asli etkinliğine (öz-etkinlik) kaydırmıştır, bu durumda ortaya çıkan Ben'in kendisi ile ilişkisinin mutlaklığının ise ancak bu tür bir mutlak bilme formu ile temellendirileceğini düşünmüş olmalıdır.

3. Üçüncü Kitap: Pratik Akıl Olarak Ben ve Özgürlüğün Özdeşliği

Üçüncü Kitap (*İnanç*) bize bu mutlaklığın, Kant'ın haklı olarak ısrar ettiği bir mutlaklığın, esasen pratik-ahlaki bakış açısının mutlaklığının, yerli yerine konulmasından ibaret olduğunu gösterir. Aşkınsal felsefenin kurucu ilkesi entelektüel müşahadenin tümüyle pratik bir şey olarak (asli etkinlik olarak, Ben olarak,

öz-etkinlik olarak, ve nihayet özgürlük olarak) bu mutlak statüsüdür. Yani, Ben'in kendisi bir eylemdir. Fichte'ye göre, bir eylem olarak bu mutlak kurucu ilke Ben'in kendisini kendisi olarak vazetme (*Setzen*) eylemidir. Kant bunu görememiştir, bu yüzden Kant'ın formülasyonunda aşkınsal idealizm temel, kurucu bir ilkeden mahrumdur, adeta boşlukta durmaktadır. Bir başka deyişle, Kant pratik aklın ve teorik aklın ortak zeminini keşfedememiş, aklın birliğini temellendirememiştir. Fichte'nin teşebbüsü bu bakımdan Kant'ın aşkınsal idealizmine bir temel-atma girişimi olarak telakki edilebilir. Bu temel-atma aklın mutlak birliğini göstermek zorundadır. Kant eleştiriyi kabul edecektir, ama önerilen çözümü ihtiyatla karşılayacaktır; aklın birliğini açıklayacak bu temel ilkenin eksikliği bir vakıadır, ama bu onun keşfedilebileceği hatta mevcut olduğu anlamına gelmez. Bu olgu basitçe bilimizin sınırlı doğasının bir parçasıdır. Bu birlik idesi yalnızca bir regülatif ideal olabilir.³ Şimdi gördüğümüz gibi Fichte bu temellendirici ilkeyi bir önermede değil, bir edimde, Ben'in kendisini özgürce vazetme ediminde bulmuştur, yani Ben'de ve eşdeyişle özgürlükte bulmuştur.

Felsefe, bu açıdan bakıldığında, "Ben" dediğimizde ne yaptığımızı düşünmekle ilgilidir. Fichte *Bilim Öğretisi*'nin 1798'de ürettiği yeni sunumunda bunu şöyle ifade eder;

Bilim Öğretisi (*Wissenschaftslehre*) bizi 'Ben' dediğimizde ne yaptığımızı fikretmeye çağırır. Kişi 'Ben' dediğinde, Bilim Öğretisine göre, olan şudur; kişi kendisini vazettiğini varsayar, kişi kendisini özne-nesne olarak vazeder. (Fichte 1992, s. 82).

Belki de Fichte felsefesinin en kritik kavramı bu vazetme (*Setzen*, positing) kavramıdır. Zöllner bu kavramın işlevini şöyle özetler: "Fichte *vazetme* terimini Ben'in hem özne hem de nesnenin en temel yapısını teşkil etme noktasındaki umumi, bilinç-öncesi ve spontan etkinliği için kullanır" (Zöllner, 2005, s. 615). Ben'in varoluşu kendisini vazetmesidir. Şimdi idealist açıdan düşünüldüğünde, bu vazetme vazetme ile aynı şeydir. Ben varoluşunu başka bir şeye değil, yalnızca kendisine borçlu olandır. Ben'in özgürlüğü, pratik-ahlaki varoluşu ve bunu mümkün kılan mutlaklığı başka türlü anlamlı kılınamaz. Spinoza'nın *causa sui*'si akla gelmektedir. Ancak Ben, ben-olmayansız (*Nicht-Ich*) olmaz. Ben'in kendisini vazetmesi ile nesnelere (doğa) vazetmesi bir bütündür. Ben bilinci (öz-bilinç) ben-olmayanın bilincini de gerektirir. Pratik açıdan bakıldığında ise doğanın (nesnelere) varoluşunun tüm espirisi Ben'in öz-etkinliği ve özgürlüğünün sergilenme ve gerçekleşme sahası olması içindir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Fichte özne ile nesne arasındaki Kartezyen ontolojik yarığı Ben'in kendisinde birleştirir, ya da

3 Fichte felsefesinin kalkış noktası olarak bu aklın birliğini temellendirme çabasının iyi bir tartışması için özellikle 1. Bölüm. Bkz. (Neuhouser 1990, s. 11-13).

Ben'in içine alır, öyle ki Ben bu özne-nesne bağlantısının kendisidir (VM, s. 41). Ben nesnelere içermek zorunda; nesnelere onun dışında şeyler olarak değil, onun vazettiği, onun varlığına (öz-etkinliğine, özgürlüğüne) ait şeyler olarak, onun özgürlüğünün işlevleri olarak var.

Şimdi dolayısıyla Fichte aşkınsal felsefenin kurucu ilkesinin bu kendini vazederek Ben olması gerektiğini savunur. Teorinin ve pratiğin, düşünce ve eylemin ayrımsızca birleştiği ve üzerinde yükseldiği mutlak başlangıç noktası işte burasıdır. Koşulsuz (Mutlak) olan Ben'in kendisidir, diğer her şey (nesnelere evreni) onun koşulları, işlevleridirler. Bir bakıma, ortaçağ teolojisinin ve modern metafiziğin zorunlu varlık-mümkün varlıklar ilişkisi şimdi Ben tasavvuru üzerinden yeniden kurulacaktır; Evren Ben'in vazettiklerinin (varettiklerinin) bir toplamıdır, Ben ilk nedendir, kendinde zorunludur, diğer her şeyden bağımsızdır, ve bu anlamda özgürdür. Ancak, Ben, tıpkı varetildiği dünyadan ayrı duran zorunlu varlık gibi, konsütte ettiği, vazettiği bu dünyanın bir parçası değildir. Ama nesnelere dünyası (doğa) Ben'den bağımsız ve ayrık olmayan bu dünya, Ben ile eşzamanlıdır; Ben varsa, onun işlevleri olarak bir evren de varolmalıdır. Ben'in evren (nesnelere) üzerindeki nedenselliği zamansal değil, ama mantıksal-ontolojik bir önceliğe izin verir (krş. Neo-Platonizm ve İbn Sina). Ama dikkat edilirse, Ben'in dışındaki şeyler kendinde şeyler olamazlar. Berkeley'yi andıran bir tarzda, gerçeklik bir zihin dünyasıdır (Ben'in pratik dünyası), ama bu zihin dünyasının yaratıcı ve yaşamsal kökeni Ben'in özgür, reflexif edimleridir. Fichte kopernik devrimini tamamlamış, klasik metafiziği tersine çevirmiştir demek bir abartı değildir.

Aslında ikinci kitabın vardığı sonuç bu haliyle Ben için birinci kitabınkinden daha az nihilistik değildir. Bu epistemolojik analiz insanı doğanın tahakkümünden kurtarır ama deyim yerindeyse tam bir hiçliğin ortasında bırakır (VM, s. 59-65), özgür kılar ama bu özgürlüğün içi boştur. Nitekim Ben bu minvalde Tin'e çıkarır;

Doğrudur, beni özgürleştiriyorsun; beni ve çevremde müstenit olduğum herşeyi bir hiçliğe dönüştürerek tüm müstenitlikten beni azade kılıyorsun. Tüm varoluşu ortadan kaldırarak ve imha ederek zorunluluğu ortadan kaldırıyorsun. (VM, s. 60).

Dönemin nihilizm tartışmaları (F. Jakobi) hemen akla gelmelidir. İkinci kitabın sonunda açıktır ki kazanılan özgürlüğe nihilizmin hayaleti ve bunun yarattığı dehşet duygusu eşlik etmektedir. Ben'in karşılaştığı bu hiçlik kaçınılmaz olarak her şeyi yutan bir anlamsızlık çukurudur aynı zamanda. Herşey bir rüya ise neyin anlamı olabilir? Fichte'nin Ben'i öznenin salt tasarımlarından (*Vorstellungen*) daha fazlasını talep etmektedir (VM, s. 67). Böylece özgürlük radikal bir şekilde nihilizm

sorusu ile bir araya gelmektedir; nihilizm bir bakıma özgürlüğün anlamını yitirdiği durumdur. Özgürlüğün anlamını korumak ile hayatın anlamını korumak aynı şeylerdir. Özgürlüğü (ve hayatı) asli bir mana ile dolduracak ve dolayısıyla özel bir anlamda var kılacak olan nedir? Fichte'nin 3. Kitaptaki temel motivasyonunu bu soru sağlar. Ama bunun için bir ileri adıma daha ihtiyaç vardır. Bu adım pratiğin bakış açısının işe dâhil edilmesi ile gelir. Burada Kant'ın pratik akıl kavramı (ve tabii ki pratik felsefesi) devreye girer. Fichte'nin dilinde bu kurucu bakış açısının, felsefe için tek mümkün başlangıç noktasının ismi inançtır (ayrıca bkz. Fichte, 2005, s. 31). Kant'ın "inanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırdım sözü" belki de her şeyi özetlemektedir. Fichte, Kant'ın pratik aklın rüchaniyeti tezini sonuna kadar izlemeye çalışır; "pratik akıl tüm aklın kökenidir" (VM, s. 79). Bilgi bir imgeler ağıdır, bana gerçekliği veremez ("salt bir tasarımı aldatıcı bir şey telakki ediyorum" (VM, s. 67). O zaman, insanın varlık amacı bilgi elde etmek olamaz, teorik bir yetkinlik olamaz; tam tersine, bu yetkinlik eylemin, ahlakın sahasında aranmalıdır. Hayatın gerçek gayesi bilginin ötesinde, bilgiden tümüyle bağımsız bir şey olmalıdır (VM, s. 67-68). Öyleyse Fichte'nin Ben'i bu illüzyonlar ağından pratik aklın önceliğini keşfederek çıkar. Gündelik yaşamımızda olduğu gibi, pratiğin bakış açısı hâkim olduğunda, dünya artık bir tasarımlar sistemi değildir, aksine faaliyetin alanıdır; biz de nötr seyirciler değil, aktif ve angaje öznelerizdir. Gerçekte pratik akıl her şeyin yaratıcı kökenidir, bilginin ve dünya ile teorik-bilimsel ilişkisinin bile. Teori bir tür eylemdir ama eylemin kendisine (yani, mutlak otonomi olarak ahlaki misyonuna) yabancılaşması anlamında. Ama her şeyin kendisinden çıktığı, insan öznelerin her an icra ettikleri asli bir eylem vardır, bu asli eylemsellik Ben'in kendisi ile ilişkisinde toplanmaktadır. Bu eylem Ben'in kendisini kendisi olarak vazetmesidir; Ben=Ben. Bu eylem, yukarıda değinildiği gibi, entelektüel müşahadenin yegâne biçimidir.

Bu eylem saf anlamda özgür bir eylemdir ve bu bakımdan felsefenin (pratik ve teorinin) kurucu ilkesinin kendini vazeden Ben olduğuna söylemek bunun aynı zamanda özgürlük olduğunu söylemektir. Gerçekte Fichte açısından, Ben'in özgürlüğü totolojik bir ifadedir; Ben'in özü ve esası özgürlüktür. Eğer özgürlük her şeyin kökeninde ise teori ile pratik arasındaki ayırım da fazla keskin olamaz; daha doğrusu, özgür etkinlik pratik olduğuna göre pratiğin her şeyin kökeni olması, teorinin de bir tür pratik olması gerekir. Her teori bir pratik etkinlik olduğu gibi her pratik de belli bir fikredim (*Reflexion*) unsuru içerecektir (zira düşünce, bilinç ve öz-bilinçten yoksun bir yapıp-etme eylem adını almayı haketmeyecektir). Gerçekte fikredim olmadan bir Ben olamaz ve dolayısıyla bir özgürlükten de söz edilemez.⁴ Ben'in konstitüsyonunda fikredim ve pratik ilgiler (zihin ve irade) arasında

4 Wilhelm Metz'in gördüğü gibi, "Fichte'nin tasavvur ettiği şekliyle özgürlük berraktır ve görüş sahibidir (*sehende*) ve bundan dolayı fikredim (*Reflexion*) ile kopmaz bir şekilde bağlantılıdır" (Metz 2006a, s. 35).

bir “asli çiftelikten” söz edilebilir.⁵ Yine de Fichte’ye göre, gerçekliğin özne için başladığı nokta pratik ilgililerdir, teorinin nesneleştirmeye ve seyretmeye dayalı nötr tavrı değildir. *İnsanın Belirlenimi*’nin İkinci kitabında gösterilmeye çalışıldığı gibi, pratik ilgilerin kaybolduğu noktada, salt teori momentinin egemen olduğu noktada tüm gerçeklik kaybedilmek zorundadır (Fichte, 2005, s. 136-140).

Teori (bilim) bir doğa sistemini (ya da, aşkınsal bir fikredim biçiminde, onun önkoşullarını) düşünme işidir, ama (ahlaki) pratik bizzat öznenin aşkınlığının doğrudan ifadesidir; pratikte özne ürettiği doğadan değil, salt kendinden hareket eder. Öyleyse Ben’in aşkınlığı (ya da aşkınsallığı) Fichte’nin temel ısrarıdır, insan özne de esasen bu aşkınlıkla aynı şeydir; ama Fichte onu pratik aklın yasaları (kategorik buyruk) ile doğrudan ve sıkıca bağlantıya sokar. Ben’i saf pratik akıl ile özdeşleştiren bu bakış açısı için özgürlüğün yasalarından ayrı bir özgürlük, pratik akıldan ayrı bir pratik varoluş olmaması gerekir. Fichte’nin Ben’i, Wood’un ifadeyle, “özgürlüğün norm-yüklü farkındalığına” (*norm-laden awareness of freedom*) (Wood 2016, s. 59) zaten sahiptir. Fichte’nin Kierkegaard ve Sartre gibi varoluşçulardan önemli bir farkı da budur; berikiler Ben’in aşkınlığını (özgürlük) herhangi bir normativiteden bağımsız bir şey telakki etmişlerdir.

O halde, şunu önesürmek mümkündür; insan hayatının temel anlamını ahlaki bir zeminde inşa etmek Fichte’nin temel gairesidir. Bu ahlakiliğin Kantçı bir anlamda düşünüldüğünü tekrar hatırlatmakta yarar var. Bu noktadan bakınca, Fichte’nin özgürlüğü felsefi düşüncenin merkezine koyma girişimi gayet anlaşılırdır. İnsan hayatının anlamı bu ahlaki-pratik anlam sadece mutlak bir temel olarak özgürlük üzerine bina edilebilir. Anlamın ilk ve asli zemini özgürlük ise felsefe bir Ben felsefesi olmak, Ben’den hareket etmek zorundadır. Fichte’nin bir özgürlük sistemi olarak felsefe ile kastettiği şey de esasen bu hareket noktasının tüm içerimlerini sistematik olarak geliştiren ve sarıhlaştiren bir felsefedir. Felsefe tüm açılım ve imaları ile birlikte özgürlüğü düşünme işidir; özgürlüğün sahasının (Ben’in pratik dünyasının) dışında kalan her şey bunun aksine bilimsel (teorik) temsiline, nesneleştirme düşünmenin alanına girecektir. Felsefe nesneleştirilemeyen bir şey, Ben ve onunla aynı şey olan özgürlük hakkındadır. Özgürlüğün dünyası mutlak dolaysızlığında pratik olan bu dünya, doğadan farklı olarak, teorik araştırmanın ve incelemenin konusu olamaz; teorideki özne-nesne ayrımı ahlaki pratiğin bakış açısına yabancıdır. Ahlaki pratik irade ve bilginin (isteme ve bilmenin) aynı olduğu, bilinecek bir şey sorunu ve ihtiyacının ortaya çıkmadığı bir noktadan kaynağını alır. Nesnenin bilgisinin esas olduğu bir bakış açısından özgürlük kadar (gerçekte ondan ayrılamayacak olan) Ben mefhumuna da herhangi bir anlam yüklemek mümkün değildir. Hume’un ve 20. yüzyıl pozitivistizminin düşünme biçimlerinin

5 Bu tez ve savunusu için bkz. Zöllner (1998).

Ben'in temelsiz bir soyutlama olduğu sonucuna varmaları ile özgürlük mefhumunu dışlamaları arasında net bir irtibat vardır.

Şu halde, modern psikolojinin bilimsel yöntemlerle incelediği bilincin de Ben ile uzaktan yakından alakası yoktur. Şimdi modern bilim düşünce ve zihin namına her şeyi doğal fenomenlere indirgemeye, deterministik fiziksel süreçlerin ürünleri olarak görmeye odaklanmıştır. Oysa gördüğümüz gibi, Fichte'nin Ben'den hareket eden felsefesi (özgürlük sistemi) ise tam tersine doğa namına ne varsa onları zihnin üretimlerine indirgemeye çalışır (öyle ki Fichte bilindiği gibi Kant'ın da ötesine geçmiş ve zihinden bağımsız hiçbir şeyin [*Ding an sich*] olamayacağını öne sürmüştür).

Öte yandan, bu özgürlüğün gerçekliği/ edimselliği tam olarak ciddiye alınacaksa eğer, yalnızca bilimsel araştırmanın tabiat sistemi değil, teolojinin ve metafizik geleneğinin Tanrı'sı da dışarıda bırakılmalıdır. Belki de şu söylenebilir; Ben'in haricindeki her şey Ben'in özgürlüğü (mutlak otonomi olarak) gerçekleşsin diye *vardır*. Varolma şimdi yeni bir anlam kazanıyor; Ben için mutlak, ben-olmayan için izafi (Ben'e, özgür faile izafeten) bir anlam. Burada olmanın (*Sein*) böylesi özgürlük temelli bir anlamı bir kendinde şeye izin veremez. Fichte'nin yaklaşımı özgürlüğün bu derece radikal bir yorumunun (yani, Ben=özgürlük) kendinde şey düşüncesi ile artık tutarlı olamayacağı kanaatine dayanır. Zira kendinde şey 1. Kitapta ortaya konulan (Spinozistik-bilimselci) deterministik dünya-görüşünün vazgeçilmez zemindir.

İmdi 3. Kitapta Fichte'nin "inanç" ile kastettiği şeyin dini-geleneksel hiçbir çağrışımı yoktur. Bu yalın bir şekilde pratik akla inançtır (ki bunu Fichte vicdan ile aynileştirir) ve dolayısıyla bir o kadar özgürlüğe inançtır. Bu inanç iradeyi (*Wille*) düşüncenin önüne, eylemin temeline koyar. Bu ise yine şu demektir; özgürlük her şeyin başlangıcıdır. Özgürlüğün bizzat kendisine ait olan şey kategorik buyruk, ya da ahlak yasası; yani, diğer her şey özgürlük için *öteki*. Özgürlüğü kategorik buyruk ile sıkı sıkıya irtibatlı gördüğü için Fichte inancı, pratik akla inanç olarak ve bu anlamda iradenin en asli tezahürü olarak görebiliyor. Bu inanç (ya da "iman") mefhumunun Kierkegaard'inkinden farkı, bu bakımdan, anlamlıdır. Kierkegaard'ın inanç mefhumunda, iradenin kategorik buyruktan bağımsız, daha radikal bir pozisyona taşınmış olduğunu görüyoruz. Kierkegaard'ın inancı da mutlak anlamda özgür bir edim; irade teoriden önce gelir ve eylemin temelinde yatar. Ama iradenin özgürlüğü o denli tam ve radikaldir ki kendisini yasanın üzerine çıkarabilmeyi, onu paranteze alabilme imkânını da içerir. İnanç pratik akla inanç değildir; özgürlük kendi ürünü olan yasa tarafından değil, mutlak Öteki tarafından bağlanabilir; kendisi ile değil, mutlak öteki (Tanrı) ile ilişkide bağlayıcılığın sahici talebi ile karşılaşılır.

Bu bağlamda, Fichte'nin irade yorumunun Schopenhauer'ununkinden farkı da oldukça aydınlatıcıdır. Her iki filozof da esas itibarıyla irade filozofudurlar, ira-

denin asli rolü felsefeleri için belirleyicidir. Her ikisi için de bilgi ve düşüncenin altında yatan şey iradedir, ancak iradeden anladıkları şey oldukça farklıdır. Schopenhauer “saf pratik akıl” yadsımış ve iradeyi tamamen natüralist bir çerçevede, özünde irrasyonel bir istek ve arzu olarak yorumlamıştır. Bu nedendir ki iradeye attığı bu asli rol ve konum onu, Fichte’nin tam aksine, özgürlüğün tümünden reddine götürmüştür. Burada, görüleceği gibi, kritik nokta Fichte’nin irade ve özgürlük yorumunun saf pratik akıl kabulü üzerine kurulmuş olmasıdır. İradenin yaratıcı ve özgür statüsü bu saflık olmadan savunulamaz. Yine Fichte’ye göre, iyi eylem iradenin saf bir güç olarak (vicdan olarak) üstlenilmesinden doğan saf bir özgürlük anıdır, oysa Schopenhauer iyi eylemi iradenin olumsuzlanmasında (*Mitleid*, merhamet) görür. Fakat Kant’ın pratik felsefesine yöneltilebilecek eleştiri Fichte için de geçerlidir; akıl, ahlak ve özgürlük özdeş şeyler olarak yorumlanırsa kötü fiillerin irade ve icra ediliyor olması gerçeği açıklanamaz.

Fichte’nin kavramsallaştırdığı özgürlük tüm etme ve bilmenin temelinde yatan bir güç olarak, dolayısıyla insan tecrübesinin aşkınsal zeminine ait bir güç olarak, seçim özgürlüğü değil, onun da kökeninde yatmakta olan spontanlık (bkz. VM, s. 41-42). Yani, Fichte Kant’ın aşkınsal özgürlüğünü daha da derinleştiren ve tutarlı sonuçlarına vardırmaya çalışan bir filozoftur. Fichte bu anlamda Ben’in pratik bir güç olarak mutlak spontanlığına odaklanır, bu spontanlık salt noetik bir spontanlıktır. Ben’in kendisi ile bir ve aynı şey olan etkinliği özgürlüktür. Yalnızca akıl/ zihin (*Intelligenz*) özgür diye nitelebilir çünkü yalnızca o kavram üretebilir ve uygulayabilir (bkz. Fichte, 2005, s. 40). Kavram kullanmanın ve oluşturmanın tek temeli anlayışın spontanlığıdır. Bu özgürlüğün tek temeli o halde zihnin spontanlığıdır—ki bu aynı zamanda öz-bilincin, Ben’in spontanlığı demektir. Fichte, *İnsanın Belirlenimi*’nden iki sene öncesine ait *Ahlak Öğretisi Sistemi*’nde (*System der Sittenlehre*, 1798) şunları yazar:

Temeli bir kavramda bulunan bir realiteye özgürlüğün ürünü denir. Tam da bu noktadan hareketle, onun kendi kavramına göre olmadıkça hiçbir realite Ben’e ait değildir. Bu noktadan itibaren, o halde, Ben özgürdür, ve Ben aracılığıyla vaki olan her şey özgürlüğün bir ürünüdür. (Fichte, 2005, s. 128)

Özgürlük eylemlerim için nedensenmemiş bir başlatıcılık gücü (*Spontanität*) demektir. Özgürsem eylemlerimin bir başka varlık tarafından belirlenmemiş, etkilenmemiş, nedensenmemiş olabilmesi gerekir. Yani, eylem salt ve mutlak anlamda öznenin *kendisinden*, Ben’den kaynaklanmalıdır.

Başka bir varlık ile irtibatlı bir varlık, bununla birlikte, sırf bundan dolayı bu başka varlıkça *nedensenmiştir*, ilk ve asli varlık, bir dizinin başlangıcı değildir, aksine türetimli bir varlıktır. *İrtibat* kurmalıyım; fakat *bir varlıkla* irtibatlı olamam. (VM, s. 68)

Bu nedenle özgür eylemde hiçlikten bir şey meydana getirme vardır; yoksa eylem özgür sayılamaz (VM, s. 69). Bir özgür failin, Ben'in, bu anlamda, Tanrı modelinde düşünülmesi gereklidir. Burada Tanrı mutlak otonomiye temsil etmektedir. Özgür failin gayesi ve ideali kendisini belirleme gücü ile bu tanrısal özgürlüğü (mutlak otonomiye) kendisinde gerçekleştirmektedir.

Şimdi özgür fail hiçten bir şeyler meydana getirmektedir. O en başta kendisini meydana getirme süreci içindedir. Ama o zaman şu da kabul edilmelidir; böyle bir varlığın yani bir özgür failin (Ben), insanın, sabit ve verili bir doğası olamaz. Diğer bir deyişle, insan bir şey değildir, ya da geleneğin diliyle töz (*Substanz*) değildir. İnsan bir eylemdir (ya da kendi etkinliğinden başka bir şey olmayandır). Bir töz sabit, daimi doğal formu tüm davranışlarını önceden belirleyen bir yapı demektir. Töz kavramı (Platon ve Aristoteles'ten Spinoza'ya), bu anlamda, özgürlük ile telif edilemez; temelde nesneden, doğadan insana gelen, nesnenin kategorilerini insana uygulayan bir düşünme biçimine aittir. Töz zaten belirlenmiş, olmuş-bitmiş olan şeydir. Töz potansiyelleri/ güçleri (*dunamei*) olan ve onları edimselleştiren bir yapı/ form olarak mütalaa edilse bile (Aristoteles), tüm edimselleşme sürecini zorunluluk karakterize etmektedir. Özcülüğün hiçbir biçimi özgürlük ile uyumlu değildir. Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" tezi açıkça Fichte'nin temel pozisyonuna içkindir. Varoluş burada varolma eylemi, yani pratik olarak yorumlanmalıdır. Eylem olarak Ben (özgürlük) herhangi bir doğanın (nesnenin belirlenmişliği) mevcudiyetinin nedenidir, ama kendisi mutlak anlamda nesne-olmayandır, nesneleştirilemeyen, belirlenimden (kendisinde oluşturması gereken ahlaki belirlenim, öz-belirleme, hariç) azade olandır. Ben özgürdür demek Ben öz-belirlemenin öznesidir demektir. İnsan öyle bir olma tarzına sahiptir ki o varlığından/ doğasından önce vardır (bkz. Fichte, 2005, s. 40). Fichte'nin temel düşüncesi, öz-belirlenim ve otonomi ilkelerinin insanın kendi özünü kendi özgürlüğü ile belirlemesi gereken bir varlık olduğu neticesine bizi götürdüğünü vurgular. Bu öz/ nelik dışarıdan verilemez, Ben'in özgürce kendisine verdiği bir *kimlik* (şahsiyet) olmalıdır. Fichte bu öz-belirleme (self-determination) mücadelesini ahlaki ideallerin yönetmesi gerektiği konusunda gayet sarihtir; fakat altı çizilmelidir ki üretilmesi gereken bu ahlaki Ben tam da otonom Ben'e tekabül eder. Bu pratik ideal "her şeyi belirlemek ve yalnızca kendisi tarafından belirlenmek" (Zöllner, 2005, s. 615) şeklinde özetlenebilir.

Böyle bir Ben olmak, tanrısal bir varlığın örneklediği bir olma tarzı olarak, elbette ki tikel insani Ben'ler için tam olarak gerçekleştirilmesi imkânsız bir ideale işaret eder, ama bu ideal pratik varoluşumuz için, herhangi mümkün bir Ben'in varoluşu için, zorunlu bir çıpadır. Tanrı kavramında örneklediği şekliyle mutlak özgürlük ("her şeyi belirlemek ve yalnızca kendisi tarafından belirlenmek", yani mutlak otonomi) insanın ahlaki-pratik varoluşunun bir özgürlük

mücadelesi olarak yöneten bir gayedir.⁶ Fichte öyle görünüyor ki ahlaki esasen özgürleşme mücadelesine indirgemektedir. Yine de Fichte bir Tanrı'nın gerçekte varolup olmadığı konusuyla ilgilenmez (bu dogmatik metafiziğin bir hatasıdır); bir Tanrı tasavvuruna sahip olsa bile bu şahıs olarak Tanrı değildir. Tanrı tasavvuru biz insanların olmaya çabaladıkları Mutlak Ben'in bir imgesinden ibarettir. *İnsanın Belirlenimi*'nde sonsuz akıl olarak karşımıza çıkar (VM, s. 99); sonsuz akıl bizim dışımızda varolan yaratıcı bir güç, mutlak bir ilke filan değildir, teoloji ve metafizik geleneğinin bir Tanrı'sı değildir, aksine bizim ahlaki-pratik güçlerimiz, irademizin özgürlük idealidir.

Ayrıca, tüm duyuşal dünyanın salt bir tasarım ve imge olduğunu ve bizzat özgürlüğün hiçlik mesabesindeki böylesi bir duyuşal dünya tasavvurunu gerekli kıldığını (kendinde şeyler yok!) akılda tutacak olursak, özgürlük aynı zamanda kendisini çevreleyen bir hiçlik ve yokluk içinde eylemektedir. Fakat özgürlüğün kendi yarattığı bir varoluş sahasından söz edilebilir. Fichte buna "doğüstü dünya" der (VM, s. 93). Fichte'nin doğüstü dünyası Ben'lerin, iradenin yarattığı bir pratik-ahlaki dünyadır; bu anlamda onun Platonik dünya ile, insan öznelere bağimsız, soyut, entelektüel varlıkların (ideaların), özlerin dünyası ile karıştırılmaması gerekir. Belki şu söylenebilir; bu doğüstü dünyayı şahıslar (özgür failer) teşkil eder, mahiyetler, soyut nesnelere, şeyler değil. Fakat özgürlük doğüstü bir dünyaya ait olduğu için, özgürlüğün (şahısların eylemleri ve ilişkilerinin) içinde cereyan ettiği uzay iradi-ruhani bir dünya olduğu için, tüm özgür failer bu aşkın dünyanın mensubu oldukları için, özgürlüğün kendisinin en yüksek yaşam biçimi, tüm özgür failerin (Ben'lerin) paylaştığı Tanrısal bir varoluş tarzı olduğu söylenebilir. Yine de, her bir özgür fail, her ne kadar eylemleri, uzay-zamanın ötesinde, sonsuz bir kıymet ve geçerlilik taşısa da, sonludur. Fichte'nin doğüstü dünyası ahlaki bir misyonca belirlenmiş insanlık cemiyetinin oluşturduğu tarihsel bir zincirdir. Bu tarihsel zincir nesilden nesile aktarılan özgürlüğün kendini üretme ve yetkinleştirme hareketidir. Bireyler kendilerini doğayı aşan bu cemiyetin ahlaki öz-belirlenimle (mutlak otonomi) yükümlü özgür üyeleri olarak görmedikleri sürece insan hayatı anlamsızlığa ve değersizliğe mahkûmdur (VM, s. 114-121).

Kant için olduğu gibi Fichte için de bu ahlaki cemiyete mensubiyet bir tarihsel ilerleme düşüncesinin bağlamına aittir. İnsanlığın ahlaken ilerlemesi özgürlüğün ilerlemesidir. Bu ilerleme olgusu eğer mümkün ve gerçek olmasaydı insan hayatı "anlamsız ve amaçsız bir oyundan" (VM, s. 85), Sisyphus'un çilesinden ibaret olurdu. Her şey tüm insanlık tarihi yalnızca bu gayeye matuf olarak anlam kazanmaktadır. İnsanoğlunun tabiatı fethetmesi ve tabiat üzerinde hükümranlık kurması

6 Bunun J. P. Sartre'nin *Varlık ve Hiçlik*'te işlediği ana düşünceye yakınlığı barizdir: "İnsan gerçekliğinin temel projesini tasavvur etmenin en iyi yolu insanın projesi Tanrı olmak olan varlık olduğunu söylemektir." (Sartre, 1956, s. 566).

ahlaki misyonunu gerçekleştirmesi yolunda bir gerekliliktir ve bu misyonun parçasıdır (VM, s. 81-83). Varsayım şudur; insanın tabiat üzerinde bir ahlak dünyası tesis edebilmesi tabiatın tam olarak kontrol altına alınması ve insana hizmetçi kılınması ile mümkündür. Ama niye böyle olsun ki? Daha az bilgili olmak, daha düşük teknolojiye sahip olmak bizi niçin daha az iyi insanlar yapsın? Bu Fichte'ye göre böyledir çünkü Fichte ahlakileşmeyi özgürleşme olarak, özgürleşmeyi de otonomlaşıma olarak yorumluyor. Otonom bireyin, yani kendisi üzerinde tam bir rasyonel hâkimiyete sahip bireyin, tabiat üzerinde de hâkimiyete sahip olması gerekir; bu ikisi (öz-hükümlerlik ve tabiat üzerinde hükümlerlik) birbirinden ayıramaz ve söz konusu kontrol ve hükümlerlik her iki durumda da sadece aklın ürettiği ve icra ettiği bir yetkinlik olarak düşünülebilir. Eğer insanlar tabiatın merhametine kalmışlarsa ve tüm emeklerini yiyecek ve barınma gibi en temel ihtiyaçlarına hasrediyorlarsa, özgür insandan bahsedilemez, tabiatın kestirilemez güçlerine esaretten bahsedilebilir. Fiziksel emekten entelektüel emeğe geçilmediği sürece bu özgürleşme gerçekleşemez. Tabiatın işçileri olmaktan çıkıp, “tabiatın hâkimleri ve sahipleri” haline gelmediğimiz sürece bu özgürleşme gerçekleşemez. Tabiatı karşı ve tabiatı fethetmeye yönelik mücadele, o halde, insanın ahlaken yetkinleşmesinin yani özgürleşmesinin zorunlu bir bileşenidir. Bu nokta Hegel düşüncesinde (ve sonra Marx'ta) çok daha sistematik bir öneme kavuşacak.

Şurası da açık; özgürlüğün gayesi yine özgürlük! Fichte'nin kelimeleriyle; “Ahlaki dürtü özgürlük talep eder—özgürlük uğruna” (Fichte, 2005, s. 145). Fichte bu ifadedeki iki özgürlük kelimesinin ayrı anlamlarda istimal edildiğine dikkatimizi çeker. İkinci anlam erişilmesi, hasıl edilmesi gereken objektif bir duruma karşılık gelir; yani, “bizim nihai ve mutlak gayemiz; dışımızdaki her şeyden tam bir bağımsızlık” (Fichte 2005, s. 145). Birinci kullanım hâlihazırdaki eyleme durumuna ve kapasitemize işaret etmektedir. Özgürlük burada yoldadır, subjektiftir, dürtüsel ve doğaldır, henüz gayesi olan yetkinliğe ve olgunluğa kendi tamlığına ulaşmış değildir, yani doğadan bağımsızlaşmış değildir; “özgür hale gelmek için özgürce eylemem gerekmektedir” (Fichte, 2005, s. 145). Kısacası, özgürlük birinci anlamda kendini üreten kökensel etkinliktir, ikinci anlamda ise bu etkinliğin gayesi olan öz-belirleme olarak mutlak otonomidir. Demek ki özgürlüğümüz salt özgürlük uğruna; yetkin ve tam bir özgürlüğe ulaşmak özgürlüğümüzü (ahlaki misyonumuzu) gerçekleştirmek demek. İşte bu, insan varoluşunun, Fichte'ye göre, nihai amacı. Fichte bunu (Kant gibi) öncelikle doğadan tam bir bağımsızlaşma olarak yorumluyor – ki bu pratikte tabiat üzerinde rasyonel denetim tesis etmekle eşanlamlıdır ve ancak bu şekilde mümkündür. Ve bu aynı zamanda, yukarıda değindiğimiz gibi, akli düşünüşün doğal varoluşumuz üzerinde tam bir egemenliğini ihtiva eder. Fakat bu özgürlük gayesi zamanda asla gerçekleştirilemez. Bu gerçekte kendisine doğru hep ilerleyeceğimiz sonsuz bir gaye olarak Tanrı olma gayesidir (bkz. Fichte, 2005, s. 142-3).

Teorik açıdan bakıldığında Ben solipsistiktir, ama pratik açıdan (iradenin, inancın bakış açısından) bu aynı Ben bedenli, tarihsel ve intersubjektiftir. İlkinde düşüncenin aşkınlığı Ben'i doğa ve diğer insanlar ile her türlü ilişkinin üzerine ya da dışarısına çıkarır. Bu gerçekliğin kaybı ile neticelenir. İkincisinde pratik ilgilerim beni bir gerçeklik dünyasının içine sokar. Bu gerçeklik sahası, Fichte'ye göre, indirgenemez bir şekilde intersubjektiftir, şahısların dünyasıdır. Şahıslarla karşılaşmam, diğer insanları kendim gibi özgür failer ve kendi başlarına amaç olan öznelere, duyuyüstü akıl ilkesini taşıyan zihinler olarak tecrübe etmem teorik-bilişsel bir yolla olmaz; bunu sağlayan şey esasen pratik algıda toplanan vicdandır (VM, s. 76). Vicdan saf pratik akıl ve onunla aynı şey olan "mutlak özgürlüğümüzün bilincidir" (Fichte, 2005, s. 140). İma şudur; içimizde bulduğumuz derin ahlaki bilinç aslında özgürlük bilincidir. Pratik akıl olarak ve özgürlük bilinci olarak vicdan şahıslarla kurduğu bu bağ yoluyla bana gerçekliği veren şeydir. Aksi halde, kendi yarattığım imgeler/ tasarımlar âleminde kaybolmuş durumdayım. Şahıs tecrübesi gerçeklik tecrübesidir (bkz. Fichte, 2005, s. 76-78). Şimdi gerçeklikle temasını sağlayan şey şahıslarla (ahlaki) ilişkimdir, şahıslarla ilişkimi sağlayan şey ise düşünce değil, çok özel bir duygu olan vicdandır. Düşüncenin burada asıl işlevi ve görevi yalnızca bu dolaysız ve asli talebi (vicdanın talebi olarak saygı) kavramların dilinde bir ifade ve anlaşılabilirliğe kavuşturmadır. Gerçeklik ve anlamın dünyası özgürlüğün dünyasıdır.

4. Eleştirel Değerlendirme

Fichte temelde Kant'ın pratik felsefesinin işlediği, açınıladığı özgürlüğü derinleştirmiş, hatta radikalize etmiştir; bir otonomi metafiziği üretmiştir. Nitekim dikkat edilirse söz konusu ettiği özgürlük tikel bireylerin seçimleri ve karar verme süreçleri ile ilgili değildir (ayrıca bkz. Metz 2006b). Fakat aynen Kant'ta olduğu gibi, bu özgürlüğün gerçek dünya ile ilişkisi (mesela, kötü fiillerin nasıl mümkün olabileceği sorusu) sorgulanabilir. Fichte felsefesinde ortada bir gerçek dünyanın (Ben'den bağımsız bir dünyanın) kalmadığı da düşünülecek olursa bu hiç de şaşırtıcı değildir. Fichte Kant'ın bu soruna dair kaleme aldığı son eserini (*Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*) gözardı etmiş görünüyor. Bu eserde Kant kötülük meyelanını insanın varlık yapısının mütemmim cüzü olarak yorumluyor. Bu hamle, bir anlamda, doğayı (eğilimlerin kaynağı olarak ve en başta insan öznenin doğası, doğal zemini olarak) Ben'in varlık yapısına dâhil etmektedir. Bunun ima ettiği husus şudur; insan özgürlüğünün içsel yapısı doğayı da içermek zorundadır.

Doğa tüm imkânların mahzenidir, kaynağı ve taşıyıcısıdır (*hypokeimenon*). Doğa yoksa hiçbir imkân yok, dolayısıyla hiçbir özgürlük yoktur. Özgürlük düşüncenin imkân ile ilişkisinde temerküz etmekte ise, özgürlüğün bir temel önkoşulu doğanın reelliğidir; Ben'in kurgusu olarak tasavvur edilen doğa özgürlüğün tüm zeminini ortadan kaldırır. Fichte özgürlüğün münhasıran düşünce ayağını gör-

müştür, bunun teorik akıldan ziyade pratik akıl olarak yorumlanması hiçbir şeyi değiştirmez. Yalıtılmış bir öznellik özgürlük ile aynı şey değildir. Fakat özgürlüğün içine geri-kazanılması gereken bu doğa Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nden itibaren görmeye başladığı gibi bilimin tasarladığı anlamda doğa değildir.

Açıkçası Fichte'nin doğa yorumu sıkı bir şekilde modern bilimin doğa tasavvurunu izler ve onun zihnin bir üretimi olduğunda karar kılar (bkz. VM, 2. Kitap). O zaman doğa özgürlüğe mani olmak bir yana, özgürlüğün ürünüdür. Fichte'nin belirleyici hamlesi o zaman kendinde şeyin reddidir; bu O'nu salt düşünce olan bir Ben'e ve kurgusal bir doğaya (Ben-olmayan) mahkûm etmiştir. Fichte Kant kadar dengeli bir yol takip edememiş özgürlük hakkında hep ya da hiç ikilemi içinden bir muhakeme geliştirmiştir. Ayrıca kabul edilmelidir ki Fichte'nin kendinde-şeyi reddetmesi onun Ben mefhumunu ontolojik olarak son derece radikal bir noktaya taşımıştır. Tek gerçeklik Ben ve onun öz-bilinç olarak kökensel üretici etkinliğidir. Özgürlük ise Ben'in kendisini üreten bu kökensel etkinliğidir. Özgürlük olacaksa Ben *causa sui* olmalıdır.

Tüm bunlar ışığında, Fichte'nin özgürlük yorumu, sergilediği naif akılcı iyimserlik bir yana, oldukça sterildir ve pratik realiteden uzaktır. Keza bu özgürlüğün öznesi, Ben, yapay ve sanal bir dünyanın vatandaşıdır. Fichte'nin Beni ve özgürlüğü somut, pratik dünyaya taşıma çabası aşılabilir güçlüklerle karşılaşmak zorundadır; özgürlüğün ihtiva ettiği zorluk, aciliyet ve ciddiyet tam olarak bu dünyanın Ben'in (özgürce) yarattığı nesnelere dünyası olmamasından, Ben'den yalın bağımsızlığından, yani imkansallığından (contingency) kaynaklanmaktadır. Özgürlüğün arazisi, özgür failin karşılaştığı, pratik olarak cevap vermesi gereken karmaşık, tekrarlanamaz biricik olayların kesif dünyasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Fichte'nin "kendinde şeyleri" tasfiye etmesi özgürlük mefhumunun bir gereği olmaktan ziyade özgürlük için ölümcül bir adım olmalıdır. Bu bakımdan, Fichte'nin Ben tasarımı (özgür fail olarak saf Ben) bir kurgudan ibarettir, Kant'ın tecrübenin birliği için koyduğu mantıksal bir koşulun, tartışmalı bir yolla, ontolojikleştirilmesinin ve pratikleştirilmesinin bir ürünüdür.

Her şey bir yana bir özgürlük sistemi olabilir mi? Özgürlük bir felsefi sistem içinde idrak ve ifade edilebilir mi? Bu, özgürlüğü onun tam zıttı bir şeye, kavrama indirgemek olmaz mı? Dahası özgürlük herhangi bir felsefi sistem ile uyumlu olabilir mi? Özgürlüğün bir bütün olarak felsefe için yarattığı zorluk tam da tüm biçimlerinde sistem mefhumunun kendisine meydana okumasında toplanıyor gibi görünmektedir. Özgürlük tam da her türlü felsefi sistemi çatırdatan, temelsiz yapan güçtür; sistem tasavvurunun bir illüzyon olduğunu filen ispat eden, onun altından zemini çeken şey özgürlüğün kendisidir. Öyle görünüyor ki özgürlüğü bu tür bir zeminsizlik açısından düşünen filozof Fichte'nin bir zamanlar tilmizi olan Schelling'tir (ve onu izleyerek Heidegger). Bu sebepledir ki Fichte'nin öz-

gürlük yorumu (yine Kant'tan uzaklaşarak) en başından itibaren özgürlüğün idrak edilebilecek bir şey olması gerektiği varsayımı üzerine kurulu. Çünkü biz (Ben'ler olarak) akıl varlıklarımız ve özgürlük tamamen akılda temellenmektedir. Aslında özgürlüğü her an idrak etmekteyiz çünkü bu idrak aklın kendisini müşahede etmesi olarak entelektüel müşahedededen başka bir şey değildir.⁷

Son olarak, ahlaki bilincin, en derin anlamıyla idrak edildiğinde, özgürlük bilinci olduğu tezi ahlakın içeri boşaltma tehlikesi taşımaktadır. Fichte'ye göre, ahlak Ben'in mutlak bağımsızlık dürtüsünün bir tezahürüdür ve bu dürtünün bir özgürlükler düzeni şeklinde realize edilmesidir. *Ahlak Öğretisi Sistemi*'nde önesürdüğü gibi; "Yalnızca benim bağımsızlığım [*Selbstständigkeit*] saf anlamda hakikatdir" (Fichte, 2005, s. 17). Son tahlilde, Fichte özgürlüğün ahlak için değil, ahlakın özgürlük için varolduğunda ısrar edecektir. Şu sözü hatırlayalım; "Ahlaki dürtü özgürlük talep eder—özgürlük uğruna" (Fichte, 2005, s. 145). Oysa sağduyu tam tersini söyler. Ahlakın kendisinin bu mutlak bağımsızlık ideali (mutlak otonomi) ile uyumlu olduğundan kuşkuluyum. İnsan olmak diğer insanlarla ilişkili olmak demektir; diğer insanlarla ilişkili olmak kaçınılmaz bir şekilde diğer insanlara müstenit olmak demektir. Yani, insan olmanın yapısından ilişkisellik ne ölçüde çıkarılabilirse, müstenitlik de ancak o ölçüde çıkarılabilir. Bu yönde her türlü çaba bizi yalnızca biraz daha gayriinsani kılacaktır. Ahlak bu ilişkiselliğin ve dolayısıyla müstenitliğin dışarıda kaldığı bir durumda artık anlamlı olamaz. Özel bir anlamda, ahlakın sorusu özgürlüğü neyin bağlayacağı sorusudur. Özgürlük kendinde amaç olursa özgürlük için artık neyin bağlayıcı olabileceği sorulmalıdır. Ahlakın imkânından söz edeceğiz diğer insanların talepleri özgürlüğümü bağlayabilmelidir. Bu taleplere açık olmak insan olmanın anlamı ile ilgilidir. Diğer bir insanın çağrısının özgürlüğümü bağladığı her durumda özgürlüğümünden feragat ederim, bu çağrıyı özgürlüğümün üzerinde tutarım, özgürlüğümü ve kendimi bu çağrıya tabi kılırım. Özgürlük eylemimde kendisi için amaç olduğunda ise bu imkânsızlaşır. Mutlak otonomi ideali ya da güdüsünün ("her şeyi belirlemek ve yalnızca kendisi tarafından belirlenmek" güdüsünün) perspektifinden, başkaları bana, daha ziyade, "cehennem" olarak görünecektir.

