

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ÇEVİRİBİLİMDE SKOPOS KURAMININ FELSEFİ BAKIŞ
AÇISIYLA YENİDEN YORUMLANMASI**

DOKTORA TEZİ

Nesrin ŞEVİK

Enstitü Anabilim Dalı: Çeviribilim

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muharrem TOSUN

EYLÜL-2016

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ÇEVİRİBİLİMDE SKOPOS KURAMININ FELSEFİ BAKIŞ
AÇISIYLA YENİDEN YORUMLANMASI**

DOKTORA TEZİ

Nesrin ŞEVİK

Enstitü Anabilim Dalı: Çeviribilim

“Bu tez 20/09/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Muharrem TOSUN	BAŞARILI	
Prof. Dr. Leyla COŞAN	Başarılı	
Doç. Dr. Süeda ÖZBENT	Başarılı	
Yrd. Doç. Dr. A. Nursen DURDAĞI	BAŞARILI	
Yrd. Doç. Dr. Cüneyt ARSLAN	BAŞARILI	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



Nesrin ŞEVİK

20.09.2016

ÖNSÖZ

Her tez gibi bu tezin de bir hikâyesi var. Uzun bir zaman diliminde yazılması sebebiyle köprünün atından çok suların geçmesi ve hayata dair acı tatlı tecrübeler edinilmesi söz konusu. Ama bu süreç içinde yaşadığım en güzel duygu, bir evlada sahip olmak...

Öncelikle akademik hayata başlamama ve çeviri alanına geçmeme vesile olan, yüksek lisans tezimin de danışmanı olan ve çalışmanın her aşamasında bana büyük katkılar sağlayan hocam Prof. Dr. Muharrem TOSUN'a en derin teşekkürlerimi ve saygılarımı sunmayı bir borç bilirim. Diğer danışman hocam Prof.Dr. Mehmet GÜNDOĞDU'ya değerli katkı ve emekleri için içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

Bu vesileyle tezimin son okumasında yardımlarını esirgemeyen sevgili arkadaşım Arş. Gör. Ender BÜYÜKÖZKARA'ya, her daim yanımda olan sevgili dostum Arş. Gör. Ayla AKIN ve Arş. Gör. Meriç BOZ'a teşekkür ederim.

Son olarak bu günlere ulaşmamda yardımlarını ve desteğini esirgemeyen, yokluğumu oğlumuz Baran'a hissettirmeyen, anlayışı ve sabrıyla heran yanımda olan eşim Hüseyin ŞEVİK'e, aileme ve eşimin ailesine gönülden minnettarım.

Çalışmamı ilgi, sevgi ve zamanımı esirgediğim, zorlu günlerimi istemeden de olsa kendisine yansıttığım ve kendisine vicdan borcu olduğum iki yaşındaki evladım Baran ŞEVİK'e ve yıllar önce benden ayrılan ama her daim yanımda olduklarını hissettiğim rahmetli annem ve babama ithaf ediyorum.

Nesrin ŞEVİK

20.09.2016

İÇİNDEKİLER

ŞEKİLLER LİSTESİ.....	v
ÖZET.....	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: EREKBİLİMİN KAVRAMSAL KÖKENLERİ	7
1.1. Erek Sözcüğü	7
1.1.1. Erek Sözcüğünün Etimolojisi	10
1.1.2. Erek Sözcüğünün Yapısı.....	12
1.1.3. Erek Sözcüğü ve Anlamdaşları: Erek, Amaç, Gaye, Hedef, Kast Maksat ve Telos	14
1.1.3.1. Erek	14
1.1.3.2. Amaç	15
1.1.3.3. Gaye	15
1.1.3.4. Hedef	16
1.1.3.5. Kasd	17
1.1.3.6. Maksad	17
1.1.3.7. Telos.....	18
1.2. Ereklilik.....	19
1.3. Ereksel Neden	20
1.4. Ereksel Düşünce.....	22
1.5. Erekbilim/Teleoloji	32
1.6. Aristoteles’te Erek.....	38
1.7. Kant’ta Erek	41
1.8. Hegel’de Erek.....	45
1.9. Erek Teriminin Anlaşılmasında Filozoflar Arasındaki Farklar	49
BÖLÜM 2: EREKBİLİMİN FELSEFİ TEMELLERİ; ARİSTOTELES, KANT, HEGEL.....	52
2.1. Aristoteles’in Erekbilimsel Anlayışı	52
2.1.1. Aristoteles’te Bilimlerin Sınıflandırılması.....	54

2.1.2. Aristoteles'te Töz.....	59
2.1.3. Aristoteles'te Madde-Form.....	62
2.1.4. Aristoteles'te Kuvve-Fiil	69
2.1.5. Aristoteles'te Devinim	78
2.1.6. Aristoteles'te Meydana Gelme.....	87
2.1.7. Aristoteles'in Dört Neden Kuramı.....	94
2.1.7.1. Maddi Neden.....	100
2.1.7.2. Formel Neden.....	100
2.1.7.3. Fail Neden	101
2.1.7.4. Ereksel Neden	101
2.1.8. Aristoteles'te Ereksel Neden.....	104
2.2. Kant'ın Erekbilimsel Anlayışı	119
2.2.1. Kant ve Bilgi	119
2.2.2. Yargı Yetisinin Eleştirisi.....	121
2.3. Hegel'in Erekbilimsel Anlayışı.....	130

BÖLÜM 3: SKOPOS KURAMININ EREKBİLİMSEL BAKIŞ AÇISINDAN YENİDEN YORUMLANMASI; SKOPOS KURAMINA YENİ

YAKLAŞIM	137
3.1. Skopos Kavramı, Anlamı ve Tarihçesi	137
3.1.1. “Hedef Tahtası” Olarak Skopos’un Betimlenmesi	137
3.1.2. “Hedef Noktası” Olarak Skopos’un Betimlenmesi.....	138
3.1.3. Yazılı Belgelerde Skopos.....	139
3.1.4. Homeros Sonrası Edebiyatta Skopos	140
3.1.5. Skopos Kavramının Soyut Kullanımı	140
3.2. Skopos ve Telos Kavramları ve Kavramlar Arasındaki Farklılıklar.....	145
3.3. Skopos ve Telos Kavramlarının Çeviribilimde Ele Alınışı	151
3.4. Çeviribilim ve Skopos Kuramı.....	155
3.5. Skopos Kuramı.....	159
3.5.1. Aristoteles'in Dört Neden Kuramı ve Skopos Kuramı	198
3.5.2. Aristoteles'in Dört Neden Kuramı ve Çeviribilim.....	200

3.5.2.1. Andrew Chesterman ve Aristoteles'in Dört Neden Kuramının Çeviribilime Uygulanması	200
3.5.2.2. Anthony Pym ve Aristoteles'in Dört Neden Kuramının Çeviribilime Uygulanması	202
3.3. Aristoteles'in Dört Neden Kuramı Bağlamında Skopos Kuramını Yeniden Anlamak	206
3.3.1. Maddi Nedenin Çeviribilim ve Skopos Kuramındaki Yeri	207
3.3.2. Formel Nedenin Çeviribilim ve Skopos Kuramındaki Yeri	219
3.3.3. Fail Nedenin Çeviribilim ve Skopos Kuramındaki Yeri.....	226
3.3.4. Ereksel Nedenin Çeviribilim ve Skopos Kuramındaki Yeri.....	239
SONUÇ.....	248
KAYNAKÇA	262
ÖZGEÇMİŞ.....	275

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1 :Bir Nesnenin Davranışının Erekbilimsel Şeması	22
Şekil 2 :Erekbilimsel Düşüncenin Analiz Şeması	26
Şekil 3 :Erekselbağın Üç Edimi ve Birbiriyle Olan İlişki Şeması	29



Tezin Başlığı: Çeviribilimde Skopos Kuramının Felsefi Bakış Açısıyla Yeniden Yorumlanması

Tezin Yazarı: Nesrin ŞEVİK

Danışman: Prof. Dr. Muharrem TOSUN

Kabul Tarihi: 20 Eylül 2016

Sayfa Sayısı: vi(ön kısım) + 275 (metin kısmı)

Anabilim Dalı: Çeviribilim

Skopos Kuramı çeviribilim alanının önemli kuramlarından biridir ve erek odaklılık bu kuramın bir söylemidir. Kuramla ilgili şu ana kadar kastedilenin erek odaklılık olduğu, erek odaklılıktan kastın da, ereğin hedef kısmıyla ilgili bir yaklaşım olduğu bilinmektedir. Çeviribilim açısından bakıldığında Skopos kuramının anlamı, erek metnin amacı doğrultusunda çeviri yapmak, çevirinin işlevini belirleyen unsurun erek kültür olduğunu kabul etmektir. Şimdiye dek sözü edilen ereklilik ise, erek metinle başlayıp erek metinle biten ve kaynak metne dayalı olarak açıklanmayan bir erekliliktir. Oysa gerek Skopos kuramının köklerine inilip, Skopos kavram ve kuramı incelendiğinde, gerekse erekbilimin kökenlerine inerek, erek kavram ve kuramı incelendiğinde karşılaşılan sonuç, şu ana kadar bilinenden çok farklı bir yaklaşıma yol açmıştır.

Skopos kavramının anlamı salt amacın sonucuna yönelik olmadığı gibi, erek kavramının anlamı da salt ereğin sonucuna yönelik değildir. Skopos ve erek kavramlarını çeviribilimin kuramsal çerçevesinde incelediğimizde, çeviribilim alanında Skopos kuramı ve erek odaklılık kuramlarının sadece erek metin odaklı olmasının ve kaynak metnin süreci başlatan olgu olarak bir başlangıç noktası sayılmamasının, kuramsal açıdan eksik bir durum oluşturarak kuramın yanlış ve eksik anlaşılmasına yol açtığı görülmüştür.

Özellikle Aristoteles'in dört neden kuramına dayalı olarak Skopos ve erekten söz edildiğinde, önümüze bambaşka bir Skopos kuramı ve erek odaklılık yaklaşımı çıkmaktadır. Bu bağlamda, çeviribilim içerisinde Skopos kuramı ve erek odaklılığın kaynak metinden başlayarak yeniden ele alındığı yeni bir kuramsal yaklaşım gerekmektedir.

Bu tezde Skopos kuramı ve erekbilim kuramlarının incelenmesinin sonucu olarak, çeviribilim alanında Skopos kuramına ve erek odaklılığa yeni bir yaklaşım getirmek amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, kuramların bilimsel arka planlarını ve tarihsel izlerini sürerek ve birinci elden bir kuramsal iddiayı teze taşıyarak, çeviribilim alanında yeni bir bakış sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çeviribilim, Skopos Kuramı, Skopos, Telos, Amaç, Erek, Ereksel Düşünce, Ereksel Neden, Erekbilim, Teleoloji, Aristoteles, Kant, Hegel, Dört Neden,

Title of the Thesis: Re-Interpreting The Theory Of Skopos Within Translation Studies From A Philosophical Point Of View	
Author: Nesrin ŞEVİK	Supervisor: Professor Muharrem TOSUN
Date: 20 September 2016	Nu. of pages: vi (prep.) + 275 (main body)
Department: Translation Studies	
Skopos Theory is one of the most important theories of translation studies and target orientedness is a discourse of this theory. It has so far been known that this theory brings to the mind target orientedness and target orientedness puts forward an approach about the target part of the purpose. In terms of translation studies, Skopos theory means translating a text for a target audience and in this theory target culture determines the function of the translation. Finality having so far been mentioned when explaining this theory is associated with the fact that the translation activity starts with a target text and ends with that text, it is not explained with the presence of the source text. However, when discussing the concept of Skopos, its theory, teleology, the concept of target and its theory by getting to the root of them, a different approach than is known appears. The meaning of Skopos does not only bring to the mind the end of the purpose. Besides, the meaning of the concept of target is not only about the end of the target. When discussing concepts of Skopos and target in the field of TS, we come to a conclusion that this theory is understood wrong if the theory is considered only target oriented and the source text as the initiating process is not seen as the starting point. Especially based on the theory of Aristotle's four causes, when mentioned Skopos and target, we face a different Skopos theory and a target oriented approach. In this context, it is necessary to find a new theoretical approach by starting Skopos theory and target orientedness from the source text. In this thesis, we try to bring a new approach to Skopos theory and target orientedness within TS as the result of investigating this theory and teleological theories. In this direction, we aim to present a new approach within TS by tracing the scientific background of theories and their histories as well as putting forward a theoretical claim at first hand.	
Keywords: Translation Science, Skopos Theorie, Skopos, Telos, Goal, Purpose, Teleology, Aristoteles, Kant, Hegel, Four Causes	

GİRİŞ

Çeviribilimde 80’li yıllarda yaşanan değişimle birlikte çevirinin kendi kavramsal ve dolayısıyla kuramsal altyapısını oluşturma aşamasına gelinmiştir. Çeviribilimin bağımsız bir disiplin olma yolunda disiplinlerarası bir çalışma yöntemi benimsemiş olması, çevirinin diğer bilim dallarının bakış açılarına sahip olması anlamında olmayıp, çevirinin doğasının diğer disiplinler yardımıyla açıklanması anlamına gelmektedir. Çeviri sürecinde birçok etkenin çeviriyi ve çevirmeni etkilemesi, dar bir bakış açısıyla bu etkenlerin açıklanmasını imkânsız kılmaktadır. Tüm bilim dallarının yaptığı gibi çeviribilim de, kuramsal ve pratik işleyişini farklı disiplinlerin yardımı olmaksızın açıklayamamıştır. Diğer bilimsel disiplinlerin çeviriyi etkileme derecesinin zamanla değişmesi, çeviribilimcilerin çeviriye hangi bakış açılarıyla baktıklarıyla ilgilidir. Çevirinin genel kuramına bakıldığında, tüm disiplinlerarası çalışmaların çeviri sürecinde bir yeri olduğu görülmektedir.

Çalışmanın Konusu

Gerek günümüz çeviri kuramları gerek eski çeviri kuramları olsun, çeviri çalışmalarının temelinde felsefi düşüncelerin yer aldığı göz ardı edilemez. Zira bilimlerin gelişmesi ve farklı bilimsel görüşlerin ortaya konması büyük ölçüde felsefi düşünceler temelinde gerçekleşir. Bu bakımdan çeviribilimin felsefi temelleri açısından şu sorular ve benzerlerinin yanıtlanması gerekir: Çeviri kuramlarının oluşmasında felsefi bakış açılarının etkisi nedir? Kuramcılar kuramlarını oluştururken felsefi bakış açılarından ne ölçüde etkilenir ve yararlanırlar?

Tüm bilimlerde olduğu gibi çeviribilimde de disiplinlerarası çalışmalar bilim alanının gelişimi için oldukça önemlidir ve disiplinlerarası çalışmalar bilimsel disiplinlerin zayıf değil, kuvvetli yanlarıdır. Bilim dalları kendi kuram ve yöntemlerini geliştirirlerken ilgili oldukları alanda nesne-özne-toplum ilişkisini dikkate almadan tek başına yeterli olamazlar. Çeviribilim birçok bilim dalıyla etkileşim halinde çalışarak çevirinin doğasını ve işleyişini bilimsel olarak soyutlama ve kuramsal alanlara taşıma amacını taşır. Çeviri süreci ancak bu şekilde, genel, evrensel işleyiş ve zaman-mekân algılamasından bağımsız teknik bir süreç olarak incelenmekten kurtulabilir.

Çeviri kuramlarının çeviri sürecinin belirleyicisi olarak gördükleri *çevirinin amacı* teriminin çeviribilimin üst başlığı haline gelmesiyle, çevirinin amaçlılık ilkesiyle ilgili yapılan açıklamaların felsefi boyutu da gündeme gelmektedir. Felsefeyle disiplinlerarası bir ilişki kurulmaksızın, çeviri sürecinde *amaç* ve bu amaca yönelik *eylemlerle* ilgili yapılan açıklamalarda çelişki ve eksikliklerin yaşanılması kaçınılmazdır. Çevirinin amacının sorgulanması ve bu amacın belirleyicilerinin neler olduğunun ortaya koyulabilmesi ve sonuçta çevirmen kararlarına nelerin yol açtığına bilimsel olarak açıklanabilmesi için, çeviri sürecinin yönlendiricisi olan *amaç* kavramının çeviribilim bağlamında bilimsel olarak sorgulanması ve çeviriye nasıl uygulandığının ve nasıl uygulanabileceğinin yeniden yorumlanması gerekmektedir. Çeviri kuramında hareket noktası olarak kullanılan amaç kavramı felsefi bakış açısıyla incelendiğinde, kavramın eksik ve kusurlu bir bakış açısıyla yorumlandığı ve kavramdan eksik bir bakış açısıyla da hareket edildiği görülmektedir.

Felsefe tarihinde kendine özellikle Aristoteles ve Kant'ta yer bulan *erek* sözcüğü çeviribilim literatüründe kendine iki farklı şekilde yer edinmiştir: ilk anlamıyla çeviride varılacak olan dil/kültür anlamına gelen *erek*, yani hedef; diğer anlamıyla *amaç* anlamına gelen *erek*. Dilimizde amaç sözcüğü erek sözcüğüne nazaran daha yaygın bir kullanıma sahip olduğundan, çeviribilimde terminolojik kullanım bağlamında *erek* kullanılırken, terminolojik kullanım dışında *amaç* sözcüğüne sıkça yer verilmektedir.

Bu çalışmada felsefi bağlamda ele alınacak olan *erek* sözcüğü, doğanın ve insan eylemlerinin ereği söz konusu olduğunda Aristoteles'te, yine doğanın ama bu kez insan zihninin ereği söz konusu olduğunda Kant'ta karşımıza çıkar. Ereğin insan zihninde gerçekleştiğini iddia eden Kant'a göre nesneler, ancak ve ancak insan zihnindeki ereğin bir sonucu olarak var olurlar. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*(2007) adlı eserinde Kant'ın ereklilik görüşünün bu anlamda *formel* olduğunu belirtir; çünkü erek doğrudan doğruya nesnelerde ve onların içkin varoluşlarında mevcut olan bir şey değildir; tersine o, nesnelerin bizim düşüncemizdeki kavramlarında ve bu kavramlar arasındaki bağlantılarda kendisini göstermektedir. Oysa Aristoteles'te erek nesnenin kendi içinde vardır. Cassirer yine aynı eserinde Aristoteles'te ereğin insanın hedeflerinde ve niyetli eylemlerinde görünen bir şey olduğuna ve aynı zamanda ereğin tüm doğal oluşumların son temeli olduğuna değinir. Birbirinden farklı ereksellik anlayışına sahip olan

Aristoteles ve Kant'ın erekselci yaklaşımları, zaman zaman birbirlerini desteklemekte, zaman zaman ise reddetmektedirler.

Çalışmanın Amacı

Çeviribilim kuramlarının oluşumu ve mahiyetini anlamak için öncelikle bu kuramlar üzerine gözlem yapmak, düşünmek ve akıl yürütmek gereklidir. Bu çalışmada bu gereklilikten yola çıkılarak erek odaklı çeviri kuramlarından bir olan Skopos kuramı ve kurama ait olan öğretilerin, genelde Aristoteles'in felsefesi, özelde Aristoteles'in Dört Neden Kuramından yola çıkılarak yeniden ele alınması amaçlanmıştır.

Çalışmanın Önemi

Erekselci görüş, doğa ve insan eylemi dâhil tüm eylemlerin, amaçları tarafından belirlendiğinin kuramsallaştırılmasıdır. Skopos kuramı çeviri pratiği, çevirinin bir bilim olarak yapısı ve çevirmenin sanatçı kişiliği açısından yeterince yorumlanmamıştır. Erekselci yaklaşımda, hep erek kültür ve çevirinin sonucu yorumlanmış, çevirinin çıkış noktası olan nedensel ereğe yönelik, yani kaynak metin ve hermeneutik bir erekselcilik söz konusu olmamıştır. Skopos kuramının erek metne ve erek okura odaklanması sınırlamasından sıyrılıp, kaynak metin ve kaynak metnin yorumlanması ve çıkış noktasına odaklanmaya yönelme, çeviri sürecini açıklama ve çeviri sürecini bütünsel anlama açısından önemlidir. Çeviri alanında genel kuramsal yaklaşım ancak erekselci kuramın tam anlaşılmasıyla ve sadece finalistik bir erek anlayışıyla erek metne odaklanan ve çevirinin tüm gerçekliğini burada arayan bir tutumdan vazgeçmeyle gerçekleşebilir.

Her bir eylem belirli bir amaca yöneliktir ve insan eylemlerinde neyin hareket noktası olarak alınacağı veya neyin amaç olarak belirleneceği, eylemin sonucunun veya eylemin niyetinin öncelenmesine bağlı olarak değişir. Eylemin niyetinin öncelenmesi deontolojik, sonucunun öncelenmesi ise teleolojik, yani erekbilimsel kuramların inceleme alanıdır. Aristoteles'in dört neden öğretisi bağlamında insan eylemlerinin sonucu öncelenmesinden yola çıkarak teleolojik, yani erekbilimsel bakış açısı, tezin merkez yaklaşımına konu olmuştur.

Çeviri sürecini yalnızca amaç kavramıyla sınırlandırmak çeviri sürecini anlamayı engellemektedir. Bu durum yıllardır çeviri alanında Skopos kuramı denince çok basit

olarak, çevirinin yalnızca amaca indirgenmesini ve çevirinin bir amaca yönelik yapılmış olmasının kuramsal açıdan yeterli olduğu sonucunu getirmiştir. Skopos kavramı teleolojik (erekselci) bir bakışın sonucudur ve çeviri sürecini erekselci bir bakışla inceleyen çeviri kuramsal bakış, ereğin eylem ve süreçle ilişkisine vurgu yapmıştır.

H.J.Vermeer'in 1984 yılında K. Reiss ile yazdığı ortak yayınında Skopos kuramına yer vermesinden sonra çeviribilim üzerine yayınlanan eserlerin, yazılan tezlerin birçoğunda kuram ile ilgili olarak kuramın tümdengelimsel bir kuram olduğu, tüm eylemleri amaçlarının yönlendirdiği, çevirinin de bir eylem olduğu, o halde çeviriye y n verenin de onun amacı olduğu üzerinde durulmuş, bu kuramın iddiasının kaynak metni tahtından indirerek erek metni, erek kültürü, erek alıcıyı vb.  ne çıkarmak olduğu yönünde algı oluşmuştur.

Çeviribilimde başat rol oynayan Skopos Kuramı'nın temel taşı olan *skopos*, yani *amacın* felsefi açıdan ele alınıp açığa vurulmaya çalışıldığı bu tezde kuramın ele alınış tarzı, Skopos kavramına ilişkin bilginin elde ediliş tarzındaki farklılıkta yatmaktadır. Bu  alışma Skopos'u Skopos yapan özü kavramaya yönelen, t mdegelimci bir yaklaşıma sahiptir. Yapılan  alışmalar boyunca araştırma nesnesine ait olan ve kavramın farklı kullanımlarından doğan ve süreç içerisinde ortaya çıkan ereksel düşünce, ereklilik, erekbilim, telos, amaç, hedef vb. kavramalara rastlanılmış olup, bu kavramlar erek sözcüğü bağlamında araştırma alanı içeresinde ele alınmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Çeviribilimde sürekli olarak bahsi geçen erek odaklı olmak, çeviride söz konusu olan amaca yönelik olmak, eylemlerin belli bir sonuç elde etmek bakımından bir amaç doğrultusunda gerçekleştiği durumu, kısacası ereksellik tezde felsefi bağlamda sorgulanmıştır.

Bu sorgulamanın gerekliliği yeni paradigmanın çevirmenin kaynak metni okumasını dahi amaca yönelik olarak yorumlamasında ve çevirinin tüm süreçlerini amaç doğrultusunda ilerleyen bir süreç olarak görmesinden ötürüdür. Sürecin tüm hatlarıyla amaç odaklı olması, erekbilimsel bir bakış açısını beraberinde getirmektedir. Erekbilimin temeli ve bir eylemde bulunulurken varılmak istenen son, yani sebebin içerdiği sonuç manasına gelen, yunanca karşılığı Telos, Almanca karşılığı ise Zweck olan erek, mantık ve metafizikte bir şeyin yapılma nedeni ya da varlık nedeni anlamını vermektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Tez çalışması öncesi yapılan okumalarda Skopos kuramına adını veren Skopos'un Aristoteles öğretisinde ereksel nedeni karşıladığı ve kuramın Aristoteles'in dört neden öğretisine dayandırılıp ereksel neden ile açıklanabileceği fikrinin doğması ile bu fikirden yola çıkarak yapılan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Aralarında bir öncelik ve sonralığın bulunduğu bölümler ve alt bölümler, birinin diğerine temel olarak dayanmasıyla bir araya gelmiştir. Bu sistem, bilginin olduğu şekilde iletilmesine yardımcı olmuş ve bütünlüğün oluşabilmesi bölümler arasındaki bağla imkân kazanmıştır.

Tezin birinci bölümünde sadece Skopos kuramının merkez terimcesi değil, işlevsel çeviri kuramlarının da temelinde yer alan *erek* sözcüğünün Türkçedeki kullanımına ve etimolojisine yer verilmiştir. Türkçede erek sözcüğü, anlamı, etimolojisi ve dilimizde yer alan Farsça ve Osmanlıca karşılıkları sözlük çalışmalarına dayandırılarak verilmeye çalışılmış, yine aynı bölümde erek sözcüğünün temel olduğu ereksel düşünce ve erekbilim kavramları açıklanmaya çalışılarak, tarihe damga vuran üç büyük filozof olan Aristoteles, Kant ve Hegel'in kavramı ele alışlarına kısaca değinilmiştir. Yapılan sözlük ve etimolojik çalışma, kavramın ilgili kuramlarda ne denli yerinde kullanıldığının görülmesini sağlamak açısından önemli olmuştur.

Tezin ikinci bölümünde gerek *skopos* gerekse de *telos* kavramlarının Aristoteles olmaksızın anlaşılması mümkün olmadığından, tezin konusu bağlamında Aristoteles'in ilgili düşünce ve öğretilerine yer verilmiş ve yine Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* bağlamında ereklilik düşüncesi ele alınmıştır. Bu iki filozoftan sonra ele alınan Hegel, tez-antitez-sentez öğretisi ile tezde temel oluşturmaya yardımcı olmuştur. Ele alınan bu üç filozof ile çevribilimi anlama ve anlamlandırmaya yönelik çalışma yapılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde Skopos kuramına ad olan Skopos'un antik yunanca da ne anlama geldiğini içeren anlamsal ve kavramsal bir araştırma yapılmıştır. Yapılan araştırma bir yandan Skopos'un asıl anlamının bulunmasına ve sözcüğün daha detaylı incelenmesine, bir yandan da kimi zaman Telos kavramı ile anlamdaş kullanıldığının görülmesine yardımcı olmuştur. Felsefe disiplininin yararlanıldıktan sonra tezde genel çevribilim hatlarına değinilmiş, özelde çevribilimin ortak kabuller doğrultusunda özerk bir bilim dalı olmasında ve alanda yaşanan paradigma değişiminde büyük pay sahibi

olan Skopos kuramı ele alınmış ve kuramın temelde felsefeden hiç de ayrı olmadığı saptanmış ve kuram Skopos ve Telos bağlamında yeniden irdelenip, felsefi açıdan eksikleri ve bilinmeyenleri gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır.

Tezin sözlük çalışmasını içeren kısımlarda öncelikle ilgili sözcüklerin (erek ve Skopos) farklı sözlüklerdeki tanımlarına, etimolojik çalışmasına ve tarihsel gelişimine yer verilmiştir. Geçmişten günümüze kazandıkları anlamların tespit edilmesi ile felsefedeki kullanımına değinilen kavramların, özellikle Aristoteles, Kant ve Hegel felsefesinde edindiği yer ele alınmış ve bununla birlikte filozofların genel felsefi anlayışlarına değinilmiştir. Tezin araştırma konusu olan Skopos Kuramının felsefi altyapısının ve erekbilimsel yaklaşımının ortaya konulmasına yönelik yapılan tüm bu araştırmalar amaç odaklı olup, kuramın yeniden sorgulanmasını ve ele alınmasını sağlamıştır.

Tezde değinilen metin kavramı ile yazılı (verbal) metinler kast edilmekte ve özellikle Holz Maenttaeri'nin kuramıyla öne çıkan *Genel Amaç* (Gesamtziel) terimi, çevirinin tüm paydaşlarına birlikte bir amaçlar bütünüyle üretimi anlamına gelmektedir. Bu anlamda, okurun amacından başlayan çevirinin çoklu amacı, çeviri görevi verenin amacı, yazarın amacı, çevirmenin amacı ve toplamda çevirinin amacıyla sonuçlanan bir süreci anlatmaktadır.

BÖLÜM 1: EREKBİLİMİN KAVRAMSAL KÖKENLERİ

1.1. Erek Sözcüğü

Erek kavramının kullanımına ilk olarak felsefe alanında rastlanmaktadır. Felsefe literatürüne Anaksagoras ile girmiş olan telos, yani erek kavramı, Aristoteles'te doruk noktasına ulaşır ve erekbilim, yani teleolojinin merkez kavramı haline gelir. Farsça bir sözcük olan *amaç* sözcüğüyle karşılanan Türkçe *erek* sözcüğü, anlamsal bakımdan *amaç* sözcüğünün daha da ötesinde kavramsal ve terimsel bir anlama sahiptir. Felsefede erekbilimsel yaklaşımın terimi olan *erek* sözcüğü, Cumhuriyet dönemi öz Türkçe akımında Türkçede yer almış, günlük dilde kendisine yer bulamamış olmasına rağmen, felsefe ve bilim kuramlarında *telos* sözcüğünün karşılanması için üzerinde uzlaşma varılmış bir kavram olmuştur. Erek sözcüğü, günlük dildeki amaç sözcüğüyle eşdeğer görülemeyeceği gibi, sözcüğün terim olmak bakımından çok daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

Bilimsel terim olarak önemli bir yere sahip olan *erek* sözcüğü, kendisine anlamdaş olan, fakat kökleri farklı dillere dayanan diğer sözcüklerin yanında günlük dilde kendine yer bulamamış olmasına rağmen, felsefe ve bilimde ihtiyaç duyulan ve eşdeğerlerinden farklı bir olguyu ifade eden bir terim olagelmıştır. *Erek* sözcüğünün *amaç*, *gaye*, *hedef*, *maksat* gibi anlamdaşlarından farklı olarak anlamsal bakımdan gelişip terimce haline gelmesinin temelinde Aristoteles'in *telos* anlayışı bulunmaktadır. Telos sözcüğünün kendine özgü anlamı, *erek* sözcüğünün terimleşmesinde rol oynamıştır. Özel alanlara ait kavramları ifade etmesi bakımından ilgili kavramın anlamını veren terimler, Leibniz'in tanımıyla *bir fikri temsil eden ifade biçimidir* ve bu bakımdan erek kavramının iki türlü kullanımından bahsedilmesi mümkündür, bunlar;

1. Sanat ve ahlak alanında erek; bu yaklaşımı Aristoteles *amacı erek edinen varlık* olarak tanımlar,
2. Ontolojik açıdan erek; bu yaklaşımı ise Aristoteles *amacın kendisi* olarak tanımlamaktadır.

(1) Birinci anlamda erekten kasıt, her türlü yapıp etmelerimiz bağlamında, eylemlerimizin uğruna gerçekleştirildiği şeylere tekabül eder.

Bir eylemin, bir olayın nedenlerini göz önünde bulundurmak, bizi nedenler hakkında düşünmeye yönlendirir ve temel neden türlerinden biri de *erektir*. Bu anlamda erek, nedenler üzerine düşünme, nedensel bir açıklama söz konusu olduğunda karşımıza çıkar ve bu haliyle nedensel düşünmenin bir parçasıdır. Nitekim nedensel düşünmenin felsefe alanındaki izahı, Aristoteles'in dört neden teorisine dayanır. Bu teoride madde, form ve hareket ettiriciyle birlikte erek, dört temel neden türünden birini teşkil eder.

Felsefe tarihinde de görüldüğü gibi, erek ve erekbilimle ilgili bilgilerin kaynağında Aristoteles bulunmaktadır. Bunun en önemli nedeni Aristoteles'in bilgiye ulaşma çabası neticesinde elde ettiği dört neden kuramıdır. Aristoteles'in dört neden kuramının son basamağını oluşturan erek, filozof tarafından doğa felsefesini açıklamada özel bir öneme sahiptir.

Bir iş yapılırken, bir eylemde bulunulurken varılmak istenen sona tekabül etmesi bakımından erek, sonuçtan geriye doğru gidildiğinde olguları amaçlara ve işlevlere dayanarak açıklamada yardımcı olur. Bu bakımdan erek, neden ve daha ziyade ne için sorularına verilmiş bir yanıt niteliğindedir.

İnsanın belli bir amaç doğrultusunda gerçekleştirdiği bütün eylemleri, birtakım hedeflere yönelen bütün faaliyetleri, geniş anlamda *erekli* eylemlerdir ve her erek bir tasarımın sonucudur. Bilinçli bir eylem ile kendisine yönelinen şey olan erek, ulaşılmak istenen sonudur.

(2) Öte yandan erişilmek istenen şey olarak *erek* düşüncesi, insan eylemleriyle sınırlı kalmamış, gerek canlı gerek cansız tüm diğer varlıkların dâhil edildiği bir alana yayılmıştır. Örneğin, *bir elde beş parmağın bulunmasının veya güneşin var olmasının bir ereği var mıdır?* şeklindeki sorular ontolojik açıdan bir ereğin düşünülmesine zemin hazırlamıştır.

Ontolojik bakımdan erek, bir şeyin varlık nedeninin izahında kullanılır. Bu anlamda erek, doğada hiçbir şeyin boşuna olmayıp genel bir amacın bir parçası olarak ortaya çıkması anlayışına dayanır. Doğa, bir amaca göre düzenlenmiş ve bir hedefe yönelmiştir. Ontolojik açıdan erek, bir insan yapıp etmesi dışında olan, doğadaki nesne

ve fenomenlerin önceden belirlenmiş amaçlar doğrultusunda var olduğu, hareket ettiği ve doğadaki tüm edimlerin bir ereğe göre gerçekleştiği öğretisine dayanır. Aristotelesçi evren anlayışında her şeyin, her olayın bir var olma ereği vardır. Aristoteles tüm doğal nesnelerin ereklerini kendi içinde taşıdıklarını ve bu ereklere göre biçimlendiklerini savunur.

Her iki kullanımdan ortaya çıkan genel sonuç bir şeyin yapılma nedeni ya da varlık nedeni anlamına gelen *ereğin*, sebebin içerdiği son manasına gelmiştir. Bu bakımdan bir şey yapılırken varılmak istenen son olan erekte, örneğin ereği bir masa yapmak olan marangoz masayı yapıp bitirdiğinde gerçekleşmiş ve erek gerçekleşince de yapılan iş son bulmuş olacaktır. Nesnelerin hangi erek için meydana geldikleri anlayışına dayanan ereksellikten kasıt sanat ve ahlak alanı söz konusu olduğunda failin zihnindeki erektir, yani masayı yapan odun, çekiç marangoz vb. değil, marangozun zihnindeki masa ereğidir.

Sebeple sonuç arasındaki bağlantıya dayanan ve her olayın bir nedeni olduğunu savunan nedensellik anlayışı ile her şeyin bir erek ile belirlendiği ve bir ereğe yönelik olduğunu savunan ereksellik anlayışı felsefe tarihi boyunca çoğu zaman karşıt olarak ele alınmasına rağmen bazı felsefeciler tarafından bu iki düşünce biçimi arasında bir içiçelik söz konusudur. 20. Yüzyılın önemli felsefecilerinden biri olan Hartmann'a göre¹ ereksel belirlenim, nedensel bağda gizil olarak vardır ve her etki nedenlerin zaten amacı sayılmaktadır, yani nedenler etkilerin araçları olurlar.

Hegel ise neden ve erek arasında şöyle bir ilişki kurmaktadır; *neden* bir şeyin *ne*'den olduğunu anlatırken (örneğin dünyanın aydınlanması güneştedir) *sebeple* bir şeyin *ne için* olduğunu anlatır (örneğin işçinin çalışması para kazanmak içindir). Nedenin geliştirdiği *etki*, sebebin geliştirdiği ise *erektir*. Para kazanmak, işçinin çalışmasını açıklarken, dünyanın aydınlanması, güneşi açıklamamaktadır. İşçinin çalışması para kazanmak içinken, güneşin varlığı, dünyayı aydınlatmak için değildir, tersine dünyanın aydınlanması güneşten ötürüdür². Erek, yani amaçlılık insanoğlunun var olduğu andan beri insan düşüncesinde yer alan bir düşünce şeklidir.

¹ Hülya Can, **Nicolai Hartmann'ın Ereksel Düşünceyi Çözümlemesi**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, İstanbul, 1990, s.29.

² Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 2008, s:272.

1.1.1. Erek Sözcüğünün Etimolojisi

Sürekli olarak değişen ve gelişen dil sosyal bir varlık olarak ele alındığında tüm diğer sosyal varlıklar gibi onunda oluş, bozuluş ve yok oluşa tabii olduğu gözlenir. Geçmişinde başta Arapça ve Farsça olmak üzere birçok dilden etkilenen Türkiye Türkçesinde önemli bir yere sahip olan bu diller, kullanılan birçok sözcüğün kökenini oluşturmaktadır. Her ne kadar 1932 yılındaki dil devrimi ile dilimiz gerek Arapça ve Farsça gerekse de diğer yabancı sözcüklerden arındırılmaya ve bunların yerine Türkçe sözcükler konulmaya çalışılsa da, görülmektedir ki hala daha bu sözcükler olmaksızın saf bir dil kullanılamamaktadır. Nasıl ki bir sözcüğün bir dile girmesi uzun yıllar, hatta yüzyıllar alıyorsa, sözcüklerin bir anda dilden çıkarılması veya yerlerine yeni sözcüklerin dâhil edilmesi de uzun yıllar almaktadır. Çünkü dil toplumsal uzlaş gerektirmekte ve toplumsal uzlaşyla dile girmeyen sözcüklerin yaşam şansı hemen hiç olmamaktadır. Dolayısıyla erek sözcüğü gibi bazı sözcüklerin dilimize yerleşmemiş olması, bu tür sözcüklerin gereksinimden çok, yabancı kökenli sözcüklere eşdeğer sözcük bulma kaygısından dolayıdır. Fakat bu tür terimce ve yeni sözcük bulma çalışmalarının bilim, sanat, felsefe ve teknik alana yaptığı katkılar inkâr edilemez. Dilimizin yeniden yapılandığı ve ülkemizdeki bilimsel ve teknolojik gelişmeler nedeniyle her alanda birçok kavram kargaşasının yaşandığı bir gerçektir. Öncelikle dilin sözcük, kavram ve terim düzeylerinden oluştuğu ve bir kavramın bu üç düzeye ait olabileceği gibi, bu üç düzey için aynı anlamda farklı kavramların kullanılabileceğinin de söylenmesi gerekir. Bir dildeki tüm sözcüklerin sözcük, kavram ve terim özelliklerinin ayrıştırılması, dilimize yapılacak önemli bir katkıdır.

Osmanlı Türkçesinden dilimize geçmiş olan Arapça *Maksat, hedef, gaye, kasıt* ve Farsça *amaç* sözcüklerine karşılık olarak *erek* sözcüğü Türkçenin yabancı sözcüklerden arındırılma çabası sonucu 1935 yılında Türkçe sözcük dağarcığına girmiştir³. *Erek* sözcüğü, sözcük ve kavram alanından çok terimsel alanda kendine yer bulabilmiş ve Arapça ve Farsça sözcüklerin yerini tutmaktan ziyade farklı bir işlev yüklenerek, felsefi ve bilimsel bir terime dönüşmüştür.

³ Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara, TDK, 2007, s.68-336; Servan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, 2. Basım, İstanbul, Adam Yayınları, 2003, s.117.

Öncelikle felsefe alanında kendine yer bulan erek terimi, daha sonra çeviribilim alanında, aynı içerikte kabul görmüştür. Çeviribilimin merkez terimcesi haline gelen *erek* sözcüğü daha yakından incelenmek ve araştırılmak istendiğinde, sözcüğün etimolojik kökeni ve kapsadığı anlam alanına ilişkin olarak birçok farklı açıklamalara rastlamak mümkündür. TDK'nın *Büyük Türkçe Sözlüğünde*⁴ sözcük ile ilgili farklı sözlük türlerine ait olan 15 tanıma yer verilmiştir. Bu sözlüklerden biri olan *Güncel Türkçe Sözlüğünde* sözcüğün tanımı *gerçekleştirmek için tasarlanan ve erişmek istenilen şey, amaç, gaye, maksat, hedef* şeklindedir. Bir diğer sözlük türü olan *Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğünde* sözcüğün *Otlakta hayvanların toplandığı yer, dinlenme yeri, Ağıl*, anlamını taşıdığına yer verilmiş olmakla beraber yine bu 15 anlamdan *Eğitim Terimleri Sözlüğünde* sözcüğün İngilizce *aim* ile karşılanabileceğine ve bu bakımdan *Bir iş yapılırken, bir eyleme geçilirken varılmak istenilen son* şeklinde tanımlanabileceğine rastlanılır. Yine TDK'nın *Büyük Türkçe Sözlüğünün Felsefe Terimleri Sözlüğündeki* tanımı İngilizce *end, purpose* sözcükleri ile karşılanmakta ve sözcük bu bağlamda *Gerçekleştirmek üzere tasarladığımız ve erişmek istediğimiz şey* şeklinde tarif edilmektedir. *Ruh Bilim Terimleri Sözlüğüne* göre ise anlamı İngilizce *goal* ile karşılanan sözcüğün bu bağlamdaki tanımı *Herhangi bir canlının erişmek ya da elde etmek için çaba gösterdiği bir nesne ya da nokta* şeklinde yapılmaktadır. *Yöntembilim Terimleri Sözlüğünde* İngilizce *objective* sözcüğünün karşılık gösterildiği *erek* sözcüğü bu bağlamda da *Bir edim, işlem ya da sürecin kısa ya da uzun dönemde varmak istediği son aşama, ulaşmayı amaçladığı ürün ya da sonuç* olarak tanımlanmaktadır⁵.

Doğan⁶*Büyük Türkçe Sözlüğünde* ereği *Yüksek kale, iç duvar* şeklinde tanımlamıştır. Andreas Tietze ise *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*⁷ adlı çalışmasında

⁴ TDK,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.57e695cb1a5383.99538377,
Erişim tarihi; 25.09.2016.

⁵ Tüm tanımlamalar TDK'nın *Büyük Türkçe Sözlüğünde* yer alan Sözlük gruplarından alınmıştır.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.57e8d8d8f42022.17317190,
Erişim Tarihi 25.09.2016.

⁶ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2005, s.384.

⁷ Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, 1. Cilt, İstanbul-Wien, Simurg Yayınları, 2002, s.732.

ereğin *hayvanların yazın öğle sıcağında toplanıp dinlendikleri yer* anlamını taşıdığına değinir. Nişanyan *Çağdaş Türkçenin Etimolojisi* adlı çevrimiçi sözlüğünde⁸ erek sözcüğünün Türkiye Türkçesinde *varmak* anlamına geldiğini belirtmektedir.

Erek sözcüğü ile ilgili yapılan tanımlamalardan *Gerçekleştirilmek için tasarlanan ve erişmek istenilen şey* anlamına sahip olduğu gözlemlenmekle beraber sözcük olma serüveninde kendisine neden bu anlamın yüklendiğine dair herhangi bir açıklamaya rastlanılmamıştır. Bunun yanı sıra sözcüğün *Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğünde otlakta hayvanların toplandığı yer, dinlenme yeri* ve Tietze'nin *hayvanların yazın öğle sıcağında toplanıp dinlendikleri yer* tanımı, sözcüğün etimolojisinin bu tanımlar vasıtasıyla yapılabilmesine olanak tanıyabileceği düşünülmektedir. Bulundukları yerde otlayan hayvanların dinlenmek amacı ile kendileri için belirlenmiş olan yere *varmaları* ki, Nişanyan, yukarıda görüldüğü gibi çevrimiçi sözlüğünde sözcüğün *varmak* anlamına değinmekte ve varılan bu yerin *erek* şeklinde betimlenmesi, yapılan sözlük çalışmalarında da görüldüğü üzere ereğin Türkçede *erişilmek istenen şey, eylemin varmak istediği son* şeklinde tanımlanmasına olanak sağlamaktadır. Aynı şekilde yukarıdaki paragrafta Doğan'ın ereği *Yüksek kale, iç duvar* şeklinde tanımladığı belirtilmiştir. Bu tanımlamalar; *eski insanların savaşırken kaleleri ele geçirmeye çalıştıkları, çünkü kaleyi ele geçirin o bölgeyi ele geçirmiş oldukları* betimlemesine olanak sağlar. Demek ki bu tanımlamadan çıkabilecek olan sonuç, ereğin *bir şeye ulaşmak için hedef alınan şey* olduğudur. Etimolojik olarak gerek hayvanların dinlendiği, gerekse iç kale anlamlarından yola çıkarak ereğin varılacak olan nihai nokta, amaçlanan şey, olduğu belirginlik kazanmaktadır.

1.1.2. Erek Sözcüğünün Yapısı

Türkiye Türkçesinin gramer yapısı incelendiğinde, sözcük varlığının sözcüklerin köklerinin sabit kalarak birbirinden farklı yapım ve çekim eklerinin bu köke eklenmesi sonucunda oluştuğu ve bu sözcüklerin eklemeli dil özelliğine sahip olduğu görülür.

⁸ <http://www.nisanyansozluk.com/?k=erek&lnk=1>, Erişim tarihi: 25.09.2016.

Türkiye Türkçesindeki sözcüklerin tüm değişme ve gelişmeleri bir anlamda kök ve eklerin birleşmesine dayanmaktadır⁹.

Varmak, ulaşmak, olgunlaşmak anlamına gelen *ermek* fiilinden türemiş bir sözcük olan *erek* sözcüğü, bu fiilin *er-* köküne *-ak,-ek* yapım eki getirilerek türetilmiştir ve bu anlamda fiilden isim türetilerek elde edilen bir türemiş sözcük olagelmıştır. Ergin birer yapım eki olan *-ak, -ek* yapım eklerini *yaptığı isimler fiilin gösterdiği hareketi çokça yapanı, olanı, yapılanı, o hareketin yapıldığı yeri, aleti; o hareketle yapılan şeyi, hasılı fiilin tesirinde kalan çeşitli nesneleri* karşılar: *dön-ek, kork-ak, saç-ak, dayan-ak, okun-ak. vb.* şeklinde izah eder¹⁰.

Altı çizili ifadeler, yapım eki olan *-ak, -ek* eklerinin eklendikleri köke bir hareket kazandırdığının ve bu hareketin amacını izah ettiğinin bir göstergesidir. Bu bakımdan *erek* sözcüğü *ermek* sözcüğünden türemiş olmakla (1) *bir hareket ile yapılan şeyi*, (2) *fiilin tesirinde kalan nesneleri* ifade etmektedir. Ergin'in bu tanımlamaları, ereğin yukarıda yapılan ayırımıda *sanat ve ahlak alnındaki erek* ile ikinci kullanımı olan *ontolojik açıdan erek* kullanımını desteklemektedir.

Korkmaz¹¹ ise çalışmasında, *-ek, -ak* yapım eklerine ilişkin eklerin 4 farklı kullanımı olduğuna değinmiş ve ekin sıfat ve ad türetmeye yardımcı olan bir ek olduğunu dile getirmiş ve bu kullanımların son maddesine dair şöyle bir ifadede bulunmuştur;

“somut ve soyut adlar üretir: çıplak, dilek, dirsek, kesek, **erek** vb. ”.

Türkçe dilbilgisinde iş bildiren fiiller olarak da adlandırılan kılış fiilleri, öznenin bilinçli iradesi ile gerçekleştirdiği fiillerdir ve burada öznenin eylemi genel olarak bir nesne üzerinden gerçekleşmektedir¹². Dolayısıyla *ermek* fiilinin kılış fiilleri grubuna dâhil edilebilmesi söz konusu olabilir. *Erek* sözcüğü *varmak, ulaşmak; olgunlaşmak* anlamına gelen ve bu bakımdan bir hareketi ifade eden *ermek* fiilinden türemiştir ve

⁹ Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri-Şekil Bilgisi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009, s. 5-9.

¹⁰ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1962, s.178.

¹¹ Korkmaz, s.71.

¹² Korkmaz, s. 95.

gerçekleştirmek üzere tasarladığımız ve erişmek istediğimiz şey şeklinde tanımlanması mümkündür.

1.1.3. Erek Sözcüğü ve Sözcüğün Anlamdaşları: Amaç, Gaye, Hedef, Kasıt, Maksat ve Telos

1935 yılında dilimize giren ve Türkçe bir sözcük olan *erek* sözcüğü ile hala daha sözcüğün kendisi yerine kullanılan yabancı kökenli sözcükler arasında bir farkın olup olmadığına ve bu sözcüklerin bugün dahi sözcük dağarcığımızda yer almasının dilimiz için bir zenginlik olup olmadığına dair ayrıca bir şeyler söylenebilir. Bu çalışmada Türkçe sözcük olan *erek* sözcüğü ve sözcüğe karşılık gelen Arapça *gaye*, *maksat*, *hedef*, *kasıt* ve Farsça *amaç* sözcükleri ve bu sözcüklerin Antik Yunancadaki anlamdaşı olan *telos* sözcüğüne yönelik olarak yapılan sözlük araştırmalarından çıkan sonuçlar, sözcüklerin belli tanımları ve içeriklerine dair elde edilen veriler maddeler halinde verilecektir;

1.1.3.1. Erek: Yeni Türkçe sözcük dağarcığına ait olan bir sözcük olup *bir iş yapılırken, bir eyleme geçilirken varılmak istenen son* şeklinde tanımlanmaktadır.

Türk Dil Kurumunun Türkçe Sözlüğünde sözcük; *Gerçekleştirmek üzere tasarlanan ve erişilmek istenen şey, amaç, gaye, maksat, hedef* olarak tanımlanmaktadır¹³. Yayınlandığı zaman diliminde Türkiye Türkçesinin en büyük sözlüğü olarak değerlendirilen **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlükte** *erek* sözcüğünün *ermek* fiilinden türediğine değinilmiş ve sözcük (1) *a-mantık ve felsefede bir şeyin varlığı veya olmuş olması sebebi*; b-*erek fikri, niyet*; c-*son, bitim, bir iş yapılırken varılmak istenen son*; (2) Osmanlıca *gaye* olarak tanımlanmıştır ve sözcüğün yakın anlamının *hedef, kasıt, maksat, garaz, niyet, ülkü, murat* olduğu belirtilmiştir¹⁴. **Öz Türkçe Sözlükte** ise

¹³ TDK, **Türkçe Sözlük**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005, s.642.

¹⁴ Pars Tuğlacı, **Okyanus Ansiklopedik Sözlük**, Ankara, İstanbul, İzmir, ABC Yayınları, 1971, s.733.

erek sözcüğünün *ardında koşulan, erişilmek istenilen sonuç; bir iş yapılırken varılmak istenilen son şekilde tanımlandığı* görülmektedir¹⁵.

1.1.3.2. Amāc (أماح): Farsça bir sözcük olup *hedef, maksat* anlamına gelmektedir.

1901 yılında basılan ve Osmanlıca dilinde yazılan bir sözlük olan **Kamus-i Türki**¹⁶de *mermiyyat nişanı, hedef* şeklinde tanımlanan amaç sözcüğü, 11. yüzyılda Arapça-Türkçe olarak Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılmış sözlük olan **Divanü Lügati-t-Türk**'de *hedef, nişan yeri, annaç, arnaç* anlamlarıyla ele alınmıştır¹⁷. **Misalli Büyük Türkçe Sözlükte** ise amaç sözcüğünün eski Türkçede *hedef, nişan yeri* anlamını taşıdığına ve sözcüğün *ulaşılmak istenilen, arkasından koşulan şey, gaye, maksat, hedef; Eski Türkiye Türkçesinde Hedef, nişangâh*¹⁸ şeklinde tanımlandığına değinilmiştir. Avusturyalı bilim adamı Andreas Tietze hazırladığı **Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügatinde** amaç sözcüğünün eski Osmanlıcada *hedef* anlamına geldiğine değinir ve sözcüğün *omac* sözcüğüne karşılık geldiğini ve İran dilinden *saban* ve *hedef* anlamları ile çok eski zamanlarda Eski Türkçeye girdiğini belirtir¹⁹.

1.1.3.3. Gaye (غايه): *niyet, emel, kasıt* anlamına gelmen bu sözcük dilimize Arapçadan girmiştir.

El-Mu‘cemu’l-‘Arabiyyu’l-esâsiyy²⁰ adlı sözlükte *gaye* sözcüğünün sözdizimi açısından iki farklı şekli bulunmaktadır, bunlar sırasıyla; (1) **ğā’iyyun (غَائِيٌّ)** ki bu

¹⁵ Ali Püsküllüoğlu, **Öz Türkçe Sözlük**, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2003, s.212; Sözcüğün yine diğer kaynaklarda *gaye; maksat* anlamlarına geldiği görülmüştür. bkz. Nişanyan, s.117; Doğan, s.384.

¹⁶ Şemseddin Sami, **Kamus-i Türki**, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998, s.54.

¹⁷ Kaşgarlı Mahmut, **Divan-ü Lügati-t-Türk**, çev. Besim Atalay, Ankara, TDK Yayınları 1999, s.23; Kaşgarlı Mahmut, **Divan-ü Lügati-t-Türk**, çev. Besim Atalay, Ankara, TDK Yayınları, 1998, s.52.

¹⁸ İlhan Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük, A-G**, 1. Baskı, İstanbul, Kubbealtı Lügati, 2005, s.124.

¹⁹ Tietze, s.161; *amaç* sözcüğünün yukarıda verildiği gibi *ulaşılmak istenen sonuç, maksat, gaye, hedef, nişan, erek, erişilmek istenen sonuç yakın anlamı olarak da emel, murat, ülkü niyet, güdü* anlamlarına geldiğini yapılan diğer sözlük taramalarında rastlamış bulunmaktayız. bkz. Nişanyan, s.:15; TDK, s.86; Tuğlacı, s.83; Yeğin, Badıllı, İsmail, Çalım, **Osmanlıca-Türkçe Büyük Lügat**, İstanbul, Türdav, 2000, s.49; Mehmet Kanar, **Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, İstanbul, Derin Yayınları, 2005, s.48; Doğan, s.55; Püsküllüoğlu, s.58.

²⁰ **el-Mu‘cemu’l-‘Arabiyyu’l-Esasi**, el-Munazzamatu’l-‘Arabîye li’t-Terbiye ve’sSekâfe ve’l-‘Ulûm, Tunus, 2003, s.910.

gayeyle ilgili *gâî illet* anlamına gelmekte ve (2) **ġāyetun** (غَايَةٌ) ki bu da **1-nihayet, ahir, 2-kasıt, kastedilen/amaçlanan fayda** anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra **el-Okyânûsü'l-Basît fî-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**²¹ adlı Mütercim Ahmed Asım Efendi'nin Kamus tercümesinde gaye sözcüğü **El-gaye** olarak belirtilmiş ve *nihayet* ve *encam (işin sonu)* şeklinde Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir. Adında *Türk* sözcüğü geçen ve ilk Türkçeden Türkçeye sözlük olan ve yukarıda da değinilen Şemseddin Sami'nin **Kamus-i Türki Sözlüğünde**²² gaye sözcüğü *Maksat, bir iş ve teşebbüsün yöneldiği şey, varılacak sonuç* şeklinde tercüme edilmiş ve yine aynı eserde sözcüğün **ġāyet** (غَايَت) şeklinde kullanımına dikkate çekilmiştir. Bu sözcük için Sami şöyle der; *Arabî terkiyatında gaye suretinde de kullanılır. Lisanımızda ise onun mahall-i istimali biraz farklıdır ve sözcüğün 1. son, bitim, nihayet, encam. 2. Netice, maksat, meram'* anlamlarına geldiğini belirtir.

1.1.3.4. Hedef (هَدَف): dilimize Arapçadan girmiş olan ve ilk anlamı ile *nişan alınacak yer* anlamına gelen hedef sözcüğü *varış, amaç, erek* anlamlarında da kullanılmaktadır.

El-Mu'cemu'l-'Arabiyyu'l-esâsiyy Arapça²³ sözlüğünde **hedefe** (هَدَف): **1 — şey için: çabaladı ve acele etti, 2 — işi: onu kendisi için çabaladığı bir hedef ve garaz yaptı** “*Fakirlere yardım etmeyi hedefledi*” anlamındadır. Yine aynı sözlükte **hedefun** (هَدَف): **1.yönelinen garaz** “*Rakiplerinin eleştirileri için bir hedefti*”, *askeri hedefler* şeklinde tanımlanmıştır ve sözcüğün üçüncü anlamı *kastın yöneldiği istektir* ve “*Hedefi doktor olmaktır*” örneğine rastlanmaktadır. **el-Okyânûsü'l-Basît fî-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**²⁴ eserinde Mütercim Asım **El-hedefe** için şöyle bir izahta bulunur; *'Ha' harfinin*

²¹ Mütercim Ahmed Asım Efendi, **Okyânûsü'l-Basît fî-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, İstanbul, Darü't-tıbaatü'l-âmiri, 1305, Cilt 3; s. 894.

²² Sami, s.961- 962; gaye sözcüğünün yukarıda verildiği gibi *amaç, hedef, meram, maksat, son, nihayet, hedef, limit, erek* sözcükleri ile aynı anlamlara geldiğine ve eş ve yakın anlamının da *kasıt, güdü, ülkü, ideal, niyet* şeklinde olduğuna yapılan diğer sözlük taramalarında rastlanmış bulunmaktayız. bkz TDK, s.729); Tuğlacı, s.850); Ayverdi, s.1005; Ferit Devellioğlu **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara, Doğu Matbaası 1978, s.36; Kanar, s.260; Nişanyan, s.144; Doğan, s.445.

²³ el-Munazzamatu'l-'Arabîye li't-Terbiye ve'sSekâfe ve'l-'Ulûm, s.1257-1258.

²⁴ Mütercim Ahmed Asım, Cilt 2, s.825.

*fethi ve ‘dal’ harfinin sükûnuyla bir yerde bir kimse belirip ‘ortaya çıkmak’ anlamını taşımaktadır. Yine **Kamus-i Türki**²⁵ sözlüğüne başvurulduğunda hedef sözcüğünün ilk anlamıyla *nişan, nişangâh, amaç: hedefe vurmak, isabet etmek*, ikinci anlamıyla da *kast ve meram olunan nokta: hedef-i maksudî* şeklinde izah edildiği görülür.*

1.1.3.5. Kaşd (قَصْد): Arapça bir sözcüktür ve *niyet etmek* anlamına gelmektedir.

El-Mu‘cemu’l-‘Arabiyyu’l-esâsiyy sözlüğünde **kaşade (قَصَدَ)**: 1-*şeyi: onu kastetmek/demek istemek*, 2- *işe: ona azmetmek/niyet etmek* şeklinde betimlenmekle beraber, yine aynı sözlükte **kaşdun (قَصْدٌ)**: 1- *kaşade’nin mastarı*, 2- *yolun istikameti*, 3- *Niyet anlamı ile izah edilmiştir*²⁶. Aynı sözcük **Kamus-i Türki’de**²⁷ 1-*kurma, niyet, tertip, tasavvur* ve 2-*isteyerek ve bi’l-iltizam bir işe teşebbüs etme, rastgele ve zuhurata tabi olmayıp bi’l-iltizam icra olunan işin hal ve sureti* olarak tanımlanmaktadır. **Misalli Büyük Türkçe Sözlükte**²⁸ ise kasıt *kast-kasd* olarak belirtilmiş ve *niyet, istek, amaç, gaye* şeklinde tanımlanmıştır.

1.1.3.6. Maşşad (مَقْصَد): Dilimize Arapçadan giren bir sözcük olan maksat sözcüğü *meram, niyet, amaç, gaye, erek* anlamına gelmektedir.

El-Mu‘cemu’l-‘Arabiyyu’l-esâsiyy²⁹ sözlüğünde maksat sözcüğünün **maşşadun (مَقْصَدٌ)** olarak yer aldığı ve *mim’li mastar: yönelme/yön/yol ve kasıt* anlamında kullanıldığı görülür. Aynı sözcüğün **el-Okyânûsü’l-Basît fî-Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît’de**³⁰ Mütercim Asım tarafından *‘Kaf’ harfinin Fethi ve ‘sad’ harfinin sükûnu ile*

²⁵ Sami, s.1506; *hedef* sözcüğünün yukarıda verildiği gibi *nişan alınan yer, nişangâh, amaç, maksat, meram, varılmak istenen nokta, ulaşılmak istenen yer, amaç, gaye, hedefleme, bir hareket veya hücum sonucunda ulaşılabilecek veya ele geçirilecek mevki, emel, varılmak istenen gaye* anlamlarına geldiğine yapılan diğer sözlük taramalarında rastlanmış bulunmaktayız. bkz. Tuğlacı, s.1047; Ayverdi, s.1235; Devellioğlu, s.419; Kanar, s.298; Nişanyan, s.166; Doğan, s.541; Yeğin, Badıllı, İsmail, Çalım, s.349.

²⁶ el-Munazzamatu’l-‘Arabiye li’t-Terbiye ve’s-Sekâfe ve’l-‘Ulûm, s.989.

²⁷ Sami, s.1072.

²⁸ Ayverdi, s.11595.

²⁹ el-Munazzamatu’l-‘Arabiye li’t-Terbiye ve’s-Sekâfe ve’l-‘Ulûm, s.989.

³⁰ Mütercim Ahmed Asım, Cilt 1, s.724.

'*yolu doğru olmak*', *yola doğru*; anlamında tanımlandığı görülmektedir. Şarihe göre aslında bu anlamda mastardır, bundan sonra *vasıf/nitelik* olarak kullanılmıştır. **Kamus-i Türki**³¹ sözlüğünde ise sözcük *kast olunan şey, meram, niyet* şeklinde izah edilmiştir. **Misalli Büyük Türkçe Sözlükte**³² *maksat-maksad* sözcüğünün anlamının Arapça *kasd* anlamına gelen *niyet etmek, yönelmek* sözcüğünden hâsıl olduğu belirtilmekte ve sözcük *İstenilen, kastedilen şey, amaç, gaye* şeklinde tanımlanmaktadır.

1.1.3.7. Telos (τέλος) :Antik Yunanca bir sözcük olup amaç, varılmak istenen son, hedef anlamlarına gelmektedir.

İngilizce-Antik Yunan Terimleri Sözlüğünde³³ *tamamlamak, yerine getirmek* gibi anlamlarda kullanılan telos'un *tello (τέλλω)* sözcüğünden türemiş olduğu ve felsefi açıdan *eylemin ereği, amacı* şeklinde tanımlandığı görülür. Bilim ve Sanat Yayınlarının **Felsefe Sözlüğünde**³⁴ telosa dair yapılan açıklamada sözcüğün ilkçağ Yunan felsefesinde *varılacak son nokta* olarak tanımlandığı; *ulaşılacak hedef* anlamına geldiği belirtilmektedir ve sözcük *erek* ya da *son amaç* şeklinde izah edilmektedir. Bir olayın ya da eylemin sonucu olarak, başka bir olayın nedeni anlamına da gelen telos sözcüğünün **Antik Yunan Terimleri Sözlüğündeki**³⁵ tanımı *tamamlanma, tamamına erme, bitime varma, sona ulaşma, bitim, erek, amaç* şeklindedir. Rıza Tevrik³⁶ **Mufasssal Kamus-i Felsefe Sözlüğünde** son anlamında tanımlanan telos sözcüğünün Osmanlıcada *son, nihai* anlamına gelen *gaye* ile karşılandığını belirtir.

³¹ Sami, s.1998

³² Ayverdi, s.1920;*maksat* sözcüğünün yukarıda verildiği gibi *kastedilen şey, meram, amaç, istenilen şey, gaye, erek, niyet, istek, kasıt, kastedilen şey, niyet, varılması-elde edilmesi gerek nokta* anlamlarına geldiği yapılan diğer sözlük taramalarında rastlanmış bulunmaktayız. bkz. Devellioğlu, s.687; Kanar, s.433; TDK, s.1333; Tuğlacı, s.1835; Nişanyan, s.275; Doğan, s.589.

³³ Henry George Lidell ve Robert Scott, **A Greek-English Lexion**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s.1772-1774.

³⁴ Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s.1413.

³⁵ Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, s.369.

³⁶ **Rıza Tevfik**, Mufasssal Kamus-i Felsefe, İstanbul: Matba-i Amire, 1330.

Devellioğlu *Osmanlıca-Türkçe Lugat*'ında *nişan tahtası*, *hedef* anlamında betimlediği Farsça *amaç* sözcüğünün, Türkiye Türkçesi'ndeki erek sözcüğü gibi eylemin varacağı sona odaklı olduğunu ve aynı şekilde yine Arapça *gaye* sözcüğünün de *netice*, *son*, *hedef* anlamlarında kullanıldığını ve erek sözcüğü gibi sonuç odaklı olan bir sözcük olduğunu belirtir ³⁷. Yine Arapça *hedef* sözcüğü de TDK'nin *Büyük Türkçe Sözlüğü*nde ³⁸ *nişan alınacak yer*, *nişangâh* anlamlarına geldiği ve eylemlerin varacağı sonuca odaklı olduğu belirtilmektedir. ³⁹

1.2. Ereklilik

Frolov ⁴⁰ *Felsefe Sözlüğü*nde ereklilik terimini *belli bir sonuca, bir amaç'a giden süreçlerin ya da fenomenlerin temel bir özelliği* olarak tanımlamış ve canlıların yaşamına, toplumsal sistemlere, insan etkinliğine özgü bir durum olduğuna değinmiştir. Ereklilik insanların amaçlı eylemlerinde görülmektedir ve en yüksek ereklilik biçimi insan etkinliğindeki erekliliktir. Neden- sonuç bağında en önemli halka olan ve bu bağlamda bilinçli bir amacı içeren ereklilik, insanın belirli bir amaca giden bütün eylemlerini kapsar. Kısacası insan eylemleri *erekli* eylemlerdir.

Timuçin ⁴¹ erekliliği (1) *bir amaca ya da bir sona yönelik olma durumu* şeklinde ve *etkin nedenselliğe karşı olarak sonuçsal nedensellik*le ilgili bir oluş olarak (2) *bir işin belli bir ereğe yönelmiş olup ona ulaşacak şekilde* ve (3) *bir işte ereğin o işin sebebi olması hali* olarak ele alır. Benzer tanımlamaya Püsküllüoğlu'nda ⁴² da rastlamak mümkündür.

³⁷ Devellioğlu, s.38,336.

³⁸ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58065c3ce53cd0.17312061, TDK, Erişim Tarihi: 25.09.2016.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.57e8f9474f7701.12387653

³⁹ Nesrin Şevik, Muharrem Tosun. Erek Sözcüğünün Terimceleşme Serüveni Üzerine Etimolojik Bir Çalışma: “Erek” Sözcüğü Ve Çeviribilim, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 8, Sayı 37, ss.247-254, Nisan 2015.

⁴⁰ İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul, Cem Yayınevi, 1997, s.148-149.

⁴¹ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2004, s.197.

⁴² Püsküllüoğlu, s.212.

Tuğlacı⁴³ ise ilk anlamda erekliliği *bir olayı amacına göre açıklama* şeklinde betimlemiştir.

Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlüğü*nde ereklilik felsefede *bir erekle belirlenmiş olma veya bir ereğe yönelmiş olma durumu* anlamında tanımlanmaktadır⁴⁴.

Aristotelesçi bir erek anlayışında ise, her şey bir ereğe yönelmiştir. Dolayısıyla da her şey için bir ereklilik söz konusudur. Ereklilik canlılarda ve bilhassa insanda daha belirgindir, çünkü erekli olma durumu bir eylemin amaçlı olarak yapılmasını ifade eder. Bir gölün neden o şekilde olduğunun birçok neden ile izahı mümkünken, insan eylemleri sonucunda ortaya çıkan bir ürünün amacının tek bir izahı mümkündür, yani ereklilik söz konusu olduğunda bir rastlantısallıktan ziyade bilinçli bir eylemden bahsedilir. Nitekim bilinçli eylem önceden belirlenmiş olan bir amaç ile bir davranışta bulunmaktır ve bu bilinçli eylem sonucunda da elde edilmek istenen bir *sonuç* söz konusudur. Tüm bu bilinçli eylem ve nihayetinde ulaşmak istenen son, ereklilik ile mümkündür. Ereklilikte söz konusu olan sadece bir ereğe, yani bir sona yönelmiş olmak değildir, aynı zamanda bu ereğe, erekli (amaçlı) bir eylemle ulaşmaktır. Dolayısıyla ereklilik bir sürece vurgu yapar.

1.3. Ereksel Neden

Türk Dil Kurumu'nun⁴⁵ *Türkçe Sözlüğü*nde ereksel neden *temelde bulunan erek veya varılmak istenen ereğe götüren sebep* şeklinde tanımlanmıştır.

Akarsu⁴⁶ ereksel nedeni *bir şeyin kendisi için yapıldığı şey, sonda yer alarak etkileyen neden, kendi uğruna bir şeyin olması yüzünden nedene dönüşen erek* şeklinde tanımlamaktadır.

⁴³ Tuğlacı, s.733.

⁴⁴ TDK, s.642.

⁴⁵ TDK, s.642.

⁴⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İnkılap Kitapevi, 1998, s.71.

Püsküllüoğlu⁴⁷ ereksel nedeni şu şekilde izah eder; *(felsefede) bir işin olmasının ereği olan neden; örneğin saatin ereksel nedeni vakit göstermesidir.*

Ereksel Neden Aristoteles ile felsefe dünyasında yerini almış olan bir neden çeşididir. Bilgiye ulaşabilmek için dört nedenden bahseden Aristoteles nedenlerin son basamağında ereksel nedene yer verir. Ereksel neden bir şeyin meydana gelmesindeki son noktadır, yani ereksel neden varılmak istenen son anlamındaki ereğin kendisidir. Kısacası bir şeyin nedenini, onun amacı ve hareket noktası olarak ele alır, özneyi harekete geçirir ve öznenin eylemini gerçekleştirmesini sağlar.

Aristoteles'ten yola çıkılarak ereksel nedenin başta da belirtildiği gibi (1) insan yapım etmesi bağlamında ereksel neden ve (2) ontolojik açıdan ereksel neden olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılması mümkündür. Örneğin bir evin nedeni, bir anlamda onun mimarıdır, bir heykelin nedeni de, onun heykeltıraşı. Mimar zihninde bu meydana getireceği evin planına, tasarımına sahip olması bakımından evin nedenidir. Ayrıca bir heykelin nedeninin, onu yapan heykeltıraş olduğunun söylenebileceği gibi, bu nedenin heykeltıraşın kafasındaki herhangi bir tasarım olduğu da söylenebilir. Aristoteles'in eylemlerde esas ilkenin ereksel neden olduğunu dile getirmesi bu bakımdan yerindedir⁴⁸. Aynı durum doğal oluşumlar veya oluşlar için de geçerlidir. Meşe tohumundan meşe ağacının meydana gelmesi bu türünden olaylardır. Şayet ki meşe tohumunun içinde meşe ağacı olma yönünde bir tasarı veya erek olmasaydı, o meşe ağacı olmazdı; başka herhangi bir şey olurdu⁴⁹.

Aristoteles ereksel nedeni, öncelikle kavramın başlangıcı olarak görür, çünkü henüz bir eylem yoktur ortada. Örnek olarak da ev'i verir. Eğer bir ev olacaksa belli koşulların olması, bulunması, oluşması ya da bir şey için olan madde zorunludur ve bu bağlamda ev için zorunlu olan tuğla ve taştır. Ama amaç bunlar değildir, yani amaç maddeye bağlı değil, ama madde olmadan da olmayacaktır, amaç maddede içkindir bir anlamda, fakat madde amacın nedeni değildir. Örneğin *Ev*, tanım gereği *barınılacak yer* anlamındadır, onun ereksel nedeni budur, yoksa ne taş ne de tuğladır.

⁴⁷ Püsküllüoğlu, s.212.

⁴⁸ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2011, s.145.

⁴⁹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Yunan Felsefesi, Aristoteles**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, s.177.

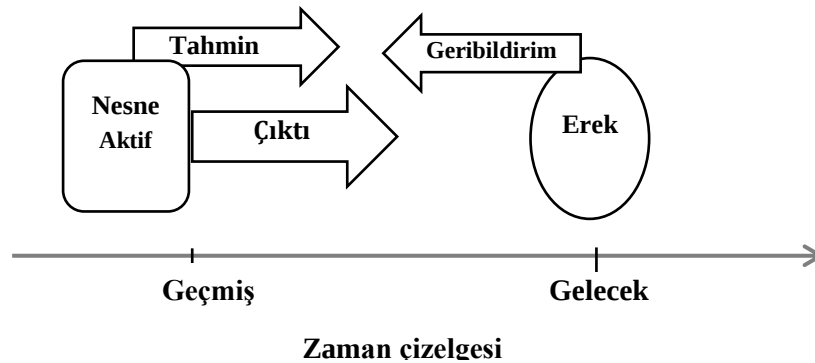
1.4. Ereksel Düşünce

Amaçlı davranışın kaynağı olan ereksel düşünce, insanın var olduğu günden beri var olan bir düşünce biçimidir, çünkü *düşünme* dediğimiz eylemin başlangıcı, bir amaca dayanır. Tüm insan eylemleri amaçlıdır ve bu amaçlılığı düşünce gücünden alır, dolayısıyla erekli düşünce, eylemleri başlatandır.

İnsani bir etkinlik olan düşünme, bir bilinç etkinliğidir ve fiiliyata geçebilmek için kendisine amaçlar koyması gerekir. Düşünce ile bilinç arasında zorunlu bir ilişkinin olması, aynı zamanda düşüncenin bir bilinç işi olmasını gerekli kılar. Öznenin bir etkinliği olan düşünme, öznenin tek etkinliği olmamakla beraber bilinç sahibi öznenin ortaya koyduğu ayırt edici bir etkinliktir ve diğer anlamda akıl yürütmedir. Her düşünme mutlak bir şeyi düşünmektir ve düşüncenin amaçlı olması, yani bir diğer anlamda ereksel düşünce bir anlamda, bireyi eyleme yönlendirmektedir.

Aktif bir eylem olarak insan davranışı, kapsamlı bir olgudur ve temelde erekbilimsel bir bakış açısıyla da ele alınır. Erekbilimsel bakış açısı Stangl'a göre hangi sebeple (Wozu) sorusuna cevap vermektedir. Erekbilim bir eylemin hangi niyetle ve hangi amaçla gerçekleştirilmiş olduğunu ortaya koyar. Bu sebeple gerek *neden/niçin* (*Warum*), gerek *Hangi sebeple* (*Wozu*) soruları, gerekse, *amaç* (*Zweck*), *hedef* (*Ziel*) isimleri olsun hepsi temelde erekbilime hizmet eder.

Bir araştırma nesnesinin davranışının erekbilimsel açıdan gözlemlenmesini Stangl aşağıdaki şekilde göstermiştir.



Şekil 1: Bir Nesnesinin Davranışının Erekbilimsel Şeması⁵⁰

⁵⁰ Werner Stangl, *Das neue Paradigma der Psychologie*, Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn, 1989, s.201.

Buradaki *gözlem* şu anın öncesinde bulunan bir zaman dilimiyle ilgilidir. Bir nesnenin tutum ve davranışı, yani çıktısı, bir araştırma nesnesinin şu andaki faaliyetine dayandırılmaktadır ve gelecekte bulunan bir erekle ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte nesne ile erek arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu varsayılır ve bu etkileşim bir yandan *önceden tahmin etme*, diğer yandan da *geri bildirim* alınacak şekilde gösterilebilir. Yukarıdaki şekilde davranışa yönelik bu bakış açısı *erekbilimsel* olarak tanımlanabilir. Erekbilimsel yaklaşımlar bir bireyin davranışını zamana tabi herhangi bir olaylar dizisinin pasif ve rastlantısal bir nihai ürünü olarak görmekle yetinmez, aynı zamanda, her seferinde şimdiki zamandaki davranışı (şimdiki zamandaki, şu anda göz önünde canlandırılabilen) bir erekle bağlantılı olarak ele alır ve karşılıklı bir etkileşim sayesinde, gelecekteki bir erek şu andaki bir erek olarak (ileriye yönelik olarak) yeniden inşa edilir. Bireyin bu ereğe nesne aracılığıyla aktif olarak ulaşma çabası, onun davranışı için bir neden olarak kabul edilir. Erekler ve nedenlerin, gelecek zamanın şimdiki zamandaki (şu anda göz önünde canlandırılabilen) imgesine dayanmakta olduğunu ve bu imgenin şu anda ve burada bireysel düşünce ve eylemler üzerinde etkisi olduğunu söyleyen Stangl'a göre bu yüzden aktif eylemde bulunan özne, ileriye yönelik ereklerle temellendirilebilecek bilinçli ya da bilinçsiz niyetleri sayesinde eylemini belirler⁵¹.

Gelecek zamanın şimdiki zamandaki imgeye dayanması demek, bir anlamda ereksel bağının zamanın akışına ve süreçlerin seyrine ters yönde ilerleyen bir belirlenim olduğu anlamına da gelmektedir. Burada olmuş olan şey dolayısıyla sürecin aşamalarının belirlenmesinde saat yönünde bir hareket değil, tersine bir son noktadan geriye doğru saat yönünün tersine giden bir hareket söz konusudur. Hartmann'a göre⁵² bu son nokta, aşamaların var olmasının sebebi olan amaçtır, aynı zamanda bir son ve tamamlanma anlamına gelen *telostur*. Son noktadan hareket etmesi bağlamında ereksel düşünce hâlihazırda verili olan sonuçtan hareket eder ve bu sonucu *olan şeyin amacı* olarak açıklar ve böylece *araçların* tam da bu amaç için bir araya gelmiş olması *gerektiğini* varsayar. Böylece ereksel düşünce sayesinde bütüncül bir resim meydana

⁵¹ Stangl, s. 201-202.

⁵² Nicolai Hartmann, **Teleologisches Denken**, Berlin, Walter de Gruyter&co., 1951, s.4.

gelir. Çünkü Hegel'in dediği gibi başın ve sonun birbirini içerdiği bir resim göz önüne gelmiş olur.

Teleolojinin (1) ister doğaya isterse de insan ait olsun, tüm olayların *son* tarafından belirlenmesine dayanan *süreç teleolojisi*, (2) formların birbirleriyle ilişkisini ele alan *formlar teleolojisi* ve (3) *bütünün teleolojisi* olmak üzere üç temel formu vardır. Süreç teleolojisinde bir şeyin *neden/niçin* olduğu sorusu, *hangi amaçla* olduğu sorusunun yerine geçer. Bu bakış açısına göre artık *niçin/neden (warum)* sorusunun terk edildiği doğru değildir, *neden/niçin (warum)* sadece ikinci derecede önem taşımaktadır ve sadece olayların tesadüfi tarafları veya önemsiz yanlarıyla ilgilidir. Hartmann bu duruma Aristoteles'in teleolojisini örnek verir. Hartmann'a göre önemli olan şeylerin, her şeyden önce yaşayan şeylerin oluşma süreçleridir ve bu, süreç ile sonuçlanan özdeksel form ilkesi ile belirlenir. Çünkü formlar kendi *telos*larını oluştururlar. Formların amacı *içkindir*, yani telos sonunu görebildikleri durumlara uyum sağlayan amaçlardır. Teleolojinin ikinci çeşidi olan formlar teleolojisi, formların bizzat kendisi ile ilgilidir. Gerçek dünyanın meydana geldiği Form türleri bir silsile oluşturmaktadır. Üstte bulunma ve altta bulunma vardır. Örneğin organik formlar anorganik formlara göre daha üsttedir, öte yandan insan da hayvana kıyasla da üsttedir. Bu silsilede teleolojik düzen altta olan formun, üstte yer alan forma bağlılığı anlamına gelir. Altta olan form her zaman için üstte olandan dolayı mevcuttur, yani altta olan üstteki tarafından belirlenendir. Burada formlar arasında bir alt-üst ilişkisi vardır. Bu bakış açısına göre alttaki form üstteki formun belirlenmesini kendi içinde taşımaktadır. Yani alttaki formun kaderi, üstteki formun var olmasına olanak sağlamaktır. Alttaki formlar üstteki formları meydana getirmek gibi direk bir amaca sahiptir denilebilir, fakat aynı zamanda her ikisinin de, hem alttaki hem de üstteki form, ereksel bağ için dizilmiş olabilir, çünkü altta olan oluşum, üstte olan oluşuma, meydana gelebilmesi bakımından hizmet etmektedir. Üçüncü tip ise bütünü teleolojisidir. Burada bir *Birlik* olarak anlaşılan dünyaya *en üst hareket eden* veya *yaratan ilkesi* atfedilir. Bu ilke mutlak, dünya temelli veya ilahi şekilde Varlık formlarının çokluğunu, çeşitliliğini amaca yönelik şekilde meydana getirir⁵³.

Hartmann günlük konuşmalarımızın bile sonuca dair olduğunu söyleyerek, sonuca

⁵³ Hartmann, s.7-8.

duyulan ilginin, nedenselliğe yönelik ilgiden daha fazla olduğu görüşündedir. *Neden, niçin, hangi sebeple* sözcüklerinin aslında daha baştan sonuca yönelik bir anlam taşıdıklarını belirten Hartmann, dilde, sonuç odaklı düşüncenin hâkim olduğu kanaatindedir⁵⁴.

Sonuç güdümlü süreçte, amaçların gerçekleşmesine etki eden, nedenlerin aracıdır, fakat ulaşılan amaç aracın etkisidir. Bundan dolayı eylemde bulunan, istediği amaca ulaşabilmek için *uyguladığı* aracı seçer. Amaca uygun araçlar, amaçlananı, nedensel olarak ön plana çıkaranın bizzat kendisidir. Kişi böyle araçlar bulamazsa, eylemi başarıya ulaşamaz. İnsan eylemlerinde *araçların* (veya onlara araç olarak görünen şeyler) gerçekten araç olup olmadıkları ya da sadece eylemin amacıyla ilgili olan bir sonucun ereksel-tesadüfi nedenleri olup olmadığı hesaba katılmaz. Ereksel ve nedensel olaylar, yani maksatlı eylemler ve maksadı olmayan etkiler her zaman için ayrı değildirler. Nedensel bağlantılar her zaman için ereksel belirlenimi içinde barındırır⁵⁵.

Ereksellik çok basit anlamıyla nedenselliğin tersine çevrilmiş hali değildir. Hartmann, her iki yaklaşımın zamansal olarak, düzçizgisel bir yapıya sahip olduğuna değinir. Nedenselliğin bu düzçizgisel sürecinde hareket ettirici kuvvet *arkadan itmekte*, ereksellikte ise hareket ettirici kuvvet *önden çekmektedir*. Fakat daha sonra gelen daha önce olan üzerinde *etkili* olamayacaktır, çünkü önce gelen ortaya çıktığı anda, sonra gelen henüz ortada bile değildir, ya da daha sonra gelen ortaya çıktığında daha önce olan artık ortada değildir ve Hartmann bunun tam tersinin de geçerli olduğunu düşünür. Çünkü o ihtimal dâhilinde olan bir tek şey olabileceğini, onun da *insan bilinci* olduğunu söyler. Bilinç, henüz gerçek olmayan şeyi istediği gibi, çok önceden düşünebilmek ya da tasavvur edebilmek özgürlüğüne sahiptir⁵⁶.

Hartmann'ın, insan zihninin önceden düşünebilmek ve tasavvurda bulunabilmek yetisine sahip olduğu görüşü, Aristoteles'in Metafizik Z kitabının 7. bölümünde, *oluşanda keyfi süreçlerin gerçekleşmediği bilakis insan becerisinin, yani technenin belirleyici olduğu* görüşüyle örtüşür. Aristoteles'in hekim ve inşaat ustasının eylemine

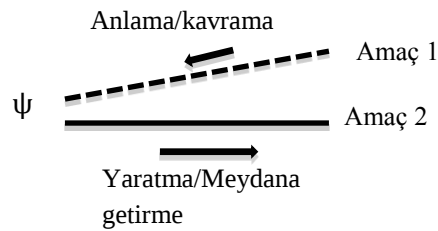
⁵⁴ Hartmann, s.13.

⁵⁵ Hartmann, s.20-21.

⁵⁶ Hartmann, s.65-66.

yönelik örnekleri, bu düşünce birliğini daha da pekiştirmektedir. Aristoteles, gerek hekimin gerekse de inşaat ustasının yaptığı şeyi *hareket* olarak tanımlar. Ama asıl temelde yatan, yani önceden var olan Hartmann'a göre *eidos*, yani öznenin zihnindeki biçimdir. Hekim normal bir bedensel duruma ilişkin bilgiye, inşaat ustası ise bir evin planına, zihninde önceden sahip olmalıdır. Dolayısıyla öznenin zihnindeki bu *eidos*'tan ilk hareket dediğimiz hareket çıkar ve bu ilk hareket *noesis*, yani düşünme ediminde gerçekleşir ve bu düşünme edimi, *eidos*'un gerçekleşmesini sağlayan aracı kontrol eder. Bireyin zihnindeki *eidos*, yani biçim, bir anlamda bireyin amacıdır. *Noesis* bu kontrolü *eidostan*, yani amaçtan hareketle, önce en son aracı bulup, ardından sondan bir öncekine, oradan da sürekli geriye doğru gitme yoluyla araçları tespit ederek yapar. Böylece aşağıya doğru ilk ya da *en dıştaki* araca kadar gidilmiş olur. Bu en dıştaki araç insanın hâkimiyetindedir. Bu durumda araçlar dizisi amaçtan hareketle geriye doğru belirlenmiş olur. Ama bunun ardından ikinci hareket olan *poiesis*, yani işi başlatan eylem devreye girer⁵⁷. Kavramın adından da anlaşılacağı üzere harekete geçiren, işi başlatan *poiesis*tir. *Poiesis*, *noesis*'in son halkasından (zamansal açıdan ilk araçtan) yola çıkarak, aynı araçlar dizisini ters yönde izler, ilerledikçe her birini tek tek gerçekleştirerek zamansal olarak son araca ulaşır ve buradan da *eidos*, yani amacı doğrudan gerçekleştirebilir. Dolayısıyla bu iki *hareketten* birincisi, belirgin bir biçimde sadece bilinçte gerçekleşen noetik, yani *düşünsel bir süreç*, ikincisi ise dış dünyada geçen *gerçek bir süreç*ir⁵⁸.

Hartmann bu *noesis* ve *poiesis*'in hareketine yönelik şöyle bir grafik tasarlamıştır;



Şekil 2: Erebilimsel Düşüncenin Analiz Şeması⁵⁹

⁵⁷ çeviri için bkz. Can, s.39.

⁵⁸ Hartmann, s.66-67.

⁵⁹ Hartmann, s.67.

Şekilde kırık çizgi ile düz çizginin arasındaki zıtlık gösterilmek istenmiştir; burada amaç karşımıza iki kere çıkmaktadır; ilki hareketin başlamasından önce saptanmış bir amaç (telos) olarak Amaç 1 ve ikincisi ise birbiri ardına ilerleyen her iki hareketin ardından gerçekleşmiş bir amaç olarak Amaç 2'dir. Her iki hareket de, eylemde bulunanın bulunduğu zaman dilimi olan ψ (psühe/ruh) noktasında birleşirler. Hartmann, ikinci aşama olan asıl meydana gelme aşamasının, ilk aşama olan anlama, kavrama aşaması olmadan zaten gerçekleşmeyeceğini söyler, ama anlama aşaması Amaç 1'den, bilinç düzeyinde saptanmış olan amaçtan hareket eder ve katışıksız bir bilinç süreci (noesis) olarak ilerler. Hartmann'a göre, bunun nedeni noesis'in yönüdür; çünkü noesis daha geç olandan daha önce olana doğru gider, araçlar silsilesinin içinden geçerken geriye gider ve zamana ters yönde ilerler. Bu ters işleyiş sadece bilincin düşüncede yapabileceği bir şeydir. Reel süreçler ise aksine zamanın akış yönüne bağlıdır ve zamanda geriye doğru gidilmesi mümkün değildir. Bu son noktanın bu kadar önemli olmasının nedeni, ereksel ilkenin bilinç tarafından yönlendirilmeyen süreçlere doğru ilerleme ihtimalini önlemesinde yatmaktadır. Çünkü amaç için kullanılan araçlarda geriye doğru bir seçim olmazsa, süreç nihai düzenini kazanamaz⁶⁰.

Erekbilimin en az problemli olan alanını, insan davranışlarındaki amaçlılık olarak gören Krohs'un⁶¹ nedensel bağlam bakımından dikkati çekmek istediği, Hartmann'ın öznenin zihin izahı ile örtüşmektedir. Örneğin amaçlı bir eylem sonunda ulaşılmak istenen bir ev, maddesel olarak varlığa gelmeden önce, failinin zihninde bulunur ve zihinsel düşünüş, insanı bir eyleme yönlendirir. Yani ereksel düşünce gerçekleşmeden önce bir düşünce olarak failin zihninde vardır ve eylemler üzerinde etkiye bulunur. Bir ev inşa etme niyeti, aslında gelecekteki somut evin değil, eylemin nedenlerinden biridir, bu da zihinsel erekselliktir.

Hartmann, Aristoteles'in meşe tohumu örneğinden ilerleyerek düşüncelerini açığa vurmaya devam eder. Meşe tohumunda, meşe ağacı olma yönünde içkin bir erekselliğin bulunması, ona göre ilk hareketin nerede ve nasıl gerçekleşmesi gerektiği sorununu gündeme getirir. Hartmann bir noesis'in olduğunu, ama tohum henüz noesis

⁶⁰ Hartmann, s.67.

⁶¹Ulrich Krohs, "Biologisches Design" in Krohs Ulrich/Toepfer Georg, **Philosophie der Biologie. Eine Einführung**. Frankfurt, Suhrkamp, 2005, s. 39-40.

gerçekleştiremediği için, doğal süreçlerin kesintiye uğradığını ve bu kesintilerde onun yerine neyin geçeceğini gösterilmesi gerektiğini söyler. Bunun bir yanıtının olmadığını belirten Hartmann, Aristoteles'in bu durumu potansiyellik düşüncesi ile yanıtladığı görüşündedir. Fakat potansiyelin burada bir *yetenek* anlamına değil de, bir *eğilim* anlamına geldiğini söyler. Eğilimlerin amaçları seçmede ne derece etkin olacağının bir cevabı ise, ona göre yoktur. Ancak amaçtan araç üretilmeden önce, *amacın belirlenmesi* gerekmektedir. Hatta bu belirlenmenin geleceğe yönelik olarak, henüz var olmayan bir zaman için önceden belirlenmesi gerekir. Ve bu da ancak bir bilinç tarafından gerçekleştirilebilir⁶².

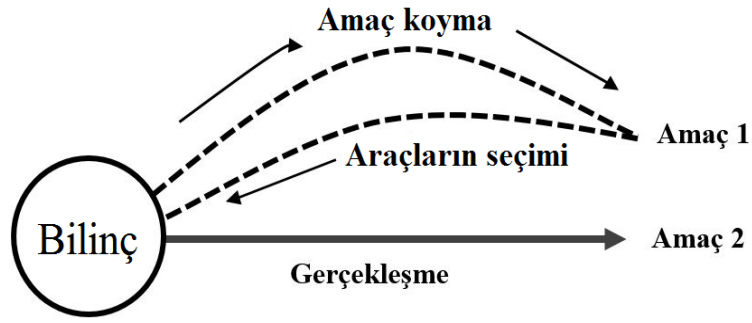
Ereksellik bağının üçlü ediminden bahseden Hartmann, bu edimlerin birbirleriyle olan ilişkisini ise şu şekilde sıralar;

1. edim: Geleceğe yönelik bir sezgi/beklenti olarak amacın zamansal atlamalarla bilinçte saptanması,
2. edim: Saptanmış amaçtan hareketle araçların bilinçte seçilmesi (geriye dönük saptama),
3. edim: Seçilmiş araçlar dizisinin yardımıyla realize etme; bilincin dışında saat yönünde ilerleyen reel süreç.

Bu edimleri birbirinden ayırmak ve izole etmek mümkün değildir, fakat bu edimler, gerçekleştikleri bilinçte birbirine sıkıca bağlıdır⁶³.

⁶² Hartmann, s.68.

⁶³ Hartmann, s.68-69.



Şekil 3: Erekselbağın Üç Edimi ve Birbiriyle Olan İlişkisi⁶⁴

3 numaralı şekildeki şema, Şekil 2’de yer alan 2. ve 3. edimde aynı *hareketlerin* söz konusu olduğunu göstermektedir. Buna sadece 1. edim eklenmiştir. İşleyen *bilinç* ile *amacı* arasındaki bu sistemde, amacın iki kez karşımıza çıktığı görülmektedir. Amaçlar arasında öncü olmakla birlikte henüz gerçekleşmemiş olan fakat yine de araçları belirleyen Amaç 1 ve çeşitli varlık biçimleri olarak gerçekleşmiş Amaç 2. Burada asıl yeni olan ise bilincin de önce amacı belirleyen unsur olarak, sonra da onu gerçekleştiren olarak iki kere devreye girmesidir. Çünkü 1. ve 3. edimde hareket doğrudan bilinçten çıkmaktadır. 2. edim birinciye bağlanmakta, böylece gerçekleşme sürecinin karşısında onunla sıkı bir birlik, bütünlük oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hartmann’a göre ereksel bağintıda bilincin bu iki temel işlevi, isteyen ve edimde bulunan bilinç olarak da tanımlanabilir. Sürecin çıkış ve sonu arasında üç kat şeklinde üst üste binen bu bağlantı, belirleme ve seçme edimlerini gerçekleştiren bilincin önceden varsayılması gerektiğini kanıtlamaktadır. Çünkü edimler bilinçten çıkmaktadır. Buradan çıkan sonuç, erekselliğin nedensel bağıntının basitçe tersine çevrilmesinden ibaret olmadığıdır. Bütün bir edimler ağının en yakındaki tek halkası 2. edim, yani amaçtan yola çıkarak araçların seçilmesi olacaktır. Ama bu 2. edim diğerlerinden bağımsız olarak ortaya çıkmaz, asıl reel süreç, ereksel bağintıda saat yönünde ilerler. Çünkü 1. ve 2. edimler sadece zihinde gerçekleşir. Burada gerçekleşebilmelerinin nedeni, bilincin görsel duyumsama aşamasında kendine özgü bir hareket özgürlüğünün söz konusu olmasıdır. Gerçek zamanda ne bir şeyin, ne de bir insanın özgürce hareket edemeyeceğini söyleyen

⁶⁴ Hartmann, s.69.

Hartmann'a göre burada her şey kendi zamansallığına bağlıdır ve onun dışında olamaz. İnsan istediği gibi başka zamanlara sadece tasavvurunda gidebilir, yerini değiştirebilir, geçmiş zamanda vakit geçirebilir, gelecek zamanı önceden varsayabilir, zamanın akışını hızlandırabilir, durdurabilir, tersine çevirebilir. Görsel duyumsama zamanındaki özgürlüğün bu olduğunu belirten Hartmann'a göre, ereksel bağıntının amacı *önceden belirlemesi* ve bunu yaparken zamanda atlamalar yapmayı, geleceği de önceden sezmeyi sağlaması ancak bu yolla mümkündür. Saptanmış bir amaçtan hareketle araçlar geriye doğru giderek seçilir, çünkü zaman burada geriye doğru akmalıdır. Hartmann, bunların gerçek zamanda mümkün olmasa da, görsel duyumsama aşamasında mümkün olduğu kanısındadır. Ereksel süreçler sınırlandırılmış süreçlerdir ve bu süreçlerin bir başı, bir de sonu vardır. Ereksel süreçler belli bir zaman için geçerli olacak amacın saptanmasıyla başlar ve bir başka zamanda amacın gerçekleşmesiyle ereksel süreç sona erer. Son noktayla bağıntı, 1. edimde önceden belirlenmiştir. Bu durum, 3. edimde de devam eder. Bağıntılar bu anlamda gerçekten de *sonuçtan hareketle* belirlenir. Onların içindeki belirlenim, ileri doğru iten değil, sondan hareketle çeken, çekici bağıntılardır⁶⁵.