Kaynakça

- Fichte, J. G. (1965 [1845]). *Sämtliche Werke*, 8 cilt, ed. J. Immanuel Fichte, Berlin: De Gruyter.
- Fichte, J. G. (1987 [1800]). *The Vocation of Man*. Çev. Peter Preuss, Indianapolis: Hackett.
- Fichte, J. G. (1988). *J. G. Fichte: Early Philosophical Writings*. Çev. ve ed. D. Breazeale, Ithaca: Cornell University Press.

7 "Akıl şey değildir, mevcut ve varduran değildir; aksine o, bir edimdir [Tun]; salt, arı edim. Akıl kendini müşahede eder; bunu yapmaya kabildir ve bunu tamı tamına akıl olduğu için yapar" (Fichte, 2005, s. 59).

- Fichte, J. G. (1992 [1796/99]). *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Novo Methodo*. Çev. Ithaca: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (2005 [1798]). *The System of Ethics*. Çev. D. Breazeale ve G. Zöllner, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harries, K. (2015). *19th Century Philosophy: An Introduction* (yayınlanmamış ders notları), Erişim: <http://campuspress.yale.edu/karstenharries/courses-and-seminars/>
- Metz, W. (2006a). "Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798" in *Die Sittenlehre J. G. Fichtes 1798-1812*, cilt 27, ed. Christoph Asmuth ve Wilhelm Metz, Amsterdam: Rodopi.
- Metz, W. (2006b). "Fichte's Freiheitsbegriff (Sittenlehre von 1798 und 1812, *Anweisung zum seligen Leben*)," in *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, ed. Edith Düsing und Hans-Dieter Klein, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Neuhouser, F. (1990). *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2002). *Ethics*, in *Spinoza: Complete Works*. Çev. S. Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002). Türkçe çeviri: *Ethica*. Çev. Ç. Dürüşken (Kabalıcı yay., 2011).
- Spinoza, B. (2017). *Correspondence*. Çev. Jonathan Bennett. Erişim: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1661.pdf>.
- Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Zöllner, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Being*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zöllner, G. (2005). "Fichte, Johann Gottlieb", *Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan Reference, 2nd Edition, 2006), ed. Donald M. Borchert.
- Zöllner, G. (2014). "A Philosophy of Freedom: Fichte's Philosophical Achievement", in *The Palgrave Handbook of German Idealism*, ed. Mathew C. Altman, London: Palgrave Macmillan.

Murray Bookchin'de Toplumsal Ekoloji ve Toplumsal Dönüşüm

Ayşe Bilge DEMİR*

Makale Geliş / Received: 25.02.2020
Makale Kabul / Accepted: 08.12.2020

Öz

Bu çalışmada Murray Bookchin'in toplumsal ekoloji düşüncesi incelenmiştir. İnsanın toplumsal doğasını biyolojik doğasından çıkarması sonucunda Bookchin'in toplum ile doğayı iç içe konumlandığı katılımcı evrim açıklanmıştır. Katılımcı evrimin türlerin gelişiminde rekabetten ziyade iş birliğine vurgu yaptığı öne sürülmüştür. Tarihsel olayların bir yanı sıra özgürleştirici bir yanı sıra köleleştirici unsurlar içerdiği, bunlardan özgürlük mirasının özgür topluma giden yolda yol gösterici olarak değerlendirilmesi gerektiği öne sürülmüştür. İnsanın kendi türünün gelişimi ile doğanın gelişimini birbirine paralel kıldığı ekolojik-özgür toplum ideali incelenmiştir. Tarihsel gelişimleri örneklenerek bu toplum idealinin olanağı sorgulanmıştır. İnsanı, doğal olan ile toplumsal olanın iç içe geçen yapısını temele alarak açıklayan Bookchin'in nihayetinde topluma, doğa ile kurulan uzlaşım ölçüsünde değer biçtiği savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eko-anarşizm, Toplumsal Ekoloji, İkinci Doğa, Ekolojik Toplum.

Social Ecology and Social Transformation in Murray Bookchin

Abstract

In this study, the social ecology of Murray Bookchin has been examined. Participatory evolution has been explained in which Bookchin places society and nature together as a result of deducing the social nature of man from his biological nature. It has been suggested that participatory evolution emphasizes cooperation rather than competition in the development of species. It has been argued that historical events contain liberating and enslaving elements, from which the legacy of freedom should be regarded as a guide on the way to a free society. The ecological-free society ideal in

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, aysebilged@gmail.com.
ORCID: 0000-0001-7592-3051.

Künye: DEMİR, Ayşe Bilge, (2020). Murray Bookchin'de Toplumsal Ekoloji ve Toplumsal Dönüşüm, *Dört Öge*, 18, 97-110. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

which man makes the development of his own species parallel to the development of nature has been studied. The possibility of this ideal of society has been questioned by sampling its historical aspects. It has been argued that Bookchin, who explains the human being based on the intertwined of the natural and the social, ultimately valued society to the extent of the compromise established with nature.

Keywords: Eco-anarchism, Social Ecology, Second Nature, Ecological Society.

Toprakların kuraklaşması, denizlerin ve okyanusların kirletilmesi ve suda yaşayan canlıların çeşitliliğinde ciddi bir azalışa yol açması, karbon kirliliğinin artması gibi çevrenin tahribatından doğan etkiler ve bu etkilerle birlikte onlara yol açan nedenleri de çok geç olmadan ortadan kaldırma gerekliliğinin kendini duyurması, çevre felsefesindeki çeşitli yönelimleri göz önüne getirmemizi gerekli kılmıştır. Çevre sorunlarının ortadan kaldırılması için çalışmak için öncelikle onların nedenleri saptanmalıdır. İnsanın doğayı ham madde olarak görmesi ve sorumsuzca kullanması, kendi türsel gücünü doğanın tahakkümünden çıkarsamaya çalışması kapitalist yapılanmanın bir sonucu olsa da bunun da gerisinde yatan ben ve öteki arasında kurulan hiyerarşik ilişkidir. Bu bakımdan Murray Bookchin, toplumsal ekolojisinde doğaya tahakkümün kaynağında insanın insana tahakkümünün yattığını söyler. Dolayısıyla bu tahakkümün ortadan kalkışı da ancak insanlar arası ilişkide hiyerarşi ve tahakkümüne dayanmayan yeni bir toplumsal yapılanmanın inşası ile mümkündür. Bu çalışmada Bookchin'in çevre sorunlarının kaynağına yönelik açıklamaları ve bu sorunların ortaya kaldırılmasına yönelik çözüm önerileri ele alınacaktır. Derin ekoloji ve ekofeminizm gibi çevre felsefelerine yönelik eleştirileri incelenerek toplumsal ekolojinin temel ilkeleri de belirgin kılınacaktır. Son olarak uygarlıkla ve çevreyle olan ilişkisi temelinde ekolojik toplum düşüncesi incelenecektir.

1. İnsan Doğal Bir Varlıktır

İnsanın akıllı bir varlık oluşu onun doğadaki konumunu nasıl etkiler? Bu soru Bookchin'in düşüncelerinin belkemiğini oluşturur. Bu noktada aklın ve doğanın ne olduğunu tanımlamak gerekir. Bookchin Horkheimer'in öznel akıl- nesnel akıl ayrımını andırır şekilde, araçsal akıl ve diyalektik akıldan söz eder (Bookchin, 2014, s. 27). Araçsal akıl değerden arındırılmış akıldır ve yalnızca işlevselliğiyle geçerli kılınır. Diyalektik akılda ise ihtiyaç ve eğilimlerimizden bağımsız bir hakikate duyulan inanç söz konusudur. "Horkheimer'in 'nesnel akıl' dediği bu akıl biçimi, dünyanın logos'unu açıklar ve insan iradesinin ve çıkarlarının karşılıklı etkileşiminden ayrı olarak onun bütünlüğünü ve geçerliliğini korur" (Bookchin, 2019, s. 365). Nesnel aklın diyalektik olarak adlandırılmasının nedeni onun gelişimsel olmasıdır. Diyalektik akıl bize aynı zamanda "olan"ı, "olması gereken"e göre yargılayacak etik standartlar verir.

Doğayı tanımlamaya geldiğimizde Bookchin, biyolojik/birinci doğa ile toplumsal/ikinci doğa arasında bir ayrım yapar. İkinci doğa bütünüyle insan yaratımı bir dünyaya işaret eder. Fakat bundan ikinci doğanın birinciden bütünüyle ayrı olduğu sonucu çıkmaz. Nitekim ikinci doğa birinci doğadan yeşerir. Toplumsal doğa bütünüyle doğal evrimin sonucudur. Dolayısıyla akıl ile gerçeklik arasında bir karşıtlıktan söz etmek ve gerçeklikten yana tavır almak için akli kötölemek uygunsuz bir tutum olacaktır. İnsan tüm yapıp etmeleriyle *doğal bir varlıktır*. Fakat bu, insanın tüm yapıp ettiklerinin zorunlu olarak ortaya çıktığı ve tahakkümün meşru olduğu anlamına gelmez. Çünkü ikinci doğanın birinci doğanın evriminin sonucu olması “ikinci doğanın zorunlu olarak yaratıcı veya evrimsel bir anlamda bütünüyle öz bilinçli olması demek değildir” (Bookchin, 2014, s. 51). İkinci doğanın evrimi biyolojik doğayı zenginleştirme yönünde olduğu kadar onu yıkma yönünde de ilerleyebilir.

Sonraki bölümde göreceğimiz gibi derin ekolojistler insan ile doğa arasında bir düallite kabul etmiş, insanın takınabileceği en ahlaki tavrın doğanın işleyişine karışmamak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa Bookchin böyle bir düalliteyi kabul etmez. İnsan bütünüyle doğal evrimin sonucu olarak toplumsal bir varlık haline gelmiştir. Tam da bu doğal nedenden ötürü doğaya müdahale hakkına sahiptir. Daha doğru bir ifadeyle, Bookchin için sorun doğaya müdahale edilip edilmemesi sorunu değildir. Bu müdahalenin doğal evrimi zenginleştirici, organik bir yönde mi yoksa yıkıcı bir yönde mi gerçekleştirileceği ve yine bu müdahalenin etik standardını nereden alacağıdır. Bu etik standart ikinci doğanın öz bilinçli hale gelişi ile yani Bookchin’in “özgür doğa” şeklinde ifade ettiği yeni bir toplumsal sisteme dönüştürülmesiyle pratik karşılığını bulur. Bu toplumsal sistemi incelemeye geçmeden önce ikinci doğanın birinci doğadan nasıl türediğini açıklamak için Bookchin’in katılımcı evrim adını verdiği, özgürlüğü doğadan çıkarsayan düşüncelerini incelememiz gerekir.

2. Katılımcı Evrim

Bookchin’in diyalektik doğalcılığı evrimin, türler arasında bir kesinti ile değil süreklilik ile karakterize olduğunu ifade eder (Bookchin, 2014, s. 137). Evrimsel süreçte fizyolojik ve nörolojik karmaşıklık arttıkça, zorunluluk ile özgürlük arasındaki ikilik de ortadan kalkar. Doğa zorunlu olarak özgürlüğü getirir. Uyum sağlayanın hayatta kalması olarak doğal seçim, uyum için rekabete değil, katılıma işaret eder. Hayatta kalmak isteyen tür, aynı çevreyi paylaştığı diğer türlerle iş birliği yapmak zorundadır. Bunu mümkün kılan ise öznenin evrimidir.

Toplumsal ekolojide öznenin evrimi kavramı, zorunluluğun yasalarıyla işlediği düşünülen evrimsel sürece yeni bir açıklama getirir. Nasıl ki birincil doğa ile ikincil doğa arasında bir süreklilik ilişkisi söz konusudur, aynı şekilde mevcut olan ile ondaki gizil güçlerin edimselleşmesi sonucu türeyecek olan arasında da bir

devamlılık söz konusudur. “Dolayısıyla aklı öznelğin en karmaşık ifadesi olarak seçmeye karar verelim ya da vermeyelim, yaşamın doğal tarihinde aklın kademe-li olarak ortaya çıkışı öznelğin daha geniş bir resminin parçasıdır. Bir bitkinin çevresine verdiği biyokimyasal tepkilerden bir bilimcinin laboratuvarındaki en iradi eylemlerine kadar, ortak ilkel öznelik bağı ‘madde’ nin kendisinin örgütlenmesinde bulunur” (Bookchin, 2019, s. 371). Özgürlük, doğal zorunluluktaki gizil güçlerin diyalektik olarak açılmasındadır. Özgürlüğün öz-bilinçli varoluşuna doğru en son edimlenişi ise insandır. Dolayısıyla insanın özgürlüğü, doğadaki öznelik evriminin bir sonucu, doğanın bir ürünüdür. Bu durum aynı zamanda insana doğal evrimi destekleyici bir toplumsal evrim geliştirmeye yönelik sorumluluk biçer. İnsanı çevreye karşı sorumlu kılan bu yaklaşım antroposantrizm ile suçlanmamalıdır. Çünkü toplumsal olan doğal olandan ayrılamaz. Biyosantrizm ile antroposantrizmi zıtlaştıran merkezci (centralistic) yönelimler insanın sorumluluğunu mistiklik adına göz ardı etme ve Deleuze ile Guattari’nin deyişiyle kendi ‘arzulayan makineleri’ nin tatmin edilmesini çileci bir düzlemde onaylayarak toplumsal dönüşüm hedefini anarşizmden dışlama eğilimindedirler (Deleuze ve Guattari, 2014).

Canlı varlıkların evriminin edilgin bir süreç değil, seçime dayalı etkin bir süreç olarak değerlendirilmesi Bookchin’in katılımcı evrim dediği şeydir. Katılımcı evrim, yeni evrimsel patikaların açılmasında türlerin etkin rolüne işaret eder. Eko-topluluklar içerisinde evrimleşen türler yeni eko-topluluklar meydana getirirler. Böylece Bookchin topluluğu evrimin ön planına yerleştirerek türleri evrimin etkin katılımcıları olarak değerlendirir. Bu durumda insanın önünde doğal evrimin gelişimini ve çeşitliliğini toplumsal evrimi ile destekleme doğal ödevi bulunmaktadır. Birinci doğa ile ikinci doğanın özgür doğada sentetik ifadesini bulacak şekilde bir araya getirilmesi gerekir. “Birinci ve ikinci doğaların özgür, ussal ve etik bir doğa içinde kaynaştığı bu yeni birleşimde ne birinci ne de ikinci doğa özgüllüğünü ve bütünlüğünü yitirir. Doğanın bütünlüğünü azaltmak bir yana, insanlık ona özgürlük, us ve etik boyutunu ekleyecek ve evrimi doğal dünyanın ortaya çıkışında hep gizil olarak var olmuş bir öz- düşünüm düzeyine çıkaracaktır” (Bookchin, 2014, s. 150).

3. Derin Ekolojik ve Eko-feminist Yaklaşım Yönelik Eleştiriler

Bookchin’in düşüncelerini belirginleştirmek adına onun bazı ekoloji felsefelerine yönelik eleştirilerini ele almak faydalı olabilir. Bunlardan derin ekoloji çevre sorunlarının temelde insan merkezci yaklaşımdan kaynaklandığı eleştirisiyle canlı merkezci bir tutumu savunur ve insanın doğaya dair algısını yeniden düzenlemeyi amaçlar (Naess, 2003, s. 28- 29). Bu tutumun temel ilkeleri ekosferik eşitlik ve kendini gerçekleştirmedir. İnsanın doğada ayrıcalıklı bir konumu olmadığını ve onunla aynı ölçüde bir sineğin de kendini gerçekleştirme hakkı olduğunu savunur. Bu nedenle yeterli neden olmadıkça doğaya müdahalede bulunmamak gerektiğini ileri sürer.

Bookchin'e göre her şeyden önce, insanın doğada ayrıcalıklı bir konumu olduğunu reddetmek insanın doğaya karşı sorumluluğunu da reddetmek demektir. Doğanın insanı aletler yapan, bu aletleri kullanarak yeni aletler yapan, diğer varlıklara göre gelişmiş bir sinir sistemine ve akla sahip bir varlık olarak meydana getirmiş olduğunu görmezden gelmek, doğanın işleyişini görmekten gelmektedir. Derin ekolojistler insanın aklını kullanması ile yunus balığının sonar sistemi kullanması arasında bir fark görmezler. Oysa insanda olan bu sonar sistemi inceleyerek taklidini üretme yeteneğidir. Bu yetenek doğa üzerinde tahakküm kurmanızın meşru olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki insan dışı canlılar hatta inorganik varlıklar doğal kapasitelerini gerçekleştirme hakkına sahipse insanın da bu hakka sahip olduğu anlamına gelir. Bookchin'e göre derin ekolojistler canlı merkezilik adına insan-sevmez bir tutumu benimsemişlerdir.

Bookchin'e göre bu insan-sevmezlik, Derin Ekoloji yaklaşımının ilkelerini gerçekleştirme amacıyla ortaya çıkan Earth First hareketinden David Foreman'ın şu 'ekolojik' hükmü vermesini de mümkün kılmıştır: "İnsanlara neden Etiyopya'da yapabileceğimiz en kötü şeyin yardım etmek -ve en iyi şeyin de yalnızca doğanın kendi dengesini sağlamasını, oradaki insanların açlıktan ölmelerine izin vermek olduğunu söylediğimde... bunun canavarlık olduğunu düşünüyorlar. Oysa seçenek, oraya gitmeniz ve asla tam bir yaşam süremeyecek olan o yarı ölen çocukları kurtarmanızdır. Gelişimleri durdurulmuş olacaktır. Ve on yıl içinde iki kat daha çok insan acı çekip ölecektir" (Bookchin, 2014, s. 131). Bookchin'in ileri sürdüğü gibi böyle bir tutum kolaylıkla ırkçılık ve soykırım için de bir mazeret olarak kullanılabilir. Sonuçta derin ekoloji bizi yalnızca doğa sevgisi ile baş başa bırakan ve sorumluluğu yadsıyan bir yaklaşım olmaktan öteye gidememektedir. Doğayla ilişkide pozitif yükümlülükleri yok saymakta ve insana sırf negatif bir ödev -doğaya müdahalede bulunmama ödevi- biçmektedir.

İkinci olarak yeterli neden olmadıkça doğaya müdahaleden sakınılması gerektiği şeklindeki bir etik yaklaşım bütünüyle görelidir. Derin ekoloji savunucularına göre yetersiz neden olarak görülen şey bir başkası için bütünüyle yeterli görülebilir. Örneğin ciddi artış gösteren aslan balıklarının diğer balık türlerini avlamaları nedeniyle balık nüfusunu ve çeşitliliğini azaltmaları durumunda doğaya müdahale edilip edilmemesi gerektiği sorunu, ilkece müdahale etmemeyi benimsemekle kolayca üstesinden gelinebilir bir sorun değildir. Bu durumda müdahale edilmesi gereği, yalnızca, balıkçılıkla geçinen insanların çıkarlarını gözetmek gibi, insanı kayıran bir konumdan değil, doğal çeşitliliği gözetme gibi biyosferi amaç kılan bir neden ile de meşrulaştırılabilir.

Yine derin ekoloji, New Age'e olan yönelimi ve Tao, Budizm gibi mistik kaynaklarıyla çevre sorunlarına çözüm önerisi getirmede başarısız olmakla kalma-

makta bu tür çözüm önerilerinin de yolunu bireysel bir gelişim safhasına adına kesmektedir. Nitekim bireysel gelişimimizle ve doğayla olan birlik deneyimine yönelik arayışlarımızla yaşamlarımız üzerindeki toplumsal denetimlerden feragat ederiz. Üstelik bu tür bir yönelim “yeşil yaşam” adı altında organik ürünleri, yoga mindervlerini, bir haftalık arınma tatil paketleri ile yeni pazarlar üretmekte ve kapitalist sisteme değil muhalif olmak onu beslemektedir. Bookchin’in belirttiği gibi “Toplumsal ‘kurtuluş’ olmaksızın kişisel ‘kurtuluş’ olamaz ve ussal bir yaşam olmaksızın da etik bir yaşam olamaz” (Bookchin, 2014, s. 33).

Bookchin’e göre insan-doğa ilişkisinin bir tahakküm ilişkisi olmasının esas nedeni insan-insan ilişkisinin bir tahakküm ilişkisi olmasıdır. Başlangıçta doğayla modern zamanlarda tanık olduğumuz denli bir çatışma yaşamayan insanın tutumundaki değişikliğin nedeninin ne olduğunu soruştururken eko-feministlerle temel bir uzlaşmazlığa düşer. Neolitik dönemdeki ana-merkezli köy topluluklarının patriyarkal savaşçıların işgaliyle ortadan kalktığını öne sürmek bize bu tahakkümün ardında yatan şeyi kavramak bakımından hiçbir şey kazandırmaz (Bookchin, 2019, s. 28). Bookchin bu tür işgallerin varlığını yadsıyor değildir. Onun temel sorunu işgallerin neden hiyerarşik bir özellik gösterdikleridir. Dolayısıyla ilk olarak açıklanması gereken hiyerarşinin nasıl ortaya çıktığıdır.

4. Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı

Bookchin’in yalnızca insana dışsal olan çevreyi değil, insansal çevreyi de doğal olarak görmesi onu, çevre sorunlarını toplumsal olarak ele almaya yöneltmiştir. Toplumsal olan her şeyden önce tarihseldir. Bu nedenle toplumsal ekoloji aynı zamanda bir kültür ve özgürlük meselesidir. Bugün çevre sorunu yalnızca canlı türlerinin hızla yok olması, küresel ısınma, kirlilik sorunu değildir. Aynı zamanda insanın metalaştırılması, doğrudan iletişimin yitirilmesi, toplumsal bunalımın boy göstermesidir. “Karşılaştığımız en büyük tehlike -nükleer yıkım dışında-, bir pazar toplumunun ve bu toplumun bütün insani ilişkileri ve deneyimleri metalar halinde nesneleştirmesinin dünyayı homojenleştirmesidir” (Bookchin, 2014, s. 101). Toplumsal olan ile doğal olan biyolojik evrimin farklı görünüşleri olmakla aslında bir ve aynı şeydir. Bugün doğanın sömürsünden söz ediyorsak bu durum toplumsal evrimin doğal evrimin işleyişine paralel kılınmamasından kaynaklanır. Aklın doğal evrimin bir sonucu olduğunu ve insanın doğa- dışı olmadığını göz önünde bulundurarak sömürünün kaynaklarını incelememiz gerekir.

Bookchin toplumsal yapılanmanın ‘organik toplum’ adını verdiği ilkel biçimlerini inceleyerek çevre sorunlarının temelinde yatan insanın insana tahakkümünün nasıl ortaya çıktığını soruşturur. Bu soruşturma aynı zamanda, tahakküm öncesi toplumlardaki özgürlük mirasını açığa çıkarmayı hedefler. Nitekim tarih yalnızca araçsal aklın tahakküm tarihi değildir. Bugün bize düşen görev özgür top-

lumu inşa etmede kullanacağımız özgürlüğün sürekli standartlarını tespit etmek ve ondan tahakküm öğelerini ayıklamaktır.

Erken Neolitik dönem, topluluk içinde insanların farklılıklarının tanındığı fakat bu farklılıkların hiyerarşi içinde konumlanmadığı bir yapılanma gösterir. Karl Marx'ın ve Friedrich Engels'in ortaya koyduğu "herkesten yeteneklerine göre, herkese ihtiyaçlarına göre" sloganı temelinde bir işleyiş hâkimdir (Marx ve Engels, 1969, s. 33). Mülkiyet kavramı olmadığı gibi, yiyecekler ve giyeceklerin ortak paylaşımı söz konusudur. Erkek ile kadının birlikteliği yalnızca cinsel birliktelik değildir, aynı zamanda ekonomik bir birlikteliktir. Maddi olarak birbirlerine bağımlıdırlar. Dolayısıyla yalnızca biyolojik cinsiyet farklılıklarından dolayı değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerinden ötürü bir iş bölümü söz konusudur. Fakat bu ille de kadının ev ile meşgulken erkeğin kamusal işleri üstlendiği anlamına gelmez. Organik toplum kan bağı temelinde örgütlenir ve bu bağ ilk olarak kadından kaynaklanır. "Kadın tek başına toplumsallığın protoplazması haline gelir: Gençleri topluluğu sürekli kılacak biçimde birbirine kenetleyen ata, onların damarlarında dolaşan kanın kaynağı, kökenlerin ortaklığını besleyen kişi, çocukluktan ölüme kadar devam eden ortak bir fiziksel ve ruhsal tanınmanın karşılıklılığını sağlayan bakıcı; kadındır" (Bookchin, 2019, s. 124). İnsanın toplumsallığa yazgılı bir varlık olduğu da en açık şekilde çocuğun başta anne olmak üzere diğer kişilere bağımlılığında görülür. Bu kan bağı, dayanışmayı zorunlu kılar. Dolayısıyla sözü edilen toplulukta kan ahdi ile birbirine bağlı bireyler söz konusudur. Kan bağı dışarıdan müttefikler bulmayı güçleştirdiğinden topluluk dışından olana karşı korkuyu da beraberinde getirir. Bookchin organik toplumun özelliklerini şöyle özetler: "Bireyler, yaş grupları ve cinsiyetler arasında tam bir eşitlik; kullanım hakkı ve sonrasında da karşılıklılık; iç ilişkilerde zor kullanımından kaçınma ve son olarak Radin'in deyişiyle 'indirgenemez asgari' -yani, topluluktaki her bireyin, yaşama araçlarının elde edilmesine katkıda bulunmak için gerçekleştirdiği çalışma miktarına bakılmaksızın 'yiyeceğe, barınağa ve giyeceğe' sahip olmasını gerektiren (Radin'in deyişiyle) 'devredilemez hakkı'" (Bookchin, 2019, s. 127). Organik toplumun üyeleri arasında tamamlayıcılık ilişkisi söz konusudur. Üstlendikleri rol dikkate alınmaksızın her bireyin refahı gözetilir.

Organik toplumdaki hiyerarşik topluma geçiş, toplumsal yapılanmanın kendi iç dinamiği dolayısıyla gerçekleşmiştir. Grubun yaşlıları hiyerarşinin asıl mimarları olmuştur. Fiziksel olarak iş göremez hale gelen yaşlı, yaşlılığı kurumsallaştırarak, kendisinin topluluk için gerekli olduğuna diğerlerini ikna etme gereği duymuştur. Her ne kadar çalışamaz durumda olan kişi topluluk içinde gözetilse de, yine de herhangi bir kriz durumunda arkada bırakılacak ilk kişiler yaşlılardır. Dolayısıyla yaşlı, deneyim ve bilgi erki altında topluluk için varlığını gerekli kılmak ister. Bookchin'e göre bu henüz olgunlaşmamış bir hiyerarşidir. Nitekim yeri geldiğinde

yaşlılık kurumunun nimetlerinden herkesin faydalanması söz konusu olacaktır. Bu hiyerarşiyi asıl kurumsallaştıran şamanlar olmuştur. Şaman topluluğunun refahı için verdiği öğütlerin geçerliliğini, kendi ayrıcalıklı konumundan alır. Bu öğütler karşılığında yemek, barınak gibi maddi ihtiyaçları karşılanır. Fakat şamanın yanılıyor olma riski, konumunu tehdit eder. Dolayısıyla şaman, kendisine ittifaklar sağlamak zorundadır. Bu ittifakı ise grubun kendileri de tehdit altında olan yaşlılar ve fiziksel gücü nedeniyle diğer topluluklarla çatışmalarda ön sıraları alması beklenen erkekler ile gerçekleştirir. Böylece yaşlıya ve erkeğe de otorite kazandırır. Dolayısıyla ilk hiyerarşi kadın ile erkek arasında kurulmamıştır. İlk hiyerarşi biçimi gerontokrasi olmuştur (Bookchin, 2019, s. 158).

Bu sosyo-politik değişim henüz ekonomik yapılanmayı etkileyecek güçte değildir. Çünkü hala kan ahdi geçerlidir. Ekonomik hiyerarşinin kurulması için öncelikle bu kan bağına dayanan birliktelik çözülmelidir. Bu ise kentlerin kurulması ve ruhban sınıfının kurumsallaşması ile mümkün olmuştur. Bundan böyle kan bağı yerini yurttaşlık bağına ve sınıflı toplum yerini hiyerarşik topluma bırakmıştır. Böylece devlet ile toplumun özdeşliğine kadar gidecek bir süreç de başlamış olur. “Bu durumda, başlangıçta doğal farklılığa, yani cinsiyet, yaş ve soya bağlı olarak ortaya çıkan bu hiyerarşik ve tahakkümcü anlayış, süreçte kültürel olarak bütün bu farklılıkları aşan ve sömüren, karmaşık ve çözülemez bir toplumsal ve siyasal bir örgütlenme biçimine dönüşmüştür” (Coşkun, 2010, s. 106- 107). Fakat bu toplumsal evrim bir zorunluluğun ifadesi değildir. Bir anarşist olan Bookchin için tarih, diyalektik zorunluluğun demir yasalarıyla hareket etmez. “Tarih mücadeleden doğar; insan mücadelesi ise; insanın içindeki özgür bilinç kılıcını sayesinde, daimi özgürlük itkisini kıskırtan – akılda ya da doğadaki- her itici güce verilen yanıtlarla insanın iradesinin uygulanmasının bir ürünüdür” (Woodcock, 2014, s. 35). O halde insanın yeniden organik toplumun indirgenemez asgari gibi son derece insancıl öğeleri koruyarak, fakat bu toplumun kendinden olmayana ötekileştirmesini ayıklayarak yerine evrensel insanlık düşüncesini koyması ile kurulacak yeni bir toplumsal örgütlenme inşa etme potansiyelini sorgulamak gerekir.

5. Özgür – Ekolojik Toplum

Organik toplumun indirgenemez asgari ilkesinde söz konusu olan doğal eşitsizliklerin tanınmasıdır. Herkesin eşit olduğunu varsaymak uygarlığın bir getirisi. Fakat bu varsayım eşit olmayanlara eşit gibi davranarak toplumsal sorumluluğun ve doğal eşitsizliklerin telafi edilmesi gereğinin gözden yitirilmesine yol açar. Organik toplum “eşitsizlerin eşitliği”ne yönelik hareket ederken modern toplum “eşitlerin eşitsizliği”ne yöneliktir. Toplumun zayıf, yaşlı, çocuk üyelerinin gözaltılması yalnızca bu üyelerin yakın çevresine ait bir sorumluluk haline gelmeye başlar. Eşitsizlerin eşitliği bir ‘özgürlük’ talebi iken, eşitlerin eşitsizliği ‘adalet’ talebidir.

Bookchin'e göre bu kavramları birbirine karıştırmaksızın organik toplum ile uygar toplum arasında akli bir sentezin imkânını sorgulamak gerekir.

'İndirgenemez asgari' ilkesi topluluğun her bireyin ihtiyaçlarını gözetmesini ifade ederken, topluluk dışından olana karşı herhangi bir sorumluluğu tanımıyordu. Uygarlığın gelişimi ile birlikte yeni kavramlar "belirgin bir ideolojik zırhlanma; entelektüel güçlerin gelişimi; artan derecede bireysellik; kişisel özerklik ve belirli bir topluluk odaklı dar görüşlü anlayıştan farklı olarak evrensel bir insanlık duygusu ortaya çıkmıştır" (Bookchin, 2019, s. 219). Böylece toplumun kapıları 'adalet' talebi altında yabancıya açılmıştır. Gözleri bağlı Tanrıça Dike karşısında her birey hakkın taşıyıcısı kabul edilir. Fakat bu hak (organik toplumdakinden farklı olarak) herkese farklı ölçüde tanınır.

Özgürlüğü ve adaleti gözeten bir toplum uygarlığın getirilerini hesaba katmalıdır. "Tarihi, Zerzan, Bradford ve onların yandaşlarının Martin Heidegger'e benzer bir biçimde çeşitli derecelerde yaptıkları gibi, animalistik bir 'otantiklikten' sürekli bir 'düşme' olarak ele almak, insan gelişiminin çağlarına damgasını vuran, özgürlük, bireysellik ve özbilinç ideallerini -bu amaçlara ulaşmak için yapılan devrimci mücadelelerin ufkunun gittikçe genişlediğini teslim etmek gerekirken- göz ardı etmek olur" (Bookchin, 2015, s. 67). İnsanın kültürel gelişiminin zorunlu olmayan bir resmi olarak uygarlıktan bütünüyle insanlık dışı olarak söz edilemez. Başka deyişle uygarlığı karakterize eden araçsal akli bir köşeye atamayız. Fakat bu akli hangi değerleri gözeterek kullanacağımızı sorabiliriz.

Freud'a göre "uygarlığı, yüksek ruhsal etkinliklere, entelektüel, bilimsel ve sanatsal başarılarla değer vermesi ve bunları desteklemesi, fikirlere insan yaşamında yol gösterici bir yer atfetmesi kadar niteleyen bir başka özellik yok gibidir" (Freud, 2018, s. 52). Uygarlığın bu kazanımları aklın araçsallığa indirgenmesi ve bu araçsallığın tahakkümün asıl mimarı olarak görülmesi nedeniyle değersiz görülür. Fakat Bookchin'in öne sürdüğü gibi, tahakkümün müsebbibinin hiyerarşik toplumsal yapılanma olduğunu göz ardı edip, suçu uygarlığa yüklemek kapitalist sistemi masum ilan etmeye dek varabilecek bir tutumdur.

Uygar toplumdaki kadar organik toplumdaki da bir tahakküm mirasına ve bir özgürlük mirasına sahibiz. Her iki toplumsal yapılanmanın da özgürleştirici imkanlarını göz önünde bulundurarak özgür-ekolojik bir toplumun inşası için gerekli temelleri ayırt etmemiz gerekir.

"Organik toplumlarda ortaya çıkan indirgenemez asgari, eşitsizlerin eşitliği ve tamamlayıcılık etiği özgürlüğün sürekli standartlarını oluşturur, ama tabii ki bunların kapsamı dar görüşlü grup, boy ve kabile bağlarının ötesine genişletilmelidir. Yunanların gereksinimlere ilişkin ölçü ve denge kavramları ve Atina'nın doğrudan demokrasi kurumları da özgürlüğün sürekli standart-

larındandır, ancak bunların da baba merkezlilikten, kölelik kurumundan, ayrımcı vatandaşlık türlerinden ve Yunanların savaş sanatına verdiği büyük değerden ayıklanmaları gereklidir. Hristiyanlığın evrensel insanlık görüşü, Kilisenin kusurlarına rağmen, her daim yol gösterici bir ilke olmalıdır, ancak bu ilkeyi destekleyen herhangi bir Doğaüstü kavramı bunun dışında bırakılmalıdır. Geç Ortaçağ şehirlerinde göze çarpan ve ulus devletin karşısını oluşturan konfederasyon ilkesi de geçmişten derleyebileceğimiz özgürlük repertuarına aittir; ancak geç Ortaçağda birçok şehri yönetmiş olan soylu sınıfı bunun dışında kalacaktır” (Bookchin, 2019, s. 59).

Ekolojik bir toplumun inşasına yalnızca kendi postumuzu kurtarmak için değil, temel bir zihniyet değişikliği için girişmek gerekir. Yalnızca maddi iyileşme için değil manevi iyileşme için de ekolojik bir toplumun inşası gereklidir. Doğal olan ile toplumsal olan öylesine iç içedir ki birinin esenliği adına öteki feda edilemez.

6. Ekolojik Bir Toplumun İlkeleri

Bookchin mevcut toplumsal yapılanmadan ekolojik bir yapılanmaya doğru geçişin özgürlükçü kurumların inşası ile mümkün olduğunu düşünür. Özgürlükçü kurumlar, toplumsal karar alma sürecinde toplumun tüm üyelerinin doğrudan katılımının mümkün olduğu kurumlardır. Fakat bu her bireyin karar alım sürecine zorunlu katılımı demek değildir. Demokratik bir yapılanma niceliksel katılımı belirlemez. Burada belirleyici olan karar almaya katılma özgürlüğüdür. Atina demokrasisinde, 1793 Paris mahalle meclislerinde ve New England kent toplantılarında doğrudan katılımın nasıl mümkün olduğunu görürüz. Bu tür demokrasi-lerdeki olağanüstü şey “sonunda başarısız olduklarına dair bıktırıcı çıkarsama değil, işlemiş olmalarıydı” (Bookchin, 2019, s. 439). Bookchin doğrudan demokrasinin doğrudan eylemin nihai biçimi olduğu kanaatindedir. Doğrudan eylem bireyin kendi yaşamına dair kararlarda söz hakkı olduğuna dair ahlaki bir tutumdur. Bunun pratik karşılığı ise öz yönetimdeki kendilik boyutunun gerçekleştiği doğrudan demokrasidir.

Ekolojik bir toplum ekolojik bir etikte temellenir. Böyle bir toplum için nesnel etik standart toplumsal ekolojinin doğa görüşünde belirgin olur. Toplum ile doğanın birbirinden farklı şeyler olmadığı görülmelidir. Böylece ekolojik etiğin oynayacağı rol şu şekilde açıklanabilir: “Eylemlerimizin hangilerinin doğal evrimin atılımına hizmet ettiğini, hangilerinin onu engellediğini ayırt etmemize yardım etme rolü” (Bookchin, 2019, s. 443- 444). Bu noktada diyalektik doğalcılık da olan’dan olması gereken’e yönelik bir düşünüm sağlar.

Aristoteles *Politika*’da bir kentin politik olarak iyi yaşam sürmeye yetecek büyüklükte olması gerektiğini söylemiş ve kentin büyüklüğünü şu şekilde ilkeleş-

tirmişti: “Kendine yeterli yaşama elverişli ama (bir bakışta) kolaylıkla görülebilen en büyük sayıdaki nüfus” (Aristoteles, 2017, s. 485). Bookchin de kentlerin eko-sistemlerin kapasitesine uygun büyüklüklere bölünmesi gerektiğini savunur. Böylece sadece çevre sorunlarının önüne geçilmesi değil, ekolojik bir topluluk kurulması da mümkün olur. Başka deyişle merkezsizleşmiş yerel yönetimler, ekolojik olarak düzenlenmiş kentlerde mümkün olur.

Uygarlığı tüm kötülüklerin sorumlusu kabul eden primitif anarşistlerin aksine Bookchin'in uygarlığın belli öğelerinin gözetilmesi ve iyileştirilmesi gerektiğini savunduğunu söylemiştik. Teknoloji de uygarlığın bu tür ürünlerinden biridir. Bookchin'e göre ekolojik bir toplum teknolojiden vazgeçmek zorunda olmadığı gibi, ondan faydalanmalıdır da. Fakat teknoloji, kirlenme yaratmayacak şekilde eko-teknolojilere uyarlanmalıdır.

Yine ekolojik bir toplumda, medyanın dikte ettiği ihtiyaçlardan ziyade bireysel ihtiyaçların gözetildiği bir anlayış olmalıdır. “Toplumun yönetiminde doğrudan kişisel ilişkiler dolayımı yerine çevremizde ve toplumsal ilişkilerde insan ölçeğini hayata geçirmeliyiz. Nihayet, toplumsal ya da kişisel, tüm tahakküm tarzları kendimize, içinde yaşadığımız topluluğa ve doğamıza dair düşüncelerden atılmadır. İnsanların yönetilmesinin yerini şeylerin yönetilmesi almalıdır. Gözettiğimiz devrim yalnızca politik kurumları ve ekonomik ilişkileri değil; bilinci, yaşam tarzını, erotik arzuları ve hayatın anlamını yorumlayışımızı kucaklamalıdır” (Bookchin, 1996, s. 47).

Organik toplumdaki gibi kapalı örgütlenmeler yerine her bireyin ilgi ve ihtiyaçlarına göre dahil olduğu komünlerden oluşan ekolojik bir topluluğun izole kalma ve dar görüşlü bir toplum oluşturma tehdidine karşın Bookchin, ekonominin konfedere hale getirilmesini savunmuştur (Bookchin, 2019, s. 445). Ekolojik bir toplumda endüstriyel üretimden ziyade Aristotelesçi *tekbne* anlayışına dayanan bir biçimde zanaat yapılacaktır. İhtiyaçların fetişleştirilmesi yerini ihtiyaçlarını seçme özgürlüğüne, bencilik yerini cömertliğe bırakacaktır (a.g.e.: 446).

Toplumsal ekoloji yaşam tarzımızda tam bir dönüşümü hedeflese de devrimci değildir. Bookchin'e göre Rus, Çin ve Küba devrimleri otoriter değişim tekniklerinin başarılı paradigmalara üretmedeki yetersizliğini gösterir. Özgürlükçü bir toplumsal yapılanma için araçların amaç olduğunu gözden yitirmemek gerekir. Bookchin'in ifadesiyle;

“Gelecekteki bir toplumun yapısıyla öylesine bütünleşmiş olan doğrudan eylem, kendi paralelini, toplumu değiştirmek için doğrudan eylemin kullanımında bulur. Gelecekteki bir toplumun yapısıyla öylesine bütünleşmiş olan komünal biçimler, kendi paralelini, toplumu değiştirmek için komünal biçimlerin -kolektifler, yakınlık grupları ve benzeri- kullanımında bulur. Gelecekteki bir toplumda bu-

lunmasını beklediğimiz ekolojik etik, konfederal ilişkiler ve ademimerkeziyetçi yapılar, ekolojik bir topluma ulaşmak için kullanmaya çalıştığımız değerler ve ağlarla beslenir” (Bookchin, 2019, s. 448).

Dolayısıyla bu durumda devrimden ziyade toplumsal evrim için mücadele etmek gerekir. Bu bağlamda bireyin doğal olarak (anneye bağlılığından başlayıp toplumsal bağlılığa varana dek) toplumsal olması, bireysel özgürlük mücadelesinin ancak toplumsal özgürlük mücadelesi ile mümkün olduğu anlamına gelir. Bu nedenle mistik New Age yönelimler özgürleşme çabalarını ifade etmediği gibi kendi politiklik iddialarıyla özgürlük mücadelelerine de ket vururlar. Horkheimer’in ifade ettiği gibi, toplumdan mutlak olarak kopmuş birey her zaman bir yanılısamdır (Horkheimer, 2018, s. 158).

Ekolojik düşünceler daima ütopyaya meyilli olmuştur (Kumar, 2006, s. 644). Ancak bu ekolojik düşüncelerin ütopya oldukları anlamına gelmez. Eğer toplumsal ekoloji hareketi bize yalnızca ütopyik bir söylem gibi geliyorsa, bugün kurumlaşmış toplumsal oluşumların bir zamanlar yalnızca bir hareket olduğunu anımsamak gerekir (Baker, 2005, s. 87). İnsan hayvansal bir varlık olduğu kadar kendi çevresini dönüştürme kapasitesine sahip özgür bir varlıktır da. Çevreyi dönüştürme kapasitesinin bugüne dek tahakküm kurmak adına işlemiş olması, bu kapasiteyi yadsımayı gerektirmez. Tarihten seçme olaylara başvurarak ilerleme düşüncesinden vazgeçemeyiz. Toplumsal tarihin diyalektik olarak incelenmesi zahmetine girişmeden uygarlık öncesine Altın Çağ muamelesi yapamayız. Ne de araçsal aklın tahakkümünü, uzaya çıkmamızı mümkün kıldı diye onaylayabiliriz. Fakat diyalektik doğalcılığın sağladığı nesnel etik zemin üzerinde araçsal aklın olanaklarından faydalanmayı umabiliriz.