İnsanın bütün varlık tabakalarını kendinde toplayan bir varlık olması bakımından, bir kategoriler çokluğu taşımakta olduğunu ifade eden Can'a göre, bu kategorilerin katılımıyla insanın durduğu yer, nedenselliklerle erekselliklerin kesiştiği noktadır. Nedenselliğin, bir yandan insanı zamana bağlayarak sınırlandırdığını, diğer yandan sonuçların başka sonuçları doğurması, başka sonuçlara zemin hazırlaması bakımından özgürlük alanını genişlettiğini belirten Can, erekselliğin ise insanı bir yandan kendi amaçlarına bağımlı kıldığını, diğer yandan bu amaçları gerçekleştirmek için zamanı ileriye ve geriye doğru tasarlama gücü verdiğini, bunun da insanı özgür kıldığını savunur⁶⁶.

Amaca yönelik olma anlamındaki erekselliğin gerçekleşmesi için insan bilincinin önemine vurgu yapan Can, ereksel düşüncenin tıpkı Hartmann'ın yaptığı gibi süreçlerin, formların ve bütünlüğün erekselliği olmak üzere başlıca üç türü olduğunu belirtir. Can, süreçlerin erekselliğinde sondan başlayarak geriye doğru kavrayışa vurgu yaparken, formların erekselliğinde dünyayı oluşturan formların basamaklanışından, basamak

⁶⁵ Hartmann, s.69-71.

⁶⁶ Can, s.43.

yapısından bahseder. Bütünlüğün erekselliğinde söz konusu olan ise amaçlı bütünlük, yani son amacın gerçekleşmesidir⁶⁷.

Erekselliğin yalnız insan düşüncesinde olduğunu savunan Can, erekselliğin hem insan düşüncesinin hem de bu düşüncenin gerçekleştirmeye yöneldiği amaçların kategorisi olduğunu belirtir. Can'a göre, şayet ereksellik doğaya uygulanırsa o takdirde nedensellik onun bir aracı haline gelir ve düşüncenin bu yönü bir sorun alanı oluşturur. Bu sorun alanına ilk olarak Kant değinmiş fakat çözümleme girişimi sınırlı olmuştur. Hartmann ise amaca yönelmenin yalnız Geist (düşünce dünyası) alanında ortaya çıktığını saptamıştır. Ereği sadece dört varlık nedeninden biri olarak ele almış olması ama erekselliğin kendisinin ne olduğuna, bireyin ereksel düşünme durumunda ne yaptığına dair bir incelemede bulunmamasından dolayı Aristoteles'e eleştiri getiren Can, Aristoteles'in, erekselliği nedensellikten ayırmadığını düşünür ve Aristoteles'in, doğal nesneler ve süreçlere insan olaylarıymışçasına erekler atfettiğini söyler⁶⁸.

Can Aristoteles'in *Metafizik* eserindeki inşaat ustası ve hekim örneklerinden yola çıkarak ereksel düşünmenin önemine vurgu yapar. Gerek inşaat ustasının gerekse hekimin binayı yapmak ve hastayı iyileştirmek gibi belli ereklerinin olması, onların amaçlarını gerçekleştirmek için bir eylemde bulunmasını ve bundan ötürü araçlar seçmesini gerekli kılar. Her ikisinin de ilk hareketi, *üzerine düşünme* (noesis) olacaktır. Üzerinde düşünme ile birey, kendine amaç koyar ve amaca en yakın araçtan geriye doğru giderek diğer araçları seçer. Araçlar seçildikten sonra gerçekleştirmeye geçilir, yani işi başlatan eyleme (poiesis). Can'a göre, üzerine düşünme hareketi bilinçte olup biten neotik bir süreç, işi başlatan eylem ise reel bir süreçtir. Zihin önce konu üzerine düşünür ve amacını koyar, bu süreç sonrasında zihne geri dönülür ve bu kez eyleme geçilir, yani amacın gerçekleşmesi söz konusudur. Yani ikinci sürecin gerçekleşmesi birinci sürecin gerçekleşmesine bağlıdır ve ancak o gerçekleştikten sonra gerçekleşir. İlk süreçte amacın belirlenip tekrar zihne dönmesi dolayısıyla, sondan başa doğru bir gidiş, yani sonrakinden öncekine bir yol alma söz konusuyken, ikinci süreçte baştan sona, yani zaman akışı doğrultusunda bir ilerleme söz konusudur ve zaman da geriye doğru akamaz. Yalnız Can burada, Aristoteles'in üçüncü bir hareketi çözümlemeyi

⁶⁷ Can, s. i,15-16.

⁶⁸ Can, s.1,7.

ihmal ettiği görüşündedir. Ona göre Aristoteles, amacın bilinçte zamanı atlayıp geleceğin öngörüşü olarak konulmasına eğilseydi, erekselliğin yalnız bilinçte var olabileceğini görürdü. Çünkü amaca yönelik olma, gerçekleşmek için insan bilincini gerektirmektedir. Yani Aristoteles, bilincin öncelikle bir amaç koyduğunu, sonra bu amacın araçları seçerek tekrar zihne dönmesini ve oradan da araçlar doğrultusunda amacını gerçekleştirdiği döngüsünde birinci aşamayı da inceleyebilmiş olsaydı ve bunu fark etseydi, erekselliğin ilk olarak bilinçte var olduğunu görürdü. Bilincin amaç koyması ve bu doğrultuda araçları belirlemesi, yani amaç koyan ve araç seçen bilinç *zihni* bir durumken, bilincin bunu gerçekleştirmesi *reel* bir durumdur. Belli bir amacın konulması ve bu amacın gerçekleşmesiyle son bulan finalistik süreçler yapı gereği sınırlı süreçlerdir. Çünkü final süreçlerin bir başlangıçları ve bir sonları vardır⁶⁹.

1.5. Erekbilim/Teleoloji

Türk Dil Kurumu'nun⁷⁰ *Türkçe Sözlüğü*nde birinci anlamı *evreni ereklele araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi, teleoloji* olarak verilen erekbilimin ikinci anlamı *yalnızca insan hareketlerinin değil, tarih ve tabiat olaylarının ve bütünü olduu gibi tek tek olayların da ereklele belirlenmiş ve yönetilmiş olduğunu kabul eden öğreti, teleoloji* şeklinde verilmiştir.

Tez boyunca sıklıkla kullanılacak olan *erekbilim* (kimi çalışmalarda amaçbilim olarak da geçmektedir), yani *teleoloji* terimi, eski Yunancada varılacak *son nokta, en son amaç* anlamındaki *telos* ile *bilim, bilgi* anlamlarına gelen *logos*⁷¹ türemiştir ve bu görüşe göre tüm nesneler amaçları, hedefleri ya da niyetleri aracılığıyla açıklanabilmektedir. Teleoloji, evrende her varlık ve olayın belli bir ereğe, bir amaca göre gerçekleştiği, hiçbir varlığın veya olayın herhangi bir amaç olmaksızın boş yere gerçekleşmediği fikrine karşılık gelmektedir. Sadece nesnelere değil, eylemlerimize de yöneltilecek olan *niçin* sorusunun cevabı, eylemimizin ya da nesnenin sonunu, yani amacını ifade eder.

⁶⁹ Can, s.i,ii,40-43.

⁷⁰ TDK, s.642; Akarsu, s.70-71.

⁷¹ Sözcüğün diğer anlamlarından bazıları *akıl, akıl ile kavrama, açıklama, yasa, varlık nedenidir*.

Türk⁷², başlangıçta ereksellik anlamında, doğada süregelen her olayın bir ereğinin olduğu biçiminde ortaya çıkan erekbilim kavramının içeriğinin, sadece Tanrısal veya doğaüstü güçlere dayanan açıklamalar için geçerli olmayıp, aynı zamanda olay ve olguları kimi gizil güçlere dayanarak açıklayan görüşler ve ilerleme, mükemmelleşme yönünde bir değişme öngören finalistik açıklamalar için de kullanılmakta olduğunu belirtir. Erekbilimin son yıllarda, olayların ve ilişkilerin bir amaca ya da sona yönelik olduğu veya olguların yalnızca hareket ettirici nedenlerle değil, ereksel nedene bağlı olarak açıklanması biçiminde de tanımlandığını belirten Türk, nesnelerin ya kendilerinin bir amaca yönelik olduğunu ya da doğayı aşan bir zihin tarafından yönlendirildiğini belirtir. Nedensellik bir nesnenin nasıl meydana geldiğini açıklarken, erekbilim, aynı nesnenin ne amaçla meydana geldiğini açıklamaya çalışır. Bu açıdan değerlendirildiğinde nedensellik geçmişe ve bu güne ilişkin açıklamalarda bulunurken, erekbilim daha çok geleceğe ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır.

Genel olarak amaçları, hedefleri, ereklere gözetme tavrı şeklinde betimlenen erekbilim, bir disiplin olması bakımından, bütünü ideal olarak parçalardan önce geldiğini savunur ve doğada düzen ve amaçlılık aradığı için kendisine ereksel nedenleri temel alır. Geçmişle şimdiyi, gelecek aracılığıyla açıklayan erekbilim, olayların, nesnelerin, eylemlerin, öznelerin ve bütün bunlarla ilgili değerlendirmelerimizin, kendilerine biçtiğimiz değerlerin yalnızca yönelmiş oldukları amaçlar hesaba katılarak açıklanıp, haklı kılınabileceğini savunan bir bakış açısıdır. Anlayış olarak doğanın bir amaca göre düzenlenmiş olduğunu kabul eden teleoloji, yani erekbilim, bir yandan doğada amaçlılık ararken, diğer yandan insan varlığından hareketle hemen her şeyin, fail nedenler yerine, amaçlar hedefler ve niyetlerle açıklanabileceğini öne sürer. Dolayısıyla erekbilim bilim alanında *ne için* sorusuna yanıt vermeye çalışan, olayları ereksel nedenlerle açıklayan bir yaklaşımdır. Erekbilimi doğal dünyanın düzeninin, onu amaçlı bir özne ya da failin davranışıyla karşılaştırmak suretiyle anlaşılabilirliğini söyleyen *dışsal erekbilim*, her türün kendi ereksel nedeni olduğunu ve varlıkların söz konusu tikel amaçlarını gerçekleştirecek şekilde davrandıklarını savunan *içsel erekbilim* olmak üzere ikiye ayrılır⁷³.

⁷² Hüseyin Türk, “Evrin Düşüncesinde Teleoloji”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 25, S:40-51, Yaz 1997, s.41-43.

⁷³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s.1014.

Güçlü ve diğerleri ise içsel ve dışsal erekbilimi şu şekilde özetlemektedir: İlk olarak Platon tarafından ortaya koyulan, doğal dünyanın düzeninin yönelimli bir eyleyenin davranışıyla karşılaştırılarak anlaşılabilceğini savunan dışsal erekbilgisine karşılık, Aristoteles doğadaki şeylerin tümünün içkin amaçlar taşıdığını savunan içsel erekbilisiyle, her şeyin kendine özgü bir son ereği olduğu ve kendiliklerin bu ereği yerine getirmek doğrultusunda biçimlendiğini ileri sürmüştür⁷⁴.

Erekbilim teknik terim olarak ilk defa Christian Wolff tarafından kullanılmış olup, bu kavram Wolff'un öğretisinde, doğa felsefesinin bir parçası olarak, şeylerin amaçlılığına işaret etmektedir. Wolff'e göre erekbilim kavramı, hem doğanın süreçleri hem de insan eylemleri ve tarihin tüm akışı ile ilgilidir. Erekbilime göre niçin sorusu, ya ontolojik anlamda bir postulatı gerçekleştirmek ve etki eden prensipleri cevaplamak ya da öncelikle yöntemsel-sezgisel yaklaşım olarak anlaşılmaktadır. Erekbilim, bu yöntemsel-sezgisel yaklaşımın karmaşık süreçlerini, kendi amaç odaklı bakış açısı ile göstermekte ve açıklamaktadır⁷⁵.

Ayrıca erekbilim (teleoloji) kavramı, *teleo-logik* anlamında, *yani mantıksal olarak bir hedefe bağlı olma* anlamında da kullanılabilir. Yani nesne ve hedef arasındaki ilişki bir özne tarafından oluşturulan bağlamda kavranabilir ve bu bağlamda yorumlama tasarımı olarak ele alınabilir⁷⁶. Bu anlamda ereksellik, nesne ve hedef arasındaki ilişkinin özne tarafından belirlenmesidir ve nesneye yön veren öznenin bilinçli davranışdır.

Dünya erekbilim perspektifinden incelenmek istendiğinde ise (1) İnsanmerkezci bir yaklaşımla (amacın bizzat insanında olması), (2) metafizik açıdan (her şeyi kapsayan bir nihai hedefin ilksel neden olması), (3) aşkınsallık bakımından (dünya dışı özün amaç olması) ve (4) içkinlik bakımından (amacın şeylerin kendisinde olması) amaçlarla karşılaşılmaktadır⁷⁷.

Aristoteles'e göre ereksellik (finalite), doğa gereği ortaya çıkan veya düşüncenin sonucu

⁷⁴ Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, s.482-483.

⁷⁵ bkz. Wulff D. Refhus, **Handwörterbuch Philosophie**, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 2003, s. 641.

⁷⁶ Stangl, s.192.

⁷⁷ Stangl, s.196.

olarak meydana gelen olaylarda bulunur⁷⁸. Erekbilimde belirleyici olanın *son* olması bakımından ağırlık noktasını oluşturan, sonuca yönelik olan nedendir.

Şeylerin ve hatta insanların özünde, onların ideal varlıklarının önceden bir biçimde belirlenmiş olduğunu düşünen Geppert⁷⁹, bu ideanın gerçekleşme ihtimalini *enletekya* olarak görür. Geppert, bu *entelekya*ya dayanarak, erekbilimin içkin bir şey olduğunu ortaya çıkarır. Yani şeylerin amacı, önce onların kendi içlerinde vardır. İkinci olarak da şeyler, diğer amaçlara hizmet ederler. Bu diğer amaca yönelmek bile yine içkin bir amaç uğruna, yani kendi mükemmel tamamlanmışlığına ulaşmak, Aristoteles'in deyimiyle ise *iyiye ulaşmak* içindir. Geppert'in erekbilimsel anlayışı Aristoteles'in anlayışıyla yakından ilişkilidir.

Günümüzde erekbilimin, dünyanın kavranması ve felsefi kuram açısından 18. yy.'la karşılaştırıldığında büyük ölçüde önemini kaybettiğini söyleyen Düsing, kavramın çeşitli alanlarda ya geçerliliği hatırı sayılır derecede sınırlandırılarak, ya da tamamen reddedilerek ele alındığını söyler. Bu reddedilişteki sorunu ise, Aristoteles/Aristotelesçilik'teki ve teist metafizikteki telos kavramının sahip olduğu ontolojik ve metafizik anlamın reddedilmesinde görmektedir. Metafiziksel şüpheyne en az maruz kalan alan, insan davranışlarındaki amaç tasavvurudur⁸⁰.

Erekbilim dar anlamda sadece insan davranışları alanında amaçların belirlenmesi olarak tanımlanabilir. Fakat Düsing, erekbilimi geniş anlamda, *davranışın amacı somut olarak ortada olmadığı halde varlığını sürdürmesi, yönlendirmesi, uyum sağlaması ya da harmoni içinde bütüne dâhil olma süreçlerinde çeşitli varyasyonlar halinde karşımıza çıkması* şeklinde tanımlamaktadır⁸¹.

Weinberger, erekbilimin formel bir genelliğe tekabül eden bir düşünce şeması sistemi olarak ortaya koyulması gerektiğini belirtir. Ona göre kişilerin tutumlarına yönelik gözlemlerin genelleştirilmesinden erekbilime ulaşılamaz, aksine erekbilim analitik

⁷⁸ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2010, s.465.

⁷⁹ Theodor Geppert, **Teleologie der Menschlichen Gemeinschaft**, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1995, s.16.

⁸⁰ Klaus Düsing, "Teleologie und natürlicher Weltbegriff", **Neuen Hefte für Philosophie**, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), ss: 31-59, Band 20, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, s.31.

⁸¹ Düsing, s.32.

olarak geçerli biçimler ve operasyonlar sistemi olarak inşa edilmelidir. Weinberger'in erekbilimsel şeması, (1) hem davranışı yönlendiren düşüncenin yapısını göstermek, (2) hem de davranışların açıklamasına ilişkin yorumlamada bulunmak için kullanılabilir. Fakat Weinberger eylemin temeli olan erekbilimsel çözümlemenin temelde tasavvur edilen ereklere dayandığını ve eylemin ereğini gerçekleştirdiğinde, tam olarak istenilen sonuca ulaşılsa da ulaşılan sonucun, öncesinde tasavvurda yer alan ile birebir aynı değerde olmayacağı görüşündedir⁸². Oysa Luhmann, davranışların amaçlarla biçimlendiğini, amaçların da davranışları açığa çıkaran tasavvurlar olduğunu söyler⁸³.

Erek, şeyin kendinde mevcut olan ve bir sürece yönelik olan bir durumdur. Bu bağlamda erekbilim, evrendeki tüm nesnelerin bir amacı olduğunu benimseyen bir yaklaşımdır. Örneğin, bir kavanoz ele alındığında: kavanozun silindirik şeklinde olması ve dolayısıyla bir tabanının olması, kavanozu yapan ustanın kavanozun içine bir şey koyabilmek için ağzını açık bırakması, bu açık kısmı kapatmak için bir kapağın bulunması, bu kapağın kavanozun içine koyulan şeyin dökülmesini engellemek için olması, kavanozun bir insan elinin kavrayacağı şekilde tasarlanması... kısaca basit bir kavanozda gözlemlenebilecek olan tüm bu özelliklerin var olması, var olan her nesnenin bir amacının olduğunu ve bir amaç doğrultusunda meydana getirildiğini gösterir. Bir veya birden fazla parça bir araya gelerek bir tasarıma sahip olarak bir bütün oluşturmakta ve bu bütün işlevini yerine getirmek üzere bir amaca hizmet etmektedir. Unutulmaması gereken diğer önemli bir nokta, bu nesnelerin bir fail tarafından meydana getirildiğidir. İlk zamanlarda, sadece tanrısal boyutta ele alınan erekbilim öğretisi zaman içerisinde doğadaki düzen boyutu ile de değerlendirilmiştir. Doğada var olan her şeyin bir amaç doğrultusunda var olduğu anlayışına sahip olan erekbilim, diğer yandan insan eylemlerini de kapsamaktadır. Bir insanın yapıp etmesi sonucu var olan, bir nesnede rol oynayan failin eylemine biz *niçin* sorusunu yöneltebilmekteyiz ve erekbilimin konusu bu anlamda eylemlerin amacına yönelik olan sorunun cevabıdır. Örneğin, su içme eyleminde bulunan birinin amacı susuzluğunu gidermek içindir. Erekbilimde önemle vurgulanan diğer nokta, her türlü eylemin amacının başta belirlenmiş olması ve bu

⁸² Ota Weinberger, *Studien zur formal-finalistischenn Handlungstheorie*, Frankfurt, Peter Lang, 1998, s.41,108.

⁸³ Niklas Luhmann, "Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftlicher Perspektive", *Neuen Hefte für Philosophie* Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl. (Hrsg.), ss: 1-30, Band 20, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1981, s.13.

belirlenen amaca göre failin eylemde bulunmasıdır. Vurgu eylemde olduğu için, insan eylemlerinin bir amaca yönelik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Eylem, başta zihinde tasavvur halinde belirlenmiştir, eylem bittikten, yani ereğe ulaştıktan sonra, elde edilen sonuç, ilk başta tasavvurda bulunan amaçla birebir örtüşmeyebilir. Tasavvurda daha özgür hareket eden, kendine daha geniş yer bulan insan eylemi, reel dünyada aynı özgür alana sahip olamayacaktır. Çünkü reel dünyada eylemi şekillendirecek olan, eylemin ereğe ulaşmasında rol oynayan gerek doğa, gerekse öznenin kendisi, onun özgürlüğünü, zihindeki tasavvura oranla engelleyecektir.

Bir *son* olarak görülen, eylemle ulaşılması gereken ve teleolojik sürecin sonu anlamına gelen bir durum olarak ele alınan ve *finis [son]*, *telos* terimleri ile aynı anlayışı telkin eden *erek* kavramının iki ayırt edici özelliği vardır:

- a. Amaç istenen bir şeydir, erek ise ulaşılması gereken bir son durum olabileceği gibi, zorunlu olarak olması gereken bir durum da olabilir. Öyleyse tamamen genel olarak ereğin istenen bir durum ya da olması gereken bir durum olduğundan söz edebilir, ancak bu arada, olması gereken bu durumun gerçekten oluşması, yani aynı zamanda var olan bir durumun olmasını da muhtemel kılmaktadır. Bu durumda erek ne zorunlu olarak ortaya çıkan bir sonuç, ne de bir sondur.
- b. Amaç, yani istenen içerik, teleolojik çözümleme için bir ölçüt işlevi görür. Araç bu amaç sayesinde belirlenir ve karara yöneltilen değerlendirmeler amaç perspektifinden bakılarak alınır⁸⁴.

“(...)Teleolojinin zorunlu olarak bilinçle bağlantılı olduğu düşüncesi çok yaygındır.

"Amaçsallık" ve "amaçlı faaliyet" arasındaki ayrım, bilinç fikrine dayanmaktadır.”⁸⁵

Erekbilim insan davranışlarının yanı sıra evrendeki olayların, değişim veya hareketin belli bir amacı (telos) gerçekleştirmek üzere meydana geldiğini savunmakta ve ereksel nedenler ile *geçmişi* ve *anı*, gelecek aracılığıyla açıklamaktadır. Felsefe tarihi boyunca, kimi düşünürlerin odak noktası olan erekbilim, *niçin* sorusunun cevabının kendinde arandığı şeydir. Bu nedenle cevabı iki noktada temellenir; ilki insan eylemleri, ikincisi ise doğadaki düzen.

⁸⁴ Weinberger, s.94-95.

⁸⁵ Weinberger, s. 95.

İnsan davranışları sorgulanabilirken, doğanın hareketi sorgulanamamaktadır. Çünkü doğaya müdahale edilmesi söz konusu olamazken, insan davranışına müdahale söz konusudur. Erekbilimin bu bakımdan insan eylemleriyle birebir ilişkili olması, eylemdeki amaçlılığı açıklayabilmek adınadır. Sonucu önceleyen erek karşısında, nedenin erek olması dolayısıyla, erekbilimde eylemi etkileyen, amacın kendisidir. Erekbilimin temelinde amaçlı eylemde bulunma yatmaktadır ve bu tarz bir eylemde bulunurken fiili etkileyen eylemin amacıdır.

1.6. Aristoteles'te Erek

Bana önce 'nesne'yi gösterin diyen Aristoteles, nesnenin *neliğinin*, varlıkla olan bağıntısının, nesneyi bize var dedirtenin ne olduğunun, ancak o nesneye bakılarak ifade edilebileceği görüşündedir. Böylece Aristoteles'e göre, bir nesne hakkında bilgi sahibi olmak ancak dört neden ile mümkün olur ve bu nedenlerden biride ereksel nedendir. Bu dört neden bağlamında telos ve teleoloji Aristoteles'in felsefesinde kendinde fazlasıyla yer edinir. Kendisinden önce Anaksagoras ve Platon'da da ele alındığını bildiğimiz erek kavramı, asıl gerçeğin Platon'dan farklı olarak *idealar* değil de *varlık* olduğunu savunan Aristoteles'te, bir yandan asıl gerçek olan nesnede, diğer yandan failin kendisinde yer bulmuştur. Bu bağlamda sadece doğanın ve nesnelerin değil, aynı zamanda insanın da erekler ile hareket ettiğini ileri süren teleolojinin de kurucusu kabul edilir. Kısaca, Aristoteles'e göre sadece doğa olayları değil, aynı şekilde insan eylemleri de bir ereğe yöneliktir ve var olan her şey bir amaca yönelmiştir.

Neden kavramının antik çağdan beri birden fazla anlama sahip olduğunu dile getiren Hartmann, kavramın Aristoteles tarafından *var olmanın her türünün nedenlere bağlı olarak anlaşılabilceği*, şeklinde ele alındığını belirtir. Nedenleri 1. Maddi, 2. Formel, 3. Hareketin kaynağı ve 4. Erek(Zweck) olmak üzere dörde ayıran Aristoteles'in bu ayırmda Hartmann, ereksel bağı, nedenselliğin özel bir biçimi olarak değerlendirmektedir. Aristoteles'e göre ilk neden, bir anlamda formel töz, yani özün kendisidir. Maddi nedene göre her şeyin *niçini* vardır ve bu niçin sorusunun cevabı sonuçta onun tanımına indirgenmektedir. Nihai *niçin*, bir neden ve dolayısıyla da ilkedir. İkinci anlamda, nedenin madde veya dayanak olduğunu belirten Aristoteles, üçüncü anlamda nedeni, değişmenin kendisinden ileri geldiği şey olarak görürken, dördüncü

anlamda ise nedeni, ereksel neden veya *iyi olan* olarak ele alır. Çünkü Aristoteles'e göre *İyi olan*, her türlü oluş ve değişimin ereğidir⁸⁶.

Bu dört neden veya ilkeye, bir şeyin bilgisine ulaşmak bağlamında ihtiyaç duyulur ve bir şeyin tam olarak açıklanabilmesi için o şeyin maddi, biçimsel ve hareket ettirici nedeni ile birlikte en son anlamdaki var olma nedeninin, yani ereğinin açıklanması gerekir. Aristoteles *Bu nedir? Neden yapılmıştır? Nasıl meydana gelmiştir?* sorularına en son olarak, *Ne için vardır?* sorusunu sorarak, teleolojinin önemine dikkat çekmiştir. Aristoteles'in, ereksel nedenin de dikkate alınması gerektiğini belirtmesi, teleolojinin belki de ilk kapsamlı tanımına temel olmuştur. Doğayı *hareketlilik* ve *değişme* ilkesiyle tanımlayan Aristoteles'e göre doğal olan ya da doğayla paralel giden her şey bir düzene sahiptir ve bu süreçleri yöneten ve yönlendiren erekler vardır. Bu bağlamda doğadaki değişme de, bu ereğe uygun olarak gerçekleşir. Doğadaki değişmeyi iyi gözlemleyen Aristoteles'e göre değişim, erekseldir ve doğayı hareket ettiren ilkenin bizzat kendisi olması bakımından erek, meydana getirdiği organizmalardan önce var olmak durumundadır⁸⁷.

Tözün bir ilke ve aynı zamanda bir neden olması, bir şeyi o şey yapan olmasındandır. Dolayısıyla tözden yola çıkarak ereği, (1) doğal meydana gelmeler, (2) insanın yapma etmesi, yani yapma şeyler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Et, kemik ve sinirlerden oluşan insan beyninin ereği, zihinsel aktiviteleri yerine getirmektir. Bu doğal bir olaydır. Fakat bir evin yapılmasındaki erek, bu doğal olaydan farklı olarak bir insanın yapma etmesi anlamındadır. Nasıl ki, gök gürelemesi gibi doğal olaylarda aslında fail neden aranır, aynı şekilde taş ve kumun bir evi meydana getirmesinde, yani bir insanın yapma etmesinde de ereksel neden aranmaktadır. Neticede her iki durumda da aranan şey nedendir, yani özdür. Öz ise Aristoteles'e göre, bazı durumlarda ereksel neden, bazı durumlarda fail nedendir. Fail neden sadece oluş ve yok oluş söz konusu olduğu durumda araştırılırken, ereksel neden sadece Varlık söz konusu olduğunda araştırılır⁸⁸.

⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s.87-89; Hartmann, s.46-47; Martin Zubiria, *Teleologie und die Krisis der Principien*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1995, s.27.

⁸⁷ Türk, s.44; Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, s.92.

⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.372,373.

Fail ve ereksel nedenin söz konusu olması dolayısıyla, bazı şeylerin amacı içinde barındırdığı, bazılarının ise amacı dışında barındırdığı sonucuna varılması mümkündür.

Amacı dışında bulunan durumları izah etmek için, mermer blok örneğinden hareket etmek mümkündür. Mermerin tek başına bir amacı yoktur, mermere şekil verecek olan heykeltıraşın amacı vardır. Burada amaç, heykeltıraşın zihnindeki heykel tasarımı olmakla, failin kendisindedir. Ama mermerden her durumda heykel olmayıp, başka şeyler de olur.

Amacı içinde taşıyan durumları izah edebilmek için, meşe palamudu örneğinden hareketle, *bir meşe tohumunun amacı meşe ağacı olmaktır* örneğini vermek mümkündür, yani meşe tohumu amacını içinde barındırır, ona başka bir gaye yüklenemez, çünkü meşe tohumundan meşe dışında başka bir ağaç ya da şey olmaz. Buradan da anlaşılabileceği üzere amaç, ya da öz Türkçe ifade ile erek, yukarıda da belirtildiği gibi, içkin erek ve dışarıdan yüklenen erek olmak üzere iki biçimde düşünülebilir. İçkin erekte amaç, maddenin kendinde mevcut olandır, fakat dışsal erekte amaç, maddeye dışarıdan yüklenendir.

Aslında ereksellikten söz etmek, bir yandan da bir süreçten bahsetmeyi gerekli kılar. Bu süreçteki tüm aşamalar sona hizmet etmekte ve sürecin tüm aşamaları son denilen aşamadan geriye doğru dizilmektedir. Yani her bir aşama sona varmayı amaçlaması bakımından sona hizmet eder. Son aşama ise, ereğin kendisidir ve tüm aşamalar dizisinin varlığı, bu amaç uğrunadır, yani ereği gerçekleştirmek uğrunadır⁸⁹. Baştakini ulaşılmış amaç olarak açıklayan *erek* veyahut *telosta* bir geriye gitme söz konusu olduğundan, bir *birlikten* söz etmek mümkündür. Bu birliktelikte son aşama, tüm diğer aşamalarda gizil olarak mevcuttur ve dolayısıyla da tüm aşamalar birbiri içerisinde tutarlıdır, karşılıklı bir etkileşim içerisinde ve kendilerinde örtük olarak mevcut olan son aşamaya hizmet ederler. Dolayısıyla ereksellikte bir rastgelelikten söz edilemez, bilakis tüm aşamalar neden-sonuç bağlamında dinamik bir denge içerisinde dizilmiş ve belirli yapılar yine belirli yapılarla bir araya gelmiştir. Yapılar içerisindeki tüm parçalar genel bir son amaca hizmet ederler. Sürecin başından beri nedenin içinde var olan erek anlayışı, doğası gereği, sonu başta içermektedir bir anlamda.

⁸⁹ Can, s.11,12.

1.7. Kant'ta Erek

Erek kavramı Kant'ta Aristoteles'ten farklı olarak insan eylemlerinden ziyade insan zihnindedir, yani nesnelere ereksellik atfeden zihnin kendisidir. Yargıda bulunabilme özneye matuf olduğundan erek, öznenin nesne hakkında yargıda bulunabilmesini sağlar ve bu bakımdan da yargıyı biçimlendirendir. Nesneler insan zihninin erekli bir ürünü olması bakımından nesneye ereklilik yükleyen yine insanın kendisidir ve son tahlilde nesne erekselliği kendi içerisinde taşımaktadır. Yani Kant'ta duyuşsal olan ile düşünen arasında bir uyumluluk söz konusudur. Çünkü duyuşsal olan, düşünen bireyin ereksel bir ürünüdür. Bu bağlamda, şu nokta düşündürücüdür: duyuşlar aracılığı ile kavranan nesneye, özne tarafından bir ereklilik yüklendiğine göre, nesnede bir öznellikten bahsedilebilir miyiz? Yani nesne, nesnel midir? Yoksa öznedeki erekliliğin nesneye yüklenmiş olması, nesnede bir öznenin öznelliğinden bahsetmemize mi olanak verir? Nesnenin, yazarın sanatsal yaratısının bir sonucu olması bakımından nesnellik ve öznellik ayrımı bağlamında, öznenin nesneyle teması nasıl bir sonuç doğurur?

Erek kavramı Kant'ta daha ziyade Yargı Yetisinin Eleştirisinde geçer. Kant, Yargı Yetisinin Eleştirisinin önsözünde felsefeyi, *Doğa, Özgürlük ve Sanat* olmak üzere üçe ayırmaktadır. Yasaya uygunluk ilkesi Doğaya, son erek ilkesi Özgürlüğe, ereklilik ilkesi ise Sanata ait olduğundan, bu üç alanın anlık yetisi, akıl yetisi ve yargı yetisi tarafından kavranabileceğinden bahseder. Ve bu üç yetiyi de yine insan ruhunun üç ayrı yetisi olan *bilim, iştaha, haz* ve *acı* yetilerine bağlayan Kant, ruh yetilerinden *duyguyu*, idelerden *güzel idesini*, yasalardan ise *ereklilik yasasını* ele almakta ve duygunun temelindeki a priori kavramı, *ereklilik (finalite)* olarak adlandırmaktadır⁹⁰. Kant'ın Yargı Yetisinin Eleştirisinde ereği ele alışı, Aristoteles'ten farklı olarak nesne karşısında öznenin tavrı ve nesnenin kendisi ile ilgilidir.

“Burada Kant, «Ereğin ne olduğunu transsendental özellikleri bakımından açıklamaya çalışacağız. Eğer bir objenin *kavramı*, o objenin *nedeni* (onun olabilmesinin gerçek kaynağı) olarak kabul edilirse bu takdirde, bu obje bir *erektir*. Ve *ereklilik* (forma finalis) de bir kavramın objesi karşısında sahip

⁹⁰ Necla Arat, “Kant Estetik’inde Güzel Ve Yüce Değerleri” *Felsefe Arkivi*, No. 21, ss:69-83, 1978, s.71.

olduğu nedenselliktir» diyor.⁹¹

Sadece bir nesnenin bilgisinin değil, nesnenin kendisinin kavram aracılığıyla düşünülmesinin de bir erek algısını mümkün kıldığını düşünen Kant'a göre, *forma finalis* anlamındaki ereklilik, kavrama dayanmakta ve kavrama dayanan bir ereklilik ise objektif olmak zorundadır. Fakat sanat alanında güzel söz konusu olduğunda güzelde olan erek sübjektiftir, çünkü beğeni yargısı kavrama dayanmaz ve bu yargıda bir erek kavramı bulunmaz. Yani beğeni yargısında söz konusu olan ereklilik erek tasavvurundan yoksundur ve böyle bir ereklilik Kant'a göre sübjektif ve formeldir. Objektif erekliliği de kendi içerisinde dışsal ve içsel olarak ayıran Kant dışsal ereklilik ile nesnenin yararlılığına, içsel ereklilik ile de yetkinliğine gönderme yapmaktadır⁹².

Kant için *ereklilik* (Zweckmaessigkeit), bir şeyin kendinde ve kendi yapısı içinde nihai ve total biçimini almasıdır, yani *ereklilik*, nihai ve total biçimini almış olan şeyin kendi içinde bulunmaktadır. *Erek* (Zweck) ise her zaman bir *dıştan* belirlenimi ifade etmektedir. Açıklamaya çalışırsak; erekli bir oluşum, kendi hareket ve yönelim noktasını kendi içinde taşıırken, erekli (zweckhaftes) bir şey ise kendini hareket ettirecek olan noktayı kendi dışında bulur. Yani erekli olan şeyin değeri, kendi oluşumunda ortaya çıkar. Ama ereğe yönelik olan şeyin değeri, bir neden-sonuç bağıntısı içinde görünür. Erek kavramı Kant için Aristoteles ve Sokrates'te olduğu gibi insanın hedeflerinde ve niyetli eylemlerinde görülen bir şeydir⁹³.

Kant bir nesnenin kavramının o nesnenin gerçekliğinin temel nedenini içerdiğini ve bundan dolayı da erek (sonluluk) olarak adlandırıldığını söyler. Ereksellik ise bir nesnenin bilgisini öncelemektedir. Fakat Kant bilgi edinmek amacıyla da olsa nesnenin tasarımını kullanmak istememekte, fakat tasarıma öznel bir nitelik gibi bağlanmaktadır. Kant, tasarımı hoşlanma duygusuna bağlanan nesneye *ereksel* der⁹⁴.

Kant'ta erek kavramına doğal varlıları düşünebilmek için ihtiyaç duyulmaktadır. Buda

⁹¹ Arat, s.75.

⁹² Arat, s.75,76.

⁹³ Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, 3. Baskı, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2007, s.367,414-415.

⁹⁴ Nejat Bozkurt, **Kant**, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s.147,158.

bir anlamda ereğin, insan zihninde mutlak bir yere sahip olduğunun bir ifadesidir.

“...çünkü bizim için olumsal olan tikel doğa yasaları, yalnızca görgül olarak bilindikleri için onların sonsuz çokluğunun ilk iç zeminini kavrayamayız ve böylece bir doğanın olanağının bütünüyle yeterli iç ilkesine hiçbir biçimde erişemeyiz. Öyleyse doğanın üretken yetisinin, bizim ereklere ideası ile uyum içinde biçimlenmiş ya da yalnızca doğanın bir düzenekselliğine gereksindiğine inandığımız şey için olduğu gibi, yeterli olup olmadığı; ya da gerçekte asıl doğa ereklere olarak (zorunlu olarak yargılamamız gerektiği gibi) şeylerin temelinde özdeksel doğada ya da.(....)öyleyse derin-düşünen yargı yetisi için şu bütünüyle doğru bir ilkedir: şeylerin son nedenlere göre öylesine açık bağlantısı için düzenekten başka bir nedensellik, yani ereklere göre davranan (anlayan) bir dünya nedeni düşünülmelidir.”⁹⁵

İnsan, olup biten her şeyi kendi ardaşıklıkları içerisinde izlemekte ve anlık yasasına uygun olarak da her ögenin bir *öncelik* ve *sonralık*ını belirleyen bir zaman düzeni tasarımı oluşturup, her öğeyi bu tasarıma göre bir sürekli nedensel dizi halinde kavramaktadır. Kant her ögenin bir başka öge *dolayısıyla* orada olduğu bir doğa sistemi önvarsayımı yerine bir erekbilimsel sistem ön varsayımından bahseder. Bu sistem tüm öznel içerikli amaçların *tek* bir amaç yasallığı, *tek* bir koşulsuz değer formu altında bir araya toplanmasını sağlayan sistemdir⁹⁶.

Bilinçli bir karar sonucu meydana gelmiş olan nesnelerde, erek tasarımı gerektiren erekliliği görmek mümkündür. Belli bir yapıya ve bu yapıyı oluşturan öğelere sahip olan bu nesnenin yapı ve işlevleri, o nesneyi oluşturan tarafından, nesne içerisinde erekli şekilde tasarlanmış ve yapılandırılmıştır. Dolayısıyla *erekli* kavramı hem amaca göre tasarlanmış olan nesne, hem de onu tasarlayan ve yapanın eylemi ya da zihin durumu için kullanılabilir. Kısacası erek hem nesnenin kendisinde, hem de onu meydana getirenin zihnindedir. Ereklilik nesnenin tasarımına bağlı olarak, öznenin seyreden *zihninin* etkinliğinin bir sonucudur⁹⁷.

⁹⁵ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011, s.271.

⁹⁶ Cassirer, s.332.

⁹⁷ Altuğ, s.107, 111.

Kant ereği, kendi bakış açısından şu şekilde değerlendirir: (1) bir eylemin amacı, bir niyetin nesnesi olarak belirlenmiştir, (2) bir kavramın nesnesi, bu nesnenin olasılığının reel nedeni olarak görüldüğü sürece amaç, bir kavramın nesnesidir. Bu ayrımı şu şekilde somutlaştırmak mümkündür; örneğin bir ev, bir amaç dolayısıyla yapılmıştır, yani ev bir amaçtır. Ama ev olma koşulu, nesnenin gerçekleşmesinin temelinde bir *kavram* ya da daha doğrusu eve ilişkin bir tasavvurun yatıyor olmasıdır. Ama kavram ya da tasavvur dediğimiz şey, aslında nedenin bizzat kendisi değildir. Daha ziyade tasavvurun içeriği, uygun bir araçla nesneyi üretmeye ya da bir etki olarak ortaya çıkarmaya yarayan bir nedenin belirleyici etkenidir. Amaç, Kant tarafından kavram olarak da belirlenmiştir. Başka bir deyişle (amacın), aynı zamanda nesnenin gerçekleşme temelini de içinde barındırması koşuluyla bir nesnenin kavramı olması anlamına gelmektedir bu⁹⁸.

Amaç dediğimiz şey, ilgili nesne ya da duruma ulaşmak için bir nedenin ortaya çıkmasına yol açan tasavvur içeriğidir. Örneğin, insan eliyle yapılmış şeylerde üretilen bir fikir, ulaşılmak istenen bir mutluluk deneyimi, bir amaç olarak tasavvur edilen şeylerdir.

“Dolayısıyla bir amaç, olası bir bütün olarak bir içeriğin tasavvurudur. Bu tasavvur bir neden için belirleyici unsur haline gelir ve bu durumda neden de gerekli araçlar, yani bütüne ilişkin tasavvurdan çıkarılan kısmı, edimler yoluyla bu bütünün gerçeklikte meydana getirilmesidir. Bu durumda, nedeni edimde bulunmaya yönlendiren öncelikle etkinin tasavvur edilmesidir; böyle bir neden insanın istencidir.”⁹⁹

Kant ereksellik konusunda üç temel anlam arasında ayrım yapmaktadır: (1) doğanın aşkın bir ilke olan bilme yetisine yönelik, genel ereksellik, (2) estetik ereksellik ve (3) nesnel ve reel ereksellik. Bunlar şu şekilde açıklanabilir;

1. Doğanın yargı yetisine ilişkin aşkın ereksellik ilkesi dendiğinde, doğanın biçimlerinde göz ardı edilemeyecek bir çeşitlilik ve çoğulluğu olmasına rağmen yine de ondaki ortak yapılar, kendine özgü genel kavram ve yasaları bulabilme becerisine sahip olmamız kastedilmektedir.

⁹⁸ Kant, s.29; Düsing, s.33-34.

⁹⁹ Düsing, s.34.

2. Gerçek bir amacı olmayan doğanın erekselliğinin, estetik bir erekselliğe dönüşmesi, duyumsamada verili olan belirli formların, yargı yetisi üzerinde karşılıklı etkileşim gücüne sahip olmalarıyla gerçekleşir. İmgeleme gücü ile akıl, bu formların duyumsanmasında bir sevinç duygusu oluşturacak bir oyuna sokulur. O zaman bunlar, yani formlar *güzel* olarak nitelendirilir. Öyleyse Kant'a göre güzel olan, duyumsananın içeriğinden ve kavramından tamamıyla bağımsızdır; güzel olan duyumsanan nesnenin sadece görünümü ve formuyla ilgilidir.
3. Nesnel ya da reel ereksellik kavramı da aynı şekilde, doğanın genel ereksellik ilkesini bir önkoşul olarak gerektirir. Ama bununla birlikte kavramın anlamlı bir biçimde kullanılabilmesi, oluşma ve etki biçimlerini mekanik olarak yeterince anlayamadığımız doğanın nesnelerinin verili olmasına bağlıdır. Kant'a göre bunlar, organizmalardır. Doğanın bu varlıklarının da kavranabilir olması gerektiğini varsayan ve bu nedenle de onlara uygun bir kavram arayışında olan yargı yetisi, bunu ancak amaç kavramıyla yapabilir. Çünkü organizmalar bütünlükler olarak yapıların ve parçalar arasındaki bağın temellerini oluştururlar. Söz konusu bütünlük, ancak bu yolla gerçekten meydana getirilebilir. Ama organizmalar, anlama yetisi ve istenç üzerinde hâkimiyet gücü olan bir varlığın devreye girdiği edimsel amaçlar değil, doğal amaçlardır¹⁰⁰.

1.8. Hegel'de Erek

“Tarihte öznel tını ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı, onu usumuzla kavramalıyız. Us ise asla tikel sonlu bir erekle değil, yalnızca saltık erekle ilgilenir.”¹⁰¹

Hegel, tez-antitez-sentez denen diyalektik mantığı doruk noktasına ulaştırır. Bu bağlamda onun diyalektiği gerçekte döngüsel bir diyalektiktir ve bu diyalektiğe göre her şey sonunda başlangıca döner. Dolayısıyla her şey öncesini ve sonrasını içerir ve bu diyalektik süreç, hiçbir zaman kendi dışındaki bir şeyi içermez. Çünkü Hegel'e göre her

¹⁰⁰ Düsing, s.35-37.

¹⁰¹ Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, 2. Basım, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003, s.35.

şey içseldir. Döngüsel diyalektik bağlamında Hegel’de, erekselliğin farklı bir yaklaşımını görmek mümkündür. Çünkü başlangıç ile sonucun birbirlerini içermesi, yani Hegel’in ilk ve sonu birbiriyle birleştirip bir daire yapısı öngörmesi, biri olmadan diğersinin düşünülmesine izin vermez.

“Sonuç başlangıç olanla aynıdır, çünkü başlangıç erektir; ya da edimsel olan kendi Kavramı ile aynıdır, çünkü dolaysız olan, erek olarak, ‘kendi’yi ya da arı edimselliği kendi içinde taşır. Yerine getirilmiş erek ya da varolan edimsel ise devim ve açınmış ‘oluş’tur; ama tam olarak bu dinginliksizlik ‘kendi’dir; ve ‘kendi’ başlangıcın o dolaysızlık ve yalınlığı gibidir, çünkü sonuçtur, kendi içine geri dönmüş olandır,- kendi içine geri dönmüş olan ise tam olarak ‘kendi’dir ve ‘kendi’ kendi ile bağlantılı özdeşlik ve yalınlıktır.”¹⁰²

Hegel’in ilk ilke olarak ortaya koyduğu *neden-erek* ilişkisinde ilk ve son, birbirlerini içerdiklerinden, bir halka oluştururlar. Bir halkada başlangıç noktası bulmak mümkün olmadığı için, bir şeyin de başka bir şeyden çıkarımlanmamış olması da mümkün değildir¹⁰³.

Varlığı düşünce gibi, diyalektik yönteme uygun ilerleyen bir süreç olarak gören Hegel’e göre, bu gelişmenin temelinde kendi kendine açan, belli bir ereğe yönelen bir ilke vardır. Tin’nin ereği, kendini bulması, kendi bilinç ve özgürlüğüne kavuşmasıdır¹⁰⁴.

“... *dünyanın son ereği* olarak Tinin Özgürlüğü üzerine bilincini ve tam olarak bu yolla genel olarak Özgürlüğünün edimselliğini ileri süreceğiz. (...) Özgürlük kendi için kendisinin yerine getirdiği Erek, ve Tinin biricik Ereğidir.”¹⁰⁵

Hegel *Tinin Görüngübiliminin* giriş kısmında, bilimsel bilgi üzerine görüş belirttiği yerde, felsefi bilginin amaç ve sonuçlarından bahsederken, salt sonucun değil, oluş süreci ile birlikte sonucun edimsel bir bütün olduğundan bahseder¹⁰⁶. Yani sadece tek başına varılmış olan sonucun bir bütün olduğu söylenemez. Hegel açısından sonuç,

¹⁰² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011, s.21.

¹⁰³ Nejat Bozkurt, *Hegel*, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s.45.

¹⁰⁴ Bozkurt, *Hegel*, s. 51.

¹⁰⁵ Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2010, s.20,21.

¹⁰⁶ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.10-11

ancak süreci ile birlikte göz önüne alındığında ve böylece bir bütünden bahsedildiğinde söz konusu olur. Bu anlamda *bütün* yine bir daireye gönderme yapmaktadır. Sonuç tek başına bir şey ifade etmemektedir. Halka ancak o halkayı oluşturan süreç, neden ve sonuç ile birlikte ele alındığında tamamlanmış ve varılan nokta bir anlam kazanmış olacaktır. Kısacası bir bütün, ancak parçaları vasıtasıyla var olur ve anlam kazanır. Yani, insan davranışlarındaki amacın temeli, ancak eylem süreci ile birlikte bir araya geldiğinde bir anlam kazanır. Tek başına eylemin sonucuna bakarak bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Eylemin hangi şartlar altında, hangi nedenden dolayı, nasıl cereyan ettiği ve belirlenen amaca hangi durumlarda ulaştığı, eylemin sonucunu yorumlamada etkindir.

Gerçeğin bir bütün olduğundan söz eden Hegel, bütünün ancak amacı yoluyla kendini tamamlayan bir öz olduğunu dile getirir¹⁰⁷.

“Gerçek kendi kendisinin oluş sürecidir, çemberdir ki, ereğini amacı olarak öngerektirir ve başlangıcı olarak taşır ve salt yerine getirilmesi ve ereği yoluyla edimseldir. (...) Saltık üzerine söylenmesi gereken onun (bütünün) *özsel* olarak sonuç olduğu, gerçekte ne ise ancak *Erekte* o olduğudur; ve doğası, e.d. edimsel, özne ve kendisinin kendiliğinden oluş süreci olmak tam olarak bunda yatar.”¹⁰⁸

Demek ki erek son olarak önceden varsayılır ve amaç aracılığı ile bu ereğe varılır. Saltık olmak, temeline ereği almak demektir. Erek kendisi ne ise o olandır. Bir şeyin olması demek, yani varlığa gelmesi demek, bir bütünü tamamlamış olması demektir. Hegel’e göre ise bütün, neden ve sonucu bir arada bulundur ve parçaları bir araya getirmektir.

Kant’ın, ereği insan bilincinde görmesi gibi Hegel’de, Aklın (Vernunft), bir ereksel eylem (Zweckmeassiges Tun) olduğu görüşündedir¹⁰⁹. İnsan aklının amaçlı bir etkinlikte bulunması, temelde sonun başlangıçta içerilmesinden ötürüdür. Eyleme neden olan son, eyleme etki edendir, eylemi tetikleyen ve bu bağlamda özneyi harekete geçirendir. Öznenin harekete geçmesi durağan olarak sonda bulunan ereğe ulaşma isteğindendir.

¹⁰⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.19.

¹⁰⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.19.

¹⁰⁹ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, 4. Baskı, İstanbul, YKY, 2012, s.114.

“(…) Gözlemci Usun yükseldiği bu Erek Kavramı böylece onun *bilincinde* olduğu *bir Kavramdır*; ama o denli de *edimsel* bir şey olarak bulunur ve bu sonuncunun salt *dışsal* bir bağıntısı değil ama *özüdür*. Bu edimsel, ki kendisi bir Erektir, ereksel olarak bir başkası ile bağıntılıdır; (...)olmuş olandaki zorunluk gizlidir ve kendini ancak Erekte gösterir, ama öyle bir yolda ki, bu Ereğin kendisi zorunluluğun daha baştan orada olduğunu gösterir.”¹¹⁰

Hegel’e göre erekbilim önceki bütün mantıksal saptamaların zorunlu bir sonucu olarak görülür ve buradan hareketle hepsini belli bir seviyeye getirir ve bunları yapılandırır.

Erek, eylemin başında planlı olarak mevcuttur ve dolayısıyla başka bir sonuçla karşılaşmak olası değildir. Ereğin kendisini incelemesi, orada olandan başka hiçbir şeyin çıkmamasına yol açar, yani eylem sonucunda yine başa, ereğine dönülmektedir. Ereğe uzanan süreç, kendi kendine bir geri dönüştür.

Hegel’de de erek, varılacak son anlamında kullanılmaktadır ve Hegel bir etkinlikte bulunan insanların eylemlerinin bir amaç doğrultusunda gerçekleştiğinden bahseder. Temel önermeler gibi, ereklerin iç amacımızda bulunduğunu söyleyen Hegel, bunların henüz bir edimsellik kazanmamış olduğuna ayrıca vurgu yapar. Dolayısıyla erek, bir anlamda bir gizilliktir, henüz açığa çıkmamıştır, açığa çıkmak için edimselliğe ihtiyacı vardır. Erek *istenç* vasıtasıyla edimselleşecektir. İstenç dediğimiz ise bir insan etkinliğidir, yani bir şeyi yapmaya, varoluşa getirme isteğidir istenç. Eylemde bulunan kişi etkinliği sonucu bir ereğe ulaşır¹¹¹.

Teleolojik biçim iki türdür. Bir taraftan mekanizmanın içinde negatif-özgür olarak, kendi içinde kendi kendini belirleyen bir bütünlük olarak üretilir ve bunun koşulu rastlantısal nesneler arasında yayılan genelliğin dışarıdan belirlenmemiş olmasıdır. Diğer taraftan amaç, *kendi var oluşu içindeki kavramdır*; sonsuz olan bir *kendi kendini belirlemedir*. Hegel bir yandan teleolojinin mekanik olandan ayrıldığı saptamasını yapar. Bu mekanik olan *genel olan* olarak *mekanizmanın dışsal belirlenmişliğinden mutlak bir biçimde koparılmıştır*. Diğer yandan da, *kendi kendini belirlemenin kesinliğinin de dışarıdan belirlenmeye karşı kullanılabileceğini ortaya koyar*. Bu iki

¹¹⁰ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.168.

¹¹¹ Hegel, **Tarih Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul, İdea yayınevi, 2010, s.28

temel özellik mekanizmanın *tutsaklığından özgürleşmesidir*. Birincisi dışsal belirlenimden negatif bir özgürleşmedir, ikincisi ise amacın gerçekleştirilmesi sırasında kendi kendini belirleme ile dışarıdan belirlenme arasındaki tezettan kurtuluş anlamına gelir. Birincisine ulaşmak, ikincinin yolunu açar¹¹².

1.9. Erek Teriminin Anlaşılmasında Filozoflar Arasındaki Farklar

Erek ve erekbilim Antik Yunan'dan beri hemen hemen tüm filozofların az ya da çok üzerinde durduğu bir kavramdır, bir bakış açısı şeklidir. Özellikle Aristoteles, Kant ve Hegel çerçevesinde ele alınmasının nedeni kavramın filozoflar tarafından farklı kullanılmasından ötürüdür.

Felsefe tarihinde özellikle Aristoteles ile öne çıkan erekbilim, filozof tarafından sadece insan eylemlerinin değil, doğal düzen ve oluşumların açıklanmasında da kullanılmıştır. Aristoteles tüm düzenin bir amaç doğrultusunda oluştuğunu söyler. Tıpkı insan hareketlerinin bir amaca yönelik olması gibi, doğadaki olaylar da bir amaca yöneliktir. Sonuç dediğimiz şey sebebini başta içermektedir ve varlığın bilgisine ulaşmada ve varlığın kavrayışında geçerli olan dört nedenden biri de ereksel nedendir.

Aristoteles için insan eylemlerinin ve doğa olaylarının temelinde bulunan erek, Kant'ta doğrudan insan zihni ile bağlantılıdır. Erek nesnenin kendisinde değildir, erek bizim ona bakışımızdadır. Ereklı olma durumu nesnenin bizim düşüncemizdeki kavramı ve bu kavramın diğer kavramlarla arasındaki bağlantısıdır. Erek insan zihnindeki bir yapılanmadır. Çünkü Kant, fâilin fiilen yapıp etmesinden çok, failin iradesi ve amacı üzerine yoğunlaşır. Ereklilik doğrudan doğruya nesnelerde değil, bilakis nesnelerin öznenin düşüncesindeki kavramlarda kendisini gösterir. Kant için *mutlakçı* düşüncenin bir ürünü olmayan erek saf *insanbiçimsel* bir tasarım türüdür. İnsana özgü olması dolayısıyla, doğası gereği *subjektiftir*.

Kant'ın erek düşüncesi, doğada var olan ve doğada olup biten şeylerde bir amaç bulunduğunu düşünen Aristoteles'in erek düşüncesinden farklıdır. Kant'a göre erek,

¹¹² Tommaso Pierini, *Theorie der Freiheit, der begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2006, s.100.

nesnelerin içinde veya onların ardında etkin olan doğal bir güç değil, bilakis fenomenler topluluğunu yargılamamızda ön gelen bir tinsel bağ kurma ilkesidir. Yani bir nesne amaçlı olarak yargıladığında, bu nesne doğanın bir amacı olarak görülmediği gibi, doğaya da nesnel bir amaç atfedilmez. Nesneye yönelik, amaçlı olduğuna dair bir yargıda bulunabilmek, ancak onun zihninde olan bağıntısı ile mümkündür. Bu tarz bir öznel amaçlılıkta biz, nesnenin biçimi ve onun tasarım yetilerimizle olan bağıntısından başka bir şeyle ilgilenmeyiz¹¹³.

Ereğin öznenin bilincinde yer aldığını düşünen Kant'ın görüşü, ereksel düşünce üzerinde önemle duran Hartmann ile belli noktalarda örtüşmektedir. Erekselliğin insan zihninde olduğunu dile getiren Hartmann'la, nesneyi belirleyen öznenin bilinci olduğunu düşünen Kant arasında bir benzerlik ve bağın olduğunun gözlemlenebileceği düşünülmektedir. Kant'a göre gerek erek, gerekse de ereksel düşünme biçimi olan ereksellik, insan zihninde şeyler hakkında yargıda bulunabilme amacıyla zorunlu olarak mevcuttur. Yani insan, kendi dışındaki doğal varlıkları düşünebilmek, onlar hakkında fikir sahibi olabilmek için erek kavramına ihtiyaç duyar.

Hegel erek anlayışı bakımından Aristoteles ve Kant'tan kısmen ayrılır. Hegel'in bütünlük halkasında son ve başlangıç birbirinden ayrı olmadığından, başlangıç erek olarak değerlendirilebilmektedir. Yani erek, başta amaçlanan olması bakımından sondan önce vardır ve kendisine ulaşıldığında halka tamamlanmış olur.

Kant'tan farklı olarak Hegel, incelemelerinde amaç konusunda farklı bir sistematigi devreye sokar. Hegel'e göre amaç, yani kendi kendini belirleme, teleolojik yaklaşımın çıkış noktasını oluşturur. Hegel'in amaç kavramı bütün bir nesnellik konusu için taşıyıcı ve kurucu bir düşünce haline gelmiştir. Buna karşılık Kant'ın doğal amaç kavramı, nedensel bağlarla kurulan dokunun çok ötesine geçer; ama sadece düzene uygun olarak ele alınabilir¹¹⁴.

Kant ve Hartmann'ın erek anlayışının benzerliği gibi bir diğer benzerliğe de Hegel ve Aristoteles'te rastlamak mümkündür. Gerek Hegel gerekse de Aristoteles, ereğin sebebin içinde zaten gizilgüç olarak var olduğu görüşündedir. Yani Aristoteles'in meşe

¹¹³ Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, 2. Baskı, İstanbul, Payel Yayınevi, 2007, s.104.

¹¹⁴ Pierini, s.101.

palamudu örneğinde olduğu gibi nasıl ki meşe ereği, palamut sebebinin içinde gizilgüç olarak varsa, Hegel'e göre de oluş ereği (Zweck), varlık sebebinin içinde gizilgüç olarak vardır. Yani halkanın tamamlanması başlangıcını sonda bilkuvve içermesi ile mümkündür.

Tezde Aristoteles, erekbilimin en büyük temsilcisi olması bakımından, Kant insan zihnindeki ereksellik bakımından, Hegel ise sonun başı içermesi anlamındaki bütünsellik halkası bakımından ele alınmıştır.



BÖLÜM 2: EREKBİLİMİN FELSEFİ TEMELLERİ; ARİSTOTELES, KANT, HEGEL

Yunan felsefesi, doğada sürekli olarak değişen ve başkalaşan nesneleri ve bu nesnelerin değişmeyen, aynı kalan bir şeyinin olup olmadığını, kısacası evrendeki oluş ve değişme olgusunu açıklamak ihtiyacıyla ortaya çıkmıştır¹¹⁵. Bir düşünme etkinliği olarak devam eden felsefe etkinliği, birçok bilime katkı sağlamış ve birçok düşünürün de uğraşı olmuştur.

Skopos kuramının felsefi kökenlerine gidilerek, kuramı yeniden ve farklı anlamının amaçlandığı bu çalışmada, disiplinler arası bir çalışma yürütüleceğinden, çalışmanın ağırlık noktasını oluşturan *erek* kavramını araştırmak için farklı filozoflara ve bu filozofların eserlerine yönelmek gerekecektir.

Erekbilimin temel düşüncesi tarihsel gelişiminde incelendiğinde, erekbilim felsefesinin, tarihin ünlü filozofları olan Aristoteles, Kant ve Hegel'in görüşlerinde önemli bir yer bulduğu görülmüştür. Bu bağlamda, filozofların felsefi anlayış ve yaklaşımları tezin merkez kavramlarından biri olan *erek* kavramı çerçevesinde ele alınacak ve elde edilen veriler doğrultusunda çeviribilimin kuramsal boyutu bir başka gözle açıklanacaktır.

2.1. Aristoteles'in Erekbilimsel Anlayışı

Yunan felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Aristoteles, M.Ö 384-322 yılları arasında yaşamış Antik Yunan filozofudur. Biyoloji, gökbilim, siyaset, toplum, ilk felsefe gibi alanlarda pek çok eseri olan Aristoteles, teleolojinin kurucu düşünürüdür.

Aristoteles, Platon'un İdealar felsefesini eleştirmekte ve onun değişmezliğin mükemmel alanı olarak gördüğü matematiğe karşılık, değişmenin, hareketin, oluşun alanı olan doğaya ilgi duymaktaydı. Aristoteles'e göre¹¹⁶ Platonun İdeaları, değişmemenin ilkeleri

¹¹⁵ Arslan, s.119-120.

¹¹⁶ Arslan, s.121.

olmaları bakımından, bu oluş ve değişimleri açıklamakta yetersizdi. Çünkü Platon için değişmeyi kabul etmek, varlığı bir kenara itmek anlamına gelmekteydi.

Platon'un varlığı bir ve aynı anlamda var olduğu yönünde ele almasına karşın Aristoteles varlığı tek anlamlı değil de, onu parçalara ayırarak, tözsel varlığın yanında özsel varlığı, birinci dereceden tözün varlığı yanında ikinci dereceden tözün varlığını, form olarak varlığın yanında madde olarak da varlığı kabul etmiş, yani varlığı çok anlamlı bir kavram olarak tanımlamıştır¹¹⁷.

Nesneye yönelik olarak, *olanın olduğu, niçin olduğu, var olup olmadığı ve ne olduğu* şeklinde dört türlü araştırma içerisinde olunması gerektiğini söyleyen Aristoteles'e göre örneğin, güneşin tutulup tutulmadığı araştırıldığında *olan*, olanın olduğu bilindiğinde ise *niçin*, nesnenin var olduğu bilindiğinde ise *ne olduğu* araştırılmaktadır¹¹⁸. Bu sorulardan *nelik* ve *niçinin* aynı olduğunu belirten Aristoteles bunu şöyle açıklar: *tutulma nedir, ışıktan yoksunluk; niçin olur, ışık yittiği için*. Yani ona göre nesnenin ne olduğunu bilmek ve niçin olduğunu bilmek arasında bir fark yoktur, ikisi de aynıdır.

“Bana önce ‘nesne’yi gösterin: o nesnenin neliğini, dolayısıyla *var*’ın çok anlamlı kullanıldığının farkında olarak varlıkla olan bağıntısını, o nesneye bize var dedirten ne, onu ancak o nesneye bakarak dile dökebilirim. Dolayısıyla o nesneyi anlamlandırabilirim, onun tanımını yapabilir, anlamını başkalarına da iletebilirim.”¹¹⁹

Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles kendinden önceki düşünürlerin *varlık var mıdır, yok mudur* sorularına aslında bir cevap vermiştir. Aristoteles'in *madde-form, kuvve-fiil, entellekheia-energeia* öğretilerinden yola çıkarak, varlığın ne olduğu sorusuna net bir biçimde ulaşılabilir. Çünkü bir nesneden bahsedebilmek için onun varlığından bahsedebilmek gerekir, nesnenin varlığı da onun bilfiil hareketinde görülür. Ayrıca nesnenin *energeia* olarak faaliyete geçmesi onun bilfiil var olmasının bir kanıtıdır ve devinimden bahsedebilmek ancak bir nesneden bahsetmekle mümkündür.

¹¹⁷ Arslan, s.125.

¹¹⁸ Aristoteles, **İkinci Çözümlemeler**, çev. Ali Houshiary, YKY Yayınları, İstanbul, 2011, s.53.

¹¹⁹ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul 1997, s.7.

2.1.1. Aristoteles'te Bilimlerin Sınıflandırılması

Bilimler, insanların bilme isteği sonucu ortaya çıkmış ve zaman içinde bilimlerin çoğalması, beraberinde onların sınıflandırılmasını da gerekli kılmıştır. Aristoteles'e göre *bilme*, kendi içinde anlamlara ayrılır. Duyulardan bağımsız olarak duyulur olanların bilinemeyeceğinden söz eden Aristoteles, *tümel bilgi*, *nesnenin kendine özgü bilgisi* ve *etkinlikte bulunma* olmaksızın herhangi bir şeyi duyumsayamayacağımız görüşündedir. Bu da bizi Aristoteles'e dayanarak *tümel bilgiyle bilme*, *nesnenin kendine özgü bilgisiyle bilme* ve *etkinlikte bulunarak bilmek* olmak üzere üç bilme türüne götürür¹²⁰.

Aristoteles'e göre bütün bilimler için evrensel yöntem yoktur, fakat nesnesi tarafından belirlenen her bilim, kendine özgü bir yöntemi gerektirir¹²¹. Bilim denilen şey, belli bir nesne üzerine yoğunlaşır ve bu nesneyle uğraşır. Dolayısıyla her bilimin nesnesi de birbirinden farklıdır. Bilimler mutlak anlamda varlıkla ilgilenmediği gibi, varlık olmak bakımından varlıkla da ilgilenmez. Ayrıca bilimler ele alıp soruşturdukları nesnenin varlığı ya da yokluğu hakkında da bir şey söylemezler. Çünkü Aristoteles'e göre varlığın ne olduğu sorusuna yanıt verip bu konuyu soruşturmak metafiziğin işidir. Aristoteles, bilimlerin metafiziğin soruşturma konusu olan varlığı hareket noktası olarak aldığı ve bunu, ya duyuların yardımıyla açıklığa kavuşturdukları ya da bir varsayım olarak ortaya koydukları görüşündedir¹²².

Aristoteles İkinci Analitikler kitabında, bilimlerin yapısına değinmiş ve farklı disiplinlerin farklı araştırma nesneleri ve yöntemleri olduğunu ve disiplinlerin nadiren örtüştüğünü ancak sistem konusunda farklı bir ihtiyacın ortaya çıktığını dile getirmiştir. Bu bağlamda örneğin geometrinin aksiyomları ve biyolojinin ilkelerinin karşılıklı olarak bağımsız olduklarını ama analogi yoluyla aynı olduklarını söyler¹²³.

¹²⁰ Cemal Güzel, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 20, Sayı 1, ss.126-139, 2003, s.138.

¹²¹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2011, s.18, 15 nolu dipnot

¹²² Güzel, s.130.

¹²³ Jonhaten Barnes, **Düşüncenin Ustaları, Aristoteles**, çev.Bahar Öcal Düzgören, 2. Baskı, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 2002, s.41.

Aristoteles hocası Platon'un deneysel hiçbir veri içermeyen, tümdengelimli çıkarımlara dayanan disiplinleri bilim olarak kabul etmesinden farklı olarak, gözle görülür ve tikel olan, değişen ve olduğundan başka türlü olabilen şeyleri konu alan bilimleri gerçek bilimler olarak kabul etmiştir. Platon için gerçekte var olan öznenin dışında, duyularla değil sadece tinsel olarak anımsama yoluyla kavranabilen idealar iken, Aristoteles için gerçekte var olan, duyularımızla algıladığımız ve şu diye gösterdiğimiz bireysel varlıklardır¹²⁴.

Aristoteles'e göre *bilime*, *bilgiye* ve *akla* sahip olan insan, ya bir şeyi *seyreder*, ya bir şey *düşünür* veya bir şey * retir*, dolayısıyla da bir eylemde, fiilde bulunur¹²⁵. Bu özelliklerden dolayı Aristoteles Metafizik eserinde bilimleri (1) salt düşüncenin işlemi ve ilk nedenlerin bilgisi olan *teorik bilimler*, (2) davranış veya eyleme ilişkin (etik) *pratik bilimler* ve (3) sanatsal yaratmayı, üretmeyi, meydana getirmeyi ele alan *poetik bilimler* olmak üzere üçe ayırır. Poetik bilimleri diğer bilim türlerinden ayıran, onun yaratmayı konu edinmesi ve bir eser meydana getirme isteğine sahip olmasıdır¹²⁶. İnsan dediğimiz özne duyumlayan, algılayan, düşünen, bilim yapan bilgiyi üreten bir varlık olması bakımından teorik aklını kullanırken, eylemde bulunan, eyleyen olmak bakımından da pratik aklını kullanmaktadır.

“... yaratıcı bilimin hedefi eserdir, doğa biliminin hedefi ise asıl anlamıyla hep duyuma bağlı olarak görünendir.”¹²⁷

Teorik bilimlerin konusu hakikatin bilgisidir, şeylerin hakikati ise ancak onların nedenleri bilindiğinde bilinebilmektedir. Pratik bilginin amacı eylemdir ve eylemde bulunan, o anda önünde bulunan neyse onu inceler, pratik bilgiye nazaran teorik bilgi ise sadece hakikatle ilgilenir. Ama nedenini bilemeden bir hakikati bilemeyeceğimize göre, o halde varlığın nedeni, varlığın hakikatinin nedenidir¹²⁸.

¹²⁴ Eyüp Erdoğan, Platon ve Aristo'nun Bilimlere İlişkin Sınıflamaları, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 7 Bahar, ss.137-12, 2009, s.137.

¹²⁵ Arslan, s.39.

¹²⁶ Ross, David. **Aristoteles**,  ev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2002: 83; Can, s.64; Erdoğan, s. 154.

¹²⁷ Aristoteles, **Gökyüzü  zerine**,  ev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 1997, s.215.

¹²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 146-147.

Aristoteles'e göre herhangi bir tasarrufta bulunamayacağımız nesnelerin, olguların seyredilmesi ve onların özlerinin, doğalarının, mahiyetlerinin ne olduğunun bilinmesi, teorik bilimlere konu olur¹²⁹. Örneğin bir erik ağacının veya yağmurun ne olduğunu, doğasını ve bu doğası gereği gerçekleştirdiği oluş veya hareketi anlamak istiyorsak, nesneyi ve hareketini izleme, gözlemleme ve üzerinde düşünme eylemini gerçekleştirmemiz gerekir. Poetik bilimlerde söz konusu olan ise, sanatsal yaratma, bir şey meydana getirme, üretmedir. Öznenin etkinliğinin söz konusu olduğu bu bilimlerde, örneğin *bir tahtadan masa yapmak gibi bir şey meydana getirmek üzere* nesneler üzerinde tasarrufta bulunma imkânı vardır. Pratik bilimlerde hareket, fiilin nesnesinden ziyade failde bulunmaktadır, yani yaratım ilkesi fiile uğrayanda değil, sanatkârdadır. Bu da poetik bilimin diğer bir anlamda meydana getirmenin bilimi olduğunun bir göstergesidir ve bu bağlamda sanatkârın dışında bir eserin gerçekleştirilmesini merkez alır. Pratik bilimde ise insan eylemleri merkezdedir ve bu bağlamda eylemde bulunan eylemden başka bir ereğinin olmadığı bir durum söz konusudur. Eylemde bulunan dışında herhangi bir eserin meydana gelmesi söz konusu değildir. Aristoteles sanatta ve bilimlerde yaratım ilkesini fiile uğrayanda değil, sanatkârda bulur ve pratik bilimlerde hareket, fiilin nesnesinden ziyade failde bulunmaktadır¹³⁰.

Arslan Aristoteles'in bu üçlü bilimler sınıflamasının günümüzde pek kabul görmediği kanısındadır. Şiir, mimari, marangozluk gibi sanatçı eylemine dayalı, poetik bilimlerin sanat, hatta zanaat olarak kabul edildiğini söyler. Ayrıca pratik bilimlerin de bilim olarak görülmediğini ifade eden Arslan, ahlakın bir bilim değil bir felsefe olduğu görüşündedir¹³¹.

Teorik bilimler kesin bilgiye ulaşmayı amaçlarken, eyleme ilişkin bilimler eyleme, sanatsal yaratmayı ele alan bilimler ise bir ürüne ulaşmayı amaçlarlar. Sanatsal yaratmayı ele alan bilimlerde, sanatkâr eyleminin sonucunda ama sanatkârın dışında ortaya çıkan bir ürün vardır. Pratik bilimlerde ise eylem sonucunda herhangi bir eser meydana gelmez, söz konusu olan öznenin davranışdır.

¹²⁹ Arslan, s. 42.

¹³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s.462.

¹³¹ Arslan, s.42.

Aristoteles doğa bilimindeki zorunluluk kipi ile rasyonelleştirme kipinin, teorik bilimlerde, yani metafizik ve matematikte olduğundan daha farklı olduğu görüşündedir¹³². Bunu da şöyle gerekçelendirir; teorik bilimlerde hareket noktası *olan* iken, doğa biliminde hareket noktası *olacak olandır*. Örneğin olacak olan bir şey olan *sağlığın* olması için belli şeylerin daha önceden var olması gerekir, fakat bu önce gelenler kendileri var oldukları ya da varlığa gelmiş oldukları için, örneğin sağlığın varlığa gelmesini zorunlu kılmazlar.

Aristoteles İkinci Analitiklerde her anlıksal öğrenim ve öğretimin önceden bulunan bir bilgiden yola çıktığından bahseder. Bilgi ise bilen özne ve bilinen nesne arasındaki ilişkinin ürünüdür¹³³. Önceden bilinenin, bilinen şeyin nedeni olduğunu söyleyen Aristoteles onun sonuçtan daha iyi bilindiğini söyler.

“Dolayısıyla bazıların ileri sürdükleri gibi her şeyin bir bilimi olduğu takdirde, bu bilimi öğrenen kişinin daha önce hiçbir şey bilmemesi gerekir. Oysa her türlü bilgi –ister bu bilgi kanıtlama, ister tanımlar yoluyla elde edilsin-, daha önce bilinen –tamamen veya kısmen bilinen- birtakım öncüllere dayanır. Çünkü tanımın öğelerinin daha önce bilinmesi, hatta onlarla içli dışlı olunması gerekir. Tümevarıma dayanan bilginin durumu da aynıdır.”¹³⁴

Bilmenin yanı sıra bilimlerden de bahsettiği bu eserinde, bir bilimden bir başka bilime geçerek tanıtlama yapılamayacağından bahseden Aristoteles, iki bilim arasında geçişin mümkün olmasının ancak belirli çapta aynı olmalarına bağlı olduğunu söyler. Yani iki bilim arasında ortak olan *orta terim*dir, olanı bilmek bir bilimin işi iken, nedeni bilmek daha genel olan bilimin işidir. Yani tanıtlamalı, ispata dayanan bilimlerde kullanılan ilkelerden kimisi bir bilimin kendisine özgüyken, kimisi de ortaktır. Fakat tüm bilimlerin ortak olanlar bakımından birbiriyle ilişkili olduğu da bir gerçektir. Ona göre iki bilimden biri ötekinin kapsamında olacak biçimde birbirine bağlı değilse, birinin öne

¹³² Ross, s.150.

¹³³ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s.7,20-22; Ender Büyüközkara, **Aristoteles'te Ahlakın Temel Bilgisi**, SAÜ, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010, s.10.

¹³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s.142.

sürümü öteki bilimle tanıtlanamaz. Kısacası Aristoteles tanıtılmalı bilimlerde kullanılan ilkelerden kimisinin bir bilimin kendisine özgü, kimisi de ortak olduğunu söyler¹³⁵.

“Tanıtılmalı bilimlerde kullanılan ilkelerden kimisi bir bilimin kendisine özgü, kimisi de ortak –bunların ortaklığı benzerliğe dayalı, nitekim bilimin kapsamına giren cinsin içindeki ilkeler kullanışlı olabilir-. Çizgi ile düz çizginin şöyle bir şey oldukları gibi ilkeler bir bilime özgü, eşit olanlardan eşit olanlar çıkartılınca kalanların eşit olduğu gibi ilkeler ortak. Bu ortak ilkelerden cinsin içinde olanları yeterlidir; bunlar her şeyde değil de yalnızca büyüklüklerde veya aritmetikçi tarafından sayılarda ele alınırsa da sonuç aynı olacaktır.”¹³⁶

Aristoteles olanı bilmek fizikçinin, nedeni bilmek matematikçinin işidir derken, birbirlerinin alanına girmeyen bilimlerin pek çoğunun birbirleriyle ilişkisinin bu şekilde olduğunu izaha çalışır. Matematik; optik, müzik ve astronomi tarafından incelenen olguların, hatta tıp gibi kendisinin bir alt dalı olmayan bilimler tarafından incelenen bazı olguların nedenlerini verir. Böylece aynı zamanda geometrici ve tıpcı olan birisi geometrik nedenlere dayanarak neden yay biçimli yaraların diğerlerinden daha uzun sürede iyileştiğini açıklayabilir¹³⁷. *Yay biçimli yaraların daha yavaş iyileştiğini bilmek hekimin, ama bunun nedenini bilmek geometricinin işidir* diyen Aristoteles, marangoz ile geometricinin dik açıya yaklaşımının da birbirinden farklı olacağını söyler; marangoz yalnızca işi için yararlı olduğu kadarıyla ona bakar; geometrici ise onun ne olduğunu ya da özelliğinin ne olduğunu arar. Geometrici dik açının tanımını ve neden öyle olduğu ile ilgilenirken, marangoz sadece var olan dik açı ile ilgilenir¹³⁸. Sanata sahip olanlar tecrübeye sahip olanlardan daha üstündür, bunun nedeni ise sanatçının nedeni bilmesidir. Tecrübe sahibi kişi ise bir şeyin varlığı hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen, onun neden öyle olduğunu bilmez¹³⁹.

¹³⁵ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 28.

¹³⁶ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s.22.

¹³⁷ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s.28; Ross, s.66-67.

¹³⁸ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 28; Güzel, s.135-136.

¹³⁹ Teoman Duralı, *Felsefe Bilimin Doğuşu, Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu*, 1. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011, s.103.

Bir bilimin öncüllerinin bir başka bilim tarafından ancak bu sonuncusunun konusu birincinin konusunun altına düşerse kullanılabileceğini belirten Aristoteles; örneğin optik ve müziğin konularının sırasıyla geometri ve aritmetiğin konularının altına düşeceğini söyler. Ancak gerçekte nasıl ki, müzik aritmetikten farklı değilse, optik de geometriden farklı bir bilim değildir. Optik ve müzik sırasıyla geometri ve aritmetiğin uygulamalarından başka şeyler değildir¹⁴⁰.

Aristoteles burada, disiplinlerarası çalışmayı çok iyi bir şekilde ortaya koymuştur. Tıp ve optik bilim, her ne kadar birbirinden ayrı iki dal olsa da, örnekte belirtildiği gibi, biri olanı diğeri ise nedeni bilmektedir. Ve bu iki bilim, alt türde birleştiğinde yay şeklindeki yaraların neden daha yavaş iyileştiğinin cevabını verebilir. Her ne kadar her bir bilim dalının kendine özgü araştırma nesnesi olsa da, bu nesnesini açıklayabilmede ve tanımlayabilmede, farklı bilimlerin ilkelerinden yararlanabilmesi kaçınılmazdır. İkinci Analitiklerin başından itibaren, bir ilk öncülün varlığından ve bu ilk öncül bilinmediği takdirde sonucun da bilinmeyeceğinden bahsedilir. Demek ki her bir bilgi bir önceki bilgiyi gerektirmekte ve bu da bilimlerin sınıflandırılmasında geriye doğru gittiğimizde bizi, her bir bilimin ortak bir ilk öncülü olduğu sonucuna götürmektedir. Tüm bilimler bu ilk öncülden hareketle ilerlemiş ve kendi öncüllerini, ilkelerini oluşturmuşlardır.

2.1.2. Aristoteles'te Töz

Ruh Üzerine adlı eserinin ikinci kitabının başında tözün üç anlamı üzerinde duran Aristoteles tözü, ilk anlamda *madde*, yani kendi kendisiyle belirlenemeyen şey, ikinci anlamda genel *görünüş ve biçim*, üçüncü anlamda ise *maddenin ve biçimin bileşeni* olarak görür. Maddeyi *kuvve*, biçimi ise *entelekheia*, yani yetkin fiil olarak ele alan Aristoteles'e göre töz, madde ve formdan oluşan bileşik varlıktır¹⁴¹. Bu bileşik varlık bağımsız olarak var olabilir ve bu da tözün bireysel bir varlık olabileceğinin bir kanıtıdır. Birer bağımsız varlık olan tözler bir öznenin yüklemi olmadıkları gibi, tersi olarak diğer her şey kendilerinin yüklemi olurlar. Tözün iki anlamı olduğundan bahseden Aristoteles bunları ; (1) bir yandan son dayanak, bir şeyin yüklemi haline

¹⁴⁰ Ross, s.65-66.

¹⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 67.

getirilemeyen, (2) diğ er yandan   z u bakımından ele alınan birey, şeklinde betimlemekte ve t  z u maddeden ayrılabilen bir şey, yani varlığın şekli veya formu olarak g  rmektedir¹⁴². T  z bir şeyi o şey yapandır ve *Gök niçin gürler? Bu tuğla ve taşlar niçin bir evi meydana getirmektedir?*  eklindeki sorulara yöneltilecek olan *niçin* sorusu, bizi t  ze götürecek olan yanıtı verir. Çünkü tüm böyle durumlarda bizi   ze götürecek veya bazı durumlarda örneğin bir evin yapımında oldu   gibi, nesnenin tabi oldu   ereğe götürecek veya örneğin gök g  rlemesinde oldu   gibi bazı durumlarda da hareket ettiriciye götürecek bir neden aranır. T  z söz konusu olduğunda şu soru sorulabilir; *Maddeyi tikel bir şey yapan, onu özel kılan nedir?* Bu soru t  z hakkında bilgi veren cevabı içerir. *Bu tikel şeyin özünün varlığı*; bu öz, bu şeyde ne onun maddi öğelerine eklenen başka bir öğedir, ne de bu öğelerin bileşiminde oluşan bir   eydir¹⁴³. T  z ana bir kaynak ve bir neden olması bakımından *bir şeyi o şey yapan* olarak kabul edilir.

T  z  n bağımsız ve bireysel bir özellikle sahip olması, onun maddeden ziyade form ve maddeden meydana gelen bir bileşik varlık olmasındandır ve meydana gelen adını, formdan almaktadır. Form ve maddenin kendi başına ayrı bir var oluşunun olmadığını söyleyen Aristoteles, kırmızılık, yumuşaklık, ağırlık, gibi ilineklerin örneğin çiçekten ayrı olarak var olamayacağını, yüklemler ortadan kaldırıldığında da çiçeğin hiçbir şey olduğunu s  yler¹⁴⁴. Yani var olan, madde ve formuyla bir birlik oluşturan çiçeğin kendisidir.

Aslında t  z  n incelenmesi bir anlamda varlığın incelenmesidir. Varlık bir şeyin tözünü ifade eder, var olan bir şey bir şeyi o şey yapan şeydir, yani onun tözünü ifade eden şeydir. T  z dediğimiz şey mutlak anlamda varlıktır. Bağımsız olarak var olabilen tözler, varlıkların tanımında zorunlu olarak içerilmiş bulunurlar. Aristoteles t  z  n en açık biçimde kendilerine ait olduğu şeyin cisimler olduğunu söyler ve bunları sadece bitkiler, hayvanlar veya onların kısımları olarak değil de ateş, su, toprak gibi doğal cisimler ve fiziksel evren ve kısımlarını da töz olarak adlandırır¹⁴⁵. Aristoteles ay-altı dünyada bulunan örneğin canlı bir cisim gibi somut bir nesneyi göz önüne aldığımızda, onun

¹⁴² Aristoteles, *Metafizik*, s.254-255.

¹⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, s.58,59; Ross, s.202.

¹⁴⁴ Erdoğan, s.153.

¹⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s.306-310.

uzayda yer değiştirme, niteliksel olarak değişebilme, daha büyük ya da k  k k olabilme ve varlığa geldikten sonra ortadan kalkabilme özellikleri bağlamında dört bakımdan değişme gücüne sahip olduğunu söyler. Değişmenin gerektirdiği şeyin madde olması, bu dört tür değişimi lokal madde (yer değiştirmenin maddesi), nitelik değiştirmenin maddesi, boyut değiştirmenin maddesi ve oluş ve yok oluşun maddesi olmak bakımından madde yatağı şeklinde değerlendirilmesindendir. Her bir madde yatağı arasında mantıksal bir düzen vardır, yani ikinci birinciyi, üçüncü ise ikinciyi gerektirirken dördüncü ve üçüncü ise birbirlerini gerektirirler¹⁴⁶ .

T zlere idea adını veren ve ideaların ayrı bir dünyada var olduklarını düşünen Platon, idealar dünyasından söz ederken Aristoteles Platon’un bu düşüncesine karşın madde ve formu bir araya getirmiştir ve her ikisinin de nesnenin bireysel varoluşunda temel oluşturduğu görüşündedir. Aristoteles’in t z derken kastettiği yukarıda da değindiğimiz gibi aslında bağımsız ve bireysel olma özelliğine sahip şeyin kendisidir. Bu açıdan maddeden ziyade, form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlığın töz olarak göründüğünü ve bu bileşik t z n doğasının sonra gelmesinden ötürü bilinebileceğini s yler¹⁴⁷ . Bir şeyin ne olduğunu bilmemiz ise onun nitelik, nicelik veya yeri konusunda bildiklerimizle mümkündür.

Her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka hiç bir şey hakkında tasdik edilmeyen şey öznenin kendisidir ve bundan dolayıdır ki, önce onun doğasını belirlemek gerekir. Bir şeyin tözünü oluşturan şey, onun ilk öznesidir ve bu ilk öznenin Aristoteles’e göre bir anlamda madde, bir başka anlamda form, üçüncü bir anlamda ise madde ve formun birleşmesinden meydana gelen şey olduğuna yukarıda değinilmiştir. Aristotele madde ile örneğin tuncu; form ile onun sahip olduğu biçimi; her ikisinin birleşmesiyle, yani bileşik varlığla da heykeli, yani somut bütünü kasteder. Dolayısıyla t z sadece maddi değil, aynı zamanda biçimsel bir özelliğe de sahiptir. Madde ve form arasında bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyulur, bu ise insan eliyle üretilen şeylerde insan öznesinin zihni, doğal şeylerde ise doğanın kendisidir.

¹⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s.54.

¹⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s.311,312, 488.

Bileşik varlığı eserinde *bütün* kavramı ile ele alan Özcan, bütünün kendisinin belirli nitelikleriyle, belirli nicelikleriyle, belirli bir yerde ve zamanda var olan belirli bir şey olduğundan bahseder¹⁴⁸. Bütünün formu da dâhil, atfedilen tüm bu yüklemeler değişebilir. Bütün bunların taşıyıcısı, yani öznesi ya da dayanağı, bir açıdan bütünün kendisi, bir açıdan formudur, bir başka açıdan ise maddedir. Aristoteles'e göre bütün, bileşenleri ve özelliği olmak üzere, iki bakımından tanımlanabilir. Örneğin bir ev söz konusu olduğunda, evin taş, kum, tahta gibi şeylerden bir araya gelerek oluşan bir yapı olduğunu söylemek, aslında onun bileşenlerini söylemektir. Bu durumda tüm bunlar madde ve belli bir ev olma olanağına sahip olduğundan, *olanak halinde* bir evden bahsedilir, şayet *canlılar ve mallar için bir barınak* olduğunu söylersek bu defa evin eidosunu veya ayırt edici özelliğini dile getirmiş ve kendisini *amacını kendi içinde taşıyan şey* olarak tanımlamış oluruz. Olanak halinde olanı, yani maddeyi ve amacını kendi içinde taşıyanı, yani formu birleştirerek üçüncü bir tözden, yani madde ve formun bileşiminden söz edilir, Özcan işte bu bileşimi *bütün* olarak adlandırmaktadır.

Bütün söz konusu olduğunda, iki kavramdan söz edebilme imkânı doğar; içinde olan nesne ile içine alan nesne. Bunların ikisi aynı bütüne aittir. *İçinde olanın* kavramı ile *içine alanın* kavramı birbirinden farklıdır. İçine alan dediğimizde bütünü kastederken, içinde olan ile kast ettiğimiz parçaların kendisidir. Bütün için konuştuğumuzda önce genel olanları söylemek, sonra tekler üzerinde özel durumlara bakmak daha yerindedir. İster yalın nesnelerden söz edelim ister bileşik, *bir nesne bir başka nesneden, bir nesne değişik bir nesneden oluşuyor* deriz¹⁴⁹.

2.1.3. Aristoteles'te Madde-Form

Bilgi edinmek, insanın en temel özelliklerinden biridir. İnsanlık tarihinin başlaması ile birlikte insanlar yaşamak, varlığını sürdürmek, içinde bulunduğu doğayı tanımak ve keşfetmek için bir bilgi arayışı içine girmişlerdir. Bu arayış sonucunda ortaya çıkan felsefenin konusu, *bilen özne* ve bilginin konusu olan *nesne* olagelmıştır. Her şeyin ilk

¹⁴⁸ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi, Temel Kavramlar ve Görüşler*, 1. Baskı, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2011, s.48- 49.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, s.135, 145.

maddesini, yani *arkhesini* arama çabasına giren doğa filozofları varlık üzerine yoğunlaşmışlardır. Birçok Yunan düşünüründe olduğu gibi Aristoteles'te de varlık konusu önemli bir yer tutar. Hocası Platon gibi o da varlık konusunda değişmeyen bir şeyin var olduğu görüşünde olmakla beraber, ideaların ayrı bir dünya da değil de görünür dünyada var oldukları görüşündedir. Yani idealar görünür şeylerden ayrı bir gerçeklik değildir, aksine onlarda içkindir ve gerçekliğin kendisidirler. Aristoteles için söz konusu olan, şeylerde bulunan formlardır, çünkü formlar değişmezdirler.

Görünür şeyler dediğimiz gerçeklikler ise, Aristoteles'e göre var olmak adına iki şeye ihtiyaç duyarlar: Bunlar madde ve form dediğimiz, bir şeyin ne olduğunu bilmemizde rol oynayan iki önemli unsurdur. Aristoteles'e göre madde ancak form vasıtasıyla gerçeklik kazanıp varlık halini almaktadır. Madde, aynı zamanda bir imkândır. Form ise sadece maddede gerçekleşebilendir, bir anlamda maddeye şekil vererek tikellerin varlığa gelmesini sağlayanıdır. Salt formlar hariç madde ve form arasındaki ilişki varlığa gelebilmek adına biri olmadan diğerrinin olmayacağı türden bir ilişkidir.

Madde Aristoteles'e göre, oluş ve yok oluşu kabul eden dayanak olması bakımından değişmenin gerektirdiği şeydir. Madde her türlü belirlemenin belirsiz ve gizli öznesi, dayanağıyken, form bu belirlemeleri gerçekleştiren nedenlerden biridir. Formlar kendilerine değişimi gerektiren bir özne ve dayanak, yani madde gerektirirler.

Varlığa yönelteceğimiz *neden* veya *niçin* sorularının cevabı bizim nesne hakkında bilgi edinmemizi sağlar. Bu nedenle oluş, yok oluş ve her tür doğal değişme üzerine bu neden veya niçin sorusu sorulduğunda, her oluşta maddi, formel, hareket ettirici ve ereksel olmak üzere dört nedeninin bulunduğu görülür¹⁵⁰. Aristoteles'e göre, hareket ettirici ve ereksel neden, aslında form başlığı altında birleşebilirler. Bu olduğu takdirde geriye iki neden kalır; madde ve form. İster doğa sonucu, isterse eyleme sonucu olsun, her varlığa gelişte bu iki nedenin olması zorunludur. Maddi ve formel neden, varlığa gelen her şeyin zorunlu başlangıcı olması bakımından da kendileri meydana getirilmezler, yani onlar her oluştan öncedir.

¹⁵⁰ Hüseyin Topdemir, "Aristoteles'in Doğa-Fizik Felsefesi", **Felsefe Dünyası**, 2004/1, Sayı 39, ss 3-19, Ankara 2004, s.12,14.

Meydana gelen bir hareket ettirici, nedenden ötürü ve bir öznenen hareketle meydana gelir. Burada öznenen kasıt, maddenin kendisidir. Hareket ettirici neden vasıtasıyla maddenin bir şey, örneğin bir küre veya başka bir nesne olduğuna değinen Aristoteles, madde-form ve meydana gelme ile ilgili şöyle bir izahta bulunur;

“(...) Böyle olduğuna göre nasıl özne, yani tunç, meydana getirilmezse, aynı şekilde küre de –tunç kürenin bir küre olması ve tunç kürenin meydana getirilmesi ile ilineksel anlamda meydana getirilmesi müstesna- meydana getirilemez. Çünkü belli bir şeyi meydana getirmek, kelimenin tam anlamında alınan tözden hareketle belli bir şeyi meydana getirmek demektir. Şunu demek istiyorum: Tuncu, yuvarlak bir biçime sokmak, yuvarlaklığı veya küreyi meydana getirmek demek değildir; o, başka bir şeyi meydana getirmek, yani bu formu, farklı bir şeyde meydana getirmektir. Çünkü eğer formun kendisini meydana getirirsek, onu da, kendi payına bir başka şeyden meydana getirmemiz gerekir. Örneğin bir tunç küreyi meydana getirmek, tunçtan yapılmış olan bir şeyi, küre olan bir başka şey haline getirmek demektir. ... O halde formun (sadece maddenin değil) veya duysal şeylerde bulunan şekle hangi adı vermemiz gerekiyorsa onun oluşa tabi olmadığı, meydana gelmediği ve kendisini mahiyet olarak göz önüne aldığımız takdirde de aynı durumun geçerli olduğu açıktır; çünkü o ya sanat, ya doğa veya basit bir güç aracılığıyla bir başka varlıktan meydana getirilen şeydir. Ancak bizim meydana getirdiğimiz, örneğin, bir tunç küredir. Çünkü o, tunç küreden yapılmıştır, yani form özel bir madde içinde gerçekleştirilmiş ve ortaya tunç küre çıkmıştır. Eğer bunun tersine, genel olarak kürenin özünün bir meydana gelişi kabul edilirse, onun bir başka şeyden çıkan bir şey olması gerekir. Çünkü meydana gelen şey, daima bölünebilir ve onun bir parçasının filanca şey, diğer parçasının filanca şey yani bir parçasının madde, diğer parçasının form olması gerekir.”¹⁵¹

Görüldüğü üzere meydana gelen şey ne form ne de tözdür, aksine adını formdan alan, form ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bir bütündür. Yani her meydana gelenin bir parçasını madde, bir parçasını da form oluşturmaktadır. Form, maddede gerçekleşen olması bakımından meydana gelen bütünün kendisi de bu anlamda adını formdan alır. Tersine doğru gidildiğinde, yani bir birleşik varlıktan geriye yol alındığında, örneğin tunç küre gibi madde ve formun birleşmesinden meydana gelen

¹⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, s.333-335.

varlıklar parçalarına, yani öğelerine bölünebilirler. Madde de bu öğelerden biridir ve Aristoteles'e göre, maddi öğelere sahip olanlar yalnızca somut bireysel varlıklardır. Örneğin tunçtan yapılmış bir heykel tunca bölünebilir.

Çevikbaş¹⁵², pasif ve belirlenebilir olan madde ile etkin ve belirleyen olan formun bir araya gelmesi sonucu oluşan nesnelerde, şeylere tekliğini verenin ne olduğunu sorar. Varlığa kendine özgü doğasını veren form mudur? Yoksa bölünebilirliğin ve çokluğun, çeşitliliğin zemini oluşturan madde midir? Bunun cevabı ise Aristoteles'in töz anlayışında yatmaktadır. Her töz belli bir tikel varlığa işaret ettiğine, her varlık madde ve formun birleşmesinden meydana geldiğine ve formun bir türünün her bireyinde ortak olduğu kabul edildiğine göre, varlıklardaki tekliği belirleyen formun kendisidir. O halde madde, birleşik varlık olma yolundaki değişimde, değişmeden kalan bir öğedir. Demek ki değişim denen şey maddenin bir forma sahip olması ile ortaya çıkan bir süreçtir, bu süreç sonucu ortaya çıkan bileşik varlık, tikel bir varlıktır. Demek ki madde bu tikel varlıklara kuvve halinde sahiptir ve tikel varlıklar formun maddede edimselleşmesi ile varlığa gelmektedir.

Maddeyi, formdan yoksun olan ve kendisini kuvve durumundan çıkaracak bir değişmeye uğrama gücüne sahip olmayan bir şey olarak gören Aristoteles örneğin tuncun, tunçtan yapılan şeylerin; tahtanın, tahtadan yapılan şeylerin vb. doğası, yani maddesi olduğunu söyler ve bu öğelerden hareketle meydana getirilen her varlıkta, bu ilk maddelerin varlıklarını sürdürdüklerini belirtir. Nitekim bu ilk maddeler kendilerinde oluş ve varlığın doğal ilkesini taşıdıklarından dolayı kendilerinden varlığa gelen nesnelerde bir ilktirler, ilk olarak bulunurlar¹⁵³. Madde dediğimiz şey kendisi olmazsa değişimin olmayacağı şeydir, madde değişimin öğesidir. Töze bireysellik özelliğini kazandıran formun aksine aslında maddenin kendisidir. Örneğin madde bir kaşığı diğer kaşıklardan farklı kılma gücüne sahipken, form o maddeleri sadece kaşık yapma gücüne sahiptir. Tahtadan, çelikten, plastikten, mikadan olmak üzere farklı maddelerden kaşıklar var olduğu halde, form aracılığı ile sadece şeklen birbirlerinden

¹⁵² Sebahattin Çevikbaş, "Birşeyin Başka Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A.Thomas, D.Scotus, Leibniz)", *Felsefe Tartışmaları*, A Turkish Journal of Philosophy, 35. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü, Sonbahar, ss:71-99,2005, s.73.

¹⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, s.241-242.

farklı kaşıklar vardır. Bu bakımdan form maddeye bir özellik yükleyerek onu töze çevirir.

Madde, form ve bu ikisinin birleşimi ile meydana gelen olmak üzere üç çeşit töz vardır ve her biri ayrı ayrı ele alındığında, maddenin olanak (dynamie) halinde; formun amacını kendi içinde taşıyan (entelegkheia) halinde, bütünün ise etkinlik (energeia) halinde var olduğunu görülür.¹⁵⁴

Gerçek dünyada var olan şey madde ve formun bileşiminden meydana gelen bireydir. Madde kendi halinde var olabilirken, ister genel olarak nitelik anlamında formlar, ister asıl anlamında özler ve doğalar anlamında formlar olsun, formlar hiçbir zaman kendi başlarına var olamazlar. Değişme dediğimiz şey ise madde ve formdan meydana gelen bu bireysel varlıktaki maddenin bir formu terk edip başka bir form almasıdır. Değişmede değişen form değil maddenin kendisidir, çünkü form doğası gereği değişmeyendir. Madde dediğimiz ise özü itibariyle değişme kabiliyetinin kendisidir¹⁵⁵. Ökten madde ve formun değişme olgusunun analizinde zaten hâlihazırda bulunduğunu söyler¹⁵⁶.

Toprağa atılan bir meşe tohumu meşe ağacı olma yönünde bir oluş, bir gelişme gösterir. Meşe ağacının kendi gövdesi, gövdesini oluşturanlar, hava, su, selüloz vb. olmak üzere bir madde ve meşe ağacı olması bakımından da bir formdan meydana gelen bir bileşimdir. Kendisinden bir yemek masası yapıldığında ise bu masanın maddesi meşe ağacı, formu ise masa olacaktır. Arslan, bu iki örnek bağlamında, Aristoteles'in madde-form kavramlarını esnek kullandığı yönünde bir düşünceye sahiptir¹⁵⁷. Arslan'a göre Aristoteles, maddeye belli özellikler atfetmemiştir. Madde dediğimiz şey her zaman için kabul edeceği forma göre, ona göreli olarak bir anlam ifade etmektedir. Nasıl ki bakır maddenin formu, örneğin tepsinin maddesiye, demek ki madde için, içinde bulunduğu yer, edindiği işlev, oynadığı rol dikkate alınmaksızın *o, şudur* diyemeyiz. Madde özü

¹⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s.488; Özcan, s.143.

¹⁵⁵ Arslan, s.141,143.

¹⁵⁶ Kann H. Ökten, **Aristoteles**, 2. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s.66.

¹⁵⁷ Arslan, s.148.

itibariyle belirsiz olan, fakat form vasıtasıyla belli bir şey olandır. Madde görelidir ve bu bağlamda bir formu olmaksızın onun hakkında bir şey söylememiz mümkün değildir.

Madde ve Form oluş ve varlığın iki nedenidir. Eğer ne form, ne de maddenin var olmadığı ileri sürülürse, o takdirde hiçbir şey var olmayacaktır. Bu imkânsız olduğuna göre, somut birleşik varlık dışında bir şey olmak zorundadır. Bu ise, Aristoteles'e göre formdur. Form dediğimiz şey ise gerçekleşmiş maddedir, bu da form olmadan maddenin form olmayacağı anlamına gelir¹⁵⁸. Yani oluş, Aristoteles için madde ve form arasındaki bir ilgiden ibarettir. Maddenin form kazanması, onun bir gerçeklik ve edimsellik kazanması demektir¹⁵⁹. Bir şey olabilme olanağı ve bir şey yapabilme gücüne sahip olan madde, form vasıtasıyla, yani form kazanarak bir gerçek, bir edim olur. Bu özelliği ile madde, içerisinde bir form kazanma potansiyalitesini barındırır. Form ise maddeyi harekete geçiren bir güce, bir fiile sahiptir. Aristoteles oluşu, madde-form arasındaki ilişkiye dayandırması hasebiyle, maddenin form aracılığıyla bir gerçeklik kazanması olarak tanımlar. Varlığın izahı ise o halde, oluş sayesinde meydana gelmiş olan şeydir, yani var olan olmuş olandır.

Maddenin varlığı, formun varlığını doğurur. Madde oluşan şeyin kendisinde olduğu şey, form ise olan bir şeydir. Maddenin form kazanma yatkınlığı varken, form ereğin kendisidir. Madde bilkuvve formu kendinde barındırır, form ise bilfiildir. Neticede madde kendinde bilkuvve olarak formu barındırır ve Aristoteles'e göre maddenin bilkuvve forma, yani oluşa sahip olması onun varlığa gelme imkânına olanak tanır.

Doğal meydana gelişleri, doğal olarak olan şeylerin meydana gelmeleri olarak gören Aristoteles, onların kendilerinden meydana geldikleri şeye madde adını verir ve madde, doğal olarak var olan bir şeydir¹⁶⁰. Tözler adını verdiğimiz şeyler de bu varlıkların kendisidir. Gerek doğa, gerekse de sanat tarafından meydana getirilen her şeyin bir maddesi vardır. Varlıkların kendisinden meydana geldikleri şeyi doğa olarak adlandıran Aristoteles, onların kendisine göre meydana geldikleri şeyi de *doğa* olarak görür.

¹⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.172.

¹⁵⁹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 22. Basım, İstanbul, Remzi Kitapevi, 2011, s.74.

¹⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s.328.

Örneğin bir bitki veya hayvan gibi meydana gelen şeyin bir doğası vardır ve meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, gerçekleştirdiği şey de yine doğadır.

Aristoteles'te madde, duyulur ve kavranır olmak üzere iki şekilde vardır. Duyulur madde ile kast edilen, örneğin tunç, odun gibi değişmeye müsait olan ve bir yandan mekândaki değişmenin ana maddesi, bir yandan da oluş ve yok oluşun kuvvesine sahip özellikteki maddelerdir. Buna karşın kavranabilir maddeler ise matematik varlıklar olarak duyulur varlıklarda mevcuttur ve bu maddeler bir bakıma geometrik mekândan ibarettirler. Madde bir yandan eşyanın özü, düzen, birlik değişmezlik, süreklilik vb. özelliklere sahip olmasıyla eşyayı bilinir kılmakta, fakat var olabilmek adına da bir başka şeye ihtiyaç duymaktadır. Bu özelliğiyle de bütün belirlenimlerin potansiyeli halinde kalmaktadır. Bolay, Aristoteles'in madde ve form anlayışını şu şekilde izaha çalışmıştır;

“Şu halde Aristo maddeyi, zıtları kendi üzerinde taşıyan, fakat onlarla karışmayan ve var oluşun kendi içindeki mevcut ezeli prensibi olarak görmekte; onu (...) varoluş'un ilk şartı, maddî sebebi ve zarureti olduğunu anlatmaktadır. Fakat maddeyi noksan gördüğü için onu, yetkinlik atf ettiği form ile tamamlamakta, böylece bu iki prensibi, zihni ayrılıktan kurtarıp, fiili birliğini ve terkihini elde etmekte, madde'yi vasıfsızlıktan kurtarmak, varoluşun izahını mümkün kılmak için Formel sebep'i araya katmakta ve ağırlığı ona vermektedir. Aristo, form ve madde'ye gaye atf etmekle, felsefesinin deneme için (İmmanent-İçkin) karakterini ortaya koymakta, böylelikle form ile gayeyi biri birine yaklaştırmak, form'a öz ve mâhiyet anlamı kazandırarak önceliği gayeye değil, form'a vermekte, âlemdeki değişme süresi içinde, değişkenliği madde'ye, sabitliği de form'a yüklemekle form'a âlemdeki birlik ve düzenin esas sebebi gözüyle bakmaktadır.”¹⁶¹

Platon, idea ile gerçek dünya arasında bir karşıtlık kurmuştu. Aristoteles ise varlığı ve gerçekliği *oluş* temelinde ele alarak, birbirini tamamlayan ve bir bütünlük oluşturan madde-form öğretisi aracılığıyla bu karşıtlığı aşmaya çalışmıştır.

¹⁶¹ H.Sabri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, Ankara, ss:40-46, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s.44.

2.1.4. Aristoteles'te Kuvve- Fiil

Aristoteles'in Türkçeye kuvve-fiil, potansiyel-edimsel/aktüel, olabilir olan-olan, gibi farklı şekillerde tercüme edilen *dynamis* ve *energeia* terimleri, madde ve form gibi birbirlerine bağlı olan, madde ve forma uygulanan, böylece oluş sorunsalına açıklama getiren iki terimdir. Kuvve ve fiil terimleri madde ve formdan ayrı düşünülemez ve varlığa geliş, madde ve formun kuvve ve fiil ile olan bağlantısıyla mümkün olur.

Kuvve kavramı, madde (hyle) ile birleşme olanağına sahiptir ve çoğunlukla da *fiile* (energia) karşıttır¹⁶². Özcan, Aristoteles'in Dynamis/Dynamei sözcüğünün Türkçede, gizli güç, kuvve, yetenek, yeti, olanaklılık ve batı dillerinden geçme sözcükler olan potansiyellik ve kapasite sözcükleriyle karşılanmakta olduğunu söyler ve Türkçede genellikle *olanak*, *kuvve* ve *gizli güç* sözcükleriyle karşılanan bu sözcüğün *etkin* ve *edilgin* ayrımını şu şekilde yapar;

“sözcük bir anlamıyla (1) bir başka şeyde veya bir başka şey olarak alınan aynı varlıkta bulunan hareket veya değişimin ilkesi, kaynağı, yani etkin güç olarak bir şeyi değiştirme gücü, kuvveti, failin veya şeyin başka bir fail ya da şeyde bir değişme yaratacak güce sahip olması, örneğin, bir bina yapma sanatının, bir güç olarak binada değil, binayı yapan ustada veya mimar da bulunması anlamına gelirken diğer anlamda (2) Bir şeyin bir başka şey veya bir başka varlık olması bakımından kendisi tarafından değiştirilmesinin ilkesi; belirli bir etkiye uğrama/uğrayabilme yeteneği; yani edilgin güç, bir şey tarafından değiştirilebilme gücü, örneğin bir odun parçasının yanabilir/yanılabılır olması anlamındadır. Kısacası Dynamis sözcüğünü etkin ve edilgin güç şeklinde özetlemek mümkündür. Etkin güç failde iken, edilgin güç eserdir.”¹⁶³

A'nın neden C değil de B olduğu, A'yı B yapanın ne olduğu, A'yı B yapanın onun içinde mi dışında mı olduğu şeklindeki sorular, Aristoteles'te kuvve-fiil ile cevap bulur. A'nın B olmasının nedeni onun zaten A iken, bir şekilde B olmasıdır, yani fiilen A iken bilkuvve, yani potansiyel olarak B olmasıdır¹⁶⁴. Meşe tohumu fiilen, yani o anda meşe tohumuyken, bilkuvve olarak, kuvve olarak, gizil güç, kısacası potansiyel olarak meşe

¹⁶² Aristoteles, *Metafizik*, s.210.

¹⁶³ Özcan, s.121-122.

¹⁶⁴ Robert Spaemann, Reinhard Löw, **Die Frage Wozu**, München R.Piper&co. Verlag, 1991, s.57-58.

ağacıdır. Yani meşe tohumu şartlar yerine geldiğinde meşe ağacı olacaktır. Form dediğimiz şey bir anlamda fiildir, gerçekleşmedir; madde ise bu fiilin kuvvesi ve imkândır. Oluş ise kuvveden fiile, imkândan gerçekleşmeye doğru gidiştir, gerçekleşme sürecidir¹⁶⁵. Varlığın gerçeklik kazanması, onun bir süreç olan energia, yani form kazanma sürecini tamamlaması, ereğine ulaşması ve ne ise o olması ile mümkündür. Energia dediğimiz şey bir anlamda *varlıktaki içkin aktiviteyi*¹⁶⁶ tanımlar. Form kazanma, yani varlığa gelme *tam gerçeklik ve mükemmel olma* ile entelkhasına ulaşma, yani ereğine ulaşma, onu o yapan şeye ulaşmadır¹⁶⁷. Meşe tohumu, meşe ağacı kuvvesine sahiptir, ondan sadece meşe ağacı çıkar. Bu bağlamda fiili belirleyen, kuvvenin kendisidir ve her kuvve belli bir fiilin kuvvesidir, o kuvveden onun belirlediği fiil olur, herhangi bir fiil olmaz. Dolayısıyla aralarındaki ilişki rastlantısal değildir.

Aristoteles, varlığın eşzamanlı olarak birden çok görüntüsü veya cephesi olduğuna inandığından, bu gerçeklik derecelerinden birini madde, yani kuvve, diğerini ise form, yani fiil olarak varlık şeklinde izaha çalışır. Madde veya kuvve görelî anlamda yokluk ve oluş iken, değişme görelî anlamda yokluktan, yani madde veya kuvveden gerçek anlamda varlığa, yani forma ve fiile gidiştir. Kısacası Aristoteles hem varlığı hem de oluşu kabul etmektedir¹⁶⁸.

Madde dediğimiz gerçekleşme potansiyeline sahip olan şey, form ise bu potansiyeli gerçekleştirendir. Formun bu potansiyeli gerçekleştirmesi, kuvve ve fiil sayesinde. Kuvve ve fiil ise bir yandan madde-form gibi birbirine bağlı, ama diğer yandan birbirine zıttır. Kuvve dediğimiz, form almaya müsait bir imkândır aslında; örneğin mermer, heykel olabilme kuvvesini (gücünü) kendinde barındırır ama form olmadan bir şekil alamaz.

Hartmann, kuvve ve fiilin başlangıçta varlıkların niteleme basamakları olmamakla beraber olacak olanın *anlam* ve *amaç* ilişkisi olmak üzere iki kutbunu oluşturduğunu söyler. Amaç dediği fiziksel biçimdir, fiil ise formun gerçekleşmesidir, hayata

¹⁶⁵ Arslan, s.157.

¹⁶⁶ Hatice Nur Beyaz Erkızan, **Aristoteles Yazıları, Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine**, 1. Baskı, İstanbul, Sentez Yayınları, 2012, s.110.

¹⁶⁷ Özcan, s.132.

¹⁶⁸ Arslan, s.138,155.

geçirilmesidir, kuvve ise gerçekleşmeden önce yatkınlık ya da yetenek olarak formun ön varlığı anlamındadır¹⁶⁹.

Kuvvenin, olanak halinde var olma anlamı da vardır. Örneğin bir erik ağacının meyve verebilmesi, bir değişme gücüne sahip olduğunun bir göstergesidir. Değişim de bir şeyden bir şeye olduğuna göre, olanağın devinimle bir ilişki içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Etkinlik halindeki bir erik ağacı, etkinlik haline geçmeden önce erik çekirdeğinde olanak halinde bulunur. Bu manada kuvve henüz gerçeklikte var olmayan, olanak halinde olan anlamındadır¹⁷⁰.

Zaten Aristoteles de Metafizik Θ kitabında, kuvve kavramının bazen birbiriyle aynı, bazen de birbirinden farklı olmak üzere iki anlamda kullanıldığını değinmiştir. Kuvvenin bir yandan A'nın bir başka şeyde; yani B'de bir değişme meydana getirme *kuvveti* anlamında, yani fiil gücü anlamında; diğer yandan A denen şeyin bir durumdan başka bir duruma geçme *imkânı* anlamında kullanılmakta olduğunu söyler. Kuvvedeki bu ayrımın *oluş olarak kuvve* ve *varlık olarak kuvve* ayrımına karşılık geldiğini ve varlık olarak kuvvenin fiile uğrayanda olması bakımından edilgin kuvve olduğunu, oluş olarak kuvvenin ise mimarlık sanatında olduğu gibi failde bulunması bakımından etkin kuvve olduğunu söyler¹⁷¹.

Değişimin sadece kuvve ile açıklanamayacağını ifade eden Aristoteles, Metafizik Θ kitabında, bilfiil olan bir şeyin fiili olmadan, hiçbir şeyin kuvveden fiile geçmeyeceğini ve fiilin kuvveden önce geldiğini belirtir¹⁷². Fiilin mantıksal olarak kuvveden önce gelmesi gerekir, çünkü A bilfiil B olma gücüne sahip olduğu içindir ki, bilkuvve B'dir. A'nın B olma gücüne sahip olması, A da bir fiilin varlığını gerektirir. Dolayısıyla kuvvenin her durumda fiili gerektirdiği ve kaynağını fiilde bulduğu mutlaklıdır. Şu anda bilmediğim bir şeyi bilme gücüne sahip olmam, daha önce bildiğim bir şeyin var olmasındandır, çünkü her bilgi daha önceden var olan bir bilgiden gelir. Şeylerin nihai açıklamasının onların kendisine tabi oldukları erekte bulunduğunu söyleyen Aristoteles

¹⁶⁹ Hartmann, s.100.

¹⁷⁰ Özcan, s.124.

¹⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, s.63,393-395.

¹⁷² Aristoteles, *Metafizik*, s.64.

fiilin, kuvvenin kendisine yöneldiği erek olduğunu; bunun tersinin ise doğru olmadığını söyler. Ona göre, biz görme yetisine sahip olabilmek için görmeyiz, bilakis görebilmek için bu yetiye sahibizdir. Görme fiilinin ereği görme, kuvvesi ise görebilmedir.

Varlığa gelmede kuvve ve fiil olmak üzere iki gücün varlığını kabul eden Aristoteles etkin olanın edilgin olanla bağlantısını, etkin gücün edilgin güçle ve bu güçlerin fiillerinin birbirleriyle bağıntısı olarak görür. Ona göre ısıtabilenin, ısıtılabilenle olan bağıntısı, kuvve halinde olan varlıkların bağıntısıyken, ısıtan şeyin ısıtılan şeyle; kesen şeyin, kesilen şeyle bağıntısı ise fiil halinde olan varlıkların bağıntısıdır¹⁷³. Kuvve ve fiil arasındaki durum, birinin etkide bulunması birinin etkiye maruz kalması gibidir. Duralı¹⁷⁴ kuvve'den fiil'e her geçişi, var olanın yapısı ile biçiminde olan bir *değişme* olarak görmektedir. Kuvve- fiil bağıntısı sonucu varlığa gelen, ereğine ulaşmış olan bir varlıktır ve bu varlıklar ereklerinin *iyi* olmalarından ötürü *mükemmel* varlıklardır. Çünkü Aristoteles'in felsefesinde ereğine erişmiş olma, mükemmelliğin kendisidir.

Energeia, yani fiil bazen entelekheia veya telsouna ulaşp formunu tamamlamış, yani tam bir gerçekleşme hali, bazen de var olan bir şeyin henüz tamamlanmamış devinimi/hareketi şeklinde kendini gösterebilir. Özcan¹⁷⁵, bu nedenle Aristoteles'in metinlerinde *energeia* terimi ile *entelekheia* terimlerinin bazen birbirinin yerine kullanıldığını ve ne zaman hangi anlama geldiğini bulmanın zor olduğunu iddia eder. Diğer yandan Aristoteles'in entelekheia öğretisi, erekbilimin esas olarak varlığın ve şeylerin gelişiminin açıklanması olarak ele alınmasına katkısı olmuştur¹⁷⁶. *Kendi içinde bir ereğe sahip olan* anlamındaki entelekheia kavramının kökeninde, telos kavramı bulunmaktadır.

Hermann Bonitz, Aristoteles'in energia ve entelekheia kavramlarını birbirlerinin yerine kullandığını söyleyerek, bu iki kavram arasındaki farkı göstermeye çalışır. Erkızan da eserinde, Bonitz'in iki kavram arasında anlam bakımından farklılık görmemesine

¹⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, s.271,273.

¹⁷⁴ Duralı, s.90.

¹⁷⁵ Özcan, s.131.

¹⁷⁶ Weinberger, s.94.

rağmen, *Index Aristotelicus* eserinde, aralarındaki farkı göstermeye çalıştığını söyler¹⁷⁷. Bonitz'e göre eylem harekettir. Entelekheia, hareketle gerçekleştirilen ve artık hiçbir oluş içermeyen sondur¹⁷⁸. Erkızan da, bu iki kavram arasındaki farka dikkat çeker, *energiayı* etkinlik, *entelecheiayı* ise yetkinlik olarak ele alan Erkızan iki kavramın en başta etimolojik açıdan aynı anlama gelmediğini söyler:

“(…) Özetle, sözü edilen her iki terimin kendine özgü bir tarihi olduğu gibi, onların aynı anlamı taşıyan iki farklı sözcük olmadığı da kesin. Ve eğer, *energia*, her ne olursa olsun geleneksel olarak kabul edildiği gibi, gerçekleşmiş olmayı (actuality) değil de, etkin olmayı (activity) ifade ediyorsa ve *entelecheia* bir varlığın kendine içkin etkinliğini ve ereğini tanımlıyorsa bu, Aristoteles'in düşüncelerini, ama özellikle onun insana ilişkin düşüncelerini yeniden yorumlamamızı gerektirir.”¹⁷⁹

Özcan Aristoteles üzerine yazdığı eserinde *energianın* tanımını şu şekilde yapar;

“Türkçede, hareket etme, edimde/eylemde bulunma, edim halinde olma veya etkin olma; edimsellik, gerçeklik veya etkinlik halinde ya da fiil halinde var olma terim ve ifadeleriyle karşılanabilir.”¹⁸⁰

Bir A ve B durumu ele alınsın; A fiilen B durumunda olmadan önce bilkuvve B durumdadır. B'nin bilkuvve bulunduğu A, daha sonra bilfiil B olur. A'nın bilfiil B olmasındaki neden, onun bilkuvve B olmasında yatar. Aristoteles'in kuvve kavramını kullanması ne bir rastlantı ne de bir boşluğu doldurmak içindir. Kuvve ile ifade etmek istediği değişim olayında birinin diğeri tarafından zaten daha önce içerilmiş olmasıdır. Çünkü ne A birden bire B olmaktadır, ne de mutlak olmayan B yokken ola gelmiştir. A, B'liğin koşullarına daha önceden sahiptir. A dediğimiz şey B'yi kendinde gizil olarak barındıran, B dediğimiz şey ise önceden A'da bilkuvve var olandır.

Aristoteles'in kuvve-fiil ayrımında, tuğlaların üstüne harç koyan bir inşaat işçisiyle bunu yapmayan, ama yine de yapma yeteneği ve yapmayı isteme kapasitesi olan biri

¹⁷⁷ Erkızan, s.110.

¹⁷⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 26 nolu dipnot, s.19,

¹⁷⁹ Erkızan, s.114.

¹⁸⁰ Özcan, s.127.

arasındaki farkı belirtme amacına hizmet ettiğini söyleyen Barnes, bir kapasite taşımanın bir şey, bunu sınamanın başka bir şey olduğunu söyler ve bir potansiyele sahip olmanın bir şey, bunu aktüelleştirmenin de başka bir şey olduğu kanısındadır¹⁸¹. Aristoteles'in kuvve ile fiil arasındaki farklılığa ilişkin olarak ortaya attığı iddiaların bir kısmını zekice, bir kısmını ise kuşkulu bulan Barnes, Aristoteles'in *fiil olmanın, her durumda hem tanım hem de öz olarak kuvve olmanın öncülü olduğuna fakat zaman söz konusu olduğunda bazen öncül, bazen ise olmadığına* inandığını belirtir. Barnes'e göre ilk nokta doğrudur. Çünkü kuvveyi tanımlarken bunun neye yönelik bir kuvve olduğunu belirtmemiz gerekmektedir ve bunu yaparken de bir fiilden söz etmemiz kaçınılmazdır. Örneğin, inşaat işçisi olmak demek, inşaat işçiliği konusunda bir kapasiteye sahip olmak demektir. Bunun tersi doğru olmadığından, yani fiil kuvveyi aynı biçimde öcelemediğinden, tanım itibarıyla kuvvenin öncülüdür. Yani Aristoteles'e göre kuvveden önce bir fiilin bulunması gerekmektedir.

Fiilin farklı maddelere göre farklı olması, tanımının da farklı olmasına nedendir. Örneğin, bir ev tanımlanmak istendiğinde onun taşlar, tuğlalar ve tahtalar tarafından oluşturulan bir yapı olduğunu söyleyerek kuvve olarak bir evden söz etmek mümkündür, çünkü tuğla, taş, tahta vb. birer maddedir. Fakat örneğin evin insanlar ve eşyalar açısından bir barınak olduğu söylenirse, o zaman evden bir fiil olarak söz edilir. Tanımda aynı zamanda kuvve ve fiili birleştirerek üçüncü bir tözden, yani madde ve formun bileşiminden söz edilebilir¹⁸². Bileşik tözün, yani kavramın, nesnenin biçimi olduğunu söyleyen Aristoteles, kavramın var olması için belli bir maddede gerçekleşmesi gerektiğini öne sürer¹⁸³. Örneğin ev kavramı: ev, rüzgârların, yağmurların, sıcaklıkların neden olduğu zarara karşı koruyucu bir barınak olmasının yanında, herkesin ev kavramına yaklaşımı farklıdır; kimileri evi oluşturduğu maddeler, yani taşlar, tuğlalar ve kalaslar diye tasvir ederken, kimileri barınma için bu maddelerde yapılmış bir biçim olduğunu söyleyecektir. Fizikçi madde ve biçimle ilgilenirken, zanaatkâr, örneğin, marangoz kalasların cinsiyle ilgilenecektir.

¹⁸¹ Barnes, s.78.

¹⁸² Aristoteles, *Metafizik*, s.380-381.

¹⁸³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.24.

Fiil yalnızca bir sonuca ulaşan, bir sonucu meydana getiren değildir, o aynı zamanda sonucu amaçlayan şeyin kendisidir. Fakat fiil bunu tek başına yapamadığı durumlarda bir faile ihtiyaç duyar. O takdirde fail, ya bu sonucu düşünen ve onu gerçekleştirmeye çalışan bir şeydir ya da amaçları gerçekleştirmek için kullanılan bir araçtır¹⁸⁴.

“A’nın edimsel olarak B durumunda olmadan önce potansiyel olarak o durumda olduğunu söylemek, önemsiz bir şey söylemek gibi görünebilir ve ‘Neden A edimsel olarak B oldu? Sorusuna, ‘çünkü o potansiyel olarak B idi’ şeklinde yanıt verirken, aslında yanıt olmayan bir yanıt vermiş oluruz. Aristoteles’e göre değişme katastrofik değildir. Mutlak anlamda B-olmayan bir A’nın, aniden B olması söz konusu değildir. A dikkatle incelendiğinde, onun B-liğin bazı koşullarına daha önceden sahip olduğunu görmek mümkündür. Eğer öyle olmasaydı o hiçbir zaman B olmazdı. Yapı sanatı öğrenen bir insan, istediği ve gerekli malzemeye sahip olduğu zaman, bina yapmaya başlayabilir. Ama bu sanatı öğrenmemiş olan biri, hiçbir zaman bunu yapamaz. O halde onların birinde, diğerinde olmayan bir bina yapma kapasitesinin varlığını kabul etmek zorundayız. Yine örneğin önümüzde ikisi de bir şey duymuyor olan iki insan olsun. Bunların yakınında bir çan çalındığını ve birinin onu duymamasına karşılık diğerinin duyduğunu varsayalım. Bu basit olay bizi, bu iki insanın daha önceki durumları arasında bir farklılık olduğunu kabul etmeye zorlayacaktır. Bu, birinin duyma yetisine sahip olduğu, diğerinin ise olmadığını söyleyerek belirteceğimiz bir farklılıktır. Potansiyellik olmaksızın değişmeyi anlamak olanaksızdır.”¹⁸⁵

Bir sonu olan fiiller, bir erek olmayıp bir erekle ilgilidirler. Bu bağlamda içkin fiille, meydana getirici ve geçişli fiili birbirinden ayıran Aristoteles’e göre, içkin fiilin kendisinden başka bir ereği yoktur. İçkin fiil, faili mükemmelleştirdiği gibi bu fail dışında herhangi bir esere yönelmez. İçkin fiilin nihai ereği, kullanım ve uygulamanın kendisi olması bakımından, fiillerin kendileri bir erek değildir. Örneğin görmek, ereğini ve mükemmelleşmesini görmede bulur. Yani içkin fiilde fiil, tıpkı görmenin gören özünde olması gibi faildedir ve bir nesnede somutlaşmamaktadır. İçkin fiil Aristoteles için kendini devam ettirme yeteneğine sahip olan, tek ve asıl anlamda fiildir. Çünkü içkin fiil, her an tamdır, tamamlanmıştır ve amacına eriştiği an ortadan kalkmaz.

¹⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s.73.

¹⁸⁵ Ross, s. 208.

İçkin fiilin tersine, yapma, meydana getirme anlamındaki geçişli fiilin, faaliyetten farklı olduğu görüşünde olan Aristoteles'e göre fiil, sanatçının dışında olan bir eserde gerçekleşir ve bir nesnede somutlaşır¹⁸⁶. İşte bina yapma fiilinde bina böyle bir şeydir, çünkü erek, evde fiil haline gelir ve bina yapma fiili, inşa edilen evde kendisini gösterir ve evle aynı zamanda vardır. Amaca ulaştığında ise, fiil biter. Örneğin zayıflamak, zayıflama elde edildiğinde ortadan kalkar. Çünkü zayıflama fiili kendinde bir amaç değildir, onun amacı zayıflıktır.

İçkin fiilde söz konusu olan, fiilin erek olmasıdır. Oysa meydana getirici fiilde söz konusu olan, kuvveden daha fazla ereğinin olmasıdır. Çünkü burada bina yapma sanatı, inşa edilen şeyin kendisidir. Fiil, meydana gelen nesnede olması bakımından, evle aynı zamanda başlar ve ev devam ettiği sürece devam eder. Bina yapma fiili, yapılan binadadır, fiilin dışında bir eser meydana gelmektedir. Fakat tersi olarak fiilin dışında bir eserin meydana gelmediği durumlarda fiil failin kendisinde bulunur. Tıpkı görme örneğinde olduğu gibi, fiil, yani gören faildedir, yani gören öznedir¹⁸⁷.

Tüm bu bilimsel veriler sonucunda iki tür erekten söz edilmesi mümkündür: 1) kendinde erek, 2) fiili erek. Kendinde erek içkin fiille özdeştir, görmenin ereği en mükemmel anlamda görmektir, erek ve fiil burada aynıdır. Fiili erek ise meydana getirici fiil ile özdeştir, ereği insanların barınması olan evde meydana getirici fiil evde kendini gösterir ve evle aynı anda vardır, evin yapımı devam ettiği sürece meydana getirici fiil de devam edecektir. Ev bittiğinde fiil bitecek, ev de amacına ulaşmış olacaktır. Burada erek fiilin sonu ile ilgilidir. Yani *son* burada, bir anlamda baştakini (ev fikrini) ulaşılmış amaç olarak açıklamakta, bir anlamda da şuan var olanın geçmiş tarafından belirlendiğini ispat etmektedir.

Aristoteles yürüme, bina yapma vb. şeyleri birer hareket olarak adlandırırken, düşünme, görme, vb. şeyleri ise fiil olarak adlandırır. Fiil olarak adlandırdığı, amacı kendi içinde barındırması bakımından içkin amaç iken; hareket olarak adlandırdığı fiili amaçtır, çünkü amaç bir nesnede somutlaşmaktadır ve hareket sona erdiğinde fiilde sona ermektedir.

¹⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s.404-405.

¹⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s.411,412.

Olan her şey, bir ilkeye, yani bir ereğe yönelmektedir, çünkü bir şeyin ereksel nedeni onun ilkesidir ve oluş, erek içindir. Fiil dediğimiz bir erektir, erek fiil ile ulaşılacak istenen son noktadır ve dolayısıyla kuvve bir erek için tasarlanmıştır. Görmek için görme yetisine sahip değiliz, bilakis görme yetisine sahip olduğumuz için görürüz.

“(…) bir şey diğerinden iki biçimde çıkar: Ya daha sonraki dönemde ortaya çıkmak üzere veya bu diğer şey öğelerine ayrıştığında ondan çıkmak üzere. Öte yandan veri olan tek bir maddeden fail nedendeki bir farklılıktan dolayı farklı varlıkların çıkması mümkündür. Örneğin tahtadan hem bir sandık, hem de yatak çıkabilir. Ancak maddenin farklı şeyler için farklı olmasının zorunlu olduğu durumlar vardır. Örneğin tahtadan, bir bıçkı çıkmaz. Bu, fail nedenin kudreti içinde değildir. O hiçbir zaman yünden veya tahtadan hareketle bir bıçkı yapamaz. Ancak aynı şeyi farklı maddelerle yapmanın mümkün olduğu durumda sanatın, yani fail neden olarak alınan ilkenin aynı olması gerektiği açıktır. Çünkü eğer gerek madde, gerekse fail neden farklı olursa, ortaya çıkan eser de farklı olur.”¹⁸⁸

Bazı şeylerin sadece bilfiil, bazılarının sadece bilkuvve ve bazı şeylerin ise hem bilfiil, hem bilkuvve olarak var olduğunu dile getiren Aristoteles, şeylerin dışında bir hareketin olmadığını, çünkü değişimin daima varlık kategorilerine göre gerçekleştiğini söyler. Hareket ve değişimin türü, zorunlu olarak varlık türüne bağlıdır. Her varlıkta bilkuvve olanla bilfiil olan arasında bir ayrım vardır ve bundan dolayı Aristoteles bilkuvve olanın bilkuvve olmak bakımından fiiline *hareket* adını verir. Yani tuncun heykel olabilmesi, heykelin maddesi olabilmesi bakımından tunç olması gibi, hareket, şeyin tam mükemmelliği bulacağı formu gerçekleştirme kabiliyeti olması bakımından göz önüne alınmalıdır. Çünkü fiil ya oluş halinde bulunan şey etrafından ulaşılmış olan mükemmelliktir ya da asıl anlamda fiildir, yani *energia*, yani şeyin fiil haline geçişi, forma doğru gidişi, kısacası hareketin kendisidir. Hareket dediğimiz şey bir kuvvenin, kuvve olmak bakımından, bir hareket edenin hareket eden olmak bakımından gerçekleşmesidir. Hareket Aristoteles’e göre tamamlanmamış bir fiildir, çünkü hareket iki uç arasında bir geçiştir. Bu bakımdan hareket denilen şey *energiadır*. *Energia* Aristoteles’te gerçekleşme yolunda olan bir fiil anlamına gelirken, *entelekya* tam bir gerçekleşme, sona erme anlamındadır. İnşa edilebilir olanın bilfiil hale geldiğinde, inşa

¹⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.385-386.

edilebilir olduğunu ve bunun da inşa etme süreci olduğunu belirten Aristoteles örneğin öğrenme, yürüme, atlama, büyümede de aynı şey söz konusu olduğunu söyler. Kısacası hareket, ne fiilden önce ne de fiilden sonra vardır, o ancak fiilin kendisi var olduğunda vardır¹⁸⁹.

“O halde bilkuvve var olan bir şey, bilfiil sahip olduğu fiil içinde, bizzat kendisi olmak bakımından değil, hareket olması bakımından ele alındığında, işte bu varlığın fiili harekettir. “Kendisi olmak bakımından” deyimini ile şunu kastediyorum: Tunç, bilkuvve olarak heykeldir. Ama hareket olan, tuncun tunç olması bakımından fiili değildir. Çünkü tunç olmakla belli bir kuvve olmak aynı şey değildir. Eğer onlar tanımları açısından mutlak anlamda aynı şey olmuş olsalardı, tuncun fiili bir hareket olurdu. Ama gerçekte onlar aynı şey değildirlir.”¹⁹⁰

2.1.5. Aristoteles’te Devinim

Devinim dediğimiz şey, bir nesnenin bir yerden başka bir yere doğru bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleştirdiği harekettir. Aristoteles’e göre tüm hareketler amaçlıdır ve bir amaca yöneliktir. Fizik eserinin üçüncü kitabında harekete dair şöyle bir tanım yapar: Hareket bir entelekyadır, potansiyel olanın gerçekliğidir, kısacası hareket mümkün olanın mümkün olan bir gerçekliğidir¹⁹¹. Aynı eserde bu konuya oldukça geniş bir yer ayıran Aristoteles, doğanın bir devinim ve değişme ilkesi olduğunu ve doğada yer alan nesnelerin ya sadece gerçeklik ya da hem gerçeklik hem de olanak olarak var oldukları kanaatindedir. Diğer bir ifadeyle, hareket olarak da adlandırılan devinim denen şeyde, devindiren devinebilir olanın devindiricisidir, devinebilir olan ise devindirence devindirilendir. Yani devinimde, (1) devinen ve (2) devindiren olmak üzere en az iki şeyin bulunması, devininin doğası gereği mecburidir. Devinim sonucunda oluşan değişim, dört türdür ve değişen şey ya varlıkça ya nicelikçe ya nitelikçe ya da yer açısından değiştiğinden; belirli bir nesne, bu kategorilerden birine

¹⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s.465-468.

¹⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s.468.

¹⁹¹ Spaemann, Löw, s.57.

göre deęiřir¹⁹². Yani devinim, nesnede gerçekleşen bir şeydir, nesne dışında değildir. Bu kategorilere girmeyen nesnede ne bir değişimden ne de bir devinimden bahsedilir. Varlık bakımından değişim var olma ve yok olma; nitelik bağlamında değişim kararma, solma, kırılma gibi seçenekli olan; nicelik bağlamında değişim büyüme, azalma gibi ve son olarak yer bağlamında değişim ise yer değiştirme hareketinin kendisidir.

Aristoteles fizik eserinde bu dört değişim türünün her birinin üç şey içerdiğinden bahseder; değişikliğin gelişmeye başladığı hal, değişikliğin kendisine doğru ilerlediği hal ve değişim içinde daim kalan nesne¹⁹³. Yani bir şeyden başlayan ve bir şeye doğru olan değişimi harekete geçiren şey, değişmekte olan bir şeydir ve değişimin yer aldığı bir zaman vardır. Bir şeyden bir şeye şeklindeki bir tanımlama, değişen şeyin değiştiği ve değişmekte olduğu şeyden farklı olmasından ötürüdür. Örneğin su, ısındığında artık soğuk değildir. Isınmaya doğru bir değişim söz konusudur, ama suyun kendisi hep su olarak kalır. Demek ki her değişimde değişimin söz konusu olabilmesi için, birbirinden farklı bir ilk hal ve bir son halin olması ve değişim içinde devinen bir nesnenin olması zorunludur. Değişme dediğimiz şey, bir anlamda bir şeyden etkilenmedir. Etkilenen ise bir nesnedir. Yani nesnenin bizzat kendisi bir değişme olmayıp, etkilenendir.

Aristoteles devindireni işleyen, devineni ise işlenen olarak görür, yani biri işleme ve öteki işlenmedir. Bunu ise eser ve sonuç olarak değerlendirerek, işleme ile işlenmeyi zorunlu bir durum olarak görür. Devindiren yani işleyen, etki edendir, devinen ise işlenen, yani etkilenendir. Eğer ortada bir devinim, bir hareket varsa, bu hareketi gerçekleştiren ve bu hareketten etkilenen bir şeylerin olması zorunludur. Hareket ettiren, hareket ettirdiği ölçüde; hareket ettirilen de, hareket ettirildiği ölçüde birbirine bağlıdır. Biri olmadan diğerinin olması söz konusu değildir. Öyleyse devinim, birbirini zorunlu kılan iki şeyolan, devinen ve devindirene ihtiyaç duyar.

Devinim, olanak halinde olan nesnelerde mümkün olmakla beraber bu olanak halindeki nesnenin kendini tamamlaması ve gerçekleştirmesine katkıda bulunur¹⁹⁴. İnşa edilebilen nesne inşa edildiğinde, yani gerçeklik haline geldiğinde, bu inşa etme devinimdir.

¹⁹² Aristoteles, *Fizik*, 93,95; Barnes, s. 73.

¹⁹³ Barnes, s. 74.

¹⁹⁴ Aristoteles, *Fizik*, s. 97.

Ayrıca bazı nesneler, hem olanak hem de gerçeklik halindedir. Örneğin su, gerçeklik halinde sıcakken, olanak halinde soğuktur. Bu tarz nesneler hem etkin hem edilgin olma özelliği taşırlar. Devinim, olanak halinde olan nesnenin devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde var olup etkinlikte bulunma sürecidir ama nesnenin olanak halinde olmasının yanı sıra bir de kendi gerçekliği söz konusudur ki burada nesnede bir devinimden bahsetmek mümkün olmaz.

“Bronz olanak halinde heykeldir ama yine de bronz olarak bronzun gerçekliği devinim değil, çünkü bronz olmak ile olanak halinde (yani devinebilir) olmak aynı şey değil, çünkü mutlak anlamda ve kavramsal olarak aynı şey olsaydı bronz olarak bronzun gerçekliği devinim olurdu.”¹⁹⁵

Devinim söz konusu olduğunda, asıl olarak bir hareketten, yani hareketin gerçekleştiği bir süreçten bahsedilir. Devinimin gerçekleştiği süreçten, ne önce ne de sonrası devinim için söz konusu değildir¹⁹⁶. Yani süreç dediğimiz şey devingen, nesne dediğimiz şey ise durağandır¹⁹⁷. Örneğin, inşa edilebilir olarak inşa edilebilir olanın etkin hali, inşaattır. Ama inşa edilebilir olan ne zaman ki bir ev olur, o artık inşa edilebilir olan değildir. Yani devinimden söz edebilmek için devinimin bir süreç içerisinde cereyan etmesi zorunlu olduğundan, etkin hal için inşaat ve süreç içerisinde etkin olan inşaat için de, bir devinimdir denir. .Aristoteles’e göre devinim *ne, nerede ve ne zaman* sorularının cevabını içermektedir. Devinen nesnenin bir şey olması, bu nesnenin bir yerde olması ve herhangi bir zamanda devinmesi zorunludur¹⁹⁸.

Devinim, gerçekleşmek adına, kendinden önce var olan bir şeyi zorunlu kılar. Önce gelen bir şeyin olması, devinimin başlaması adına zorunludur. Devinen nesne ise her zaman için bir şeyden bir şeye doğru devinmektedir¹⁹⁹. Bir şeyden bir şeye, bir noktadan bir noktaya devinim bellidir, rastgele değildir. Belli, bir amaç için, belli ereksel nedenlerden ötürü devinim olmaktadır ve bu devinimin hareket yönü ve tarzı

¹⁹⁵ Aristoteles, *Fizik*, s.97.

¹⁹⁶ Aristoteles, *Fizik*, s. 99.

¹⁹⁷ Duralı, s.77.

¹⁹⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.237.

¹⁹⁹ Aristoteles, *Fizik*, s.189.

bellidir. Dolayısıyla devinim dediğimiz şey, zamansal açıdan bir *önce* ve *sonrayı* gerekli kılmaktadır. Bu öncelik ve sonralık, bizim bir zaman dilimini algılamamıza neden olur. Düşüncemizde biri önce biri sonra olan iki *an* oluşur. Dolayısıyla bu *anlar* tarafından belirlenen, bu *anlara* ait şeyler de birbirlerinden farklıdır.

“(…) Demek ki ilkin bir devindiren var bir de devindirilen, ayrıca içinde oluna zaman, bunların yanında bir de neden-neye, nitekim her devinim bir şeyden bir şeye. Demek ki asıl anlamda devinen ile ona doğru devinilen ve onda devinilen şey farklı: sözgeşi tahta, sıcak, soğuk: bunlardan biri nesne, biri *ondan*, biri de *ona*. İmdi açık ki devinim tahtada, biçimde değil. Nitekim biçim, yer ya da nicelik ne devinir, ne de devindirilir, tersine devindiren, devindirilen ve ona doğru devinilen şey var. Değişme *ondan* yerine daha çok *ona* doğru olan şeye göre adlandırılır. Bunun için yok olma da, yok olan bir var olandan değişmesine karşın var olmayana doğru bir değişmedir. Oluş ise var olmayandan olmasına karşın var olana doğrudur. (...) devinim, biçimde değil, devinen nesnede ve devinebilir nesnede etkinlik halindedir.”²⁰⁰

Her devinim, her değişme bir şeyden bir şeye doğrudur, yani bir şeyden sonra bir şeyin ortaya çıkması, birinin önce birinin sonra olması gereklidir. Aristoteles (1) bir taşıyıcıdan bir taşıyıcıya, (2) bir taşıyıcıdan bir taşıyıcı olmayana (3) bir taşıyıcı olmayandan bir taşıyıcıya (4) bir taşıyıcı olmayandan taşıyıcı olmayana olmak üzere dört türlü değişimden bahseder²⁰¹. Taşıyıcı dediğimiz şey ise evetleme ile açıklanan şeyin kendisidir. Ama *taşıyıcı olmayandan taşıyıcı olmayana* yönelik değişmede, bir çelişki söz konusu olmadığı için burada bir değişimden bahsedilemez, çünkü ikisi ne bir birine karşıttır ne de çelişme içerisindedir. Buna karşılık Aristoteles, *bir taşıyıcı olmayandan bir taşıyıcıya çelişmeye göre değişmeyi oluş, bir taşıyıcıdan bir taşıyıcı olmayana değişmeyi ise yok oluş* olarak izah eder. Yokoluş ise bir devinim değildir, çünkü devinimin söz konusu olabilmesi için devinime karşıt bir şeyin olması gerekir. Bu da ya bir devinimdir ya da durgunluk. Dolayısıyla yokoluş bir devinim değildir, aksine o, oluşa karşıt bir şeydir.

²⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, s.217-219.

²⁰¹ Aristoteles, *Fizik*, s.221-223.

Devinimin bir şeyden bir şeye doğru olması, sonrakinin olması için daha öncekinin olmasını zorunlu kılar. Fakat bu zorunluluk ileriye dönük olarak devinen şeyde sadece saklı kalır, açıkta olan ise devinenin devindiği şeydir.

“(…) Üstelik her devinim adını, ‘nereden’ ise ondan çok, ‘nereye’ ise ondan alır. Sözgelisi ‘iyileşme=sağlıklılık’, adını sağlığa olan devinimden, hastalanma da adını ‘hastalığa’ olan devinimden alır.”²⁰²

Devinim, adı da üzerinde devinmeyi gerektirir. Devinmekte de söz konusu olan harekettir. Hareketten bahsedebilmek için onun bir zaman içinde gerçekleştiğini ve değişime uğradığını kabul etmek gerekir. Bu değişim, devinimin izin verdiği ölçüde bir noktadan bir noktaya doğru gerçekleşir. Örneğin A noktasından B noktasına kadar yol alacak olan bir nesne düşünelim ve bu nesneye Z diyelim. Z, A noktasından çıktığı zaman artık o A’dan hareket eden bir Z değildir, ama B’ye varmadığı için B’ye de ait değildir. A noktasını kendine dayanak olarak alan ve ondan hareketle B noktasına varmayı amaçlayan Z nesnesi, yer değiştirme bakımından da bir değişime uğramakta ve bir zaman içerisinde gerçekleşen bu hareket, B noktasına vardığında tamamlanmakta ve devinim son bulmaktadır. Devinim, A noktası olmazsa olamayacaktır. Çünkü devinim doğası gereği bir yerden başlayıp bir yerde bitmeyi zorunlu kılar. Devinim sonucunda kendine hareket noktasını alan nesne devinim sonunda aynı nesne olmamakla beraber A’dan ayrı bir nesne de değildir.

Değişme dediğimiz şey, *bir şeyden bir şeye* olur ve değişimde nesne *neye* değişiyorsa *onda* olduğu zaman, yani değişimin sonuna vardığı zaman, artık değişmez²⁰³. Nesne, değişme başladığı an, artık ne tamamen A noktasına ne de tamamen B noktasına aittir. Nesne, iki durumun hiçbirine ait olmadığından, değişim başladığında, ilk adımda devinimi tamamlamış olur ve ikinci adıma geçer. Her adım bir sonraki adımı izleyecek ve sonunda B noktasına varılacaktır.

Mademki nesne, *bir şeyden bir şeye* doğru değişir, o halde nesne ancak değişmesini tamamladığı zaman *değişmiş olan nesne* durumunda olur. Değişen nesne, *neden* değişiyorsa değişimi ondan ötürüdür. Değişim bir anlamda, var olandan var olmayana

²⁰² Aristoteles, *Fizik*, s.243.

²⁰³ Aristoteles, *Fizik*, s.269.

doğrudur. Nesne B noktasına geldiğinde, var olan durumunda olacaktır. Bir şey ya vardır ya yoktur, o artık A'dan çıkandır, yani onda yok olmuş ama B ye varmış, yani B de var olandır. B ye geldiğinde hareket bitmiş devinim sona ermiş, değişim gerçekleşmiş ve o B ye geldiğinde artık değişmiştir.

“(…) Ama hemen herkes devinimin bir şeyin oluşması ve yok olması olduğunu düşünüyor. Nitekim değişme neye doğru ya da nede ise, o oluşur, değişme neden ya da nerede ise o, yok olur. Dolayısıyla şu açık: kimi nesneler bazen devinmekte, kimi nesnelerse bazen durmakta.”²⁰⁴

Değişmesini tamamlamış olan nesne, daha önce değişmekte olan bir nesnedir, çünkü nesnenin *bir şeyden, bir şeye* doğru değişmesi zaman içinde gerçekleşir²⁰⁵. *Değişmesini tamamlamış olan nesne* onu tamamladığı zaman başlangıçtaki, yani A durumunda değildir, o artık B durumundadır.

Her devinen nesne, devinimin doğası gereği *bir şey* tarafından devindirilmelidir. Aristoteles'e göre devinen her nesne aynı zamanda bölünebilen bir nesnedir de. Ve devinimde bölünen her bir kısım da devinmelidir, aksi takdirde devinim gerçeklemeyecektir, yani paça devinmediğinde bütün de devinemeyecektir.

“Nitekim madem AB'yi devindirilen nesne olarak aldık, onun bölünebilir olması zorunlu. Çünkü her devinen nesne bölünebilir: Diyelim ki [AB] C ile bölünsün. CB devinmediğinde AB de devinmeyecektir, çünkü AB devinecek olsa, açık ki, CB durmasına karşın AC devinebilecektir, dolayısıyla nesne 'kendinde' ve 'ilk/asıl anlamda' devinmiş olmayacaktır, oysa kabulümüz nesnenin 'kendinde' ve 'ilk/asıl anlamda' devindiği idi. Demek ki, CB devinmezse AB'nin de durması zorunlu, ama başka bir nesne devinmediğinden ötürü duran bir nesnenin 'bir şey' tarafından devindirildiğinde anlaşıştık, dolayısıyla her devinen nesnenin bir şey tarafından devindirilmesi zorunlu. Çünkü devinen nesne her zaman bölünebilir olacak, parçası devinmediğinde bütünü de durması zorunlu olacak.”²⁰⁶

²⁰⁴ Aristoteles, *Fizik*, s.359.

²⁰⁵ Aristoteles, *Fizik*, s.283.

²⁰⁶ Aristoteles, *Fizik*, s.305.

Bütünsellik ve parçasallık, aslında bütünü hareket ettiren parçalarıdır. Parça ne kadar rahat ve seri hareket ederse, bütünde o kadar seri hareket edecektir. Bütüne devingenliğini veren aslında parçanın devingenliği, aktifliğidir. Parça durağan olduğu sürece bütün de hareket edemez. Saat mekanizması gibi, küçük çarklar hareket ettikçe büyük çarklar hareket eder; saniye çarkı, yan çark vs hareket ettikçe diğer çarklar hareket eder ve mekanizma bütünsel harekete geçtiği anda, saat çalışır.

Aristoteles devinimin, devinebilir olarak, devinebilen bir nesnenin etkinlik hali olduğunu söyler²⁰⁷. Devinimde, devinmesi olanaklı olan nesnelerin bulunması gereklidir, aksi takdirde devinme gerçekleşemez. Devinime göre devinmesi olanaklı olan nesne, devinebilir bir nesnedir, yani bir bakıma potansiyel olarak bir şeye sahip olmak anlamında devinebilme özelliğini kendinde barındırır.

“(...) Madem tek ve aynı nesnenin deviniminin her zaman tek ve aynı olması olanaklı değil, bu belki de zorunlu. Söz gelişi acaba tek telin sesi hep tek ve aynı mı, yoksa aynı biçimde gerili olup aynı biçimde vurulmasına karşın hep değişik mi, kastettiğim bu işte.”²⁰⁸

Nitelik değiştirmede değişimin sadece karşıta doğru olabileceğini söyleyen Aristoteles, bu değişimin bir bütünsellik içinde gerçekleşeceğini ve nitelik değiştirmede, nitelik değiştiren ve olanak halinde olanın, etkinlik halinde bir şeyi oluşturması gerektiğine değinir²⁰⁹. Eğer bir şey nitelik değiştirecekse, karşıtına doğru değişmek durumundadır, sıcaksa soğuk, sertse yumuşak gibi. Zaten nitelik değiştirme, ancak duyu organlarıyla algılanan bir şey olduğundan, ayırım, karşıt olmaları vasıtasıyla yapılır ve nitelik değiştirmenin bir bütünsellik içinde olması zorunludur.

Devinimde kendi kendini devindirmeyen, ama örneğin duvara çarpan topun duvar tarafından değil de, atan kişi tarafından devindirilmesi gibi devinim ilkesi taşıyanlar da vardır. Bir devinim ilkesi taşımalarına rağmen bu ilke devindirmenin ya da etkinlikte bulunmanın değil de, edilginlikte olmanın ilkesidir. Bütün devinen nesneler ya doğal

²⁰⁷ Aristoteles, *Fizik*, s.339.

²⁰⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.347.

²⁰⁹ Aristoteles, *Fizik*, s.351, 385.

olarak ya doğaya aykırı ve zorla devinir ve bütün devinen nesneler *bir şey* tarafından devindirilirler²¹⁰.

Devinen nesnelerin bir şey tarafından devindirilmeleri; (1) ya devindirenin kendisi aracılığıyla değil de, devindirenin devindirdiği başka bir şey aracılığıyla, (2) ya da kendi aracılığıyla olmak üzere iki biçimde olur. Örneğin sopa tek başına devindiremeyeceğinden devindirebilmek adına bir aracıya ihtiyaç duyar, bu da canlı bir varlık olan insan tarafından devindirilen el aracılığıyla mümkündür. Burada insanın devindirmesi artık başka bir şey tarafından devindirmesi aracılığıyla değildir²¹¹. Devindirenlerin hem sonuncusu hem de ilki devindirir ama daha çok ilki devindirmektedir, çünkü sonuncuyu devindiren yine ilktir, fakat tersi durum söz konusu değildir, yani sonuncu ilki devindirmez.

“(...) Devinen nesne başka bir şey tarafından devindiriliyorsa, başka bir şey tarafından devindirilmeyen bir ilk devindiricinin olması gerekir. Eğer devinen her şey bir şey tarafından devindiriliyorsa, ilk devindiren de deviniyor demektir, bu devinim başka bir nesneye bağlı olmadan gerçekleşiyorsa, onun kendisi tarafından devindiriliyor olması zorunlu.”²¹²

Konuyu, bir önceki örnekle açıklamaya çalışırsak; A zamanında var olmayan, varlığa gelmemiş olan bir nesne, B zamanında varlığa gelmiş olan bir nesnedir. A zamanındaki nesne B zamanına geldiği süreç içerisinde değişime, devinime uğramış ve oluşa gelmiştir. Var olmayan bir şey var olmuştur, ama bu varoluş B noktasına varıldığında varlığa gelmiştir, A’dan B’ye geçen zamanda oluşmakta olan şey, devinen şey, değişmekte olan şey bir nesnedir ve bir süreç içerisinde oluşur. Form, doğası gereği değişmeyi kabul etmez, dolayısıyla değişim dediğimiz şey maddenin farklı bir form almasıdır aslında. Yani değişim olanağı maddededir, formda değil. Hareket daima bir amaca yönelik gerçekleştiğinden bir amaç gerektirir.

Aristoteles *Hayvanların Hareketi Üzerine* adlı eserinde var olmanın kaynağında hareketin yatmasını konu eder. Aristoteles’e göre var olmak, ancak ve ancak bir

²¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, s.361.

²¹¹ Aristoteles, *Fizik*, s.363.

²¹² Aristoteles, *Fizik*, s.363.

harekete sahip olmakla mümkündür. Her hareketin bir hareket ettiricisi bulunmakla beraber, Aristoteles ilk hareket ettiriciyi hareketsiz olarak görür.

Aristoteles'e göre varlıktaki hareket yalnızca genel olarak ve teorik boyutta değil, aynı zamanda bireysel durumlara ve algı objelerine ilişkin olarak da gerçekleşmektedir²¹³. Demek ki gerek hayvanlarda, gerekse insanlarda hareket, sadece zorunlu bir işleyiş mekanizması değil, aynı zamanda insan ve hayvan algısına göre yönlendirilebilen bir durumdur. Hareket etmeyi sağlayan algılar hareketlerimize yön vermekle beraber, bu hareketin tarzını ve yönünü de belirler. Her hareketin başladığı bir nokta olduğunu düşünen Aristoteles'e göre hareketin kendisinden başladığı ilke, ilke olması bakımından her zaman değişimin dışında olur. Örneğin ön kol hareket ettirildiğinde dirsek sabit kalır²¹⁴. Burada dirseği hareketin başladığı ilke olması bakımından değişimin dışında kalmış, ön kol ise değişimin içinde yer almıştır.

Yani her hareketin bir hareket ettiricisi vardır ve bu hareket ettirici her zaman için sabit kalarak harekete etkinlik katar ve kendi durağanlığı vasıtasıyla aktif bir sürecin başlamasında temel bir rol oynar. Aktif süreç asıl gücünü bu durağanlıktan alır ve hareket edenin hareket edebilmesi, bu durağanlığa bağlıdır.

Aristoteles ne ilginçtir ki hareket edene hareket ettirenin varlığını şart koşmakla beraber, mutlak anlamda hareket ettirilemez olan şeyin, hiçbir anlamda hareket ettirilen şeyin parçası olamayacağına dikkat çeker. Çünkü ona göre tersi durumda hareket ettirilen hareket edemez. Hareket eden parça hareket ettiği zaman kendisini dayaması gereken bir şey olmalıdır²¹⁵.

Aristoteles bütün hareket ettirilen ve hareket eden hayvanların belli bir objeye doğru yöneldiğinden bahseder, yani bu yönelme onlara amaç oluşturan şeydir. Canlı varlıkları hareket ettiren şey *dianoia*(düşünme), *phantasia*, *proairesis*(seçim, bir ereğe yönelme), *boulesis*(isteme, akılsal-iradi arzu) ve *epithumia*(kör arzu, akıl dışı iştah)'dır. Ve bütün bunların hepsinin *nous* ve *oreksis*(arzu)'e indirgenebileceğinden bahseder. *To orekton* ve *to dianoeton*'u ilk harekete neden olarak görür ve hareketin nedenini eylem

²¹³ Aristoteles, **Hayvanların Hareketi Üzerine**, çev. H.Nur Erkızan, İstanbul, Bulut Yayınları, 2000: s.14.

²¹⁴ Aristoteles; *Hayvanların Hareketi Üzerine*, s.16.

²¹⁵ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, s.16,18.

alanındaki amaca ilişkin olarak değerlendirir. Söz konusu olan şey, bir şeyin hareket nedeni olduğu sürece veya bir şeyin amacı olarak kendisinin sahip olduğu şeyden dolayı harekete neden olur²¹⁶.

Aristoteles'e göre bir insan duyu algısı veya *phantasia* veya düşünme yolu ile sahip olduğu amacı gerçekleştirmek için derhal eyleme yönelir. Örneğin bir şey içmek istendiğinde duyu algıları veya hayal gücü veya düşünce, *işte bu içecek* diye bildirimde bulunur ve bu içecek tüketilir. Yani duyu algımız, hayal gücümüz, düşüncemiz, bizi harekete geçirerek bir eylemde bulunmaya yönlendirir. Aslında hareketin gerçek sebebi istemdir ve bu ya *duygu algısı* veya *phantasia* veya *düşünce* yoluyla oluşur²¹⁷.

Aristoteles Ruh Üzerine adlı eserin üçüncü kitabında, istekler ve arzuların insandaki pratik zekâyı harekete geçirdiğine değinir. Kişide bu istek uyanmadığı sürece kişi harekete geçemeyecek, yani eylemde bulunmayacaktır. Hareket söz konusu olduğunda, istek ve arzu söz konusu olduğunda, *düşünme* önemli bir rol oynar.

Her hareket nasıl ki bir hareket ettiriciye muhtaçsa, her hareket ettirici de istek sayesinde harekete geçer ve her hareketin mutlak suretle bir amacı vardır. Bizler eylemde bulunan olarak bir amaç doğrultusunda bir hedefe ulaşmak için bir eylemde bulunuruz.

2.1.6. Aristoteles'te Meydana Gelme

Aristoteles tıpkı bilimleri üçe ayırdığı gibi düşünmenin de *kuramsal*, *uygulamalı* ve *yaratıcı* olmak üzere üç tür olduğunu ve bunlara bağlı olarak da *Sophia*, *Phronesis* ve *Techne* dediği üç zihinsel erdem bulundugunu söyler. Kuramsal aklın konusu değişen olmakla beraber Fizik, Matematik ve Metafizik olmak üzere üç alanda yer alır. Pratik akıl ise ne yapılacağını bilmekle ilgilidir. Kuramsal düşünmede amaç hakikati yalnızca kendisi için bilmekken, Pratik düşünmede amaç hakikati ahlaksal ve siyasal eylemi de hesaba katarak bilmektir, dolayısıyla var oluş nedeni eylemde bulunandadır. Yaratıcı

²¹⁶ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, s.28.

²¹⁷ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, s.32.

düşünmede ise amaç hakikati bir şey yapma amacıyla bilmek olduğundan amaç, bir şey ortaya koymaktır ve bu durumda erek kendi içinde değil, ortaya koyulandadır²¹⁸.

Meydana gelmeleri; (1) insanın planlayan düşüncesine ve yeteneğine bağlı olarak var olan, (2) doğa sayesinde var olan ve (3) rastlantı sonucu, kendiliğinden var olan olmak üzere üçe ayıran ve her birinde benzer koşulların bulunduğunu söyleyen Aristoteles, bu üç varoluş şeklinden sadece birincinin bir bilinçli hedefi ve amacı olduğunu ve yetenek sahibi insanın meydana getirdiği şeyi her zaman için gerekçeleriyle açıklayabileceğini söyler. İnsanın planlayan düşüncesi ve yeteneği sonucu meydana gelen her şey, bir amaç nedeniyle meydana gelir ve bir hedefe ulaşmayı amaçlar. Yani sanatsal üretimde formun önceden varlığı daha az açıktır, dolayısıyla örneğin bir evin yapımı önceden var olan bir evin varlığını öngörmektedir. Bu da evin, yapanın zihninde daha önceden tasarlanmış olduğunun bir göstergesidir. Yani sanat ürünleri formları sanatkârın zihninde olan şeylerdir. Dolayısıyla bu tarz meydana gelmeler sanattan veya düşünceden ortaya çıkan yapma veya gerçekleştirir²¹⁹. Nitekim Aristoteles'e göre insanlar bilim ile sanata tecrübe aracılığıyla ulaşmaktadır ve tecrübe sanatı, tecrübesizlik ise rastlantıyı doğurur²²⁰.

Sanat ne zorunlu ne de doğaya uygun olan, yani ne kaçınılmaz olarak B olan A ile ne de herhangi bir içsel ilke nedeniyle B olma eğiliminde olan A ile ilgilidir, o sadece bir dış failin eylemiyle B yapılabilen A ile ilgilidir. *Meydana getirme* etkinliğiyle insanın kendisinin önüne koyduğu hedef olan sanat eserinin kendisi, bir başka şeyin aracıdır, örneğin o bu sanat eserinin kullanılmasının aracıdır, sonuç olarak o, kendi ereğini kendi içinde taşıyan ve meydana getirmeye karşıt olan eylemin herhangi bir formunun aracıdır²²¹.

Fakat rastlantı sonucu meydana gelenlerde bir amaçtan söz etmek mümkün değildir. Çünkü onlar planlı bir düşüncenin, özenenin yeteneğinin sonucu meydana

²¹⁸ Sabri Büyükdüvenci, "Aristoteles'te Mutluluk Kavramı", **Felsefe Dünyası**, Sayı 9, ss:41-46, Ekim 1993, s.42-43.

²¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s.61,264; Ross, s.204;

²²⁰ Duralı, s.103.

²²¹ Ross, s.252-253.

gelmemişlerdir. Kendiliğinden meydana gelmeleri ikiye ayıran Aristoteles²²², bunlardan birinin doğayı, diğerinin ise sanatı taklit ettiğini söyler. Her iki biçimde de söz konusu olan tesadüflük, rastlantısallıktır; uzman olmayan birinin tesadüfen hekimin önereceği tedaviyi başlatması gibi.

Diğer yandan doğa sayesinde meydana gelenlerde de bir insan yeteneğinden bahsedilemez, fakat doğa hayvanların ve bitkilerin yaratıcısıdır ve bu şekildeki meydana gelişlerin hepsi doğaya uygun olarak gerçekleşir²²³. Diğer varlığa gelişlerde olduğu gibi doğal varlığa gelişte de *varlığa gelen her şey, bir etken aracılığıyla, bir şeyden ve bir şey olarak varlığa gelir*²²⁴. Doğal meydana gelmelerde meydana gelen her şey bir şey tarafından, bir şeyden meydana gelir ve bir şey olarak ortaya çıkar. Yani doğal meydana gelişte meydana gelen varlığın sahip olduğu türsel forma daha önceden sahip olan bir birey, örneğin baba, erkek unsur olmalı, bu türsel formun taşıyıcısı olma gücüne sahip bir madde, yani bir dişi unsur tarafından sağlanan bir madde olmalı ve son olarak bu türsel forma sahip olacak olan yeni bir varlık olmalı, yani çocuk²²⁵.

Doğaya göre oluşan her şey, bir amaç için oluştuğuna göre bir doğa ürünü, bir sanat ürününden hep daha fazla amaçlıdır. Doğa insanın zanaatkârlığını değil, aksine insanın zanaatkârlığı doğayı taklit eder ve zanaat, doğayı desteklemek ve doğanın bitirmediğini tamamlamak için vardır. Ve mademki doğayı taklit eden insan zanaatkârdır, o halde insan zanaatı sonucunda bir amaca uygun olarak ortaya çıkan ürünler belli ki doğaya dayanmaktadır²²⁶. Dolayısıyla bu bağlamda doğaya göre oluşan şeyle, insan zanaatı sonucu oluşan şeyin, birbirine benzer olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu özdeşlik doğanın üstünlüğünün söz konusu olduğu bir özdeşliktir, çünkü meydana gelen doğanın bilinçli bir düşünmesi veya bilinçli bir amacı sonucunda değildir. Doğanın eserleri kendi etkinliği sonucunda meydana gelir, fakat sanat eserleri sanatkârın zihnindeki amaca göre ve sanatçının bilinçli tutumu sonucunda oluşur.

²²² Aristoteles, *Metafizik*, s.61.

²²³ Aristoteles, **Protreptikos Evren Üstüne**, çev. Oğuz Özügöl, 1. Baskı, İstanbul, Pencere Yayınları, 2003, s.22; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s.65.

²²⁴ Ross, s.204.

²²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s.60.

²²⁶ Ökten, s.100.

Doğa için en genel anlamda hareket ve değişme içinde olan varlıkların hareketlerinin nedeni ve ilkesi olan şey olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles (1) insan eliyle yapılmış, yani sanatın ürünü veya eseri olan şeyler ile (2) canlı veya cansız olsun insan elinden çıkmayan, insanın etrafında yer alan veya içinde kendisini bulduğu doğal denilen şeyler olmak üzere iki tür varlıktan bahseder. Sanat eseri olan şeylerle doğanın ürünü olan şeyler arasındaki esas fark, birinin yapma bir ürün olarak bir hareket ilkesine sahip olmasında, diğerinin ise kendi içinden gelen bir doğal hareket ve değişme ilkesine sahip olmasındadır²²⁷. Daha önce hiçbir şeyin var olmaması durumunda oluşu imkânsız gören Aristoteles'e göre gerek doğal, gerekse sanata dayanan meydana gelmelerde meydana gelen şeyin bir kısmının daha önceden var olması gerekir, yani olan her şey bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden hareketle meydana gelir²²⁸.

Meydana getirilen şeylerde ilke meydana getirendedir. Meydana getirenin ise ya zihin, ya sanat veya herhangi bir güç, yetenektir. Yapılan şey akıllı seçim ve irade sonucu yapılır. Sonuçta yapılanla, seçilen aynı şeylerdir. Eylemde bulunan ve seçen aynıdır. Çünkü seçme seçilen şeyde değildir, seçme seçen kişinin bir eylemidir. Dolayısıyla yapılan şeyin ilkesi seçilende değil, seçendedir²²⁹. Konuyla ilgili olarak Çınar ise insan eylemlerinin pratik aklı bünyesinde barındırdığını söyler. Kuramsal aklın pratik akılda önem arz ettiğini belirten Çınar, teorik akıl yürütmenin faile bir telos verirken, pratik akıl yürütmenin faili belirli yer ve zamanda doğru bir şekilde eylemde bulunmasını sağladığını söyler²³⁰.

“Pratik hikmet her şeyden önce, evrensel akılla tikel arasında özgün bir arabuluculuk gerektiren akıl yürütme ve bilgi formudur. Pratik hikmeti kullanan özne, daima bir eylemde bulunmaktadır ve amelî aklı sayesinde, ‘doğru olanı, doğru yerde, doğru zamanda ve doğru yolla yapma ve yargı da bulunma kapasitesini’ sergilemektedir.”²³¹

²²⁷ Arslan, s. 164.

²²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.327-331.

²²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s.293.

²³⁰ Aliye Çınar, “Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik’inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:16, Sayı.1, S:171-192, Bursa, 2007, s.182.

²³¹ Çınar, s.176,177.

Meydana getirmede iki aşama vardır, bunlar; (1) tasarlama ve düşünme, (2) yapma, gerçekleştirir. Düşünme ilke ve formdan çıkar; yapma, gerçekleştirme ise düşüncenin en son adımında doğan şeydir²³².

Ross, insan eylemi ile varlığa gelen meydana gelmelerde sanatçının gerçekliği doğrudan taklit etmediğini, bilakis sanatın taklit ettiği şeyin, karakterler, coşkular ve eylemler – duyular dünyası değil, insan zihninin dünyası olduğunu söyler²³³.

Ereksellik, düşüncenin sonucu olarak meydana gelen olaylarda bulunur. Tesadüf eseri meydana gelenlerde bir erekten bahsetmek pek mümkün değildir. Meydana gelecek olan şey de bir şeyin yok olmasını gerekli kılar; bir şey yok olurken de bir şey varlığa gelir, dolayısıyla oluş dediğimiz arada bir yerdedir, var olan ve yok olan arasında bir süreçtir. Oluş maddenin bir form kazanmasıdır.

Var olan her şey, var olmak adına belli bir doğaya sahiptir ve bu doğa bilinmektedir²³⁴. Aristoteles'te var olma (1)dynamei, (2)entellekheia, (3)energeia, yani olanak halinde, amacını kendi içinde taşıyarak, etkinlik halinde olmak üzere üç şekildedir²³⁵. Özcan bu ayrımlarla hem ilk felsefenin (ontolojinin) nesne alanını belirlemekte olduğunu, hem de *bilginin* neden her varlık alanında aynı şekilde aranamayacağını gerekçelendirilmiş olduğunu söyler. Özcan konu ile ilgili olarak, kayısı örneğinden yola çıkarak var olma ile ilgili açıklamada bulunmuştur. Tıpkı Aristoteles'in meşe palamudu örneğindeki gibi bir kayısı çekirdeğini ele alan Özcan, onun hem belirli bir şey olarak (çekirdek olarak) etkinlik halinde var olduğundan, hem de olanak halinde kayısı ağacı olduğundan bahseder²³⁶. Kayısı ağacının kendisi etkinlik halinde olan bir şeydir ve etkinlik haline geçmeden önce kayısı çekirdeğinde olanak halinde bulunmaktadır. Dolayısıyla, asıl anlamda var olanlar (1) amacını kendi içinde taşıyarak var olanlar, yani entelekheia ve

²³² Aristoteles, *Metafizik*, s.330,331.

²³³ Ross, s. 321.

²³⁴ Cevher Şulul, "Metafiziğin Tarihsel Evrimi", *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı V, Ocak-Haziran, ss:57-69, 2003, s.60.

²³⁵ Çetin Veysal, "Töz Üzerine", *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık, Cilt:27, No: 2, ss:202-210, Sivas, 2003, s.207.

²³⁶ Özcan, s.-20,29.

(2)maddesel olarak var olanlar, yani düşünsel olanlar ve duyusal olanlar şeklinde ikiye ayrılır.

Her duyusal t z n bir maddeden ve bir formdan oluştuğunu söyleyen Aristoteles'e göre, madde ve formun birleşmesinden meydana gelen doğal bir nesnenin asıl doğasını, yani neliğini oluşturan şey maddeden çok formdur²³⁷. Meydana gelen şeyin ya olanak ya da etkinlik halindeki bir şeyden meydana gelmesi gerekir, yani meydana gelen şeyin bir parçasının daha önceden var olması gerekir. Tek tek şeyler daha önce var olan madde ve formun bile mesinden meydana gelir. Örneğin, bronz heykelin doğasını; bronzdan olduğunu söyleyerek maddesi, filanca şekilde olduğunu söyleyerek formu olmak üzere iki şekilde belirtmek mümkündür.

Aristoteles meydana gelmede, ne maddenin ne de formun meydana geldiği görüşündedir. Bir t z n ortaya çıkışı ile, yani asıl anlamda meydana geli le, sanata dayanan meydana geli lerdeki nitelik veya boyut değiştirmeler arasında bir ayrım söz konusudur. Birinci durumda formun babada, erkek unsurda, bilfiil olarak önceden var olması gerekirken, ikinci durumda ise form sadece bilkuvve olarak önceden var olmak zorundadır. Bu ikinci durumda ezeli olmayan form, ansal olarak ortaya çıkan bir süreç sonucunda varlığa gelmektedir. Yani bir an önce var olmayan, bir sonraki an vardır, ancak hiçbir zaman varlığa gelmez. Varlığa gelmez demedeki kasıt örneğin beyaz bir şeyin siyah olabileceği ama beyazın siyah olmayacağı, aksine beyaz şeyin, parça parça siyah olacağıdır. Aynı şekilde sanatsal meydana gelmelerde de bireysel evin formu, kiremittin kiremitle son ansal teması, bireysel tunç vazonun formu,  eki le tuncun son ansal teması ile ansal olarak meydana gelir. Meydana gelmede bir şey parça parça meydana gelir, fakat formun kısımları yoktur, bilakis form bütünün yapısıdır²³⁸.

Bir amacı olan bütün nesnelerde kimi şeyler amaçtan ötürü önce yapılırken kimi şeyler de sonra yapılır ama nesne nasıl yapılırsa yapılsın unutulmaması gereken nesnenin doğasının öyle olduğudur, çünkü nesne doğası izin verdiği ölçüde bir şey olur, doğal olarak bir şey içindir. Doğa gereği olan nesneler yalnızca doğa ile değil sanat ile de oluşsa, doğal olarak nasıl olmuşsa aynı şekilde olur. Yani biri diğerinden ötürü vardır,

²³⁷  zcan, s.74.

²³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.61,62.

yani sanat genelde doğanın tamamlayamadığı şeyleri tamamlar, kimi zaman da doğayı taklit eder. Hem sanat hem de doğa eserleri bir şeyden ötürü öyledir, öyle olmalarının bir nedeni vardır²³⁹.

“(...) doğa gereği ve bir şeyden ötürü güvercin yuvasını yapıyorsa, örümcek ağını örüyorsa, bitkiler yapraklarını ‘meyveler için’ veriyor, köklerini ‘beslemek için’ yukarı değil aşağıya salıyorsa, şu açık: doğa gereği oluşan ve var olan nesnelerde bu aynı neden var. Doğa da iki anlamda, hem madde hem de biçim (morphe) olarak kullanılıyor; amaç ise biçim (morphe); öteki şeyler amaç için, amaçtan ötürü: öyleyse biçim, şekil (morphe) nedendir, hem de ‘ereksel neden’ (he hou heneka).”²⁴⁰

Kendisinden önce bir şeyin var olmasını zorunlu kılan ve var olan şeyin kendisinden olduğu şey olan *oluş*, henüz tamamlanmamış olandır. Meydana gelme var olan sayesinde, var olmayandan hiçbir şey varlığa gelmez. Var olandan meydana gelen oluş aynı zamanda bir harekettir, oluş ve hareketin zorunlu olarak son bulması gerekir. *Oluş* gerçekleşme gücünü gizil olarak kendinde barındırandır, aksi takdirde oluştan söz edilmesi mümkün olmazdı. Gerçekleşmesi mümkün olanın oluşundan bahsedebileceğine göre *oluş* bir varlığın meydana gelmesini zorunlu kılar. Varlığa gelen henüz var olmayan ama var olma imkânına sahip bir şeydir.

Meydana gelmeler aslında bir hedeften ötürüdür. Bizler hedefimize varmak için belli amaçlar doğrultusunda belli eylemlerde bulunuruz. Bu nedenle insan eseri olan meydana gelmeler, belli bir düşünce gücünün eseri olan bir plan ve yetenek çerçevesinde gerçekleşir. İnsan eseri meydana gelmeler söz konusu olduğunda, bunları sanat olarak adlandırmak mümkündür ve bu sanat eserleri bireysel süreçlerin sonucudurlar.

Aristoteles eylemin ilkesinin tercih olduğunu, tercihin ise ereksel neden değil, hareket ettirici neden olduğunu söyler ve yaratma etkinliğini yöneten ve bir amaç ve eylemle ilgili olan düşüncenin hiçbir şeyi devindirmeyeceğine vurgu yapar. Yaratma eyleminde bulunan kişi bir nedenden ötürü bir meydana getirme etkinliğinde bulunur. Hedef aldığı

²³⁹ Aristoteles, *Fizik*, s.85.

²⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, s.85,87.

ise Aristoteles'e göre yaratılan değil, yapılan şeydir²⁴¹. Eylem maddede potansiyel olarak bulunanın gerçeğe taşınma olanağıdır. Yani eyleme yönlendiren, hareket ettirici nedendir. Tercihler ise akıl yürütmelerimiz ile doğru orantılıdır. Düşünürüz ve bir eylemde bulunuruz, eylem ise bir yaratma etkinliğidir, dolayısıyla düşünce yaratma üzerinde mutlak rol oynar. Yaratan için mutlak olan yapılan şeydir, yaratılan değildir.

Yaratma ile eylem farklı şeylerdir, ne eylem bir yaratma, ne de yaratma bir eylemdir. Her sanat oluşla ilgilidir ve sanatın ilkesi yaratandır, aynı yaratma ilkesi fiile uğrayanda değil, sanatkârda bulunur. Fakat zorunlu olarak olan nesnelerde bir sanattan bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde doğal olarak oluşan şeylerde de bir sanattan bahsedilmez. Sanat eylemle değil, yaratma ile ilgilidir. Aristoteles'e göre, nasıl ki sanatın ilkesi yaratandır, eylemlerin ilkeleri yapılmış şeylerin ereksel nedenidir. Yani eylemlerde ilke ereksel nedendir ve eylem tek tek nesnelerle ilgilidir'.

Felsefi Düşünmeye Çağrı ve Evren Üstüne adlı eserlerinde Aristoteles, meydana gelen şeylerin varoluşunu insan tarafından ve doğa tarafından olmak üzere ikiye ayırmıştır. İnsan tarafından gerçekleşen meydana gelmelerde düşünme, planlama ve yetenek etkin bir rol oynarken, ki buda meydana gelmelerin bir hedefi ve amacı olduğu anlamına gelmektedir, doğa tarafından gerçekleşen meydana gelmelerde ise doğaya uygunluk esastır. Örneğin göz kapağı amaçsız değil, tersine gözleri korumak, rahatlatmak ve dışarıdan bir şeyin içine girmesini engellemek için meydana gelmiştir. Doğal şeyler de tıpkı insan tarafından meydana getirilmeler de olduğu gibi bir amaç nedeniyle meydana gelmiştir, çünkü doğanın tamamında bir düzen egemendir ve bundan ötürü doğa her şeyi, belirli bir amaç doğrultusunda yapar²⁴².

2.1.7. Aristoteles'in Dört Neden Kuramı

Çeviribilimin merkez terimcesi olan çevirinin varlık kazanmasının, Aristoteles'in dört nedenine bağlı olduğu ileri sürülen bu tezin çerçevesinde ele alınan bu öğretilde, Aristo'nun dört neden kuramı, kuramsal bakış açısının şekillenmesinde önemli bir role

²⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.116.

²⁴² Aristoteles, *Protreptikos Evren Üstüne*, s.22-25.

sahiptir. Dört nedene bakıldığında, çeviribilim alanındaki erek odaklı kuramların bu dört nedenden, ereksel nedende yoğunlaştığını ve çeviri sürecinin başlangıcından itibaren bir erekselci bakışa sahip olmadıklarını görmek mümkündür. Daha önce erek kavramıyla ilgili yapılan incelemelerde, ereğin salt finalistik ve sonuca yönelik olmadığı gözlemlenmiştir. Çeviribilimde özellikle Skopos kuramında ifadesini bulan, erek kültür odaklı yaklaşımın yorumlanmasındaki kuramsal yanlışlığın düzeltilebilmesi amacıyla tezin başlangıcından itibaren, erekselci düşünce ve öncelikle Aristo başta olmak üzere, Platon, Kant ve Hegel gibi düşünürlerin erekselcilik anlayışı derinlemesine incelenmiştir. Tüm erekselci kuramların, erek denince sürecin sonucuna yönelik olan değil, sürecin başlamasıyla kendisine yön verilen ve önceden planlanan bir hedefin sonucunda oluştuğunu söyledikleri saptanmıştır. Bu anlamda çeviride erek odaklılık, özellikle Skopos kuramı deyince, erek metnin faili olan kaynak metin yazarı ve erek metnin hareket ettirici nesnesi olan kaynak metni başlangıç noktası kabul etmeksizin, bir erek odaklılıktan söz edilemeyeceği görülmüştür. Oysa erek odaklılık denince, tam da bu kaynak metnin faili ve nesnesine odaklanmayıp, tersine ereğin finaline, bir anlamda sonucuna yönelik bir yaklaşımın anlaşılması dolayısıyla, erek odaklılık yaklaşımına yeni bir bakış açısı getirerek, erek odaklılığı yeniden yorumlamanın gerekliliği ortadadır. Bu çalışmadaki yeni erek odaklı bakış açısında en önemli kuramsal dayanak ve çıkış noktası, Aristo'nun dört neden kuramıyla, çeviribilim alanındaki erekselci düşüncenin ele alınmasıdır.

Dört neden kuramı Aristoteles'in ilk ilke ve nedenler üzerine geliştirdiği bir kuramdır. Bu nedenler, sadece evrenin oluşu için değil, evrende ay altında yer alan tüm tikel şeylerin ve doğa olaylarının oluşumunda, varlığa gelmesinde, bir şeyin varlık kazanmasında rol oynar.

Kendisinden önceki filozofların çoğu, varlığı incelediğinde her şeyin ilkesinin maddi yapıdaki ilke olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre, şeylerin ilkesi kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü şeydir. Thales'e göre bu ilke sudur. Anaksimenes ise havayı suyun önüne koymuş ve ilk ilkenin hava olduğunu söylemiştir. Herakleitos'a göre ilk ilke ateştir. Empedokles ise hem havayı, hem suyu, hem ateşi ilke olarak kabul etmiş ve bunlara bir yenisini, yani toprağı da ekleyip, dördünün birden ilke olduğunu söylemiştir. Her ne kadar ilk düşünürler maddi

nedeni, tek bir ögede veya dört ögede arasa da, zaman geçtikçe ve deneyimler artıkça onları takip eden düşünürler varlığa gelenin neden ve nasıl varlığa geldiğini araştırmaya koyulmuşlar ve değişimin nedeninin, dayanağın kendisinin olmadığını, tahtanın veya tuncun değişmesinin nedeninin, ne tahta, ne de tunç olduğunu, çünkü yatağı yapanın ne tahtanın kendisi, heykeli yapanın da tuncun kendisinin olmadığını düşünmüşlerdir. Bu değişime sebep olan ikinci bir nedenin veya değişimi başlatan bir hareketin olduğu ve bu hareketin bir yerden çıktığı görüşü kabul edilmiştir²⁴³.

Diğer şeylerin nedenleri olarak İdeaları kabul eden Platon'a göre, onların öğeleri diğer her şeyin öğeleridir. Böylece İdeaların ilkeleri, madde olarak Büyük ve Küçük olan, formel töz olarak da Bir olan'dır. Bu bağlamda Platon maddeyi çok, formu tek olarak düşünmüştür²⁴⁴. Platon'a kadar formun, tek bir defa meydana getirebilir olduğu görüşü yaygın olmakla beraber maddeden birçok şey çıkmaktaydı. Platon *tek bir maddeden ancak tek bir masanın çıktığı, formu uygulayan insanın ise tek bir şey olduğu halde, birçok masayı meydana getirdiği* görüşündeydi. Phaidon eserinde ideaların hem varlığın, hem de oluşun nedenleri olduklarından bahseden Platon, idealar varsa, onlardan pay alıp varlığa gelen şeylerin mutlaka ki hareketi meydana getirecek bir şeye ihtiyaç olduğundan söz eder. Aristoteles'in ereksel neden ve formel neden kuramının ilk taslağı Platon'un Phaidon eserinde (97c ve 99) ortaya çıkar²⁴⁵. Aristoteles'e göre ise töz ve tözün ait olduğu şey birbirlerinden ayrı olamazdı ve bu bakımdan idealar dedikleri tözler de şeylerden ayrı olmamalıydı.

Aslında Aristoteles, dört neden kuramı ile Platon'un İdealar kuramına bir anlamda geri döner, ama aralarında önemli bir fark vardır ki o da formun Aristoteles'te duyusala içkin olması, duyusalın içinde bulunması ve ondan ancak mantıksal bir işlemle ayırt edilmesidir²⁴⁶. Aristoteles'e göre bütün maddi nesneler birbirinden ayrı iki öge olan madde ve formdan oluşmuştur. Aristoteles'in maddesi Platon'un maddesiyle aynıdır, formu da Platon'un idealarına karşılık gelmektedir. Fakat Platon'dan farklı olarak

²⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, s.90,94.

²⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s.112.

²⁴⁵ Platon, **Phaidon**, çev: Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, s.82,84.

²⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s.88.

Aristoteles formların İdealar dünyası denen ayrı bir dünyada özel bir varoluş içinde olduğu düşüncesini benimsemez²⁴⁷.

“Bunlar belirlendikten sonra ‘nedenler’ (aitia) üzerine araştırma yapmamız gerekiyor: neler bunlar ve sayıca ne kadar? Çalışmamız bilme amacını taşıdığına göre ve her bir nesne konusunda ‘ne için’i (dia ti) kavramadıkça o nesneyi bildiğimizi düşünmediğimize göre (bu ilk, önde gelen nedeni anlamak demek) şu açık: biz de oluş, yokoluş ve her tür doğal değişmeüzerine bunu yapmalıyız ki, onların ilineklerini bilip araştırdığımız her nesneyi bu ilkelere götürmeyi deneyebilelim.”²⁴⁸

Bir şey hakkında bilgi sahibi olmamız ancak o şeyin ilk nedenini bildiğimiz zaman mümkün olur. O halde ilk nedenlerin bilimini bilmemiz gerekir ve Aristoteles’e göre nedenler dört tanedir.

“İmdi bu anlamda şuna neden adı veriliyor: bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şey, sözgelişi bronz, heykelin; gümüş, (gümüş) kadehinin nedeni, (bronz ile gümüş) türleri de öyle. Bir başka anlamda ‘biçim’ (eidos) ile ‘ilk örnek’ (paradeigma) neden: bu da bir nesnenin ne olduğunun tanımı (ho logos ho tou ti en einai) ve bunun cinsleri (sözgelişi diaposunun nedeni iki ile birin bağıntısı, genel olarak sayı) ve kavramdaki parçalar. Yine bir başka anlamda neden, değişmenin (metabole) ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı: sözgelişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun. Genel anlamda yapılan şeyi yapan ve değiştiren şeyi değiştiren. Yine amaç (telos) da bir neden, bu ereksel nedendir (to hou heneka): sözgelişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, “ne için gezintiye çıkıyor? –Sağlıklı kalmak amacıyla” diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünüyoruz. Ayrıca devindiren bir başka nesneyle amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına giriyor: sözgelişi zayıflama, banyo, ilaçlar ya da hekim araçları sağlığın nedeni. Nitekim bütün bunlar ‘amaç’ için, ama birbirlerinden şurada ayrılıyor: kimi eser, kimi araç.”²⁴⁹

²⁴⁷ Erdoğan, s.152.

²⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.61.

²⁴⁹ Aristoteles, 1 *Fizik*, s.61-63.

Aristoteles'e göre farklı nedenler bir olayın ya da olgunun farklı yönlerini açıklamakla birlikte aynı zamanda birbirinden farklı sorulara da yanıt verirler. Aristoteles'in dört nedenini onun bilindik heykel örneği vasıtasıyla ele almak gerekirse bunlar;

1. Maddi neden (hyle); heykelin kendisinden yapıldığı bronz.
2. Formel neden (eidos); heykelin sahip olmuş olduğu form.
3. Fail neden, hareket ettiren neden; heykeli yapan kişi, değişmenin ilkesi ya da kaynağı.
4. Ereksel neden (telos); heykeli yapmanın amacı, bir şeyin ne için olduğuna ya da yapıldığına ilişkin neden²⁵⁰.

Maddi neden her türlü belirlemenin dayanağıdır. Formel neden ise diğer bir anlamda tözdür, çünkü her şeyin *niçini*, sonuçta onun tanımına, yani kavramına indirgenir ve nihai *niçin*, bir neden ve ilkedir. Fail neden ise değişmenin kendisinden ileri geldiği şeydir, yani hareket ettirici nedendir. Son neden olan ereksel neden ise henüz gerçekleşmemiş formdur²⁵¹.

Aristoteles aynı nesnenin ilineksel olmayan birçok nedeninin olabileceğini söyler. Hecelerin nedeni olarak harfleri, bütünün nedeni olarak parçaları, sonucun nedeni olarak öncülleri gören Aristoteles bunların bir kısmının özne, bir kısmının ise öz olarak neden olduğunu söyler. Genel olarak nedenleri bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki biçimde inceleyen Aristoteles bilfiil nedenlerin, örneğin bir evi inşa eden bir mimarın varlığındaki gibi, oldukları şeylerle aynı zamanda var veya yok olduklarını, buna karşın bilkuvve nedenlerin ise her zaman böyle olmadıklarını, çünkü ev ile mimarın aynı zamanda ortadan kalkmayacağını söyler²⁵².

Aynı şeyin birçok rastlantısal olmayan nedeni de vardır; örneğin biri maddi diğeri değişimin kökeni anlamına gelmek üzere heykelin nedenleri hem heykel yapma sanatı hem de bronzdur. Yine heykelin bronzdan yapılmasından ötürü ağır olması veya boyunun heykeltıraş onu öyle yaptığı için insan boyutunda olması heykelin tıpatıp aynı özelliğinin nedenleri değildir, aksine aynı heykelin farklı özellikleridir. Fakat Barnes

²⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, s.66; *İkinci Çözümlemeler*, s. 63.

²⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, s.87-89; Spaemann, Löw, s.61.

²⁵² Aristoteles, *Metafizik*, s.237-239.

Aristoteles'in aynı nesnenin iki farklı nedenin olması ile bunu kastetmediği görüşündedir. Ona göre Aristoteles heykelin tek ve aynı özelliği hakkında, iki ayrı nedensellik modalitesine bağlı olarak farklı iki açıklama yapabileceğine inanır²⁵³.

Ross madde ve formun neden oldukları olaya göreli olarak değil, analizin karmaşık bir şeyde bulunduğu statik öğeler olarak düşünüldüğü görüşündedir. Nedenin, belli bir sonucu meydana getirmede hem zorunlu hem de yeterli bir şey olarak düşünüldüğünü söyleyen Ross, Aristoteles'in dört nedeninden hiçbirinin bir olayı meydana getirmek için yeterli olamadığı ve genel olarak onun görüşündeki dört nedenin her birinin bir etki yaratmada zorunlu olduğu görüşündedir. Hatta daha da ileri giderek Aristoteles'in bu dört nedenini bir şeyin varoluşunu açıklamakta gerekli olan ama kendi başlarına yeterli olmayan koşullar olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Ross bu dört nedene bu tarz bir bakış açısı ile yaklaştığımız takdirde madde ve formun neden olarak görülmesinin artık bizi şaşırtmayacağı görüşündedir²⁵⁴.

Ancak nedenler aracılığıyla bir şey hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz düşüncesinde olan Aristoteles'e göre bir şey bilinmek isteniyorsa o takdirde her birinin niçin sorusunun yanıtına sahip olduğu bu dört nedenle ilgili bilgiye sahip olunmalıdır. Eğer bir şeyin olmuş olduğu gibi olmasının veya bir şeyin şimdi bulunmuş olduğu duruma doğru bir gelişme göstermesinin nedenleri bilinirse, o takdirde o şeyin nedeni de bilinir. Doğasını gerçekleştirme bakımından bir şeyin özü, o şeyin ereğini oluşturur²⁵⁵.

Ayın dünya ile güneş arasına girerek güneş ışıklarının dünya üzerine gelmesine engel olmasındaki neden olan fail neden (cause efficient) veya diğer anlamda hareket ettirici neden ile spor yapan birinin örneğin zayıflamak için spor yapmasındaki neden olan ereksel nedenin (cause finale) ortak özelliği, ikisinin de meydana gelen şeyin veya olayın dışında olmasıdır. İki neden sadece meydana gelen veya olan olayda onların meydana gelmelerini harekete geçirirler. Doğal bir varlığın veya olayın meydana

²⁵³ Barnes, s.86.