7. Sonuç

İnsanın toplumsal- kültürel bir varlık oluşunun onun doğa- dışı olduğu anlamına geldiği yanılıgısı mekanistik ekolojilerin olduğu kadar mistik ekolojilerin de temel dayanak noktasını oluşturmuştur. Doğaya tahakküm sağlama ile insanın özgürleşmesinin mümkün olacağı düşüncesi, liberalizm ile Marksizmin ortak kabulüdür. Fakat toplumsal olan, biyolojik evrimin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde akıl da- araçsal veya nesnel- tüm veçheleriyle doğal evrimin ürünüdür. Dolayısıyla insana doğanın biçtiği bir sorumluluk söz konusudur: Ekosferdeki çeşitlilik ve canlılığın gözetilmesi. “İnsan olmayan varlıkların tüm yaşam imkânının insana bağlı olduğu bir anda, her türlü kayıtsızlığı açacak bir sorumluluk yönelimine ihtiyaç vardır. Yeniden söylemek icap ederse, bu durum ancak adaletin tesisine yönelik bir sorumluluk yöneliminde bulunabilir” (Kılınç, 2012, s. 57).

Doğa ile insan ayrılığının reddedilmesi temelinde inşa edilecek bir toplumsal yapılanma, insanın insana olduğu kadar doğaya da tahakkümünü otomatik

olarak ortadan kaldıracaktır. Özgürlük için sürdürülen mücadeleler, doğaya karşı kayıtsız bir tavır takındığı müddetçe başarısızlığa yazgılıdır. Çünkü toplumsal olan ekolojik, ekolojik olan toplumsaldır. Bu iddia toplumsal ekolojiyi, tahakküm ilişkilerinin terk edildiği bir toplumsal yapılanmayı ekolojik krizlerin temel çözümü olarak görmeye itmiştir.

İnsanın doğaya yönelik tahakkümünün temelinde, insanın insana yönelik tahakkümü bulunur. Tahakkümü besleyen oluşumların ortadan kaldırılması ve yerini özgürleşme çabalarının hüküm sürdüğü anlayışlara bırakması ile, yani bireylerin yaşam hakkında söz sahibi olma haklarının temsili bir örgütün (devletin) elinden yeniden bireyler eline bırakıldığı anarşik bir toplumsal yapılanma ile özgür/ekolojik bir toplum mümkün olacaktır.

Özgürleşme yalnızca insanın sahip olduğu bir ayrıcalık olmadığı gibi, bireyin tek başına sahip olduğu bir ayrıcalık olarak da görülemez. Bireyin, toplumun ve doğanın özgürlüğü arasında kopmaz bir ilişki vardır. Bu nedenle 1960'larda ortaya çıkan New Age yönelimlerin günümüzde yeniden ivme kazanması tehdidi karşısında bu ilişki özellikle vurgulanmalıdır.

Dünyada bilinen 16.928 canlı türü yok olma tehdidi ile karşı karşıyadır. Endüstriyel hayvancılık, muazzam ölçülerde çevre kirliliği yaratmakla kalmayıp açlık sorununu üçüncü dünya ülkelerine ihraç ederek toplumsal eşitsizliği de beslemektedir. Daha fazla üretim adına tarım alanlarının ilaçlanması ekolojik dengeyi bozmakta ve toprak kirliliğine yol açmaktadır. Karbon kirliliği, denizlerdeki plastik ve diğer katı atıklardan kaynaklanan kirlilikler yaşam için çok ciddi tehlikeler oluşturmaktadır. Artık kuraklık, açlık, yoksulluk yalnızca belirli bir toplumsal kesime faturası çıkarılarak sakınılabilecek durumlar değildir. Dolayısıyla içinde yaşadığımız ekonomik-toplumsal yapılanma yeryüzünün yıkımına yol açmadan kendisini sürdüremez.

Ekoloji toplumsal bir meseledir ve toplumsal ilişkilerimizde bir iyileşme olmaksızın çevre meselelerinde de bir iyileşme mümkün olamaz. Toplumsal ilişkilerin ekolojik yeniden yapılandırılması, komünal topluluklardan oluşan konfederate bir anarşi içinde mümkündür. Devletin kendisini toplumla özdeşleştirme tarihsel bir sürecin sonucudur. Ekolojik bir toplumsal yapılanmada (başlangıçta yalnızca malların dağıtımını sağlama işleviyle ortaya çıkmış olan) devletin elinden alınan karar alma yetkisi yeniden bireylerin eline verilir. Toplumsal ekolojik anarşizm bireye, insana güven duyar; fakat bireyci değildir. Çünkü bireyci anarşizmin özerkliğe (freedom from) yaptığı vurgu yeterli değildir. Gerçek özgürlük (freedom to) pozitif özgürlüktür ve ancak hiyerarşik olmayan bir toplumsal yapılanma içinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla özgürlük mücadelesi toplumsal bir dönüşümü gerektirir. Bu dönüşüm için kullandığımız araçların varmak istediğimiz amaca özsel olduğunu

gözden kaçırmadan mücadele etmek, topluma dair karar alma süreçlerini toplum ait kılmak için çalışmak, sorumluluk sahibi bireyler olmak için emek harcamak, kendimizi ve başkalarını eğitmek gerekir. İktidarın her yerde olduğu, bu yüzden baskıya karşı çıkmanın bir anlam ifade etmediğine dair post modern düşüncelerin dayatmasından özgürleşmek, doğal evrimin sunduğu nesnel hakikate ulaşmak için çabalamak gerekir.

Kaynakça

- Aristoteles, (2017). *Politika*. Çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Baker U. (2005). *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine*. Ankara: Paragraf Yayınları.
- Bookchin M. (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. Çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bookchin M. (2014). *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine*. Çev. R.G. Ögdül, İstanbul: Sümer Yayınları.
- Bookchin M. (2015). *Toplumsal Anarşizm mi Yaşam tarzı Anarşizm mi?* Çev. D. Aytaş, İstanbul: Kaos Yayınları.
- Bookchin M. (2019). *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*. Çev. M.K. Coşkun, İstanbul: Sümer Yayınları.
- Coşkun S. (2010). “Çevre Sorununa Radikal Bir Çözüm Önerisi Olarak Eko- Anarşizm”, *Kaygı*, 2010 /15.
- Deleuze G. ve Guattari F. (2014). *Anti Ödipüs: Kapitalizm ve Şizofreni 1*. Çev. F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Freud S. (2018). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer M. (2018). *Akıl Tutulması*. Çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kılınç N. T. (2012). *Politika ve Sorumluluk*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Kumar K. (2006). *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*. Çev. A. Galip, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Marx K. Engels, F. (1969). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. Çev. M. Kabagil, Ankara: Sol Yayınları.
- Naess A. (2003). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. trans: D. Rothenberg, Cambridge University Press.
- Woodcock G. (2014). *Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*. Çev. A. Türker, İstanbul: Kaos Yayınları.

* Muhtemelen bu kelime yanlış yazılmıştır.

Ebū'l-Ķāsim ez-Zehrāvī'nin Et-Taşrīf Eserinde Çocukların Tedbiri

Abmet ACIDUMAN*

Çağatay AŞKİT**

Makale Geliş / Recieved: 01.11.2020
Makale Kabul / Accepted: 21.12.2020

Öz

Gebelik ve doğum süreci, doğum sonrası anne ve bebek bakımı, beslenmesi için sütannenin seçiminden başlayarak çocukluk evresine geçene kadar bebeklerin sağlıklarının korunması tarih boyunca çok sayıda yazar tarafından ele alınmıştır. Bunlardan biri de İslam tıbbının altın çağı olarak adlandırılan dönemde yaşamış Ebū'l-Ķāsim Halef b. 'Abbās ez-Zehrāvī (ö. 1013), Batı'da bilinen adıyla Albucasis'dir. Bu çalışmada Zehrāvī'nin Kitābu't-taşrīf li-men 'aceze anī't-te'lif adlı eserinde yer alan çocukların bakımıyla ilgili bölümlerin Türkçeye kazandırılması amaçlanmıştır. Bu amaçla eserin 2004 yılında basılmış olan Et-Taşrīf mevsū'a tıbbiyye mine'l-Ķarnī'l-'āşiri'l-milādī başlıklı Arapça edisyonu ve 1519 yılında basılmış olan Liber Theoricae necnon Practicae Alsaharavii adlı Latince çevirisi kullanılmıştır. Her iki dilden de Türkçeye çeviriler yapılmış ve birbirleriyle karşılaştırılmıştır. Eserin Arapça metni temel alınarak yapılan Türkçe çevirisi bulgular bölümünde sunulmuştur. Ardından Zehrāvī'nin verdiği bilgiler ile öncüllerinin eserlerinde yer alan bilgiler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zehrāvī, Albucasis, Çocuk Sağlığı ve Bakımı, Tıp Tarihi.

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı, aciduman@medicine.ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0003-2021-4471.

** Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, askit@humanity.ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6357-320X.

Künye: ACIDUMAN, Ahmet, AŞİT, Çağatay, (2020). Ebū'l-Ķāsim ez-Zehrāvī'nin Et-Taşrīf Eserinde Çocukların Tedbiri, *Dört Öge*, 18, 111-128. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Regimen of the Children in Al-Taşrif of Albucasis

Abstract

Pregnancy and childbirth process, postnatal mother and baby care, selection of the wet nurse and protecting the health of babies in the period until they pass into childhood have been discussed by many authors throughout history. One of them is Abū al-Qāsim Khalaf b. ‘Abbās al-Zabrāwī (d. 1013), known in the West as Albucasis, who lived in the period called the golden age of Islamic medicine. This study aims to introduce the translation of the parts related to the child care in Zabrāwī’s work titled Kitāb al-taşrif li-man ‘ajaza an al-ta’lif into Turkish. For this purpose, we used the Arabic edition of his work entitled Al-Taşrif ma’wū’a ṭibbiyya min al-qarn al-‘aşir al-milādī published in 2004 and the Latin translation, entitled Liber Theoricae necnon Practicae Alsabaravii, published in 1519. After translating from both languages into Turkish and comparing with each other, a translation was created based on the Arabic text and presented in the findings section. Afterwards, the similarities and differences between the information given by Zabrāwī and by his predecessors were discussed.

Keywords: *Al-Zabrāwī, Albucasis, Child Health and Care, History of Medicine.*

Giriş

Tarih boyunca öncesi ve sonrası olmak üzere doğum ile ilgili konular gerek tıp gerekse kültürel açıdan önemli olmuştur. Sağlıklı bir bebek için, gebelik ve doğum süreci, doğum sonrası anne ve bebek bakımı, bebeklerin beslenmesi için sütannenin seçiminden başlayarak çocukluk evresine geçene kadar sağlıklarının korunması ile ilgili farklı kültürlerle ait çok sayıda tıp eseri bu önemi ortaya koymaktadır.

Gebelik, çocuk sağlığı ve hastalıkları konusundaki bilgilerden ilk örnekler Hippokrates’in (MÖ 460–370) *Aforizmalar* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Eserin beşinci bölümünde çoğunluğu gebelikle ilgili olmak üzere kadın sağlığı ve hastalıklarına ilişkin otuz beş (28.-62.), üçüncü bölümde ise çocuk hastalıkları için dokuz (24.-29.) kısa tavsiye yer alır. Bergamalı Galenus’un (MS 129–200) *De sanitate tuenda (Sağlığın korunması üzerine)* adlı eserinin ilk kitabındaki “yenidoğan sağlığı” bölümü bebeğin kundaklanması, pudralanması, beslenmesi, banyo yaptırılması, sakinleştirilmesi için sütannelerin yapması gerekenler vb. konuları içermektedir. “Sağlıklı emzirme” başlıklı bölümde ise bebeğin ana gıda maddesi olan sütün kalitesinin değerlendirilmesi ve niteliğinin daha iyi olması için yapılması gerekenler anlatılmaktadır. Eski Çağ’da kadın hastalıkları ve yenidoğan bakımı konusunda sonraki kuşakları en çok etkileyen yazarların başında Roma İmparatorları Hadrianus ve Traianus zamanında (MS 98-138) etkin olan Efesli Soranus gelmektedir. Onun kadın hastalıkları ve doğum üzerine yazmış olduğu *Gynaikeia* adlı eserinin Latince ve Arapça da dâhil olmak üzere pek çok dile çevirisi yapılmış ve bu eser yaklaşık bin dört yüz

yıl bu alanda yapılan çalışmaları etkilemiştir (Bayat, 2003, s. 113). Soranus eserinde gebelik ve gebelik öncesi yapılması gerekenlerden başlayarak, gebenin psikolojik ve fiziksel sağlığının korunması, beslenmesi ve bakımı üzerine ayrıntılı bilgiler vermiştir (*Gynaikeia*,1.14). Annenin doğum hazırlıklarını, doğumda yapması gerekenleri ve emzirme ile ilgili konuları (2.1-3 ve 5.), ayrıca hekimlerin doğum sırasında kullandıkları yöntemleri (4.4) ayrı ayrı ele almıştır. Soranus'un eserinde yenidoğan bakımı ve beslenmesi (2.8), doğru süt annenin seçilebilmesi için aranacak nitelikler (2.12), sütün niteliğinin test edilmesi (2.13), niteliği istenilen düzeyde olmayan sütü düzeltmek amacıyla yapılması gerekenler (2.15) ayrı başlıklar altında ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır. Roma döneminde tıp alanının yanı sıra edebiyat alanında eserler veren çok sayıda yazarın da anne sütünün çocuk gelişimine olumlu etkisi ve sütanne seçimi üzerine görüş bildirdiği görülmektedir (Kalaycıoğulları, 2016).

Geç Antik dönemde tıp alanında bu konu ile ilgili eserler yazılmaya devam etmiştir. İskenderiye Tıp Okulu'nda eğitim almış hekimlerden bir olan Bergamalı Oribasius (MS 320-390/400), tıp ansiklopedisi denilebilecek *Collectiones medicae* ve aynı eserin özeti denilebilecek *Synopsis* adlı eserlerinde konuyla ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler sunmuştur (Bussemaker et Daremberg, 1851-1876). *Synopsis* eserinin beşinci kitabı gebelerde oluşan hastalıklar ve tedavi için diyet tavsiyeleri ile başlamış (5.1), ardından gelen üç bölüm sütanne, sütanenin sütü ve sütteki kötü niteliklerin düzeltilmesi ile devam etmiştir (5.2-4). Çocuğun yetiştirilmesiyle ilgili beşinci bölümün ardından çocukların karşılaşabilecekleri hastalıklar ve tedavi yöntemleri sıralanmıştır (5.6-14). *Collectiones medicae*'da sütanenin seçiminde dikkat edilecek hususların, sütün niteliğini arttırmak için tüketmesi gereken gıdaların (*Libri incerti*,13) ve sütün niteliğinin test edilmesinin ele alındığı görülmektedir. Bizans döneminde bu konuda yazılmış diğer bir eser ise MS 6. yüzyılda yaşamış olan Amidalı Aetius'un her biri dörder bölümlük dört kitaptan oluşan *Tetrabiblon* adlı kitabıdır. Eserin dördüncü kitabında Aetius yenidoğanın sağlıklı olduğunu anlama yöntemleri, bebeğin bakımı, sütanenin seçilmesi, sütün test edilmesi, sütanenin doğru yaşam tarzı için dikkat edilmesi gereken noktaları ele aldıktan sonra, çocuklarda görülen hastalıkların teşhis ve tedavi yöntemlerini anlatmıştır (Yaşar ve ark., 2018). Doğu Roma İmparatorluğu döneminde yaşamış önemli hekimlerden biri olan Aeginalı Paulus (MS 625-690) *Epitomae medicae libri septem* adlı ansiklopedik eserinin birinci kitabının ilk beş bölümünde hamile kadınların şikâyetleri ve beslenmesi, sütanne ve sütü, sütte kötü niteliklerin düzeltilmesi, yenidoğan bakımı konularını ele aldıktan sonraki dokuz bölümü çocuklarda ve bebeklerde görülen hastalıklara ayırmıştır. Bu konuların sıralanması Oribasius'un *Synopsis* eserindeki sıralamaya benzerdir (İlgili ve Acıduman, 2017). Bahsedilen eserlerdeki belirli bölümlerin daha sonraki yazarların eserlerini de etkilediği de görülmektedir.

Bu etkinin yalnızca Batı coğrafyası ile sınırlı kalmadığı, Orta Çağ'da İslam bilimi ve tıbbının çeviri dönemi olarak adlandırılan zaman diliminde, MS 9. yüzyılın ikinci yarısında Huneyn b. İshāk ve öğrencileri tarafından içerisinde Hippokrates'in *Aforizmalar*'ı, Oribasius'un *Synopsis*'i ve Aeginalı Paulus'un *Epitomae medicae libri septem* eseri de bulunan çok sayıda eserin Arapçaya çevrildiği belirtilmektedir (Castiglioni, 1947, s. 266). Huneyn b. İshāk'ın yaptığı çeviriler yanında telif ettiği eserleri de bulunmaktadır. Bunlardan birisi de *Risāle fī tedbiri'l-mevlūdīn* adlı eseridir (Ağırakça, 2004, s.122).

'Ali b. Rabben eṭ-Ṭaberī (ö. 861'den sonra) tarafından kaleme alınan ve yazımı 850 yılında tamamlanan *Firdevsu'l-hikme* Orta Çağ'da İslam coğrafyasının ilk ansiklopedik tıp kitaplarından birisi olup, eserin ikinci nevinin, dördüncü makalesinin birinci faslı çocukların tedbiri ve sağlığın korunmasına ve ikinci faslı da büyüdüğünde çocuğun terbiyesine ayrılmıştır. İlk bölümde bebeğin beslenmesinin, bebeğe uygun olan sütün, bebeği emzirecek olan sütannenin özelliklerinin, sütannenin dikkat etmesi gereken şeylerin, sütün azalması, incilmesi ya da yoğunlaşması durumunda yapılacakların, çocukta görülen bazı hastalıklar ile bunların tedavilerinin ve çocuklara gıda başlanırken yapılması gerekenlerin ele alındığı görülmektedir. İkinci bölümde ise çocuğun büyüdüğünde yapması gereken sporlar, yemesi, içmesi ve sakınması gereken şeyler, çocuğu eğitecek olan öğretmenin özellikleri ile çocuğa on iki ve on dört yaşında verilmesi gereken eğitimlerden kısaca bahsedilmektedir (Acıduman ve Acıduman, 2020).

Sābit b. Ḳurra (836–901) çocukların tedbirini *Kitabu'z-zahīre fī 'ilmi't-ṭıbb* adlı 31 bölümden oluşan eserinin sağlığın korunması üzerine olan birinci bölümünde ele almıştır. Oldukça özet olarak kaleme alınan bu bölümde çocuk için uygun olan süt ve bu sütün nasıl test edileceği, uygun olmayan sütün düzeltilmesi ve süte zarar verebilecek durumlar ele alınmaktadır. Sābit b. Ḳurra sütannenin özellikleri ve korunması, kalitesi uygun olmayan sütün düzeltilmesi için yapılması gerekenler ile çocuk hastalıkları ve tedavileri gibi diğer yazarların eserlerinde görülen bazı konuları ele almamış, çocuk hastalıkları konusunda İbn Serābiyūn'un *Kitabu's-şāğiri'l-muhtaşar* adlı eserinin incelenmesini önermiştir (Acıduman, 2018). Bununla birlikte aynı eserin 18. bölümünde sütün miktarını etkileyen ilaçları, süt toplanması nedeniyle memenin şişmesi durumunda alınacak önlemleri, gebeliğin ve gebeliğin kesintiye uğramasının nedenlerini, doğum güçlüğünü, ölüceninin ve plasentanın çıkarılmasını ele aldığı görülmektedir (Müderriş, 1995).

Orta Çağ'da İslam bilimi ve tıbbının altın çağı olarak kabul edilen dönemde yaşamış hekimler, çeviri döneminde Arapçaya kazandırılan eserlerden de yararlanarak oldukça kapsamlı eserler ortaya koymuşlardır. Bu yazarlardan birisi olan Ebū Bekr Muḥammed b. Zekerıyya er-Rāzi'nin (865-925), *Kitābu'l-Manşūri* adlı eserinin 4. makalesi (26-30) hamile kadınların bakımı ve ceninin korunması, doğumun

kolaylaştırılması, lohusanın ve çocuğun bakımı, sütannelerin ve daha büyük yaşta ki çocukların sağlığının nasıl korunması gerektiğine ilişkin bilgiler sunmaktadır (Acıduman ve Aşkit, 2017a). Bunun yanında Rāzī sadece çocuk hastalıklarını konu alan bir kitap yazan ilk hekim olarak da kabul edilir. 900 yılında Farsça yazdığı düşünülen ve Arapça nüshası bilinmeyen *Fī ṭıbbi'l-efāl, Risāle fī ṭıbbi'l-efāl*'in, özel olarak çocuk hastalıklarını ele alan ilk tıp eseri olduğu dile getirilir (Radbill, 1971; Ağırakça, 2004). *Practica puerorum* ya da *De morbis infantium* başlıklı Latince çevirisiyle bilinen bu eserde 24 farklı çocuk hastalığının belirtileri, teşhis ve tedavi yöntemleri anlatılmıştır (Aşkit, 2019).

Onuncu yüzyılda yaşamış olan hekimlerden asıl adı Ebū Ca'fer Aḥmed b. İbrāhīm b. Ebī Ḥālid el-Cezzār el-Ḳayrevānī olan İbnü'l-Cezzār el-Ḳayrevānī (ö. 979), çocuğun doğumu, bakımı, hastalıkları ve tedavileri hakkında *Kitābu siyāseti 'ş-şibyān ve tedbiri* adlı bir kitap yazmıştır. Üç kısımdan oluşan eserde 22 bölüm yer almaktadır. Altı bölümden oluşan ilk kısımda gebe kadının sağlığı ve fetüsle olan ilişkisi, yenidoğanın bakımı, beslenmesi, sütannenin durumu, sütün niteliği, bebeğin oturması, yürümesi gibi durumlar; 14 bölümden oluşan ikinci kısımda ise baştan ayağa kadar çocuk hastalıkları, tedavileri, çeşitli ilaçlar, endikasyonları, dozları ve hazırlama biçimleri ele alınmıştır. Eğitimle ilgili olan üçüncü kısımda da iki bölüm bulunmaktadır (Ammar, 1994, s. 81-83). 'Arīb ibn Sa'd/Sa'id el-Kātib el-Ḳurtubī (ö. 979-80)'nin 15 bölümlük *Kitābu ḥalki'l-cenīn ve tedbiri'l-ḥabalā ve'l-mevlūdīn* adlı eseri ise insanın yaratılışı, ceninin oluşumu, gebelik süresi, çocuğun doğduğu aylar, gebeliğin korunması, düşüğün sebepleri, önlenmesi, tedavisi, kolay doğumun nasıl olacağı, lohusanın bakımı, anne sütünün niteliği, emzirme usulleri, çocukların büyüme evreleri ile bu dönemlerde alınacak önlemleri ve ortaya çıkacak hastalıklarda uygulanacak tedavi yöntemlerini ele almaktadır (Ağırakça, 2004, s. 300-301). Ebū'l-Abbās Aḥmed b. Muḥammed b. Yaḥyā el-Beledī'nin (10.yüzyıl) *Kitābu tedbiri'l-ḥabalā ve'l-efāl ve 'ş-şibyān* adlı üç makale olarak düzenlenmiş olan eserinin 57 bölümden oluşan ilk makalesi gebeler ve çocukların tedbiri, onlarda ortaya çıkan belirtilerin ve hastalıkların tedavisi üzerinedir. Eserin 48 bölümden oluşan ikinci makalesi çocukların terbiyesi, tedbiri ve sağlığının korunması hakkında olup, 61 bölümden oluşan üçüncü makalesi ise çocukların akut hastalıkları ve ağrıları ile onların tedavileri üzerinedir (Acıduman, 2019). 'Alī b. el-'Abbās el-Mecūsī (ö. 994) *Kāmilu 'ş-şına 'ati't-ṭıbbiyye* adlı eserinin ikinci kitabının birinci makalesinin on dokuzuncu bölümünden itibaren bu konuları ele almıştır. Sırasıyla gebelerin ve çocukların sağlığının korunması, çocukların bedenlerinin bakımı ve karşılaşılabilecekleri hastalıklar, sütannenin bakımı, emmeyi bırakan çocukların bakımı hakkında öncülleriyle uyumlu bilgiler vermiştir (Acıduman ve Aşkit, 2017b). İslam tıbbının altın çağı olarak adlandırılan dönemde yaşamış ve bu konuda yazmış olan diğer bir yazar da bu çalışmanın konusu olan Ebū'l-Kāsım Ḥalef b. 'Abbās ez-Zehrāvī (ö. 1013) Batı'da bilinen adıyla Albucasis'dir.

Ebū'l-Kāsim Hālef b. 'Abbās ez-Zehrāvī (Albucasis)

Hayatı ve eğitimi hakkında çok az şey bilinen Ebū'l-Kāsim ez-Zehrāvī Kurtuba yakınlarındaki ez-Zehrā kentinde doğmuş ve adını buradan almıştır. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte Endülüs yönetiminin hizmetinde çalışan bir aileden geldiği (Sezgin, 1970, s. 323) ve 961-976 yılları arasında Kurtuba Halifesi II. Hakem'in hekimliğini yaptığı belirtilir (Sarton, 1953, s. 681). Ölüm tarihi genel olarak 1013 yılı olarak kabul görmesine karşın bunun kesin olarak bilinmediği konusunda görüşler de bulunmaktadır (Savage-Smith, 2002 s. 398; Sezgin, 1970, s. 323).

Zehrāvī'nin bilinen tek eseri yedi bölüm ve otuz makaleden oluşan *Kitābu't-taṣrīf li-men 'aceze ani't-te'lif* isimli tıp ansiklopedisidir. Sarton (1953, s. 681), Zehrāvī'nin eserinin buharlaştırma ve damıtma aracılığıyla ilaçların hazırlanmasına ilişkin ilginç yöntemler içerdiğini, ancak en önemli kısmının üç bölümden oluşan ve büyük oranda Aeginalı Paulus'a dayanan cerrahi bölümü olduğunu belirtir. Öte yandan Savage-Smith, (2002, s. 398) Zehrāvī'nin geniş ölçüde Paulus, İbn Māseveyh, Sābūr b. Sehl, İshāk b. 'Imrān, Kustā b. Lūkā ve Rāzī gibi öncülleri kaynak olarak kullanmakla birlikte, onların yazdıklarına kendi gözlemlerini ve vaka geçmişlerini de ekleyerek önemli bir kaynak oluşturduğunu söyler. Kitabının cerrahi ile ilgili son bölümü çeşitli cerrahi aletlerin çizimini de içeren ilk eser olarak ün kazanmış ve 12. yüzyılın ortalarında Cremonalı Gerard tarafından Latinceye, Fatih Sultan Mehmet zamanında Şerefeddin Sabuncuoğlu tarafından da Türkçeye çevrilmiştir (Adıvar, 1948, s. 87, 89). Cerrahi bölümü Avrupa'da büyük ilgi görmüş ve etki yaratmış, özellikle cerrahi üzerine yazılan eserler için önemli bir kaynak olmuştur.

Eserin birinci kitabı hastalıklar ile ilgili genel bilgiler, ikinci ve en geniş olan kitabı baştan ayağa kadar oluşabilecek hastalıkların belirtileri ve tedavileri üzerinedir. Üçüncü bölümden yirmi beşinci bölüme kadar olan kısım ilaçlarla ilgilidir (Adıvar, 1948, s. 88; Savage-Smith, 2002, s. 399). 13. yüzyılın ortalarında birinci ve ikinci kitaplar önce İbraniceye, sonra da Latinceye çevrilmiş ve *Liber Theoricae necnon Practicae Alsaharavii* adıyla basılmıştır. Bu çalışmada Zehrāvī'nin eserinin ikinci makalesinde yer alan çocukların bakımıyla ilgili bölümlerin Türkçeye kazandırılması amaçlanmıştır. 2019 yılında Uluslararası İslam Tıp Tarihi ve Etiği Kongresi'nde sunulmuş olan çocuk hastalıklarıyla ilgili bölümler (Acıduman ve Aşkit, 2019) ile Arapça ve Latince metinlerin karşılaştırılması amacı taşıyan bir çalışma olması nedeniyle Arapça metinde olan ama Latince metinde olmayan “çocukların eğitimi” ve “çocukları eğitmenin yolu” başlıklı bölümler çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Gereç ve Yöntem

Ebū'l-Kāsim ez-Zehrāvī'nin 24 Mart 1519 tarihinde Augsburg'da basılmış olan *Liber Theoricae necnon Practicae Alsaharavii* adlı Latince çevirisi (folio.107-109) ve 2004 yılında Kuveyt'te basılmış olan *Et-Taṣrīf mevsū'a tibbiyye*

mine'l-ğarni'l- 'aşiri'l-milâdi başlıklı Arapça edisyonu (s. 906-914) temel alınmıştır. Her iki dilden de Türkçeye çeviriler yapılmış ve birbirleriyle karşılaştırılmıştır. Eserin Arapça metni temel alınarak Türkçeye çevirisi yapılmış ve bulgular bölümünde sunulmuştur. Latince çeviri ve Arapça aslı arasında tespit edilen farklılıklar dipnotlarda verilmiştir. Son olarak çevirisi yapılan metinde Zehrâvî'nin verdiği bilgilerle giriş bölümünde bahsedilen eserlerde yer alan bilgiler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tartışılmıştır.

Bulgular

Çocukların tedbiri ve hastalıkları

Doğduğunda çocuğun tedbiri, yiyecek yemeye alıştıırılma zamanı¹, sütanne seçimi, sütannenin sütünün sınanması, süt azlığının nedenleri, çoğaldığında² sütannenin sütünün engellenmesi, çocukların dört çağının bahsi, çocukların kafalarında ortaya çıkan konak ve derinin incelenmesi,³ kafa büyüklüğü ve şişmesi, susuzluk, uykusuzluk, sar'a (epilepsi), ummuş-şibyân (mater puerorum/infantil konvülsiyon), çocukların kulaklarından akan rutubet ve irin, çocukların göz hastalıkları, çocukların dişlerinin çıkması sırasında olan ağrılar, çocukların ağızlarında ortaya çıkan yaralar, kusma, ishal, kabızlık, kolik⁴, öksürük, kaşıntı, püstüller, solucanlar ve kurtlar, göbek deliğinin çıkıntısı, fitiklar⁵, taş, gevşeme⁶, çocukların eğitimi ve yönetimi.

Doğduğunda çocuğun tedbiri

Doğduğunda öncelikle yenidoğanın göbek kordonu göbekten dört parmak yukarıdan kesilmelidir. Sonra örülmüş bir yünle sıkıca bağlanmalı ve üzerine zeytinyağına batırılmış bir kumaş parçası konulmalıdır. Kesme yerini ateşle dağılayan kişi bağlamaya ihtiyâç duymaz. Sonra çocuğun ağızı ve burnu hariç bütün vücudu ya sadece tuzla ya da tamamı ezilmiş sâzec⁷, kust, sumak, çemen otu ve kekik karıştırılmış tuzla⁸ kiri azalana kadar ölçülü bir biçimde tuzlanır. Sonra ılık su ile yıkanır, burun delikleri ve ağız temizlenir ve kulaklarına yumuşakça bastırılır. Çocuğun anüsü içinde olanın hepsi dışarı

- 1 Latince metinde "süt içme ve yiyecek için uygun zaman" denilmektedir.
- 2 Latince metinde "gereğinden fazla olduğunda" denilmektedir.
- 3 Latince metinde "çocukların dört çağının bahsi, çocukların kafalarında ortaya çıkan konak ve derinin incelenmesi" ifadesi yoktur.
- 4 Latince metinde Arapçada kolik anlamına gelen "المغص/al-mağs" sözcüğü "almagez denilen hastalık" biçiminde tarif edilmiştir.
- 5 Latince metin, Arapça fitik sözcüğünü çevirmeden "bağırsakların testisiklere inmesi" biçiminde tarif etmiştir.
- 6 Latince metin Arapçası "الأسترخاء/al-istirhâ" olan sözcüğü "alastarcha denilen hareket güçlüğü" biçiminde ifade etmiştir.
- 7 *Cinnammum nitidum* yaprakları.
- 8 Latince metinde sadece tuzun kullanılması gerektiği söylenmekte, sâzec, kust, sumak, çemen otu ve kekik karışımından bahsedilmemektedir.

çıkısın diye serçe parmakla açılır. Gözlerine biraz zeytinyağı damlatılır. Damağı balla ovulur. Sonra ebe çocuğu sargularla sıkıca bağlar ve soğuktan korur. Çocuğun göbeği üç ya da dört gün sonra düştüğünde, üzerine yanmış deniz kabuğu külü, ya da buzağının topuk kirşinin⁹ külü, ya da kireçlenmiş yumurta kabuğu serpilir. Ebe onun uzuvlarına yönelmeli, toplanması gerekeni bir araya getirmeli, geniş olması gerekeni açmalı, uzuvları her yöne uzatmalı, eğer kafasının ve burnunun şekli olması gerekenin dışında ise onu düzeltmelidir. Çocuğa sürekli masaj yapmalı, onu içerisinde kötü koku ve kuvvetli lamba ışığı ya da çok ışık huzmesi olmayan ılık bir odada uyutmalıdır. Sonra, üç gün annesinden başkası tarafından emzirilir ve hazımsızlık olmaması için, emzirme öncesi dışında sıcak suya sokulmaz ve yine sıcak sudan çıktıktan sonra emzirilmez. Çocuk karnını genişletmeyecek ve onu kusturmayacak¹⁰ kadar emzirilir. Çünkü çocuk, sindirebileceğinin üstünde süt alırsa, karnında çok gaz ortaya çıkar ve onda sakinlik, tembellik, kıvrınma, ağlama¹¹ ve kusma olur. Çocuğun başına bu durumlar gelirse, midesi hafifleyene kadar emzirme yasaklanmalı, ayağa kaldırma çoğaltılmalı ve bir miktar¹² emzirilmelidir. Sonra alışık olduğuna [alışkın olduğu miktara] döndürülür.

Günde iki ya da üç kere emzirilir ve midesinde hazmı kolay olmadıkça bunun üzerine çıkılmaz. Çünkü bu zamanda fazla emzirmek yararlı değildir.¹³ Çocuk gündüzleri üç defa¹⁴ ılık tatlı su ile biraz karanlık olan ılık bir odada yıkanır. Sonra, peşi sıra nemli yağlarla ısıtma teşvik edilir.¹⁵ Ardından düz bir yatak üzerine koyulur, başı vücudundan biraz daha yüksek olur.¹⁶

Eğer çocuk sürekli ağlarsa kucağa alınmalı, onunla yürünmeli ve orada bu nazıkçe tekrarlanmalıdır.¹⁷ Onun hareketi ve uyuması için en iyi yer bir beşik ya da odada daha yükseğe sağlam bir şekilde asılmış tahtirevandır.¹⁸ Sonra bunun içinde, ileri geri hareket ettirilir.¹⁹ Çünkü çocuk bundan hoşlanır, uyur ve ağlaması durur.

9 Latince metinde “tırnak külü” denilmektedir.

10 Latince metinde “nefes darlığı yaratmayacak miktarda” ifadesi geçmektedir.

11 Latince metinde *flatus* (nefes alma, horlama) sözcüğü geçmektedir. Arapçadaki ağlama sözcüğünün Latince karşılığı olan *fletus* sözcüğü yerine baskıda yanlışlıkla *flatus* yazılmış olabilir.

12 Latince metinde “her zamankinden daha az emzirilmelidir” ifadesi kullanılmaktadır.

13 Latince metinde bu cümle yoktur.

14 Latince metinde “gündüzleri üç defa” ifadesi yer almamaktadır. Ayrıca Arapça metinde geçen yıkanma fiili yerine Latince ısıtmak fiili kullanılmıştır.

15 Latince metinde “ardından nemli yağlarla yağlanır” denilmektedir.

16 Latince metinde “sonra baş kısmı birazcık yüksek olan düz bir yatak üzerinde emzirilir” denilmektedir. Bunun nedeni Arapça “رَضَعَ/bebeği emzirmek” kelimesinin “وَضَعَ/koymak, bırakmak, yerleştirmek” kelimesi ile yazım benzerliği nedeniyle yanlış okunmuş olması olabilir.

17 Latince metinde “çocuk alınmalı ve nazıkçe sallanmalıdır” ifadesi geçmektedir.

18 Latince metinde “çocuğu bırakmak, hareket ettirmek ve içinde uyutmak için tavsiye edilen en iyi yer, evin yüksek bir yerine sağlam bir biçimde asılmış *Mahdio Mapba* denilen beşiktir” denilmektedir. Burada Arapça beşik ve tahtirevan anlamına gelen “مَهْدٌ/mahd” ve “مِهْفَافٌ/mihaffa” sözcüklerinin Latinceye çeviren tarafından birleştirildiği görülmektedir.

19 Latince metinde “beşik çekilerek ve itilerek sallanır” denilmektedir.

Çocuk ağlamaktan biraz yarar görebilir, özellikle de süt içmesinden önce. Çünkü ağlamak çocuğun midesini genişletir ve uzuvlarını uzatır. Çocuk sıcaktan rahatsız olduğunda, soğuk, soğuktan rahatsız olduğunda sıcaklığın özlemine çekebilir. Maruz kaldığı giysi çokluğundan, kundaktan ve sarmadan ya da altındaki yatağın kötülüğünden ya da pireden ya da pirenin yediği yerden rahatsız olabilir,²⁰ o zaman bunların hepsinin düzeltilmesine özen gösterilmelidir.

Çocuğa doğduğu saat, yere konmadan önce zümrüt taşı asılmalıdır, çünkü bu taş onu epilepsiden ve infantil konvulziyonlardan korur, yüce Allah isterse.²¹

Çocuğun yiyeceğe alıştırılması gereken zaman

Bunun için en uygunu sonbahar mevsiminde gündüz ve gecenin eşit olduğu zamanlardır. Öncelikle emziren kadına çocuğun sütünü azaltmasını ve ani geçişin zarar vermemesi için çocuğu azar azar yemeye alıştırmasını emretmek gerekir. Onun ilk yiyeceği sütannenin ağzında çiğnenmiş ekmektir ve çocuğun [midesinin] ekmekle dolu olması nedeniyle emmesi mümkün olmaz.²² Lakin ekmeğin sindirimini öğretecek kadar geceleri sadece bir ya da iki defa emzirmelidir.²³ Sonra ona su ve bal içinde ya da süt ya da şarap içinde ıslatılmış başka bir ekmek yedirilir. Bazen su ve bazen su ile hassas bir şekilde karıştırılmış şarap²⁴ içirilir. İçirilen şey, çocuğun emerek içmesi için ince borusu olan bir kap içinde olur.²⁵

Çocuk bütün etlerden uzak tutulmalıdır. Çünkü çocukların karınları eti pişirmenin üstesinden gelemez.²⁶ Onun yiyeceği sıklıkla badem yağı, şeker, hurma ve beyaz un ve bunun gibilerle yapılan fâlûzec olur.²⁷

Azar azar ve sık sık beslenmelidirler. Galenus demiştir ki: eğer çocuğun boyuna ve enine düzgün uzamasını istersen, onu tokluktan ve gıdalarla tıka basa dolgunluktan koru.²⁸ Çünkü tıka basa dolgunluk çok uykuyu harekete geçirir, aciz ve tembel olur, karnı

20 Latince metinde “Çocuk fazla kıyafetten, sarıldığı kundaktan ya da yatırıldığı uygun olmayan yataktan, sinek veya böcek ısırığından da rahatsız olabilir” denilmektedir.

21 Latince metinde “yüce Allah isterse” ifadesi yoktur. Sadece “Zira bu taş, özelliği sayesinde onu sara ve mater puerorum denilen hastalıktan koruyacaktır” denilmektedir.

22 Latince metinde “[Midesinin] ekmekle dolu olması nedeniyle bebeği emzirmek için çok zorlamamalı” denilmektedir.

23 Latince metinde “ancak onu ekmeği hazmetmeye alışmasına bağlı olarak gecede bir ya da iki defa emzirmelidir” denilmektedir.

24 Latince metince “gereğince su katılmış şarap” denilmektedir.

25 Latince metinde “İçtiği şey, uzun ve emerek içeceği biçimde dar bir ağzı olan bir malzemenin içine koyulmuş olmalıdır” denilmektedir.

26 Latince metinde “zira mideleri etleri hazmetmeye yetecek kadar güçlü değildir” denilmektedir.

27 Latince metinde “Gıdası özellikle badem yağıyla birlikte beyaz undan, şekerden ve hurmadan yapılmış *alftanedag* olmalıdır” denilmektedir. Arapça “الفالوذج/al-fâlûzac” sözcüğünün çeviren tarafından *alftanedag* olarak Latinceleştirildiği görülmektedir.

28 Latince metinde “Eğer çocuğun uzun boylu ve düzgün yapıda olması istenirse, onu doyunluktan ve [midesini] gıdalarla doldurmaktan sakınmak gerekir” denilmektedir.

şişer, gazlarla dolar, bu sebeple, epilepsi, infantil konvulziyon ve bunlar gibi bahsedeceğimiz çok sayıda hastalık ortaya çıkar.²⁹

Çocuk vücudu güçlendiğinde, uzuvları sertleştiğinde ve oturma hareketinin üstesinden geldiğinde yumuşak bir şekilde yere oturtulmalıdır. Bu tedricen yapılmalı, önce duvarın yanında ayağa kalkmalı ve tekrar tekrar yürütülmelidir.³⁰ Zaman zaman taşınmalı,³¹ çok ağlamasına imkân verilmemelidir. Çünkü eğer çok ağlarsa, onda infantil konvulziyonlar ve epilepsi hastalığı meydana gelir ve belki kasığında fitik olur. O zaman müzik aletleri çalarak³², tatlı ezgiler ve eğlendiren nağmelerle sakinleştirilmelidir.

Çocuğun bakıcısının ahlakı güzel olmalı, onu sevmeli, ona şefkat göstermelidir.³³ Çocuğu rahatsız etmemesi, üzmemesi, onun yatağına özen göstermesi ve onu ihmal etmemesi³⁴ emredilir. Uygun olan her şeyle onu sevindirmeli, emsali çocuklarla bir araya getirmeli, çocuğu yüksek sesli olan her şeyden ya da aniden düşen bir şeyin çıkardığı sestene ya da her şeyden sakınmalı ve korkmaktan korunmalıdır.³⁵ Onu kaldırırken ve koyarken, düşmemesi ve bazı uzuvlarının eğrilmemesi ya da kırılmaması ya da onda başka bir afet ortaya çıkmaması için yumuşak ve nazik davranılmalıdır.³⁶

Çocukları emzirmek için seçilen sütannenin niteliği

Kırmızılık karışmış beyaz renkli, boyu iyi, eti iyi, kolları ve bacakları mükemmel, ahlaki niyeti ve yüzü güzel, süratle öfkelenmeyen, hastalıklı ve zayıf bünyeli olmayan, vücudu verimlilikte orta olan ve şişman olmayan genç bir kadın olmalıdır.³⁷

Sütannenin memeleri ne büyük ne küçük, orta ve pürüzsüz olmalı, sarkık olmamalı, meme uçları yumuşak, [süt] yolu geniş, göğsü geniş, doğurma zamanı ne yakın ne de uzak olmalıdır.

29 Latince metinde “çünkü tıka basa dolu olduğunda, sürekli uyku hali, ağırlık ve tembellik sonucunu doğurur, midesi gazlarla şişer ve bu gazlar nedeniyle özellikle sara, *mater puerorum*’un da aralarında yer aldığı hastalıklar ve ileride açıklayacağımız diğerleri [hastalıklar] başına gelir” denilmektedir.

30 Latince metinde “Çocuğun bedeni güçlendikten ve uzuvları oturma hareketini yapabilecek kadar sağlamlaştıktan sonra, onu yerde oturmaya ve dolaşma hareketine yavaş yavaş alıştırmak gerekir.” denilmektedir.

31 Bu cümle Latince metinde yer almamaktadır.

32 Latince metinde müzik aletinden bahsedilmemektedir.

33 Latince metinde “sütannesi güzel renkli, çocuğun nazarında sevecen (sevilebilir) ve kabul edilebilir olmalıdır” denilmektedir.

34 Latince metinde “onu ihmal etmemesi” ifadesi yoktur.

35 Bu cümle Latince metinde “Yatağının uygunluğuna özen göstermeli, onu her tür eğlenceyle neşelendirmeli, diğer çocuklarla ve akranlarıyla bir araya getirmeli, onu dehşete düşürecek her tür ani gürültüden ve korkudan korumalıdır” biçiminde yer almaktadır.

36 Latince metinde “çocuğu kaldırırken ve yerine koyarken uzuvlarının zarar görmemesi ve kırılmaması için nazıkçe tutmalıdır” denilmektedir.