²⁵⁴ Ross, s.94.

²⁵⁵ Ökten, s.57.

gelmesinde etkide bulunan, dışında değil de içinde bulunun, içkin olan ve kurucu unsur olan diğer iki neden ise madde ve formdur²⁵⁶.

2.1.7.1. Maddi Neden

Her değişme ve oluş kendisi üzerinde cereyan eden bir özne gerektirir. Bu da madde dediğimiz şeydir. Örneğin soğuma ve ısınma niteliğini kabul eden, ancak onlardan bağımsız var olan bir şey olmalıdır. Bu da kendisine bir değişme yüklediğimiz, ilgili değişimi kabul etme özelliğine sahip olan şeydir, yani taşıyıcı özne olan maddedir, yani sudur. Platon'un aksine Aristoteles'te madenin gerçek haliyle yüz yüzedir²⁵⁷. O halde madde için aynı zamanda bir kuvve, bir yatkınlık olduğu söylenebilir. Doğal olaylarda olduğu gibi sanat eserlerinin meydana getirilmesinde de madde rol oynar. Bir marangozun bir yatak yapması için bir ağaca ihtiyacı vardır, fakat bu ağacın marangozun zihnindeki yatak şeklini kabul edecek bir özellikte olması gerekmektedir. Aksi takdirde marangoz yatak formunu gerçekleştiremeyecektir, yani madde burada oluşturucu bir unsurdur. *Madde* değişmeyi kabul edendir, bir şeyi o şey yapan, onu meydana getirendir, dayanaktır.²⁵⁸

2.1.7.2. Formel Neden

Nedenlerle bilmede maddi neden, elbette tek başına yeterli değildir. Değişme sonucunda her zaman için bir şey başka bir şey olur. Süreç sonucunda ortaya çıkan şeye Aristoteles, *form* der. Form hareketsiz ve değişmez olandır ve madde olmadan var olamaz. Bir varlığın formel nedeninde söz konusu olan, bir şeyden meydana gelmiş olmaktır. Kısacası varlığa, ne olduğuna dair yönelteceğimiz sorunun cevabı bizi, o varlığın tanımını yapmamamızda yardımcı olacak ve varlığın özü hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayacak olan formel nedene götürür. Sanat eserlerini ele aldığımızda marangozun zihni bu formu oluşturan, tasarlayan unsurdur. Örneğin yatağın meydana

²⁵⁶ Arslan, s.173.

²⁵⁷ Spaemann, Löw, s.61.

²⁵⁸ Arslan, s.174-175.

gelmesinde meydana gelmenin nedeni marangozdur, onun zihninde tasarladığıdır, yani formel nedendir. Kısacası formel neden dayanak anlamına değil, öz anlamına gelen bir nedendir.

2.1.7.3. Hareket Ettirici/Fail Neden

Fail neden diğer anlamıyla, değişmenin, durağanlığın, sükûnetin, hareketin kaynağı olan nedendir. Baba çocuğun hareket ettirici nedeniyken, hekim sağlığın, meşe tohumu meşe ağacının vb. hareket ettirici nedenidir. Büyüközkara buradaki ana bağıntının, yapanın yapılan şeye, değiştirenin değişime uğrayana, hareket ettirenin hareket edene etkide bulunmak suretiyle bir neden olduğu görüşündedir²⁵⁹.

2.1.7.4. Ereksel Neden

Kendisi hakkında geniş bilgiye aşağıda yer verilmekle beraber, bu neden türü kısaca *bir şeyin varmak istediği son nokta* olarak tanımlanabilir.

Amacın yokluğu, amacı şart koşmadığı takdirde varlık bir amaç(telos) aracılığıyla açıklanamaz. O takdirde uğruna gerçekleşecek bir amaçtan ziyade bir tesadüften bahsedilir. Fakat sadece doğal süreçler tesadüf ile açıklanabilir. Aristoteles esas sürecin açıklamasının tesadüfi değil, aksine teleolojik, yani erekbilimsel olduğunu söyler. Dolayısıyla varlığa gelmede ereksel açıklama şarttır²⁶⁰.

“Gözler görmek için, dişler koparmak ve öğütmek için, kollar tutmak için yapılmış veya düzenlenmiş görünmektedirler. İnsandan hemen her zaman insan, meşe tohumundan yine hemen hemen her zaman meşe ağacı meydana gelmektedir. Rastlantısal sonuçlar ne her zaman, ne de çoğunlukla karşımıza çıkmaktadır. O halde gözlemlenen bu uyumlar ne rastlantının, ne de kör bir

²⁵⁹ Büyüközkara, s.11.

²⁶⁰ Spaemann, Löw, s.61.

zorunluluğun sonuçlar olamazlar. Tek seçenek onların bir amaç için oldukları ve doğanın bir bütün olarak bir amaca veya ereğe göre her şeyi düzenlediğidir.”²⁶¹

Neden sayısının ikiye indirgenmesi: Hartmann, dört neden kuramı ve bu nedenlerin ikiye indirilmesi ile ilgili olarak şöyle der;

“Aristoteles “nedenin” ya da “ilkenin” dört türünü ayırt eder: Madde, eidos, hareketin başlangıcı (τὸ ὅτεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), telos (erek). Bu dörde bölümleyiş daha sonra ikiye bölümleyişe daraltılır. Çünkü eidos kendini hareketin başlangıcıyla özdeş olarak gösterir - tüm hareket Aristoteles’e göre formel belirlenime bir yöneliştir; aynı nedenden ötürü, hareketin başlangıcı da kendi açısından erekle özdeş olarak ortaya koyar kendini. Yalnızca madde ayrı durur, ἀρχή’nin geride kalan üç türü bir ve tek formel varlığa bağlıdır. Bununla birlikte kavramlarına göre hiçbir biçimde birbirleriyle çakışmazlar. Hareketin kökeni kendisi bakımından erek değildir – sistem içine güçlükle yerleştirilen artık “olumsalda” (ἀπὸ τύχης) açıkça görüldüğü gibi –, öte yandan ikisi kendileri bakımından τί ἦν εἶναι’la da çakışmazlar. Kendinde durum bundan başkası da olabilir. Bunun böyle olmasını gerektiren, daha çok, Aristoteles’in kavradığı biçimiyle evrenin özel yapısıdır. Ayrıca eidosun (mantıksal form olarak) ἀρχή’nin iki dinamik tipiyle özdeşleştirilmesinde bir ara halkanın daha eksik olduğu anlaşılır; bu şeylerin ontolojik varlık formudur, Aristoteles’in terminolojisinde çoğunlukla μορφή olarak adlandırılır. Yalnız ontolojik yapının aracılığıyla hareketin kökeni ve erek (telos) mantıksal yapıyla ya da “kavramla” özdeşdir.”²⁶²

Aristoteles, ereksel nedenin kendisini formel nedene özdeş kılar. Baba, insan olmak bakımından, insan formuna sahip olması dolayısıyla çocuğun nedeniyken, herhangi bir kişi, tasavvurundaki Afrodite Formuna sahip olması bakımından Afrodite heykelinin nedenidir. Dolayısıyla ereklar henüz gerçekleşmemiş formlar, formların ise tamamen gerçekleşmiş ereklar olduğu sonucu ortaya çıkar. Yani formel neden, bir şeyin olabileceği en etkinlik hali olarak o şeyin gayesidir, ereğidir ve o gaye, o erek, formun içindedir.

²⁶¹ Arslan, s.181.

²⁶² Hartmann, s.275.

Nasıl ki zihin, bildiği şey tarafından biçimlendirilir ve nitelendirilir, o halde bir yatak formu sanatçı tarafından imgesel olarak kavranmakta ve onun ruhunda edimsel olarak bulunmaktadır. Bu formu tahtada ya da mermerde cisimleştirmeye başlatan şey işte sanatçının ruhunda edimsel olarak bulunandır. Doğada ise, yeni cisim bulacak olan form zaten vardır ve hareketin nedenidir²⁶³. Yani yapay şeyler söz konusu olduğunda ereksel neden bir sanatçının zihnindeki form ile özdeşir. Aristoteles, ereksel neden ve formel neden arasındaki ilişkiyi Metafizik eserinde izaha çalışır. Bu et ve kemikleri bir *insan*, bu tuğla ve taşları bir *ev*, bu bulutları *gürleyen bulutlar* kılan şeyin ne olduğu sorusuna Aristoteles, *bu insanın, bu evin, bu gök gürültüsünün özünün varlığı* olduğu cevabını vermiştir. Ve öz olarak soyut bir tarzda tasvir ettiği şeyin, somut olarak göz önüne alındığında bazen ereksel, bazen fail bir neden olduğunu söyleyerek daha gerçek bir açıklamanın yolunu açmıştır. Bu durumda o, ereksel nedendir. *Bu et ve bu kemiklerin* bir insanı meydana getirmesinin nedeni, onların insan formuna ve insan ruhuna sahip olmalarından ötürüdür. Aristoteles'e göre onlar, insanın kendisi için var olduğu ereklere, yani entelektüel ve ahlaki etkinliğe hizmet edecek bir biçimde organize olmuşlardır. Aristoteles kendi biyolojisinde bir forma göre organize olma şeklindeki yöntemi gibi, yapıyı işlevle açıklamaya çalışır. Ona göre aynı durum yapılmış olan şeylerle ilgili olarak da geçerlidir: Bu tuğla ve taşları bir eve dönüştüren neden ona göre, canlı varlıklar ve malları korumak içindir, onlar bu ödevi yerine getirebilecek bir biçimde düzenlenmişlerdir. O halde formel neden, aynı zamanda bir ereksel nedendir²⁶⁴. Çünkü var olan şeyler formlardır, erek ise henüz gerçekleşmemiş olan formdur. Gerçekte var olan formlar olduğu için formun asıl neden olarak kabul edilmesi ve ereğin formel nedene indirgenmesi yerindedir.

Aristoteles hareket ettirici nedeni de formel nedene indirger. Yukarıdaki örneklerde hareket ettirici neden olan baba ve heykeltıraş aslında sahip oldukları veya taşıdıkları formlarından ötürü veya onlar sayesinde hareket ettirici veya fail nedendirler. Aslında gerçek neden onlar değil, onların taşıdıkları formlardır²⁶⁵.

²⁶³ Ross, s.95, 96.

²⁶⁴ Aristoteles, s.59,60.

²⁶⁵ Arslan, s.180.

Böylece Aristoteles varlığa ilişkin nedenleri, ilkeleri madde ve form olarak ikiye indirmiş olur. Ona göre bir nesnenin kendisi dolayısıyla var olduğu nedeni bildiğimizde nesnenin olduğundan farklı bir türede olmayacağını da bilir, yani nesneyi ilineksel bir anlamda değil mutlak anlamda bildiğimizi düşünürüz²⁶⁶. Nesnenin bilgisi ve özellikleri ancak nedeni bilindiğinde bilinebilir.

2.1.8. Aristoteles'te Ereksel Neden

Erek konusuna gelince, en kesin bilimin, ilkelerle uğraşan bilim olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırırsa o ölçüde öğretici olmaktadır. Çünkü ancak bir şeyin nedeni söylendikçe öğretim gerçekleşir. Bilmek ve anlamak için en fazla bilinebilir olanın bilgisine başvurulması gerektiğini söyleyen Aristoteles'e göre en fazla bilinebilir şeyler olan ilk ilkeler ve nedenler aracılığıyla diğer şeylerin bilgisine ulaşılır. İlk ilke ve nedenler bir şeyin hangi amaçla yapılması gerektiğini bilirler, bu amaç ise her şeyin iyiliği ve genel olarak doğanın bütününde en yüksek iyi olan şeydir. Erekbilimsel çözümlemenin çıkış noktası her zaman istençli bir erek/hedef belirleme ediminden ibarettir ve bu sayede ereğe olumlu bir değer atfedilmiş olur²⁶⁷. İyi olan, yani erek, nedenlerden biridir.

““Neden” kavramı da aynı sayıda, farklı anlamlarda kullanılır; çünkü her neden, bir ilkedir. Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır. Ancak bu ilkelerin bazıları şeylerin içindedir, bazıları ise onların dışındadır. Bundan dolayı bir şeyin doğası, bir ilkedir. Aynı şekilde bir şeyin ögesi, düşünce, irade, formel töz de birer ilkedirler. Nihayet bunlara ereksel nedeni de eklememiz gerekir: Çünkü iyi olan ve güzel olan, birçok şeyin gerek bilgisi, gerekse hareketinin ilkesidir.”²⁶⁸

²⁶⁶ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s.10.

²⁶⁷ Weinberger, s. 66.

²⁶⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.234-235.

Ereksel neden bir başka şeyi elde etmek için istenen şekilde bir erek değildir, başka her şeyin kendisi için istendiği şekilde bir erektir. Aristoteles böyle bir en son terim var olması durumunda, sürecin de sonsuz olamayacağını söyler²⁶⁹.

“Belli bir eylemin amaçladığı bir erek, bir başka ereğin aracı olabilir, ama bu dizinin bir sonu olmalıdır; her eylem kendinde değerli olan nihai bir ereğe sahip olmalıdır.”²⁷⁰

En son terimin var olması, bir ereksel nedenin varlığını olanaklı kılmaktadır. Aristoteles insan denen akıllı varlığın, her zaman bir ereğe ulaşmak için eylemde bulunduğunu söyler. İnsanın eylemde bulunduğu şeyin ise bir sınır olduğunu belirten Aristoteles, ereğin de bir sınır olduğunu söyler.

Nihai son olarak da anlamlandırılan ereğin bir açıdan da *Sınır* kavramı ile anlamsal bakımdan örtüşme göstermesi iki anlamda ele alınabilir; (1) her şeyin en son noktası, yani kendisinden sonra hiçbir parçanın bulunmasının mümkün olmadığı ve (2) her şeyin ereği, yani hareket ve eylemin başlangıç noktası değil de varış noktası olarak tanımlanması. Sınır kavramı kimi durumlarda her şeyin formel tözü ve özü olarak da görülür. Formel töz ve öz bilginin sınırı olması bakımından bir anlamda nesnenin de sınırı sayılır²⁷¹.

Aristoteles’in bu dört nedene atfettiği sorular, *Bu nedir?*, *Neden yapılmıştır?*, *Nasıl meydana gelmiştir?* en son olarak *Ne için vardır?* sorusudur. Bu son soru bir bakıma onun teleolojik bakış açısının bir izahıdır. Örneğin bir kaşık ele alındığında onun, kaşık yapımı hakkında bilgi sahibi olan biri tarafından yapıldığını, belli bir ortamda ve şartlar altında üretildiğini, örneğin tahtadan yapıldığını, uzun bir sapı olduğunu ve işlevinin bir şey yemek için olduğunu söylemek mümkündür. *Ne için* sorusuna cevap olacak olan bu son ifade, onun varlık nedeninin bir izahıdır aslında. Kaşık bir şey yemek için vardır, kullanım amacı budur.

Amacın da bir neden, hatta ereksel neden olduğunu söylediği Fizik kitabının üçüncü kısmında nedenler üzerinde duran Aristoteles, her bir nesnenin *niçin*in kavranmadıkça,

²⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s.82-82;150.

²⁷⁰ Arslan, s.221.

²⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, s.274.

o nesnenin bilinemeyeceğini söyler. Ve *niçini* kavramayı, aslında nesnenin ilk ve önde gelen nedenini anlamak olarak görmektedir. Bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şeye *neden* adı veren Aristoteles, bronzun heykelin, gümüş ise kadehin nedeni olduğunu söyler. Bir başka anlamda ise *biçim* ile *ilk örneki* neden olarak değerlendirmektedir ve bunu da bir nesnenin ne olduğunun tanımı olarak görmektedir. Bir başka anlamda nedeni değişimin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı olarak görmektedir²⁷².

Aristoteles'in *niçin* sorusunu, olgunun *nedenini* buluma anlamında kullandığını belirten Topdemir²⁷³, bir nesnenin ne olduğunu bilmenin onun *niçin* var olduğunu bilmenin bir cevabı olacağını belirtir. Ancak bu durumun nesneyi, nedensellik ya da neden-sonuç bağıntısına dayalı bilgi anlayışından uzaklaştırmasına ve tamamen erekselliği ön plana alan ve bilimsel olmayan bir nedensellik anlayışına bağlanmasına sebep olduğuna değinir.

Yine Spaemann ve Löw²⁷⁴, Aristoteles'in dört neden öğretisinde ereksel nedenin öncelikli olduğu görüşündedir. Çünkü onlara göre ereksel neden, tek başına *Niçin* sorusunu *anlama* bağlamında yeteri derecede açıklama gücüne sahiptir.

Bir olaya yönelik sorulacak olan *Niçin* sorusuna verilecek cevap *Çünkü* ile başlar. Fakat bu çünkü olası birçok cevabı içermektedir aslında. *Niçin* sorusu ile asıl öğrenmek istediğimiz normal durum dışında karşılaşılan durumlarla ilgilidir. Ve bu sorunun asıl amacı, normal süreci yeniden kazandırmaktır²⁷⁵. Ereksel nedene, *niçin* sorusuna verilen cevap ile ulaşılır. *Niçin* sorusunun önemi ve gücü ile *amaç* saptanır. *Niçin* sorusu, doğal olaylara yöneltilebileceği gibi, insan eylemlerine de yöneltilmektedir.

Niçin sorusuna cevap veren töz, bir şeyi o şey yapan bir nedendir ve *niçin* sorusu bir niteliğin neden bir özneye ait olduğunu sormak demektir. *Niçin* sorusuna verilecek cevap bir şeyin *niçin* herhangi başka bir şeye ait olduğu yönünde olması bakımından araştırılan şey *yüklenen* olacaktır. Yani A'nın *niçin* A olduğunu değil de, göğün neden

²⁷² Aristoteles, *Fizik*, s.61-63.

²⁷³ Hüseyin G. Topdemir, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 2000/2, Sayı:32, Ankara, 2000, s.36.

²⁷⁴ Spaemann, Löw, s.71.

²⁷⁵ Spaemann, Löw, s.15-16.

gürlediği sorulduğunda aradığımız şey aslında *nedendir*. Böyle bir durumda fail neden aranmaktadır. Fakat tuğla ve taşların neden bir evi meydana getirdikleri sorulduğunda o zaman da ereksel neden aranmaktadır. Demek ki birinde doğal bir olay söz konusuysen, diğerinde söz konusu olan yapıp-etmedir ve fail neden sadece oluş ve yok oluş söz konusu olduğunda araştırıldığı halde, ereksel neden varlık söz konusu olduğunda da aranmaktadır²⁷⁶. Her varlığın işlevi kendi formunu elde etmek ve kendine özgü uygun etkinliği yerine getirmektir²⁷⁷.

Aristoteles'in, teleolojik nitelikli fiziğin evrenin kendisinde her şeyi belirleyen bir planın varlığını gerektirmemesi görüşünün, onun doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığı görüşü ile çeliştiğini düşünen Ökten, teleolojik nitelikli fiziğin her varlığın kendi dışında var olan bir ereğe hizmet ettiği anlayışını içermediğini söyler. Bir şeyin ereğinin ne olduğunu araştırmak, aslında o şeyin formunun ne olduğunu araştırmaktır ve Ökten doğadaki formel ve ereksel nedenlerin ne olduğunun araştırılması bakımından modern bilimin Aristoteles'in doğa kuramı ile uygunluk gösterdiğini, fakat onun teleolojik doğa öğretisinin cansız doğaya uygulanması hususunda, modern bilimle açmazla düştüğünü söyler. Çünkü cansız varlıklarda formun gerçekleşmesini onların ereği olarak tasarlamak, pek de olanaklı görünmemektedir²⁷⁸.

Aristoteles, doğa gereği oluşan ve var olan nesnelerdeki ereksel nedeni ise şu şekilde açıklamaya çalışmıştır: *doğa gereği olan her şey ya her zaman öyle oluşur ya da çoğu zaman öyle oluşur, ama bu durum ne talih ne de rastlantısal değildir*. Yağmurun yağmasının doğa gereği olduğunu belirten Aristoteles, bu doğa olayı sonucunda bir ürünün yetişmesini ise rastlantısal olarak değerlendirir. Çünkü yağmur herhangi bir ürün yetişsin diye yağmaz, bilakis yükselen havanın soğuması sonucu oluşan bir doğa olayıdır yağmur yağması. O takdirde denebilir ki, doğa gereği oluşan ve var olan nesnelerde bir *erekselneden (niçin)* vardır²⁷⁹.

²⁷⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s.372, 373, 390.

²⁷⁷ Büyükdüvenci, s.42.

²⁷⁸ Ökten, s.67,68.

²⁷⁹ Aristoteles, *Fizik*, s.83-87.

Form, erektir ve ancak ereğine ulaşmış olan tamdır. Ereğin ilk başta, olanak halinden etkinlik hale geçmeyle, yani belirli bir biçim kazanma süreciyle ilgili olduğuna değinen Özcan, ereğin sadece etkinlik halinde olanlarla değil, aynı zamanda olanak halinde olan şeylerle de ilgili olduğunu söyler. Olanak halinde var olan maddenin form kazanması, bir anlamda onun ereğine yönelmesidir. Bu da, maddenin form kazanması anlamına gelir ki, bu erek maddenin kendi içinde gömülüdür. Form kazanan madde ereğine ulaşarak, olanak halinden etkinlik haline geçer ve böylece belli bir şey olur. Özcan'ın asıl anlamda erek dediği ise bundan sonra başlar. Etkinlik halinde var olan, bir birey olduktan ve işlevini yerine getirdikten sonra (yani örneğin erik ağacının erik vermesiyle) tamamlanmış olur. Kısaca: *olan her şey, bir ilkeye yani ereğe yönelir (çünkü bir şeyin ereksel nedeni onun ilkesidir ve oluş, erek içindir)* ve aynı zamanda *etkinlik erektir* ve etkin halde var olma gerçekliktir; bundan dolayı *etkin halde var olma, gerçeklikten türetilir ve tam gerçeklik anlamını kazanmaya yönelir*²⁸⁰.

Bina yapmada erek, bina yapma etkinliğinin de ötesinde olan bir şeydir; erek, evdir. Bina yapma etkinliği eserle, yani evle birlikte ortaya çıkar: Yani hareket, hareket edende değil, hareket ettirilendedir. Fakat etkinliğin kendisi dışında hiçbir eserin ortaya çıkmadığı durumlar da vardır. Bu durumda etkinlik, eyleyenin, yani failin kendisindedir²⁸¹. Bir evin nedeni bir anlamda onun mimarıdır, bir heykelin nedeni de heykeltıraştır. Mimar ya da heykeltıraş, ilgili tasarıma zihninde sahip olması bakımından nedendir. Bir heykelin nedeni bir yandan onu yapan heykeltıraşken, diğer yandan heykeltıraşın zihnindeki tasarımıdır.

Aristoteles'in erek kavramına Metafizik ve Fizik eserleri dışında sıklıkla değindiği bir diğer eser de Nikomakhos'a Etik'dir. Adından da anlaşılacağı üzere Aristoteles'in bu eseri *ahlakı* konu edinmektedir ve *insan için iyinin ne olduğunu* sorgulamaktadır.

Birinci kitabına *Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirdiler. Gene de amaçlarda kimi farklar var gibi görünüyor; çünkü kimi amaçlar etkinliklerin kendileridir, kimi amaçlar da bunlardan ayrı bazı eserlerdir* sözüyle

²⁸⁰ Özcan, s.97- 98.

²⁸¹ Özcan, s.141.

başlayan Aristoteles, amaçları eylemlerden ayrı olan eserlerde, eserlerin etkinliklerden daha iyi olduğunu ve ne kadar çok eylem, sanat, bilim varsa o kadar çok amaç olduğunu söyler. Etkinliklerin kendilerinin bir amaç olması ile etkinlikle yapılan eylemin aynı olmasını kast eden Aristoteles okçular gibi hedefimiz olması durumunda gerekene daha çok isabet ettirebileceğimizi söyler²⁸².

Her sanat gibi her eylem ve seçim de bir iyiye ulaşmayı arzular, dolayısıyla iyi, her şeyin amaçladığı şeydir. Aristoteles'in her eylemin kendisinden başka bir şeyi amaçlamasından yola çıkan Ross, Aristoteles'in etiğinin teleolojik olduğu görüşündedir. Her eylemin bir amacı olduğuna göre, belli bir eylemin amaçladığı erek, bir başka ereğin aracı olabilir. Ama her eylemin kendinde değerli olan nihai bir ereği olmalıdır ve Aristoteles'e göre tüm eylemlerin nihai ereği aynı olmalıdır, yani iyi olmalıdır²⁸³.

“Nitekim şunu kabul etmiştik: amaç, en iyi, en uçtaki şeydir, başka her nesnenin onun için olduğu şeydir. Ama işin iki anlamı var: kimi konularda iş, kullanımın, yararın, işlevin dışında başka bir şey, sözgelişi mimarlığın işi mimari değil evdir; hekimliğin işi hekimlik süreci veya tedavi değil sağlıktır. Kimi nesnelerde ise iş zaten işlevdir, kullanımdır. Sözgelişi görme organının işi görmedir, matematiksel bilimin işi *theoria*'dır.”²⁸⁴

Nikomakhos'a Etik eserinde, birinci kitabının başında amaçlar hiyerarşisinden bahseden Aristoteles'e göre, her şeyin bir başı vardır. Örneğin, güzel sanatların da bir başı, bir amacı vardır, o da *haz duygusudur*. Bu en başta bulunandan ve onun amacına bağlı olan alt dallardan ve onların amaçlarından bahsetmemiz mümkündür. Örneğin heykeltıraşlık, el sanatları vb. bu sanat dallarının amacı olarak, örneğin heykel yapma, çini işleme gibi amaçlardan bahsedilebilir²⁸⁵.

Tüm eylemler amaçlarından hareket ettiğine ve tüm amaçların da bir hedefi olduğuna göre, hedef ne kadar belirgin olursa, o hedefe yaklaşmak, hatta o hedefi yakalamak o kadar mümkün olur. Aristoteles burada bir *hedefin* olmasını, gerekene daha çok isabet

²⁸² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.9-10.

²⁸³ Ross, s.220,221.

²⁸⁴ Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, çev: Saffet Babür, Dost Kitapevi yayınları, Ankara, 1999, s.43.

²⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.9-10.

ettirme olarak görmektedir. Fakat amaçlarımız, dolayısıyla hedeflerimizin ne olduğunu iyi bilmemiz gerektiğini, çünkü ancak bilinenlerden yola çıkabileceğimizi, bilinmeyenlerden çıkamayacağımızı söyler. Aristoteles bilinenleri burada bizim bildiklerimiz ve genel olarak bilinenler olarak ikiye ayırır ve bizim bildiklerimizden yola çıkılması gerektiği görüşündedir²⁸⁶.

Aristoteles daha ziyade *iyi* ve bu *iyinin* ne olabileceği üzerinde durduğu bu eserinde *iyinin* değişik eylem ve sanatlarda değişik bir şey gibi görüldüğü kanısındadır. Yani tıpta iyi olan ile askerlikte iyi olan Aristoteles'e göre farklı şeylerdir, çünkü tıbbın iyisi *sağlık* iken, askerliğin iyisi *zafer*dir. Her sanat dalı veya her kurumun iyisi birbirinden farklı olmakla beraber asıl önemli olan *iyinin* her eylem ve tercihte bir amaç olmasıdır, yani eylemlerin ve tercihlerin amacı *iyiye* ulaşmadır. Dolayısıyla Aristoteles için *amaç=iyidir*, eğer yapılan bir şeyin bir amacı varsa, o takdirde bu yapılan iyi olur²⁸⁷.

Aristoteles eserin dokuzuncu kitabında insanların gerek yaşamaları gerekse eylemde bulunmaları bakımından bir etkinlik içinde var olduklarından bahseder. Ve bir eser ortaya koyan kişi de bu bağlamda bir etkinlik içerisinde ve bir eylemsel etkinlik vasıtasıyla ortaya bir eser koyan kişi olanak halinde var olanı, etkinlik haline getirmektedir²⁸⁸.

Aristoteles etiğinin, kesinlikle teleolojik olduğunu söyleyen Arslan'a göre Aristoteles'in ahlaklılık görüşü, kişinin *insan için iyi olana yaklaştıracakını düşündüğü için eylemde bulunduğu* yönündedir. Arslan'a göre, eylem ve eylemin sonucunda oluşan eser arasında tam olarak bir ayırım söz konusu değildir. Şayet bir ayırım olsaydı, Aristoteles daha Kant'çı türden bir etiğe sahip olurdu. Arslan'a göre, Aristoteles'in insan eylemini kendisi aracılığıyla yorumladığı şey, çoğunlukla araç ve erek kategorisidir²⁸⁹.

Kendinde ve kendi doğası gereği iyi olan her şey bir erektir ve bundan dolayı da diğer şeyler kendisinden dolayı ereğin bir nedenidir. Erek veya amaç, bir eylemin sonudur ve

²⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.10,12.

²⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.16.

²⁸⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.184.

²⁸⁹ Arslan, s.221.

her eylem bir hareketle birlikte bulunur. Aynı görüşünü Eudemos’a Etik eserinde de belirten Aristoteles eylemi bir devinim ve bir değişme olarak görmektedir²⁹⁰.

Aristoteles, Sokrates’in insan eylemleri ile ilgili olarak benimsediği erekbilimci modeli alıp, tüm doğaya ve doğada meydana gelen bütün varlık ve olaylara uygulamıştır. Ona göre tüm doğa ve doğada ortaya çıkan bütün varlıklar ile gerçekleşen bütün olaylar, ancak erekbilimci (teleolojik) bir model içinde anlaşılır. Doğa tıpkı ahlaki bir eylemde bulunan bir insan veya bir sanat eserini meydana getiren sanatçı gibidir²⁹¹.

Doğa varlıklarının oluşmasında birden fazla nedenin varlığı söz konusudur. Bunlardan biri kendisi uğruna varlığın meydana geldiği neden iken, diğeri hareketi başlatan nedendir. Duralı, erek yerine gaye teriminin kullanımını yerinde bulmuş ve bu iki nedenden gaye içeren erek nedenin önce geldiğini belirtmiştir. Çünkü gaye dediğimiz şey varlığın uğruna meydana geldiği nedendir. Duralı gayeyi varlığın akla dayalı gerekçesi olarak tanımlamakta ve onu gerek sanat eserlerinin gerekse de doğa verilerinin başlangıcı olarak görmektedir. Mimarın bir evi tasarlaması, duyularıyla binayı algılamasıdır. Mimar evi gerçekleştirirken akla dayalı gerekçeler ile nedenleri, yani neden o şekilde inşa ettiğini açıklar. Duralı gayenin sanat eserlerinden ziyade doğada görünümüne çıktığı görüşündedir²⁹².

Aristoteles’e göre doğayı açıklamak için onun dışında bir varlığa ihtiyaç yoktur. Doğadaki meydana geliş, oluş ve hareketi açıklamak için bireysel varlıkların içinde bulunan ereksel nedenler yeterlidir, kısacası doğa kendi kendisine yetmektedir. Meşe tohumu meşe ağacı olmayı kendisinde içkin olarak barındırmaktadır, meşe ağacı olma formu onda vardır ve bu formu gerçekleştirmek üzere bir harekette bulunur. Yani meşe tohumu formu, meşe ağacı ereği veya erek nedeni olarak meşe tohumundan meşe ağacının olmasına kadar geçer süreyi açıklar²⁹³. Eğer meşe tohumun içinde meşe ağacı olma yönünde bir erek olmasaydı, meşe tohumdan farklı bir şey ortaya çıkardı.

Hartmann, doğal ereksellik konusunu şöyle açıklar;

²⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s.157; Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s.69.

²⁹¹ Arslan, s.182.

²⁹² Duralı, s.115-116.

²⁹³ Arslan, s.130.

“Bu doğal ereksellik doğanın en yüksek ereği olarak, sonraki pek çok düşünürün anladıkları gibi, her şeyi insanla ilişkilendiren bir vülger ereksellik değildir. Aristoteles’e göre tersine doğal oluşumların hepsinin kendilerine özgü, özerk ereklere vardır; bu da onların eidosunda gizlidir. Kuşkusuz doğal oluşumların ereğe göre etkinliği insanın edimleri bakımından düşünülmüştür. Aristoteles bunu, ereksel süreci birbirine karşı ilerleyen iki dizi şeklinde ayrıştırarak tüm kesinliği içinde işler – νόησις ile ποιήσις olarak. İlki aracın erekten yola çıkarak geriye doğru belirlenmesi, ki ilk araca dek geri gider, sonuncusu ereğin araçlar dizisi yoluyla olgusallaştırılması. Ereğin kendisinin hiçbir içerik değişikliğine uğramaksızın burada iki kez ortaya çıkması konunun doğasından kaynaklanır. Buna “ilk edimsellik” olarak eidos ile tamamlanmış synolon (bunda maddenin kendisi biçimlendirilmiştir) ayrımı uygundur. Bu ilişkiyi Aristoteles doğal varlıklara ve onlar için karakteristik olan doğal süreçlere taşır. Bir nesnedeki doğanın özü şeysellik değildir, tersine form ilkesidir. Doğal süreçler biçimlen(dir)me süreçleridir; doğal varlık, oluşunun ilkesini dışarıda taşımayan, kendi içinde bulundurandır. Ev doğal bir varlık değildir, varlığa gelebilmesi için insanların erekselliği gereklidir, insanda ilke εἶδος ἐν ψυχῇ [ruhtaki eidos] olarak önceden olmalıdır. Kısacası onun ilkesi kendi dışındadır. Bitki ise bunu kendinde içerir; ilke tohumdandır – büyümenin tüm aşamalarında da olduğu gibi. Bu yüzden o νόησις’e gereksinim duymaz, onun oluş süreci arı ποιήσις’tir.”²⁹⁴

Doğa ve sanattaki ereksellik konusuna Ross’un yaklaşımı, (1) Sanattaki ereksel nedenin bazı sanatçıların tikel bir malzemede bilinçli olarak somutlaştırmaya çalıştıkları belli bir yapı olduğu, (2) doğadaki ereksel nedenin ise, türlerin bireysel üyelerinin, bilinçli bir amaç olmaksızın, kendilerine yeni bir bireysel cisimlenme vermeye çalıştıkları bütün, *infima species*’te (en düşük tür) ortak olan yapı olduğu, şeklindedir.

Aristoteles’in dördüncü nedeninin, *şunun yararına olan...* ve *amaç* anlamına geldiğini söyleyen Barnes, bu nedenin genelde *ereksel ve amaçsal neden* olarak bilindiğini ve ereksel nedenlerin örneğin *sağlıklı olmak amacıyla yürüyor* cümlesinde olduğu gibi, *amacıyla* bağlacı kullanılmak suretiyle dışı vuruldukları görüşündedir. Barnes, ereksel nedenlerin daha ziyade insanoğlunun amaçlı eylemleri için uygun olduğu görüşündedir,

²⁹⁴ Hartmann, s.278-279.

çünkü ona göre *amacıyla* bağlacı bir amacı dışa vurmaktadır ve sadece insanoğlunun eylemleri amaçlıdır²⁹⁵.

“Akla uygun her eylemin belli bir amacı olmalıdır. Ve bu eylem, o amacını bilinçli ve tutarlı olarak izlediği araçlarını da ereğine göre belirlediği ölçüde akla uygundur. Onun içindir ki, akla uygun eylemde bulunmak istiyorsak, yapmamız gereken ilk iş, ereği seçmektir; aslında sonul ereğe götüren araçlar ya da bu yoldaki adımlar olan ara veya parça ereklerden kesinlikle ayırmamamız gereken gerçek ya da son ereklerimizi belirlemekte de dikkatli olmalıyız.”²⁹⁶

Sokrates’te sadece insanın hedeflerinde ve niyetli eylemlerinde görünen bir şey olan erek, Aristoteles’te tüm doğal oluşumların son temeli olarak görünür. Empirik oluşumların içinde bulunan ve onların biçim alanlarını sağlayan bir *form* bulunur ve bu formlar dünyası Platon’un empirik oluşumların dışında kendiliğinden mevcut ve bağımsız bir dünya olarak gördüğü *idealar* dünyasına karşıdır. Çünkü formlar dünyası, fenomenlerin içinde erekli güçlerin bir bütünü olarak etkindir. Bu formlar maddi oluşumları, yani maddeyi düzenlediklerinden dolayı Aristotelesçi sistem içinde, gelişim kavramı da erek düşüncesine bağlıdır ve madde ve form, özel ve genel karşıtlığı, erek düşüncesi ile aşılacak istenir²⁹⁷.

Bir şey için olmak maddenin nedenidir, ama maddenin kendisi amacın nedeni değildir. Asıl amaç ereksel nedendir. Testerenin görevi belli bir biçimde kesmektir, denildiğinde testerenin belli bir biçimde dişlere sahip olduğu ve böylece kesme işlevini yerine getirdiği söylenmiş olunur ama bu belli bir biçimdeki keskin dişlere sahip olması için maddesinin demirden olması zorunludur, yoksa dişler kesmeye uygun olarak belli aralıkta ve keskin olmayacaktır. Görüldüğü gibi bir nesnenin tanımında hem onun maddesi hem de biçimi yer alır²⁹⁸. Evrendeki her şey ister doğa tarafından ister insan tarafından meydana gelsin, meydana gelenlerin hepsi bir amaca hizmet etmek için

²⁹⁵ Barnes, s.84.

²⁹⁶ Karl Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Cilt 1, Platon’un Büyüsü, çev. Mete Tunçay, Ankara, 3. Baskı, Liberte Yayınları, 2013, s.167 kaynakça

²⁹⁷ Cassirer, s.367.

²⁹⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.91,93.

oluşur ve bu oluşum amacını gerçekleştirmek adına tanımında maddesini, şeklini, işlevini, gizil olarak barındırır.

Oluşa gelince oluşta bir zorunluktan bahsedilir. Ağır nesneler, örneğin taşlar doğal olarak altta, hafif nesneler, örneğin tahta doğal olarak –taşın- üstte bulunur²⁹⁹. Bu zorunluluk sadece maddenin yapısından dolayı değildir. Bazı durumlarda nesnenin özelliğinden kaynaklanan zorunluluklar vardır. Ereksel nedene sahip olan bütün nesnelerde bu durum böyledir: örneğin testerenin *niçin* şu özellikte olduğu kendisine atfedilen özelliği yerine getirebilmesinden ötürüdür. Testere demirden olmazsa ereksel nedenin oluşması, amacını gerçekleştirmesi olanak dâhilinde olmaz. Şayet testere olacaksa ve işlevini yerine getirecekse, o halde onun demirden olması zorunludur. Zorunluluk maddede, ereksel neden de kavramda olduğundan, amaç olarak zorunluluktan söz edilemez, koşula bağlı zorunluluktan söz edilebilir³⁰⁰.

Zorunluluğu açıklamaya devam etmek istersek; üçgenin iç açılarının toplamının yüz seksen derece olması zorunludur ama bunun tersinin zorunlu olması beklenmez, yani açıların toplamı yüz seksen derece olmazsa üçgenin olmayacağına dair bir durum söz konusu değildir. Ama bir şeyde ötürü bir şey için oluşan nesnelerde aynı durum söz konusu edilemez. Şayet bir amaç varsa ondan önce gelenin zorunluluk olması gerektiğini söyleyen Aristoteles, öncesinin olmadığı durumlarda bir amaçtan bahsedilemeyeceğini söyler. Sonuç olmayınca başlangıç da yoktur, dolayısıyla da amaç ve ereksel neden de yoktur. Ereksel neden eylemin değil kavramın başlangıcıdır, çünkü eylem olmadığından kavramdan bahsedilmektedir. Bir ev'in olması için örneğin taş ve tuğla gibi koşullarının oluşması gerekir. Fakat bu maddelerin olması onun amacını gerçekleştirmesi için yeterli değildir. Çünkü ev bu maddeler için olmayacaktır, ama bu maddeler olmadan da ev olmayacaktır³⁰¹.

²⁹⁹ Spaemann, Löw, s.58.

³⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, s.89.

³⁰¹ Aristoteles, *Fizik*, s.91.

Cassiere'in belirttiğine göre Sokrates'in *ti esti*'sinin yerini Aristoteles'te *to ti en einai* (hep olmuş olan varlık) almış ve böyle olunca Aristoteles'te *kavram sorunu erek sorununa bağintılandırılmıştır*³⁰².

“(…) yukarıdaki gibi sonuç olmayınca başlangıç yoktur ve burada artık amaç ile ereksel nedende yoktur. Çünkü ereksel neden de eylemin değil, kavramın başlangıcıdır (burada kavramdan söz edilir çünkü eylem yoktur).”³⁰³

Erekbilimsel açıdan kavram dediğimiz şey, nesnenin ereğine göre kavramsallaşmasıdır. Bir şeyin kavram olması, erekbilimsel bir düşüncenin sonucudur. Kavramın öyle olmasının bir nedeni vardır. Kant'ta da erek ve kavram arasındaki ilişkiye rastlanır. Kant'a göre erek, bir kavramın nesnesidir ve buna karşılık olarak da kavram da nesnesinin nedenidir.

Aynı şekilde Hartmann'da yukarıdaki alıntıda da değinildiği gibi Aristoteles'te ontolojik yapının aracılığıyla hareketin kökeni ve ereğin (telos), mantıksal yapıyla ya da *kavramla* özdeş olduğunu söyler.

Aristoteles'in erekli, yani teleolojik dünya görüşü Skolastik felsefenin kendisine dayanak olarak aldığı bir görüştür. Aristoteles'in teleolojik dünya görüşüne göre nesneleri belli bir erek yönünde hareket ettiren, nesneleri yöneten prensip genel ve substansiel olan'dır³⁰⁴. Substansiel nesnelerin içinde gizil olarak bulunan nesnenin şekil, form alma yetisidir. Yani nesne kendisini gerçekleştirecek, kendisini açığa çıkaracak olan bir ereksellik ilkesine sahiptir ve nesnenin formu bu ilkeye göre belirlenmektedir.

Ross, Aristoteles'in erekbilimsel evren anlayışı hakkında şunları söyler;

“Aristoteles'e göre (...) dünyadaki her şeyin anlamı ve doğası, onun varlığının ereğinde aranmalıdır. Bir araçla ilgili olarak bu, onun kullanıcısı tarafından arzulanan bir erektir ve aracın formu, dışarıdan maddesine uygulanmış olan bu ereğe uygundur. Canlı bir varlık veya bir topluluk söz konusu olduğunda, erek, şeyin kendisine içkindir. Bu, bitkinin büyüme ve üreme hayatı, hayvan için

³⁰² Cassirer, s.366.

³⁰³ Aristoteles, *Fizik*, s.91.

³⁰⁴ Akın Etan, “Nicolai Hartmann'ın Ontolojisinde Kategoriler ve “Real Determination” Sorunu”, **Felsefe Akrivi**, s.22-23, ss:185-206, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1981, s.186.

bitkisel hayata ek olarak duyum ve iştiha hayatı, insan ve insan topluluğu için de diğer ikisinin üzerine bindirilmiş akıl ve ahlaki eylem hayatıdır. Şeylerin açıklaması, kendilerinden geliştikleri şeyde değil, kendilerine doğru geliştikleri şeyde bulunur; şeylerin doğası kökenlerinde değil, sonlarında ve ereklерinde görülür.” (...)“Aristoteles’in evren anlayışının en çarpıcı çizgilerinden biri, evrensel teleolojizmidir. Hilkat garibeleri ve rastlantılar dışında var olan veya meydana gelen her şey, bir erek için vardır veya meydana gelir. Ancak bu görüşün nasıl yorumlanması gerektiği açık değildir. Acaba bu (1) evrenin yapısının ve tarihinin tanrısal bir planının gerçekleşmesi olduğu anlamına mı gelmektedir? Yoksa (2) evrenin, ereklere yönelen bireysel varlıkların bilinçli çabalarının sonucu olduğu anlamına mı gelmektedir? Veya nihayet (3) doğada ereklер yönünde bilinçsiz bir eğilimin var olduğu anlamına mı gelmektedir?”³⁰⁵

Bir türün devam etmesi, doğanın amaçlılığının bir ispatıdır aslında. Aristoteles’e göre³⁰⁶ her hareketin yöneldiği bir erek vardır ve bu nihai erek, hareketin amacıdır. Bundan dolayı, Doğa’ya karşılık gelen herhangi bir şeyin gerçekten var olması gerekir. Çünkü var olan bir tohumdan rastlantısal olarak bir canlı varlık ortaya çıkmaz, aynı şekilde tohumun kendisi de rastlantısal bir canlı varlıktan ortaya çıkmamıştır; aksine her tohum belli bir ebeveynden çıkar ve belli bir neslin ortaya çıkmasına neden olur. Burada, *içkin* bir ereksellikten bahsetmek mümkündür. Her bir tür, kendi ereğini kendi içinde barındırır; en basitiyle her bir canlının ereği, büyümek ve kendi türünü çoğaltıp devam ettirmektir. Bu da, her bir varlığın ereğinin kendi doğasını oluşturması yönünde olduğu anlamına gelir.

Ereksellik (finalite) iki tür olayda kendini gösterir, bunlar; (1) doğa gereği ortaya çıkan ve (2) düşüncenin sonucu olarak meydana gelen olaylardır. Şayet bu olaylardan biri tesadüfî olarak meydana geldiyse Aristoteles bunu *şans (fortune)* olarak adlandırır. Şansı bilinçli bir seçim sonucu belli bir amacı gerçekleştirmek üzere meydana gelen olaylardaki tesadüfî bir neden olarak gören Aristoteles, düşünceden ayrı olarak bir

³⁰⁵ Ross, s.275, 217-218.

³⁰⁶ Ross, s.151.

seçimin söz konusu olmayacağından dolayı şans ve düşüncenin aynı şeylere ait olduğunu syler³⁰⁷.

İsteğin ereklerle, seçimin ise araçlarla ilgili olduğunu söyleyen Aristoteles’e göre eylem dediğimiz şey bir amaca ulaşmak için etkinlikte bulunmaktır, eylem insanın ereği olan teorik hayatı hedefleyen bir řeydir³⁰⁸.

Hakkında düşünülüp taşınılanın, amaç olmadığına, bilakis amaca götürenler olduğuna değinen Aristoteles, tek tek şeyler üzerine de enine boyuna düşünülmediğini söyler; çünkü enine boyuna düşünme bir algılama işidir. Amaç istenen şeydir; enine boyuna dşnlen ve tercih edilenler ise amaca gtrenlerdir, bu durumla ilgili yapılan eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemlerdir. Eylemi yapan ise eylemi kime yaptığını, neyi eylediğini, ne ile eylediğini, niçin eylediğini bilmelidir³⁰⁹.

“Amaçlar üzerinde değil, amaçlara ulaştıran şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz; bir doktor iyileştirip iyileştirmemesi, bir konuşmacı ikna edip etmemesi, bir siyaset adamı yasalara göre yönetip ynetmemesi konusunda düşünüp durmaz; öteki meselelerde de hiç kimse amaçlar konusunda enine boyuna düşünmez; amacı belirleyip nasıl ve hangi araçlarla ona ulaşacağını araştırır ve birçok yoldan ulaşılabilecek gibi görünürse, en kolay, en iyi şekilde gerçekleştirebileceğini; bu yol tekse, onun aracılığıyla nasıl olabileceğini, onun da sırasıyla –bulunması bakımından en son olan ilk nedene varıncaya dek- nasıl olabileceğini araştırır.”³¹⁰

Amaçları kutsallaştıran araçlardır sözü tam yerindedir o vakit. Amacımıza ulaşmak için bazı araçlardan yararlanmak, bazı araçları kullanmak gerekmektedir. Amaç varılacak olan sondur, araç ise belirlenen amaca ulaşmak için çizilen yol ve yöntemlerin her biridir.

³⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, s.465.

³⁰⁸ Ross, s.233,238.

³⁰⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.51.53.106.

³¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.50-51.

Aristoteles'e göre *Bilgelik*, yalnızca nedenlerin bilimi veya bilgisi değildir; o en kapsayıcı, en kesin, ilk ve evrensel olan nedenlerin bilgisi olan bilgidir, çünkü bilgelik dediğimiz şey ereksel nedenlerin bilgisidir³¹¹.

Çınar, bir öznenin bir eylemi yapma amacıyla akıl yürütmesinde amacın, eylemin sonucuna nasıl bir etki yaptığını şöyle açıklar:

“Failin kendi akıl yürütmesinde, peşinen kabul edilmekle birlikte, henüz ifade edilmemiş, bazı istek ve hedefleri vardır. Bunlar olmadan, akıl yürütmenin bir bağlamından söz edilemez. b) Eyleme yönelirken, iyi olduğu düşünülen bir yargı mevcuttur. c) Son olarak da, eylemi getiren bir akıl yürütme mevcuttur. Bu akıl yürütme eylemi doğuracak kadar eyleme yakinken, eylem de kendinde pratik hikmeti ihtiva eder. Pratik hikmette elbette teorik aklın önemi inkar edilemez. Çünkü teorik akıl yürütme faile bir telos verirken, pratik akıl yürütme ise onu, belirli yer ve zamanda doğru bir şekilde eylemde bulunmaya götürür.”³¹²

Buradan da anlayacağımız üzere *amaç*, failin fiilinden önce var olan bir durumdur. Faili eylemde bulunmaya yönelten, onun teorik aklındaki bu *amaç*tır. Teorik aklın sahip olduğu amaç, pratik akıllı harekete geçiren ve onu eylemde bulunmaya yöneltendir. Yani hiçbir eylem amaçsız değildir ve her amaç, dolayısıyla da her eylem bir iyiyi arzulamaktadır. Pratik akıl ne yapılacağını bilmekle ilgilidir. Kuramsal düşünmede amaç, hakikati yalnızca kendisi için bilmek iken; pratik düşünmede amaç, hakikati ahlaki ve siyasi eylemi de hesaba katarak bilmektir. Yaratıcı düşünmede ise amaç, hakikati bir şey yapma amacıyla bilmektir.

Erek, amaç öyle bir nesnedir ki eylemde bulunan bir öznenin çabası ona yöneliktir ve özne ona ulaştığında eylemi gerçekleşmiş olur. Eylemin ulaşmaya çalıştığı bu amaç, bu hedef, Aristoteles'in *niçin*idir, yani bir başka şeyin olma ya da gerçekleşme nedenidir. Böylece erek, nedensellik karakteri kazanmaya başlar, hatta ereksel neden Geppert'e göre maddi, formel ve fail nedenler arasında en önceliklisidir ve bu nedenlerin hepsi ona bağlıdır. Dolayısıyla ereksel neden için nedenlerin nedeni demek mümkündür. Geppert, ereksel nedenin niyet edilen şeyde önderlik yaptığını, hatta öyle ki bir zihin içinde

³¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, s.41.

³¹² Çınar, s.183.

mevcut olan amaçlı bir varlık olması bakımından diğer tüm nedenlerinin etkili olabilmesi için yolun açılmasını sağladığını düşünür. Geppert'e göre ereksel neden niyet edilen durumda başı çekmesine rağmen eylemin nesnesi olmak bakımından uygulamada en sonda geldiğini söyler³¹³.

2.2. Kant'ın Erekbilimsel Anlayışı

1724-1804 yılları arasında yaşamış olan ünlü Alman filozofu Kant, eleştiri felsefesinin öncüsü sayılmaktadır. Etik ve estetik ile de ilgilenmiş ve bu bağlamda da düşünme gücü, yani insan zihnini felsefesinin merkezine oturtmuştur. 1789 yılında gerçekleşen Fransız devrimine etki eden 17. ve 18. Yüzyıllarda egemen olan, akli kurucu ilke olarak önceleyen, sanat, siyaset, felsefe alanında yeni düşünce akımlarına yol açan Aydınlanma Felsefesinin temsilcilerinden biridir.

2.2.1. Kant ve Bilgi

Düşünen ve algılayan, yani bilen varlık olan *özne* ile düşünceye konu olabilen, yani bilinen varlık olan *nesne* arasındaki ilişki anlamına gelen bilgi, genel olarak ilk sezi durumunda zihnin kavradığı temel düşünceler demektir. Bilginin hem akla hem de deneyime dayanması görüşünde olan ve bilgiyi zihinsel bir etkinlik biçimi olarak gören Kant, bilgiyi tecrübe ve algıdan bağımsız olan, deneye dayanmayan *a priori*, yani salt bilgi ve duyulara ve deneye dayalı olan *a posteriori*, yani empirik bilgi olarak ikiye ayırır. Kant'a göre bilgide iki yan vardır, bunlar; (1) duyulara verilen, bizim somut olarak kavradığımız yan, yani *algı yanı* ve (2) anlama yeteneğinin düşünce ile bağlar kuran yan, yani *kavram yanı* olmak üzere ikiye ayrılır. Kant'ın bu düşüncesinin izahı şu şekildedir: *Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür*³¹⁴.

Kant'a göre içinde yer aldığımız, yaşadığımız dünya, algı dünyasıdır ve bir birey olarak bizler bu algı dünyasında eylemde bulunur ve yapıp-ederiz ve dolayısıyla tüm

³¹³ Geppert, s.15.

³¹⁴ Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 4. Baskı, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2007, s.73,79.

bilgilerimizin nedeni algı dünyasının kendisidir. Dolayısıyla bilgimizin kaynağı olan bu algı dünyası bize bilgiyi duyularımızın ve algılarımız aracılığı ile sağlamaktadır. İster duyulara dayanan somut bilgiler isterse de soyut bilgiler olsun bütün bilgimiz verileri alma, alımla yetisi olan *duyular yetisi* ve düşünme, kavramlar kurma ve yargılama yetisi olan *anlama yetisi* dediğimiz iki kaynaktan gelmektedir³¹⁵.

Nesneyi meydana getiren şeyin insan zihni olduğunu söyleyen Kant için insan zihni diğer yandan bilginin de kurucusudur. Bilginin kurucusu olan insan zihninin bilgi sahibi özne olması bakımından, nesne ile olan bağıntısında bilgisi ne kadar nesnel olur bu tartışılır³¹⁶? Çünkü bilgi dediğimiz şey, görüldüğü üzere insanın öz etkinliğinin bir ürünüdür ve ancak bir nesne ile ilişkiye girdiği zaman anlamlı olur, dolayısıyla bilginin bilgi olabilmesi, nesne ile arasında zorunlu bir ilişkiyi gerekli kılar.

Bilginin ilişki içerisinde olduğu nesneler algı dünyasında yer alırlar ve biz bu nesneleri duyu verilerimiz ile algılarız, duyu verileri ile nesnenin belli bağlantılar içinde kavranması ise anlama yetisinin işidir. Yani anlama yetisi, duyusal algılar ile alımlayacağımız nesneleri kavramamıza olanak sağlar³¹⁷.

“Aynı şekilde algılar da kendi başlarına sadece duyu verileri, verilerin bir yığını olarak bilgi sağlayamaz, Tam bir bilginin düşünce bağlarıyla bağlanması gerekir. Bilgide, düşünce yardımıyla kavranan şeyler yorumlanır; nesneler ya da olaylar birbirine bağlanır, anlaşılır hale getirilir. Bu, anlama yetisinin işidir. Ancak anlama yetisinin işe karışmasıyla duyu verilerinin göstermek istediği ‘obje’ görülebilir.”³¹⁸

Kant’taki bu özne-nesne ilişkisi, ileride de göreceğimiz gibi Yargı Yetisinin Eleştirisine temel olmaktadır. Özne nesne bağlamında *düşünen özne* ile *düşünülen nesne* olmak bakımından da bir bağ vardır. Düşünme eylemi bir şeyi belirlemek demektir³¹⁹, yani düşünmek bir düşünce biçimidir ve düşüncenin eylemleri bu bağlamda somut olarak kavramlardır.

³¹⁵ Heimsoeth, s.56, 61, 79.

³¹⁶ Gilles Deleuze, **Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, çev. Taylan Altuğ, 1. Baskı, Payel Yayınevi, İstanbul, 1995, s.12-13.

³¹⁷ Heimsoeth, s.84.

³¹⁸ Heimsoeth, s.79.

³¹⁹ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s.63-64.

2.2.2.Yargı Yetisinin Eleştirisi

Kant'ın ilk eleştirisi olan Saf Aklın Eleştirisi insan bilgisinin sınırlarını kendine konu edinmekte, yani bilgi problemi üzerinde durmaktadır. İnsan aklını teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayıran Kant'a göre teorik akılla bizler *el altında* bulunanı kavrayıp onun ne olduğu hakkında teoriler kurarken, pratik akıl insanın ne yapması gerektiğiyle ilgili bilgiyi kendisinde barındırmakta ve bunu insana göstermektedir³²⁰. İkinci eleştirisi olan Pratik Aklın Eleştirisinde ise Kant, insanların amaçlarına pratik akılları sayesinde ulaşacaklarını vurgular. Kant son eleştirisi olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*nde önce doğaya, sonra estetik olarak atfettiği sanat eserlerine karşı bulunan yargı yetisine değinir.

Kant'a göre meydana gelmeler (1) doğa tarafından ve (2) doğa dışındaki her şey olmak üzere ikiye ayrılır ve doğa dışında meydana gelen her şey ona göre bir sanat eseridir. Bu sanat eserleri bir insan yapıp etmesidir. Kant, öznenin meydana getirdiği her şeyi sanat eseri olarak ele alır. Sanat eserleri bir parça-bütün ilişkisi içerisinde yer almaktadırlar ve bu bakımdan kendilerinde bir amaç ihtiva ederler.

Kant için sanat eserlerinde bilinçli insan niyeti ve becerisi sonucunda yaratıcısının duygu durumu ile meydana gelen güzelin taşıyıcısı olma durumu söz konusudur. Sanat eserlerinin amaç güdülerek ve bilinçli bir davranış sonucu meydana gelmesi, insan zihnini şart koşar. Bu nedenle sanat insanın amaçlı bir etkinliğidir ve sanat eserleri Kant'ın deyimiyle dehanın ürünleridir. Doğa eserleri neden ve etkiyi kendinde barındırırken, sanat eserleri insan zihninin bir faaliyeti olan bir amacın müdahalesini içerir³²¹.

Meydana getirilen nesnelerde *amaç tasarımı gerektiren amaçlılık* söz konusudur. Nesneyi meydana getiren ona bir yapı, işlev ve amaç yükler ve bu etkenler nesnede yapılandırılır. Böylece nesne amaçlı bir nesne olur, ama onun amaçlılığı onu meydana getiren özeninin eyleminin ve zihin durumunun amaçlılığıdır aslında³²².

³²⁰ Heimsoth, s.68.

³²¹ Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**. 2.Baskı, İstanbul, Payel Yayınevi, 2007, s.129, 135, 175-176.

³²² Altuğ, s.107.

Her sanat yapıtı kendine özgü olan belli bir düzen içerisinde oluşur, bu oluşumda herhangi bir gelişigüzellik söz konusu değildir. Öyle ki bu düzen, taklit edilmez bir düzen olduğundan sanat eserlerinin tekliğinden söz edebilmemiz mümkündür. Sanat yapısının oluşumunda söz konusu olan düzen ve kurallar, yaratıcısının kendisinden gelmekte ve belli bir amaca yönelik olmaktadır³²³.

İnsan tarafından meydana getirilen sanat eserlerinin oluşumunda öznenin müdahalesi söz konusu olduğu için bir amaca sahip olmaları doğal bir sonuçtur. Fakat Kant'a göre bu eserler algılanışlarında bir amaçsız amaçlılık sunarlar. Çünkü Kant sanat eserlerindeki bu amaçlı yapıları işlevsiz olarak görmekte ve bu amaçlılığın gerçek dünya karşısında gerçek olmayan, hayali bir niteliğe sahip olduğunu düşünmektedir³²⁴.

Kant'a göre, örneğin güzel bir bina, insan amaçları için imal edilmiş ve bir amaca göre düzenlenmiştir. Bu imal edilme ve düzenlenmenin estetik hoşlanma için bir kısıtlama olduğundan bahseden Kant'a göre, böyle bir yapıyı seyrettiğimizde deneyimlerimiz ve yapıyla ilgili düşüncelerimiz seyir tavrımıza karışırsa, bu durumda yapıyı estetik olarak algılayan öznenin zihin durumuna bir müdahale söz konusu olur.

Kant'ın amacı (1) doğanın ve (2) insanın olmak üzere ikiye ayırması, doğanın amacı hakkında bir bilgiye sahip olunduğu anlamına gelmez, yani doğanın bir hedefe ulaşmak için belli bir şekilde davrandığını söylemek mümkün değildir ama bu durumu betimlemek mümkündür. Fakat buna karşın insan davranışlarının tamamen erekselci, yani amaca yönelik olduğu, sanat eserlerinin yaratımında söz konusu edilmiştir. Çünkü ereksellik öznel bir değere sahiptir ve teleolojik ilkeye göre hiçbir şey boşuna var değildir³²⁵.

Kant bu eleştirisinde doğa ve akıl dünyasını insanın varlık bütününde bir araya getirmek ister ve ruh yetilerinden *duygu*, idelerden *güzellik idesi*, yasalardan *teleoloji yasasını* eserinde konu edinir³²⁶. Yargı yetisinin eleştirisi, hoşlanma ya da hoşlanmama duygusu sayesinde formel (öznel) erekselliği yargılama yetisi olan *estetik yargı yetisinin*

³²³ Heimsoeth, s.163.

³²⁴ Altuğ, s.105.

³²⁵ Bozkurt, *Kant*, s.45.

³²⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 22. Basım, İstanbul, Remzi Kitapevi, 2011, s.364.

eleştirisi ve akıl ve anlama yetisi sayesinde doğanın gerçek (nesnel) erekliliğinin yargılama yetisi olan *teleolojik yargı yetisinin eleştirisi* üzerine temellenmiştir³²⁷.

“(…) estetik, hangi nesnelerin güzel olarak yargılanması gerektiğine karar verme işini beğeniye bırakır; buna karşılık teleoloji altında, bir şeyin doğal amaç kavramına göre yargılandığı koşulları belirten kuralları gerektirir.”³²⁸

Kant’a göre tümelin bilgisine sahip olma yeterliği olarak *anlama*, tikeli tümelin altına koyma yeterliği olarak *yargı yetisi* ve tümel aracılığıyla tikeli belirleme ya da ilkelerden çıkarımlar yapma yeterliği olarak *akıl* olmak üzere üç bilgi yetisi vardır. Yargı yetisi ayrıca akıl ile anlama yetisi arasında aracılık etmektedir. Akıl ilkeleri, anlama yetisi nesneleri verir, yargı yetisi ise bu ilkeleri nesnelere uygulama görevi görür ve akıl ve anlama yetisinin tersine yargı yetisi daima özne ile bağıntılıdır³²⁹.

Bir a priori yasama yetisi olarak yargı yetisi üzerine adlı bölümde tümel ve tikel arasındaki ilişkinin amaçlılık boyutunda değerlendirilmesi yönünde bir düşünce sergileyen Kant’a göre, bu tümel ve tikel arasındaki karşıtlık ancak erek formu ile aşılabilecektir. Tikellerin ancak tümeller tarafından şekillendirileceğini belirten Kant, tümellerin tikellerden ayrı olarak var olamayacağını söyler. Tikeli tümel altında içerilmiş bir düşünme yetisi olan yargı yetisi (1) belirleyici ve (2) düşünen olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılır. Tümel olan verilmişse, tikeli tümelin altına koyan yargı yetisi *belirleyicidir*, tikel olan verilmiş ve tikelin altına konulacağı tümelin bulunması gerekiyorsa, bu durumda yargı yetisi, *düşünendir*³³⁰.

İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde güzel ve güzelin bilgisi konu edinirken, ikinci bölüm, *Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi* adını taşır. Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisinde canlılık sorununu ele alan Kant’a göre canlıların varlıklarını devam ettirebilmeleri, canlıların organlarının her birinin amaca uygun hareket etmeleri, yani canlılık olayında bir amacın bulunmasıyla mümkündür. Pratik hayatta amacını gerçekleştirmek için araçlarını önceden bilinçli şekilde seçerek eylemde bulunan insanın

³²⁷ Bozkurt, s.162; Cassirer, s.361,379.

³²⁸ Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s.113.

³²⁹ Altuğ, s.19-21.

³³⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011, s.28; Altuğ, s.23,103.

tersine, canlılarda böyle bir önceden bilme söz konusu değildir. Canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri kendilerinde var olan parça bütün arasındaki işlev ve yapı ile alakalıdır. Ve bu durum ancak teleoloji ile açıklanabilir, yani ne parça bütünsüz, ne de bütün parçasız kavranamaz³³¹.

“Canlı varlıkların hayat bütünü, kendi parçalarının işlevleri ve yapısına bağlıdır. Fakat parçalar da, parçası oldukları canlı bütünlüğün yapı ve işlevlerine bağlıdır: ne parçalar bütünsüz, ne de bütün parçalar olmadan anlaşılabilir. Biz bu olayı ancak teleolojik nitelikteki kavramlarla yargılayabiliriz: Öyle ki, her organı bütünün bir aracı; aynı zamanda, bütünü de, parçaları sayesinde var olabilen bir bütün olarak kavrayabiliriz.”³³²

Bir bütünün tasarımı, bu bütünün olası biçimini ve ona ait parçaların birbiriyle olan ilişkisini kapsar ve böyle bir bütün Kant’a göre bir üründür ve bütünün tasarımı bir anlamda onun nedenidir. Ereklerin ve son nedenlerin nedenselliğine göre olanaklı olan tasarımlarımız öznenin zihninin tikel yapısının bir sonucudur³³³. Bütünsellik, erekbilimsel bakışın bir ölçütüdür ve her şeyin bir amaç doğrultusunda işleyişe sahip olduğu görüşüne sahip olan ereksellik, bütünü oluşturan parçaların işleyişinin, bütünün işleyişinde belirleyici olması bakımından parça-bütün işleyişinde her ikisinin birbiriyle olan ilişkisini konu edinir.

Kant’a göre canlılar dünyasını anlamak adına canlının açıklamasından önce, canlıya dair tanımlama yaparken *amaç* adı verilen yeni bir kavrama gereksinimimiz olacaktır. Bu kavramının anlamı, canlıları meydana getiren organların, canlı bütününün içinde, işlevleri bakımından, birbirlerine göre olmaları, aralarında bir dayanışmanın bulunmasıdır. Organ ve organların görevi dediğimiz zaman bu terimlerde erekçi, teleolojik bir düşünme formunun var olduğunu kabul ettiğimizi düşünen Kant, yine de bu durumun canlıların bir *amaç* kavramı altında toplanamayacağını söyler. Ona göre *amaç* kavramı altında toplamak demek ancak, yapının bu amaca göre yapıldığı teknik alanı için mümkündür. Eylemlerimizin, etkinliklerimizin amacını bilirken veya bir yapının ne için yapıldığını bilirken, doğanın amacını bilmediğimizi söyleyen Kant,

³³¹ Heimsoeth, s.169,170.

³³² Heimsoeth, s.170.

³³³ Kant, s.294.

doğanın hangi hedefe ulaşmak veya niçin bir şeyi öyle yaptığına dair bir bilgimizin olmadığını savunur³³⁴.

Canlı ve cansız varlıklardan oluşan doğa denilen bütünlük içerisinde çeşitliliği bir uyum içinde birleştiren bağlarla karşılaşırız. Doğadaki bu uyum bir yapıcının yapıtı olarak değerlendirilmemeli, aksine bu uyuma bükümlü, kendimize dönük bir yargılama ile bir amaca göre düzenlenmiş bir bütünlük fikriyle yaklaşmalıyız. Doğa insanın da içinde yer aldığı bir sistemdir. Doğada var olan güzellik doğanın amaçlılığından ötürüdür ve doğadaki bu amaçlılıktan ötürü teleolojik yargılama canlıları anlamamızda yardımcı olmaktadır³³⁵.

“Ne olursa olsun her nesnenin bir nedeni vardır ve kendisi de başka şeylerin nedenidir.”³³⁶

Düşüncü yargı yetisi, güzel doğa ve organik doğa alanları olan doğadaki tikel amaçlı biçimler ile ilgilidir. Dolayısıyla düşüncü yargı yetisi, beğeni yargıları olan *estetik düşünüm yargıları* ve *teleolojik yargılar* olmak üzere ikiye ayrılır³³⁷. Yargı verme tikeli genelin altına koymaktan oluşmaktadır. Estetik yargı yetisi nesnel amacı dışta bırakan, öznel ve biçimsel amaçlılığı görünüşe çıkaran bir amaçlılıktır. Estetik amaçlılık, hayal gücünün düşünümsel olarak yansıttığı nesnenin biçimi üzerinden işlemesinden ötürü öznelidir. Güzel diye nitelendirdiğimiz nesnenin amaçlılığı, nesnenin biçimi ile onu algılayacak olan öznenin bilgi yetileri arasında bir bağ kurmaya çalışmak ve buna bağlı olarak öznde bir hoşlanma duygusu uyandırmaktır³³⁸. Teleolojik yargı yetisinde farklı bir amaçlılık tasarımı söz konusudur. Burada söz konusu olan nesnel ve maddi amaçlar içeren bir amaçlılıktır ve bu amaçlılıkta özel ilkelere ihtiyaç yoktur. Teleolojik yargı yetisinde düşünümünden çıkan bir hoşlanma söz konusudur³³⁹.

Estetik amaçlılık dediğimiz şey bir düşünce biçimidir. Fakat buradaki amaç düşüncesi

³³⁴ Heimsoeth, s.153.

³³⁵ Heimsoeth, s.172-173.

³³⁶ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 2007, 20.

³³⁷ Altuğ, s.30.

³³⁸ Altuğ, s.102.

³³⁹ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s.100,106-108.

doğada var olan ve doğada olup biten şeylerden bir amaç bulunduğu şeklindeki Aristoteles'in amaç kavramından farklıdır. Kant'a göre amaç nesnelerin içinde veya onların ardında etkin olan doğal bir güç değildir; bilakis öznenin nesne karşısında yargılamada bulunurken oluşan bir bağ kurma ilkesidir. Özne nesne karşısında gözlemde bulunup hakkında bir yargıda bulunurken ilgili nesneyi doğanın bir amacı olarak görmez. Aksine nesne ancak öznenin zihninde olan bağıntısı bağlamında amaçlı olarak yargılanabilir. Bu da amaçlılığın öznel olması anlamına gelir³⁴⁰.

Eğer ereklilik bir kavrama dayanıyorsa o takdirde nesnel ereklilikten bahsedilir. Örneğin beğeni yargısı bir kavrama dayanmadığı ve bundan dolayı kendisinde bir erek kavramı bulunmadığı için burada öznel ereklilik söz konusudur. Nesnel ereksellik nesnenin belli bir erekle ilişkisini şart koşar, buna karşın öznel ereklilik ise belli bir ereği olmayan ereksiz erekliliktir. Ve bu ereksiz ereklilik Kant'a göre doğrudan doğruya öznedeki temellenmektedir³⁴¹.

Aristoteles'in tersine Kant'ta yargıda bulunma dediğimiz etkinlik, anlama yetisi ve düşünce etkinliğiyle mümkündür. Aristoteles yargıda bulunmak için varlıktan hareket ederken, Kant akıl sahibi olan düşünen öznenin hareket eder. Çünkü Kant'a göre nasıl ki zaman ve mekân varlık boyutu olmayıp, bizde olan ve bizim kavrayışımızı düzenleyen duyularımıza özgü formlar ise, kategoriler, yani yargıda bulunmak da düşünme formudur ve onları şeylerde aramamak gerekir³⁴².

Kant, her zaman bir amaç tasarımı gerektiren amaçlılık türünü nesnel amaçlılık olarak adlandırmış ve nesnel amaçlılığı ya nesnenin yararlılığı bağlamında dışsal, ya da nesnenin mükemmelliği bağlamında içsel olarak ele almıştır³⁴³. Nesnenin sahip olduğu amaçlılık öznenin onu kavramasıyla alakalıdır. Yani özne nesneyi nasıl kavriyorsa nesnenin amacı o şekildedir. Amaçlılık nesnenin özne bakımından olan amaçlılığıdır, bu da öznenin nesneyi kavramasında ortaya çıkmaktadır. Bu durumda da beğeni yargısı devreye girer. Beğeni yargısı, nesnenin tasarımındaki *amaçlı biçime* öznel bir tepki

³⁴⁰ Altuğ, s.104.

³⁴¹ Nejat Bozkurt, **Sanat ve Estetik Kuramları**, Bursa, Asa Yayınları, 2000, s.130.

³⁴² Heimsoeth, s.87.

³⁴³ Altuğ, s.111.

olmak durumundadır, bu da özneyi kendi zihin durumu ile ilişkiye sokar³⁴⁴. Nesnenin amaçlı olması onun tanınabilir ve algılanabilir olmasında rol oynar. Böylece estetik düşünüm, nesnesine amaçlılık atfettiğinde, nesnenin biçimindeki bu tanınabilirlik ve algılanabilirlik onun fark edilmesinde rol oynar.

Yargı Yetisinin Eleştirisi gerçekliğe *bireysel form verme* problemini merkez alırken bu problem Kant tarafından ereklilik kavramından hareketle ifade edilmeye çalışılır. Buradan da anlaşılaçağı üzere ereklilik ve gerçekliğe bireysel form verme çabası insanın zihni ile ilişkilendirilir. Çünkü belli bir oluşumun *erekli* olması ile bilincimizdeki *erek koyma* ile bir şeye niyetlilik yükleme düşüncesini birbirine bağlamaya çalışırız³⁴⁵.

Cassirer erekliliğı, *nihai ve total biçimini almış olan şeyin kendinde ve kendi yapısı içinde bu total biçim alma doğrultusunda gösterdiği tekil/bireysel biçimlenme* olarak tanımlar ve ona göre bir şeyin erekli olması demek, biçim almış şeyin kendi içinde bu erekliliğe zaten sahip olması demektir³⁴⁶. Kant'a göre³⁴⁷ ereklilik, bir kavramın nesnesi karşısında sahip olduğı nedenselliktir ve erekli bir oluşum, kendi hareket ve yönelim noktasını kendi içinde taşır ve değeri kendi oluşumunda ortaya çıkarken, ereğe yönelen, ereğe bağlı bir şey, kendini hareket ettirecek noktayı kendi dışında bulur. Değeri ise bir neden-sonuç bağıntısı içinde görünür³⁴⁸.

Pratik hayatta bir amacı gerçekleştirmek için yapılan bir eylemde, amaç için gerekli olan araçlar eylemden önce seçilir. Vermeer'in de belirttiğı gibi eylemler, amaçları tarafından belirlenir ve bu bağlamda çeviride amaçlar araçları kutsallaştırır. Kant'a göre aklın aslında pratik bir ereğı, varmayı amaçladığı pratik bir hedefi vardır. Akıl yapıp-etmeye ilişkin bir yetiye sahiptir. Her eylemin varacağı hedefe bağlı olarak bir ereğı vardır ve bu erek düşünen, akıllı bir varlığın ereğıdir³⁴⁹.

Kant'a göre erek, bir kavramın nesnesidir ve kavram nesnesinin nedeni olmak

³⁴⁴ Altuğ, s.112.

³⁴⁵ Cassirer, s.380-381.

³⁴⁶ Cassirer, s.414.

³⁴⁷ Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, s.130.

³⁴⁸ Cassirer, s.415.

³⁴⁹ Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, s.44.

durumundadır. Ancak o takdirde amaç, yani erek, kavram nesnesine ait olur. Kavram nesnesi olması bakımında nesnenin kendisinin, ancak o nesnenin kavramıyla mümkün olduğunun düşünüldüğü her durumda bir amaç tasarlanır ve burada kavram, varoluşunu amaca borçlu olan bir eser olmasından dolayı amaçlı neden olarak değerlendirilir³⁵⁰. Kavram bir şeyin (nesne) zihindeki ve zihne ait tasarımıdır. Düşünülebilen herhangi bir şey olan kavram, bir şeye, yani nesneye işaret eder. Nesneler de kavramların varlığa getirilmiş halidir. Dolayısıyla nesneler insan zihni ile direk olarak ilişkilidir ve erek dediğimiz şey ise zihnin nesneyi tasarımılamada başvurduğu amaçlı bir düşünce biçimidir. Fakat kavramın ait olduğu nesne açısından nedenselliği ereksellik, yani *forma finalis*'dir. Nesnenin bilgisinin dışında biçimi ve etki, yani eser olmak bakımından nesnenin varoluşu, ancak bir kavram aracılığıyla mümkün olduğundan, burada ereğin söz konusu olduğu söylenebilir, yani böyle bir durumda bir amaç tasarlanmaktadır³⁵¹. Nedensellik kavrama yüklenir ve kavram olmadan bir nesneden bahsetmemiz olanaksızdır. Kavram, amaçlı bir neden olarak görülebildiği gibi, varoluşunu da amacına borçlu olan bir eserdir. Kavramın nesnesinin nedeni olarak görülmesi, nesnede amaçlı bir nedenselliğin olduğunun bir göstergesidir, dolayısıyla nesne amaç ile özdeşir³⁵².

Kant bir nesneye ereksel denildiği gibi bir zihin durumuna veya bir eyleme de ereksel denileceğini söyler. Bunun için ise öznenin iradesinin, yani amaçlayarak eylemde bulunma etkinliğinin olması yeterlidir³⁵³.

Nesne, bendeki tasarımıdır ve bir nesne hakkındaki kavramın tasavvuru öznenin zihninde kavrama uygun olarak gerçekleşir ve bu bağlamda nesneye erekselliği veren, ona bir ereksellik atfeden, öznenin kendisi olur. Özne ereksellikle alakalı olarak nesneden herhangi görgül bir şey öğrenmez, çünkü özne dışında nesnede hiçbir tikel ereğe gereksinim yoktur³⁵⁴. Yani ereklilik nesnenin kendisinde değil onu alımlayan

³⁵⁰ Kant, s. 72; Altuğ, s 105.

³⁵¹ Kant, s.72.

³⁵² Altuğ, s.105.

³⁵³ Kant, s.73.

³⁵⁴ Kant, s.243.

öznededir. Ereklilik bu durumda öznenin anlığı ve duyarlığı arasında meydana gelen özgür oyunda kaynağını bulur³⁵⁵.

Yargı yetisinin eleştirisinden çıkan sonuç erek kavramının objektif olarak nesnelerin içinde veya onların ardında etkin olan doğal bir güç değil, aksine bizim fenomenleri yargılamamızda ortaya çıkan bir bağ kurma ilkesidir. Yani erek, nesneyi gözlemleyen öznenin nesne üzerinde yargıda bulunması esnasında bilgisinin aldığı özel yöndür. Ereklilik düşüncesi biçim almış *bütün* ile bu bütünün tek tek parçaları arasında yeni bir ilişki kurulmasını kendine temel alır³⁵⁶.

Kant ereğı, bir başka şeye bağlı olan görelî erek olarak da alt sınıfa ayırır ve bunu doğadan verdiği bir örnekle açıklar. Kumlu bir toprak, çam ağacının yetişmesi için en ideal olan toprak türüdür. Peki, çok eskilerde denizin çekilmesi sonucu oluşan kumlu toprakta yetişen çam ağaçlarının bir çam ormanı meydana getirmesi doğanın bir ereğı midir? Şayet bunun öyle olduğunu kabul edersek, o halde kum burada görelî bir erek olur. Denizin geri çekilmesi ve eski deniz kumu ise görelî ereğın oluşmasında birer araçtır. Bu bağlamda görelî erek olumsal bir erekselliktir³⁵⁷.

Kant, yargı yetisinin eleştirisi adlı eserinde *scopus* kavramına da yer verir. Bir şeyin iç biçiminden ötürü doğa ereğı yargılamanın bu şeyin varoluşunu doğa ereğı olarak sayılmasından başka olduğuna değinir ve varoluş ereğini son erek, yani *scopus* kavramı ile karşılar (Endzweck=Scopus)³⁵⁸.

Yargı Yetisinin Eleştirisinde bütün bilimlerin bir konumu olmasından bahseden Kant'a göre teleoloji, doğal türeyişleri ve bunların nedenlerini kendisine nesne olarak almaktadır. Diğer yandan onu doğa bilimine de ait görmez, çünkü doğa bilimi doğa etkilerine nesnel zeminler verebilmek adına belirleyici ilkelere ihtiyaç duymaktadır. Nihayetinde teleolojiyi hiçbir bilim alanına ait görmeyen Kant onu eleştiriye, yani tikel bir bilgi yetisi olan yargı yetisinin eleştiri alanına ait görür. Kant teleolojinin doğa

³⁵⁵ Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, s.131.

³⁵⁶ Cassirer, s.442-443.

³⁵⁷ Kant, s.246-247.

³⁵⁸ Kant, s.259.

üzerine yargıda bulunabilmede, son nedenler ilkesine göre yöntemler sağladığı görüşündedir³⁵⁹.

Kant, Yargı Yetisinin Eleştirisinde, daha önceki eleştirilerinde ele aldığı ve bireyin ait olduğu doğa ve akıl dünyası, yani duyulur ve düşünülür dünya arasında bir bağ kurmaya çalışmış ve bu eleştiride kendine, daha ziyade estetiği konu edinmiştir. Kant'ın erekbilim, yani teleolojiye öncelikli olarak yer vermiş olduğu bu eleştirisinde erek kavramı, öznenin nesne karşısındaki hoşlanma tavrı ile ilgilidir. Estetik yargı ve teleoloji arasında bir ilişkiye değinen Kant, amacın nesnede değil öznenin zihninde olduğunu söyler, yani öznenin kendisi nesneye bir amaçlılık atfetmektedir. Öznenin nesneye atfettiği amaç, aslında doğanın düzenini algılama yönündedir, yani amaçlılık bu bakımdan doğa ile bağlantılıdır. Nesnenin, öznenin zihninde bir kavrama denk düşmesi erek ile mümkündür. Öznenin zihninde, kavrama denk düşen nesneye, özne tarafından bir ereksellik yüklenir. Bu anlamda nesneyi belirleyen öznenin kendisidir. Kant bağlamında erekselliği, düşünsel olan ile duyusal olan, yani özne ve nesne arasındaki ilişki olarak değerlendirmek mümkündür. Estetik ve teleolojik yargılar sonuç olarak düşünümsel yargılardır.

Kant'ın erek anlayışının şöyle özetlenmesi mümkündür: Nesne dediğimiz fenomenler öznenin bağımsız olmamakla beraber, özne tarafından kurulmaktadır ve bir insan yapıp etmesi, yani sanat eseri olan bu nesneler, Kant tarafından estetik bir nesne olarak algılanmaktadır. Bu nesnelere bir amaç atfeden öznenin kendisidir, yani nesnedeki amacı belirleyen öznedir.

2.3. Hegel'in Erekbilimsel Anlayışı

Hegel 18.yy Alman idealizmin önemli düşünürlerinden biridir. Hegel felsefesinin temelini, diyalektik ve çelişki oluşturmaktadır. Ereksellik Hegel'de tarih anlayışı bağlamında var olan bir kavramdır. Ona göre dünya tarihi ereksel bir gelişim sürecidir ve tarihte olan her şey bir erekten dolayı olmuştur. Yani tarih dediğimiz şey zamansal olarak bir ilerlemedir. Bu ilerlemede tin, kendi kendisinin bilincine varır ve tinin bu

³⁵⁹ Kant, s.304-305.

hareketi erekselci bir yaklaşımdır. Ereksellik burada, tinin var olduğu zaman boyutunda öncenin ve sonranın birbirini içermesi anlamındadır. İlk ve sonun birbirini içermesi Hegel’de bir daire mantığını doğurur. Bu mantığa göre bir başlangıç ve bir son noktası bulmak mümkün değildir. Son ve başlangıç birbirini içermektedir. Dolayısıyla bir ayırmadan bahsetmek pek de olanaklı değildir.

Hegel’e göre bütün var olanların arkasında İde, yani Geist ilkesi yer alır. İde her şeyin temelinde var olan evrensel bir varlıktır. Ona göre İde’nin ereği, sonunda kendi kendisini bulmaktır. Bu amaca ancak diyalektiğin üçlü adımına uygun olarak üç basamaktan geçerek ulaşır. Önce Doğa’da kendisini gösteren İde, sonra Tin’in (Ruh) alanında kendini gösterir. *İde, Doğa ve Tin* in birliği Hegel sisteminin bütünü oluşturur. Bozkurt Hegel’in bu üçlü birliğini yine onun Diyalektik Mantığının terimleriyle İde’yi tez (Sav), Doğa’yı anti tez (Karşısav) ve Ruh’u da sentez (Bireşim) şeklinde izah eder³⁶⁰. Hegel’e göre İde ya da Tin belli ereğine yönelince birincisi sav (These), ikincisi karşısav (antithese), üçüncü ise bireşim (synthese) olmak üzere üç aşamalı bir açılma, bir gelişme ortamına girer. Bu üç alan gerek yasa gerekse de yapıları bakımından birbirinden ayrılır. İde ilk önce kendi içindedir, gizil olan gücünü henüz gerçekleştirmemiştir, kendisini bilmesi ve tanıması için kendisine bir gerçeklik kazandırması gerekmektedir. Bu amaçla İde kendini ilk önce bir nesnenin ancak bir başka nesne dolayısıyla var olduğu ve aralarında öncelik-sonralık, neden-etki ilişkisinin hakim olduğu doğada gerçekleştirir. Ama doğada İde özüne aykırı düşer, çünkü kendisinden başka bir şey olmuştur, kendisine yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşma, kendi özü ile olan çelişki, İdenin gelişmesinde üçüncü basamak olan tin’in dünyasında son bulur. Tin’in amacı doğadan sıyrılıp kendi özüne uygun bütünlüğe kavuşarak çelişik durumlardan kurtulmak ister. İde burada özgürlüğüne kavuşmuş olarak yeniden kendini bulur. İdenin doğada bulunduğu öznel tin iken, tinsel alanda, yani kültür dünyasında nesnel tin olur³⁶¹. Bu son alan Hegel’e göre, insanın düşünen ve yaratan bir varlık olarak bulunduğu ortamdır. Tin bu ortamda önce bireyde uyanmaya başlar ve sonra bireyin içinde bulunduğu bu kültür dünyasında, bu varlık olarak bulunduğu ortamda

³⁶⁰ Bozkurt, *Hegel*, s.132.

³⁶¹ Gökberk, s.389,391.

kendi bilincine varır ve bu aşamadan sonra Tin doğadan kurtularak birlik ve bütünlüğe dönüşür³⁶².

Her insan ruha, dolayısıyla da öznel ve yalnızca bireye özgü olan bir zihne sahip bilinçli bir varlıktır ve insanın kişi olarak ortaya çıkışı Tin'in tek bireyde olmasıyla mümkün değildir. Aksine, bireyi aşan bir oluşum aşamasından sonra Tin devlet, sanat, din ve felsefe gibi varlıkların bütünleştiği ortamda kendini bulur. Yukarıda da değindiğimiz gibi Tin'in tek bireyden çıkıp tinsel bir evrenin oluşmasında (1) kavram olarak kişiselliğe denk düşen ve bireylerin doğuştan getirdikleri bir bilincin ürünü olan *Öznel Tin*³⁶³, (2) kültür evreni olan ve İde'nin başlıca öğeleri toplum, devlet ve tarih gibi kültür ürünleri olan, kendi özüne uygun bir varlık alanı gerçekleştirdiği ve özgürlüğün egemenlik sağladığı *Nesnel Tin* olmasının yanı sıra bir de (3) Tin'in birlik ve bütünlüğe ulaştığı, kendi bilincine vardığı, alan öğelerinin din, sanat ve felsefe olduğu *Saltık Tin* gibi üç aşamalı bir gelişim sürecinden söz edilebilir³⁶⁴.

Kojeve Hegel'in tez, antitez ve sentez döngüsünü betimleme bağlamında ele almıştır. Ona göre Hegel, gerçeğe ilişkin bir betimleme söz konusu olduğunda, bu betimlemenin Varlığın ve Gerçeğin sadece bir yanını açığa vurduğu görüşündeydi, çünkü bu betimleme sadece bir *tez* idi ve bu tez zorunlu olarak bir *antiteze* zemin hazırlamaktaydı³⁶⁵. Tez, kendisinden meydana gelen antitez ile bir birleşme yoluna gitmekte bu da bir *sentez* oluşumuna neden olmaktaydı. Hegel bu *tez+antitez=sentez* durumunda yeni bir *tezin* ortaya çıkacağını söyler. Hegel'in bu mantığından betimlemelerde tez, antitez, sentez üçlüsü ve sentezden yine teze varılan bir döngüden bahsetmek yanlış olmaz. Hegel'in çizdiği bu daire başlangıç ve sonu aynı anda içermektedir.

Hegel'e göre mutlak hakikat denilen şeye ancak Tarihin sonunda ulaşılabilir. Ve asıl belirlenmesi söz konusu olan şey de, Tarihin bu sonudur³⁶⁶.

³⁶² Bozkurt, *Hegel*, s.52-53.

³⁶³ Çetin Murat Hazar. "Hegel ve Tarih Felsefesi", *İletişim Dergisi*, Sayı : 28, ss:221-235, 2009, s.229.

³⁶⁴ Bozkurt, *Hegel*, s.53-54.

³⁶⁵ Kojève, s.198-199.

³⁶⁶ Kojève, s.197-198.

“(…) O halde, genel olarak tarih, özelde de felsefe tarihi tinin kendisinin ereksel etkinlik olarak özne konumunda olduğu bir edimselleşmedir. Zorunluluğunu kendi içinde taşıdığı, bir başka deyişle de ereğini başlangıç olarak taşıdığı için kör ve olumsal bir süreç olmaktan uzaktır. Felsefe tarihi, içerisinde zorunlu geçişlerin olduğu bir gerçekliktir. Felsefe gelişen bir dizgedir ve felsefe tarihi de bu gelişmenin açınıdır.”³⁶⁷

Tarih dediğimiz disiplini felsefe tarihi parantezinde ele almak, gerçeği oluş süreci olarak ele almak demektir.

“Gerçek kendi kendisinin oluş sürecidir, çemberdir ki ereğini amacı olarak öngerektirir ve başlangıç olarak taşır ve salt yerine getirilmesi ve ereği yoluyla edimseldir.”³⁶⁸

Böylelikle Hegel, Anlı’ya göre, tarih ile *saltık* uzlaştırabilmekte ve böylece oluş sürecinin kendisini, yani bu durum tarihi, bir olumsallık olarak görmek değil, sonuca giden bir ereksellik olarak zorunlulukları ile görmek anlamına gelmektedir³⁶⁹.

Anlı gibi Bozkurt da, Hegel’in tarih felsefesi doğrultusunda, tarihin amacının *Tinin* doğadaki tutsaklığından kurtulması olduğunu belirtmiş ve doğadaki tutsaklıktan kurtulan Tin’in kendi özüyle, *İde* olarak yeniden birleşeceğine değinmiştir. Tin (Ruh) olmak için insanın varlığı gereklidir; o zaman insan, sistemin zorunlu bir parçası, hatta sistemin ereğidir. Bu anlayış ise yaşamı, bir bakıma ereksellik ilkesiyle açıklamak demektir³⁷⁰.

Bu bağlamda Hegel’in tarih anlayışı bir anlamda Tin’in kendini bilmeye doğru olan bir devinimidir. Bu devinim vasıtasıyla Dünya tarihini kavramak için öncelikle (1) *Tinin* İdesi, (2) Gerçekleşme araçları, (3) *Tinin* son ve yetkin biçimde nesnelleşmesi olmak üzere tarihsel devinimi oluşturan yapısal üç ögeyi kavramak gerekir³⁷¹.

³⁶⁷ Ömer Faik Anlı, “Olumsallık ve Zorunluluk Kavramları Bağlamında Felsefe Tarihine İki Yaklaşım: Richard Rorty, G.W.F. Hegel”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8 (2009 Güz), ss:71-91, Isparta, 2009, s. 73.

³⁶⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.19.

³⁶⁹ Anlı, s.84.

³⁷⁰ Bozkurt, *Hegel*, s.43.

³⁷¹ Bozkurt, *Hegel*, s.131.

Salt sonuç değil, oluş süreci ile birlikte elde edilen sonuç, edimsel bir bütünlük niteliği taşır. Ne başlangıç ne de son birbirinden ayrı olamaz. Dolayısıyla bir bütünden bahsetmek başlangıç ve sonuç arasındaki tüm ilişkileri dikkate almakla söz konusu edilebilir. Ona göre *Gerçek* bir bütündür ve bütün olması bakımından oluş süreci yine kendi içerisinde. Bu da gerçeğin bir daire olduğu anlamına gelmektedir ki Hegel’e göre bu durum ereğini amacı olarak ön gerektirir ve ereğini kendi başlangıç olarak taşır. Gerçeğin yerine getirilmesi ise ereğinin edimselleşmesi ile mümkündür³⁷²

“Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen özdür. Saltık üzerine söylenmesi gereken onun özsel olarak sonuç olduğu, gerçekte ne ise ancak erekte o olduğudur; ve doğası, e.d. edimsel, özne, ve kendisinin kendiliğinden oluş süreci olmak tam olarak bunda yatar.”³⁷³

Hegel’e göre erek her şeyden önce niyetlerimizdir, düşüncelerimizdir, henüz gerçeklik kazanmamış ve dolayısıyla da gerçeklikte değildir³⁷⁴. Ereğin aslı ona göre varlığa geçmemiş olan bir olasılık, bir yetidir. Gerçeklik kazanması etkinleşmesine ve gerçekleşmesine bağlıdır. Aslında erek dediğimiz şey insanların var olduğu dünyadaki etkinliğidir. Hegel ve Aristoteles’in ereksellik görüşü gerçeklik bağlamında farklılık göstermektedir. Hegel’de sürecin kendisi özselken, Aristoteles’te süreç ereğe yönelik bir araç olduğundan, sadece ikinci dereceden önem arz etmektedir. Çünkü ona göre süreç sona erdiğinde, edimselleşmiş ve biten bir şey olur. Ama Hegel sürece bu şekilde yaklaşmaz. Ona göre süreç tüm aşamalarıyla sonuçta saklıdır. Süreç son bulsa da diyalektik olarak sonuçta varlığını devam ettirir. Çünkü varlığı bütüne aittir ve Hegel’e göre *hakikat* yalnızca bütünün kendisidir³⁷⁵.

“(…)İki düşünürdeki metafizik tipinin temelde ne denli özdeş olduğunu sistemlerinde var olan mantık ile ontoloji arasındaki ilişki göstermiştir sanırım. Bununla birlikte daha derine inen bir ortak nokta vardır: Teleoloji. Aristoteles

³⁷² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.10-11,19.

³⁷³ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.19.

³⁷⁴ Hegel, *Tarihte Akıl*, s.85.

³⁷⁵ Hartmann, s.282.

gibi Hegel de süreçlerin, bağımlılıkların, biçimlenme-katmanlaşma ilişkilerinin hepsini salt teleolojik olarak düşünür.”³⁷⁶

Hegel Aristoteles’in doğayı ereksel bir etkinlik olarak tanımlamasını yerinde bulur ve ona göre erek, hem öz devimli olması bağlamında öznedir hem de dolaysız ve dingin, yani devinimsizdir. Sonuç ve başlangıcı bir gören Hegel başlangıcın erek olduğunu, çünkü edimsel olanın kendi kavramı ile aynı olduğunu söyler³⁷⁷. Çünkü ona göre kavram, nesne olarak kendini gerçekleştirir.

Tinin kendisi genel olarak tarih, özelde de felsefe tarihi içerisinde ereksel etkinlik olarak özne konumunda olan bir edimselleşmedir³⁷⁸. Tin Hegel’e göre eyleyen olması bakımından özü eyleyendir ve tin kendinin bir ürünüdür, bu bakımdan da hem kendinin başı, hem de sonudur çünkü tin kendi üzerine dönen bir varlıktır³⁷⁹.

“Tin olarak insan dolaysız bir varlık değildir, tersine özü gereği kendi üzerine dönen bir varlıktır. (...) eylemi, dolayısızlığı aşmak, bunu yadsıyarak kendine dönmektir: o eylemle kendi kendisinin yaptığı şeydir. İlk özne kendine döndüğünde reel gerçeklik olur. Tin yalnızca onun sonucudur.”³⁸⁰

Hegel’in tin anlayışı ve başlangıç ve sonucun birbirini içermesi görüşü Aristoteles’in meşe palamudu örneğine benzerdir. Hegel de, bir bitkinin bir tohumla başladığını ama tohumun aynı zamanda bitkinin yaşamının bir sonu olduğunu söyler. Çünkü bitki tohumu meydana getirmek adına büyür ama tohum da bitkinin başlangıcıdır³⁸¹.

Hegel’e göre diyalektik, hem özne hem de nesne olan gerçekliğin kendine özgü bir biçimde gelişmesidir. Bilinç bir gerçekliktir ve varlık ile düşünce, doğa ile tin arasında

³⁷⁶ Hartmann, s.278.

³⁷⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.21.

³⁷⁸ Anlı, s.73.

³⁷⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.60, 62.

³⁸⁰ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.62.

³⁸¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.63.

bir özdeşlik söz konusudur. Ona göre her şey varlıktan doğar ve yine ona döner, varlık ile akıl, nesne ile düşünce bir ve aynı şeylerdir ve her şey kaynaşıp bütünleşmiştir³⁸².

Biçim kazanmış, biçim taşıyan içerik (madde), başka bir biçim için yeniden madde, yani içerik olur. Tin kendine döner ve kendisini nesnelleştirir, kendisini nesneye dönüştürür; düşüncesinin bu nesneye doğru yönelişi de ona düşüncenin biçimi ve belirlenimini verir³⁸³.

Hegel için insan, sadece düşünce, bilinç ve bilgi öznesi değildir, o aynı zamanda bir *istek beni* olarak; duygularıyla, heyecanlarıyla, iradesiyle, inançlarıyla ve umutlarıyla özgür bir somut birey olarak varoluşsal yanı bakımından ele alınmalıdır. Hegel'e göre İnsanın hakiki varlığı onun eylemidir. İnsan, hem bir Devletin vatandaşı olarak bir eylemde bulunur, eylemini gerçekleştirir hem de gerçekleştirdiği bu eylemiyle kendini özgür ve tarihsel birey olarak var eder³⁸⁴.

Hegel, özne ve nesnenin ayrı ayrı ele alındığında ne nesnel bir gerçeklik olarak Wirklichkeit, ne de empirik varoluş bakımından Dasein'a sahip olmayan soyutlamalardan öte gidemeyeceğini belirtir. Hakkında konuşulacak bir gerçeklik söz konusu edilecekse veya gerçek olarak var olan hakkında konuşulacaksa o halde gerçek olarak var olan nesneyi bilen Özne, hakkında konuşulan gerçeklik ise varoluş tarafından bilinen Nesnedir³⁸⁵.

Hegelde Aristoteles gibi bir anlamda form-madde öğretisini savunmaktadır. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi o da, bir maddenin biçim kazandıktan sonra, başka bir durumda yine madde olabileceği görüşündedir. Aristoteles'te de örneğin bir tahta bir yatağın maddesi iken, o aynı zamanda bir sandalyenin de maddesi olmak adına biçim kazanabilmektedir. Hegel'in deyiimiyle sandalye olmaklık onun biçimi olmaktır.

³⁸² Bozkurt, *Hegel*, s.36-37.

³⁸³ Bozkurt, *Hegel*, s.92.

³⁸⁴ Kojève, s.12,21.

³⁸⁵ Kojève, s.174.

BÖLÜM 3: SKOPOS KURAMININ EREKBİLİMSEL BAKIŞ AÇISINDAN YENİDEN YORUMLANMASI: SKOPOS KURAMINA YENİ YAKLAŞIM

Bu çalışmada felsefi temelleri aranarak, yeniden yorumlanmaya çalışılan Skopos kuramında, her şeyin bir amaç doğrultusunda yapıldığı iddiası, kuramın erekbilimsel bakış açısını kendine dayanak olarak aldığı bir göstergesidir. Adını eski Yunancadan alan kuram, çeviri sürecinde amacı öne çıkarmakla, bir hedefe varmayı öngörmektedir. Kuramın bir anlamda temelini oluşturan ve Skopos kuramı dendiğinde akla gelen iki önemli kavram olan erek ve amaç kavramları, eski Yunanca kavramlar olan skopos ve telos kavramları ile karşılandığından, bu iki kavramın çözümlenmesi, kuramın anlaşılmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

3.1. Skopos Kavramı, Anlamı ve Tarihçesi

3.1.1. “Hedef Tahtası” Olarak Skopos’un Betimlenmesi

Yapılan araştırmalar sonucunda Skopos’un *nişancının hedefi (Ziel)* şeklindeki somut anlamının, yine kendi anlam kökünden türemiş olduğu görülmüştür. Yunanca kök olan *skopos*, anlamsal olarak *skepos*, yani *koruma* sözcüğüne ait olduğu düşünülse de, aslında indogermence kök olan ve *gözetlemek*, *dikkatlice incelemek/ bakmak* anlamlarına gelen *spekin* değişikliğe uğramış halidir. Uygun olan türemeleri ise; eski Hintçede *görme*, *gözetleyici*; Latince *görmek*, *bakmak*; eski yüksek Almancada *gözetlemek* şeklindedir. Kendine özgü anlamının sözcük yapımında ortaya çıkmakta olduğu tespit edilen Skopos sözcüğü, biçimsel olarak sondan vurgulu kökten türeyen *Nomina agentis* modeline aittir. Bu model bir isim veya fiilden türemekte ve bir özneye vurgu yapmaktadır. Ve bu bakımdan Skopos sözcüğü *hedef (Ziel)* sözcüğünden ziyade *gözcü* (Spaether) sözcüğünün anlamına uygun düşmektedir. Aslında benzer sözcük yapımında sadece eylemde bulunan özne olarak adlandırılmayan, aksine pasif anlama sahip olan aynı sözcük gurubuna ait örnekler de mevcuttur. Bu örneklerde eylemin sonucu değil, bilakis bir eylemle ilgili olan nesne söz konusudur. Bu da Skopos’un *Ziel*, yani *hedef* olarak adlandırılmasına olanak sağlamaktadır. Başlangıçta *gözcü* anlamında olan Skopos, daha sonra bir nişancı için (ok sporcusu veya cirit atıcıları)

baktığı/incelediği şey, nişan alınan, hedeflenen, yani hedef, hedef noktası anlamına gelmiştir³⁸⁶.

Hedef noktası olarak Skopos nesnesinin şekli ve görünüşünden yola çıkarak sözcüğün anlamını yakalamak, ancak antik dönemdeki kullanışıyla ilgili bilgi edinmekle mümkündür. Bu amaçla Skopos'un tasvir edilmiş olduğu birkaç temsil ve canlandırmaya değinmek yerinde olacaktır.

3.1.2. “Hedef Noktası” Olarak Skopos’un Betimlenmesi

- a. **Cirit atma:** Cirit atma ile ilgili olarak Skopos nesnesinin tasvirlerine yönelik vazo üzerine resmedilen çeşitli şekiller bulunmaktadır.
- İngiliz müzesinde yer alan ve bugünkü Libya'nın ikinci büyük şehri olan Bingazi dönemine ait Panathinaiko amforaları (bir çeşit Yunan çömleği) üzerinde, yarışmalarda bir hedefe cirit atma ile ilgili çeşitli tasvirler bulunmaktadır. Anlatılan tasvirlerin bazılarında iki binici arasında bir levha bulunmaktadır. Bu levha at kafası yüksekliğinde bir direğe asılıdır ve öndeki binici bu levhaya isabet ettirmiştir, arkadaki binici ise mızrağını levhaya saplayamamıştır.
 - Berlin’de yer alan, bugünkü Libya’nın doğusunda bulunan Sireneyka’ya ait olan Panathinaiko amforasında da aynı motiflere rastlanmıştır. İngiltere Müzesinde yer alan amfora motifinden farkı, öndeki binicinin mızrağının levhanın arkasından yere saplanmasıdır, yani binici hedefi ıskalamıştır.
 - Eski Yunan vazolarının birinde yine benzer bir motifte, öndeki binicinin levhaya ulaşmadan mızrağının yere düştüğü ve mızrağını isabet ettiremediği, hatta yerde bununla beraber üç tane mızrağın kırılmış halde bulunduğu tasvir edilmektedir³⁸⁷.

Vazolar üzerindeki resim tasvirlerinden de anlaşıldığı üzere Skopos burada *levha* ile temsil edilmektedir, yani Skopos’un nişan alınan, isabet ettirilmeye çalışılan bir *hedef*

³⁸⁶ Roswitha Alpers-Gölz, *Der Begriff Skopos in der Stoa und seine Vorgesichte*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1976, s.3.

³⁸⁷ Alpers-Gölz, s. 4.

tahtası olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. Dikkat çeken ise levha simgelerinin hepsinin çelenk, defne çelengi vb. şekillerde olduğudur. Bu benzerlik hedefe isabet ettirebilmek açısından özel bir anlama mı sahiptir? bilinmemektedir.

b. Okçuluk: Okçulukla ilgili olarak karşılaşılan tasvirler şöyledir;

- Madrid’de bulunan, siyah figürlü antik bir yunan amforasının ön kısmında Herakles, Eurytos ve Eurytos’un oğulları ve kızı Iole tasvir edilmiştir; Herakles ve Eurytos’un oğulları arasındaki ok yarışından sonra aralarında bir eylem durumunun söz konusu olduğunu betimleyen bir durum canlandırılmıştır. Bu canlandırmada Iole’nin sağ arka dış kısmında bir nesne bulunmaktadır ve bu nesne okçunun hedef noktası olarak yorumlanmaktadır.
- Nepal’de ki kırmızı yapraklı yonca testisinde üç kişinin ok aracılığı ile bir nişanı vurma eylemi tasvir edilmektedir. Burada belirtilmesi gereken nişancılara hedef noktası olarak bir hedef levhasının hizmet etmediği, aksine özel bir amaç için üretilmeyen bir sütunun nişan levhası olduğudur.
- Başka bir örnekte yine nişancılar *hermeleri* hedeflemektedir ve nişancıların kundaklarında gizli olan oklar mevcuttur. Nişancıların görevi zayıf olan dirseğe isabet etmektir, bu bir alıştırmadır aslında. Önemli olan burada da bir hedef levhasının olmadığı ve aksine bir heykelin hedef noktası olarak kullanılmış olmasıdır³⁸⁸.

3.1.3. Yazılı Belgelerde Skopos

a. Cirit atma: Homeros’un eserlerinde cirit atmayla ilgili verilere rastlanmaktadır, fakat bunlarda cirit atma belirli bir hedefe yönelik olmamakla beraber, önemli olan ciritin belli bir mesafeden atılmasıdır. Cirit atma eski zamanlarda Pentathlos müsabakalarında sadece *uzaktan atış* şeklinde ulusal bir bayram oyunu olarak oynanmaktaydı³⁸⁹.

b. Ok sporcuları: Homeros’un Odeysseia destanında Odeysus, okçuluk müsabakalarında *usta vuruşundan* bahseder. Ok yunan destanlarında bir savaş

³⁸⁸ Alpers-Gölz, s.5-6.

³⁸⁹ Alpers-Gölz, s.6.

aracı olarak bilinmektedir. Alışa gelmedik olan Skopos kavramının şimdi bir insan için kullanılıyor olmasıdır, yani insan burada bir hedef nokta olarak kullanılmaktadır³⁹⁰.

Aynı şekilde İlias eserinde de okçuluk müsabakası tasvir edilmektedir. Fakat bu kez hedef başkadır, ayaklarından bağlanmış olan yaşayan bir güvercin hedeftedir, yani yine yaşayan bir canlı hedef olarak kullanılmaktadır.³⁹¹

3.1.4. Homeros Sonrası Edebiyatta Skopos

Homeros'tan sonra yüzyıllar boyunca Skopos'un, yani hedef nesnesinin görünüşü ile ilgili ne direk olarak bir tasvir, ne de okçuluk bağlamında dolaylı olarak bir düşünceye ait hiç bir veri bulunmamaktadır. Homeros sonrası okçuluğun anlamı sürekli ivme kazanmış olmasına rağmen Skopos kavramı gerçek ve mecazi anlamıyla edebiyatta kullanılmaya başlanmıştır. Bunun için kuramsal olarak iki karşı görüş belirtmek mümkündür: ya Skopos kavramı, daha ayrıntılı bir açıklamaya gerek kalmayan sabit bir temsil ile ilişkilendirilmiştir ya da kavram herhangi bir karakteristik özelliği olmayan, tamamen keyfi olan bir hedef nesnesinin simgesi olarak görülmüştür. Fakat ikinci görüş daha akla yatkın görünmektedir³⁹².

3.1.5. Skopos Kavramının Soyut Kullanımı

Homeros'ta, Skopos'un mecazi kullanımına da rastlanmaktadır. Homeros'un bir yazısında Kral'ın *hedeften ve beklentiden uzaklaşmayın* şeklindeki bir ifadesi kralın, nesnel amacının değil, öznel amacının, yani niyetinin söz konusu olduğunun ifadesidir. Kral'ın öznel amacını içeren Skopos, burada belirli bir nesneyi izahtan ziyade, soyut manada kullanılmıştır.

³⁹⁰ Alpers-Gölz, s.8.

³⁹¹ Alpers-Gölz, s.10.

³⁹² Alpers-Gölz, s.10.

Antik Yunan oyun yazarı olan **Eshilos'da** Skopos kavramı okçuların resminde ortaya çıkmaktadır. Skopos gerçek anlamda sadece okçuların veya ciritçilerin hedefi anlamında kullanılmaktadır. Eshilos'un Skopos kavramını Kottobas (koltukta uzanan bir kişinin şarap tortusunu belirlenen hedefe [kase gibi] fırlattığı bir oyun) oyunundan aldığı düşünülmektedir, çünkü bu oyunda önemli olan hedef olarak atışın yapılmasıdır³⁹³.

Eshilos'da olduğu gibi **Sofokles'de** de okçuların resimleri ve onların hedefleri, karşılaştırmalı bir şekilde ortaya çıkar. Skopos kavramı burada hedef nesnesinin somut anlamına sahiptir ve bu şekliyle okçulara özgüdür³⁹⁴.

Erken Yunan şiirinde Skopos kavramı, sadece Antik Yunan şairi olan **Pindar'da** görülebilmektedir. Üstelik sadece bir defaya mahsus olarak bir simge şeklinde kullanılmamış, bilakis Skopos şairin düşüncesine yön vermede de önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü resmedilmiş olan Skopos temsilinde Pindar kendi kişisel durumundan sanatına kadar bazı şeyleri ifade etmiştir. Resimde okun ve yayın ulaşmak istediği hedef olarak tasvir edilen Skopos, Pindar için konuşanın hedefi anlamına gelmektedir³⁹⁵.

Ksenefon'da Skopos'un sadece gerçek anlamıyla değil, aynı zamanda mecazi/soyut kullanımına da rastlanır. Ksenefon'un metninde Skopos sadece özel niyeti ifade etmemekte, aynı zamanda nesnel durumu da ifade etmektedir³⁹⁶.

Skopos ilk defa Eshilos tarafından resmedilmiş ve ilk defa Pindar tarafından edebiyat alanında kullanılmıştır. Platon'a kadar hedef nesnesi şeklinde ele alınan Skopos, Platon'la beraber anlamsal değişikliğe uğramıştır.

Skopos **Platon'da**, hedef nesnesi anlamına gelen *nesne* durumundan sıyrılmaya başlar. Skopos'un o anki anlamıyla bağlantı kuran Platon'da kavram, hedeften farklı olarak yeni bir algı ile ortaya çıkar; bu da Skopos'un insan eylemlerinin hedefi manasındadır. Dolayısıyla Platon'da Skopos doğruluk ve yanlışlıkla ilişkilidir. Yani bir insan eylemi

³⁹³ Alpers-Gölz, s.20,22-23.

³⁹⁴ Alpers-Gölz, s.23.

³⁹⁵ Alpers-Gölz, s.26.

³⁹⁶ Alpers-Gölz, s.29.

olan düşüncede, insan düşüncesinin doğru sözcük ile buluşması, doğru sözcüğe isabet etmesidir Skopos. Bu da Platon'un Gorgias diyalogundaki Sokrates'in ifadelerinde kendini göstermektedir³⁹⁷. İnsan yaşamını ve eylemlerini düzenlemesiyle Skopos'un hedeften farklı olarak ortaya çıkan anlamına göre Skopos, sadece tinsel bir eylem değil, bilakis fiziksel bir eylemin, bir fiilin, bir hareketin hedefidir. Yani Skopos, insanın eylemi esnasında göz önünde bulundurmak zorunda olduğu şeydir. Bir eylemin hedefi olması bakımından Skopos, anlamsal olarak edindiği yeni kazanımında bile ilk anlamını korumuştur bir bakıma, yani hedef alınan neyse, Skopos odur. Platon, gerçekliğin hedefi, varlığın hedefi, iyi idesinin hedefi gibi tüm çeşitli hedefleri dengelemiştir. Bundan dolayı bu hedef tek doğrudur, çünkü gerçeğin ve bilginin en son nedenidir ve dünyada bu hedeften ötürü *her şey öncelikle hedefe yönelik anlaşılabilmelidir*. Platon döneminde Skopos insan eylemlerinin, dolayısıyla da ifadelerinin hedefi olmasından ötürü etik bir anlam kazanmaya başlamıştır. İnsan eylemlerinde “kendinde iyi” (das gute an sich) ona norm olarak, yönelme noktası olarak hizmet eder. Platon böylelikle Sokrates'in Gorgias'ta öne sürdüğü idealar yaklaşımının arka planını oluşturmuştur. Buradan itibaren Skopos kavramının Platon'da kazanmış olduğu anlamlar: (1) nişan alınan bakış noktası olarak onun maddi anlamı ve gerçeklik olarak kavramın içeriği, kendinde iyi, (2) her insanın tek, doğru ve en üst hedefi olduğu, (3) hem her insanın amacı, hem eylem olarak bilginin hedefi ve her bir karar ve eylemin normunu oluşturduğu şeklindedir. Platon'da Skopos, konuşmaların değil, aksine insanın hedefi, insan eylemlerinin ve ifadelerinin hedefi anlamında kullanılmaktadır³⁹⁸.

Aristoteles'e gelince, Skopos kavramı Aristoteles'te Platon'a nazaran daha fazla yer almaktadır. Aristoteles Skopos kavramını sadece etik alanı ile sınırlamamış, Metafizik kitabının ikinci bölümünün ilk kitabının sonunda, Skopos'a teleolojik bir anlam yüklemiştir. Nedenler hakkında yaptığı ayrım da Skopos'a teleolojik bir anlam yükleme, onun gözlemin, araştırmanın hedefi anlamına gelmesine olanak tanır. Dolayısıyla Skopos Aristoteles'te, araştırmanın temel amacı olmak bakımından yeni bir gelişmenin başlangıcındadır; bu başlangıç bir araştırmanın temel amacı için, öğretim

³⁹⁷ Alpers-Gölz, s.30: Platon, **Gorgias**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011.

³⁹⁸ Alpers-Gölz, s.32-36.

amacı için Skopos'un teknik terim olduğu gelişmesinin başlangıcıdır. Daha önce tekniğin yönelme noktası iken şimdi gözlemin, araştırmanın hedefi anlamındadır.³⁹⁹

Skopos, Platonda olduğu gibi Aristoteles'te de, insan eylemini düzenleyen kişisel yaşam hedefleri anlamına gelmektedir. Aristoteles'te de kavramın, insanın kişiye bağı, kendisinin seçtiğı yaşam hedeflerinin konu olduğu durumlarda kullanılmaktadır. Skopos her bir insanın öznel yaşam hedefidir, hayat amacıdır. Aristoteles'te, düşünsel ve pratik yaşam olmak üzere, iki farklı Skopoi tespit edilebilir. Yani Aristoteles, insanın öznel, kendi seçtiğı yaşam amacına yönelik ifadelerde Skopos kavramını sadece *mutluluğun* en üst *telos* olduğu koşulların söz konusu olduğu yerlerde değil, aynı zamanda geleneklere uygun olarak bu *mutluluğun* içeriğini veya bir kısmını ifade etmek istediğı yerlerde de kullanmaktadır. Skopos burada herkes tarafından kabul edilen en yüksek iyiden oluşmaktadır; Skopos her bir bireyin öznel yaşam hedefidir.⁴⁰⁰

Skopos, insan eylemlerinin erdemli ve doğru hedefinin, nasıl davranacağı sorusunun araştırılmasında merkez kavram idi. Aristoteles'in Eudemos'a Etik kitabında norma yönelik sorular ve ahlaki eylemlerin Skopos'una yönelik sorular mevcuttur ve doğru eylemde bulunanın bir hedefe (Skopos) sahip olması gerektiğini belirtmektedir. 1214 b'de Skopos'un, *insanın güzel yaşamak için bir hedef koyması* anlamına rastlanır. Yine aynı bölümde telos'u da kullanan Aristoteles, kavramı, *koyulan hedefe göre yaşamı düzenlemek* anlamında kullanmıştır. Aristoteles ayrıca Nikomakhos'a Etik kitabının 3. ve 4. kitabında eylemde bulunanın bir hedefi (skopos) olması gerektiğini belirtir.⁴⁰¹

Kavramsal açıdan tarihsel incelemesi yapılan Skopos kavramının temel anlamı *hedeflenen, yani hedef alınandır*. Teknik kullanımda bu sözcük nişancının hedefi, özellikle de *ok sporcularının*, bazen de *cirit atıcılarının* hedefi anlamındadır. Resimsel tasvirler ve edebi kullanımlar göstermektedir ki Skopos sözcüğü, sadece *hedef tahtası*, *nişangâh* veya benzeri bir anlama gelmemektedir, bilakis Skopos denildiğinde hedef

³⁹⁹ Alpers-Gölz, s.46-47.

⁴⁰⁰ Alpers-Gölz, s.47-48.

⁴⁰¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s.13; *Nikomakhos'a Etik*, s.53.

noktasının çeşitli biçimleri anlaşılabilir. Hedef olarak ya bu amaçla yapılan nesneler, ya da herhangi bir uygun kullanım eşyaları, bu amaca hizmet etmektedir.⁴⁰²

Homeros'ta, Skopos'un hedef olmak bakımından nihai bir anlamının olduğu görülmüştür. Homeros'ta skopos kavramı, *hedefi tutturma, doğruya isabet etme* şeklinde gruplandırılmıştır. Kavramın etkili bir dönüm noktası Platon'da oluşur. Platon'da Skopos, *doğruya isabet ettirme, doğruyu bulma* anlamındadır. Fakat bu anlamının dışında etik bir anlam da kazanmıştır. Skopos artık sadece hedefi tutturmak veya ıskalamak (anlamında) değil, bilakis etik olarak davranışta bulunan ve ona göre kendini yönlendiren insanların yöneldiği noktadır. Kendi bireysel eylemlerini ayarlayan ve kendi bireysel eylemlerine karşılık arayan ahlaki bir davranışta bulunan insan eylemleri, Skopos açısından bir Telosa sahiptir.⁴⁰³

Aristoteles'te, Platoncu yaklaşımın bilinçli bir şekilde kabulüne rastlanmaktadır. Aristoteles'te Skopos kavramının resimsel tasviri kaybolur ve kendi mecazi berraklığını kaybeder ve çok yakın anlama sahip olan Telos kavramıyla yer değiştirebilen terminolojik bir sistem içerisinde sıralanır. Anlamsal olarak Skopos, eylemin hedefidir, yani iyi olandır. Fakat Platon'da ki gibi eylemin normu değildir. Özellikle etik dışı alanda kavramın anlamının geliştiği görülmektedir. Aristoteles'te Skopos nihai, yani finalistik anlam kazanır ve bu anlam sadece etiğin hedefi değildir, Skopos ayrıca bir şeyin nedeninin öğrenim amacıdır⁴⁰⁴.

Başta da değinildiği gibi Skopos kavramı fiilden isim olan Nomen Agentis modeline aittir. Bu bakımdan *gözetleyen* ve *dikkatlice inceleyen kişi* anlamına gelen *gözcü*, *gözetleyen* manasındadır. Bu açıdan askeri bir kavram olarak da kullanılmıştır. Bir diğer anlamıyla Skopos artık *gözcü* anlamına gelmemekte bir konu, bir durum hakkında gözleyerek *bilgi toplama, keşfetme* anlamına gelmektedir⁴⁰⁵.

⁴⁰² Alpers-Gölz, s.102.

⁴⁰³ Alpers-Gölz, s.103.

⁴⁰⁴ Alpers-Gölz, s.104.

⁴⁰⁵ Alpers-Gölz, s.116.

Skopos'un Latince karşılıkları verilemk istenirse;⁴⁰⁶.

- İlk olarak, Eski Latince sonrası dönemde Yunanca Skopos sözcüğüne somut anlamda karşılık gelen bir sözcük bulunmaktadır, genel olarak *niyet*, *amaç* anlamına gelen, nişancının hedefi anlamında kullanılmıştır.
- Skopos, Yunanca *hedef*, *niyet*, *amaç* anlamında consilium, finis, intentio, propositum, ve daha sonra destinatio, destinatum gibi eşanlamlı sözcükleri karşılar.⁴⁰⁷

3.2. Skopos ve Telos Kavramları ve Kavramlar Arasındaki Anlamsal Farklılıklar

Aristoteles'te de görülüşü gibi, Skopos ve Telos kavramları birbirleriyle iç içe olan ve kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılan kavramlardır. Felsefe tarihinde kimi düşünürler, kimi okullar tarafından aralarında ince bir ayrım gözetilse de, çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanıldıkları görülmüştür.

Yunanca kökenli *skopos* (σκοπός)sözcüğü, *bakmak*, *gözlemek*, *incelemek* gibi anlamlara gelen *skopeusis* (σκόπευσις)sözcüğünden türemiş olup bir felsefi terim olarak *amaç*, *erek*, *hedef* gibi anlamlar taşır⁴⁰⁸. Öte yandan *tamamlamak*, *yerine getirmek* gibi anlamlarda kullanılan *tello* (τέλλω)sözcüğünden türemiş olan *telos* (τέλος) da felsefiaçıdan *eylemin ereği*, *amacı* demektir⁴⁰⁹. Telosun özünde ontik gaye bulunur, çünkü Telos varlığa inmiş gaye olması bakımından teleoloji de ontik anlamdaki gayeliktir.

Felsefe alanında erek denildiği zaman öncelikli olarak Aristoteles'e dönülse de, kavram çıkış noktasını Platon, hatta ondan da önce Anaksagoras'da bulur. Fakat diğer filozoflara nazaran Aristoteles ereği dört neden bağlamında ele almış ve doğanın amaçsız hiçbir şey yapmayacağından yola çıkarak, kavrama doğa felsefesi bağlamında

⁴⁰⁶ Alpers-Gözl, s.131,132.

⁴⁰⁷ Nesrin Şevik, Mehmet Gündoğdu, Muharrem Tosun. Skopos Kuramını Yeniden Anlamak: Skopos Kuramında Amaç Kavramına Geniş Ölçekli Bir Bakış, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, ss.179-196, 2015.

⁴⁰⁸ Liddell ve Scott, s.1613-1614.

⁴⁰⁹ Liddell ve Scott, s.1772-1774.

işlev yüklemiştir. Aristoteles'ten çok sonra yaşamış olan Kant ise bu kavrama, öznenin nesne karşısındaki tavır alışında etkili olan yargı yetisi bağlamında ve yine doğa alanında yer vermiştir. Telos ve bireyde bulunan yargı yetisi arasındaki ilişki, bireyin yargıda bulunması noktasındadır. Yani Telos, yargıda bulunurken bu yargının biçimini verendir.

Erken İyon doğa filozoflarının doğa üzerine düşünmeye ilk başladıkları dönemde bu konu ile ilgili düşünceleri teleolojik nitelikte değildi. Felsefe tarihinde ilk teleolojik düşünceye, bir anlamda teleolojik felsefeye yukarıda da belirtildiği gibi, Anaksagoras'ta rastlanır. Teleolojik düşünce, bir yandan Erken İyon felsefesinde yaşanmış olan bilimsel düşüncenin kaybolmasına karşı olan bir düşünce yansıması, diğer yandan oluşan fenomen kaybını felsefî olarak yeniden telafi etme deneyiydi. Aristoteles ve Platon'da teleolojik açıklama şu şekilde kendisine yer bulmuştur; *bir şeyin en iyi şekilde açıklanması, yani gerçekleşen şeyin öyle gerçekleşmesinin nedeni en iyisinin öyle olmasından dolayıdır.*⁴¹⁰

Anaksagoras'ın Telos anlayışı evrenin oluşumuna yöneliktir. Ona göre unsurlar, sonsuz sayıda parçacıklardan oluşur ve bu parçacıklar gözle görülemeyecek kadar küçüktür. Bunların algılanabilmesi için gözle görünür bir durum, bir hal kazanabilmeleri gerekir. Anaksagoras'a göre, evrenin başlangıcında her şey bir karmaşa içinde bulunmaktaydı, yani bu parçacıklar arasında bir kaos durumu söz konusuydu ve bu durum, parçacıkların bir araya gelerek evreni oluşturmalarına engel olmaktaydı⁴¹¹. Peki, bir kaos içerisinde bulunan evren nasıl olmuştu da bir kozmosa, yani düzenli bir duruma geçmişti? Anaksagoras'a göre evrendeki bu kaostan kozmosa geçişi, yani oluşu meydana getiren şey, bu oluşun bir ereğe (telos) göre gerçekleşmesini sağlayan bir kuvvet, bir gücün varlığıydı. Nasıl ki bir taş yığını kendiliğinden bir ev; bir çamur yığını kendiliğinden bir heykel durumuna gelemese, bunun gibi evren de kendi başına kaostan kozmosa geçemezdi. Bir taş yığınının bir bina şekline gelmesi için bir mimara ihtiyacı vardır. Bu mimar belli bir amaca, belli bir plana göre taşları birleştirip bu taşlara bir şekil verir; bir çamur yığınının bir heykel haline gelmesi için ise, bir heykeltıraşa ihtiyacı vardır ve bu

⁴¹⁰ Spaemann, Löw, s.27.

⁴¹¹ Ernst Von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İstanbul, 3. Baskı, İm Yayınları, 2005, s.117-118.

heykeltıraş bu çamura belli bir amaç doğrultusunda bir biçim verir. Bir karmaşadan düzenli bir evrenin oluşmasında bir ereğe, amaca göre hareket eden ve etkili olan bir gücün var olması zorunludur. Anaksagoras'a göre bu güç Nous'tur ve Nous evreninin belli bir amaca göre ilerlemesi için ilk etkiyi yapmıştır ve bundan sonra evren kendiliğinden bu amaca doğru ilerlemiştir. Nous'un evrene kattığı hareket, birbirine benzeyenlerin birbirlerine yaklaşmasını, birbirlerine zıt olanların uzaklaşmalarını sağlayan bir harekettir.

Anaksagoras ile aynı zamanda yaşayan Demokritos'a göre ise, evrendeki oluşum bir zorunluluktan ileri gelmiştir. Demokritos'a göre evrende ne bir amaç ne de bir rastlantı vardır, sadece ruhsuz ve hareketli bir zorunluluk vardır ve olaylara sebep-sonuç ilişkisi egemendir⁴¹². Diğer bir deyişle, kaostan kozmosa geçiş için, Anaksagoras'ın inandığı şekilde Nous'un hareket ettiriciliğine gerek yoktur. Bu düzene geçişin bir güce ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden oluşması mümkündür.

Anaksagoras'ın erekselci bakış açısı ile, karşısında yer alan Demokritos'un zorunluluk anlayışının bağlantılı olduğu meselelerle ilgili daha kapsamlı bir inceleme ise, Aristoteles'in görüşlerinde karşımıza çıkar. Aristoteles⁴¹³, doğanın belli bir amaca doğru çalışan bir süreç olduğuna ve doğanın her yerinde olayların belli amaçlara göre oluştuğuna inanmaktadır.

Skopos ve Telos kavramları, Skopos kavramının açıklandığı bölümde görüldüğü gibi, Stoa felsefesinde de önemli yer tutmaktadır. Stoa okulu Antikçağda Aristoteles'ten sonra kurulan bir okuldur. Stoacılık insan yaşamını felsefesinin merkezine oturarak, doğaya uygun davranmayı amaç edinir. Stoacılara göre her şey ölçülü bir amaca göre yapılmıştır ve bu amaca göre hareket etmektedir. Evrende hiçbir şey tek başına değildir, her şey birbirine bağlıdır ve bir bütün ile ilgilidir⁴¹⁴.

Zweck hedef tahtası bağlamında Skopos anlamına gelirken, *Ziel* ise Telos bağlamında eylemin hedefidir. Erdemler, eylemler ve mutluluk arasındaki ilişkiyi açıklamak için Stoacı felsefeciler Skopos ve Telos kavramlarını birbirinden ayırmışlardır. Mutluluğu

⁴¹² Von Aster, s.123.

⁴¹³ Von Aster, s.262-263.

⁴¹⁴ Von Aster, s.290.

amaç olarak gören Stoacılar için bu yolda icra edilen eylem, bu amaca ulaşmak içindir⁴¹⁵. Telos, eylemin başarılı şekilde gerçekleşmesidir, Skopos ise öznenin eylemi ile ulaşmak istediği şeydir.

Orta Stoa Okulu kurucusu Panaitios'a göre Telos nişancının hedefe ulaşmasıydı ve hedef tahtasını isabet ettiren herkes telosuna erişmekteydi. Antik döneme yönelik yapılan araştırmalardan çıkan sonuç Skopos kavramının anlamının çok genel olduğu ve bu nedenle çeşitli biçimlerde anlaşılabileceğidir. Kavram anlamsal bakımdan hedef tahtası olarak ya okçuluk amacıyla yapılan ot balyası, ağaç parçaları gibi nesneler ya da baltalar, levhalar gibi işe yarar günlük kullanım eşyalarını ifade etmekteydi.⁴¹⁶

Stoa felsefesindeki Skopos, Platon ile etik bir anlam kazanmış ve insanların yaşam hedefleri (telos) üzerine yapılan tartışmalarda yer almıştır. Kavramlar, Stoacılar kadar kimi zaman eş anlamlı olarak kullanılmış olmakla beraber, Stobaios'ta bu iki kavram arasında keskin bir ayrımın olduğu göze çarpmaktadır⁴¹⁷.

“... Dieser Unterscheidung entspricht die Unterscheidung von σκοπός und τέλος. Wie das αἰρετόν das Objekt der Wahl ist, so ist σκοπός das Ziel-Objekt, das erreicht werden soll; und wie das αἰρετέον der Besitz des Objekts und die damit verknüpfte Tätigkeit oder der damit verknüpfte Zustand ist, so ist τέλος das Erreichen des Ziels, die „Zielleistung“ und der Zustand oder die Tätigkeit, die damit verknüpft ist.”⁴¹⁸

Görüldüğü gibi Skopos, ulaşılması gereken hedef nesnesi iken Telos, hedefe ulaşmadır.

Skopos ve Telos kavramlarının ayrımı ile ilgilenen Reith, Telos ve Skopos'u, *Eyleminin hedefi (telosu) amaca (skoposa) ulaşmak değil, bilakis amaca ulaşmak için her şeyi yapmaktır*⁴¹⁹ şeklinde betimlemiştir.

⁴¹⁵ Otto Reith, *Über das Telos der Stoiker*, in Hermes, 69. Bd., H.1, pp.13-45, Franz Steiner Verlag, 1934, s.19,22.

⁴¹⁶ Alpers-Gölz, s.18.

⁴¹⁷ Alpers-Gölz, s.62.

⁴¹⁸ Alpers-Gölz, s.64.

⁴¹⁹ Alpers-Gölz, s.81.

Stoacı Antipatros da, Skopos ve Telos kavramları arasında ayrım yapar. Antipatros, insan eylemlerinin amaçları (telos) ve bu eylemlerin hedefi (skopos) olduğundan bahseder. Örneğin nişancıların skoposu, nişancının eylemi sonucunda varmak istediği hedef anlamında bir eşya iken, nişancının telosu, eylemi vasıtasıyla bu hedef tahtasına isabet etmek ve eylemi tamamlamaktır⁴²⁰. Stoda Skopos ve Telos arasında sadece kavramsal bir farklılık bulunmaktadır; Skopos tüm eylemlerin ilişkili olduğu, amaçlanan hedef; Telos ise hedefe ulaşmada gerçekleştirilen eylemdir. Skopos ulaşmak, elde etmek, Telos icra etmektir⁴²¹. Böyle bakıldığında Telos’u belirleyen Skopos’un kendisidir. Ulaşılabilecek hedef olması bakımından Skopos, Telos’u gerekçelendirmektedir. Telos, Skopos’a isabet etmek değil, aksine Skopos’a ulaşmak için her şeyi yapmak ve eylem vasıtasıyla bir şeye erişmektir. Basit bir anlatımla, nesneye isabet etmeyi amaçlayan ve bu vesile ile bir anlam kazanacak olan nişan almak, yani bu anlamdaki telos değil aksine, anlamlı olan *doğru nişan almadır*. Hedef alan, tüm varlığı ve bilgisi ile doğru hedefe konuşlanırsa, Telosuna erişir.⁴²²

Wright, Skopos ve Telos arasındaki ilişki ve farkı etik bağlamında Stoa felsefesine dayandırarak iki örnekle açıklamaya çalışır:

1. Wright’ın tıp alanındaki örneğinde, bir doktorun görevinin tıp becerisini en iyi şekilde ortaya koymak olduğundan bahseden Wright, doktorun amacının hastasını kurtarmak olduğunu, ama hastanın ölmesi durumunda ise bunun doktorun iyi bir doktor olmadığı veya hastasını iyileştirme konusunda tıp becerilerini iyi uygulamadığı anlamına gelmeyeceğini söyler. Doktorun Skopos’u burada *hastayı sağlığına kavuşturmak*, doktorun Telos’u ise *tıp bilimini en iyi şekilde uygulamak* yönündedir.
2. Ahlaki alanda da açıklamada bulunan Wright, bu örneği Stoacılarca yola çıkarak verir. Erdemin bir yaşam becerisi olduğunu savunan Stoacılar cömertliği de bu alanda görmektedir. Cömert bir insanın yaşam becerisini cömert bir

⁴²⁰ Gerhard Fink, Niklas Holzberg, Rainer Nickel, Bernhard Zimmermann, **Stoa und Stoiker, Griechisch-Lateinisch-Deutsch**, 2 Bände, Düsseldorf, Artemis&Winkler, 2008, s.953.

⁴²¹ A.A. Long, “Carneades and the Stoic telos”, in **Classical Philosophy, Hellenistic philosophy**, Terence Irwin, Volume 8, pp:377-410, New York&London, Garland Publishing, 1995, s.400.

⁴²² Alpers-Gölz, s.66,81-82.

şekilde hayata geçirmesi, evsiz biriyle karşılaştığında o kişiyi evsizler yurduna götürme konusunda onu harekete geçirir. Evsiz kişi onun yardımını geri çevirebilir ama bu durum kişinin cömert bir insan olduğu ve gerekli yerde bu özelliğini yerine getirmek istediği gerçeğini değiştirmeyecektir. Cömert kişinin Skopos'unu *evsiz adama yardım etmek* olarak değerlendiren Wright, aynı kişinin Telos'unu ise *cömertliği uygulamak* olarak değerlendirir.⁴²³

Skopos ve Telos arasındaki benzerlik ve farka dikkat çekmeye çalışan Wright'ın Skopos'u bir hedef koyma, Telos'u ise bu hedefe ulaşma, süreç, hedefin gerçekleşmesi, olarak yorumladığı görülmektedir. Örneklerden de anlaşıldığı üzere Telos, daha genel bir amacı ifade ederken, Skopos daha öznel amaçları ifade etmekte kullanılmaktadır. Wright'ın bu örneklerine uygun olarak Kardong⁴²⁴ Skopos'u yakın amaç, Telos'u ise nihai amaç olarak tanımlamaktadır. Skopos ile bir sonuç hedeflenirken Telos ile, iyi olan uygulanmaya çalışılmaktadır.

İnsanlar telosu daha ziyade eylemleri ya da hedefleri hakkında konuşurken kullanırlar ve buda kişinin eylemde bulunduğu işaret eder. Dolayısıyla telos, hedefin kendisi değil, bilakis hedefi vurma anlamındadır. Skopos ise telos ile bağlantılı olarak hedef anlamındadır. Telos bir anlamda sonucu elde etmek ise, skopos sonucun kendisidir. Skopos hedeftir, telos hedefin kendisine isabet ettirme anlamındadır⁴²⁵.

Stoacılıkta telos ve skopos arasında birbirlerine bağlı olmak kaydıyla ince bir ayrım gözlenmektedir. Aristoteles merkezli olarak kavramlara bakıldığında, kavramların Aristoteles tarafından eş anlamlı olarak kullanıldığı⁴²⁶ ve Politik kitabında telos ve skopos kavramlarına eş anlamlı bir şekilde yer verdiği görülmektedir⁴²⁷.

⁴²³ Sarah Wright, "The Dual-Aspect Norms of Belief and Assertion: A Virtue Approach to Epistemic Norms", in **Epistemic Norms, New Essays on Action, Belief and Assertion**, pp:239-259, Clayton Littlejohn, John Turri, Oxford university press, 2014, s.243-244.

⁴²⁴ Terrence G. Kardong, **Conversation with Saint Benedict, The Rule in Today's World**, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2012, s.56

⁴²⁵ Timothy L. Challans, **Awakening Warrior: Revolution in the Ethics of Warfare**, Albany, State University of New York Press, 2007, s.127.

⁴²⁶ Anthony Preus, **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**, Second Edition, London, Rowman&Littlefield, 2015, s.353.

⁴²⁷ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014.

Eiklnad'ın *her telos aynı zamanda bir skopostur ve bir skopos olabilir, ancak her skopos bir telos değildir ve olamaz* görüşü Aristoteles'in görüşüyle bir tutarlılık göstermektedir.

“Aristotle is not quite consistent in his use of the terms skopos and telos however. (...)But, in summary, I think it is consistent with his intentions to say that every telos (end) is, or could be a skopos (aim) as well, but not every skopos is or could be a telos.”⁴²⁸

Eikland yine aynı eserde Skopos'u *ereksel neden*, Telos'u ise *formel neden* olarak ele almaktadır.

“a skopos, aim, or target (causa finalis), a telos (causa formalis) immanent and intrinsic to the activity.”⁴²⁹

Antik Yunan deyince kendisine başvurmadan geçilemeyecek olan Aristoteles okumalarında filozofun, hem *Skoposu* hem de *Telos'u* kullanırken, birbirinden kesin çizgilerle ayırmadığı anlaşılmaktadır.

Bu bilgiler ışığında Aristoteles'in dört nedeni yeniden değerlendirilmeli ve çeviribilim bağlamında Skopos ve Telos Aristoteles'in dört nedeni ile yeniden ele alınmalıdır.

Çeviribilimci Chesterman'da da göreceğimiz gibi, telosun çevirmen öznesinin eylemi bağlamında amaç, skoposun ise çeviri nesnesi bağlamında amaç olarak ele alınması, bu notada Aristoteles'in dört nedeninde telosun fail nedene, skoposun ise ereksel nedene denk gelmesini gerektirir.

3.3. Skopos ve Telos Kavramlarının Çeviribilimde Ele Alınışı

Skopos ve Telos kavramlarının çeviri sürecindeki önemini ortaya çıkarabilmek açısından, bu kavramların gerek felsefede gerekse çeviribilimdeki yerlerini belirlemek önemli bir adım olacaktır. Tezde, Aristoteles ve Kant'ın öğretileri çerçevesinde ele alınan kuram, *Skopos Kuramı*dır. Kurama adını veren *Skopos*, Grekçe kökenli bir

⁴²⁸ Olav Eikland, *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Germany, Peter Lang, 2008, s.130.

⁴²⁹ Eikland, s.123.

sözcük olup Türkçede *amaç*, *erek* sözcükleriyle kendine karşılık bulmaktadır. Erek sözcüğü ile ilgili etimolojik çalışmaya birinci bölümde yer verilmiştir, Skopos sözcüğü ile ilgili bilgilere ise bu bölümde yer verilmektedir. Skopos kuramı, genel bir çeviri kuramı olarak kabul edildiğinden, tezimizin merkezinde bulunmaktadır⁴³⁰. Kuramın genel bir çeviri kuramı olarak kabul edilmesinin temelinde, işlev odaklı yaklaşımı nedeniyle çeviribilimde yeni bir paradigmaya yol açmasıdır.

Telos kavramının, çeviribilim kuramlarının en önemli kuramlarından biri olan Skopos kuramı ile arasındaki ilişki, kavramın hem kurama adını veren Skopos kavramıyla, hem de kuramın temelinde yatan amaç odaklılık ile arasındaki anlamsal bağlantıda yatmaktadır. Kavramsal anlamı bağlamında Telos, çeviribilimin paradigma değişimine öncü olan kuramlarında önemli bir yer tutmaktadır.

Yapılan çalışmalar çerçevesinde, Skopos kuramı bağlamında Skopos kavramına sadece amaç anlamında yaklaşan çalışmaların var olduğu gözlenmiş, buna karşın felsefe tarihi boyunca kimi zaman eş anlamlı, kimi zaman ise ince bir çizgi ile birbirinden anlamsal olarak ayrılan hem skopos hem de telos kavramları, bilim alanında son yıllara kadar ele alınmamıştır.

Çeviribilimde, Skopos kavramı dışında Telos kavramının kullanımına, Chesterman'da rastlanır. Chesterman *The Name and Nature of Translator Studies* adlı çalışmasında Skopos teriminin, çevirinin amaçlanmış olan etkisini ifade etme bağlamında, buna paralel olarak da Skopos kavramına anlamsal olarak yakın olan Telos kavramının çevirmenlerin motivasyonu bağlamında, kullanılacağı görüşündedir. Çevirmenin telosu, çevirmenlerin neden bu alanda çalıştıklarının ve neden söz konusu bir metni çevirdiklerinin sebeplerini içermektedir. Chesterman'a göre, yazılı ve sözlü çevirmenlerin telosuna yönelik sosyolojik çalışmalar, çevirmenlerin tutumları, kişisel amaçları ve etik anlayışları ile bunların çevirmenlerin çevirilerine nasıl yansıdığına anlaşılmaya önemli katkılar sunabilir⁴³¹. Terimsel anlamda Skopos'un okçuların hedefi olan şeyin adı olmak bakımından ulaşılmak istenen amaç, Telos'un ise

⁴³⁰ Dilek Dizdar, "Skopostheorie", in **Handbuch Translation**, Mary Snell-Hornby, Hans G. Hönl, Paul Kussmaul, Peter A. Schmitt, s:104-107, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1999, s.105.

⁴³¹ Andrew Chestermann, "The Name and Nature of Translator Studies", **Hermes – Journal of Language and Communication Studies**, No 42, pp:13-22,2009, s.17.

bu amaca ulaşma sürecinde ortaya çıkan fiil olduğunu daha önce gördük. Bu bağlamda Chesterman'ın Skopos'u *ürüne yönelik*, Telos'u ise bu sonuca varmak üzere yapılan *eyleme yönelik* kullanması, kavramların anlamı ile uyum içerisindedir, kısacası çeviri metnin Skopos'u, çevirmenin ise telos'u bulunmaktadır.

Chesterman, Skopos kuramının çeviribilimde *nişan almak* ve *amaçlamak* kavramlarını vurguladığını belirterek, bunun çeviribilimde çevirinin skoposu olarak kavramlaştırdığını söyler⁴³². Yani Chesterman'a göre çevirinin skoposu demek çevirinin amaçlanan, planlanan işlevidir. Chesterman'a göre çevirinin skoposu demek, işverenin talep ettiği, çevirmenin kabul ettiği veya düzenlediği şekilde çevirinin amaçlanan işlevidir. Paradigma değişimi sonrası öne çıkan çevirmen öznesi bağlamında yeni bir kavrama ihtiyaç olduğunu düşünen Chesterman'a göre bu kavram, çevirmenin nihai motivasyonunu ifade edebilmelidir. Çevirmenler eylemlerinin olası sonuçlarını daha ciddi bir şekilde göz önünde bulundurdıklarında, kendi motivasyonları ve imkânlarının daha fazla farkında olacaklardır. Chesterman da çevirinin ve çevirmenin amacı arasındaki farkı, Stoacılardaki skopos-telos ayrımına dayandırmaktadır. Skopos, örneğin görünebilecek uzaklıkta olan bir hedefin bir okçu tarafından nişan alınması anlamında, genellikle daha yakın niyetleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda skoposun asıl anlamı izleyen, gözleyendir. Telos ise buna karşın Wright'ın örneklerinde de görüldüğü gibi, bir bütün olarak hayatın daha soyut hedefleri gibi daha uzak ya da nihai durumlara işaret eder.

Çevirmenler için her zaman planlayan, amaç edinen gibi kavramları kullandığımızı söyleyen Chestermann, çevirmenlerin yaşam ve çalışma tarzı içinde çok derinlere giden amaçları olduğunu, bunu da telos olarak adlandırabileceğimizi söyler. Chesterman'a göre telos çevirmenin verilen görev kapsamındaki kişisel amacıdır⁴³³. Çeviribilimde işlev ve niyet kavramları arasında bir tanım sorunu olduğunu düşünen Chesterman, işlev

⁴³² Mona Baker, Andrew Chesterman, "Ethics of Renarration"- Mona Baker is Interviewed by Andrew Chesterman, *Cults* 1(1), pp:10-33, 2008, s.31.

⁴³³ Chesterman, *The Name and Natur of Translator Studies*, s.17; Georges L. Bastin, "Adaptation, The Paramount Communication Strategy", *International Journal Of The Iaşi Linguaculture*, Centre For (Inter) Cultural And (Inter)Lingual Research s:73-87, 2014, s. 82-83.

sözcüğünü (1) dâhili işlev ve (2) harici işlev olmak üzere iki boyutlu olarak ele alır⁴³⁴. Dâhili işlev ile, çeviride belirlenen amacı, yani Skopos'u kastederken, harici işlev ile çevirmenin geçimini sağlaması gibi daha genel amaçları tanımlamak için kullanır. Diğer yandan Chesterman'ın harici işlev diye tanımladığı, yine kendisi ve Baker tarafından ortaya atılan ve çevirmen bağlamında ele alınan telos kavramı ile ilişkili görünmektedir. Çünkü harici işlev çevirmenin, çevirmenlik mesleğini tercih etmesindeki amaçlara ilişkindir.

Tıpkı Chesterman gibi Mona Baker'da, telos kavramının çevirmenler için kullanılmasından yanadır. Ona göre telos, çevirmenlik mesleğinin etik tanımlamasında kullanılabilir. Fakat bu kullanım, romantik dönemdeki farklı insanlar arasında bir köprü inşa etme anlamında değil, daha ziyade daha somut ve daha politik farkındalık anlamında olmalıdır. Baker'a göre bu yaklaşımın yerleşik olması için bir anlatısının oluşturulması gerekmektedir⁴³⁵.

Yapılan kavram çalışması sonucu, Telos'un bir eylem olduğu ve bir fiil ile ifade edildiği, hedeflendiği süreç içinde oluştuğu; Skopos'un ise elde edilmiş bitmiş anlamına geldiği ve bir isimle ifade edildiği görülmüştür. Okçu örneğinden hatırlarsak Skopos vurulacak hedef iken Telos hedefe vurmaz⁴³⁶. Telos yapıyor olması bağlamında fiil aracılığıyla ifade edilen eylemdir, bitmiş olan veya elde edilen ise Skopos'tur ve bir isim olarak ifade edilir⁴³⁷. Skopos kavramının anlamlarını incelediğimizde, Skopos'un kendisinin bir eylem olmaktan ziyade, eylemin hedeflediği, varmayı arzuladığı şey olduğunu gözlemlenmiştir. Bu da bir nesne olmak bakımından isimle ifade edilmektedir.

⁴³⁴ Andrew Chesterman, "Skopos Theory: a Retrospective Assessment", in **Perspektiven auf Kommunikation. Festschrift für Liisa Tiittula zum 60. Geburtstag**, W. Kallmeyer u.a. (Hrsg), Berlin: SAXA Verlag, s.209-225, 2010, s.212.

⁴³⁵ Baker M., Chesterman A., *Ethics of Renarration*, s.31.

⁴³⁶ Julia Annas, **The Morality of Happiness**, Oxford University Press, 1993, s.34.

⁴³⁷ Dorian Gieseler Greenbaum, "Arrows, Aiming and Divination, Astrology as a Stochaastic Art", pp:179-211, in **Divination, Perspectives for a New Millennium**, Patrick Curry (ed), New York, Routledge, 2010, s.185.

3.4. Çeviribilim ve Skopos Kuramı

Tarihi boyunca çeviri olgusuna kapsamlı bir yaklaşımdan ziyade, temelde sözcüğü sözcüğüne, anlamına göre veya yabancılaştırma-yerelleştirme gibi karşıtlıklarla yaklaşılmıştır. Serbest ve sadık çevirilerden söz edilmesi, kaynak metin odaklılık ya da erek metin odaklılık terimlerinin çevirinin yapılış biçimini belirleyici olmaları, sözü edilen düalizmin aşılamadığını göstermektedir. Çeviribilim alanındaki araştırmaların çoğalmasıyla çeviri anlayışında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Çeviriye yaklaşımın boyutu, salt metin-çevirmen ilişkisinin ötesine geçerek, çeviri sürecinde rol oynayan tüm aktörlerin dâhil edildiği bir süreç çözümlemesine yönelik boyuta kaymış ve bu konudaki çalışmalar artmıştır. Tüm bu bilimsel çalışmalara rağmen, çeviri alanındaki kavramsal tartışmaların sona ermediğini ve kavramların belli belirsiz kullanımı nedeniyle çeviri alanında bir kavramsal kaosun hüküm sürdüğü görülmektedir. Bu anlamda bu tez için, çeviri alanında kullanılan terimlerle ilgili örnek bir kavramsal çalışma olduğu kadar, kavramın felsefi alt yapısı, gelişimi ve bilimsel paradigmayı belirlemesindeki önemi konusunda yapılan ilk diyalektik çalışma olduğu söylenebilir.

Çeviri olgusunun salt dilbilim ile açıklanmayacağı gerçeğinin kabulü, olgunun diğer disiplinlerle olan bağıını meşru kılmış ve alanın bu çerçevede yeniden ele alınması gerekliliği gündeme gelmiştir. Bu bağlamda verilebilecek bir kaç örnek ise şöyledir; Kutsal metinlerin çevirisi üzerine çalışmalarda bulunan Eugene A. Nida, 1960'lı yılların sonunda geliştirmiş olduğu biçimsel ve dinamik eşdeğerlilik yaklaşımı ile çeviride iletişim boyutunu öne çıkarmıştır. Nida'nın kutsal metinlerin çevirisi ile alışageldik anlamından sıyrılan eşdeğerlik anlayışı, yazar tarafından kaynak metne yönelik olan biçimsel ve erek kültüre yönelik olan devingen eşdeğerlik olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır. Nida devingen eşdeğerlik yaklaşımı ile her ne kadar erek dil ve kültürü öne çıkarmış olsa da, çevirinin kaynak metni yansıtmayı görüşünden kopmamıştır⁴³⁸. Nida'nın bu eşdeğerlik anlayışı ile çeviri, dilsel bir aktarım olarak görülmekten ziyade, iletinin aktarıldığı bir araç olarak görülmeye başlanmıştır⁴³⁹. Dinamik eşdeğerlikte kaynak metnin biçiminin anlamsal düzeyde erek metnin biçimiyle aynı olamayacağı düşüncesi, erek dil okurunun kültürüne uygun bir çeviri yaklaşımına neden olmuştur.

⁴³⁸ Şehnaz Tahir Gürçağlar, **Kapılar, Çeviri Tarihine Yaklaşımlar**, İstanbul, Scala Yayıncılık, 2005, s.15-16.

⁴³⁹ Mine Yazıcı, **Çeviribilimde Araştırma**, 1. Baskı, İstanbul, Multilingual, 2011, s.35.

Çeviride orijinal metnin kendi alıcısında uyandırdığı etki, hedeflenen alıcıda da uyanıyorsa, dinamik eşdeğerlikten bahsedilmekte ve dinamik eşdeğerliliğin en önemli ölçütü, etki eşdeğerliliği olarak görülmektedir. Kısacası çevirmen, metnin yüzeysel yapısını değil, anlamını aktarmaktadır. Nida'nın kutsal metinlerin farklı dil ve kültürlerdeki kişiler tarafından da anlaşılmasını sağlamak amacıyla geliştirdiği bu eşdeğerlik yöntemi Yücel'e göre çeviriye yirminci yüzyılın başlarında dilbilimsel yaklaşımların yerine bütüncül bir yaklaşım getirmiştir⁴⁴⁰. Çalışmanın merkez inceleme kuramı olan Skopos Kuramı'nın yazarlarından biri olan Katharina Reiss'in Karl Bühler'in Organon Modeli temelinde geliştirip 1971 yılında kaleme aldığı metin sınıflandırması, bilim alanında dil etmeni dışında metin boyutunun da ele alması bakımından alana yeni bir bakış açısı kazandırılmasında öncü olmuştur. James S. Holmes 1972 yılında kaleme aldığı *The Name and Nature of Translation Studies* adlı çalışmasıyla çeviriye bütünsel bir çerçeveden bakmaya çalışmış ve olguyu salt ve uygulamalı olmak üzere iki alan üzerine oturarak bilimselliğini gündeme getirmiştir. Holmes'ün çeviribilimi salt ve uygulamalı olarak ikiye ayırmış olması ileride Toury için betimleyici çeviri çalışmaları bağlamında bir dayanak olmuştur. Toury çeviri metinlerinin, erek kültürün bir parçası olarak görmesinden ötürü, erek kültür dizgesinde ele alınması gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre çeviri metinleri ancak erek kültür dizgesinde tanımlanabilecektir.

Kod değişimi, eşdeğerlik, sözcüğü sözcüğüne aktarım gibi kavramlar çerçevesinde yürüyen çeviri anlayışına, H.J.Vermeer/K.Reiss (Skopos Kuramı), J. Holz-Manttaeri (Çeviri Eylemi Kuramı), G.Toury (Betimleyici Çeviri Çalışmaları), I.Even-Zohar (Çoğuldizge Kuramı) gibi kuramcılarının çeviri gerçeğine çok farklı ve geniş bir perspektiften bakmasıyla gerçekleşen paradigma değişiminde rol oynayan kuramlardan biri de Skopos Kuramıdır.

Hans J. Vermeer'in 70'li yıllarda geliştirmeye başladığı⁴⁴¹ ve 80'li yılların başında K.Reiss ile yayınladığı⁴⁴² *Skopos Kuramı* ve aynı zaman diliminde ortaya çıkan Holz-

⁴⁴⁰ Faruk Yücel, **Tarihsel ve Kuramsal Açıdan Çeviri Edimi**, Ankara, Dost Yayınları, 2007, s.47.

⁴⁴¹ Hans J. Vermeer, "Ein Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie", **Lebende Sprachen**, Volume 23, Issue 3, 99-102, 1978.

⁴⁴² Katharina Reiss, Hans J. Vermeer, **Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie**, Tübingen, Max Neeeyer Verlag, 1984.

Maenttaeri'nin *Çeviri Eylemi Kuramı*(1984) genel çeviri kuramı olma yönünde bir çizgi çizmiştir. İletişim, metin gibi yaklaşımlara ek olarak çeviride eylem ve kültür kuramsal değerleri kendilerine temel alan bu iki kuram, geriye dönük çeviri çalışmasının yerine ileriye yönelik ve işlevsel düzenlemeye sahip ve çevirmenin uzmanlık rolüne vurgu yapan bir anlayışa sahiptir⁴⁴³. Çevirmenin öne çıkmasıyla eylemi de merkeze alan bu kuramlar, eylem kuramının temel anlamını inşa eden ve eylemlerin birer amaçlı davranışlar olduğunu söyleyen teleolojiyle doğrudan ilişkilendirilebilmektedir. Eylemlerin amaçlara olan bağlılığı, eylemin vazgeçilmez bir özelliğidir ve bir edim silsilesinin gerçekleşmesiyle oluşan eylemler, niyet edilen amacın bütününe hizmet eder, yani eylem dediğimiz şey amacın gerçekleşmesinde bir araçtır⁴⁴⁴.

Çeviribilim alanında yaşanan bu değişimler kaynak metnin dokunulmazlığı ve kaynak metnin birebir ve eşdeğer çevirisi kuralını yerinden sarsmış ve erek dil ve kültüre, erek alıcıya, erek kitlenin beklentilerine vb. yönelik kültürel ve amaca yönelik bir eylemde bulunmayı temeline almıştır. Paradigma değişiminde önemli rol oynayan kuramlarının ortak noktaları ise hepsinin temelde erek odaklı olan yaklaşımıdır.

Reiss/Vermeer ve Meanteeri'nin kuramlarının temelde eylem ve amaç odaklı olması Wills'in çeviri sürecine dair yeni bir tanım yapmasına olanak sağlar. Siver'in belirttiğine göre Wills, eylem kuramsal açıdan çeviri sürecini, çeviriyi hem kaynak metin hem de erek metin okuyucusuna yönelik olan bir eylem olarak görmekte ve bu eylemi işlevi tarafından belirlenen, bilinçli ve kontrol edilebilir şekilde işleyen ve bir amacın peşinden giden, farklı dil, iletişim ve kültür toplumuna ait insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılan bir süreç şeklinde değerlendirmektedir⁴⁴⁵. Zaten Tosun'da daha 2002'de Reiss/Vermeer ve Meanteeri'nin çeviri ile ilgili tanımlarının Wills'in çeviri tanımı ile örtüştüğünü belirtmekte ve Vermeer/Reiss ve Holz-Maenttaeri'nin, amaçlı eylem tanımlamasıyla bir çeviri eylemi yaklaşımı sergilediklerini, Wilss ve

⁴⁴³ Heidrun Witte, *Die Kulturkompetenz des Translators, Begriffliche Grundlegung und Didaktisierung*, Tübingen, StaffenburgVerlag, 2007, s.24; Holger Siever, *Übersetzen Und Interpretation*, Frankfurt, Peter Lang,2010, s.150.

⁴⁴⁴ Hans J.Vermeer, *Aufsaetze zur Translationstheorie*, Heidelberg, Selbstverlag, 1983, s.5, 66.

⁴⁴⁵ Siever, s.147; Muharrem Tosun, *Çeviribilim Kuramlarının Uyduğu Gelişme Çizgisinin Çeviri Eğitime Yansıması (Paradigma Değişiminin Karakteri)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İÜ, 2002, s.178, 205, 246.

Hönig'in ise karar verme süreci ve çevirmen stratejileriyle işin içine bilişsel süreci kattıklarını belirtir⁴⁴⁶.

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra oluşan tüm bu hareketlilik beraberinde çeviribilimin özerkliği konusunu da gündeme getirmiştir. Çeviribilimin doğası gereği kültürbilim, iletişimbilim, dilbilim, metindilbilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji vb. dallarla kavram çerçevesi içerisinde işbirliği içerisinde olması, kendi içinde bir kapalı sistem olarak değerlendirilmesine olanak sağlamadığından, gerek farklı disiplinler gerekse de farklı dünyalar ile bir ilişki içerisinde olması, dinamikliğini de beraberinde getirmektedir.

Bilim dallarının farklı bilimlerle işbirliği içerisinde olması, felsefe tarihinde de rastlanılan bir durumdur. Bilimlerin disiplinler arası olarak çalışması anlayışına felsefe tarihinde Kant ve Aristoteles'te de rastlanmaktadır. Kant'a göre bir bilimin ilkeleri ya içseldir ya da dışsaldır. İçsel ilkeleri *yerli* olarak adlandıran Kant, ilgili bilimi kendi dışındaki kavramlardan yararlanması durumunu *dışsal* ilkeler olarak değerlendirir. Dışsal ilkeleri kapsayan bilimlere ona göre öğretilerinin temellerine yardımcı önermeler almaktadır ve bu önermeler başka bir bilimden alınan ödünç kavramlardır⁴⁴⁷. Her ne kadar her bilim kendi dizgesine ve kendi bütünlüğüne sahip olsa da sınırlarının örtüştüğü bilimlerden ödünç kavramlar alabilmektedir. Disiplinlerin kendi sınırlarını diğer disiplinler ile paylaşmasının çeviribilim alanına da yansımış olduğunu ve çeviribilimin kendi kavram ve yöntemini oluşturmaya katkı sağladığını belirten Yücel, günümüzde, örneğin metin türlerinin çeşitlenmesini çeviribilimin diğer bilim dalları ile yakınlaşmada etken bir rol olarak görmektedir⁴⁴⁸.

Disiplinlerarasılık söz konusu olduğunda, Aristoteles'in optik ve geometri arasındaki ilişkiden yola çıkarak, *Gözlemcinin işi olanı bilmek iken, matematikçinin iş nedenini bilmektir* şeklindeki ifadesi, konuya bir ışık tutmaktadır. Nasıl ki optik geometriye bağlıysa, başka bir bilimin de optiğe bağlı olmasının mümkün olacağından bahseden Aristoteles, olanı bilmenin doğa bilimcinin, nedeni bilmenin ise matematiği kullanan

⁴⁴⁶ Tosun, *Çeviribilim Kuramlarının Uyduğu Gelişme Çizgisinin Çeviri Eğitimine Yansıması (Paradigma Değişiminin Karakteri)*, s.246.

⁴⁴⁷ Kant, s.263.

⁴⁴⁸ Faruk Yücel, "Çeviribilimin Disiplinlerarası Niteliği," içinde **Sözden Temsile Çeviribilim**, Pelin Şulha, İstanbul, Çeviribilim, ss.61-77, 2015, s.64.

optikçinin işi olduğunu söyler. Bu tarz bilimler birbirinin kapsamı içine girmektedir. Fakat birbirinin kapsamı içine girmeyen bilimler de mevcuttur, tıpkı geometri ve tıp gibi. Her ne kadar iki bilim dalı birbirinden uzak olsa da Aristoteles yay biçimli yaraların daha yavaş iyileştiğini bilmenin hekimin işi, nedenini bilmenin de geometricinin işi olduğunu söyler⁴⁴⁹.

Dolayısıyla felsefe tarihindeki düşünürlerin öğretilerine dayanarak denebilir ki, çeviribilimin diğer disiplinlerle olan ilişkisi ve ilgili disiplinlerden ödünç kavramlar alarak alanını bu açıdan aydınlatması, çevirinin doğası gereğidir. Çünkü çeviri farklı disiplinler ve farklı bilim dalları ile var olan bir bilim dalıdır.

1966 yılında yayınladığı *Translation as a Decision Process* başlıklı makalesinde Jiri Levy'nin çeviriyi teleolojik bir yaklaşım ve çevirinin amacının kaynak metnin bilgisinin, yabancı okuyucuya iletmesi olarak görmesi, teleolojik bakış açısından çevirinin erekbilimsel, yani amaca yönelik bir iletişim süreci olduğunun bir göstergesidir⁴⁵⁰. Prunc'da bu bağlamdan hareketle Skopos kuramı ile Levý'nin çeviriye ilişkin erekselci yaklaşımı arasında bağ kurulabileceği görüşündedir⁴⁵¹.

3.5. Skopos Kuramı

Skopos Kuramı çeviride *amacın* üstünlüğünü ön plana çıkararak çeviribilimde son 30 yıla kadar hâkim olan *dilbilimsel* ve *normatif* görüşün aşılmasını sağlayan bir yaklaşımdır. Çeviribilim literatüründe, Vermeer ve Reiss'ın 1984 yılına ait *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (Genel Bir Çeviri Kuramının Temelleri) adlı eser, Skopos Kuramının kapsamlı bir şekilde ele alındığı eser olarak kabul edilmekle beraber Vermeer Skopos kuramı ile ilgili ilk bilgilere, 1978 yılındaki *Ein Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie* makalesinde değinmiş ve daha sonra 1983 yılında *Aufsaetze zur Translationstheorie* eserinde kuramı yeniden

⁴⁴⁹ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s.28.

⁴⁵⁰ Jiri Levy, "Translation as a Decision Process", içinde **The Translation Studies Reader**, Lawrence Venuti, New York, Routledge, 2000, s.148-159.

⁴⁵¹ Erich Prunc, "Vom Translationsbiedermeier zur Cyber-translation" **TextConText**, 14.1=NF 4.1, s:3-74, 2000, s.13.

yapılandırmıştır.

Vermeer çevirinin birincil parametresinin *amaç*, *niyet* olduğuna, daha 1978 yılındaki makalesinde değinir ve yine aynı makalede ilk olarak *Skopos Kuralı*'ndan söz eder. Vermeer, bu makalede bir eylemin, ancak gönderici ve alıcının konumunun birbirinden sapmadığı takdirde başarılı olacağından ve eylemin amacının eylemin türünden daha üstün olduğundan bahseder. Vermeer (1978) için etkileşimsel eylemin özel bir türü olan çeviride önemli olan, çevirinin belli bir biçimde yapılmasından ziyade, amacına ulaşmasıdır⁴⁵². Dolayısıyla eylem, amacı tarafından belirlenmektedir⁴⁵³ ve Vermeer çeviri kuramı için ana kuralı bu bağlamda, *skopos kuralı* olarak belirler;

$$Trl. = f(Sk)$$

$$\text{Çeviri} = \text{işlev}(\text{skopos})^{454}$$

(*skopos kuralı*): etkileşim (Çeviri), amacı (Skopos) tarafından belirlenir, etkileşim amacının bir işlevidir.

Bu da bizi şu formüle götürür;

$$\text{Skopos} = \text{İşlev}^{455}$$

Eylemlerin amacının eylemin türünden daha öncelikli olması dolayısıyla Skopos kuralını öneren Vermeer, bu kurala göre etkileşimin, yani çevirinin, *çevirinin amacı* tarafından belirlendiği ve çeviri amacının bir işlevi olduğunu belirtir. Çevirinin birincil parametresinin amaç olması dolayısıyla, çeviri alıcısı yine bu amaç doğrultusunda sınıflandırılarak, bu amacın bir ögesi olarak belirlenir. Çevirinin amacı ve çevirinin alıcısı gündeme geldiğinden, alıcı ve amaç bağlamında, Skopos kuralının bir alt kuralı olarak *Sosyolojik Kural*'ı öneren Vermeer, amacın alıcıya bağımlı olarak tanımlanabileceği görüşündedir.

⁴⁵² Reiss/Vermeer, s.100.

⁴⁵³ Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.66.

⁴⁵⁴ Vermeer, Hans J. "Ein Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie", **Lebende Sprachen**, s.99-102, Volume 23, Issue 3, s.100, 1978.

⁴⁵⁵ Vermeer, *eine Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie*, s.101.

Skopos Kuralının yanı sıra, metnin bağdaşıklığını (Kohaerenz) bir fikir birliği olmaktan ziyade alıcı için yorumlanabilir olarak gören Vermeer, yeterli derecede bağdaşık olmanın, ilgili durumun şartlarına bağlı olduğunu söyler ve bu bağlamda ikinci kural olarak *bağdaşıklık kuralını* önerir;

*Bağdaşıklık Kuralı: çevirinin başarılı olması, çevirinin alıcı tarafından kendi durumunda yorumlanacak biçimde yeteri derecede bağdaşık olmasına bağlıdır*⁴⁵⁶.

Aktarımın özel bir türü olan çeviride, özellikle taklit edici aktarımda, alımlayan için bahsedilen bağdaşıklık, kaynak metin ve çeviri metin arasında da aktarım şartı olarak hedeflenir. Bu bağdaşıklık, çevirmenin kaynak metni anlaması ve erek metnin hangi skoposu elde edeceğine bağlıdır.

Çevirinin, bir metnin bağdaşık aktarımını amaç edindiğini belirten Vermeer, bu anlamda da üçüncü bir kural olarak *Sadakat Kuralı*'nı önerir⁴⁵⁷. Reiss/Vermeer'in kuramında sadakat kuralı, çevirinin kaynak metnin tutarlı aktarımını hedeflediğini savunur ve çeviri sürecini bu kurala göre betimler. (1) Üretici tarafından kaynak metinde şifrelenmiş olan iletinin çevirmen tarafından alımlanma biçimi, (2) iletiyi alımlayan kişi olarak çevirmen tarafından yorumlanan ileti ve son olarak (3) metni alımlayıp (yeniden) üreten kişi olarak çevirmen tarafından erek kitle için şifrelenen iletinin birbiriyle tutarlı olması, gerektiğini belirtirler⁴⁵⁸.

Sadakat ve bağdaşıklık kavramları, bir resmin kopyası şeklinde izah edilebilirler. Bir çeviride skopos kuralı, A orijinalinin niceliğinin, sınıf hiyerarşisi niceliğini dikkate alarak, işleve uygun bir biçimde Z'de *çeviri* olarak kopyalanması bağlamında işlev sağlar⁴⁵⁹.

“Bir çeviride skopos kuralı çevirinin işlevini talimat olarak alır. Düzeyler arasındaki hiyerarşi dikkate alınarak bir kaynak metnin kümeleri, işlevle

⁴⁵⁶ Vermeer, *eine Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie*, s.101.

⁴⁵⁷ Vermeer, *eine Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie*, s.101.

⁴⁵⁸ Vermeer/Reiss, s.114.

⁴⁵⁹ Vermeer, *eine Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie*, s.102.

örtüşecek şekilde erek metne bir çeviri olarak kopyalanır. Bu yapılırken çeviri [Translat] artık geriye döndürülemez bir biçimde tek ve açık bir anlama sahiptir.”⁴⁶⁰

Skopos Kuralı, Bağdaşıklık Kuralı ve Sadakat Kuralı hiyerarşik olarak sıralanmakla beraber, Skopos kuralı bir yandan etkileşim modelinde hangi faktörlerin önemli olduğunu saptarken, diğer yandan çevirinin işlevini belirler. Bağdaşıklık ve sadakat kuralında ise önemli olan çeviri sürecindeki etkenlerin hiyerarşisini saptamaktır⁴⁶¹.

1978 yılındaki makalesinden sonra yukarıda da değinildiği gibi, 1984 yılında yayınlanmış olan eser ile kuram, çeviribilim dünyasındaki yerini alır. Skopos kuramı, terminolojisi için, *Hedef* veya *Amaç* yerine, eylem kuramında benzer anlamlara gelen *Kasıt*, *Niyet (Intention)*, *Gaye*, *Maksat (Absicht)* veya *İşlev (Funktion)* kavramları kullanılmaktadır. Vermeer, pratik felsefenin ilgili sınıfının kavram öğeleri⁴⁶² olan *Hedef*, *Amaç*, *Niyet*, *Maksat* ve *İşlev* kavramlarının teleolojik kavramlar olduğunu ve bunların yine kendi aralarında detaylandırılıp, birbirlerine karşı sınırlandırılabilceğini belirtir⁴⁶³. Eserde ilk etapta *Zwek-Amaç* (ve *Ziel-hedef*), *İşlev* ve *Skopos* eş anlamlı kullanan ve *Hedef (Ziel)*, *Amaç (Zweck)* gibi terminolojik olarak iç farklılıklara sahip olan sözcüklerden *Hedef (Ziel)* kavramını, kavram karmaşasını engellemek amacıyla üst kavram olarak kullanmayı öngören kuramcılar, çeviri için amaçlanan hedefin *Skopos* olduğunu belirtirler. Skopos’un Yunanca *Hedef*, *Amaç*, *Maksat*, *Kasıt* anlamlarına geldiği ve çeviride işlevsel bir yaklaşımı savunduğu görüşünde olan kuramcıların işlevsel yaklaşımdan kastı ise çevrinin, erek kültürde hedeflenen amaca ve hedeflenen alıcıya en iyi şekilde hizmet etmesidir⁴⁶⁴. Burada amaç, yani skopos, kaynak metni birebir aktarmaksa o yönde, kaynak metni sadece çıkış metni olarak almaksa o yönde bir çeviri yapmaktır. Skopos erek metinden hareketle veya kaynak metinden hareketle oluşturulabilir. Her çevride önemli olan çevirinin amaç-işlevsel olmasıdır. Bu, erek

⁴⁶⁰ Vermeer/Reiss, s. 115.

⁴⁶¹ Vermeer, *eine Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie*, s.102.

⁴⁶² Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.1.

⁴⁶³ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze*, Band 2, Heidelberg, Universitaet Heidelberg, 1990, s.93-94.

⁴⁶⁴ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, çev. Ayşe Handan Konar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s.3.

kültür amaçlarının, kaynak kültür amaçlarından üstün olduğu anlamına gelmez⁴⁶⁵.

Vermeer çeviri kuramı için üst kural olan skopos kuralını 1984 yılındaki eserinde de *skopos kuralı*⁴⁶⁶ olarak adlandırmış ve kuralı aynı şekilde formüle etmiştir:

Bir eylem kendi amacı tarafından belirlenir (yani eylem amacının işlevidir);

Çeviri=İşlev (Skopos)

İşlev dendiğinde ilk akla gelen eylemdir ve her eylem bir amaç doğrultusunda gerçekleşir. Dolayısıyla çevirinin bir eylem olduğu ve eylemlerin de amaçlı olduğu tezinden yola çıkarak çeviri eyleminin temeline amaç kavramının oturduğunu görmek mümkündür. Çevirmen ise burada amaca ulaşmada sorumlu olan kişidir⁴⁶⁷. Çeviri eyleminde baskın unsur olarak amacı gören kuramcılar, amacı (ve hedef) işlev ve skoposla eş anlamlı olarak kullanmaktadır.

Skopos = Zweck, Ziel

*Skopos= Amaç, Hedef*⁴⁶⁸.

Bu bağlamda çeviri için işlevin anlamı;

işlev=amaç, skopos'tur.

İşlev ve amacı birbirine eş anlamlı olarak gören Vermeer/Reiss, işlevi metin açısından, amacı çevirmen açısından ilişkilendirmektedirler. Metinsel boyutta işlevsel olan çeviri, çevirmen eylemi bakımından da amaca yöneliktir⁴⁶⁹. Skopos kuramında daha ziyade çevirinin amacı öncelenirken, işlevsel bakış açısında, metnin işlevi öncelenmektedir. Metnin işlevi gönderici/göndericinin rolü, göndericinin amacı, alıcı/alıcının beklentisi,

⁴⁶⁵ Witte, s.43.

⁴⁶⁶ Reiss/Vermeer, s.101.

⁴⁶⁷ Dizdar, s.105.

⁴⁶⁸ Vermeer/Reiss, s. 96.

⁴⁶⁹ Tosun, *Çeviribilim Kuramlarının Uyduğu Gelişme Çizgisinin Çeviri Eğitime Yansıması (Paradigma Değişiminin Karakteri)*, s.180.

medya, yer, zaman ve neden ile ilişkilidir⁴⁷⁰. Yani metin tek başına bir işleve sahip olmamakla beraber, alımlama durumunda bir işlev edinir. Skopos kuramının temelinde yatan *dinamik metin anlayışına* göre bir metin, tek başına işleve *sahip* değildir, aksine metne bir işlev (ya da daha çok sayıda işlevler) yüklenir. Bu bakımdan Nord metinlere, alımlayıcı sayısı kadar işlev yüklenebileceğini söyler⁴⁷¹.

Genel çeviri anlayışında, çevirinin bir eylem olduğu görüşünün hâkim olması, eylemin hem var olan bir duruma uygun olmasını, hem de bu duruma bağlı amaca ulaşmakta araç konumunda olmasını, yani eylemin bir işlevi olmasını şart koşar.

$$Eylem = İşlev (durum, niyet)^{472}.$$

Eylemlerin başarılı olması, duruma uygunlukla doğru orantılıdır. Bir eylem niyeti, yani amaçlanan işlevi açısından değerlendirildiğinde, eylemin değerini belirleyen, eylemde bulunan kişinin kendisidir; eylemin yorumlanması, yani eylemin yorumlanmış işlevi açısından değerlendirildiğinde ise eylemin değerini belirleyen alıcıdır⁴⁷³.

Skopos kuramı, işlevsel bir kuramdır ve işlevselliği, erek kültür alıcılarının koşulları altında bir erek metnin potansiyel işlevselliğinde yatmaktadır⁴⁷⁴. Vermeer çeviriyi kendi skoposunun bir işlevi olarak tanımlamasının yanı sıra, bir kaynak kültür ve dildeki bilgi sunumu üzerinden erek kültür ve erek dildeki bir bilgi sunumu olarak adlandırır. Yani;

$$Çeviri = Erek dil ve kültürdeki bilgi sunumu (kaynak dil ve kültürdeki bilgi sunumu)^{475}.$$

Çeviri, işlevi ve metin türünden bağımsız olarak kaynak dil ve kültürdeki bir bilgi sunumu üzerinden bir erek dil ve kültürde bir bilgi sunumudur. Çeviride çevirmen kaynak metin üzerinden kendi tarafından bilgi sunumu olarak anlaşılan bir bilgiyi sunar.

⁴⁷⁰ Siever, s.149.

⁴⁷¹ Christiane Nord, "Ausrichtung an der zielkulturellen Situation", in **Handbuch Translation**, Mary Snell-Hornby, Hans G. Hönl, Paul Kussmaul, Peter A. Schmitt, , Stauffenburg Verlag, 144-147, 1999, s.145.

⁴⁷² Reiss/Vermeer, s. 98.

⁴⁷³ Reiss/Vermeer, s. 99.

⁴⁷⁴ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.24.

⁴⁷⁵ Reiss/Vermeer, s.76.

Yani kaynak metinde bilgiyi sunan yazar ile erek metinde bilgiyi yeniden şekillendirip yorumlayıp sunan çevirmenin varlığı söz konusudur⁴⁷⁶.

Vermeer, Skopos Kuramının temellerini oluşturduğu 1983 yılındaki eserinde yer alan *Die Sitten des Staates, die zwei Übel* adlı makalesinde çeviri kuramlarının içermesi gereken altı faktör olduğunu belirtir ve bu faktörleri şu şekilde ele alır;

1. Bir çeviri amaç odaklıdır. Bu ilk ve en önemli faktördür. Bu kuralı müteakiben diğer kurallar ortaya çıkar.
2. Bir çeviri bir bilgi sunumu üzerinden gerçekleşen bir bilgi sunumudur. Kaynak metin, erek metin ve erek dil aracılığıyla taklit edilir. Çeviriyi sadece sözde bir dilsel aktarım olarak görmeyen Vermeer, örnek olarak roma döneminde ev anlamına gelen domus'un Almancadaki Haus'dan kültürel olarak farklı bir anlam taşıdığına değinir.
3. Bir erek metin kendi içinde tutarlı olmalıdır.
4. Bir erek metin, kaynak metin ile tutarlı olmalıdır. Tutarlılık kölelik anlamında değil, daha ziyade hedeflenen amaca uymak demektir.
5. Bu sayılan faktörler bu silsileye göre sıralanmalıdır, yani hiyerarşik olarak zincirlenmelidir.
6. Metinlerde denmek istenenin değişmesi, gerekenlerin değişeceği metin kısımları için de geçerlidir⁴⁷⁷.

Benzer bir yaklaşımı 1984 yılındaki eserde de ele alan kuramcı, genel çeviri kuramının faktörleri olarak gördüğü faktörleri bu kez şu şekilde sıralar;

1. Bir çeviri skoposu şart koşar.
2. Bir çeviri kaynak dil ve kültürdeki bilgi sunumu üzerinden gerçekleşen erek dil ve kültürdeki bilgi sunumudur.
3. Bir çeviri bir bilgi sunumunu geri dönüştürülemez bir şekilde yansıtır.
4. Bir çeviri kendi içinde tutarlı olmalıdır.

⁴⁷⁶ Muharrem Tosun, "Kültürlerarası Bilgi Aktarımında Çevirmenin Sorumluluğu", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* –Cilt 3, Sayı 2, ss:1-9, Temmuz- Aralık, 2006, s.1.

⁴⁷⁷ Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.175.

5. Bir çeviri kaynak metin ile tutarlı olmalıdır.
6. Tüm bu kurallar belirtilen sıraya göre birbirleri arasında hiyerarşik olarak düzenlenmiştir⁴⁷⁸.

Tüm bu faktörler ışığında Reiss/Vermeer'e göre genel bir çeviri kuramına yönelik kuramsal temeller üç iddiadan oluşmaktadır. Bunlar;

1. $Trl. = f(Sk)$

Çeviri= işlev (skopos). Çeviri skoposunun işlevidir.

2. $Trl. = IA_Z(IA_A)$

Çeviri= erekdilsel ve kültürel bilgi sunusu (kaynak dilsel ve kültürel bilgi sunusu).

Yani çeviri, bir kaynak kültür ve dildeki bilgi sunumu üzerinden sağlanan erek kültür ve erek dilde bir bilgi sunumudur.

3. $Trl. \subseteq IA_A \times IA_Z$

Bir çevirinin skoposu, bir kaynak metnin bilgi sunumu (x) erek metnin bilgi sunumudur.

Bir çevirinin bilgi sunumu, kaynak metindeki bilgi sunumunun aktarılması olarak betimlenir. Bu aktarımda tersine bir işlem söz konusu edilemez, yani erek metnin kaynak metne geri çevrilmesi söz konusu değildir⁴⁷⁹,

Bir çevirinin çıkış noktası olarak metni kabul eden Reiss/Vermeer⁴⁸⁰, Aristoteles'in dört neden kuramına, erekselci görüşe ve Skopos teriminin anlamına uygun olarak, çevirinin kaynak metinden hareketle meydana geldiğini ifade etmiş olur. Oysa Skopos kuramı denince akla gelen, kaynak metni adeta yok sayarak, salt erek metin ve erek kültüre odaklanan bir çeviri anlaşılır. Zaten yukarıda da görüldüğü üzere Reiss/Vermeer, daha önce de belirtildiği gibi kaynak metni yok saymamakta, çevirinin kaynak metin ile

⁴⁷⁸ Reiss/Vermeer, s.118-119.

⁴⁷⁹ Reiss/Vermeer, s.105.

⁴⁸⁰ Reiss/Vermeer, s.119.

bağdaşık olması gerektiğini belirtmektedir. Prunc'un aşağıdaki ifadesi, bu çalışmada Skopos kuramıyla ilgili bu savı destekler niteliktedir:

“Reiss/Vermeer'de çevirinin çıkış noktası, başlangıçta kaynak metin olarak alınır. Hedef, çevirinin [Translat] oluşturulmasıdır. Çevirinin amacı, alıcıların durumuyla belirlenir. (...) Bu yolla çeviri sürecinin ağırlık noktası KM'den EM'ye, yerleştiği konum da alıcıların durumsallığına doğru kayar. Ancak KM, metnin yüzey yapısıyla eş tutulmaz, sadece bir ileti olarak ele alınır ve çeviri yardımıyla bu iletinin bir erek kültüre nakledilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla çeviri kaynak metindeki bilgi sunumunun erek dildeki bir bilgi sunumu ile yer değiştirmesidir.”⁴⁸¹

Kaynak metin ile erek metin arasındaki ilişki, metnin öğelerinin birebir kopyalanmasından ibaret olan bir ilişki değildir. Vermeer iki metin arasındaki ilişkiyi kaynak metin değerlerinden oluşan bir X kümesinin, erek metin değerlerinden oluşan bir Y kümesi ile temsil edilmesi olarak değerlendirmektedir⁴⁸². Kaynak metnin amacı ve içeriğinin dil, gönderici (yazar/çevirmen) ve alıcı değişmesine rağmen mümkün olduğunca değişmeden kalması gerekmektedir. Çünkü kaynak metindeki kimi unsurlar, kaynak metnin değiştirilmeksizin çevirisini imkânsız hale getirmektedir⁴⁸³.

Reiss/Vermeer çeviri işini, çevirmen ve görev verenden başlayan ve alıcıda son bulan bir süreç olarak görmektedir⁴⁸⁴. Yani her bir çeviride amaçlanan bir alıcı grubuna çeviri yapılması söz konusudur. Bu aktarım sürecinde Reiss/Vermeer çevirmeni, karar verici olarak ele almakta, kaynak dil ve kültür ile erek dil ve kültür üzerinde bilgi gücünü elinde tutan öge olarak tanımlamakta ve böylece çeviride kaynak metnin varlığını korumaktadır⁴⁸⁵. Benzer bir algıya Kupsch-Losereit'ta da rastlamak mümkündür. Kupsch-Losereit'a göre skopos, bir kaynak metinden bir erek metne, bir erek kültür için yapılan çevirinin işlevini ve buna bağlı olarak da hedeflenen okuyucuyu, kısacası tüm

⁴⁸¹ Erich Prunc, *Einführung in die Translationswissenschaft*, Graz, ITAT, Selbstverlag, 2002, s.163.

⁴⁸² Reiss/Vermeer, s. 122.

⁴⁸³ Ivanka Vasseva-Kadankova, “Übersetzen und Stil“, in *Traducere Navem*, Justa Holz-Maenttaeri und Christiane Nord, s.127-137, Tampere, Tampereen Yliopisto, 1993, s.127.

⁴⁸⁴ Reiss/Vermeer, s.82.

⁴⁸⁵ Reiss/Vermeer, s.86.

çevirmen kararlarını belirleyendir⁴⁸⁶.

Siver'e göre⁴⁸⁷, Vermeer'in kaynak metni çevirmen için bir bilgi sunumu olarak görmesi, radikal bir karardır. Vermeer erek metni, kaynak metin üzerinden gerçekleşen bir bilgi sunumu olarak görmektedir. Çeviri olarak nitelenen erek metin, bir bilgi sunumudur, kaynak metin de kendi alıcısı için bir bilgi sunumudur. Çünkü biz hiçbir zaman ne kaynak metin yazarının asıl niyetini, ne de kaynak metin okuyucusunun alımlama durumunu bilme imkânına sahip değiliz⁴⁸⁸. Nord'a göre çeviride çıkış noktası kaynak metin göndericisinin ya da yazarının *niyeti* olmayıp, bu niyetin çevirmen tarafından yorumlanmasıdır, çünkü ona göre çevirmen ancak kaynak metin yazarının niyetine yönelik yorumlama ediminde bulunabilir⁴⁸⁹. Bu durumda kaynak metnin tekliğinden bahsetmek pek de olası görünmez. Kaynak metni yoruma açık olarak gören Prunc, mantıksal olarak tek bir kaynak metnin varlığının söz konusu edilemeyeceğini söyler. Mademki biz, kaynak metin yazarının asıl niyetini bilmeyeceğiz, o halde sonsuz sayıda durum içinde yapılan yine sonsuz sayıda olası yorumun olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Kaynak metnin *kendisinin* söz konusu olmaması, özgül olarak yorumlanmış bir kaynak metin varlığını doğurur⁴⁹⁰. Bu takdirde çevirmen sadece erek metni biçimlendiren özne olarak değil, aynı zamanda kaynak metni yorumlayan özne olarak da karşımıza çıkar⁴⁹¹. Dolayısıyla çevirmen yorum yaparken, erek metin işlevinden hareket eder. Kaynak metin, ancak erek metnin önceden belirlenmiş işlevinden hareketle yorumlandıktan sonra bir erek metin, bir çeviri metin oluşturulabilir⁴⁹². Bu da skopos kuramının çeviriyi erek kültür normlarına göre ele almasının bir gerekçesidir.

⁴⁸⁶ Sigrid Kupsch-Losereit, **Vom Ausgangstext zum Zieltext. Eine Wegbeschreibung translatorischen Handelns**, Berlin, Saxa Verlag, 2008, s.139.

⁴⁸⁷ Siever, s.149.

⁴⁸⁸ Krş. Tosun, *Çeviribilim Kuramlarının Uydugu Gelişme Çizgisinin Çeviri Eğitime Yansıması (Paradigma Değişiminin Karakteri)*, s.41,172.

⁴⁸⁹ Prunc, *Einführung in die Translationswissenschaft*, s.192-193.

⁴⁹⁰ Prunc, *Einführung in die Translationswissenschaft*, s.163.

⁴⁹¹ Prunc, *Vom Translationsbiedermeier zur Cyber-translation*, s.52.

⁴⁹² Prunc, *Einführung in die Translationswissenschaft*, s.164.

Bu açıdan bakıldığında Vermeer'in çeviriyi bir bilgi içeren kaynak metin üzerinden bir bilgi içerecek olan erek metin olarak değerlendirmesi, gerek Aristoteles'in dört neden kuramı, gerek skopos kavramının anlamı, gerekse erekselci yaklaşımlar açısından yerinde bir değerlendirmedir. Siver, Vermeer'in çeviriyi kaynak metin üzerinden gerçekleşen bir bilgi sunumu olarak tanımlamasının, genelde yanlış anlaşıldığını düşünür. Skopos kuramında bilgi ve bilgi sunumunun söz konusu edilmesi, bilginin gösterge ve yorumdan bağımsız olamayacağı anlamındadır. Bu noktada bir çeviriden bahsedebilmek için, öncelikle bir metinden bahsetmek gerekir.

Çeviride metin söz konusu olduğunda, dikkatler iki tür metin üzerinde yoğunlaşır. Bunlardan ilki, çeviri metinden önce üretilmiş ve ondan hareket edeceği bir kaynak metin ve diğer bir kültürde oluşturulan erek metindir. Dolayısıyla çevirinin ön koşulu metin üretimidir. Metni, bir üretici tarafından bir alıcıya sunulan bir bilgi sunumu olarak tanımlayan Reiss/Vermeer'e göre çeviride çevirmen, mevcut olan ve kendisinin anlayıp yorumladığı bir kaynak metinden yola çıkar⁴⁹³. Kaynak metin, bir üreten tarafından alıcıya sunulmuş olan bir bilgi sunumudur. Çevirmen, kaynak metinde okura ve kendisine sunulan bilgi sunumunu, başka bir dil ve kültür dizgesindeki alıcılar için yeniden formüle eder. Yani çeviri, bilgi sunumu üzerinden gerçekleşen bir bilgi sunumudur. Bilgi sunumu dediğimiz metinde var olan ve bir alıcı tarafından anlaşılıp yorumlanan şeydir.

“(...)Her çevirinin, kendi işlevi ve kendi metin türünden bağımsız olarak, bir kaynak metin ve onun kültürü üzerinden, bir erek metin ve onun kültüründe bilgi sunusu olarak kavranması, bütünleyici bir çeviri kuramı olarak bizim kuramımız için önemlidir.”⁴⁹⁴

Sosyal bir işlevi yerine getirmek amacıyla, göndericisi tarafından yeni bir iletiyi içerdiği düşünülen metinler bir bilgi sunulmasında aracı olurlar ve bundan dolayı da metinler bir bilgi sunumu olarak değerlendirilmektedir⁴⁹⁵. Fakat Reiss/Vermeer çevirinin, basit anlamda bir bilgiyi aktardığı görüşüne katılmazlar. Çeviride daha ziyade, kaynak metin

⁴⁹³ Reiss/Vermeer, s.19.

⁴⁹⁴ Reiss/Vermeer, s.76; çeviri için ayrıca bkz. Tosun, *Çeviribilim Kuramlarının Uyduğu Gelişme Çizgisinin Çeviri Eğitime Yansıması (Paradigma Değişiminin Karakteri)*, s.170.

⁴⁹⁵ Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.172.

bilgi sunumunda olanlar üzerine bilgi verildiğini düşünen Reiss/Vermeer’e göre dikkat edilmesi gereken nokta, erek kültürün kültürel koşullarının dikkate alınmasıdır. Bir çeviri, erek kültür ve erek dil aracısıyla kaynak dil ve kültürdeki bir metni taklit etmektir⁴⁹⁶.

Kuramcılara göre çeviri, söz konusu kaynak metindeki bilgi sunumu, erek kültürde gereksinim duyulduğunda söz konusu olur⁴⁹⁷. Bu noktada devreye giren çevirmen, kaynak metne başvurup, ilgili metni erek kültürdeki işlevine ve beklenen amaçlara göre çevirir. Metnin kaynak dilden erek dile aktarımında amaç, bir bilgi sunmaktır.