37 Latince metinde “Çocuğun emzirilmesi için seçilmesi gereken sütannenin niteliği şöyledir: genç ve tecrübeli kırmızılıkla karışık beyaz tenli, iyi ve uygun yapıda, kolları ve bacakları güçlü olan, kolayca öfkelenmeyecek kadar iyi ahlaklı, sağlıklı, bedeninin şişmanlığı bakımından ölçülü olmalı” denilmektedir.

Eğer kız doğurmuş bir sütanne olursa, bu, çocuk için erkek doğurmuş olandan daha hayırlı ve daha iyidir. Eğer mümkün olursa sütannenin çocuğun annesinin akrabası olması daha iyidir.

Akıl, edep, cömertlik, iffet, sıhhat ve cesaretle aileden/akrabalardan olması amaçlanır.³⁸

Sütanne pırasa, soğan, sarımsak, roka, nane, melisa gibi tuzlu, keskin kokulu, tutucu ve kurvetli ısıtıcı baharatlardan uzak durmalıdır ve sütanne özellikle kerevize³⁹ yaklaşmamalıdır zira çocuklarda sara ortaya çıkarır. Buğday, pirinç ve iyi pişirilmiş genç hayvan etlerinden yapılmış gıdalarla yetinmelidir.⁴⁰ İyi karışmış tabıllardan yapılmış şeylerden, küçük balıktan, piliç ve kuş ekstremitelerinden tekrar tekrar yemeli,⁴¹ tatlıya kaçan hoş kokulu şarap içmelidir. Cinsel ilişkiden ve adet görmekten sakınmalıdır, çünkü çoğunlukla sütü bozan şeylerdir. Sütanne ne çok aç ve tıka basa dolu olmalı, ne de ishal ve kabız olmalıdır. Bedenini ölçülü egzersizle terbiye etmeli,⁴² hazımsızlık ve sarhoşluk araştırılmalı, ölçüyü kaçırmamalıdır. Sütannenin içeceği, sütünü peynirleştirmeyeceği ve çocuğun onu yutmasını güçleştirmeyeceği miktarda su olmalıdır.

Sütannenin iyi ve kötü sütünün sınanması⁴³

Tadı lezzetli, rengi beyaz, kokusu hoş, kıvamı düzgün, yoğunlukta ve incelikte, çoklukta ve azlıkta orta [derecede] olmalıdır⁴⁴ ve durumları buna zıt olanlar, kötüdür. Sütün kötlülüğüne karşı iyiliği yine ondan bir tırnak üzerine sağıp bakmakla test edilir.⁴⁵ Eğer tırnağa yapıştırsa ve yayılmazsa, sütün iyi olduğunu bilirsin. Eğer tırnaktan hızla ya da geç akarsa, o zaman bil ki süt kötüdür. Başka bir deneme sütü bir deniz kabuğu üzerine sağlamak ve onu toz isabet etmeyecek bir yere koymak, sabaha kadar bırakmak, sonra ona bakmaktır. Eğer sütte sulu olan [kısm] katılaştıktan fazla ise, o zaman bil ki süt kötüdür. Eğer katılaştıran [kısm] daha fazlaysa o da kötüdür ve eğer bunun ortasında olursa, o iyidir.⁴⁶

38 Latince metinde "Sütanne aynı soydan, aynı kandan olmalı, seçkin, zeki, iyi eğitim almış, soylu, merhametli bir kadın olmalıdır" denilmektedir.

39 Latince metinde, "apium" kereviz yerine "opium" afyon sözcüğü kullanılmıştır. Bu durum büyük olasılıkla metnin kopyalanması sırasında apium ve opium sözcüklerinin karıştırılmasından kaynaklanmış olabilir.

40 Latince metinde "Gıdalar arasından buğday, haşlanmış pirinç, pişmiş, yağsız ve suda iyi haşlanmış etler kullanılmalıdır" denilmektedir.

41 Latince metinde "İyi ve hafif şeylerden yapılmış yemekler, dönüşümlü olarak küçük balıklar, tavuk ve kuş ekstremiteleri tüketmelidir" denilmektedir.

42 Latince metinde "çok ağır iş yapmamalıdır" denilmektedir.

43 Latince metindeki başlık "Sütannenin sütünün [kalitesinin] değerlendirilmesi" şeklindedir.

44 Latince metinde "Sütün lezzetli, beyaz, hoş kokulu, ne yoğun ne duru, ne çok ne de az olması gerekir" denilmektedir.

45 Latince metinde "İyi süt kötü süttten şöyle ayırt edilir: tırnağın üzerine bir damla damlatılır" denilmektedir.

46 Latince metinde "eğer suyun sütün üzerine çıktığı görülürse, o zaman kötüdür. Eğer aynı kalmışlarsa o zaman iyidir, hayırlıdır" denilmektedir.

Süt azlığının nedenleri

Ya gıdanın azlığından ya sütannenin keskin kokulu veya kuru gıdalar kullanmasından ya sarı safradan ya balgamdan ya kara safradan ya da süte dönüştürücü kuvvetin zayıflığından olur.

Gıda azlığından ya da keskin kokulu ve kuru gıdalar yemekten kaynaklanan süt azlığının belirtisi, kadının onu bildirmesidir.

[Sarı] safradan olanın belirtisi sütte tat acılığıyla birlikte biraz sulu safra görülmesidir.

Balgamdan olanın belirtisi sütün sulu, ince ve köpüklü olmasıdır, çünkü sütün tadı tuzlu olmadıkça, kalın balgam süt azlığıyla bir arada olmaz.

Kara safradan olanın belirtisi sütün renginin maviyeye kaçması ve hızla ekşimesidir.⁴⁷

Gıda azlığından olanın tedavisi gıdayı ve bedenın verimliliğini artırmaktır.⁴⁸ Sarı safradan olanın tedavisi, sarı safranın ishal ile [boşaltılması] ve taze rezene ile iyi yapılmış arpa suyu ya da irmik unu ile pişirilmiş keçi sütü ve ezilip ufalanmış buğday ile tatlı badem yağı kullanmaktır. Cinsel ilişki hakkındaki makalede bahsedilen çorbalardan kullanılır, pişirilmiş acur ve kabak çekirdeği içi, hıyar⁴⁹, piliç ve küçük balık yenir.

Tuzlu balgam ve kara safradan olanın tedavisi ballı arpa çorbasıdır ve ballı rezene suyu, nohut suyu, sağılmış keçi sütü ve sığır tereyağı içirmektir.⁵⁰ Tuzlu balık kafaları alınır, dereotu suyu ile kaynatılır ve bundan yedirilir. Kaynatılmış lahana ve rezene yemeye devam etmelidir. Cinsel ilişki makalesinde bu ilaçlardan yeteri kadar söz etmiştik. Eğer bahsettiklerimizle süt gelmezse, buğday alınır, ezilir, pazı suyuyla yoğrulur ve memeler bununla sıvanır ya da lahana alınır, pazı suyuyla yoğrulur ve memeler üzerinde taşıtılır, ya da memeler mumla karıştırılmış kaz içyağı ile sıvanır.⁵¹ Eğer memelere kupa çekilmesine ihtiyaç duyulursa, her memeye bir kupa yapıştırılmalı ve çizmeden kuvvetle tekrar tekrar kupa çekilmelidir.

Eğer süt çok yoğun olursa, gıdanın yumuşatılması gerekir ve vücudun hafifçe yorulması emredilir ve içinde rezene tohumu olan⁵² sikencubin (ballı sirke) içirilir.

47 Latince metinde hızla ekşimek yerine hızla artmak fiili kullanılmıştır.

48 Latince metinde “Gıda azlığından olan süt azlığının tedavisi gıda çeşidinin ve miktarının artırılması ve bedenın şişmanlatılmasıdır” denilmektedir.

49 Latince metinde bu sözcük yer almamaktadır.

50 Latince metinde “Tuzlu balgam ve kara safradan olan süt azlığının tedavisi balla yapılmış arpa suyudur, bal ve haşlanmış nohut suyu ile hazırlanmış rezene özü, yeni sağılmış keçi sütü ve sığır tereyağı içmelidir.” denilmektedir.

51 Latince metinde “Eğer süt bunlarla gelmemişse, buğday alınmalı, dövülmeli, pazı özüyle ya da onunla birlikte sıvılaştırılmış kaz yağıyla karıştırılmalıdır” denilmektedir.

52 Latince metinde “rezene sikencubini/ballı rezene sirkesi” denilmektedir.

Eğer süt çok ince olursa, kuvvetli ve sabitleştiren gıdaları ve uykuyu artırmalı. İşleri bırakmalı, çok terlemekten sakınmalı, hamama girmeyi çoğaltmamalı, süt çıkaran ilaçları içmeli, tatlı ve lezzetli içecekleri çoğaltmalıdır.⁵³

Sütün engellenmesi

[Süt] çoğaldığında, sütü ortaya çıkaran gıdalar ihmal edilir ve onların zıddı alınır.⁵⁴ Kimyon, sedef otu, beşparmakotu⁵⁵, her birinden bir kısım alınır, tatlı suyla pişirilir, yumuşatılır, süzülür ve memeler üzerine dökülür. Ya da amonyak sakızı⁵⁶ alınır, şarapla eritilir ve memeler üzerine sıvanır, ya da karnıyarık tohumu usaresi alınır ve memeler üzerine sürülür.⁵⁷ Cinsel ilişki makalesinde ve öncesinde bunun gibi çok sayıda ilahtan bahsetmişim.

Çocukların dört çağını anlatır⁵⁸

Çocukların doğdukları zaman birinci evredir.⁵⁹ Çocukların dişlerinin çıktığı zaman ikinci evredir, çocukların dişlerinin dökülüp yeniden çıktığı yedi yaş üçüncü evredir ve rüyada boşaldıkları zaman dördüncü evredir.

Birinci evrede onların başına kusma, ishal, uykusuzluk, korku, göbek deliği şişmesi ve kulaklarında rutubet gelir.

İkinci evrede onların başına dişetinde şişme, hummalar, kasılma ve özellikle de köpek dişleri çıktığında ishal gelir.

Üçüncü evrede onların başına boğaz şişliği, kafa omurunun içeri girmesi⁶⁰, nefes darlığı, taş, karında kurt, siğiller, sıraca ve diğer çıbanlar⁶¹ gelir.

Dördüncü evrede çoğunlukla bu hastalıklar ve daha uzun süren ve yaygın hummalar, burun kanaması ortaya çıkar.⁶² Bu Aforizmalar içinde Hippokrates'in sözüdür.

53 Latince metinde "sürekli tatlı şarap içmelidir" denilmektedir.

54 Latince metinde ayrı bir bölüm olmayan bu metinde "Gereğinden çok olduğunda sütü tutmak için onu üreten gıdalardan uzak durmalı ve zıddı olan gıdaları tüketmelidir" denilmektedir.

55 Latince metince "eşit miktarda kimyon ve hayıt alınır" denilmektedir.

56 Latince metinde amonyak sakızı anlamına gelen *ammoniacum* yerine *armoniacum* yazıldığı tespit edilmiştir.

57 Latince metinde karnıyarık tohumu usaresinden hiç bahsedilmemekte, bunun yerine sadece "Ya da amonyak sakızı alınmalı, çözdürülmeli, memeler onunla sıvanıp yağlanmalıdır" denilmektedir.

58 Latince metindeki başlık "Çocukların dönemlerinin farkları" şeklindedir.

59 Latince metinde "Çocukların dönemleri dört evreye ayrılır. Bunların arasında ilk dönem rahimden çıktıkları zamandır, ikinci dönem dişlerin çıktığı, üçüncü dönem azı dişlerin çıktığı zamanıdır. Dördüncü dönem ise sperm üretmeye başladıkları zamandır" denilmektedir.

60 Latince metinde "sırt omurga eklemlerinin içeri girmesi" denilmektedir.

61 Latince metinde "karında solucanlar ve kurtlar, *alchangant* dedikleri sert şişlikler" denilmektedir. Burada çevirenin *alchangant* sözcüğünü sıraca hastalığı anlamına gelen Arapça "الخنزير/al-ħanāzīr" karşılığı olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

62 Latince metinde "Dördüncü dönemde çocuklarda önceden bahsedilmiş olan hastalıklardan balgam, daha uzun süren ateşler, burundan kan gelmesi ortaya çıkar" denilmektedir. Burada ne Hippokrates ne de Zehrâvî'de yer almayan balgam sözcüğü Latince çeviriye eklenmiş görünmektedir.

Onun sözünün bu belirtiler lehine daha genel ve daha baskın hale gelmesine karşın, bu hastalıkların ortaya çıkması, bizim gösterdiğimiz gibi, her yaşta ve bir yaşının altında da mümkün olabilir.⁶³

Tartışma

Zehrāvī'nin çocukların tedbiri ve hastalıklarını anlattığı bölüme, ele alacağı konuların adlarını vererek başladığı, ilk başlık altında da çocuklar doğduğunda yapılması gerekenleri açıkladığı görülmektedir. Buna karşılık, Oribasius'un ve Paulus'un eserlerinde, çocukların tedbiri ve hastalıkları ile ilgili bölümlere, gebelikte alınması gereken tedbirlerin dâhil edildiği, Rāzī'nin ve 'Alī b. el-Abbās'ın eserlerinde de aynı yolun izlendiği, hatta doğum sırasında yapılması gerekenlerin, doğum güçleştiğinde alınacak tedbirlerin ve ölü doğum olduğunda yapılacakların da bu bölümlerde ele alındığı fark edilmektedir. Zehrāvī ise gebelik ve doğumla ilgili konuları kadın hastalıkları ile ilgili bölümde ele almaktadır. Zehrāvī'nin çocuklarla ilgili yazdığı bölümde gebelerle ilgili konuları ele almamış olan Aetius ile benzer yaklaşımda olduğu görülmektedir.

Çocuğun doğumundan sonra göbek kordonunun kesileceği yer, nasıl ve ne ile kesileceği ve kesildikten sonra neler yapılması gerektiği hakkında Zehrāvī tarafından verilen bilgilerin Soranus'un ve Aetius'un verdiği bilgilerle koşut olduğu görülmektedir. Soranus bu konuda bazı kişilerin ısıtılmış bir boru ya da bir bıçağın geniş kısmı ile göbek kordonunun koterizasyonunu tercih ettiğini, ama kendisinin bunu reddettiğini söylemiş, Aetius ise koterizasyon konusuna hiç değinmemiştir. Zehrāvī'nin ise bu konudan bahsettiği ama lehte ya da aleyhte bir görüş açıklamadığı görülmektedir.

Doğumdan sonra bebeğin temizlenmesi, yıkanması, kundaklanması konusunda da Zehrāvī'nin verdiği bilgilerin Galenus'un, Soranus'un, Aetius'un, 'Alī b. el-Abbās'ın verdiği bilgilerle örtüştüğü görülmektedir. Bununla birlikte Zehrāvī'nin göbeğin düşmesinden sonra göbeğin üzerine yanmış deniz kabuğu külü, ya da buzağının topuk kirişinin külü, ya da kireçlenmiş yumurta kabuğu serpmeye önerisi Galenus, Soranus ve 'Alī b. el-Abbās'ın eserlerinde yer almazken, Aetius'un göbeğin üzerine iyice ezilmiş salyangoz kabuğu, ya da domuzun yanmış ayak bileği ya da şarapla birlikte yanmış kurşun uygulanması önerisi ile benzerlik göstermektedir. İlginç olan nokta ise Aetius'un hayvan olarak domuz kullanırken, Zehrāvī'nin buzağıyı tercih etmesidir.

Zehrāvī'nin yiyeceklere alıştırtma aşamasında çocuğa ballı su içinde ya da süt ya da şarap içerisinde ıslatılmış ekmeğe yedirilmesi önerisi ile bazen su, bazen

63 Latince metinde "Hippokrates *Aforizmalar* kitabında bundan bahseder ve bu belirtilerin hangi dönemde olursa olsun, bizim de açıkladığımız gibi çocukların bir döneminde diğerinde olduğundan daha fazla olduğunu anlatmıştır" denilmektedir.

de su ile karışmış şarap verilmesi önerisi Soranus'un, Rufus'un ve Aetius'un önerileri ile örtüşmektedir. Zira Soranus çocuğu bal şerbeti ya da süt, tatlı şarap ve bal şarabı içinde yumuşatılmış ekme kırıntıları ile beslemenin uygun olduğunu, yemek sonrası çok susadığında, su ya da biraz sulu şarap verilmesi gerektiğini bildirmektedir. Beledî'nin Rufus'tan yaptığı bir alıntıda da (Ullmann, 1975, s. 181), çocuğun ilk yemeğinin bal suyuna veya süte veya şaraba batırılmış iyi pişmiş ekme olduğu, sonrasında yalnız ekmele beslenmesi, içmeleri için de bazen su bazen de şarap verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Aetius da çocuğa yemesi için ya ballı suya ya ballı şaraba ya şekerli şaraba ya da şekerli süte batırılmış küçük lokmalar verilmesini, içmesi için de suyla seyreltilmiş şarap verilmesini önermektedir. Öte yandan Galenus *De sanitate tuenda*'sında çocuklara kesinlikle şarap verilmemesi görüşünü savunur, Oribasius'un ve Paulus'un da eserlerinde verdikleri bilgilerde Galenus'la benzer görüşü paylaştıkları görülmektedir. Taberî *Firdevsül-hikme*'de çocuk için şarabın sudan daha iyi olduğu bilgisini vermektedir. Öte yandan Sâbit b. Qurra'nın *Kitâbu'z-zahîre fi't-tıbb*'inde Galenus'un *Tedbiru'l-aşihhâ* (*De sanitate tuenda*) adlı eserine atıfta bulunarak aynı görüşü tekrarladığı ve 'Alî b. 'Abbâs'ın *Kâmilu's-şınâ'ati't-tıbbiyye*'sinde de aynı bilginin yer aldığı görülmektedir. Zehrâvî'nin çocuklara şarap verme konusunda Galenus'la aynı görüşte olmamasına karşın, çocuğun göbeğine konacak kül konusunda domuz ayağı yerine buzağı ayağı külünü önermesi oldukça dikkat çekici bir bulgu olarak göze çarpmaktadır.

Zehrâvî'nin çocuğu emzirecek olan sütanne konusundaki fiziksel tanımlaması, öncüllerinin eserlerinde karşılaşılan tanımlamalarla benzerlik göstermektedir. Soranus'un sütannenin yaşını 20 ile 40, Oribasius'un hem *Collectiones medicae*'de hem de *Synopsis*'de 25 ile 35 arası, Aetius'un 20 ila 40, Paulus'un 25 ile 35, Taberî'nin 25 ile 30 ve 'Alî b. el 'Abbâs'ın 25 ile 40 yaş arası olarak vermesine karşın, Zehrâvî'nin, sütannenin yaşını belirtmeksizin, yalnızca genç bir kadın olması önerisiyle yetinmesi bir farklılık olarak göze çarpmaktadır.

Çocuk için en uygun olanın anne sütü olduğu Galenus'un *De sanitate tuenda*'sında, Soranus'un *Gynaikeia*'sında, Sâbit b. Qurra'nın da *Kitâbu'z-zahîre fi't-tıbb*'inde ve 'Alî b. 'Abbâs'ın *Kâmilu's-şınâ'ati't-tıbbiyye*'sinde verilen bilgilerdendir. Zehrâvî ise böyle bir bilgi vermemekle birlikte, sütannenin, çocuğun annesinin akrabası olmasının iyi olacağı yönünde bir bilgiyi paylaşmaktadır. Oribasius, Paulus ve Taberî erkek çocuk doğuran sütannenin çocuk için daha uygun olduğunu bildirirken, Zehrâvî kız çocuk doğurmuş bir sütannenin erkek çocuk doğurmuş bir sütanneye göre daha hayırlı olduğunu söylemektedir. Sütün niteliği açısından sütannenin yapması ve kaçınması gereken durumlar – cinsel ilişki ve adet görmek gibi – ile yemesi ya da uzak durması gereken yiyecekler ve içecekler konusunda Zehrâvî'nin verdiği bilgiler de öncüllerinin verdiği bilgilerle koşutluk göstermektedir.

Aynı durum Zehrāvī'nin, çocuğa verilmesi gereken sütün niteliği ile sütün çocuk için uygun olup olmadığının nasıl anlaşılacağı konusunda da geçerlidir. Zehrāvī'nin sütün iyi olup olmadığının anlaşılması için önerdiği iki yöntemden ilki sütün turnak üzerine sağılıp bakılmasıdır ki bu yöntem Soranus'un *Gynaikeia*'sında, Oribasius'un *Collectiones Medicae*'i ile *Synopsis*'inde, Paulus'un *Epitomé*'sinde ve Taberī'nin *Firdevsu'l-ḥikme*'sinde bulunurken Galenus'un *De sanitate tuenda*'sında yer almamaktadır. Bu konudaki ikinci yöntem ise sütün bir deniz kabuğunun üzerine sağılıp, sabaha kadar bırakılması yöntemidir ki bu yöntemin de Taberī'nin *Firdevsu'l-ḥikme*'sinde ve Şābit b. Qurra'nın *Kitābu'z-zahire fi't-tıbb*'inde benzer şekilde, Oribasius'un *Collectiones medicae*'i ile *Synopsis*'inde ve Paulus'un *Epitomé*'sinde biraz farklı olarak bulunduğu görülmektedir. Zehrāvī'nin, Taberī'nin ve Şābit b. Qurra'nın uygulama sırasında yalnızca sütü bir gece beklettikleri görülürken, Oribasius'un ve Paulus'un sütün içerisine bir miktar maya kattıkları, sonra da bu ikisini parmaklar arasında sıkarak koyulaşmasını bekledikleri görülmektedir. Öte yandan Aetius'un *Tetrabiblon*'unda bu iki yöntem de bulunmamaktadır.

Zehrāvī'nin süt azlığının etiyojisini açıklarken humoral patoloji kuramının ilkelerini kullandığı ve tedavisinde de bu kuramın ilkeleri ile uyumlu olarak önerilerde bulunduğu fark edilirken, çocukluğun dört evresini ele aldığı bölümde de kaynağının Hippokrates'in *Aforizmalar*'ı (3., 24.-27.) olduğu görülmektedir.

Latince çeviri değerlendirildiğinde, çeviri yapanın zaman zaman aslına sadık kaldığı, zaman zaman da Arapça metni kendi yorumunu katarak çevirdiği söylenebilir. Çok sayıda Arapça sözcüğü kendi okuduğu biçimiyle Latinceye aktardığı ve aktardığı bu sözcüklerden bir kısmını, çeviren notuna benzer birer cümleyle açıkladığı görülmektedir. Örneğin Arapça “سدف/şedef” sözcüğünü *ceréf* olarak Latinceye aktardıktan sonra “ki bu deniz canlılarının kabuğudur” biçiminde açıklama yoluna gitmiştir. Ayrıca “*alchangant denilen sert şişlikler*”, “*almab denilen dişler*”, “*almagez denilen hastalık*” ya da “*alastarcha denilen hareket güçlüğü*” örneklerinde görüleceği üzere bazı sözcüklerde hem Latince (*sert şişlik/apostema*; *dişler/dentes*; *hastalık/passio*; *hareket güçlüğü/gravitas motus*) hem de Arapça okuduğu biçimi (الْحَنَازِير/al-ḥanāzīr/alchangant; النَّاب/al-nāb/almab; الْمَغْضُ/al-mağs/almagez; الْإِسْتِرْحَاء/al-istirḥā/alastarcha) birlikte belirtmiştir. “*Mahdio Mapha denilen beşik*” örneğinde karşımıza çıkan ise Arapça beşik ve tahtırevan anlamına gelen مَهْدٌ/mahd ve مِهْفَةٌ/mihaffa sözcüklerinin çeviren tarafından birleştirilerek Latince tek bir sözcükle, beşik (*vas*) sözcüğüyle karşılanmasıdır. Bunun yanında, çevirenin herhangi bir açıklama yapmadan ve Arapçadan okuduğu biçimde doğrudan Latinceye aktardığı bazı sözcükler de bulunmaktadır. Arapça “الْفَالُودُج/al-fālūzāc”, “الْجَارُوش/al-cārūš” ve “السِكَنْجُبِين/sikencubin” karşılığı olarak kullandığı *alftanedağ*, *algaris* ve *secaniabin* örnek olarak verilebilir.

Sonuç olarak Zehrâvî'nin çocukların tedbiri ile ilgili yazdıklarının dönemin humoral patoloji teorisinin prensipleriyle uyumlu olduğu, bazı farklılıklar görülmekle birlikte, öncüllerinin ve çağdaşı olan yazarların eserlerinde yer alan bilgilerle örtüştüğü görülmektedir.

Kaynakça

- Acıduman, A. (2019). Ayaşlı Şa'bân Şifâ'i ve Ünlü eseri *Tedbirül-Mevlud-I*: Kitabın Yazılma Nedeni ve Önsöz. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 62 (1-2), 31-48.
- Acıduman, A. ve Acıduman, G. (2020). 'Alî b. Rabben et-Taberî'nin *Fırdevsül-Hikme fi't-Tıbb* Adlı Eserinde Çocukların Tedbiri ve Sağlığın Korunması Üzerine. *Lokman Hekim Dergisi* (Yayın İçin Kabul Edilmiş Yazı; Geliş Tarihi -Received: 30 Mart 2020; Kabul Tarihi – Accepted: 05 Haziran 2020).
- Acıduman, A. ve Aşkit, Ç. (2019). *Râzî'nin Practica Puerorum adlı eseri Zehrâvî'nin Kitâbu't-Taşrif'indeki çocuk hastalıkları bölümünün kaynağı olabilir mi? ya da Zehrâvî'nin Kitâbu't-Taşrif'indeki çocuk hastalıkları hakkındaki bölümün Arapça metni Râzî'nin Practica Puerorum adlı eserinin kayıp Arapça metni hakkında fikir verir mi?* (Basılmamış Bildiri) 8. Uluslararası İslam Tıp Tarihi ve Etiği Kongresi, İstanbul. s. 40.
- Acıduman, A. ve Aşkit, Ç. (2017a). Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Manşûri* Adlı Ünlü Eserinde Gebelerin ve Çocukların Tedbiri Üzerine. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 7 (2), 110-136.
- Acıduman, A. ve Aşkit, Ç. (2017b). 'Alî b. el-'Abbâs el-Mecûsî'nin *Kâmilu's-Şinâ'ati't-Tıbbiyye (Kitâbu'l-Melikî)* Adlı Ünlü Eserinde Gebelerin ve Çocukların Tedbiri Üzerine. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 60 (2), 64-81.
- Acıduman, A. (2018). Şâbit b. Kurra'nın *Kitabu'z-Zahîre fi 'İlmi't-Tıbb* Adlı Eserinde Çocukların Korunması Üzerine. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 61 (3-4), 86-91.
- Adivar, A. Ebülkasım Zehrâvî. (1948). *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügati* içinde (4. Cilt, s. 87-90). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ağırakça, A. (2004). *İslâm Tıp Tarihi [Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar]*. İstanbul: Çağdaş Basın Yayın Ltd. Şti.
- Ammar S (1994). *Ibn Al Jazzar & The Medical School of Kairouan*. J. Kirkup (Trans.) Tunisia?: International Society of the History of Medicine?.
- Aşkit, Ç. (2019). Razi: *Practica Puerorum. Dörtöge Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları*. 8 (15), 47-74.
- Bayat, A. H. (2003). *Tıp Tarihi*. İzmir: Sade Matbaa.
- Bussemaker et Daremberg, Ch. (Ed.) (1851-1876). *Oeuvres d'Oribase*. (Cilt 3 ve 5). Paris: A L'Imprimerie Impériale.
- Castiglioni, A. (1947). *A History of Medicine*, 2nd Edition, Revised and Enlarged (Trans. Krumbhaar E.B.) New York: Alfred A. Knopf.
- Galen. (1951). *De Sanitate Tuenda. A Translation of Galen's Hygiene*. R.M. Green (Trans.) Springfield-Illinois: Charles C. Thomas. (Eser MS 2. yüzyılda yazılmıştır).
- Hippokrates. (2016). *Aforizmalar*. E. Çoraklı (. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları. (Eser MÖ 5.-4. yüzyılda yazılmıştır).
- İlgili, Ö. ve Acıduman, A. (2017). Aeginalı Paulus'un Epitome Adlı Eserinde Hamile Bakımı

- ve Pediyatri Üzerine. *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 70 (1), 5-12.
- Kalaycıoğulları, S. (2016). Roma Yazınında Emzirme: Anne Sütünün Bebeğin Zihinsel ve Bedensel Gelişimine Etkisi. *DTCF Dergisi*, 56 (2), 319-331.
- Müderriş, İ. (1995). Kadın Hastalıkları ve Doğum (Sabit İbn Kurra'nın "ez-Zahire Fi't-Tıb" adlı eserinden). Köker AH (ed). *Harran Üniversitesi'nin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları "İnsanın Dili, Kalbini Her Zaman Yansıtmaz"* içinde (s. 61-67). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü.
- Radbill, S. (1971). The First Treatise on Pediatrics. *American Journal of Diseases of Children*, 122 (5), 369-376.
- Sarton, G. (1953). *Introduction to the History of Science, Vol. 1, from Homer to Omar Khayyam*. Baltimore: The Williams & Wilkins Company.
- Savage-Smith, E. Al-Zahrāwī. (2002). *The Encyclopaedia of Islam* içinde (New Edition. Volume XI. s. 398-399). Leiden: Brill.
- Sezgin, F. (1970). *Geschichte Des Arabischen Schriftums, Band III: Medizin-Pharmazie-Zoologie-Tierheilkunde*. Leiden: Brill.
- Soranus. (1956). *Gynaecology*. O.Temkin (Trans.) Baltimore and London: John Hopkins University Press. (Eser MS 2.yüzyıl'da yazılmıştır).
- Ullmann, M (1975). Die Schrift des Rufus „De infantium curatione” und das Problem Autorenlemmata in den „Collectiones medicae” des Oreibasios. *Medizinhistorisches Journal*, 10 (3),165-190.
- Yaşar, N., Aşkit Ç., Acıduman A. (2018). Amidalı Aetius ve Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları üzerine bir Değerlendirme. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 61 (1-2), 27-50.
- Ez-Zehrāwī, Ebū'l-Kāsım Halef b. 'Abbās (2004). *Et-Taşrif mevsū 'a ṭibbiyye mine'l-ḳarni'l- 'āşiri'l-milādī*. Şubhī Maḥmūd Ḥamāmī (Ed.). Kuveyt: Mu'essesetu'l-Kuveyt li't-Teḳaddumi'l- 'İlmī. (Eser MS 10. yüzyılda yazılmıştır).

Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi ve *Hamîdetü'l-Usûl* Adlı Risalesi

Remzi DEMİR*

Makale Geliş / Recieved: 02.11.2020
Makale Kabul / Accepted: 21.12.2020

*“İslâmiyet’in bu talimi, tabiatçılara olduğu gibi,
tarihçilere de Allah’ın Sünneti’ni, yani sebep ve müsebbeb bağlılığı
kanunlarını aramak hususunda geniş imkânlar açmıştır.”*

Zeki Velidi Togan (1985, s. 146)

Öz

Bu makalede XIX. yüzyıl düşünürü Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi ve eseri Hamîdetü'l-Usûl hakkında malumat verilmiştir. Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi medresede kelim ve mantık başta olmak üzere geleneksel Arabî ve Nakli İlimler eğitimi almış bir alimdir. Ayrıca Sultan II. Abdülhamid’in kitapçıbaşısıdır. Bu makale için önemi, bilinen ilk Türkçe tarih yöntemi ve metodolojisi kitabı olan Hamîdetü'l-Usûl’ün yazarı olmasıdır. Kitap, modern tarih yazımıyla Usûl-i Hadîs geleneğini ve nedensel tarih anlayışıyla Adetullah kavramlarını birlikte kullanmasıyla bir geçiş dönemi eseridir. Eser, tarihte yöntembilim problemlerinin XIX. Yüzyıl’ın ikinci yarısından itibaren Osmanlı alimlerinin ve aydınlarının gündemine geldiği tezimizi desteklemektedir.

Makale, Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi’nin ve eserlerinin tanıtımıyla başlamakta, devamında Hamîdetü'l-Usûl’ün özetiyle birlikte Türk Metodoloji tarihi ve Türk Tarih Metodolojisi için önemi tartışılmaktadır. Makalenin sonunda ise metnin transkripsiyonu verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarih Felsefesi, Metodoloji, Bilim Felsefesi.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, rdemir@ankara.edu.tr.
ORCID: 0000-0002-5741-7099

Künye: DEMİR, Remzi, (2020). Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi ve *Hamîdetü'l-Usûl* Adlı Risalesi, *Dört Öge*, 18, 129-164. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Gelenbevizâde Ahmed Tevfik Efendi and His Booklet Named Hamîdetü'l-Usûl

Abstract

In this article, 19th century scholar Gelenbevizâde Ahmed Tevfik Efendi and his work Hamîdetü'l-Usûl (Praise for the Method) are introduced. Gelenbevizâde Ahmed Tevfik Efendi was a scholar who had a conservative Arabical and religious madrasa education including logic and kalam. Also, he was the chief librarian of Sultan Abdulhamid II. His significance for this article is that he is being the writer of Hamîdetü'l-Usûl which is the first known method and methodology book of history in Turkish. The book is a work of a methodical transition period by using and comparing concepts of modern historiography and methods for Hadith compilation, causal law of history and Islamic Adetullah concept. It displays evidence for the thesis that Ottomans faced some methodological problems of history in the second half of the 19th century.

The article starts by introducing Gelenbevizâde Ahmed Tevfik Efendi and his works, afterward a brief summary of Hamîdetü'l-Usûl is given and its significance for Turkish History Methodology and Turkish Methodology History is discussed. At the end of the article a transcription of the text is given.

Keywords: Philosophy of History, Methodology, Philosophy of Science.

XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyılın ilk yarısında Batı Bilim ve Teknolojisi'nin aktarılmasına yönelik alt-yapı yatırımları [Mühendishâneler'in, Tıbbiye'nin, Harbiye'nin, Mülkiye'nin (1859) kurulması, yurt-dışından uzman okutmanların veya eğitmenlerin getirilmesi, yurt-dışına öğrenci gönderilmesi, kuramsal ve uygulamalı bilimlerle ilgili eserlerin Türkçe'ye çevrilmesi gibi], geleneksel bilgi algısında ciddi bir değişikliğe yol açmış ve tedricen "ilim" in yerini "fen" nin almasıyla sonuçlanmıştır.

Modern Dünya'da harikalar yaratan "fen bilgisi" ni üretmenin yöntemi nedir?

Geleneksel eğitim kurumları olan medreselerde verilen *Îsâgûci* eğitiminin [yani Klasik Mantık'ın] bu türden bir bilgiyi üretmek için kifâyet etmediği fark edildiğinde, yani takriben XIX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Osmanlı Düşünürleri, yöntem arayışı içine girmişler ve "usûliyât" olarak adlandıracakları metodoloji bahsine kısmen veya tamamen yer veren eserler telif ve tercümeyle başlamışlardır.

İşte bu çalışmanın konusu olan *Hamîdetü'l-Usûl* de bir yöntem yapıtıdır ve o güne değin, umumiyetle vak'anüvisler tarafından temsil edilen vak'anüvisliği, Doğu'nun İlmî'nden ve Batı'nın Bilimi'nden istifadeyle yeni bir mecraaya yönlendirmeyi hedeflemiştir.

Muhtemelen üslubunun ağırlığı ve anlatımının derinliği yüzünden sonraki yöntembilimsel tartışmalar ve çalışmalar üzerinde çok etkide bulunmamış olan bu

eserin, metodoloji tarihimizde seçkin bir yeri olması, bilim felsefesi ve özellikle de tarih felsefesi araştırmacıları tarafından incelenmesini ve değerlendirilmesini zarurî kılmaktadır.

Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi

Hamîdetül'-Usûl'ün yazarı Ahmed Tevfik Efendi hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır; *Osmanlı Müellifleri*, bu şahsa tahsis ettiği satırlarda şu malumatı vermiştir:

“Tarih-şinâs ve ma'ârif-mend bir zât olup Şehri'dir. Âhir-i memuriyeti ser-kitâbî vazifesi olmuş idi. 1307 tarihinde irtihâl ederek Beşiktaş'ta Yahya Efendi Hazîresi'ne defnedildi. Hikmet-i tarihten *Hamîdetül'-Usûl* ile 'ilm-i kelâmdan *Nebze-i 'İlm Kelâm* isimlerinde âsâr-ı matbû'ası vardır ve Yıldız Kütübhânesi'nde *Hamîdü'l-Eser fi's-Siyer* isminde *Tarih-i Ebi el-Fidâ*'dan müntahab gayr-ı matbû' bir eseri vardır.

Bir de 'ulemâ faslında muharrer Hasbî Efendi ile müştereken *Tebâfütül'-Felâsife*'yi tercüme eylemiştir ki bir nüshası Yıldız Kütübhânesi'nde vardır.

Nebze-i 'İlm-i Kelâm 1297 tarihinde teessüs eden Cemiyet-i Furkâniyye tarafından tertib ettirilmiştir ki *Makâsıd ile Şerb-i Akâ'id* ten iltikât edilmiştir.”¹

Sicill-i Osmânî'de ise şu malumat mevcuttur:

“Sudûrdan Said Efendizâde Rifat Efendi'nin oğludur. Sultan Abdülmecid zamanında rûisa nâil olup Galata mevleviyetinden sonra şer'îye azalığıyla başkitâbetinde bulunmuş, bu padişah devrinde (1839-1861) ser-kâtib-i hazret-i şehriyârilik hizmetine nâil olmuş ve yükselerek Anadolu pâyesini elde eylemiştir. 1309'da (1891/92) vefât eyledi. Yahya Efendi Türbesi'nde medfûndur. Arapça ve Farsça lisanlarında ve usûl-i inşâda ve özellikle hikmet-i İslâmiyyede hissesi ve tam vukufu olup bazı eserleri vardır. Çocuksuzdur.”²

Bu kaynaklarda aktarılanlara ve yazarın eserlerine bakılarak denilebilir ki Gelenbevîzâde Ailesi'ne mensup³ Ahmed Tevfik Efendi, geleneksel medrese tahsili görmüş ve bilhassa mantık ve kelâm başta olmak üzere Arabî İlimler ve Naklî İlimler'le alakadar olmuş ulemâdan bir şahsiyettir.

Mithat Cemal Kuntay'ın (1885-1956) *Son Posta* gazetesinde (29 Eylül 1949) neşrettiği “Namık Kemal ve Sultan Hamid'in Saray Adamları” başlığını taşıyan bir fıkra da aktarılan tanıklıklardan Gelenbevîzâde'nin şahsiyetine dair birkaç küçük malumat daha edinmek mümkün olmaktadır.

1 (Bursalı Mehmed Tâhir, 1342, s. 34).

2 (Mehmed Süreyya, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman, 1996, s. 1628-1629).

3 Ahmed Tevfik Bey, kitap kapağında ismini “Gelebevîzâde Ahmed Tevfik Efendi” ve “Sebeb-i Te'lif” yazısının altında ise “Gelebevîzâde Hafîdi Ahmed Tevfik” olarak vermektedir.

Buna göre, II. Abdülhamid'in kitapçibaşısı olan düşünürümüz, meşhur âlimlerden Gelenbevî İsmail Efendi'nin (1730-1791) torunu idi ve İstinye'deki yalısında yaşıyordu; Namık Kemal ile yakın dosttu; Anadolu Kazaskerliği pâyesini haiz olduğu halde "ruhsat-ı seniyye" ile cübbe ve sarıktan vâreste idi; hem Doğu İlimleri'ne hem de Batı Bilimleri'ne vâkıftı; özellikle de astronomi biliminde derin bilgisi olduğu için sohbetlerini yıldızlarla süslerdi. "Bahs ü münâzaradan çok hoşlanırdı ve biraz te'sîrî'l-kelâm idi". Sultan'a çok bağlıydı; "lâkin bazı ahvâl ve harekâtını tenkidden hâlî kalmazdı. Haftanın çok gecelerini Saray'da geçirirdi ve yalısına geldiği geceler fazlaca işret ederdi". Görevi başındayken kalp krizinden vefât etti.⁴

Matbu Eserleri

Yukarıda da beyan olunduğu üzere, Gelenbevîzâde'nin iki matbu eseri vardır: Bunlardan biri kelâmdan bahseden *Nebze-i 'İlm-i Kelâm*, diğeri ise tarih metodolojisinden bahseden *Hamîdetü'l-Usûl*'dür.

Nebze-i 'İlm-i Kelâm

Nebze-i 'İlm-i Kelâm (Kelâm İlminden Bir Nebze, İstanbul 1880), kelâmın temel meselelerinden bahseden bir el-kitabı olarak tasarlanmıştır ve "İftâh-ı Kelâm"ın ardından şu fasıllardan oluşmuştur:

'İlm-i Kelâmın Mevzu ve Tarifi; Gâyeti İle Menfaati; Esbâb-ı 'İlm ve Tarifi; Tevhîd-i Bârî; Sıfât-ı Zâtîyye; Allah-ı Ta'âlâ Her Şeye Âlimdir; Cenâb-ı Hakka Ef'âlinde ve Ahkâmında Zulüm İsnâd Olunmaz; Ef'âl-i İlahîyyede Garaz Yoktur; Hudûs-ı Kâ'inât; Ba's-ı Nebevî; Kur'ân-ı Kerim; Mühimme; İmâmet-i İslâmiyye; Uhuvvet-i İslâmiyye; Rü'yetu'llah; Mi'râcu'n-Nebî 'aleyhi's-selâm; Ma'rifetullah İçin Mevzû'ât-ı İlahîyyeye Nazar; 'Abdın Kesbi; Hüsn u Kubh; İstîtâ'at; 'Abdden Emr u Nehy Sâkit Olmaz; Hidâyet; Şekâvet; Rızk; Ecel ve Mevt; 'Azâb-ı Kabir ve Su'âl-i Münker ve Nekir; İmân; İmân ve İslâm; Cennet ve Cehennem; Vezn ve Kitâb ve Su'âl ve Havz ve Sırât; Şefâ'at; Tövbe; İrsâl-i Rûsuldeki Hikmet; İsmet-i Enbiyâ; 'Aded-i Enbiyâyı Kasr Etmemeli; Evvelü'l-Enbiyâ ve Hâtemü'n-Nebiyîn; Efdal-i Enbiyâ; Kütüb-i Semâviyye; Melâ'ike-i Kirâm; Efdaliyet-i Rûsul, Efdaliyet-i Melâ'ike, Efdaliyet-i Beşer; Kerâmât-ı Evliyâ; Sahâbe-i Güzîn Hazerâtını Hayır İle Yâd Etmeli; 'Aşere-i Mübeşşere; Yezîd bin Mu'âviye; Emvât-ı Müslimîn İçin Dua ve Sadaka; Eşrât-ı Sâ'at yani Kıyâmet 'Alâmetleri.

Fasıl sonlarında verilen malumata göre, Ahmed Tefvik Efendi, eserini kaleme alırken Osmanlı Kelâmı'nın temel kaynaklarından olan *Şerh-i Makâsîd*, *Şerh-i Akâ'id*, *Şehristânî*, *Celâl* ve Hâşiyesi *Gelenbevî*; *Rûhül-Beyân*, *Şerh-i Akâ'id Hâşiyesi*

4 (Akln, 2000, s. 326-328)'den nakledilmiştir.

Ramazan Efendi, Şerh-i 'Akâ'id Hâşiyesi Hayâlî gibi eserlerden iktibaslarda bulunmuş ve istifade etmiştir.

Hamîdetül'-Usûl

Bu çalışmanın konusu olan *Hamîdetül'-Usûl* (Yöntem Övgüsü, İstanbul 1878), tarih ilminin yöntemini tanıtmak maksadıyla yazılmış muhtemelen ilk Türkçe metodoloji eseridir; nitekim, İkinci Bâb'ın "Rükn-i Sâni: Hâkim Beyânındadır" başlığını taşıyan kısmına düştüğü bir dipnotta, Ahmed Tefîk Efendi, "usûl-i târîh" olarak andığı tarih yöntembiliminin öğretilmesinin gereğini vurgularken bu hususu şöyle beyan etmiştir:

"Hakikatte hâkim, usûl-i târîh olmağla ta'allüm ve tederrüsü muktezîdir. Müttekaddimînin 'ilm-i mantıktan gösterdikleri istiğnâları fenn-i mezkûrun derece-i vücûbda olan lüzûmunu men' edemediği misillü usûl-i mezkûrenin dahi şimdiye kadar lisânımızda cem' ve telif olunamaması iktizâ-yı nefsu'l-emrîsine dokunamaz."⁵

Eser, "Sebeb-i Te'lif"ten sonra, bir "Mukaddime", iki bâb ve bir "Hâtîme"den oluşmuştur.

Bölümler şunlardır:

Sebeb-i Te'lif

Mukaddime

Bâb-ı Evvel: Bu Bâb Delil ve Müstedil ve Müstedil Bihi ve Müstedil 'Aleyhi Beyânında Olup Dört Rükni Şâmildir.