Kendi dil ve kültür dizgesinde bir bilgi sunumu olan kaynak metin, erek dil ve kültürde işlev görececek olan bir bilgi sunumuna dönüşür. Bu dönüşümde önemli olan *amaçtır*. Kaynak metin başka bir dil ve kültür dizgesinde başka bir alıcı grup için kaleme alınmıştır, erek metin ise erek dil ve kültür dizgesinde erek alıcı için kaleme alınacaktır. Dizgelerin farklılığı çevirinin işlevsel olmasını, dolayısıyla çevirinin bir amaç doğrultusunda gerçekleşmesini gerektirmektedir. Çeviri dilsel ve kültürel bir aktarımdır ve her toplumun kendine özgü dilsel ve kültürel dizgesi vardır. Bu bakımdan tüm toplumlar kendine özgüdür. Aynı iki dil, aynı iki kültür ve aynı iki alıcı grubunun söz konusu olmaması, çeviride işlevsel ve amacına uygun aktarımı şart koştuğu gibi, erek ve kaynak kültürün birbirinden farklı olması, çevirinin kültürel bir transfer olmasını da beraberinde getirir.

Vermeer 1990 yılındaki *Skopos und Translationsauftrag-Aufsätze* adlı eserinde, Skopos kuramının diğer çeviri kuramlarıyla olan ilişkisine dair şunları söyler;

“Skopos kuramına göre çeviri, sadece dilsel bir fenomen olarak dikkate alınmamalı, bilakis bir durum içerisinde iletişimsel eylem ögesi olarak dikkate alınmalıdır. (...) Skopos kuramına göre her çevirinin amacı, görevi aracılığıyla önceden belirlenir: “Skopos”, neyin, nasıl vb. çevrileceğini belirler. Bundan dolayı denebilir ki “Skopos”, bir kaynak metnin, erek metnin üretiminde ne ölçüde ve ne şekilde kullanılacağını belirler. Bundan dolayı genel olarak bu

⁴⁹⁶ Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.173.

⁴⁹⁷ Reiss/Vermeer, s.86.

kuram, çevirinin tüm durumlarında geçerlidir. Böyle bir genel kuram elbette ki özel durumlar, tekil olaylar için tam bir açıklama getirmez.”⁴⁹⁸

Vermeer Skopos kuramının genel bir kuram olduğunu söylerken, her genel kuramın özel durumlara direk olarak uygulanmasını kast etmemektedir. Ona göre genel kuramlar özel durumlara ancak uygulamalı bir kuram aracılığıyla uygulanabilir ve özel bir duruma uygulandığından ötürü de bu tür kısmi kuramlar, kültüre ve durumu özgürlüğü elinde bulundurlar⁴⁹⁹.

Skopos kuramına göre her bir çevirinin, görev aracılığıyla verilen amaç tarafından belirlenmesi, yani skoposun neyin, nasıl vs. çevrileceğini (yazılı/sözlü) belirlemesi, bir kaynak metnin erek metnin oluşumunda ne dereceye kadar ve hangi biçimde kullanılacağı anlayışına imkân sağlamaktadır. Böylece kuramın genel, yani çevirinin her durumu için geçerli olduğu görüşünde olan Vermeer’e göre her bir çeviri skopos tarafından güdümlenmektedir ve böyle bir genel kuram, elbette ki özel durumlar için tam bir açıklama vermeyeceği için, bu tarz durumlar özel kuramlar içerisinde ele alınmalıdır⁵⁰⁰.

Erek dizgede herhangi bir anlam taşımayan kaynak metin nesnesinin, çevirmen öznesinin bu nesneye bir yorumda bulunmasından sonra, erek dizgede bir anlam kazanması, durağan halde bulunan kaynak metnin anlamı ve amacının, çevirmen tarafından erek dizgeye taşınmasıyla olanaklıdır. Çevirmenin, bir metni yeniden üretim olarak icra ettiği bu aktarım bir anlamda, kaynak metnin hem dilsel hem de kültürel parçalarının yerini değiştirme olayıdır. Vermeer’e göre böyle bir yeniden üretimde ilk önce çeviri amacı, yani skopos saptanmalıdır ve skoposun belirlenmesi öncelikle erek kültür alıcısının tahmin edilebilmesini şart koşar⁵⁰¹. Çünkü metin ancak bilindik olan bir alıcı için geçerli olduğunda işlev kazanacaktır. Belirlenmiş bir alıcı ve alıcı kitlesi için yapılan çeviride *amaç*, gerçekleşmesi gereken şeydir. Skopos belirlendikten sonra, skoposun gerçekleşmesi aşamasında kaynak metin, işlevsel biçimde erek alıcının

⁴⁹⁸ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag-Aufsätze*, s. 31.

⁴⁹⁹ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.20.

⁵⁰⁰ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag-Aufsätze*, s.31, 32.

⁵⁰¹ Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.143.

beklentileri doğrultusunda aktarılır. Kaynak metnin amacı ile çeviri metnin amacının birbirinden sapabileceğini düşünen Vermeer, ilk şart olarak erek metnin amacını görür. İkinci şart ise erek kültür ve erek dil çerçevesinde erek alıcı için erek metnin anlaşılır kılınmasıdır. Vermeer bu anlaşılabilirliği uyumluluk, bağdaşıklık olarak adlandırır ve bununla ifade etmek istediği erek metin okuyucusunun kaynak metne geri dönmekten ve erek kültürün arka plan bilgisi yardımıyla erek metni yorumlayabilecek şekilde alımlamasıdır⁵⁰². Vermeer aynı görüşünü, K.Reiss ile yazdığı eserinde de dile getirir. Erek metnin skoposunun kaynak metnin skoposundan sapabileceğini belirten Reiss/Vermeer, bu görüşlerinin gerekçelendirmesini, kaynak metnin üretimi ile erek metin üretim faaliyetinin farklılığında temellendirir. Çünkü kuramcılara göre çeviri, farklı bir amaca hizmet edebilir ve bu bağlamda amacın korunması, genel bir çeviri kuramının temel talebi değildir, çünkü amacın korunması kültüre özgü bir kuraldır. Skoposa bağlı olarak kaynak metindeki bazı kısımlar çeviriye başlamadan veya çeviri esnasında değiştirilebilecektir.⁵⁰³

Skopos kuramının ortak yazarı K. Reiss, kaynak metnin amacının çeviride değiştirilerek aktarımı şeklindeki yöntemi, daha sonra yazdığı *Texttyp und Übersetzungsmethode* adlı kitabında, çevirinin ikincil işlevi ve normal olmayan durumu diye betimler. Reiss'e göre çevirinin normal durumu ve birincil işlevi, kaynak metin yazarının niyeti ya da amacına uygun bir çevirinin gerçekleşmesidir. Bu durumu, “amaca uygun çeviri yöntemi” (intensionsadequate Übersetzungsmethode) olarak adlandıran Reiss, çevirilerin normalinin, kaynak metnin yazarının amacının ve metin türünün erek metinde değiştirilmemesi olduğunu savunur. Kaynak metnin amacının, erek kültürdeki işlevine göre değiştirilmesini, “işleve uygun çeviri yöntemi” (funktionsadequate Übersetzungsmethode) olarak adlandırılan K. Reiss'e göre, kaynak metin yazarının amacını değiştirmek, çeviride beklenen bir durum değildir ve çevirinin özel durumudur. Bir kaynak metnin amacının ya da metin türünün değiştirilmesi ancak, metnin erek kültür dizgesinde farklı bir durum ve alıcı kitle için, farklı bir amaçla kullanılması amacıyla olabilecektir. Bu durumda ise kaynak metin, belli düşünce, amaç ve

⁵⁰² Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.144-145.

⁵⁰³ Reiss/Vermeer, s.102, 103; Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag-Aufsätze*, s.81; Vermeer, “Skopos and Commission in Translational Action” 2000, in **The Translation Studies Reader**, Lawrence Venuti, p:221-233, New York, Routledge, 2000, s. 222.

manipulasyonların aracı olarak kullanılır ve kaynak metnin normal çevirisinden söz edilmiş olunmaz. Ancak piyasada bu tür çevirilerin sayısının çokluğu, işleve uygun çeviri yönteminin, çeviri kuramına uygun bir çeviri yöntemi olduğu anlamına gelmez⁵⁰⁴.

Skopos kuramında çevirmen iletişimi gerçekleştiren bir eyleyendir, yani skopos bir çevirme eylemidir ve Vermeer, okur merkezli bir kuram olan Skopos kuramını çeviriyi, bir bütün olarak, erek kültürde, erek kültür alıcıları için işlev gören bir metin açısından ele almaktadır⁵⁰⁵. Erek metnin alıcısını *skoposun özel bir alanı* olarak betimleyen kuramcılar, erek metin alıcısı ne kadar açık ve belirgin tarif edilirse, çevirmen için karar vermenin o kadar rahat olacağı görüşündedirler⁵⁰⁶. Fakat kuramcıların bu yaklaşımı kaynak dünyayı yok saymak anlamına gelmemekte, bilakis kaynak dünya aracılığı ile erek dünyada işlevsel bir çeviri durumu ortaya koymaktadır.

“Skopos kuramında, kaynak metnin dil içi ve dil dışı niteliklerinden çok, erek metnin hangi okura ne biçimde ulaşması gerektiği, tartışılır bir sorundur. Bu kuramın her ne kadar “serbest” bir çeviri anlayışına dayandığı iddia edilse de, geleneksel anlamın dışında, kuramın özünde kaynak metne görece bir “bağlılık” söz konusudur.”⁵⁰⁷

Skopos kuramı ile çeviribilime yeni bir bakış açısı kazandıran Reiss/Vermeer için çevirinin en önemli ilkesi, iletişimin amacı ve bu amacın erek kültür gerçekliği altında mümkün olan en uygun şekilde gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşme bir eylem ile meydana geleceğinden çeviri amaçlı bir eylemdir ve her eylem de bir amaca ulaşmalıdır. Dolayısıyla bir amaca ulaşan bir eylemin bir sonuca, yeni bir duruma ve belki de *yeni bir gerçekliğe* ulaşacak olması kaçınılmazdır. Vermeer’e göre çeviribilimde bu yeni gerçeklik, eylemin varacağı bu son, bu yeni durum, kısacası bunlara vesile olacak olan çeviri eylemi, *erek metin* güdümlüdür⁵⁰⁸.

Erek metin, kaynak metne nazaran farklı kültürel davranışlara, farklı metin biçimlerine

⁵⁰⁴ Katharina Reiss, *Texttyp und Übersetzungsmethode*, 3. AuflageTübingen, Stauffenburg Verlag, 1993, s.10-25.

⁵⁰⁵ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s. 41,46.

⁵⁰⁶ Christiane Nord, *Textanalyse und Übersetzen*, Tübingen, Julius Groos Verlag, 1995, s.10.

⁵⁰⁷ Yücel, *Tarihsel ve Kuramsal Açıdan Çeviri Edimi*, s.52.

⁵⁰⁸ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag*, s.68; *Skopos and Commission in Translational Action*, s.221.

ve metin içeriğine bağlıdır. Çeviri, metinlerin bir kaynak dilden bir erek dile gerçekleşen kod transferi olmadığından dolayı, kaynak metnin mümkün olduğunca sözcüğü sözcüğüne ve mümkün olduğunca serbest çevrilmesi şeklinde veya kaynak metnin işlevinden ziyade, erek odaklı olarak gerçekleşmektedir⁵⁰⁹. Aslında Vermeer'e göre sözcüğü sözcüğüne çevirmek de skoposa göre çevirmektir. Ama burada bir kod dönüşümü kast edilmemektedir. Çünkü Skopos kuramına göre çeviri sözcüğü sözcüğüne dahi yapılsa, erek dil ve kültürün koşulları dikkate alınmalıdır.

Vermeer çevirinin skoposunu merkez alırken, ne kaynak metni saf dışı bırakmakta ne de erek metni kutsallaştırmaktadır, Vermeer'in yapmak istediği, kaynak metnin erek dil ve kültürde üstlenmesi planlanan işlevi yerine getirecek şekilde çevrilmesidir. Tıpkı hiç bir insan eyleminin amaçsız olamayacağı gibi, hiç bir çevirme eylemi de amaçsız değildir ve çeviri, belirlenmiş bir erek durumda, belirlenmiş bir ereğin işlevsellik kazanabilmesi için yapılır⁵¹⁰. İster teknik, ister edebi, ister uzmanlık metni olsun hiçbir metin, amaçsız çevrilemez. Vermeer'in deyişiyle, *canı öyle istediği için* çevriliyor dahi olsa, bu da bir çeşit amaçtır. Yani belirli bir şekilde çevirmek, bir skoposa göre çevirmek demektir.⁵¹¹

Edebi metinlerin çevirisinde skoposun söz konusu edilemeyeceği, edebi metinlerde amaç ve işlevden ne kadar az bahsedilirse, eserin sanatsal değerinin o kadar fazla korunacağı şeklindeki itiraza karşılık Vermeer, amaç ve dolayısıyla işlevin sanat ile birbirini dışlamadığı görüşündedir. Çünkü ona göre aslına sadık çeviri yapmak demek de skoposa göre hareket etmek demektir. Önemli olan metnin belli şartlar altında işlev görmesidir. Metin sözcüğü sözcüğüne bir çeviriyi gerektiriyorsa, burada da metnin skoposundan bahsedilebilir⁵¹². Vermeer'in bu görüşü, daha önce sözünü ettiğimiz, Reiss'in, niyete uygun çeviri yöntemine benzemektedir. Kaynak metne sadık bir çevirinin de skoposa aykırı düşmeyeceği sözüyle ilgili sorulacak soru, kaynak metnin sözcüğüne mi, yoksa yazarın metni yazma amacına sadık bir çevirinin mi söz konusu olacağı? şeklindedir. Çeviri tartışmalarında, kaynak metne sadakat ile, kaynak metne

⁵⁰⁹ Vermeer, *voraussetzungen für eine translationstheorie*, Hedeilberg, 1986, s.285.

⁵¹⁰ Vermeer, *Skizzen zu einer Gescichte der Translation*, Band 6.1, Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1992, s.352.

⁵¹¹ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.15,42.

⁵¹² Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze*, s.115-116.

karşı bir özgürlük anlayışının arkasında devamlı şekilde çeviriye sözcük düzeyinde bir yaklaşım söz konusu olduğu için, çeviri tartışması oldukça yüzeysel kalmaktadır. Oysa bir edebiyat metninde, kaynak metin yazarının edebi niyeti ya da amacından farklı bir edebiyat metninin ortaya çıkamayacağı bir gerçektir, fakat bu amacın ortaya çıkışının, kaynak metnin sözcüklerine sadık kalarak gerçekleşeceğini söylemek mümkün değildir. Tersine, kaynak metnin sözcüklerine ne kadar sadık kalırsak, metnin edebi ruhuna ve yazarın bize seslenmek istediği estetik duyguya o kadar uzak kalmış oluruz. Çeviri kuramsal tartışmanın sığılığı belki Skopos kuramının çıkış yıllarında normal görülebilir ve Vermeer'e karşı böyle bir eleştiri getirilebilirdi, fakat günümüzde çeviribilim kuramlarının ne kadar geliştiği düşünüldüğünde, böyle basit tartışmaların çok gerilerde kaldığı görülebilir.

Edebi metinlere gelen itirazın yanı sıra *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze* adlı eserde iki itiraza daha rastlanır. Bu itirazlardan ilki, bütün eylemlerin bir hedefinin, amacının, olmayacağı yönündedir. Hiçbir amacı olmayan eylemlerin de söz konusu olduğu yönünde karşı görüşlerin olması, yani amaçsız eylemlerin de olduğu yönündeki itiraz, kuramcı tarafından her bir eylemin gizil de olsa bir amaç içerdiği görüşüyle bertaraf edilmeye çalışılmıştır⁵¹³. Hiç bir amaç taşımayan davranışların da amaçsız olarak bir amaç içermesi, eylemde bulunan her bir öznenin, bulunduğu eylem ile alakalı olarak bir gizil amacı barındırması anlamına gelir, çünkü eylem söz konusuysa, amaç da söz konusudur, hiç bir eylem amaçsız değildir.

Çeviri bir eylem olarak alındığında, değinmeden geçilmeyecek bilim adamlarından biri de *İletişimsel Eylem Kuramını* (1981) geliştiren Jürgen Habermas'dır. Habermas, öznelerin eylemde bulunurken *teleolojik eylem* ve *iletişimsel eylem* olmak üzere başvuracağı iki eylem tipinin var olduğundan bahseder. Teleolojik, yani ereksel eylemde aktör verili bir durum içerisinde bir amacı gerçekleştirmek için araçlar seçer. Aktörün bu amaçları seçmesi, tek başına gerçekleştirdiği bir eylemdir. Teleolojik eylemde aktör amaçları gerçekleştirmek için amaçlı tercihte bulunur ve gerçekleştireceği eylemin başarılı olacağı iddiasında bulunur. Dolayısıyla teleolojik eylemler sonuç güdümlü eylemlerdir. İletişimsel eylemde ise en az iki öznenin etkileşimi esastır. Eylemde bulunan aktörler karşılıklı görüş birliği içerisinde bulunurlar.

⁵¹³ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze*, s.97-98.

Bu eylem türünde aktörler nesnel dünyada gerçekten yer alan bir şey ile ilişki kurarlar ve karşısındakiyle anlaşmaya yönelirler. Dolayısıyla iletişimsel eylemde aktörler planlarını ortak bir durum tanımını temelinde ve uzlaşa içinde uygularlar.⁵¹⁴

Etkileşimi en az iki kişi veya iki nesnenin herhangi bir biçimde karşılıklı bir ilişkiye girmesi olarak tanımlayan Ammann⁵¹⁵, bununla bağlantılı olarak eylemi belli bir amaca dayanan etkileşim olarak görmektedir. Buradan çıkan sonuç ise amacı olmayan etkileşimin iletişim eylemi olmadığıdır. İletişimin, eylemin, yani belli bir amacı olan etkileşimin özel bir türü olarak değerlendirilmesi, çevirinin de iletişimin özel bir türü olarak görülmesine olanak sağlar. Esasen çeviri, iletişimin özel bir türü olarak nitelendirilir. İletişimin sağlıklı olması, iletişimde bulunan kişilere bağlıdır ve iletişimdeki muhatabın, yani alıcının bilinmesi, kime, neyi, ne zaman ve nasıl iletmemiz gerektiği konusunda kararlar alınmasına yardımcı olur.

İletişimsel eylemin alıcısı, teleolojik problemin bir parçasıdır. Yani, kim için çevrildiği sorusu teleolojik problemin bir parçasını oluşturmaktadır. Çeviri metin, kaynak metnin değişmez bir türü olmadığından, çevirmen mümkün olduğunca hedeflenen alıcı kitleye göre kendi durumunu ayarlamalıdır⁵¹⁶.

Yazıcı, Habermas'ın bu teleolojik eyleminin Vermeer'in Skopos kuramı ile örtüştüğü kanaatindedir⁵¹⁷. Bir aktör ve bir durumu öngerektiren teleolojik eylem bağlamında çeviribilimde Skopos kuramı ile öne çıkan çevirmen öznesi, amaçlı bir eylemde bulunduğundan, Habermas'ın aktör karakteri ile uygunluk göstermektedir. Esas itibarıyla eylemin finalistik olarak anlaşılması gerekliliği görüşünde olan Weinberger'den⁵¹⁸ hareketle, teleolojik bir eylemde bulunan çevirmenin eyleminin, sonuç odaklı olan amaçlı bir eylem olduğu rahatlıkla dile getirilebilir. Eylemlerin teleolojik sistemler tarafından belirlendiği göz önüne alındığında, bu sistemleri eylemde

⁵¹⁴ Erhan Atiker, "Rasyonellik Sorunu: Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı Üzerine", *Sosyoloji Dergisi*, Cilt 3, Sayı 7, s.167-191, 2003, s.168-169.

⁵¹⁵ Margret Amman, *Akademik Çeviri Eğitime Giriş*, çev. E. Deniz Ekeman, İstanbul, Multilingual, 2008, s.33,34.

⁵¹⁶ Vermeer, *Voraussetzungen für eine translationstheorie*, s.291.

⁵¹⁷ Yazıcı, s.182.

⁵¹⁸ Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.91.

bulunan öznenin amacı şeklinde tanımlamak mümkündür⁵¹⁹. Eylemlerin belirli bir niyet ile belirli bir amaca doğru gerçekleşmesi, çeviri eylemi için önemli olanın, amaç/hedef (der Zweck/das Ziel) olmasını gerektirir. Witte'ye göre⁵²⁰ çevirinin eylem kuramı temelindeki tutarlılığı, genel çeviri kuramının amaçlı ve işlevsel olmasından ötürüdür. Dolayısıyla merkezde sadece kutsal orijinal olarak anılan geleneksel bakış açısında olduğu gibi, kaynak metnin sözde sadık temsili yer almaz Çeviri, belirlenen amaç doğrultusunda işleve yönelik olarak gerçekleşmelidir.

Aristoteles'in geliştirmiş olduğu bir akıl yürütme bilimi olan mantık bilimine göre, iki doğru önermeden çıkarılacak olan üçüncü doğru önerme bağlamında, Vermeer'in çeviriyi amaçlı bir eylem olarak görmesi, şu şekilde formüle edilebilir.

1. *Öncül: Her eylemin bir amacı vardır.*
2. *Öncül: Çeviri bir eylemdir.*

Sonuç: O halde Çevirinin de bir amacı vardır.

Aristoteles'in akıl yürütme biçimi de açıkça göstermektedir ki Skopos kuramı kendine eylem kuramını temel almaktadır ve çeviri bir eylem olarak tanımlandığından, çeviride *amaç* kavramı merkezde yer almaktadır. Eylemin amaçlı bir davranış, amaç odaklı bir yaklaşım olması, Skopos kuramında amacı öne çıkarır ve bu bağlamda çeviri -bir eylem olduğu için- her zaman bir skopos gerektirmekte ve skopos tarafından yönlendirilmektedir, yani skopos bir eylemin dinamik anlamıdır⁵²¹.

Bir eylem bir hedefe ulaşmayı ve var olan durumda bu yolla bir değişiklik gerçekleştirmeyi amaçladığından, eylem kuramı var olan bir durumdan hareket eder. Durumlar insanlar tarafından belli biçimlerde değerlendirilir; bunu göre insanlar eylemlerinin bu değerlendirmeye temellendirilebileceği şekilde eylemde bulunurlar. Özel bir eylem kuramı olarak çeviri kuramı da, bir durumdan hareket eder; çeviri eylemi kuramına göre, bu durumun içinde kaynak metin bir *öncül eylem* olarak zaten hep

⁵¹⁹ Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.110.

⁵²⁰ Witte, s.26.

⁵²¹ Vermeer, *Skopos and Commission in Translational Action*, s.228.

vardır⁵²². Temelde eylem kuramına dayandığını söyleyebileceğimiz Skopos kuramında çeviri, eylem kuramı çerçevesinde amaç odaklı bir yön kazanmıştır. Çeviri eyleminde eyleyen eylemini, belli skoposlar doğrultusunda gerçekleştirmektedir.

Çevirinin, amaçlı ve erek kültür dizgesine yönelik işlevsel bir eylem olarak ele alınması, bu eylemin bir çevirmen öznesi tarafından gerçekleşmesi ve böylece eyleyenin öne çıkması, Skopos kuramının çeviribilime getirdiği önemli bir katkıdır. Eylem denilen şey, işleyen bir süreçtir ve bu fiili süreç, eylemde bulunan özne tarafından gerçekleştirilmektedir⁵²³.

Stolze'nin de belirttiği gibi çevirmen, var olan bir kaynak metinden var olacak olan bir erek metne yönelik olarak, içinde bulunacağı edimsel sürecin başında, erek metni ancak mental boyutta varlığa getirir. *Olan* ve *olacak olan* arasında bir görev üstlenen çevirmenin alacağı kararlar olan'dan bağımsız olamaz. Olan ve olacak olanı aynı anda mental olarak yan yana bulunduran çevirmen, her ikisi arasında *uyumluluk ilişkisi*⁵²⁴ güder. Reiss/Vermeer, çeviride bir üreten tarafından üretilen bir kaynak metnin, bir çevirmen tarafından bir hedef alıcı grubu için çevrildiğini kabul etmektedirler⁵²⁵. Durağan halde bulunan kaynak metnin, işlevsel bir yaklaşımla, dinamik halde bulunan erek dil ve kültüre aktarımı ile gerçekleşen çeviride, kaynak metnin yüzeysel yapısında bulunan anlamının değil, çevirmen öznesinin süreçte öne çıkmasıyla, kaynak metinde kast edilenin aktarılması önem taşır.

Çeviride çevirme işinin eylem olarak görülmesi, çevirmenin yaptığı çeviri eyleminin amaç-odaklı yürütülen bir işlem olmasından dolayıdır. Bu bağlamda çevirme eyleminde kaynak metnin tüm düzlemleri, çevirinin skoposu izin verdiği ve/ya gerektirdiği sürece dikkate alınır. Çevirinin skoposundan kasıt, her çevirmenin (geleceğe dönük olarak) gerçekleştirmesi gereken ve (geçmişe dönük olarak) gerçekleştirdiği, kaynak metin ve erek metin arasında temelde rastlantısal ve metinlerarası ilişkidir⁵²⁶.

⁵²² Reiss/Vermeer, s.95.

⁵²³ Vermeer, *Aufsaetze zur Translationstheorie*, s.126.

⁵²⁴ Radegundis Stolze, **Hermeneutik und Translation**, Tübingen, Günter Narr Verlag, 2003, s.248.

⁵²⁵ Reiss/Vermeer, s.2.

⁵²⁶ Prunç, *Vom Translationsbiedermeier zur Cyber-translation*, s.14.

Çeviriye ilişkin olarak yürütülen eylemin skoposu, tasarlanan amaca ulaşmak için izlenecek stratejileri belirlemektedir. Her çeviri eylemi için bir skoposun olması, farklı skoposların aynı kaynak metnin farklı çevirilerine yol açacağı anlamına gelmektedir. Farklılıktan kasıt metnin anlamsal farklılığı değil, işlevsel farklılığıdır. Her fail kendi kültürüne, içinde olduğu sosyal duruma, konuma, sosyo-ekonomik şartlara, ait olduğu kültüre vb. göre çeviri yapacağından, aynı metnin birden fazla çevirisi olması doğaldır. Dolayısıyla erek metnin yüzeysel yapısını belirleyen kaynak metin değil, bilakis çevirinin skoposudur⁵²⁷. Prunc'un da belirttiği gibi, skoposa göre çevirmek belirli bir dilde belirli bir niyet yüklenerek yazılmış bir metnin, başka bir kültürde çok sayıda işlev kazanmasına olanak sağlar. Örneğin, bir dilde yazılmış bir yemek tarifi, çeviri eğitiminde öğrencilerin çeviri yetisini geliştirmesine yönelik bir skoposa bağlı olarak çevrilmesine, bir aşçılık kursunda iyi bir yemek yapma skoposuna bağlı olarak çevrilmesine, bir ülkede farklı bir kültürün yemeklerinin tanıtılmasına imkân sağlamak amacıyla bir yemek kitabında kullanma skoposuna bağlı olarak çevrilmesine, bir metnin söz dizimsel ve dilbilgisel açıdan incelenme skoposuna bağlı olarak çevrilmesine veya kaynak metinle aynı skoposa bağlı kalarak çevrilmesine vb. olanak sağlar. Görüldüğü üzere aynı metin her bir skoposta farklı bir işlev kazanmaktadır. Bu durumda kaynak metnin farklı işlevleri söz konusu edilir.

Siver'e göre⁵²⁸ Skopos kuramı, karar verme özgürlüğünü elinde bulunduran çevirmene amaca ulaşmada hangi çeviri yöntemini en iyi şekilde kullanacağı imkânını vermektedir. Fakat çevirmenin kısmi veya tamamen özgürlüğü konusunda Stolze, tamamen farklı bir görüştedir. Ona göre çevirmen, metni biçimlendirirken bağımsız bir yazar gibi tamamen özgür değildir⁵²⁹. Bu anlamda Stolze yerinde bir saptama yapar. Çünkü çevirmen öznesinin çeviri sürecinde karar alma özgürlüğü, kaynak metnin sınırları dışına çıkamaz. Kaynak metin, çevirmeni sınırlar. Sınırla buradaki kasıt metnin dilsel, sözdizimsel, biçimsel veya üslup bakımından sınırlarından ziyade, metnin genel anlamsal bütünlüğü ile ilgilidir. Çünkü çeviri, kaynak dil ve kültürde kaleme alınmış olan iletinin çeviri yoluyla yeniden yazılmasıdır. Bu anlamda yazılan yeni metin, başka bir metnin değil,

⁵²⁷ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.10-12.

⁵²⁸ Siever, s.147.

⁵²⁹ Stolze, s.247.

kaynak metnin yansımasıdır. Stolze'ye göre, burada çevirmenin özgürlüğü, *bir metnin iletisinin içeriğiyle birlikte bir bütün olarak aktarılmasından*⁵³⁰ öteye gitmemelidir.

*Özgün metnin, kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkinin benzerini, çevirinin de çeviri okurunda uyandırabilmesi*⁵³¹ anlamına gelen eşdeğerlik, Skopos kuramında da kendine yer bulmuştur. Reiss/Vermeer için erek metnin kaynak metne dilsel, söz dizimsel, biçimsel olarak ne kadar eşdeğer olduğu bakış açısından ziyade, önemli olan çevirinin, kaynak metin, kaynak dil ve kültürü üzerinden, bir erek metin ve onun kültüründe bilgi sunusu olarak kavranmasıdır. Dolayısıyla eşdeğerlik kaynak ve erek metin arasında değil, bilakis bir kaynak metnin yorumu ile bir erek metin arasındaki önermedir⁵³². Yeni bakış açısında, çeviride eşdeğerliğin yerini çevirinin işlevi/amacı almaktadır ve çeviriye gereksinim duyan kişi için önemli olan sadece, çeviri eserin orijinal esere söz dizimsel olan bağlılığı değildir. Tosun'un da belirttiği gibi yeni paradigmada söz konusu olan, çeviri sürecinde kaynak ve erek metin arasındaki dilsel eşdeğerlikten ziyade, kaynak metnin kendi kültür dizgesinde gösterdiği işlevin benzerinin erek kültürde gösterilmesidir⁵³³. Bu bakımdan eşdeğerlik orijinal ve çeviri arasındaki ilişki olarak karakterize edilebilir⁵³⁴.

Reiss/Vermeer'in eşdeğerlik yaklaşımı ve eşdeğerliğe değinmeleri, kuramın normatif kuramlardan pek fazla ayrılmadığını düşünenlerin eleştirdiği bir yöndür. Kussmaul⁵³⁵, 80'li yıllarda eşdeğerliliği karşı gelen Skopos kuramı yandaşlarının, erek dil alıcısını ve skopos odaklı çeviriyi savunduklarını ve eşdeğerlilik kavramını yok saydığı görüşündedir. Eşdeğerlik savunucuları sadece kaynak metni önemserken, amacı öne çıkaran kuramcılar, metnin işlevi değiştiğinde eşdeğerliğin önemini yitirdiğini düşünmektedirler. Eşdeğerlik karşısında yeterlik kavramı, Skopos kuramında kendine

⁵³⁰ Stolze, s.247.

⁵³¹ Fritz Güttinger, Zielsprache. Theorie und Technik des Übersetzens, Zürich, Manesse Verlag, 1693, aktaran Akşit Göktürk, **Çeviri Dillerin Dili**, İstanbul, YKY Yayınları, 1994, s.55.

⁵³² Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.72.

⁵³³ Tosun, "Yazın Çevirisi Ve İşlevsel Çeviribilim İşlevsel Çeviri Kuramları (Erek Odaklı) Bakış Açısıyla Nasıl Bir Çeviri Eleştirisi Gerçekleştirilebilir", **III: Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu**, Eskişehir, 2003.

⁵³⁴ Juliane House, "Deutsch und Englisch als Wissenschaftssprache", in **Übersetzer Und Übersetzungskulturen**,(hg) Peter Colliander, Doris Hansen, s.91-123, München, Martin Meidenbauer Verlag, 2006, s.91-92.

⁵³⁵ Paul Kussmaul, **Verstehen und Übersetzen**, Tübingen, Günter Narr Verlag, 2007, s.63.

daha fazla yer bulmaktadır. Eşdeğerliği, kaynak ve erek metin arasındaki işlev değişmezliğini öngören yeterliliğin özel bir türü olarak gören Reiss/Vermeer yeterliği, kaynak metin ve erek metin arasındaki işlev benzerliği bakımından değerlendirirler⁵³⁶. Eşdeğerlik, kendi kültüründe benzer düzlemde, benzer iletişimsel işlevi yerine getiren, erek metin ve kaynak metin arasındaki bağlantı olarak adlandırıldığında, eşdeğer bir çevirinin yapılamayacağı, aksine bir erek metnin bir kaynak metne eşdeğer olabileceği gerçeği ile karşı karşıya kalınmaktadır⁵³⁷. Çünkü kaynak metin, kendi yazarı tarafından üretilmiş ve bir gerçeklik taşıyan bir bütündür. Kaynak metnin gerçeğinin, yazarı dışında algılanamayacağı göz önünde tutulursa, çevirmenin de kaynak metni olduğu gibi anlaması söz konusu olamaz. Dolayısıyla, çevirmenin kaynak metni eksiksiz anlayarak, eşdeğer şekilde erek dil ve kültüre aktarmasından ziyade, erek metnin kaynak metne eşdeğer olması söz konusu edilebilir.

Reiss/Vermeer'in eşdeğerlik kavramına karşın yeterlik kavramını, karar verme ve değerlendirme ölçütünde en üst belirleyici olarak görmesi, eşdeğerlikte kaynak metin ve erek metin arasındaki dilsel ilişki söz konusu olmasına karşın, yeterlilikte daha ziyade erek metne yönelik olan ölçütlerin söz konusu edilmesine yol açar⁵³⁸. Daha önce Toury tarafından kullanılan yeterlik kavramının, Skopos kuramında farklı bir anlamda yeniden kullanılmasını, yenilikçi olarak değerlendirmeyen Chesterman için bu durum, bir risk olarak görülmektedir. Yeterlilik kavramı Toury tarafından, kaynak ve erek metin arasındaki yakınlık ilişkisini göstermek amacıyla geriye dönük (restrospektif) olarak kullanılırken, Vermeer'in kavramı, kaynak metin ve çeviri skoposu arasındaki ilişkiyi göstermek için ileriye dönük (prospektif) olarak kullanılması, Chestermann'a göre tanımlı yerleşmiş olan bir kavrama yeni bir yaklaşım getirmek bakımından risklidir⁵³⁹. Fakat Reiss/Vermeer'e göre, eğer bir metin, çevirinin amacını yerine getiriyorsa, yani skoposa uygun çevrilmişse, bu metin yeterli olarak görmektedirler, yani yeterlik bu anlamda bir kaynak metnin çevirisinde kaynak ve erek metin arasında çeviri sürecinde talep edilen

⁵³⁶ Reiss/Vermeer, s.139.

⁵³⁷ Reiss/Vermeer, s.139.

⁵³⁸ Siever, s.155.

⁵³⁹ Chesterman, *Skopos theory: a retrospective assessment*, s.213.

amacı dikkate alan ilişkiyi betimlemektedir⁵⁴⁰. Kuramcıların yeterlilik ile ilgili tutumları Nord tarafından da desteklenmektedir. Nord'a göre eğer Skopos, işlev değişikliğini öngörüyorsa, kaynak metne sadakat söz konusu olmaz, bilakis yeterlilik talep edilir⁵⁴¹. Çünkü Nord, Skopos kuramının erekselciliği fazla öne çıkardığını düşünmekte ve bu anlamda o güne kadar geçerli olan eşdeğer odaklı çeviri anlayışı ile kuram arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır. Nord, bu bağlamda ortaya attığı *sadakat* kavramı ile daha çok işlevsel çeviriden söz etmeyi tercih etmektedir⁵⁴². Çeviriyi, skoposun kaynak metinle uygunluğuna bağlı gören Nord, bu uygunluğun kültüre özgü olarak tanımlanabileceği görüşündedir.⁵⁴³

Prunc'a göre Nord'un ortaya atmış olduğu sadakat ilkesi gereğince çevirmenler, kaynak metin ve erek metin arasında var olan bir çeviri durumunda ve eylemde bulunan partnerlerin içinde bulunduğu var olan çeviri kültüründe, beklenen bağıntıyı oluşturmalıdır. Bu bağıntıyı *örtük skopos*⁵⁴⁴ diye tanımlayan Prunc, çevirmenlerin bu örtük skoposa göre hareket ettiklerinde iletişimde bulunan taraflara karşı sadakat yükümlülüklerini yerine getirmiş olduklarını söyler.

Örtük skoposla Prunc, çevirinin skoposu denildiğinde kaynak metin ve erek metin arasında her bir çevirmen tarafından geleceğe dönük olarak gerçekleştirilmesi gereken ya da geçmişe dönük olarak gerçekleştirilmiş olan kültürler arası bir bağıntının anlaşıldığını ve bu bağıntının temelde rastlantısal olduğunu söyler ve söz konusu bağıntıyı *Skopos bağıntısı* olarak tanımlar⁵⁴⁵.

Prunc'a göre skoposun, kaynak metinle erek metin arasında çevirmenler tarafından gerçekleştirilmesi gereken (prospektif) ya da gerçekleştirilmiş (retrospektif), ilkesel olarak rastlantısal metinlerarası ilişkiyi ifade ettiğine önceki sayfalarda değinilmişti.

⁵⁴⁰ Reiss/Vermeer, s.139.

⁵⁴¹ Nord, *Textanalyse und Übersetzen*, s. 27.

⁵⁴² Prunc, *Einführung in die Translationswissenschaft*, s.187.

⁵⁴³ Christiane Nord, "Loyalität statt Treue. Vorschläge zu einer funktionalen Übersetzungstypologie", in **Lebende Sprachen**, 3/1989, 100-105, 1989a, s.102.

⁵⁴⁴ Prunc, *Vom Translationsbiedermeier zur Cyber-translation*, s.60.

⁵⁴⁵ Erich Prunc, "Zur Konstruktion von Translationskulturen", 19-41, in **Translationskultur- ein innovatives und produktives Konzept**, Larisa Schippel, Berlin, Frank&Time Verlag, 2008, s.33.

Prunc bu yaklaşımı ile yukarıda belirtildiği gibi alana yeni iki kavram kazandırır: *Örtük ve açık skopos*. Skoposun bir çeviri kültüründe geçerli gelenek ve normlar çerçevesinde yer alması halinde *örtük skopos* söz konusu olur. O halde örtük skopos bir toplumda belli bir zamanda, belli bir metinde/metin türünde, belli bir iletişim durumunda ve belli bir çıkar oluşumu açısından bağlayıcı sayılan bir çeviri amacı olarak anlaşılmalıdır.⁵⁴⁶ Prunc, Sadakat ilkesinin geçerli olduğu eylem alanlarında çevirmenin örtük skoposa uygun hareket ettiğinde sadakat görevini yerine getirmiş olacağını söyler. Ama eğer çevirmen hangi nedenle olursa olsun, örtük skoposu gerçekleştirmek istemez ya da gerçekleştirmesi mümkün olmazsa, sadakat ilkesine uygun olarak bu sapmayı açıkça belirtmelidir. Prunc'a göre bu türden durumlar için de *açık skopostan* söz edilir⁵⁴⁷.

Skopos'u kendi arasında sınıflandıran Vermeer, örneğin birinin para kazanmak veya bir görevi yerine getirmek için bir çeviri yapması durumunda Skopos'un süreç ile ilgili olduğunu ve bu anlamda bir *dış Skopos*'tan veya *translationsskopostan* bahsedilebileceğini söyler. Çeviri skoposunun, çevirmenin amaçlanan hedefini ve bir şeyi ne için yaptığını vurguladığını, buna karşın mevcut bir çevirinin ilgili kişilere sunulması veya bir yayın evinde basılması durumunda ise Skopos'un, bir eylem sürecinin sonucuna işaret ettiğini söyler. Skoposun bir sonuçla ilgili olmasından dolayı bu bağlamda bir *iç Skopos*'tan veya çeviri skoposundan söz edilebileceğini belirtir. Çevirinin amacı, *Translatiskopos*, oluşturulan çevirinin bir sonuca varmasıdır. Bu sınıflandırmaya ek olarak Skopos'un üçüncü bir özelliğinden bahseden Vermeer, örneğin birinin bir yabancı dilin yapısını göstermek için sözcüğü sözcüğüne çeviri yapmasını veya bir şeyin erek okuyucuda anlaşılır kılınması için çeviri yapılması durumunu, Skopos'un bir *çeviri yöntemine* vurgu yapması olarak değerlendirir⁵⁴⁸.

Vermeer'in Skopos kuramını bu şekilde sınıflaması, daha önce de değinildiği gibi, her eylemin bir amacının olmadığı yönündeki karşı görüşe bir cevap niteliğindedir. Her üç durumda da, Skopos'un varlığı açıktır. Şayet bir eylem, herhangi bir şekilde bir süreç veya bir sonuç veya bir yöntem bildirmiyorsa, o halde bir eylemden söz etmek olası

⁵⁴⁶ Prunc, *Zur Konstruktion von Translationskulturen*, s.33-34;

⁵⁴⁷ Erich Prunc, "Versuch einer Skopostypologie", *Text-Kultur Und Typologie, Translation Als Forschungsaufgabe*, Nadja Grbic, Michael Wolf, s:33-53, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1997, s.35-36.

⁵⁴⁸ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze*, s.101-102.

değildir. Skopos kuramında Vermeer, süreci belirtmek için çeviri sürecinden, sonucu belirtmek için ise çeviri ya da erek metinden bahseder⁵⁴⁹. Vermeer'in skoposu bu şekilde sınıflandırılması tesadüf değildir.

Skopos ile ilgili bazı terimsel yanlış anlaşılımların olduğunu söyleyen Vermeer, skoposun bazen işverenin ve/veya çevirmenin çevirideki amacı anlamına geldiğini, bazen bir metnin bir skopos ya da işleve sahip olup olmadığı anlamına geldiğini, bazen de bir metnin bir skopos ya da işlevinin metne alıcı tarafından yüklendiği anlamına geldiğini belirtir. Yani burada üçlü bir amaç söz konusudur, (1) çevirmen ve/veya işverenin amacı, (2) metnin amacı ve (3) alıcının metne yüklediği amaç. Her biri ayrı ele alındığında doğruluk payının olabileceğini belirten Vermeer, terimi anlamlandırmadaki güçlüğü, skoposun (1) çevirmen/işveren açısından değerlendirilmesi ve bu bağlamda skoposun çeviriye bir süreç olarak ve (2) alıcı bağlamında değerlendirilerek, çeviriye bir ürün olarak uygulanıyor olmasında görmektedir. Çeviri metnin amacının kesin ve kısa vadeli bir amaç (Zweck) ve genel ve belki de uzun vadeli bir hedef (Ziel) için üretileceğini söyleyen Vermeer'in bu ayrımı, Telos ve Skopos kavramları arasındaki ilişkiye değinilen bölümde Wright'ın örneğinde ele alınan bilgilerle benzerdir. Çevirmenin işvereni ile uzlaşımı sonucu üreteceği çevirinin hedefi, metnin skoposudur. Yani metnin skoposu denilen şey, çevirmenin metne yüklediği amaçtan ibarettir. Ne zamanki alıcı metinden bu amacı çıkarır, o zaman metin işlev kazanmış olur. O halde çeviri sürecinde iki türlü amaçtan bahsedilebilir. Bunlar; (1) bir eyleyenin amacı ve (2) bir eylemin amacı. Dolayısıyla çeviri için iki türlü işlev söz konusudur; (1) bir alıcının çıkarsadığı metnin amacı/skoposu ve (2) bir alıcının metinden çıkardığı anlam⁵⁵⁰.

Skopos kuramına karşı yöneltilen diğer bir itiraz, Vermeer tarafından birinci itirazın özel bir türü olarak değerlendirilmiştir. Bu itiraza göre, her çeviride bir amaç, bir işlev, bir niyet olmayabilir. Yani her çeviri amaca yönelik ya da amaç odaklı olmayabilir, dolayısıyla çevirinin işlevsel olması ve amacı öncelemesi şart değildir. Fakat Vermeer, skoposu olmayan bir çevirinin tanımı gereği mümkün olamayacağı, aksi takdirde çevirinin tanımında bir tutarsızlık olacağı görüşündedir. Çünkü Vermeer'e göre bir çeviride, çevirmenin bir amacının olmaması, çevirmenin kaynak metinde ne varsa

⁵⁴⁹ Vermeer, *Skopos and Commission in Translational Action*, s. 221.

⁵⁵⁰ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s. 37-5.

sadece onu çevirmesi veya belirli bir amacın, belirli bir işlevin söz konusu olması durumunda çevirinin imkânı sınırlanmaktadır ve böylece erek metin, kaynak metin karşısında yorumsal açıdan darlaşmaktadır.

Skopos kuramının kullanımlık metinler için geçerli olduğu, yazınsal metinler için geçerli olmadığı itirazı, yazınsal metinlerin çevirilerinde amacın, erek kültür alıcılarına kaynak metnin yazar ve eserine, yazarın amacı ve biçimine ilişkin sadık bir çevirinin yapılması gerektiği yönündedir⁵⁵¹. Vermeer'in sözünü ettiği sadakat, yazarın niyetine ve metin türüne olan sadakat olarak açıklanabilir. Yani, kaynak metin yazarının kendi okurunda uyandırmak istediği duygunun erek okur için benzer duyguları uyandırma amacıyla çevrilmesi anlamına gelir. Diğer yandan Vermeer'in kastettiği sadakat, metin türü anlamında bir sadakat ise, bir edebi metnin çeviri amacının yine bir edebi metin olarak üretilmesi anlamına gelmektedir.

Metin türü ve çeviri yöntemi açısından Skopos kuramının öngördüğü çeviri yöntemi daha önce K. Reiss'in görüşleriyle ifade edilmiştir. K. Reiss'in (1993) *metin türüne bağlı çeviri yöntemi* olarak adlandırılabilir yönteminde edebi metinler, edebi metin olarak, edebi metnin yazılış amacına göre çevrilmelidirler ve edebi metnin çevrilmiş skoposuyla, diğer metinlerinki birbirinden ayrılır.

Edebi bir metni, farklı bir metin türü olarak çevirmek ya da ilgili edebi metin alt türünü farklı bir işleve yönelik değiştirmek, Skopos kuramının savunmadığı bir durumdur. Skopos kuramı erek kültür alıcıları için işlevsel bir çevirinin yapılmasını öngören bir kuramdır. Şayet edebi metinlerde söz konusu olan sadık bir çeviri yapılması ise ve böylece bu çeviriler erek dünyada işlevsel olacaksa, burada da bir amaç yatmaktadır ve bu durumda da skoposa uygunluk söz konusu edilir.

Zaten Vermeer'de kurama en keskin itirazın geldiği yazınsal çevirilerde, kabul görmüş bir skoposun orijinalin en fazla sadık bir kopyası olduğu görüşündedir. İyi çeviri, uygun bir skoposla beraber, çevirmenin hedef kültürün geleneklerini ve kullanımlarını sahiplenme *zorunluluğu* demek değildir ve Vermeer'e göre skopos, bu yönüyle sürekli olarak yanlış anlaşılmıştır. Çünkü skoposun terminolojik anlamına göre çevirmen, bilinçli ve tutarlı bir şekilde erek metni göz önüne alarak bir takım ilkeler doğrultusunda

⁵⁵¹ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.34.

çeviri yapmalıdır. Skopos kuramı bu ilkenin ne olduğunu söylemez, ilkeler her bir durum için ayrı belirlenmelidir. Skopos kuramının iddiası, çevirmenin *bazı* amaçların varlığından haberdar olması ve seçilen bir amacın yalnızca diğer muhtemel amaçlarından bir tanesi olduğunun farkında olması gerektiği yönündedir. Burada en önemli nokta, çevrilecek bir kaynak metin için bir tane doğru ve iyi çeviri diye bir şeyin olmadığıdır⁵⁵².

Vermeer, Skopos kuramı ile ilgili yaptığı çalışmaların derinlemesine okunmadığını ve yanlış anlaşıldığını söyler. Vermeer, bu yanlış okumaya gerekçe olarak, gerek yabancılaştırma gerekse de yerileştirme veya başka hangi yöntemle çevriliyorsa çevrilsin, her yöntemde bir skoposun varlığının söz konusu olduğunu savunur. Skopos, yani çevirinin amacı, erek metnin, saptanan ilkelere göre bilinçli ve tutarlı çevrilmesi gerektiği anlamındadır. Çünkü Vermeer'e göre, kaynak metnin tek bir doğru çevrisinin yapılması mümkün değildir. Bu da şu anlama gelir; erek kültürde mümkün olmayan şey, erek kültürde verilemez. Yani kaynak metnin amacı, her kültürde kabul görmeyebilir⁵⁵³.

Amaç, işlev ve skoposu eş anlamlı kullanan Reiss/Vermeer, her ne kadar bu kavramları Ziel kavramı altında toplamak isteseler de Nord, özellikle *İşlev* ve *Niyet* arasında bir ayrıma gitmeyi uygun görmektedir. Nord *Niyet* kavramı ile bir metni belli amaçlar için üreten yazarının niyetini, yani metinle alıcıda bazı etkiler uyandırmak için metin göndericisinin (belli bir amaç için bir metnin üretici veya kullanıcısı) niyetini kast etmektedir, *İşlev* ise aslında amacı tanımlamakta ve bir metnin, alıcının fikrine, düşüncesine göre bir amaca sahip olması anlamına gelmektedir. Vermeer'e göre Nord'un bu ayrımı, ideal durumda iki türlü görüşün aynısını, yani bir metnin hedefini betimlemektedir. Vermeer, Nord'un bu ayrımına karşın yine de amacın (Ziel) üst kavram olarak kullanacağını belirtir⁵⁵⁴.

Skopos kuramının genel ve bütünleyici bir kuram olmadığı, kavram örgüsü açısından

⁵⁵² Vermeer, *Skopos and Commission in Translational Action*, s.228.

⁵⁵³ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze*, s.116, 118, 125.

⁵⁵⁴ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze*, s.94.

tam bir tutarlılığının olmadığı⁵⁵⁵, kaynak metni yok saydığı vb. kurama getirilen en yoğun eleştirilerdir. Kimi çalışmalarda kavram örgüsüne eleştiri getirilirken Yücel⁵⁵⁶, Vermeer'in Skopos kuramında, hedef, erek ve işlev kavramlarını eşanlamli olarak kullanmasını, kavramların söz konusu çeviri yaklaşımıyla örtüşmesinden ötürü olduğu görüşündedir.

Skopos kuramına yoğun eleştiriler getiren R. Stolze, *Hermeneutik und Translation* adlı eserinde *Skopos*'u, çevirmenin işvereniyle çeviri için belirlediği genel amaç olarak değerlendirir ve bu kuramda Vermeer'in asıl ne yapılması gerektiğinin, hangi edimlerde bulunulması gerektiğinin sorularına yanıt vermediğini düşünür⁵⁵⁷. İlgili sayfanın dipnotunda Stolze, sadece belirlenen amaçtan hareketle edimlerden söz edildiğini, ama olası *nedenler alanı* ya da *edimin açıklanması* başlıklı konuların belirsiz kaldığını söyler. Neden(cause) ve açıklama(explanation) kavramlarının Vermeer'in *A Skopos Theory of Translation* eserinin konu indeksinde yer almamasını yadsıyan Stolze, Aristoteles'in dört temel nedeninden sadece sonuncusu olan ereksel nedenin Skopos kuramına uygunluk gösterdiğini belirtir⁵⁵⁸.

Vermeer'in Skopos kuramı ile ilgili bu çalışma için yapılan araştırmalarda, Vermeer'in felsefi boyutta nedenlere değinmemiş olduğu gözlemlenmiş ve bu bağlamda amaçsallığı kendilerine konu edinen felsefecileri göz ardı ettiği tespit edilmiştir. Bu bakımdan Vermeer'in bu ihmeline Stolze tarafından yapılan eleştiri, haklı bir eleştiridir. Bu tezin sorunu ve iddiası olan konu da esasen Skopos kuramı ya da erek odaklı kuramların, Aristo'nun dört neden kuramının sonucuna yönelik olduğunu ve ilk üç nedeni ihmal ettiğini ortaya koymaktır. Stolze tam da bu görüşü destekler bir eleştiride bulunur. Stolze'nin eleştirisi Skopos kuramının anlaşılması açısından çok yerinde bir eleştiridir. Özellikle erek odaklı kuramlara böyle bir eleştiri son derece yerindedir.

“Bir metin olan çevirinin skoposunu belirleyebilmek için çevirmenin kaynak metne artık hiç ihtiyacı olmadığı açıkça bellidir, bu nedenle çevirinin (Translat) temel

⁵⁵⁵ Emra Büyüknisan, “Çeviribilimde Kavram Örgüsü- Bilim Kuramsal Ölçütler Temelinde Bir Sorun Mı?”, *Littera*, ss:133-142,2009, s.135.

⁵⁵⁶ Yücel, *Tarihsel ve Kuramsal Açından Çeviri Edimi*, s.129.

⁵⁵⁷ Stolze, s.21.

⁵⁵⁸ Stolze, s.21- 22.

alınan metinle bağdaşıklığı da öyle pek önemli bir rol oynamaz. Çeviri daha çok belli bir amaç için "tasarlanmış metin" olarak serbest bir biçimde kurgulanabilir (sözde çeviri); ortaya çıkan şey sadece oluşan metnin kuşkulu bir eylem niyeti için işlevsel açıdan uygun olup olmadığıdır. "İşlevsel çeviri kuramı" tanımlaması da böyle ortaya çıkar.⁵⁵⁹

Vermeer'in skopos ve işlevi aynı anlamda kullanmasına yönelik bir eleştiride de bulunan ve Skopos ve metnin işlevinin özdeş olamayacağını söyleyen Stolze, Vermeer'in erek metnin skoposunu iletişimsel eylemin analizinden çıkardığını, buna karşın erek metnin işlevinin Reiss tarafından metodolojik olarak kaynak metnin analizinden çıkarsandığını belirtir⁵⁶⁰.

Daha önce erekselcilik kuramlarında tartışıldığı gibi, erek kavramını salt sonucu yönelik değerlendirmek, ereğin çıkış noktasını ve sürecini dikkate almaksızın salt bir ereklilikten söz etmek eksik bir kuramsal bakıştır. Fakat Stolze dahil, Skopos kuramını salt erek metne yönelik yorumlayan çeviribilimcilere yapılacak eleştiri, Vermeer'i eksik ve yanlış anlamaları gerçeğidir. Stolze, Vermeer'in Skopos kuramı ile ilgili yanlış bir çıkarımda bulunmaktadır. Kuramın kaynak metne ihtiyaç duymayan bir çeviri sürecinden bahsediyor olduğunu söyleyen Stolze'nin ya Vermeer ile ilgili olarak derin okumada bulunmadığı da kuramı sadece bir yönünden ele aldığı düşünülebilir. Vermeer'in bu konudaki açıklamaları ilgili yerlerde daha önce alıntılanmış için, tezin iddiasının doğrulandığını söylemek mümkündür.

Stolze'nin eleştirisine benzer bir eleştiri Chesterman tarafından da yapılmıştır. Skopos'un *işlev* sözcüğü ile eş anlamlı olduğunun söylenmesine rağmen, bu sözcüğün açık şekilde tanımlanamadığını belirten Chesterman, işlev için *amaçlanan etki* karşılığını önerir ve böylece etkinin anlamına ağırlık verir. Etki sadece amaçlanan alıcılar mı yoksa tüm alıcılar mıdır? Amaç sadece işverenin amacı ise o halde kaynak metin yazarının amacı ne olacaktır? Ayrıca işlev kavramının dâhili ve harici anlamları olduğuna da değinen Chesterman, harici işlevin çevirmenin, örneğin geçimini sağlamak üzere bu işi yapması gibi etkenleri kapsadığını söyleyerek, kendisi ve Mona Baker tarafından çevirmen için önerilen işlevin telos kavramı ile örtüştüğünü belirtir. Dâhili

⁵⁵⁹ Stolze, s.22.

⁵⁶⁰ Stolze, s.141-142.

işlev ise çeviride belirlenen skoposa, yani metnin amacına gönderme yapmaktadır⁵⁶¹.

1984 yılındaki eserinde *Ziel* kavramını, kavram karmaşasını önlemek amacıyla üst kavram olarak öngören Vermeer, gelen itirazlara rağmen, 1990 yılında yayımladığı *Skopos und Translationsauftrag-Aufsätze* adlı eserde de çevirinin amacını, çeviribilim terminolojisinde *skopos* olarak betimleyerek, üst kavram olarak yine *Ziel* kavramına yer vermiştir. *Zweck* kavramını, *Ziel* kavramı altında sınıflandıran Vermeer, *Zweck* kavramının, *Ziel* kavramı altında yer alan kısmi *Ziel*'e karşılık geldiğine, *Ziel*'in bir parçası olduğuna değinir⁵⁶². Durumu iki örnekle izaha çalışan Vermeer, bir anlamda, iki kavram arasındaki ince çizgiye ve birbirine olan yakınlığa da dikkati çeker. Arabası ile dünya seyahatine çıkmak isteyen birinin bunu yapabilmek için ehliyet almak istemesi durumunda söz konusu olan amaçları, dünya seyahatine çıkma isteğini *Ziel*, bunun için ehliyet almayı ise *Zweck* olarak birbirinden ayırır. Yine biyoloji okumak için abitur yapan kişinin, biyoloji okuma isteğini *Ziel*, bunun için abitur yapmasını ise *Zweck* şeklinde adlandırır⁵⁶³. Bir *Ziel* altında birden fazla *Zweck* olması da söz konusudur. Bu bağlamda, bir kişinin bir dili öğrenme isteğini *Zweck* 1, bunun için o dile ait bir gramer kitabı almasını *Zweck* 2, böylece ilgili dilin edebiyatını tanımak istemesini *Zweck* 3, o edebiyata ait çeviriler yapmak istemesini *Zweck* 4, para kazanma isteğini *Ziel* olarak betimler. Böylece hedefler çokluğundan söz etmektedir. Tüm bu hedefler çokluğu örnekte de görüldüğü üzere bir hiyerarşiye göre, belli bir durum üzerine sıralanmaktadır.

Witte ise, skopos kavramından birbirleri arasında hiyerarşik olarak düzenlenen kısmi skoposların olmasının, karmaşık bir yapı gibi anlaşılmasına sebebiyet verdiğini düşünür. Çünkü ona göre bu durum, bir erek metnin skoposunun hem erek kültür hem de kaynak kültür perspektifinden formüle edilebileceği anlamına gelmektedir ve Witte bu durumda skoposun her iki kültürle ilişkilendirilebileceğini söyleyerek, kaynak metin ve yazarının varlığını Skopos kuramı içerisine oturtur⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ Chesterman, *Skopos theory: a retrospective assessment*, s.212.

⁵⁶² *Ziel* kavramı Türkçede kimi durumda *amaç*, kimi durumdahedefolarak karşılandığından, herhangi bir anlam karmaşasına yol açmamakadına *Ziel* ve *Zweck* kavramlarının orjinal dilde kullanılması uygun görülmüştür.

⁵⁶³ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze* 93-94.

⁵⁶⁴ Witte, s.4.3

Aslında Witte'nin dediği gibi amaçlar çokluğu karmaşık bir yapıya sebebiyet vermez. Eylem kuramının eylemlerin amacını örnelemesi, eylemlerde bir amaçlar hiyerarşisinden bahsetmeyi mümkün kılar. Diğer bir deyişle; çeviri için şunu söylemek mümkündür; amaçlar araçları kutsallaştırmaktadır ve hedefe, araçların kullanımıyla ulaşılır. Amacın ve aracın zorunluluğundan bahseden Kant'a göre amacın zorunluluğunda bir başka şey bir amaç olarak istendiğinde, bir şey bir araç olarak yapılır; aracın zorunluluğunda ise doğrudan doğruya o başka şey bir amaç olarak yapılır⁵⁶⁵. Yani ilk durumda amaca ulaşmak için araçların kutsallaştırılmasından bahsedilir. Kısaca, aracın zorunluluğu amaca ulaşmada mutlakdır, çünkü belli bir amaca ulaşmak için kullanmak zorunda olduğumuz araçlar vardır ve bu araçlar amaca ulaşmada başvurulacak kılavuzlar gibidirler.

Gözden kaçmaması gereken bir diğer nokta ise araçların ulaşılacak olan amaca uygun olmasıdır, amaca uygun olmayan araçlar bizi hedefe götürmezler. İkinci durumda ise mutlak olan amacın zorunluluğudur. Amaçlar birden fazladır ve dolayısıyla amaçlar arasında bir hiyerarşik düzen söz konusudur. Hiyerarşik düzlem içerisinde bulunan amaçlar vasıtasıyla bir hedefe yönelik olarak birbirlerine bağlı ve bir biri ardına gerçekleşen eylemler, nihayetinde bir *hedefe* varırlar. Eylemlerin süreç içerisinde gerçekleştirdiği bir *amacı*, süreç sonunda ise varmak istediği bir *hedefi* vardır. Bu bakımdan eylemler teleolojiktir⁵⁶⁶. Wright'ın telos ve skopos arasında yaptığı ayrım gibi, bir amacın olması skopos, bir hedefin olması ise bu manada telostur. Kısacası burada bir yakın amaç ve bir uzak hedeften, buna bağlı olarak direk bir amaçtan-skopos, dolaylı bir hedeften-telos bahsedilir. Yakın amaç ve bir dolaylı hedef yaklaşımına Vermeer'de de rastlandığına daha önceki sayfalarda değinilmişti. Bir olgunun, örneğin bir özne tarafından anlaşılan sanat eserinin bir anlamı olduğundan bahseden Vermeer, bu nesnenin belli bir kültüre ait olduğunu ve belli bir kültürde anlama sahip olduğunu ve böylece kültüre özgü bir değer taşıdığını söyler. Tıpkı bu olgular gibi örneğin bir mal almaya yönelik olan eylemlerin de skoposa, yani işleve, amaca, dinamik bir anlama sahip olması, eylemlerin direk bir amacından-skopos, yani en yakında olan amaç *Zweck* ya da dolaylı bir hedefi *Zielden* bahsedilir. Vermeer bu ikisi arasındaki ayrımı şöyle

⁵⁶⁵ Cassirer, s.306.

⁵⁶⁶ Vermeer, *Voraussetzungen für eine translationstheorie*, s.239.

izaha çalışır; örneğin un almayı Skopos-Zweck, pasta yapmayı ise Ziel olarak değerlendirir. Benzer bir örneği heykel sanatından veren Vermeer, sanatçının mermeri keski ile oymasını Zweck, bunu ünlü bir ressam olmak için yapmasını da Ziel olarak görür⁵⁶⁷. Kısacası Vermeer’de amaç ve hedef arasında bir ayırım mevcuttur: Yakın amaç, uzak ya da son hedef.

Çevirinin amacı için öngördüğü skopos teriminin Ziel’e karşılık geldiğini söyleyen Vermeer, bu bağlamda eylemin amacı bağlamında terminolojik açıdan bir boşluğa yol açmaktadır. Çeviri eyleminin amacı Skopos ise, çevirmen eylemin amacı da o halde Telos kavramı ile karşılanabilir. Bu da, eylemlerin telosundan, bu eylemler sonucunda varılacak hedefin skoposundan bahsedilebilmeyi olanaklı kılar.

Skopos kuramı bilinenin aksine kaynak metni, sadece erek metnin izin verdiği ölçüde dikkate almaz. Çünkü bu anlayış, erek metin izin vermezse kaynak metnin toptan yok sayılabileceği ifadesini kendinde gizil olarak barındırmaktadır. Fakat çeviri, bir kaynak metnin varlığını, doğası gereği şart koşmaktadır.

“Skopos kuramı (...) çeviri etkinliğinin amaç odaklı devam ettirilen bir eylem olması, metnin skoposunun izin verdiği ölçütlerde kaynak metnin dikkate alınması, metnin skoposunun izlenecek stratejiyi belirlemesi savlarının geçerliliği üzerine kuruludur.”⁵⁶⁸

Vermeer tarafından *çevirinin amacı* anlamında kullanılan *skopos* kavramı, çevirmenin çeviri sürecinde aldığı tüm kararları ilgilendirmektedir. Yani çeviri kararları, çevirinin skoposuna bağlıdır. Gerek kaynak metnin yorumlanması gerekse de erek metnin oluşturulmasında baskın unsur olan amaç, çeviri sürecine yön vermektedir.

Reiss/Vermeer, Skopos kuramının hiçbir yerinde salt erek kültürü göz önünde bulunduran, çeviriyi sadece erek kültürle sınırlayan, kaynak metnin yazarını süreç dışı bırakan ifadeler kullanmaz. Reiss/Vermeer’in Skopos kuramında, amacı ve erek alıcıyı öncelemesi, kaynak metnin bilgisinin farklı şekilde aktarılacağı anlamına gelmemektedir. Kaynak metnin sunduğu bilgi farklı bir bilgiye dönüşmemektedir,

⁵⁶⁷ Vermeer, *Voraussetzungen für eine translationstheorie*, s.324.

⁵⁶⁸ Demir, Demirel, “Richard Bach’in “Marti Jonathan Livingston” Adli Anlatısının Türkçe Çevirilerinin Eşdeğerlik Bağlamında Değerlendirilmesi Üzerine Bir Deneme”, *Dil Dergisi*, Sayı:144, s:35-55,2009, s.41.

bilakis kaynak metnin bilgisi, erek alıcı tarafından kabul edilebilir olması bakımından işlevsel şekilde aktarılmaktadır. Çevirinin öncelikli koşullarından biri, kaynak metne sadakatten çok, istenilen bilginin en uygun şekilde sağlanmasıdır⁵⁶⁹. Kaynak metnin biçim ve biçiminin korunmaması gerektiği görüşünde olan Vermeer'in bu konu için haklı gerekçesi, erek metnin alıcı tarafından kabul edilebilmesinde yatmaktadır. Birbirinden farklı iki ayrı dil ve kültür dizgesi çerçevesinde bir metnin işlevsel aktarımı, ancak alıcı kültürün normlarının dikkate alınmasıyla mümkündür.

Çeviriyi profesyonel çevirmenin çeviri eyleminin özel biri türü olarak gören Vermeer, zaten çevirmenin bu eylemi gerçekleştirirken bir kaynak metinden yararlanarak bir çeviri ürettiğini yadsımaz⁵⁷⁰. Erek metni önceleyen Skopos kuramı, çeviride kaynak metin ve erek metin arasındaki ilişkiyi, o dönemde hala dilsel düzlemde değerlendiren ve erek dildeki metnin kaynak dildeki metinden sapması ne kadar az olursa kaynak dildeki ifadeler ile ilgili bilgi edinileceği, fakat bir o kadar da erek dil metnindeki dil bilgisel tehlikenin artacağı ve erek alıcı için anlam ve içeriğin anlaşılmasının zorlaşacağı ya da hiç anlaşılmaz olacağı görüşüne karşı olan bir kuramdır. Vermeer, bu anlamda kaynak metne yönelik olan geleneksel kuramların kaynak metne olan sadakat anlayışının, işlevselliği önceleyen Skopos kuramı için yetersiz olduğunu belirtir⁵⁷¹.

Yapısalcı yaklaşımlarda, çeviride kaynak metin ve erek metin arasındaki ilişki dil düzleminden öte gidememiş, çevirinin kaynak metnin sözdizimsel açıdan birebir aktarımı olduğu hatta bununla bağlı olarak sözcük sayısının bile eşit olması gerektiği yönünde tavırlar almış ve kaynak metni dile bağlı bir olgu olarak görmeden öteye gidememiştir. Çeviri belirlenmiş bir amaca hizmet etmesi ve bu amaç ile bir alıcı kitlesine ulaşmayı hedeflemesinden ötürü, bir çeviride bir kaynak metnin söz diziminin diğer bir dile aktarımı beklenmez, bilakis çeviri önceden belirlenen bir amaç doğrultusunda kaynak metnin erek dünyada işlevini yerine getirecek bir biçimde çevirmen tarafından kaleme alınır⁵⁷². Skopos kuramının çeviri alanında paradigma değişimine yol açmasının nedenlerinden biri de, kuramın kaynak metinden ziyade erek

⁵⁶⁹ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag, Aufsätze*, s.68.

⁵⁷⁰ Vermeer, s.40.

⁵⁷¹ Vermeer, s.48.

⁵⁷² Vermeer, *Voraussetzungen für eine translationstheorie*, s. 283.

dil ve kültürü önelemesi olmuştur. Çevirmenin görevini kaynak metindeki bilgileri erek okura sunmak olarak gören Vermeer'in bu tutumu, kaynak metni yadsımak veya yok saymak için değil, bilakis aynı metin yeniden oluşturulamayacağı içindir. Çeviri zaten doğası gereği hiçbir suretle aynı metni yeniden var edemez. Vermeer'in kaynak metni bilgi sunusu olarak görmesi, aynı zamanda çeviriyi başlatanın aslında kaynak metin olduğu anlamına gelmektedir. Neticede çevirmen çeviri işine kaynak metinle başlayacaktır.

“Biz, bir üreten tarafından üretilen bir kaynak metnin, bir çevirmen tarafından bir hedef alıcı grubu için çevrildiğini kabul etmekteyiz. Modeli karmaşıktır, maksızın, kaynak metin üreteni ve çevirmen arasına örneğin görev vereni (çeviri bürosu) koyarız.”⁵⁷³

İster yazılı isterse de sözlü olsun, çeviriyi görece olarak *belirlenen* amaca, yani *skopos*a bağlı bir düzenlenme olarak gören Vermeer, Skopos kuramını da mümkün olan diğer kuramların arasında yer alan bir kuram olarak görmektedir⁵⁷⁴.

Skopos kuramı söz konusu olduğunda Schleiermacher'ın, *Über verschiedene Methoden des Übersetzens (1813)* adlı çalışmasında ortaya attığı yöntem olan yabancılaştırma yöntemi, kaynak metnin çevirmen tarafından anlaşılması ve aktarılmasıyla ilgili önemli bir hermeneutik yöntem sunmaktadır. Schleiermacher önce metin türlerini üçe ayırır, daha sonra metin türlerinin geneli için iki tür çeviri yönteminden söz eder. Birincisi yazarı okura götüren, ikincisi ise okuru yazara götüren yöntemdir. Schleiermacher, sanatsal ve felsefi çeviriler için okuru yazara ve yazarın dünyasına götüren yabancılaştırma yöntemini önerir. Yazarı okura götürmek kaynak metni, erek dilin normlarına uygun olarak akıcı ve anlaşılır bir şekilde çevirme ilkesiyle, çevirinin amacı doğrultusunda çevirmen tarafından belirleneceğini öngörür. Schleiermacher'ın yöntemi her ne kadar Skopos kuramının erek odaklılığına karşı kaynak odaklı bir bakış açısı gibi görünse de, daha sonra K. Reiss'in metin türleri ayrımında da belirteceği gibi, çevirinin amacına ve metin türüne göre farklı çeviri yönteminden söz ederek, Skopos kuramının amaç odaklı olması bakımından dayanağı olarak görülebilir. Schleiermacher'ın yöntemi her ne kadar, salt yabancılaştırıcı bir yöntem gibi algılansa da Schleiermacher, duruma,

⁵⁷³ Reiss/Vermeer, s.2.

⁵⁷⁴ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag, Aufsätze*, s.22.

amaca ve metin türüne göre çevirmenin metin içinde farklı davranmasından söz eder. Çevirmenin, okuru yazara götürmesi, erek metinde diğer metnin dilsel ve kültürel öğelerini korumayı ve böylece okuru yabancı olanla buluşturmayı, okurun ufkunu açarak dilsel ve kültürel dünyasını zenginleştirmeyi amaçlandığı yöntemde ise erek dil okurlarının kaynak metnin yazarının kaynak metnin okuruyla nasıl bir iletişime girdiği konusunda bilgilendirmeyi hedeflenmektedir. Vermeer'e göre bu yöntem, yani okuru yazara götürme yöntemi, kaynak metindeki dilsel göstergelerin yalnızca söz dizimsel ya da anlamsal değil, pragmatik boyutu da erek dilde bu amaca uygun olarak –hatta erek dilde bütünüyle bir yabancılaşma sağlayana dek– *kopyalanır*. Dolayısıyla Siver⁵⁷⁵, Schleiermeacher'in bu *kopyalama* ile çevirinin orijinalinin bir kopyası olması, orijinalin kimliğini terk etmemesi, çevirinin içerik ve etkiyi aynı şekilde erek dildeki okuyucuya aktarması şeklinde bir görüşe sahip olduğunu düşünür.

Buna karşın Vermeer kast edilen *kopyalama* ile, aslında kaynak metinle eşdeğerlilik sağlamak gibi bir niyetin söz konusu edilemeyeceğini düşünür. Çeviri tarihinde Schleiermacher'ın çeviri yöntemi, özellikle felsefi ve edebi metinler için en ideal çeviri yöntemi olarak görülmüştür. Vermeer'e göre okuru yazara veya yazarı okura götüren yöntemler yerine, günümüzde daha çok erek dilin araçlarıyla kaynak metnin iletilsinin *taklit* edilerek bu ileti hakkında bilgi verilmesi olarak görülen *iletişimsel* çeviri, ideal olarak görülmektedir. Bu çeviri türünde, dilsel açıdan çeviri olarak görülmeyen bir çeviri; aynı işlevle erek kültürde doğrudan (gündelik, edebi ya da sanatsal-estetik) iletişime yarayan ve orijinalle (mümkün olduğunca) tüm boyutlarıyla (sözdizimsel, semantik ve pragmatik) aynı, eşdeğer olan bir çeviri söz konusudur⁵⁷⁶.

Jaeger⁵⁷⁷, orijinal metnin kendi kaynak dilsel alıcısı için değerinin ne ise, erek dilsel metnin kendi alıcısı için de benzer iletişimsel değere sahip olmasını öngören, iletişimsel eşdeğerliliği önerir. Okuru yazara götüren çeviri anlayışının, perspektif anlayışa göre daha fazla bilgi barındırdığını düşünen Vermeer, yazarın okura götürüldüğü anlayışta ise, çevirinin başarısızlığa uğrayacağı görüşündedir. Ona göre çeviri metin, kaynak

⁵⁷⁵ Siver, s.98.

⁵⁷⁶ Reiss/Vermeer, s.135.

⁵⁷⁷ Prunc, *Einführung in die Translationswissenschaft*, s.59.

metinden daha fazla bilgi içermemelidir. Aksine bilginin içeriği, erek kültür çerçevesinde sunulmalıdır⁵⁷⁸.

Çeviriden ne anlaşılması gerektiğini Vermeer şöyle bir örnekle açıklamaya çalışır; Çevirmen X kişi olsun, Y kişisi, X kişisine gelip yabancı bir firma için bir iş mektubu yazdığını ama İngilizce bilmediği için bu mektubu İngilizceye çevirtmek istediğini söyler. Çevirmen işveren ile mektubu yazanın kim olduğu, kime yazıldığı vb. durum hakkında konuşur. En son olarak çevirinin teslim edileceği tarih ve ücret konuşulduktan sonra çeviri işi başlar⁵⁷⁹.

Bu örnekte Vermeer Y kişinin işveren, X kişinin de çevirmen olduğunu, Y kişinin kendi ana dilinde yazdığı mektubun kaynak metin, İngilizcesinin de çeviri olduğunu söyler. Çevirmen ve işveren arasındaki çeviri üzerine yapılan konuşmayı da çeviri işindeki görevin belirlenmesi olarak adlandırır. Görev sonunda bir çeviri metnin üretildiğini, çevirmenin burada kaynak metni üreten Y kişisi gibi üretici konumunda olduğunu belirten Vermeer, Y kişinin eylemi başlatan olduğu görüşündedir. Tüm eylem bütününe çeviri eylemi olarak adlandıran Vermeer, yabancı firmanın alıcı konumda olduğunu belirtir. Vermeer'in çeviriyi tanımlamaya yönelik bu örneğinde görüldüğü gibi, eylemi başlatan işveren konumundaki Y kişisi, dolayısıyla da onun kendi dilinde yazmış olduğu mektubun olduğu ortadadır. Çeviri işinde çevirme eylemini fiilen başlatan Çevirmen, yani X kişisi olabilir, ama görünmeyen ara yüzde aslında çeviriyi başlatan kaynak metin yazarıdır. Örnek üzerinden devam edersek, ana dilde yazılan mektubu Y kişisi başka birinden almış ve çevirmene gelmişse bu takdirde işveren olarak çeviriyi başlatan konumda olduğunu söyler Vermeer. O halde bu noktada çeviriyi başlatan, kaynak metin yazarı değil de aracı kişidir, ama ona da bu işi veren biri olduğuna göre o sadece bir aracı konumdadır aslında. Çünkü Y kişisi kendisine söylenen şeyi yerine getirmek üzere çevirmeni ziyaret etmektedir.

Genel olarak çeviri dendiğinde ilk akla gelen kaynak metinde bulunan her şeyin ilgili dilde verildiğidir. Yıllardır çeviribilimcilerin birbirinden ayrı görüş belirtmelerinin altında yatan neden, kaynak metinde kast edilenin erek metinde ifade edilip

⁵⁷⁸ Vermeer, *Aufsätze zur Translationstheorie*, s.173.

⁵⁷⁹ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag, Aufsätze*, s.38.

edilemeyeceğidir ve bu duruma yönelik geliştirilen yöntem ve kuramlar, tam olarak bir başarıya ulaşabilmiş değildir. Her bir çevirinin, bu ister edebi, ister uzmanlık, isterse de görsel metinlerin çevirisi olsun, bir amaç doğrultusunda gerçekleşeceği yadsınamaz bir gerçekliktir.

Çeviri eser, orijinalinden ayrı olan bir eser değildir, çeviri eser farklı dilde var olan aynı eserdir. Çeviride yeniden yaratma eserin diğer dile aktarılmasıdır. Aristo'nun metafiziği Aristo'nun metafiziğidir, çevirenin değil. Ne kadar erek dilde okunsa da, onun yunanca yazıldığı ve Aristo'ya ait olduğunu bilinir. Bu bağlamda erek metin ve kaynak metin aynı, fakat diller farklıdır, Türkçe de okunsa, Almancada okunsa, Farsça da okunsa, okunan Aristoteles'in Metafiziğidir, X çevirmenin metafiziği değildir. Bu nokta da benzer bir anlayışı Nord'da görmek mümkündür. Çevirinin skoposunun kaynak metin yazarının niyetiyle ters düşmemesi gerektiği görüşünde olan Nord, özellikle de kaynak metin yazarının erek kültürde de metnin yazarı olarak görüldüğü durumlarda bunun söz konusu olduğunu söyler⁵⁸⁰.

Reiss/Vermeer'in Skopos kuramı o güne kadar geçerli olan ve kaynak metin odaklı yapısalcı dilbilimsel yaklaşımları temelden sarsmış ve yerine çevirmen, çeviri eylemi, erek dil ve kültürü ön plana çıkaran işlevsel yaklaşımı benimsetmiştir. Skopos kuramı bir anlamda, geriye dönük kaynak metin odaklı çeviri yöntemi yerine ileriye dönük, erek kültür koşullarına yönelik olan çeviri yöntemini savunmaktadır. Vermeer/Reiss'ın bu işlevsel kuramının çekirdeğini erek metnin niyet edilen amacı, dolayısıyla çevirinin bir anlamda nasıl yapılacağı oluşturmaktadır.

Yeni paradigma, amaçların eylemlere yön vermesi ilkesi ile, çeviride işlevsel tarafı öne çıkarmış ve çevirinin dilsel/meکانik bir süreç olarak görülmesi anlayışını geride bırakmıştır. Yeni paradigma, çevirmenin kaynak metni okumasını dahi amaca yönelik olarak yorumlamış ve çevirinin tüm süreçlerini amaç doğrultusunda ilerleyen bir süreç olarak görmüştür. Nihayetinde belli amaçlar için ihtiyaç duyulan belli metinler, yine belli amaçları yerine getirme amacıyla çevrilmektedirler. Çevirmenin erekselci bir bakış açısıyla kaynak metni okurken belli erekları göz önünde bulundurarak metni anlamaya çalışması ve yine erekselci bağlantı ile amaca yönelik bir yorumda bulunması, kısacası

⁵⁸⁰ Nord, *Loyalitaet statt Treue. Vorschlaege zu einer funktionalen Übersetzungstypologie*, s.102.

sürecin tüm hatlarıyla amaç odaklı olması, erekbilimsel bir bakış açısını beraberinde getirmektedir.

“Daha önceki paradigmanın ağırlık noktasını, metinlerin işlevleri ve çevirmenin eylemleri yerine, metinlerin dilsel yapıları oluşturmuştur. Değişimin en önemli ayağını davranışbilim ve erekbilimin geliştirdiği kuramlar oluşturmuştur⁵⁸¹. (...) Erekbilimsel yaklaşım Vermeer’in çeviribilime kazandırdığı bir yaklaşımdır.”⁵⁸²

Çeviri Toury için de telolojik bir eylemdir.

“(…)Translating as a teleological activity *par excellence* is to a large extent conditioned by the goals it is designed to serve and these goals are set in, and by, the prospective receptor system(s).”⁵⁸³

Vermeer’in Skopos kuramında çeviri olgusuna *işlevsellik* ve *ereksellik* bağlamında baktığını düşünen Yücel’de Skopos kuramının erekbilimsel temelde işlediği görüşündedir⁵⁸⁴. Kuramın erekselci yanına vurgu yapan bir diğer bilim adamı da E. Prunc’dur. İnsanın davranışlarının her zaman bir amaç içerdiğini, buna bağlı olarak da çevirinin de ereksel bir eylem olduğunu söyleyen Prunc, amaçsallık ve erekselliğin çeviri sürecinin iki farklı ama her zaman var olan yönleri olduğunu ve bu bağlamda Skopos kuramında çeviride ereksellik düşüncesinin çok iyi bir şekilde yansıtıldığını dile getirir⁵⁸⁵.

Eugenio Coseriu’da çeviriyi erekselci ilke açısından açık bir biçimde tartışan ilk dilbilimcidir.

"Çeviri için [...] optimal soyut değişmezlik hiçbir zaman söz konusu değildir. Nitekim çeviri ereksel ve tarihsel koşullara bağlı bir etkinliktir, bu nedenle optimal dediğimiz şey duruma göre, hedef kitleye, metnin türüne ve çevirinin amacına göre

⁵⁸¹ Tosun, *Çeviribilim Kuramlarının Uyduğu Gelişme Çizgisinin Çeviri Eğitime Yansıması (Paradigma Değişiminin Karakteri)*, s.76.

⁵⁸² Tosun, s.113.

⁵⁸³ Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1995, s. 14,18-19.

⁵⁸⁴ Yücel, *Tarihsel ve Kuramsal Açısından Çeviri Edimi*, s.129.

⁵⁸⁵ Prunc, *Einführung in die Translationswissenschaft*, s.161-162.

değişiklik gösterebilir. Dahası: optimal değişmezliğin çeşitliliği aynı metnin farklı kısımlarına ait olabilir."⁵⁸⁶

Skopos kuramı ile ilgili genel algı, çeviriyi ve ortaya çıkan ürünü belirleyen çeviri sözleşmesinde belirlenen *amaç* olduğu yönündedir. Yanlış da değildir. Somut boyutta çeviriyi başlatan çeviri eylemidir, eylemler ise amaçlar doğrultusunda işlemektedir. Fakat Vermeer burada amaç ile kaynak metni yok saymamaktadır. Skopos kuramı erek kültür koşullarını çeviri sürecine dâhil etmenin imkânını ve geriye dönerek kaynak metne odaklanmak yerine, ileriye dönük olarak erek kültüre yönelik çeviri sürecinin koşullarını öne çıkarmaktadır.

Günümüzde çeviribilimde hala daha kaynak/özgün/orijinal metinden bahsediliyorsa, kaynak metin yazarı, kaynak kültürden bahsediliyorsa o halde kaynak dünya çeviride yadsınamaz, yok sayılamaz. Kaynak metin olmadan bir çeviribilimde bilimsellikten bahsedilebilir mi, bir araştırma nesnesinden bahsedilebilir mi? O zaman nedir bu kaynak metin, kaynak yazar, yani kaynak dünya, felsefi tabiriyle *madde*? Bu çalışmada *maddeyi* Aristoteles'in madde form anlayışıyla açıklamaya, aydınlatmaya ve çeviribilimde kaynak metnin ve yazarın olmazsa olmazlığını benimseyen bir yaklaşım getirilmeye çalışılacaktır.

3.5.1. Aristoteles'in Dört Neden Kuramı ve Skopos Kuramı

Değişimin nasıl meydana geldiği açıklanmak istendiğinde meydana gelenden hareketle meydana getirene doğru bir araştırma içine girilir. Her sonucun bir başlangıcı içermesi sebebiyle bir şeyin kendisiyle ilgili *dört neden* sorusu yanıtlanarak dört farklı yoldan açıklanabileceği, Aristoteles'le ilgili incelemelerde görülmüştür. Russell'e göre⁵⁸⁷ Aristoteles'in değişim düşüncesinin altındaki sebep ya da yaklaşım, teleolojidir. Yani değişim, bir amaç doğrultusunda gerçekleşir.

⁵⁸⁶ Eugenio Coseriu, "Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungstheorie", in: Wolfram Wilss, *Übersetzungswissenschaft*, s.27-47, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, s.44.

⁵⁸⁷ Bertrand Russell, *Wisdom of the West: a historical survey of Western philosophy in its social and political setting*, London: Crescent Books, 1959, s.89.

Bir şeyin ne olduğunu ancak dört neden ile bilebileceğimizi söyleyen Aristoteles, bunları maddi, formel, fail ve ereksel neden şeklinde adlandırmış, formel ve maddi nedenin, varlığın kurucu öğeleri olduğunu söylemiştir. Çevirinin de, kaynak dünya dâhil olmak koşuluyla, bütünsel bir süreç olarak algılanması, bu dört nedenin çeviribilimde birer öge olarak göz önünde bulundurulmasını gerekli kılar.

Salevsky'nin bir çeviri kuramı için (1) sistembilimsel, (2) metindilbilimsel, (3) iletişim bilimsel, (4) eylem kuramsal olmak üzere dört yaklaşımdan bahsettiğini belirten Vermeer, her bir çeviri eyleminin ve bununla birlikte çeviri eyleminin özel bir türü olan çevirinin, eylem olarak kavranabileceğini ve her eylemin bir hedefe, bir amaca ulaşması gerektiğini söyler⁵⁸⁸. Eylemin kendi tanımında da bulunan, bir hedef ve amaca ulaşması koşulu, Salevsky'nin bu dörtlü yaklaşımına ek olarak beşinci bir yaklaşıma olanak sağlar. Çeviri kuramının erekbilimsel temellere oturtulması, yani erekbilim, bu beşinci yaklaşım olarak ön görülmelidir.

Daha öncede belirtildiği gibi çevirinin teleolojik bir yaklaşım olduğunu dile getiren Levy, ilgili makalesinde teleolojik bakış açısından çevirinin erekbilimsel, yani amaca yönelik bir iletişim süreci olduğunu dile getirmiştir. Ona göre çevirinin amacı, kaynak metnin bilgisini yabancı okuyucuya iletmektir⁵⁸⁹.

Teleolojik açıklamaların en fazla Skopos kuramında açıkça belirginleştiğini söyleyen Chestermann, Skopos kuramında çevirinin, amacı tarafından belirlendiğinin söylenmesini ise, bunun en önemli kanıtı olarak görür. Skopos kuramının ileriye dönük olması, amaç doğrultusunda bir hedef belirlenmesini gerekli kılar. Skopos kuramına göre çevirinin amacı tarafından belirlenecek olması, onun teleolojik olduğunun bir ifadesidir⁵⁹⁰. Kuramın teleolojik, yani erekbilimsel olması ise, onun Aristoteles'in dört nedeni ile sorgulanmasına imkân tanır.

⁵⁸⁸ Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze*, s.71.

⁵⁸⁹ Levy, *Translation as a Decision Process* s.148.

⁵⁹⁰ Chestermann, "On explanation", in **Beyond Descriptive Translation Studies**, Anthony Pym, Miriam Schlesinger, Daniel Simenoi (ed), s:363-379, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing, 2008, s.366.

3.5.2. Aristoteles'in Dört Neden Kuramı ve Çeviribilim

Çeviribilim doğası gereği, Aristoteles'in dört nedeni tarafından sorgulanmaya ve incelemeye müsaittir. Daha önce Anthony Pym ve Andrew Chesterman⁵⁹¹ tarafından yapılan bu sorgulamalar sayesinde çeviribilim, felsefi boyutta da değerlendirilmiştir. Kuramın bu bağlamda ele alınışı Aristoteles'in bu öğretisinin çeviribilime uyarlanması ve/veya dâhil edilmesi yönünde olacaktır.

3.5.2.1. Andrew Chesterman ve Aristoteles'in Dört Neden Kuramının Çeviribilime Uygulanışı

Chesterman'a göre, çeviribilimde erekbilimsel bir açıklama yapılmak istendiğinde, bu açıklamaların kendinde dayanak alacağı ilk kuram Skopos Kuramı'dır⁵⁹².

Aristoteles'in nedensellik anlayışı çerçevesinde, çevirinin hedefi ve amaçlanan işlevi üzerinde yoğunlaşan Skopos kuramına sorulacak olan *çeviri neden o şekildedir?* sorusunun en güçlü cevabı, *çevirinin amacından ötürü* olacaktır. Bu cevap, çevirinin neden o şekilde yapıldığına yönelik olması yanında, temelde erekbilimsel bir açıklamayı kendine dayanak almaktadır.

On Explanation adlı makalesinde, açıklamanın dört temel yolu olarak da bilinen Aristoteles'in dört nedenini çeviribilime uygulamaya çalışan Chesterman için, **maddi neden**; çevirinin neden öyle yapıldığına dair soruya verilecek olan *dilin doğasından dolayı, erek dilden dolayı ve erek ve kaynak dil arasındaki ilişkiden dolayı* şeklindeki cevaplardır. Chesterman için maddi nedene yönelik yapılacak olan açıklamalar, eşdeğerlik temelli çeviri kuramlarına işaret eder ve bu ancak metin düzeyli çeviri kuramlarında geçerli olur⁵⁹³.

Ereksel neden Chesterman için çevirmenin çeviriyi üretmesindeki amaçtır. Çevirideki ifade biçiminin mevcut halde olmasının nedeni amaçtan ötürüdür. Chesterman bu

⁵⁹¹ Anthony Pym, **On Translator Ethics**, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2012, s.89; Chesterman, *On explanation*, s. 370.

⁵⁹² Chesterman, *On explanation*, s.366.

⁵⁹³ Chesterman, s.370-371.

nedenselliğin erekbilimsel bir açıklama olduğunu söyler. Erekbilimsel açıklamaların uygulanabileceği kuramların başında Skopos kuramının geldiğini söyleyen Chesterman, çevirinin hedefini veya amaçlanan işlevini öne çıkarması ve bunların çevirmen kararları ve eğitimi için temel prensip olarak ele alınması gerektiğini öncelemesinden dolayı kuramın daha ziyade buyurucu olduğu görüşündedir⁵⁹⁴.

Formel nedene gelince; Chesterman bu nedenselliği çevirideki ifade biçimi ile karşılar. Çevirideki ifadelerin mevcut halde olmasının nedeni, ona göre çeviriden beklenen formel gereklilikten ötürüdür⁵⁹⁵.

Fail neden ise çevirideki ifade şekli ile ilişkilidir. Mevcut ifade biçimi, çevirmen öznesinin fiziksel ve zihinsel durumu ile yakından ilintilidir⁵⁹⁶.

Chesterman'ın dört neden kuramını uygulayış şekli, tezin bakışıyla tam olarak örtüşmemektedir. Çünkü Chesterman, sadece erek metin üzerinden dört neden öğretisini uygulamayı uygun görmüştür. Bu ise en başta Aristoteles'in *bir şeyi nedenleri ile bilmek* görüşüne, baştan ters düşmektedir. Nedenleri bilmek kaynağa inmek anlamında kullanılmaktayken, Chesterman bu nedenleri, sadece erek metin üzerinden açıklamayı uygun görmüştür.

Chesterman başka bir makalesinde, çevirinin niçin böyle olduğunun sorusuna verilecek olan cevabın onun skoposu olduğunu söyleyerek, skoposu Aristoteles'in ereksel nedenine anlamsal olarak yakın bulduğunu ve kuramın bu ereksel nedeni diğer nedenlere oranla abarttığına yönelik tartışmaların olduğunu dile getirir. Yine aynı makalede, formel nedeni erek kültür normları bakımından sınıflandıran Chesterman, Skopos kuramının bu nedeni de dikkate aldığını belirtir, fakat fail ve maddi nedeni çok fazla önemsemesinden dolayı kuramı eleştirir. Bir önceki dört neden sınıflamasında böyle bir eleştiride bulunmayan Chesterman'ın, aradan geçen iki yıldan sonra bu eleştiriye yapması, onun kuramı algılayışındaki zamansal farklılıktan ötürü görülebilir. İlk sınıflamasında, maddi neden basamağında kaynak metne değinmeyen Chesterman 2010 yılındaki *Skopos Theory: a Retrospective Assessment* yazısında maddi neden

⁵⁹⁴ Chesterman, s.370.

⁵⁹⁵ Chesterman, s.370.

⁵⁹⁶ Chesterman, s.370.

denildiğinde erek dil kısıtlamalarının yanı sıra kaynak metni de dikkate almıştır. Nord'un maddi neden bağlamında kaynak metne daha fazla yer verdiğini söyleyen Chesterman, Vermeer'in Nord'un kaynak metne olan yoğunlaşması ve sadakat kavramını ele alışına katılmadığını belirtir⁵⁹⁷.

3.5.2.2. Anthony Pym ve Aristoteles'in Dört Neden Kuramının Çeviribilime Uygulanışı

Aristoteles'in dört neden kuramını çeviri alanına uyarlayan bir diğer önemli kuramcı Antony Pym'dir. Pym gerek *On Translator Ethics* (2012), gerekse *de Method in TranslationsHistory* (2014) eserlerinde Aristoteles, dört neden kuramı ve Skopos kuramına değinmiştir.

On Translator Ethics kitabında Pym, Aristoteles'in dört neden öğretisinin, günümüz çeviri kuramlarının büyük ihtiyaç içinde olduğu toplumsal dinamiklere bir örnek teşkil edip edemeyeceği sorusuyla yüzleşir ve dört nedeni bu eserinde şu şekilde ele alır;

- **Maddi neden**, çevirmen tarafından kullanılan kaynak metin, sözlükler, veri tabanları, çeviri bellekleri gibi farklı etmenlere dayandırmaktadır.
- **Ereksel neden**, işin varlığını gerekçelendirmektedir, yani ereksellik söz konusudur. Ereksel neden ile çevirilerin erek kültürde nasıl bir işlev gördüklerine dair amaç analizinin yapılması olanaklıdır.
- **Formel nedende** söz konusu olan, yaratıcı eyleminin çeviriye olan etkisidir. Pym için çeviriye kabul edilir kılan şey çevirinin formu ve tarihsel normlardır.
- **Fail neden** ise, Pym tarafından, yaratıcı, yani çevirmen olarak ele alınmıştır⁵⁹⁸.

Method in Translation History eserinde Pym, çeviribilim ve dört neden kuramını şu şekilde ilişkilendirir;

⁵⁹⁷ Chesterman, *Skopos Theory: a Retrospective Assessment*, s.219.

⁵⁹⁸ Pym, *On Translator Ethics*, s.89.