Rükn-i Evvel: Delil Beyânındadır

Rükn-i Sâni: Müstedil Beyânındadır

Rükn-i Sâlis: Müstedil Bihi Beyânındadır

Rükn-i Râbi: Müstedil 'Aleyh Beyânındadır

Bâb-ı Sâni: Ahkâm-ı Târihiye Beyânında Olup, Dört Rükni Hâvidir.

Rükn Evvel: Hüküm Beyânındadır

Rükn-i Sâni: Hâkim Beyânındadır

Rükn-i Sâlis: Mahk'um Bih Beyânındadır

Rükn-i Râbi: Mahkûm 'Aleyh Beyânındadır

Hâtîme: Turuk-ı Tahbîr Beyânındadır

5 (Gelebevizâde Ahmed Tefîk Efendi, 1295, s. 30).

Ayrıca Rük-n-i Sâlis içinde Gelenbevîzâde'nin "Eser-i Kadîm Yani Antika" alt-başlığı altında arkeolojik buluntuların tarih yazımı açısından önemini tartıştığı bir bölüme de yer verdiği gözlenmektedir.

Eser incelendiğinde görülmektedir ki Gelenbevîzâde, [Batı'da gelişen tarih bilimi yazıcılığında esinlenmiş] yeni metodoloji anlayışı ile [özellikle İslâmî İlimler'den biri olan Usûl-i Hadîs⁶ geleneğinden beslenmiş] eski metodoloji anlayışını terkip ederek farklı bir yaklaşım tarzı sergilemiştir.

Bir açıdan bakıldığında râvilerin güvenilirliğini tahkik etmek ve rivayetlerde bahsi geçen hadiselerin doğruluğunu tespit etmek maksadıyla muhaddisler tarafından gerçekleştirilen tarih çalışmaları usulüne sadık kalmıştır⁷; ama başka bir açıdan bakıldığında meselâ arkeolojik buluntuların ve bu arada sikkelerin kullanılması gibi mevzulara girmek suretiyle çağdaş tarih yazıcılığının usulünü de benimsemekte duraklamamıştır; fakat bu arada Gelenbevîzâde, Mısır Hiyeroglifleri'nin deşifre edildiğine de inanmaz ve şöyle bir gerekçe beyan eder:

"Bazı Efrenc hurûf-ı 'atîka-i Mısıriyyenin hall u keşfini iddî'â etmekte iseler de teslim olunamaz. Zira hurûfu hall u keşf etmek elfâzin vaz' olduğu mâ'niyi bilmeğe menûttur; meselâ bir kâğıd üzerinde gördüğümüz "sad-vav" harfeyn-i mecmû'aynının susuzluğumuzu izâle eden mâdde-i seyyâleye delâlet eylediğini fî'l-hâl fehm edişimiz su lafzının mâdde-i mezkûra izâsına mevzû' bulunduğunu evvel emirde telaffuz vesâtetiyle anladığımızdan nâşîdir. Demek oldu ki keşf-i hurûf keyfiyeti asvât-ı hâssasını istimâ'a tevakuf ediyor. Efrenc ise hurûf-ı mezkûre sedâlarını işitmediklerinden şu iddî'âlarında tasdik olunamazlar."⁸

Bu nedenle, metodoloji tarihi açısından yaklaşıldığında söz konusu eserin, tabiri câizse Araf'ta kaldığı, yani bir ara-dönem hususiyetlerine mâlik olduğu savlanabilir.

Bununla birlikte tarih çalışmalarının [günümüz postmodern tarih anlayışlarında karşılaşıldığı üzere] muhtelif tarihçiler tarafından tasvir edilen muhtelif anlatımlar veya söylemler olduğuna da inanmaz; Gelenbevîzâde'nin nazarında tarih, XIX. yüzyıl bilim anlayışının sahip olduğu ve icbar ettiği manada bir "bilim"dir; çünkü "neden-sonuç ilişkileri" başka sahalarda olduğu gibi tarih sahasında da geçerlidir:

"Vukû'u i'tibârıyla muhtelif olan havâdisin 'umdesi vukû'ât-ı hâliyyedir. Zira vukû'ât-ı hâliyye ile havâdis-i mâziyye zâhir ve vâkı'ât-ı müstakbele bâhir olur. Meselâ bir şey tahaddüs ettiği ve o hâdisin mebdâi ve netâyici bilin-

6 Bu ilim hakkında genel bir fikir edinmek için bkz., (Koçyiğit, 1967).

7 Hadîs ile Tarih ilişkisini sergileyen ufuk-açıcı bir çalışma için bkz., (Yücel, 2013, s. 271-302).

8 (Gelenbevîzâde Ahmed Tefkîk Efendi, 1295, s. 18).

mediği sûrette hâdis-i mezkûrun zâtîyatı yani imkân ve istihâle cihetleriyle ma'ânîsi ve sâniyen 'avârızı yani sıhhat ve fesâd haysiyetiyle turuk-ı vürûdu güzelce mütâlâ'a olunursa, ol-hâdisenin neyi müntic olacağı keşf ve istihrâc edilebilir. İşbu takririmizden sûret-i mutlakada gaybı bilmek iddî'ası anlaşılmasın. Bundan maksadımız nasıl hâdiseler olur ise olsun ya tabî'atı iktizâsınca yâhûd 'adât icâbâtınca elbet bir şey intâc eder. Ve eğer zâtîyat ve 'avârızı tamâmiyle tefekkür ve iz'ân olunarak müşâbih ve mümâsili bulunan hâdis-i mâzînin mebâdî ve netâyicine tatbîk ve kıyâs kılınır ise ondan ne sudûr edeceğini idrâk mümkün olur demektir. Şu sûretce hâdiseler-i müstakbelenin mebâdî ve netâyicine kehânet ve 'irâfetle hüküm, bu vechile mütâlâ'adan başka bir şey değildir.

Ve sudûr ve te'lîfi bazı e'imme-i 'izâm hazerâtına bi'n-nisbe rivâyet olunan cıfr ve melâhim misillü hurâfât nâkilleri e'imme-i müşârun ileyhime iftirâ atmışlardır.

Ma'lûm olduğu üzere her hâdis sebep ve müsebbib ister ki onlar ile mütesebbep ve müteretteb 'aleyh olsun. İşte usûl-i târihçe olan hazâkat müsebbebâtıyla esbâbı olduğu gibi 'irfân ve idrâktir. Ve medâr-ı fen dahi budur.”⁹

Aslında “Âdetullah Nazariyesi”ne uygun düşen açıklama şekli de budur. Togan da, *Tarihî Usûl* adlı eserinin “İslâm Şarkı'nda Tarih Telakkileri” başlığını taşıyan kısmında, “çünkü İslâmiyet'in hâkim mezheplerine göre, her şey Allah'ın iradesiyle vücuda geliyorsa da, Allah her şeyi muayyen bir kanuna göre yapmak âdetini icâd etmiştir”¹⁰ derken bu hususa gönderide bulunmuş olmaktadır.

Türk Metodoloji Tarihindeki Yeri

Daha önce yayımlamış olduğumuz “Bilim Felsefesinin Türkiye'ye Girişi (Genel Bir Bakış)” adlı makalemizde, Alman bilim filozofu Hans Reichenbach'ın (1891-1953) ülkemizdeki etkilerini odağa alarak söz konusu süreci, “Reichenbach Öncesi”, “Reichenbach Dönemi (1933-1938)” ve “Reichenbach Sonrası” olmak üzere üç döneme ayırmış ve “Reichenbach Öncesi” Dönem'de yayımlanan “usûliyat” veya yöntembilim eserlerini şöyle sıralamıştık:

Baron Pasquale Galuppi, *Miftâh el-Fünûn*, Türkçe'ye Çeviren: Çamiç Ohannes Efendi, İstanbul 1861

Ali Sedat, *Mizân el-Ukûl fi el-Mantık ve el-Usûl*, İstanbul 1886

İsmail Hakkı İzmirli, *Mantık-ı Tatbiki yâhûd Fenn-i Üslûb*, İstanbul 1913

İsmail Hakkı İzmirli, *Muhtasar Fenn-i Menâhic, Méthodologie*, İstanbul 1913

9 (Gelebevizâde Ahmed Tevfik Efendi, 1295, s. 23-24).

10 (Togan, 1985, s. 145).

İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1914¹¹

Bu listeye göre, Gelenbevîzâde'nin *Hamîdetül-Usûl*'ü [tarih metodolojisine inhisar etmekle birlikte] yöntembilimle alakalı ikinci eser olmaktadır. Bu da göstermektedir ki metodoloji sorunları, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı münevverlerinin ve âlimlerinin gündemine girmiştir.

Hamîdetül-Usûl'den sonra, 1928 senesine kadar geçen süre içinde tarih metodolojisi ile ilgili telif-tercüme birkaç makale ve kitap daha neşredilmiştir. İsimlerini tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", *Bilgi Mecmû'ası*, Cilt 1, Sayı 1, İstanbul 1913, s. 3-52.

Gabriel Monod, "Tarihte Usûl". Çev. Kâzım Şinâsi, *Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmû'ası*, Cilt 1, Sayı 3, İstanbul 1916, s. 341-356.

Gabriel Monod, "Tarihte Usûl". Çev. Kâzım Şinâsi, *Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmû'ası*, Cilt 1, Sayı 4, İstanbul 1916, s. 439-455.

Celal Nuri, "Tarih Usûllerine Dair", *Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmû'ası*, Cilt 2, Sayı 34, İstanbul 1917, s. 133-135.

Emin Ali, "Tarih Usûlüne Dair", *Yeni Mecmû'a*, Cilt 2, Sayı 52, İstanbul 1918, s. 514-517.

Ziya Gökalp, "Tarihte Usûl", *Küçük Mecmû'a*, Cilt 1, Sayı 12, Diyarbakır 1922, s. 12-15.

Ziya Gökalp, "Tarih Usûlünde Şâhidler", *Küçük Mecmû'a*, Cilt 1, Sayı 13, Diyarbakır 1922, s. 5-7.

Ziya Gökalp, "Tarih Usûlünde 'Ananeler", *Küçük Mecmû'a*, Cilt 1, Sayı 14, Diyarbakır 1922, s. 8-10.

Ziya Gökalp, "Tarih Usûlünde Âbideler", *Küçük Mecmû'a*, Cilt 1, Sayı 15, Diyarbakır 1922, s. 5-6.

Gustave Lanson, *Târih-i Edebiyatta Usûl*. Çev. Yusuf Şerif Kılıçel, İstanbul 1926.

Bunlardan Köprülüzâde Mehmed Fuad ile Gustave Lanson'un eserleri, esasen edebiyat tarihi metodolojisi ile ilgilidirler; ancak tarih araştırmacıları tarafından sıklıkla kullanıldıkları için bu listeye dâhil edilmişlerdir.

Öyle anlaşılmaktadır ki *Hamîdetül-Usûl*, bugüne değin gözlerden ve gönüllerden ırak kalmıştır; ondan haber veren ve ana-çizgileri ile tanıtan ilk araştırmacı Zeki Velidî Togan olmuştur; Togan, *Tarihte Usûl* adlı eserinin tarih metodolojisi ve felsefesi alanında yazılan ilk Türkçe eserlerden bahseden 116. Madde'sinde, bu

11 (Remzi Demir, 2016, s. 153).

esere de değinmekte ve içeriğinden bazı misaller verdikten sonra “Gelenbevîzâde üzerinde İslâmî an’anelerin tesiri kuvvetlidir” demektedir.

Togan’a göre, Gelenebevîzâde kuramsal ve yönlemsel açıdan İbn Haldûn’un etkisi altındadır:

“O, İbn Haldûn’un “atvâr” ve “göçebelerin ‘asabiyeti” nazariyesini kabul ettiği gibi, tarihî kaynakların tenkidinde esas olarak da bu mütefekkirin “istidlâl nazariyesi”ni genişletmekle iktifâ etmiştir.”¹²

Hamîdetü'l-Usûl’ün kaynakları meselesi henüz karanlıktadır; çünkü bu hususta Ahmed Tevfik Efendi herhangi bir kayıt düşmemiş ve “Sebeb-i Te’lif”te “bu bâbta iktizâ eden kütüb-i ‘Arabîyye ve Türkiyye ve Ecnebiyye’ye bi’l-mürâca‘at usûl-i târihiyye mesâ’il ve kavâ’idinin cem’ ve telfik ve lisân-ı ‘azbûl-beyân Türkî üzere tahrîr ve tenmîk”¹³ kılındığını belirtmekle yetinmiştir. Bununla birlikte Togan’ın mezkûr eserinin 115. Madde’sinde Şemsüddîn Muhammed el-Sahâvî ve Muhyiddîn Muhammed el-Kâfiyeci hakkında verilen malumat, meseleyi bir dereceye kadar aydınlığa kavuşturmaktadır.¹⁴

Bilhassa, Bergamalı Kâfiyeci’nin (1386-1474) 1463’te Memlûk Sultanı Barsbay için telif ettiği *el-Muhtasar fi ‘İlm el-Târih* adlı tarih yöntemine dair malum ilk çalışma olarak değerlendirilen risalesi, [hadis tenkidi usulünden istifade etmesi ve Zü’l-karneyn ve ‘Ûc bin ‘Unuk Hikâyeleri’ne ilişkin tartışmaları aktarması gibi benzeşimlerin esinlediği üzere] Gelenbevîzâde’nin iktibas yaptığı kaynaklardan birisi olabilir; nitekim bu tespit, Kasım Şulul’un “Kâfiyeci’nin (788-879/1386-1474) Tarih Metodolojisi İle İlgili Görüşleri” adlı makalesi tetkik edildiğinde daha da kuvvet kazanmaktadır¹⁵.

Sonuç olarak diyebilirim ki Gelenbevîzade Ahmed Tevfik Efendi’nin mezkûr eseri hem özelde Türk Tarih Metodolojisi Tarihi bakımından, hem de genelde Türk Metodoloji Tarihi bakımından önemli bir mevkie sahiptir; ciddiyetle incelenmeli ve hakkıyla kıymetlendirilmelidir.

Metnin transliterasyonunu hazırlarken, okumayı kolaylaştıracak bazı tasarruflarda bulunduk: Konu değişimlerini belirginleştirmek için metni paragraflara taksim ettik; Latince ve Yunanca isimler başta olmak üzere Ecnebi şahıs isimlerini özgün telaffuzlarına göre verdik; matbu hataları düzelttiğimiz için kitabın sonunda (s. 44) yer alan “*Hamîdetü'l-Usûl*’ün Sevâb Hata Cedvelidir” sayfasını attık.

12 (Togan, 1985, s. 170).

13 (Gelebevîzâde Ahmed Tevfik Efendi, 1295, s. 2).

14 (Togan, 1985, s. 166-168).

15 (Şulul, 2001, s. 217-239).

Kaynakça

- Akın, N. (2000). "Mithat Cemal Kuntay, Hayatı, Sanatı, Eserleri", Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmit.
- Bertrand, A. (2020). *Mebâdi-i Felsefe-i İlmiyye ve Felsefe-i Ahlâkiyye*. Çev. Salih Zeki, Cilt 1, Hazırlayan: Ebubekir Demir, Konya.
- Bursalı Mehmed Tâhir (1342). *Osmanlı Müellifleri*. Cilt 3, İstanbul.
- Demir, R. (2016). "Bilim Felsefesinin Türkiye'ye Girişi (Genel Bir Bakış)", *Bilim ve Felsefe*. s. 152-168, İstanbul.
- Gelembevizâde Ahmed Tevfik Efendi (1295). *Hamîdetül-Usûl*. İstanbul.
- İsmail Hakkı İzmirli (1913). *Muhtasar Fenn-i Menâhic, Méthodologie*. İstanbul.
- Koçyiğit, T. (1967). *Hadis Usûlü*, Ankara.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad (1913). "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", *Bilgi Mecmû'ası*, Cilt 1, Sayı 1, s. 3-52, İstanbul.
- Mehmed Süreyya (1996). *Sicill-i Osmânî (Osmanlı Ünlüleri)*. Cilt 5, Yayına Hazırlayan: Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman, İstanbul.
- Monod, G. (1916). "Tarihte Usûl". Çev. Kâzım Şinâsi, Darülfünun *Edebiyat Fakültesi Mecmû'ası*, Cilt 1, Sayı 3, s. 341-356, İstanbul.
- Monod, G. (1916). "Tarihte Usûl". Çev. Kâzım Şinâsi, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmû'ası*, Cilt 1, Sayı 4, s. 439-455, İstanbul.
- Şulul, K. (2001). "Kâfiyeci'nin (788-879/1386-1474) Tarih Metodolojisi İle İlgili Görüşleri" *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XIII-XIV, s. 217-239, İzmir.
- Togan, A. Z. V. (1985). *Tarihte Usûl*. 4. Baskı, İstanbul.
- Yücel, A. (2013). "Hadis İlminde Tarih Anlayışı ve Hadis Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 11, Sayı 21, s. 271-302, İstanbul.

Hamîdetü'l-Usûl

Eser

Gelembevîzâde Ahmed Tevfik Efendi
Serkitâbî-yi Hazret-i Şehriyârî

Cevâ'ib Matba'ası'nda tab' olundu

1295

Sebeb-i Te'lif

“Es-sa’id men itte’aza bi-gayrihi” hadîs-i hikmet-tahdîsi me’âl-i münifince insan için her şeyi nefsinde tecrübe ve imtihâna kalkışmayarak sâ’irlerinden ‘ibret almakta nice nice ferâ’id-i kemâlât melhûz ve fenn-i celîl-i târihin bu yolda gösterdiği ve göstereceği hizmetin meziyet-i fevka’l-âdesi her sâhib-i ‘ilm u ‘irfân hazîne-i fikriyyesinde mahfûz idüğü vâreste-i kayd-ı teşrih ve binâberin fenn-i mezkûrun cem’iyet-i mütemeddinece lüzûm-ı mütâla’ası âzâde-i külfet-i tavzihtir. ‘İlm-i târihin işbu meziyet-i behiyyesiyle beraber mesâ’il-i müteşettitesini bir nokta-i asliyyede cem’ ederek mesâ’il-i merkûme aralarındaki sıhhat ve fesâdın dahi tefrîk ve temyîzi, ta’rîf istemez derecede müfid ve mühimdir. Şu vecihle zabt-ı mesâ’il ve ta’yîn-i sıhhat ve fesâd, ‘ilm-i usûl-i târihe münhasır olup bu bâbta iktizâ eden kütüb-i ‘Arabîyye ve Türkiyye ve Ecnebiyye’ye bi’l-mürâca’at usûl-i târihiyye mesâ’il ve kavâ’idinin cem’ ve telfik ve lisân-ı ‘azbû’l-beyân Türkî üzere tahrîr ve tenmîk kılınması, her kelâm-ı meşhûnû’l-ilhâmı’uyûn-ı medeniyete nûr ve kulûb-ı ma’ârif ve kemâlâta bâdî-yi sürûr olan pâdişâh-ı ma’ârif-perver ve şehinşâh-ı ma’delet-küster şevketlü ‘Abdü’l-hamîd Hân-ı Sâni Efendimiz Hazretleri’nin cânib-i seniyyi’l-cevânib-i şehriyârîlerinden fermân buyurulmağla, ol fermân-ı celîlü’l-‘unvâna imtisâlen işbu risâle-i muhtasara, bir mukaddime ve iki bâb ve bir hâtîme üzerine tertîb ve tanzîm ve *Hamidetü’l-Usûl* ismiyle tevsîm olunarak, ‘atebe-i sipihr-i mertebe-i cihândârîlerine takdîme cesâret olundu. [2/3] Âfitâb-ı âlemtâbın hâk-i bî-mikdâra tenezzülü kabîlinden olarak mütâla’asına rağbet-i seniyye-i gerdûn-kıymet-i hilâfet-penâhîleri tecvîz buyurulur ise, nazar-ı dakâ’ik-cûyân-ı kîmyâ-eser-i cenâb-ı şehriyârîlerine tesâdüf edecek hatî’ât-ı ‘adîdenin makrûn-ı ‘afv-ı ‘âlî-yi hâkân-ı a’zamîleri olması dahi ayrıca ve bi’l-hâssa istîrham kılındı.

Kâtibe-i ahvâlde fermân ve bendgân ve ni’met-i bî-minnet şevket-penâh efendimizindir.

Ser-kitâbî-yi Şehriyârî

Gelebevîzâde Hafîdi

Ahmed Tefîk

[3/4] Mukaddime

Ba'de edâ-i mâ-vecebe 'aleynâ ma'lûm olsun ki mevzû'-ı usûl-i târîh, ahbâr ve havâdis-i kevnîyyeden 'ibâret olmağla usûl-i târîh, ahbâr ve havâdis-i mezkûreye 'ârız olan ahvâlden bahs eder bir 'ilm-i 'azîmü's-şândır. 'İlm-i mezkûrun gâyeti ise vâkı'e mutâbık haberleri gayr-ı mutâbıklardan temyîz etmek yolunu gösterir.

Bu makâmda târîh lâfzından murâd, havâdis-i rûzigârı yoluyla kayd u sebtir. Binâberîn fazâ'il-i a'mâlde târihe hâkim-i 'âdil denilmek ne-kadar revâ ise tahavvül-i ahvâlde dahi şâhid-i sâdık denilse ol-kadar sezadır.

Hafî ve setîr olmadığı üzere havâdis-i târihiyyeye vukûf insanlara şiddetle lâzımdır; çünkü ta'âvünsüz havâyic-i zarûriyyesini [4/5] insan başlı-başına istihsâl edemeyeceğinden hem-cinsiyle tecemmu' ve ittihâda mecbûr u muztardır. Böylece ictimâ' tenâsürü tevîd eder; tenâsür bi'l-cümle umûr-ı asliyyede müşâreketi müstelzim olur ve şu müşâreket havâyic-i mezkûrenin vücûh-ı tahsilini bilmeği icâb eder. Ve bu biliş şu'ûnât ve esrâr-ı kevnîyyeyi derk u iz'ânla husûl bulur. Şu'ûnât-ı mezkûreyi kuvveden fi'ile getirmek için insan tekrar mûmârese-i ef'âle muhtâc olur. Zira bir şahsın 'ömrü şu'ûnât-ı dehiyyeyi hakkıyla meydâna çıkarmak emrinde kâsır ve 'âcizdir. Bu sûretce bir kavimden diğerkavme tecâribin te'âkubu muktezidir. Eğer tecârib birbirini te'âkub etmez ise, bir adamın tecrübe ve ma'rifeti diğerkavminin ma'ârifine muttasıl olmaz da, ol-vakit şu'ûnât ve esrâr-ı kevnîyye lâyıkiyla tefhîm edilemez; öyle esrâr-ı kevnîyye ki mürûr-ı eyyâm ile zevâl bulur; tefhîm-i mebhûs ancak vukû'ât-ı târihiyye vesâtetiyile vücûda gelir. Buna mebnî ahbâr ve havâdisle ittîlâ' insanlara şiddetle lâzımdır.

Ahbâr, nakl-i havâdisle olur ve ibtidâ'-i emirde âbâdan ebnâya ve ebnâdan ebnâ-i ebnâya ve helümme cerren ebnâdan ebnâya ve bi'l-âhire kavimden kavime rivâyet olunarak ilerlemiştir. 'Ömr-i Evvel-i Âdemî'de yani zamân-ı tevahhuşta vâkı'ât yalnızca nakl olunup sonraları yani 'Ömr-i Sâni-yi Beşerî'de nukûş ve elfâzla intikâle başlamış ve bu cihetle fenn-i târîh zuhûr eylemiştir. Şu hâlde kitâbete, esâs-ı târîh nâmı verilmek münâsibtir ve bu sebebdendir ki akvâm-ı evveliyenin ahvâl-i târihiyyesi setîr-i gışâve-i cehâlet olmuştur. Nev'-i beşerin fûnûn ve ma'ârifle iştigâle münhemik bulunduğu sırada 'ulûm-ı [5/6] sâ'ire gibi fenn-i târîh dahi istihrâc kılındı ve şimdîye kadar edilen tedkîkât Yûnânîler'den evvel diğerkavimlerde fenn-i mezkûrun cilve-nümâ-yı sâha-i zuhûr ve hudûs olup olmadığını isbât edemedi ve bu fen Yûnânîler'den sonra Românîler'de ba'dehu Akvâm-ı 'Arabîyye'de ve akvâm-ı mezkûrenin hem-mu'âsırı bulunan Efrenc'te şüyû' buldu.

Çin ve Hindistan ve Horasan ahâlisi meyânlarında fenn-i mezkûrun mebd'e-i zuhûru ve târîh yazanları meçhulümüz bulunduğundan ol-bâbta beyân-ı ma'lûmât edemeyiz.

Yûnânîler fenn-i târîhi bi't-tedric keşf u istihrac ettiler. Şöyle ki evvelâ rivât-ı Yûnânîyye, nakl-i ahbâra ibtidâ ba'dehu üdebâsı tertîb-i eş'âr-ı târîhiyyeye i'tinâ eylediler. Bir müddet sonra hatyâsı, esfârın lüzûmunu icthâd etmeleriyle esfâra başlanıldı. Biraz zamân mürûrunda rü'esâ-yı Yûnânîyye şu yoldaki âsârın kayd u tahrîrini emir ve arzu ederek cem' ve telfikine muvaffak oldular. Kaldı ki Yûnânîler sonraları ekseriyâ târîhlerini bir takım evhâm u tahayyülâtla imlâ ettiler ki âsâr-ı târîhiyyeleri içinde işe yarar târîh kitâbı bulunamaz dereceye geldi.

Yûnânîler'in evvelki mü'errihleri Ferkid ve ona peyrev olan Hilanikos'tur. Bu mü'errihler ve onlara tâbi' bulunanlar müşâhede ettikleri havâdis ve vukû'âtı esbâb u müsebbebâtıyla sebt u kayd etmeyip sâdece beyân eylemeleriyle Herodot zamânına kadar mükemmel târîh yazamadılar. Herodot misli görülmemiş sûrette târîh yazdı. Ba'dehu Thukididis zuhûr ile felsefe yolunda târîh tedvin ve Agranifon¹ dahi fesâhatle felsefe beynini cem' ve tezyîn ettiği gibi Polibios fenn-i mevâ'izde 'asrının [6/7] yegânesi oldu. Bunlardan sonra gelenler öyle âsâr-ı nefise te'lifinde teşmîr-i sâk-ı himmet edemediklerine mebnî fenn-i târîh oralarda hükümet-i Yûnânîyye ile muzmahil oldu.

Gelelim Romalılar'a: Bu millette ibtidâ târîh yazan Cato ve onun isrine giden Pictor ve sonra Piso'dur; fakat bu mü'errihler kudemâ-yı mü'errihîn-i Yûnânî misillü manzûr ve meşhûdâtlarını 'ibârât-ı sâzice ile zabt ve imlâ eylediklerinden nâşi Memâlik-i Yûnânîyye'yi seyr u seyâhatten sonra Herodot üslûb ve tertibi üzere târîh yazan Sallustius'a gelince tevârih-i mükemmele yazamadılar. Bunlardan sonra Livius zuhûr ve 'ilm-i fesâhat ve belâgatte sa'y-ı mevfür eyledi. Ve Tacitus hüsn-i siyer ve ahlâka dâ'ir mü'ellesât-ı cemîle ve makbûleye masdar ve muvaffak oldu. Sonraları zevât-ı mûmâ ileyhimin şebîh ve nazîrlerini Romalılar yetiştiremedikleri cihetle târîh ve fûnûn-ı sâ'ire buldukları derecâttan terakkî edemediler.

Kudemâ-yı Efrenc ise Roma bilâdını istilâya kadar fenn-i târîhe i'tinâ eylemediler. Sonra 'ulemâ ve mü'errihîn-ı Efrenc, tahsîl ve icâd-ı fûnûn ve sanâyi'e ve-lâ-siyyemâ fenn-i mezkûra bir sûretle ihtimâm-ı tâm ettiler ki 'ilm-i târîh 'asran ba'de 'asrın terakkiden geri kalmayarak bugünkü ismi ed-derecâta erişti. Mütেকaddimûn-ı Efrenc'ten meşhûr mü'errih Froissart ve mutevassîtûndan Bossuet ve müte'ahhirûndan Voltaire ve Gibbon ve Montesquieu ve Cantieu² ve Ségur ve bunların emsalidir.

'Arablar'da dahi fenn-i târîhin kadr u kıymeti mebd'e-i medeniyet olan İslâmiyet'ten sonra anlaşılıp, 'asrımıza kadar 'ilm-i târîhin sahâ'if-i te'lifâta bahşında zîb u fer olmasının ardı ve arası kesilmedi [7/8]. 'Arablar'ın meşhûr mü'errihlerinden evvelkisi Muhammed bin İshak olup fütûhât-ı evveliyeyi tevrih

1 Bu tarihçi, Xenophon olmalıdır.

2 Bu tarihçi, Pierre-Nicolas Chantreau olabilir.

etmekle “sâhibü'l-magâzi” lâkabıyla müştehir oldu ve Vâkıdî, bu zâtın yoluna gitti; ba'dehu zamânında vukû'a gelen havâdis-i İslâmiyyeyi Taberî zabt u tahrîr ve havâdis-i merkûmeye pek çok ahbâr-ı evvelîn 'ilâve ve tezbîr eyledi. Sonra Mes'ûdî gelip 'asrının hulefâsı ahvâlini ve İbnü'l-Esîr kable'l-İslâm mevcûd olan vukû'ât târîhlerini yazdılar. Sâniyen İbnü'l-Esîr târîhini Ebû'l-Fidâ telhîs ile beraber vaktinin havâdisini târîh-i mezkûra zeyl etti. İbn Hallikân, meşâhîr-i İslâmiyye tercüme-i hâllerini ve İbn Haldûn 'Arab ve 'Acem târîhlerini bir tarz-ı rengîn üzere sebt-i sutûr-ı tibyân ettiler. Makrîzî dahi ahbâr-ı mülûku tahrîr ve zabt eyledi; ve'l-hâsıl en sonra İslâm mü'errihleri ekseriyet üzere sahâ'if-i târîhi 'asırlarının a'yânı tercüme-i ahvâline hasr ederek İbn Tolun ve Muhibbî ve Murâdî misillüleri vakitlerinin rü'sâsı ahvâlini yazdılar

Bâb-1 Evvel

Bu bâb delîl ve müstedil ve müstedil bi-hi ve müstedil ‘aley-hi beyânında olup dört rûknü şamildir.

Ve Rûkn-i Evvel: Delîl Beyânındadır.

Delîl, zât-1 haberi isbât eden bir kuvvettir. İsbât ya nazar yâhûd haberle olur. Nazar, zât-1 muhbir ‘an-hi-yi mü’errihin bi’z-zât müşâhedesidir. İşbu müşâhedenin tarihçe mu‘teber tutulması mü’errihin sıhhat-i tasvîrine menût ve vâbestedir. [8/9] Haberle olan sübût ise zikr-i vâkı‘a-yı semâ’dır. Semâ’ dahi sıhhat-i fehme mukârenetle makbul olur. Haber müşâhedeten ya semâ’en sübût bulduğu vakitte haberi zabt için takyîd etmelidir. Takyîd ya lafz yâhûd hatt ile olur ve lafz ile takyîde ta’lik ve hatt ile takyîde tedvîn nâmları verilir; eğer takyîd kıta‘ât-1 müttekâbileden ibaret olur ise nazm ve illâ nesr tesmiye edilir ve tedvîn ma’nâ ifâde eder hurûftan mürekkeb ve hutûla müretteb bulunduğu vakitte rakam ve illâ resm denilir. Hakk-1 takyîd umûr-1 mühimmede olmak ve evleviyet ve ahseniyet müşâhed olmayan havâdis u vakâyi’i tedvîn etmemektir. Bu ecilden ehl-i asrın tevârihinden mâ-‘adâ olur olmaz tevârihe vüsûk u i’timâd lâyük değıldir. Selefdeki âsardan edilen nakl u rivâyetin nazar-1 i’tibâra alınması icrâ-yı muhâkemelerine tevakkuf eder. Kaldı ki tedvîn ta’yîn-i zamanla kabûl olunur ve ta’yîn-i zaman mâ-ba’dında vukû‘ bulacak havâdise müstenid olmağıla çesbân bir hâdis-i ‘azimin i’tibârına menût olur. Bu hususta eşher olan hâdis mebde’-i Hilkat, sonra Milâd, sonra Hicret’tir. Bazı mü’errihler Buhtunnas’ın ve Yezdicerd’in ve emsâllerinin zuhûrlarından i’tibâren târih yazdılar. Ma’lûm ola ki haber-i mukayyedin nakli lâzımdır. Nakil ya lisân yâhûd kalemlerle olur ki evvele rivâyet ve sâniye kitâbet denilir. Naklin hakkı lâfız ile olmaktır, fakat bazen medlûl ile de olur ki kısım-1 evvele nass ve kısım-1 sâniye telhîs tesmiye kılınır. Hafî ve setîr olmaya ki nakil zikr olundukta menkûl ‘anhu dermeyân etmelidir. Menkûl ‘anhu dermeyân olunmadığı vakitte naklin şâyân-1 kabûl olması iki mâdde ile meşrûttur. Ma’lûmiyet sıdk-1 nâkil ve menkûlde nâkil tarafından [9/10] tahrîf vukû‘unun ‘adem-i ihtimâlidir. Menkûl nâkilin irâdesine ve derece-i ‘akliyye ve fikriyyesine tevâfuk eder ise nakil tahrîften masûn olur. Menkûlât ya ahvâl-i bilâda yâhûd efâl-i ‘ibâda ta’alluk eder ki şıkk-1 evvele fenn-i takvîm ve şıkk-1 sâniye târih denilir. Fenn-i takvîm bilâd-1 mütenevvi‘anın ahvâl u âsârını ‘umûmiyet ve husûsiyet üzere tavsîf eder. Binâberin tabî‘i habere muttasıl olur. Ânınçün tasdik ve kabûlü zât-1 mevsûfu vâsıfın vâsıfına tatbîk ile husûl bulur. İşte bu noktadan bilâd u memâliki berren ve bahren seyr u seyâhat etmek lüzûmu fevân eylemiştir. Asr u zamanımızdaki seyyârât-1 buhâriyye berrî ve bahrî seyâhat yolunu teshîl etmekle takvîm-i cedîd takvîm-i kadîmden ekmele ve esahhtir. Târih ya ‘umûmen havâdis-i kevnîyyeyi yâhûd husûsen tercüme-i ahvâl-i beşerîyyeyi bildirdiğinden haberdır. Bu cihetle tasdiki lâ-büdd muhbir ‘anının görûlmesine muhtâc olur. İşte buradan dahi âsâr-1 kadîmenin taharrî ve mu‘ayenesi vücûbu

tebeyün etmiştir. İmdi mükemmel bir fenn-i takvim-i 'umûmî te'lifi 'umrânda vefret-i seyr u seyâhate ve mükemmel bir târîh-i 'umûmî telfiki takaddüm u terakkî-i temeddüne muhtâc idüğünden mü'errih manzûr u meşhûdâtını yazmalıdır diyerek eski mü'errihler yalnız mensûb oldukları akvâm u ecyâlin ahvâlini beyânla iktifâ ettiler. Pûşide ve nihân olmadığı üzere ümem-i sâlifenin yek-digeriyle ol-kadar ta'alluk ve irtibatları olamamasından ve asrımızda zikri geçen seyyârât-ı buhâriyye vesâtatıyla koca Dünyâ hemân bir mahalle hükmüne girerek târihce matlûb olan ülfet ve ihtilât meydana gelmesinden kâ'ide-i mezkûre yalnız eski mü'errihlere göredir.

[10/11] Rûkn-i Sâni: Müstedil Beyânındadır.

Müstedil, haber medlûlünü isbât zımında delîl-i târihîyi takrir eden râvî yani mü'errihdir. Râvî fikr-i sahîh ve lafz-ı fasîh ashâbından olur ise rivâyete muktedir olur. Vakâyi'-i asliyyeyi ahvâl-i 'ârızasıyla ke-mâ huva hakku-hâ bilmediği hâlde dahi rivâyâtına i'timâd edilemez ve bu yolda vâkı'ata muttali' olmak bir iki târîh mütâlâ'asıyla husûl bulmaz. Ve eğer havâdis ve vukû'âtı esbâb u müsebbibâtıyla gösterir bir târîh-i sahîh ve 'umûmî nazar-ı tedkikâttan geçirilerek iktisâb edilen ma'lûmât rivâyet kılınır ise o rivâyete inanılır. Lâkin zannederim ki tevârih-i İslâmiyye meyânında bu tarzda müellefât mevcûd olmamalıdır. Yukarıda müstedil mü'errihdir demiştik. Fakat vukû'ât-ı târihiyyeye istidlâl, târihe mürâca'atla tahakkuk edeceğinden hakîkatte müstedil târihtir. Ve bu mecellede târih lafzı zikr olundukta ma'nâ-yı maksûd havâdis-i 'umrân-ı beşeridir. Gerçi bu mefhûmca târih aksâmı müte'addid ve müteşettit ise de taksîmi hasr ederek diyebiliriz ki târih ya ihbârî yâhûd seyrî olur. Ve ihbârî keyfiyet-i vukû'-ı havâdisi ve seyrî havâdisin birbiriyle olan cihet-i irtibâtını bildirir. Ve bunların her biri ya edebî olur ki o zaman yalnız lafızda fesâhat kasd olunur yâhûd burhânî olur ki o vakitte de ma'nâda berâ'at matlûbtur. [11/12]

Rûkn-i Sâlis: Müstedil bihi Beyânındadır

Müstedil bihi asl-ı haberi zikr ve isbât eder bir kuvvettir. Zikr ya haber ya şî'r veya sefer yâhûd eser tarikleriyle olur. Ve bunların bahisleri âtide görülür. İmdi haber ya turuk-ı gayr-ı mahsûra yâhûd mahsûradan nakl u irâd olunur ki şikk-ı evvele tevâtür ve sâniye âhâd denilir. Tevâtür bir hâdisenin vukû'u ve 'adem-i vukû'u üzerine bir kavmin ittifâk ve ittihâdlarıdır, bir sûretle ki ittihâdlarının kâzib olması ihtimâlini 'akıl asla tecvîz etmemelidir. Eğer haber-i mütevâtîr zikri gelecek şartlara mukârin olursa 'ilm-i kat'îyi ifâde eder. Birinci şart muhbirlerden kizb sudûru mümteni' hükmünde bulunmalı. Ve ikinci şart haber verdikleri şeyi hisse müstenid 'ilim ile bilmelidirler. Ve üçüncü şart muhbir bih müşâhid olup 'aklen müstahîl olmamalıdır. Bu takdîrce 'aklen müstahîl olan ve müşâhid bulunmayan bir şeyi cemî'-i 'âlem haber verse 'inde'l-fenn yakîn ifâde etmez. Muhbirlerin mikdâr

ve inhisâr i'dâdında kavil muhtelifdir. Amma muvâfık-ı hikmet şu kavildir: Haber-i mütevâtir hadd-i zâtında yakîn ifâde etmesiyle râvilerin i'dâd-ı mu'ayyeneye hasrı şart değildir. Âhâd ise ber-'aks zannîdir. Eğer yakîniyât icâb ettiren karîneye kesb-i ittisâl eder ise karîne kuvvetiyle yakîn ifâde eyler.

Gelelim habere. Haberler ya eserî yâhûd beşerîdir. Haber-i eserî enbiyâyı 'izâm hazerâtına tenzîl ile müsbet ve muhakkaktır. Münzel ya nazm ve ma'nâ ile birlikte münzeldir. Yâhûd yalnız ma'nâ münzeldir. Evvele âyet, sâniye hadis-i kudsi denilir. Eğer menkûl, nebî-yi mürselden sudur etmiş ise hadis ve ilâ haberdur. Eserî ya sened ve müstenidiyle eserîdir. 'Avâlim-i 'ulviyyenin [12/13] vücûdunu beyân ve ihbâr siyâkatinde vârid olan âyât-ı celîle-i ilâhiyye misillü. Yâhûd yalnız senediyle eserîdir. Furkân-ı Kerîm'de zikr buyurulan Kıssa-i Kehf gibi. Beşerî dahi mâ-sabak misillü ya sened ve müstenidiyle beşerîdir. Ahvâl-i sâlife-i beşerîyye hakkında tevârüd eden ahbâr gibi. Yâhûd yalnız senediyle beşerîdir. 'İlm-i eserînin yani kozmografyanın 'avâlim-i 'ulviyye ehlerinden haber verdiği misillü. Hafî olmaya ki haber-i eserî mutlaka vâcibü'l-kabûl ve mümteni'ü'r-reddir. Ve haber-i beşerî mutlaka câ'izü'l-kabûl ve muhtemelü'r-reddir. Eğer eserî ile beşerî arasında tebâyün görülür ise mümkün olduğu mertebe tevfiğ olunmalıdır.

Haberin ya sıdk u kizbi ma'lûm yâhûd ikisi de mechûl olur ve haber-i beşerînin sıdk veya kizbi haber-i eserî ya 'akıl ile bilinir. Meselâ 'Ûc bin 'Unuk hikâyesinin müstahilü'l-vukû' idüğüne 'akıl bedâhaten hükm-i kat'î ile hükm eyler. Bazen sened ve müstenidi yani metni cihetiyle habere i'tirâz vârid olur. Ve sened ya mütevâtir ya âhâd bulunur. Ta'rif ve beyânî âtiyen derc-i sutûr tavzîh kılınacak tevâtürün turuk-ı nakline ta'n ve i'tirâz ile men'î de vukû'bulur. O halde turuk- naklini tashih ve îrâd lâzımdır. Âhâd ise, râvileri ta'n u kadh ile cerh olunur, ol-vakit râvileri usûlü üzere ta'dil etmek muktezîdir. Ve mümkün olduğu halde sûret-i uhrâ ile ityân-ı cevâbta be'is yoktur. Metin, haber-i eserî yâhûd beşerîdir. Ve eserî hakkında bir vecihle kelâm teveccüh etmez. Meğer ki min ciheti't-tefsîr muhâlefet vukû'bula; o zaman kavî-i mu'temedun 'aleyh ve enseb olan kavî-i azharî mevkî-i bahse getirip muhâlefeti ortadan kaldırmalıdır. Haber-i beşerî dahi nefsü'l-emre mugâyireti [13/14] ve hadd-i zâtında istihâleti serd olunarak mu'terez 'aleyh olur ise muvâfakat-ı nefsü'l-emr bih ve imkân-ı zâtisini takrir eylemelidir.

Şi'irin yolu nazımdır. Ve nakl-i haberîyi câmi' ise haberde cereyân eden şurût bi-'aynihâ onda da cârîdir. Şi'ir ya meşhûr ve beyne'r-ruvât mütedâvel veya gayr-ı meşhûr ve gayr-ı mütedâvel olur. Ve her iki sûrette şi'irde vâkı'a ya sarâhâten yâhûd işâreten zikr edilir. Kısım-ı evelin havâdis-i mühimmede vukû'u ekserdir. Hatta Ersen nâm kasabada hengâm-ı muhârebede Kaytas Paşa'nın şehâdeti hakkında şecâ'atnâmede söylenen kasideden mes'ele münfehîm olur. Mezkûr kasideden şu ebyât intihâb kılındı:

Evvelki defterdâr idi, bî-‘âr u zar
Esfeh ve ebleh idi, nâmı hazer
Düşmenine karşı varırken guzât
Ol firâr etti, geriye sürdü ât
Terk edip serdârı ânda kaçtılar
Yüzleri suyunu yere saçtılar
Gayretinden ol dilîr nere şîr
Tığını çekti, ‘adûya attı tîr
Kurtarıp cânın eden ânda firâr
Tutmadı Şîrvân’da havfından karâr

Gelelim kısm-ı sâniye, yani hâdisenin şîrde işâret tarîkiyle zikr u beyânına: Bu kısımda yazman ta‘yîn kılınır yâhûd [14/15] kılınmaz ve şikk-ı evvele tevrîh, sâniye telmih denilir. Şikk-ı evvel ya sarîh olur; misâl:

Kevne geldi bin yüz otuzda Cenâb-ı Şeh Selîm

yâhûd kinevî olur. Şu sûretle ki şî‘ri terkîb eden efrâd-ı hurûf hesab edildikte hâdisenin vukû‘bulduğu sene nümâyân olur; misâl:

Hey‘et-i ‘âleme rûh oldu kudûm-ı ‘Îsâ

Eş‘âr-ı târihiyyeyi en evvel Yûnânîler’de nazm u inşâd eden Homeros ve ‘Arablar’da Ya‘rub bin Kahtân’dır.

Sefer bir kitâbtır ki lâ-‘alâ’t-ta‘yîn bir zamanda serzede-i sâha-i zuhûr olan havâdis ve şu‘ûnâtı zikr eder. Seferin tarîki tedvindir. Ve kitâbete muttasıl olmalıdır. Sefer, kütüb-i kesîre-i gayr-ı mahsûradan nakl u rivâyet kılınır ise tevâtür ve ‘aksi hâlinde âhâd nâmalarını alır. Bilinsin ki kütüb-i kesîreden murâd ta‘addüd-i te‘lifâtır. Tekessür-i nüсах değildir. Taraf-ı İlâhîden nüzûl eden sefere semâvî ve gayrısına beşerî denilir. Ve sefer-i beşerî haber bahsinde zikri sebk eden şurût ve usûle tâbî‘dir. Esfâr-ı semâviyenin akdemi Tevrât’tır. Ve milel-i Yehûd ‘indlerinde mevcûd olan Tevrât’ta ihtilâf vardır. Şöyle ki Hıristiyanlar Sefer-i Tevrât’ı tasdik ve felâsife istihâlâtından bahisle red eyler. Ehl-i İslâm dahi tahrîf vukû‘unu dermeyân ederek kabûl etmezler. “Ve kad kâne ferikun minhum yesma‘üne kelâmallâhi summe yuharrifûnehu” âyet-i celîlesini tefsîr siyâkında Kâdî Beyzâvî (‘aleyhi’-rahme) Hazretleri diyorlar ki: “Tahrîf âyât-ı celîleyi muharriflerin [15/16] diledikleri gibi te‘villerinden ‘ibârettir”. İşbu tevcîhe göre ahbâr-ı evvelin hakkında ‘inde’l-Yehûd mahfûz bulunan Esfârü’t-Tevrât’a vüsûk u i‘timâd olunmalıdır.

Lisânımızda evrâk-i havâdis ismiyle deverân eden suhuf suvar-ı muhtelif ve tertîbât-ı mahsûsada yazılarak evkât-ı mu‘ayyenede neşr olunur. Suhufda havâdis-i beşeriyye ve târihiyye elfâz u ‘ibârât-ı me’nüse ve müsta‘mele ile ayrı ayrı tahrîf

edilmek evlâ ve ahrâdır. San'at-ı tıbbâ't sâ'ikasıyla bâzâr-ı intişâra çıkarılan suhufun sudûr ve intişârı muhtelifdir. Bazısı günde bir kere ve bazısı haftada bir veya iki defa ve suhuf-ı 'ilmiyye olursa aġlebiyet üzere ayda bir kere ihrâc kılınır. 'Ulûm u funûn yazan suhuf-ı hâssa ve her şeyden bahs eden suhuf-ı 'âmme ya devlet yâhûd vâlî-i vilâyet tarafından vukû'bulan emr-i mahsûsa binâ'en neşr olunur. Ve o misillûlara evrâk-ı havâdis-i resmîyye ve böyle olmayıp da cânib-i devletten istihşâl edilen ruhsat üzerine çıkarılan suhufa evrâk-ı havâdis-i gayr-ı resmîyye isimleri verilir. Ve letâ'if-i edebîyye yazan suhufa da mizâh gazetesi denilir. Kaldı ki mizâh gazetesi âdâb dâ'iresinden yani vaz'iyet-i asliyyesinden hurûca meyl eder ise fâ'ide-i edebîyyeyi müntic olamaz. Mizâh gazetelerinde politika ve havâdis-i kevnîyye muhtelif suvar u eşkâl ile bildirilir ki bunda da asıl maksad o politika ve havâdisi ya edîbâne tezyîf ve takbîhtir yâhûd 'avâkîb u netâyicini işâret tarîkiyle i'lâmdır. Nasıl evrâk-ı havâdis olur ise olsun vaka' ve hâdiseyi zikr u beyân eylediği sırada tahsîn ve takbîh ve tashîh ve red sûretlerine tevcîh-i kelâm yani ol-hâdisenin icrâ-yı [16/17] muhâkemesinde ihtimâm etmeli. Ve teşnî'-i milel ü düvelden ve kazf u ta'riz-i eşhastan kemâl derece icinâb eylemelidir. Suhuf ekseriyâ aġrâz u menâfi'-i eşhâsa hizmet ettiği sebebiyle münderecâtı hurâfât ve mübâlaġattan kurtulamaz. Ânunçün mütâla'a edenler havâdisin menşe'-i aslisini ve sâhib-i imtiyâzının menfa'at ve garazını ve vak'anın esbâb-ı mûcibesini hakkıyla bilmedikçe vak'anın sıhhat ve kizbini tefrîk ve temyîz edemez. Ma'-haza evrâk-ı havâdis i'lân-ı ahbârda ahsen-i vesâ'it olduġu gibi tedvîn-i kütüb-i tevârih hususunu dahi teshîl eylemiştir. Hâdisenin sefer yoluyla zikri 'aynı haber vechile zikri misillûdur. Bu halde haberlerde ne şurût var ise seferlerde de mevcûddur. Sefer-i târihiyi evvelâ Yûnânî Ferkîd yazdı. 'Arablar'da bu fenni tedvîn eden ise Muhammed bin İshak'tır.

Eser-i Kadîm Yani Antika

Pûşide olmaya ki haber bahsinde zikri geçen eser-i semâvî ma'nâsında ve buracıkta söylediğimiz eser, vücûd mefhûmunda müsta'meldir. Eski nev'-i beşerin mavtın ve meskenleri taharrî ile antika istihrâc olunur. Ve nazar u müşâhedeye mukârenet etmeyip de mücerred rivâyette kalır ise mu'teber olmaz. Ve mekânı müştehir olan esere zâhir ve mekânı mechûl bulunan esere hafî denilir. Eser bir sûrette mütekarrir ve nakli müte'assir olur ki o misillûlara eser-i sâbit ve hareket şânından olanlara dahi müntakil isimleri verilir. Âsâr-ı sâbite kat' ve mevâ'id-âsâ ahcârdan ve temâsil-i kübrâ misillû bazen ma'âdinden olur. Hutût u suvar-ı kadîmeyi hâvî olan kubur âsâr-ı sâbitedendir. Nukûd-ı madrûbe ki âsâr-ı müntakiledendir en makbûlü dâribinin ism u şöhreti ve târih-i darb ve-lâ-seyyimâ sûreti üzerlerinde mahkûk [17/18] ve menkûş bulunanlardır. Ve şu iki kısım âsâr hüsn ü kubuhta 'âmillerinin san'atça itkânları derecâtıyla mütenâsib ve mütefâvit idüklerinden hüsnîyât ve kubhiyât cihetlerince birbirlerinden farklıdır. Amma üzerlerinde bir vak'a ya rakam veya resm tarikleriyle beyân olunur. Kısım-ı evvel

vak'ayı elfâz- muvazzaha ve kısm-ı sâni suvar-ı mahsûsa ile gösterirler ve hutût-ı kadimenin ve hurûf-ı 'atikanın ma'ânisini derk ve iz'ân hemân mümkün olmaz. Bazı Efrenc hurûf-ı 'atika-i Mısıriyenin hall u keşfini iddi'â etmekte eseler de teslim olunamaz. Zira hurûfu hall u keşf etmek elfâzın vaz' olunduğu ma'âniyi bilmeğe menûttur; meselâ bir kâğıd üzerinde gördüğümüz "sad-vav"³ harfeyn-i mecmû'ayının susuzluğumuzu izâle eden mâdde-i seyyâleye delâlet eylediğini fi'l-hâl fehm edişimiz su lafzının mâdde-i mezkûra izâsına mevzû' bulunduğunu evvel emirde telaffuz vesâtiyle anladığımızdan nâşidir. Demek oldu ki keşf-i hurûf keyfiyeti asvât-ı hâssasını istim'â tevakkuf ediyor. Efrenc ise hurûf-ı mezkûre sedâlarını iştmediklerinden şu iddi'âlarında tasdik olunamazlar.

Eser, tezvîrden hâli değildir diye i'tirâza uğrar ise hakikat-i eseri beyânla i'tirâz kaldırılır. Eğer bu vechile def-i i'tirâz mümkün olamaz ise delîl u şahid-i âhar ikâmesine ihtiyâc messeder. Ve i'tirâz bâki ise ondan tahallüs lâzım gelip bu dahi delîlden delîle intikâl ile hâsıl olur. İ'tirâzın teslimi ise müceyyibin 'acz ve iknâ'ından neşet eder. Âcz, müceyyibin za'af-ı 'ilminden ve iknâ', i'tirâzın irâde ve 'aklına muvâfakatından tevellüd eyler. Edille bazen birbiriyle bir sûrette mu'arız olur ki edille-i mezkûre ile sübûta [18/19] muhtâc bulunan da'vâ ta'âruz-ı edilleden dolayı sübût bulamaz. Meğer ki biri diğerleri üzerlerine tercih kılınır. Tercih cihât-ı edilleyi tamamıyla ma'rifete tevakkuf eder. Ta'âruz ya nefsi-i edille yâhûd envâ'i beynlerinde bulunur. Şu iki şıkta edille kuvveten ya birbiriyle mütesâvi veya biri kavî olur. Tesâvi hâlinde edilleden birinin ihtiyâr u intihâbından başka yol yoktur. Ve edillenin kangısı kavî ise anıyla 'amel olunur. Edille-i müte'arızanın envâ'i haberiyye, şî'riyye, seferiyye ve eseriyyedir. Haberiyyede, semâvî ile ve semâvîler beynlerinde te'âdül bulunur ise tebdil u tağyîre muhtemel olmayanlar ile 'amel edilir. Sonra hadis-i şerîfle ve ahâdis-i şerîfe aralarında müsâvât olduğu takdirde evvelâ sened ve ba'dehu müstenid cihetleriyle akvâ olanlarla 'amel olunur. Bu sebebtendir ki hadis-i celîl-i kudsî sâ'ir ahâdis-i şerîfeye tercih kılınır. Sonra haber-i beşerî ile ve haber-i beşerî beynlerinde tesâvi ve te'âdül mevcûd ise kezâlik evvelâ sened ve sonra müstenidce akvâ bulunanlarla 'amel olunur. Şî'riyyede dahi evvelâ efsâh ve ba'dehu eşheriyye ve seferiyyede evvelâ semâvî ve sonra beşerî ile ve eseriyyede evvelâ sâbit ve sâniyen menkûl ile 'amel edilir. Ve'l-hâsıl ahhârda cihet-i tercih sened ve sonra müstenid ve eşârda fesâhat, sonra şöhetir. Çünkü fesâhat eş'ârın havâssü'l-havâssı ve şöhet dahi 'alâ'im-i sıhhatidir. Ve esfârda evvelâ müdevvîn, sâniyen tedvîndir. Âsârda ise sübut ve takarrürdür. Her ne kadar ta'âruz ve tercih-i edilleden bahs edişimiz edillenin derecât u merâtibini tebyîn ve bundan maksad-ı aslî müstedilin sıdk-ı delîle vusûlü tarîkini ta'yîn ise de ma'-haza sıdk-ı delîlin zuhûr ve tahakkuku 'amîkâne tedkîk-i nazara muhtaçtır. [19/20] Delîl, 'avârizdan selâmet bulmadıkça sıdkını teslimine cevâz yoktur. Zira hataların ekserîsi 'avârizla

3 Türkçe'deki "su" kelimesi, Eski Alfabe'de böyle yazılıyordu.

vukû'a gelir. 'Avâriz ya zâtiyye veya hâriciyyedir. Zâtiyye, noksâniyet-i 'akıl gibi ya nefsiyye ve sù'-i terbiye ve ülfet misillü yâhûd 'araziyyedir. Hâriciyye dahi garâbet-i lugaviyye-âsâ ya lafızda ve ta'kid ve 'aks ve ta'bîr gibi yâhûd ma'nâda olur. binâ'en-'aleyh gerek kitâbeten gerekse lisânen edilen rivâyâtta vâki' hataların menba'ları işte bunlardır diye hükm edebiliriz. Gelelim rûkn-i râbî'e.

Rûkn-i Râbî': Müstedil 'Aleyh Beyânındadır.

Müstedil 'aleyh, asl-ı haber yani hakikat-i hâdis olup şartı tahakkuk-ı vukû'udur. Hâdis ya zâtidir, hedm u binâ gibi, eseri zâhir ise. Yâhûd cehl u 'ilm gibi ma'nevîdir. Bunların her biri bir kavmin inkırâz ve izmihlâli gibi ya bir şeyin nefsinde 'ârız olur yâhûd 'ârız olmaz. Ve evvele tabî'î, sâniye 'adî denilir. Hâdis-i tabî'inin tagayyür ve tahavvülü ahvâl ve âdâb-ı 'umûmiyyenin tebeddülünden ve hâdis-i 'âdînin sübût u istimrârı ümmet ve milletten sebât ve rezânetinden ileri gelir. Bazı 'adâtın tecdîdine meyyâl bulunan insanın şu meyli kuvveden fi'le çıkmak için mürûr-ı 'asâr ve tecârib lâzımdır. Bu da teceddüd-i temeddünce olan arzu-yı beşerînin te'yîde takaddüm ve terakkî görmesiyle ol meylin artmasına muhtâctır. Bir fikir daha ileriye gidelim: 'Ömr-i Evvel-i Beşerî'de kuvve-i buhâriyye ve seyyâle-i berkiyye ve bunlara mukîs sâ'ir fevâ'il-i tabî'iyyeyi insan elde edemediğinden 'aciz ve kusûrunu anlayıp matlûb olan icâd ve ihtirâ' yoluna [20/21] gidemedi ve 'Ömr-i Sâni-yi Beşerî'de tecemmu' ve ittihâd-ı insanî fevâ'il-i mezkûreyi 'âlem-i vücûda getirerek hayli 'adât tahavvül eyledi ve bu melâbise ile temeddün kemâlleşti.

Havâdis-i menkûle ya mümkün olur ki 'akıl bi'l-ımkân vukû'una hükm eder. Ve-lev ki bazen bi'l-fi'l vuku'bulmasın yâhûd müstahîl olur. Ve havâdis, mümkün olduğu halde bazen nakle muhâlif bulunur. Ve bazen dahi nakle muvâfık ve 'akla mugâyir olur. Nakle muvâfık ve 'akla muhâlif olan havâdis, tarîk-i semâviden menkûl ise kabûlü vâcibdir. Ve illâ kabûl olunmaz. Ve 'akıl ve nakle mutâbık havâdisin bi-lâ-istisnâ makbûl idüğü gibi 'aklen ve naklen müstahîl olanlar da kabûle şâyân olmazlar. Eğer hâdis ancak 'aklen müstahîl ise hurâfât ve eğer yalnız naklen müstahîl ise ebâtıla denilir. Ve 'akl-ı selîm ve fikr-i müstakîmin kabûl etmediği havâdisi ekseriyâ nakil dahi tasdik ve kabûl etmez.

İmdi imkân ve istihâleyle gelelim: İmkân ve istihâle re'y ve 'akîdenin ihtilâflarıyla muhtelifdirler. Meselâ bazı kimselerin mümkün 'addettiği şey diğer kimselerce müstahîl görülür. Bu da sıdk-ı hâdisenin evvelki kimsenin re'y ve 'akîdesine muvâfakatından ve sonraki kimsenin kizb-i hâdis re'y ve 'akîdesine mutâbakatından 'ibârettir. Lâkin her şeyin nefsi'l-emre mutâbakatı mu'teber olduğundan hakîkate varmak 'akl-ı selîm ve nakl-i sahîh ister. Ve her 'akıl ve nakil iz'ân-ı hakâyika muktedir olamadığından enbiyâ-i 'izâm -salavâtullâh 'aleyhim ecma'in- hazerâtının vücûb-ı vücûd-ı mukaddesleri ve hükemânın lüzûmu bedâhaten teslim edilir. Ma'-zâlik ümem u kabâ'il-i müteşettîteye nisbeten imkân

ve istihâle ahvâli mütefâvit olması ve evhâmın az ve çok bulunmasıyla her ümmet ibtidâları hurâfât ve ebâtıladan [21/22] yakayı kurtaramamış ve ma'ârifçe terakkî edemeyen ümem u kabâ'ilde hurâfât ve ebâtıla tezâyüd ve envâr-ı ma'ârif münteşir oldukça tenâkus etmekte bulunmuştur. Evhâm tahayyül ile zuhûr eder. Çünkü insan hakâyık ve usûl-i eşyâyı bilmeğe tabî'i meyyâl bulunduğundan ve kudret-i mahdûdesi hâricindeki hakâyık-ı eşyâyı bi-nefsihi derk ve tefehhümde 'âciz ve kâsır olduğundan keşf-i hakâyıkta vesâ'it-i mu'ayyene arar. Ve asıl ve hakîkati kendisince mechûl ve setîr bir şey idrâkinde keşf hakikatinde icâle-i efkâr eder. Ve eğer müsâ'id vesâ'it bulmaz ise ya tasavvurunda hataya yâhüd idrâkinde noksâniyete uğrar. Bu ecildendir ki her türlü bedâ'î evvel emirde nakâyisten sâlim olamaz. Sonra tecrübe ve mümârese tekerrür ettikçe noksanları kalmaz. Ve eğer işbu cevelân-ı efkâr min gayr-ı basiretin vâkî' olur ve ol-şey de bi-nefsihi garîb bulunur ise, her hakikat teşbîh ve kıyâs ile bilinir diyerek o şeye kendince bir hakikat ve şey-i mezkûrun eseri zâhir ve hakîkati hafî ise ona da bir asıl isnâd eder. Evhâma sebebiyet veren bu makûle tahayyülâtta başka ber-vech-i âtî beyân kılınacak şeylere de bâ'is olur.

Şöyle ki insan 'avâkıb-ı umurunu araştırmağa bi't-tab' müteşevvik ve husûsâ zemen-i şiddet-i ıztırâbta münhemik olmasından ve bir taraftan dahi 'âlem-i nevmdede gördükleri ahlâmın ahyânen tasavvur ve tahayyülüne tevâfuk etmesinden dolayı istikbâlden bahse başlar. Ve bahs-i mezkûr bir takım evhâmı kabul ve tasdîke bâdî olur. Ma'lûm olsun ki rü'yâ-yı sâdika mevzû'-ı bahs hâricindedir. Ve bir de bazı üdebâdan sudûr eden hurâfât ve ebâtıla nâsın 'akl u fehmine mülâyim gelerek intişâr eder. Sonra 'âmme akvâl-i sahîha gibi telakkî bi'l-kabûl eyler; [22/23] ba'dehu nâs şu hurâfât ve ebâtılayı birbirlerine tebliğ ve beyânla evhâm herkese sirâyete yüz tutar. Hurâfât ve ebâtılanın yek-digere tebliğ ve beyânında sırr u hikmet budur. Zira insan bir şeyi idrâk ettikte o şey fâsid olsa ve âhara i'lâmde 'azm u kasdı olmasa bile ol-bâbta vâkî' olan su'âle cevâb i'tâsında arzu-keş bulunmağla idrâk eylediği şey-i fâsidi beyândan geri kalmaz. Ve su'âl-i mezkûr çok kere dahi garîb garîb şeyleri tevehhüme fikri tahrik eyler de hurâfât ve ebâtıla tebliğinin önü alınamaz. Ve çünkü insan tasdik-i havâdise cibilleten müsta'id olarak tufûliyet hâlinde yani kuvve-i mümeyyizesinin olmadığı zamanda her nev' mesmû'âtını zabt u hıfza mecbûr bulunmasından sımâh u semâ'ına ilkâ ve îsâl kılınan havâdisi bilâ-tefahhus tasdîke alışır ve şu alışmak kendisini kaviyyen istilâ eylediğinde usûl ve hakâyık-ı eşyâyı taharrî ve teftiş edemez. Bununla beraber hurâfât ve ebâtılayı kabul bazen 'umûma teb'iyetten de ileri gelir; zira bazı kimseler nâsla olan irtibât ve 'alâkalarının kat'ını iktizâ ettiren teferrüdü istemediklerinden gayr-ı makbûlü bulunan şeyleri mısradaki gibi gösterir. Lâkin insan için gafletten tenebbüh lâzımdır ve 'umûmî ve husûsî teyakkuz ve intibâh 'ilm u ma'rifetle husûl-pezîr olur. Fünûn ve ma'ârif bir kavim arasında bi'z-zât münteşir olabilir ise de mertebe-i kusvâya vusûlü çok zamanların mürûruna tevakkuf eder; ammâ a'mâl-i dünyeviyyece

akvâm-ı mütemeddine taklîd olunur ise tahakkuk-ı matlab eyser ve eshel olur. ‘Alâ-eyyi-şikkîn ‘ilm u ma‘rifetin defâten intişârı mümkün olamayıp tetâbu‘-i evkâta muhtâctır.

Vukû‘u i‘tibârıyla muhtelif [23/24] olan havâdisin ‘umdesi vukû‘ât-ı hâliyyedir. Zira vukû‘ât-ı hâliyye ile havâdis-i mâziyye zâhir ve vâkı‘ât-ı müstakbele bâhir olur. Meselâ bir şey tahaddüs ettiği ve o hâdisin mebâdi ve netâyici bilinmediği sûrette hâdis-i mezkûrun zâtıyâtı yani imkân ve istihâle cihetleriyle ma‘ânisi ve sâniyen ‘avârızı yani sıhhat ve fesâd haysiyetiyle turuk-ı vürûdu güzelce mütâla‘a olunursa, ol-hâdisenin neyi müntic olacağı keşf ve istihrâc edilebilir. İşbu takrîrimizden sûret-i mutlakada gaybı bilmek iddi‘âsı anlaşılmasın. Bundan maksadımız nasıl hâdis olur ise olsun ya tabi‘atı iktizâsınca yâhûd ‘adât icâbâtınca elbet bir şey intâc eder. Ve eğer zâtıyât ve ‘avârızı tamâmıyla tefekkür ve iz‘ân olunarak müşâbih ve mümâsili bulunan hâdis-i mâzînin mebâdi ve netâyicine tatbîk ve kıyâs kılınır ise ondan ne sudûr edeceğini idrâk mümkün olur demektir. Şu sûretce hâdis-i müstakbelenin mebâdi ve netâyicine kehânet ve ‘irâfetle hüküm, bu vechile mütâla‘adan başka bir şey değildir.

Ve sudûr ve te‘lîfi bazı e‘imme-i ‘izâm hazerâtına bi’n-nisbe rivâyet olunan cifr ve melâhim misillü hurâfât nâkilleri e‘imme-i müşârun ileyhime iftirâ atmışlardır.

Ma‘lûm olduğu üzere her hâdis sebep ve müsebbib ister ki onlar ile mütesebbeb ve müteretteb ‘aleyh olsun. İşte usûl-i târihçe olan hazâkat müsebbebâtıyla esbâbı olduğu gibi ‘irfân ve idrâktir. Ve medâr-ı fen dahi budur.

Haberde ahyânen nakil sebebiyle tahrîf ve vaz‘ cihetiyle kizb vukû‘a gelir. Ve çok kere tahrîf vaz‘a nisbet ve izâfe olunarak ibhâm müteşettit olur. Her halde keşf u temyîzi turuk-ı vürûd ve esbâbını derin derin mülâhaza ve mütâla‘aya mevkûftur. Turuk-ı vürûd haberin [24/25] fehm u idrâke vusûlûdür ve merci‘-i aslisi nazar ve sem‘ hisleridir. Nazar, sâdikü‘l-beyân bir kuvve-i mûsile-i asliyyedir. Sem‘ ise bunun hilâfına mülâbestir. Görülmez mi ki bir şeyin tahkîk ve isbâtını murâd eden “Gözümle gördüm” diyerek müşâhedesini iddi‘a eder. Haberinin tasdiki dahi ‘akıl ve irâde ile vukû‘bulur. ‘Akıl, sâbitü‘l-burhân bir medhal-i aslîdir. Irâde bunun hilâfına mülâbestir.

Gelelim hâdiseyi kabûl ve redde: İnsan emr-i ma‘kûlden başkasını mu‘teber tutmak lâzım gelmeyeceğini bilip dursa bile bi-hasebi‘l-‘akîde irâdenin tahavvül eylesinden nâşi, kabûl veya red delilin kuvvetiyle olmayıp fart-ı meyl ve irâde ile vücûd bulur ve ‘akâyid-i fehmin eskileşmesiyle temekkün eder. Ve bir hâdis ve haber rivâyet edildikte ya kuvve-i ‘akliyye yâhûd galebe-i irâde ile müncezib olur. Eğer envâr-ı hazâkat ve ma‘rifetle münevver ve müzeyyen bulunan ‘akıl ile cezb kılınır ise, ‘ârıza-i tagayyürden berî ve hevâ vechiyle tab‘iyet eyleyen irâdenin

dâ'ire-i incizâbına düşer ise insan hâdis-i mezkûrun mefhumuna türlü türlü sûret ve şekiller vererek bu vechile hâdis-i mebhûs anlı tahriften gayr-ı hâli olur ve kendisi manzar-ı münhariften nigehdâr olmasıyla eylediği tahrifi göremez.

Esbâb-ı tahrîf iki nokta-i asliyyede ictimâ' eder ki bunlar da hevâ ve cehildirler; zira insanı bile bile hataya meyl ettiren hevâ ve hatasında musır kılan cehildir. Hevâ garazsız olamaz. Garaz, bazen insanın doğrudan doğru nefesine ve bazen dahi kendisinin hakikaten veya vehmen o garazda iştirâki bulunduğu halde diğer şahsa 'âid olur. Binâberîn garaz-ı nefsi ve gayr-ı nefsi kısımlarına münkasimdir ve bunların her biri tahrîfi mücibtir; çünkü insan [25/26] zevk ve tab'ına muvâfık olan şeylerin 'inde'n-nâs makbûliyetleri için isbât-ı hüsnîyâtı emrinde bi't-tab' meftûn ve heyemân olduğundan mutâbık-ı tab'ı olanlara takviyet verir ve muhâliflerini izâf eyler. İşte bu cihetler tahrîfât kapılarını küşâd eyler. Garaz-ı gayr-ı nefsi dahi bazı kere haberi tagyîr ve tahrîf eder; zira insan diğerinin garazında hakikaten veya vehmen müşterek olduğu zaman ma'nâ-yı haberînin ol kimsenin tab' ve zevkine muvâfık ve 'indinde müstahsen olması neye mevkûf ise onun istihsâli yoluna dökülür ve bu muvâfakat ve istihsân medârât-ı zuhûrunu icâb ve medârâtan temelluk tevellüd eyler. Ve temelluk, âharın zevkine giden şeylerde ona mütâba'at ve muvâfakati iktizâ eder. Ve ri'âyet-i mebhûs 'anhâ ol âharın rıza ve hoşnûdisini kazanmak için mülâyim tab'ı olanları tahsîn ve isbât etmeği istilzâm eder. Ve işte bu istilzâm da bi'z-zarûr tahrîfi tevliid eyler ve temelluk müdâheneyi bir sûrette vücûda getirir ki insan, hakkında müdâhene icrâ eylediği zâtın kubhiyâtını tahsîn ve diğerinin hüsnîyâtını takbîh eylemeye kadar cür'etleşir. Ve müdâhene ve temelluktan hâli olan mü'ellefât ashâbının kemâlât-ı mukaddese-i rastgüyu ile tesâfını gösterir.

Gelelim cehl: Cehl, nefsi ve gayr-ı nefsi sebebler ile insanı hatasında ızrâr ettirir. Çünkü insan hakikaten bir sebep olmadıkça hatayı musırâne irtikâb etmez. Ve sebep-i mezkûr ya masdarı bulunan kimse ile kâ'im olur ve şu hâlde cehl-i nefsi vasfiyla tizkâr olunur. Yâhûd masdar sebebiyle ve-lev ki vehmen ta'alluk ve iştirâki bulunan zâta ol sebep sirâyet eyler. Ve sebebin sirâyet ettiği zâtın ceherine de gayr-ı nefsi na'tı verilir. Cehl-i nefsi zühûl ya gaflet olmadıkça tahrîf-i haber [26/27] mücib değildir. Gaflet min gayr-ı tefahhus telakkî-i haberi muktezî olur da insan haberin sıhhat ve hakikatine muttali' olmak cihetine dikkat-i nazariyyesinin ma'tûfiyeti lüzûmunu dermeyân edemez. Ve bu hâl haberde tahrîf da'vet eder. Zühûl de gafletle tenâvül haberi mücib idüğünden râvî 'avârız-ı haberiyyeyi mülâhaza eyleyemez. Ve bu cihet dahi bazen tahrîfi bâdi olur.

Cehl-i gayr-ı nefsi kezâlik haberi tahrîf etmez, meğer ki hatayı irtikâb ettiren sebep sâhibinin rivâyeti kabûl ve iz'ân oluna. İz'ân-ı haberin teslimiyet-i sıdkı üzere ahz ve telakkîsini mü'eddi bulunmağla tedkîk-i sıhhatiyle hakikatine vukûfta insan ehemmiyet vermez. Ve ehemmiyetsizlik kaziyesi rivâyet-i me'hûzenin sıdkını farz

ettirmesiyle haber-i sâdıka müte'allik şeyleri haber-i mefrûzü's-sıdk hakkında icrâ ve isbât eylemeye insanı mecbûr kılar ve mecbûriyet-i mezkûre tahrîf vukû'a getirir. İz'an ekseriyâ asl-ı haberde kemâl-i i'tikâd etmekten ve tasdik-i râvî, râvînin fazl u vera' ile müştehir olmasından doğar. İz'an bazen de ruvâtın çokluğundan nâşi kizb üzerine ictimâ'larının 'adem-i imkânı tevehhümle asl-ı haberin mu'teber tutulmasından hâsıl olur. Ma'-haza ki ruvât ehl-i istikâmetten bulunmadıkları halde kizb üzerine ictimâ'ları mümkün ve belki muhtemeldir. Kaldı ki kabûl-i ma-sabaka misillû bazen haberde kemâlî i'tikâddan ve bazen asl-ı haberi nazar-ı i'tibâra almaktan ileri gelir. Haberde kemâlî i'tikâd, emkinenin uzaklığından ve zamanın eskimesinden temekkün eder. Zira kıdemiyyet-i zaman ve bu'diyyet-i mekân usûl ve hakâyık-ı eşyâyı bir hâle sokar ki insan eşyâyı hakâyıkının hâricinde görür. Yani sulta-i kıdemiyyet, berâhîn-i 'akliyye kuvvetini çok kere hedm u tahrîf ve bu sebebdendir ki mütekaddimînin kuvâ-yı insâniyye mâ-fevkinde bir kuvvet-i celîleye mazhariyetlerini [27/28] insan tevehhüm ederek, onlardan sudûru rivâyet olunan her şeyi bi-lâ-tedkik tasdik eder. Bunun üzerinedir ki mütekaddimînin kudret-i 'ilmiyelerinin vücûb-ı tahdîdini bazı mü'errihîn tizkâr u beyân etmişlerdir.

Hafî olmaya ki umûr-ı dîniyyede naklin sıhhatini tahkik ve mülâhaza elzemdir. Edebiyât ve 'akliyâta ta'alluk eden husûsât dahi mücerred akdemînden menkûldür denilerek bahs u tedkiksiz teslim olunamaz.

Tahrîf iki sınıf üzerinedir: Sınıf-ı evvel zâhirdir ki 'alâ'im-i tagyîr üzerinden akar. Sınıf-ı sâni hafidir ki âsâr-ı tagyîr gâyet mestûr ve nihândır. Ve sınıf-ı sâni tahrîfâtı ecyâl-i mütemeddinede vukû'an ekserdir. 'Alâ küllâ eş-şıkkeyn tahrîf ya telbîs, yani keyfiyyet-i haberiyyeyi ancak 'ibâre veya rivâyete takdîm ve te'hîrden yâhûd tedlîs, yani keyfiyyet-i mezkûreyi 'ibâre ve rivâyette tezyîd ve tenkisten 'ibârettir.

Bâb⁴⁸-i Sâni

Ahkâm-ı Târîhiyye Beyânında Olup, Dört Rükni Hâvidir.

Rükni-i Evvel: Hüküm Beyânındadır.

Hüküm ma'nâ-yı haberi tashih ve tesbît eder bir kuvvettir ki o kuvvete usûl-i târîh denilir. İmdi bir şeyin sübûtu ya teslim yâhûd bahisle olur. Sübûtun teslim tarikiyle vukû'u ilâhiyâta münhasırdır; çünkü ilâhiyâtın kendi hakikatini bilmek ef'âl-i ilâhiyyeye 'alâ-mâ-hiye-'aleyhi vukûf ister. Ef'âl-i ilâhiyyeye bu sûretle vukûf sâhibi bulunduğumuz vesâ'it-i havâss-ı hamse-i zâhiremizden başka âlet-i vukûfa mevkûfdur. Zira ziyâ-yı kuvve-i bâsıramız vesâtetıyla derk eder etmez kendisinde zulmeti izâle eder [28/29] bir hâssa olduğunu tefekküre aslâ ihtiyâc mesetmeksizin birdenbire biliriz. Lâkin altıncı bir hissimiz yoktur ki onunla ziyânın terkibât-ı kimyeviyyesini bi-lâ-tefekkür derhal anlayabilelim. Ve bir yedinci hissimiz yoktur ki terkibât-ı mezkûrenin suvar-ı tekevviyyesini hemân fehm edelim. Bu takdîrce âsâr u ef'âl-i ilâhiyyeyi hakikati vechile bilmek kudret-i 'akliyye dâ'iresinden pek ba'iddir. Öyle ise ilâhiyâtın vücûb-ı teslimi bi'l-bedâhe sâbittir.

Bakalım bahse: Bahs, ancak beşeriyâta cereyân eder. Bahs kapısı ya şekk yâhûd inkâr miftâhıyla açılır. Şekk üzerine açılan bahs, izâle-i şekk maksadına mebnidir. İzâle-i şekk ise sıdk-ı nakli ve nakl-i haberi zâhiri üzere ya tercih ile hâsıldır ki o halde tercih-i mezkûra ittibâ' veya âhar bir haberi îrâd u ityân ile vukû'bulur ki îrâd-ı merkûma temsil denilir. Ve inkârdan neşet eyleyen bahisten dahi maksad haber-i münkeri isbâtıdır. İsbât ya kat'î yâhûd zannidir; çünkü haberler nevâmîs-i tabi'ata ve mukteziyât-ı âdete ya tevâfuk veya muhâlefet eder. Muvâfakatı sûretinde ki haberin cihet-i sübûtiyyesinden yani sıhâten ve fesâden tarîk-i vusûlünden bahs ve o zaman haberin sıdkı veya kizbî üzerine hükmolunur ise o hüküm zannidir. Eğer hükm-i mezkûr hakkında icmâ'-ı mü'errihîn mün'akid ise kat'iyet ifâde eyley. Haber-i vâridin muhâlefeti ya celî yâhûd hafî olur. Şu her iki şıkta haberin imkân ve istihâleten cihet-i vukû'iyesinden bahsedilirse, haber üzerine olan hüküm kat'idir. Meğer ki vukû'unda iştibâh oluna. Ebhâs-ı mezkûrenin her biri tertîb-i akîseye vâbeste olup ancak tertîb-i mezkûrdan kıyâs-ı celî müstesnâdır. Şu kadar ki îrâdât ve 'ukûlün red ve kabûl mes'elelerindeki derecât-ı mütefâvitesi çok kere kıyâs-ı [29/30] celîde dahi izâh ve beyânı muktezi olur. İşbu husûsa binâen haberin ma'kul olmasıyla beraber karîne-i eseriyyeye 'adem-i iktirânı hâlinde zandan başka şeyi müfîd olmaz. Hatta bazı mü'errihler delîl-i ri'yâzî yani münâza'a ve mücâdele vukû'una meydân vermeyecek sened-i kavî ve vâzih ile müberhen olmadıkça ihtimâlâtan kurtulamaz demişlerdir. Zikri geçtiği vechile ma'ânî-yi müsbete-i haberiyye ya ahvâl-i bilâd veya ef'âl-i 'ibâda ta'alluk eder. Ve ma'ânî-yi mezkûre âtiyen beyân kılınacağı üzere ya memdûh veyâhûd mezmûm olur.

4 □ "Bâb" yerine yanlışlıkla "Fasl" yazılmıştır.

Rükn-i Sâni: Hâkim Beyânındadır.

Hâkim, haberi müfîd ve musahhah olan usûlidir ve usûlî, fikr-i sahîh ve ‘ilm-i recih ashâbından ise ifâde ve tashîh-i habere muktedir olur. Usûlinin tashîhine vüsûk ve i’timâd fenn-i târihce melekesi olmağla tevakkuf eder ve meleke-i târihiye mü’errihin ağrâz u makâsıdını bilmek ve şevâhid-i ahbâra masâdir u mevâridiyle muttali’ olmaktır. Ma’a-zâ musahhah, ğaraz ve meylden hâli ve sâdik-ı kavîm olarak ahvâl-i ‘umrân-ı beşeriye lâykıyla vâkıf olmalı. Usûl-i târih ahvâl-i târihiyyeyi ve ahbâr üzerine vâki’ olacak ahkâmın vücûhlarını ve îzâh-ı keyfiyet-i tevrihi ta’limle beraber esbâb u turuk-ı kizb u tahrîfi söyler.⁵ [30/31]

Rükn-i Sâlis: Mahkûm bih Beyânındadır.

Mahkûm bih, beyân-ı ma’nâ-yı haberi isbât eder bir kuvvet olup bundan ‘inde’l-ıtlâk hükm anlaşılr ve şartı dahi tahakkuk-ı sübûttur. Sübût ya temsîl ya ittibâ’ ya kıyâs yâhûd icmâ’ ile olur.

Temsîl bir haberi isbât için haber-i âharı ityândan ‘ibârettir. Şu kadar var ki haber-i sâni haber-i evvelden vasîf cihetiyle kavî bulunmalı ve ‘alâ vechi’l-hükm îrâd kılındığını tenbih etmelidir.

İttibâ’, haberi zâhir olduğı üzere nakildir; ancak haber-i menkûl gayr-ı müstahîl olmalı ve kezâ ‘alâ vechi’l-hükm nakl edildiğine tenbih eylemelidir.

Kıyâs, mesmû’u müşâhid üzerine ‘arz ve takdirdir. Eğer mesmû’ müşâhid kabîlinden ise, ta’bîr-i âhar ile kıyâs, asl-ı hükmün fer’e ta’diyesidir ve kıyâstan maksad ma’nâ-yı haberi mislinin sübûtundan nâşi isbât ve tebyîndir. Bu takdîrde kuvvette bi-hasebi’t-tavr ittifâkları mülâhaza olunarak efâl u ahvâl-i mâziyye, a’mâl u keyfiyât-ı hâliyyeye kıyâs olunabilir. Ve haber-i ma’rûz, haber-i ma’rûz ‘aleyhe tevâfuk eder ise müsbet ve muhâlif bulunursa menfî olur. Ânifen beyân kılınan kıyâs-ı haber mes’elesî, ma’rûz ‘aleyhin yani müşebbeh bihin mümkinâtta bulunmasına zan tarîkiyle hükm edilerek ele alınmaz.

Hafî olmaya ki kıyâsın şartı var, imkânı var, neticesi var. Şartların evvelkisi mukîs ‘aleyhin hükmü kendisine muhtas olmayarak min gayr-ı tağyîr mukîse ta’diye etmektir. Bu sûrette mu’cizât kıyâs olunamaz; çünkü enbiyâ-ı ‘izâm salavâtullah ‘aleyhim hazerâtına hâstır. İkincisi nass ile merdûd olmaktır; bu hâlde nassın merdûdu kıyâs altına [31/32] alınmaz. Üçüncüsü mukîs ‘aleyhe hükmü gayr-ı mütehavvîl olmaktır. Binâberîn kuvvet-i selef kuvvet-i halefle kıyâs kabûl etmez; zira tebeddül-i ahvâl ve tahavvül-i etvâr meydândadır. Dördüncüsü mukîs

5 Hakikatte hâkim, usûl-i târih olmağla ta’allüm ve tederrüsü muktezîdir. Mütেকaddiminin ‘ilm-i mantıktan gösterdikleri istiğnâları fenn-i mezkûrun derece-i vücûbda olan lüzûmunu men’ edemediğı misillü usûl-i mezkûrenin dahi şimdîye kadar lisânımızda cem’ ve telfik olunamaması iktizâ-yı nefsi’l-emrisine dokunamaz. (Li’l-mü’ellif).

'aleyh ile mukîs beynindeki 'illet müşterek olmaktır. Bundan dolayı sihir, şa'beze üzerine kıyâs olunamaz; çünkü sihirbâzların da'vâ-yı bâtulalarına göre sihir kuvve-i rûhâniyye ve şa'beze san'at-ı mahsûsa mahsûlâtındandır; yani her biri 'illette müşterek olmayıp mufârıktır. Eğer sihir, şa'beze kabilinden 'addolunur ise kıyâs olunabilir. Ve beşincisi hükümde mâni' olmamaktır. Buna mebnî müstahîl mu'tâda kıyâs kılınmaz.

Erkân-ı kıyâs dahi dördttür: Müşebbeh, müşebbeh bih, vech-i şibh ve neticedir. Müşebbeh bih ki müşâheddir, asl ve müşebbeh ki mesmû'dur, fer' ve vech-i şibh ki müşebbeh bih ile müşebbeh onda müşterektirler; câmi' tesmiye olunurlar. Netîce ise müşebbeh bih ile müşebbeh arasında mutâbakat-ı tâmmeyi ifâde eden hükümdür. Kaldı ki bu mecellede maksadımız, müşebbehi müşebbeh bih üzerine 'arz ederek isbât olduğu gibi müşebbeh bihin ta'addüdü ve müşebbehin bir olması da câ'izdir. Bunun için şey-i vâhidi eşyâ-yı müte'addideye kıyâs edebiliriz.

Ve bir de menât-ı hüküm-i ahvâl-i 'umrân-ı beşerînin tabî'aten ve 'âdeten istihâle ve imkânı cihetlerinden 'ibâret olmasıyla ahvâl-i 'umrân-ı beşerî lâyıkıyla bilinemez ise mesâ'il-i târihiyye ve kavâ'id-i usûl hükmünü icrâ edemez ve imkân ve istihâle husûslarına vukûf, ahvâl-i 'umrân-ı beşerîyi 'irfâna ve ahvâl-i 'umrân-ı beşerîyi 'irfân, umûr-ı arzıyye ve havâyc-i insâniyyeden uzun uzun bahse mevkûftur. Bahs-i mezkûrun bu mecelleye derci iki fennin birbiriyle karıştırılmasını mücib olacağından münâsib görülmedi.

Hafî olmaya ki 'ilel-i târihiyye ya cedeliyyedir ve onunla [32/33] hudûs-ı havâdis ta'lîl olunur, bir emgenin nekbetini intâc eden 'illet-i istibdâd gibi; yâhûd usûliyyedir ki onunla da sebeb-i sübût-ı vakâyi' ta'lîl kılınır. Ve usûliyye iki kısma münkasım olur: Birincisi nakliyye ve ikincisi 'örfiyyedir. Nakliyye, nakl ve rivâyetle sübût bulur. 'Abdülmelik bin Mervân'ın Rum'dan aldığı cevâb-ı hitâb üzerine Millet-i İslâmiyye'yi tahrîk edecek bazı şeylerin sikke-i Rûmiyye'ye yazılacağı 'illetine mebnî nukûd-ı ecnebiyyeyi tedâvülden men' ettiği ve bir de târih, lügat-ı 'Arabiyye'de muhdes bir lafız olup, "mâh-rûz"dan mu'arrebdir. Çünkü İbn Selmân Meymûn bin Mihrân radiyallah 'anhu hazretlerinden rivâyet ederler ki Hazret-i 'Ömer bin Hattâb radiyallah ta'âlâ 'anhu Efendimiz'in zamân-ı hilâfetlerinde resîde-i dest-i sa'âdet-peyvestleri bulunan bir mektûbda Şa'bân lafzı muharrer olmasıyla müşârun ileyh hazretleri Şa'bân'dan maksad işbu Şa'bân mı, yoksa geleceği midir diyerek iştibâh ve Ashâb-ı Kirâm rıdvânullah ta'âlâ 'aleyhim ecma'in hazerâtını celb ve da'vet buyurdıklarından sonra emvâl tekessür etmekte ve emvâl-i mezkûre gayr-ı muvakkat olarak taksîm ve tevzî' edilmekte bulunduğundan bunu zâbit bir kâ'ide te'sisine nasıl muvaffak olabiliriz dediler. Ashâb-ı müşârun ileyhim kâ'ide-i mübhareseyi rûsûm-ı Fûrs'tan anlamak lâzım gelir cevâbını verdiler. Hazret-i 'Ömer radiyallah 'anhu el-Hürmüzân radiyallah 'anhu celb ve husûs-ı mezkûru kendisinden lede's-su'âl, onlar dahi cevâblarında, bizce bir hesâb ve kâ'ide

vardır ki ona “Mâh-rûz” denilir; ma'nâsı şühûr ve eyyâmın hesabı demektir, dedi. Bunun üzerine mâh-rûz târih lafzı ile ta'rib olunarak isti'mâle başlandı. Ba'dehu Devlet-i İslâmiyye'nin zuhûruna mebde' olacak bir vakit arandı ve Mekke'den Medîne'ye olan hicret-i seniyyenin mebde' ittihazına bi'l-ittifâk karar verilerek Târih-i [33/34] Devlet-i İslâmiyye nâmını aldığı hikâyeleri usûliyye-i nakliyyeye emsile-i vâzıhadandır.