- Pym, maddi ya da ilk neden olarak adlandırdığı Aristoteles’in **maddi nedenini**, çeviri eylemine yön veren ve çevirinin başarısı için gerekli olan (varsayılan) kaynak metin, dil, iletişim teknolojisi vb. her şey olarak görür.
- **Ereksel neden** ise Pym tarafından, çevirinin varlığını gerekçelendiren amaçtır, yani onun *utilitasdır*. Ereksel neden Pym için, erek kültür içerisinde konumsal bir işlev olabileceği gibi bir eylemin ideal olarak tamamlanması da olabilir.
- **Formel nedene** gelince, tıpkı Chesterman gibi Pym de, formel nedeni normlar bağlamında kullanmaktadır. Müşteri, alıcılar, çevirmen, diğer çevirmenler, kısacası bir çeviriyi kabul eden kişi kim olursa olsun, çevirinin çeviri olarak kabul edilmesini sağlayan tarihsel normlar vardır ve bu normlar formel nedenler sınıfına girmektedir.
- **Fail nedeni** ise sadece çevirmen öznesi bağlamında ele alan Pym, diğer öznelerle bu nedensellik bağlamında değinmemiştir⁵⁹⁹.

Pym, Aristoteles’in bu dört neden uygulaması ile (1) metinleri üretmek için bir kaynak metne ihtiyaç duyulduğu, (2) üretilen metnin bir amaç için üretildiği, (3) çevirinin ne olduğuna dair bir fikir ortaya koyulduğu ve (4) çevirmen öznesinin varlığına dair gerekliliklerin ortaya koyulduğu, görüşündedir. Öyle ki, bunlardan birinin hesaba katılmaması sonucunda, çevirinin de söz konusu olamayacağını söyler. Pym için bu dördümlü sıralama, bir çeviride olmazsa olmaz faktörlerin sıralanmasıdır ve birinin olmayışı, bütünün oluşmasına engel olacaktır. Bu faktörlerden hangi ya da hangilerinin baskın olması gerektiğine dair her hangi bir zorunluluğun olmadığını belirten Pym için nedenlerin tümü gereklidir ve tek bir neden çevirinin bütününe kapsayan bir neden olarak görülmez. Formel nedeni normlar boyutunda değerlendiren Pym, bu nedenin kültüre özgü olduğu nedeniyele, ereksel nedenle ilişkilendirilebileceğini de dile getirir.⁶⁰⁰

Çevirinin maddi nedeni araştırılırken, kaynak metne, kaynak dile ve erek dile bakılması gerektiğini belirten Pym, bu aşmada tıpkı heykeltıraşın heykelini yaptığı mermere benzettiği erek dili, ham bir madde olarak görür. Tek başına maddi nedeni metinlerin karşılaştırmalı bir çözümlemesinin ötesine götürmeyen bir neden olarak gören Pym için, bu nedene daha geniş bir bakış açısı ile yaklaşmak gerekir.

⁵⁹⁹ Anthony Pym, *Method in Translations History*, Routledge, 2014, s.149.

⁶⁰⁰ Pym, s.149.

Maddi nedeni, çevirinin gerekli ama yetersiz koşulları olarak gören Pym, bu nedenin çeviri olgusu üzerine fazla bir bilgi veremeyeceği kanaatindedir. Çevirinin bir ereksel nedeni, bir amacı (ya da Skoposu) olduğu konusunda Vermeer’le hemfikir olan Pym için bu durum, çevirinin erek tarafındaki belirli bir yer ve zamanda belirli insanlar açısından bir işlev yerine getirmek zorunda olduğu anlamına geldiği şüphesizdir⁶⁰¹.

Pym’in fail neden bağlamında çevirmeni ele alış tarzı çeviri etiği bağlamındadır. Çünkü Pym’e göre çevirmenler çevirileri, birileri onlara söylediği için veya toplumsal koşullar gerektirdiği için yapmamakta, doğru olanı yapmayı seçtikleri için eylemlerini yerine getirmektedirler⁶⁰².

Pym, çeviriye ilişkin formun *eşdeğerlik*, yani çevirinin sanki kaynak metinmiş gibi kabul edilme kapasitesi olarak anlaşıldığını ama çevirilerin sanki kaynak metinmiş gibi kabul edilmediği sürece iş göremeyeceğini söyler⁶⁰³.

Chesterman’dan farklı olarak, sınıflandırmasında kaynak metne yer veren Pym, dört neden bağlamında Aristoteles’e daha yakın bir çizgide durmaktadır. Ereksel nedeni çevirinin amacı olarak gören Pym için bu neden, meydana gelmemiş olan formel nedenden, yani çevirinin formundan başka bir şey değildir. Yani bütün çevirilerin amacı soyut bir çeviri formunda zaten mevcuttur. Fail neden olan çevirmen ise, yalnızca bu formel neden tarafından kullanılan bir aracıdır. Pym, maddi nedeni kaynak metin tarafı olarak adlandırmaktadır. Ona göre bu neden türü, kaynak metni ve onu çevreleyen dil, kültür, dünya görüşü, gibi, çevirmenin öncelikli olarak göz önünde bulundurması gerektiğini düşündüğü faktörleri incelemektedir. Pym’e göre bu yaklaşıma en çok uyan yöntemler dilbilim, terminoloji ve karşılaştırmalı kültür çalışmalarıdır⁶⁰⁴.

Pym, kaynak metne değinmiş ama hangi bağlamda hangi koşullarda çeviri metnini etkileyeceğine, ona ne şekilde yön vereceğine değinmemiştir. Çeviride kaynak metnin konumunu belirtmede yeterli açıklamalar yapmayan Pym için kaynak metin, sadece birebir yöntemlerde konu edilmelidir. Maddi nedene olan bağlılık neticesinde çeviri

⁶⁰¹ Pym, s.150-151.

⁶⁰² Pym, s.152-155.

⁶⁰³ Pym, s.155-156.

⁶⁰⁴ Pym, *On Translator Ethics*, s.89,91.

metnin bir önceki metnin bir uzantısı olmaktan öte gidemeyeceğine dair olan görüşü, kaynak metnin varlığını yadsımaya yönelik bir görüştür. Çünkü Pym, Berman'ı eleştirdiği yerde, kaynak metne olan bağlılığı, kelimeye sadakat açmazından öteye götürememiştir.

Pym, 80'li yıllarda ortaya çıkan Skopos kuramının temelinde, çevirinin amaçlanan işlevine veya amacına öncelik verdiğini belirterek, kuramın Aristoteles'in nedenler öğretisiyle uyumluluk gösterdiği görüşündedir. Skopos kuramının amacı öncelemesinin, kaynak metni sadece esinlenmek amacıyla kullanarak erek dilde bir eser verilmesini savunan, kısacası erek kültürün üstünlüğünden yana olan *belles infidels* ile karıştırılmaması gerektiğini söyleyen Pym'e göre ereksel neden, amacın (Skopos) ne olduğunu açıklamaz, sadece diğer her şeyin amaçtan doğduğunu söyler⁶⁰⁵.

Pym her ne kadar ereksel nedenin Skopos kuramının temelini oluşturduğunu söylese de, ereksel nedenin fail neden karşısında yıkıldığı görüşündedir. Çünkü Venuti ve Maenteeri'nin çevirmen öznesini öne çıkararak çevirmen tutumlarını öncelemesi ve çeviri eylemini çevirmen kararı olarak görmeleri, çevirmenin etik yükümlülüğünü çevirinin amacının bilincinde olması şeklindeki betimlemeleri, fail nedeni yüceltmektedir. Yani kuram kendine ereksel nedeni temel alsada da çevirmen öznesini yücelttiğinden fail neden daha öne çıkmaktadır.

Çeviriyi oluşturan çeviri eylemi midir, yoksa çevirmenin zihnindeki çeviri formu mudur? Venuti erek dilde akıcı bir çeviri metnine karşıdır, çünkü o, yabancı olanla karşılaşılmasından yanadır. Venuti'ye göre akıcılık, yabancı olanı kendi kültüründen uzaklaştırmakta ve diğer kültür karşısında sindirmektedir⁶⁰⁶. Berman da Venuti gibi düşünmektedir. Berman'a göre de, yabancı olanın farklılığının fark edilir olması gerekmektedir. Çünkü okur, okuduğu metnin bir çeviri metni olduğunun bilincinde olmalıdır. Bu bilinç, fail neden olan çevirmenin görünür kılacaktır.

Pym tarafından bu dört nedenin sıralama biçiminin bilinçli olarak yapılmış olma ihtimalinin olduğunu düşünmekteyiz. Pym'in, çevirmeni çevirinin belirleyici niteliklerini taşıyan bir şey üretmekle sorumlu fail neden olarak görmesi, yerinde bir

⁶⁰⁵ Pym, s.93.

⁶⁰⁶ Lawrence Venuti, **Rethinking Translation**, Discourse, Subjectivity, Ideology, London, Routledge, 1992, s.5.

saptamadır. Ona göre maddi ve ereksel neden çevirmenin çevirisini yapmadaki belirleyici nitelikleri belirleyendir. Bundan ötürü de maddi nedenin altına hemen ereksel nedeni koyması, en son neden olan fail nedenin eylemini gerçekleştirmede gerekçe olması bakımından öncelenmiş olabilir.

3.3. Aristoteles'in Dört Neden Kuramı Bağlamında Skopos Kuramını Yeniden Anlamak

Çevirinin yakın geçmişinde yaşanan paradigma değişimini maddi nedenden ereksel nedene olan bir kayma olarak gören Pym, dilbilimsel yaklaşımları maddi neden boyutunda ele almakta ve paradigma değişimi ile işlevsel kuramlarda yer alan erek odaklı yaklaşımı ereksel neden bağlamında değerlendirmektedir. Bir çeviriyi elde etmek için dört nedeni de gerekli gören Pym, her çevirinin en az dört nedenle iş başında olduğunu söyler⁶⁰⁷.

Nedenlerle bilmek en iyi bilgiyi vereceğinden ve nedenlerden herhangi biri tüm olguyu açıklamada yetersiz kalacağından, nedenlerin birinin diğerine baskınlığı söz konusu olsa da çeviribilime ve çeviri olgusuna getirilecek yaklaşımda bu dört nedenin aynı anda var olması gerekmektedir. Dört nedenin bir arada bulunmadığı bir durumda ne bir kuramsal yaklaşımdan ne de buna bağlı olarak bir çeviriden bahsedilmesi mümkün olmayacağından, çeviride aynı anda bir maddi neden olmak bakımından kaynak metin, bir formel neden olmak bakımından çeviri formu, bir fail neden olmak bakımından çevirmen ve amaç olmak bakımından ereksel neden; çeviribilimde ise bir maddi neden olarak kaynak ve erek metin, bir formel neden olarak yine kaynak ve erek metin, bir fail neden olarak kaynak metin yazarı ve çevirmen veya işveren(ve hatta her iki metnin alıcısı), bir ereksel neden olarak kaynak metnin/yazarının ve erek metnin/çevirmenin *amacı* göz önünde bulundurulmadan bir çeviriden bahsedilemez.

Nedenler arasında bir hiyerarşiden bahsetmemekle beraber çeviride maddi neden olan kaynak dünyanın varlığının en başta yer alması gerektiği bu çalışmada esastır.

⁶⁰⁷ Pym, *Method in Translations History*, s.157-159.

Çeviribilim söz konusu olduğunda ise nedenlerin göndermede bulunduğu olgular çeşitlilik gösterecektir.

Vermeer, kendi bilimsel paradigmasının adını *işlevsel çeviribilim* olarak nitelendirirken, Maenttaeri'nin kuramını, çevirinin üst kuramı olarak “çeviri eylemi kuramı” şeklinde değerlendirir. Vermeer'in Skopos Kuramı ve Maenttaeri'nin Çeviri Eylemi Kuramı birlikte bir kuramsal yapı olarak değerlendirildiğinde, Vermeer ekolünün, gerek işlevsel çeviri ve Skopos kuramı yönüyle ereksel nedene ağırlık verdiği, gerekse çeviri eylemi kuramı yönüyle fail nedene ağırlık verdiği söylenebilir⁶⁰⁸. Bu bilgiler, Skopos kuramının mucidi Vermeer ve öğrencilerinin, sıkça söylendiği gibi, çevirinin salt erek metnin skoposuyla ilgili olmadıklarını, Aristo'nun dört neden kuramı içinde, süreci işleten anlamında *fail nedeni* de içerdiğini göstermekte ve Skopos kuramının eksik anlaşıldığını göstermektedir. Çeviribilim alanında, amacı önceleyip kaynak dünyayı yadsıdığı düşünülen ve bu bakımdan fazlaca eleştirilen Skopos kuramının, Aristoteles'in dört nedeni ve bu bağlamda erekbilimsel açıdan yeniden ele alınmasının amaçlandığı bu çalışmada, Aristoteles'in bu öğretisinin çeviribilime uyarlanması ve hatta daha da ileri gidilerek dâhil edilmesi yönünde bir çaba içerisinde olunacaktır.

3.3.1. Maddi Nedenin Çeviribilim ve Skopos Kuramındaki Yeri

Bir şeyi bilmek demek, o şeyin nedenini bilmek veya onu nedeniye bilmek demektir. Çeviri olgusu, Aristoteles'in madde-form öğretisindeki gibi, kaynak metin madde, erek metin form olarak alındığında, kaynak metnin kendisinin de bir zaman form olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmak gerekir. Kaynak metin form iken, kaynak metin yazarı onun maddesidir, kaynak metin yazarı form iken, onun zihni ise onun maddesidir. Diğer yandan erek metin form iken kaynak metin onun maddesi, ama erek metin madde iken her bir alıcıdaki erek metin, onun formudur.

Gerçek dünyada biz, madde ve formun bileşik halini görmekteyken, bunların ayrımını zihnimizde yapabilme gücüne sahibizdir. Kısaca, erek metnin maddesi kaynak metindir ve kaynak metin dediğimiz ise *güç* halinde erek metindir. Erek metin, kaynak metin

⁶⁰⁸ Tosun, *Çeviribilim Kuramlarının Uyduğu Gelişme Çizgisinin Çeviri Eğitime Yansıması (Paradigma Değişiminin Karakteri)*, s.25, 39.

vasıtasıyla meydana gelen, onun vasıtasıyla gerçekleşen bir formdur. Yani kaynak metin madde olmak bakımından önce gelendir ve form olan erek metin maddeden hareket eden ve bir amacı bulunmaktadır. Kaynak metnin erek dünyada yönelmiş olduğu gaye olan erek metin, erek dünyada esas olandır. Çünkü kaynak metin, erek metin dünyasında pasif durumdadır ve etken hale gelebilmek için erek metnin varlığına ihtiyaç duyar ve bu bakımdan form olarak erek metin formuna geçer.

Çeviribilimde maddi nedenin çoklu bir sınıflandırmaya tabi tutulması olasıdır. İlk etapta fail etken olarak (1)kaynak metin yazarı ve formel etken olarak (2)kaynak metnin kendisi olarak ele alabileceğimiz maddi neden, hem kaynak metnin alıcısı hem de çevirmen için madde konumundadır.

Çeviri sürecinde biri etkin- çevirmen ve erek metin, diğeri edilgin- kaynak metin yazarı ve kaynak metin, olmak üzere var olan iki gücün birbiri ile olan bağlantısından söz edilebilir. Çevirmenin etkide bulunan, kaynak metnin ise etkiye maruz kalan olarak bir güce sahip olduğu görüşü yayginken, aslında söz konusu olan tam tersi bir durumdur. Çeviri sürecine asıl olarak etkide bulunan ne çevirmen ne de erek dünyadır, etkide bulunan ve etkin olan kaynak metin ve kaynak metin yazarıdır. Çünkü kaynak metin olmasaydı ne bir çeviri durumundan nede bir erek durumdan bahsetmek olanaklı olurdu.

Çeviri süreci dediğimiz eylemsel etkinlik, çevireme yeteneğine sahip olan bir sanatkârla gerçekleşir. Çünkü kaynak metin, dış bir nedenin etkisi olmaksızın kendi kendine diğeri bir dil ve kültüre dönüşemez. Dolayısıyla çeviri, sanatkârının müdahalesi olmaksızın gerçekleşemez ve varlığa gelemez.

Kaynak metni yadsıdığı düşünülen işlevsel çeviri kuramları, kaynak metni yok sayarken aslında varlığını kabul etmiş olurlar. Gerçekte Skopos kuramı, kaynak metni yok sayan değil, kaynak metnin anlaşılıp yorumlanmasından sonra gelen bir çevirmen eylemine odaklandığı için, kuramla ilgili böyle bir yanlış yaklaşım sergilenmektedir. Skopos kuramının vurgusu, salt kaynak metnin dilsel olarak anlaşılmasına odaklanan ve kaynak metnin hermeneutik anlaşılmasından sonra gelen, gerçek çeviri sürecini, yani kaynak metnin çevirmenin beyninde sahnelendikten sonra, başka bir kültür ve dil normlarına, başka bir kitlenin kullanımına sunulmasının görmezden gelinmesidir. Skopos kuramı bir anlamda kaynak metnin sözcük düzeyini mutlaklaştıran dilbilimsel çeviri yaklaşımlarının çeviri gerçeğinden habersiz bir kuramsal yaklaşımını çeviriye

dayatmasına, çeviri pratiğinden gelen kuramcılarının tarihi bir itirazıdır. Bir paradigmaya getirilen itiraz, her zaman tersine vurgu yaparak gerçekleşir. Tarih boyunca, bir alanın sorunlarını çözmede yetersiz kalan tüm paradigmalara karşı yapılan itiraz ve yeni bir paradigmanın oluşumu, ancak tam zıddını savunarak ve eski paradigmayı yok sayar görünerek olmuştur. Descartes'ın akıl kuramının anlaşılması (ya da yanlış anlaşılması) günümüze dek, sanki Descartes toplumsal kültürü ve Tanrısal iradeyi yok sayıyormuş gibi algılanmış ve beraberinde din karşıtı akımları getirmiştir. Oysa Descartes, daha bilimsel çalışmaya başlamadan önce bu iki temeli gerçek kabul ederek, o ana dek yapılmayan bir akıl vurgusuyla yeni bir paradigmayı başlatmıştır. Benzer şekilde Immanuel Kant'ın insan aklına getirdiği eleştiride, sanki Kant akıl dışında bir yöntemi ve gerçekliği kabul etmiyor gibi bir eleştiri getirilmiştir. Oysa Kant, pratik aklın eleştirisinde, inanç alanını aklın pratik alanı olarak, hakikat alanı saymakta, kendi kuramsal araştırmasını, salt akıl alanında görmektedir. Karl Marx'ın eleştiri kuramına da benzer gözle bakılabilir. Marx'ın kuramı da yüzyıldan fazadır, savunmadığı gerçeklikleri reddediyormuş gibi algılanmaktadır.

Skopos kuramı da, benzer yanlış anlaşılmalara nedeniyle, yeterince anlaşılamamış ve haksız eleştirilerin muhatabı olmuştur. Skopos kuramı, çeviri sürecinin hiçbir aşamasını reddetmeyip, tersine hermeneutik kuramlarla ortaya konmuş olan kaynak metnin okunuşu, anlaşılması ve yorumlanmasını devam ettirerek, çeviri sürecinin bir sonraki aşamasıyla ilgili araştırmalar yaparak, çeviri sürecinin aktarımına yoğunlaşmıştır. Bilimsel kuramların anlaşılmasındaki genel sorun, kuramın vurgusu nedeniyle, sanki kuram kendi vurgusunun dışındakileri reddediyormuş gibi anlaşılmasıdır. Benzer sorun Skopos kuramı ve erek odaklılık için de geçerli olup, bu tezin önemli iddialarının başında, Skopos kuramı ve erek odaklılığın, yanlış anlaşılma nedeniyle reddedilip, ya da yanlış anlaşılaraq yorumlanıp uygulanması neticesinde, yeniden yorumlanma gereksinimi duyulması gelmektedir. Skopos kuramının yeniden yorumlanması, Skopos kuramının hem kendi eksikliğini tamamlayarak, kaynak metnin anlaşılıp yorumlanmasını, hem de yazarının niyetini kurama dâhil etmeyle gerçekleşebilir. Böylece Skopos kuramı, erek metinden başlayan, yani erek metnin üretilme amacıyla başlatılan bir süreç olmaktan çıkıp, kaynak metnin üretilme amacını içine alan bir sürecin kuramı olmasıyla gerçekleşebilir. Yeni bir yaklaşım, hem kuramda düzeltmeyi, hem de kuramın eksik anlaşılmasını gidererek olabilir. Hegel'in diyalektik düşüncesi,

yukarıda öne sürülen diyalektik açıklamaların felsefî bakışını özetleyerek, tezin amaç ve yöntemine katkı yapabilir.

“Ben varlığı düşünmekle, yokluğu dışarıda bırakmış oluyorum; ama bu dışarıda bırakmam, aynı zamanda onu içeriye almam demektir. Buradaki ilişki karşıtların bir çelişmesidir; varlık ile yokluk karşılıklı ilişkiye girince, ortaya üçüncü bir kavram olan ‘oluş’ çıkar. Oluş, ilk somut kategoridir. Hegel’e göre, bütün nesneler kesintisiz bir değişme, bir durumdan ötekine geçme süreci, yani oluş süreci içindedirler.”⁶⁰⁹

Tıpkı varlığı düşünerek yokluğu dışarıda bırakmak değil, bilakis içeride tutmak gibi, Hegel’de söz konusu olan bir diyalektik süreç vardır. Bu da, Hegel diyalektiğinin döngüsel bir diyalektik olup, buna göre her şeyin sonunda yine başlangıcına dönmesi anlamına gelir. Dolayısıyla her şey hem öncesini hem de sonrasını içermekte, böylece de bu diyalektik süreç dediğimiz döngü, kendi dışındaki bir şeyi içermemekle her şeyi içselleştirmektedir. Skopos kuramı ve çeviri alanındaki erekselci yaklaşımların, Hegel’in diyalektik döngüsündeki gibi, çeviri sürecinin nihai noktasına yaptıkları vurgudan, geri dönüşlü bir şekilde, kaynak metne dönerek, sürecin tamamının diyalektiğini ve kuramını oluşturmaları zamanı gelmiştir.

Hegel’in neden-erek ilkesi dediği şey, ilk ve sonun bir halka oluşturacak şekilde birbirini içermesi durumudur. Hegele’in neden-erek ilkesi ve bu diyalektik döngüsü, çeviribilimde kaynak metnin erek metnin nedeni, erek metnin ise kaynak metnin sonucu olması gibi birbirini dışlamayan, aksine içselleştiren bir durumdur. Buradaki halkada da bir ilk nokta bulmak bizi doğaya kadar götürür ki, oda sonunda yine Aristoteles’in doğa anlayışına varmamıza neden olur, yani doğanın sonuçta bir ereksel düzen olması gibi. Doğada bir nesne olarak yer alan erek metin, kaynak metin dolayısıyla vardır, kendiliğinden var olmamıştır. Erek metin, kendisinden önce gelen bir kaynak metnin varlığı, kaynak metin ve erek metin arasında bir öncelik sonralık ve buna bağlı olarak da neden-etki durumunun söz konusu edilmesine imkân tanır. Erek metnin nedeni kaynak metin iken, kaynak metnin etkisi erek metindir.

⁶⁰⁹ Bozkurt, *Hegel*, s.41

Bir tözün olduğu madde, o tözden bağımsız olarak var olabileceği gerçeğinden yola çıkarak, erek metin töz olarak ele alındığında, kaynak metin onun maddesidir. Madde tözden bağımsız olarak var olabilir ama töz maddeden bağımsız var olamaz. Madde olan kaynak metin, tözden bağımsız olarak var olabilirken, bir töz olan erek metin maddesi kaynak metinden ayrı var olamaz. Erek metin olmadan önce de var olan kaynak metin, gerek erek metin oluşurken, gerekse oluşuktan sonra madde olmak bakımından varlığını sürdürmeye devam eder. Varlığını kaynak metinden alan erek metin ise kaynak metin var olduğu sürece vardır. Kaynak metnin bir formu olan erek metin, kaynak metinden bağımsız olarak tanımlanamazken, kaynak metnin kendisi tanımlanabilmek bakımından erek metne ihtiyaç duymaz. Erek metni potansiyel olarak kendinde barındıran kaynak metin, madde olmak bakımından erek metin formunu almak bağlamında değişime uğramaya maruz kalacak olandır.

Maddi nedenin önemini bir örnekle açıklamak mümkündür; Nasıl ki bir tahtadan bir sandık veya bir yatak veya bir kaşığın çıkabilme olasılığı gerçekse, bir pamuktan bir bıçağın çıkmayacak olması da bir o kadar gerçektir. Tahta, madde olarak, kaşık, yatak, masa vb. formlarını kendinde barındırırken pamuk, kesici bir alet olma formunu kendinde barındırmaz, çünkü özü gereği, maddesi gereği kesicilik özelliğini içsel olarak barındırmamaktadır. Erek metnin tözünü oluşturan, onun ilk öznesi olan kaynak metin, ilk özne olmak bakımından erek metnin maddesidir. Bir şeyin tözünü oluşturan şeyin, onun ilk öznesi olduğunu söyleyen Aristoteles, bu ilk öznenin bir anlamda madde, bir başka anlamda form, üçüncü bir anlamda ise madde ve formun birleşmesinden meydana gelen bir nesne olduğunu dile getirir. Aristoteles, madde ile örneğin tuncu, form ile onun sahip olduğu biçimi, her ikisinin birleşmesiyle de, somut bir bütün olan heykeli kastedir. Peki, bu bağlamda çevirinin oluşum süreci nasıl yorumlanabilir?

Madde kaynak metinse, form burada çevirmenin zihnindeki tasarıdır. Her ikisinin birleşmesi, yani bileşik varlık ise erek metindir. Form bir yandan öznenin zihin tasarımı, diğer yandan varlığa gelen şeydir. Ayrıca Aristoteles bileşik töz, yani madde ile formun birleşmesinden meydana gelenin sonra meydana gelen olduğu için onun doğasını bilmekte olduğumuzu söyler. Dolayısıyla daha çok bilinebilir olan sonra gelendir, daha az bilinebilir olan ise önce var olandır, yani kaynak metnin kendisidir, neticede kaynak

metin erek dünya için daha az bilinen, ama tersine erek metin daha çok bilinen durumundadır⁶¹⁰.

Kaynak metin ve erek metin arasındaki ilişki bir anlamda Aristoteles'in devinimde devinen ve devindiren arasında öngördüğü ilişki gibidir. Devinim gerçekleşebilmek için başlangıcını kendinden önce bir şeyin var olmasına borçludur ve önce gelen şey devinimi başlatandır ve devinimin başlaması adına zorunludur. Devinecek olan şey bu kendinden önce gelen şeyden hareketle bir şeye doğru devinir. Çevirinin başlangıç nesnesi olan kaynak metin aslında devinebilir olandır. Onu devindiren ise çevirmen ve diğer unsurlardır. Devindiren, yani çevirmen, çevirmenin amacı, aslında çevirinin amacı, görev veren, erek alıcı, dil, kültür, vb. bunların hepsi devindirendir, devinebilir olanı, yani kaynak metni, kaynak dili, kültürü yazarı, tarihi vb. devindirir ve devinimin sonunda erek metin, yani varılmak istenen son, meydana gelir. Nitelik değiştirmeyi kendinde barındıran kaynak metin ise erek metin olarak devinimini tamamlar. Çünkü onun erek metin olabilme olanağı kendindedir, bu olanağa kendi içinde sahiptir. Devinen aynı zamanda devindirenin bilgisi, algısı, dünyaya bakış açısı, beklentisi, eğitimi hayatı, kısacası tüm bu özellikler ile devinir.

Bir metne kaynak metin denilmesi, erek metnin varlığı veya varlık olasılığı söz konusu olduğu içindir. Aksi takdirde o herhangi bir dilde yazılmış herhangi bir metindir. Ama ne zaman ki erek dünyada varlığa gelmesi söz konusu olur, o zaman kaynak metin adını alır ve tanımı yapılır. Bu anlamda kaynak ve erek metin bir birlik içerisindedir. Kaynak metin tek bir dilde var olmasına karşın, birçok dilde, hatta aynı dilde bile birden fazla çeviriye sahiptir. Aynı nesnenin devinimi nasıl ki her zaman tek ve aynı değil, aynı kaynak metnin devinimi de her zaman aynı erek metin olmayacaktır. Birçok dilde erek metnin var olması, varlığını tek bir dilde yazılmış olan kaynak metne borçludur. Hangi metnin çevrileceği bilinmese de herhangi bir metnin çevrileceği mutlaklıdır.

Kaynak metin ve erek metin arasındaki devinim, süreç bağlamında da değerlendirilmek istenirse; Devinim ve buna bağlı olarak değişim A noktasından B noktasına geçen süreçtir, nesne değişme başladığı an artık o ne A noktasına ne de B noktasına aittir. İlk adımda devinimi tamamlayan nesne, ikinci adıma gelir. Her adım bir sonraki adımı

⁶¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s.310-311.

izleyecek ve sonunda B noktasına varılacaktır. Kaynak metin devindikçe erek dünyada var olacaktır, aksi takdirde erek dünyada bir kaynak metnin varlığından bahsedilemez. Kaynak metin, çevrilebilir özelliğini içinde barındırdığından devinir ve oluşur ve farklı dillere devinerek ilgili dil ve kültürde varlığını sürdürür.

Kaynak metin, kendinde bir devinim ilkesini taşımakta, ama kendi başına devinememekte, bir başka şey tarafından devindirilmektedir. Dolayısıyla kendinde devinme ilkesini taşıyan ama başka bir şey tarafından devindirilen, bundan dolayı edilgin halde bulunan bir nesnedir kaynak metin. Kaynak metin, erek dünyada doğası gereği edilgindir, çünkü o erek alıcıya ancak erek metin aracılığıyla ulaşabilecektir.

Aristoteles'in devinimi, A= devinmeyen ama devindiren nesne, B= A tarafından devindirilen ve C devindiren nesne, C=B tarafından devindirilen ama hiçbir şeyi devindirmeyen nesne ⁶¹¹ olarak örneklendirdiği devinim örneği doğrultusunda; A:çevirmen, B: kaynak metin, C: erek metin olsun. Çevirmen, kaynak metin olmadan erek metni oluşturamaz. A: çevirmen ve devinmeyen ama devindiren, B: kaynak metin, yani A tarafından devindirilen, C: erek metin, yani B tarafından A aracılığıyla devindirilen ama hiçbir şeyi devindirmeyen nesnedir. C'ye, yani erek metne ne sadece çevirmen A, ne de sadece kaynak metin B ile varılır, C'ye, yani erek metne ancak çevirmen ve kaynak metin aracılığı ile varılır. Burada ABC'nin hepsi devinim sürecindedir. C, yani erek metin ortadan kalkarsa ve sadece çevirmen ve kaynak metin olursa, çevirmen kaynak metni bir şekilde devindirecektir. Çünkü devinimin şartı olan, bir devindiren ve birde devinenin varlığı hala söz konusudur. Ama herhangi bir değişimden bahsedilmesi olası değildir, yani o takdirde bir erek metinden söz edilemez.

C, yani erek metin kendi kendini devindiremez, o varlığını A ve B den almaktadır. Ayrıca sadece B ve C olsa da devinim gerçekleşmeyecektir, çünkü devindiren yani A'nın yokluğu devinimin de yokluğudur. Devinime hareketi veren kişi olmazsa devinim gerçekleşmeyecektir. B olmadan A ve C'ye varılamayacağına, yani devindirilen olmadan değişim gerçekleşmeyeceğine göre, faktörlerden birinin yokluğu sürecin işlemesine engel olacak, devinim gerçekleşmeyecek ve değişim olmayacaktır. Yani esas olan bütünün devinimidir. Sadece AB ya da BC'nin devinmesi yeterli değildir, AB

⁶¹¹ Aristoteles, *Fizik*, s.373-375.

devinebildiğinden C oluşmaktadır, C varlığını AB ye borçludur ve AB'nin devinmesi ile ABC süreci oluşur. AB devinmezse ABC bütününden bahsedilemez. A, B'yi; B de C'yi devindirir, A ise B olmadan direk C'yi devindiremez. Yani var olan nesne (kaynak metin), oluşmayan nesnenin (erek metin), oluş nedeni olarak o nesneden daha önce devinen bir nesne olarak var olmalıdır. Aristoteles bunu, *doğuranın doğandan önceliği*⁶¹² olması örneğiyle açıklar. Kısacası, öncelikle nesnenin oluşması gerekir. Bu yüzden de, devinimlerin ilki *oluştur*, dolayısıyla oluştan sonra gelen devinimlerin hiçbiri *daha önce* değildir, buradan yola çıkarak, *oluştan sonra meydana gelen erek metin, kaynak metinden daha önce değildir* savında bulunmak mümkündür.

Kaynak metin, maddi neden olma özelliği bakımından, bilkuvve erek metindir. Kaynak metin fiilen erek metin olmadan önce, erek metin olabilme özelliğini doğası gereği kendinde taşımaktadır. Bilkkuve olan kaynak metinden, bilfiil olan erek metne doğru gelişen süreç ise hareket (eylem), yani devinimdir. Hareketin, yani devinimin tamamlanması potansiyel olan kaynak metinden fiili olan erek metnin meydana gelmesi ile olur. Devindiren çevirmen ise hareket eden, yani eyleyen olarak, kaynak metinden hareket ederek, erek metnin içinde yer alır ve böylece kaynak metni varacağı yere aktaran rolünde olur. Dolayısıyla erek metin, kendinden önce gelen kaynak metin tarafından yönlendirilmektedir. Var olmak, niteliksel veya niceliksel olarak başka varlıklara ihtiyaç duymayan kendi başına mutlak bir şey olduğuna göre⁶¹³, erek metin kendi başına varlığa gelen mutlak bir varlık değildir, duyumsanabilir bir varlık olarak erek metin, var olmak bakımından kaynak metne bağlı olan bir varlıktır.

Mademki her nesnede bir ilk olan olmak durumunda, o halde nesnedeki oluşumu önce gelen ve sonra gelen olarak ikiye ayırmamız mümkündür. Görüldüğü üzere çeviribilimde önce gelen konumundaki kaynak metin doğası gereği gerek zaman bakımından gerekse de hareket bakımından önce gelendir. Çünkü kaynak metin, hareket ettiricisi olan kaynak metin yazarına, erek metin ve erek metin yazarından daha yakındır. Ama kaynak metni harekete geçirip ona devingenlik veren ise çevirmendir. Kaynak metin aynı zamanda bilgi bakımından da önce gelendir, yani kaynak metin bir

⁶¹² Aristoteles, *Fizik*, s.387.

⁶¹³ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s.39.

bilgi taşıyıcısıdır, Vermeer'in deyiimiyle kaynak metin, *bilgi sunumu* olan ve bu anlamda erek metinden önce gelerek onun oluşumunu sağlayandır.

Değişim ve devinim gösterdi ki, kaynak metin potansiyel olarak erek metne sahiptir. Yani kaynak metin çevrilmeden önce bile çevrilebilme özelliğini kendinde barındırmaktadır (madde-form ilişkisi). Kaynak metin kaleme alındığı *an* itibariyle *çevrilebilir* özelliğini kendinde barındırmıyorsa, çevrilemezdi ve bu bakımdan erek metin, maddenin potansiyel olarak kendinde bulundurduğu şeydir ve her ikisi arasında erek metnin kaynak metne bağlılığı bakımından bir bağlılık, bir birliktelik söz konusudur.

İki şeyin birbirinden ayrı olduğunu söylemek, birine dair söylenecek olan şeyin ötekine hiç başvurmadan formüle etmek demektir. Ortaçağda *gerçek ayırım*, *modal ayırım* ve *akli ayırım* olmak üzere üç tür ayrımı içeren bir ayırım kuramı vardır. Bu kurama göre, eğer A'yı, B'yi düşünmeden, B'yi de A'yı düşünmeden düşünebiliyorsam o zaman A ile B arasında gerçek bir ayırım vardır. Bu bağlamda $KM=A$, $EM=B$ ise kaynak metin erek metin olmadan düşünülebilir, ama erek metni kaynak metin olmadan düşünülemez. İki şeyden birini diğerine gereksinim duymadan ve tersi şekilde düşünebiliyorsak, aralarında gerçek ayırım söz konusudur. Modal, yani tarz ayırımında ise A, B'yi tasavvur etmeden tasavvur edilebildiğinde ama B tek başına tasavvur edilemediğinde bir modal ayırımdan bahsedilir. Akli ayırımında ise söz konusu olan akıl bakımından ayrı olmaktır, o diğer bir anlamda bir soyutlamadır⁶¹⁴. Çeviride de söz konusu olan ortaçağ modal ayrımıdır $KM=A$ $EM=B$. A'yı, yani KM'yi B, yani EM olmadan tasavvur edebilirken, B'yi tek başına tasavvur etmek mümkün değildir. Dolayısıyla kaynak metnin öldüğü veya erek metnin kaynak metinden bağımsız olduğu şeklindeki söylemler bu bakış açısında önemini yitirmektedir. Kaynak metnin ölümü, bu anlamda mecazidir. Skopos kuramının, kaynak metnin öldüğü şeklindeki söylemi, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözüne benzerdir. Vermeer'in deyişiyle (1984), *çevirmenlerin kendi hatalarını örtmek için, kaynak metni dayanak olarak kullanmaktan vazgeçmeleri* şeklindeki sözü, tam da bu düşüncenin karşılığıdır. Skopos kuramının eleştirisi, daha önce de bu çalışmada yorumlandığı gibi, çevirmenlerin çeviri amacına ulaşamadıklarında, bahane olarak kaynak metni göstererek, tüm anlaşılmazlıkları ve hataları kaynak metne

⁶¹⁴ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.77-79.

yüklemelerinden kaynaklanan bir yaklaşımdır. Oysa amaca yönelik anlama, amaca yönelik yorumlama ve amaca yönelik aktarma sorumluluğu kaynak metinde değil, çevirmendedir.

Bir şeyin ne olduğunu bilmek için, onun öncelikle varlığını bilmeyi gerektirdiğine göre, erek metni bilmek için kaynak metni bilmek gerekmektedir. Çünkü erek metin, kaynak metnin erek dünyadaki formsal ve yapısal bir temsili olduğundan, bir anlamda kaynak metin ile varlığa gelendir. Erek metin, tanımı bakımından kaynak metne bağımlıdır. Bir kaynak metinden farklı erek metinlerin çıkması söz konusuysa, kaynak metinden, erek metin dışında bir şey çıkmayacağı da açıktır.

Çevirinin nesnesi, çevrilebilir olan kaynak metindir ve bu metin, ilk olarak ait olduğu dil ve ikinci olarak da ait olduğu kültür ile tasvir edilmesi mümkün, fakat gerçekte yazarın zihin ürünü olan bir nesne türüdür. Gerçekte çevrilebilir olan ise bu zihin ürününün sonucunda ortaya çıkan metindir ve bu metin, özü gereği kaynak dünyanın bütünsel bir göstergesidir; *özü gereği* ile kast edilen, ilgili kaynak metnin bizzat kendinde kendi oluşum nedenini içermesidir. Kaynak metin, kendisinde bilfiil kendisini başka dile ve kültüre aktarmak için gerekli olan harekete geçirme gücünü barındırır ve bu güç onun mahiyetini oluşturur. Bu nedenle kaynak metin olmadan erek metin olmaz ve her bir erek metin kendini sadece kaynak metin aracılığıyla görünür kılar. Bu nedenle de önce kaynak metnin mahiyetini açıklamak gerekir.

Erek metin, kendisi aracılığı ile gerçekleştiği kaynak metnin dünyasında değil, bilakis kendi dünyasında algılanmaktadır. Fakat yine de, erek metin ve kaynak metin bir ve aynı metinlerdir, farklı olan ise onların *nelikleri*, yani zihindeki tasarımlarıdır ve sahip olduklarının farklı olması bakımından da nelikleri aynı değildir.

Erek metnin maddesi olması bakımından kaynak metin, erek dünyada var olduğunu bize göre dört şekilde gösterebilir; (1) İlk olarak o erek metnin dayanağıdır, çünkü bir şey ondan ötürü meydana gelecektir. (2) kaynak metin erek metnin öznesidir, onun maddesidir. (3) ondan ötürü olduğunu söylememiz diğer anlamda onun bir neden olduğu anlamına gelmektedir. (4) Ondan ötürü söylememiz bir anlamda pozisyon anlamına gelmektedir ki o da erek metnin, kaynak metnin erek dünyadaki varlığının temsili olduğudur.

Nord'un, kaynak metin ve yazarını önelediği sadakat kuramını eleştiren Vermeer'e göre, bir kaynak metnin yazarının amacına olan sadakati, çevirmeni geçmişe dönük bir işlevi (kaynak metnin işlevini) düşünmeye zorlayacaktır. Çünkü kaynak metnin biçim ve içeriği, kaynak metnin göndericisinin amacı ile ilişkilidir⁶¹⁵. Fakat sadakatten Vermeer'in anladığı şeyet sadece kaynak metnin biçim ve içeriği ise bunun klasik eşdeğerlik anlayışından ne farkı vardır? Kaynak metne bağlılık, metnin işlevine olan bağlılıktır. Bir metin belli bir alıcı kitlesi için belli bir yazar tarafından üretildiğine göre, çevirme işleminde çevirmen, aynı metni farklı bir alıcı kitlesi için çevirmekle yükümlüdür. Örneğin, Thomas Mann'ın "Buddenbrook Ailesi" adlı eserinde ana tema, tüccar bir ailenin dört kuşak boyunca geçirdiği süreçler, ailenin ekonomik bakımdan yükselişi ve çöküşüdür. Bu eseri okuyan ve farklı kültür ve dile mensup iki kişinin eser üzerine konuşmasında, Mann'ın vermek istediği iletiyi, her iki alıcı da aynı şekilde anlamak durumdadır. Veya bir kullanım kılavuzu çevirisi söz konusu olduğunda, farklı iki dil ve kültürde yaşayan iki kişi aynı makinanın aynı kullanım kılavuzu vasıtasıyla, makinalarını aynı şekilde çalıştıracaktır. Gerekse de bir prospektüs çevirisi söz konusu olsun, veya bir tıp metni, burada da uygulanması önerilen kullanım veya tedavi şekli birbirinden farklı olmayacaktır. Skopos kuramının merkezinde eylemin olması amacın üstünlüğünü söz konusu etmektedir. Yani her eylem amaç odaklıdır ve dolayısıyla Skopos kuramının eylemi öncelemesi çeviride işlev faktörünü de öne çıkarmaktadır.

Norberg, Skopos kuramında çevirinin, dilbilimsel çeviri kuramlarından farklı olarak *kültürel aktarım eylemi* şeklinde tanımlandığını söyler. Çeviriyi belirleyen kaynak metin değil, bilakis çevirinin ilgili skoposu olması, amacı önelediğinin bir göstergesi olmasından ötürüdür. Norberg'in bu kurama ilişkin görüşü, çevirinin ileriye yönelik ürünün, geriye yönelik karşılaştırılmasıdır. Norberg, Skopos kuramına göre, erek metnin ilk etapta kaynak metin ile herhangi bir ilişki içinde olmadığını, bilakis erek metnin çeviri görevi, hedef kitle, paralel metinler ve erek kültür ile ilişki içerisinde olduğunu dile getirir. Norberg, Skopos kuramında kaynak metnin sadece bilgi sunumunun bir türü olarak dikkate alındığını, erek metnin de okuyucu için bir bilgi sunumu olarak oluştuğunu belirtir. Norberg'e göre Skopos kuramının çeviribilime en önemli katkısı, erek metin ve çevirinin amacını, çeviribilimin odak noktasına çekmiş olmasıdır. Bu

⁶¹⁵ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.81.

noktada haklı bir görüş beyan eden Norberg, kaynak metin ve kaynak metin dünyasını çeviri sürecinde göz ardı edildiğini söylemektedir⁶¹⁶. Benzer bir eleştiriyi Stolze *Hermeneutik und Translation*(2003) adlı eserinde yapar. Bir çeviriye metin olarak bir amaç atfetmek için, çevirmenin kaynak metne ihtiyaç duymayacağını, bundan dolayı kaynak metin ve erek metin arasındaki tutarlılığın pek öneminin kalmadığı görüşünde olan Stolze'ye göre, eylemlerin amaçları tarafından belirleniyor olmasından dolayı eylemlere neden olan ya da eylemleri açıklayan alanın atlanmaması gerekmektedir. Stolze'nin Skopos kuramına karşı eleştirisi, çevirmenin bir kaynak metne ihtiyaç duymayacağı yönündedir⁶¹⁷.

Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı* adlı kitabının savlar bölümünde, kuramına yapılan eleştirilerin farkında olduğunu, dile getirmektedir. Vermeer, Stolze'nin yukarıda eleştirdiği kaynak metnin yoksunluğuna yönelik itirazını *çeviri yapılırken, kaynak metni tüm düzlemleriyle içeren potansiyel olarak uygun tüm etmenler ancak, çevirinin skoposu izin verdiği ölçüde dikkate alınır* diyerek bertaraf etmeye çalışır. Vermeer'e göre çeviriye ilişkin eylemin skoposu, tasarlanan amaca ulaşmak için izlenecek stratejiyi belirler. Vermeer, her çeviri eylemi için bir skoposun olduğunu, farklı skoposların aynı kaynak metnin farklı çevirilerine yol açtığını belirtir. Kısacası farklı skoposlar farklı çevirilere yol açar⁶¹⁸.

Bu çalışmada çeviribilimde maddi neden olarak ele alınan kaynak metnin, Skopos kuramında göz ardı edilmiş bir neden olup olmadığı sorusuna cevap aranmıştır. Skopos kuramının, yeni paradigmanın o ana dek ihmal edilmiş olan çeviri gerçekliğine ve erek kültüre olan vurgusu nedeniyle, kaynak metne fazlaca yer vermediği gözlemlenmiştir. Gerçekte kaynak metnin yok sayılacak derecede az vurgulanması, onun önemsizliği değil, tersine zaten çevirinin ana unsuru olması ve yüz yıllarca hep tek dayanak noktası olarak görülmesindendir. Kaynak metin odaklılık, çevirilerin kalitesini, özgürlüğünü ve işlevselliğini tartışma yerine, dilsel bir hata çözümlemesinden öteye geçememiştir. Çeviri sürecinde çevirmen kararlarının, erek dil ve kültür ve erek alıcının beklentileri

⁶¹⁶ Ulf Norberg, *Übersetzen mit doppeltem Skopos, Eine empirische Prozess- und Produktstudie*, Upsala, Upsala Universitet, 2003, s.15.

⁶¹⁷ Stolze, s.21-22.

⁶¹⁸ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.11-12.

çerçevesinde şekillendiğini belirten Reiss/Vermeer kaynak metnin bu kararların verilmesinin kaynağı olduğunu düşünmekte ve çevirinin çıkış noktasını kaynak metin olarak görmektedirler.

3.3.2. Formel Nedenin Çeviribilim ve Skopos Kuramındaki Yeri

Aristoteles'in dört neden kuramından bir diğeri de formel nedendir. Formel neden ile maddi neden, birbirinden ayrılmayacak olan iki neden türüdür. Kaynak ve erek metin ancak formlarıyla tanımlanabilmektedirler. Kaynak metin, yazarının düşüncelerinin dilsel bir formuyken, erek metnin dilsel maddesi konumundadır. Erek metin için madde konumundaki kaynak metin, potansiyel çeviri formlarına gebedir ve tüm çeviriler bu anlamda kaynak metnin formlarıdır. Tüm metinlerin formu, dilsel malzeme nedeniyle dildir.

Form-madde bağlantısı dikkate alındığında, kaynak metin ve erek metin arasındaki ilişkiyi şu şekilde ele almak mümkündür;

Madde=Kaynak Metin

Form= Erek Metin

Metinler var olmak adına yazarın varlığını gerekli kıldığından, her iki metin bir anlamda yazarının birer zihin formudur.

Çeviride formel neden dendiğinde her ne kadar ilk olarak erek metin akla gelse de, formel nedeni de yine kendi içerisinde sınıflandırmak ve bu nedene etki eden diğer faktörleri sıralamak mümkündür. Çeviribilimde;

- 1) kaynak metnin formu
- 2) erek metnin formu

olmak üzere iki çeşit formdan bahsetmek mümkündür.

Kaynak metin formunu, kaynak metin yazarının zihinsel tasarımı sonucu elde ederken, erek metin formunu çevirmen aracılığı ile kaynak metin üzerinden elde etmektedir. Yani erek metin, kaynak metnin erek dünyadaki formudur. Form olmak bakımından kaynak metni kendisine madde olarak alan erek metin, madde-form kavram çiftinde öznenin

planlayan düşüncesi ve yeteneğine bağlı olarak varlığa gelen, maddesi kaynak metin olan erek metin formudur. Bir hedefi ve amacı olan öznenin planlı eylemi sonucu meydana gelen erek metin formu, bir hedefe ulaşmayı amaçlamaktadır.

Gerek kaynak metnin kendisi gerekse de erek metin, her ikisi de bir meydana gelmedir, üstelik metinler ne rastlantısal ne de doğa ürünüdür, onlar yaratıcı düşünme etkinliğine sahip olan bir öznenin planlı davranışının bir ürünüdür ve bir amaç temelinde üretilip bir hedefe ulaşma ilkesine sahiptirler. Temelde bir insan etkinliğinin ürünü olarak meydana gelmiş olsalar da onlar diğer yandan doğanın da bir ürünüdür. Çünkü insan öznesi düşüncesinin temeline, içinde doğup büyüdüğü ve gözlemlediği doğayı almaktadır. Dolayısıyla insan yaratmalarının çoğu doğadan esinlenerek olmakta ve çoğu zaman insan etkinliğinde doğa ürünlerinden metafor olarak yararlanılmaktadır. Doğaya öykünen insan yeteneği sonucunda var olanlar, doğaya uygun olarak var olurlar ve bu var olmaların hepsi bir amaca dayanmaktadır. Belli bir forma, belli bir biçime sahip olmak demek ürüne yüklenen bir amacın olduğu ve bu amacın gerçekleştiği anlamına gelir. Erek metnin sahip olduğu form ise ona yüklenen bir amacın sonucudur.

Çevirmen öznesinin zihninde bir tasarı ve düşünce şeklinde var olan erek metin formu, öznenin eylemde bulunması ile bir gerçeklik kazanır. Çevrileceği dil, okunacağı ülke ve okur kitlesi belli olduğu için rastlantısal olmamakla beraber, amacı önceden belirlenmiş bir oluş olan erek metin, bu amacı yerine getirmek için oluşturulur.

Aristoteles'e göre, ister doğa gereği isterse de sanat aracılığıyla olsun, oluşan tüm nesnelerde nesnenin kendi başına biçimi ile madde ile karışmış biçimi arasında fark vardır⁶¹⁹. Erek metin derken erek metnin tanımı yapılır ama belli bir şeyin belli bir dildeki ifadesini yani erek metni kast ediyorsak o zaman o metnin varlığı genel erek metnin tanımından farklı olur. Erek metin derken ne demekse o söylenir. Ama Mevlana'nın belirli bir eserinin Almanca çevirisindeki gibi bir *erek metinden* bahsederken Mevlana'nın, ancak genel erek metin tanımlamasında işgal ettiği yer hakkında konuşulması mümkündür. Yani erek metnin *neliğinden* bahsederken onun varlığına ilişkin olan şeylerden bahsedilir, ama belli bir dildeki bir metin tanımlanmak istendiğinde, o zaman bir dile ve metne gönderme yapılmış olunur.

⁶¹⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1997, s.67.

Çeviribilimde çevirinin A noktasında başlayıp B noktasında biten bir süreçte gerçekleştiğine daha önce değinilmişti. A noktasından B noktasına kadar geçen süreçte, süreç içerisinde metni hareket ettiren, metne etki eden başta kaynak dünya (kaynak dil/yazar/kültür/alıcı vd.) olmak üzere sipariş veren, çevirmen, erek dünya (erek dil/kültür/alıcı vd.) birden fazla unsur vardır. B noktasına varıldığında süreç sona ermekte, değişim tamamlanmakta, hareket son bulmakta ve devinim gerçekleşmiş olmaktadır. Nesne artık *onda* yani erek dünyadadır. Erek metin devinimine, kaynak metinden başlayan ve adını erek dünyadan alan bir formdur. Çünkü devindiği nokta erek dünyadır. Bir metne erek metin, bir topluma, dile, kültüre erek dil, erek kültür vb. diyebilmemiz, bir kaynak kültür, dil, toplum vb. varlığını gerekli kılar.

Çeviribilime ait olan bu terimlerin bir tesadüfün sonucu değil, amaçlı bir düşünmenin sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Biri olmadan diğerinden söz edilmesi mümkün olmayan bu iki olgu, varlıkları gereği birbirlerini şart koşar. Erek metnin tanım bakımından kaynak metne bağımlı olması, erek metnin tanımının içinde kaynak metnin gizil olarak var olmasından dolayıdır. Erek metin, kaynak metnin erek dünyadaki formsal ve yapısal bir temsilidir.

Değişme söz konusu olduğunda; (1) hareketi meydana getiren şey, (2) hareket eden şey, (3) hareket edilen zaman ve son olarak (4) kendisinden ve kendisine hareket edilen şey olmak üzere dört ögeden söz edilebilir⁶²⁰. Bu bağlamda çeviribilimde bir değişimden söz ediyorsak bu (1) hareketi meydana getiren şey bağlamında çevirmen, (2) hareket eden şey bağlamında kaynak metin, (3) hareket edilen zaman bağlamında çevirinin gerçekleştiği zaman dilimi ve (4) kendisinden ve kendisine hareket edilen ise kaynak dünyadan erek dünyaya şeklidir.

Değişim dediğimiz şey doğası gereği zihin durumu ile bağlantılı bir zaman dilimini ve kalkış ve varış noktasını içerir. Çeviri söz konusu olduğunda, kalkış noktası olan kaynak metin etkileme, varış noktası olan erek metin ise etkilenme gücüne sahiptir. Yani biri etki, bir diğeri ise tepki verme gücüne sahip iki varlık mevcuttur. Etki potansiyeline sahip olan kaynak metin, dönüşüm sonucunda, tepki olarak adlandıracağımız erek metin olur. Etki eden kaynak metin iken, etki edilen rolünde erek metnin karşımıza çıkması,

⁶²⁰ Ross, s.104.

etki eden kaynak metnin değişmeyen, etkilenen erek metnin ise değişen olduğunun bir göstergesidir ve Nutku'nun dediği gibi *Değişen değişmeyen sayesinde varsa ve biliniyorsa, değişmeyen de değişen sayesinde vardır ve bilinir. Bu açıdan bakıldığında değişenin de değişmeyi temellendirdiği söylenebilir*⁶²¹.

Kaynak metin, değişmeye başladığı an itibari ile hem kaynak metin hem erek metindir. Erek metin, metin olduktan sonra ise hem erek metin hem kaynak metindir. Çünkü değişimde, değişim boyunca varlığını sürdüren değişen bir öge vardır ve bu öge kendisinin yerine geçecek olan şeyi de içermektedir. Yani kaynak metin değişim sürecinde varlığını korur ve o olanak halinde erek metindir. Olanak halinde erek metin olan bir kaynak metin, çeviri eylemi sonucunda erek dünyada bir gerçeklik kazanıp erek metin olduğunda, burada bir değişimden bahsedilir ve bu çalışmada maddi neden olarak görülen kaynak metin yazarı, kaynak metin, kaynak metnin öğeleri vb. bir yer değiştirme ile erek dünyaya aktarılır.

Potansiyel olandan aktüel olana doğru gerçekleşen değişimde varlığa gelecek olan şey aktüel olarak var olmadan önce varlığı, şeyin kendisinde potansiyel olarak zorunludur. Erek metin olma potansiyelini kendinde barındıran, ama henüz erek dünyada varlığa gelmemiş olan kaynak metin, çevrilene dek erek dünyada mutlak anlamda değil de olanak halinde yoktur. Ya da eğer daha önce başkası tarafından çevrilmişse, başka formu olarak vardır, ama söz konusu çeviri formunda henüz yoktur. Olanak halinde var olmak demek bir şeyde etkinlik haline geçmeden önce var olma anlamındadır, madde olarak var olup da form bakımından bir yoksunluğa sahip olmak, yani henüz bir gerçeklik kazanmamış olmak demektir. Erek metin henüz etkinlik haline geçmeden önce, olanak halinde kaynak metinde bulunur, tersi şekilde ifade etmek istersek; erek dünyada yer almayan kaynak metin, yani erek dünyada biçimden yoksun olan kaynak metin maddesi, olanak halinde erek metindir ve erek metin formunu kazandığı an, gerçeklik bakımından erek dünyada varlığa gelir.

Kaynak metin, amacı kendi içinde var olan bir metin olmakla beraber erek dünyada olanak halinde vardır, erek metin ise erek dünyada etkinlik halinde bulunur. Etkinlik halinde bulunan erek metnin artık kendine özgü bir biçimi, üslubu ve özü vardır. Erek

⁶²¹ Uluğ Nutku, "Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi", *Kilikya Felsefe Dergisi*, ss:1-14, Cilt 1, Sayı 1, 2005, s.5.

metin formu kazanan kaynak metin, algılanabilmek için onu algılayan özneye ve algılanacak nesne olan erek metne ihtiyaç duyar. Yani kaynak metnin formu olan erek metin, erek dünyada algılayanın algılama gücüne ihtiyaç duyacağı gibi algılanan olarak da algılanabilme gücüne sahip olmalıdır.

Madenin üzerine konduğunda, onu ne ise o yapanın form olması, bir anlamda aynı maddeden çeşitli formların üretilmesine olanak sağlar. Maddeleri aynı ama formları birbirinden farklı nesnelerin olması, maddeleri aynı olan fakat birden fazla farklı çevirilerin olması gibidir. Dolayısıyla erek dünyada aslında o kaynak metne bir anlam kazandıran, ona bir karakteristik veren ve erek dünyada onu bir töz haline getiren erek metnin kendisidir, yani madde bir tözün yapımında kullanılan materyal olarak burada kaynak metindir ve erek metnin hâsıl olmasında temel görev üstlenmektedir. Kaynak metnin bir formu olan erek metinden kastımız, salt okuyucusuna ulaşan bir metin formu değildir. Metnin metin olmak adına, hangi alıcı kitle için yazıldığı, ne maksatla yazıldığı, kim tarafından yazıldığı, hangi dönemde yazıldığı gibi geçirdiği tüm aşamalar erek metinde saklıdır. Dolayısıyla sadece onun görünen formu ile değil, sayılan bu aşamaları da içinde barındıran bir erek metinle karşı karşıya kalınır.

Form, ancak madde izin verdiği ölçüde gerçekleşebilir. Aristoteles'in deyişiyle, bir tahtadan bir masa yapılabilir, çünkü masa olma özelliği onda mevcuttur ama aynı tahtadan kılıç yapılması olanaklı değildir. O takdirde asıl erek, madde olan tahtanın kendisinde mi saklıdır yoksa ona masa, sandalye, tabure vb. formu veren marangozda mı saklıdır? Erek metnin ereği kimde saklı, çevirmende mi yoksa kaynak metin yazarının kendisinde mi? Elbette, failin eylemiyle potansiyel olarak var olan erek metin, erek okuyucu için üretilmiştir. Erek okuyucu için, durağan halde olan kaynak metni aktüel hale getirenin çevirmen olduğu şüphesiz doğrudur, ancak erek metne potansiyelitesini veren çevirmen midir, yoksa kaynak metin yazarı mıdır bu tartışılmalıdır.

Skopos ve Çeviri Eylemi kuramlarıyla çeviride öne çıkan çevirmen öznesi ve çevirmen kararları kimi çeviribilimciler tarafından kaynak metin ve kaynak metin yazarının yok sayılması anlamında görülse de, Nord konuya farklı bir yaklaşım getirir. Ona göre çevirmen, her ne kadar erek metni üretmek adına eylemde bulanacak olan bir uzman olsa da, kaynak metnin alıcılarını, tepkilerini ve kaynak kültürdeki işlevini anlamadan

erek metni, erek okur tepkilerini vb. göz önünde bulundurarak çeviri yapamaz. Yani çevirmen erek metni üretebilmek için öncelikle kaynak metinle ilişki kurabilecek bilgisel donanımına sahip olmalıdır. Skopos kuramına göre, çevirmenin kültürlerarası iletişimi sağlayan bir uzman olması demek, Nord'a göre onun erek kültürde oluşturacağı metni, kaynak metinden soyutlayarak değil, bilakis kaynak metnin letisinin işlevsel bir biçimde erek metinde vermesini gerekli kılar⁶²².

Erek metin nesnesinin olması, onu algılayıp yorumlayacak bir öznenin varlığını gerekli kılar. Dolayısıyla bir nesne, onu yorumlayan bir özne ile varlığa gelir ve nesnenin özne tarafından yorumlanmasında nesne, öznenin algısı ile biçim almış nesne konumundadır ve nesnenin her algılanışı başka bir algıya sebebiyet verdiğinden, hiç bir algının diğeriyle özdeş olması mümkün değildir. Çeviride formel neden dediğimizde kaynak metnin formu olan erek metin, form olmak ve varlığa gelmek bakımından kendisini alımlayan ve algılayan bir özneye ihtiyaç duyacaktır.

Vermeer,⁶²³ algıların da bir amaca bağlı olduğunu savunur ve algının skoposundan bahseder. Vermeer'in burada özne konumuna yerleştirdiği çevirmen olmakla beraber, çevirmenin algıladığı göstergeleri üreten kaynak metin yazarıdır. Çevirmen kaynak metin yazarının üretmiş olduğu göstergeleri algılayıp yorumlamak durumundadır. Çevirmenin bu algı ve yorumu, bir skopos çerçevesinde gerçekleşmekle beraber bu skopos, göstergelerin üreticisi olan kaynak metin yazarının skoposundan farklı olamaz. Bir amaç doğrultusunda meydana gelen nesneler ve göstergeler kendi amaçlarını içlerinde barındırmaktadırlar. Kant'ın ereksel yaklaşımında da görüldüğü gibi, nesneye amaç atfeden öznenin kendisi olduğundan, nesnenin algılanması, atfedilen amacın sınırları dışında olamaz.

Çevirmen öznesi bağlamında, kaynak metin yazarı tarafından üretilmiş olan göstergelerin kullanımı amaç odaklıdır. Yani göstergelerin kullanımının nedeni bir amaca ulaşmak içindir. Bu durumda bir hedefe ulaşmak için bir amaçtan ve bir niyetten bahsedilesi kaçınılmaz olur⁶²⁴. Çevirmen, bu göstergeler vasıtasıyla erek alıcı ile

⁶²² Yazıcı, s.49,50.

⁶²³ Vermeer, *Voraussetzungen für eine translationstheorie*, s.130.

⁶²⁴ Vermeer, s.165.

iletişime geçilmesini sağlayan birey konumundadır. Çevirmenin çeviri süreci ile, kaynak metin yazarının metin üretme süreci iki farklı *an*'dır ve bu bağlamda bireyseldir. Çevirmen kaynak metin yazarının metninin kendi bireysel *an*'ından alınmasında ve durağan bir durumdan devingen bir duruma dönüşmesinde rol oynar.

Bu devingenlikte çevirmenin eylemi bir durumu değiştirmeye yöneliktir ve eylemlerin bir karar verme süreci olarak bir amaca yönelik olması, eylem sayesinde var olan bir durumdan, olacak olan bir duruma ulaşmaya olanak sağlar⁶²⁵. Bu da üç zaman diliminden söz edilmeyi gerektirir, bunlar; (1) var olanın var olageldiği kaynak metin yazarı tarafından üretildiği zaman, (2) çevirmenin bu metni ele aldığı şimdiki zaman ve (3) metnin bittiği gelecek zaman. Dolayısıyla eylemler ile gelecekte olacağı ulaşmak amaçlanmaktadır. Kısacası eylem, olacak olana yönelik olması bakımından geleceğe yöneliktir ve amaç odaklıdır, yani eylemler teleolojiktir.

Amaçlı eylem sonucunda çevirmenin ürünü olarak erek dünyada yer alan erek metin formuna form veren sadece kaynak metin maddesi değil, çevirmenin dil ve kültür bilgisi, dünya görüşü, alıcının beklentileri, sosyal konumu, erek dilin olanakları, vb. etkenlerde söz konusudur. Her biri çevirmenin kaynak metne erek dil ve kültürde form vermesinde ayrı ayrı önem sahibi olan bu etkenler, çevirinin alacağı nihai biçimi belirler.

Çeviribilimde kaynak metin, kaynak dil, yazar, kaynak alıcı vs. elbette ki göz ardı edilemez, edilirse de bir çeviriden bahsedilemez. Skopos kuramının erek odaklı olması onun kaynağı yok saydığı anlamına gelmez, Vermeer'in kaynak metnin tahtından inmiş olmasına yönelik olan sloganı, kaynak metni ve metnin yazarını yok saymak değil, bilakis erek dil normlarını dikkate alarak, erek alıcının düşün dünyasını ve dil ve kültür seviyesini dikkate alarak bir çeviri yapma isteğinden ötürüdür. Çeviride etmen ilk basamakta kaynak metindir, kaynak metin olmadan bir çeviriden bahsetmek aksi takdirde imkânsız olurdu. Erek metin, metin olarak kaynak metinden türeyendir, ondan meydana gelen, ondan var olandır. Değişim sonunda ise erek dünyada aldığı isim *erek metin*'dir. Yani kendisinden hareket ettiği şeyin adını alamamaktadır. Değişen kaynak metin etkide bulunan olarak, etkide kalan erek metni doğurur. Terimsel açıdan da

⁶²⁵ Vermeer, s.219-220.

kaynak metin terimi olmaksızın erek metin teriminden bahsedemeyiz. Eğer bir erek metin terimi varsa, bir erek kültür erek alıcı vb. varsa, bunlar hepsi kaynak metin, kaynak dil, kaynak kültür, kaynak okuyucudan dolaydır. Dolayısıyla terimsel açıdan da erek terimi terimceleşme serüveninde bile varlığını kaynağa borçludur. Erek dünyada düzensiz ve biçimsiz olan bir kaynak metnin düzenlenmiş ve biçim kazanış bir halidir erek metin, erek dil ve erek kültür, kısacası erek metin kaynak metnin, erek dil ve erek kültürdeki bir düzenidir aslında.

Aristoteles'in formel nedeni bağlamında çeviribilimde ele alacağımız faktörler kaynak metin ve erek metin formudur. Skopos kuramında öne çıkan erek metin, çevirmen öznesinin aldığı kararlarla kaynak metin bilgi sunumu üzerinden şekillenen bir metindir. Çevirmenin kararlarına yön veren ise yine bu açıdan erek kültür, erek dil, erek kültür normları, alıcının beklentileri, alıcının bulunduğu durum ve şartlar vb. dir. Çevirmenin zihninde tasarlanan erek metin tasarımı, kısmen kaynak metin formunun sahip olduğu özelliklerin etkisi altında şekillenen, kaynak metni dışarıda bırakmadan çevirmenin aldığı kararlar sonrasında reel dünyada oluşmaktadır. Aristoteles'in bu nedeni Skopos kuramında önemli bir yere sahiptir. Çünkü çevirinin amacına ulaşması, onun işlevsel olmasına ve alımlayıcısı tarafından kabulüne bağlıdır.

3.3.3. Fail Nedenin Çeviribilim ve Skopos Kuramındaki Yeri

Aristoteles'in dört neden kuramında fail neden bir şeyi fiili olarak yapan nedendir, bu bağlamda fail, hareketi ve değişimi gerçekleştirendir. Çeviride nedenler söz konusu olduğunda, bu nedenlerden biri, belki de en önemlisidir fail neden. Fail, düşünme edimi sonrasında bir tercihte bulunabilendir ve tercihler amaca götüren şeyler olduklarından, amaca ulaşmada kullanılacak olan araçlar düşünme yetisi ile belirlenmektedir. Amaçlara ulaşmak için bulunulacak eylemler öncesi bir düşünme sürecinden geçen failin, bu süreç sonrası amaca ulaşmada uygulayacak olduğu eylemi, bir tercihin sonucu olarak cereyan edecektir. Çeviribilimde failin eylemi sonucu ortaya çıkan şey, metindir ve metin, failin zihnindeki formdur. Metnin alması gereken form, fail tarafından ona aktarılır. Bir metnin varlığı, failin formunu gerekli kılar ve failin, fail neden olmasını sağlayan şey form olan metindir, metin yaratıcılarının eyleyerek meydana getirdiği bir sanat eseridir.

Çeviribilimin ilk dönemlerinde, çeviri eylemi ve ürününün faili olan çevirmenden söz edilmez. Çeviri adeta mekanik bir süreçtir ve çeviriyi kim yaparsa yapsın, kendisinin belirleyici bir eylemi söz konusu değildir. Sadece kaynak metnin sözcüklerini ve cümlelerini sözlük yardımıyla bir dilden öbür dile aktarandır ve zaten çevirmenin aktarımı eşdeğerlik denen ilkeyle sınırlandırılmıştır. Çevirmene herhangi bir hareket alanı, ya da düşünme ve yorumlama alanı kalmaz. Tersine çevirmenin düşünmemesi, yorumlamaması ve eylemde bulunmaması gerekir ki çeviri eşdeğer olsun. Dilbilimsel kurallar ve sözlük bağlamındaki sınırlılığın sonucu olan çevirilerin, birbirinin aynısı olması beklenir, şayet çeviriler benzer değilse, kaynak metnin normlarından sapılmış ve hatalı bir çeviri gerçekleşmiştir. Bu hatalar dilsel hatalardır ve kaynak metin normu denince de kastedilen dilsel kurallardır. Kaynak metnin öne çıkışı ve erek metnin yok sayılışı sırf kaynak metnin kurallarını ve sözcüklerini birebir aktarma amacıyladır. Yoksa kaynak metnin hermeneutik derinliği ve kültürel bağlamı söz konusu değildir. Esasen modern çeviribilimin, diğer anlamıyla erek odaklı yaklaşımların karşı olduğu kaynak odaklılık tam da bu kaynak odaklılıktır. Çevirmeni yok sayan, erek kültürün dil ve kültür normlarını da yok sayan ve çeviriyi dilsel eşdeğerlilik faaliyeti olarak gören anlayışa karşı erek odaklı çeviri kuramlarının erek metin vurgusu, çevirmenin belirleyiciliğini ve çevirmenin fail neden olarak çeviriyi yorumlaması sonucunda oluşan bir kaynak metnin varlığını ortaya koymak içindir.

Çeviribilim alanında erek odaklı yaklaşımlar sonrasında çevirmenin öne çıkması ile, çeviribilimde *özne* algısı öne çıkmış ve çeviri araştırmalarında fail neden özel araştırma alanı olmuştur. Bireyin işin içinde olması, yorumu, sosyolojik konumu, kültürü, vb. beraberinde getirdiğinden, çevirmen öznesi bağlamında bir birey olan ve bir eylemde bulunan fail, maddeye form verirken bu etkenlerden bağımsız hareket edememektedir.

Çeviride fail nedenlerin çokluğundan bahsetmek mümkündür. Kaynak metin yazarı, kaynak metin alıcısı; çevirmen veya işveren, erek metin alıcısı olmak üzere toplam dört fail etrafında dönen çeviri olgusuna her bir failin etkisi kendi imkân ve durumu çerçevesindedir. Her biri ayrı düşünce gücüne sahip olan tüm bu fail etkenler, çeviri sürecinde farklı rollere sahiptir. Çeviribilim çerçevesinde faillerin çokluğunu;

- 1) kaynak metin yazarı ve çevirmen (ve/veya işveren)
- 2) kaynak metin alıcısı ve erek metin alıcısı

şeklinde ikiye ayırmamız mümkündür. Bu sınıflamada ilk grup bir sanat eseri yaratırken, ikinci grup, yaratılan bu sanat eseri karşısında tavır alandır. Her iki grubu ayrı ayrı ele almak istediğimizde ilk grupta yer alan kaynak metin yazarının fail olarak rolü ve çevirmenin kaynak metni erek dil ve kültürde yapılandırması bakımından rolü, çeviride iki temel roldür. Pratik ve teorik akla sahip olan bu failler, bir insan eseri olarak adlandırılabilir olan kaynak metin ve çeviri eserde etkindirler ve eylemi yapan olarak eylemi kime, neyi, ne ile, niçin yaptığını bilecek konumdadırlar.

Her bir nesne, her bir zihin durumu, her bir eylem bir amaç tasarımı gerektirir ve zihinsel bir tasarımın yön verdiği bir eylem sonucunda meydana gelen sanat eseri, bir amaç güdülerek meydana getirilmiş olmasının yanı sıra amacı kendi içinde de taşımaktadır. Gerek çeviri metinler gerekse de orijinal metinlerin yaratımı her zaman için bu şekildedir. Doğa ürünlerinde bir neden ve etki söz konusuysa; sanat ürünlerinde *amacın* müdahalesi söz konusudur. Duyguların bir dışavurumu olan sanat, insan öznesini gerekli kılmakta ve bir amaç kavramını ön gerektirmektedir. Bir amaç doğrultusunda meydana gelen bu eserler insan zihninin bir faaliyetidir ve bu anlamda yaratım bir defaya mahsustur⁶²⁶.

Kaynak metin yazarı mutlak anlamda maddeye sahip olan, yani kaynak metni üreten, kaynak metnin hangi durum ve şartlar altında oluştuğunu bilen fail iken, çevirmen kaynak metni kullanma anlamında ona sahip olan ve erek metnin hangi durum ve şartlar altında oluşacağını bilen faildir.

Kant'a göre doğa eseri dışında yer alan her şeyin bir sanat eseri ve dehanın bir ürünü olması dolayısıyla, gerek kaynak metin yazarı, gerekse de çevirmen birer sanatkâr, dolayısıyla deha ve gerek kaynak metin, gerekse de çeviri ürünü de bir sanat eseri, yani dehanın ürünü olan bir sanat eseridir. Failin fiili vasıtasıyla meydana gelen sanat eserleri bir parça-bütün ilişkisi içerisinde yer almaları bakımından kendilerinde bir amaç içerirler.

Bu anlamda çeviri, bir insan eseri olarak, sanatsal bir yaratı sonucunda oluşan, sanatsal eylemdir. Başka bir deyişle, çeviri şayet sanat eseri olarak, çevirmenin zihninde yürütülen amaçlı bir faaliyetin, bir ürün vermenin bilincinde üretildiğinde sanata

⁶²⁶ Altuğ, *Kant Estetiği*, s.176-177.

dönüşür. Tersine, çevirmen yaratıcı ve amaçlı bir faaliyette bulunmayıp, kendini bir aracı, kaynak metnin taklidini yapan, eşdeğer bir metin üreten olarak gördüğünde, çevirinin sanatsal yönünden söz edilemeyeceği gibi, çevirmenin sanatkarlığından da söz edilemez.

Kant'ın deyimiyle dehanın pratik ve teorik akla sahip olması bu iki akıl arasında bir bağın olmasını gerekli kılar. Pratik akıl eylemine yönlendiren, teorik akıldaki erektir, yani telos. Teorik akıldaki erek, bir insan yapıp etmesi olan sanat durumunda kendini özellikle belli eder ve bir pratiğin ya da bir sürecin varacağı nihaî hedef anlamına gelen telos, burada insanı bir amaca yönlendiren düşüncedir. Teorik aklın amacı *doğruyu bulmak* iken, pratik aklın amacı *doğruyu yapmak*'tır ve teorik akıl pratik akıl yönlendirmektedir⁶²⁷. Nitekim insan teorik aklındaki telos vasıtasıyla pratik akıl harekete geçirir ve bir eylemde bulunur. Eylemin temel özelliği ise daima belli bir hedefe/amaca yönelik olmasıdır. Bu anlamda her bir eylem, bir amacın sonucu olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla amaç eylemden önce vardır. Eylem günümüz çeviribilim kuramlarında genellikle çevirmenin eylemi olarak nazarı dikkate alınsa da, çevirmenin teorik aklındaki telos, aslında varlığını kaynak metin yazarının eyleminden almaktadır.

Çevirmenin telosu kaynak metin yazarının telosundan ayrı düşünülemez, çünkü çevirmen kaynak metin vasıtasıyla bir telosa sahip olur ve bu telos onu bir eylemde bulunmaya yönlendirir. Oysa günümüz çeviri kuramı, Skopos kuramı anlamında amaçtan söz ederken, kastedilen daha çok kaynak ve erek metnin amaçlarının birbirinden farklı olacağının varsayılmasıdır.

Skopos kuramının amacın farklılığıyla ilgili kuramsal düşüncesi, bu çalışmada sözü edilen bakış açısı ile tezat görünümündedir. Çeviri kuramının asıl çelişkisi tam da bu noktadan başlar. Bu şekilde, kaynak metnin telosundan bağımsız oluşturulmuş çeviri telosu (Vermeer anlamında Skoposu) telosun çıkış noktasını varsaymayarak, çeviri eylemini yalnızca pratik sonucuyla ilişkilendirmektedir. Çevirinin amacının, nihai olarak okurun amacına göre şekilleneceği varsayımı da yine amacın sonuca yönelik olarak düşünülmesinin bir sonucudur. Oysa erek kültürde sözü edilen amaçlar, kaynak metin yazarının belirlediği amaçlardır ve kaynak metnin zaten sahip olduğu bilinen

⁶²⁷ Yasin Ceylan, "Kavram Üzerine", **Felsefe Dünyası**, Sayı 9, Sayfa:46-50, Ekim, Ankara. 1993, s.50.

amaçların ortaya çıkışına yönelik eylemde bulunmaktır. Fakat, daha önce de değinildiği gibi, Skopos kuramında kastedilen amaç, kaynak metnin amacının topyekûn değiştirilmesi değil, kaynak metnin başka bir kültür, okur kitlesi ve dilsel normlar bağlamında yeniden üretilmesi için, çevirmenin kaynak metin yazarından farklı amaçları dikkate alması gerektiği yönündedir. Salt bireysel bir üretimin şekillenmesi olmayan erek metnin üretiminde çevirmen, metni yapılandırırken, kaynak metin yazarı kadar özgür değildir ve kaynak metnin yazarının amaçlarından daha öte amaçlara gereksinim duymaktadır. Kaynak metnin üretimi, bir görev, bir sorumluluk altında olmak zorunda değilken, erek metin her durumda bir görev, kaynak metin yazarına karşı bir sorumluluk ve erek metin okurunun kaynak metni amacına uygun anlayabilmesi için farklı bir eylem tarzı gerektirir. Tüm bu etkenlerin birleşmesi sonucu, erek metnin çevirmen tarafından üretiminde, kaynak metnin, yazarı tarafından üretiminin ötesinde bir amaçlar hiyerarşisi barındırdığı söylenebilir.

Fakat Skopos kuramına dayandırılarak erek metnin üretildiği her durumda, kaynak metin yazarının amacından bağımsız farklı bir amaç ve farklı bir metin türünden söz edilmesi mümkün değildir. Çünkü Skopos kuramının böyle farklı bir amacı, çevirinin genel kuramı olarak savunması söz konusu değildir. Metnin türünün ve çevirinin amacının kaynak metin ve yazarından bağımsız ve farklı olması durumu, daha önce de tartışıldığı ve Skopos kuramının ortak yazarı olan K. Reiss'e dayanarak savunulduğu gibi, çevirinin normal olmayan durumu (funktionsadaequate Übersetzungsmethode) olarak tanımlanabilir. Çeviri pratiğinde ve çeviri piyasasında çevirinin amacının ve metin türünün farklılaştığı ve kaynak metinlerin kullanım metnine dönüştüğü sıkça görülse bile, bu durumun normalleştirilmesi ve çeviri kuramının genel karakterine taşınması söz konusu değildir. Bir kuramın istisnası, kuramın savına dönüştürülemez.

Aristoteles bağlamında çevirinin bir eylem olduğundan bahsedilmesi olanaklı değildir, çünkü yüklendiği bir özne yoktur, aktif değil pasif bir durumdur, oysaki Aristoteles'e göre eylem aktif olmalı ve bir zamanı imlemelidir. Bu bağlamda çevirinin bir eylem olduğu değil de, çevirinin bir çevirmen eylemi olduğu, daha yerinde bir yargıdır. Keza Aristoteles *koştu* ya da *koşacak*'ı eylem değil bir eylem durumu olarak görmektedir ve ona göre eylem durumu, eylemde eylemin şimdiki zamanın, eylem durumunun ise

önceyi-sonrayı imlemesi bakımından ayrılır⁶²⁸. Dolayısıyla çevirmen eylemi denildiğinde öncesini ve sonrasını gözetilmeden, muhatap olunan an, çevirmenin çeviriyi yaptığı andır. Fakat bire bir o anda yanında olunmayan için çeviri eylemi denilmesi ne derece doğrudur? O halde çeviri bir çevirmen eylemi durumudur.

Çeviriye sistem kuramsal bakış açısıyla bakıldığında, çeviri sistemi içinde çevirmen öznesinin rolü, sistemin bir parçası olmaktan ibarettir. Çünkü sistem kendi içi işleyişine göre kendi düzenini sağlar ve bu anlamda sistemin öğeleri bu düzen içinde ve bu düzene göre çeviri yaparlar. Sistem kuramsal tartışma, dilbilimsel tartışmadan çok farklıdır. Söz konusu olan çevirmenin dilsel çevirinin bir aracı olması değil, erek kültür sistemi içinde yer alarak, erek sistemin normlarına göre çeviri yapmasıdır. Çeviriyi çevirmenin mi çevirdiği, yoksa çeviri sisteminin mi kendisini çevirdiği konusunda Vermeer, Hermans ve Tyulenev'in farklı görüşleri söz konusudur. Bu tartışma, bu çalışmanın tartışması olmamakla beraber, Aristoteles'in tezi sistem kuramsal olarak ele alındığında, farklı bir yaklaşım sergilenebilir. Fakat tezin tartışma konusu çeviri sürecinin kendi iç işleyişiyle sınırlı olduğundan, sosyolojik ve sistem kuramsal bir tartışmanın, tıpkı kaynak odaklılık tartışması gibi, tezin tartışma alanı dışında olduğu söylenebilir.

Fail nedene yeniden dönülecek olunursa, fail neden olmak bakımından bilen özne olan çevirmen, bilinen nesne olarak erek metni oluşturmak için, aktif anlamda kaynak metnin kendisiyle, pasif anlamda ise özne olan kaynak metnin yazarıyla ve öznenin (kaynak metin yazarı) zihnindeki nesne (kaynak metin) tasarımı ile işbirliği içinde olmalıdır. Çünkü erek metnin var olabilmesi, onun öznesi ile bir bağlantı içerisinde olmasını gerekli kılar, yani erek metni ortaya çıkaran, kaynak metnin varlığıdır ve erek metin kaynak metin ile zorunlu bir oluşsal bağıntıya sahiptir.

Erek dünya ile kaynak metnin buluşması sonucu ortaya çıkan erek metin, her bir çevirmen failinin bireysel özelliğine göre şekil alacaktır. Çevirmen failinin sahip olduğu tüm bireysel ve bilişsel özellikler, aynı kaynak metne ait farklı erek metinlerin olmasında etkindir. Erek metin form olmak bakımından, daha önceden çevirmenin kaynak metin analizi sonucunda zihninde var olandır. Çevirmen failinin kaynak metni

⁶²⁸ Aristoteles, **Yorum Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s.9,11.

çeviri amaçlı okumaya başlamasıyla erek metin ile ilgili tasarımlar da aynı anda çevirmen failinin düşünce dünyasında belirir.

Çeviribilimde kaynak metinden etkilenen çevirmen faili midir, yoksa erek metnin kendisi midir, yoksa karşılıklı bir etkileşim mi söz konusudur? Çevirmen faili mi metne etkide bulunup onu diğer dile aktarır, yoksa metin mi çevirmen failine etkide bulunup kendisinin diğer bir dile aktarımını sağlar? Erek metin, kaynak metin ve erek metin dünyalarının potansiyel olan karşılıklı bir iletişiminin sonucu mu ortaya çıkar? Sayılan tüm özne ve nesne bir hareketten ötürü vardır, o halde hareket etkide bulunandır, etki edendir ve dolayısıyla bu hareketten etkilenen nesne hareket ettirilendir, etkilenendir ve nesne bilgiye sahip olan ve onu uygulayan, yani bilen fail karşısında bir bilinen nesnedir.

Aynı durum kaynak metin ve erek metin arasında da söz konusudur, burada da etkileyen ve etkilenen olmak üzere iki nesneden söz edilir. Bu durumda kaynak metin etkileyen, erek metin ise etkilenendir. Etkilenmek söz konusu olduğunda bir nesne üzerine diğer bir nesne tarafından güç uygulanmasından bahsedilir, yani bir şey bir başka şeyden etkilenmektedir. Söz konusu olan etkileyenin, etkilenen karşısında, bir karşıt nesne olup olmadığıdır. Kaynak metin erek metnin karşıt bir nesnesi değildir, onu yıkan bir nesne değildir, bilakis onu doğuran, ona can verendir. Bu anlamda karşıtı olmadığı için benzeridir demek olasıdır. O halde etkileyen ve etkilenen benzer bir mahiyettedir, etkilenenin etkileyeni potansiyel anlamda ilerletip aktüel olarak temsil etmesi söz konusudur. Yani etkilenen başka bir dil ve kültürde onun potansiyel boyuttan aktüel boyuta geçirip var olmasına olanak sağlar. Kısacası etkileyen etkilediği nesne ile diğer bir dilde varlık kazanır. Bir anlamda bir olgu diğer bir dünyada uyumlu hale gelir. Var olmak uyumlu olmayanın uyumludan oluşmasını gerekli kılar.

Erek dünyada bilinmeyen ve ancak çevirmen faili tarafından bilinir kılınan kaynak metin, çevirmen failinin uzmanlık bilgisi ile bilinecek olan erek metne dönüşür, dolayısıyla bu dönüşüm esnasında erek metni belirleyen, ona bir şekil veren çevirmenin bilgisidir.

Kaynak metin analizi için bir nesne bağlamında ele alınacak olan kaynak metnin görüsel bilgisinin yanında, metnin kavramsal bilgisine de ihtiyaç duyulur. Kavramsal bilgiden kasıt kaynak metin failinin tasarımındaki metin özellikleri, metnin hangi durum ve

şartlarda ele alınıp üretildiği, hangi çerçeveler dâhilinde metnin değerlendirildiğidir, yani metnin benden ayrı olan yanıdır, ki bitmiş metin, etkin öznesi olan yazarından da ayrıdır, kendinde olduğu şekildir. Bunun sonucunda ortaya çıkan metin artık görüsel bir metindir, yani kaynak metin. Kendi dünyasında her bir alıcı ile durağan olmaktan çıkan, her bir alıcı ile yeniden can bulan, yeniden anlamlandırılan kaynak metin erek dünya için tekdir, değişime uğramayan, durağan bir görüdür. Ona devingenlik kazandıracak olan önce çevirmenin bilgisi, çünkü kaynak metindeki durağan anlam çevirmen tarafından harekete geçirilir, sonra erek alıcının ilgisidir. Erek metnin ele alındığı koşullar ile aynı metnin ilk, yani kaynak metin iken, ele alındığı koşullarla hiçbir zaman aynı olamaz⁶²⁹.

Kaynak metin nesnesini erek dünyada varlığa getiren çevirmen faili, somut bir maddeden yine belli bir formu olan somut bir varlık (erek metin) elde etmektedir. Değişime uğrayan madde, yani kaynak metin, kendisi olmaya doğru değiştiği şey ise form, yani erek metindir. Fail neden, yani çevirmen öznesi, tek bir madde olan kaynak metinden birbirlerinden farklı formlar, yani erek metinler varlığa getirebilmektedir.

Çevirmen failinin yaptığı da aynı/farklı dil(ler)i konuşan insanların zihninde aynı resmi canlandırmaya çalışmaktır. İnsan zihni, yapısı itibariyle herkeste aynı prensipte çalışır. Bu da aynı dili konuşan insanların ortak kavramlar kullanmasını ve ortak çağrışımlar yapmasına olanak sağlar. Ceylan⁶³⁰ kullanılan kavramların kapsamının darlığı ve genişliğinin algıda farklılık yaratabileceğini söyler. Algıya en yakın kavramlar insanlar arasında ortak kabul sağlarken, algıdan uzaklaşan kavramalar ise algıdan uzaklaştıkça anlam kapasitesi genişler ve bu genişleme onu kullanan öznelerin anlamlandırmasında zorluk yaşatır⁶³¹. Dolayısıyla yanlış ve eksik anlamaya zemin hazırlar. Bundan dolayıdır ki her bir alıcı aynı metinden farklı şeyler çıkaracaktır. Çünkü failin kullandığı kavramlar onun algısına ya yaklaşacak ya da uzaklaşacaktır, yaklaştıkça yazarla benzer algıya sahip olacakken, uzaklaştıkça yazarın demek istediğinden de uzaklaşacaktır. Öznelerin var olana bakış açılarının farklılığı, metnin algı ve alımlanmasında rol oynar.

⁶²⁹ Tosun, "Bireysel ve Bilimsel Olmayan Bir Çeviribilim İsteği: Yeni Paradigmanın Karakteri" - **Translation Studies in the New Millennium** - Vol.2- pp. 211-223, 2004, s.214.

⁶³⁰ Ceylan, s.48.

⁶³¹ Necati Öner, "Kavram", **Felsefe Dünyası**, Sayı 7, Mart, 1993; 2.

Her bir özne farklı bir algılama gücüne sahiptir. Algılayan özne, algıladığı nesneye algı kapasitesine göre yön verecektir. Algılayan ve algılanan arasındaki bu ilişki her bir öznede farklılık gösterecektir. Metin, yazar denen öznenin öznel üretimi olmasına karşın, son bulduğunda artık nesnel bir nitelik kazanır ve her bir alıcıya öznel bir yaklaşımda bulunmasına olanak sağlar. Bu nesnel tutum ise alıcının var olan metin karşısındaki tutumuna göre her bir bireyde farklılık kazanacaktır. Karşısında nesnel bir tutum sergileyen metne öznenin yaklaşımı öznel, çünkü var olan metin her bir özne üzerinde yaşanmışlıklarına bağlı olarak farklı izlenim bırakacak ve özne bu izlenime göre hareket edecektir. Nesnenin bıraktığı izlenim, öznenin o an sahip olduğu bilgisiyle de örtüşür. Bu da özne ve nesnenin ortak varlık dünyasında yer alması ile mümkündür.

Kaynak metin faili ve çevirmen faili, metnin oluşturulması bağlamında bir ilişki içerisinde. Çevirmen faili kaynak metin failinin amacı sonucunda ortaya çıkan kaynak metin üzerinden, kaynak metnin faili ile bir ilişki içerisine girer. Bu ilişki çevirmen failinin erek dil ve kültürde oluşturacağı sanat eserine etki eden bir ilişkidir. Kaynak metin failinin sanat eseri üretiminde kullandığı kavramlar üzerinden bir sanat eseri üretecek olan çevirmen failinin ortak varlık dünyasında rol alması önem arz eder. Kavramlar belirli bir şeye göndermede bulunduklarından, kavramın işaret ettiği şey hakkında erek metin faili tarafından yeni bir özellikten bahsedilse bile bu, o kavramın yazarı tarafından kullanılan bağlamını değiştirmez. Yani şey hakkında şu anda söylenmeyen ama daha sonra söylenecek olan şey onu değiştirmeyecektir. Kaynak metin her zaman için kaynak metin olarak kalacaktır, keza erek metin de öyle. Çünkü kaynak metin veya erek metin denildiğinde, bilgi içerikleri değişse bile göndermede bulunulan şey hep aynı kalacaktır.

Nitekim kaynak metne form veren ve onun erek metne dönüşmesine sebep olan çevirmen failinin kendisidir. Ama onun bir maddeden hareket ettiğini düşündüğümüzde madde ne ise formu da o olabilir, fail ancak madde izin verdiği ölçüde ona form verebiliyorsa, o takdirde erek metne yön veren de aslında kaynak metin failinin kendisi midir, pratik aklı harekete geçirerek teorik akıldaki telos burada kimindir, çevirmen failinin mi, yoksa kaynak metin failinin mi? soruları gündeme gelebilmektedir. Son tahlilde şu soru da akla gelebilir; çevirmen failinin ereği kaynak metin failinin ereğinden

ne denli bağımsız olabilir veya bu mümkün müdür? Maddeye formu veren çevirmen failimi mi yoksa kaynak metin failinin görünmez etkisi midir?

Skopos kuramına göre çeviri işleminin yönünün erek metin tarafından belirlenmesi erek metnin varlığını sorgulamaya imkân tanır. Çünkü ortada bir erek metin yoktur, söz konusu olan olası bir metindir. Olmuş olan üzerinden olacak olanın amacı ne derecede ondan ayrı olabilir, bu soru ne sorulmakta, ne cevaplanmaktadır.

İkinci grupta yer alan alıcılar bağlamında fail nedenler ilk gruptaki fail nedenlerin ürünü olan sanat eserini kavrayandır ve failin kendisi dışında bulunan nesne ile bağ kurması, Hartmann'a göre özne ve nesnenin ortak bir alanda, varlık dünyasında yer almasıyla mümkündür⁶³².

Gerek kaynak metin faili, gerekse çevirmen faili ve onların ürettikleri sanat eserleri Kant'ın salt düşünmenin söz konusu olduğu *düşünülür dünya*sı ile zaman ve mekân içindeki fenomenlerin söz konusu olduğu *duyulur dünya*'sı bağlamında değerlendirildiğinde; gerek kaynak metin gerekse de erek metin hem duyulur hem de düşünülür dünyaya ait birer olgudur. Kaynak metin failinin düşünülür dünyasında var olup, duyulur dünyasında hayat bulan kaynak metin, hem kendi alıcısının düşünülür dünyasında canlanacak, hem de çevirmen failinin düşünülür dünyasında kod değişimine uğrayarak duyulur dünyasında hayat bulacaktır ve bu metin erek alıcının düşünülür dünyasında yeniden canlanacaktır.

Burada kaynak metin faili ve çevirmen faili arasında bilgi ve nesne (kaynak metin) açısından aralarında bir bağ kurulması söz konusuysa, kaynak ve erek metin alıcısında böyle bir bağdan söz edilemez. Çünkü düşünen bir özne olması bakımından kaynak ve erek alıcı, düşüneceği şey olan metni sadece düşün dünyasında tasavvur edecek, onu fiziksel bir nesnede sabitlemeyecektir. Fiziksel bir nesne olan kaynak ve erek metin duyu verileri ile algılandıklarından, yine ancak duyu verileri ile kavranabilmektedirler. Duyu verileriyle kavranabilmelerine sebep, zihnin niyetli bir inşası olmasında yatar, çünkü zihnin bir ürünü olan metinlerde bir eser olma amacı, içsel olarak mevcuttur⁶³³.

⁶³² Etan, s.196.

⁶³³ Cassirer, s.218.

Belli bir nesneyle belli bir öznenin karşılaşması, algılanan ve algılayanın varlığını ve buna bağlı olarak bir algı durumunu gerektirir. Algılanan ve algılayanın kendine özgü bir doğası vardır. Kaynak metin failinin ortaya koyduğu sanat eserinin üç ayrı alıcı tarafından alımlanması söz konusudur, bunlar; (1) kaynak metni alımlayan, kaynak metnin hedeflediği kaynak dünyadaki erek alıcı, (2) çevirmen faili ve son olarak (3) çevirmen failinin kaynak metni alımlaması sonucu yapılandığı erek metni alımlayan ilgili dilin ve kültürün alıcıları.

Her üç durumda alıcı failer hayal gücü ve anlama yetilerini devreye sokarlar. Öner'e göre⁶³⁴ hayal gücü de bir tasavvurdur ve hayal dediğimiz şey, bir şeyi canlandırarak göz önüne getirmektir. Dolayısıyla öznenin nesneye karşı takındığı tavır, onun nesneyi algılaması ile doğru orantılıdır. Hayal gücü ve anlama, öznenin nesne karşısında beliren bir tutumdur. Alıcının metin karşısındaki durumu onun bir yargıda bulunmasına olanak sağlar. Kant'a göre öznenin *güzel*'i değerlendirme yargısında olduğu gibi bu yargı da öznenin yargılama yetisini devreye sokması demektir. Yargılama yetisi aracılığıyla biz nesneye ilişkin öznel duygularımızı izaha çalışırız. Çünkü özne ve metin söz konusu olduğunda, nesneye karşı nesnel bir yargıda bulunmanın imkân dâhilinde olması söz konusu olamaz. Nesneye karşı nesnel olarak bulunacağımız yargı, nesnenin sayfa sayısı, ebatları, rengi, kullanılan kâğıdın cinsi, yazı karakteri vb. gibi nesnenin biçimden öteye geçemez.