‘Örfiyye dahi ‘örfle sâbit ve kâ'im ve tabî'iyye ve 'âdiyye kısımlarına münkasimidir. ‘Örfiyye-i tabî'iyyeye misâl şunlardır: İctimâ', insanlara zarûridir. İctimâ' için lügât ve me'kel ve meşreb lâzımdır. İnsan hubb-ı zât üzere meftûrdur. Hubb-ı zâtın iktizâsı tasdikdir. 'Asabiyet bedâvetin tabâyi'ındendir. Ve ümem-i vahşiiyye gasb ve tagallûbe ziyâde meyyâldir. Hadâratın vâcibâtından biri de re'y ile olsun te'âvün ve tenâsurdur. Tena'um tabâyi'inden cüz'dür. Ümem-i mütemedine ise tefennüne akderdir. İctimâ'-ı beşerî şerâyi' ve devletle müstakim olur. Felâhat, ticâret ve san'at gibi tabî'i ve kehânet ve tencim gibi gayr-ı tabî'i vesâ'it ile tahsil-i ma'âş emrinde insanlara sa'y elzem ve ehemmdir. Emr bi'l-ma'rûf nehy 'anı'l-münker şerâyi'in vâcibâtındandır.

‘Örfiyye-i 'âdiyyeye dahi misâl bunlardır: Kasâvet bedâvetin ve leyyin hadâratın 'âdâtındandır. Havâycin başlıcası melbes ve me'vâdır. Bir 'ilm-i mahsûs ittihaz kılınmak ve sikke ve sâ'ire gibi 'alâmât vaz' olunmak 'âdât-ı düveliyyedendir. Kıyâfet ve şî'ârda devlete tatbik ve taklid etmek 'âdât-ı ra'iyettendir. İnsanın me'lûf olduğu şeye esîr bulunması 'âdet kabilindendir ve kıss 'alâ hâzâ.

Bakalım 'ilel-i kıyâsiyyeye: 'İlel-i mezkûre kavâ'id i'tibâriyla tabî'at-ı müessiredir, 'âdet-i muhkemedir ve zavâbit i'tibâriyla ef'âl makâsıdıyla ve havâdis şevâhidiyle kâ'imdir. Ahvâl tahavvül eder. Etvâr tebeddül eder. Medârlarında dâ'irdir.

Mercî-i kıyâs dahi kazâyâ-yı âtiyyeden 'ibârettir. İmkân bir şeyde sâdık olmaz ise mümâsili bulunan diğeri şeyde de sübût-yâb olamaz. Bu ecilendirdir ki bir şeyin imkânı hâzırda [34/35] sübût bulmaz ise gâ'ibte dahi sâbit olmaz. İstihâle 'aksine mülâbestir. İmkânın en sâdıkı 'iyânen ve sonra 'irfânen sâbit olandır. Eşedd-i istihâle ise 'irfânen ba'dehu 'iyânen sübût bulandır. İmkân fesâdıyla bir cihetle nakz olunabilir; lâkin istihâle tashih ile izâle ve ref kılınamaz ve yalnız imkân haberi isbâta kâfi değildir. Fakat istihâle haberi nefye kifâyet eder. Bu sebeptendir ki haberin imkânı sâbit olduğu vakitte turuk-ı vürûduna nazar olunarak mucibiyle hüküm olunur. Ancak haberin istihâlesi tahakkuk etse turuk-ı vürûduna nazar iktizâ etmeyip derhal nefy edilir.

İmdi kıyâsa i'tirâz yolları ber-vech-i âti zikr olunur. Asl müstahildir, fer' aslına mugâyirdir. Fer'de cereyân eden 'illet asılda gayr-ı câridir ve ber-'aks asılda cereyân eden 'illet fer'e sârî değildir. Netice ile asl beyinde telâzüm yoktur. İ'tirâzât-ı

meşrûhanın def'i aslın 'adem-i istihâlesini ve fer'in asla mugâyir bulunmadığını ve 'illetin asl ile fer'de müşterek idüğünü ve netice ile asl arasındaki telâzüm ve cinsiyeti isbâtla olur.

Gelelim icmâ'a: İcmâ', bir zamanda bir şey üzerine mü'errihlerin ittifâklarıdır ve bu ittifâktan maksad ma'ânî-yi haberiyyenin ittihâd-ı mü'errihin ile sübût bulmasıdır. İcmâ'nın şartları, mecma' 'aleyhin ma'kûl ve ehl-i icmâ'nın 'âdil olmalarıdır. Rûkn dahi ittifâktır. İcmâ', haber misillü rivâyete muttasıl olmasıyla in'ikâd-ı icmâ' mü'errihlerin akvâline vukûfla bilinir. Zât-ı icmâ' gayr-ı ma'kûldür ve ve ehl-i icmâ' 'âdil değildir denilerek icmâ' dahi kıyâs misillü i'tirâza uğrar. O halde icmâ'nın ma'kûliyeti ve ehl-i icmâ'nın 'adâleti isbâtla i'tirâz red edilir. Eğer i'tirâz dâ'im ve delîlden delîle intikâl [35/36] mümkün olur ise intikâl lâzımdır. Yok eğer müstedil, mu'terizin ta'arruzunu def'den 'aciz kalıp da intikâl-i delil nihâyet bulur ise fahm ve mes'ele 'aksine mülâbes olduğu sûrette ilzâm tesmiye kılınır. Ahkâm-ı meşrûha beyninde bazen ta'âruz vâki' olur ve o vakit akvâyı tercih icâb eder. Ve şu tercih, haberin cinsiyeti ve delîlin da'vâya muvâfakatı haysiyetiyle hâsıl olur. Cins-i haber tab'i'aten ya mümkün veya müstahîl olur ve mutlaka mümkün tercih kılınır ve ahbâr-ı mümkün aralarında cinsiyet-i haber ve muvâfakat-ı delilce ta'âdül ve tesâvî bulunur ise birini ihtiyâr, 'avâzını mülâhazaya tevakkuf eyler. Kaldı ki muvâfakat-ı delil ma'lûmdur ki bir haber diğere ya muvâfıktır yâhûd değildir. Muvâfik ise temsil ile sübût kâfidir. Muvâfik değil ise bu 'adem-i muvâfakat ya müttefik 'aleyhtir ya değildir. Evvel icmâ'la sâbit olur ve sâni dahi ya müreccahu's-sıdktır ya değildir; müreccahu's-sıdk ittibâ ile sâdik olur, müreccahu's-sıdk olmayanda kıyâs cereyân eder. Kıyâsın cereyânı hâlinde haberin hükme muvâfakatında im'ân-ı nazar olunarak bi-hasebi'l-muvâfakat haberler tercih olunur ve şu muvâfakatla beraber hüküm sâdik olduğu zaman bile zâhire çıkarılması tedkik-i nazara mevkûftur.

Ve çok kere kazâyâ-yı mu'ayyene ile umûr-ı hâssaya hüküm edilir ise de bu hükümlerde nefsü'l-emre isâbetten ziyâde hata bulunur. Elkâbiyla ricâl üzerlerine olunan hükümler, işte bu kabildendir; çünkü insan bazen nakiz ve zıddıyla tesmiye kılınmasından ve iki şahsa bir lakabın nisbet olunmasından bu yoldaki hükümler her ne kadar bir şahıs hakkında musib olsa bile diğelerinde hatadan sâlim [36/37] olmaz. Zü'l-karneyn'in İskender-i Rûmî'nin gayrı olması hususunda mü'errihlerin tahkikâtı bunun üzerine mahmûldür. Zü'l-karneyn, evlâd-ı Arab'dan olan Sa'âb-ı Himyeri'ye denildiği gibi Makedonya hükümdarı Filip'in oğlu olup Hazret-i İ'sâ 'aleyhi's-selâmdan üç yüz elli altı sene evvel tevellüd eden İskender'e dahi itlâk olunur ki Hakîm Aristetâlîs kendisine hoca ta'yîn olunmuştur. Yunan mü'errihleri İskender'in tâcında boynuz misillü iki diş resm u sûreti bulunduğunu görerek İskender'i zü'l-karneyn ile telkib ettiler. Vâki'a sikkesinde tâc resmi üzerinde iki tane boynuz sûreti vardır. İşte bu münâsebetle yani zü'l-karneyn lâkabının hem Sa'âb-ı Himyeri'ye ve hem de İskender-i Rûmî'ye nisbet ve izâfetiyle Zü'l-

karneyn'den murâd kangısıdır teşkiki vücûda geldi; fakat bu mes'eleye nokta-i tedkikten bakılır ise, sûre-i müşârun ileyde zıkr buyurulan Zü'l-karneyn'in Sa'ab-ı Himyerî olması pek ba'îdîr; zira târihce icrâ edilen tedkikât gösteriyor ki Sa'ab-ı Himyerî Cezîretü'l-'Arab hudûdunu tecâvüz edemedi. Zü'l-karneyn, İskender-i Rûmî'dir denilse, bu da'vâyı sûre-i müşârun ileyhâda Zü'l-karneyn hakkında şeref-nüzûl eden âyât-ı mukaddese ma'ânî-yi münîfesine tatbîk mümkinsüzdür; çünkü "Kulna yâ Ze'l-karneyni imma en tu'azzibe ve imma en tettehize fihim hüsnâ"⁶ ilâ-âhirihi âyet-i celîlesi mısdâk-ı 'âlisince Zü'l-Karneyn İslâm'a duhûl eylemeyen ol kavmi katl u i'dâm etmek ve duhûl edenler haklarında emr-i hüsn ittihâz eylemek şıklarıyla muhayyer buyurulup, bu cihetle tebliğ-i ahkâm-i şer'iyyeye me'mûr oldu. İskender-i Rûmî'nin ise muvahhidinden olmadığı rivâyât-ı [37/38] meşhûresinden kat'-ı nazar böyle tebliğ-i ahkâma me'mûr olmadığından âyet-i müşârun ileyhâda beyân buyurulan Zü'l-Karneyn, İskender-i Rûmî değildir. Binâberin Zü'l-karneyn'in ahvâl-i târihiyyesi meçhûl başka bir zât olması lâzım gelir.

Mukâbele ve muhâbede esbâb-ı zâhireye nazaran nusret ve gâlibiyetlere edilen hükümler de bir düziye sıdka mukterin olamaz. Zira harb bir türlü hud'adır ve zamanımızda hud'a-i harbiyye sanâyi'den doğar. Bu sebeble esbâb-ı manzûre ile nusrete hükm, bazen nefsü'l-emre isâbet ve bazen de hataya mukârenet eder.

Eserden mü'essir üzerine istidlâl dahi cemî' vakitte hatadan selâmet bulmaz. Akdemînin mevâtın-peyrâ-yı ârâm oldukları ebniye-i 'atıkanın cesâmet ve nefâsetlerinden hüsn-i san'at ve 'azm-i kudret ashâbından bulunmalarına edilen hükümler, ahyânen 'aks-i nisbetten nâşî musîb olamaz ve her ne kadar cem'iyet-i beşeriyye havâyic-i asliyyeye ve istihsâl-i havâyic-i asliyye mükâleme ve muhâvereye ve mükâleme ve muhâvere 'umûm için lügât-ı mahsûsaya muhtâc olup, binâen-'alâ-zâlik ümem-i fâniyye ahvâline lügât-i melfûzalarıyla bi'l-vukûf selben ve icâben hükm kılınabilir ise de ümem ve milel birbirlerinin lügâtini sanâyi' ve bedâyi'de isti'mâl edegeldiklerinden bu mebhasdaki hükümler de iştibâhtan kurtulamaz. Bazı âsâr-ı sâbite-i kadîmenin cesâmât-ı fevka'l-'âdelerine mebnî akdemînin cismen pek büyük adamlar olduklarına hükm etmek ise delâ'ilden bir delîle istinâd edemez. Eski zamandaki tabâyi'-i beşeriyye şimdi za'af bulmağla eski adamlar şimdiki gibi olmayıp gâyet büyük idiler da'vâsında bulunanlar dahi iddi'alarını müsbet berâhîn-i mukni'a ityânına muktedir olamazlar. [38/39].

Rükn-i Râbi': Mahkûm 'Aleyh Beyânındadır.

Mahkûm 'aleyh, haber ma'nâsıdır, yani vasf-ı haberdîr ve şartı dahi tahakkuk-ı zuhûrdur. Haber ma'nâsı, şahs-ı ma'lûmdan sudûr ile tavsîf kılınırsa, şahsî ve böyle olmaz ise gayr-ı şahsîdir. Ve nefs-i tabî'at ve 'âdetten hâsıl olur ise

6 "Ey Zü'l-Karneyn! Dilersen onları cezalandırırısın, dilersen onlara iyilik edersin, dedik"; [Kur'an-ı Kerim, 18/86].

lüzûmî ve böyle olmaz ise 'arazîdir. Zikri mürûr eden tavsîf ya müstahsen olur ki zevk ve re'y onun ma'nâsını bazen kabûl ile beraber takdîr veya takbîh ederve müstahsen bazen hem zevke hem de re'ye muvâfık olur ve bazen de zevke tevâfuk ettiği hâlde re'y onu kabûl ve ber-'aks re'ye muvâfık iken zevk onu red eyler. Müstakbeh ya zevk ve re'yin ma'an makdûhu olur ki en kubh vasîf budur yâhûd yalnız zevk veya yalnız re'y onu rafz eder; lâkin çok kere zevkin gayr-ı makbûlü bulunanları re'y dahi kabûl etmez. Hüsn ü kabîh, ülfet ve i'tilâfın ihtilâfıyla muhtelif bulunmalarıyla bir kavim 'indinde makbûl ve müstahsen olan şey kavm-i âhar 'indinde müstakbeh olur. Bu da bir kavmin me'lûfu bulunan şeyin, kavm-i âhara nisbetle gayr-ı me'lûf ve gayr-ı muvâfık idüğünden neşet eyler. Hatta bazı üdebâ, Frenkler'in zevkine dar ve kısa elbise muvâfık gelir; zira sür'at-i harekete mübtelâdırlar ve vâsî' ve tavîl libâs Etrâk'e münâsibtir; çünkü Etrâk, rezânetle muttasıftır demiştir. Fakat i'tibâr bir şeyin nefsü'l-emrîsine muhtas olduğundan hüsn-i sahîhi ve kubh-ı hakîkîyi zevk-i selîm ve re'y-i kavîm fark ve temyîz eder.

Haberde naklen tahrîf vukû' bulduğu gibi vaz'an dahi kizb vâkî' olur. Ve keşfi mâ-sebak misillü turuk u esbâb haberi mülâhazaya menûttur. [39/40] Ma'lûm olsun ki esbâb-ı kizb müte'addid ise de merci'i hevâdır. Bu sûrette esbâb-ı mezkûre 'an-cehlin sudûr etmez; zira insan bilmeyerek kizbi tasnî' edemez, kasd u ta'ammüd muktezî ve lâ-büddür. Hevâ garazsız olamaz ve garaz cehl gibi nefsî ve gayr-ı nefsî kısımlarına münkasimdir. Garaz-ı nefsî kâzibin zâtına 'â'id olacak zannıyla bir menfa'at ve maslahat tevehhümünden hâsıl olur ve şeref ve fahr gibi ya hâlî ve kesb ve ribh misillü yâhûd mâlîdir ve bunların her biri tahsîl-i hayr ve def'-i mazarrat ve şer maksadları üzerine mü'esestir ve şu her iki sûret yani şeref ve fahr ve kesb ve ribh şıkları celb-i menâfî' ve def'-i mazârla beraber diğerinin işine îrâs-ı hüsrânı dahi bazen müstelzim olur. Kizb-i gayr-ı nefside kişinin ve-lev fikren ta'alluku bulunan menfa'at, gayr-ı tevehhüm ve tasavvurdur. Burası dahi hafî olmaya ki mezkûr ta'allukun gerek 'alâka-i nesebiyye ve mezhebiyyeden ve gerek ümid ve recâdan ilerlemesinde fark yoktur ve kizb, zâhir ve hafî kısımlarına kezâ taksîm olunarak ya evsâf ya ensâb ya ahbâr veya esbâbda vukû' bulur. Siçilmâsi Sahrâs'nda kâ'in olup Mûsâ bin Nusayr'ın Mağrib Gazvesi'nde manzûru bulunduğu rivâyet kılınan medîne-i nuhâs hikâyesi nuhâs vasfındaki kizbi irâe eder emsiledendir. Ensâb, ahbâr ve esbâbta ceryân eden kizbler bu kabîlden olmağla misâl ityanına hâcet görülemedi; ve'l-hâsıl turuk u esbâb mâ-sebak misillü bilinmedikçe kizb-i haber fark ve temyîz olunamaz. [40/41]

Hâtime: Turuk-ı Tahbîr Beyânındadır.

Tahbîr, hâdiseyi vech-i müfid üzere zikr etmektir. Hâdiseyi bu vecihle tezkîr hüsn-i terkîb ve tertîbe menûttur. Terkîb ya vâsf-ı bilâda ya ahbâr-ı 'ibâda müte'alliktir, 'alâ küla eş-şıkkeyn. Terkîbte üslûb-ı mergûba ri'âyet edilir ise o terkîb-i hüsnüdür. Ma'lûmdur ki asır teceddüd ettikçe ihtiyâcât-ı medeniyye tekessür ve ihtiyâcât mezkûr tekessüre başladıkça ahvâl-i insâniyye tebeddül eyler ve şu tekessür ve şu tebeddül vukû'buldukça etvâr-ı 'âlem tahavvül eder. İhtiyâcât tekessür, ahvâl tebeddül, etvâr tahavvül eyledikçe lügât artar; lügât artıkça şive-i ifâde başka renk alır. Binâ'en-'aleyh emr-i te'lifte mütekaddimînin meslek-i ifâdelerine tab'iyet câ'iz olmadığı gibi her asrın ruhuna mütâba'at lâzımdır ki terkîbte üslûb-ı hüsn bulunsun. Te'liften ya lafızda fesâhat yâhûd ma'nâda berâ'at aramak ümmetin ol-sûretlerdeki meyl u hevesinden nâşîdir; fakat lafızda fesâhat kâd olunduğu vakit hâdisenin zikri zâtî olmayıp 'arazîdir; çünkü havâdisi beyân li-zâtihâ maksûd değildir. Bu sûrette havâdis vaz' cihetiyle kizbden ve nakl sebebiyle tahrîften tathîr edilemez. Ma'nâda berâ'at irâde kılındığı zaman havâdisi tizkâr zâten maksûddur; bu takdîrce havâdisin kizb ve tahrîften tecridine itina kılınır. Binâ'en-'alâ-zâlik 'ulemâ lafzında fesâhat aramaz, ma'nâda berâ'at ister. Evlâ olan da budur. Ma'-hazâ istikâmete mürâ'ât kat'iyen lâzımdır. İstikâmete mürâ'ât garaz u meylden [41/42] tecerrüde ve garaz u meylden tecerrüd saf ve meddâh olmamağa ve saf ve meddâh olmamak hakâyık-ı eşyaya vâkîf bulunmağa mütevakıftır. Tertîb dahi ya coğrafya yâhûd tarihte olur ve tertîb-i coğrafi ekseriya ekâlîm hasebiyle ve aktâr u emsâr isimleri itibariyledir, yani aktâr u emsârın isimlerini terkîb eden harflerden ibtidâki harf elif ise evvelen ve bâ ise sâniyen ve tâ ise sâlisen ve ilâ-âhirihi vaz' ve bu vecihle tertîb edilir. Kaldı ki itibar-ı ekâlîm muhtelifdir. Kudemâ küre-i Arz'ı kutren yedi iklime ve müte'ahhirûn bi-hasebi'l-vaz' beş kıtaya taksîm etmişlerdir.

Gelelim, tertîb-i târihiye: Tertîb-i mezkûr dördttür; zira ahbâr ya sinînin muktezâsı üzere zikr ve o zaman bi-hasebi'l-a'sâr fasl u tefrîk olunur ya bi-hasebi'l-vakâyi' beyân ve ol-vakit vakâyi' havâdisin muktezâsı vechile taksîm edilir veya bi-muktezâyı'd-düvel ifâde ve o sûrette bi-hasebi't-temellük tertîb edilir. En sonra ma'lûm ola ki ekser mü'errihîn a'sârı mütekaddim ve mutavassıt ve müte'ahhir kısımlarına taksîm ettiler. Frenkler hilkat-i Âdem 'aleyhi's-selâmdan Roma'nın meşhur hükümdarı Birinci Theodosius nâm kayser-i ekber asrına gelince geçen zamanı yani karn-ı râbî-i milâdî evâhirini mütekaddim ve asr-ı mezkûrdan Amerika'nın keşfine yani on beşinci karn-ı milâdiye kadar mürur eden vakti mutavassıt ve bu vakitten asrımıza varınca güzêrân eden ezmineyi müte'ahhir 'addettiler ve bazı mü'errihler mebde-i hilkatten Hicret'e kadar mümtedd olan zamanda vukû'bulan havâdis mütekaddim ve bunlardan sonrakine müte'ahhir

dediler. İslâm mü'errih ve muhakkikleri [42/43] hilkat-i Âdem 'aleyhi's-selâmdan, zuhur-ı Hazret-i Mûsâ 'aleyhi's-selâma gelince geçen zamanlara Asr-ı Evvel ve asr-ı mezkûrdan Hicret'e kadar mürur eden evkâta Asr-ı Sâni ve mâ-ba'dına Asr-ı Sâlis nâmlarını verirler. Asr-ı Kadim'in pek meşhur vukû'âtı zuhur-ı insan ve Tûfân ve memâlik ve buldân te'sîsi ve Asr-ı Sâni havâdisinin eşheri zuhur-ı İslâm ve hurûc-ı Tatar ve keşf-i Amerika'dır.

Temme

Emilia Pardo Bazán ve İspanyol Natüralizmi*

Ayşegül Okka TAĞMAN**

Makale Geliş / Recieved: 09.11.2020
Makale Kabul / Accepted: 20.12.2020

Öz

XIX. yüzyıl İspanyol edebiyatının önde gelen yazarları arasında sayılan Emilia Pardo Bazán (1851-1921) aynı zamanda İspanya'da natüralist akımın edebiyat alanındaki ilk uygulayıcılarından biri kabul edilmiştir. Pardo Bazán, eleştiri yazuları ile adım attığı edebiyat dünyasına romanları, öyküleri, gezi yazuları ile renk katmış; yazmaktan yorulmayan ve edebiyat alanında ortaya çıkan gelişmeleri eserlerine uygulayabilen bir yazar olarak tanınmıştır.

İspanya'da çok tartışılan ama tam olarak anlaşılmayan bu edebiyat akımını açıklamak ve halka anlatmak isteyen Emilia Pardo Bazán natüralist görüşlerini içeren makaleler yazmış ve onun bu edebi hareket üzerine teorik düşünceleri deneme benzeri "La cuestión palpitante" adlı eserinde toplanmıştır. Bu eser, Pardo Bazán'ın Fransız natüralist akımın öncüsü Emile Zola'nın İspanya'daki savunucusu ve temsilcisi olarak ilan edilmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmada Pardo Bazán'ın Fransız natüralizmin özelliklerini hangi noktalarda izlediğini, romanlarda ortaya koyduğu temel farklılıkların neler olduğunu ve yazarın bunları nasıl ele aldığına incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İspanyol Edebiyatı, Emilia Pardo Bazán, Natüralizm.

* Bu çalışma Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde "Emilia Pardo Bazán'ın 'Los Pazos de Ulloa' Adlı Eserinde Natüralist Unsurlar" başlığı ile hazırlanmış olan yüksek lisans tezinin bir kısmından türetilmiştir.

** Arş. Gör. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, aysegulokka@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4362-963X.

Künye: TAĞMAN OKKA, Ayşegül, (2020). Emilia Pardo Bazán ve İspanyol Natüralizmi, *Dört Öge*, 18, 165-181. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Emilia Pardo Bazán and Spanish Naturalism

Abstract

Emilia Pardo Bazán (1851–1921), one of the prominent writers of 19th century Spanish literature, was also accepted as the first practitioners of naturalist movement in the field of literature in Spain. Pardo Bazán enlivened the world of literature, in which she started with her criticism articles, with her novels, stories and travel articles; She is known as a writer who is not tired of writing and can apply the developments in the field of literature to her works.

Emilia Pardo Bazán, who wants to explain to the public this literary movement, which is very discussed but not fully understood in Spain, wrote articles containing naturalist views and her theoretical thoughts on this literary movement were collected in her essay-like “La cuestión palpitante”. This work caused Pardo Bazán to be declared as the defender and representative of Emile Zola, the pioneer of the French naturalist movement in Spain.

In this study, we will try to examine at what points Pardo Bazán followed the features of French naturalism, what the basic differences she revealed in the novels and how the author handled them.

Keywords: Spanish Literature, Emilia Pardo Bazán, Naturalism.

Giriş

Edebi bir tür olarak *roman* on dokuzuncu yüzyılda, romantik bir evreye başlayıp yüzyılın geri kalanında, realizm ve natüralizm olmak üzere iki farklı eğilimle devam etmiştir. Realizm ile birlikte romanda olağan ve hayatın içinden konular işlenmiş, buna bağlı olarak sıradan insan üzerine odaklanılmıştır. Amaç insan ve toplum hayatının gözlenip nesnel bir şekilde sanat eserine aktarılması olduğu için, toplumun her alanından her türlü insan tipinin yaşadığı hayat eserlere aktarılmıştır. Bahsedilen konular daima dönemin kaygılarına yakın olmuş, gündelik ve sıradan olaylar ele alınırken, olağandışı veya olağanüstü konu ve kişiler bir kenara bırakılmıştır.

Realistler, insan ve toplum gerçeğini anlatırken, her ne kadar nesnel davranışlar da olgusal veriler içinde sapanıp kalmamışlardır. İnsanın sadece o andaki durumundan değil aynı zamanda olması gereken ideal durumundan da bahsederek. Kantarcıoğlu realist romanı şöyle tanımlar:

“Gerçekçi roman, insan gerçeğini geçmişte, hâlde ve gelecekte bulmuştur. Gerçekçi roman, natüralist romanın aksine, insan tecrübesini yalnız tasvir etmekle kalmamış, aynı zamanda preskriptif (kuralcı) bir tavırla insana norm ve idealler göstermeyi de amaç edinmiştir. Bu bakımdan gerçekçi edebiyat da, klâsik edebiyat gibi, insan tecrübesinde hem normdan sapmaları tasvir etmiş, hem de gerçekleştirebilecek idealleri vermiş, yönlendirici, reformcu ve öğretici olmuştur. Bu bakımdan gerçekçiliği çağımızın klâsizm olarak tanımlayabiliriz.” (Kantarcıoğlu, 2009, s. 157)

“Doğalcılık, tabiatçılık” adı da verilen natüralizm ise on dokuzuncu yüzyıla kadar felsefe terimleri içindeki anlamıyla, “her şeyi tabiata mâl edenlerin sistemi ya da tanrıyı hiçbir şekilde kabul etmeyen fakat sadece çeşitli özelliklere bürünmüş bir cevherin bulunduğu inananların fikri” (Martino, 1958, s. 4) olarak görülmüştür. Bu yüzyılda fen bilimlerinin gelişmesi ile romancılar, natüralistlerin uyguladıkları yöntemlerden yararlanmaya başlamışlardır. Bu yöntem, fen bilimlerinde hayvanlar ve bitkiler üzerinde denenen uygulamaların toplumsal olaylar üzerinde denenmesi şeklinde özetlenebilir. Böylelikle, doğrudan doğruya bilimden alınmış yönetime, edebiyat alanında natüralizm adı verilmiştir. Bu yöntem, her şeyde doğanın, doğal olanın tam taklidini lüzumlu görür.

Doğada var olanın taklidini yapan natüralist edebiyat farklı temel öğretilere dayanmaktadır. Bunlardan ilki pozitivistdir. Pozitivism “genel olarak, modern bilimi temel alan, ona uygun düşen ve batıl inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları ya da formları olarak gören dünya görüşüdür” (Cevizci, 2010, s. 278). Pozitivism, tek sağlam bilginin pozitif bilgi olduğunu savunan öğretilerdir. Bu bilgi de olguların gözlemlenmesinden elde edilir. Olgular ise duyumlarımız ve algularımız aracılığıyla hakkında bilgi sahibi olduğumuz şeylerdir. Deneysel bilgi anlayışını temel alır ve metafizik kavramlara karşı çıkar. Pozitivizme göre gerçekliğe deneylerle ulaşılır. Sadece olguların bilinebileceği, öngörülebilir bulunabileceği ve bilginin bilimsel yöntemlerle elde edilebileceği görüşü pozitivistin temel prensipleridir. Pozitivism ilk olarak Auguste Comte (1798-1857) ile birlikte anılsa da, bu terim ilk defa Comte’un hocası Saint Simon tarafından kullanılmıştır. “Saint-Simon’un (1760-1825) kullandığı anlamda pozitivism, toplumsal yapıyı bilimsel çalışmalar vasıtasıyla ve bilimsel yöntemler kullanarak yeniden düzenlemeyi amaç edinen bir tutumun adıdır” (Ural, 2006, s. 48). Simon’un böyle bir tutumu benimsemesi ve bunu sosyal olaylara uygulamak istemesi sebepsiz değildir. Söz konusu düşünür, Fransız Devrimi’nin ardından on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak gelişen bilime ve teknolojiye tanık olmuş ve bunların sonucunda Orta Çağ izleri taşıyan toplumların artık var olmadığına kanaat getirmiştir. Dolayısıyla, değişen toplumsal yapıya bilimsel yöntemlere -yani pozitivist esaslara- göre yön vermek gereklidir. Auguste Comte da hocası Simon’un bu görüşlerini devam ettirmiş ve pozitivistin amacının topluma bilimsel yöntemlerle yön vermek olduğu görüşünü benimsemiştir.

Pozitivist yöntemi edebiyata sokan kişi ise on dokuzuncu yüzyılın önde gelen Fransız düşünür ve tarihçileri arasında kabul edilen Hippolyte Taine’dır (1828-1893). Natüralizmin kuramsal temelini Taine’in oluşturduğuna inanılır. Taine, *L’Histoire de la littérature anglaise* (İngiliz Edebiyatının Tarihi) (1864) adlı eseriyle edebiyat eleştirmeni olarak tanınmıştır. Aslında “Taine ne realizme ne de natüralizme taraftar bir kişi olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Comte’un pozitivistliğiyle

fen bilimleri arasında bir köprü oluşturmuş ve edebiyat dışındaki yeni akımların edebiyat tarihine nasıl uygulanacağını göstermiştir” (Acar, 1991, s. 53). Edebiyat eleştirisine bilimsel bir yaklaşım kazandırmaya çalışmış, edebi eserleri fen bilimlerinde kullanılan yöntemlerle incelemeyi önermiştir. Taine’e göre edebiyat üç faktörün sonucunda oluşur ve edebiyat tarihini ve eserini incelerken bu faktörler göz önünde bulundurulmalıdır. Bunlar; ırk (race), çevre (milieu) ve o anda yaşanan çağdır (moment).

Taine, bu üç faktörden ilki olan ırkı, insanın doğuştan sahip olduğu ruhsal ve fiziksel özellikler olarak belirtir. “Aynı ırktan olan insanlar, birbirinden çok farklı çevrelerde yaşadıkları, çeşitli kültürlerin etkisi altında kaldıkları hâlde, ırk özelliklerini kaybetmemekte ve yarattıkları kültür ve medeniyetlere damgalarını vurmaktadırlar. Bütün dış değişkenlere rağmen, bir ırkın ayırıcı nitelikleri değişmemektedir” (Kantarcıoğlu, 2009, s. 149). Sanatçı içinde doğup yaşadığı toplumun kalıtım yoluyla kendisine verdiği özellikleri eserine yansıtmaktadır. İkinci faktör olan çevre ise insanın yetiştiği sosyal ve fiziksel ortamdır. Çevre sanatçının bulunduğu coğrafyanın belirlediği siyasal, ekonomik, psikolojik tüm toplumsal etkenleri içine alır. Taine, insanın çevresi tarafından belirlendiğini, kişiliğinin çevresi ve içinde yaşadığı şartların etkisi sonucu oluştuğunu savunur. İnsanın oluşumunda, çevre ve kendisine atalarından kalıtımla geçen özellikler etkilidir. Son olarak içinde bulunulan çağ ise sanatçının yaşadığı toplumun tarih içinde geçirdiği olaylar, değişimler, değişmeyip aynı kalan gelenekleri barındırır.

Taine’e göre bir sanat eseri dış etkenlerin ışığı altında tarihsel ve bilimsel görüş açılarından incelenebilir. Taine psikolojinin, fizyolojinin bir bölümü olduğu, çevrenin insan kaderi üzerinde etkili olduğu ve insan kaderinin determinist yani neden-sonuç kurallarına göre belirlendiği bir doktrin oluşturmuştur. Buna göre psikolojik olaylar da fizyolojik olaylar gibi açıklanabilir hale gelir.

Natüralizmin dayandığı diğer bir öğreti de hiç kuşkusuz ünlü bilim adamı Charles Darwin’in (1809-1882) ortaya sürmüş olduğu biyolojik evrim kuramıdır. On dokuzuncu yüzyılda bilimde yaşanan gelişmelerle insanın ancak görünen olgular dünyasında yaşadığı gerçeğine varılmış, böylelikle maddecilik büyük önem kazanmıştır. O zamana kadar Batı medeniyetinde insanların inandığı manevi değerler sarsılmaya başlamıştır. Darwin, 1859 yılında yayınladığı *Türlerin Kökeni Hakkında* adlı eserinde doğal seleksiyon kuramından bahsetmektedir. Evrim kuramı alanında en önemli eserlerden biri kabul edilen bu kitaba göre Darwin evrimi; güçlülerin zayıfları yenerek ve zayıfların elenerek en güçlünün ayakta kalması anlamında “doğal seleksiyon” olarak tanımlar. Bu eser “hayvanlar ve insanlar arasındaki kesin ayrımı ortadan kaldırıyordu. Bütün canlılar kendilerinden daha ilkel, daha basit canlıların geçirdiği evrim sonucunda bugünkü durumlarına gelmişlerdi. İnsan da gökten düşmemiş, geçirdiği uzun bir evrim sürecinden sonra bugün bulunduğu

duruma yükselmişti” (Aytür, 1987, s. 22). Darwin’in öne sürdüğü bu fikirler insanın tanrıya olan eski inancını kaybetmesine ve dinden gelen dogmaların kökünden sarsılmasına sebep olmuştur.

Natüralizmi bugünkü anlamda bir edebi akım haline getiren kişi hiç kuşkusuz ünlü Fransız yazar Emile Zola’dır (1840-1902). Yazar, 1880 yılında yayımladığı *DeneySEL Roman* adlı eserinde natüralist romanın temel ilkelerini belirtir. Burada, Claude Bernard’ın 1865 yılında yayımladığı *Introduction à la médecine expérimentale* (DeneySEL Tıbbı Giriş) adlı eserindeki fikirleri temel almıştır. Zola, Bernard’ın fikirlerine öyle güvenir ki, kitabının başında “düşüncemi daha açık bir hale getirmek, ona ilmi bir hakikâtin kuvvetini vermek için çoğu zaman hekim kelimesi yerine romancı kelimesini koymak bana yetecektir” (Zola, 2002, s. 825) demiştir. Bernard, fizik ve kimya gibi fen bilimlerinde kullanılan deneysel yöntemin tıp alanında kullanılmasını öğütlemiştir. Bu sayede o zamana kadar yapılan rastgele gözlemler bırakılıp, yöntemli yapılan deneylerle tıp bir bilim haline gelecektir. Bu deneylerde varsayımlar önemli bir yer tutar, başta ortaya atılan varsayımın, yapılan deneylerle doğrulanması gerekir. Böylelikle hekim, fizyolojik olayları meydana getiren koşullardan haberdar olup, bu koşullara etki edecek belirtileri belirleyebilecek ve oluşan hastalığı iyi edebilecektir. Zola’nın yapmak istediği de deneysel yöntemi edebiyata sokarak, edebiyatı da bir bilim haline getirmektir.

Zola, Claude Bernard’ın fikirleri üstüne Taine’den ve Comte’dan aldığı fikirleri de eklemiştir. Taine “insan kişiliğinin oluşmasında çevrenin ve kendisine atalarından miras kalan kalıtımın etkili olduğu” görüşü ile Comte’un “tamamen akla bağlı kalarak, bilimsel yöntemlerle toplumu inceleme” düşüncesini bir araya getirmiştir. Böylelikle roman, determinist yasaların egemen olduğu doğa bilimlerinin kurallarına göre yazılacaktır. Determinist yasalar, bütün olaylar belli nedenlere bağlıdır ve bu nedenler de belli ortam ve koşulların oluşmasıyla değişmez belli sonuçlar doğurur ilkesini içermektedir. Bu durumda romancı da bir bilim adamı görevini üstlenecek ve kendi kişisel görüşlerini belirtmeden, olayların nedenlerini açıklayarak, metafizik olaylara ve hayal ürünlerine yer vermeden eserini yazması gerekecektir. Zola bu şekilde yazılan romanın insan sorunlarını ele alarak, toplumu da düzene sokup sosyolojiye hizmet edeceğini savunur: “İyiliğe ve kötülüğe hâkim olmak, hayatı düzene sokmak, toplumu nizama koymak, deney ile cinayet meselelerini hallederken zamanla bütün sosyalizm davalarını halletmek, insan emeğinin en ahlaklı, en yararlı işçileri olmak değil midir?” (Zola, 2002, s. 829). Sosyal sorunlar bir hastalık vakası gibi araştırılıp, nedensellik ilkesi içinde incelenmelidir; bu şekilde yeni hastalıkların oluşmasının da önüne geçilebilir.

Yazar, kalıtımsal ve çevresel etkenleri en ince ayrıntısına kadar tasvir etmek için gözlem yapar ve notlar alıp belgeler. Tasvir edilecek her parça, estetik kaygılar güdülmeksizin, güzel ya da çirkin demeden romana dâhil edilir. Natüralizm, gerçe-

ği tüm iniş ve çıkışlarıyla sanatsal bir çerçeve içinde kopyalamaya çalışır. Natüralist romanlarda gerçeği vermek amacıyla, özellikle alt ve orta sınıfın içinde bulunduğu sefalet hiçbir ayırım yapmadan tasvir edilir. Sokağa ait, bayağı, değersiz olan özellikler roman sayfalarına taşınır. Diğer bir deyişle, natüralist roman *çirkin* olanı edebiyata sokar. İşlenecek konular çevreden, hâkim olan fikirlerden ve ideolojilerden doğar. Söz gelimi, on dokuzuncu yüzyıl proletaryanın ortaya çıktığı dönem olduğundan, işçi sınıfının mesleki ya da insani sorunları ilk kez bu çağda romanda belirlemeye başlamıştır.

Çağdaş romanın gözlem ve deneyi esas alması gerektiğinin savunulması o zamana kadar kabul görmüş formları altüst etmiştir. Bu roman türünün ortaya çıkması ile birlikte okuyucu romanda şanlı bir tarih, manevi bir dünya görüşü ya da ahlak eğitimi yerine insan davranışlarının altında yatan nedenleri, o zamana kadar edebiyata girmesi yasaklanmış cinselliği, sınıf çatışmaları gibi toplumsal konuları görmüştür. Bunun doğal bir sonucu olarak, sanatta hâkim olan ahlak anlayışının natüralizmin ortaya çıktığı dönemde değişmeye başladığını söylemek doğru olacaktır. Değişen bu ahlak anlayışı Zola'ya yöneltilen eleştirilerin başlıca sebepleri arasında sayılabilir. Romanlarında kötülük yeterince cezalandırılmadığı, iyilik ödüllendirilmediği ya da erdem övülmediği için Zola ahlaksızlıkla suçlanmıştır. Sanatı her türlü pisliğin içinde olduğu bir çöplüğe çevirdiği için kendisini eleştirilere Zola şöyle cevap verir:

“Ahlak eksikliği ile bizi suçluyorlar ve gerçekte saf, süslü bir ahlaka sahip değiliz. Bizim ahlak anlayışımızı Claude Bernard çok açık şekilde tarif ediyor: “Modern ahlak nedenleri araştırır, onları açıklamak ister ve onlar üzerinden hareket eder; tek kelimeyle iyi ve kötüye hükmetmek, ilkini gerçekleştirmek ve geliştirmek ve ikincisini de yıkmak için savaşmak ister.” Toplumsal kötülüğün nedenlerini arıyoruz; insanda ve toplumda gelişen eşitsizlikleri açıklamak için bireylerin ve sosyal sınıfların anatomisini çıkarıyoruz. Bu bizi sık sık yozlaşmış konular üzerinde çalışmaya, insan deliliklerine ve acılarına yoğunlaşmaya zorluyor. İyiyi ve kötüyü tanıyarak onlara hükmetmek için gerekli belgeleri öne sürüyoruz. (...) Bizim işimiz kelimelerle değil, olaylarla; biz, binayı sondajlama yaparak, dışarıdan görülmeyen, tüm yapının yıkımına sebep olabilecek çürük kirişleri, iç çatlakları, dışına çıkmış taşları gösteren faal işçileriz.” (Caudet, 1995, s. 49)

Sonuç olarak natüralizm akımında fiziksel unsurlar, karakterlerin sunumunda ve davranışlarında önemli bir yer işgal etmiş, karakterler özgür iradeleri ve ruhsal tarafları göz önünde tutulmaksızın içgüdülerine bağlı yaratıklar olarak yansıtılmıştır. Bu akım “aynı nedenler belirli şartlar altında aynı sonuçları doğurur” ilkesini yani determinizmi kabul ettiğinden, eserlerde kötümserlik had safhadadır. Çünkü insan sonucu belli olan şartlarda yaşadığından ne yaparsa yapsın varsayılan sondan kurtulamaz. Bu eserlerde toplumun alt tabakaları, çirkin yönleri, özellikle

kusurlu olan tarafları vurgulanmış ve bu anlamda toplumun eğitilmesi amaçlanmıştır. Çünkü nedenler belirlenebilirse, sonuçlar da belirlenebilir. Dolayısıyla toplumsal yozlaşma tüm açıklığıyla ortaya konulursa, toplumdaki var olan sıkıntılara çözümler üretecek zihinler harekete geçecektir.

Emile Zola'nın romanları aracılığıyla natüralist akımın Fransa'daki edebiyat çevrelerinde büyük yankılar yarattığı sırada, henüz İspanya'da ne bu edebiyat akımı ne de Zola'nın kuramları bilinmekteydi. Ancak kısa bir süre sonra bazı İspanyol yazar ve eleştirmenler tarafından natüralizm akımının edebiyat alanında yarattığı etki fark edilmiş ve bu akımın İspanyol edebiyatı için de uygun bir akım olacağı düşünülmüştü. Onlara göre, natüralizm İspanya'da aynı biçimde tekrarlanan ve gittikçe körelen sanatın gelişmesi için yeni bir yol olabilirdi. Bununla birlikte, söz konusu akımın ahlaktan yoksun olduğu, hayatın yalnızca çirkin ve kötü yönlerini ele aldığı ve bu yönlerinin sanatı olumsuz bir şekilde etkilediği düşüncesine sahip olanlar da azımsanmayacak düzeydeydi. Bu aksi görüşü savunan yazar ve eleştirmenlere göre; her ne kadar gerçek hayatta görülenler ya da yaşananlar sanatla ifade edilebilse de hayatın ve sanatın gerçeklerinin birbirinden farklı olduğunu unutmamak gerekirdi.

On sekizinci yüzyıldan itibaren jeopolitik nedenlerden ötürü Fransa, İspanya'yı özellikle edebiyat alanında etkileyen bir ülkeydi. Birçok İspanyol aydını için o dönemde Fransa modanın ve sanatın merkeziydi, ancak bu görüş aynı zamanda "gelenekleri çiğneyip geçen" ve "ahlak bozucu" bir anlama da sahipti. Bu nedenle ülke aydınlarının büyük bölümü, özellikle Fransa'dan kaynaklanan her şeyden nefret etme eğilimindeydi. "Çünkü onlar bu etkinin şanlı geleneklerine aykırı ve zararlı olduğu düşüncesini paylaşıyorlardı" (López-Sanz, 2003, s. 14).

Natüralizm İspanya'da basın ve eleştiri yazıları ile tanınmaya başladığında, çoğu eleştirmen konuya vakıf olmadan önyargılı ve olumsuz bir şekilde akım hakkında yorumlarda bulunmuşlardır. Yine bu dönemde birçok eleştirmen ve yazar realizm ve natüralizmi temelde birbirinden farklı olmayan iki akım olarak görmüştür. Bu akım hakkında en fazla bilgiye sahip olanlardan Emilia Pardo Bazán dahi aynı bocalamayı yaşamış, birçok yerde natüralizm yerine realizm kelimesini kullanmıştır. Böylelikle, pek çok makalede natüralizm akımından bahsedilse dahi natüralizm kelimesinin bu çalışmalarda kullanılmadığı görülür. Ayrıca İspanya'da, 1877 yılında Emile Zola'nın *L'Assommoir* (Meyhane) adlı romanının basımına kadar natüralizm kavramından ya da Zola'nın varlığından çoğu kimsenin habersiz olduğu görülmektedir. (Pattison, 1965, s. 11)

Natüralizm ile ilgili olarak Emilia Pardo Bazán'ın *Un viaje de novios* romanına yazdığı önsözü hatırlamakta yarar vardır. Zira, Pardo Bazán'ın bu önsözde yazdıkları natüralizm akımı ile ilgili düşüncelerinin temelini oluşturur: "Realist ya

da natüralist bayrağa sarılan Fransız romancıların akımı öfkeli bir tartışma konusu olmuş ve ateşli savunmalar yanında sert eleştirilere de neden olmuştur. Ne kadar kötü çevrilse de, ne kadar kötü düzenlense de, ürünleri iyi bir satışla ve sayısız yayınlarla dünyayı dolaşiyor.” (Pardo Bazán, 1973, s. 572) Yazar, yeni roman görüşünün sosyal bir çalışma gibi olduğunun da altını şu sözlerle çizmektedir:

“Romani, sosyal, psikolojik ya da tarihi bir çalışmaya sokarak, birkaç saat hoş vakit geçirten saf eğlencelik eser olmayı bıraktıran anlayışa önem veriyorum. (...) Roman hayatın bir kopyasıdır ve yazarın ona koyabileceği tek şey gerçek olayları kendi gördüğü gibi aktarmaktır. Yani iki insan aynı olayı farklı kelimeler ve farklı bir üslupla gösterebilir. Gerçeğin yasalarını tanımayla realizm edebiyat alanına girebilir.” (Pardo Bazán, 1973, s. 573)

Görüldüğü üzere Pardo Bazán, natüralizm kelimesi yerine realizm kelimesini kullanmaktadır. Natüralizm akımını diğer akımlardan ayıran özellik olarak; sabır gerektiren, titiz ve eksiksiz “gözlem tekniğini” göstermekte, fakat beğenmediği yerleri de şu şekilde belirtmektedir:

“Sistematik olarak ve tercihen tiksindirici ve edepsiz konuların seçilmesi, tasvirlerin gereksiz ve bazen de sıkıcı bir şekilde uzatılması sanatsal kusurlarıdır ve hepsinden öte, eleştirmenlerin de belirttiği bir kusuru da: Sürekli bir ciddiyet ve üzüntü, daima iç karartıcı durumların olması ve neşeli ve eğlenceli notların yokluğudur.” (Pardo Bazán, 1973, s. 572)

Pardo Bazán, Emile Zola’yı tüm zamanların en hastalık hastası yazarı olarak kabul etmektedir. Mademki kusursuz roman insan hayatını tam olarak yansıtır, o halde hayatın sıralı parçaları olan gözyaşı, gülüşler neden aynı şekilde eserlerde yer almazlar. Bu nedenle yazar, Zola’nın her zaman romanlarında geçen umutsuz olaylara anlam veremez. İspanyol sanatının kendi kökenlerindeki o ihtişamlı geleneği, yani İspanyol edebiyatının ölümsüz eserleri olan *Celestina* ve *Don Quijote*’de ortaya çıkmış ulusal realizmi överek şu ifadeleri kullanır: “Herhangi bir eleştirmenin aklına romanımı sınıflandırmak gelirse, ondan beni Fransız realizmine değil, beni mutlu eden ve orada yaşamak ve ölmek istediğim, bizim ulusal realizmimiz içinde sınıflandırmasını isterim.” (Pardo Bazán, 1973, s. 573)

Eleştirmenler tarafından sıkça takınılan tavır her ne kadar olumsuz olsa da, natüralizm İber yarımadasında da kendine takipçi bulmuştur. Bunlardan en ünlüsü Leopoldo Alas Clarín’dir. Clarín gelenekselleşmiş uygulamalarla sanatın tıkanması için dinamik bir akımın zaman zaman uygulanması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca birkaç yazar da bu Fransız akımından etkilenerek natüralist eserler yazmışlardır. José Ortega Munilla bu yönde örnekler veren yazarlardandır. Eserlerinden *Lucio Trellez* (1879) yayımlanınca, Zola’nın eserlerini okumuş olduğu ve kendine örnek aldığı unsurların varlığı göze çarpmıştır. Bilhassa sokakların tasvir edilmesi Zola’nın üslubuna benzemektedir. (Clemessy, 1981, s. 49)

Félix Rosell, *Revista de España*'da kitabın tanıtımı için yazdığı yazıda *Lucio Trellez* adlı eseri, realist yönünden, yaşama sadık kalarak kopya etmesinden ve okuyucuyu eğlendirmek yerine eğitmeyi amaç edinmesinden dolayı över. Rosell natüralizm kelimesini kullanmaz, ancak eserin “özellikle komşu millette moda olan akımı takip ettiğini” (1879, s. 282-286) aktarır.

Bir diğer yazar Barselonalı Narcís Oller de realist unsurlarla yazdığı *Croquis del natural* den (1879) sonra, *La Papallona* (1882) adlı yapıtıyla natüralist yolu seçmiştir. *La Papallona*, Albert Savine tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve Zola da bu esere bir önsöz yazmıştır. Zola bu önsözde, Oller'in romantik idealizmi yarı natüralist bir teknik ile birleştirdiğini vurgulayarak Oller'in yazdığı bu natüralist eserde pozitivist ve determinist yönlerin eksik olduğuna dikkati çekmiştir. (Pattison, 1965, s. 87)

İspanyol realist romancılarından Benito Pérez Galdós'un da eserlerinde natüralist eğilimi üzerine çok sayıda yorum yapılmıştır. Gerçek ile ideal arasında bir realizm oluşturan Galdós, zamanla değişik bir çizgi izlemiş ve eserlerinde pozitivist bir etkinin varlığı hissedilmeye başlanmıştır. Bu değişimi ilk fark edenlerden biri de Clarín'dir. Clarín, Galdós'un eseri *La Desheredada* (1881) üzerine yaptığı çalışmada natüralizm akımına duyduğu sempatiyi açığa vurmakta ve her yeni akımın sanatın gelişmesi adına faydalı olacağına inanmaktadır. Bu nedenle Galdós'u yeni sanat unsurlarını uygulamaya başlamasından dolayı takdir eder.

Diğer taraftan Luis Alfonso da, Galdós'un *La Desheredada* eseri üzerine yaptığı eleştirisinde, Galdós'un *La Familia de Leon Roch* adlı eseriyle birlikte natüralist eğilime yöneldiğini savunur. Ancak Galdós, Fransız akımının en uygulanabilir, elverişli ve iyi yönlerini almış, Zola'nın eserlerinde uyguladığı müstehcen sahneler gibi olumsuz saydığı tarafları benimsememiştir. Luis Alfonso yazısında eserin felsefi unsurları yerine teknik unsurlarını incelemiş, bu modern sanatın en büyük kusurunun gerçeği aşırı bir titizlikle kopya etmesi ve bunun sonucu olarak yapay bir sunum yapması ve roman kurgusunu hantallaştırıp sıkıcı hale getirmesi olduğunu ileri sürmüştür. (Alfonso, 1881)

Natüralizm taraftarlarına göre artık İspanya'da bu akım ile edebi bir gelişim yaşanmaktadır. Ortega Munilla bu dönemi *El Imparcial*'de yazdığı eleştiri yazılarının birinde şöyle özetlemiştir: “Natüralist ve şüpheli (escéptica) bir dönemin tam ortasındayız” (Ortega Munilla, 1880). Bu yıllarda İspanya'da çıkan her roman Fransız natüralizmi ile ilgili çıkan tartışmalardan dolayı ister istemez eleştirilenlerin dikkatini çekmiştir.

Natüralizmin bazı kurallarının bu akımı destekleyip uygulayanlar tarafından iyice benimsendiği görülmektedir. Onlar için roman boşa zaman geçirecek bir araç olmaktan çıkmış, ciddi bir çalışmaya dönüşmüştür. Temel

prensip, gerçeği bir fotoğraf makinesinin netliği ile yansıtmaktır. Artık romancı önceden yasaklanan, edebiyata sokulması kınanan konuları rahatça seçebilmekte, istediği kelimeleri serbestçe kullanabilmektedir. Natüralistizm akımına özgü belgelemenin de İspanyol yazarlarınca rahatça uygulanan bir kural haline geldiği görülmektedir. Nitekim Emilia Pardo Bazán *La Tribuna* (1882) adlı natüralist eserinin hazırlık aşamasında, İspanya'nın kuzey batısındaki A Coruña şehrinde, bir tütün fabrikasında gözlemlerde bulunmuş ve belgelenmeler yapmıştır (Pattison, 1965, s. 127). Yazarın bu çabası Zola'nın *L'Assommoir* adlı romanını yazarken bir çamaşırhaneyi birebir tasvir etmek için teknik detaylara azami dikkat etmesiyle eş değerdir.

Sonuç olarak, İspanya'da natüralist eğilimin bir uzlaşmaya doğru gittiği görülmektedir. İspanyol natüralist yazarlar edebiyatta iki görüş açısını yani, natüralist ve idealist olanı birleştirmek istemişlerdir. Bu anlayışa göre yazarın roman yazımındaki görevi; dışarıdaki gerçek ile yazarın gerçek karşısında oluşan kişisel tepkilerinden ahenkli bir sentez yaratmaktır.

Un viaje de novios'un önsözü, Pardo Bazán'ın çağdaş roman hakkındaki fikirlerinin gelişimini göstermesi açısından önemlidir. Bu önsöz yazarın Fransız romanı ile ilgili eleştirilerini ve modern realizmin temel görüşleri hakkındaki düşüncelerini içerir. Clemessy'e göre (1981, s. 45) Pardo Bazán'ın estetik anlayışını şunlar oluşturur: Aşırılığa kaçmamak şartıyla çağdaş edebî ve sanatsal eğilimin kabulü; romanı araştırma niteliğine yükseltme arzusu; gözlem ve analiz yöntemlerini uygulama; didaktik kaygılardan uzak durmaya çalışmadır. Bu ilkeleri, gelişmiş ve daha da güçlenmiş şekilde natüralist fikirlerini açıkça beyan ettiği ve o dönemde çok ses getiren *La cuestión palpitante* eserinde de görülecektir.

Emilia Pardo Bazán modern realist roman konusunda bu akımın başlıca temsilcileriyle Fransız eğilimi hakkında bir çalışma yapmak istemiş ve 7 Kasım 1882 ile 16 Nisan 1883 tarihleri arasında *La Epoca* gazetesinde her pazartesi bir dizi makale yayımlamıştır. Bu yayımlanan yirmi makale daha sonra Clarín'in önsözüyle bir kitap haline getirilmiş ve *La cuestión palpitante* adını almıştır. Her makale de kitapta bir bölüm olarak yer almıştır. *Palpitante*'nin İspanyolcadaki karşılığı "çarpıntı"dır. Daha çok kalp çarpıntısı anlamında kullanılır. Diğer bir anlamı ise "güncel olan ve ilgi uyandıran"dır. O dönemde natüralistizm akımı oldukça ses getiren ve entelektüel çevrelerce tartışılır bir konu haline gelmiştir. Pardo Bazán, bu çok tartışılan konuya bir açıklık getirmek ister ve didaktik yönünü kullanarak yeni edebî eğilimi incelemeyi ve tanıtmayı amaç edinir. *La cuestión palpitante* bir natüralistizm kitabı değildir, yalnızca Fransa'da rağbette olan bir edebî akımın sanatsal görüşlerinin gösterilip, eleştirildiği bir eserdir. (Bravo-Villasante, 1966, s. 14)

Kitabının birinci bölümü olan *Hablemos del escándalo* (Skandaldan Konuşalım) bölümünde Pardo Bazán çok konuşulan konuyu halkın anlayabileceği şekilde

açıklayacağını ifade eder. Bu konu hakkında birçok konferans ve tartışmalar yapılsa da bunlar konuya açıklık getirememiştir, üstelik taraflı görüşler sunulduğu için halk da konuyu iyi kavrayamamıştır. Natüralist eğilim henüz tanınmamıştır, genelde bu akımdan olup da eleştirilen hep aynı birkaç eserdir. Ne övücü sözler söylemek ne de kötülemek yerine yazar, olabildiğince tarafsız bir bilgilendirme yazısı yazacağını ifade eder. Eleştirmenin bir yargıya varmadan, olayların varlığını açıklamak için her şeyden önce onların kendi içinde analiz edilmesi gerekmektedir. Pardo Bazán bu durumu şu şekilde açıklar:

“Natüralizm ve realizmin edebî bir hata olduğu, bir çöküş sinyali olduğu varsayılrsa bile, onların tanıtılması ve incelenmesi edebiyat için önemlidir. Bir teolog dinsel inançlara aykırı düşünce tarihini araştırmaz mı? Bir doktor, yabancı bir hastalığı teşhis ettiği zaman memnun olmaz mı? Bir botanikçi için hiç şüphesiz ki güzel ve yararlı bitkiler yanında, çirkin ve zararlı bitkiler de vardır, ancak bunların hepsi ilahî planın parçasını oluştururlar ve her birinin kendi içinde bir güzelliği vardır ve yaratıcı güce övgüyle tanıklık ederler. Edebiyatı iyi bilen kişinin de yeni bir türü önemsizce rezil etmesi adil değildir, çünkü edebî devirler birbirinden doğar, sırayla meydana gelirler ve mecburen birbirlerine bağlıdır; bir ya da birkaç yazarın kaprisi sanatsal formları yenilemeye yetmez, bu formlar kendilerinden önceki formlardan doğmuştur.” (Pardo Bazán, 1966, s. 30)

Entrada en materia (Konuya Giriş) adlı ikinci bölümde Emilia Pardo Bazán, realizm ve natüralizm kavramlarının ne anlamlara geldiğini belirtmek için natürel ve reel kavramlarından yola çıkar: “Natürel doğaya ait olan demektir, reel ise gerçek bir varlığa sahip olandır” (Pardo Bazán, 1966, s. 34). Pardo Bazán’ın “katı natüralizm” olarak adlandırdığı kavram, “insan hareketlerinde organizmanın doğal güçlerinin işlevi ve çevrenin etkisinden başka bir neden görmez” (Pardo Bazán, 1966, s. 36). Bu nedenle de bunun arkasında bir determinizm ortaya çıkar. Bu determinizm insan iradesinin maddeye bağımlı olduğunu varsaydığından Tanrı’nın varlığını tanımayan, onun yerine doğayı koyan materyalist bir görüş sunar. Bu ilkenin kabulü insanın irade özgürlüğünün reddini ve Katolik inancını inkâr eden fikri kapsamaktadır. Bundan dolayı Pardo Bazán natüralist anlayıştan ayrılır, insanın davranışlarında kendi iradesinin ve özgürlüğünün var olduğunu dile getirerek, Katolik görüş açısını ortaya koyar. Zola’nın *La novela experimental* (DeneySEL Roman) de belirttiği gibi fizyolojik unsurlarına bağlı, içgüdülerinin kölesi olan vahşi insan (*bestia humana*) modelini kabul etmeyerek geleneksel bir Hıristiyan inancına uygun olarak insandaki iki şeyi hatırlatır: Ruh ve Beden (Barroso, 1973, s. 26).

Açıkça görüldüğü gibi, Pardo Bazán, her zaman Katolikliğini savunmaktadır. Bu doğrultuda insan özgürdür, ancak sürekli araya giren ve onu bir yönden diğer yöne hareket ettirmeye çalışan çevrenin etkisine de duyarlıdır. “Hepimiz bili-

riz ki, bir işi çözeceğimiz vakit onun sorumluluğunu alırız, dahası; güçlü arzuların, öfke, kıskançlık ve aşırı etkisi altında bile irade bizim yardımımıza koşar. Ancak kişi bazen iradesine izin vermez, bazen de iradesinin yaptığı çağrıya itaat etmediği görülür.” (Pardo Bazán, 1966, s. 36)

Pardo Bazán'ın natüralizm akımında tasvip etmediği bir yön de -Zola'nın öne sürdüğü- insanın sadece doğa kanunları ile yönetildiği fikridir. Zola'nın sunduğu bu sistem aynı zamanda yazarı insanın davranışlarını belirleyen sebepleri seçerken insanın ahlaki, içsel ve duygusal yönlerine önem vermeden sürekli elle tutulur, insanın dışında olan nedenleri seçmesine zorlamaktadır. (Pardo Bazán, 1966, s. 38) Zola'nın romana da uygulamaya çalıştığı deneysel yöntem ile pozitif bilimlerde aynı nedenler altında aynı sonuçlara ulaşılabilen ayrıntılı çalışmalar yapılabilir. Ancak, bu neden-sonuç ilişkisi insan ruhunun var olduğu alanda benzer işlevi görmeyebilir. Bu nedenle Pardo Bazán'a göre, Zola gerçeği oluşturan unsurlardan bir seçme yapmaktadır ve bu da yanlış bir görüş açısına yol açmakta ve böyle bir dengesizlik de Zola'nın sanatsal yorumunun yapay olmasına sebep olmaktadır. Kısacası Pardo Bazán bu edebî eğilimin temel hatasını şu şekilde belirtir:

“Natüralist akımın ana kusurunu bir gözden geçirelim. Düşünceyi ve tutkuyu, taşın düşmesini belirleyen yasaya (yerçekimi yasası) tabi kılmak ya da kişilik oluşumunda sadece yalnızca fiziksel, kimyasal etkileri hesaba katmak natüralizmin önerdiği ve Zola'nın eserlerinin bir tarafında “insanın vahşi yüzünü göstermek ve önemsemek” diye adlandırdığı durumdur. Mantıken natüralizm, maddesel olmak dışında nefes almamayı ve insan hayatının dramasını kör bir içgüdü ve durdurulamaz bir şehvet düşkünlüğü olarak açıklamaya zorluyor. Zola'nın ilan ettiği yöntemine aşırı bir şekilde taraf olan yazarın insan iradesini belirleyebilen nedenler arasında ahlaki, samimi ve iyi olanları eleyerek daima hakiki ve harici nedenleri seçerek bir tür seçme yapmaya zorlandığı görülüyor. Bu gerçeğin bir tarafını kesip atmaktır, yapaydır ve bazen yapmacılığa kadar uzanmaktadır.” (1966, s. 38)

Pardo Bazán'ın Fransız yazar ile ilgili belirttiği bir diğer kusur da romanın yararçılık düşüncesidir. Zola, *La novela experimental*'de romanın yararçılık düşüncesi ile ilgili olarak “toplumsal kötülüğün nedenlerini aradıklarını, insanda ve toplumda gelişen eşitsizlikleri açıklamak için bireylerin ve sosyal sınıfların anatomisini çıkardıklarını özellikle deney yoluyla suçları çözerek adalete katkıda bulunmayı umduklarını” ifade etmiştir. Pardo Bazán, Zola'nın bu anlayışına karşı çıkmaktadır. Zola'nın öngördüğü biçimde bireylere ve topluma yeniden şekil vermek ona sanatçının misyonuyla bağdaşmayan bir durum gibi gözükmektedir. Sanatın amacı ahlaki savunmak ya da sunmak olmamalıdır, sanatın amacı güzel olanı gerçekleştirmektir. Deneysel roman aracılığıyla romancıların düşünce ve arzu yasalarını keşfetmek ya da keşfedilmesine yardım ederek, toplumun düzene girmesi için hukukçuları, sosyologları ve yöneticileri aydınlatmak gibi abartılmış bir amaç gütmeleri,

yararcılığın en çok eleştirilen yönü olmuştur. Bu yararcı düşünce bir sanatçı için kabul edilemez bir husus olup “natüralist akımın ikinci hatasını oluşturmaktadır.” (1966, s. 40)

Pardo Bazán, ayrıca Zola'nın insan tasvirlerinde gerçeğe sadık kalmadığını ifade etmektedir. Özellikle, normal insanları gölgede bırakarak sürekli patolojik özellikleri olan insanlara yer vermesini eleştirir. Fransız yazar bir “klinik edebiyat” yarattığını sanmaktadır. Bundan da delice bir eğilim türemekte, Zola'nın göstermek istediği determinist etkiler ve fizyolojik yasalar çerçevesinde, fabrika üretimi bazı davranışlar ve özelliklere bürünen insan yaratılmaktadır.

Pardo Bazán, Zola'nın akımı ile ilgili eleştirilerini yapsa da ona olan hayranlığını da saklayamamıştır. Onu “unutulmaz sayfaları yaratabilen üstün yetenekli bir sanatçı” (1966, s. 134) olarak görür. Yazara göre Zola, betimleme sanatında ve durumları resmetmede bir ustadır. Natüralizm karşıtlarının tersine, Zola'nın tasvirlerinin güzelliğini övmektedir. Genel olarak, natüralizm karşıtları bu tasvirleri gereksiz ayrıntısından, uzunluğundan ve çokluğundan dolayı sıkıcı bulmaktadırlar. Onlara göre, bu tasvirler sanat yapılmadan sadece gerçeğin fotoğrafını gösteren dokümanlardır. Pardo Bazán da Zola'nın ve takipçilerinin tasvir yaparken bazı aşırılıklara kaçtıklarını inkâr etmez. Kuşkusuz natüralistler kendilerinden önce gelen realistleri geçerek sözlerini oldukça uzatmışlardır. Ancak Pardo Bazán, sadece bu kusurları nedeniyle onları yargılamamanın haksızlık olduğunu düşünmektedir.

Natüralist akımın başlıca kusurlarını belirttikten sonra Pardo Bazán kendi kişisel görüşünü sunmaktadır. O, birbirine muhalif iki akım arasında yani idealizm ve natüralizm arasında durmayı tercih etmektedir. Ona göre idealizmin de belli başlı kusurları bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi de gerçek ile ideaların aşırı derecede karıştırılmasıdır. Yazara göre bir romancı eserinde görülebilir ve dokunulabilir bir insan imajı çizmelidir. Bunu başarabilen tek akım da realizm akımıdır. Hemen ardından realizmi şöyle tanımlar:

“Eğer gerçek olan, ne kadar gerçek ve etkili bir varoluşa sahipse, realizm de bize sanatta, natüralizmden daha geniş, eksiksiz ve mükemmel bir kuramı önerir. Doğal ile ruhsal olanı, beden ile ruhu kapsar, içine alır ve natüralizm ile akılcı idealizmin zıtlıklarını bağdaştırır, birleştirir. Realizme her şey girer, yalnızca iki uç akımın (natüralizm, idealizm) abartıları ve aşırılıkları hariç.” (1966, s. 42)

Pardo Bazán'ın *La cuestión palpitante*'de natüralizm ile ilgili yazdıkları oldukça ılımlıdır, üstelik bölük pörçük de olsa düşüncesini belirttiği konular daha önce ortaya atılmıştır. Konuyla ilgili tüm noktalar entelektüel çevrelerce belirtilmiş ve bunlar üzerine tartışmalar yapılmıştır. Bununla birlikte Pardo Bazán'ın yaptığı bu çalışma, kamuoyunda büyük yankı uyandırır ve özellikle

eleştirmenler dünyasında çeşitli tepkilere yol açar. Öncelikle bu yazılar büyük tirajlı bir gazetede yayımlanmış ve büyük bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Ses getirmesinin ve başarılı olmasının nedeni, bu eserin iyi belgelenmiş olması ve konuyu net bir şekilde açıklayan ilk çalışma olmasıdır. Aynı zamanda akımla ilgili iyi bir sentez sunulmuştur. O vakte kadar Pardo Bazán gibi bu akımla ilgili Fransız romancılarını tanıtan ve eserlerini inceleyen bir çalışma olmadığından halkın ilgisini çekmiştir.

Bunların üzerine bir de yazarın kişiliğini eklemek gerekir. O dönem İspanyol toplumunda kadın yazarlara karşı doğal olarak bir güvensizlik mevcuttur. Bu nedenle geleneksel anlamda erkek yazarlara ayrılmış olan bir alan olan basın ve edebiyatta bir kadın yazarın ses getiren bir konu hakkında yorumlar yapması hoş karşılanmaz. (López- Sanz, 2003, s. 94) Aristokrat bir aileden gelen, bir anne olan, güçlü bir Katolik inancına sahip olduğunu söyleyen bir kadının natüralizm gibi nahoş bir konuyu işleme ve Zola'yı yargılamadan yarattığı akımın ciddi bir analizini yapması olağan bir durum olarak görülmemektedir. Eleştirmenlerin birçoğu Pardo Bazán'ın Katolik duyguları ile natüralizme eğilmesi arasındaki çelişkiyi yadırgamaktadır. Her ne kadar Pardo Bazán sadece konuyu açıklamaktan başka bir amacının olmadığını, kendisini bununla sınırladığını ve Fransız natüralizmini savunmadığını söylese de, çabaları işe yaramaz. Zira genel kamuoyu düşüncesi onun natüralizmin ateşli bir savunucusu olduğu yönündedir.

Pardo Bazán'ın kendisine yöneltile suçlamalara karşı, akımın determinist yönünü açıkça reddettiğini hatırlatmaktadır. Akım ile ilgili kısıtlamalar getirdiği halde nasıl onu dışı bir Zola ilan ettiklerini ya da onun aktif bir öğrencisi olduğunu dile getirmelerini anlamamaktadır. Determinizmi kabul etmeden, beden ruh üzerindeki etkisi kabul edilebilir ve bu etkiyi araştırmak için deneysel yöntemin işe yarar olduğu görülebilir. Son olarak Pardo Bazán kendisini eleştirenlere karşı bir cevap niteliğinde olan yazısında natüralizmin ömrü kısa sürse bile en azından zengin bir miras bırakacağını ifade etmektedir. (Pardo Bazán, 1884)

Öte yandan Zola'ya gelince, *La cuestión palpitante*'yi okuduktan sonra bu esere değer verdiğini açıklamaktan geri kalmamıştır. Bununla birlikte Zola, Pardo Bazán'ın natüralizmi sadece biçimsel olarak kabul ettiğini belirtir. La Epoca gazetesinin editörü Rodrigo Soriano'nun ünlü Fransız yazar ile yaptığı röportajda Zola şunları söyler:

“Pardo Bazán'ın yazdığı *La Cuestión palpitante*'yi okudum. İyi yazılmış, tartışmaya açık bir kitap. Bir bayan tarafından yazılan bir esere benzemiyor, zaten o sayfalar bir tuvalet masası üzerinde yazılamazdı. İtiraf edeyim ki, Pardo Bazán'ın beni çizdiği portre bana çok benziyor. Kitabı büyük ilgi uyandıracak bölümlere sahip ve genel olarak natüralizm

alanında dolaşmaya niyet edenler ve natüralizmin dolambaçlı ve karanlık kıvrımlarında kaybolmak istemeyenler için harika bir rehber. Pardo Bazán'ın dindar bir Katolik ve aynı zamanda bir natüralist olduğunu öğrendiğimde şaşkınlığımı gizleyemedim, fakat bu bayanın natüralizminin yalnızca şekilsel, sanatsal ve edebi mahiyette olduğunu açıklamam gerekiyor.” (Soriano, 1891, s. 350-357)

Pardo Bazán, sadece zayıflatılmış natüralist virüsü kabul etmektedir ve onun eleştirisi kendisinin de dediği gibi pembe renkli natüralizm (naturalismo color de rosa) olarak algılanabilir (Clemessy, 1981, s. 108). Ona göre natüralizmin eleştirilmesi gereken yönü serbest iradeyi reddeden determinist yönüdür. Onun için roman temel olarak gerçeğe dayalı olmalı, belirli bir duruma yerleştirilmiş, şartlara, çevreye ve kendi hür iradesine göre hareket eden, bulunduğu şartlardan çabuk etkilenebilen, zorlayınca da kandırılabilen insanı içine alan bir gerçeğe uygun olmalıdır. Barroso'ya göre (1973, s. 29) çağın modern ve bilimsel yeniliklerini hoş karşılamaktadır ancak, insanı kör ve dış kaynaklı, değişmez, sabit bir makineye dönüştürmeye karşı durmaktadır. Onun romanları bu kötümser tonda olmamıştır. Romanlarında trajediyi işlemeye karşı değildir ve nitekim bazı eserlerinde şartların kurbanı olan masum karakterler mevcuttur. Karakterleri güçlü ya da zayıf olsunar, arzularına direnirler ya da onlara teslim olurlar. Hayatlarında bazı güçlüklerle karşılaştıklarında onları aşabilirler ya da bazen aşamayabilirler, ama yine de her zaman iradeleri ile hareket ederler ve sorunlarını çözmek için maddi ya da manevi olanakları kullanıp sonuca ulaşmaya çalışırlar.

Pardo Bazán, natüralizm akımını hem halka açıklamak hem de romanlarında işlemek üzere iki şekilde de kullanmıştır. Yeni akımın kusurlarını saptamasının yanında iyi yönlerinin farkına varıp bunları eserlerine de aktarmıştır. İkinci romanı *Un viaje de novios* (1881) yeni akımdan ufak belirtiler taşır, *La Tribuna* (1883) adlı romanı bazı özellikleri ve yazma şekliyle tamamen natüralist olarak değerlendirilmiştir. Özellikle *Los Pazos de Ulloa* (1886), *La Madre naturaleza* (1887), *Insolación* (1889) ve *Morrina* (1889) adlı romanları eleştirmenlerin büyük bir kısmı tarafından tam anlamıyla natüralist eserler olarak gösterilmiştir.

Sonuç olarak, Garcia Barragan'ın da belirttiği gibi, Pardo Bazán'ın natüralizmi, Fransız natüralizminden daha naif ve kabalıktan uzak, daha az determinist ve daha az bilimsel bir natüralizm olmuştur (1979, s. 190). Kısacası, Pardo Bazán'ın Katolik natüralizmi Fransız natüralizminin oldukça uzağındadır. Böyle olmasına rağmen bu durum kitaplarda, makalelerde bu konuyu tartışmaya devam eden önde gelen İspanyol yazarlarından kolay kabul görmemiş ve Emilia Pardo Bazán, Zola'nın ve onun natüralizminin İspanya'daki temsilcisi olarak görülmüştür.

Sonuç

Natüralizm İspanya'da on dokuzuncu yüzyılda edebi olanın ötesine geçerek sosyal, politik, felsefi ve dini polemiklerin konusu olmuştur. Emilia Pardo Bazán İspanya'da, eleştirilenler ve okuyucular tarafından böyle bir akımın temsilcisi olarak görülmüştür. Pardo Bazán, Zola'nın mutlak determinizmini reddederken, insan yaşamında kalıtımın ve çevrenin önemli bir rol oynadığını kabul etmektedir. Zola'nın determinizmine karşı çıkmasına rağmen, hayal gücünü önemsememe ve romanı insan doğası ile ilgili bir belgeleme deposuna çevirme gibi natüralist öğeleri benimsemektedir. Bunlardan başka Pardo Bazán'ın benimsediği natüralist unsurlar arasında detaylı gözlem ve analizci tanımlama tekniğinin de bulunduğunu söylemek gerekir. Sonuç olarak roman, bu akımla sosyal bir çalışmaya dönüştürülmüş ve sadece bir eğlence aracı olmaktan çıkmıştır. Böylelikle Pardo Bazán sanatın birincil amacının güzellik yaratmak olduğunu unutmamakla birlikte, romanın sosyal rolünü ve öğretici yanını kabul etmektedir. Okuyucu natüralist eserler sayesinde yaşamın gerçeği üzerine birçok şey öğrenmektedir. Kendisi gibi on dokuzuncu yüzyıl romanının sadece bir eğlence aracı olmaktan çıkıp bir araştırmaya döndüğüne ikna olan romancıların gözleme ve analize dayanan yeni tekniklere başvurma ihtiyacını dile getirir. Gerçeğin titiz ve sabırlı gözlemlenmesine karşı değildir, onun beğenmediği taraf sistematik bir şekilde ahlak dışı ve tiksinti uyandıran konuların seçilmesidir. Aynı şekilde okuyucuyu yoran bitmez tükenmez tasvirlerin sık kullanılmasına da karşıdır. Sonuç olarak, natüralist romanın bir özelliği vardır ki Pardo Bazán'a göre bu affedilmez bir yöndür: Tüm bu eserlerin estetikten, zarafetten yoksun oluşları en zayıf noktalarıdır. Böyle kasvetli bir anlatım, gülücüklerle göz yaşlarının bir arada olduğu hayatın gerçeğine ters düşmektedir.

Kaynakça

- Acar, S. (1991). *Sanayileşme-Edebiyat İlişkileri Açısından Alman Natüralizmi*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Alfonso, L. (1881). Crónica del Lunes, La desheredada de B. Perez Galdós, *La Época*.
- Aytür, N. (1987). *Amerikan Romanında Gerçekçilik*, Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi.
- Barroso, F. J. (1973). *El Naturalismo en La Pardo Bazán*, Madrid: Playor.
- Bravo-Villasante, C. (1966). *Vida y Obra de Emilia Pardo Bazán*. Madrid: Revista de Occidente.
- Caudet, F. (1995). *Zola, Galdós, Clarín: El Naturalismo en Francia y España*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Paradigma.
- Clemessy, N. (1981). *Emilia Pardo Bazán Como Novelista*. Madrid: Fundacion Universitaria Española.
- Garcia Barragan, M. G. (1979). Emilia Pardo Bazán. Algo mas entorno a su naturalismo y feminismo. *Cuadernos americanos*, (222), 187-197.

- Kantarcıoğlu, S. (2009). *Edebiyat Akımları*. İstanbul: Paradigma.
- López-Sanz, M. (2003). *Naturalismo y Espiritualismo en La Novelística de Galdos y Pardo Bazán*. Madrid:Pliegos.
- Martino, P. (1958). *Fransız Natüralizmi*. Nebil Otman (. Çev.). Ankara: Maarif Basımevi.
- Ortega Munilla, J. (1880). Los Lunes de El Imparcial. *El Imparcial*.
- Pardo Bazán, E. (1966). *La Cuestión Palpitante*. Madrid: Ediciones Anaya.
- Pardo Bazán, E. (1973). *Obras Completas II*. Madrid: Aguilar.
- Pardo Bazán, E. (1884). Bandera Negra. *La Epoca*.
- Pattison, W. T. (1965). *El Naturalismo Español*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rossell, F. (1879). Noticias Literarias. *Revista de España*, 69, 282-286.
- Soriano, R. (1891). Una Conferencia con Emilio Zola. *Revista de España*, 137, 350-357.
- Ural, Ş. (2006). *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Say Yayınları.
- Zola, E. (2002). *La Novela Experimental*. Madrid: Espasa Calpe.

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, italik)** [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 ÖGE DERGİSİ



Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

e-ISSN: 2146-7064

HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

Makale Bilgileri

Makale Kodu	
Makale Başlığı	
Makale Geliş Tarihi	
Makalenin Gönderildiği Hakem	
Hakeme Gönderilme Tarihi	

Makale Değerlendirme Soruları

	SORULAR	EVET (10 puan)	KISMEN (5 puan)	HAYIR (0 puan)
1	Makale başlığı içerikle uyumlu mudur?			
2	Makalenin Türkçe ve yabancı dildeki "Özet"i ve "Anahtar Kelimeler"i doğru ve yeterli midir?			
3	Makale başlangıcında araştırmanın amacı, hedefleri ve yöntemi açıkça belirtilmekte midir?			
4	Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur?			
5	Makalenin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir?			
6	Makale dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır?			
7	Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür?			
8	Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır?			
9	Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir?			
10	Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir?			
TOPLAM PUAN				

Makale Hakkındaki Detaylı Görüşleriniz*

* Bu kısmı boş bıraktığınız takdirde, "Hakem Değerlendirme Formu" işleme alınmayacaktır.

Makale Değerlendirme Sonucu

1	Makale olduğu gibi yayımlanabilir.	EVET	HAYIR
2	Makale belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir.	EVET	HAYIR
3	Cevabınız “EVET” ise makalenin düzeltilmiş halini incelemek ister misiniz?	EVET	HAYIR
4	Makale yayımlanamaz.	EVET	HAYIR

Hakem Bilgileri

Ad ve Soyad	
Unvan	
Kurum (Üniv., Bölüm, Şehir vd.)	
Telefon	
E-Posta	
Rapor Tarihi	
<i>Şahsıma gönderilen işbu çalışmanın, nesnel, tarafsız, akademik, bilimsel ve etik ilkeler doğrultusunda değerlendirildiğini bildiririm.</i>	
İmza	

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, yayinevi adı, "kitabevi", "yayinevi", "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 Tandıık*. 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: 10.1057/palgrave.kmrp.8500141

Elektronik gazete makaleleri

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. www.hurriyet.com.tr

Çok ciltli çalışmalar

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Daha önceki bir baskının yeni basımı

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

Kitaptan çevrilmiş bölüm

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

Rapor ve teknik makaleler

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscape Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

Dergiden tek yazarlı makale

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Dergiden çok yazarlı makale

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye 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, bildirimler: 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


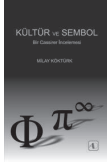









Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.









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 Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar 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 Editör: 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 DÜŞÜNESİNDE TANIKLIKLAR M. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU</p>	<p>Çağdaş Türk Düşüncesinden Tanıklıklar / M. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU 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 Felsefe Tanımları 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 Fulya 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 ŞEKİPE "GÜLME" LEVENT BAYRAKTAR / ZEYNEP TEK</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. Baskı ISBN: 978-605-64078-1-9</p>		<p>Fârâbî - Platon Kanunlarının Özü / Fahrettin Olguner 13.5 X 21.5 cm / 176 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-5-6</p>
	<p>LUGATÇE-İ FELSEFE (Transkripsiyonlu Metin) / İsmail Fenni ERTUĞRUL 16 X 23.5 cm / 792 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-2-5</p>		<p>BERGSON / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 140 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-0-1</p>
	<p>Felsefe ve Tasavvuf / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-2-6</p>		<p>Hikmet Gelenegi ve Hikem-i Atâiyye / Melahat BEKİ 13.5 X 21.5 cm / 296 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-4-9</p>
	<p>Felsefe Serüvenimiz / Rahmi KARAKUŞ 13.5 X 21.5 cm / 312 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-5-6</p>		<p>Sadakat Ahlakı- Josiah Royce'un Ahlak Anlayışı / Önder BİLGİN 13.5 X 21.5 cm / 426 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-3-3</p>
	<p>FELSEFE ile / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 312 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-9-5</p>		<p>ŞİİRİN SINIRSIZLIĞINDA - Şiire Dalışlar & ANIN AÇIK DENİZLERİNDE - Şiirler / Ahmet İNAM 13.5 X 21.5 cm / 302 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-7-0</p>
	<p>Oryantalist mi? / Orhan ARAS 13.5 X 21.5 cm / 288 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-1-8</p>		<p>Türk Düşüncesinden Portreler / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 368 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-0-1</p>
	<p>Türk Düşüncesinde Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan / Editörler: Fazıl Karahan, Fikri Gül, Milay Köktürk 16.5 X 24 cm / 760 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-6-3</p>		<p>Batı ve İslâm Dünyasında PLATON'UN TIMAIOS'U / Fahrettin Olguner 13,5x21,5 / 160 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-9-4</p>
	<p>Bakü'den Balkanlara Halvetlilik III / Editörler Levent Bayraktar, Yeliz Yayıntaş 13,5x21,5 / 232 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-8-7</p>		<p>Felsefenin Vefalı Yüzü - Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan / Editör: Celal Türer 16,5x24 / 456 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-7-0</p>

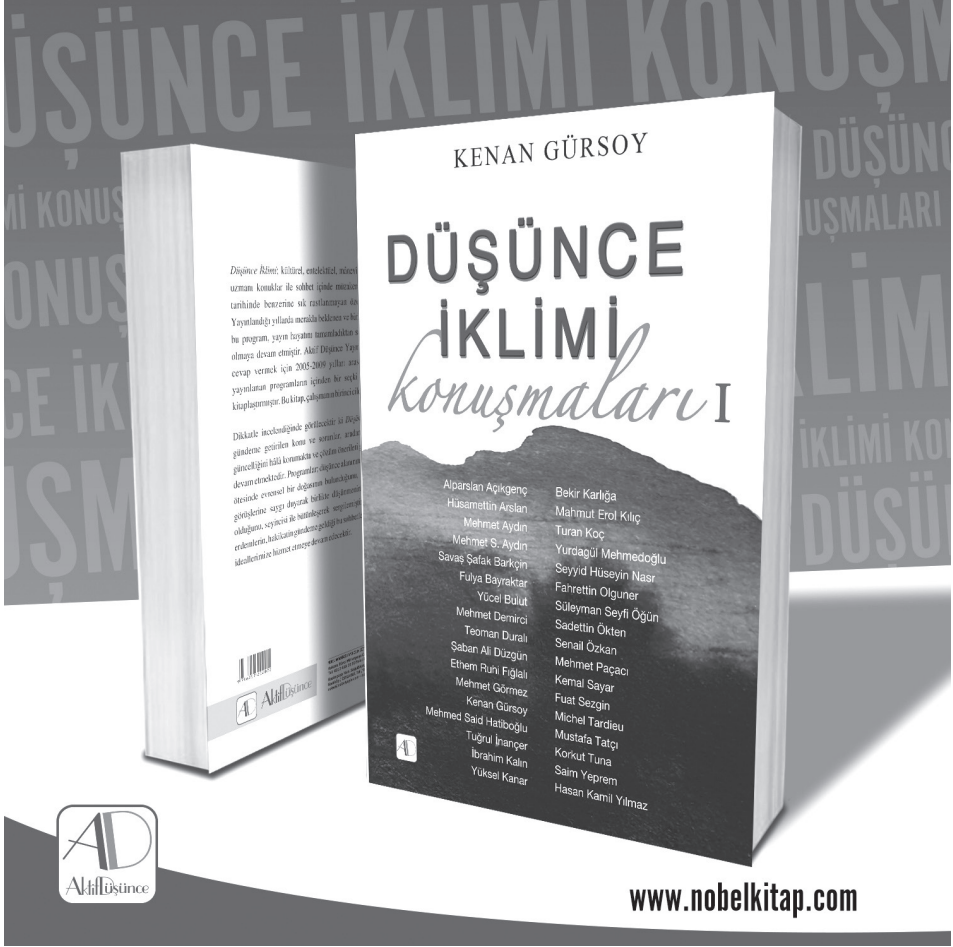


Bergson, Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülmüş filozoflardan biridir. Yaşadığı çağda dersleri ve konferansları büyük bir hayran kitlesi tarafından merakla takip edilmiştir. Bunda, geniş bir kültüre ve kuvvetli bir hitabete sahip olmasının payı büyüktür.

Bu kitapta, ruh ile beden ilişkisinden hareketle Bergson felsefesinin, felsefe tarihindeki yeri ve konumu irdelenmektedir. Böylece eser bir yandan Bergson metafiziğiyle, bir yandan ruh-beden ilişkisiyle ve diğer yandan da pek çok felsefi ekolle karşılaşma imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda materyalizm, pozitivism, natüralizm, entelektüalizm, kriticizm, paralelizm, finalizm, mekanizm, evolüsyonizm gibi akımlar gündeme gelmekte ve incelenmektedir.



Günümüzde Tasavvuf adlı bu kitap, farklı entelektüel ve akademik disiplinlerden gelen ve bugünün insanlık problemleri için çözüm önerisi arayan yazarlar tarafından, çağımızı kendi irfanımızdan hareketle okumak ve yorumlamak gayesi ile kaleme alınmış olan makalelerden oluşmaktadır. Bunların bir kısmında bugün adına ve bütün bir insanlık için Tasavvufun teklifleri ele alınmakta, bir kısmında da mutasavvıflar hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır. İslâmın; farklı coğrafyaları, farklı kültürleri, farklı insanları tevhid prensibi etrafında bütünleştirmiş olması, bugün yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu kitap, dünya genelinde yaşanan insanî problemlerin çözümü için günümüzün ihtiyaçları doğrultusunda kadim hikmetle yeniden buluşmaya bir davettir.



Düşünce İklimi; kültürel, entelektüel, mânevî ve felsefi konuların, alanın uzmanı konuklar ile sohbet içinde müzakere edildiği, Türk televizyon tarihinde benzerine sık rastlanmayan özel bir program olmuştur. Yayınlandığı yıllarda merakla beklenen ve birlikte düşünmeye davet eden bu program, yayın hayatını tamamladıktan sonra da aranan bir kaynak olmaya devam etmiştir. Aktif Düşünce Yayınları, bu ihtiyaca ve talebe cevap vermek için 2005-2009 yılları arasında TRT2’de her hafta yayınlanan programların içinden bir seçki yaparak iki cilt hâlinde kitaplaştırmıştır. Bu kitap, çalışmanın birinci cildir.

Dikkatle incelendiğinde görülecektir ki Düşünce İklimi programlarında gündeme getirilen konu ve sorunlar, aradan geçen zamana rağmen güncelliğini hâlâ korumakta ve çözüm önerileri günümüzde de ışık tutmaya devam etmektedir. Programlar; düşünce alanının popülarizminin üzerinde ve ötesinde evrensel bir doğasının bulunduğunu, sohbet içinde muhatabın görüşlerine saygı duyarak birlikte düşünmenin ve oluşmanın mümkün olduğunu, seyircisi ile bütünleşerek sergilemiştir. Yüce değerlerin, insanî erdemlerin, hakikatın gündeme geldiği bu sohbetler, kitap olarak medeniyet ideallerimize hizmet etmeye devam edecektir.