Ayrıca öznenin metin karşısındaki düşünümü, yani zihinsel tasarımı, zihinsel canlandırımı, onun yargıda bulunmasına olanak sağlar. Bu da metnin algılanması anlamına gelmektedir ki, algı durumu metnin özne ile bağıntısını ve var olduğunu ortaya koyar. Öznenin algısı olmaksızın bir nesneden bahsetmek imkânsızdır.

“Estetik nesne, ancak onu seyreden ya da üreten özne ile bağlantısı içinde var olur.

Bir nesnenin kendisinde hoşlanma uyandırdığı empirik bir özne olmaksızın, güzel var olamaz.”⁶³⁵

Estetik duygu öznel olmasının yanı sıra daima nesneye ilişkin bir duygudur. Nesnenin öznde uyandırdığı duygu, öznenin beğeni yargısını harekete geçirir ve beğeni

⁶³⁴ Öner, s.2.

⁶³⁵ Altuğ, *Kant Estetiği*, s.58.

yargısında özne, duygu aracılığıyla nesnenin tasarımı ile ilgili değerlendirmede bulunur. Kaynak metin ve alıcısı, erek metin ve alıcısı arasındaki bağ, Kant'ın deyimiyle beğeni yargısıdır ve beğeni yargısı nesnenin doğası ile öznenin duygusu arasında bir bağıntıyı varsayar⁶³⁶.

Kaynak dünyada bir bütün halde bulunan kaynak metin, olmuş bitmiştir ve kendi dünyasının tüm özelliklerini içinde taşır, aynı şekilde erek metin de kendi dünyasının tüm özelliklerini içinde taşıyan olmuş bitmiş bir metindir. Kaynak ve erek dünya birbirine ne kadar yakınsa bütünlük o kadar fazla olur, ne kadar uzaksa o kadar az. Kaynak metnin ve erek metnin alıcısının alımladığı nesne, kendi dışlarında olan bir nesne değildir, bilakis ilgili nesneye karşı tavır alışları, alıcı konumundaki faillerin algıladıkları nesne ile bir ilişki içinde olduklarının bir göstergesidir.

Çevirilerde ön planda olan, bilinen nesne dediğimiz metindir. Nesneyi ortaya çıkaran fail, nesnede kaybolmuştur. Erek alıcı olarak nesneyi seyreden bilen özne, seyredişi vasıtasıyla nesneyi açığa vurmaktadır. Metnin alıcısının, ki bu ister kaynak metin alıcısı isterse de erek metin alıcısı olsun, nesneyi seyredişi kültürel alt yapısı ile birlikte gerçekleşir. Alıcı, metin algılamasında kendine ait bir dünya kurar. Çünkü okuduğunu düşün dünyası ile birleştirmekte ve kendine yeni bir dünya kurmaktadır. Bu durum her bir alıcıda ayrı ayrı gerçekleşmektedir. Alıcı fail metinde bulunanları düşüncesindekilerle bir araya getirir ve yeni bir gerçeklik yaratır.

Metinde bulunan örneğin *şu ev* kavramı, alıcı failin düşüncesindeki ev kavramı ile yer değiştirecek, yani fail ev kavramını kendi gerçekliğinde yeniden kavrayacaktır. Çünkü okuyucunun anlayış gücü metindeki ev kavramını, metindeki dayanağından, yani metindeki tasvirinden ayırmayı başaracak güce sahiptir. Ama ev kavramı öz olarak aynı kalır. Erek metin her bir alımlayıcısı için orada ve o anda vardır. Erek metin kuşkusuz kendine ait bir doğa yaratabilir ama bu doğanın kaynak metnin doğasından ne kadar ayrı düştüğü sorgulanmalıdır. Kaynak metin erek metinde korunup sürdürülmeli midir yoksa olumsuzlanmalı mıdır? Çeviride çıkış noktası sabit ve değişmezken, varış noktası *an*, yani zaman bağlamında gelecektir ve henüz var olmayan, varlığa gelecek olandır. Her fail metinden başka bir şey alımlar ve alımladığı bu şey, diğer şeyleri soyutlamasıyla

⁶³⁶ Altuğ, *Kant Estetiği*, s.99.

ortaya çıkan şeydir. Bir alıcı failin soyutladığını diğer alıcı fail öne çıkarabilir, onun öne çıkardığını ise diğer alıcı fail soyutlayabilir. Ama tüm bu durumlarda değişmeyen tek şey metnin doğasıdır. Her bir alıcı kendine göre metne karşı bir tavır takınacaktır. Okuyucu dediğimiz alıcının, çeviri esere yaklaşımı eser oluşturulurken onda var olan erek ile değildir, bilakis alıcının, yani onu algılayan öznenin ereği, alımlamada önemlidir.

Gerek kaynak metin failinin gerekse de çevirmen failinin yaptığı sanatsal bir yaratıdır, çünkü sanat dediğimiz şey bir esere vurgu yapar, kendini meydana getiren bir özneyi şart koşar ve bu bağlamda yazarın üslubunu, biçimini, bakış açısını, dünyasını yansıtır. Gerek kaynak metnin gerekse de erek metnin alıcısı olarak öznenin sanat eseri karşısında takındığı tavır, estetik bir tavidir. Metinde anlamı oluşturacak olan öznenin kendisidir. Çünkü Tosun’unda belirttiği gibi bir metin ancak okur tarafından yorumlanınca anlam kazanmaktadır ve gerçekleşme aşamasına gelen bir metin ancak okuru ile karşılaştığında tamamlanmış olur⁶³⁷. Dolayısıyla okur bir eylemde bulunacaktır, yani alıcı olarak pasif konumda çıkarak, anlam üreten aktif konuma geçecektir.

Skopos kuramında çevirmen öznesinin öne çıkarılması ile Aristoteles’in fail nedeni arasındaki bağ açıktır. Fakat çeviride fail dendiğinde sadece çevirmen değil, başta da sınıflandırıldığı gibi iki gruptaki tüm failer etkin rol oynar. Skopos kuramı tüm bu faillere yer vermekle beraber erek odaklı olmasından ötürü çevirmen ve erek alıcı faillerine, kaynak metin yazarı ve kaynak okuyucu faillerine nazaran daha fazla önem atfetmektedir. Çevirinin erek dil ve kültürde başarılı olmasının çevirmen faili ve erek alıcının alımlaması ile doğru orantılı olduğu görüşü hâkimdir. Skopos kuramının erek metnin faili olan çevirmene, onun eylem ve amacına yönelmesinin gerekçeleri konu içinde tartışılmakla birlikte, sonuç olarak söylenebilecek olan, Skopos kuramının erek metne vurgusu yapmasının nedeni, daha önce kaynak metinle ilgili tüm vurguların yapılmasına rağmen, erek metin tarafının kuramsal alandan dışlanmasından ötürüdür.

⁶³⁷ Tosun, *Çeviri Eleştirisi Kuramının Temelleri*, Sakarya, Sakarya Yayıncılık, 2007, s.282.

3.3.4. Ereksel Nedenin Çeviribilim ve Skopos Kuramındaki Yeri

Ereğe, yani varılacak olan son hedefe götürecek neden olarak da adlandırabileceğimiz ereksel neden, Aristoteles'in dört nedeninden biridir ve bu nedende kendi uğruna bir şeyin olması, yani bir şeyin olmasına neden olmak söz konusudur. Bir şeyin varoluş amacının o şeyin nedeni olması, bu neden türünün sonuç odaklı olmasından ötürüdür.

Felsefe tarihinde birbirine zıt gibi görünen iki anlayış olan nedensellik ve ereksellik anlayışında, aslında iki anlayışında iç içe olduğu görülür. Biri sebep, bir diğeri de sonuç odaklı olan bu anlayışların birbirinden ayrı düşünülmesi pek de olanaklı görünmemektedir. Bütünü algılamaksızın onun bir kısmını algılamak söz konusu olamayacağından, neden ve sonuç bir bütündür. Nedeni bilmek ve sorgulayabilmek için sonucun dikkate alınması gerekmektedir. Sonucu dikkate almak da, nedeni bilmekle olur. Nedene, sonuç üzerinden ulaşabilir, çünkü neden zamansal olarak ne kadar önce gelse de, nedenin ne olduğuna sonuçtan sonra ulaşılır.

“(...) neden, iki nesne arasında birinin diğeri o olmasına etken olandır. Dolayısıyla ister zamansal ister mantıksal- önce neden, sonra sonuç gelmekte, ancak nedenin ne olduğu, sonuçtan sonra ortaya çıkmaktadır. (...) Neden, nedensel ilişkinin başlatıcısıdır; ancak ‘neden’in kavranması ve neden nesnesinin bilinmesi sonraya aittir. Başka bir ifade ile nedenin belirleyeni nedenden sonra gelen neticedir.”⁶³⁸

Neden ve sonuç arasında bir öncelik sonralık ilişkisinin olması, bir şeyin meydana gelebilmesi için ondan önce var olan bir şeye ihtiyaç duyması ve kendisinin de başka bir şeyin meydana gelmesinde rol oynaması anlamındadır. Neden ve sonuç arasındaki bu öncelik ve sonralık ilişkisi nedenler sıralamasının rastgele olamayacağının bir göstergesidir. Hegel’de de ilk ilke olarak ortaya konan *neden-erek* ilişkisinde, ilk ve sonun birbirlerini içermesi, bir halka oluşumunu gerektirmektedir⁶³⁹. Öncelik ve sonralık ilişkisi, zaman bakımından da bir öncelik ve sonralığı içerdiğinden, bir hareketi de beraberinde getirir. Ross için, her hareket bir zaman aldığından ve belli bir ereğe

⁶³⁸ Rahmi Karakuş, “Neden Üzerine Düşünme”*Beytulhikme*, An International Journal of Philosophy, June 2011, V. 1 s:1-16, 2011, s.12.

⁶³⁹ Bozkurt, *Hegel*, s.45.

yönelik olduğundan, ancak kendi ereğine ulaştığı zaman tamdır, yani hareket ereğe erişme anında bir bütün olur⁶⁴⁰.

Bilkkuve olan kaynak metinden bilfiil olan erek metne doğru gelişen süreç bir devinimdir ve devinimin tamamlanması demek, potansiyel olan kaynak metinden fiili olan erek metnin meydana gelmesi demektir. Hareket ettirici çevirmen ise hem hareket eden kaynak metinde hem de hareketin yöneldiği erek metinde yer alır ve böylece hareket edeni varacağı yere aktarandır. Dolayısıyla erek metin kendinden önce gelen kaynak metin tarafından yönlendirilmektedir. Varolmak, niteliksel veya niceliksel olarak başka varlıklara ihtiyaç duymayan kendi başına mutlak bir şey olduğuna göre⁶⁴¹, erek metin kendi başına varlığa gelen mutlak bir varlık değildir, duyumlanabilir bir varlık olarak erek metin, var olmak bakımından kaynak metne bağlı olan bir varlıktır. Erek metin, kaynak metnin iz düşümü değildir, aksine önce bedensiz ve ruhsuzdur, çünkü henüz oluşmamıştır. Çünkü henüz çevirmenin beynindedir, görev verenin emrindedir, hareketini kaynak metinden alır, fakat bu hareket tek başına metni oluşturmayıp, diğer etkenlerle birlikte bir erek metni oluşturur. Çevirmen, hareketsizliğine hareket kazandırmaya başlar, çeviri süreci işledikçe, erek metin oluşmaya ve tıpkı kaynak metin gibi durağan ve bitmiş metin olmaya başlar. Erek metin, tıpkı kaynak metin gibi, erek kültürün dünyasında özgün bir işleve sahip bir metin olarak var olur. Şayet kaynak ve erek metin birbirini tamamlayan bir bütün olarak ele alınırsa, o takdirde erek dünyada işlev gören bir erek metin, kaynak metnin durağanlaşmasını ön gerektirmektedir. Hareket edebilmek adına durağan bir şeye ihtiyaç duyan erek metin, erek dünyaya yönelik olan hareketinde, bir amaç doğrultusunda hareket eder. Onu harekete geçiren kaynak metin ise hareketin nedenidir. Okurun okuma eylemiyle, okur hareketinin devreye girdiği esnada ise, kaynak metin durağan, okur ise hareketlidir. Erek metne anlam kazandıran ve onu yorumlayan okurdur. Kaynak metin ile çevirmen arasında yaşanan süreç, bu kez erek metin ile erek okur arasında yaşanmaya devam eder. Bu süreç kaynak metnin ikinci bir alıcı tarafından yeniden yorumlanma sürecidir, fakat aynı zamanda erek metnin de yorumlanma sürecidir.

⁶⁴⁰ Ross, s.265.

⁶⁴¹ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 39.

Metin kendi ereğini içinde barındırır ve bu çalışmanın konusu gereği ikisini de birleştirme imkânı mümkündür. Meşe tohumundan kimi on dallı kimi beş, kiminin yaprakları açık yeşil kiminin koyu, kimi daha uzun kimi daha kısa da olsa her zaman meşe ağacı çıkar. Ama bir meşe tohumundan asla bir kavak ağacı çıkmaz. Kaynak metin dediğimiz şey de böyledir. Meşe tohumudur. Birbirinden farklı erek metinlerin çıkması ise aynı meşe ağacının dalları ve kolları gibidir. Fakat heykel örneğindeki gibi gidersek durum biraz daha değişebilir, çünkü bir mermerden her zaman bir heykel çıkmaz. Ondan bazen şimdiki bakışla tezgâh, bazen heykel, bazen mezar taşı, bazen kap-kacak yapılma imkânı mevcuttur. Mermerden ne çıkacağı failin amacı ile ilgilidir. Ama şu bağlamda bu dışsal ereksellik bu çalışmanın konusunda uygun düşmektedir ki bunu da şu şekilde izah etmek mümkündür; mermerden ancak mermerin izin verdiği, imkân dâhilinde olan şey çıkar, mermerden bir yorgan veya bir taşıt çıkmaz. Dolayısıyla meşe tohumunda olduğu gibi mermer maddesi de ancak olanak dâhilinde kendinde barındırdığı şeyin formunu alabilmektedir. Dolayısıyla çeviribilimde bu manadaki iki ereksellikten de bahsedilebilir. Fakat tezin asıl sorunu, Skopos kuramını kendine ilke edindiği ereksellik kavramının salt erek odaklılık olmadığı, bilakis kaynak metin, hatta kaynak yazar üzerinden söz konusu edilecek olan bir erek odaklılık ve sona ulaşma isteği olduğudur. Dolayısıyla burada ereğin, kendi içinde barındıran formdan yola çıkarak maddeye varması amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda alınan yol ise, bizim kaynak dünyaya yeni bir giriş yapmamıza ve madde olmadan formun olamayacağı öğretisinden yola çıkarak, Skopos kuramında ereğin kaynak metin ve hatta fail neden olarak kaynak metin yazarına mal edileceği düşüncesine götürür. Kutsal orijinal olan kaynak metnin tahttan indirilmesi dilsel düzlem ve aktarım konusunda söz konusuysen, kaynak metin ve yazarının olmazsa olmazlığı çeviri var olduğu sürece var olacaktır.

Skopos kuramına karşı olan itirazlardan biri de, kuramın *her eylemin bir amaca yönelik olduğu* iddiasına yöneliktir. Bu itiraza göre her eylem amaçlı olmayabilir, dolayısıyla her çevirme de amaçlı olmak durumunda değildir. Aristoteles'in her şeyin bir amacı olduğuna dair yaklaşımında görüldüğü üzere kimi eylemler amaçlarını içinde taşır. Vermeer'de kendisine yöneltilen bu karşı savı benzer şekilde gerekçelendirerek, tıpkı bir bitkinin ağaç olup sonra da meyve verme ereğini kendi içinde taşıması gibi, amaçsız

olarak düşünölen çocuk oyunlarının bile kendi içinde bir amaç taşıdığını söyler⁶⁴². Felsefe tarihine bakıldığında eylem kuramı bağlamında insan eylemelerinin amaçlı eylemler olduğuna ve amaçların eylemin arkasındaki niyeti ve zihinselliği gösterdiğine şahit olmak kaçınılmazdır⁶⁴³.

Skopos kuramına getirilen eleştirilerden bir diğeri, daha önce de belirtildiği gibi, kuramın yazınsal çeviriler için geçerli olamayacağı savıdır. Oysa Vermeer çevirmenin kaynak metnin biçimini ve işlevini hedef kültür için belirlendiği skoposa uygunluğuna göre ele aldığı ölçüde hedef ve kaynak metin arasındaki *metinlerarası tutarlılıktan* söz edilebileceği görüşündedir. Öyleyse skopos, çeviri metin ile kaynak metin arasındaki ilişkiye işaret eder. Örneğin, üzerinde anlaşılmış bir skopos gereğince kaynak metnin söz diziminin birebir kopyalanması söz konusu olabilir, sebebi de hedef kültüre o söz dizimi hakkında bilgi vermektir. Vermeer'in Skopos kuramının yazınsal metinlere uygulanamayacağı yönünde bir ifadesine rastlanmaz, bilakis yazınsal bir çevirinin amacının kaynak metin yapısının birebir kopyalanması olabileceği durumda, amacı hedef kültürde yazınsal bir metin yaratmak olduğu görüşündedir⁶⁴⁴. Çeviride işlevsel bir ölçüt olan skoposa göre çevirme bir eylemdir ve her eylem de tanımı gereği bir amaç (skopos) öngörmektedir⁶⁴⁵.

Skopos kuramı çeviriyi, bir erek kültürde erek kültür alıcıları için işlev gören bir metin açısından ele almaktadır. İşlev, erek metnin hedeflenen erek kültür alıcıları için üstlendiği görevdir. Çeviri sürecini yönlendiren skopos, bu süreçte belirli bir amaç doğrultusunda kaynak metnin yapılarını tümüyle göz önünde bulundurur ve bu bağlamında süreç, geleceğe yöneliktir⁶⁴⁶.

Amaç derken, burada tek bir amaçtan bahsedilmesinin mümkün olmadığı açıktır. Gerek nesne, gerekse de insan eylemi bağlamında vurgulanan *amacın*, hem nesnede

⁶⁴² Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.14.

⁶⁴³ Vefa Taşdelen, "Eğitimde Kuram ve Uygulama Bağının Kurulmasına Yönelik Felsefi Bir Araştırma, **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Cilt 36, Sayı 1-2, 2003, s160.

⁶⁴⁴ Vermeer, Skopos and Commission in Translational Action, s.223.

⁶⁴⁵ Vermeer, *Çeviride Skopos Kuramı*, s.41.

⁶⁴⁶ Vermeer *Çeviride Skopos Kuramı*, s.46-47.

somutlaşmakta (Aristoteles), hem de insan zihninde soyutlaşmakta (Kant) olduğuna ilgili yerlerde değinilmiştir. Bu kuramda çeviri metnin amacı kadar, çevirmenin ve işverenin amacı da önemli rol oynamaktadır. Fakat kaynak metnin amacı, Reiss/Vermeer tarafından ele alınan amaçlar hiyerarşisinde yer almamakta ve hatta Vermeer bir çevirinin skoposunun kaynak metnin skoposundan ayrılabilceğinden bahsetmektedir⁶⁴⁷. Bu anlamda kaynak metnin amacı ile erek metnin amacı birbirinden farklı olabilecektir. Vermeer'e göre amaç, çevirmenin hedeflediği son nokta olan *ereğ*e varmak üzere bir dizi eylemin yerine getirilmesidir⁶⁴⁸. Çevirmen, işveren ve alıcı arasında, çeviri süreci öncesinden başlayarak çeviri süreci sırasında alınan kararların ve buna uygun olarak yerine getirilen eylemlerin tümünün bir amacı olup, bu amaçlar zinciri çeviri eyleminde ereğ'e ulaşmada geçirilen evreler olarak da değerlendirilir.

Günümüz felsefesinde amaç kavramı her ne kadar insana indirgenmiş olsa da Aristotelesçi bakış açısıyla, nesnelerin de bir amacı olduğu görüşünden yola çıkılarak tezde, gerektiği yerde kaynak metin nesnesinden hareketle de bir amaç kavramından da söz edilmektedir. Kaynak metin dediğimiz ise, yazarının amacının somut halidir. Fakat metin, oluştuğu andan itibaren yazarının amacından bağımsız bir nesneye dönüşür ve her bir alıcıya göre yeniden oluşur. Her bir alıcı metinden farklı sonuçlar çıkarabilir. Örneğin bir gıda fabrikası ile ilgili bir metinde amaç oradaki işçilerin çalıştığı koşulları ifade etmekken, alıcı bundan ziyade üretim koşulları üzerinde yoğunlaşıp farklı sonuçlara varabilir. Fakat buna olanak sağlayan yine metnin kendisidir. Çeviri söz konusu olduğunda biz, kaynak metni oluşturan amaçtan hareket etmeliyiz.

Voraussetzungen für eine allgemeine Translationstheorie (1986) adlı eserinde çevirinin erekbilimsel, yani teleolojik olduğuna oldukça sık değinen Vermeer, yine aynı eserinde çeviri kuramlarının erekbilimsel bakış açısına göre eylemlerin amacı olduğuna ve bu bağlamda iletişimsel olarak eylemde bulunulduğuna ve çevirinin yapıldığına değinir. Amaç denildiğinde bir şey yapmak merkezi konumda yer alır ve eğer niçin yapıldığı bilinirse çeviri yapılabilir, yani öncelikli olarak eylemlerin bir amacı olmalıdır⁶⁴⁹.

⁶⁴⁷ Reiss/Vermeer, s.103.

⁶⁴⁸ Yazıcı, **Çeviribilim Temel Kavram ve Kuramları**, İstanbul, Multilingual, 2005; 147.

⁶⁴⁹ Vermeer, *Voraussetzungen für eine tarnslationstheorie*, s. 290.

Erek metin bünyesinde yer alan ögeler belli bir biçimde ve birbirleriyle karşılıklı ilişki içerisinde ele alınmış olup, tek bir amaç için oluşturulacak olan bütünün parçalarıdır. Ereksel nedende önemli olan ereğine ulaşmaktır, ereğine ulaşmak Skopos kuramındaki amaçlanmış bir hedefe ulaşmak ile eş tutulabilir ve bu da kuramcılarının

Skopos = Zweck, Ziel

formülasyonunu meşru kılmaktadır.

Bir şeyin ereğine ulaşması bir nedenin varlığını zorunlu kıldığına, yani o şeyin o şey olmasının bir nedeni olduğuna göre ereksel nedende nedenselliğin de gizil olarak varlığı söz konusudur, çünkü ereğe götürecek olan baştaki nedendir. Çeviribilimde ereğine ulaşacak olan, erek güdümlü olan erek metindir ve erek metnin olması, kaynak metnin varlığından ötürüdür.

Bir insan yapıp etmesi, yani öznenin nesnesi olan metinler, öznenin düşünümü sonrası planlı eylemi vasıtasıyla meydana gelmektedirler. Bu tür gerçekleştirmelerde bir rastlantısallık olmadığı gibi bir amaç doğrultusunda meydana gelme söz konusudur. Bilinçli fail, üretimini belli bir amaç doğrultusunda, belli bir hedefe yönelik olarak gerçekleştirir. Öznenin üretimi olan erek metin, birleşik bir tözdür, madde ve formdan meydana gelmiş olan bir varlıktır, bir bütündür. Bütün olması bakımında parçalardan oluşmuş olduğu söylenebilir. Bütün-parça kavram çifti ise yapının bir sistem olarak değerlendirilmesine olanak sağlar. Belirli parçalardan oluşan bütün, yani erek metin, parçaların hem kendi hem de birbiri arasında ilişkili olduğu bir yapıdır. Her bir parçanın kendine has bir işleyişi varken, birbirleri arasındaki ilişki sayesinde genel bir işlevsellik kazanırlar. Çünkü her birinin etkinliği birbirine bağlıdır ve bir amaç doğrultusunda bir araya gelmişlerdir.

Pym için Skopos kuramı, sistem temelli bir kuramdır ve eylem temelli bir kuram olan Çeviri Eylemi Kuramı ile yakın ilişki içerisinde. Çeviri eylemi kuramının çevirinin kültürlerarası iletişimi sağlayan teleolojik bir eylem olduğunu öne süren Pym, buna karşın Skopos kuramında baskın unsurun çevirinin amacı olduğunu söyler. Bu kuramlar çevirileri, belli konumlara sahip olan ve bu konumlardan dolayı işlevler yerine getiren metinler olarak ele alır. Eylem kuramının çevirmen, işveren, uzmanlar, kısacası işbirlikçiler üzerine odaklanması, ona göre çevirilerin işlevinin ereksel bir konum

tarafından değil, bir şekilde eylemin içerisinde var olan teleoloji tarafından belirlenmesindendir. Onun bu söylemi teleoloji ve erekselliği ayrı değerlendirdiği anlamına gelmektedir. Eylemleri *telos* bağlantılı, nesneleri de *skopos* bağlantılı olarak gören Pym'in sistem kuramı olarak gördüğü Skopos kuramının erek dizgedeki konumlara ayrıcalık tanıdığını, eylem kuramının ise baskın amacının erek metnin istenen işlev bağlamında ele alınması olduğunu dile getirmesi, her iki kuramın çevirilerde üretim sürecinin sonuna odaklı olması bakımından ereksel nedenin kuramları olmasından ötürüdür⁶⁵⁰. Çünkü Pym'e göre eylem kuramı, ereksel nedeni her durumda önceler.

Eylem dediğimiz insan etkinliği amaçlı bir davranış olmakla beraber, bu amaç, eylemin dışında değil niyet, hedef bağlamında eylemin içinde bulunan ve eylemin hareketini başlatandır. İnsan eylemleri dışında neden sorusunu yönelttiğimiz diğer bir durum ise şimşeğin çakması, yağmurun yağması, dağların oluşumu gibi doğa olaylarıdır. Neden sorusu doğa yerine insana yöneltildiğinde bir eyleme gönderme yapmaktadır. Eylemin eylem olabilmesi ise onun amaçlı bir etkinlik olması ile mümkündür. Amaçlı bir yapıya sahip olmayan durumlar eylemden ziyade bir olay, bir vuku bulma olarak değerlendirilebilir. *Ereksellik* durumunda bir olaydan ziyade ancak amaçlı eylemden bahsedebilmektedir. Bu amaçlı eylem gerek çevirmenin, gerek kaynak yazarın ve alıcının, gerekse de erek alıcının amaçlı eylemidir. İnsanlar eylemlerinde ilk önce amaçlarına ulaşmak isterler.

Bir tohumdan bir ağacın oluşması, tohumun doğal olan halinde bu ağaç olmaklığı bünyesinde barındırmasından ötürüdür çünkü bu onun telosudur. Bir şeyin amacı olmak bakımından onun telosu, biçim almış, olmuş bir ağaç olmaktır, ağacın oluşması, meydana gelmesi amacını, yani telosunu ağaçta gerçekleştirmektir⁶⁵¹. Ereksel neden telosuna ulaşmış olan eylem ile ilgilidir⁶⁵².

⁶⁵⁰ Pym, *Method in Translations History*, s.155.

⁶⁵¹ Zubiria, s.34.

⁶⁵² Pierini, s.85.

Du'ya göre⁶⁵³ Skopos kuramı çeviriyi *kaynak metne dayalı olarak gerçekleşen amaçlı bir eylem* olarak tanımlamaktadır. Bir bilgi sunumu olan kaynak metin üzerinden gerçekleşen erek metin, çevirinin merkezindedir. Kaynak metnin tek ve mükemmel bir çevirisinin olmayacağı gerçeği Skopos kuramının kaynak metni bir bilgi sunumu olarak görmesi ve bu metinden farklı işlevleri yerine getirecek olan çevirilerin meydana geleceğini ifade etmesine olanak tanır. Çevirilerin amaçlı bir eylem olarak görülmesi ve çevirilerin amacına ulaşması, bir şeyin olmasına neden olan ereksel nedenin varlığından ötürüdür. Sonuç odaklı olarak bilinen Skopos kuramı, yine sonuç odaklı olan ereksel neden bağlamında çevirilerin varoluş amacını, çevirilerin varmak istediği hedef ile belirlemektedir.

Çeviride çevirinin amacını belirleyenlerin erek alıcı, erek dil ve erek kültür olması ve sonrasında bu faktörlerin varlığı ile sondan bir geriye giderek çeviri sürecinin kaynak metin ile başlaması, çeviri ürünü ve çeviri süreci nedenlerinin, ereksel nedendeki *varılacak olan son hedefe götürecek olan nedenler* olduğunun bir göstergesidir. Süreç sonucunda elde edilecek olan erek metin, varlığa gelmeden önce amaçların saptanmasını ve çeviri sürecini, nedenler bağlamında şart koşar. Çünkü önce var olan kaynak metin, ereksel neden bağlamında, sonradan olacak olan erek metne etkide bulunmaktadır. Bu etki süreci çeviri süreci olarak adlandırılabilir. Kaynak metin erek metne *neden olan*, erek metin ise kaynak metinden *meydana gelendir*. Sonradan meydana gelen olarak erek metin, nedeni olan kaynak metinden hiçbir zaman önce meydana gelmeyecektir. Form fiil, madde kuvve ise madde-form çiftinde form kategorisini niteleyen erek metin, kaynak metne biçim vermiş olma anlamında kaynak metnin erek dünyada alacağı şekli ve bu nesnenin sınırını belirleyendir. Yani erek metin, kaynak metnin erek dünyada biçim almış formudur ve bu form erek metnin sınırlarını belirler. Form, erek metni sınırlamakla kalmayıp bu sınırlama aracılığı ile kaynak metni erek dünyada *belirlibir şey* haline getirir. Yani kaynak metin erek dünyada etkinlik halinde var olabilmek için belirli bir biçme ihtiyaç duyar. Kaynak metnin formu olan erek metin, erek dünyada bir varlığa işaret edendir ve bu varlık kaynak metnin varlığından hareketle belli bir niteliğe sahip olan bir varlıktır.

⁶⁵³ Xiaoyan Du, "A Brief Introduction of Skopos Theory", *heory and Practice in Language Studies*, Vol. 2, No. 10, pp. 2189-2193, October, Manufactured in Finland, Academy Publisher, 2012, s.2193.

Erek metnin kaynak metnin nitelik değiştirmesi sonucu oluşan bir metin olması, birbirine karşıt gibi duran bu iki metnin, karşıtların birbirlerinin içinde var olduğu gerçeğinden hareketle kaynak metnin erek metni potansiyel olarak barındırdığı, erek metnin de kaynak metne (gizil olarak) sahip olduğu anlamına gelir. Her oluşan şey bir var olandan oluştuğuna gre⁶⁵⁴ kaynak metin var olandır, erek metin ise bu durumda oluşandır. Kaynak metin olmadan erek metin oluşamaz, var olmayandan bir şey oluşamaz, var olan kaynak metin erek metni oluşturur ve potansiyel olarak erek metne sahip olması, onun ereksel olmasındandır.

Değişimin söz konusu olduğu çeviribilimde eviri eylemi süreci, değişimin gerçekleştiği süreçtir. Değişimin gerçekleşmesini sağlayan şey maddenin kendisidir. Madde her bir nesnenin ilk taşıyıcısıdır ve bu maddeden onda içkin olan bir nesne oluşur. Dolayısıyla değişim, bu maddenin yeni bir form kazanma durumudur. Platon'un numen-fenomen olarak ayırdığı dünyayı Aristoteles madde-form olarak bir birlik içinde görmektedir. Ona göre madde ve form birbirinden ayrı düşünülemez. Çünkü form, yani Platondaki fenomenler, ancak madde vasıtasıyla gerçeklemektedir. Dolayısıyla madde de ancak form aracılığıyla bir anlam kazanmaktadır. Yani madde ve form arasında bir ayırım değil, aksine bir bütünlük söz konusudur. Bu bütünlük bizim çeviride de ayıramayacağımız bir bütünlüktür. Her ne kadar erek odaklı yaklaşımlar tıpkı Platonun ideaları ve tekileri birbirinden ayırması gibi kaynak ve erek metni birbirinden ayırsa da, aslında kaynak metin erek dünyada ancak erek metin ile vücud a gelir. Bu anlamda eski paradigmaların benimsemiş olduğu kaynak metnin yadsınamazlığı Aristoteles'in madde ve form bütünlüğü bakış açısından bakıldığında doğru olan bir yaklaşımdır. Nitekim erek metin kendini kaynak metin ile ifade eder.

⁶⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, s. 23.

SONUÇ

Çeviribilimin temel terimi olan erek sözcüğü, sadece eylemlerin yönünü belirlemekle kalmamış, işlevsel çeviri kuramlarının bir diğer söylem şekli olan erek odaklı kuramların adı olmuştur. Erek odaklılık, önce çoğuldizge kuramıyla başlayan, betimleyici çeviri çalışmaları, Skopos kuramı ve çeviri eylemi kuramıyla devam eden bir süreçten geçmiştir. Günümüz çeviri kuramlarının tekrar kaynak metin odaklı bir yöne doğru gittiği görülmektedir. Fakat yeni kaynak odaklılık, eski kaynak odaklılık gibi, dilbilimsel bir boyutu değil, çevirinin kaynak kültür sistemini aktarma biçimi ve kültürel sembollerin taşınma biçimiyle ilgilidir. Lawrence Venuti ile başlayan erek odaklılığa karşı geliş, bir anlamda çevirinin işlevselliği adına, çevirinin kolay anlaşılması adına kaynak metnin anlaşılabilirliğini giderme yaklaşımına karşı duruş, sosyoloji ve kültür kuramlarının çeviri alanına aktarımıyla daha da geliştirilmiştir. Tüm bu kuramsal gelişmelerin sonucunda kaynak metne yeniden geri dönülme eğilimi başlamıştır. Tezde, salt erek odaklı olarak tanınan Skopos kuramının ve erek odaklı kuramların gerçekte kaynak metni ihmal eden, ya da onu görmezden gelen bir bakışa sahip olmadıkları gözlemlenmiştir. Skopos ve erek terimlerinin incelenmesi, bu terimlerin gerçekte, salt ilerdeki bir sonucun finalistik kuramları olmadığını, aksine kökü kaynak metinde olan bir amaçlılık ilkesinden yola çıktıklarını, bu amaçlılığın başlangıç noktasını da kaynak metin yazarının niyetinin oluşturduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Çeviribilimin erek odaklılığı, çevirmenin dışında bir kitlenin beklentisinin, başka bireylerin ereğinin çeviri ereği olarak gerçekleşmesidir. Bu bakış açısı, nesnelci bir erekselliği, yani doğada var olan bir ereğe uygunluğu ifade ediyor görünmekle birlikte, söz konusu doğallık toplumun sosyal ve geleneksel yapısının öngördüğü bir doğallıktır. Erek bir bakıma ne Kanttaki gibi öznel (ama tersine aynı zamanda öznel), ne de Aristo'daki gibi nesnel ve doğaldır. Çeviribilimin erekselciliği daha çok, erek toplumun sosyal ereği ve çevirmenin öznel ereğinin bu sosyal ereğe göre ayarlanması, yani çeviri ve çevirmenin ereğinin toplumsal erek tarafından belirlenir olmasındandır.

Çeviribilimde *erek* söz konusu olduğunda bu terimden, hedef dil, hedef metin ve hedef kültür anlaşılmaktadır. Sözcüğün günlük dildeki anlamı da zaten benzer doğrultudadır, fakat Farsça *amaç* olarak adlandırılan sözcük, Türkiye Türkçesinde *erek* sözcüğüne

karşılık gelmektedir. Çeviri, *bir kaynak metni bir amaç doğrultusunda erek dil ve kültürde bir erek metne dönüştürme süreci* olarak tanımlandığında, çeviribilimde bu ve buna benzer tanımlardaki *amaç* ve *erek* sözcüklerinin ayrışması nasıl olacaktır?

Çeviri sürecinde çevirmenin amacından söz edilirken, ereğinden söz edilmez, aynı şekilde çevirinin amacından söz edilir, fakat ereğinden söz edilmez. Tersine olarak, hiçbir zaman bu amaçlar sonucunda ortaya çıkan metne *amaçlanmış metin* anlamında *amaç metin* denilmemekte, *erek metin* denilmektedir. Burada sözü edilen ayrım, amaç sözcüğünün sözcük düzeyinde bir amacı belirtirken, erek sözcüğünün çok daha geniş anlamda bir çeviribilim terimcesini temsil etmesidir. Çünkü *erek dil* yerine *amaç dil* denildiğine, çeviribilim terimcesi kullanılmış olunmamaktadır. Aynı şekilde *amaç metin* ya da *amaçkültür* şeklinde bir kullanımda da bulunulmaz. Dolayısıyla erek ve amaç arasındaki ayrım, birinin çeviribilim literatürüne terimce olarak girmesi, diğerinin sözcük anlamı ile çeviribilim literatüründe yer alması şeklindedir. Literatüre günlük anlamı ile giren *amaç* sözcüğü, bir öznenin yapıp etmesi bağlamında anlam sahibi iken, terimce olarak kendine yer bulan *erek* ise bu eylemin sonucunda ulaşılan nokta bağlamında bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla burada amacın süreç odaklı, ereğin ise sonuç odaklı olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda günümüz çeviri kuramlarının kendilerini erek odaklı olarak nitelendirmesi son derece yerindedir.

Çevirinin amaçlı bir eylem olduğu, Alman çeviribilimcilerin ortaya attığı (Reiss/Vermeer, 1984) bir kuramdır. Adını yunanca *Skopos* olarak belirleyen bu kuram için Almanca bir terim değil de Yunanca bir terim kullanılmış olması amaç sözcüğüne karşılık gelen Almanca sözcüklerin hiçbirinde çeviride kastedilen *amaç* kavramının anlamının bulunmamasından ötürü olabilir. Skopos teriminin yerine Almanca amaç, hedef ve işlev (Ziel, Zweck, Funktion) anlamlarına gelen sözcüklerin hepsi birbirinin eşitlenmesi olarak kuramsallaştırılmıştır, fakat hiçbirisi özellikle Aristoteles'in *telos* kavramıyla ortaya koyduğu *amaç* sözcüğünün karşılığı olamamıştır. Peki, Türkçe Çeviribilim literatüründe skopos ya da telos yerine amaç ya da hedef sözcüklerinin yerleştirilmesi mümkünken, neden *erek* sözcüğüne gereksinim duyulmuştur? Amaç sırf öz Türkçe bir sözcüğün kullanılması mıdır, yoksa bu sözcüğün ifade ettiği farklı bir anlam mı söz konusudur?

Aslında öz Türkçe kullanımından çok sözcüğün ifade ettiği anlam dolayısıyla erek sözcüğü çeviribilim terimcesi haline gelmiştir. Başta da bahsedildiği gibi özellikle felsefede kendine yer bulan bu terim basit bir tanımlamayla sadece sonuç odaklılığı ifade etmemektedir, aksine *sonucu belirleyen yine onun kaynağıdır* söylemini kendine dayanak alan sözcük, bu anlamda *kaynak, süreç ve sonucu* kapsayan bir anlama sahip olması bakımından bilim alanında kullanılan bir terimce olmuştur. Aristoteles'in dört neden kuramına dönüldüğünde, dört nedenin en sonuncusu olan ereksel neden, nedeni geçmişte olan ve kendisi ileri dönük olan bir nedendir. Çeviribilimde sözü edilen erek metine de tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, geriye dönük bir nedensellikte ortaya çıkarak sonuca dayandığı için amaç ya da hedef sözcüğüyle anlatılamayacak bir işlev yüklenir. Almancada Ziel ve Zweck sözcükleriyle karşılanamayan bu terimin yerine Yunanca bir sözcük olan Skopos kullanılması da bu yüzdendir. Fakat yeni türetilmiş Türkçe kökenli sözcük olan *erek* sözcüğü, çeviribilimin amaç ve işlev odaklı yeni bakış açısını karşılamış ve tüm çeviri alanınca kabul görmüştür.

Erek metin, erek dil, erek kültür terimleri çeviribilime has olan terimler olmakla birlikte günlük yaşantıda bir erek kültür veya erek dilden bahsedilmez, sadece kültür veya dilden bahsedebilir. Erek kültür veya erek dilden bahsedebilmek için bir kaynak kültür veya kaynak dilin var olması gerekir, yani ereklilik durumu kendini kaynağında bulan bir durumdur ve bu anlamda ereklilik geriye dönerek ileriye gitmektir. Kısaca erek metinden söz etmek demek, bu metne temel olan bir kaynak metnin varlığını kabul etmek demektir.

Eylemin sonucu bağlamında bir neden olan ereğe, bir fiil sonucunda, bir yapıp etme sonucunda varılır. Dolayısıyla eylemin kendisi uğruna yapıldığı ereğe ulaşıldığında eylem son bulur. Bu anlamda erek, sonuç odaklı olarak görülebilir ve erek odaklılık denildiğinde ereğin anlamı verilmiş olur. Fakat diğer taraftan eylemin amaçlı bir eylem olması, burada söz konusu edilen amacın anlamının ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Sonuç olarak *amaç*, sonuca yönelik, finalistik bir içeriğe sahipken, *erek* sözcüğü, yalnızca sonuca dair değil, aynı zamanda sonucu doğuran başlangıca atıfta bulunan ve bir süreç değeri taşıyan kavram olarak çeviribilim terimcesinde kendisine önemli bir yer bulmuştur.

Bugün halkın, yazarların ve dilbilimcilerin, bilim adamlarının, siyasetçilerin dahi Türkiye Türkçesine ait olan *erek* sözcüğünü pratik yaşamda kullanmıyor olması, bilimsel terimce olarak kullanılmayacağı anlamına gelememektedir. Dile oturmamış olduğu düşünülen *erek* sözcüğünün yerine, günümüzde özellikle amaç ve hedef sözcükleri ikame ettirilmekte, *erek* sözcüğü ise görüldüğü gibi terminolojiden öteye geçememektedir. Gerek felsefe gerekse çeviribilim alanında *erek* sözcüğü, bilimsel dil için önemli bir kavramsal boşluğu doldurmuştur. Bu sayede *erek* sözcüğü, sözcük değerinin üzerine çıkarak, bilimsel terime dönüşmüştür.

Çalışmanın başında *erek* sözcüğüne dair yapılan kavramsal ve etimolojik çalışma sonucunda gerek Türkçe *erek*, gerekse de anlamdaşları olan Arapça *maksat*, *hedef*, *gaye*, *kasıt*, Farsça *amaç* ve Yunanca *telos* sözcüklerinin *bir şeye erişmek maksadı ile eylemde bulunmak* şeklinde anlamlandırılıp tanımlanabileceği görülür. Fakat her ne kadar sayılan bu sözcükler birbirine anlamdaş olsa da aralarında önemli işlev ve anlam farklarının olması söz konusudur. Çünkü bir dilde, dilin sözcük dağarcığında var olan herhangi bir sözcüğün diğer sözcük ile içerik ve işlev bakımından birebir uyumluluk göstermesi mümkün değildir. Dolayısıyla yapılan kavram çalışması sonucunda çeviribilimde kullanılan *erek* sözcüğünün, eşanlamlıları olan diğer sözcüklerin dolduramayacağı anlamsal ve işlevsel bir bütünü doldurmuş olduğu tespit edilmiştir.

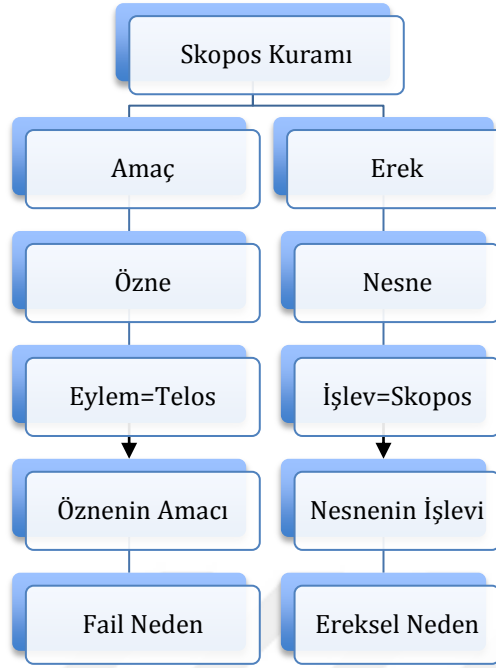
Türkçe sözcük olan *erek* sözcüğü Çeviribilim literatüründe terim olmak bakımından anlamsal açıdan doğru bir kullanıma sahiptir. *Varılacak nokta* anlamına gelen *erek* sözcüğü, modern çeviribilim kuramlarının öncelediği *erek* odaklılığın kast ettiği anlamı taşımaktadır. Görüldüğü gibi *erek* terimi, yapılan eylem ile sonucu incelemektedir ve kendisine neden olan kaynaktan bağımsız bir anlama sahip değildir. Dolayısıyla *erek* denildiğinde bu ereğe temel olan bir kaynaktan bahsedilmesi söz konusudur ve baş ile sonuç, yani kaynak ile *erek* arasında bu bağlamda amaçlı bir ilişkinin olduğu gözlemlenmektedir. Çeviri söz konusu olduğunda amaç, özneye ilişkindir ve öznenin amaçlı bir eylemde bulunması ve ereğine ulaşması, ancak eyleminin temeline kaynağı almasıyla mümkündür.

80 sonrası gelişen modern çeviribilimin işlevsel kuramlarına temel olan *erek* terimi, kuramların söylemlerinde sıklıkla yer almakta ve bu bağlamda kuramların öğretilerine temel teşkil etmektedir. Modern Çeviribilim kuramlarının *erek* odaklı olarak bilinmesi,

yani terimin kuramlara söylem olması, terimin kuramların içeriğini kendinde barındırdığının bir göstergesidir.

Erek sözcüğü örneğinde, sözcüklerin sözcük olmaktan terim olmaya doğru ilerleyişi ve terim olmak bağlamında nasıl değer kazandıklarının da incelendiği bu çalışmada, bir sözcüğün yerinin, başka hiçbir sözcükle doldurulamayacağı ve sözcükler arasındaki ince nüansların aslında önemli anlam farklılıklarına yol açtıkları görülmüştür. Çeviribilim literatüründeki *erek* sözcüğü ne bir zorlama, ne de bir tesadüfün sonucu değildir, bilakis bilimsel bir dikkat ve anlamsal bir derinlik sonucu seçilmiş temel bir terimdir.

Farsça amaç, Türkçe *erek* sözcüğüne de yer verilen bu çalışmada amacın daha ziyade insani etkinlikler için, buna karşın ereğin ontik durum için kullanıldığı görülmüştür. Fakat felsefede amaç bilimden değil, bilakis erekbilimden bahsedilmektedir, çünkü *erek* ontolojik bir durumdur. Felsefe ontoloji, yani varlıkbilimle ilgilendiğinden, felsefe bağlamında ancak erekbilimden bahsedilir. Çeviribilimde *erek* odaklılık var olan somut metinler üzerinden, amaç ise eylemde bulunan insanla ilgili olarak kullanılmaktadır. Çeviribilim kuramlarının *erek* odaklı olması görüşünden yola çıkarak varlık nesnesinin metinler, eylem odaklı olması görüşünden yola çıkarak da eylemi gerçekleştiren insan açısından baktığımızda varlık nesnesinin amaçlar toplamı olduğu söylenebilir. Skopos kuramda görev veren, çevirmen, alıcı vb. öznelerin amaçlarından, yani insani etkinliklerden, yani eyleme gönderme yapan *amaçtan*, ve metnin amacı olarak bir *erekten* bahsedilir. Bu çalışma sonucunda çeviribilimde *erek* ve *amaç* denildiğinde bunun iki ayağının olduğunu düşünülmektedir. Çalışma boyunca görüldü ki bunlardan biri özneye diğeri ise nesneye işaret etmektedir. Bu iki kavramla ilgili betimleme aşağıda grafik vasıtasıyla gösterilmektedir.



İnsani etkinlik için geçerli olan *amaç* ve insandan bağımsız olarak varlık için geçerli olan *erek* kavramlarının birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaması, çeviri kuramlarında da eylem odaklılık ve erek odaklılığın bir arada kullanılmasına yol açmaktadır.

Yapılan bu çalışmada erek yaklaşımının (1) bazı şeyler ereğini içinde ve (2) bazı şeyler ereğini dışında barındırdığı ve söz konusu bu durum gereğince ereğin ikiye ayrıldığı gözlemlenmiştir. Ereği içinde barındıranlar amaçlarını da içlerinde barındırmaktadır, buna karşın ereğini dışında barındıranlar, kendilerine amaç yükleyecek olan bir varlığa gereksinim duyarlar.

Çeviribilimde amaçlar çokluğundan bahsetmek mümkündür; (1) 1a-kaynak metin yazarının amacı ve bu doğrultuda 1b-kaynak metnin amacı; (2) 2a- çevirmenin (ve/vea işverenin) amacı ve 2b-erek metnin amacı. Erek metnin amacı kaynak metnin amacından bağımsız değildir ama erek metin her bir alıcısına göre farklı amaçlar barındırır. Çünkü her bir özne, metinden kendi amacı doğrultusunda sonuçlar çıkaracaktır. Örneğin Thomas Mann'ın Buddenbrook Ailesi adlı eserinde özne olarak bir alıcı, ailenin yaşamış olduğu çöküşten etkilenip, merkeze bunu alırken, başka bir özne ailenin sürmüş olduğu ihtişamlı yaşamı merkeze alabilir, başka bir alıcı ise ailedeki yükseliş ve çöküşte ailenin ticari yaşamının etkisi üzerinde durabilir. Özne

olarak erek metinden her bir alıcının farklı algılayışının söz konusu olması öznenin amacına bağlıken, yazarın, eseri yazarken sahip olduğu amacı, tamamen yazarda içkindir. Yazar kendinde içkin olan amacı metne yansıtırken, okuyucu kendi amacı doğrultusunda kendinde içkin amacı olan metni anlayacak ve anlamlandıracaktır.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, amacı önceleyen Skopos kuramında kaynak dünyanın varlığı sorgulanmaya ve Aristoteles'in dört nedeni bağlamında ele alınmaya ve çevirinin sürecini belirleyen çevirinin amacı olması dolayısıyla, bu amaçta çeviriye imkân tanıyan kaynak dünyanın etkisi sorgulanmaya çalışılmıştır. Bu sorgulamalar ve ele alışlar sonunda çevirilerin erek toplum için yapılıyor olmasının, çevirinin doğası gereği olduğu gözlemlenmiştir. Bu süreçte erek dil, kültür, alıcının çevirinin ne için yapıldığını belirleyen ama çeviriye yön veren faktörlerin bunların yanı sıra kaynak metin yazarı, kaynak dil, kaynak kültür ve hatta kaynak alıcı olduğu saptanmıştır.

Çeviribilimde ilke olarak, erek metnin kendisinden hareket etmeye başladığı nokta olan kaynak metni merkez alarak araştırma yapmak mümkündür. Çünkü çeviribilimde çeviriden bahsedebilmek ancak ve ancak en mükemmel hareket noktasını bulmakla mümkündür ki o hareket noktası da kaynak metnin kendisidir. Meydana gelecek olan erek metin, meydana geldiği kaynak metnin bir parçası olması bakımından, ilk meydana gelen kaynak metnin kendisidir, ondan meydana gelen ise erek metin diye adlandırılmalıdır. Hareket ve değişimin başlangıcı olan kaynak metin, kendisinden hareket edilen olması bakımından değişimin başlangıç noktasıdır. Çevirmen dediğimiz özne, bilinçli iradesi ile kaynak metni harekete geçirip erek metni üretendir ve çeviri süreci erek odaklı olması bakımında teleolojik bir süreçtir. Belirli amaçları hedefleyerek gerçekleşen çeviri süreci nihai bir ereğe varmak için gerçekleşir. Hiçbir eylemam açsız gerçekleşmeyeceği gibi, hiçbir çeviri de bir amaç olmaksızın gerçekleşmez.

Holz Maenttaeri'nin çeviri eylemi kuramında çeviri, var olan bir durumdan (Sein Zustand), olması gereken duruma (Soll Zustand) dönüşmeye yönelik amaçlı bir eylem olarak tanımlanırken, bu süreç bir maddenin forma dönüşmesi süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Çeviri eylemi bu anlamda, bir durağan durumdan, bir eylem aracılığıyla harekete geçirilmiş bir maddenin, yeni bir form kazanmasıdır. Çeviribilimde açıklanmayan ve tartışılması gereken şey, kaynak ve erek metnin bir maddenin formları mı, yoksa kaynak metnin bir madde ve erek metnin bir form olarak mı tasarlanacağıdır?

Erek metin bir form olarak düşünöldüğünde çevirmenin amacı, formun arkasındaki maddeyi yakalayabilmek ve onu başka bir forma taşımak olacaktır. Kaynak metni bir madde olarak gördüğümüzde ise çevirmenin görevi, maddeye kendi formunu kazandırmak olacaktır. Her bir sanatkâr gibi, herbir çevirmen de, elinde olan maddeye, kendine özgü formu veren sanatkardır.

Kaynak kültürün maddesi olan kaynak metin, erek kültürde yeni bir form kazanır. Çeviri eyleminin amacı açısından bu tartışma oldukça önemli bir sorun çözüm yöntemi olabilir. Bu tartışma bir anlamda çevirilerle ilgili ortaya atılan kuramların yeniden yorumlanması sonucunu getirebilir. Esasen çalışmanın temel amacı, çeviribilimde moda olan Skopos (amaç, hedef) kuramının, bir erek odaklı kuramsal bütünün parçası olarak, devamlı olarak amacın sonucuna yönelik bir bakış açısını savunması ve amacın çıkış noktasını kısmen ihmal etmesi dolayısıyla kaynak dünyanın varlığını çeviribilim ve çeviri sürecine dâhil etmektir. Kaynak ve erek metin arasındaki ilişki biçiminin yeniden yorumlanarak, erek odaklı kuramların kaynak metne bakışının sorgulanması sonucunda, erek odaklı yaklaşımların kaynak metne dair çelişkileri ortaya konabilir.

Gerek Aristoteles'in erekselci yaklaşımı gerekse de çeviribilimle felsefe arasında disiplinlerarası bir bağ kurularak, çeviri kuramının yeniden yorumlanmasının amaçlandığı bu çalışmada, geçmiş ve günümüz çeviri kuramları sorgulanarak, kavramların kökenleriyle, çeviri alanına aktarılması arasındaki eksiklik incelenmiştir. Çeviribilimin iki temel ögesi olan kaynak ve erek metnin Aristoteles'in madde-form öğretisi ile, çevirmen öznesinin Aristoteles'teki fail ile, kaynak ve erek metnin potansiyellik ve aktüellik durumunun yine Aristoteles'in kuvve-fiil öğretisiyle arasında bir bağ olduğu gözlemlenebilir. Günümüz işlevsel ve erek odaklı çeviri kuramlarının kendilerine temel aldığı *erek odaklı yaklaşım* ise, yine kendini Aristoteles'in dört neden kuramındaki ereksel neden ile Aristoteles'in diğer öğretilerinde sıklıkla yer verdiği erek (içsel ve dışsal erek) kavramına dayanmaktadır.

Günümüz çeviri kuramlarının felsefi bağlamda sorgulamasını yapabilmek amacıyla, çeviribilimde erek kavramının ele alınışı ve yönelişi üzerinde Aristoteles, Kant ve Hegel'in erekbilimsel yaklaşımlarıyla bağlantılar kurulması, özellikle erek odaklı çeviri kuramlarının tezin merkezinde yer almasıyla, çeviri alanında erek odaklılık, amacın

üstünlüğü, okur odaklı çeviri gibi beliren Skopos kuramının sorgulanıp, yeniden anlamlandırılmasına katkı sağlanmıştır.

Çalışmada Skopos kuramının farklı bir bakış açısıyla, yine çevirinin amacını önde tutarak, amaçla ilgili bugüne kadar söylenenlerin farklı bir biçimde söylenmesiyle, kaynak metinden bağımsız bir amaçlılığın çeviri eyleminin doğasını açıklamada yeterli olmayacağı savını ortaya koymaya çalışılmıştır. Aristoteles'in erek anlayışına dayanarak çevirinin kaynak metinden hatta onunda öncesinde kaynak metin yazarından ayrı düşünülemeyeceğini ortaya çıkarmak ve Kant'ın erek anlayışına dayanarak çeviride öznenin işlevini yeniden ele alıp değerlendirmek, Skopos kuramında özne-nesne algısına yeni bir yaklaşım sunulmasına yol açmaktadır.

Skopos sözcüğünün kökenine baktığımızda, ilk kullanımında hedeflenen bir nesne anlamında olduğunu, daha sonra özellikle Platon ve Aristoteles'le beraber hedef tahtası anlamından sıyrılarak insan davranışlarını merkez alan etik alanında kullanılmaya başlandığı, Aristoteles ile teleolojik bir anlam kazandığı, yani ona ereksel anlamını yükleyen yine Aristoteles olduğu görülmüştür.

Aristoteles bakış açısı ile bakıldığında skopos nihai, yani finalistik anlama gelmektedir. Skopos kuramının ele alındığı bölümde (3.5.) belirtildiği gibi çeviri finalistik bir eylemdir, yani *çeviri, amacı vasıtasıyla belirlenen bir eylemdir*.

Çeviribilimde 80li yıllarda gerçekleşen yeni yaklaşım, yunanca bir sözcük olan Skopos terimi ile kendini ifade eder. Her ne kadar skopos çeviribilimde amaç kavramına karşılık kullanılsa da, skopsun tarihte ortaya çıkışına bakıldığında bu sözcüğün amaçtan ziyade hedef anlamına ve Almanca Ziel'e karşılık geldiği görülmektedir ki zaten Vermeer'de Skopos kuramında Ziel kavramını en üst kavram olarak kullanmaktadır. Çelişki aslında birkaç türlü gibi görünmektedir. İlki az önce de ifade edildiği gibi Skopos'un Ziel (hedef) anlamına geldiği, hatta bir nesne olarak bulunduğu, ikincisi ise hedefin aslında önceden belirlenebileceği ya da mevcut olduğudur. Fakat çeviride mevcut olan bir hedeften bahsedilemeyeceği gibi, skoposun amaç anlamında kullanıldığı bakış açısından bakıldığında da amacın sadece önceden tasarlanabileceği sonucuna varılabilir.

Yapılan incelemeler sonucu Vermeer'in, skoposu gerçek anlamı dışında yakın anlamda kullandığı gözlemlenmiştir. Skopos ilk anlamı ile, bir hedef tahtası anlamı taşıırken çeviribilimde kesin, önceden belirlenmiş bir çeviriden konuşulması mümkün değildir, çünkü çeviri durum ve şartlar altında gerçekleşen, öznenin müdahalesinin yer aldığı bir süreçtir ve bu sürecin varacağı son önceden tüm hatlarıyla bir tablo gibi karşımıza yer alamaz. Vermeer'in skopostan sadece hedef anlamında yararlanmak istediği düşünülebilir. Vermeer'in, çevirilerin amacına göre yapıldığı savı kaynak metnin anlamından uzaklaşmak değil, bilakis metindeki işlev değişikliği ile ilgilidir.

Kaynak metinden ne kadar az sapılırsa, kaynak metnin ifadelerine ne kadar yönelinirse erek metnin gramer açısından o kadar hatalı olacağından ve metnin içerik ve anlam bakımından alıcı tarafından çok zor anlaşılacağından bahseden Vermeer'in Skopos kuramını üzerine inşa edeceği amaç kavramı burada yatmamaktadır. Çeviride kaynak metnin ifadelerinin ne derece alınıp alınmadığı, gramer yapısının ne derece korunup korunmadığı söz konusu olmamalı, aksine çeviride maddeden ayrı bir formun olmayacağı söz konusudur. Değişmeyen kaynak metinden değişen erek metne doğru bir değişim gerçekleştiği çeviride bu değişim sonucunda değişen şeyin (erek metin) değiştiği şeyde (kaynak metin) içkin olduğu unutulmamalıdır, yani değişim süreci boyunca ve değişim sonucunda kaynak metnin daim kaldığı yadsınmamalıdır.

Bu çalışmada, erek odaklı çeviribilim terminolojisi incelenerek, kaynak metne geri dönüş işlenmek istenmiştir. Geri dönüşten kasıt kaynak metnin sözcüğü sözcüğüne ve eşdeğer çevirisi kuralını benimsemek değil, bilakis kaynak metnin varlığının, kaynak metin yazarının varlığının çeviride inkâr edilemeyeceği ve yadsınamayacağıdır. Ancak kendisinden hareket edebilecek bir metin ile erek alıcıya ulaşılabilineceğine göre Vermeer'in tabiriyle kutsal orijinal olan kaynak metin nasıl olurda tahtından inebilir, tartışılmalıdır. Madde olmadan form söz konusu edilemeyeceğine göre form maddesiz ve maddeden ayrı olarak nasıl düşünülebilir? Erek odaklı kuramlar olarak adlandırılan günümüz çeviribilim anlayışında hâkim olan erek dil, erek kültür, erek alıcı ve erek alıcının beklentileri doğrultusunda amaca yönelik eylemde bulunma olan çeviri faaliyetine ek olarak, bu faaliyetin fiiliyatında kaynak metnin ve kaynak metin yazarının varlığının göz ardı edilemeyeceği aşîkârdır.

Bu çalışmanın amacı, Skopos kuramının erek metne ve erek okura odaklanması sınırlamasından sıyrılıp, kaynak metin ve kaynak metnin yorumlanması ve çıkış noktasına odaklanmaya yönelmektir. Çeviri alanında genel kuramsal yaklaşım ancak erekselci kuramın tam anlaşılmasıyla ve finalistik bir erek anlayışıyla erek metne odaklanan ve çevirinin tüm gerçekliğini burada arayan bir tutumdan vazgeçmeyle gerçekleşebilir.

Çalışmada Skopos kuramını şu ana kadar bilinenden çok farklı ve daha geniş bir biçimde ele alarak, kurama yeni bir bakış açısı getirmek amaçlanmıştır. Skopos kuramının şimdiye kadar bilinen ve yorumlanan en önemli özelliği, o ana dek çeviri kuramlarının iddia ettiğinin tersine kaynak metinden bağımsız bir erek metin amacından söz etmesidir. Çevirinin nesnesi ve erek noktası erek metindir. Ya da başka bir deyişle, çeviri eylemi açısından çevirmenin merkezde olarak eyleminin ürünü olan çeviri metin, çevirmeni ve çeviriyi kuramın merkezine alırken, kaynak metni çeviri eyleminin dışına atmaktadır.

Skopos kuramıyla yaklaşık aynı tarihlerde ortaya çıkan çoğul dizge kuramı ve betimleyici kuramın genel karakter olarak *erek odaklılık* olarak tanımlanması, tarihi bir tesadüf olarak görülebilir. Eugene A. Nida'nın *dinamik eşdeğerlilik* kavramını öncelikle kutsal kitap çevirisi alanında kuramsallaştırmasıyla birlikte, çevirilerin yönü erek metni ne kadar aktardığına değil, erek metnin kendi dünyasında nasıl karşılandığına kaymıştır. Skopos kuramı ve aynı dönemdeki diğer kuramların çeviribilim tarihi açısından *erek odaklı* kuramlar olarak adlandırılmaları, çeviribilimin kaynak metinden uzaklaşması ya da kaynak metni yok saymasına kadar ileri götürülmüştür. Gerçekten de bu bakış açısını haklı çıkaracak kuramsal iddiaların da olmadığı söylenemez. Örneğin, Toury'nin fiktiv translation başlığıyla kuramsallaştırdığı, “çeviriler kaynak metni olmasalar da, kendilerini çeviri olarak söylüyorlarsa, çeviri olarak incelenirler” anlayışı, çeviribilimde erek odaklılığın sınırlarını zorlamıştır.

Skopos kuramı yazarları ve onları yorumlayanlar, Skopos kuramını kaynak metin üzerinden açıklamayarak, ya çevirmenin eylemine odaklanmakla, ya da erek metnin oluşumuna odaklanmakla, çeviri sürecinin başlangıç noktasına eğilmemişlerdir. Skopos kuramıyla ilgilenenlerin erek metin ve kültürüne yoğunlaşması, kaynak metinle bağlarını kopardıkları gibi yorumlanmıştır. Gerek Vermeer 1986 kitabında, gerekse K.

Reiss'in 1992 yılında çıkan kitabında aslında, kaynak metnin yazarının niyetinin belirleyiciliğini vurgulamışlar ve açıkça, erek metnin işlevinin kaynak metnin türüne göre farklı olmasının çeviri için normal bir durum olmadığını söylemişlerdir. K. Reiss, çevirinin normalde kaynak metnin türünün ve yazarın niyetinin benzerini oluşturma amacıyla *intentionsadäquat* (kaynak metnin yazarının niyeti odaklı) olması gerektiğini iddia etmektedir.

Skopos kuramının kaynak metne, çevirmene ve erek metne hangi rolleri yüklediğini anlayabilmek için, kuramın tarihsel kökenlerine inerek, Aristoteles'in erekselci kuramına geri gidildiğinde, skoposun sadece ileriye dönük bir işlevi olmadığı, tersine kökü geçmişe dayalı bir ereklilik olduğu görülür. Skopos ve Telos terimlerinin incelenmesi sonucunda varılan nokta, çeviribilimde Skopos kuramının eksik anlaşıldığı ve yanlış yorumlandığıdır. Skopos kuramını kaynak odaklılığın karşısına oturtmak, çeviribilim açısından, havuzu görüp suyu görememek kadar eksik bir yaklaşımdır. Skopos kuramı, erekbilimsel verilerle yeniden yorumlandığında, kuramın çeviri süreci için yeni bir bakış açısı ifade ettiği gözlemlenebilmektedir. Skopos kuramının kaynak metni yok saydığı için eksik bir kuram olması nedeniyle çabuk eskimesi ve terkedilmesi, gerçekte kuramın yüzeysel okumalarla anlaşılabilmesinden kaynaklanmıştır. Kuramın derin okumaları ve tarihsel kökenlerine giderek, kuramın gerçekte çeviribilim için dünü, bugünü ve yarını kuşatan genel bir çeviri kuramı olduğu söylenebilir. Skopos kuramının çeviri sürecini betimlemesi ve çeviri eğitimi için dün olduğu gibi bugün de, işlevsel çeviri kuramının en önemli kuramı olduğu iddia edilebilir. Yeni ortaya çıkan sosyoloji ve kültürel bakış açılarının çeviri olgusuna daha geniş bakmaları, Skopos kuramının, başka bir deyişle işlevsel çeviribilimin değerini düşürmez. Çevirmenin yaşadığı çeviri sürecine ve çeviri eğitimine dönüldüğünde, sosyoloji ya da kültür kuramlarının bu süreci yönlendirmeye uygun olmadığı, Skopos kuramının ise çeviri süreci için, klasik ve evrensel bir kuram olduğu söylenebilir. Nasıl ki, Newton'un yer çekimi yasası, Einstein'ın evrensel görecelik yasasına göre daha dar olmakla, evreni eksik algıladığı düşünülmesine rağmen, yer çekimi olan dünyamızda her zaman için geçerli olan yasanın yine ve her zaman Newton yasası olması gibi, Skopos kuramı da, çeviribilimin Newton yasasıdır. Günümüzde sosyoloji ve kültür bağlamları gibi çok daha geniş bağlamlarda oluşturulan çeviri kuramları, somut çeviri süreçleri söz konusu olduğunda, işlevsel çeviribilim ve Skopos kuramı yöntemleriyle

hareket etmek durumundadırlar. Bu tezde Skopos kuramının, şu ana kadar anlaşılan biçimiyle değil, Aristoteles'in dört neden kuramından ve erekbilimsel bakış açısından yorumlanan biçimiyle anlaşılmasını aşabilmek amaçlanmıştır.

Aristoteles'in dört neden kuramının çeviriye uyarlanmasıyla, çeviri kuramının, özellikle erek odaklı kuramların yeniden yorumlanacağı bir gerçektir. Çeviri araştırmalarının başlangıcından beri, bir biçimde çevirinin karmaşık sürecinin bir tarafını ele alarak savunması ve çeviriye bakışını kendi araştırma alanıyla sınırlaması, çeviribilimin çeviri sürecini topyekün araştırmasını engellemektedir. Çeviribilim bugün, sosyoloji ve kültürel sembollere kadar çok geniş bir disiplinlerarası alana yayılırken, kendine özgü metin yorumu ve çeviri sürecini tam bir bütünlük içinde gözlemleyememiştir. Çeviri sürecinin bütününe gözlemlenmesi, çeviri alanında yeni bir kuramın ortaya çıkışından çok, çeviri alanında daha önceki kuramların düzeltilmesiyle gerçekleşebilir. Geçmişteki çeviri kuramlarına bakıldığında, skopos kuramı ve diğer erek odaklı kuramların çeviri kökenli ilk kuramlar olmasının yanında, çeviri sürecinin kendisini inceleyen kuramlar olduğunu biliyoruz. Fakat bu kuramların eksikliği, çevirinin belli bir noktasına odaklanırken, diğer noktayı gözden kaçırmalarıdır. Skopos kuramının ya da erek odaklı kuramların öncüleri, çeviri sürecinin bütünüyle ilgili gerekli kuramsal cümleleri kurarak, çeviri sürecinin gerçekte kaynak metin ve onun yazarının amacından başlayıp, erek dildeki bir çevirmen eylemi olmaktan öte, bir kültürel ve sosyolojik eylem olduğu saptamasını yapmışlardır. Özellikle Schleiermacher'e yapılan vurgular, çoğul dizge kuramının kültüre yaptığı vurgu ve Skopos kuramıyla birlikte çeviri eylemi kuramının çeviri pratiği ve çeviri sosyolojisine yaptığı vurgu, devam ettirilememiştir. Tersine, kuramların belli yönleri öne çıkarılarak, yorumcuların bakış açılarına mahkum edilmiştir. Bu anlamda Skopos kuramı, kaynak metnin dilsel eşdeğerliğini yansıtan bir dilbilimsel anlayışa karşı, çeviri kuramının ve çeviri pratiğinin içinden gelen bir sesle, kaynak metnin gerçekte çevirmen tarafından sözcük aktarımıyla yetinilen bir sürece tabi olmadığını savunur. Bunun aksine çevirmenin, belli bir kültürde yetişmiş bir birey olarak, erek kültürün gerek dil, gerek toplum ve gerekse kültür normlarına uygun bir çeviri yaptığı gerçeğini çeviri kuramsal alana taşır. Erek metnin belirleyicisinin tek başına kaynak metnin sözcükleri olmadığı ve çeviri sürecine etki eden faktörlerin, yeni bir metin yazmanın tüm koşullarına sahip olarak, işlevsel bir eylem sonucu ortaya çıkan bir metin olduğu gerçeğidir.

Aristoteles'in dört neden kuramı ve Schleiermacher'in yabancılaştırma kuramı, çeviribilim araştırmalarında yeniden ele alındığında ve çeviri kuramına dâhil edilerek çeviri süreci yeniden yorumlandığında, yeni bir kuramdan çok, Skopos kuramının ve erekselci yaklaşımların yeniden anlaşılmasına yol açacaktır. Çeviri süreci tartışmaları henüz yeni başlamışken, çeviri alanının ilgisinin çeviri sürecinin dışına kayarak sosyoloji ve kültür kuramlarına odaklanan bir çeviri kuramsal anlayış, çeviri araştırmalarına çeviri sürecinin dışına çıkarma tehlikesini beraberinde getirmektedir. Bu tür tartışmaların olumsuz olduğu elbette söylenemez. Tezin vurgusu, çeviri süreciyle ilgili eksik kalmış olan tartışma, yorum ve araştırmaların yeniden yapılarak, elde bulunan kuramsal malzemenin yeniden yorumlanarak çevirinin genel kuramını yeniden oluşturmaya yöneliktir. Tezin iddiası, Skopos kuramını ve erek odaklı kuramların yeniden yorumlanmasıyla, Skopos kuramına ve erek odaklı kuramlara yeni bir bakış açısı getirilebileceği yönündedir.

Çeviribilimin tarihsel gelişiminde sürekli bir modernizm anlayışıyla devamlı şekilde eski kuramları tüketerek, yeni kuramlara sarılmasının, çeviriye genel geçer bir kuram getirmeyi zorlaştırdığını görmek mümkündür. Henüz var olan kuramları ve onların bilim ve eğitim alanına yöntemsel olarak uyarlanmasını tamamlamadan, dahası kuramları henüz anlamadan, popülist kuramsal bakışlara sarılarak çeviribilim ve çeviri eğitiminin sağlam bir tabana oturmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Skopos kuramı bu anlamda yeniden yorumlanarak ve kuramın derin anlamı kavranarak, çeviribilimin temellerine geri dönülebilir.

Skopos kuramının yeniden yorumlanmasıyla, diğer bir deyişle derin kavrayışıyla, çeviribilimle yeni tanışan ve çeviri gerçeklerinden ve çevirmenin çeviri sürecinde yaşadığı sorunları derinlemesine bilme gereği duymaksızın çeviri kuramı üretenlerin, *gökyüzünden habersiz uçurtma uçurttukları* söylenebilir. Bu çalışma ile çevirinin somut dünyasını yaşamak, bir anlamda çevirmenin çektiği çileyle ilgili yöntemsel çözümler aramaksızın, çevirmenleri ve çeviri dünyasını kuş bakışı olarak yüzeysel eleştirmek ve şekillendirmek isteyenler çeviribilimin temellerinin kavranmasına davet edilmek istenmiştir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Altuğ, Taylan. **Kant Estetiği**. 2.Baskı, İstanbul, Payel Yayınevi, 2007.

Ammann, Margret. **Akademik Çeviri Eğitime Giriş**. çev. E. Deniz Ekeman, İstanbul, Multilingual, 2008.

Annas, Julia. **The Morality of Happiness**. Oxford University Press, 1993.

Aristoteles. **Aristoteles Nikomakhos'a Etik**. çev. Saffet Babür, 3. Baskı, Ankara, Bilgesu, 2011.

Aristoteles. **Protreptikos Evren Üstüne**. çev. Oğuz Özügül, 1. Baskı, İstanbul, Pencere Yayınları, 2003.

Aristoteles. **İkinci Çözümlemeler**. çev. Ali Houshiary, 2. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Aristoteles. **Gökyüzü Üzerine**. çev. Saffet Babür, 1. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Aristoteles. **Eudemos'a Etik**. çev. Saffet Babür, 1. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Aristoteles. **Ruh Üzerine**. çev. Zeki Özcan, 1. Baskı, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2011.

Aristoteles. **Fizik**. çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 1997

Aristoteles. **Metafizik**. çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2010.

Aristoteles. **Politika**. çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014.

Aristoteles. **Yorum Üzerine**. çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 2002.

Arslan, Ahmet, **İlkçağ Yunan Felsefesi, Aristoteles**. İstanbul Bilgi Üniversitesi 2007.

Barnes, Jonathan. **Düşüncenin Ustaları Aristoteles**. çev. Bahar Öcal Düzgören, 2. Baskı, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.

Bozkurt, Nejat. **Sanat ve Estetik Kuramları**. Bursa, Asa Kitabevi, 2000.

Bozkurt, Nejat. **Kant, Fikir Mimarları Dizisi-2**. 2. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2008.

Bozkurt, Nejat. **Hegel, Fikir Mimarları-1**. 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2005.

Cassirer, Ernst. **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**. çev. Doğan Özlem, 3. Baskı, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2007.

- Challans, Timothy L. **Awakening Warrior: Revolution in the Ethics of Warfare.** Albany, State University of New York Press, 2007.
- Deleuze, Gilles. **Kant'ın Eleştirel Felsefesi.** çev. Taylan Altuğ, 1. Baskı, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995.
- Deleuze, Gilles. **Kant Üzerine Dört Ders.** çev. Ulus Baker, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Duralı, Teoman. **Felsefe-Bilimin Doğuşu Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu.** 1. Baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011.
- Eikland, Olav. **The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research.** Germany, Peter Lang, 2008.
- Ergin, Muharrem; **Türk Dil Bilgisi,** İstanbul, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1962.
- Erkızan, Hatice N.. **Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine.** 1.Baskı, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2012.
- Fink, Gerhard/ Holzberg, Niklas/Nickel, Rainer/ Zimmermann, Bernhard. **Stoa und Stoiker, Griechisch - Lateinisch – Deutsch,** 2 Bände, Düsseldorf, Artemis&Winkler, 2008.
- Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi.** 22.Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.
- Göktürk, Akşit. **Çeviri: Dillerin Dili.** 6. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Gölz Roswitha A.**Der Begriff Skopos in der Stoa und seine Vorgeschichte.** Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1976.
- Gürçağlar, Şehnaz Tahir. **Çevirinin ABC'si.** 2. Baskı, İstanbul, Say yayınları, 2014.
- Gürçağlar, Şehnaz Tahir. **Kapılar Çeviri Tarihine Yaklaşımlar.** 1. Baskı, İstanbul, Scala Yayıncılık, 2005.
- Hartmann, Nicolai, **Teleologisches Denken.** Berlin, Walter de Gruyter&co.,1951.
- Hegel. **Tarihte Akıl.** çev. Önay Sözer, 2. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Hegel, **Tinin Görüngübilimi,** çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011.
- Hegel. **Tarih Felsefesi.** çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2010.
- Heimsoeth, Heinz. **Kant'ın Felsefesi.** çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 4. Baskı, İstanbul, Doğu Batı yayınları, 2007.
- Kant. **Yargı Yetisinin Eleştirisi.** çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011.

- Kardong, Terrence G. **Conversation with Saint Benedict, The Rule in Today's World**, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2012.
- Kojeve, Alexandre. **Hegel Felsefesine Giriş**. çev. Selahattin Hilav, 4. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Korkmaz, Zeynep: **Türkiye Türkçesi Grameri-Şekil Bilgisi**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
- Kupsch-Losereit, Sigrid, **Vom Ausgangstext zum Zieltext. Eine Wegbeschreibung translatorischen Handelns**. Berlin, Saxa Verlag, 2008.
- Kussmaul, Paul. **Verstehen und Übersetzen**, Tübingen, Günter Narr Verlag, 2007.
- Manttari, Justa Holz ve Nord Christiane. **Traducere Navem**. Ser.A, Vol.3, Finland , Tampereen Yliopisto,1993.
- Nord, Christiane. **Textanalyse und Übersetzen**. Tübingen, Julius Groos Verlag, 1995.
- Norberg, Ulf. **Übersetzung mit doppeltem Skopos, Eine empirische Prozess- und Produktstudie**. Upsala, Upsala Universitet, 2003.
- Ökten, Kann. **Aristoteles, Fikir Mimarları Dizisi-13**. 2. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Özcan, Muttalip. **Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**. 1.Baskı Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2011.
- Platon. **Phaidon**. çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.
- Platon. **Gorgias**. çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Popper, Karl. **Açık Toplum ve Düşmanları, Platon'un Büyüsü**. Cilt 1, çev. Mete Tunçay, Ankara, 3. Baskı, Liberte Yayınları, 2013.
- Prunc, Erich. **Einführung in die Translationswissenschaft**. Graz, ITAT, Selbstverlag, 2002.
- Pym, Anthony. **On Translator Ethics**, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2012.
- Pym, Anthony. **Method in Translations History**. London,Routledge,2014.
- Radegundis Stolze. **Hermeneutik und Translation**. Tübingen, Günter Narr Verlag, 2003.
- Reiss, Katharina/ Vermeer, Hans. **Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie**, Tübingen, Max Nieeyer Verlag, 1984.

- Reiss, Katharina. **Texttyp und Übersetzungsmethode**. 3. Auflage, Tübingen, Staufenburg Verlag, 1993.
- Ross, David. **Aristoteles**. çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları. 2002.
- Russell, Bertrand. **Wisdom of the West: a historical survey of Western philosophy in its social and political setting**, London, Crescent Books, 1959.
- Schippel, Larisa. **Translationskultur- ein innovatives und produktives Konzept**. 16. Auflage, Berlin, Frank and Timme Verlag, 2008.
- Siever, Holger. **Übersetzen und Interpretation**. 8. Auflage, Frankfurt (Main), Peter Lang, 2010.
- Spaemann, Robert/Löw, Reinhard. **Die Frage Wozu**, München R.Piper&co. Verlag, 1991.
- Tosun, Muharrem. **Çeviri Eleştirisi Kuramının Temelleri**, Sakarya, Sakarya Yayıncılık, 2007.
- Venuti, Lawrence. **Rethinking Translation, Discourse, Subjectivity, Ideology**, London, Routledge, 1992.
- Vermeer Hans, J. **Eine Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie**. Lebende Sprachen, Volume 23, Issue 3, 99-102, 1978.
- Vermeer, Hans J. **Skopos und Translationsauftrag- Aufsätze**. Heidelberg, 1990.
- Vermeer, Hans, J. **Çeviride Skopos Kuramı**. çev. Ayşe Handan Konar, 1. Baskı İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Vermeer, Hans J. **Voraussetzungen für eine translationstheorie**. Heidelberg, 1986.
- Vermeer, Hans J. **Skizzen zu einer Geschichte der Translation, Anfaenge –Von Mesopotamien bis Griechenland Rom und das frühe Christentum bis Hieronymus**, Band 6.1, Frankfurt, 1992.
- Vermeer, Hans J. **Aufsätze zur Translationstheorie**. Heidelberg, Selbstverlag, 1983.
- Von Aster, Ernst. **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**. çev. Vural Okur, 3. Baskı, İstanbul, İm yayınları, 2005.
- Witte, Heidrun. **Die Kulturkompetenz des Translators, Begriffliche Grundlegung und Didaktisierung**. Tübingen, Staufenburg Verlag, 2007.
- Yazıcı, Mine. **Çeviribilimin Temel Kavram ve Kuramları**. İstanbul, Multilingual, 2005.
- Yazıcı, Mine. **Çeviribilimde Araştırma**. 1. Baskı, İstanbul, Multilingual, 2011.

Yücel, Faruk. **Çeviribilimin Paradigmaları Çeviri Seçkisi**. 1. Baskı, İstanbul, Çanakkale Kitaplığı Akademi, 2013.

Yücel, Faruk. **Tarihsel ve Kuramsal Açıdan Çeviri Edimi**, Dost Yayınları, Ankara, 2007.

Zubiria, Martin. **Die Teleologie und die Krisis der Principien**. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1995.



Sürekli Yayınlar

- Anlı, Ömer Faik. “Olumsuzluk ve Zorunluluk Kavramları Bağlamında Felsefe Tarihine İki Yaklaşım: Richard Rorty, G.W.F. Hegel”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 8 (2009 Güz), ss:71-91, Isparta, 2009.
- Atiker, Erhan. “Rasyonellik Sorunu: Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı Üzerine”, **Sosyoloji Dergisi**, Cilt 3, Sayı 7, s.167-191, 2003.
- Baker, Mona/ Chesterman, Andrew. “Ethics of Renarration”- Mona Baker is Interviewed by Andrew Chesterman’, **Cults** 1(1), pp:10-33, 2008.
- Bastin, Georges L. “Adaptation, The Paramount Communication Strategy”, **International Journal Of The İaşı Linguaculture**, Centre For (Inter) Cultural And (Inter) Lingual Research s:73-87, 2014.
- Bolay, H. Sabri. **Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**. Kültür Bak. Yay S:40-46, Ankara, 1976.
- Bravo, Işıl Bayar. “İbn Rüşd’ün Epistemolojisi” **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Isparta, Aralık, Sayı:18 Sayfa:163-172, 2008.
- Büyükdüvenci, Sabri. “Aristoteles'te Mutluluk Kavramı”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 9, ss:, Ekim, 1993.
- Ceylan, Yasin. “Kavram Üzerine”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 9, Sayfa:46-50, Ekim, Ankara, 1993.
- Chestermann, Andrew. “The Name and Natur of Translator Studies”, **Hermes – Journal of Language and Communication Studies**, No 42, pp:13-22, 2009.
- Çevikbaş, Sebahattin. “Birşeyin Başka Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A.Thomas, D.Scotus, Leibniz)”, **Felsefe Tartışmaları**, A Turkish Journal of Philosohy, 35. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü, Sonbahar, ss:71-99, 2005.
- Çınar, Aliye, “Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik’inde Pratik HikmetKavramı ve Günümüz Açısından Önemi” **Uludağ Üniversitesi, İlahiyat fakültesi Dergisi**, Bursa, Cilt:16, Sayı:1, s.171-192, 2007.
- Demir, Demirel, “Richard Bach’ın “Marti Jonathan Livingston” Adli Anlatısının Türkçe Çevirilerinin Eşdeğerlik Bağlamında Değerlendirilmesi Üzerine Bir Deneme”, **Dil Dergisi**, Sayı:144, s:35-55, 2009.
- Du, Xiaoyan. “A Brief Introduction of Skopos Theory”, **Theory and Practice in Language Studies**. Vol. 2, No. 10, pp. 2189-2193, October, Manufactured in Finland, Academy Publisher,2012.
- Erdoğan, Eyüp. “Platon ve Aristonun Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 7 Bahar, ss.137-12, 2009.

- Etan, Akın. “Nicolai Hartmann’ın Ontolojisinde Kategoriler ve “Real Determination” Sorunu”, **Felsefe Akrivi**. ss:185-206, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1981.
- Güzel, Cemal. “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt 20, Sayı 1, ss.126-139, 2003.
- Hazar, Çetin Murat. “Hegel ve Tarih Felsefesi”, **İletişim Dergisi**, Sayı : 28, ss:221-235, 2009.
- Karakuş, Rahmi “Neden Üzerine Düşünme” **Beytulhikme**, An International Journal of Philosophy, June 2011, V. 1 s:1-16, 2011.
- Long, A.A. “Carneades and the Stoic telos”, in Terence Irwin, **Classical Philosophy, Hellenistic philosophy**. Volume 8, pp:377-410, New York&London, Garland Publishing, 1995.
- Nord, Christiane. “Loyalitaet statt Treue. Vorschlaege zu einer funktionalen Übersetzungstypologie”, in **Lebende Sprachen**, 3/1989, s:100-105, 1989a.
- Nutku, Uluğ. “Leibniz’in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, ss:1-14, Cilt 1, Sayı 1, 2005.
- Öner, Necati, 1993; “Kavram”, **Felsefe Dünyası**, Ankara, Sayı: 7, Mart, 1993.
- Prunc, Erich. “Vom Translationsbiedermeier zur Cyber-translation” **TextConText**, 14.1=NF 4.1, s:3-74, 2000.
- Reith, Otto “Über das Telos der Stoiker”, in **Hermes**, 69. Bd., H.1, pp.13-45, Franz Steiner Verlag, 1934.
- Şevik, Nesrin; Tosun, Muharrem. Erek Sözcüğünün Terimceleşme Serüveni Üzerine Etimolojik Bir Çalışma: “Erek” Sözcüğü Ve Çeviribilim, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 8, Sayı 37, ss.247-254, Nisan 2015,
- Şevik, Nesrin; Gündoğdu, Mehmet; Tosun, Muharrem. Skopos Kuramını Yeniden Anlamak: Skopos Kuramında Amaç Kavramına Geniş Ölçekli Bir Bakış, **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, ss.179-196, 2015.
- Taşdelen, Vefa. “Eğitimde Kuram ve Uygulama Bağının Kurulmasına Yönelik Felsefi Bir Araştırma, **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Cilt 36, Sayı 1-2, 2003.
- Topdemir, Hüseyin G. “Aristoteles’in Doğa-Fizik Felsefesi, **Felsefe Dünyası**, Ankara, 2004/1, Sayı:39, Sayfa, 3-19, 2004.
- Topdemir, Hüseyin G. ”Aristoteles’in Bilim Anlayışı” **Felsefe Dünyası**, Ankara, 2000/2, sayı:32, 2000.
- Tosun, Muharrem “Kültürlerarası Bilgi Aktarımında Çevirmenin Sorumluluğu”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi** –Cilt 3, Sayı 2, ss:1-9, Temmuz- Aralık, 2006.

- Tosun, Muharrem. "Bireysel ve Bilimsel Olmayan Bir Çeviribilim İsteği: Yeni Paradigmanın Karakteri" - **Translation Studies in the New Millennium** - Vol.2- pp. 211-223, 2004.
- Tosun, Muharrem. "Yazın Çevirisi Ve İşlevsel Çeviribilim İşlevsel Çeviri Kuramları (Erek Odaklı) Bakış Açısıyla Nasıl Bir Çeviri Eleştirisi Gerçekleştirilebilir", **III: Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu**, Eskişehir, 2003.
- Türk, Hüseyin. "Evrin Düşüncesinde Teleoloji", **Felsefe Dünyası**, Sayı 25, s:40-51, Yaz, 1997.
- Vermeer, Hans J. "Ein Rahmen für eine allgemeine Translationstheorie", **Lebende Sprachen**, Volume 23, Issue 3, 99-102, 1978.
- Veysel, Çetin, "Töz Üzerine" C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, Sivas, Aralık, Cilt:27, No:2, S:202-210, 2003.



Diğer Yayınlar

- Büyüközkara, Ender. **Aristoteles'te Ahlakın Temel Bilgisi**, SAÜ, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Can, Hülya. **Nicholai Hartmann'ın Ereksel Düşünceyi Çözümlemesi**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, İstanbul, 1990.
- Chestermann, Andrew. "On explanation", in **Beyond Descriptive Translation Studies**, Anthony Pym, Miriam Schlesinger, Daniel Simenoi (ed), s:363-379, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing, 2008.
- Coseriu, Eugenio. "Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungstheorie", in: Wolfram Wilss, **Übersetzungswissenschaft**, s.27-47, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- Dizdar, Dilek. "Skopostheorie", içinde Mary Snell-Hornby, Hans G. Hönl, Paul Kussmaul, Peter A. Schmitt, **Handbuch Translation**. s.104-107, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1999.
- Greenbaum, Dorian Gieseler. "Arrows, Aiming and Divination, Astrology as a Stochastic Art", in **Divination, Perspectives for a New Millennium**, Patrick Curry (ed), pp:179-211, New York, Routledge, 2010.
- House, Juliane. "Deutsch und Englisch als Wissenschaftssprache", in **Übersetzer Und Übersetzungskulturen**, (hg) Peter Colliander, Doris Hansen, s.91-123, München, Martin Meidenbauer Verlag, 2006.
- Krohs, Ulrich. "Biologisches Design". in Krohs,Ulrich/Toepfer Georg, **Philosophie der Biologie. Eine Einführung**. Frankfurt, Suhrkamp, 2005.
- Levy, Jiri. "Translation as a Decision Process", içinde **The Translation Studies Reader**, Lawrence Venuti, s.148-159, New York, Routledge, 2000.
- Nord, Christiane. "Ausrichtung an der zielkulturellen Situation", in **Handbuch Translation**, Mary Snell-Hornby, Hans G. Hönl, Paul Kussmaul, Peter A. Schmitt, , s.144-147, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1999.
- Prunc, Erich. "Versuch einer Skopostypologie", **Text-Kultur Und Typologie, Translation Als Forschungsaufgabe**. Nadja Grbic, Michael Wolf, s:33-53, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1997.
- Prunc, Erich. "Zur Konstruktion von Translationskulturen", in **Translationskultur- ein innovatives und produktives Konzept**. Larisa Schippel, s:19-41, Berlin, Frank&Time Verlag, 2008.
- Tosun, Muharrem. **Çeviribilim Kuramlarının Uyduğu Gelişme Çizgisinin Çeviri Eğitimi Yansıması (Paradigma Değişiminin Karakteri)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İÜ, 2002.

- Vasseva-Kadankova, Ivanka. "Übersetzen und Stil", in **Traducere Navem**, Justa Holz-Maenttaeri und Christiane Nord, s.127-137, Tampere, Tampereen Yliopisto, 1993.
- Vermeer, Hans J. "Skopos and Commission in Translational Action", in **The Translation Studies Reader**, Lawrence Venuti, p:221-233, Routledge, 2000.
- Wright, Sarah. "The Dual-Aspect Norms of Belief and Assertion: A Virtue Approach to Epistemic Norms", in Clayton Littlejohn, John Turri, **Epistemic Norms, New Essays on Action, Belief and Assertion**. pp:239-259, Oxford University Press, 2014.
- Yücel, Faruk "Çeviribilimin Disiplinlerarası Niteliği," içinde **Sözden Temsile Çeviribilim**. Pelin Şulha (Yayına Hazırlayan), s.61-77, İstanbul, Çeviribilim, 2015.



Sözlükler

- Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Akarsu, Bedia. **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitapevi, 1998.
- Andreas, Titzee. **Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı**, 1. Cilt, Simurg Yayınları, İstanbul-Wien, 2002.
- Anthony Preus, **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**, Second Edition, London, Rowman&Littlefield, 2015.
- Ayverdi, İlhan. **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, A-G 1. Baskı, İstanbul, Kubbealtı Lugatı, 2005.
- Ayverdi, İlhan. **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, H-N, 2. Baskı, İstanbul, Kubbealtı Lugatı, 2005.
- Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Devellioğlu, Ferit. **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Doğu Matbaası, Ankara, 1978.
- Doğan, Mehmet. **Büyük Türkçe Sözlük**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005.
- el-Mu‘cemu’l- ‘Arabiyyu’l-Esasi**, el-Munazzamatu’l-‘Arabîye li’t-Terbiye ve’sSekâfe ve’l-‘Ulûm, Tunus, 2003,
- Frolov, İvan (Yönetiminde Bilimler Akademisi); **Felsefe Sözlüğü**, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul, Cem Yayınevi, 1997.
- Gülensoy, Tuncer. **Türkiye Türkçesindeki Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü**, TDK, Ankara, 2007.
- Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitapevi, 2008.
- Kanar, Mehmet. **Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Derin yayınları, İstanbul, 2005.
- Liddell, Henry George ve Robert Scott, **A Greek-English Lexion**, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Mahmut, Kaşgarlı. **Divanü Lügati-t-Türk**, çev. Besim Atalay, TDK Yayınları, Ankara, 1999
- Mütercim Ahmed Asım Efendi, **Okyânûsü’l-Basît fî-Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît**, İstanbul, Darü’t-tıbaatü’l-âmire, Cilt 3. 1305.
- Mütercim Ahmed Asım Efendi, **Okyânûsü’l-Basît fî-Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît**, İstanbul, Darü’t-tıbaatü’l-âmire, Cilt 2. 1305.

- Mütercim Ahmed Asım Efendi, **Okyânûsü'l-Basît fî-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, İstanbul, Darü't-tıbaatü'l-âmire, Cilt 11305.
- Nişanyan, Servan. **Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, İstanbul, 2. Basım, Adam Yayınları, 2003.
- Peters, Francis E. **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Püsküllüoğlu, Ali. **Öz Türkçe Sözlük**, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2003.
- Sami, Şemseddin. **Kamus-i Türki**, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998.
- TDK, **Türkçe Sözlük**, 2005, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- TEVFİK, Rıza. **Mufasssal Kamus-i Felsefe**, İstanbul: Matba-i Amire., 1330
- Timuçin, Afşar. **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Bulut Yayınları, 2004.
- Tuğlacı, Pars. **Okyanus Ansiklopedik Sözlük**, Ankara, İstanbul, İzmir, ABC Yayınları, 1971.
- Wulff D. Refhus, **Handwörterbuch Philosophie**, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 2003.
- Yeğin, A., Badıllı, A., İsmail, H., Çalım, İ, **Osmanlıca-Türkçe Büyük Lügat**, TÜRDAV, İstanbul, 2000.

İnternet Kaynakları

www.tdk.gov.tr

<http://www.nisanyansozluk.com>



ÖZGEÇMİŞ

Nesrin Şevik 1977 yılında İstanbul’da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini İstanbul’da tamamladıktan sonra 1997 -2001 yılları arasında Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı bölümünde eğitim gördü. 2001 yılında Almanya’ya gitti, dil ve üniversite eğitiminden sonra 2005 yılında Sakarya Üniversitesi Mütercim Tercümanlık Anabilim dalı Almanca Mütercim-Tercümanlık Bilim dalında Yüksek Lisans eğitime başladı. 2006 yılında Sakarya Üniversitesinde Yüksek Lisans yaptığı bölümde Araştırma Görevlisi olarak işe başladı ve halen bu görevi sürdürmektedir. 2009 yılında aynı anabilim dalında Doktora başladı. Evli ve bir çocuk annesidir.

